بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

سال تحصیلی ۹۳-۹۲

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی ... حسین مهدوی نهاد

مقدمه: کلیات

در دوره قبل متن بحث ما کتاب بحوث بود، به دلیل مزایایی که داشت، اما ایشان بسیار مبسوط بحث کرده اند که موجب شد برخی مباحث حذف شود که شاید دوستان نمی توانستند بحث جدید ما را پیش بینی کنند. در حوزه کتاب کفایه متداول است که متن خوبی دارد فقط اولاً تنظیم مباحث گاهی منطقی نیست؛ و ثانیاً بعد ایشان هم مطالبی در علم اصول مطرح شده است که در کفایه نیست. کتاب حلقه ثالثه در شکل جدیدش این دو مشکل را ندارد، ولی خود این کتاب بخش زیادی از مباحث کفایه و بحوث را ندارد. بنابراین با توجه به تداول کفایه متن مباحثه کتاب کفایه خواهد بود، البته نه اینکه تمام مباحث کفایه مطرح شود بلکه تنظیم مطالب بر اساس فهرست کفایه است. و مطالبی هم که در کفایه نیست به مناسبت در محل خود اضافه خواهد شد.

فهرست کتاب کفایه

نکته دوم اینکه صاحب کفایه مطالب را به سه بخش تقسیم نموده اند:

الف) بخش اول مقدمه است (مراد مقدمه علم اصول است نه مقدمه کتاب کفایه) که امور زیادی دارد؛ هر چند ۱۳ امر در این مقدمه مطرح شده ولی هر کدام شامل مطالب بسیاری است. در نظر ایشان این مطالب جزء مباحث اصول نیست ولی ارتباط زیادی با مباحث علم اصول دارد (برخی آنها را جزء مباحث علم اصول می دانند).

ب) بخش دوم مباحث علم اصول است که به ۸ باب تقسیم شده است. تعارض را ایشان داخل مباحث علم اصول می داند که شیخ خارج می دانند. ۵ باب اول مباحث الفاظ است نزد متأخرین و ۳ باب مباحث عقلیه است.

ج) بخش سوم خاتمه است که شامل مباحث اجتهاد و تقلید است. این بحث هم نزد ایشان از علم اصول بیرون است البته یک تفاوت با مباحث مقدمه علم اصول دارد که مباحث علم اصول مرتبط به مقدمه است و خاتمه مرتبط به مباحث علم اصول است (مثلا فقیر و غنی ارتباط دارند، ولی در واقع این ارتباط یکطرفه است)، و به همین دلیل در خاتمه آمده است.

امر اول: مطالب کلی هر علم و علم اصول

گفته شد که در مقدمه ۱۳ امر ذکر شده است. امر اول از مقدمه شامل چهار مطلب است: الف) موضوع هر علم. ب) تمایز علوم. ج) موضوع علم اصول. د) تعریف علم اصول. به بررسی هر یک می پردازیم:

الف) موضوع هر علم: ما یبحث عن عوارضه الذاتیه

در اصطلاح علمای ما موضوع هر علم اینگونه تعریف شده است:« *موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة*»، که نیاز به توضیح دارد و با یک مقدمه وارد توضیح این عبارت می شویم.

در نزد علمای ما هر علم مدوّنی شامل سه چیز است:

۱) مسائل علم که عبارت از قضایایی است که هر علمی متکفل اثبات آن قضیه است، مثلا در علم اصول «*صیغة الامر تدل علی الوجوب*» و مانند آن، قضایایی هستند که از مسائل علم اصول می باشند.

۲) مبادی علم که عبارت از مقدماتی است که در تصور مساله یا تصدیق مساله به ما کمک می کند. هر مساله دو جزء دارد موضوع و محمول. مقدمات مربوط به موضوع همان مبادی تصوریه است و مقدمات مربوط به محمول همان مبادی تصدیقیه است (مبادی تصدیقیه همان مقدماتی است که برای استدلال نیاز است نه اینکه خود این مبادی تصدیقی باشند بلکه برای اثبات مساله هستند نه تصور مساله). در نتیجه محمولات علم نسبت به موضوع علم همیشه عرضی ذاتی است که توضیح آن خواهد آمد.

۳) موضوع علم که عبارت از امری است که محمول از عوارض ذاتی آن می باشد. توضیح این مطلب همین بحث ماست که خواهد آمد.

البته همانطور که علما توضیح داده اند این تعبیر که هر علم شامل سه چیز است، موضوع و مسائل و مبادی، این مطلب با تسامح همراه است زیرا هر علم فقط از مسائل تشکیل شده است، ولی موضوع و مبادی را هم جزء

علم قرار داده اند زیرا دیده اند اگر کسی تمام مسائل را بداند مثلا تمام مسائل کفایه را حفظ کند، این شخص عالم اصولی نیست. اگر علم اصول تمام مسائل باشد پس این هم باید عالم اصولی باشد. لذا در ذهن علما بوده که صرف مسائل کافی نیست و باید مبادی را هم بداند، البته اگر کسی تمام مسائل و مبادی را هم حفظ کند باز هم عالم اصولی نیست. لذا اجزاء علم را موضوع و مبادی و مسائل دانسته اند.

البته یک اصطلاح هم بین متأخرین هست، به نام «*مبحث اصولی*» که شامل یک مساله و مبادی آن مساله است.

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

گذشت که هر علم شامل سه قسم است که مسائل و مبادی و موضوع می باشد. موضوع را تعریف کرده اند که امری است که در علم از عوارض ذاتی آن بحث می شود. باید عوارض ذاتی را توضیح دهیم.

در هر قضیه موجبه صادقه، محمول نسبت به موضوع یا ذاتی است یا عرضی. ذاتی یعنی از ذات موضوع انتزاع شده است و عرضی یعنی طاریء بر موضوع است. عرضی هم به ذاتی و غریب تقسیم می شود. در نتیجه در هر قضیه موجبه صادقه محمول یا ذاتی است، یا عرضی ذاتی و یا عرضی غریب.

محمول ذاتی

محمول ذاتی سه قسم دارد:

الف) محمول تمام ذات موضوع است که اصطلاحاً «نوع» می باشد، مانند:«زید انسان».

ب) محمول بعض ذات موضوع است که جزء اعم از ذات موضوع می باشد که اصطلاحاً «جنس» می باشد، مانند:«الانسان جسم».

ج) محمول بعض ذات موضوع است که جزء مساوی با ذات موضوع است که اصطلاحاً «فصل» می باشد، مانند:«الانسان ناطق».

محمول عرضی

اما محمول عرضی، محمولی است که خارج از ذات موضوع است و عارض بر موضوع می شود. محمول عرضی هفت قسم دارد: محمول یا در لحوق به موضوع، نیاز به واسطه ندارد یا دارد، قسم دوم چهار تاست که رابطه این واسطه با موضوع یا مساوی است یا واسطه اعم از موضوع است یا اخص است یا مباین (مراد از این نسب به لحاظ مصداق است مثلاً واسطه اخص از موضوع است در صدق). مساوی و اعم هم به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می شوند. به ترتیب مثال می زنیم:

۱) بدون واسطه، مانند:«الانسان متعجب لکونه انساناً»، که متعجب برای حمل بر انسان نیاز به امر دیگر ندارد.

۲) واسطه مساوی داخلی، مانند:«الانسان متکلم لکونه ناطقاً»، که برای حمل متکلم بر انسان نیاز به نطق هست که مصداقاً انسان و ناطق مساوی هستند (داخلی بودن یعنی واسطه از اجزاء موضوع است که در مثال نطق از اجزاء انسان است، و خارجی یعنی خارج از ذات موضوع است). نطق را هم به معنای قوه تکلم و هم به معنای قوه تعقل گفته اند که هر دو معنی درست است و گفته شده که این دو لازم و ملزوم هستند.

۳) واسطه مساوی خارجی، مانند:«الانسان ضاحک لکونه متعجباً»، که انسان و متعجب در مصداق تساوی دارند اما تعجب خارج از ذات انسان است.

۴) واسطه اعم داخلی، مانند:«الانسان متحیّز لکونه جسماً»، که جسم از اجزاء اعم انسان است.

۵) واسطه اعم خارجی، مانند:«الابیض متحیّز لکونه جسماً»، که جسم اعم از ابیض است ولی خارج از ذات ابیض است زیرا در اصطلاح حکما ابیض فاقد ذات است.

۶) واسطه اخص، مانند:«الحیوان متعجب لکونه انساناً»، که انسان اخص از حیوان است. نکته اول اینکه هر واسطه اخصی خارجی است زیرا اخص نمی تواند جزء ذات شود. نکته دوم اینکه این قضیه مهمله است که در حکم جزئیه است (در منطق گفته شده در قضایایی مانند:«بعض الحیوان متعجب»، موضوع حیوان است نه بعض حیوان زیرا همیشه سور مختص وضع الحمل است نه وضع العقد).

۷) واسطه مباین، مانند:«الماء حارّ لکونه مجاوراً للنار»، که مجاورت نار با آب تباین دارد. نکته اول اینکه واسطه مباین هم همیشه خارجی است. نکته دوم اینکه تباین در منطق دو اصطلاح دارد که تباین کلی همان که در ذهن است می باشد ولی تباین جزئی همین عموم من وجه است و مراد در اینجا همین تباین جزئی است و اگر نه واسطه هرگز نمی تواند تباین کلی با موضوع داشته باشد.

بر اساس استقراء گفته اند هر محمولی نسبت به موضوع یکی از این ده قسم است. برخی خواسته اند نقض بر این حصر وارد کنند که از بحث ما خارج است.

تفکیک عرضی ذاتی از عرضی غریب

اولی و دومی و سومی عرضی ذاتی هستند؛ زیرا واقعاً اوصاف به وصف موضوع هستند یعنی واقعاً لاحق به خودِ موضوع می شوند. مورد پنج و شش و هفت، عرضی غریب هستند؛ زیرا محمول حقیقةً برای واسطه است نه موضوع، یعنی تمام خصوصیت از آنِ واسطه است، و محمول حقیقةً حمل بر واسطه شده است.

چهارمی یعنی واسطه اعم داخلی، اختلافی است که متقدمین از منطقی ها این را عرضی غریب دانسته و متأخرین عرضی ذاتی دانسته اند. ما هم تابع قدما هستیم. به هر حال عرضی ذاتی همان سه قسم اول می شود که مورد توافق است.

تعریف موضوع هر علم

هر علم از عوارض ذاتی موضوع بحث می کند، یعنی محمولات مسائل، باید عرضی ذاتی موضوع باشند و نمی تواند ذاتی موضوع باشند (زیرا ثبوت ذاتی برای موضوع بدیهی است در حالی که مسائل علم باید نظری باشد که علم متکفل اثبات آن باشد)، و عرضی غریب هم نمی توانند باشند (زیرا محمول واقعاً برای موضوع نیست و به عنایت حمل بر موضوع شده لذا باید در علمی بحث شود که موضوعش همان واسطه است).

مناقشات در عرضی ذاتی بودن محمولات برای موضوع

در این بحث که محمولات باید عرضی ذاتی برای موضوع باشند اشکالاتی طرح شده است:

الف) در علم لازم نیست موضوعی داشته باشیم بلکه ممکن است به دلیل غرضی مجموعه ای از مسائل با موضوع های مختلف، کنار هم علمی را تشکیل دهند.

ب) ممکن است بحث از عرضی غریب موضوع در غرض ما دخیل باشد لذا باید از آن هم در علم بحث کنیم، که اختصاص محمولات به عرضی ذاتی مورد اشکال است.

ج) در علوم متداول نوعاً موضوع مسائل اخص از موضوع علم است، که از قسم ششم عرضی بوده و عرضی غریب می باشد.

د) در علوم که به طور میدانی کار می کنیم بسیار اندک هستند محمولاتی که عرضی ذاتی موضوع علم باشند بلکه عرضی غریب هستند.

جواب از مناقشات

سعی شده از این اشکالات جواب داده شود. چه این جواب ها را قبول کنیم چه نکنیم دو نکته مهم است:

الف) این بحث در علم اصول ثمره ای ندارد لذا در کتب مفصل دیگر بحث شده است.

ب) قدما که محمولات را عرضی ذاتی موضوع دانسته اند، مرادشان فقط در علوم حقیقی بوده است (مثلاً صاحب البصائر النصیریه که شاگرد خواجه نصیر الدین طوسی است، فرموده که این در علوم حقیقی است که نیاز به موضوع دارند که از عوارض ذاتی آن بحث می شود)، و علم حقیقی سه قسم است ریاضیات (شامل حساب و هندسه و هئیت و موسیقی)، طبیعیات، و الهیات (فلسفه)، و باقی علوم اعتباری هستند (لذا مرحوم ملا صدرا این اشکال را فقط در فلسفه برطرف نموده که درست هم هست. و با این بیان معلوم می شود مرحوم اصفهانی که اشکال به آخوند دارد که این فقط مشکل را در فلسفه حل می کند این دیگر اشکال نیست). علوم حقیقی مسائلش

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدوی مهاد

به برهان ثابت می شود، البته بقیه علوم هم استدلال دارند ولی برهان ندارند زیرا وقتی برهان می شود آورد که محمول عرضی ذاتی موضوع باشد. لذا بسیاری از اشکالات برطرف می شود. عمده محدوده هر علم هم همان غرض است حتی اگر موضوع داشته باشد، هر چند لازم نیست موضوع واحدی داشته باشد.

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

گذشت که موضوع علم همان است که محمولات مسائل، عرضی ذاتی آن هستند. گفتیم که این تعریف مخصوص علوم حقیقی بوده است. این نکته هم مهم است که محمولات از عوارض ذاتی هستند لذا نوعاً موضوع مسئله جزئی اضافی است نسبت به موضوع علم، یعنی موضوع مسئله از انواع موضوع علم است. البته در علم در بسیاری از موارد موضوع مسئله به شکل دیگری مطرح می شود که متناسب با بحث است. مثلاً در بحث مقدمه واجب اینگونه مطرح است «مقدمه واجب، واجب است یا نه؟»، که این ظاهرش یک مسئله فقهی است و در واقع مسئله اصولی این است که «عقلاً بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن تلازم هست؟»، لذا وقتی نسبت سنجی می شود بین موضوع علم و موضوع مسئله، آن شکل مطرح شده مهم نیست بلکه آنچه عالم آن علم به دنبال آن است باید در نظر گرفته شود (مرحوم آخوند در عبارتشان قرینه ای است که مراد از بلاواسطة فی العروض این است که قسم هفتم را خارج کند، و قرینه دیگری هم هست که مراد خارج کردن تمام اقسام عرضی غریب است، در مجموع ظاهراً مانند اهل معقول با «بلا واسطة فی العروض» خواسته اند عرضی غریب را خارج کنند).

ب) تمایز علوم

مشهور بین قدما این بوده که تمایز به موضوعات است و متأخرین تمایز را به اغراض (غرض تدوین) می دانند. در تمایز علوم سه مساله مطرح می شود: تمایز بعد التدوین، قبل التدوین، و اثناء التدوین.

مساله اولی: تمایز بعد تدوین

مراد از تدوین همان شکل گیری علم است نه تألیف کتاب، مانند علم فقه و اصول و ... که شکل گرفته اند. علم مجموعه ای از قضایاست که مسائل علم هستند. در علم دنبال اثبات آن قضایا هستیم. البته عالم به کسی که این قضایا را حفظ کرده نمی گوییم ولو با ادله حفظ کرده باشد. عالم کسی است که مسائل را بداند و خودش بتواند استدلال کند ولو تحت نفوذ یک شخصیت علمی باشد (مجتهد فقط عالم بودن نیست بلکه مساله تطبیق هم نیاز است یعنی بتواند استنباط کند، لذا هر اصولی توانایی استنباط ندارد).

تمایز علم به تمایز این دو مجموعه قضایاست. هر مجموعه دارای افرادی است که نسبت بین آنها مانند نسبت دو مفهوم کلی در منطق است که تساوی و تباین و عموم مطلق و عموم من وجه است که مراد این است که به لحاظ مصداق این حالات را دارند. هر مجموعه هم به لحاظ اعضای مجموعه دارای یکی از این نسب هستند.

پس تمایز بنفسه بین علوم هست، و دو علمی نداریم که نسبت بین آن دو تساوی باشد (مرحوم آخوند فرموده اند عادةً محال است تساوی باشد).

مساله ثانیه: تمایز قبل تدوین

باید توضیح داده شود که قبل وجود، علم از علم دیگر چگونه می تواند تمایز داشته باشد. مراد این است که اگر بخواهیم علمی تشکیل دهیم که دارای مسائلی است این را در یک علم شکل دهیم یا در دو علم؟ مثلاً علمی درباره توحید و یا رسالت را در یک علم می خواهیم بحث کنیم، مسائل این ها هستند که ارسال رسول واجب است؟ شرائط رسول، خصوصیات رسول، دو رسول در یک زمان، در تمامی مناطق رسول هست؟ و یا مسائلی از این قبیل که می خواهیم بحث کنیم، در یک علم یا دو علم بحث کنیم؟ و دلیل یک یا دو علم بودن چیست؟ قدما موضوع را ملاک می دانستند یعنی اگر موضوع جامعی بین رسالت و توحید باشد باید در یک علم بحث شود مثلاً «الاعتقاد المقوم للاسلام»، ولی متأخرین ملاک را غرض می دانند یعنی در بحث توحید چه غرضی هست، در بحث رسالت چه غرضی هست، مثلا اگر غرض شخصی دارید که دو علم و اگر غرض دفاع از دین است یک علم باید تشکیل دهید. برخی هم قائلند می شود هر دو ملاک باشد یعنی انسان می تواند بر اساس غرض یک علم و یا بر اساس موضوع دو علم شکل دهد.

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

گذشت که در سه مرحله بررسی می شود. تمایز بعد تدوین، که نوعاً دو علم تباین دارند و احیاناً عموم من وجه هستند.

تمایز قبل تدوین را توضیح دادیم که مراد این است که مسائل مورد بحث خود را در یک علم بیاوریم یا در چند علم. متاخرین عمدةً بحث را در غرض دانسته اند. نکته این است که تدوین علم نوعاً اینگونه نبوده که علما کنار هم نشسته و علمی را تدوین کنند. بلکه تدوین علم یک مساله اجتماعی است که مسائلی را بحث می کرده اند بعد کم کم مسائلی که سنخ یکسانی داشته را کنار هم بحث نموده اند و علم شکل گرفته است. مثلا قبل پیامبر علمی نبود ولی بعد بعثت کم کم اولین گروه علما شکل گرفته که محدثین بودند. پیامبر در ارتباط با تمام افراد بودند و بین عموم مردم رفت و آمد داشته اند. ممکن است مثلا یک چوپان هم کلام ایشان را شنیده و حفظ نموده باشد. بعد پیامبر، کلام ایشان دارای اهمیت و امتیاز ویژه ای شد لذا علم رائج را از محدثین که افراد عادی بودند اخذ می کردند. بعد محدثین از محدثین قبل اخبار را گرفتند. لذا برخی رواة ما روغن فروش و برخی جمال و .... بوده اند. مسائل زیادی بین محدثین شکل گرفته که برخی مربوط به فقه برخی مربوط به کلام برخی مربوط به رجال و حدیث بوده است مثلا این مساله که قرآن حادث است یا قدیم؟ و در این مسائل محدثین مورد رجوع مردم بوده اند. بعدها تدریجا مسائل هم سنخ کنار هم جمع شده است، مهمترین دلیل این تجمیع هم این است که گرایش انسانها متفاوت است برخی به مسائل عقلی و برخی به مسائل نقلی اهمیت می داده اند. لذا برخی طبق علائق خود دنبال مسائل خاصی رفته و علم شکل گرفته است. اگر انسان ها یکسان بودند علوم ما هم کشکولی بود و علم با مسائل یکسان شکل نمی گرفت. در شکل گیری علم درآمدزایی و احترام اجتماعی و ... هم تأثیر داشته است. مثلا علمی مانند طب بسیار رشد نموده است، زیرا سلامتی انسان بسیار کاربردی بوده و بسیار درآمد داشته است. اما شاید بزرگترین عامل همان گرایش متفاوت انسانها باشد. تدوین هم یک امری نیست که در عصری شروع شده و تدوین شده و تمام شوند. بلکه دائماً در حال تدوین است خصوصاً در مبادی علم که در حال گسترش است. مثلا شیخ طوسی که در فقاهت بسیار تبحر داشته اند ولی بسیاری از ادله ایشان الآن ناتمام است. لذا شکل علم دائماً عوض می شود. طولانی شدن علم (یا بسیار کوچک شدن یک علم) و اینکه در یک عمر متوسط قابل اخذ نباشد هم دخالت در تمایز برخی علوم داشته است.

مساله سوم: تمایز در اثناء تدوین

در مساله قبل گفتیم که تدوین امری استمراری است مراد از اثناء این است که یک مساله در کدام علم قرار گیرد یا به طور طبیعی در کدام علم قرار می گیرد. مثلا سیره عقلا در فقه یا اصول باید بحث شود، مساله حسن و قبح و مساله جبر و اختیار در علم کلام یا اصول یا حکمت وارد می شوند، که هر سه مساله در علم اصول وارد شده اند. شاید یکی از علل آن این باشد که در حوزه علم اصول متداول تر است. یکی از علل دیگر این است که علم اصول و فقه دارای درس خارج هستند لذا چون درس خارج علم را پخته تر می کند این بحث ها هم در آن علم وارد می شدند. شاید هم چون مثلا شهید صدر مدرس فقه و اصول بوده و مدرس علم کلام یا حکمت نبوده است این مسائل را در اصول مطرح نموده است و بعد از ایشان نوعا تبعیت شده است. که اینها مبرّر هستند که مساله ای را در عملی خاص وارد کنیم.

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

ج) موضوع علم اصول

موضوع هر علم و تمایز علوم مطرح شد، نوبت به موضوع علم اصول می رسد. در این بحث چهار نظریه مهم هست:

۱) صاحب قوانین این نظر را دارند که موضوع علم اصول همان ادله اربعه بما هی ادله، است.

۲) صاحب فصول موضوع علم اصول را ادله اربعه بما هی هی، دانسته اند.

۳) مرحوم آخوند موضوع علم اصول را الکلی المنطبق علی موضوعات مسائله می دانند که ضرورتی هم ندارد که این عنوان کلی معلوم باشد.[1]

۴) شهید صدر موضوع علم اصول را الادله المشترکه فی الاستدلال الفقهی، دانسته اند.[2] مراد از مشترکه این است که مخصوص یک باب از ابواب فقه نیست مثلا دلیل اگر مختص باب صلاة باشد از موضوع علم اصول خارج است. استدلال فقهی هم تعریفش خواهد آمد که استدلالی است که برای فهم جعل شرعی است.

مناقشه در نظریات مذکور

نظر اول و دوم که ادله اربعه را موضوع علم اصول می دانستند، صحیح نیستند زیرا در علم اصول موارد کثیری هست که از ادله اربعه بحث نمی کند مثلا در مباحث الفاظ که بحث از اینکه امر به شیء دال بر وجوب هست؟ یا در بحث حجج بحث هست که شهرت حجت است؟ قول لغوی حجت است؟ در بحث اصول عملیه هم موضوع آنها ادله اربعه نیست بلکه شک است. مثلا الشک فی التکلیف مجری للبرائة الشرعیة، الشک فی المکلف به مجری للاحتیاط العقلی، الشک فی الدوران بین المحذورین مجری للتخییر، الشک فی البقاء مجری للاستصحاب (موضوع مسئله با موضوع علم باید وحدت داشته باشد یا کلی و مصداق و یا عرضی ذاتی موضوع علم باشد).

نظر سوم هم در واقع انکار موضوع است نه اثبات موضوع علم اصول، زیرا برای هر عنوان متباین با عنوان دیگر می شود جامعی انتزاعی در نظر گرفت. خودِ همین المنطبق علی موضوعات مسائل العلم، یک عنوان کلی است.

---

[1]. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۸:« *و قد انقدح بذلک أن موضوع علم الأصول هو الکلی المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة لا خصوص الأدلة الأربعة بما هی أدلة بل و لا بما هی هی*».

[2]. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۵۲:« *و على ضوء مجموع ما تقدم یعرف أن موضوع علم الأصول هو الأدلة المشترکة فی الاستدلال الفقهی خاصة*».

نظر چهارم هم گویا در ذهن خودِ ایشان هم منقح نبوده زیرا در کتب مختلف، تفاوت هست که سه احتمال در کلام ایشان هست:

الف) در عبارتی در بحوث تعبیر به قواعد هست (ج۱ ص۵۳). قاعده یعنی یک قضیه کلیه، اگر مراد این باشد که معلوم است موضوع علم اصول نیست بلکه قاعده، خودِ مسئله می شود نه موضوع علم اصول.

ب) محتمل است مراد، جامع انتزاعی بین موضوعات مسائل علم اصول باشد که همان الدلیل المشترک است. همان اشکال نظریه سوم (مرحوم آخوند) اینجا هم هست یعنی این انکار موضوع علم اصول است زیرا بین هر دو قضیه که غایت بعد از هم دارند هم می شود یک جامع انتزاعی فرض کرد مانند احدهما.

ج) احتمال سوم این است که مراد از ادله مشترکه، ما یصلح للاتصاف بالحجیة باشد که بخش بسیاری از مباحث اصول را شامل نمی شود مثلا بحث از مدلول صیغه امر و مدلول ادات شرط، و همینطور در اصول عملیه الشک فی التکلیف و الشک فی المکلف به و ...، که خارج هستند.

در نتیجه هر سه احتمال کلام شهید صدر ناتمام هستند.

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

[بحث در موضوع علم اصول بود.]

در علم اصول موضوعی حقیقی که جامع تمام مسائل علم اصول باشد، وجود ندارد. بله می توان موضوعی انتزاعی در نظر گرفت که البته همین انتزاعی بودن به معنای نفی موضوع است. موضوع حقیقی نداریم یعنی نمی توان قبل علم، موضوعی را در نظر گرفت که مباحث حول محور آن موضوع باشد.

البته می توان غرضی را در نظر گرفت که مطالب طبق آن تنظیم شوند، مثلاً اثبات قضایایی که در استنباط حکم شرعی دخیل هستند. مقدمةً این نکته را توضیح دهیم که مراد از دخیل در استنباط حکم شرعی بودن، این است که فقیه که می خواهد حکمی را استنباط کند از کتاب، باید در مساله حجیت ظواهر کتاب، اتخاذ مبنا نماید تا بتواند استنباط حکم شرعی نماید و مسائلی مانند آن. پس جامع بین مسائل علم اصول این است که دخیل در استنباط حکم شرعی باشد. دو شرط هم هست:

الف) آن قضیه مشترک باشد یعنی در ابوب عدیده فقه مورد نیاز باشد. اما مانند قاعده طهارت در شبهات حکمیه، در علم اصول بحث نمی شود زیرا در تمام ابواب جاری نیست لذا در فقه بحث می شود.

ب) این قاعده یا قضیه باید در علم دیگری منقّح نشده باشد. اما قواعد مشترک و سیال فقهی که در علوم دیگر بررسی شده در اصول بحث نمی شود مانند قاعده تعویض سند، که در علم رجال منقّح شده است.

این دو شرط متوافق اذهان بوده است و موافق اعتبار هم هست زیرا وقتی علمی دیگری این موضوع را تنقیح نموده، وجهی ندارد که در علم اصول هم بحث شود (قاعده حسن و قبح، در علوم دیگر منقح نشده است لذا اصولیون در اصول مطرح نموده اند چون در اصول نیاز به آن بوده مثلا در برائت عقلیه و در علم اجمالی نیاز است).

در نتیجه جامع حقیقی به عنوان موضوع علم اصول نداریم بلکه یک جامع انتزاعی که قضایایی که در استنباط حکم شرعی دخیل هستند با همان دو شرط.

تنبیه: مراد از ادله اربعه

ادله اربعه همان کتاب و سنت و اجماع و عقل می باشد:

۱) مراد از کتاب همان ظواهر کتاب است، یعنی به دلیل قطعی بودن سند فقط ظواهر مراد است.

۲) در مورد سنت دو تعریف بین علما رائج است:

الف) «سنت، قول و فعل معصوم است»، که فعل اعم است که شامل تقریر هم می شود. مراد از قول و فعل هم همان ظواهر آنهاست. در معصوم نیازی به سند نیست، که این معنی از سنت نسبی نیست.

ب) «سنت، خبر حاکی از قول یا فعل معصوم است»، که مثلا روایتی در کافی که نقل شده خبر کلینی برای ما سنت است، و برای کلینی خبر علی بن ابراهیم سنت است، و نسبت به علی بن ابراهیم هم خبر ابراهیم سنت است، و هکذا تا به کلام امام علیه السلام برسد. در اینجا دیگر نمی شود گفت ظواهر خبر سنت است زیرا هم باید سند قطعی باشد هم دلالت تا سنت ثابت شود. لذا نسبت به ما خودِ خبر می شود سنت.

البته نسبت به ما که در عصر غیبت هستیم تفاوتی ندارد که کدام تعریف از سنت را قبول کنیم، زیرا دائما توسط دیگری به ما می رسد و خبر محدثین برای ما وجود دارد که باید هم سند و هم دلالت تمام باشد تا سنت ثابت شود.

۳) مراد از اجماع، اتفاق فقها در یک مساله فقهی است. مراد از اتفاق هم تابع مبنای اصولی است که وقتی اجماع به عنوان دلیل قبول می شود با کدام مبنا قبول شده است که با برخی مبانی، اتفاق فقها به معنای قدمای از فقها می شود؛ و با برخی مبانی مراد اتفاق تمام فقها می شود؛ و با برخی مبانی مراد اتفاق عمده فقها خواهد شد.

نکته

فقط یک نکته مهم است که اگر کسی قائل شود اجماعِ مفید علم، حجت است، وی قائل به حجیت اجماع نیست و ادله او ثلاثه هست. زیرا در واقع علم را حجت می داند. از این نکته معلوم می شود که دلیل اینکه سیره را جزء ادله نمی دانند این است که سیره مفید علم را حجت می دانند که در واقع سیره فی نفسه حجت نخواهد بود.

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

در ذیل موضوع علم اصول به توضیح ادله اربعه، رسیدیم. سه دلیل کتاب و سنت و اجماع را توضیح دادیم که عقل ماند:

۴) مراد از عقل در اصول همان معنای عقل در حکمت نیست. در حکمت عقل به معانی متعددی به کار می رود که در علم اصول هیچکدام مراد نیست بلکه مراد از عقل در علم اصول به عنوان یکی از ادله اربعه همان قضایای کلی است که توسط عقل ادراک می شود. قضایایی محل بحث است که دخیل در استنباط حکم شرعی است، هم قضایای مدرَک به عقل نظری، و هم مدرَک به عقل عملی.

مثال برای عقل نظری ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه اش، و ملازمه بین امر به شیء و نهی از ضدّ آن، و هکذا؛ هم خودِ این قضایا و هم نقیض آنها در استنباط حکم شرعی دخیل هستند، لذا حتی کسانی که منکر ملازمه هستند هم دلیل عقل را دارند نه اینکه دلائل آنها منحصر در دو دلیل کتاب و سنت شود. این عقل مانند سیره است که موجب علم می شود و حجیت منطقی دارد نه حجیت اصولی.

مثال عقل عملی هم فقط دو مورد است قبح عقاب بلا بیان و وجوب دفع ضرر محتمل، که اولی برائت و دومی احتیاط است. اولی را همه قبول دارند البته در اینکه مشار الیه در عنوان مشیر بیان چیست، اختلاف است. مثلا در احتمال تکلیف اختلاف شده که بیان هست یا نه. بیان را همه عنوان مشیر می دانند که مشار الیه اختلافی است. اما دفع ضرر محتمل واجب است، متأخرین با پذیرش این قاعده تأمّلی در وجوب دارند که وجوب باید فطری باشد که در نتیجه فقط یک قاعده عقل عملی داریم به عنوان قبح عقاب بلابیان، و باید ادله خمسه شود که فطرت هم اضافه شود.

در اصول از این قواعد عقلی نظری استفاده می شود یعنی اصولی به خودِ قاعده یا نقیضش معتقد می شود که در استنباط حکم دخیل است. عقل عملی هم در اصول عملیه استفاده می شود که دلیل اصالة الاحتیاط فقط عقل است و دلیل شرعی نداریم مانند احتیاط در اطراف علم اجمالی است. اصالة التخییر هم بازگشت به برائت می کند و اصل جدایی نیست. اصل عملی فقط دو اصل است که برائت را همه قبول دارند و دومی هم احتیاط است. پس فقیه از عقل در استنباط حکم شرعی استفاده می کند.

این قضایای عقلی بدیهی نیست بلکه باید در علم اصول تبیین شود مثلا ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه اش باید اثباتاً یا نفیاً تبیین شود.

د) تعریف علم اصول

تعریف کلاسیک و رائج علم اصول این است:«*القواعد الممهدة لاستنباط الحکم الشرعی*»، که اگر اشکالات این تعریف دفع شود نیازی به تعریف جدید نیست.

توضیح تعریف این است که «قاعده» یک قضیه کلی است که مسائل علم اصول است مانند خبر ثقه حجت است، صیغه امر دال بر وجوب است، و هکذا. و «ممهّده» یعنی در علم اصول تنقیح شده است هم موضوع قضیه و هم محمول قضیه هم نسبت قضیه (یعنی در علم اصول اثبات می شود). و «استنباط» در مقابل استنتاج است، و به معنای اثبات حکم شرعی است که توضح آن خواهد آمد. در اصول حکم شرعی استنتاج نمی شود زیرا رابطه تطبیقی نیست. یعنی در مانند زید جسم، و کل انسان جسم، نتیجه استنتاج می شود که قضیه اول از صغریات قضیه دوم است و این تطبیق است، اما در اصول حکم شرعی تطبیق نمی شود. پس مراد از استنباط همان اثبات است.

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

گذشت که تعریف علم اصول همان «*قواعد ممهده برای استنباط حکم شرعی*» است. مراد از «قاعده» همان قضیه کلیه است و «استنباط» همان اثبات است نه تطبیق.

اما «حکم شرعی» در لسان علما سه اصطلاح دارد: تشریع و جعل و مجعول، که به هر سه اطلاق حکم شرعی می شود و تعریف آنها خواهد آمد. اما در تعریف علم اصول مجعول مراد نیست، بلکه تشریع یا جعل مراد است. با تعبیر غیر دقیق و مسامحی می توان گفت مراد حکم کلی است نه حکم جزئی، که تعبیر دقیق همان جعل یا تشریع است که تفاوت بین آنها خواهد آمد.

اشکال در تعریف علم اصول: این تعریف جامع و مانع نیست

دو اشکال به این تعریف شده است که اگر جواب داده شوند تعریف سالم می ماند و اگر نه باید تعریف عوض شود:

الف) این تعریف جامع تمام افراد نیست، زیرا شامل اصول عملیه که بیشترین ثمره را در علم اصول دارد، نیست. ما وقتی به اصول عملیه مراجعه می کنیم حکم شرعی استنباط نمی شود بلکه فقط وظیفه عملی مکلف معلوم می شود.

ب) این تعریف مانع اغیار هم نیست، زیرا شامل بخشی از مسائل فقه هم هست مثلاً قواعد فقهیه را شامل است مانند قاعده لاضرر، و قاعده لاحرج، و قاعده کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، و قاعده طهارت در شبهات حکمیه، و قاعده لاتعاد، که این قواعد فقهیه باید در فقه بحث شوند.

جواب از اشکال به تعریف علم اصول

برخی این دو اشکال را قبول نموده و تعریف را تغییر داده اند، و برخی هم جواب داده اند که یک جواب را نقل کرده و بررسی می کنیم.

جواب اول به اشکال اول: اصول عملیه هم در طریق استنباط هستند

محقق خوئی از اشکال اول جوابی داده اند که شهید صدر این جواب را قبول نموده اند.[۱] جواب ایشان این است که اثبات چهار قسم دارد: اثبات وجدانی، و اثبات تعبدی، و اثبات تنجیزی، و اثبات تعذیری؛ که برای اینکه مساله در تعریف علم اصول باشد و در طریق اثبات حکم شرعی قرار گیرد، هر یک از این انحاء اثبات باشد کافی است (برای توضیح این اقسام اثبات برای هر یک مثالی می زنیم؛ اثبات وجدانی، مثلا اگر یقین به وجوب نماز باشد و یقین به قاعده ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه، در نتیجه یقین به وجوب وضو پیدا می شود که اثبات وجدانی است یعنی قاعده ملازمه داخل در تعریف علم اصول است زیرا در طریق اثبات وجدانی حکم شرعی وجوب وضو قرار گرفت؛ اثبات تعبدی، مانند اینکه خبر ثقه حجت است، و خبری دال بر وجوب نماز جمعه هست که علم تعبدی به وجوب نماز جمعه پیدا می شود در نتیجه حجیت خبر ثقه در تعریف علم اصول است زیرا در طریق اثبات تعبدی حکم شرعی وجوب نماز جمعه واقع شده است؛ اثبات تنجیزی، مانند اینکه فتوی به وجوب نماز جمعه در زمان غیبت داده شود به دلیل استصحاب که حجیت استصحاب هم در تعریف علم اصول هست زیرا در طریق اثبات تنجیزی حکم شرعی وجوب نماز جمعه واقع شده است. مراد از اثبات تنجیزی همان اقامة المنجز علی شیء است و مراد از اثبات تعذیری هم همان اقامة المعذر علی شیء است؛ اثبات تعذیری، مانند حکم به حلیت شرب عصیر عنبی بعد غلیان، به دلیل برائت شرعیه، که قیام معذر بر حرمت است در نتیجه برائت شرعی هم در تعریف علم اصول هست زیرا در طریق اثبات تعذیری حکم شرعی حلیت شرب عصیر واقع شده است). در نتیجه تمام مسائل داخل در علم اصول هستند.

مناقشه در جواب اول: برائت نمی تواند مستند فتوا باشد

این جواب تمام نیست زیرا مبتنی بر این است که فقیه بتواند با استناد به برائت و اصل عملی، فتوا دهد اما ما قائلیم که نمی تواند. البته ایشان برائت را قبول دارند که فقیه نمی تواند با استناد به آن فتوا دهد ولی در استصحاب قائلند می تواند. دلیل ما این است که افتاء به غیر علم حرام است که مراد بدون علم و اماره است، که این بحث در جای خودش باید مطرح شود.

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۵:« *وبتعبیر آخر: أنّ الأمر فی المقام یدور بین محذورین: فانّ هذا الشرط* {مراد اثبات بودن در مقابل تطبیق است} *علی تقدیر اعتباره فی التعریف یستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم فلا یکون جامعاً، وعلی تقدیر عدم اعتباره فیه یستلزم دخول القواعد الفقهیة فیها فلا یکون مانعاً. فإذن لا بدّ أن نلتزم بأحد هذین المحذورین، فامّا نلتزم باعتبار هذا الشرط لتکون نتیجته خروج هذه المسائل عن کونها اصولیة، أو نلتزم بعدم اعتباره لتکون نتیجته دخول القواعد الفقهیة فی التعریف، ولا مناص من أحدهم*».

جواب دوم از اشکال اول

اما جواب صحیح از اشکال اول این است که این تعریف جامع است، که با دو مقدمه بیان می شود:

الف) تمام اصول عملیه به دو اصل برائت و احتیاط برمی گردند، که هر کدام دو قسم است شرعی و عقلی. در نتیجه چهار اصل عملی داریم که کسی نیست که رأساً این چهار اصل را منکر شود ولی سعه و ضیق این چهار اصل اختلافی است که در اصول باید تبیین شود. اما استصحاب، به حسب مورد متفاوت است گاهی به برائت و گاهی به احتیاط برمی گردد، و اصل تخییر هم به برائت بر می گردد.

ب) مقدمه دوم اینکه در دو مقام به اصل عملی نیاز داریم یکی عمل خارجی و دیگری افتاء، در عمل خارجی هم گاهی عامی است و گاهی مجتهد (در مقام عمل شخص عامی به سه اصل نمی تواند رجوع کند برائت شرعی و عقلی و احتیاط شرعی، اما به احتیاط عقلی می تواند رجوع کند مثلا شرب تتن را ترک می کند احتیاطاً. اما مجتهد می تواند در مقام عمل به هر چهار اصل عمل کند، اما این بحث ما نیست)، بحث در استنباط و فتواست که در این جا مجتهد نمی تواند به هیچیک از اصول عملیه فتوا دهد، فقیه نسبت به احتیاط و برائت شرعی استناد به چه می کند؟

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

جواب دوم از اشکال اول: فتوای فقیه مستند به دلیل اصل عملی است

وقتی فقیه فتوایی را طبق استصحاب می دهد دلیل مجتهد خودِ اصل عملی نیست بلکه تمسک به دلیل اصل عملی می کند لذا دلیل اصل عملی از مسائل علم اصول است. فقیه می تواند به صحیحه زراره و یا حدیث رفع تمسک کند زیرا حدیث رفع وقتی دلیل است که سندا و دلالة حجت باشد. بحث سندی در مساله حجیت خبر واحد مطرح است. بحث دلالی یک بحث کبروی دارد و یک بحث صغروی که اصل حجیت ظهور مفروغ عنه است لذا باید از این بحث کرد که حدیث رفع ظهور دارد در برائت در شبهات حکمیه یا نه؟ این بحث در اصول بحث می شود و فقیه فتوا می دهد که شرب عصیر حلال است به دلیل همین حدیث رفع، یعنی این حلیت حکمی ظاهری است و تکلیف واقعی بر شما منجز نیست.

حقیقت استنباط اثبات وجدانی نیست بلکه اقامه حجت بر حکم واقعی است. در علم اصول دائما دنبال تعیین حجت هستیم کبرویا و صغرویا؛ و در علم فقه دنبال تحصیل حجت هستیم که نام این کار استنباط است. استنباط یعنی اقامه حجت بر حکم شرعی که حجت یعنی منجز و معذر، و فقیه به برکت قاعده شرعیه برائت در شبهات حکمیه که مفاد حدیث رفع است، می تواند افتاء کند. یعنی قاعده ای که در اصول تبیین شده است در استنباط حکم شرعی به فقیه کمک کرد. تعریف علم اصول هم قواعد ممهده لاستنباط الحکم الشرعی، است که در علم اصول فقط تعیین حجت می کنیم یعنی وقتی حدیث رفع حجت می شود که مفادش قاعده برائت در شبهات حکمیه باشد. که این کار اصولی است و بحث از اصل عملی برائت هم داخل این تعریف است. تمام اصول عملیه در تحصیل حجت بر حکم شرعی دخیل هستند لذا در تعریف علم اصول داخل هستند.

جمع بندی

تعریف علم اصول قواعد ممهده برای استنباط حکم شرعی است که در تمام اصول عملیه هم نیاز است که قاعده برائت و ... را در اصول تعیین شوند لذا داخل در تعریف هستند. یعنی اگر اماره نبود نوبت به این قواعدی می رسد که در اصول تبیین شده اند.

اشکال دوم به تعریف علم اصول: این تعریف مانع اغیار نیست

این تعریف شامل تمام قواعد فقهیه هم هست مانند قاعده لاضرر و لاحرج و لاتعاد و لایضمن. جوابهای مختلفی داده شده است و شاید مبسوط ترین جواب را شهید صدر داده باشند.

جواب از اشکال دوم

این بحث اثر عملی ندارد لذا وارد نقد جواب های داده شده، نمی شویم و فقط مختار خودمان را بیان می کنیم. یک مقدمه نیاز است که شبهات دو قسم هستند. شبهه موضوعیه و حکمیه که عموما همین است اما قسم سومی هم هست که شبهه مفهومیه است. در نتیجه سه نوع شبهه هست:

الف) شبهه موضوعیه این است که امور خارجی منشأ شک ما باشد مثلا شک در نجاست دست ناشی از این است که ملاقات با نجس کرده است یا نه؟

ب) گاهی منشأ شک اشتباه در امور خارجی نیست بلکه در یک تشریع از سوی شارع شک داریم مثلا شک داریم دست متنجس است یا نه زیرا شک داریم وقتی جسم طاهر با متنجس ملاقات می کند موجب تنجیس می شود یا نه؟

ج) شبهه مفهومیه، مانند اینکه حرمت خمر تشریع شده است ولی مفهوم خمر واضح نیست که فقط متخذ از عنب است یا متخذ از خرما را هم شامل است. لذا وقتی دست ما با متخذ از خرما ملاقات کرد شک در نجاست داریم که ناشی از شک در مفهوم خمر است. این هم به شبهه حکمیه بر می گردد و همان حکم را دارد.

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

علم اصول را تعریف نمودیم که قواعد ممهده برای استنباط حکم شرعی است. دو اشکال به تعریف بود که اشکال به عدم جامعیت را جواب دادیم.

اشکال دوم به تعریف علم اصول: این تعریف مانع اغیار نیست

اشکال دوم این بود که این تعریف مانع اغیار نیست و شامل قواعد فقهی هم هست.

جواب از اشکال دوم

برای جواب مقدمه ای بیان شد که توضیح شبهه موضوعیه و حکمیه بود. قواعد فقهیه به چهار دسته تقسیم می شود:

الف) قواعد فقهیه ای که فقط در شبهات موضوعیه جاری می شوند مانند قاعده فراغ و قاعده تجاوز و قرعه و قاعده سوق و اصالة الحل و اصالة الصحة و ...، که این دسته از قواعد ناقض تعریف علم اصول نیستند زیرا اصلا در شبهات حکمیه جاری نمی شوند و با قید استنباط حکم شرعی که مراد حکم شرعی کلی است خارج می شوند.

ب) قواعدی که در شبهات حکمیه جاری می شوند اما در طریق استنباط نیستند بلکه تطبیقی و صغروی هستند اعم از اینکه منحصرا در حکمیه جاری شوند مانند قاعده کل عقد یضمن، و یا در هر دو شبهه جاری شوند، این دسته هم با قید استنباط خارج از تعریف علم اصول هستند. مانند قاعده کل عقد یضمن بصحیحه یضمن بفاسده، که محمول این قاعده برای چیزی که تطبیق به آن می شود هم هست و موضوع آن چیز هم از صغریات موضوع این قاعده است (مثلا در الصلاة واجبة نمی شود گفت الصلاة واجبة علی الرجال و یا واجبة علی العجم و ... استنباط هستند و اینها تطبیق هستند زیرا محمول در آنها یکی بوده و موضوع هم از صغریات موضوع قاعده کلی است).

ج) قواعدی که در شبهات حکمیه جاری اند و استنباط حکم شرعی هم هستند اما فقط یک حکم را می شود از آن قاعده استنباط نمود مانند قاعده طهارت که هم در شبهه موضوعیه جاری است هم حکمیه، و مفادش این است که «المشکوک طاهر»، مثلا حکم خرگوش را نمی دانیم که نجس العین است یا نه؟ این قاعده جاری شده و حکم به طهارت خرگوش می شود. این تطبیق نیست بلکه استنباط است زیرا قبول که خرگوش از صغریات «المشکوک» است، اما محمول یکی نیست یعنی طاهر در قاعده و طاهر در «خرگوش طاهر» متفاوت می باشد

زیرا در قاعده، طهارت ظاهری مراد است ولی در «خرگوش طاهر است» طهارت واقعی مراد است یعنی نسبت

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول	*بسم الله الرحمن الرحیم*	اصول استاد مددی
موضوع خاص: امر اول		تاریخ: ۱۳۹۲/۱۱/۳۰
موضوع اخص: د)تعریف علم اصول		جلسه: ۱۱

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

اشکال دوم به تعریف علم اصول: این تعریف مانع اغیار نیست

گذشت که اشکال دوم به تعریف علم اصول این بود که این تعریف مانع اغیار نیست زیرا قواعد فقهی مانند قاعده طهارت و قاعده لاتعاد و ... را هم شامل است.

جواب از اشکال دوم به تعریف علم اصول

در جواب از این اشکال گفتیم که قواعد فقهی چهار قسم هستند، قسم اول فقط در شبهات موضوعیه جاری می شوند، و قسم دوم در شبهات حکمیه هم جاری می شوند اما برای تطبیق هستند نه استنباط، و قسم سوم هم برای استنباط شبهات حکمیه هستند اما فقط یک حکم شرعی را می شود از آنها استنباط نمود.

محقق خوئی و شهید صدر فرموده اند که قسم سوم از قواعد فقهی مانند قاعده طهارت داخل در تعریف علم اصول است. محقق خوئی فرموده مشکلی هم نیست زیرا این قاعده مسئله ای اصولی است اما لازم نیست در اصول بحث شود زیرا اولا این قاعده واضح است و ثانیا کاربرد زیادی در فقه ندارد و در یک شبهه خاص جاری است، مانند حجیت ظهور که در اصول بحث نمی شود زیرا واضح است. اما شهید صدر برای خروج این قاعده از علم اصول، تعریف را عوض نموده اند و این قید را اضافه نمودند که قواعد باید مشترکه باشد یعنی القواعد المشترکة الممهدة لاستنباط الحکم الشرعی. شهید صدر در ذهنش بوده که این قاعده خیلی تناسب با علم اصول هم ندارد.

ما هم قائلیم بهتر است تعریف علم اصول شامل این قاعده نباشد زیرا در ارتکاز همه هست که این قاعده با استصحاب و برائت متفاوت است. نیازی به تغییر هم نیست زیرا «الحکم الشرعی» که «ال» جنس دارد موردی که یک حکم شرعی را استنباط کند را شامل نیست بله اگر «لاستنباط حکم شرعی» بود شامل این قاعده هم بود.

در نتیجه دسته سوم از قواعد فقهی هم داخل تعریف علم اصول نیستند.

د) قواعد فقهی ای که در شبهات حکمیه جاری است و می شود با آن احکامی را استنباط نمود. قاعده لاضرر و لاحرج، که قاعده اضطرار هم هست که ما آن را به همین دو برمی گردانیم. لذا دو قاعده لاضرر و لاحرج می مانند که این دو فقط در شبهات حکمیه جاری می شوند. صوم ضرری واجب نیست و شرب خمر ضرری حرام نیست، که احکام عدیده ای را با این دو قاعده استنباط می کنند. گفته شده که تعریف علم اصول شامل این قسم هم می شود.

اما ما قائلیم تعریف شامل این قسم هم نمی شود زیرا تمام این احکام تطبیق بر قاعده هستند نه استنباط، یعنی مفاد این دو قاعده این است که «الفعل الضرری او الحرجی لیس بواجب»، و یا «الفعل الضرری او الحرجی لیس بحرام»، که یک مصداق صوم ضرری است یک مصداق کذب ضرری است. هکذا.

لذا تعریف علم اصول شامل قواعد فقهی نیست و قاعده فقهی غیر این چهار دسته نداریم. این تعریف از اشکال دوم هم سلیم است.

امر اول از مقدمه در کفایه تمام شد.

امر دوم: دلالت و وضع

این امر دوم بسیار مفید است و در تمام بخش الفاظ تقریبا کاربرد دارد. در این امر دوم هفت مطلب را مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. تعریف دلالت لفظیه ۲. اقسام دلالت لفظیه

۳. حقیقت وضع ۴. اقسام وضع

۵. معنای حرفی ۶. فرق انشاء و خبر

۷. اسماء اشاره و ضمائر

از این امور هفتگانه، دو امر اول در کفایه نیست ولی لازم بود که مطرح شود زیرا در بحث های دیگر بسیار مورد نیاز است.

مطلب اول: دلالت لفظیه

دلالت را تعریف نموده اند:«انتقال ذهن از ادراکی به ادراک دیگر»، که ادراک اول دال و ادراک دوم مدلول است (ادراک همان وجود مدرَک است لذا انتقال از وجودی به وجود دیگر است).

دلالت لفظیه می شود انتقال ذهن از ادراک یک لفظ به ادراک دیگری. «ادراک لفظ» به چهار صورت متصور است: لفظ مسموع، و یا لفظ مبصر، و یا لفظ متخیل (یعنی ذهن کلمه مسموع یا مبصر را تخیل کند)، و یا لفظ ملموس (مثلا کلمه انسان را برجسته نوشته باشند). دلالت متقوم به دو چیز است دال و مدلول و دائما این دو در ذهن هستند و محال است در خارج از ذهن موجود شود.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسن مهدوی مهاد

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول	*بسم الله الرحمن الرحیم*	اصول استاد مددی
موضوع خاص: امر دوم از مقدمه		تاریخ: ۱۳۹۲/۱۲/۰۳
موضوع اخص: مطلب اول، تعریف دلالت لفظیه		جلسه: ۱۲

دلالت لفظیه را تعریف نمودیم که انتقال ذهن از یک مدرک لفظی به امری دیگر است. البته دلالت باید دائمی و عمومی باشد یعنی اگر فقط در ذهن یک نفر باشد، و یا اگر یک مرتبه به طور اتفاقی انتقال باشد این دیگر دلالت نیست.

در دلالت یک نحوه سببیت وجود دارد یعنی اگر لفظ در ذهن ایجاد شود مدلول هم ایجاد خواهد شد. این سببیت از ابتدا نبوده است بلکه بعداً این سببیت بوجود آمده است. در اینکه منشأ این سببیت چه چیزی است دو نظر هست:

الف) دلالت لفظ بر امری دیگر ذاتی لفظ است

یک نظر این است که سببیت ذاتی لفظ است مانند نار و آتش، البته در مورد نار سببیت در خارج است ولی در مورد دلالت سببیت در ذهن است.

اگر مراد از ذاتیت این باشد که مقتضای ذات لفظ است، این به اندک تأملی معلوم می شود که ذاتی نیست زیرا خلاف وجدان است. البته این اشکال وارد نیست که اگر ذاتی باشد باید هر لفظی را بشنویم، معنایش هم به ذهن ما بیاید؛ زیرا قائل به ذاتیت قائل به اقتضاست مانند نار که مقتضی احراق است یعنی اگر شرائط موجود و موانع مفقود باشد احراق می آید، در مورد دلالت لفظ هم باید شرائط باشد و موانع مفقود شود تا دلالت کند. اما وجدان می گوید ذاتی نیست یعنی با نار متفاوت است. شاهد هم این است که الفاظ مشترک وجود دارد و یا در برخی الفاظ دو کلمه بسیار شبیه در لفظ، دو معنای متضاد دارند و یا دو لفظ از دو زبان که بسیار متفاوت هستند یک معنی واحد دارند درحالیکه یکی دو حرفی و دیگری شش حرفی است.

اگر هم مراد از ذاتیت این باشد که این انتقال امری واقعی است نه اعتباری (ظاهرا مراد همین است همانطور که مراد محقق عراقی همین بوده است)، که در مورد منشأ بحث نکرده اند؛ یعنی علقه لفظ به معنی واقعی است و مانند علقه ملکیت اعتباری نیست. اگر مراد این باشد این کلامی صحیح است و با این موافق هستیم. در این صورت همان علقه بین نار و حرارت در خارج، بین لفظ و معنی در ذهن هست یعنی هر دو امری واقعی هستند.

ب) دلالت لفظ به سبب وضع است

این سببیت ذاتی نیست بلکه نتیجه یک عامل بیرونی به نام وضع است. یعنی این سببیت معلول وضع است.

در مطلب سوم که حقیقت وضع است، در مورد این عامل خارجی وضع بحث خواهیم نمود.

مطلب دوم: اقسام دلالت لفظیه

در علم اصول معروف است که دلالت لفظیه دو قسم است تصوریه و تصدیقیه. اقسام دلالت باید ذکر شود تا معلوم شود این تقسیم دقیق است یا نه؟

در هر دلالت سه امر هست: دال و مدلول و دلالت؛ که هر دلالتی این سه امر را دارد. تمام انقسامات دلالت باید به یکی از این سه قسم برگردد. اما مرسوم است که تمام این تقسیمات را تقسیم دلالت می دانند البته اشکالی هم ندارد زیرا این سه همیشه با هم هستند.

الف) تقسیم دلالت به لحاظ دال

اما به لحاظ دال، دلالت تقسیم به دلالت لفظیه و غیر لفظیه می شود؛ یعنی هر مدرکی که دال است یا لفظ است یا غیر لفظ. حکما اقسام الفاظ موجوده را هفت قسم دانسته اند.

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

[گذشت که:] دلالت از حیث دال و از حیث مدلول و از حیث دلالت تقسیم می شود.

الف) تقسیم دلالت به لحاظ دال

دلالت از حیث دال تقسیم به لفظی و غیر لفظی می شود. حکما برای لفظ هفت وجود قائل بوده اند، یا در خارج موجود است یا در ذهن. لفظ خارجی یا ملفوظ (وقتی تلفظ شود این لفظ در خارج ایجاد می شود یعنی هوا معروض این لفظ است) است یا مکتوب؛ و لفظ ذهنی پنج قسم است: صورت لفظ که در ذهن ایجاد می شود یا مسموع یا مبصر یا ملموس یا متخیل یا معقول است. در دلالت لفظیه دال دائما باید لفظ در ذهن باشد لذا فقط چهار قسم از الفاظ دال می شوند لفظ مسموع و مبصر و ملموس و متخیل. (مدرک یا صورت است یا معنی که صورت معمولا در جایی به کار می رود که قابل ادراک یکی از حواس پنجگانه باشد).

تقسیم دوم دلالت به لحاظ دال

نکته دوم این است که تقسیم دیگری برای دال هست که این تقسیم دلالت محسوب نمی شود. دال به دال بالذات و بالعرض تقسیم می شود. وقتی لفظ زید گفته شد دو وجود هست یک لفظ مسموع و یک لفظ عارض بر هوا که زید مسموع دال بالذات است و زید عارض بر هوا دال بالعرض است. گاهی این دو با هم تطابق ندارند مثلا گفته شد زید و ما عمرو شنیده شده است. دال بالعرض مجازا دال هست و حقیقة دال نیست.

نکته سوم خیلی مهم است در علم صرف تقسیم لفظ اینگونه است که هرلفظ یا مفرد است یا مرکب که مفرد یا اسم است یا فعل است یا حرف و مرکب یا ناقص است یا تام. این تقسیم در صرف و نحو بسیار خوب است که از حیث اعراب و ساختمان لفظ می شود مورد بحث قرار گیرد. اما در اصول از لفظ بما هو دال بحث می شود لذا باید تقسیم شود به شش قسم، لفظ یا اسم است یا حرف است یا ماده است یا هیئت که هیئت یا مفرد است یا مرکب ناقص است یا مرکب تام. اسم لفظی است که بمادّته و هیئته یک مدلول دارد که همان معنای اسمی است. حرف لفظی است که بمادّته و هیئته یک مدلول دارد که همان معنای حرفی است. ماده همان ماده لفظ است که یک مدلول دارد که غیر مدلول هیئت است. هیئت مدلول یک لفظ که مدلولی غیر مدلول ماده دارد. اسم مانند انسان و حجر، و حرف مانند ان و اسما موصول و اشاره و ضمیر . ماده مانند ماده ضرب و ضرَب. پس کلمه عالم دو لفظ است یعنی دو مدلول دارد. هیئت سه قسم است مانند هیئت یک لفظ مفرد که غیر مدلول ماده است، و هیئت مرکب ناقص که کتاب زید سه مدلول دارد یکی مدلول کتاب و مدلول زید و مدلول هیئت اضافه، هیئت مرکب تام

مانند زید انسان که سه مدلول دارد یک زید و یک انسان و یک هئیت مرکب تام لذا در زید عالم چهار دال داریم. در اعراب اختلاف هست که مدلول دارد یا نه، لذا فعلاً بحث نمی شود (ظاهرا اعراب نحوه ی بیان است که لفظ نیست).

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

برای دلالت از حیث دال دو تقسیم گذشت که دال اولاً تقسیم به لفظی و غیر لفظی و ثانیاً تقسیم به بالذات و بالعرض می شود. اکنون به تقسیمات مدلول می پردازیم.

ب) تقسیم دلالت به لحاظ مدلول

دلالت از حیث مدلول چندین تقسیم دارد:

تقسیم اول مدلول: تصور و تصدیق

ابتدا تصدیق و تصور را توضیح می دهیم. تصدیق همان اذعان و یا اعتقاد است و لو ظنی باشد. تصدیق دو قسم است ظنی و جزمی. دلالت تصوریه در جایی است که صورتی در ذهن باشد ولی همراه اعتقاد نباشد. مراد از تصور همان صورتی است که توسط قوه متخیله و یا عاقله ایجاد می شود. صورت حس و یا واهمه مراد نیست. در نتیجه تقسیم دلالت به تصوری و تصدیقی از تقسیمات مدلول است (دلالت تصدیقیه تقسیم به ظنی و قطعی می شود. پس دلالت لفظ نمی تواند تقسیم به ظنی و قطعی شود زیرا تصور تقسیم به ظنی و قطعی نمی شود پس یک قسم از دلالت لفظی تقسیم به ظنی و قطعی می شود).

اگر می خواستیم دقیق تر تعبیر کنیم باید بیان می نمودیم دلالت لفظی بر سه قسم است تصوری و تصدیقی و تخیلی یعنی مدلول یکی از این سه است. مدرک تصدیق فقط قوه عاقله است.

ج) تقسیم دلالت به لحاظ خودِ دلالت

تقسیمی برای دلالت به لحاظ خود دلالت است که در واقع به لحاظ منشأ دلالت است. گفتیم که دلالت ذاتی نیست بلکه نیاز به منشأ دارد که این تقسیم از منطق است. دلالت سه قسم دارد: عقلی و طبعی و وضعی.

الف. دلالت عقلی، مانند علم به وجود دخان در دار، موجب علم به وجود نار در دار می شود. این دلالت عقلی دائما تصدیقیه است. منشأ انتقال ذهن همان قضیه عقلی است با دو مقدمه که دخان فقط معلول نار است و تخلف معلول از علت محال است. با عدم قبول هریک از دو مقدمه به تصدیق دوم منتقل نمی شویم.

ب. دلالت طبعی، مانند اینکه کسی که سرفه می کند عادة به علت سرماخوردگی است و یا سرخ شدن صورت نوعا به دلیل خجالت کشیدن است. لذا وقتی زید سرفه کرد دلالت طبعی دارد که سرما خورده است. این قسم هم فقط تصدیقیه است.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسن مهدوی نهاد

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول	*بسم الله الرحمن الرحیم*	اصول استاد مددی
موضوع خاص: امر دوم از مقدمه		تاریخ: ۱۳۹۲/۱۲/۰۶
موضوع اخص: اقسام دلالت لفظیه		جلسه: ۱۵

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

تقسیمات دلالت به لحاظ مدلول بیان شد.

ج) تقسیم دلالت به لحاظ خودِ دلالت

تقسیم دلالت به اعتبار دلالت، که به منشأ دلالت برمی گردد، بیان شد. دلالت عقلی و طبعی و وضعی، که دلالت عقلی و طبعی توضیح داده شد.

ج. دلالت وضعی، عبارت است ازدلالتی که منشأ آن وضع و قرارداد است مانند لفظ و علائم رانندگی.

در منطق هر یک از این سه دلالت عقلی و طبعی و وضعی، به دو قسم دارند: لفظی و غیر لفظی؛ دلالت عقلی لفظی مانند اینکه از صحبت کردن از پشت دیوار ذهن منتقل می شود به وجود شخصی در پشت دیوار. و دلالت طبعی لفظی مانند اینکه از صحبت کردن شخصی متوجه شویم وی بیمار است.

ب) تقسیم دلالت به لحاظ مدلول

یک تقسیم برای دلالت به لحاظ مدلول گذشت که تقسیم به تصور و تصدیق بود. دو تقسیم مهم هم هست که در مدلول است.

تقسیم دوم مدلول: مطابقی و التزامی

دلالت تقسیم می شود به مطابقی و تضمنی و التزامی. این تقسیم دلالت در منطق است که بعد اصولیین اصطلاحی به وزان همین تقسیم جعل کرده اند.

یک مقدمه لازم است که در منطق اقسام دلالت شش قسم بود هر یک از طبعی و عقلی و وضعی به لفظی و غیر لفظی تقسیم می شود که پنج دلالت تصدیقی است و فقط دلالت لفظی وضعی، تصوری است. منطقیون فقط همین قسم را تقسیم به تطابقی و تضمنی و التزامی نموده اند. در انسان حیوان ناطق است، یک دلالت مطابقی بیشتر نیست و دلالت تضمنی بر هر جزء یک مدلول تحلیلی است نه انحلالی، یعنی به تحلیل عقل دو دلالت تضمنی فهمیده می شود. هر لفظ یک دلالت مطابقی دارد و اکثر الفاظ مدلول تضمنی هم دارند (مگر لفظی که بسیط مفهومی باشد نه بسیط خارجی، که بسیط مفهومی دیگر مدلول تضمنی ندارد). اما اکثر الفاظ فاقد مدلول التزامی هستند. دلالت التزامی این است که وقتی لفظ شنیده می شود دو تصور به ذهن می آید مثلا وقتی حاتم شنیده شود یک شخص خاص به ذهنی می آید یک معنای جود؛ شخص خاص مدلول حاتم است ولی جود مدلول مستقیم

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: محسن موسوی نهاد

حاتم نیست. یعنی واقعاً مدلول دوتاست و دو دلالت هست. حقیقت دلالت التزامی دلالت وضعی عقلی است. یعنی دلالت لفظ بر لازم مدلول (لازم ذهنی نه لازم خارجی).

اصولیین از مدلول التزامی استفاده کرده اند و معنای دیگری مراد آنهاست.

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

دلالت را به لحاظ دال و مدلول و دلالت تقسیم می نمودیم.

تقسیم دوم دلالت به لحاظ مدلول: تطابقی و التزامی

دلالت به لحاظ مدلول تقسیم به تطابقی و تضمنی و التزامی می شود. در علم اصول از دلالت مطابقی و التزامی بسیار استفاده می شود بر خلاف دلالت تضمنی، البته معنای متفاوتی با منطق اراده می شود. دو فرق بین اصطلاح اصولی و منطقی هست:

الف. تفاوت اول در ناحیه دال است که در دلالت التزامی منطقی، لفظ دو دلالت مطابقی و التزامی داشت اما در دلالات التزامی اصولی، مرکب تام این دو دلالت را دارد نه مفرد؛

ب. تفاوت دوم در ناحیه مدلول است که دلالت التزامی منطقی، دلالتی تصوری بود؛ اما دلالت التزامی اصولی، دلالتی تصدیقیه است. در اصول هم لفظ مفرد دلالت تصدیقی دارد و هم کلام که خواهد آمد (گاهی در اصول گفته می شود دلالت التزامی باید لازم بین باشد، که اشتباه است و خلط بین اصطلاح اصولی و منطقی است. در اصول هر نوع مدلول التزامی ولو غیر بین باشد مراد است).

دلالت التزامی و مطابقی اصولی نیاز به توضیح دارد. دلالت مطابقی همان مدلول کلام است و مدلول التزامی هر مدلولی است که در صدق ملازم این کلام باشد. مثلا زید فی المسجد ملازم زید لیس فی البیت و زید لیس فی المدرسة و ... است. ولو این ملازم نیاز به پیش فرض داشته باشد مانند اینکه نماز جمعه واجب نیست ملازم وجوب نماز ظهر است که پیش فرض آن این است که بیش از پنج نماز در یک روز واجب نمی شود. و این مدلول التزامی دائر مدار ظهور نیست ولو متکلم غفلت داشته باشد و یا حتی منکر باشد چنین ملازمه ای هست.

در اصول دلالت کلام تقسیم به مطابقی و التزامی می شود و التزامی به عقلی و عرفی تقسیم می شود. مثلا «زید فی المسجد» به دلالت عقلی دلالت دارد «زید لیس فی البیت»؛ و «شرب الخمر حرام» به دلالت التزامی عرفی دلالت دارد «التسبیب بشرب الخمر حرام».

تقسیم سوم مدلول: منطوقی و مفهومی

در اصول دلالت را به لحاظ مدلول تقسیم به منطوقی و مفهومی نموده اند. «ان جائک زید فاکرمه» که مدلول منطوقی است و دلالت بر «عدم وجوب اکرام عند عدم مجیء»، مدلول مفهومی است.

دلالت منطوقی همان دلالت مطابقی است. اما در مورد دلالت مفهومی دو نظر هست یکی اینکه به التزامی برمی گردد و دومی اینکه برنمی گردد بلکه دلالت سومی است در عرض مطابقی و التزامی است. ما هم نظر دوم را قبول کرده ایم که این نکته در بحث از مفهوم خواهد آمد.

چون مدلول مفهومی را غیر مدلول التزامی می دانیم لذا به این تقسیم نیاز داریم.

نکتة

دلالت لفظی در منطق هم با دلالت لفظی در اصول متفاوت است. در منطق هر گاه دال یک لفظ باشد می شود دلالت لفظیه مانند اینکه از تکلم شخص بدانیم که عرب است، اما در اصول وقتی دلالت لفظی است که مدلول، همان مدلول آن لفظ باشد.

تقسیم چهارم مدلول: بالذات و بالعرض

این تقسیم مدلول به دلالت سرایت ندارد که مدلول تقسیم به مدلول بالذات و بالعرض می شود. مثلا وقتی زید شنیده شود معنایی که به ذهن می آید همان مدلول بالذات است و زید خارجی مدلول بالعرض است. اگر گفته شود «انسان» معنای انسان که به ذهن می آید همان مدلول بالذات است، و ماهیت انسان همان مدلول بالعرض است.

مطلب دوم تمام شد.

مطلب سوم: حقیقت وضع

علقه و سببیت بین دال و مدلول ذاتی نیست بلکه عرضی است یعنی با عامل خارجی این علقه برقرار شده است. چهار نظریه درعلم اصول برای وضع بیان شده است:

الف. نظریه جعل؛

ب. نظریه اعتبار؛

ج. نظریه تعهد؛

د. نظریه قرن اکید.

تقریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدوی نهاد

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

[بحث در حقیقت وضع بود.]

دلالت همان انتقال ذهنی از لفظ به معنا بود که این انتقال ذاتی نیست بلکه ناشی از عاملی بیرونی است به نام وضع. چهار نظریه در علم اصول برای حقیقت وضع بیان شده است: جعل، اعتبار، تعهد، قرن اکید.

نظر اول: نظریه جعل

محقق عراقی این نظر را بیان نموده اند[1] ایشان این ملازمه را امری واقعی می داند مانند ملازمه بین نار و حرارت، و در همان لحظه که لفظ موجود می شود معنی هم ایجاد می شود (مطلبی را ایشان اشاره نکرده اند که نار خودش هم آنی ایجاد می شود که حرارت هم در همان لحظه ایجاد می شود ولی لفظ تدریجی ایجاد می شود که در همان لحظه اتمام این لفظ معنایش هم ایجاد می شود). واضع این علقه را در ذهن، بین لفظ و معنی ایجاد می کند. ظاهر کلام محقق عراقی همین است، و برداشت شهید صدر از ایشان هم همین است. اما برخی مانند محقق خوئی نظر ایشان را همان نظر اعتبار می دانند. اما ظاهرا نظر محقق عراقی همین جعل است.

مناقشه در نظریه جعل: امور واقعی قابل جعل نیستند

این نظر از جهات عدیده ای اشکال دارد که شاید ابعد انظار در وضع باشد. فقط یک اشکال بیان می شود که امور واقعی قابلیت جعل ندارند بلکه اموری واقعی هستند که تابع امور حقیقی می باشند. مثلا نار امری حقیقی است و حرارت هم حقیقی است اما سببیت بین آنها امری واقعی است. نار و حرارت حادث هستند ولی سببیت ازلی و ابدی است. امور واقعی نه زمان برمی دارند نه مکان (لذا اگر گفته شود دلالت موطنش ذهن است این اشتباه است بلکه موطن دال و مدلول ذهن است). مگر کلام محقق عراقی را به یکی از دو بیان دیگر برگردانیم، که مراد ایشان اعتبار است و یا همان جعل است ولی لفظ همراه با خصوصیتی این جعل را داشته است.

نکته: امور واقعی و حقیقی و اعتباری و وهمی

در علم اصول امور و اشیاء به چهار قسم تقسیم شده اند: حقیقی و واقعی و اعتباری و وهمی. هر مفهومی به لحاظ مصداق یکی از این اقسام را دارد:

---

[1]. نهایة الافکار، ج۱، ص۲۶.

الف. امر حقیقی چیزی است که وجود دارد در خارج یا ذهن، خواه عرض باشد خواه جوهر مانند انسان و شجر و زید و مفهوم و تصور و تصدیق و گرسنگی.

ب. امر واقعی چیزی است که اعم از وجود است و واقعیت دارند ولی وجود ندارند مانند استحالة تناقض و عدم شریک الباری و تلازم بین علت و معلول؛ و حسن و قبح را شهید صدر امری واقعی دانسته اند البته ایشان حق را هم دو قسم نمود حقی اعتباری و واقعی که حق الطاعة خداوند همان حق واقعی است ولی حق الطاعة والد همان حق اعتباری است.

ج. امر اعتباری چیزی است که واقعیت آن به عالم اعتبار برمی گردد، مانند حق و سلطه و ولایت و زوجیت و ملکیت.

د. امر وهمی چیزی است که نه وجود دارد نه واقعیت و نه اعتباری است، مانند عدم باری تعالی و ملکیت زید نسبت به کتاب عمرو.

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

[بحث در حقیقت وضع بود.]

چهار نظریه در اصول مطرح است درباره حقیقت وضع، که نظر اول از محقق عراقی بود که همان نظریه جعل است. این اشکال هست که امر واقعی قابلیت جعل را ندارد (برخی دوستان از مقالات الاصول محقق عراقی نقل کردند که صفت و خصوصیت لفظ است که جعل می شود نه خود سببیت، که خصوصیت امری حقیقی است که قابل جعل است فقط امر واقعی قابل جعل نیست؛ این کلام هم ناتمام است زیرا معنی ندارد تمام خصوصیات الفاظ که در ذهن من هست را واضع ایجاد کند یعنی به عدد دوال در ذهن افراد مختلف، خصوصیات وجود دارد که نمی تواند فعل یک واضع باشد مگر در مورد خداوند متعال که اگر واضع را خداوند بدانیم، با معنی می شود).

نظریه دوم: اعتبار

این نظر رائج ترین نظریه است، که در این نظر وضع همان اعتبار و انشاء است. اعتبار غیر از اعتباری است یعنی اگر مولی بگوید «در را ببند» این گفتن اعتبار است که حقیقی است و وجود دارد؛ اما لزوم بستن در، امری اعتباری است. حقیقت وضع در این نظر همان اعتبار است نه اینکه امری اعتباری باشد. بعد اعتبار سببیت، این علقه بین لفظ و معنی ایجاد می شود. این اعتبار امری حقیقی است که حاصل آن یعنی دلالت، امری واقعی است. حاصل اعتبار گاهی امری واقعی است و گاهی امری اعتباری است که بستگی به نحوه اعتبار دارد.

البته اصولیون در اینکه چه چیزی انشاء و اعتبار می شود اختلاف دارند، و بین متأخرین صیاغت این انشاء مهم نیست مثلا در بحث حجیت خبر واحد می شود گفت «الخبر حجة» و یا «الخبر علم» و یا «ان ترکت العمل بالخبر الواحد فانت حمار» و یا «یجب علیک العمل بالخبر» و یا «ان عملت بالخبر فلک الجنة» و نحوها. در وضع هم سه صیاغت مشهور بیان شده است:

الف. محقق اصفهانی[۱] فرموده اند که دو قسم وضع هست: تکوینی و اعتباری (مراد همان اعتبار است). اولی مانند اینکه سنگی را روی سنگی قرار دهیم. وضع اعتباری مانند اینکه لفظی را روی معنایی قرار دهیم. در قدیم اشیایی را روی زمین قرار می دادند برای علامت که مثلا خطر هست، همین کار در باب الفاظ انجام شده است که بالاعتبار است. وقتی لفظ به کار می رود، موضوع علیه آن تصور می شود.

ب. برخی این اعتبار را تنزیل می دانند (به مناطقه این نسبت داده شده است اما در کتب منطقی نیافتیم)، یعنی این لفظ به منزله این معنی است. اگر زید را در خارج می دیدید معنای زید به ذهن شما می آمد، اکنون هم

[۱]. نهایة الدرایة، ج۱، ص۴۷.

که لفظ نازل منزله آن شده است وقتی لفظ را می شنوید به آن معنا منتقل می شوید. لذا لفظ وجود تنزیلی معنا می شود.

ج. اعتبار شده است ادات، یعنی ادات حقیقی و اعتباری هستند. کلید یکی از ادات حقیقی برای فتح است و قلم ادات حقیقی برای کتابت، اما واضع اعتبار می کند لفظ را اداتی برای دلالت که بعد این کار تا لفظ شنیده شود معنا در ذهن می آید.

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

در مورد حقیقت وضع چهار نظریه مطرح است که نظر اول همان نظریه جعل بود که نقد شد. نظر دوم همان نظریه اعتبار است که مطرح شد.

نقد نظریه اعتبار

این نظریه همان مرتکز ماست و ظاهرا وضع همین اعتبار است اما این نظریه ناقص است یعنی بالاخره لفظ ذهن را به معنی منتقل می کند، و لمّ این مطلب چیست که بعد اعتبار لفظ انتقال به معنی می دهد؟ یعنی قبل اعتبار انتقال نبود ولی بلافاصله بعد اعتبار به معنی منتقل می شود. اما دلیل این سببیت و انتقال معلوم نشد.

البته صیاغت اول و دوم بیشتر با دلالت تصدیقیه تناسب دارد.

نظریه سوم: نظریه تعهّد

این نظر شیخ علی اکبر نهاوندی است، که بعد دفاع محقق خوئی از این نظریه، معروف شده است[1](کتاب محاضرات و تعلیقه بر اجود التقریرات از کتب محقق خوئی، در باب الفاظ از ادق کتبی هستند که نظریات ایشان انتقال داده اند). محقق خوئی قائل شده اند که حقیقت وضع همان التزام است. هر متکلمی ملتزم می شود که هر گاه معنای آب را بخواهد تفهیم کند آن را با لفظ آب ابراز نماید. یعنی در هر لفظ یک التزام هست. متکلم التزامش را اینگونه اعلام می کند که در بین اهل این لغت بزرگ شده و خلاف آن التزامات را اعلام نکرده است. همین ظهور در این دارد که این التزام را قبول دارد.

این نظریه دو تفاوت با نظریات دیگر دارد:

الف. در این نظر دلالت لفظ بر معنی دلالتی تصدیقی است و دلالت تصوریه لفظ ناشی از انس است و در واقع همان تداعی معانی است. اما در نظرات دیگر دلالت لفظ امری تصوری است.

ب. در این نظر به عدد مستعملین، واضع وجود دارد. زیرا واضع همان ملتزم است و وضع همان التزام می باشد. وقتی متکلم می گوید آب ما می فهمیم که می خواهد معنای آب را به ما تفهیم کند، که این دلالتی تصدیقی است.

---

[1]. المحاضرات (۴جلدی)، ج۱، ص۴۸.

نقد نظریه تعهد

حتی اگر فرمایش ایشان را قبول کنیم، سوال این است که منشأ این دلالت تصدیقی چیست؟ اگر گفته شود اصلا دلالتی نیست، می گوییم تعریف دلالت این را شامل است. لذا این انتقال بین لفظ و معنی از کجا ناشی می شود؟ اگر گفته شود انس ذهنی است خوب خود این انس از کجا ناشی می شود؟! این تصور خصوصیتی در ذات الفاظ است یا ضمیمه ای می خواهد، به هر حال دلالت تصوریه ولو اصلا دلالت نباشد چه حقیقتی دارد؟ مضافا به اینکه دو اشکال هست:

الف. همان نقص نظریه اعتبار که فرضا ملتزم شدم و این را ابراز کردم اما چرا بلافاصله بعد اینکه لفظ شنیده شد این معنی حاصل می شود. یعنی چرا این اذعان بعد التزام حاصل می شود.

ب. دلالت لفظیه نمی تواند تصدیقی باشد که بحث آن خواهد آمد. اگر این فرمایش تمام باشد دلالتی غیر لفظی است و ذهن همواره از یک تصدیق به تصدیق دیگر منتقل می شود، که اصطلاحاً افعال گفتاری می شود.

نظریه چهارم: قرن اکید

شهید صدر قائلند حقیقت وضع همان قرن اکید است. این در واقع نظریه شهید صدر نیست بلکه نظریه ای است در روانشناسی است که ایشان آن نظریه را از علم جدید بر وضع تطبیق نموده اند. گویا در زبانشناسی ابتداءً همین قاعده تطبیق می شده است (اگر در علم جدید این قاعده تطبیق بر دلالت تصوریه شود، می شود نظریه آنها و اگر فقط قاعده در علم جدید مطرح شده و تطبیق با شهید صدر بوده می شود نظریه ایشان). ابتدا باید این قاعده توضیح داده شود در فیزیولوژی یا روانشناسی انسان و هر موجود یک بدن دارد و یک روان که مراد از آن روح نیست مراد احساسات و ادراکات است. تفاوت انسان با درخت در این است که انسان درک و احساس دارد بر خلاف درخت. حیوان و انسان هم بدناً و هم ذهناً در مقابل پدیده ها عکس العمل نشان می دهند. مثلا وقتی گرسنه می شویم تا غذا را ببنیم بزاق شروع به ترشح می کند که این عکس العمل بدنی است مانند سوخته شدن صورت در مقابل نور خورشید. در مقابل عکس العمل ذهنی است که اگر مثلا غده ای در ما شروع به ترشح کند احساس گرسنگی می کنیم. احساس سمعی در مقابل طول موج هم عکس العمل ذهنی است. مثلا احساس بصری نسبت به هوا نداریم ولی نسبت به درخت داریم. پدیده خارجی همان محرک است و پدیده ذهنی همان عکس العمل و یا بازتاب است. در نتیجه انسان یک بدن دارد و یک ذهن، و برخی پدیده های خارجی در انسان تأثیری ندارند و برخی مؤثر هستند که پدیده طبیعی است و عکس العمل مانند احساس بصری یک انعکاس طبیعی است.

این قاعده این است که با شرطی کردن می شود محرک های بی اثر در انسان را دارای اثر نمود.

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول	*بسم الله الرحمن الرحیم*	اصول استاد مددی
موضوع خاص: امر دوم از مقدمه		تاریخ: ۱۳۹۲/۱۲/۱۳
موضوع اخص: حقیقت وضع		جلسه: ۲۰

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

[در باب حقیقت وضع،] سه نظریه همراه با نقد آنها گذشت.

گذشت که انسان بازتاب بدنی و ذهنی دارد. احساس درد در اثر سوزن یک بازتاب ذهنی است. اصطلاحاً به این امور بازتاب طبیعی گفته می شود.

اولین بار پاولف توجه کرد که در یک حیوان وقتی استخوان به دهن می گیرد بزاق شروع به ترشح می کند. زنگی را تهیه کرد هنگام ترشح می زد و این عملیات را تکرار کرد و بزاق را اندازه گیری کرد. بعد مدتی زنگ را تنها به صدا درآورد دید بزاق شروع به ترشح کرد و اندازه هم تفاوتی نکرد. محرک طبیعی استخوان به دهن گرفتن است، که مؤثر در ترشح بزاق می باشد، و این ترشح بازتاب طبیعی است؛ اما صدای زنگ محرک شرطی می شود نسبت به ترشح بزاق، زیرا باید مقارن شود با یک محرک طبیعی تا اثر کند (به نقل شهید صدر محرک همان «المنبّه» است و بازتاب همان «الاستجابة» است). در این مطلب محرک نسبت به بدن است.

نسبت به ذهن هم همین محرک می تواند باشد مثلا وقتی نور به جسمی بتابد و به چشم ما تابیده شود، دیده می شود یعنی ادراک می شود. جسم خارجی بدون رنگ است اما وقتی نور به آنها بتابد بخشی از نور را جذب کرده و بخشی را منعکس می کند که وقتی به چشم ما برسد ذهن تصویر آن جسم را درک می کند. محرک طبیعی تابش نور به چشم است، انعکاس طبیعی همان ادراک و دیدن تصویر جسم است. در همین جا می شود محرکی شرطی ساخت. اولین بار کلمه دیوار شنیده شود معنای آن در ذهن نمی آید اما اگر بچه وقتی دیوار را شنید دست به آن بزند و لمس کند و یا به طریقی معنای دیوار را درک کند. چند بار معنای دیوار مقارن با محرک طبیعی یعنی لمس دیوار، شود شرطی می شود. محرک شرطی همان صوت لفظی است که ایجاد می شود. شنیدن لفظ، محرک شرطی است که مقارن محرک طبیعی است. بعد این شرطی شدن، تا لفظ دیوار شنیده شود بلاواسطه تصویر دیوار احساس می شود.

در لفظ، یک محرک طبیعی هست که همان انعکاس صوت به ذهن است یعنی شنیدن لفظ دیوار، و با تابش نور به دیوار هم محرکی طبیعی هست که همان تابش نور به چشم است. اگر این محرک طبیعی تابش نور مقارن شود با انعکاس صوت به ذهن، این صوت، محرک شرطی می شود. تکرار این مقارنه، موجب می شود علقه ای بوجود بیاید که همان قرن اکید است. خداوند منان ذهن انسان را طوری خلق نموده است که محرک شرطی را قبول می کند. لذا هر دو انعکاس طبیعی که مقارن شود و تأکید شود (تأکید گاهی کمّی است مانند اینکه ده بار تکرار شود، و گاهی کیفی است مانند اینکه سرش محکم به دیوار کوبیده شود لذا تا دیوار را ببیند یادش می آید)، شرطی می شود.

شهید صدر فرموده اند دلالت تصوریه در حقیقت صغرای همین قانون طبیعی است. افراد قبل پاولف این را فهمیده اند. مثلا کسی به ما نگفته وقتی گرسنه شدی غذا بخور و یا وقتی غذا خوردی سیر شو. در نتیجه وقتی

نور به ما منعکس شود تصویر زید را می بینیم که این را مقارن با لفظ مسموع زید، شده که با شنیدن لفظ زید تصویر زید به ذهن می آید و همینطور اگر زید را ببنیم لفظ زید به ذهن می آید یعنی هر دو شرطی می شوند. در دلالت لفظیه حقیقت این علقه و سببیت بین لفظ و معنی، همان قانون شرطی شدن است. حقیقت وضع نوعاً یک اعتبار و انشاء است. این جزء العلة است و علم هم جزء العلة است و قرن اکید هم موجب می شود انتقال حاصل شود.

این نظر می تواند از افراد همان اعتبار باشد که البته تکمیل آن نظریه است.

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

سه نظریه و نقد آنها [درباره حقیقت وضع] گذشت. نظریه چهارم هم از شهید صدر به نام نظریه قرن اکید بود. ایشان وضع را همان اعتبار می داند که این اعتبار علت معدّة برای قرن اکید است که این قرن اکید علت تامه برای دلالت است یعنی علقه بین لفظ و معنی، به علت همین قرن اکید است. در وضع تعینی یک عامل کمّی به نام تکرار وجود دارد و در وضع تعیینی یک عامل کیفی به نام اعتبار وجود دارد، که علت معدة برای قرن اکید شود.

نقد نظریه قرن اکید

با این فرمایش هم موافق نیستیم، اشکالی هست که بعد بیان نظریه مختار خواهیم گفت این مبتنی بر دیدگاهی در دلالت تصوریه است که آن را قبول نداریم.

اشکال دیگر اینکه ایشان تصویر و تصوّر را خلط نموده اند. مثلاً با دیدن دیوار، تصویر دیوار درک می شود و با بستن چشم هم می توان دوباره تصویر را در ذهن آورد. تصاویر همان صوری هستند که با حواس ظاهری ادراک می شوند. برخی از این صور، تصورّ هستند. تصور همان صورتی ذهنی است که قابل ادراک با حواس ظاهری نیست مانند اینکه با شنیدن استحالة، صورتی به ذهن می آید که همان تصوّر است. مُدرَک ما صورتی است که گاهی تصویر است و گاهی تصوّر که البته مدرکات ما منحصر در اینها نیست.

دلالت تصوریه دلالتی است که مدلول آن یک تصور است نه یک تصویر، حکما قائلند همانطور که در اشیاء صورت حسّی داریم صورت عقلی هم داریم که همان مدلول یا علم و تصور است. در ارتکاز اصولیون هم همین بوده که با شنیدن لفظ، معنی تصورّ می شود نه تصویر، اما در عبارات شهید صدر مراد همان تصویر است. این نظریه با تصویر متناسب است اما با تصوّر نمی شود زیرا منبّه طبیعی معنی را نمی شود ساخت یعنی هر جا منبّه طبیعی باشد می شود منبّه شرطی برایش ساخت اما جایی که منبّه طبیعی نباشد نمی شود منبّه شرطی ایجاد کرد. لفظ فقط می تواند منبّه طبیعی برای تصویر (مدرک یکی از حواس) باشد اما منبّه برای تصوّر نیست. تصویر زید انعکاس طبیعی تابش نور بود، اما معنای زید انعکاس طبیعی چیست؟ به جای انعکاس طبیعی تصویر زید می شود منبّه شرطی قرار داد اما به جای معنای زید نمی شود منبّه شرطی قرار داد. زیرا معنا، محرک طبیعی ندارد.

در نتیجه این نظریه فقط تصویر را توجیه می کند نه تصوّر در حالیکه در دلالت تصوّریه ما باید تصور را شرطی کنیم.

چهار نظریه در حقیقت وضع مطرح شد و بررسی شد که تمام انظار مبتلی به اشکالی بودند هر چند بخشی از واقعیت را بیان می کنند.

نظر پنجم: نظرية التسمية و العلامية

این نظر مختار است که در دو مقام بحث داریم. اول در مورد حقیقت وضع بحث کرده و سپس در مورد حقیقت دلالت تصوریه بحث خواهیم نمود.

الف. حقیقت وضع

حقیقت وضع یک امر اعتباری و انشائی است که همان مفهوم ارتکازی در ذهن ماست. البته یک تفاوت با نظر اعتبار داریم که وضع دو قسم است:

۱. وضع بالتسمیة: مراد آن است که اشیاء را نامگذاری می کنیم و شیء مذکور مسمّی یا معنی یا موضوع له است؛ حقیقت نامگذاری هم انشاء و اعتبار است، که این تسمیة سه قسم است:

الف. گاهی شیء خاص موجود را نامگذاری می کنیم مانند نامگذاری فرزند، یا نام مکانی یا کوهی. اکثر موجودات عالم فاقد اسم هستند (مانند اکثر افراد درخت)، اما نوعاً تمام افراد انسان دارای اسم هستند.

ب. گاهی معنای عامی مراد است، که اسم برای یک موجود نیست بلکه اسم برای طبیعت است؛ این طبیعت گاهی ذات است مانند انسان و شجر و کوه و نحوها.

ج. گاهی این طبیعت حدث (مراد همان فعل است) می باشد مانند اکل و شرب و مشی و ذکر و قیام و نحوها.

در بحث دلالت اصولیون دال را به چهار قسم تقسیم نموده اند اسم و حرف و ماده و هیئت که فقط دو قسم وضع بالتسمیة دارند همان اسم و ماده. اما چون انکار وضع برای ماده می کنیم لذا فقط اسم وضع بالتسمیه دارد و ماده نه وضع دارد و نه دلالت دارد. یکی از آثار وضع بالتسمیة این است که دائما دلالت تصوریه دارد.

۲. وضع بالعلامیة: در این نحو وضع نامگذاری وجود ندارد بلکه لفظی علامت بر مطلبی قرار داده می شود. مثلا با خادم خود قرار می گذارد هر گاه نام کتاب را تلفظ کردم پنجره را باز کن. این هم یک نحوه اعتبار است. علامت اختصاری از این قبیل است. در وضع بالعلامیة هم دال و هم مدلول تغییر نموده اند که دال تلفظ به یک لفظ است (یک فعل گفتاری است) و مدلول هم امری تصدیقی است.

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

[درباره حقیقت وضع،] در بیان نظر مختار در دو مقام بحث داریم. اول حقیقت وضع و دوم حقیقت دلالت تصوریه.

گذشت که وضع یک مفهوم ارتکازی دارد که همان اعتبار و انشاء است، که دو قسم دارد:

۱. وضع بالتسمیة که سه مورد داشت نامگذاری معنای خاص و معنای عامی که ذات است و معنای عامی که حدث است. دلالت حاصل از این وضع بالتسمیة، دلالتی تصوری است. فقط اسم است که وضع بالتسمیة دارد (مشهور ماده را هم وضع بالتسمیة می دانند).

۲. وضع بالعلامیة که لفظی علامت مطلبی قرار می گیرد. مانند علائم رانندگی، که علامتی برای دلالت بر معنایی است. دلالت وضع بالعلامیة، دلالتی تصدیقیه است.

در الفاظ وضع بالعلامیة هم داریم که ما قائلیم حرف و هیئت وضع بالعلامیة دارند. مثلا برای نشان دادن مبدئیت شیء نسبت به یک فعل، از «من» استفاده می کنند. برای تحقق فعلی در زمان ماضی از هیئت ماضی استفاده می کنند. مدالیل حروف و هیئات تصدیقیه است.

تکملة

در زمان حاضر وضع بالتسمیة فراوان هست و رائج است مانند نام فرزند و کتابی که نوشته شده است و مانند آن. اما وضع بالعلامیة هم هست؟ در علم جدید مطرح شده که پیدایش زبان ارادی نبوده است بلکه ابتدا آوای گرگ و مانند آن را تقلید می کرده اند. در گذشت زمان همین آواها به صورت الفاظ درآمده و ساختار زبانی شکل گرفته است. این یک پدیده اجتماعی غیر اختیاری و غیر ارادی است که در جامعه شکل می گیرد. برخی الفاظ علقه اسم و مسمی و برخی علقه علامة و ذوالعلامة دارند. در مورد اسم ها این ساختار و کلمات به مرور زمان تغییر کرده اند، اما در مورد حروف تغییر نبوده است. مثلا صدها اسم در شاهنامه هست که الان استفاده نشده بلکه معنایش فهمیده نمی شود. اما در حروف چنین چیزی نیست. بیشترین تغییر در اسم است بعد در هیئت است خصوصا در هیئت جمله، که کمترین تغییر در حروف است. ما دائما وضع بالتسمیة داریم اما وضع بالعلامیة نوعاً نداریم، و اگر باشد در جملات می باشد که وضع تعیینی ندارد بلکه وضع تعیّنی دارد.

ب. حقیقت دلالت تصوریه

وضع بالتسمیة و یا وضع بالعلامیة نمی توانند دلالت را توجیه کنند. زیرا انتقال از لفظ به معنی با تسمیة نیست. و تسمیة توجیه برای این امر نیست. این علقه بین انشاء و دلالت چیست؟ دلالت تصوریه به لحاظ مدلول است یعنی اگر از یک شیء به یک تصور منتقل شویم، این انتقال دلالت تصوریه است.

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

[بحث درباره‌ی حقیقت وضع بود.]

نظریه پنجم همان نظریه تسمیه و علامیه است. در دو مقام بحث داریم که بحث اول که از حقیقت وضع بود گذشت.

دلالت و انتقال از لفظ به معنی ناشی از یک علقه بین لفظ و معنی است. حتی اگر از غیر ذی شعور هم باشد و حتی اگر به الفاظ مفرده نباشد بلکه جمله باشد. تصور لفظ برای تصور معنی کافی است. مشهور دلالت تصوری را انحلالی می دانند اما ما تحلیلی می دانیم.

مشهور قائلند یک دال داریم و یک مدلول مثلا تا لفظ انسان شنیده شود معنای انسان تصور می شود؛ وجود سمعی، دال است و صورت عقلی معنی، مدلول است. بین این دو ادراک سببیت و علقه ای است به نام دلالت؛ حتی این دو از یک سنخ هم نیستند لذا دو امر انحلالی اند. ظاهرا در این نظریه مخالفی دیده نشده است. برخی گفته اند کانّه یک شیء است اما صریح نگفته اند که یک چیز می باشند.

ما قائل به وحدت هستیم حتی اتحادی هم نیستیم. ما در مثال مذکور فقط یک لفظ مسموع را قبول داریم. موجود دومی به نام مدلول نداریم بلکه عقل ما تحلیل به دال و مدلول می کند یعنی از یک حیث به آن دال می گوید و از حیث دیگر مدلول. مدرک در ذهن است (تعبیر به عقل نمی کنیم). در حین استعمال فقط یک لفظ است و موجود دیگری نیست، بلکه در هنگام بحث از آن دو چیز می شود از دو حیثیت.

برای توضیح بیشتر در دو مرحله بحث می شود:

مرحله اولی: نقد نظریه انحلال

در این نظریه لفظ مسموع همان دال است، و معنای متصور همان مدلول است. در معنای متصور سه احتمال هست:

۱. مراد شبهی از انسان است که در ذهن می آید. مثلا در نور بسیار ضعیف انسانی را می بینیم و یقین داریم انسان است اما نمی دانیم مرد است یا زن و قد بلند است یا کوتاه و مانند آن. در کلیات شبه است و در موارد خاص همان جزئی است.

این نظر قابل قبول نیست؛ زیرا اولا با فرض قبول شبه اما این شبه مفهوم و تصور نیست. این شبه در واقع از صور خیالی است اما مراد از تصور همان صورت عقلیه معناست. اینکه معنی همان شبه باشد، حتی در ذهن اصولیون هم نبوده است. و ثانیاً بسیاری از معانی کلی، شبه ندارند تا هنگام شنیدن لفظ شبه معنای آن به ذهن آید، مانند عدم و استحاله و علیت و معلولیت و مانند آن.

۲. مراد تخیل لفظ حیوان ناطق است.

اولاً وجدان ما بر خلاف این است یعنی قبل درس و بحث اصلا از لفظ انسان این معنای حیوان ناطق به ذهن نمی آمد. و ثانیاً کلام در لفظ است لذا از همان ابتدا بگویید معنا همان لفظ انسان است و نیازی نیست برای تصور معنای انسان لفظ دیگری به ذهن آید.

۳. مراد همان معنای حیوان ناطق است.

این را توصیف کنید که معنای حیوان ناطق در ذهن می آید چگونه است؟ اگر گفته شود قابل توصیف نیست، اما اشاره واضح باید بتوان به آن کرد در حالیکه که وجداناً نمی توان اشاره به آن نمود مانند احساس گرسنگی که قابل توصیف نیست اما می شود اشاره روشن به آن نمود. پس این هم خلاف وجدان است.

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

[بحث در حقیقت وضع بود.]

در نظر پنجم در دو مقام بحث داریم، که بحث اول از حقیقت وضع بود که همان تسمیة و علامیة بود. در مقام دوم از حقیقت دلالت تصوریه بحث می شود که در دو مرحله بحث بود. مرحله اول نقد نظر انحلال دال و مدلول بود که مشهور قائلند، و بحث از آن گذشت.

مرحله ثانیه: تبیین نظریه وحدت دال و مدلول

برای این تبیین نیاز به یک مقدمه هست. در قدیم و جدید مطرح است که حکما معرفت و علم را به دو بخش تقسیم می کرده اند، تصور و تصدیق. ادراکات غیر تصور و تصدیقی را علم نمی دانند مانند اینکه انسان به کوهی نگاه کند که عالم نیست. تصور از کوه یعنی صورت عقلی کوه در شما پیدا شود یا تصدیق به کوه این است که مثلا این ویژگی را برای کوه اذعان کنید، در این دو صورت عالم به کوه هستید ولی با دیدن عالم نمی شوید. عالم شدن با تصدیق واضح است اما به چه دلیل تصور را علم می دانسته اند؟ فلاسفه معتقد بوده اند همانطور که طبیعت انسان با وجود متحد شده و زید می شود. دقیقا مانند این اتحاد در ذهن هم هست که طبیعت انسان در ذهن ما متحد با وجود می شود که وجود ذهنی انسان تحقق می یابد. پس ماهیت زید هم با وجود عینی متحد می شود هم با وجود ذهنی. ذات زید و عمرو دقیقا یک ماهیت است اما وجود آنها متفاوت هستند. اما زید و انسان در ذهن هم دقیقا یک ماهیت هستند اما وجود آنها متفاوت هستند. وجود ذهنی آثار خود را دارد و وجود عینی هم آثار خود را دارد.

این کلام حکما امروزه مقبول نیست، فقط یک علم داریم که آن هم تصدیق است.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمد مهدی موسوی - مقرر: حسین مهدوی نهاد

[بحث در حقیقت وضع بود.]

در نظر پنجم از مقام اول که حقیقت وضع بود بحث کردیم. مقام دوم حقیقت دلالت لفظیه بود که در دو مرحله بحث داریم که بحث اول در نقد نظر انحلال دال و مدلول بود که گذشت.

در دلالت تصوریه دو ادراک نیست بلکه یک ادراک است که تحلیلی است و انحلالی نیست. یک مقدمه نیاز است که در حکمت و منطق، علم تقسیم به تصوری و تصدیقی می شود. این مبتنی بر پذیرش وجود ذهنی است، که در حکمت ثابت بوده است. اما ما که وجود ذهنی را قبول نداریم علم را فقط همان تصدیق می دانیم. اگر هم تصور موجود باشد هیچ معرفتی و شناختی در آن نیست، زیرا وجود ذهنی را قبول نداریم. یعنی ماهیت انسان فقط با وجود عینی متحد می شود و هرگز با وجود ذهنی متحد نمی شود. اگر زید را در نظر بگیریم علم ما به زید می شود مجموعه تصدیقات و گزاره هایی که از او داریم. تمام اینها در پوشه ای قرار می گیرند که یک کد دارند که نام آن زید است. ذهن هم می تواند التفات تفصیلی به آن پیدا کند و هم التفات اجمالی، که دارای درجات بسیار متعدد در تفصیل و اجمال می باشند. با شنیدن لفظ فقط یک التفات اجمالی پیدا می شود به همان پوشه که دارای هزاران گزاره می باشد. لفظ هم دال است چون مسموع واقع شده است، و هم مدلول است چون شرطی شده است با آن گزاره ها. کودکی که به دنیا می آید، هیچ معرفتی (تصدیقی) ندارد. خداوند منان ذهن وی را طوری قرار داده که صورت اشیاء را درک می کند اما هیچ معنایی را نمی فهمد. مجموعه ای از احساسات را دارد، که منشأ آنها بدن است. مانند یک دوربین عکاسی است. احساس گرسنگی دارد اما اینکه گرسنه هستم هم ندارد. ما قائلیم اگر یک شیئ علم حضوری داشته باشد اما علم حصولی نداشته باشد، این با عدم علم یکسان است.

کودک که رشد می کند انعکاس طبیعی در ذهن دارد مانند شنیدن صوت و مانند آن، که محرکات طبیعی دارد که مثلا احساس انقباض یا راحتی می کند. انعکاس صوت محرک طبیعی این احساس خوب یا بد است که بعدا پیدا می کند. صوت انعکاس طبیعی است و تصویری که می بیند انعکاس طبیعی برای احساس خوشی است. دفعات بعدی صوت محرک شرطی نسبت به انعکاس تصویر و انعکاس انعکاس آن تصویر می شود، اما کودک هنوز چیزی نمی داند. کودک قدرت ترکیب بین الفاظ ندارد. معرفت برای اولین بار وقتی شکل می گیرد که اولین لفظ را می شنود، که بعدا این گزاره ها تبدیل به پوشه های علمی وی می شود. با تکلم دیگری این شکل می گیرد و خودش قدرت تکلم ندارد.

ما قائلیم انسان در مرحله ولوج روح، نرم افزاری در او کار گذاشته می شود. ذهن حیوانات هم شرطی می شود اما در ذهن آنها نرم افزار نصب نمی شود. پس مراحل ذهن ما چهار مرحله است، اول تولید؛ دوم منتاژ؛ سوم نصب نرم افزار؛ مرحله چهارم گرفتن اطلاعات اولیه.

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

[بحث در حقیقت وضع بود.]

در امر ثانی از مقدمه هفت مطلب مورد بحث قرار خواهد گرفت، که مطلب اول دلالت لفظیه بود که همان توالی بین دو ادراک است و مطلب دوم اقسام دلالت لفظیه بود که گذشت اقسام دلالت به لحاظ دال یا مدلول یا خودِ دلالت بود.

سومین مطلب همان حقیقت وضع بود که انتقال از یک لفظ به مدلول ذاتی نیست، بلکه چهار نظریه مطرح بود که گذشت. نظریه تسمیه و علامیه هم نظر مختار بود که در دو مقام بحث داشت اول همان حقیقت وضع بود که گذشت وضع عبارت از اعتبار و انشاء است، که لفظ به لحاظ دلالت سه قسم می شود اسم و حرف و هیئت؛ اسم بمادته و هیئته برای یک معنی وضع شده است و حرف بمادته و هیئته برای یک موضوع له وضع شده است که در اسم دائما وضع بالتسمیه است و در حروف دائما بالعلامیة است، و هیئت فقط بهیئته وضع برای چیزی شده که وضع آن دائماً بالعلامیة است.

و مقام دوم همان حقیقت دلالت لفظیه تصوریه بود که گفتیم نظریه مختار همان تحلیلی بودن است نه انحلالی بودن، توضیح اینکه در دلالت تصدیقیه دائما انحلال است یعنی دال و مدلول هستند و دو تصدیق وجود دارد که از یکی به دیگری می رسیم، اما در دلالت تصوریه هم مشهور انحلالی هستند که قائلند دو تصور هستند که از تصور دال به تصور مدلول می رسیم. اما ما قائلیم در دلالت تصوریه انحلالی در کار نیست بلکه تحلیلی است یعنی دو تصور نیست یک تصور است که به تحلیل عقل دو چیز می شود (در تصور معنی، سه قول است: اول اینکه قوة مخیله این کار را انجام می دهد، دوم اینکه قوة عاقلة این را درک می کند، و در اینکه چگونه عاقله درک می کند دو قول است. البته ما صور عقلیه را قبول نداریم لذا وارد این بحث نمی شویم). یعنی اصلا انتقال به مدلول و چیز دومی وجود ندارد. تصور هم علم نیست زیرا علم عبارت از باورها و گزاره هایی است (اعم از مطابق واقع و غیر مطابق با واقع) که ذهن ما نسبت به شیئی دارد. تمام این گزاره ها در یک پوشه قرار می گیرد که با شنیدن لفظ ذهن یک توجه اجمالی به این پوشه می کند (خودِ این التفات هم علم نیست). هیچ تفصیلی در این التفات نیست زیرا الفاظ پشت سر هم شنیده شده و التفات پیدا می شود.

[بحث در حقیقت وضع بود.]

در نظر مشهور دال و مدلول انحلالی هستند که دو تصور در ذهن ایجاد می شود، و دلالت همان تعاقب بین این دو موجود است. دو تعلیقه داریم که اولی قبلا مطرح شد:

الف) دال و مدلول را تحلیلی می دانیم، بلکه قائلیم با ادراک لفظ چه سمعی و چه خیالی، التفات اجمالی نفس به گزاره هایی پیرامون آن لفظ پیدا می شود.

اما ارتباط این لفظ و التفات چیست؟ ترکیب انضمامی و یا اتحادی است؟ وقتی یکی ادراک حسی است و دیگری نیست، تمایل به ترکیب انضمامی است و از طرفی هم تمایل به ترکیب اتحادی است زیرا التفات همواره همراه لفظ است یعنی اگر انضمامی باشد باید منفک شوند. البته این نشان دهنده اتحاد نیست زیرا ممکن است ویژگی ای داشته باشند که با هم بوجود آیند. لذا هر چند ظاهر ترکیب انضمامی است اما به طور قطعی نمی توان گفت. ممکن است یک نحوه اتحاد جدید باشد که نظیر آن را نداشته ایم، یعنی از اینکه این اتحاد هایی که می دانیم را ندارد، نمی شود نتیجه گرفت که اتحاد ندارند. لذا حقیقت دلالت تصوریه همان التفات اجمالی نفس است. علم ممکن است حسی یا وهمی یا تخیلی باشد اما این التفات فرقی نمی کند.

ب) با توجه به اینکه وضع دو قسم است این دلالت تصوریه فقط در وضع بالتسمیة هست اما در وضع بالعلامیة دلالت دائماً تصدیقیه است و دلالت تصوری نداریم. سه قسم لفظ به لحاظ دلالت داریم اسم و حرف و هیئت که فقط اسم دلالت بالتسمیة داشت. لذا حروف و هیئات وضع بالعلامیة و دلالت تصدیقیه دارند. وقتی کسی می گوید:«من فقیه هستم»، بلافاصله تصدیق به اخبار از فقاهت وی حاصل می شود. وقتی گفت:«برو»، بلافاصله تصدیق حاصل می شود که رفتن را از ما خواسته است.

حقیقت این تصدیق چیست؟ در دلالت تصدیقیه ذهن از یک تصدیق منتقل به تصدیق دیگر می شود یعنی هر دو از یک سنخ هستند.

[بحث در حقیقت وضع بود.]

در دلالت تصوریه مشهور دو تصور قائلند که از تصور دال به تصور معنی می رسیم. تصور معنی یا صورت معنی در ذهن را قبول نداریم، بلکه با شنیدن لفظ ذهن التفات اجمالی به مجموعه ای از گزاره های مربوط به لفظ پیدا می کند. رابطه بین ادراک لفظ و مجموعه گزاره ها خیلی روشن نیست که اتحادی است یا انضمامی، هر چند ظاهر این است که انضمامی باشد. این دلالت تصوریه فقط در وضع بالتسمیه یعنی همان اسم است.

ج. حقیقت دلالت تصدیقیه

در دلالت تصدیقیه دائما دال هم یک تصدیق است یعنی از یک تصدیق به تصدیق دیگر منتقل می شویم. در علوم عقلی دو اصطلاح قضیه و تصدیق هست:

الف) تصدیق در نظر معروف همان اذعان به نسبت است، که اذعان همان باور و اعتقاد است که کیفی نفسانی است. نسبت هم در توضیح قضیه واضح می شود.

ب) قضیه سه قسم است ملفوظه و معقوله و محکیه:

۱. قضیه ملفوظه: مثلا در «زید عادل»، همین کیف محسوس در هوا که با ارتعاش تار صوتی ایجاد می شود قضیه لفظیه است که کاری به آن نداریم.

۲. قضیه معقوله: همان قضیه ای است که در ذهن متکلم وجود دارد. متکلم قبل این جمله باید این قضیه را تعقل کند تا بتواند تکلم به آن کند. قضیه معقوله سه جزء دارد تصور زید و تصور عادل و نسبت بین تصور این دو. مراد از اذعان به نسبت در تصدیق هم همین نسبت است.

۳. قضیه محکیه (یا محکی القضیه): عبارت از وجود عدالت زید است که یا وجود حقیقی دارد یا وجود وهمی دارد.

با مشهور موافق هستیم که تصدیق اذعان است اما تصدیق اذعان به یک قضیه است، مشهور قضایا را دو قسم می دانند قضیه ملفوظه و معقوله که ما قضیه لفظیه را قبول نداریم زیرا علم این را رد می کند، اما قضیه معقوله را هم قبول نداریم بلکه قضیه مخیله داریم. پس تصدیق اذعان به نسبت در قضیه مخیله است.

مطلب چهارم: اقسام وضع

در حقیقت وضع چهار نظریه بود که نظر جعل فقط یک قائل علی قول داشت. نظریه تعهد هم دو قائل داشت. نظریه قرن اکید هم در بین متأخرین مطرح شده که یک قائل دارد. لذا نظریه رائج همان نظریه اعتبار و انشاء است. بعد از این هر چه در وضع صحبت کنیم بر مبنای همین نظریه است.

در وضع الفاظ دو مقوّم هست: الف. موضوع، که همان لفظ است. ب. موضوع له، که همان معناست. سه تقسم برای لفظ داریم که اولی به اعتبار موضوع یعنی لفظ است و دومی به اعتبار موضوع له یعنی معناست، و سومی به اعتبار خودِ وضع است.

تقسیم به اعتبار لفظ: شخصی و نوعی

در وضع شخصی، یک لفظ خاص برای یک معنایی وضع می شود مانند وضع لفظ زید برای این بچه، یا وضع لفظ انسان برای حیوان ناطق، لذا تمام حروف و اسماء وضع شخصی دارند.

در وضع نوعی، لفظ خصوصیتی دارد که ذهن مستقیما نمی تواند آن را لحاظ کند بلکه باید در ضمن یک کلمه باشد که خود کلمه نمی خواهد وضع شود؛ مثلا هیئت «فعل»، که نمی شود بدون ماده لحاظ شود لذا با یک ماده لحاظ می شود، اما این هیئت در خصوص این ماده لحاظ نمی شود بلکه این هیئت در ضمن هر معنایی موضوع قرار می گیرد. این وضع نوعی است زیرا شخصِ چیزی که لحاظ شده وضع نشده بلکه نوع آن وضع شده است. مشهور وضع نوعی را در دو مورد می دانند هیئات و موادّ، که مثلا ماده ضرب هم وضع نوعی دارد (به این صورت که ماده ض.ر.ب در تمام مشتقات به عنوان موضوع قرار می گیرد). یعنی در مصدر ضرب دو وضع نوعی هست. اما ما قائلیم که وضع نوعی فقط در هیئات است و مصدر فقط یک وضع دارد. البته در هیئت فاعل هم مشهور قائل به وضع هستند ولی ما قبول نداریم.

تقسیم به اعتبار معنی: عام و خاص

وضع به لحاظ معنی و موضوع له، چهار قسم دارد:

الف. وضع عام، موضوع له عام. ب. وضع خاص، موضوع له خاص.

ج. وضع عام، موضوع له خاص. د. وضع خاص موضوع له عام.

مراد از وضع، همان معنایی است که واضع حین وضع لحاظ می کند؛ و مراد از موضوع له، آن معنایی است که لفظ برای آن وضع می شود.

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

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول
موضوع خاص: امر دوم از مقدمه
موضوع اخص: اقسام وضع

بسم الله الرحمن الرحیم

اصول استاد مددی
تاریخ: ۱۳۹۳/۰۱/۲۰
جلسه: ۳۱

برای وضع سه تقسیم ذکر شده است به لحاظ وضع و موضوع له و خودِ وضع. تقسیم اول به لحاظ موضوع یا لفظ بود که تقسیم به شخصی و نوعی می شد.

تقسیم به لحاظ موضوع له: عام و خاص

وضع به لحاظ معنی تقسیم به چهار قسم می شود:

الف. وضع عام، موضوع له عام

اگر معنای انسان را تصور کرده، و لفظ «بشر» را برای آن وضع کنیم، وضع عام و موضوع له عام می شود.

ب. وضع خاص، موضوع له خاص

اگر یک معنای خاص مانند این بچه را تصور کرده و لفظ «علی» را برای وی وضع کنیم، وضع خاص و موضوع له خاص می شود.

ج. وضع عام، موضوع له خاص

اگر یک معنای عام را تصور کرده اما لفظی را برای افراد آن وضع کنیم وضع عام موضوع له خاص می شود مثلا انسان را تصور کرده و لفظ «علی» را برای تمام افراد آن وضع می کنیم. در این مثال وقتی لفظ علی بر زید و بکر و ... حمل می شود معنایی متفاوت دارد (یعنی مشترک لفظی می شود) بر خلاف قسم اول که محمول انسان در همه به یک معناست (یعنی مشترک معنوی می شود).

د. وضع خاص، موضوع له عام

معنای خاصی را تصور کرده و لفظی را برای ماهیت آن وضع می کنیم. مثلا زید را تصور کرده اما لفظ «انسان» را برای ماهیت آن وضع می کنیم.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محمدحسین مهدوی نهاد

نزاع در اقسام وضع

در قسم اول و دوم نزاعی نیست، اسماء اجناس از قسم اول و اعلام شخصی از قسم دوم هستند. نزاع در قسم سوم و چهارم است. در قسم سوم در دو مقام بحث هست اول اینکه فی نفسه ممکن است یا نه؟ و بر فرض امکان آیا در لغت مثالی دارد یا نه؟

مقام اول: امکان قسم سوم

مشهور اصولیون قائل به امکان این قسم شده اند، که معنای عام تصور شده و برای افراد آن وضع شود. در این بحث مخالفی دیده نشده است. البته دو اشکال مطرح شده است که جواب داده شده است:

اشکال اول: عدم حکایت لفظ عام از خصوصیات افراد

مشهور اشکال کرده اند معنای عام که تصور شده و حاکی از افراد است فقط حاکی از حیث مشترک است نه خصوصیات افراد، در حالیکه تکثر و تعدد از حیث حیثیت مختصه به افراد است. در واقع باید معنا ولو به نحو اجمالی تصور شود ولی معنای عام هیچ نظری به حیث مختص به افراد ندارد. یعنی آنچه لفظ عام مرآت آن است موضوع نیست و آنچه موضوع است این لفظ عام نشانگر آن نیست.

حل این اشکال مشکل است ولو در ظاهر اشکال بی ربطی به نظر می رسد. جواب های متعددی داده شده که انصاف این است که هیچ کدام صحیح نیست. اما دو جواب هست:

الف) اول اینکه ما در وضع، لحاظ به معنای تخیل و تصور نیاز نداریم بلکه فقط اشاره کافی است، مثلا صدایی از اتاق کناری می آید که نمی دانیم از دیوار است یا باد یا انسان یا چیز دیگری، اما می شود برای آن شیء نامی قرار داد و این نامگذاری مشکلی ندارد.

ب) دوم اینکه جواب اصلی همین است که خصوصیت در مسمّی داخل نیست یعنی هیچ خصوصیتی داخل در معنی و تسمیه نیست.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – حسین موسوی نهاد

تقسیم وضع به لحاظ معنی به چهار قسم مطرح شد که در قسم اول و دوم نزاعی نیست. در قسم سوم وچهارم نزاع هست که نیاز به بررسی دارد.

قسم سوم: وضع عام، موضوع له خاص

در قسم سوم در دو مقام بحث هست، مقام اول در امکان این قسم و مقام دوم در واقع شدن این قسم از وضع در خارج می باشد.

مقام اول در قسم سوم: امکان قسم سوم

مقام اول بحث گذشت که قسم سوم ممکن است. اما دو اشکال بود که باید از آنها هم جواب داده شود.

اشکال اول به امکان قسم سوم

در معنای عام، خصوصیت لحاظ نمی شود؛ که اگر خصوصیت لحاظ شده باشد دیگر عام نیست و اگر لحاظ نشده است پس وضع برای خاص نیست، یعنی برای معنایی که تصور و تخیل نشده است نام نمی شود گذاشت.

جواب از اشکال اول به امکان قسم سوم

جوابهایی به این اشکال داده شده است که هیچ کدام صحیح نیستند و به دلیل اختصار مطرح نمی شوند، بلکه دو جواب صحیح به این اشکال هست:

الف. در وضع، اشاره و التفات کافی است و نیازی به تصور نیست.

ب. جواب دوم این است که تمام خصوصیات فرد از مسمّی خارج است، یعنی مسمّی در اعلام چه چیزی است؟ اگر زید را در نظر بگیریم، سه بخش دارد یکی ذات و دومی وجود و سومی عوارض. ذات زید همان انسان است و وجود هم که معلوم است و عوارض هم مانند رنگ و وزن و مانند آن. این بحث هم در عَلَم و هم در اسم جنس هست که مسمّی کدام یک از این سه قسم است، فعلاً در عَلَم این بحث را می کنیم. در حکمت بحث شده است که ذات، مشترک در همه افراد است لذا تشخص به ذات نیست. تشخص در حکمت مشاء به عوارض و در حکمت متعالیه به وجود بوده است که ظاهراً بعداً هم مورد مناقشه واقع نشده است. لذا این عوارض کنار می روند. یعنی در هر موجود یکی ذات است و یکی هستی آن موجود. در وضع برای عَلَم اسم برای ذات است یا وجود یا

هر دو؟ در اسماء عَلَم، اسم برای ذات متحد با وجود، می باشد. یعنی ذات بما هو متحد با این وجود شخصی (نه ذات بما هو، که طبیعت است و نه ذات متحد با یک وجود، که فرد است بلکه ذات متحد با این وجود خاص که همان شخص است). لذا وجود از تحت مسمّی خارج است و قبل و بعد موت هم نام هست. یعنی تقیّد داخل و قید خارج است که ذات متحد با وجود مسمّی است ولی خودِ وجود خارج از مسمّی است.

توضیح چند اصطلاح در بحث الفاظ

لازم است نکته ای یادآوری شود که در قبل مطرح نشده بود. در وضع بالتسمیه اصطلاحاتی داریم که نیاز به توضیح دارند (در ضمن مثال وضع لفظ «انسان» برای حیوان ناطق):

الف. اسم: لفظ انسان، همان اسم است.

ب. مسمّی: همان طبیعت حیوان ناطق است، از آن جهت که اسمی برای آن قرار داده شده است.

ج. معنی: همان طبیعت حیوان ناطق از آن جهت که در محاوره مقصود است.

د. موضوع له: همان طبیعت از آن جهت که لفظی برای آن وضع شده است.

ذ. مفهوم: عبارت از صورت معنا (مسمّی) در ذهن است که غیر از معنی است.

ر. مدلول: عبارت از نفس مفهوم است از حیث اینکه لفظ، ما را به آن انتقال می دهد.

س. فرد: فرد هم دائما با طبیعت و معنی سنجیده می شود، و در مقابل معنی قرار می گیرد.

ش. مصداق: مصداق با مفهوم سنجیده می شودو در مقابل مفهوم قرار می گیرد.

نوعا علما درست این کلمات را به کار می برند و گاهی هم در غیر این اصطلاح به کار می رود. این اصطلاحات در وضع بالتسمیه هست که برخی در وضع بالعلامیه نیستند.

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

تقسیم وضع به لحاظ معنی به چهار قسم مطرح شد که نزاع در قسم سوم و چهارم بود. دو بحث در قسم سوم بود که یکی امکان و دومی وقوع آن بود. در بحث امکان یک اشکال مطرح شد که دو جواب داده شد.

اشکال دوم به امکان قسم سوم

بنا بر نظر مرحوم شهید صدر در بحث وضع که دلالت تصوری را ناشی از قرن اکید می دانستند، اشکال دوم پیش می آید. در این نظر دو ادراک هست، که قرن اکید دارند لذا بین یک لفظ و تک تک افراد یک معنای عام که نمی شود قرن اکید ایجاد شود! نهایتا بین لفظ و دو یا سه فرد قرن اکید در ذهن ایجاد شود، اما بین تمام افراد نمی شود.

شهید صدر به این اشکال جواب داده اند حلقه ثالثه ج۲ ص۳۸، بحوث ج۱ ص۹۲. ایشان فرموده اند بله قرن اکید بین لفظ و تک تک معانی ایجاد نمی شود اما می توان کاری کرد که نتیجه قرن اکید را داشته باشد. بین لفظ و یک فرد قرن اکید ایجاد می شود، بعد بین لفظ و فرد دیگری قرن اکید ایجاد می شود، همین طور بین چندین فرد ایجاد که شود نتیجه قرن اکید بین تمام افراد حاصل می شود زیرا مخاطب می فهمد که این لفظ فقط برای این افراد خاص نیست بلکه برای تمام افراد است. با تکرار مخاطب منتقل می شود که فرد خصوصیت ندارد.

این فرمایش قابل قبول نیست. سه احتمال در این کلام هست: الف. لفظ وقتی در چند فرد به کار رفت، قرن اکید بین لفظ و معنی عام ایجاد می شود. این ظاهر دروس است. اگر مراد این باشد موضوع له عام می شود که از بحث خارج است. ب. با تکرار لفظ در معانی مختلف (افراد)، قرن اکید بین تمام معانی (افراد) حاصل می شود. این ظاهر بحوث است. اگر مراد این باشد قرن اکید بین لفظ و باقی افراد حاصل نمی شود هر اندازه که تکرار در این افراد خاص هم زیاد باشد. ج. وقتی در ده مورد از افراد قرن اکید ایجاد شد، و متکلم این لفظ را به معنای فرد به کار برد و در مرتبه دیگر به معنای فرد دیگری به کار رفت، مخاطب اینگونه می فهمد که این لفظ برای این افراد خاص وضع نشده است زیرا بین این افراد خصوصیت مشترک که با باقی افراد متفاوت باشد نیست، بلکه این لفظ وضع شده است برای تمام افراد. اگر این مراد باشد، از همان ابتدا وضع عام و موضوع له خاص هم می تواند باشد و نیاز نیست که این خصوصیات را به کار ببرد، یعنی نیاز نیست بدون استفاده از وضع و ایجاد قرن اکید، با کار دیگری این قرن را ایجاد کرد.

در نتیجه امکان قسم سوم هست که معنای عامی تصور شود و اسمی برای تمامی افراد قرار دهیم به نحوی که هر فردی موضوع له شود.

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

در تقسیم وضع به لحاظ موضوع له، چهار قسم مطرح شد که در قسم سوم و چهارم نزاع هست. دو اشکال به قسم سوم مطرح شد.

مقام دوم در قسم سوم: وقوع آن

مشهور بین اصولیون این است که وضع حروف و هیئات از قسم سوم است، زیرا معنای آنها خاص است؛ البته نه مانند زید که خاص است بلکه در هر استعمال به یک معنای خاص می باشد لذا نمی شود دو بار یک حرف یا یک هیئت استعمال در معنای واحدی شوند. با این مبنا باید وضع آنها عام و موضوع له آنها خاص باشد. اسمایی که معنای حرفی دارند هم مانند حرف هستند مانند ضمائر و اسماء اشاره و موصول و مانند آنها.

این در بحث وضع حروف مفصلاً خواهد آمد. اما اجمالاً این تقسیم بندی در وضع بالتسمیة است، اما در وضع بالعلامیة موضوع له نمی تواند خاص باشد بلکه یک علامت است. به حسب استقراء در اسماء چنین وضعی نیست، البته ممکن است کسی بگوید «سمیتُ کل انسان بعلیٍّ»، که وضع عام و موضوع له خاص است.

قسم چهارم: وضع خاص، موضوع له عام

معنای خاص را تصور کرده و لفظ را برای معنای عامی که تصور نشده، وضع می کنیم. مثلا معنای زید را تصور کرده و لفظ «انسان» را برای ماهیت زید بما هو هو وضع می کنیم.

این قسم در نظر مشهور محال است زیرا خاص بما هو خاص نمی تواند مشیر به عام باشد، به مجرد تصرّف در معنای آن برای اینکه عام شود، وضع هم عام می شود. در واقع «ماهیت زید بما هوهو» اصلاً خاص نیست بلکه این یک عنوان مشیر به معنایی عام است.

ظاهرا قسم چهارم محال است همانطور که مشهور قائل شده اند. یعنی نمی توان بدون التفات و تصور معنای عام، وضع برایِ آن نمود.

تقسیم سوم (به لحاظ کیفیت وضع): تعیینی و تعیّنی و استعمالی

وضع به لحاظ خودِ وضع هم به سه قسم تقسیم می شود:

الف. وضع تعیینی: وضع تعیینی همان انشاء و اعتبار است مانند سمیت هذا الولد بعلیٍّ.

ب. وضع تعیّنی: اگر کلمه ای مجازا در یک معنا استعمال شود که در اثر کثرت استعمال، آن معنای مجازی تبدیل به معنای حقیقی لفظ شود، وضع تعیّنی رخ داده است؛ مثلاً جناب آخوند یا شیخ را احتراماً برای کسی به کار ببریم که در اثر گذشت زمان اسم شود، مانند شیخ که برای شیخ انصاری و آخوند برای صاحب کفایة اسم شده است.

اینکه وضع تعیّنی گفته می شود تسامحی است زیرا اصلا وضعی نیست، بلکه علقه و قرن اکید موجب دلالت می شود که در اینجا هم هست.

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

وضع به لحاظ موضوع، تقسیم به شخصی و نوعی شد؛ و به لحاظ موضوع له به چهار قسم عام و خاص تقسیم شد.

تقسیم به لحاظ خودِ وضع: تعیینی و تعیّنی و استعمالی

وضع تعیینی و تعیّنی تعریف شد.

ج. وضع استعمالی: اگر لفظ را در معنایی استعمال کند، به این قصد که به نفس استعمال لفظ برای معنی وضع شود. حقیقت وضع همان اعتبار و انشاء است که مقوّم وضع همان ابراز است.

به همین مناسبت دو بحث در ذیل وضع استعمالی مطرح شده است:

الف. چنین وضعی ممکن است یا محال است؟ البته با توضیحی که دادیم شبهات مطرح شده، وارد نیست. حتی اگر هم وضع و استعمال با یک چیز، محال باشد، به دقت استعمال وضع نیست؛ بلکه به استعمال وضع رخ می دهد.

ب. بر فرض امکان این وضع، اولین استعمال، حقیقی است یا مجازی یا غلط یا هیچکدام؟ در بحثهای آینده خواهد آمد که چهار قسم استعمال داریم. این استعمال حقیقی است اما آنِ تحقق وضع با آنِ تحقق استعمال یکی است. استعمال حقیقی، استعمال لفظ در معنای موضوع له است که در اینجا هم در معنای موضوع له است. البته هر کدام دیگر هم باشد مشکلی ندارد (وضع بالاستعمال مناسبتر از وضع استعمالی است).

مطلب پنجم: معنای حرفی

قبل ورود به بحث از معنای حرفی، نیاز است دو امر به عنوان مقدمه ذکر شود:

مقدمه اولی: تقسیم مباحث الفاظ به تحلیلی و لغوی

بخش عمده و نیمی از علم اصول، مربوط به مباحث الفاظ است؛ که مباحث الفظ در اصول، به دو بحث لغوی و تحلیلی تقسیم می شود:

الف. در بحث لغوی، بحث از مدلول و معنی است مثلا مدلول امر یا نهی یا جمله شرطیه چیست؟ جمله شرطیه دو مدلول دارد (یعنی مفهوم هم دارد)؟ عمده مباحث در الفاظ بحث لغوی است، اما در اصول مطرح می شود زیرا تنها منبع برای استنباط همان کتاب و سنت است که غرض اصولی استنباط شریعت است. پاره ای مباحث هستند

که برای صرفی و نحوی و ادبا مهم نیست اما برای استنباط مهم است، مثلا مدلول هیئت امر طلب است یا طلب وجوبی یا ندبی؟ از همه مهمتر اینکه فقیه باید خودش وجدان کند و تقلید کافی نیست، مثلا اینکه امر دال بر وجوب فوری هست یا نه، باید برای خود فقیه استنباط کند.

ب. در بحث تحلیلی، معنی و مدلول لفظ واضح است، اما می خواهیم تفسیری برای آن بیابیم. مثلا معنای جمله «زید فی المسجد»، واضح است، اما مفاد «زید» با مفاد «فی» متفاوت است؛ و از آن غامض تر مفاد «ال» می باشد، که می خواهیم مدلول این ها را درک کنیم که آیا تصوری است یا تصدیقی؟ بحوث تحلیلی در بحث الفاظ کم است. مانند حروف و هیئات، هیئت جمله خبریه و انشائیه چه تفاوتی دارد؟ بحث از این موارد در اصول نیاز است، زیرا در اصول مباحثی پیش آمده که در استنباط دخیل است و مبتنی بر همین مباحث است. برای مثال در جمله «صلّ عند الزوال»، قیدِ هنگام زوال بودن، وجود دارد که قبل از آن دو چیز هست یک هیئت و یک ماده، اگر این قید برای ماده باشد، مراد «تجب الصلاة عند الزوال»، و اگر قید هیئت باشد، مراد «تجب عند الزوال الصلاة» می باشد که تفاوت آنها خواهد آمد. حال اگر مدلول هیئت قابل تقیید باشد بر خلاف نظر شیخ که محال می داند، این بحث پیش می آید، که قید برای ماده است یا هیئت.

مقدمه ثانیه: حقیقت معنای اسمی

علمای اصول این بحث را مفروغ عنه گرفته و وارد توضیح حقیقت معنای حرفی شده اند. اسم کلمه ای است که به عنوان نام برای یک شیء انتخاب شده است. در علم اصول دو امر هست که دارای معنای اسمی می باشند:

الف. اسماء: اسم کلمه ای است که بمادته و هیئته وضع برای یک معنی شده است. اسم ذات یا حدث است.

ب. مواد: ماده کلمه ای است که فقط بمادته وضع برای یک معنی شده است.

الفاظی هم که معنای حرفی دارند سه امر می باشند:

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول	*بسم الله الرحمن الرحیم*	اصول استاد مددی
موضوع خاص: امر دوم از مقدمه		تاریخ: ۱۳۹۳/۰۱/۲۷
موضوع اخص: معنای حرفی		جلسه: ۳۶

قبل از ورود به بحث معنای حرفی دو مقدمه نیاز بود، که مقدمه اولی در تقسیم مباحث الفاظ به بحث لغوی و بحث تحلیلی بود و گذشت. مقدمه ثانیه هم در حقیقت معنای اسمی است.

الفاظی که معنای اسمی دارند سه قسم می شوند، زیرا مسمی یا حدث است یا ذات؛ و ذات یا خاص است یا عام:

الف. حدث: حدث امر متصرم الوجود و غیر قار هست، که گاهی برای آن اسم اختیار می شود. مثلا نوشیدن به نام «شرب» است و خوردن همان «اکل» است. البته حدث هم گاهی خاص است گاهی عام، ولی برخورد نکردیم که برای یک حدث خاص، اسم بگذارند. شاید در برخی عملیات های جنگی این اتفاق افتاده باشد، مانند عملیات والفجر۸.

ب. ذات خاص: اگر برای یک ذات موجود، نامی اختیار کنیم، مسمّی ذات خاص است که در اعلام شخصی معمولاً همینطور است. قبلاً گفتیم هر چیز سه بخش دارد: ذات و وجود و عوارض؛ هر ذات دو جزء تحلیلی هم دارد، یکی تقیّد به وجود و دیگری تقیّد به عوارض. مسمّی که زید است شامل کدام است؟ در مسمّی فقط ذات داخل است و چهار امر دیگر خارج از مسمّی هستند. در حکمت مشاء تشخص هر ذات به عوارض است و در حکمت متعالیه به وجود است. در ذهن عرف تشخص به خودِ ذات است، و غفلت دارند که تشخص به «ما یتحد به» است. زیرا ترکیب ذات و وجود یک ترکیب اتحادی است. در حکمت، ذات زید و بکر، بدون وجود آنها، عین هم هستند؛ اما عرف ذات آنها را متفاوت و متکثر می بیند. در نظر عرف عوارض و وجود خارج از مسمّی هستند زیرا عرف با تغییر عوارض هم مسمّی را ثابت می داند. حتی قبل وجود هم مسمّی را به کار می برد، مثلا زید قبل وجود هاشمی نبود الان هم شک در آن داریم که استصحاب عدم ازلی جاری می شود، یا زید بعد منعدم شدن، مانند اینکه بعد مرگ وی گفته می شود «زید سید است» ولی جالس و نائم نیست. لذا مسمّی ذات است بما هو ذات، و چهار امر دیگر خارج از مسمّی است. در این موارد معنی خاص است یعنی یک ذات فقط مسمی است.

ج. ذات عام: ذات عام مانند انسان و حجر و فرش و مانند آن. عرف برای این ذوات (نه ذات موجود) یک واقعیت می بیند و برای آن اسم می گذارد، به نحوی که اگر طبیعت در خارج موجود شود مسمّی نیست بلکه فرد مسمّی است. مسمّی محال است در خارج یا ذهن موجود شود، که معنا عام می شود. همیشه افراد معنی و مسمّی در خارج موجود می شوند. لذا کوه خارجی معنای کلمه کوه نیست. یعنی کوه بما هو مسمّی موجود نمی شود، بلکه بما هو فرد المعنی موجود می شود. موضوع له این اسماء همان واقعیتی است که عرف برای این اسماء می بیند.

نکته اولی: ارتکاز مشهور هم همین سه قسم است

ولو مشهور فقها تصریح به این مطلب ندارند اما در ارتکاز مشهور هم هست، فقط یک اختلاف داریم که مشهور، وضع اسم برای خودِ حدث را قبول ندارند بلکه اسم را برای ماده آن حدث موضوع می دانند.

نکته ثانیه: خصوصیات زبان

در زبان این نامگذاری نقش مهمی دارد اما در هر زبان خصوصیاتی هست که دست افراد را برای نامگذاری باز می گذارد. مثلا برای جنس نام گذاشته شده مانند انسان، اما برای اصناف نام نیست و زبان به ما اجازه می دهد نامگذاری کنیم، مثلا انسان زن، انسان لاغر و مانند آن، ترکیبهایی هستند که نامگذاری در زبان ندارند ولی زبان این اجازه را داده است که ما چنین نامگذاری را انجام دهیم. خیلی مهم است که چقدر دست ما باز باشد برای نامگذاری زیرا تفکر ما با همین الفاظ است.

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

در دو مقدمه تقسیم مباحث الفاظ به بحث لغوی و بحث تحلیلی، و حقیقت معنای اسمی را ذکر نمودیم. اکنون در بحث حقیقت معنای حرفی وارد می شویم. در این بحث سه نظریه معروف می باشد. اول نظر منسوب به رضی الدین استرآبادی، که در شرح کافیه مطرح شده است، و همان مسلک علامیة است که در کتب دیگر که از ایشان نقل شده، آدرسی ندارد. این مسلک مختار ما هم هست، البته نه اینکه از ایشان اخذ شده باشد؛ لذا کاری نداریم که این نسبت درست باشد یا نه، و به توضیح آن می پردازیم.

مسلک اول: علامیة الحروف

در مسلک علامیة، دالی داریم و مدلولی، و علقه ای؛ که علقه گاهی به سبب وضع است، و گاهی به سبب قرار داد نیست. مثلا از دیدن دود، انتقال به آتش می شود که علقه در آن غیر وضعی است. در علقه وضعی یک توافق و قرارداد است. قسم اول یعنی علقه وضعی، گاهی با تسمیة است، که همان نامگذاری برای اشیاء است. و گاهی هم وضع بالعلامیة است، که نام انتخاب نمی شود بلکه لفظ علامت است برای یک مطلب، مثلا به کسی گفته شود اگر گفتم «در» برو چایی بیار. این تلفظ به «در»، یک علامت است، اما نامی برای ذات یا حدثی قرار داده نشده است. گاهی علامت غیر لفظ است مانند تابلوی راهنمایی و رانندگی. در وضع بالعلامیة، لفظ هست اما اسم نداریم لذا مسمّی هم نداریم، معنایی که معادل مسمّی می باشد هم نداریم. البته معنای معادل موضوع له داریم. لفظ باید این دو وضع را داشته باشد تا تفکر و محاوره ممکن باشد. زیرا مجموعه ای از اسماء در کنار هم مطلبی را نمی رساند. مجموعه ای از علامت ها هم در کنار هم نمی تواند موجب محاوره و تفکر شود.

ویل دورانت در تاریخ و تمدن اسلام نقل می کند قومی فقط اسم و فعل داشته اند، و حرف نداشته اند. حتماً باید معنای حرفی باشد، حال ممکن است حرف نباشد اما معنای حرفی باید باشد مثلا با هیئت یا اعراب یا لحن و مانند آن.

لذا معنای حرف، معنای حرفی است که اگر مبدئیت یک شیء برای یک شیء را بخواهیم برسانیم با لفظ «مِن» می شود. در نتیجه در حروف غلط است گفته شود وضع عام است یا خاص، زیرا در حروف اصلاً معنایی نیست که وقتی لحاظ می شود عام باشد یا خاص. لذا وضع هست مدلول هست موضوع له هست و دلالت داریم، اما دلالت آن مانند دلالت اسماء نیست.

سه مسلک در معنای حرفی بود. مسلک علامیة توضیح داده شد، که دو وضع در الفظ هست اولی وضع بالتسمیة است که نامگذاری است و دومی همان وضع بالعلامیة است که در حروف است. لذا حروف علائم بر موضوع له هستند. با توجه به این توضیح، اشکالات محقق خوئی و شهید صدر وارد نیست.[۱] این مسلک مختار ما هم هست. به رضی هم نسبت داده اند که نمی دانیم که در ذهن ایشان هم همین بوده است یا نه.

مسلک دوم: آلیة المعنی الحرفی

مرحوم صاحب کفایة، این مسلک خودشان را توضیح داده اند.[۲] این فرمایش مانند بسیاری از کلمات ایشان در سه مرحله غموض دارد، اول در الفاظ، دوم در معنی، و سوم در مراد جدّی. از کسانی که بسیار خوب تبیین نموده اند شهید صدر در حلقات می باشد. آخرین کتاب اصولی ایشان همین حلقات است که گاهی مطالبی دارد که در تقریرات ایشان نیست. شهید صدر در حلقات، حلقه ثالثه، ج۲، ص۹۴ (صیاغت جدیدة)، نظر مرحوم آخوند

---

[۱]. محاضرات (چهار جلدی، موسوعه)، ج۱، ص۶۵؛ بحوث، ج۱، ص۲۳۲.

[۲]. کفایة الاصول(ط.آل البیت)، ص۱۱:«و التحقیق حسب ما یؤدی إلیه النظر الدقیق أن حال المستعمل فیه و الموضوع له فیها حالهما فی الأسماء و ذلک لأن الخصوصیة المتوهمة إن کانت هی الموجبة لکون المعنی المتخصص بها جزئیا خارجیا فمن الواضح أن کثیرا ما لا یکون المستعمل فیه فیها کذلک بل کلیا و لذا التجأ بعض الفحول إلی جعله جزئیا إضافیا و هو کما تری و إن کانت هی الموجبة لکونه جزئیا ذهنیا حیث إنه لا یکاد یکون المعنی حرفیا إلا إذا لوحظ حالة لمعنی آخر و من خصوصیاته القائمة به و یکون حاله کحال العرض فکما لا یکون فی الخارج إلا فی الموضوع کذلک هو لا یکون فی الذهن إلا فی مفهوم آخر و لذا قیل فی تعریفه بأنه ما دل علی معنی فی غیره فالمعنی و إن کان لا محالة یصیر جزئیا بهذا اللحاظ بحیث یباینه إذا لوحظ ثانیا کما لوحظ أولا و لو کان اللاحظ واحدا إلا أن هذا اللحاظ لا یکاد یکون مأخوذا فی المستعمل فیه و إلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهة أن التصور المستعمل فیه مما لا بد منه فی استعمال الألفاظ و هو کما تری مع أنه یلزم أن لا یصدق علی الخارجیات لامتناع صدق الکلی العقلی علیها حیث لا موطن له إلا الذهن ف امتنع امتثال مثل سر من البصرة إلا بالتجرید و إلغاء الخصوصیة هذا مع أنه لیس لحاظ المعنی حالة لغیره فی الحروف إلا کلحاظه فی نفسه فی الأسماء و کما لا یکون هذا اللحاظ معتبرا فی المستعمل فیه فیها کذلک ذاک اللحاظ فی الحروف کما لا یخفی. و بالجملة لیس المعنی فی کلمة من و لفظ الابتداء مثلا إلا الابتداء فکما لا یعتبر فی معناه لحاظه فی نفسه و مستقلا کذلک لا یعتبر فی معناها لحاظه فی غیرها و آلة و کما لا یکون لحاظه فیه موجبا لجزئیته فلیکن کذلک فیها.

إن قلت علی هذا لم یبق فرق بین الاسم و الحرف فی المعنی و لزم کون مثل کلمة من و لفظ الابتداء مترادفین صح استعمال کل منهما فی موضع الآخر و هکذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانیها و هو باطل بالضرورة کما هو واضح.

قلت الفرق بینهما إنما هو فی اختصاص کل منهما بوضع حیث [إنه] وضع الاسم لیراد منه معناه بما هو هو و فی نفسه و الحرف لیراد منه معناه لا کذلک بل بما هو حالة لغیره کما مرت الإشارة إلیه غیر مرة فالاختلاف بین الاسم و الحرف فی الوضع یکون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما فی موضع الآخر و إن اتفقا فیما له الوضع و قد عرفت بما لا مزید علیه أن نحو إرادة المعنی لا یکاد یمکن أن یکون من خصوصیاته و مقوماته».

را تبیین فرموده اند[1]که تفاوتی بین اسماء و حروف نیست، به دو جهت، اول اینکه معنای اسمی و حرفی از نظر ذات یکی هستند یعنی از یک سنخ اند. و دوم اینکه این حروف حتی با اسماء موازی خودشان، معنای مترادف دارند مثلا معنای ابتدا و «مِن» مرادفند.

در خارج از ذهن ممکن نیست ابتدای مطلق باشد، بلکه در خارج همیشه یک مضاف الیه دارد مانند ابتدای کلام، ابتدای خانه، ابتدای کوچه و مانند آن. اما همین ابتدا وقتی در ذهن می آید لازم نیست حتما با مضاف الیه تصور شود بلکه هم می توان با مضاف الیه تصورش کرد و هم می شود بدون مضاف الیه تصورش کرد. یعنی همانطور که انسان تصور می شود ابتدا هم تصور می شود. ایشان فرموده اگر ابتدا را بدون اضافه لحاظ کردیم باید با لفظ «ابتدا» آن را به زبان بیاوریم. اما اگر ابتدای خاص را لحاظ کردیم با لفظ «مِن» آن را بیان می کنیم. البته باید این حرف را بر مبتدءٌ منه داخل کرده و بیان کنیم. یعنی هر گاه ابتدا استقلالی و بدون لحاظ غیر، لحاظ شد اسم است و هر گاه آلة للغیر و با لحاظ غیر، لحاظ شد می شود «مِن». این دو نحوه لحاظ ربطی به موضوع له و مستعمل فیه ندارد.

یک سوال مطرح است که چرا نمی شود این دو را بجای هم بکار برد؟ جواب دقیقی داده اند که اگر ابتدا به جای «مِن» به کار رود فاقد معنی است نه اینکه مجاز یا غلط باشد. اگر کلمه را بدون موضوع له به کار بردیم و معنایی را اراده کردیم مثلا برای معنای «علی» از لفظ «دیز» استفاده کردیم، این استعمال حقیقی نیست زیرا در موضوع له نیست؛ استعمال مجازی نیست زیرا استعمال مجازی استعمال در معنایی است با علقه به معنای حقیقی؛ و استعمال غلط هم نیست زیرا استعمال غلط استعمال لفظ در معنایی است غیر معنای موضوع له خود آن لفظ بدون علقه.

---

[1]. دروس فی علم الأصول(ط.انتشارات اسلامی)، ج۲، ص۶۶:«الاتجاه الأوّل: ما ذهب الیه صاحب الکفایة رحمه اللّه من أنّ معنی الحرف هو نفس معنی الاسم الموازی له ذاتا، و انما یختلف عنه اختلافا طارئا و عرضیا ف (من) و (الابتداء) یدلّان علی مفهوم واحد. و هذا المفهوم اذا لوحظ وجوده فی الخارج فهو دائما مرتبط بالمبتدئ و المبتدأ منه، إذ لا یمکن وقوع ابتداء فی الخارج إلّا و هو قائم و مرتبط بهذین الطرفین. و اذا لوحظ وجوده فی الذهن، فله نحوان من الوجود، فتارة یلحظ بما هو، و یسمّی باللحاظ الاستقلالی، و اخری یلحظ بما هو حالة قائمة بالطرفین مطابقا لواقعه الخارجی، و یسمّی باللحاظ الآلی، و کلمة ابتداء تدلّ علیه ملحوظا بالنحو الأوّل، و (من) تدلّ علیه ملحوظا باللحاظ الثانی. فالفارق بین مدلولی الکلمتین فی نوع اللحاظ مع وحدة ذات المعنی الملحوظ فیهما معا، إلّا انّ هذا لا یعنی إنّ اللحاظ الاستقلالی أو الآلی مقوّم للمعنی الموضوع له أو المستعمل فیه و قید فیه، لانّ ذلک یجعل المعنی أمرا ذهنیا غیر قابل للانطباق علی الخارج، و انما یؤخذ نحو اللحاظ قیدا لنفس العلقة الوضعیة المجعولة للواضع، فاستعمال الحرف فی الابتداء حالة اللحاظ الاستقلالی، استعمال فی معنی بلا وضع، لأنّ وضعه له مقید بغیر هذه الحالة، لا استعمال فی غیر ما وضع له».

سه مسلک در معنای حرفی مطرح است. مسلک اول همان علامیت است که توضیح داده شد.

مسلک دوم مسلک آلیة است که صاحب کفایة قائل به این مسلک بودند، به طور خلاصه معنای حرفی دقیقاً مانند معنای اسمی است فقط اگر معنا به طور مطلق و استقلالی لحاظ شد، باید با لفظ اسم به کار رود و اگر به طور مقید و آلی لحاظ شد باید به لفظ حرفی به کار رود.

ایشان قائلند اگر لفظ «ابتدا» در لحاظ آلی به کار رود و یا اگر لفظ «مِن» در لحاظ استقلالی به کار رود، استعمال نه حقیقی است و نه مجازی و نه غلط؛ زیرا موضوع له در هر دو وضع معنای ابتدا می باشد. اگر «مِن» در معنای استقلالی به کار رود، لفظ بدون وضع، در معنایی به کار رفته است. برای اینکه لفظ بدون موضوع له شود باید موضوع له قید بخورد یا موضوع یا وضع؟

مشهور گفته اند باید موضوع له قید بخورد تا استعمال «مِن» در معنای ابتدای استقلالی، غلط شود. اما صاحب کفایه فرموده اند امکان ندارد این قید به موضوع له بخورد زیرا معنای «مِن» فقط در ذهن خواهد بود و در خارج مصداقی نخواهد داشت مانند کلمه «مفهوم» که فقط در ذهن مصداق دارد (اگر هم قید به موضوع له بخورد، استعمال غلط می شود. اما صاحب کفایه می خواهند کاری کنند که استعمال لفظی که موضوع له ندارد، صدق کند). مشهور گفته اند معنا ندارد که قید جای دیگر وارد شود. شهید صدر فرموده اند فقط یک راه هست که نتیجه آخوند گرفته شود، و آن این است که وضع مقید شود یعنی عملیة الوضع باید قید بخورد. یعنی حین وضع باید اعتبار مشروط و معلق شود بر اینکه لحاظ آلی باشد.

البته این اشکال واضحی دارد که وضع یک امر تکوینی است که دائر مدار وجود و عدم است، و قابلیت تعلیق ندارد، یعنی خودِ اعتبار یک امر تکوینی است و معتبر و منشأ یک امر اعتباری است. لذا شهید صدر نتیجه گرفته اند نظریه آخوند باطل است.

اما راه دیگری هست که نتیجه مورد نظر آخوند را می دهد و محالی هم لازم نمی آید. موضوع و لفظ هم می شود مقید شود که نتیجه آخوند را می دهد. لفظ «انسان» گاهی اسم برای طبیعت حیوان ناطق قرار می گیرد، و گاهی این لفظ قید می خورد که لفظ انسان که در روز تلفظ شود (حصه ای از لفظ انسان نه طبیعی لفظ انسان) وضع می شود، لذا اگر در روز گفته شود «الانسان یموت»، استعمال حقیقی است؛ اما اگر در شب چنین جمله ای گفته شود این لفظ موضوع له ندارد. یا مثلا گاهی «زیدٌ» نام یک بچه می شود، که اگر گفته شود «زیداً» نام این بچه نیست، و در هر نقشی باید با تنوین رفع باشد مانند «رایتُ زیدٌ». در کلمه «مِن» هم همینطور است که یک بار طبیعی این لفظ وضع می شود، اما گاهی هم همین لفظ با شرط لاحظ به لحاظ آلی، وضع می شود برای ابتدائیت. این توجیهی است برای کلام صاحب کفایه، که نتیجه مدّ نظر ایشان به دست آید. وقتی متکلم ابتدا را

تصور می کند اگر استقلالی لحاظ شود لفظ «مِن» در کلام وی خالی از موضوع له است؛ اما اگر آلی لحاظ شود لفظ «مِن» در کلام وی موضوع له دارد که در همان هم استعمال حقیقی شده است.

برخی از افراد هم همین تقریب را فرموده اند. لذا این احتمال خیلی دور از ذهنی نیست. با این فرمایش مرحوم آخوند، معنای حرفی معنایی است که لحاظ آلیة خارج از موضوع له آن می شود.

قبل از نقد این فرمایش باید نکته ای را تذکر دهیم، صدر کلام ایشان با ذیل، تهافتی دارد.

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

در معنای حرفی سه مسلک هست، مسلک اول علامیت بود که مختار ما هم بود. مسلک دوم، آلیت بود که صاحب کفایة قائل بودند.

خلاصه این مسلک این بود که حرف و اسم مرادف آن، به یک معنی هستند و تفاوتی ندارند فقط موضوع در هر یک مقید است یعنی لفظ «مِن» مقیداً به اینکه لحاظ آلی شود، وضع برای ابتداییت شده است و لفظ «ابتدا» مقیداً به اینکه لحاظ استقلالی شود، وضع برای آن معنی شده است.

قبل نقد کلام باید این نکته توضیح داده شود که هر چیز که در ذهن لحاظ می شود، به سه نحو لحاظ ممکن است شود:

الف. لحاظ استقلالی: این لحاظ در مقابل دو لحاظ دیگر است مثلا وقتی انسان یا عدالت یا زید، تصور می شود، ذهن این امور را مستقلاً لحاظ می کند.

ب. لحاظ حالی: اگر ذهن شیئی را بما هو حالة و خصوصیة فی شیء آخر، لحاظ کند لحاظ حالی است. مثلا عدالت را لحاظ کنیم بما هو خصوصیة لزید، یعنی عدالت زید لحاظ شود.

ج. لحاظ مرآتی: اگر امر اول وسیله باشد برای لحاظ امر دوم، این لحاظ مرآتی می شود. مثلا کسی بگوید «الانسان یموت» حین استعمال لفظ انسان را لحاظ کرده است، اما به لفظ توجهی نداشته است بلکه معنای لفظ را دیده است یعنی حیوان ناطق؛ حتی به معنی هم توجهی نداشته است، زیرا نه لفظ انسان می میرد نه معنای انسان، بلکه افراد انسان می میرند یعنی نگاه مرآتی بوده است.

با توجه به این توضیح ذهن وقتی چیزی را ملاحظه می کند چه در احساس چه در تخیل چه در تعقل، یکی از این سه قسم را دارند البته لحاظ حالی فقط در تعقل است.

در مسلک آخوند، معروف است که ایشان قائلند معنی حرف و اسم ذاتاً یکی است و لحاظاً دوتاست. یعنی در اسماء لحاظ استقلالی است و در حروف مرآتی و آلی است. استقلال در مقابل آلی و حالی بود، مراد آخوند این است که معنای حروف حالی است یا آلی؟ صدر و ذیل کلام ایشان تهافت دارد. در ظاهر عبارت ایشان مراد از لحاظ آلی، همان لحاظ حالی است. یعنی ابتدا دو شکل لحاظ می شود یکی استقلالاً و دیگری بما هو خصوصیة للغیر. اما در آخر کلام جمله ای دارند که لحاظ حرف، لحاظ آلی است. البته توضیح نداده اند که مراد از آلی چیست لذا ظهور در همان لحاظ آلی و مرآتی دارد.

به اعتقاد ما مرحوم آخوند لحاظ مرآتی مدّ نظرشان بوده است. شواهدی هم هست، اول اینکه اگر مراد لحاظ حالی باشد واضح است که کلمه «ابتدا» ممکن است به لحاظ حالی به کار رود. شاهد دیگر اینکه اگر مراد لحاظ حالی بود باید «مِن» بر سر فعل «سیر» درآید در حالیکه دائماً بر سر مبتدء منه در می آید نه بر سر مضاف الیه

مبتدا. لذا بهتر است نظر آخوند را لحاظ مرآتی توضیح دهیم. در نتیجه «الابتدا خیر من الانتها» که «ابتدا» لحاظ استقلالی دارد و «ابتداء الکلام خیر من انتهائه» که «ابتدا» لحاظ حالی دارد، در نظر آخوند هر دو استقلالی هستند و در مقابل لحاظ آلی می باشند.

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

مسلک دوم در معنای حرفی همان مسلک آلیة بود که از محروم آخوند بود.

اشکال به مسلک دوم

اشکالی که به ایشان شده است این است که اگر چند اسم بدون حرف را پشت سر هم بگوییم معنایی گسسته فهمیده می شود اما اگر اسم را با حرف بگوییم بین این اسم ها ارتباط بوجود می آید. همین ارتباط که فقط با حرف بوجود می آید قرینه ای است که معنای اسمی و حرفی متفاوت باشند.

مسلک سوم: نسبیة المعنی الحرفی

بعد مرحوم آخوند همه معتقد شده اند که معنای اسمی و حرفی دو سنخ هستند. بعد ایشان توجه همه به نسبت معطوف شده است. البته در اینکه موضوع له و مدلول چه چیزی است، اختلاف کرده اند.

مقدمه: حقیقت «نسبت»

قبل بیان اتجاهات مطرح در مدلول حرفی، مقدمه ای نیاز است. این مقدمه درباره نسبت است. نسبت عبارت از علقه و ربط بین دو شیء است که توضیحی زیادی نمی شود درباره آن داد. نسبت دو قسم است:

الف. نسبت وجودی: نسبت وجودی عبارت از نسبت و ربطی است بین دو موجود که با هم وجود مرتبطی دارند یعنی وجود واحد دارند و ترکیب آنها اتحادی است نه انضمامی. مثلا در موجود سفید، عرض همان بیاض است و معروض ابیض است. بین بیاض و جسم نسبتی است که این جسم این ارتباط را با رنگ دیگری ندارد. نسبت این جسم و بیاض اتحادی است.

طرفین نسبت دو موجود هستند که در وجود ارتباط دارند. این نسبت وجودی است یعنی نسبت آنها از مقولات خارج است. موجودات سه قسم اند واجب و مقوله و رابط. موجود ربطی همان وجودی است که وراء دو وجود طرفین، وجودی ندارد. این وجود ربطی در حکمت است. در مورد این وجود ربطی، اصولیون دو موقف دارند. محقق خوئی قائلند این نسبت امری است موهوم، و شهید صدر این نسبت را امری واقعی می دانند مانند استحالة تناقض یا تلازم علت و معلول.

ب. نسبت مقولی: نسبتی که طرفین نسبت، به دو وجود، موجودند. مثلا کسی که پشت میز است، نسبتی با میز دارد که کس دیگری ندارد. هر حادثی نسبتی با زمان دارد، خود حادث موجود است غیر از وجودی که زمان عام

دارد. مقولات، ده مقوله است که نه تا عرضی است و هفت تا (غیر کم و کیف)، اعراض نسبی هستند. خود نسبت امری انتزاعی و وهمی است، مثلا بین زید و میز نسبتی هست، که نام آن وضع می باشد. همیشه نسبتی هست که در کنار آن هیئتی هست که نام آن هیئت، مقوله است.

طرفین نسبت

در هر نسبتی دو طرف هست که یا متحد الوجود هستند و یا مختلف الوجود؛ این دو طرف گاهی در خارج هستند و گاهی در ذهن و گاهی هم یک طرف در خارج و یک طرف در ذهن است. این سه قسم که در نسبت وجودی و مقولی هست، شش قسم می سازد، که برای هر یک از این اقسام مثال می آوریم:

الف. نسبت وجودی که طرفین در خارج اند: نسبت بین کاغذ و بیاض.

ب. نسبت مقولی که طرفین در خارج اند: نسبت بین زید و برادرش.

ج. نسبت وجودی که طرفین در ذهن اند: نسبت بین حبّ و متعلق آن مانند شرب آب. وقتی انسان میل به شرب پیدا می کند، ابتدا حب به شرب در نفس به وجود می آید و تصور شرب هم در نفس است. حبّ و شرب دائماً یک وجود دارند که ترکیب آنها اتحادی است.

د. نسبت مقولی که طرفین در ذهن اند: نسبت موجود در قضیه معقوله. در هر قضیه معقوله سه جزء هست یکی تصور موضوع و دومی تصور محمول، و سومی نسبت بین این دو مفهوم در ذهن. این نسبت بین دو وجود است و نسبتی مقولی است.

ه. نسبت وجودی که یک طرف در خارج و دیگری در ذهن است: نسبت بین مدرِک و مدرَک. وقتی زید را درک می کنیم، صورت خیالی زید همان مدرَک است، و نفس ما مدرِک است. نفس امری خارجی است که در خارج موجود است، و صورت خیالی امری ذهنی است که عارض بر نفس شده است. این جوهر و عرض ترکیب اتحادی دارند و نسبت بین آنها وجودی است.

ی. نسبت مقولی که یک طرف در خارج و دیگری در ذهن است: نسبت بین مدرِک و مدرَک، بنا بر قول حکمت مشاء. در حکمت مشاء ترکیب نفس و صورت خیالی، یک ترکیب انضمامی است، لذا نسبت بین آن دو نسبتی مقولی می شود.

در مقدمه گفته شد که نسبت دو قسم است. نسبت وجودی و مقولی، که طرفین نسبت یا در خارج یا در ذهن یا یکی در خارج و یکی در ذهن است. اکنون باید وارد اقوال موجود در مسلک نسببیت معنای حرفی، شویم.

قول اول: ایجادیة المعنی الحرفی

معنای اول از محقق نائینی است. برای توضیح مسلک ایشان نیاز به یک مقدمه است. ایشان الفاظ را دو دسته می دانند یک دسته اخطاری و یک دسته ایجادی. لفظ اخطاری همان است که وقتی متکلم آن را می گوید، فقط معنی به ذهن سامع می آید و چیز دیگری در عالم محقق نمی شود. مثلا وقتی گفته شود انسان، سامع معنای آن را تصور می کند. الفاظ ایجادی هم الفاظی هستند که فردی از افراد آن در عالم ایجاد می شود، یعنی در «هل زید فی الدار»، وقتی کلمه «هل» شنیده می شود، معنای استفهام در ذهن سامع نیامده بلکه فردی برای استفهام در عالم محقق شده است. استفهام مفهومی دارد که یکی از مصادیق آن همین لفظ گفته شده است. مثلا در «یا رجل» مفهوم ندا در ذهن نمی آید بلکه فردی از افراد ندا محقق می شود.

با توجه به این مقدمه، مرحوم نائینی قائل بودند که حروف ایجاد نسبت می کنند یعنی خودِ نسبت را ایجاد می کنند نه مفهوم نسبت را. وقتی گفته شود «زید فی الدار»، بلافاصله دو مفهوم در ذهن سامع خطور می کند یکی زید و دیگری الدار، مفهوم سومی نیست، بلکه بین این دو مفهوم، نسبت و علقه ای ایجاد می شود. از این نسبت که در ذهن بین این دو مفهوم هست، منتقل می شویم به نسبتی که در خارج بین این دو هست. یعنی دو فرد مشابه از نسبت وجود دارند، یکی در ذهن و یکی در خارج، و انتقال از این نسبت ذهنی به نسبت خارجی انتقال از یک فرد به فرد دیگر است، انتقال از ظلّ به ذی ظلّ است[1]

---

[1]. اجود التقریرات، ج۱، ص۱۶:« اما توضیح المختار فیحتاج إلى بیان مقدمات (الأولى) ان المعانی تنقسم إلى إخطاریة و غیر إخطاریة فان الأسماء بجواهرها و أعراضها عند التکلم بها یخطر معانیها فی الذهن سواء کانت فی ضمن ترکیب کلامی أم لم تکن بخلاف الحروف فانها بنفسها لا توجب خطور معانیها فی نفس سامعها ما لم تکن فی ضمن کلام ترکیبی (الثانیة) ان المعانی غیر الإخطاریة تنقسم إلى قسمین إیجادیة و نسبیة (اما الأولى) فکحروف التشبیه و النداء و التمنی و غیرها فان الحروف الموضوعة لها فی مقام الاستعمال یوجد فرداً منها فی الخارج بحیث یصدق على الموجود خارجاً انه فرد من التشبیه أو النداء أو التمنی أو غیر ذلک (و اما الثانیة) فکالنسب الخاصة التی بین الاعراض و معروضاتها فان الاعراض حیث ان وجودها فی نفسها عین وجودها لموضوعاتها و إلّا لم یکن وجودها لموضوعاتها وجوداً رابطیاً بل استقلالیاً یحتاج إلى رابط آخر و حینئذ فبینها و بین موضوعاتها نسب خاصة على اختلافها و الحکیم کما لا بد له من وضع الألفاظ للمفاهیم الاستقلالیة کذلک لا بد له من وضع الألفاظ لإفادة هذه المعانی أیضاً .... ان(الخامسة) ان الحروف بأجمعها معانیها إیجادیة نسبیة کانت أو غیرها فانها لم توضع الا لأجل إیجاد الربط بین مفهومین لا ربط بینهما کلفظ زید و الدار فکلمة فی هی الرابطة بینهما فی الکلام فی مقام الاستعمال فالموجد للربط الکلامی هو الحرف و لا منافاة بین کون المعانی الحرفیة إیجادیة و ان تکون للنسبة الحقیقیة واقعیة و خارجیة قد تطابق النسبة الکلامیة

مناقشه در ایجادیة المعنی الحرفی: موضوع له معلوم نیست

این فرمایش از جهات مختلف قابل نقد می باشد که به دو اشکال اکتفا می شود:

الف. حرف بدون وضع ایجاد نسبت در ذهن می کند یا بعد از وضع؟ قبل وضع که معنی ندارد زیرا خصوصیت ذاتی آن نیست. اما اگر بعد وضع ایجاد می کند، موضوع له چیست؟ اگر گفته شود که موضوع له این است که هرگاه اراده شود ایجاد معنای ظرفیت، «فی» به کار می رود، اینکه همان مسلک علامیت است. لذا این اشکال هست که ایشان موضوع له را دقیقاً مشخص نکرده اند. حتی شاگرد ایشان محقق خوئی هم این اشکال را دارند که موضوع له معلوم نشد. اگر هم غیر از این است باید گفته شود تا بررسی شود.

ب. این اشکال مهم است که ایشان در قضیه معقوله سه چیز می داند زید و دار و نسبت بین این دو، که این نسبت را فردی از نسبت ظرفیة می دانند. بین دو مفهوم اصلاً نسبت ظرفیت قابل تصور نیست بلکه همیشه بین دو مصداق و فرد می شود نسبت ظرفیت تصور کرد. ولو به نحو ظلّ و ذی ظلّ هم نمی توان، بین دو مفهوم نسبت ظرفیت تصور نمود. لذا اگر هم این کلام صحیح باشد نمی توان نسبتی مشابه ظرفیت بین دو مفهوم محقق دانست نهایتاً بین دو مفهوم نسبت توالی و تعاقب می توان تصور کرد.

و قد تخالفها فان المطابقة بینهما لیس کمطابقة الکلی مع فرده بل کمطابقة فرد مع فرد آخر بحیث یکون النسبة بینهما کنسبة الظل مع ذی الظل فالمفهوم الحرفی هو النسبة الظلیة الکلامیة التی تطابق النسبة الخارجیة تارة و تخالفها أخری».

مسلک سوم در معنای حرفی همان مسلک نسبیت بود که قائلین به این مسلک در معنای حرفی اختلاف نظر شدید دارند. معنای اول از محقق نائینی مطرح شد که ایجادیة المعنی الحرفی بود و نقد شد.

معنای دوم: وضع الحروف للنسب المفهومیة

معنای دوم از محقق عراقی است. برای توضیح بیان ایشان، مقدمه ای لازم است. قضایا سه قسم می باشند:

الف. قضیه ملفوظه: همان صوت که در خارج ایجاد می شود. لفظ همان صوت است که کیف محسوس است و عارض بر هوا می شود، لذا ولو گوش هم در خارج نباشد، این قضیه محقق می شود.

ب. قضیه مسموعه: همان ادراک سامع که حسی و سمعی است، که در ذهن می باشد.

ج. قضیه معقوله: قضیه معقوله هم عبارت از صورت عقلی این قضیه در ذهن است یعنی وجود عقلی این قضیه در ذهن که سه جزء دارد، تصور زید (مفهوم)، تصور عالم (مفهوم)، و نسبتی که بین این دو تصور برقرار می شود.[1]

قضیه ملفوظه نسبی نیست زیرا موطنش خارج است، اما قضیه مسموعه نسبی است یعنی نسبت به افراد متفاوت است، بستگی دارد چند نفر بشنوند و ... .

در ذهن سامع دو قضیه هست اول قضیه مسموعه شکل می گیرد و بعد قضیه معقوله؛ اما در ذهن متکلم سه قضیه هست زیرا اول باید قضیه را تعقل نماید تا بتواند تکلم نماید، لذا اول قضیه معقوله هست که بعد قضیه ملفوظه را ایجاد می کند، بعد بلافاصله قضیه مسموعه را هم درک می کند زیرا خودش هم می شنود. بعد مسموع شدن بلافاصله بدون اراده قضیه عقلیه هم شکل می گیرد. قضیه عقلیه اول با اختیار خودش بود اما این قضیه معقوله بدون اختیار است. پس یک قضیه مسموعه و دو قضیه معقوله نزد متکلم هست.

متکلم وقتی قضیه معقوله را تصور کرد و می خواهد بیان کند، از موضوع متصور با اسم تعبیر می کند، از محمول هم با اسم تعبیر می کند، و از نسبت با دال حرفی تعبیر می کند. دال حرفی یا حرف است یا هیئت. مثلا در «زید فی الدار»، قبل تکلم باید متکلم این را تعقل نماید، از تصور زید به لفظ «زید» تعبیر کرده و از تصور دار به لفظ «الدار» تعبیر می کند، و از نسبت هم به لفظ «فی» تعبیر می کند. لذا مدلول حرفِ «فی»، نسبتی در ذهن متکلم در قضیه معقوله است. دائماً حرف، دالّ بر نسبتی بین دو مفهوم در ذهن متکلم می باشد. اما چطور به نسبت خارجی پی می بریم؟ ایشان قائلند انحائی از نسب، وجود دارند که در ذهن هم هستند. لفظ «فی» اشاره به نسبت ظرفیت طریفینی است که در ذهن هستند. مدلول الفاظ حرفی، دائماً نسبت موجود در ذهن است، که در قضیه

[1]. ما نسبت را امری واقعی می دانیم لذا موطنی ندارد، بله طرفین نسبت موطن دارند که همان ذهن می باشد.

معقوله قبل تکلم می باشد. البته نسبت در خارج وجود دارد اما آن نسبت خارجی، مدلول این حرف نیست. به دلیل مشابهت این دو نسبت سامع منتقل به آن نسبت خارجی بین این دو می شود.[۱]

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

[۱]. نهایة الأفکار، ج۱، ص۴۳:«الثالث من المشارب فی الحروف: ما سلکه جماعة من الأساطین من کون معانی الحروف عبارة عن الروابط الخاصة و النسب و الإضافات المتحققة بین المفهومین التی هی من سنخ الإضافات المتقومة بالطرفین، فکان لفظ فی فی قولک: الماء فی الکوز مثلا موضوعا للربط الخاصّ الّذی کان بین مفهوم الماء و مفهوم الکوز، و هکذا لفظ من فی قولک: سرت من البصرة و إلی و علی و حتی و نحوها من الحروف بل الهیئات أیضا کما سیأتی إن شاء اللّه، فیکون الجمیع موضوعا للروابط الخاصة الذهنیة بین المفهومین لکن لا مفهوم الربط الّذی هو معنی اسمی بل ما هو واقع الربط الذهنی و مصداقه بالحمل الشائع، فإنّک إذا لاحظت السیر الخاصّ المضاف بدوه إلی البصرة و کذلک الماء و الکوز تجد فی نفسک أمورا ثلاثة: مفهوم السیر و مفهوم البصرة و التعلق الخاصّ بینهما، و هکذا فی مثال الماء فی الکوز، فکان لفظ فی و لفظ من فی المثالین موضوعا لذاک الربط و التعلق الخاصّ الّذی بین مفهوم السیر و البصرة و مفهوم الماء و الکوز لأنه کما یحتاج مفهوم السیر و البصرة و مفهوم الماء و الکوز إلی لفظ خاص یحکی عنه فی مقام تفهیم المقصود و إظهار ما فی الضمیر کذلک ذلک الربط و التعلق الخاصّ بینهما حیث لا یکاد یغنی عنه الألفاظ الموضوعة للمفاهیم الاسمیة التی بها تقوم تلک الروابط و الإضافات الخاصة کما هو واضح».

بدائع الافکار فی الاصول، ص۴۹و ۵۰.

مسلک سوم همان مسلک نسبیت بود، که به نظر دوم یعنی نظر محقق عراقی رسیدیم. محقق عراقی مدلول حرف را همان نسبت موجود در قضیه معقوله که در ذهن متکلم می باشد، معرفی نمودند.

مناقشه در معنای دوم: مدلول بالذات معلوم نیست

این نسبت موجود در قضیه معقوله در ذهن متکلم، مدلول بالذات است یا بالعرض؟ مسلّماً مدلول بالعرض است. دال دائماً قضیه مسموعه می باشد نه ملفوظه؛ از ایشان سوال می کنیم مدلول بالذات چیست؟ ایشان یا نفس نسبت موجود در قضیه معقوله موجود در ذهن سامع، و یا مفهوم نسبت را مدلول خواهند دانست. هر دو باطل است اما اولی به این دلیل که این به معنای کلام میرزای نائینی است که معنای حرف ایجادی است، و محقق عراقی به سختی به آن انتقاد دارند. اما دومی هم لازم می آید معنای حرف اسمی باشد زیرا مفاهیم دائماً معنای اسمی هستند. این اشکال بر کلام ایشان هست که مدلول بالذات معلوم نیست.[1]

نظر سوم: معنای حروف همان وجود ربطی است

نظر سوم از محقق اصفهانی است. ایشان قائلند حروف وضع برای وجود رابط شده است. مقدمه ای نیاز است که در حکمت قبل حکمت متعالیه همه موجودات به سه قسم تقسیم می شده، واجب و ممکن که ممکن یا جوهر است یا عرض. در حکمت متعالیه قسم چهارمی هم اضافه شد که موجود یا فی نفسه است که این سه قسم را دارد، و یا فی غیره. یعنی قبل این تقسیم یک تقسیم دیگر شکل گرفت. موجود فی غیره همان موجود رابط است. موجود رابط ماهیت ندارد لذا معمولاً با تعبیر وجود ربطی یا رابط از آن یاد می کنند.[2] این موجود فی غیره فقط در ذهن نیست بلکه در خارج هم هست مثلا نسبت کاغذ و بیاض آن، در خارج نسبتی هست که وجود ربطی دارد. حبّ و متعلق آن هم همینطور است که نسبت بین آنها وجود ربطی دارد.

---

[1]. گاهی کسی در کنار نظریه مسائلی را مطرح می کند که حاشیه ای است، و با اشکال در آنها به اصل نظریه مشکلی وارد نمی شود. در کلام محقق عراقی هم اشکالات دیگری هست که ربطی به اصل نظریه ندارد. گاهی برخی در همین مسائل اشکال کرده و نظریه را ردّ می کنند در حالیکه اشکال در این امور به اصل نظریه خدشه ای وارد نمی کند. لذا اگر تمام مسائل حاشیه ای ایشان هم درست باشد اما با اشکالی که بیان شد، اصل نظریه مخدوش است.

[2]. این مطلب به نگاه عرفی و یا کلامی است، اما به نگاه دقّی و عرفانی، موجود فی نفسه فقط واجب است و موجود فی غیره به سه قسم تقسیم می شود. در بحث الفاظ هم باید عرفی نگاه کرد لذا با تقسیم اول پیش می رویم. هر دو تقسیم در کلام ملاصدرا هست.

محقق اصفهانی از این وجود رابط استفاده نموده است. ایشان تمام موجودات را تقسیم به فی نفسه و فی غیره نموده اند. اگر فی نفسه باشد لفظی که برای آن موجود انتخاب می شود اسم است. اگر هم فی غیره باشد لفظی که برای آن موجود انتخاب می شود، حرف است.[۱]

مطلب دوم ایشان این است که کلماتی مانند «وجود ربطی» و «نسبت» و «ربط» و خودِ «وجود» که اعم از ربطی و مستقل است، اسم هستند. لذا ایشان متوجه بودند که از اسماء برای وجود ربطی استفاده می شود، لذا شرط دومی برای معنای حرفی قرار داده اند. دال همان لفظ مسموع است، در مقابل یک مدلول بالذات داریم که دائماً در ذهن است. مدلول اسماء در ذهن موجود فی نفسه است اما مدلول بالذات حروف باید فی غیره باشد. پس شرط این است که مدلول بالذات هم موجود ربطی باشد. «الربط» وضع برای موجود رابط شده است، که مدلول بالذات مفهوم ربط است که موجود فی نفسه است لذا حرف نیست. اما «فی» مدلول ندارد زیرا وجود رابط بدون وجود فی نفسه در ذهن موجود نمی شود همانطور که در خارج نمی شود. «زید فی الدار» سه مدلول در ذهن می آورد، تصور زید و تصور الدار، و معنای فی غیره که «فی» است.

---

۱. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج۱، ص۵۲:«تحقیق المقام یتوقف علی تحقیق المعانی الحرفیة و المفهومات الأدویّة، و بیان المراد من عدم استقلالها فی المفهومیة، فنقول: الذی ینساق الیه النظر الدقیق بعد الفحص و التدقیق: أن المعنی الحرفی و الاسمی متباینان بالذات لا اشتراک لهما فی طبیعی معنی واحد. و البرهان علی ذلک هو أن الاسم و الحرف لو کانا متحدی المعنی، و کان الفرق بمجرد اللحاظ الاستقلالی و الآلی، لکان طبیعی المعنی الوحدانی قابلا لأن یوجد فی الخارج علی نحوین کما یوجد فی الذهن علی طورین، مع أن المعنی الحرفی- کأنحاء النسب و الروابط- لا یوجد فی الخارج إلا علی نحو واحد، و هو الوجود لا فی نفسه، و لا یعقل أن توجد النسبة فی الخارج بوجود نفسی، فإن القابل لهذا النحو من الوجود ما کان له ماهیة تامة ملحوظة فی العقل کالجواهر و الاعراض، غایة الأمر أنّ الجوهر یوجد فی نفسه لنفسه، و العرض یوجد فی نفسه لغیره. و منه ظهر أن تنظیر المعنی الاسمی و الحرفی بالجوهر و العرض، غیر وجیه، فان العرض موجود فی نفسه لغیره. و الصحیح تنظیرهما بالوجود المحمولی و الوجود الرابط- لا الرابطی- کما لا یخفی علی العارف بالاصطلاح المرسوم فی تقسیم الوجود. فراجع. و بالجملة لا شبهة فی أن النسبة لا یعقل أن توجد فی الخارج إلا بوجود رابط لا فی نفسه، مع أن طبیعی معناها لو کان قابلا للّحاظ الاستقلالی، لکان من الماهیات التامة فی اللحاظ، و هی قابلة للوجود النفسی. فعدم قابلیة الربط و النسبة للوجود النفسی المحمولی کاشف عن انه لا یتصور أن یکون للنسبة فی حد ذاتها قبول اللحاظ الاستقلالی، و إلا کان فی تلک الحال ماهیة تامة فی اللحاظ و مثلها إذا کان قابلا للوجود العینی کان قابلا للوجود النفسی. و قد عرفت آنفا أن مجرّد لزوم القیام بالغیر لا ینافی الوجود النفسی، کیف؟ و العرض من أنحاء الموجود فی نفسه، مع أن وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره، فکون النسبة حقیقة أمرا قائما بالمنتسبین- لو لم یکن نقصان فی حد ذاتها- لم یکن مانعا عن وجودها فی نفسها، مع أنّ من البدیهی أن حقیقة النسبة لا توجد فی الخارج إلّا بتبع وجود المنتسبین من دون نفسیة و استقلال أصلا، فهی متقومة فی ذاتها بالمنتسبین، لا فی وجودها فقط. بخلاف العرض، فان ذاته غیر متقومة بموضوعه، بل لزوم القیام بموضوعه ذاتی وجوده، فان وجوده فی نفسه وجوده لموضوعه. و إذا کانت النسبة بذاتها و حقیقتها متقومة بالطرفین، فلا محالة یستحیل اختلافها باختلاف الوجودین من الذهن و العین».

لذا «الربط» و «فی» در یک جهت مشترک هستند یعنی موجود فی غیره هستند اما یک تفاوت دارند که مدلول بالذات در اولی فی نفسه و در دومی فی غیره است.[۱]

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

[۱]. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج۱، ص۵۴:«فإن قلت: إذا لم یکن بین الاسم و الحرف قدر جامع، فما المحکیّ عنه بلفظ الربط و النسبة و الظرفیة و أشباهها من المعانی الاسمیة؟ قلت: لیس المحکی عنه بتلک الألفاظ إلا مفاهیم و عناوین، لا حقیقة الربط و النسبة، کما فی لفظ العدم، فانه لا یحکی إلا عن عنوان موجود فی ظرف الذهن، لا عما هو بالحمل الشائع عدم، و لیس العدم کالماهیة یوجد بنحوین من الوجود، بل و کذلک الأمر فی لفظ الوجود بناء علی أصالة الوجود، فان حقیقة الوجود لیست کالماهیة؛ حتی توجد تارة فی الذهن، و اخری فی العین. و بالجملة: مفاهیم هذه الالفاظ ما هو ربط و نسبة و عدم و وجود بالحمل الأوّلی، لا بالحمل الشائع، و إلا فهی غیر ربط و لا نسبة بالحمل الشائع. و ما هو ربط و نسبة بالحمل الشائع نفس ذلک الأمر المتقوّم بالمنتسبین المحکیّ عنه بالأدوات و الحروف. و أما الظرفیة و الاستعلاء و الابتداء فهی معان اسمیة، و لیس معنونها معنی حرفیا، بل کلمة (فی)- مثلا- معنی رابطة للظرف و المظروف، و کلمة (علی) رابطة للمستعلی و المستعلی علیه، و کلمة (من) رابطة للمبتدا به و المبتدأ من عنده، و هکذا، لا أن الظرفیة مشترکة مع أداتها فی معنی، أو أحدهما عنوان و الآخر معنون کمفهوم الرابطة و مصداقها. فتدبره، فانه حقیق به».

مسلک سوم همان مسلک نسبیت است. معنای سوم را محقق اصفهانی فرموده اند که معنای حرفی همان معنای ربطی است.

مناقشه در معنای سوم: حرف برای نسبت وجودی، وضع نشده است

دو اشکال در کلام محقق اصفهانی وجود دارد:

الف. متکلم در «زید فی الدار» نظرش به نسبتی است که بین زید و الدار است که این نسبت مقولی است، نه نسبت ربطی و وجودی! اگر حرف وضع برای وجود ربطی بود، باید نسبت بین زید و الدار هم وجود ربطی باشد. در این جمله پنج چیز داریم: اول زید، دوم الدار، و سوم نسبت بین مکین و مکان (نسبت مقولی)، و چهارم هیئت حاصل از این نسبت برای زید (این)، و پنجم نسبتی که بین زید و أین برقرار است که این همان وجود ربطی است. شرط اینکه یک نسبت وجودی باشد این است که در دو وجود متحد با هم باشند. لذا نسبت جوهر و عرض همان وجود رابط (نسبت وجودی) بین آنهاست که یعنی در وجود با هم متحد هستند. وجدان لغوی و فهم عرفی این است که «فی» ناظر به نسبت مقولی است.

ب. شرط محقق اصفهانی در معنای حرفی این بود که در مرحله ذهن هم به وجود ربطی موجود شود، وقتی «زید فی الدار» شنیده می شود بلافاصله به قضیه معقوله منتقل می شویم، که تصور زید و تصور الدار و نسبت بین این دو مفهوم می باشد. ترکیب این دو مفهوم در ذهن، اتحادی یا انضمامی یا وحدتی است؟ مشهور و محقق اصفهانی انضمامی می دانند، و برخی هم اتحادی می دانند و برخی هم وحدتی (در اتحاد، موجود متعدد و وجود واحد است، اما در وحدت موجود واحد و وجود هم واحد است). نسبت بین دو موجود انضمامی، نسبت مقولی است، نه نسبت وجودی و ربطی. یعنی در ذهن هم وجود ربطی نیست و همواره نسبت مقولی است. شهید صدر این ترکیب را اتحادی دانسته، البته هنگام توضیح و تفسیر، همان وحدت را بیان نموده اند.[1]

نظر چهارم: وضع حروف به تحصیص

محقق خوئی قائلند اسماء وضع می شوند برای معانی خاص و عام، مثلاً زید برای ذات شخصیه وضع شده و انسان برای ذات نوعیه وضع شده است. تحت اسماء، انواعی هست و اصنافی هست، و گاهی حالاتی هست. مثلا

[1]. نکته: شرط وجود ربطی، این است که دو طرف آن ترکیب اتحادی داشته باشند، لذا اگر ترکیب انضمامی داشته باشند وجود ربطی بین آنها نخواهد بود، و اگر هم ترکیب نباشد و وحدت باشد باز هم وجود ربطی نخواهد بود. به این مطلب، در حکمت تصریح شده است.

حیوان، انواعی دارد، و انسان، اصنافی دارد، و زید، حالاتی دارد. برای اصناف و حالات معمولاً نامگذاری نشده است. درخت سیب، ترکیبی است که ما می سازیم و نام نیست. بله برای انواع حیوان نامگذاری شده است. رجل هم که اسم است دارای حصصی می باشد که با استفاده از حروف می توانیم به حصص آن اشاره کنیم. مثلا «الرجل فی الدار»، یک حصه از رجل است.

اگر گفته شود این قید برای الرجل نیست یعنی صفت نیست بلکه خبر است، گفته می شود این قید برای موجود است که یک حصه از موجود است.

اگر گفته شود «جائنی زید و بکر»، قید و حصه ای نیست کما اینکه شهید صدر این اشکال را فرموده اند؛ خواهیم گفت حروفی که بر اسماء داخل شوند وضع برای حصه شده اند اما حروفی که بر مرکب داخل شوند اینگونه نیستند، و در این مثال حرف واو بر مرکب وارد شده زیرا حرف عطف مانند تکرار است.[۱]

---

[۱]. محاضرات فی أصول الفقه، ج۱، ص۸۴:«فنقول: إنّ الحروف على قسمين: أحدهما: ما يدخل على المركبات الناقصة والمعانى الافرادية كمن وإلى وعلى ونحوها. والثانى: ما يدخل على المركبات التامّة ومفاد الجملة كحروف النداء والتشبيه والتمنى والترجى وغير ذلک. أمّا القسم الأوّل: فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسمية فى عالم المفهوم والمعنى وتقييدها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع هذا لا نظر لها إلى النسب والروابط الخارجية ولا إلى الأعراض النسبية الاضافية، فانّ التخصيص والتضييق إنّما هو فى نفس المعنى سواء كان موجوداً فى الخارج أم لم يكن. توضيح ذلک: أنّ المفاهيم الاسمية بكليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها قابلة للتقسيمات إلى غير النهاية باعتبار الحصص أو الحالات التى تحتها، ولها إطلاق وسعة بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الاطلاق بالقياس إلى الحصص المنوّعة كاطلاق الحيوان مثلًا بالاضافة إلى أنواعه التى تحته، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفة أو المشخّصة كاطلاق الانسان بالنسبة إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد من كمّه وكيفه وسائر أعراضه الطارئة وصفاته المتبادلة على مرّ الزمن. ومن البديهى أنّ غرض المتكلم فى مقام التفهيم والافادة كما يتعلق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته كذلک قد يتعلق بتفهيم حصّة خاصّة منه فيحتاج حينئذ إلى مبرز لها فى الخارج، وبما أ نّه لا يكاد يمكن أن يكون لكل واحد من الحصص أو الحالات مبرز مخصوص، لعدم تناهى الحصص والحالات، بل عدم تناهى حصص أو حالات معنى واحد فضلًا عن المعانى الكثيرة، فلا محالة يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها ويوجب إفادتها عند قصد المتكلم تفهيمها، وليس ذلک إلّاالحروف والأدوات وما يشبهها من الهيئات الدالة على النسب الناقصة، كهيئات المشتقات وهيئة الاضافة والتوصيف. فكل متكلم متعهد فى نفسه بأ نّه متى ما قصد تفهيم حصّة خاصّة من معنى، أن يجعل مبرزه حرفاً مخصوصاً أو ما يشبهه على نحو القضية الحقيقية، لا بمعنى أ نّه جعل بازاء كل حصّة أو حالة حرفاً مخصوصاً أو ما يحذو حذوه بنحو الوضع الخاص والموضوع له الخاص، لما عرفت من أ نّه غير ممكن من جهة عدم تناهى الحصص. فكلمة (فى) فى جملة: الصلاة فى المسجد حكمها كذا، تدل على أنّ المتكلم أراد تفهيم حصّة خاصّة من الصلاة، وفى مقام بيان حكم هذه الحصّة لا الطبيعة السارية إلى كل فرد. وأمّا كلمتا الصلاة والمسجد فهما مستعملتان فى معناهما المطلق واللّا بشرط بدون أن تدلا على التضييق والتخصيص أصلًا. ومن هنا كان تعريف الحرف بما دلّ على معنى قائم بالغير من أجود التعريفات وأحسنها، وموافقاً لما هو الواقع ونفس الأمر ومطابقاً لما ارتكز فى الأذهان من أنّ المعنى الحرفى خصوصية قائمة بالغير وحالة له. وإن شئت فعبّر: أنّ الأسماء بجواهرها وأعراضها وغيرهما تدل على المعانى المطلقة اللّا بشرطية، ولايدل شىء منها على تضييقات هذه المعانى وتخصيصاتها بخصوصيات، فلا محالة انحصر أن يكون الدال عليها هو الحروف أو ما يقوم مقامها. مثلًا كلمة (الدور) موضوعة لمعنى جامع وسيع ودالّة عليه، ولكن قد يتعلق الغرض بتفهيم حصّة خاصّة منه وهى خصوص الحصّة المستحيلة مثلًا، فإذن ما الذى يوجب إفادتها، وليس ذلک إلّاالحرف أو ما يشبهه، لعدم دالٍ آخر على الفرض ونفس الكلمة لا تدل إلّاعلى الطبيعى الجامع، وهكذا. وبكلمة واضحة: أنّ وضع الحروف لذلک المعنى من نتائج وثمرات مسلكنا فى مسألة

مناقشه در معنای چهارم: تحصیص نتیجه استعمال است

اشکال این کلام محقق خوئی این است که مراد ایشان عملیة التحصیص نیست یعنی نفس تحصیص که «فی» نیست، و اگر مراد این باشد، این وضع بالعلامیة می شود. ثانیاً در طول وضع، تحصیص انجام می شود؛ نه اینکه وضع برای تحصیص شده باشد. یعنی باید وضع برای معنایی باشد بعد نتیجه این استعمال تحصیص شود. و اگر نه اگر وضع برای «تحصیص» شود که با به کار بردن این حرف تحصیص انجام نمی شود. لذا باید گفت این وضع برای معانی شده که نتیجه آن تحصیص است.

الوضع، فانّ القول بالتعهد لا محالة یستلزم وضعها لذلک، حیث عرفت أنّ الغرض قد یتعلق بتفهیم الطبیعی وقد یتعلق بتفهیم الحصّة، والمفروض أ نّه لایکون علیها دال ما عدا الحروف وتوابعها، فلا محالة یتعهد الواضع ذکرها أو ذکر توابعها عند قصد تفهیم حصّة خاصّة، فلو قصد تفهیم حصّة من طبیعی الماء مثلًا، کماء له مادة أو ماء البئر، یبرزه بقوله: ما کان له مادة لا ینفعل بالملاقاة، أو: ماء البئر معتصم، فکلمة اللّام فی الأوّل وهیئة الاضافة فی الثانی تدلّان علی أنّ المراد من الماء لیس هو الطبیعة الساریة إلی کل فرد، بل خصوص حصّة منه».

مسلک سوم در معنای حرفی همان مسلک نسبیت بود که معنای حرف ذاتاً متغایر است با معنای اسم، که چهار قول نقل و نقد شد.

نظر پنجم: وضع الحروف للنسب التحلیلیة

شهید صدر قائلند که حروف برای نسبت تحلیلی وضع شده است. ایشان از مقدمات بعیده شروع نموده و بعد مطلب خود را مبرهن نموده و سپس اصلاحی را در نظر خود انجام داده و سپس از آن عدول کرده اند. مختار ایشان بعد از اصلاح و تعدیل را بیان می کنیم.[1]

ایشان قائلند حروف وضع شده اند برای نسبت تحلیلی، ایشان نسبت را دو قسم می دانند:

الف. نسبت واقعیه: همان نسبت بین دو شیء می باشد. گاهی طرفین در خارج است و گاهی در ذهن است. اگر در خارج باشند مانند اینکه زید در خانه است که ایشان قائلند سه چیز در اینجا هست یکی زید و یکی خانه و سومی نسبت بین خانه و زید که امری واقعی است. گاهی هم طرفین نسبت در ذهن است مانند اینکه زید تصور شود و سپس عمرو تصور شود، که سه چیز داریم یکی تصور زید و یکی تصور عمرو، و سومی نسبت بین این دو که همان توالی و تعاقب است. این نسبت واقعی است و واقعاً محقق است.

ب. نسبت تحلیلیه: جایی است که نسبتی در کار نیست بلکه تحلیل ذهن است. گفتیم سه قضیه داریم ملفوظه و مسموعه و معقوله، که در این سه قسم ایشان با مشهور اختلافی ندارند. حقیقت قضیه معقوله را مشهور همان قضیه مرکب از سه جزء می دانند که تصور زید و تصور عادل، و جزء سوم نسبت بین این دو تصور می باشد. این اجزاء فعلی اند و این دو تصور هم انضمامی هستند. شهید صدر قائلند که قضیه معقوله یک جزء دارد و فقط یک تصور از «زید عادل» است.[2] مانند اینکه زید و عمرو در یک تصویر باشند. این یک تصور را وقتی ذهن تحلیل می کند، به سه جزء تحلیل می شود. این نسبت را شهید صدر نسبت تحلیلی می دانند یعنی در عالم واقع نسبتی

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۳۷ و ۲۵۲:«و المتلخّص: أن هناک نسبة واقعیة خارجیّة، و نسبة واقعیة ذهنیة، و نسبة تحلیلیة ذهنیة. و النسبة الواقعیة تستدعی لا محالة طرفین وجودیین متغایرین فی صقع وجودها ذهناً أو خارجاً، بخلاف النسبة التحلیلیة التی هی جزء تحلیلی من ماهیة الموجود و لیست ثابتة فی صقع الوجود علی وجه الجزئیة، و ما هو مدلول الحرف انَّما هو النسبة التحلیلیة لا النسبة الواقعیة فی صقع الذهن فضلًا عن صقع الخارج، لأنَّ النسبة الواقعیة الذهنیة تستدعی طرفین وجودیین متغایرین و متی ما افترضنا طرفین کذلک استحال إیجاد الربط بینهما بنحو قابل للحکایة عن النسبة الخارجیة کما برهنَّا علیه».

[2]. اقول: در جلسات بعد استاد این بیان را تصحیح نمودند که نظر شهید صدر این است که قضیه معقوله سه جزء دارد مثلاً تصور زید و تصور موجود فی الدار، و نسبت بین این دو، که تصور دوم یعنی موجود فی الدار، یک تصور است که ذهن آن را تحلیل به سه جزء می کند یکی تصور موجود، یکی تصور الدار، و سومی نسبت تحلیلی بین این دو.

نیست زیرا فقط یک تصور داریم. حتی قضیه بودن آن هم تحلیلی است (ایشان تصدیق را همان تصوری می دانند که اشاره ذهنی به خارج و واقع دارد، یعنی اگر تصور همراه اشاره ذهنیه به واقع و خارج نباشد در حدّ تصور باقی می ماند. اما اگر همراه اشاره ذهنیه شد می شود تصدیق).

لذا حروف برای این نسب تحلیلیه وضع شده است. نسبت زید و خانه در خارج همان نسبت ظرفیت است، که بین دو مفهوم نمی شود نسبت واقعی ظرفیت برقرار شود، اما نسبت تحلیلی ظرفیت بین این دو مفهوم برقرار می شود. نسبت تحلیل نه در ذهن موجود است و نه در خارج، بلکه تحلیل ذهن است.

مناقشه در معنای پنجم: موضوع له کدام نسبت تحلیلیه است

از ایشان سوال می شود موضوع له حرف عام است یا خاص؟ اگر جواب دهند عام است یعنی برای جامع وضع شده است که معنای آن معنایی اسمی می شود، یعنی «النسبة الظرفية التحليلية» می شود معنای «فی». جامع دائماً معنایی است که تصور می شود و اسمی است.

اگر هم جواب دهند موضوع له خاص است (ظاهر کلام ایشان هم همین است)، سوال می شود که در «زید فی الدار»، سه قضیه معقوله هست که دو تا در ذهن متکلم است، و یکی در ذهن سامع، کلمه «فی» در کدام یک از این سه استعمال شده است؟ موضوع له خاص در هر نسبت تحلیلی یک موضوع له مستقل است. اگر در هر سه تا استعمال شده باشد، یک لفظ در سه معنی استعمال شده است. و این سه ترجیحی ندارند که برای فرار از استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد، یکی انتخاب شود.

فرضاً هم ایشان بگویند همان قضیه معقوله در ذهن سامع موضوع له است یعنی «فی» در آن نسبت در ذهن سامع استعمال شده است. خواهیم گفت بسیار بعید و غیر عرفی است که این نسبت با به کار بردن «فی» در ذهن سامع بوجود بیاید و با تعدد سامع معنای آن مختلف گردد. و این هم بعید است که موضوع له وجود نداشته و بعد وجود لفظ تازه بوجود بیاید.

مسلک سوم همان مسلک نسبیت معنای حرفی است. پنج قول مطرح شد که قول اخیر از شهید صدر بود که حروف برای نسبت تحلیلیه وضع شده اند. بر فرمایش ایشان اشکالی ذکر شد.

مناقشه دوم: در عرف حروف برای نسبت واقعیه وضع شده اند

وقتی متکلم «زید فی الدار» می گوید ناظر به نسبت بین زید و مکان وی است، که یک نسبت واقعیه خارجیه است. در نظر شهید صدر این نسبت نه موضوع له «فی» است و نه فردی از افراد موضوع له است. در استعمالات رائج وقتی لفظی استعمال می شود ذهن یا به معنی اشاره دارد یا به مصداق، مثلا در «الانسان نوع» نظر به معنی است و در «الانسان یموت» نظر به فرد است[1] البته نادراً غیر این دو مورد هم اتفاق می افتد اما رائج همین دو مورد است. در جمله «زید فی الدار» هم نظر به نسبت بین زید و مکان آن یعنی الدار می باشد، لذا این هم شاهدی است که موضوع له نمی تواند نسبت تحلیلیه باشد.

در ذیل کلام شهید صدر، سه نکته ذکر می شود:

نکته اول: اصلاح نسبتی که به شهید صدر دادیم

کلامی را که به شهید صدر نسبت دادیم، نیاز به اصلاح دارد. ایشان بعداً مطلبی را در هیئات فرموده اند که در حروف هم می آید. قبلاً گفتیم ایشان در قضیه معقوله قائل به این است که یک تصور است که تحلیل می شود به نسبت تحلیلی و دو تصور، اما ایشان در قضیه معقوله «زید فی الدار» قائل به دو نسبت است یکی واقعیه و یکی تحلیلیه، نسبت واقعیه این است که این قضیه سه جزء دارد، یکی تصور «زید» و یکی تصور «دار» و دیگری نسبت واقعیه بین این دو تصور؛ در نظر ایشان نام این نسبت، نسبت تصادقیه می باشد که مفاد هیئت جمله است؛ که این سه جزء بالفعل هستند نه تحلیلی. اما در تصور دوم یعنی «موجود فی الدار» یک تصور است که سه جزء تحلیلی دارد. یکی تصور «موجود» یکی تصور «الدار» و دیگری نسبت بین این دو تصور. لذا ایشان با مشهور در قضیه معقوله موافق هستند که انضمامی است.

موضوع له «فی» همان نسبت تحلیلیه است و مفاد هیئت هم همان نسبت واقعیه است. هر جا حرفی باشد نسبت تحلیلیه هست اما در «زید عالم»، نسبت تحلیلیه نیست. مشهور دو نسبت واقعیه قائلند یکی تامه و یکی

[1]. گاهی هم نظر به مفهوم است مانند «الانسان کلی»، و گاهی هم نظر به لفظ است مانند «الانسان اسم».

ناقصه، نسبت تامه بین تصور «زید» و تصور «موجود» است و نسبت ناقصه بین «موجود» و «الدار» است. مشهور هر دو نسبت را واقعی می دانند. اما شهید صدر قائلند نسبت های ناقصه دائماً تحلیلیه است و فقط نسبت تامه واقعیه است.

نکته دوم: اصلاح نسبتی که شهید صدر به حکما داده اند

نکته دوم اصلاح کلام شهید صدر است در نسبتی که به حکما داده اند. ایشان فرموده اند که نسبت همان ربط و علقه بین دو شیء است مانند نسبت بین زید و دار که در نظر حکما وجودی ربطی است. نسبت دومی که داده اند اینکه حکما این نسبت را امری واقعی می دانند نه امری حقیقی و وجودی.

این فرمایشات ایشان تمام نیست. اما اینکه حکما هر نسبتی را وجود ربطی می دانند، صحیح نیست بلکه حکما هر نسبتی که بین دو طرفی که اتحاد وجودی دارد مانند عرض و معروض، را وجود رابط می دانند. اما نسبت بین زید و دار نسبت مقولی است (نسبت مقولی را قدما امری مقولی و عرض می دانسته اند اما متاخرین امری موهوم و انتزاعی می دانند).

نسبت دوم هم صحیح نیست زیرا حکما امری واقعی در مقابل حقیقی را قبول نداشته اند بلکه تمام امور را تقسیم به حقیقی و وهمی نموده اند. و ثانیا اگر هم قائل به امر واقعی باشند، در وجود ربطی واقعاً قائل به وجود هستند. یعنی این نسبت که بین زید و أینِ زید هست را واقعاً موجود می دانند اما به وجود فی غیره، یعنی خودِ وجود دو سنخ است.

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

در معنای حرف مسلک سوم، مسلک نسبیت بود که قول اخیر در آن نظر شهید صدر بود که دو نقد بر آن وارد شد؛ در ذیل کلام ایشان سه نکته را باید توضیح دهیم که دو نکته توضیح داده شد.

نکته سوم: قضیه معقوله

نکته سوم ذیل کلام شهید صدر، توضیحی پیرامون قضیه معقوله می باشد، که اختلاف با مشهور را می خواهیم توضیح دهیم. در نظر مشهور وقتی تلفظ به قضیه می کنیم سه قضیه ایجاد می شود:

الف. قضیه لفظیه که از کیفیات محسوسه است.

ب. قضیه مسموعه که در ذهن سامع (اعم از مخاطب و متکلم) شکل می گیرد که از کیفیات نفسانی است.

ج. قضیه معقوله که نسبت به قضیه مسموعه مدلول است یعنی مسموعه دال است و معقوله مدلول بالذات است.

قضیه معقوله لااقل سه جزء دارد. تصور موضوع و تصور محمول و نسبت بین این دو، گاهی بیش از سه جزء دارد مثلا «زید فی الدار» پنج جزء دارد تصور زید و تصور موجود و تصور دار، و نسبت بین تصور اول و دوم که تامه است و نسبت ناقصه بین تصور دوم و سوم.

اما در نظر شهید صدر این قضیه سه جزئی است یکی تصور زید یکی تصور موجود فی الدار، است و دیگری نسبت تامه و واقعیه بین این دو. تصور دوم را عقل می تواند تحلیل به دو تصور و یک نسبت نماید.

نظر مختار در اقسام قضیه

در مختار ما بعد تلفظ در عالم یک قضیه شکل می گیرد که همان قضیه مسموعه است، و قضیه دیگری وجود ندارد.

اما قضیه ملفوظه، ردّ آن را از علم اخذ کردیم که خارج از ذهن ما اصوات نیست بلکه صوت فقط احساس درون ذهن است و الا در خارج صوتی نیست (صوت غیر از موج موجود در هوا است، موج همان حرکت هواست که حرکت از مقولات نیست بلکه از سنخ وجود است). البته وجود یا عدم وجود قضیه ملفوظه اثری ندارد زیرا نه دال است و نه مدلول.

و اما قضیه معقوله که دو تصور است و یک نسبت، را هم قبول نداریم. ما قائلیم الفاظ بعد شرطی شدن، فهم و فکر ما می شوند. تمام آنچه را می فهمیم همین است مانند چشم است که با آن می بینیم. وجود این الفاظِ شرطی شده می تواند به صورت ادراک سمعی باشد یا بصری باشد یا تخیلی باشد که تفاوتی ندارد. این صورت عقلی را

ما منکر هستیم، صورت حسی و خیالی و تخیلی بسیار واضح است (صورتی که ادراک می شود، حسی است اگر همان صورت را تصویر کنیم بعداً می شود صورت خیالی، اما اگر مثلاً زید را ایستاده دیده ام و بعد نشسته تخیل کنم می شود صورت تخیلی، لذا عمدتاً صور تخیلیه داریم). نفس در ادراک بصری عکس العمل دارد که مثلا در تمام رویت های خرگوش ها یک احساس و عکس العمل مشترک دارد. با شرطی شدن الفاظ تمام تعقلات و فهم ما شکل می گیرد. علم حصولی همان حضور این الفاظ شرطی شده در ذهن ماست (ذهنی که دستگاه زبانی و الفاظ در آن تعبیه شده است). در نتیجه فقط همین قضیه مسموعه است و قضیه عقلیه وجود ندارد.

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

در مسلک نسببیت معنای حرفی، نظر شیهد صدر نقد شد که در ذیل کلام ایشان سه نکته مطرح شد. نکته سوم نیاز به توضیح بیشتری دارد.

در نظر مشهور قضیه مسموعه مدلولی دارد که همان قضیه معقوله است که ترکیب این دو انضمامی است یعنی دو چیز است. موطن هر دو ذهن هست.

گفتیم با این موافق نیستیم بلکه با تلفظ یک کلام در عالم خارج هیچ لفظی موجود نمی شود، و فقط در ذهن ما یک قضیه مسموعه ایجاد می شود. نه تنها ترکیب بین مسموعه و معقوله انضمامی نیست بلکه اتحادی هم نیست یعنی وحدت است. به یک اعتبار دال است و به اعتبار دیگر مدلول است مانند صفات حق تعالی که به یک اعتبار علم است و به یک اعتبار قدرت است که این دو وحدت دارند. این قضیه مسموعه همان قضیه معقوله ماست، اما در ذهن دو خصوصیت هست که موجب می شود این قضیه مسموع تبدیل به معقول شود:

الف. قوه نطق، یعنی همین که ذهن می تواند ادراک کند و بازتاب متناسب دهد که هیچ حیوانی غیر انسان چنین ذهنی ندارد. ادراک همان اتحاد مدرِک و مدرَک است. انفعال نفسانی ما موجب می شود که الفاظ دارای معنا شود مانند اینکه اشیاء در خارج رنگ ندارند بلکه رنگ در ذهن ماست و ادراک ذهنی ما موجب رنگ دار شدن اشیاست.

ب. شرطی شدن، قوه فهم نطق در ما هست ولی شرطی شدن توسط دیگران به ما انجام می شود. در حیوانات هم شرطی شدن هست اما این قوه فهم نطق نیست یعنی بدون اینکه بفهمد انجام می دهد. علوم ما مجموعه ای از قضایای مسموعه یا مخیله است. مفردات گزاره شرطی می شود اما نسبت شرطی نمی شود.

ترکیب موضوع و محمول در قضیه مسموعه

مشهور در قضیه مسموعه ترکیب بین تصور موضوع و محمول را دائماً انضمامی می دانند، لذا نسبت دائماً مقولی است.

اما مختار ما این است که ترکیب بین موضوع و محمول در قضیه مسموعه گاهی وحدت است و گاهی انضمامی. در حکمت وقتی گفته می شود «زید» این سه حرف یک لفظ است و اتصال همان وحدت است. اما اگر گفته شود «زی د» اتصال از بین رفته است. در نتیجه اگر به صورت اتصالی گفته شود «زید عادل»، ترکیب نیست بلکه یک لفظ هست و وحدت است. اما اگر جدا جدا باشد «زید» «عادل»، این ترکیب انضمامی است. در هر دو حالت، مدرَک ما یک قضیه است و فرقی ندارد.

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

از بحث معنای حرفی فارغ شدیم. سه مسلک موجود در مساله را توضیح دادیم، که مسلک علامیت مختار ما بود.

جمع بندی معنای حرفی

جمع بندی اینکه در معنای حرفی سه مسلک هست، علامیت و آلیت و نسبیت:

مسلک نسبیت حروف را موضوع برای نسبت می دانستند البته در مسلک سوم اختلاف بود که برای کدام نسبت وضع شده است.

مسلک آلیت که مسلک آخوند بود فرقی بین اسم و حرف نمی دانستند، فقط نحوه لحاظ متفاوت است، که اگر مرآتی لحاظ شود از حرف استفاده می شود.

مسلک علامیت، هم این بود که تمام الفاظ دارای وضع هستند اما گاهی وضع بالتسمیه است و گاهی بالعلامیة. وضع بالعلامیة مانند تابلوهای راهنمایی و رانندگی است که مسمّایی برای لفظ در نظر گرفته نمی شود، اما این لفظ علامت است بر تصدیقی. لذا حقیقت وضع در اسماء و حروف متفاوت است و باید دو نوع لفظ و وضع باشد، تا تفاهم ممکن شود.

در بحث هیئت و مشتقات و ملحقات هم این بحث خواهد آمد.

مطلب ششم: الفرق بین الانشاء و الخبر

قبل ورود به بحث دو مقدمه مطرح می کنیم:

الف. دو اصطلاح در «انشاء» هست؛ یکی انشاء در مقابل «اخبار» که از افعال تکوینی ماست، و انشاء در مقابل این اخبار در بحث معاملات مورد بحث قرار می گیرد که حقیقت انشاء چیست. در اصول از این بحث نمی شود البته به مناسبت در بحث صحیح و اعم بحث شده است. اما انشاء در مقابل «خبر» هم می آید، که خبر جمله ای تامه است. اصطلاح دوم یعنی جمله انشائیه مورد بحث ماست. جمله خبریه هیئتی دارد مانند جمله انشائیه که مفاد این دو را مورد بررسی قرار می دهیم.

ب. جمله در یک تقسیم به جمله ناقصه و جمله تامه تقسیم می شود. جمله تامه هم تقسیم به خبریه و انشائیه می شود. لذا سه قسم جمله داریم. جمله عبارت است از دو کلمه یا بیشتر، که اگر مشتمل بر نسبت تامه باشد

جمله تامه است و اگر نباشد جمله ناقصه است. لذا سه بحث می کنیم، ابتدا مدلول جمله ناقصه و بعد مدلول جمله تامه خبریه و در نهایت مدلول جمله تامه انشائیه.

الاول: مفاد الجملة الناقصة

در اصول از برخی افراد جمله ناقصه، بحث می شود. دو نوع جمله ناقصه وجود دارد:

الف. جمله ناقصه ای که هیئت آن وضع ندارد لذا فاقد مدلول می باشد، مانند «ان جاءک زید» و «زید فی» و «فی المسجد» و مانند آن.

ب. جمله ناقصه ای که هئیت آن وضع داشته و دارای مدلول می باشد مانند «کتاب زید» و «الکتاب المفید» و «الموجود فی الدار» و «الموجود غداً» و مانند آن.

در اصول از دسته دوم بحث می شود زیرا می خواهیم مفاد و مدلول جمله را بررسی نماییم، و فقط قسم دوم دارای مدلول می باشد.

نظر مشهور در مفاد جمله ناقصه: نسبت ناقصه

مشهور مفاد هیئت ناقصه را نسبت دانسته اند. و نسبت را به نسبت تام و نسبت ناقص تقسیم نموده اند، که مفاد جمل ناقصه همان نسبت ناقصه است، و مفاد جمله تامه هم نسبت تامه است. فارق نسبت ناقصه و تامه هم به این است که سکوت بر آن صحیح باشد یا نباشد.

نقد نظر مشهور: این تفاوت جوهری نیست

در بین اعلام گویا شهید صدر برای اولین بار توجه به این مطلب نمود که صحت سکوت، فارق نیست بلکه باید گفت که چرا در نسبت تام، سکوت صحیح است؟ صحت سکوت و عدم آن نتیجه است، باید دنبال فرق جوهری بود. شهید صدر فرموده من کسی را نیافتم که فرق بین این دو را بگوید.

نظر شهید صدر در مفاد جمله ناقصه: نسبت تحلیلی

ایشان تفاوتی بین این دو فرموده اند که در عالم خارج ذهن، دو نوع نسبت نیست، یعنی بین دو چیز در خارج یا نسبتی هست یا نیست. اما در ذهن دو نسبت پیدا می شود که یکی ناقص است و یکی تام. در قضیه معقوله «زید فی الدار»، نسبت تام هست. اما در «الموجود فی الدار» بین موجود و دار یک نسبت تعلیقی هست. به

عبارت دقیق تر بین تصور «الموجود» و تصور «الدار»، یک نسبت تعلیقی و ناقصه هست. شهید صدر فارق بین این دو نسبت را تحلیلی بودن نسبت معرفی نموده اند که برای اولین بار در این جا مطرح شده است. در مثال دوم اصلاً نسبتی نیست کما اینکه اصلاً دو تصور هم نیست بلکه یک تصور هست که ذهن آن را به سه جزء تحلیل می کند. اما در مثال اول واقعاً نسبت هست، لذا سکوت بر آن صحیح است، و به همین دلیل نسبت تامه واقعی است اما نسبت ناقصه تحلیلی است، و به عبارت دیگر نسبتی نیست که سکوت بر آن صحیح باشد.[۱]

نقد نظر شهید صدر: نسبت تحلیلی فی نفسه غیر معقول است

به این فرمایش شهید صدر دو اشکال وارد است:

الف. این فرمایش فی نفسه غیر معقول است زیرا نسبت ناقصه را تحلیل از یک تصور دانسته اند! تصور تحلیل به تصدیق یا نسبت نمی شود بلکه فقط می توان آن را تحلیل به تصور کرد.

مثلا اگر واجبات ضمنیه را تحلیلی بدانیم، وجوب قرائت و مانند آن در نماز تحلیلی می شوند یعنی وجوب نماز تحلیل به چندین وجوب می شود، اما نمی شود وجوب استقلالی صلاة را تحلیل به هشت وجوب و دو استحباب کرد!

و یا در مثال «اکرم العالم» که دلالت بر وجوب اکرام زید و عمرو و ... دارد تحلیلی است اما نمی شود این ظهور واحد را تحلیل کرد به ظهور و غیر ظهور! ظهور را می شود به صد ظهور تحلیل کرد همینطور یک دلالت و وجوب را، اما معنی ندارد تصور را تحلیل کرد به تصور و غیر تصور!

و یا مثلاً فروش دو کیسه برنج را تحلیل به دو بیع می کنند یعنی یک بیع تحلیل می شود به دو بیع، اما یک بیع می شود تحلیل به یک بیع و یک اجاره شود!

لذا نسبت تحلیلی فی نفسه نامعقول است.

ب. با فرض معقولیت نسبت تحلیلی، معنای این کلام این است که نسبت ناقصه را منکر شویم زیرا تحلیل واقعیتی ندارد.

---

[۱]. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۷۲:«و التحقيق أنّ التمامية و النقصان من شئون النسبة فی عالم الذهن لا فی عالم الخارج. ف (مفيد) و (عالم) تكون النسبة بينهما تامة إذا جعلنا منهما مبتدأ و خبرا، و ناقصة اذا جعلنا منهما موصوفا و وصفا. و جعل «مفيد» مبتدأ تارة و موصوفا اخرى امر ذهنی لا خارجی، لأنّ حاله فی الخارج لا يتغيّر، كما هو واضح. و تكون النسبة فی الذهن تامة، اذا جاءت الى الذهن و وجدت بما هی نسبة فعلا، و هذا يتطلب ان يكون لها طرفان متغايران فی الذهن، إذ لا نسبة بدون طرفين. و تكون النسبة ناقصة اذا كانت اندماجيّة تدمج احد طرفيها بالآخر و تكوّن منهما مفهوما افراديا واحدا و حصة خاصة، إذ لا نسبة حينئذ حقيقة فی صقع الذهن الظاهر، و انما هی مستترة و تحليلية. و من هنا قلنا سابقا إنّ الحروف و هيئات الجمل الناقصة موضوعة لنسب اندماجيّة ای تحليلية، و إنّ هيئات الجمل التامة موضوعة لنسب غير اندماجيّة».

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

بحث در مفاد جمله ناقصه بود. در تفاوت نسبت تامه و ناقصه، مشهور قائل شده اند که تفاوت در صحت سکوت و عدم آن است. شهید صدر فرمودند تفاوت جوهری معلوم نشد، و خود ایشان تفاوت را اینگونه توضیح داده اند که نسبت تامه، واقعی است اما نسبت ناقصه، تحلیلی است.

این کلام اشکالاتی دارد، به یک اشکال اشاره کردیم که همان را دوباره توضیح می دهیم. در واقع تحلیل این است که اجزای بالقوه یک مرکب را بالفعل در نظر بگیریم، لذا تحلیل تصور به نسبت فی نفسه ممکن نیست. مثلاً یک خط به دو پاره خط تحلیل می شود اما دو پاره خط بالفعل نیست. و یا کمیت عدد ۷ از هفت عدد یک تشکیل شده است که این ها تحلیلی هستند، یعنی بالقوه هستند که آنها را بالفعل در نظر می گیریم. مثلا تصور انسان یک تصور واحد است که تحلیل به دو جزء می شود تصور حیوان و تصور ناطق، که این دو جزء بالقوه را بالفعل در نظر گرفتیم. معلوم است که اجزای تشکیل دهنده یک شیء باید از سنخ همان شیء باشند، و نمی شود اجزای یک شیء تحلیل به غیر اجزا باشد. در تصور هم اجزا باید تصور باشند و نسبت نمی تواند جزء بالقوه برای تصور باشد.

تفاوت بین دو جمله تامه و ناقصه در چیست؟ مفاد جمله تامه موجب صحت سکوت است، اما مفاد «زید» و «عادل» تاثیری در صحت سکوت ندارند. همانطور که مفاد «کتاب» و «زید» تأثیری در عدم صحت سکوت ندارند.

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

بحث در مفاد جمله ناقصه بود. شهید صدر تفاوت بین نسبت تامه و ناقصه را در تحلیلی بودن نسبت ناقصه دانستند، که مورد نقد قرار گرفت که تصور نمی شود تحلیل به نسبت شود.

مشهور هیئت ناقصه را برای نسبت ناقصه وضع دانسته اند. مثلا هیئت توصیفی وضع برای نسبت ناقصه شده است.

نقد نظر مشهور: موضوع له معلوم نیست

از مشهور این سوال هست که این وضع برای نسبت ناقصه، وضع بالعلامیة است یا وضع بالتسمیة است (ولو در حروف وضع بالعلامیة را قبول نکنیم ولی بالاخره این دو نوع وضع وجود دارد)؟

اگر وضع بالعلامیة باشد که همان مبنای ماست. اگر وضع بالتسمیة باشد، سوال این است که عام است یا خاص؟

اگر عام باشد که معنایی اسمی می شود، که خلاف مبنای مشهور است که هیئت را دارای معنایی حرفی می دانند. اگر هم خاص باشد، سوال می شود موطن این نسبت کجاست، در خارج یا ذهن؟

اگر بگویند خارج است در خارج یک نسبت بیشتر نیست یعنی در خارج یا نسبت هست یا نیست. این را شهید صدر هم فرموده بودند که در خارج یا نسبت هست یا نیست، یعنی می تواند نسبت استعلایی یا ظرفیت باشد که متفاوتند اما بالاخره یا نسبت هست یا نیست، و نمی شود نسبت ظرفیت گاهی ناقصه باشد گاهی تامه. اگر هم موطن این موضوع له خاص، در ذهن باشد (در ذهن می تواند نسبت تام یا ناقص باشد)، سوال این است که سه قضیه معقوله یعنی یک قضیه معقوله در ذهن سامع و دو قضیه معقوله در ذهن متکلم هست، نسبت ناقصه موجود در کدام قضیه معقوله، موضوع له است؟ اگر شنونده دو نفر باشند چهار نسبت ناقصه در چهار قضیه معقوله هست و همینطور اگر تعداد شنونده ها افزایش یابد تعداد قضایای معقوله هم افزایش می یابد.

اگر این هیئت در سه نسبت استعمال شود، لفظ در اکثر از یک معنی استعمال شده است. در خصوص هر کدام هم استعمال شده باشد فاقد نکته عرفی می باشد. در هر صورت عرفی این است که هیئت اضافیه، ناظر به نسبت خارجیه است مثلاً «عدالة زید» ناظر به نسبت خارجی بین عدالت و زید است. در حالیکه شباهتی بین نسبت ذهنی بین تصور عدالت و تصور زید، و نسبت خارجی بین عدالت و زید، نیست. بله نسبت ذهنی متکلم و نسبت ذهنی سامع مشابهت دارند اما نسبت ذهنی با نسبت خارجی مشابهتی ندارد. زیرا تصور عدالت و تصور زید ترکیب انضمامی دارند اما عدالت و زید در خارج ترکیب اتحادی دارند. نسبت های بین کتابة زید، و عمامة زید، و عدالة

زید، در خارج متفاوت هستند که اولی وحدتی و دومی انضمامی و سومی اتحادی اند؛ اما در ذهن همه یک نسبت هستند. به هر حال سوال این است که کدامیک از نسبت های موجود در قضایای معقوله، موضوع له است و اگر هر سه موضوع له است در «عدالة زید»، مستعمل فیه کدام است.

همین اشکال در مفاد جمله تامه هم خواهد آمد.

نظریه مختار در مفاد جمله ناقصه: علامت برای بیان یک اضافه

در نظر ما فارق بین نسبت تامه و ناقصه دارای یک جواب اجمالی و یک جواب تفصیلی است:

جواب اجمالی این است که جمله تامه خبریه وضع شده برای اخبار از یک واقعه، اما هیئت ناقصه وضع شده برای یک بیان یک اتصاف یا یک تقیید یا یک اضافه، نه اخبار و حکایت از چیزی. یعنی تسمیه نیست بلکه علامت است برای بیان چیزی مانند اتصاف. مثلاً در مقام اخبار از یک واقعه، از هیئت تامه خبریه استفاده می شود. اما در مقام بیان اتصاف شیئی به شیئ دیگر، از هیئت ناقصه استفاده می کنیم یعنی هیئت ناقصه علامت قرار داده شده است برای فهماندن اتصاف شیئی به شیئ دیگر.

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

در سه مقام بحث داریم، جمله ناقصه و جمله تامه خبریه و جمله تامه انشائیه؛ که در بحث جمله ناقصه تفاوت اجمالی جمله ناقصه و جمله تامه بیان شد. یعنی جمله ناقصه علامت قرار داده شده است برای توصیف و مانند آن، لذا سکوت بر آن صحیح نیست.

مقام اول: مفاد جمله ناقصه

در تفاوت نسبت تامه و ناقصه یک جواب اجمالی داده شد. اما جواب تفصیلی اینکه در هر لغتی، مجموعه الفاظ آن لغت یا معنای اسمی و یا معنای حرفی دارد، و فرقی نمی کند آن لفظ، کلمه یا هیئت یا اعراب باشد، به هر حال یا معنای اسمی دارد یا حرفی، یعنی یا وضع بالعلامیة دارد یا بالتسمیة.

معانی دارای علامت

الفاظی که وضع بالعلامیة دارند بعد تکمیل یک زبان تقریباً کامل شده و تغییری نمی کنند. مثلاً در متن قرآن شریف که بیش از ۱۴۰۰ سال قبل نازل شده است، تمامی الفاظی که وضع بالعلامیة دارند الآن هم هست یعنی اعراب ها همان اعراب است، و «ال» به همان نحو الان هم هست و هیئات الان هم هست. اکنون هم اعراب یا هیئت یا حرفی نمی یابید که در قرآن نیامده باشد.

معانی دارای تسمیة

اما معانی ای برایشان وضع بالتسمیة شده است، دو قسم می شوند:

الف. تسمیة آنها بالوضع است، که همان تسمیة معروف است که هر لغتی یک اسم را برای معنایی وضع می کند. اما هیچ زبانی قدرت ندارد که برای تمامی معانی اسم جعل کند، اصلاً عقلاً ممکن نیست. برای مثال عدد سلسله ای است که از یک شروع شده تا بینهایت می رود، اگر قرار باشد برای هر یک از مراتب اسمی باشد نیاز به اسامی زیادی است مثلاً برای یک تا یک میلیون اگر نامی باشد فقط یک میلیون اسم نیاز است که معمولاً افراد توانایی حفظ آنها را ندارند. لذا نیاز به قسم دوم هست.

ب. تسمیة آنها بالجعل است، مثلاً در مثال اعداد برای تعدادی اسم گذاشته اند و باقی را با کمک آنها و تحت ضابطه ای معین نامگذاری می کنیم. این الفاظ که تحت ضابطه زبان شکل می گیرند تسمیة بالجعل دارند. مثلاً علائم کتبی اعداد فقط ده تاست از صفر تا نُه، که از یک تا صد میلیارد را با همین می توان نوشت. زبان قواعدی دارد که طبق آنها ما شروع به اسم سازی می کنیم که همان اسماء جعلی هستند. مانند کلمه «انسان» که در خارج

افراد زیادی دارد اما ما برای افراد هم نامی انتخاب می کنیم که تسمیة آنها بالوضع می شود. این به دلیل نیازی است که روزمره داریم. اما مانند «کتاب» دیگر افرادش اسم ندارند، اما می توانیم برای آنها اسم انتخاب کنیم مانند «کتاب زید»، چه اضافه به مالک شود چه اضافه به نویسنده، که تسمیة آنها بالجعل است.

مفاد جمله ناقصه

ترکیب ناقصه نقشش این است که به ما کمک می کند تا اسماء جعلی را بسازیم. یعنی با ترکیب الفاظ، برای معانی فاقد اسم، یک اسم جدید بسازیم.

مقام ثانی: الجمل الخبریة

جمله تامه خبریه هم اسمیه است هم فعلیه، که بحث است مفاد آن چیست؟ مشهور قائلند هیئت وضع شده برای نسبت تامه. در مقابل مشهور محقق خوئی است که فرموده اند هیئت جمله خبریه وضع شده برای دلالت بر قصد حکایت و اخبار. یعنی در «زید عادل»، مفاد جمله این است که متکلم خبر می دهد از عدالت زید. لذا ایشان قائل هستند صدق و کذب یک کلام ربطی به عالم واقع ندارد، یعنی متکلم واقعاً از عدالت زید خبر می دهد ولو زید فاسق باشد. یعنی صدق و کذب مربوط به اعتقاد متکلم است. این مانند جمله انشائی می شود که صدق و کذب به لحاظ مفاد جمله ندارد:«*فالصحیح هو أنّ الجملة الخبریة موضوعة للدلالة علی قصد الحکایة والاخبار عن الثبوت أو النفی فی الواقع، ولم توضع للدلالة علی ثبوت النسبة فی الواقع أو نفیها عنه ... ویترتب علی ما ذکرناه: أنّ الجملة الخبریة من جهة الدلالة الوضعیة لا تتصف بالصدق أو الکذب، فانّها ثابتة علی کلا تقدیری الصدق والکذب، فقولنا: زید عادل، یدل علی أنّ المتکلم فی مقام قصد الحکایة عن ثبوت العدالة لزید، أمّا أ نّه مطابق للواقع أو غیر مطابق فهو أجنبی عن دلالته علی ذلک بالکلیة*».[۱]

[۱]. محاضرات فی أصول الفقه، ج۱، ص ۹۴ الی ۹۷.

بحث در مفاد جمله تامه خبریه بود. مشهور قائل شده اند مفاد آن نسبت تامه است. در مقابل مشهور، محقق خوئی فرموده اند مفاد آن، قصد حکایت است لذا به لحاظ مضمون متصف به صدق و کذب نمی شود.

اشکال اول در مبنای محقق خوئی

در کلام ایشان واضح نیست این مفاد به نحو تسمیة است یا علامیة:

اگر تسمیة باشد یعنی قصد الاخبار نامش همان هیئت است. این علاوه بر اینکه خلاف ارتکاز عرفی است که هیئت نامِ قصد الخبار باشد، اصلاً غیر عرفی است که هیئت مفاد یک معنای اسمی باشد یعنی هیئت را نمی شود اسم قرار داد. لذا هیئت وضع نشده برای «قصد الحکایة»، که این معنای اسمی است و عرفی نیست که الفاظ غیر مستقل در تلفظ، اسم باشند.

اگر هم علامت می دانند که این همان وضع بالعلامیة است که مختار ماست. اما قصد حکایت، ظاهر حال است نه ظاهر لفظ یعنی ظاهر فعل ارادی متکلم است. معمولاً فاعل مختار وقتی فعل ارادی انجام می دهد قصد دارد. این با وجدان فهمیده می شود که قاصد حکایت بودن را از ظاهر حال می فهمیم. لذا لفظ نمی تواند علامت و دلالت کننده بر آن باشد.

لذا کلام محقق خوئی به هر دو معنای تسمیة و علامیة معنایی ندارد. ایشان مدلول را دائماً تصدیقی می گیرد. بعداً این بحث مطرح می شود.

اشکال دوم در مبنای محقق خوئی

در نظر عرف صدق و کذب وصف دو چیز قرار می گیرد:

الف. گاهی وصف خبر می شوند: اگر مضمون خبری مطابق واقع باشد، آن خبر صادق می شود.

ب. گاهی وصف اخبار می شوند: مراد از اخبار هم همان مخبِر است. وقتی کسی خبری را ایجاد کند، با دو شرط متصف به کذب می شود: اول اینکه آن خبر مخالف واقع باشد، و دوم اینکه خودِ متکلم هم آگاه به مخالفت با واقع باشد. با این دو شرط اخبار کاذب خواهد بود.

در بحث ما، وقتی گفته شود «زید عادل»، این عرفی است که هم به لحاظ خبر و هم به لحاظ اخبار صدق و کذب هست لذا اگر زید واقعاً عادل نباشد و متکلم هم بداند که عادل نیست در عرف حقیقةً گفته می شود متکلم

دروغ گفت. در حالیکه در نظر محقق خوئی به لحاظ مدلول متصف به صدق و کذب نمی شود. این هم قرینه ای است که مفاد هیئت همان اخبار است نه قصد الحکایة و الاخبار.

قول مشهور: مفاد هیئت خبری، همان نسبت تامه است

مشهور توضیح نداده اند این نسبت تامه، موضوع له عام است یا خاص، خارجی است یا ذهنی، اگر ذهنی است در ذهن سامع است یا متکلم؟

بهترین توضیح مبنای مشهور، کلام شهید صدر است مباحث ج۱ ص۱۷۴، ایشان فرموده اند مدلول و مفاد هیئت نسبت تصادقیه است. اگر در مقابل زید دو آیینه قرار گیرد دو تصویر از زید داریم. نسبت بین این دو تصویر نسبت تصادقیه یا تطابقیه است یعنی اگر این دو تصویر را روی هم قرار دهیم دقیقاً یک تصویر می شوند. این دو صورت یک ذی صورت دارند. ایشان از این مثال استفاده کرده اند که ذهن انسان مانند آینه می ماند که صور در ذهن ما منعکس می شود. ذهن کار دو آینه را انجام می دهد و مثلاً زید در ذهن ما دو صورت پیدا می کند، یکی مفهوم زید و یکی مفهوم عادل، مصداق هر دو زید است. نسبت بین این دو صورت تصادقیه است یعنی یک موجود واحد هم مصداق زید است هم مصداق عادل، و در عالم موجودی را نمی یابید که مصداق هر دو صورت باشد. این نسبت تصادقیه است. یعنی در خارج یک مصداق برای این دو تصور است و یک ذی صورت وجود دارد.

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

بحث در مدلول هیئت جمله خبریه بود. مشهور مفاد هیئت را نسبت تامه دانسته اند. و محقق خوئی هیئت را وضع شده برای برای قصد اخبار می دانستند.

مبنای مشهور در مفاد جمله خبریه: نسبت تامه

مبنای مشهور را شهید صدر توضیح داده اند که ذهن این قدرت را دارد که دو مفهوم را در یک مصداق افناء کند، به نحوی که آن مصداق، مصداقی برای هر دو مفهوم باشد. لذا تصور زید و تصور عادل در ذهن نسبت تصادقیه دارند یعنی مصداق دو مفهوم یکی است. در خارج نسبتی نداریم، فقط در ذهن نسبت تصادقیه هست. ایشان قائلند مفاد هیئت همان نسبت تامه است یعنی واقعی است و تحلیلی نیست که ناقصه باشد.[1]

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۲۶۹: «و فی ضوء هذا التحليل نستطيع أن نفهم النسب المفاد عليها فی الجملة الخبرية الاسمية- الحملية- فانّها موضوعة للنسبة التصادقية و هی الربط بين المفهومين- الموضوع و المحمول- بنحو يرى أحدهما الآخر و يصدق عليه فی الخارج، فانّ الذهن البشرى قادر على استحضار مفهومين و إنفائهما فی واقع خارجی معّين، فتكون بينهما نسبة التصادق و الإراءة لمعنون واحد. و هذه نسبة ذهنية و ليست خارجية، بل يستحيل أن تكون خارجية إذ ليس فی الخارج وجودان ليكون بينهما نسبة خارجية، بل وجود واحد مصداق للمحمول و الموضوع فی الجملة الخبرية. و فی كلّ صقع تكون النسبة موجودة فيه لا بدَّ أن يكون لطرفيها وجودان متغايران، فحينما نقول «الرّجل عالم» يكون الكلام دالًا على هذه النسبة، و باعتبارها نسبة واقعية استوفت أطرافها تكون تامة و تكون الجملة جملة تامة بخلاف قولنا «علم الرّجل أو «الرّجل العالم». أمَّا الأول، فلأن النسبة هنا تحليلية، ببرهان أنَّها من النسب التی موطنها الأصلی الخارج فيستحيل تصوّر الذهن لها إلا عن طريق مفهوم ذهنی واحد مركّب تحليلًا، كما برهنا عليه سابقاً. و أمَّا الثانی، فلأن النسبة هنا تحليلية أيضا، لا لأنَّ موطنها الأصلی الخارج فان مرد النسبة فی الجملة الوصفية «الرّجل العالم» إلى النسبة التصادقية لا إلى نسبة خارجية، لعدم وجود نسبة فی الخارج بين الرّجل و العالم، لاتحادهما فی وعاء الخارج و فی وعاء اتحاد الطرفين يستحيل قيام النسبة بينهما، و إنَّما تقوم بينهما فی وعاء المغايرة و هو الذهن، فالنسبة الممكنة بين الرّجل و العالم انَّما هی النسبة التامة التصادقيّة، غير أنَّ هذه النسبة إذا أريد الحكاية عنها تصوّراً على حدّ حكاية الذهن تصوّراً عن النسب الخارجية كان من الضرورى تحويلها إلى نسبة تحليلية أيضا بحيث يوجد فی الذهن مفهوم وحدانی مركّب لو حلل لانحل إلى نسبة تصادقيّة و طرفين، و ذلك إذ بدون هذا و مع قيام النسبة التصادقيّة فی الذهن حقيقة لا يكون ذلك مفهوماً ذهنّياً حاكياً عن النسبة التصادقيّة بل إيجاداً حقيقّياً لها، فالذهن بعد فرض قدرته على الحكاية مفهوماً و تصوّراً عن النسب الواقعية سواءً كانت أولّية خارجية أو ثانوية ذهنية على حدّ قدرته على الحكاية عن غير النسب من الأمر و الواقعية فلا بدَّ أن تكون حكايته عن تلك النسب بالطريقة التی برهنا عليها، و بهذا قد يّتضح سر الكلام المعروف و هو أن الأوصاف قبل العلم بها اخبار، و انَّ الجملة الوصفية متأخرة رتبة عن الجملة التامة، فانَّه من تأخر الحاكی عن المحكی، فانَّ نسبة مفاد الجملة الوصفية إلى مفاد الجملة التامة نسبة مفاد جملة الإضافة «علم الرّجل» إلى الواقعة الخارجية التی تمثّل قيام هذا العرض بموضوعه».

مناقشه در کلام شهید صدر

بر این کلام از جهات عدیده می توان اشکال نمود. فقط به دو اشکال اشاره می کنیم:

الف. تنظیر «زید عادل» به دو آینه در مقابل زید، صحیح نیست. زیرا خودِ ایشان دو مفهوم می دانند که در اصطلاح، مفهوم همان صورت المعنی عند العقل است. مثلاً لفظ انسان معنایی دارد که صورت آن معنی در ذهن می شود مفهوم انسان، کلمه «فانی» معنایی دارد که صورت آن در ذهن می شود مفهوم فانی. مفهوم انسان شباهتی به مفهوم فانی ندارد؛ مصداق واحد که زید هم انسان است و هم فانی، به دو حیث متفاوت است یعنی زید دارای حیثیات عدیده است، دو حیث کاملاً مغایر دارد که از یک حیث مصداق انسان است و از یک حیث مصداق فانی است. از حیثی که مصداق انسان است مصداق فانی نیست. لذا در «الانسان فانٍ»، بین دو تصور شباهتی وجود ندارد. یعنی هر یک مفهوم برای معنای خودشان هستند که معنی در خارج وجود ندارد. یعنی مفهوم فانی که نظر به معنای فانی داشته و این معنی هم ناظر به مصداق یعنی زید است اما این تصور زید نیست. در واقع بین دو مفهوم انسان و مفهوم فانی، نسبت تصادقیه نیست زیرا این دو با هم متفاوتند.

ب. اشکال دوم هم قبلاً مطرح شد، ایشان قائلند موضوع له در هیئات خاص است و عام نیست. یعنی هر هیئتی که استعمال می شود یک موضوع له خاص خود را دارد. لذا وقتی گفته شود «زید عادل»، موضوع له همان نسبتی است که در ذهن متکلم است نه نسبت در ذهن سامع. در ذهن متکلم دو نسبت بود که مراد ایشان باید همان نسبت قبل تلفظ باشد. اما بعد گفتن این کلام در ذهن سامع قضیه مسموعه شکل می گیرد. اولاً هیئتی که در قضیه مسموعه است موضوع له آن کدام است؟ ثانیاً مدلول آن کدام است؟ شاید ایشان بگوید این موضوع له ندارد. اما مدلول همان نسبت در ذهن متکلم است، سوال این است که چه رابطه ای بین مدلول و دال هست؟ خودِ ایشان شباهت را کافی نمی داند.

و اصلاً این نسبت موجود در هیئت ناظر به خارج است یا به ذهن؟ خود ایشان تصریح دارند که نسبت تصادقیه در خارج موجود نیست بلکه در ذهن است.

بحث در مفاد جمله خبریه بود. دو قول بود یکی نظر مشهور که مفاد را نسبت تامه می دانستند و دوم شهید صدر که مفاد را نسبت تصادقیه می دانستند که هر دو نقد شد.

ما که هیئت را دارای وضع بالعلامیة می دانیم معنی ندارد که بحث شود که این خاص است یا عام، یعنی اسم نیست که خاص یا عام باشد. یعنی هیئت وضع شده برای اینکه علامت بر فعلی (اخبار یا انشاء) باشد. و بحث از خاص یا عام بودن معنی ندارد، بله به مخاطب کمک می کند که معنای جمله را بفهمیم.

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

در بحث هیئت سه مقام داریم، که بحث از مفاد هیئت ناقصه و هیئت تامه خبریه تمام شد.

مقام سوم: مفاد جمله انشائیه

جمله تامه انشائیه، جمله ای است که قابل صدق و کذب نیست. مانند «بعت داری» و «وهبتک» و «اذهب» و مانند آن. در بحث جمل انشائیه دو بحث داریم، که مرتبط هستند و گاهی خلط می شوند. اول اینکه حقیقت انشاء چیست؟ انشاء فعلی از افعال ماست که در مقابل اخبار است. دوم اینکه مفاد و مدلول هیئت جمله انشائیه چیست؟ این دو بحث کاملاً جداست اما مرتبط است. لذا دو بحث داریم.

بحث اول: حقیقت انشاء

در حقیقت انشاء دو نظریه هست: مشهور هیئت انشائی را دال بر ایجاد معنی می دانند؛ و در مقابل مشهور محقق خوئی قرار دارد.

نظر مشهور: ایجاد معنی توسط لفظِ هیئت انشائی

نظریه مشهور این است که انشاء همان ایجاد المعنی باللفظ است. مثلاً در امر، ایجاد طلب می شود با صیغه امر؛ یا استفهام ایجاد می شود با لفظِ «هل».

مناقشه در نظر مشهور توسط محقق خوئی

محقق خوئی نظریه مشهور را رد نموده اند که ایجاد معنی، تکوینی است یا اعتباری؟ وجود آن تکوینی است یا اعتباری؟ اگر مراد ایجاد در عالم تکوین باشد، موجودات تکوینی یا جوهر هستند یا عرض، که هیچکدام نمی توانند معلول لفظ واقع شوند. لفظ چنین قدرتی ندارد که عرض را ایجاد کند فضلاً از جوهر. این واضح البطلان است. اگر هم مراد ایجاد اعتباری مانند ملکیت و زوجیت و وجوب و حرمت و مانند آن باشد، امور اعتباری دو قسم است گاهی از اعتبارات افراد است مثلاً فرض می کنم این لیوان کتاب است که لیوان می شود کتاب اعتباری، اگر مراد این باشد قوام آن به اعتبار است و فقط در ذهن است و حتی نیازی به لفظ هم ندارد. و گاهی از اعتبارات عقلاء است، اگر مراد این است، این دست شارع و عقلاء می باشد البته فعل شما می تواند موضوع برای اعتبار آنها باشد. شما باید معنایی را قصد کنید که در طول قصد آن معنی، موضوع برای اعتبار شارع ساخته شود. اصلاً

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسن مصطفوی مشهد

گاهی امر شرعی و عقلائی نداریم مانند تمنّی «یا لیت الشباب یعدنی» و یا مانند نداء «یا رجل»، لذا نمی تواند امر اعتباری باشد.[۱]

جواب از مناقشه با توضیح نظر مشهور

اگر کلام مشهور را توضیح دهیم نقد ایشان دفع می شود. مراد از ایجاد همان ایجاد تکوینی است. مراد از معنی هم فردی از معنی است یعنی برخی معانی را می شود با تلفظ ایجاد کرد. مراد از لفظ هم تلفظ به این لفظ است، لذا موجِد لافظ است نه لفظ یا تلفظ؛ موجِد شخص متکلم و منشئ است. تلفظ فعل تکوینی ماست، خودِ این فعل که تلفظ است می شود فردی از افراد تکوینی معنی. مثلاً در «اذهب» به صیغه امر تلفظ شده است که تلفظ به معروضِ هیئت است. طلب همان التصدی نحو حصول شیء می باشد. همین تلفظ حقیقةً می شود فردی از افراد طلب یعنی به حمل شائع طلب است. یا مثلاً در«هل جاء زید؟» فردی از افراد استفهام ایجاد می شود و از مصادیق تکوینی استفهام است. استفهام را متکلم ایجاد نمود. اگر هیئت امر برای طلب وضع نشده بود، گفتن «اذهب» دیگر مصداق طلب نبود.

با این بیان اشکالات محقق خوئی وارد نیست. یعنی موجِد لفظ نیست، بلکه لافظ است. مراد همان ایجاد تکوینی است نه اعتباری. و مراد از معنی هم فردی از افراد معنی است.

---

[۱]. مصباح الاصول، ج ۱، ص ۸۱:« *و أمّا الانشاء فليس موضوعا للايجاد، على ما هو المعروف بينهم، اذ لو كان المراد بالايجاد هو الايجاد الحقيقى التكوينى كايجاد الجواهر و الاعراض، فبطلانه واضح، فانّ الوجودات الخارجية بجواهرها و أعراضها لا توجد بالانشاء اللفظى، فانّها مترتّبة على مبادئ تكوينية خارجية، بلا دخل للالفاظ فيها. و ان كان المراد هو الايجاد الاعتبارى من ناحية المتكلّم، بمعنى أنّه هو الّذى يعتبر وجود شىء فى ذهنه، ففيه: انّ الوجود الاعتبارى خفيف المئونة و يكفيه مجرّد الاعتبار النفسانى من دون حاجة الى التكلّم بشىء من الالفاظ، و ان شئت قلت: ان الوجود الاعتبارى ليس الّا اعتبار الوجود، بلا حاجة الى شىء من الاشياء. و ان كان المراد هو الايجاد الاعتبارى من قبل غير المتكلّم كالشارع المقدّس و العقلاء، فهو و ان كان صحيحا فى الجملة، فانّ المتكلّم اذا أنشأ البيع مثلا و قال: بعت فرسى لزيد، اعتبر العقلاء ملكيّة الفرس لزيد، و قد أمضاها الشارع ايضا، الّا أنّ هذا الاعتبار من العقلاء الممضى عند الشارع مبنىّ على قصد المعنى و استعمال اللفظ فيه، و لذا لا يكون التكلّم هزلا منشأ لاعتبار العقلاء و الشارع، و الكلام فعلا فى تعيين هذا المعنى الّذى يكون استعمال اللفظ فيه منشأ للاعتبار عند العقلاء و الشارع، فلا معنى للقول بأنّ معنى الانشاء هو الايجاد الاعتبارى عند العقلاء و الشارع. هذا، مضافا الى عدم اطّراد هذا المعنى فى جميع الانشاءات، فانّه على تقدير تسليمه يتمّ فى مثل البيع و النكاح و الطلاق و العتاق، باعتبار أنّ التلفّظ بمثل بعت أو أنكحت أو هى طالق أو أنت حر مع القصد، يوجب تحقّق الملكية أو الزوجية أو البينونة أو الحرية، باعتبار من العقلاء و امضاء من الشارع، بخلاف الاستفهام و التمنّى و الترجّى و أمثالها، اذ لا يكون هناك اعتبار بوجود شىء من العقلاء و لا من الشارع، فالقول بأنّ معنى الانشاء هو الايجاد لا يرجع الى محصّل*».

در مقام سوم، مفاد جمله انشائیه را دو بحث نمودیم، اول حقیقت انشاء و دوم مفاد جمله انشائیه است. در مقام اول نظر مشهور این بود که انشاء ایجاد معنی توسط لفظ است، که اشکال محقق خوئی را جواب دادیم.

نظر دوم در حقیقت انشاء: اعتبار و ابراز

محقق خوئی می فرمایند مجموعه اعتبار و ابراز، می شود انشاء؛ که این نظر را استاد ما هم قبول کرده اند. مثلاً فعل رفتن بچه را اعتبار نموده و سپس می گوییم «اذهب»، که این مجموعه می شود انشاء. اعتبار فعلی جوانحی و ابراز هم فعلی جوارحی است. از مرحوم استاد سوال کردیم محقق خوئی ابراز را جزء می دانند یا قید؟ یعنی مرکب است یا مقید؟ البته ثمره عملی ندارد فقط بحثی نظری است. ایشان فرمودند خودِ محقق خوئی هم مردد بودند: *« وحاصله: هو أنّ الانشاء عبارة عن اعتبار الأمر النفسانی وإبرازه فی الخارج بمبرز من قول أو فعل أو ما شاکل ذلک »*[1].

مناقشه در نظر محقق خوئی

علاوه بر اینکه این نظر خلاف ارتکاز است، زیرا وقتی گفته می شود «اذهب» اعتبار رفتن نشده است، بلکه فقط قصد رفتن وی شده است یا مثلاً در «بعتُ» اعتباری نکرده است بلکه فقط قصد ملکیت دیگری را دارد؛ قابل مناقشه هم هست که سه احتمال در این کلام هست:

الف. مراد این باشد که هرگاه در نفس امری اعتبار شد و ابراز شد این همیشه انشاء است به هر شکلی که اعتبار و ابراز شود.

این معنی، نقض می شود به اینکه اگر اعتبار نموده و از این اعتبار خبر دهم مثلاً ملکیت زید را اعتبار کرده و خبر دهم که «اعتبرت هذا الکتاب ملکاً لزید»، و این خبر است و قابل صدق و کذب است و مسلّماً انشاء نیست. اما این تعریف ایشان شامل این هم هست. لذا این نمی تواند مراد ایشان باشد.

ب. مراد این باشد که هر اعتباری نه، بلکه اعتباری که مقارن با ابراز باشد یعنی آنِ تحقق اعتبار همان آنِ تحقق ابراز باشد. در «بعت هذا بدینار» با آخرین جزء این بیع محقق می شود یعنی با گفتن «ر»، اعتبار هم مانند ابراز امری تدریجی است باید همان لحظه باشد یعنی باید همین که آخرین جزء گفته شد جزء اخیر اعتبار هم در همان لحظه شود.

---

[1]. محاضرات فی أصول الفقه، ج۱، ص۴۷۲.

این معنی، اولاً نکته ای ندارد که این قید زده شود یعنی اگر اعتبار مقدم شود انشاء نباشد؛ ثانیاً در مثال نقضی بالا هم می توان همزمان اعتبار، ابراز شود و خبر داده شود از اعتبار! مثلاً وقتی گفته می شود «انا اتکلم الآن» در همان لحظه تحقق خبر، تکلم هم محقق می شود. در این صورت اخبار است اما تعریف ایشان شامل این هم هست.

ج. محقق تبریزی متوجه این اشکال بودند و معنای اول در ذهن ایشان بود، لذا قیدی اضافه نمودند تا این اشکال برطرف شود. ایشان شرطی قرار دادند برای حقیقت انشاء که متکلم به نفس ابراز، اعتبار نماید. در مثال نقضی مذکور به نفس خبر، اعتبار نشده بلکه خبر داده شده است از اعتبار قبلی؛ لذا به نظر می رسد این اصلاح از خودِ ایشان باشد، و می خواستند بفرمایند در ذهن محقق خوئی هم همین بوده است. اشکال دیگر که وجه فنّی ندارد که وقتی مقارن باشند انشاء است، هم دفع می شود؛ زیرا وقتی به نفس ابراز، اعتبار شود لامحالة باید مقارن باشند.

این هم معنای محصلی ندارد، زیرا اعتبار، فعل نفس است و ابراز، فعل گفتاری است که نمی شود به نفس ابراز، اعتبار شود. لذا ممکن است مراد همان کلام مشهور باشد، و ممکن است مراد همان معنای دوم از نظر محقق خوئی باشد که نقد شد، و اگر معنای سومی است متوجه نشدیم که بخواهیم نقد نماییم.

نتیجه بحث اول در حقیقت انشاء: ایجاد معنی توسط لفظ

لذا در حقیقت انشاء تابع مشهور هستیم که همان ایجاد معنی توسط لفظ است.

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

دو بحث در جمل انشائیه، داشتیم که یکی حقیقت انشاء و دیگری مفاد جمله انشائیه می باشد. در حقیقت انشاء دو نظر از محقق خوئی و مشهور نقل شد که در نهایت نظر مشهور را ترجیح دادیم. در بین متأخرین شاید نظر مرحوم اصفهانی، نزدیکتر به همان نظری بود که توضیح دادیم.

نکته در ذیل بحث اول

حقیقت انشاء ایجاد معنی توسط لفظ است. لفظ سه قسم است:

الف. هیئت، مثلاً با هیئت امر و یا نهی ایجاد معنی می شود.

ب. کلمه، مثلاً با ادات نداء یا تمنّی یا استفهام یا ترجی ایجاد معنی شود مانند هل زید جاء؟ لیت او لعل زید قائم! این کلمه چون وضع بالعلامیة دارد دائماً حرف است.

ج. جمله خبریه، یعنی از جمله خبریه در مقام انشاء استفاده شود که یا در معاملات است یا در طلب، مثلاً «زوجت فلانة بفلان»، و یا «قبلتُ» و «زوجة زید طالق» مانند آن، که در معاملات دائماً از جمله خبریه برای انشاء استفاده می شود؛ در طلب هم مانند «تعید الصلاة» که یعنی باید نمازت را اعاده نمایی، درباره این جمل خبریه در بحث دوم، بحث خواهیم نمود.

بحث دوم: مدلول هیئت انشائیه

در مثال های «هل زید عادل»، و «بعتُ»، جمله انشائیه است اما انشاء بودن آن به هیئت نیست بلکه در مثال اول به کلمه، و در مثال دوم به جمله خبریه است. بحث دوم یعنی مدلول هیئت انشائیه، در جایی است که انشاء بودن به هیئت باشد.

مشهور تفاوتی بین مفاد جمله انشائیه و جمله خبریه نمی دانند و هر دو را وضع شده برای نسبت تامه می دانند، که این معنایی ذهنی خواهد بود. اما تفاوت بین دو جمله از کجاست؟ جواب مشهور این است که این نسبت تامه به معنای صحت سکوت بر آن است اما نه اینکه نسبتها یکی باشد. مثلاً در «لاتذهب» نسبت ردعیه است و در «اذهب» نسبت طلبیه است. در اسماء مدلول یک تصور است، اما در هیئت مدلول یک نسبت است نه تصور نسبت، زیرا مشهور قائلند در هیئت جمل انشائیه که انشاء آن به هیئت است مدلول همان نسبت است.

علما به این مساله پرداخته اند که نسبت باید در ذهن باشد، و در جمل خبریه مشکلی نداشتند خصوصا که فقط جمل اسمیه را در ذهن داشته اند، یعنی یک موضوع تصور کرده و یک محمول تصور کرده و نسبت بین این

دو می شود همان مفاد جمله خبریه. لذا مدلول هیئت همان نسبت در ذهن سامع می شود. اما یک مشکلی در جایی که انشاء به هیئت باشد پیش می آید که اطراف نسبت در آن چیست؟ اگر به کلمات مشهور رجوع شود شاید دو قائل که یک حرف زده باشند پیدا نشود. موطن این نسبت در ذهن یا خارج است، در ذهن دو طرف دارد یا سه طرف، و اگر سه طرف است نسبت بین سه طرف معقول است یا نه؟ و از این دسته سوال ها، که وارد نقل این اقوال نمی شویم، و برای پیچیدگی این اقوال همین کافی است که کلام شهید صدر در بحوث و مباحث و حلقات با هم تطبیق نمی شود.

نقد نظر مشهور

تمام این مشکلات ناشی از این بوده است که مفاد هیئت را اسمی می دانستند و دنبال معنی می گشتند، در حالیکه در وجدان خود بین معنای اسم و هیئت تفاوت احساس می نمودند. اما بر مبنای ما هیئت فقط یک علامت است برای ایجاد یک معنی در ذهن سامع. در هیئت امر، اگر کسی «اذهب» بگوید واقعاً می شود طالب و مخاطب وی واقعاً می شود مطلوب منه، و بین این دو واقعاً نسبت طلبیه وجود دارد (اما با این مبنای مشهور اصلاً نسبت و طرفین آن معلوم نخواهد شد زیرا حتی اگر تصریح کنم که النسبة الطلبیة بینی و بینک، باز هم نسبتی بین من و او، در واقع ایجاد نمی شود).

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

گفتیم حقیقت انشاء همان ایجاد المعنی باللفظ می باشد. در بحث دوم مفاد جمله انشائیه باید بحث شود که نظر مشهور که قائل به نسبت تامه بودند را نقد کردیم.

در سه نوع جمله انشائیه که مطرح شد، باید مدلول را معلوم نماییم:

الف. در جمله انشائیه که انشاء آن به هیئت است، گفتیم هیئت، علامت است برای معنایی مانند طلب.

ب. در جمله انشائیه که انشاء آن به کلمه است مانند «هل» و «لعل» و مانند آنها دقیقاً همان کلام انشاء به هیئت هست. یعنی اینها علامت هستند برای ایجاد معنایی در ذهن سامع.

ج. در جمله انشائیه که انشاء آن به جمله خبریه است مانند باب معاملات، کسی ادعا نکرده است این استعمال مجازی است در حالیکه استعمال لفظ در غیر موضوع له را مجاز می دانند؛ یک بخش بحث مربوط به حقیقت و مجاز می شود.

اما آنچه در این بحث باید گفته شود، این است که مقدمةً می گوییم سه نوع جمله داریم که شبیه یکدیگر هستند:

۱. جمله انشائیه محضه، یعنی «اعد الصلاة».

۲. جمله انشائیه غیر محضه، یعنی «تعید الصلاة» به داعی طلب.

۳. جمله خبریه، یعنی «تعید الصلاة» به داعی اخبار از آینده.

به ارتکاز و وجدان خود در می یابیم این سه جمله، مدالیل متفاوتی دارند. یعنی اینطور نیست که جمله وسطی ملحق به اولی یا سومی شود بلکه مدلولی متفاوت دارد. این تفاوت ناشی از چیست؟ ما معتقدیم در جمله خبریه در مقام انشاء هم در موضوع له استعمال شده است، اما دواعی متفاوت است یعنی گاهی اخبار به داعی بعث است که جمله انشائیه می شود و از خبریت خارج می شود.

توضیح بیشتر نظر مختار

گاهی با مضمون خبر می خواهیم کسی را تحریک به انجام کاری نماییم، به زید می گوییم «عمرو طلبه خوبی است و نماز شب وی ترک نمی شود»، برای اینکه زید تشویق شود به خواندن نماز شب؛ این جمله خبری است لذا متصف به صدق و کذب می شود. اما گاهی به نفس خبر انشاء می شود مانند «تعید الصلاة» که به نفس اخبار بعث می شود و قابل صدق و کذب نیست. در شریعت کذب خبری حرام نیست بلکه کذب مخبری حرام است لذا اگر کسی اعتقاد به عدالت زید دارد در حالیکه واقعاً او فاسق است، با گفتن «زید عادل»، کار حرام انجام نداده است. با توجه به این مقدمه اگر کسی به شوخی خبری دهد، گاهی می خواهد با مضمون خبر (که می داند خلاف

واقع است) با کسی شوخی کند، این اخبار کاذب و حرام است؛ اما گاهی با خودِ خبر دادن شوخی می کند که خودِ این عمل موجب تفریح شود این اخبار نیست. مثلاً اگر کسی برای اعلام وجودش در اتاق بگوید «زید عادل» این جمله اخبار نیست و متصف به کذب نمی شود. اما اگر با گفتن خبری (که می داند مضمون آن خلاف واقع است)، با مضمون آن قصد مزاح شود این اخبار محقق شده و متصف به کذب می شود.

در نتیجه موضوع له یکی است اما داعی متفاوت است.

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

مطلب هفتم: اسماء اشاره و ضمایر

مقدمةً می گوییم که اسماء مبهمه سه اسم هستند، اسماء موصول، و اسماء اشاره، و ضمیر؛ اصولیون اینها را ملحق به حرف کرده اند که معنی اینها حرفی است ولو خودِ اینها اسم هستند. یعنی اینکه در علم صرف باید اسم باشند صحیح است، زیرا تمام ویژگی اسم را دارند، اما به لحاظ مدلول حرفی هستند.

نظر مرحوم آخوند در اسماء مبهمه

مرحوم آخوند در کفایه در ذیل امر دوم فرموده اند که اشاره و ضمیر حرفی هستند و راجع به موصول کلامی ندارند اما هر چه در مورد اشاره گفته شود در موصول هم باید گفته شود. لذا ایشان قائلند موضوع له اشاره هم عام است و مستعمل فیه آن هم عام است. لذا فرقی بین اشاره و ضمیر و موصول با سائر اسماء نیست و اختلاف در نحوه استعمال و وضع است. یعنی نحوه اشاره و تخاطب متفاوت است.

نظر شهید صدر در اسماء مبهمه

شهید صدر در اسماء مبهمه همان مطلبی را فرموده اند که در حروف فرموده اند یعنی ایشان هم فرقی بین اینها و حرف نگذاشته اند. ایشان موضوع له را همان نسبت می دانند یعنی در ضمائر و اشاره هم نسبتی به نام تخاطب و اشاره هست که بین متکلم و مخاطب، و بین مشیر و مشیر الیه است. این نسبت موضوع له این اسماء است.[1] این بحث در برخی تقریرات ایشان اصلاً ذکر نشده است. در بحوث هست. شاید این مطلب بعداً در تقریرات

---

[1]. بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۳۳۸:«*فالصحیح انّ کلمة هذا تستبطن الإشارة بوجه من الوجوه بشهادة الوجدان اللغوی، و لکن استبطانها لذلک لیس بوضعها لمفهوم الإشارة لوضوح التغایر بین هذا و الإشارة على حدّ التغایر بین من و مفهوم النسبة الابتدائیة، فانّ مفهوم الإشارة لیس إشارة کما انّ مفهوم النسبة لیس نسبة و لیس أیضا بوضعها لواقع الإشارة الّذی هو فعل من النّفس و نحو توجه خاص لأن هذا یعنی کون الکلمة ذات مدلول تصدیقی بحسب وضعها و هو خلف المبنی، و لیس أیضا بوضعها للمقید بهذا الواقع، لا على نحو دخول القید و التقید معاً، و لا على نحو خروج القید مع دخول التقید لنفس المحذور بل توضیح هذا الاستبطان: انّ الإشارة نحو نسبة و ربط مخصوص بین المشیر و المشار إلیه و النسبة الإشاریة مع مفهوم الإشارة کالنسبة الابتدائیة مع مفهوم الابتدائیة، و کما أن النسبة الابتدائیة لها صورة ذهنیة فی مرحلة المدلول التصوری کذلک تلک النسبة الإشاریة، و لفظة هذا موضوعة لکلّ مفهوم مفرد مذکر واقع طرفاً لهذه النسبة الإشاریة لا بمعنى انّ الواقع الخارجی للإشارة مأخوذ لیلزم انقلاب الدلالة الوضعیّة إلى تصدیقیة، بل الإشارة بما هی أمر نسبی تصوری مأخوذة على حدّ سائر النسب الحرفیة فی مرحلة المدلول التصوری. و نفس الشیء یقال فی التخاطب أیضا فانّه یحقق نسبة معّینة تخاطبیة على الوجه المذکور و هکذا. و على هذا الأساس یکون الوضع فی المبهمات من قبیل الوضع العام و الموضوع له الخاصّ*».

اضافه شده باشد. ایشان توضیح نداده اند مراد از مشیر چه کسی است، طرفین اشاره در ذهن است که دو مفهوم باشند، یا در خارج هستند؟

وقتی موضوع له، عام یا خاص باشد، باید وضع بالتسمیة باشد، که تصوری از این فرمایش نداریم.

نظر مختار در اسماء مبهمه

ما همان علامتی که در حروف قائل بودیم در اینجا هم قائل هستیم یعنی برای ربط یک کلام و یک قضیه از موصول و برای تخاطب از ضمیر استفاده می کنیم و برای اشاره به مطلبی از اسماء اشاره استفاده می کنیم. لذا معنی ندارد موضوع له آنها عام یا خاص باشد، و یا مستعمل فیه عام یا خاص باشد. و این اسماء به اعتبار مشار الیه و صله هست که مبتدا یا خبر قرار می گیرند.

امر سوم از مقدمه: الاستعمال المجازی

الفاظی که در معنایی استعمال می شوند در اصول سه قسم هستند، یعنی سه نوع استعمال داریم:

الف. استعمال حقیقی، که استعمال لفظ در معنای موضوع له است؛ مانند «رایت اسدا فی الغابة».

ب. استعمال مجازی، که استعمال لفظ در غیر موضوع له است که متناسب با معنای حقیقی است؛ مانند «رایت اسدا فی المسجد».

ج. استعمال غلط، که استعمال لفظ در غیر موضوع له و بدون تناسب با معنای حقیقی است؛ مانند «رایت اللیلَ اسداً فی السماء»، (که مراد همان ماه باشد).

استعمال کنایی، در ذیل همین بحث خواهد آمد که استعمالی حقیقی است، و قسم چهارمی نیست.

این بحث شاید ثمره عملی نداشته باشد اما فوق العادة دقیق و مهم است. در استعمالات مجازی در صغریات بحث، اختلافی نیست. اختلاف اعلام، در بیانِ فارق بین استعمال مجازی و حقیقی است. در دو مقام بحث داریم اول در حقیقت استعمال مجازی است و دوم در مجوّز استعمال مجازی است.

بحث اول: حقیقت استعمال مجازی

در حقیقت استعمال مجازی، دو نظریه مشهور و سکاکی به ما رسیده است. نظریه اول، معروف به مجاز لفظی است. و نظریه دوم مشهور به مجاز عقلی است.

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

الف. نظر اول این است که متکلم و لافظ گاهی لفظی را در موضوع له استعمال می کند، و گاهی در معنایی که موضوع له نیست بلکه مشابه معنای موضوع له است. مستعمِل در لفظ تصرف می کند و آن را در معنای غیر موضوع له استعمال می کند و کأنّ وضع جدیدی انجام می دهد، لذا مجاز لفظی است.

ب. نظریه دوم که از سکاکی است، با توجه به اینکه از قدما بوده است تعابیر دقیقی به کار نبرده است، لذا سعی می شود با تعابیر دقیقتری مطرح شود تا مراد ایشان به درستی مشخص شود. ایشان فرموده اینکه گاهی لفظ در معنای موضوع له و گاهی در غیر آن استعمال می شود صحیح نیست بلکه لفظ همیشه در موضوع له استعمال می شود. البته در استعمال حقیقی در موردی لفظ استعمال شده که حقیقةً فردی از افراد معنی است، اما در استعمال مجازی در موردی است که حقیقةً فردی از افراد معنی نیست بلکه ادّعاً فردی از افراد معناست. این مجاز عقلی است زیرا در لفظ تصرفی نشده و در موضوع له استعمال شده است اما عقل یک فرد ادعایی درست کرده است. لذا هر دو استعمال یکی است فقط در استعمال اول همراه ادعا نیست اما در استعمال دوم همراه یک ادعاست.

مشهور در اصول دلالت لفظیه را همان دلالت تصوری می دانند، لذا این بحث پیش خواهد آمد که استعمال مجازی کدام است. اما اگر دلالت تصدیقی باشد اصلاً استعمال مجازی نداریم، یعنی مثلاً در مسلک تعهد در وضع، به نحوه تعهد ما برمی گردد.

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

در بحث استعمال مجازی در دو مقام بحث هست اول در حقیقت استعمال مجازی و دوم در مصحح استعمال مجازی.

دو نظر در حقیقت استعمال مجازی هست اول مجاز لفظی که مشهور قائل هستند لفظ اسد در غیر موضوع له استعمال می شود. نظر دوم از سکاکی است که مجاز عقلی است یعنی لفظ در موضوع له استعمال شده است اما یک ادعا شده که این فرد هم از افراد معناست یعنی حقیقةً از افراد معنی نیست اما ادعاً هست.

با این دو نظر موافق نیستیم خصوصاً با نظر مشهور مخالفیم. برای واضح شدن مطلب نظر مختار را بیان می کنیم.

نظر مختار در مساله

ما سه عنوان داریم که متصف به حقیقت و مجاز شده، و تقسیم آنها به حقیقی و مجازی صحیح است؛ معنی و استعمال و مدلول گاهی مجازی و گاهی حقیقی هستند. این سه بحث باید تفکیک شوند، و اگر نه مغالطه پیش می آید.

الف. معنی حقیقی و مجازی

در علم اصول معنای لفظ تقسیم به حقیقی و مجازی می شود. مثلاً معنای اسد، حیوان مفترس است که حقیقی است؛ و گاهی هم معنای اسد، رجل شجاع است که این معنایی مجازی است. در کتب لغت هم الفاظ ذکر شده و معانی آن الفاظ ذکر می شود. در بین اصولیون معروف است که پاره از معانی حقیقی و پاره ای از معانی مجازی برای لفظ در کتب لغت ذکر شده که نوعاً تفکیک نشده است. این کلام صحیحی است. ظاهراً زمخشری اولین کسی بوده که در لغت عربی معنای مجازی را از حقیقی تفکیک نموده است. در کتب جدید مثل لغت نامه های فارسی هم سه نوع معنی برای لفظ ذکر می کنند که معنای حقیقی علامتی ندارد و علامت معنای مجازی «مجا» و علامت معنای کنایی «کنا» می باشد.

معنای حقیقی معنایی است که لفظ برای آن وضع شده است، و معنای مجازی معنایی است که لفظ وضع برای آن نشده اما تناسب با معنای حقیقی دارد. این مقدار در تعریف کافی نیست و باید شرطی ذکر شود که این معنی باید صحت عرفی داشته باشد و مستهجن نباشد. با توجه به این بیان در معنای حقیقی و مجازی اولاً همیشه نسبت به لفظ مشخصی سنجیده می شوند، مثلاً حیوان مفترس، معنای حقیقی است یا مجازی است؟ این سوال اشتباه

است بلکه باید نسبت به لفظ سوال شود. و ثانیاً این معنای حقیقی و مجازی در الفاظی می آید که وضع بالتسمیة دارند اما در الفاظی که وضع بالعلامیة دارند، معنای حقیقی و مجازی استفاده نمی شود. البته می توان به شکلی تصویر شود اما در اصطلاح اصولی به کار نمی رود و گویا در اصطلاحات عرفی هم همینطور است.

هر لفظی که معنی دارد یا معنایش مجازی است یا معنایش حقیقی است، اما معنای کنایی خواهد آمد که قسم سومی نیست.

ب. استعمال حقیقی و مجازی

استعمال در بین اصولیون رائج است که تقسیم به حقیقی و مجازی می شود. باید دقت شود این تقسیم در کجا به کار می رود. الفاظی که به کار می بریم گاهی کلمه هستند مانند زید و انسان، و گاهی یک جمله هستند مانند عدالة زید و کتاب زید، و گاهی یک کلام هستند، مانند زید عادل، که از نظر فلسفی یک لفظ است زیرا اتصال به معنای وحدت است. استعمال در هر سه مورد به کار می رود.

در اهل بلاغت استعمالی متصف به حقیقت و مجاز می شود که یک کلمه باشد مانند «رأیت اسداً فی المدرسة». یعنی در این جمله استعمال کلمه «اسد» مجازی است نه اینکه استعمال جمله یا کلام، مجازی باشد. در نتیجه هر استعمالی این تقسیم به حقیقی و مجازی را ندارد.

محل بحث ما در اصول هم همین است که مثلاً استعمال حقیقی اسد، در «رایت اسدا فی الغابة» و استعمال مجازی اسد در «رایت اسدا فی المسجد» چه تفاوتی دارند؟ تمام کلام اصولیون ناظر به این است هر چند نگاهی هم به مدلول مجازی و حقیقی هم داشته اند.

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

دو بحث در استعمال مجازی داریم که اولی حقیقت استعمال مجازی است، و دومی مصحح استعمال مجازی است.

در سه امر باید بحث کرد که تقسیم به حقیقی و مجازی می شوند، یعنی معنی و استعمال و مدلول. بحث از معنی حقیقی و مجازی گذشت. در استعمال هم گفتیم فقط در کلمه، بحث حقیقی یا مجازی می آید.

مقدمةً باید حقیقت استعمال مطرح شود. تعریف اصولیون در بحث استعمال لفظ در اکثر از معنی می آید. اما یک توافق هست که استعمال «هو ایجاد لفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی» که این تعریف جامعی است. در نزد عالمان ما شخص لافظ لفظ را در خارج ایجاد می کند که لفظ ملفوظ سبب ایجاد لفظ مسموع در ذهن سامع می گردد. بعد صورت معنی یعنی تصور معنی در ذهن سامع ایجاد می شود. اگر لفظی ایجاد شود به داعی اینکه سبب برای حضور صورة معنی (اعم از سبب فعلی و شأنی یعنی جایی که سامعی هم نیست استعمال هست)، در ذهن سامع شود، این استعمال است.

الف. با توجه به این مطلب، استعمال تقسیم به حقیقی و مجازی می شود که در نظر مشهور فارق این دو این می شود که اگر ایجاد لفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی الحقیقی باشد می شود استعمال حقیقی و اگر لحضور صورة المعنی المجازی باشد می شود استعمال مجازی. مثلاً استعمال «اسد» در حیوان مفترس می شود حقیقی و در استعمال لفظ اسد برای حضور معنی مجازی یعنی رجل شجاع استعمال مجازی است.

اما در حالت اول لفظ سبب تام است برای ایجاد معنی و در حالت دوم سببیت لفظ ناقصه است و نیاز به قرینه هم هست. در نتیجه سببیت لفظ برای ایجاد معنی در استعمال حقیقی تامه است و در استعمال مجازی ناقصه است.

ب. فارق استعمال حقیقی و مجازی در نظر سکاکی هم در این است که صورة معنی دائماً صورة معنای حقیقی است اما در استعمال حقیقی ضمیمه نیست ولی در استعمال مجازی ادعای لافظ ضمیمه می شود که این فردی از افراد معناست. البته لفظ باز هم سبب تامه هست فقط استعمال مقارن یک ضمیمه شده است.

نقد نظر مشهور و سکاکی در استعمال حقیقی و مجازی

همانطور که معلوم شد استعمال حقیقی و مجازی، در نظر مشهور تفاوت جوهری دارند مانند انسان عالم و جاهل؛ اما در نظر سکاکی تفاوت عرضی است مانند انسان ثروتمند و فقیر. نقد دو نظر را بیان می کنیم.

۱. نقد نظر مشهور

نظر مشهور، قابل قبول نیست زیرا بر مبنای مشهور که سه قضیه ملفوظه و مسموعه و معقوله داشتیم، لافظ قضیه ملفوظه را ایجاد می کند که سبب ایجاد قضیه مسموعه در ذهن سامع می شود و بعد قضیه معقوله در ذهن سامع ایجاد می شود. مراد مشهور از معنی همان قضیه معقوله است.

الف. اما بر مبنای ما که فقط قضیه مسموعه است و قضیه معقوله نداریم تقسیم معنای حقیقی و مجازی نداریم، یعنی سالبه به انتفاء موضوع است. در واقع لفظ «اسد» فقط با حیوان مفترس شرطی شده است و با رجل شجاع شرطی نشده است. در نتیجه باید گفت حقیقت استعمال ایجاد لفظ مسموعی است که شرطی با معنایی شده است.

ب. حتی بنا بر نظر مشهور هم این کلام صحیح نیست، زیرا قضیه ملفوظه که مهم نیست بلکه قضیه مسموعه و معقوله است که گفتیم این انتقال از لفظ مسموع به صورت معنایی که انس با آن دارد، بدون اختیار است؛ و مهم نیست متکلم چه اراده کرده باشد. یعنی اینطور نیست که متکلم یک بار اراده کرده باشد معنای حیوان مفترس به ذهن آید و یک بار اراده کند معنای رجل شجاع به ذهن آید؛ بلکه قصد و اراده متکلم یا سامع نقشی ندارد. لذا اولاً نمی شود گفت لفظ هم با معنای حقیقی و هم با معنای مجازی انس پیدا می کند (خصوصاً که قرینه معمولاً بعد از کلمه ذکر می شود، و این بر مبنای مشهور که دو تصور در اینجا قائلند، تا اسد شنیده شود همان معنای شرطی شده به ذهن می آید)؛ و ثانیاً مجموعه لفظ و قرینه نمی تواند موجب ایجاد صورت معنی شود زیرا ایجاد صورت معنی اختیاری نیست و به دلیل انس موجود در ذهن است.

۲. نقد نظر سکاکی

اما نظر سکاکی، اولاً خلاف وجدان عرفی ماست، زیرا ادعا نمی کنیم که زید فردی از افراد حیوان مفترس است. ثانیاً اینکه ضمیمه موجب تفاوت استعمال حقیقی و مجازی می شود، نیز مخدوش است زیرا دو نوع ضمیمه داریم یکی زید عالم، که نفس زید متفاوت می شود و یکی ضمیمه زید در مسجد است که در نفس زید تفاوتی ایجاد نمی کند. در واقع این کلام ایشان نفی استعمال مجازی است زیرا با این ضمیمه چیزی به استعمال افزوده

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول	*بسم الله الرحمن الرحیم*	اصول استاد مددی
موضوع خاص: امر سوم از مقدمه		تاریخ: ۱۳۹۳/۰۳/۱۷
موضوع اخص: استعمال مجازی		جلسه: ۶۴

در بیان حقیقت استعمال مجازی گفتیم سه چیز متصف به حقیقی و مجازی می شوند، که معنای حقیقی و مجازی توضیح داده شد. استعمال حقیقی و مجازی هم توضیح داده شد که نظر مشهور و سکاکی نقد شد.

بعد از نقد نظر مشهور و نقد نظر سکاکی این مطلب هست که فارق بین استعمال مجازی و حقیقی در کجاست؟ مختار ما این است که تفاوت فقط در محکی است و در استعمال تفاوتی نیست.

مقدمةً باید محکی توضیح داده شود که امر قابل توجهی در باب الفاظ است اما مورد غفلت واقع شده است. گفتیم که وضع گاهی بالتسمیة است که نامگذاری است، و گاهی بالعلامیة است که تسمیة برای چیزی نیست. در الفاظی که وضع بالتسمیة دارند عنصری به نام محکی داریم، که در الفاظی که وضع بالعلامیة دارند وجود ندارد. در الفاظی که وضع بالتسمیة دارند چهار چیز هست:

الف. اسم: لفظی که وضع برای معنایی شده است.

ب. معنی: معنی همان مسمّی است.

ج. مفهوم: مفهوم همان صورت معنی در ذهن است.

د. مصداق: امری که مفهوم بر آن صدق کرده و قابل حمل بر اوست، مصداق است.

در لفظ «انسان»، همان طبیعت می شود معنی و مسمّی؛ و صورت این معنی در ذهن می شود مفهوم؛ و شیئی که این مفهوم بر آن صادق است مانند بکر و عمرو، همان مصداق هستند. اگر اینها را با معنی بسنجند می شود فرد. تفاوتی ندارد که این مصداق در عالم وجود باشد یا در عالم فرض یعنی مصداق اعم از وجود واقعی و فرضی است.

در لفظ «زید»، هم همین چهار تا هستند. معنی همان بچه ای است که نامش زید است. مفهوم می شود صورت این معنی در ذهن. مصداق هم همین زید خارجی است که مصداق مفهوم زید است. اگر معنی عام باشد بین معنی و مصداق تباین است و اگر معنی خاص باشد بین معنی و مصداق وحدت است.

اصطلاح «محکی» در الفاظ

در کنار این امور، عنصر پنجمی به نام محکی داریم که در مباحث بسیاری در اصول نقش مهمّی دارد. الفاظی که وضع بالتسمیة دارند وقتی به کار گرفته می شوند، همان مشار الیه حین استعمال می شود محکی؛ مثلاً وقتی گفته می شود «رایت انساناً» در مورد انسان چهار امر بود، که با ذهن به کدام اشاره می شود؟ اسم یا معنی یا مفهوم یا مصداق؟ هیچکدام زیرا در واقع مثلاً زید را دیده ام و به یک مصداق معیّن اشاره دارم. یعنی زید مصداق هست ولی یک مصداق است. و تفاوت است بین این جمله با «اکرم انساناً» که اشاره به زید یا بکر نیست بلکه به فرد مردد و غیر معین اشاره هست. در نتیجه مشار الیه قبل تلفظ می شود همان محکی. با دقت معلوم می شود که

مشار الیه بسیار متفاوت است. مثلاً در «الانسان اسم» خود اسم می شود مشار الیه؛ در «الانسان نوع من انواع الحیوان» مشار الیه معنی است؛ در «الانسان کلی» مشار الیه مفهوم است؛ در «الانسان یموت» مشار الیه تمام افراد انسان هستند؛ در «رایت انساناً» مشار الیه یک انسان معین است؛ و در «اکرم انساناً» مشار الیه یک انسان نامعیّن است.

در محاورات تشخیص محکی مهم است و در بحث اطلاق و عموم این بحث خواهد آمد که محکی در مطلق و عام و «رایت انساناً» چیست؟

نکته دیگر اینکه در مباحث الفاظ این محکی مهمتر از لفظ و معنی است زیرا لافظ لفظ و معنی را لحاظ می کند اما این لحاظ ها مرآتی است، و تمام توجه و التفات وی به محکی است. لذا از این جهت مهم است که لحاظ هر لافظ نسبت به محکی استقلالی است.

تفاوت استعمال حقیقی و مجازی

با توجه به این مقدمه، وقتی گفته شود «رایت اسداً فی الغابة» محکی لفظ «اسد» فردی معیّن از افراد حقیقی یعنی حیوان مفترس است. اما وقتی گفته شود «رایت اسداً فی المدرسة» محکی لفظ «اسد» فردی معیّن از افراد معنای مجازی است. زیرا معانی تقسیم به حقیقی و مجازی شدند، یعنی لفظ اسد دو معنی دارد. در نتیجه در هر دو استعمال معنی یکی است و معنی حقیقی است، اما محکی ها متفاوت است، گاهی فردی از افراد معنای حقیقی است و گاهی فردی از افراد معنای مجازی است. لحاظ لافظ نسبت به لفظ و معنی مرآتی است که به چشم نمی آید و لحاظ نسبت به محکی مستقل است که همین موجب شده است که فکر شود اصلاً متکلم استعمال لفظ در معنای مجازی نموده است.

وقتی گفته شود «رایت اسدا فی المدرسة» که اشاره به زید است، محکی همان زید است که فردی از افراد معنای مجازی است.

تمام اینها تفاوت بین استعمال حقیقی و مجازی بود، که در ذهن متکلم اتفاق می افتاد؛ بحث بعدی که تفاوت بین مدلول مجازی و حقیقی است مربوط به ذهن سامع است.

در بحث استعمال مجازی، گفتیم سه امر متصف به حقیقی و مجازی می شوند، معنی و استعمال و مدلول. نظر مشهور این بود که استعمال مجازی همان مجاز لفظی است و سکاکی مجاز عقلی قائل بود. با نظر سکاکی موافق بودیم که در معنای حقیقی استعمال شده است اما ادعا را قبول نکردیم.

ج. مدلول حقیقی و مجازی

مدلول دائماً در ذهن است یعنی در استعمال باید سراغ ذهن لافظ رفت و در مدلول باید سراغ ذهن سامع رفت. در ذهن سامع چه اتفاقی می افتد؟ فارق بین این دو مدلول چیست؟

مقدمةً باید توضیحی در مورد مدلول داده شود. مدلول سه قسم است زیرا دلالت دائماً سه قسم است دلالت تصوری و استعمالی و جدّی، لذا مدلول هم همین سه قسم را دارد. این بحث در عام و خاص و در بحث حجیت ظهور مطرح شده است. این توضیح از کلام شهید صدر است که در بحث حجیت ظهور بحثی جمع و جور است که ظاهر کلام ایشان این است که رائج در علم اصول این است، زیرا اشاره ای به انظار دیگر نکرده اند[1]

الف. دلالت تصوری که مدلول تصوری دارد، عبارت از انتقال ذهن ما از لفظ مسموع به صورت معنی است. تفاوتی ندارد که لافظ ذی شعور باشد یا نباشد.

ب. دلالت استعمالی که مدلول استعمالی دارد، وقتی یک لفظ را ذی شعور القاء می کند برای ما این تصدیق پیدا می شود که متکلم اراده نموده اخطار این معنی را در ذهن سامع. این تصدیق مدلول استعمالی است. این اخص از دلالت تصوری است زیرا در کلام دیوار و طوطی، دلالت تصوری دارد اما دلالت استعمالی ندارد.

ج. دلالت جدّی که مدلول جدّی دارد، این است که سامع بداند لافظ در مقام هزل نیست و در مقام جدّ است. این دلالت جدّی است که همان مدلول تصدیقی دوم است.

---

[1]. بحوث فی علم الأصول، ج۴، ص۲۶۶:«*انَّ للكلام ظهورات و دلالات ثلاثة: ۱- الدلالة التصورية و هی الصورة التی تنتقش من سماع اللفظ فی الذهن علی أساس من الوضع و المحفوظة اللفظ من لافظ غير ذی شعور. ۲- الدلالة التصديقيّة الاستعمالية و هی الدلالة علی إرادة المتكلّم و قصده لإخطار المعنی و المدلول التصوری إلی ذهن السامع، و هذا لا يكون إِلّا حيث يكون هناک متكلّم عاقل ذی قصد و شعور و لذلک تكون أخصّ من الأول. ۳- الدلالة التصديقية الجدية و هی الدلالة علی انَّ المتكلّم ليس هازلًا بل مريد جداً للمعنی حكاية أو إنشاء و هذا أخصّ من الثانی أيضا، إذ الدلالة التصديقية الأُولی تكون محفوظة فی موارد الهزل أيضا.*

و الدلالة الأُولی منشأها الوضع و لا ينثلم بالقرينة، و انَّما القرينة تؤثر علی الظهورين الاستعمالی و الجدّی إذا كانت متصلة لأنهما ظهوران حاليان للمتكلّم بما هو متكلّم يدلان علی أنَّه يريد إخطار ما للألفاظ من مداليل تصوريّة وضعية إلی ذهن السامع و هذا انَّما يكون حيثما لم ينصب بنفسه قرينة علی إرادته خلاف ذلک استعمالًا أو جدّاً».

دالّ در دلالت تصوری، خودِ لفظ است. اما در دلالت استعمالی و جدّی، همان ظهور حال لافظ است نه لفظ. مثلاً در «زید انسان» هفت دلالت هست که سه دلالت تصوری و سه استعمالی و یک دلالت جدّی است. دلالات تصوری همان دلالت زید بر معنای خود، و دلالت انسان بر معنای خود، و دلالت هیئت در معنای خود (اصولیون مرادشان از اینکه هیئت دلالت تصوری دارد، نفی دلالت تصدیقی است و اگر نه هیئت نفس نسبت است نه تصور)؛ و دلالات استعمالی همان ظهور حال متکلم نسبت به اراده معنی از لفظ زید، از لفظ انسان، و از لفظ هیئت؛ و هفتمی هم ظهور حال متکلم در جدّی بودن در مقام اخبار می باشد، زیرا هزل متعلق به کلام است نه مفردات، پس فقط یک دلالت جدّی داریم.

مشهور قائلند لفظ «اسد»، در «اسد فی الغابة» مدلولی حقیقی دارد و در «اسد فی المدرسة» مدلولی مجازی دارد. فارق بین این دو چیست و کدام مدلول جا به جا شده است؟

نظر اول شهید صدر

شهید صدر توضیحی داده اند که ظاهر کلامشان این است که نظر رائج همین است. ایشان در بحث حقیقت و مجاز فرموده اند مدلول مجازی و حقیقی در مدلول تصوری تفاوت دارند. یعنی فقط یکی از سه مدلول تصوری جا به جا می شود که البته به تبع یکی از مدالیل استعمالی هم جا به جا می شود. در نتیجه دو مدلول تفاوت دارند در مدلول حقیقی و مجازی.[1]

نظر دوم شهید صدر

اما ایشان در بحث ظهور، مطلب را تغییر داده اند، که ظاهر کلامشان این است که در مدلول تصوری یکسان است و فقط در مدلول استعمالی جا به جا می شود. ایشان می فرمایند قرینه دائماً تصرفش در مدلول استعمالی است نه تصوری و جدّی.

برای این کلام می شود توجیهی کرد تا تهافت با کلام سابق برداشته شود، اینکه ایشان فقط ناظر به قرینه تقیید و قرینه هزل بوده اند، نه قرینه حقیقت و مجاز. این توجیه دور از ذهن نیست، یعنی کلام خودِ ایشان، اطلاق ندارد. البته این احتمال هم هست که ایشان بعدها عدول نموده باشند.

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۱۲۱: *«أما التفسير الأول، فتوضيحه: أن اللفظ يكتسب بسبب وضعه للمعنى الحقيقي صلاحية الدلالة على كل معنى مقترن بالمعنى الحقيقي اقترانا خاصا غير أنها صلاحية بدرجة أضعف لأنها تقوم على أساس مجموع اقترانين و مع اقتران اللفظ بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي تصبح هذه الصلاحية فعلية و يكون اللفظ دالا فعلا على المعنى المجازي، فالدلالة اللفظية التصورية على المعنى المجازي كالدلالة اللفظية التصورية على المعنى الحقيقي كلتاهما تستندان إلى الوضع و لكن على اختلاف في الشدة و الضعف».*

موضوع عام: بخش اول، مقدمه علم اصول | بسم الله الرحمن الرحیم | اصول استاد مددی

موضوع خاص: امر سوم از مقدمه | تاریخ: ۱۳۹۳/۰۳/۱۹

موضوع اخص: استعمال مجازی | جلسه: ۶۶

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

در بحث استعمال مجازی سه امر متصف به حقیقی و مجازی می شوند، که معنای حقیقی و مجازی، و استعمال حقیقی و مجازی، را توضیح دادیم. در مدلول حقیقی و مجازی هم دو نظر از شهید صدر مطرح شد که اول اینکه در مدلول تصوری اختلاف هست که موجب اختلاف در مدلول استعمالی هم می شود، و ظاهراً مشهور هم همین را قائلند، و دوم اینکه اختلاف فقط در مدلول استعمالی است.

نظر اول: اختلاف در مدلول تصوری است

شهید صدر قائلند که دلالت به دلیل علقه و اقتران است، اگر چنین علقه پیدا شد بین معنای حقیقی و لفظ، یک علقه ناقص هم بین لفظ و معنای مجازی پیدا می شود. علقه ناقصه یعنی مقتضی برای دلالت بر معنای مجازی هست. ایشان قائلند نقش قرینه همیشه مانعیت است یعنی قرینه مانع آمدن معنای حقیقی به ذهن می شود. مثلاً در «رایت اسدا فی المدرسة» این قرینه «فی المدرسة» موجب می شود تصور حیوان مفترس به ذهن نیاید، و علقه ناقصه یعنی مقتضی دلالت بر معنای مجازی که بود، و با این قرینه اقتضاء فعلی می شود که در نتیجه دلالت بر معنای مجازی محقق می شود.

نقد نظر اول

به این فرمایش نمی توان ملتزم شد. زیرا:

اولاً این فرمایش در جایی است که قرینه محقق شود، اما در جایی که قرینه بعد لفظ ذکر شود، ابتدا در آنِ تحقق لفظ اسد، همان معنای حقیقی به ذهن می آید و این غیر ارادی هم هست. یعنی ذهن منتظر تمام شدن جمله نمی ماند. و بالوجدان تفاوتی بین اینکه قرینه ابتدا ذکر شود یا انتها، وجود ندارد.

و ثانیاً اینکه رجل شجاع را تصور می کنیم و قرینه مانع تصور حیوان مفترس می شود، هم صحیح نیست یعنی حتی اگر بخواهد مانع باشد از تصور معنای حقیقی هم باید ابتدا معنای حقیقی تصور بشود، نهایتاً جزء قضیه معقوله نیست. یعنی در خارج می شود گفت رطوبت مانع آتش است اما در ذهن باید تصور شود بعد مانع از معنای حقیقی شود. این معقول نیست که در ذهن مانع تصور معنای حقیقی شود.

و ثالثاً این هم صحیح نیست که معنای حقیقی تصور شود فقط قرینه موجب شود که جزء قضیه معقوله قرار نگیرد، زیرا قضیه معقوله هم مانند قضیه مسموعه و ملفوظه، تدریجی محقق می شود یعنی آنِ حدوث قضیه معقوله همان آنِ حدوث قضیه مسموعه است نه اینکه بعد اتمام قضیه مسموعه قضیه معقوله تازه حدوث یابد. لذا اگر بخواهد جزئی از یک صورت معقوله تغییر کند، باید از ابتدا قضیه معقوله شکل بگیرد مانند تصور صورت زید که

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

اگر بخواهیم مثلاً دماغ وی را کوتاه کنیم باید تصور جدیدی بسازیم. لذا باید دو قضیه معقوله باشد در حالیکه وجدان ما این است که یک قضیه معقوله داریم.

کلمات ایشان اشکالات دیگری هم دارد اما به نظر کسی به این کلام ملتزم نمی شود حتی خودِ ایشان لذا نیازی نیست به آنها پرداخته شود.

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

در بحث مدلول حقیقی و مجازی، دو نظر در تفاوت این دو از شهید صدر نقل شد، نظر اول این بود که مدلول تصوری متفاوت است، و بعید نیست نظر مشهور هم همین باشد. این نظر مورد نقد قرار گرفت.

نقد نظر دوم شهید صدر: تفاوت در مدلول استعمالی است

ظاهر کلام شهید صدر در بحث ظهور، این است که فقط مدلول استعمالی متفاوت است. دو اشکال هست:

الف. خودِ ایشان قبول کردند مدلول استعمالی مربوط به لفظ نیست بلکه مربوط به ظاهر حال است، لذا ایشان فرقی بین مدلول مجازی و حقیقی به لحاظ لفظ قائل نیستند. در حالیکه کلام مشهور اختلاف مدلول لفظ است نه اختلاف مدلول ظهور حال!

ب. متکلم چطور اراده می کند اخطار معنای مجازی را، اما مدلول لفظی همان معنای حقیقی است؟ یعنی صورت معنای مجازی هیچگاه در ذهن سامع حاضر نمی شود! اینکه دائماً امری را اراده کنند که می دانند هیچگاه محقق نمی شود یک نحوه لغویت عرفی دارد.

البته این وجدان ماست که بین مدلول حقیقی و مجازی هم اختلاف هست، یعنی فقط در ذهن لافظ اختلاف نیست بلکه در ذهن سامع هم تفاوت بین این دو هست. اما اینطور نیست که فقط در مدلول استعمالی تفاوت باشد همانطور که اختلاف در مدلول تصوری هم نیست.

نظر مختار در تفاوت مدلول حقیقی و مجازی

مقدمةً یک نکته در بحث تفاوت عام و مطلق باید بیان شود که مدلول را سه قسم می کنند که تصوری و استعمالی و جدّی است. این تقسیم را قبول نداریم، ما برای کلام چهار مدلول قائل هستیم:

الف. مدلول تصوری: مشهور قائل بودند بعد از شنیدن لفظ صورة معنای آن در ذهن سامع حاضر می شود، و گذشت که این تصور در مقابل تصدیق است زیرا در مورد نسبت، صورت معنا نیست بلکه خودِ نسبت است. اما منظور ما از مدلول تصوری این نیست، اولاً الفاظی که وضع بالعلامیة دارند اصلاً صورت معنی ندارند؛ و ثانیاً الفاظی که وضع بالتسمیة دارند هم در نظر مشهور ترکیب بین دال و مدلول در آنها انضمامی بود اما ما ترکیب را اتحادی (وحدتی) می دانیم. لذا مدلول تصوری در مختار ما همین می شود.

ب. مدلول استعمالی: مشهور قائل بودند مدلول استعمالی تصدیقی است، ما هم تصدیقی می دانیم با این تفاوت که مشهور مدلول استعمالی را همان تصدیق به اراده کردن متکلم، اخطار معنای لفظ در ذهن سامع می دانند، اما

ما معتقدیم که کار لافظ ایجاد الفاظ به تعاقب است، این الفاظ به لحاظ معنایی که در ذهن متکلم هست، انتخاب می شوند. یعنی در مدلول استعمالی، سامع متوجه می شود که در ذهن لافظ چه معنایی وجود داشته که این لفظ را به کار برده است.

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

در بحث استعمال مجازی، گذشت که سه امر متصف به حقیقی و مجازی می شوند، که معنای حقیقی و مجازی و استعمال حقیقی و مجازی بیان شد. در بحث مدلول مجازی نظر مشهور مطرح و نقد شد.

نظر مختار در مدلول حقیقی و مجازی:

در هر کلامی لااقل چهار مدلول وجود دارد:

الف. مدلول تصوری: که در نظر ما همان لفظ مسموع است.

ب. مدلول استعمالی: در استعمال حقیقی و مجازی فقط صورت معنای حقیقی به ذهن می آید لذا نمی توان مانند مشهور قائل شد که مدلول استعمالی در مجاز این است که متکلم، اراده تفهیم معنای مجازی را نموده است؛ و مدلول استعمالی در حقیقت این است که متکلم، تفهیم معنای حقیقی را اراده کرده و این تصدیق همان مدلول استعمالی است. لازمه کلام مشهور این است که به عدد اجزای یک کلام، اراده تفهیمیه داشته باشیم در حالیکه هر کلام فقط یک اراده تفهیمیه وجود دارد. یعنی همیشه با یک کلام متکلم می خواهد یک مطلب را تفهیم کرده و به سامع انتقال دهد. لذا باید گفت مدلول استعمالی همین است که متکلم معنای این لفظ را اراده نموده است یعنی معنای حقیقی همیشه اراده شده است. به عبارت دیگر مدلول استعمالی تصدیق به این است که متکلم با توجه به معنای این لفظ، لفظ را استعمال نموده است.

ج. مدلول حکائی: در همه الفاظی که وضع بالتسمیة دارند، حین استعمال یک محکی دارند که مشار الیه ذهن متکلم است. مثلاً در «الانسان یموت» ذهن اشاره به افراد دارد، که محکی همان افراد انسان است. معمولاً محکی افراد، یا فرد معیّن، یا فرد مردّد می باشد؛ و گاهی مفهوم لفظ و گاهی هم خودِ لفظ می باشد.

د. مدلول جدّی: مدلول جدّی مربوط به کل یک کلام است، یعنی مانند مدالیل قبل مربوط به اجزاء کلام نیست. این مهم است که در نهایت سامع بفهمد متکلم در مقام تفهیم چه معنایی است؟ گاهی اصلاً در مقام تفهیم نیست، گاهی در مقام انشاء است، گاهی در مقام اخبار، گاهی در مقام هزل، و گاهی در مقام استهزاء است. و حتی گاهی معنای نهایی که از لفظ فهمیده می شود، مقدمه برای تفهیم معنایی دیگر است، و گاهی هم آن معنی دوم هم مقدمه برای تفهیم معنای دیگری است. این بر خلاف مشهور است که مراد جدّی را فقط در مقابل هزل می دانستند. با مبنای ما حتی هازل هم مراد جدّی دارد یعنی هازل هم مراد جدی اش همان هزل است.

در بحث استعمال مجازی گفتیم که سه امر متصف به حقیقت و مجاز می شوند که معنا و استعمال حقیقی و مجازی توضیح داده شدند، در مدلول مجازی هم گفتیم چهار مدلول داریم:

الف. مدلول تصوری

ب. مدلول استعمالی

ج. مدلول حکائی

د. مدلول جدّی

سه مدلول اخیر تصدیقی هستند، و مدلول اول هم تصوری است.

تفاوت مدلول حقیقی و مجازی

فارق مدلول حقیقی و مجازی از مدلول سوم به بعد است یعنی مدلول تصوری و استعمالی یکی است اما مدلول حکائی و جدّی متفاوت می شوند.

لحاظ لافظ و سامع نسبت به لفظ و معنی، مرآتی است. تمام نظر و التفات لافظ و سامع به محکی است، که در «الانسان یموت» محکی همان افراد انسان است. خصوصاً بر مبنای ما که بین دال و مدلول اتحاد می دانیم زیرا تصوری ورای لفظ نیست که بخواهد تفاوت در ناحیه تصور باشد یعنی مبنای مشهور قابل التزام نیست.

تفاوت استعمال کنایی و مجازی

مشهور استعمال مجازی را اراده معنای مجازی می دانستند، اما در استعمال کنایی قائل به اراده معنای مجازی نیستند، لذا این مطلب ذهن آنها را مشغول نموده بود، و در بیان تفاوت استعمال کنایی و مجازی و حقیقی، دچار مشکل شدند.

ما قائلیم در استعمال کنایی مدلول حکائی هم مانند استعمال حقیقی است در مقابل استعمال مجازی که مدلولی متفاوت دارد. تفاوت استعمال کنایی و حقیقی، در مدلول جدّی است. یعنی بالوجدان بین استعمال کنایی و مجازی تفاوت می بینیم و این اختلاف در مدلول جدّی است (این که گفته شده است فرق کنایه و مجاز این است که در مجاز معنای حقیقی را نمی توان اراده نمود، اما در کنایه می توان معنای حقیقی را هم اراده کرد؛ این موید ماست، زیرا می شود از یک کلام چندین مراد جدّی داشت و طبق مبنای ما که تفاوت در مدلول جدّی است می توان در کنایی هر دو را اراده نمود).

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

بحث از حقیقت معنای مجازی در دو بحث بود که یکی تفاوت مجاز و حقیقت بود تمام شد، و دیگری هم مصحح استعمال مجازی است.

بحث دوم: مصحح استعمال مجازی

این سوال در ذهن علما بوده است که آیا مجرد تناسب معنای مجازی با معنای حقیقی برای استعمال مجازی کافی است؟ علمای ما با ذهنیت خود دریافته بودند که مجرد تناسب بین این دو معنی کافی نیست، مثلاً به انسان با وفا نمی توان گفت «رایت کلباً فی المدرسة» با اینکه همه قبول دارند و در بین عرف سگ حیوانی با وفا است. مثلاً در زبان فارسی به مرد شجاع نمی توان گفت «شیر»، یعنی نمی توان گفت «در نماز به شیر اقتدا کردم»، این عرفاً مستهجن است.

در بین اصولیون مطرح شده است که این استهجان در کجا هست؟ دریافته اند که این ضابطه ندارد، و باید واگذار به عرف شود. حتی ممکن است ابتدا مستحسن نباشد اما با تعدّد استعمال، کم کم مبدل به مستحسن شود.

امر چهارم: اطلاق لفظ و اراده نوع آن

عنوان بحث اراده نوع است اما مرحوم آخوند چهار اطلاق را متعرض شده اند یکی اراده نوع و دوم اراده صنف و سوم اراده مثل لفظ و چهارم اراده شخص لفظ، که برای هر یک مثالی می آوریم:

الف. «ضرب فعل ماضٍ»، در این مثال برای نوع موضوع (یعنی هر جا کلمه «ضرب» ایجاد شود) محمول ثابت می شود، یعنی اطلاق لفظ و اراده نوع آن شده است.

ب. «زید فی ضرب زید فاعل»، که موضوع زید اول است و محمول «فاعل» است و زید دوم نه موضوع است نه محمول. مراد از زید اول صنف است یعنی زیدهایی که بعد کلمه ضرب در هر جمله ای وارد شده باشد. در نتیجه اطلاق لفظ و اراده صنف شده است. اما در مانند «نصر زید» شامل موضوع ما نیست.

ج. در مثال بالا اگر مراد همان فردِ زید دوم (یعنی شخص زیدِ دوم) در قضیه باشد به نحوی که اگر یک بار دیگر همان جمله را بگوید شامل آن نیست؛ اگر این مراد باشد اطلاق لفظ و اراده مثل شده است. در اصطلاح «مثل»، دو فرد یک ماهیت است مثلاً زید و عمرو مثل هستند. این دو زید در مثال هم دو فرد برای طبیعی لفظ زید هستند.

د. «زید لفظ»، شخص لفظ زید اراده شده است یعنی شخص زیدی که تلفظ شده است. لذا استعمال لفظ و اراده شخص لفظ شده است.

هر گاه لفظ اطلاق شود و ناظر به معنی نبوده ناظر به لفظ باشد یکی از این چهار قسم خواهد بود. به چه مناسبت این بحث در علم اصول مطرح شده است؟ ظاهراً در بحث اصول استفاده ای ندارد اما در بحث الفاظ، مرحوم آخوند مطرح نموده و دیگران هم به تبع ایشان متعرض شده اند. در دو مقام بحث داریم اول سه قسم اول، و مقام دوم قسم اخیر است.

بحث از سه قسم اول

در اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل، بحثی مطرح شده که اطلاق لفظ ایجادی است یا استعمالی است؟ ایجادی یعنی خودِ معنی را ایجاد می کنیم (یعنی مدلول ایجاد می شود)، و استعمالی یعنی دال ایجاد می شود که ذهن از آن منتقل به مدلول می شود. محقق خوئی قائل شده اند این سه قسم اطلاق ایجادی دارند و شهید صدر قائلند که اطلاق در این سه قسم اطلاق استعمالی است.

محقق خوئی فرموده اند وقتی بخواهیم صورت شیء در ذهن کسی بیاید همین که مثلا کتاب را در مقابل وی قرار دهیم کافی است و لازم نیست که صورت کتاب را آورده و در ذهن وی فرو کنیم. به واسطه صورت لفظ کتاب هم می توانیم صورت کتاب را در ذهن وی بیاوریم. یعنی صورت سمعی در ذهن سامع آمده و بعد صورت کتاب هم بدون فاصله می آید. اکنون سوال این است که در ما نحن فیه، مانند آوردن کتاب در مقابل شخص است یا مانند گفتن لفظ کتاب است که با واسطه صورت کتاب به ذهن سامع بیاید؟ ایشان فرموده اند این از قبیل قسم اول است یعنی احضار معنی است نه احضار دالّ. زیرا طبیعی با فرد متحد است یا عینیت دارد یعنی طبیعی در خارج موجود است به وجود فرد، لذا با گفتن ضرب که فرد است طبیعی ضرب به ذهن می آید، زیرا طبیعی با وجود این فرد بوجود می آید یعنی صورت طبیعی به ذهن می آید. در اراده صنف هم در واقع صنف همان طبیعی مقید است که در مثال «زید فی ضرب زید»، تقید با لفظ «فی» ایجاد شده است، لذا باز هم طبیعی در ذهن ایجاد می شود. در اراده مثل هم همینطور که «زید فی ضرب زید»، طبیعی است که تقیّد آن با حرف «فی» ایجاد شده است.[1]

[1]. محاضرات فی الاصول، ج۱، ص۱۰۵ الی ص۱۱۵.

در این بحث گفتیم لفظ اطلاق شده ولی معنی اراده نمی شود بلکه نوع یا صنف یا مثل یا شخص لفظ، اراده می شود. در دو بحث باید صحبت کرد، اول در سه قسم اول، و بحث دوم در قسم اخیر است.

در بحث از سه قسم اول گفتیم محقق خوئی فرموده اند اطلاق لفظ ایجادی است نه استعمالی، که دلیل ایشان مطرح شد، ایشان فرموده اند طبیعی در خارج به وجود فرد، موجود می شود. این در مورد نوع است و در مورد صنف و مثل هم طبیعی مقیداً ایجاد می شود.

نقد کلام محقق خوئی

اولاً مراد علماء از اراده نوع، طبیعی و صنف نیست بلکه مراد اراده افراد نوع و افراد طبیعی است. یعنی در مثال «ضرب فعل ماض»، افراد طبیعی «ضرب» مراد است؛ زیرا طبیعی «ضرب» لفظ نیست بلکه فقط افراد آن لفظ می باشند، و طبیعی به وجود فرد موجود می شود اما افراد که به وجود فرد دیگر موجود نمی شوند بلکه هر فرد وجود خودش را دارد.

ثانیاً بر فرض هم که طبیعی مراد باشد، اما در جمله «ضرب فعل ماض»، لفظ «ضرب» که فعل نیست بلکه اسم است زیرا مبتدا واقع شده است یعنی این فردی از افراد فعل ماضی نیست.

ثالثاً در بین علماء معروف است که وجود فرد عین وجود طبیعی است و طبیعی به وجود فرد موجود می شود؛ و از طرفی هم می گویند معنی و مسمّی همان طبیعی است؛ از این دو نتیجه گرفته می شود که معنی عین وجود فرد است. این صحیح نیست زیرا طبیعی به وجود فرد موجود می شود اما معنی در خارج اصلاً موجود نمی شود. در جمله «ضرب فعل ماض»، مراد طبیعی است اما «ضرب» اسم است برای طبیعی، ولی در اطلاق ایجادی باید معنی ایجاد شود و در اطلاق استعمالی دال بر معنی ایجاد می شود. یعنی در خارج معنی و موضوع له و مسمّی ایجاد نمی شود، بلکه طبیعی ایجاد می شود.

رابعاً اینکه طبیعی به وجود فرد ایجاد می شود و تقیید به صنف یا مثل می شود، هم صحیح نیست زیرا در جای خود توضیح داده شده است که تقیید فقط در معنی هست یعنی بین دو مفهوم ترکیب شده و مفهوم مضیقی ایجاد می شود. اما در خارج تقیید معنی ندارد.

اشکال: اطلاق ایجادی نیست اما استعمالی هم نمی تواند باشد

ممکن است گفته شود این اطلاق ایجادی نیست اما اطلاق استعمالی هم نیست، زیرا استعمال ایجاد لفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی است، در حالیکه اینجا اصلاً معنی مراد نیست.

جواب: اطلاق استعمالی نوع چهارم هست

جواب این است که الفاظ یا وضع بالتسمیة دارند یا وضع بالعلامیة، که قسم اول همان اسم اشیاء است. این الفاظ به عنوان نام یک شیء هستند که چهار دسته می باشند:

الف. اسم بودن آنها مربوط به لغت است، مثلاً شجر و انسان و قمر اسم در لغت هستند.

ب. ما آنها را جعل می کنیم به کمک قواعدی که زبان و لغت به ما می دهد، مانند اعداد. ما قائلیم در تمام مرکبات ناقصه همینطور است مانند عدالة زید.

ج. توسط اشخاص، وضع شده اند، مانند اسم گذاشتن برای فرزند.

د. گاهی اسمائی انتخاب می شوند برای اینکه نیازمان در استعمال برطرف شود، که نه وضع شخصی دارند نه وضع لغوی و نه ترکیب هستند؛ مثلاً فردی را می خواهد صدا بزند و نامش را نمی داند می گوید «حسن»، این وضع استعمالی است که به نفس استعمال وضع می شود، اما این وضع فقط نیاز استعمال ما را برطرف می کند نه اینکه وضعی باشد که بخواهد بعداً هم باقی بماند.

در ما نحن فیه هم از قسم چهارم است که می خواهیم نیازمان در استعمال برطرف شود، اما معنی را سامع با توجه به مناسبت حکم و موضوع می فهمد. البته تفاوتی با استعمال به معنای رائج دارد، زیرا بما هو سبب نیست زیرا این لفظ برای آن معنی سببیت ندارد، یعنی «ضرب» در آن مثال مدلول تصوری ندارد درحالیکه در تعریف استعمال باید سبب برای حضور صورة معنی باشد. البته مدلول استعمالی دارد، و در جهت ایجاد همان به کار رفته است، و توجه بیشتر به مدلول حکائی است[1]

---

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۱۴۷:«*و منها إطلاق اللفظ و إرادة نوعه و صنفه و مثله، و قد قیل ان الأول من صغریات الوسیلة الإیجادیة بل ادعی السید الأستاذ (دام ظله) ان الإطلاقات الثلاثة کلها من هذا القبیل و لا معنی لجعلها من باب الاستعمال و الحکایة، لأن التوصل بالحاکی إنما هو فی فرض لا یکون نفس المقصود حاضرا فیه و فی هذه الموارد یکون نفس المقصود حاضرا و موجدا و هو کلی (ضرب) مثلا بإیجاد فرده، غایة الأمر: أن المقصود إذا کان هو النوع علی إطلاقه اقتصر المتکلم علی إیجاد فرده، و إن کان المقصود حصة خاصة منه أتی بالحرف للدلالة علی التحصیص و التضییق فیقول مثلا (ضرب فی ضرب زید فعل متصل بفاعله). و لکن، قد اتضح– علی ضوء ما تقدم من المقارنة العامة بین الاستعمال و الإیجاد– عدم إمکان تخریج هذه الإطلاقات علی أساس الإیجاد، لما مضی من أن الموضوع إذا کان کلیا فیستحیل إحضاره فی ذهن السامع بالوسیلة الإیجادیة. و لا معنی لما أفید من کون الموضوع موجدا بنفسه و الحرف دال علی التضییق فی موارد إرادة الصنف أو المثل، لأن*

در بحث امر چهارم در دو مقام بحث داریم، که مقام اول بحث از اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثلِ آن بود که گذشت.

بحث دوم: اطلاق لفظ و اراده شخص آن

این بحث پیچیده تر از بحث قبل است، لذا برخی مانند شهید صدر در این بحث قائل به ایجادیة شده اند در حالیکه در بحث قبل قائل به استعمالیة شده بودند. ایشان فرموده اند اطلاق استعمالی در اینجا محال است[1] که مشهور هم همین را قائلند. وجوهی برای استحالة ذکر شده است که دو وجه ذکر می شود:

الف. اگر در «زید لفظ» مراد خودِ زید باشد لازم می آید اتحاد دالّ و مدلول و اتحاد مستعمل و مستعمل فیه، که این محال است، زیرا دال به وزان علت است برای مدلول که نمی شود علت با معلول متحد شود.

این وجه صحیح نیست زیرا در مثال مذکور سه چیز داریم یکی دالّ یکی مدلول بالذات و دیگری مدلول بالعرض؛ دالّ همان زید مسموع است، مدلول بالذات همان صورت زید ملفوظ در ذهن است (بر مبنای مشهور هم همان صورت معقول زید ملفوظ، در ذهن می شود مدلول بالذات)، و مدلول بالعرض هم همان زید ملفوظ در خارج است. یعنی اتحادی نیست و سه چیز داریم.

اما اینکه مستعمل و مستعمل فیه اتحاد دارند، هم صحیح نیست زیرا مستعمل همان لفظ زید است و مستعمل فیه ذات لفظ است. علاوه بر اینکه برهانی بر استحالة مستعمل و مستعمل فیه هم محال باشد زیرا برهان آنها فقط در دال و مدلول است که گفته اند وزان دال به مدلول وزان علت است به معلول، که در مستعمل و مستعمل فیه اینگونه نیست. یعنی وزان مستعمل به مستعمل فیه وزان علت به معلول نیست.

ما هو المضيق إن كان هو (ضرب) بوجوده الخارجی فبطلانه واضح، إذ الوجود الخارجی لا يقبل الإطلاق و التقييد، و إن كان المضيق هو المفهوم المقصود تفهيمه بذلک الوجود رجع إلى باب الاستعمال و الحكاية. فالمتعين إذن تنزيل هذه الإطلاقات على الاستعمال. و قد يستشكل فی تنزيلها على الاستعمال، تارة: بلزوم اتحاد الدال و المدلول باعتبار ان اللفظ بنفسه مصداق لنوعه فلو استعمل فی النوع كان دالا و مدلولا. و أخرى: بأن الاستعمال بحاجة إلى مناسبة بين اللفظ و المعنى ليستعمل أحدهما فی الآخر و لا مناسبة بين الشخص بما هو شخص و النوع لأن خصوصية الشخص مباينة للنوع. و الجواب: أما عن الأول، فبأن كونه مصداقا للمدلول لا يساوق كونه هو المدلول بالذات، و التقابل الآبی عن التصادق إنما هو بين الدال و المدلول بالذات، و إلا فما أكثر ما يكون نفس الدال مصداقا لمدلوله، كما فی كلمة و لفظ و نحو ذلک. و إن شئت قلت: أن المدلولية بالذات تقف على نفس المفهوم و لا تسرى إلى كل مصداق من مصاديقه ليلزم اجتماع الدال و المدلول فی المصداق. و اما عن الثانی، فبأن اشتمال الفرد على حصة من الطبيعی يكفی مناسبة عرفية لجعله أداة للانتقال إلى الطبيعی».

[1]. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۱۴۵.

ب. در استعمال لحاظ لافظ نسبت به لفظ آلی و نسبت به معنی استقلالی است، که اگر لفظ همان معنی باشد لازم می آید لفظ زید در آنِ واحد هم لحاظ آلی شود هم استقلالی، که این محال است.

این برهان هم ناتمام است. زیرا اولاً لحاظ معنی در استعمال لحاظ مرآتی است و فقط لحاظ محکی استقلالی است، بله می توان اشکال را اینگونه تقریر کرد که محکی همان لفظ زید است که باید لفظ زید هم لحاظ مرآتی شود (چون لفظ است) و هم باید لحاظ استقلالی شود (چون محکی است). این اشکال مهمی نیست زیرا قابل اصلاح است، می توان گاهی اشکال را تصحیح کرد که باید این کار را انجام داد و چون اشکال عوض نشده لذا اشکال جدید نیست و اصلاح همان اشکال است.

و ثانیاً این اشکال بعد اصلاح هم وارد نیست زیرا وقتی می گوییم لحاظ نسبت به لفظ آلی است مراد همان صورت لفظ است، و لحاظ به آن مرآتی است اما لحاظ نسبت به خودِ لفظ زید، استقلالی است که محکی همین است. یعنی صورت را می بینیم اما تمام توجه به لفظ زید در خارج است.

اطلاق لفظ و اراده شخص ایجادی است

با توجه به جواب هایی که دادیم، استعمالی بودن این اطلاق اشکالی ندارد، اما ظاهرا اطلاق ایجادی است. زیرا ابتدا زید تلفظ می شود که بلافاصله «لفظ» ذکر می شود که موضوع این همان زید مقدّر است. یعنی ابتدا مدلول ایجاد می شود سپس در مورد وی خبر داده می شود. مانند اینکه وقتی سوال شود «هل زید عادل؟» جواب داده می شود «عادل» که این یک قضیه است. یعنی از همین «لفظ» جزء مقدّر معلوم می شود. یعنی در قضیه ملفوظه و مسموعه یک جزء مقدّر هست («زید» مذکور موضوع قضیه مسموعه نیست)، اما در قضیه معقوله جزء مقدّر نداریم، زیرا نیاز به نسبت هست که نمی شود جزء مقدّر باشد. یعنی زید شرطی شده موضوع قضیه معقوله نیست بلکه زید بما هو زید موضوع است.

شهید صدر این را جزء قضیه مسموعه قرار داده اند که در اینصورت قضیه معقوله بدون جزء خواهد بود، زیرا صورت لفظ زید هم نمی تواند جزء قضیه معقوله باشد.

در نتیجه اطلاق لفظ و اراده شخص هم اطلاق ایجادی است، اما جزء هیچیک از اجزای قضیه نیست.

بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

سال تحصیلی ۹۴-۹۳

ج۱ ۹۳/۰۶/۱۷

الامر الخامس: فی تبعیة الدلالة للارادة

مراد دلالت الفاظ بر معانی است که آیا تابع اراده متکلم هست یا نه؟ از مرحوم بوعلی و خواجه طوسی نقل شده که «الدلالة تابعة للارادة» که بین اصولیون مانند صاحب فصول و آخوند بحث شده که مراد از این جمله چیست؟ تفاسیر مختلفی شده است که مرحوم آخوند فرموده اند صاحب فصول اینطور فهمیده که الفاظ وضع برای معانی مجرّد نشده اند بلکه برای معانی بما هو مقصودة للمتکلم وضع شده اند. مرحوم آخوند به صاحب فصول اشکال کرده که کسی که ادنا فضلی داشته باشد این حرف را نمی زند تا چه رسد به شیخ الرئیس و خواجه و مانند آنها.

سپس خود آخوند فرموده اند مرادشان این است که هر لفظ دو مدلول دارد یکی مدلول تصوری که با شنیدن لفظ به ذهن می آید چه ذی شعور بگوید چه غیر آن، و یکی هم مدلول تصدیقی که مراد لافظ تفهیم این معنی بوده است، هر لفظ در مدلول تصوری تابع قصد و اراده نیست بلکه در مدلول تصدیقی تابع قصد و اراده است.[1]

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۱۶:«*و أما ما حکی عن العلمین الشیخ الرئیس و المحقق الطوسی من مصیرهما إلی أن الدلالة تتبع الإرادة فلیس ناظرا إلی کون الألفاظ موضوعة للمعانی بما هی مرادة کما توهمه بعض الأفاضل بل ناظر إلی أن دلالة الألفاظ علی معانیها بالدلالة التصدیقیة أی دلالتها علی کونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها*».

کلام خواجه در تبعیت دلالت از اراده

دو تفسیر از کلام علمین مطرح شد. باید با توجه به کلام علمین دنبال مراد آنها بود، کلام خواجه در جوهر النضید[۱] در دو جا که یکی مبسوط و یکی مختصر است آمده است. مرحوم خواجه بحث اقسام دلالت را شروع نموده اند که در منطق دلالت سه قسم می شود عقلی و طبعی و وضعی و هر کدام تقسیم به لفظی و غیر لفظی می شود البته آنچه برای منطقی و اصولی مهمّ است همان دلالت وضعی لفظی است. این دلالت در منطق به سه قسم تطابقی و تضمنی و التزامی تقسیم شده است. خواجه در تعریف این سه قسم فرموده است:*«اللفظ یدل علی تمام معناه بالمطابقة دلالة الإنسان علی الحیوان الناطق و علی جزئه بالتضمن دلالته علی بعض أجزائه و علی ملزومه خارجا عنه بالالتزام دلالة الضاحک علیه»*.[۲]

مرحوم علامه شروع به توضیح این بیان استاد خود شده اند که در امر چهارم به استاد اشکال نموده اند که این تعریف ناقص است و باید یک قید اضافه شود:« اللفظ یدل علی تمام معناه من حیث هو کذلک فی المطابقی» که این قید در هر سه تعریف باید اخذ شود.

توضیح اشکال علامه خواهد آمد. استاد در جواب این اشکال فرموده اند«الدلالة تابعة للارادة» و نیازی به این قید نیست.

ج۲ ۹۳/۰۶/۱۸

اشکال علامه بر کلام خواجه در تبعیت دلالت از اراده

مرحوم علامه به تعریفی که محقق طوسی ارائه فرموده بودند اشکال می کنند که اگر لفظی برای دو معنی وضع شود مثلاً انسان وضع شود برای حیوان ناطق و سپس وضع شود برای حیوان، که لفظ انسان مشترک لفظی می شود؛ در اینصورت دلالة لفظ انسان بر حیوان، هم دلالت مطابقی است هم تضمنی به یک اعتبار مطابقی است که وضع برای آن شده در مرتبه دوم، و به یک اعتبار هم تضمنی است زیرا در وضع اول برای حیوان ناطق وضع شده بود. لذا این تعریفات موجب تداخل اقسام می شود. پس باید طوری تعریف کرد که اقسام تداخل پیدا نکنند. عین همین اشکال در مدلول التزامی هم می آید. کلمه «آدم» هم گفته شده که مشترک است بین ابوالبشر و انسان، هر چند این مثال قابل مناقشه هست.

---

۲. کتاب تجرید که یعنی کلام زاید ندارد و اگر لفظی کم شود معنی مخلّ می شود در علوم عقلی است؛ سه بخش دارد یکی منطق یکی حکمت یکی کلام؛ علامّه کتاب استادش را شرح کرده که نام بخشی از کتاب که منطق را شرح داده جوهر النضید و نام بخش های بعد شرح تجرید هم کشف المراد گذاشته شده است. این اولین شرح کتاب تجرید است.

۱. الجوهرالنضید، ص۷.

خودِ علامه قیدی اضافه میکنند که اشکال برطرف شود، فرموده اند «من حیث هو کذلک» یعنی از آن حیث که جزء معنی یا تمام معنی هست یعنی اگر این حیثیت در هر سه تعریف قید زده شود مشکلی نیست. لذا به اعتبار حیثیت تعدد هم می آید و دو دلالت می شود که دیگر اشکالی نیست:«*الرابع اعلم أن اللفظ قد یکون مشترکا بین المعنی و جزئه أو بینه و بین لازمه و حینئذ یکون لذلک اللفظ دلالة علی ذلک الجزء من جهتین فباعتبار دلالته علیه من حیث الوضع یکون مطابقة و باعتبار دلالته علیه من حیث دخوله فی المسمی یکون تضمنا و کذا فی الالتزام فکان الواجب علیه أن یقید فی الدلالات الثلاث بقوله من حیث هو کذلک و إلا اختلت الرسوم*»[1]

علامه فرموده من این اشکال را به استادم گفتم و ایشان هم پاسخ دادند که دلالت تابع اراده است:«و لقد أوردت علیه قدس روحه هذا الإشکال و أجاب بأن اللفظ لا یدل بذاته علی معناه بل باعتبار الإرادة و القصد و اللفظ حین ما یراد منه المعنی المطابقی لا یراد منه المعنی التضمنی فهو إنما یدل علی معنی واحد لا غیر و فیه نظر»[2] یعنی اگر در جمله «رایت انسانا صباح الیوم» معنای حیوان ناطق را اراده نموده است معنای حیوان فقط مدلول تضمنی می شود و اگر معنای حیوان را اراده نموده معنای حیوان فقط مدلول مطابقی است، و هیچگاه هر دو دلالت نمی شود که تداخل اقسام شود. و بعد هم مرحوم علامه فرموده «و فیه نظر»، که جواب استادش را قبول نکرده است. ظاهراً علامه به ارتکاز خود فهمیده این کلام خواجه درست نیست اما نتوانسته بفهمد و بیان کند که اشکال چیست، این در فلسفه بسیار اتفاق می افتد که استدلال را مخدوش می داند اما نمی تواند از نظر فنّی اشکال استدلال را بیان کند.

اشکال در کلام خواجه (در جواب به علامه)

در جواب خواجه به اشکال علامه، دو اشکال هست: اولاً اینکه دلالت لفظ بر معنی ذاتی نیست به این معنی می باشد که دلالت الفاظ بر معنی وضعی است و اعتباری، نه اینکه ذاتی نبودن به معنی تابع قصد بودن باشد. زیرا مدلول الفاظ دائماً تصوری است، و لفظ هیچگاه مدلول تصدیقی ندارد بلکه فعل گفتاری لافظ است که دالّ می شود بر یک تصدیق. منشأ دلالت تصوری انس ذهنی (بناء علی المشهور) و یا شرطی شدن لفظ (بر مبنای شهید صدر و مختار ما) است. لذا اگر لفظ انسان با یکی از معانی حیوان و یا حیوان ناطق شرطی شده باشد، همان یک تصور به ذهن می آید و اگر با هر دو شرطی شده باشد دو تصور متعاقبا به ذهن می آید. این دلالت تصوری تابع شرطی شدن لفظ و یا انس ذهنی است. در نتیجه خواجه اینکه فرموده ذاتی نیست صحیح است اما اینکه فرموده تابع اراده و قصد است صحیح نیست.

---

۱. الجوهرالنضید، ص۸.

۲. همان.

ج۳ ۹۳/۰۶/۱۹

اشکال دوم به خواجه این است که نظر علامه به مقام طبیعی معنی و وضع بوده است، یعنی ناظر به عدم تداخل اقسام است امّا جواب خواجه ناظر به مقام استعمال است که یا لافظ قصد عامّ می کند یا خاصّ؛ شاید همین نکته در ذهن علامّه بوده است که فرموده «فیه نظر». لذا این جواب به اشکال علامه نمی شود.

اشکال در کلام علامه (در اشکال به خواجه)

اشکال کلام علامه هم در این است که ایشان فرمودند که یک معنی می تواند مطابقی و تضمنی باشد از جهتی های مختلف، لذا با این تعریف تداخل اقسام لازم می آید؛ اما این اشکال وارد نیست و نیازی به اضافه کردن قید نیست، زیرا حیثیت ها تفاوت می کند لذا دو مدلول داریم و اشکال تداخل اقسام لازم نمی آید؛

اگر هم مراد این است که یک فرد از دلالت تضمنی داخل در تعریف دلالت مطابقی می شود؛ این اشکال هم وارد نیست زیرا تعریف مانع اغیار هست و از تعریف دلالت تطابقی شامل تضمنی نیست بلکه چون جهت مختلف است هر دو تعریف شامل اند و تعریف مطابقی از آن جهت شامل است که دلالت مطابقی هست، و تعریف تضمنی از آن جهت شامل است که دلالت تضمنی هست یعنی یک مصداق مشترک هست که دو تعریف بر آن صادق است از دو جهت (مثلاً زید هم مصداق ابیض است هم حیوان، اما نمی شود به تعریف انسان اشکال کرد که فرد ابیض را هم شامل شده است زیرا از آن حیث که شامل تعریف انسان است شامل تعریف ابیض نیست).

اشکال در کلام مرحوم آخوند (در تفسیر کلام خواجه)

اشکال کلام آخوند این است که اولاً خودِ مرحوم خواجه این کلام را در بحث دلالت تطابقی و تضمنی دارند، که این انقسام مالِ دلالت تصوری است یعنی کلام خواجه ناظر به دلالت تصدیقی نیست.

و ثانیاً لفظ هیچگاه مدلول تصدیقی ندارد بلکه دائماً دلالت تصوری دارد. یعنی دلالت تصدیقی مدلولش یک تصدیق است امّا فقط وقتی ذهن به تصدیق منتقل می شود که دالّ آن یک تصدیق باشد، امّا در لفظ اینگونه نیست و فقط یک تصور (لفظ مسموع) است.

جمع بندی امر پنجم

دلالت الفاظ بر معنی دائماً تصوری است و این تابع شرطی شدن است نه ذاتی است و نه تابع اراده است، و ثالثاً الفاظ فاقد دلالت تصدیقی هستند.

ج۴ ۹۳/۰۶/۲۲

عبارت بوعلی را پیدا نکردیم و آدرسی که در هامش کفایه داده شده است ربطی به بحث ما ندارد لذا نمی دانیم مراد بوعلی چه بوده است.

الامر السادس: وضع المرکبات

برای لفظ تقسیماتی ذکر شده است یکی از تقسیمات رائج تقسیم به مفرد و مرکب است:

مفرد لفظی است که لا یدلّ جزئه علی جزء معناه، مانند لفظ انسان که وضع برای حیوان ناطق شده است. خودِ لفظ دارای پنج جزء است، ولی اینگونه نیست که هر جزء بر معنایی دلالت کند. و مانند عبدالله که نام کسی است، این متشکل از دو کلمه است اما این دو جزء دلالتی بر جزء معنای عبدالله ندارند، لذا این هم لفظ مفرد است.

اما لفظ مرکب یدل جزئه علی جزء معناه. مانند «عدالة زید» که مرکب است و از دو جزء تشکیل شده است که هر جزء بر جزئی از معنی دلالت می کند لذا با تغییر یک جزء فقط یک جزء معنی تغییر می کند مانند «ایمان زید»، و مانند «زید عادلٌ».

مرکب را به دو قسم تقسیم کرده اند ناقص و تامّ. ناقص مرکبی است که مشتمل بر نسبت ناقصه است و مرکب تام مرکبی است که مشتمل بر نسبت تامه است. نسبت ناقصه نسبتی است که سکوت بر آن صحیح نیست، و نسبت تامه نسبتی است که سکوت بر آن صحیح است.

بحث در هر دو قسم مرکب ناقص و تام هست. در این دو مرکب اتّفاق است که اجزاء وضع دارند اما مرکب بما هو مجموع هم وضع دارد؟ در «عدالة زید» هم عدالت وضع دارد هم زید وضع دارد هم هیئت اضافه، امّا وضع چهارمی هم برای مجموع هست؟ هینطور در «زید انسان» آیا وضع چهارمی هست؟ در «زید عادل» که چهار مفرد عند المشهور وضع دارد «زید»، و «ماده عدل»، و «هیئت عادل»، و «هیئت جمله»، آیا وضع پنجمی هم داریم؟ «ذهب زید» لا اقل سه وضع دارد یکی ماده ذهب یکی هیئت ذهب و یکی زید، و بعضی قائلند هیئت جمله هم وضع دارد که اختلافی است، امّا آیا علاوه بر اینها برای مجموع هم وضعی هست؟

اقوال در مساله: سه قول

سه قول در مساله هست یکی مشهور دوم شاذ و سوم قول شهید صدر: مشهور قائلند فقط مفردات وضع دارند و وضع برای مجموع نیست؛ قول شاذ این است که نسبت داده شده برخی قائلند مجموع هم وضع دارد که قائل معلوم نیست (گفته شده ابن مالک در الفیه به برخی نسبت داده است اما برخی تحقیق نموده اند که چنین کلامی در الفیه نیست)؛ قول شهید صدر این است که در مثال «زید قائم» که مرکب تام است وضعی برای مجموع نداریم (مفردات هم چهار تا هستند نزد ایشان) اما در مرکب ناقص «نار فی الموقد» یا «کتاب زید» یا «عدالة زید» دارای وضع مستقل هستیم.

این نکته را یادآوری می کنیم که مرکبات ناقصه دو دسته اند: دسته اول بخشی از مرکب تام هستند مانند «ان جائک زید»، که این مراد شهید صدر نیست؛ دسته دوم غیر آن یعنی بخشی از مرکب تامّ نیستند که مراد شهید صدر همین قسم است.

دلیل قول سوم

توضیح کلام ایشان با بیان تفاوت نسبت ناقصه و تامه معلوم می شود. نسبت تامه واقعاً در ذهن موجود است یعنی در عالم ذهن سه واقعیت برای «زید قائم» داریم که سومی همان نسبت تصادقیه است. اما در نسبت ناقصه یک مفهوم در ذهن داریم مثلاً «عدالة زید» یک مفهوم در ذهن است که ذهن آن را تحلیل به سه امر می کند.

در «زید قائم» سه مدلول هست لذا نیاز به سه دالّ هست که مدلول چهارمی نیست که دالّ چهارمی باشد. دالّ نسبت همان هیئت جمله است لذا وضعی برای مجموع نداریم. اما در مرکب ناقص «عدالة زید» یک مدلول هست که نمی توان گفت دالّ فقط لفظ زید یا لفظ عدالة یا هیئت ناقصه بین آنها باشد. لذا مجموع می شود یک دالّ که یک مدلول هم هست که تحلیل به سه چیز می شود. پس باید مجموع یک وضع داشته باشد. بله اگر مرکب نباشد فقط اجزاء وضع دارند اما وقتی مرکب شد فقط یک وضع دارد.[1] مباحث ج۱ ص۲۶۵

ج۵   ۱۳۹۳/۰۶/۲۳

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۳۳۵.

نظر مختار در مساله: نظر مشهور(عدم وضع برای مرکبات)

مختار ما همان نظر مشهور است که الفاظ مرکب وضع ندارند چه مرکب ناقص باشد چه تامّ. وضع یا شخصی است یا نوعی، که اگر یک لفظ وضع شود مانند زید یا انسان، وضع شخصی است. اما در وضع نوعی یک لفظ وضع نمی شود بلکه لفظی که ذکر می شود از باب مثال است مثلاً هیئت «فعل» که مهم نیست در چه ماده ای باشد. سوال این است که مرکب وضع نوعی دارد یا شخصی؟ اگر شخصی باشد یعنی هر هیئت جمله به طور مستقل یک وضع دارد، که این واضح البطلان بلکه محال است زیرا عدد جملات نا متناهی است (اعمّ از جمله صادق و کاذب، مانند زید عادل و زید فاسق و ... زید واحد و زید اثنان و ...)، زیرا می توان بی نهایت گزاره ساخت که مثلاً محمول آن عدد باشد. اگر هم وضع آن نوعی باشد یعنی جمله مبتدا و خبر برای این معنی وضع شده است مانند زید عادل، در وضع نوعی دائماً مدلول مشترک پیدا می شود یعنی این هیئت مبتدا و خبر یک مدلول مشترک در تمام جملات اسمیه دارد. یعنی مدلول زید عالم با زید جاهل با زید قائم یک مدلول مشترک است، در حالیکه می دانیم تنها مدلول مشترک بین جملات فقط هیئت است امّا باقی مدالیل متفاوت است و مدلول مشترکی در بین نیست.

در نتیجه نه وضع شخصی و نه وضع نوعی نمی توان برای مرکب قائل شد، و قسم سومی هم برای وضع نیست. البته اشکالات دیگر هم وارد شده است که آنها را قبول نداریم امّا ذکر آن فائده ای ندارد.

شهید صدر قائل هستند که «عدالة زید» یک مفهوم دارد که تحلیل به سه امر می شود، دو تصور (مفهوم) و یک نسبت. قبلاً توضیح دادیم که این مبنا هم باطل است.

جمع بندی امر ششم

امر ششم تمام شد و نتیجه این شد که فقط الفاظ مفرده وضع دارد و الفاظ مرکب فاقد وضع است چه مرکب ناقص و چه تامّ.

الامر السابع: علامات الحقیقة و المجاز

علماء علائمی را برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی ذکر کرده اند که این علامات می شوند نشانه معنای حقیقی و مقابل آن علامتها می شود نشانه معنای مجازی. قبل بحث اموری ذکر می شود:

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

نکته اول: تقسیم استعمال به صحیح و غلط

در اصول استعمال لفظ در معنی، تقسیم به استعمال صحیح و غلط شده است، استعمال صحیح هم تقسیم به حقیقی و مجازی شده است. پس استعمال یا حقیقی است که لفظ در معنای موضوع له استعمال شود؛ یا مجازی است که استعمال لفظ در معنایی غیر موضوع له که عرفاً بین آن معنی و معنای موضوع له تناسب هست؛ یا غلط است که هر استعمالی غیر این دو می شود استعمال غلط.

نکته دوم: اصالة الحقیقة بین عقلاء

عقلاء بما هم عقلاء سیره ای دارند که در باب محاوره هر لافظ که لفظی را استعمال کند و قرینه ای در بین نباشد حمل بر معنای حقیقی می کنند. این سلوک عملی عقلا در باب محاوره است. در علم فقه که غرض از اصول است (مراد از فقه هم فهم شریعت و احکام است)، مهمترین منبع ما همان کتاب و حدیث است. هر دو مجموعه ای از الفاظ هستند. البته گاهی از استدلالات غیر کتاب و سنت هم استفاده می شود اما اندک است. اولین قدم استنباط این است که مدلول لفظ را بفهمیم. اولین ضابطه این است که هر جا قرینه نبود باید معنای حقیقی لفظ را فهم نماییم.

نکته سوم: تردید در حقیقی بودن معنای مستعمل فیه

بسیاری از الفاظ در حقیقی بودن یا مجازی بودن معنایشان تردید می شود. لفظ در معنایی استعمال می شود (یعنی می دانیم لفظ در چه معنایی استعمال شده است) که نمی دانیم این معنی حقیقی است یا مجازی؟ علماء این مساله را مطرح نموده اند که ضوابطی به شما می دهیم تا فهمیده شود که معنی حقیقی است یا مجازی؟ همین موجب شده است تا امر هفتم در علم اصول مطرح شود.

اگر این سه مقدمه یا برخی مخدوش شود دیگر این بحث در اصول بی فائده می شود.

ج٦ ١٣٩٣/٠٦/٢٤

بر هر سه امر تعلقیه داریم هر چند برخی از تعلیقه ها در اصل بحث تأثیری ندارند:

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – حجت الاسلام یاسین مهدوی نهاد

تعلیقه بر نکته اول: معنای کنایی

نکته اول تمام نیست زیرا معنی تقسیم به حقیقی و مجازی و کنایی می شود که معنای کنایی غیر معنای حقیقی و مجازی است که در امر اول معنای کنایی نبود.

تعلیقه بر نکته دوم: اصالة المعنی العرفی

نکته دوم این بود که هر لفظ حمل بر معنای حقیقی می شود لو لا القرینه؛ هم صدر و هم ذیل محل تأمّل است، زیرا لفظ حمل بر معنای عرفی می شود ولو حقیقی نباشد مثلاً نان حمل بر نان گندم می شود ماشین حمل بر معنای ماشین سواری است و هکذا با اینکه اینها معنای حقیقی نیستند. لذا دائماً معنای عرفی مراد است ولو مجازی یا کنایی باشد، خصوصاً که دائماً عرف زمان صدورِ کلام، ملاک است. این از صدر که حمل بر معنای حقیقی می شود.

و امّا ذیل که «لو لا القرینه» بود، این بسیار ساده تلقی شده است که گفته اند قرینه یا لفظی است یا حالی، اما قرینه بسیار پیچیده است. مهمترین بخش قرینه تناسب بین حکم و موضوع و تناسب بین متکلم و کلام از طرفی و تناسب بین زمان و مکان با صدور کلام از طرفی قرینه را پیچیده میکند. این تناسب ها اموری محسوس و قابل رؤیت برای همه نیست. ضابطه آن چیست؟ مهمترین عامل تشخیص همان ذهن سامع است. تناسب بین کلام و متکلم که می گوییم مرادمان همان ذهنیت متکلم است نه قد و قامت وی، لذا فقط سامع است که از متکلم ذهنیتی دارد و ذهن متکلم امری محسوس نیست لذا فقط ذهنیت سامع می تواند آن را تشخیص دهد. لذا معنای عرفی لفظ در آن زمان بسیار مهم است و قرینه هم بسیار پیچیده است.

ج۷ ۹۳/۰٦/۲۵

تعلیقه بر نکته سوم: موارد تردید اندک است

سه علامتی که ذکر شده است بی فائده یا کم فائده می باشد که حتی خیلی نیاز به مطرح کردن هم ندارد. فقط علائم و نقد آن مطرح می شود و متعرض اقوال نمی شویم.

گاهی شک در معنای لفظی می شود که نمی دانیم اصلاً موضوع له آن چیست؟ در این صورت رجوع به علائم حقیقت سودی ندارد؛

اما گاهی معنای لفظ را می دانیم مثلاً «اسد» حیوان مفترس است اما در کلامی اسد به کار رفته ولی شک داریم متکلم در معنای حقیقی استعمال کرده یا مجازی؟ مثلاً «رایت اسداً فی النوم»، در این مورد هم رجوع به علائم حقیقت فائده ای ندارد؛

گاهی می دانیم لفظ چه معنایی دارد، و می دانیم در چه معنایی استعمال شده است، اما نمی دانیم این معنی مستعمل حقیقی است یا مجازی؟ در این مورد علائم به ما کمک می کنند، و هر جا لفظ استعمال شد و قرینه در کلام نبود بر همان معنای حقیقی دانسته شده حمل می گردد.

علائم حقیقت: تبادر، صحت حمل، اطّراد

این علائم سه تا هستند تبادر و صحّة حمل و اطّراد؛ که بعد توضیح هر مورد به نقد علامت بودن آن برای معنای حقیقی می پردازیم:

علامت اول: تبادر

اولین علامت تبادر است یعنی اگر با شنیدن لفظ معنی به ذهن منسبق شد این معنای حقیقی است اما اگر با فاصله و بعد تأمّل این معنی به ذهن آمد معنای مجازی است. دلیل این مطلب این است که انسباق ذاتی و قهری نیست بلکه یا منشأ آن وضع است یا قرینه، وقتی فرض کردیم لفظ خالی از قرینه است پس منشا آن باید وضع باشد.

این وجه تمام نیست زیرا اولاً در بسیاری از الفاظ انسباق هست اما معلول چیست؟ وقتی در عرفی به نحو حقیقی یا ذهنی زندگی می کنیم الفاظ معانی عرفی پیدا می کنند که به ذهن منسبق می شوند. با مراجعه به اهل عرف تحصیل کرده تعریف جامع و مانعی از لفظ نمی توانند ارائه کنند، امّا هیچ گاه لفظ را اشتباه به کار نمی برند و همیشه الفاظ را طوری به کار میگیرند که باید به کار گیرند. و این معنای عرفی می تواند حقیقی یا مجازی باشد. طلبه ها زندگی حقیقی در بین فارس زبانان دارند امّا ذهناً در عرف عرب زبان زندگی می کنند. ممارست در متون عربی معنای ارتکازی عرفی را در ذهن ما ایجاد می کند.

ان قلت: معنای عرفی برای ما مهم است نه حقیقی و تبادر هم می تواند علامت برای معنای عرفی باشد. قلت: بله درست است امّا این خروج از بحث است زیرا بحث در حقیقت و مجاز است، نه در معنای عرفی و مراد شخص.

ثانیاً معیار معنای یک لفظ مکان و زمان صدور است، که ما نسبت به روایات و کتاب که منبع استنباط است در زمان و مکان آنها نیستیم، لذا دائماً زندگی ذهنی داریم که کتاب و روایات را مطالعه می کنیم و این موجب می شود که تا حدودی در آن فضا قرار بگیریم. اما اینکه چه مقدار به معنای الفاظ آن زمان نزدیک می شویم، محل بحث است. گاهی دیده شده که یک فقیه لفظ را با عرف معاصر خود معنی نموده است که با مراجعه معلوم می شود که در عرف آن زمان چنین معنایی ندارد.

علامت دوم: صحّت حمل

علامت دوم صحّة حمل است. در منطق حمل دو قسم شده است اولی ذاتی و شائع صناعی، این بحث منطقی است امّا خیلی واضح هم نیست. «الانسان حیوان ناطق» حمل اولی ذاتی است. «الانسان فانٍ» حمل شائع صناعی است. اتّحاد موضوع و محمول در مفهوم همان حمل اولی است، و اتحاد آنها مصداقاً همان حمل شائع صناعی است. اگر معنای لفظ را میدانیم اما شک داریم حقیقی است یا مجازی، در اینصورت اگر معنا را بر لفظ حمل اولی ذاتی یا شائع صناعی توانستیم بکینم معلوم می شود که معنی حقیقی است، و اگر نتوانستیم مجازی است. پس از اتّحاد موضوع و محمول مصداقاً یا مفهوماً می فهمیم معنی حقیقی است.

ج۸ ۹۳/۰۶/۲۶

دومین علامت بر تشخیص معنای حقیقی صحت حمل بود. گفتیم اگر لفظ را با معنایش در نظر بگیریم بعد عنوان را بر آن حمل اولی ذاتی کنیم؛ و یا لفظ را با معنایش فردی از معنی در نظر بگیریم و حمل شائع صناعی انجام دهیم؛ در صورت صحّت حمل معنا حقیقی است.

اشکال این فرمایش این است که معنای عرفی هم می تواند حمل اولی شود، و هر لفظ بر افراد معنای عرفی هم حمل شائع صناعی می شود. البته معنای حقیقی فهمیده نمی شود امّا معنای عرفی فهمیده می شود در نتیجه در استعمال در آن معنی نیازی به قرینه نیست.

علامت سوم: اطّراد

سومین علامت اطّراد است که تقریب های متفاوتی دارد اما بهترین تقریب که دقیقترین تقریب نزد محقق خوئی است را مطرح می کنیم: مراد از اطّراد همان اطراد در استعمال است. یک لفظ معنایی دارد که نمی دانیم حقیقی است یا مجازی؛ لفظ را در عبارات متفاوت استعمال می کنیم به طوریکه در استعمالات مختلف تمام آنچه را احتمال می دهیم در یک استعمال خاصّ قرینه باشد، در استعمالات دیگر نیاید، اگر دیدیم استعمال صحیح است

می فهمیم معنای حقیقی است و اگر استعمال غلط بود می فهمیم مجازی است (استعمال غلط غیر استعمال حقیقی و مجازی بود، یکی از اقسام آن این است که لفظ در معنای مجازی بدون قرینه استعمال شود). محقق خوئی قائلند فقط اطراد علامت حقیقت است نه تبادر و صحت حمل:«*والذی ینبغی أن یقال فی المقام: هو أنّ الاطراد الکاشف عن الحقیقة فی الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاص فی معنی مخصوص فی موارد مختلفة بمحمولات عدیدة، مع إلغاء جمیع ما یحتمل أن یکون قرینة علی إرادة المجاز، فهذا طریقة عملیة لتعلیم اللغات الأجنبیة، واستکشاف حقائقها العرفیة*»[1]

این فرمایش دو اشکال دارد، اول اینکه معنای مجازی اگر معنای عرفی شود ولو هنوز مجازی هست امّا نیازی به قرینه ندارد بلکه بدون قرینه هم در معنای عرفی (که مجازی است) می توان استعمال نمود.

دوم اینکه قرینه اینگونه نیست که همیشه واضح باشد، بلکه مرکوز بودن امری در ذهن موجب می شود قرینه بر معنی شود و این اثر گذار است، ما متوجه این قرینه نیستیم که بخواهیم آن را کنار زده و معنای حقیقی را بفهمیم.

جمع بندی امر هفتم

نتیجه بحث این است که آنچه مهم است در استنباط از منبع شرعی (کتاب و حدیث) همان معنای عرفی است، لذا باید تا جایی که امکان دارد باید خود را به آن زمان و مکان نزدیک کنیم، تا فهم ما نزدیک به واقع شود. البته این اشکال نیست که در بیشتر موارد نمی فهمیم حکم الهی چیست؛ زیرا مهمّ برای فقیه همان تحصیل حجّت است، که این مقدار می توانیم بفمیم و نیازی به کشف واقع نیست، البته احتمال تکلیف هم منجّز است لذا باید کسب مؤمّن شود.

الامر الثامن: احوال اللفظ و تعارضها

این بحث در کفایه مطرح شده است، و بقیه هم به تبعیت از ایشان متعرض شده اند که یا به اندازه ایشان و یا کمتر از ایشان به این بحث پرداخته اند، حتی مطلب آخوند را به خوبی هم توضیح نداده اند.

بحث بیشتر تبیین مراد آخوند است. در سه مقام بحث داریم که اول توضیح حالات لفظ است، مقام دوم در دوران امر بین یکی از این احوال و مقابل آن، چه باید کرد؟ و مقام سوم دوران این حالات با یکدیگر.

این حالات به ترتیب کفایه تجوّز، اشتراک، تخصیص، نقل، و اضمار می باشند.

---

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج۱، ص۱۴۰.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدی نهاد

مقام اول: توضیح حالات لفظ

اولین حالت لفظ تجوّز است که یعنی «کون اللفظ مستعملاً فی المعنی المجازی»، و در مقابل آن «کون اللفظ مستعملاً فی المعنی الموضوع له او الحقیقی».

دومین حالت اشتراک است که یعنی «کون اللفظ ذا معان عدیدة» یعنی بیش از یک معنای موضوع له داشته باشد. مانند کلمه «علی» زیرا اسم است بر افراد بسیاری، لذا دارای معنای زیادی است. در مقابل اشتراک این است که لفظ یک معنی داشته باشد، ولی چون اسم اصطلاحی ندارد مرحوم آخوند به این هم حقیقت گفته اند، که حقیقت به این معنی در مقابل اشتراک است.

سومین حالت تخصیص است که یعنی «کون لفظ عامّ او مطلق ورد علیه التخصیص او التقیید» که تخصیص حالت لفظ عامّ می شود. در «اکرم کل عالم» که لفظ عالم عام است، و بعد «لا تکرم زیداً»؛ خصوصیت لفظ عالم همین تخصیص است یعنی فردی از تحت آن خارج شده است. تخصیص در اینجا به معنای اعم است که شامل تقیید هم هست. در بحثهای مطلق و عموم خواهد آمد که عام یا مطلق بودن لفظ به این شرط است که جزئی از کلام باشد و تخصیص یا تقیید آن متّصل نباشد.

چهارمین حالت لفظ همان نقل است که یعنی «کون اللفظ منقولاً عن معناه الموضوع له الی معنی آخر» یعنی باید معنای اول را ترک کند یعنی دیگر آن معنا، معنای این لفظ نباشد. مقابل آن این است که یا منقول نشده یا اگر شده معنای اول را ترک نکرده است.

پنجمین حالت هم اضمار (تقدیر) است که یعنی لفظی از کلام حذف شود امّا معنای آن در کلام هست و مدّ نظر لافظ می باشد. اضمار از حالات لفظ محذوف است مانند «و اسئل القریة» که مراد متکلم سوال از اهل قریه است.

ج۹ ۹۳/۰۶/۲۹

مقام دوم: دوران بین یک حالت و مقابل آن

مقام اول تمام شد، در مقام دوم دوران هر یک از حالات با مقابل آن است. مثال دوم می دانیم لفظ دارای معنای الف است ولی نمی دانیم برای ب هم وضع شده یا نه؟ این لفظ در کلام متکلم آمده است. اگر برای یک معنی وضع شده باشد ظهور کلام در اولی است، و اگر برای دو معنی وضع شده باشد لفظ مجمل می شود. مثال سوم اینکه متکلم کلامی دارد احتمال می دهیم در کلام وی چیزی در تقدیر و اضمار باشد. البته چه در تقدیر بگیریم چه نگیریم معنی صحیح است هر چند معنی متفاوت است. علما قاعده ای دارند که در دوران بین اینها اخذ

به مقابل می شود مثلاً در احتمال اضمار اخذ به عدم اضمار می کنند. ریشه این به اصل عرفی برمی گردد که در محاوره از اجمال در الفاظ دوری می کنند زیرا عرف، متکلم را در مقام تفهیم می بیند که در مقام تفهیم باید از الفاظی استفاده شود که مراد را برساند. لذا این موجب ظهوری می شود که اخذ به مقابل شود. لذا این اماره ای است که مبدأ آن غلبه است.

این را قبول کردیم که اشکالی در آن نیست.

مقام سوم: دوران بین حالات لفظ با یکدیگر

مقام سوم، دوران بین این حالات با هم است. مثال اول دوران بین تجوّز و اشتراک، می دانیم که لفظی دارای دو معنی است الف و ب، که میدانیم در معنای الف حقیقت است اما در ب نمی دانیم حقیقت است یا مجاز، در صورت اول اشتراک و در صورت دوم مجاز می شود. مثال دوم می دانیم که در آیه شریفه «و اسئل القریة» یا اهل در تقدیر است یا قریه در معنای مجازی استعمال شده است، زیرا قریه به معنای روستا و به معنی اهل آن مجازاً می آید. در صورت اول اضمار و در صورت دوم تجوّز است.

برخی علما سعی کرده اند برخی حالات را مقدم کنند مثلاً برخی تجوّز را مقدم بر اشتراک می دانند زیرا تجوّز در محاورات غلبه دارد و رائج است. همینطور در دوران بین تجوّز و اضمار؛

البته متأخرین فرموده اند این وجوه ناتمام است و ما تابع ظهور هستیم (و این وجوه لفظ را به حدّ ظهور نمی رساند) زیرا به وجدان لغوی کلام از اجمال خارج نمی شود.

الامر التاسع: الحقیقة الشرعیة

در کتاب و سنّت الفاظی داریم مانند صلاة و صوم و حج و ... ، آیا این الفاظ حقیقت شرعیه هستند؟ قبل بحث اموری مقدمة مطرح می شود:

اول اینکه در شریعت یک سری معانی اختراع شده اند یعنی چنین اعمالی قبل اسلام نبوده اند و الفاظی هستند که اختراع شده اند یعنی قبل شرع اصلاً بین مردم مطرح نبودند. یعنی صوم شرعی و صلاة شرعی که بین مردم هست از مخترعات شرع است. در واقع این نحوه ترکیب بین اجزا صلاة و صوم و ... توسط شرع ایجاد شده است. این محلّ اختلاف و اشکال نیست.

دوم اینکه این افعال و معانی که توسط شرع اختراع شده است، بدون شبهه ای در زمان ما اسم دار شده اند یعنی ما صلاة را که به کار می بریم دقیقاً به همان معنای مخترع شرع به کار می بریم.

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

سوم اینکه هیچ شکی نیست که قبل شرع و اسلام این الفاظ واجد این معنی نبودند و به این معنی به کار نمی رفتند. نمازی که ما می خوانیم فردی از معنای قدیم صلاة هست امّا این معنای جدید نماز معنای دیگری است، مثلاً اگر مانند یهودی ها نماز بخوانیم نمی گوییم نماز خواندیم. تفاوت بین فرد و معنای فرد مهمّ است یعنی این نماز ما فرد معنای قبل بوده امّا همان معنی نیست.

بعد تبیین این امور سوال یک چیز است که آیا این معانی جدید در عصر تشریع (بعثت تا رحلت) ایجاد شده اند یا بعد رحلت ایجاد شده اند؟ در صورت اول حقیقت شرعیه و در صورت دوم حقیقت متشرعه خواهند بود. در دو مقام بحث داریم ابتدا آیا حقیقت شرعیه ثابت است. و دوم اینکه ثمره بحث چیست؟

ج۱۰ ۹۳/۰۶/۳۰

مقام اول: فی ثبوت الحقیقة الشرعیة

دو نحو تصور می شود که وضع الفاظ در این معانی در زمان بعثت تا رحلت رخ داده باشد، این احتمال را متأخرین بسیار ضعیف دانسته اند زیرا هیچ گونه اثر و نقلی نشده که چنین وضعی رخ داده باشد در حالیکه اگر وضع تعیینی شده بود یا خودِ حضرت یا برخی دیگر باید نقل می نمودند، لذا اطمینان داریم چنین وضعی رخ نداده است. وضع به استعمال هم در اعلام شخصی ممکن است اما در این الفاظ و مانند اینها غیر متعارف است، و نیاز به بیان و قرینه دارد. یعنی این روش در اعلام شخصی ظهور عرفی دارد مثلاً علی را بیاور که با همین استعمال وضع نام برای وی شده است؛ اما در غیر اعلام شخصی ظهور عرفی در وضع ندارد.

نحوه دوم اینکه در اثر استعمال به مرتبه وضع برسد یعنی استعمال در معنی نیاز به قرینه نداشته باشد و وضع تعیّنی باشد. وضع تعیّنی دو قسم است اول اینکه لفظ معنایی دارد که با استعمال لفظ در معنای مجازی با قرینه و تکرار آن، علقه بین لفظ و معنای مجازی ایجاد می شود. دوم اینکه لفظی در معنای خودش استعمال شود امّا مورد استعمال حصّه ای از معنی باشد (این مورد از وضع تعیّنی رائج تر است) که با کثرت استعمال کم کم وضع می شود. مانند لفظ حیوان که با استعمال در حیوان صامت معنای این حصّه را گرفته است، یا مانند ماشین که با کثرت در معنای اتومبیل کم کم معنای ماشین همان اتومبیل شده است. همینطور موتور سیکلت. در ما نحن فیه هم صلاة از قسم دوم وضع تعیّنی است یعنی همین صلاة امروز از افراد همان صلاة به معنای قدیم است. خصوصاً شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله هم در بین مسلمین بسیار عظیم بوده و همین موجب می شود کلمات ایشان و حرکات ایشان در افراد پیرامون موثر باشند.

کلام آخوند و شهید صدر، و اشکال آن

مرحوم آخوند مطلبی را در کفایه مطرح نمودند که شهید صدر هم قبول نموده اند، که این الفاظ ممکن است قبل اسلام هم به همین معنی بوده اند و فقط افراد آن عوض شده است مثلاً ماشین صد سال قبل بسیار متفاوت است با ماشین امروز، اما معنای ماشین تغییر نکرده است. مرحوم آخوند فرموده اند ممکن است این افراد تغییر کرده و معنی واحد باشد، ایشان از آیاتی هم استفاده نموده اند که دلالت دارد که صلاة و صوم و مانند آن قبل اسلام هم به همین معنی خاص بوده است «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» یا جمله حضرت ابراهیم علی نبیّنا و آله و علیه السلام «و اذّن فی الناس بالحج» یا کلام حضرت عیسی علی نبیّنا و آله و علیه السلام «و اوصانی بالصلاة و الزکاة مادمت حیّاً» البته ظاهراً این جمله را حضرت عیسی به زبان عبری فرموده اند اما ترجمه در قرآن به معنای صلاة و زکات آمده و خداوند هم در ترجمه امین است. شهید صدر هم تمایل به این دارند که معنای جدیدی نیست و این تغییر پیدا شده در افراد است نه در معنی.

این فرمایش را قبول نکردیم زیرا این معنای جدید برای الفاظ به این صورت نیست که از افراد معنای قدیم نباشند یعنی صلاة امروز در خارج فرد هر دو معنی است، یعنی اگر هم به حقیقت شرعیه قائل شویم قائل به اشتراک هستیم امّا نقل بسیار بعید است و نقل بعد از رحلت رخ داده است. لذا افراد معنای دوم همه افراد معنای اول هم هستند، و ثانیاً حقیقت شرعیه اشتراک است یعنی هر دو معنی رائج است و اشکالی ندارد که شارع از معنای اول هم استفاده کند.[۱]

ج۱۱ ۹۳/۰۶/۳۱

در بحث حقیقت شرعیه به طور خلاصه گفته شد که الفاظی هستند که اسم شده اند برای معانی مخترع توسط شارع؛ سوال این است که در عصر تشریع اسم شده اند یا بعد از عصر تشریع؟ در صورت اول حقائق شرعیه و در صورت دوم حقائق متشرعه هستند.

گفتیم بعید نیست در عصر تشریع یعنی مدت کمی بعد تشریع این اعمال، اسم ها هم برای آن ها وضع شده اند زیرا عوامل کمّی و کیفی یعنی کثرت استعمال و آمدن دین جدید و شخصیت نبی اکرم صلّی الله علیه و آله.

۱. در واقع استاد استدلال آخوند را اینگونه ردّ نمودند که این معنای شرعی نماز قبلاً نبوده و نمی توان به آیه تمسک کرده و گفته شود که معنای خاص نماز بوده است زیرا در آیه ممکن است معنای عامّ لغوی اراده شده یا لا اقلّ از این حیث آیه مجمل باشد، باز هم ثابت نیست که در شرائع قبلی معنای خاصّ نماز و مانند آن وجود داشته باشد. امّا معنای جدید شرعی نماز، الآن قطعاً اسمی دارد که همان «صلاة» است.

مقام دوم: ثمره نزاع

علما ثمره ای ذکر نموده اند که اگر قائل به حقیقت شرعیه شویم الفاظی که در کلام شارع آمده است حمل بر معنای شرعی و در صورت حقیقت متشرعه حمل بر معانی لغوی می شود. البته این در صورتی است که قرینه بر کلام نباشد.

مراد از کلام شارع چیست؟ شارع یکی خداوند منّان است که کلام وی همان قرآن مجید است؛ و دوم نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله است که کلام ایشان هم می شود کلام شارع. لذا الفاظی که در این کلمات آمده است حمل به معنای شرعی یا لغوی می شوند. البته کلمات نبی گاهی به صورت غیر مستقیم نقل شده یعنی مثلاً امام معصوم علیه السلام از وی نقل میکند که ظهور این نقل در این نیست که عین کلام ایشان باشد. مثلاً نقل می شود که پیامبر این خصوصیات را برای زکات فرمودند که می دانیم زکات در زمان ناقل به معنای شرعی است. مثلاً وقتی ما نقل می کنیم پیامبر «برای نماز فلان اثر را بار فرمودند» در این مثال واضح است که لفظ «نماز» به کار نرفته است. امّا برای رساندن معنای آن باید لفظی به کار برود که معنای مورد نظر فهمیده شود. به هر حال چون نمی دانیم نقل به لفظ شده است لذا مجمل می شود.

اشکال در ثمره

این ثمره مقبول نیست زیرا چه حقیقت شرعیه و چه حقیقت متشرعه را قائل شویم اگر قرینه ای در کلام نباشد الفاظ مجمل می شوند زیرا اگر کلامی آمده و قرینه ای هم نیست، قائل به حقیقت شرعیه در واقع قائل به اشتراک است زیرا در عصر تشریع نقل غیر ممکن است، و با اشتراک معنی بدون قرینه مجمل خواهد بود. لذا نهایت حقیقت شرعیه اشتراک است نه نقل، در نتیجه نمی توان الفاظ را حمل بر معنای شرعی نمود. اگر هم حقیقت متشرعیه قائل شویم این کافی نیست تا ظهور در معنای لغوی پیدا شود بلکه باید انصراف را نفی کرد زیرا تمام افراد صلاة مخترع هم از افراد معنای حقیقی هستند (یعنی قرینه بر معنای شرعی که معنای مجازی است وجود ندارد امّا انصراف[1]به این افراد خاصّ از معنای حقیقی وجود دارد). این احتمال قابل دفع نیست.

جمع بندی بحث این می شود که ظاهراً این الفاظ حقیقت شرعیه هستند (به وضع تعیّنی) اما این بحث ثمره ای ندارد.

---

۱. مراد همان انصراف تصدیقی است، نه انصراف تصوری یعنی معنا همان معنای لغوی است اما مراد متکلم این افراد هستند که افراد معنای شرعی هم هستند.

الامر العاشر: الصحیح و الاعمّ

الفاظی داریم که به نام الفاظ معاملات هستند، مانند بیع و طلاق و نکاح و ...؛ و الفاظی که نام عبادت هستند مانند صلاة و صوم و حجّ و ... . عبادات بر دو قسم است صحیح و فاسد، همینطور معاملات. بحث در این است که این اسماء وضع بر معنایی شده اند که جامع بین افراد صحیح است، یا جامع بین افراد صحیح و فاسد است؟ در دو مقام بحث داریم، اول اسماء العبادات، و دوم اسماء المعاملات.

ج۱۲ ۹۳/۰۷/۰۱

وضع لفظ برای صحیح یعنی مثلاً لفظ صلاة وضع شده است برای معنایی که جامع بین افراد صحیح نماز است؛ و وضع برای اعمّ یعنی مثلاً لفظ صلاة وضع شده است برای معنایی که جامع بین افراد صحیح و فاسد آن است. مقام اول در اسماء عبادات، و دوم در اسماء معاملات.

المقام الاول: اسماء العبادات

در عبادات در چند جهت بحث داریم:

الجهة الاولی: معنی الصحّة و الفساد

چون صحة و فساد در ذهن ما معنای واضحی دارد، خیلی وارد این بحث و نقض به آن نمی شویم؛ ظاهراً در مرکب اگر شرطی از شرائط و یا جزئی از اجزاء نباشد و مرکب ناقص باشد این مرکب فاسد است، و اگر مرکبی تامّ باشد صحیح در مورد آن به کار می رود. امّا در بسائط به کار رود مانند اینکه در مورد فکر و اعتقاد به کار می رود مثلاً زید فکر فاسدی دارد یا اعتقادش فاسد است. فکر و تصدیق یک اذعان است و اجزاء و شرائط ندارد لذا صحة و فساد در این موارد به معنای مطابقت و عدم مطابقت است یعنی اگر اعتقادی مطابق با واقع باشد صحیح است و اگر مخالف واقع باشد فاسد است (در مورد امر بسیط نمی دانیم مثالی دیگری هم باشد، و اگر باشد معلوم نیست صحّة و فساد در آن به همین معنی باشد).

الجهة الثانیة: تصویر الجامع

قائل به صحیح میگوید این الفاظ وضع برای معنای جامع بین افراد صحیح شده است. و قائل به اعمّ می گوید این الفاظ وضع برای جامع بین افراد صحیح و فاسد شده است. در هر صورت نیاز به یک جامع هست که موضوع له و مسمّی باشد. اشکال شده است که جامعی بین افراد صحیح و یا بین افراد صحیح و فاسد وجود ندارد مثلاً صلاة افراد صحیحش جامع ندارد زیرا جامع یا ذاتی است یا انتزاعی؛ جامع ذاتی همان جامع ماهوی است مانند انسان، و جامع انتزاعی مانند صغیر و کبیر. جامع بین افراد نماز نمی تواند ذاتی باشد زیرا مرکب اعتباری فاقد ماهیت است مانند خانه و ماشین و میز. امّا جامع انتزاعی (در مقابل جامع ذاتی یعنی شامل جامع انتزاعی و عرضی است) هم نیست زیرا افراد مختلف نماز بسیار با هم تفاوت دارند مثل نماز زن و مرد، نماز غریق و غیره، نماز در حال جنگ و غیره، نماز مستحبی در حال راه رفتن و غیره. اینها شباهتی به هم ندارند.

مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند جامع انتزاعی مشکلی ندارد مثلاً العبادة التی هی معراج المومن، زیرا بالاخره هم افراد صحیح یک ویژگی مشترک دارند، البته ایشان فرموده اند جامع بین افراد صحیح و فاسد فی غایة الاشکال است و ظاهر کلامشان این است که ما نمی توانیم جامع بین افراد صحیح و اعمّ تصویر نماییم. کفایه ص۲۵. برخی هم در جامع بین افراد صحیح اشکال کرده اند امّا بیشترین اشکال در جامع بین افراد صحیح و اعمّ است.

امّا جامع بین افراد صحیح و فاسد اشکالی ندارد و بدون مشکلی می توان تصویر کرد، گاهی می خواهیم تصویر جامع نماییم بنا بر قول به وضع تعیینی، و گاهی تصویر جامع بنا بر قول به وضع تعیّنی نماییم.

در وضع تعیینی صعوبتی نیست، زیرا مثلاً خودِ نبی اکرم صلی الله علیه و آله، لفظ صلاة را وضع برای معنای شرعی نموده اند، کافی است ایشان لفظ صلاة را وضع برای جامع بین افراد صحیح وضع نماید مانند «فریضه یومیه» یا «عبادت معراجی» (زیرا جامع بین افراد صحیح را معمولاً متأخرین پذیرفته اند)، از طرفی هم گاهی معانی کوچک و بزرگ می شوند یعنی صلاة استعمال شده در همان معنی امّا در برخی افراد هم ادّعاءً استعمال می شود نه مجازاً، یعنی استعمال در همان معنی است و معنی تغییر نکرده است امّا در فردی به کار رفته است که ادّعا شده است. مثلاً می دانم که زید فاسق است امّا می خواهم کذب بگویم «زید عادل» در این مورد عادل در معنای حقیقی استعمال شده است امّا در مورد فردی به کار رفته است که حقیقةً فرد آن معنی نیست. لذا در ما نحن فیه هم ادّعاءً لفظ صلاة در نماز فاسد استعمال میشود. مثلاً نماز مخالف نزد شیعه باطل است زیرا فاقد طهارت است که یکی از اجزاء وضو مسح رجل است که در نزد آنها نیست و به همین ترتیب نماز ما در نظر آنها بدون طهارت زیرا ما غَسل رجل نمی کنیم. اما ما لفظ صلاة را در مورد آنها به کار می بریم، و آنها هم در مورد ما به کار می برند. وقتی این استعمالات زیاد شوند کم کم لفظ توسّع پیدا می کند البته لفظ تغییر معنی نداده است فقط معنای

اول توسّع پیدا کرد نه اینکه نقل یا اشتراک رخ داده باشد. این معنای متوسّع می شود معنای جامع بین افراد صحیح و فاسد.

لذا لازم نیست حین وضع، جامعی بین افراد صحیح و فاسد تصور شود، بلکه فقط جامع بین افراد صحیح تصور شده و با این خصوصیت زبانی است که لفظ می تواند توسّع معنایی پیدا کند.

ج۱۳ ۹۳/۰۷/۰۲

در بحث صحیح و اعمّ در دو مقام بحث داشتیم که ابتدا اسماء عبادات بود، و در جهاتی بحث بود که جهت دوم همان جامع بین صحیح و اعمّ می باشد.

جهت دوم در تصویر جامع بود که برخی در تصویر جامع بین افراد صحیح هم مشکل دارند امّا آنچه واقعاً دشوار است و به طور جدّی اشکال به آن وارد شده است، همان تصویر جامع بین افراد صحیح و اعمّ است.

ما تصویر جامع بین افراد صحیح را قبول کرده و گفتیم برای تصویر جامع بین افراد صحیح و اعمّ دو نحوه راه هست: یا وضع برای جامع وضع تعیینی است، که نبی اکرم صلی الله علیه و آله واضع است، و یا وضع آن تعیّنی است. برای وضع تعیینی کافی است لفظ وضع شود برای جامع بین افراد صحیح، و سپس عرف با استعمال افرادی بر آن ادّعاءً موجب می شود که معنای اولیه آن توسّع بیابد به نحوی که خود معنی وسیع می شود نه اینکه معنی جدیدی وضع شود و لفظ دارای دو معنی شود. لذا وضع تعیّنی نیست زیرا با کثرت استعمال معنای جدیدی پیدا نکرده است.

امّا اگر وضع لفظ برای جامع بین افراد صحیح و اعمّ، وضع تعیّنی باشد، یعنی ناشی از استعمالات خارجی باشد، می گوییم لفظ صلاة خودش معنایی داشت که همان معنای لغوی یا عرفی یا معنای اول است. صلاة عبادی دو فرد صحیح و فاسد دارد، و استعمال لفظ صلاة در افراد صحیح و فاسد استعمال در افراد حقیقی بوده است زیرا هر دو از افراد معنای اول هستند حقیقةً. در اثر کثرت استعمال مواردی که صلاة بر آنها صدق می کند موجب شکل گیری معنای جدید می شود یعنی استعمال در افراد خاصّ موجب می شود که این لفظ معنای جدیدی پیدا نماید در افرادی که این عنوان بر آنها صدق می کنند. یعنی معنای اول باقی است امّا معنای دوم هم پیدا می شود. این جامع چه نوع جامعی است؟ انحاء جامع باید توضیح داده شود:

در نظر علماء جامع یا ذاتی است یا عرضی یا انتزاعی. ذاتی جامعی است که حکایت می کند از امری که بین افراد مشترک است و ذاتی آنهاست مانند انسان. عرضی همان جامعی است که مشترک بین افرادی است که عرضی آن افراد محسوب می شود. مانند ابیض که در افرادی که بیاض عرضی دارند صادق است. جامع انتزاعی ساخته

ذهن است یعنی نه ذات اشیاء است و نه عرضی افراد، مثلاً اگر سنگی در کنار زید قرار گیرد و گفته شود «احدهما» این جامع انتزاعی است. باید حتماً افراد متعدد شوند تا جامع بوجود بیاید و با دو فرد هم جامع متصور است.

اعلام دائماً برای تصور جامع بین افراد صحیح و فاسد، دنبال یکی از این سه جامع بودند که البته جامع ذاتی را می دانستند وجود ندارد، و چون یک مشکل هست که نمی تواند جامع انتزاعی وجود داشته باشد که بعد توضیح آن خواهد آمد، و جامع عرضی هم نیست زیرا عرضی مشترک بین افراد وجود ندارد. لذا کلام آخوند صحیح است که این جامع ها قابل تصور نیستند. اما یک جامع هم هست که همان جامع عنوانی است، یعنی در اثر کثرت استعمال لفظ در افراد جامعی هست که افراد تحت آن در می آیند. در اثر کثرت استعمال صلاة در محدوده ای از افراد برای این افراد جامعی پیدا می شود که همان «جامع عنوانی» است که آنِ وضع این جامع با آنِ تحقق آن یکی است به خلاف جامع های قبلی یعنی آنها وجود دارند بعد برای آنها نامی قرار میدهیم، امّا این جامع در آنِ وضع محقق می شود.

ج۱۴ ۹۳/۰۷/۰۵

جهت ثانی در تصویر جامع بین افراد صحیح و فاسد بود که گذشت چهار نوع جامع وجود دارد که جامع عنوانی هم از اقسام آن است (در کلمات برخی جامع عنوانی آمده که مرادشان همان جامع انتزاعی است)، مراد از جامع عنوانی ما یصدق علیه الفرد است. مثلاً در صلاة ما یحمل علیه عرفاً هذا العنوان می شود جامع عنوانی که با کثرت استعمال لفظ صلاة در این افراد حقیقی، معنای لفظ صلاة میشود همان جامع عنوانی صلاة.

الجهة الثالثة: فی ثمرة النزاع

ثمراتی برای این نزاع ذکر شده که مهم یک ثمره است، بنابر قول صحیحی در موارد شک بین جزئیت و شرطیت و بین عدمه مرجع همان اصل عملی است، و بنابر قول اعمّی مرجع اصل لفظی است.

در موارد شک بین جزء و شرط و بین عدم آنها ابتدا باید سراغ اصل لفظی رفته و سپس اصل عملی که در تمام فقه همینطور است. اگر در جزئیت استعاذه در نماز شکّ کردیم، در مفهوم صلاة بدون استعاذه شک داریم. شرط اخذ به اطلاق و عموم این است که مفهوماً باید صدق آن مورد محرز باشد. مثلاً اگر شک کردیم که زید عالم فاسق هم اکرامش واجب است به «اکرم العالم» تمسک می شود اما اگر شک کردیم نجار هم عالم است که اکرامش واجب باشد؟ در این مورد نمی توانیم به اطلاق «اکرم العالم» تمسک کنیم.

در ما نحن فیه اگر صحیحی شدیم در مورد استعاذه هم شک بین اقل و اکثر ارتباطی است که مرجع برائت است نزد مشهور بین متاخرین؛ اما اگر اعمّی بودیم خوب نماز بدون استعاذه هم داخل مسمّی و مفهوم صلاة هست (نهایتاً این صلاة فاسد خواهد بود)، امّا شک در اطلاق «اقم الصلاة» داریم که نماز بدون استعاذه را هم می گیرد یا نه؟ در این مورد تمسک به اطلاق می شود. لذا اگر قائل به اعم شدیم به اطلاق اخذ می کنیم و الا اخذ به اصل عملی می کنیم. مراد از اطلاق در این بحث اطلاق لفظی است و اطلاق مقامی یا عرفی خارج از بحث است (اطلاق مقامی سکوت است و اطلاق عرفی همان الغاء خصوصیت است).

البته ظهور حال مولی این است که ماموربه فرد صحیح است، در این صورت اطلاق دلیل می شود که مثلاً استعاذه جزء نماز صحیح نیست.

الجهة الرابعة: اختیار احد القولین

در اسماء عبادات هر دو قول هست و عده ای صحیحی هستند و عده ای هم اعمّی، و قول به اعمّ در بین متأخرین مشهور است و روز به روز تقویت شده است. قائلین به هر کدام از اقوال ادله ای ذکر نموده اند، البته این امر مرکوز در ذهن است و برهانی نیست بلکه منبّهاتی دارد، که ما قائل به اعمّ هستیم امّا ادله قائلین به اعمّ را قبول نکردیم، امّا دو منبّه داریم که فقط اکتفا به ذکر آنها می کنیم که با قبول اینها نیاز به ردّ استدلال صحیحی نیست. در ضمن معنای مرکوز در ذهن ما الآن همان معنای مرکوز در آن زمان بوده است که منبّهات آن خواهد آمد.

ج۱۵ ۹۳/۰۷/۰۶

در جهت چهارم قائل به اعمّ هستیم که هم اعم و هم صحیح قائلینی دارند هرچند مشهور اعمی هستند، و نیازی به نقل ادله نیست، فقط دو منبّه ذکر می شود.

منبّه اول بر قول به اعمّ

اولین منبّه این است که وضع این الفاظ به نحو تعیینی نیست بلکه به نحو تعیّنی بوده است همانطور که گذشت. قبل وضع این الفاظ معنایی داشته اند که این صلاة شرعی اعمّ از صحیح و فاسد آن فرد حقیقی آن معنی می باشند. متعارف این است که این الفاظ در اکثر کثرت استعمال و برخی عوامل دیگر معنای این الفاظ تبدیل به معنای شرعی شده است، لذا خصوصیتی ندارد که فقط در مورد افراد صحیح به کار روند زیرا هر دو فرد حقیقی معنای

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

عرفی هستند. اگر فقط افراد صحیح برای معنای لغوی فرد حقیقی بودند نکته ای بود که کثرت استعمال و وضع جدید در مورد آنها باشد، امّا وقتی هر دو فرد حقیقی هستند نکته ای ندارد که دائره استعمال عرف فقط افراد صحیح باشند.

وضع تعیّنی دو قسم بود، اول اینکه لفظی در معنای مجازی کثیرا استعمال شود تا آن معنی مجازی برای لفظ، حقیقی شود؛ و دوم اینکه لفظ در معنای حقیقی استعمال می شود امّا در خصوص افراد خاصّی به کار می رود ادّعاءً، و کثرت استعمال موجب می شود که تمام افراد، برای آن معنی حقیقی شوند.

منبّه دوم بر قول به اعمّ

صلاة در ذهن ما یک مفهوم عرفی دارد، که قطعاً شامل صلاة فاسد هم هست مثلاً به عبادت مخالفین هم صلاة می گوییم ولو لا اقلّ از جهت وضو باطل است؛ و آنها هم به نماز ما صلاة می گویند ولو وضوی ما عندهم باطل است (وضو شرط علمی نیست بلکه شرط واقعی است برای صلاة عند الفریقین). مثال دیگر اینکه برخی فقها فتوا داده اند که وضو با گلاب هم جائز است، کسانی که مقلّد ایشان هستند و با گلاب وضو گرفته و نماز می خوانند که عندنا باطل است، در حالیکه مفهوم صلاة را در این مورد هم به کار می بریم. خصوصاً که گاهی مبنای مجتهدی عوض می شود، یعنی نمی شود گفت یک فرد تا دیروز فرد برای معنای صلاة بود و از امروز به بعد نیست، این امری عرفی نیست. از این هم معلوم می شود که لفظ صلاة وضع تعیّنی برای اعمّ پیدا کرده است. در نتیجه در ذهن ما هم همین مرکوز است.

تنبیه در ذیل اسماء عبادات

در بحث الفاظ گذشت که اسم افراد یا خاص است یا عامّ، مثلاً زید معنای خاص دارد و کتاب معنای عامّ دارد. در معنای خاصّ دیگر افراد نداریم البته اجزاء داریم. در معنای عامّ بالعکس است یعنی افراد داریم امّا با اجزاء سروکار نداریم. اینکه معنای انسان حیوان ناطق است اینها اجزاء تحلیلی هستند یعنی جزء حقیقی ندارد، امّا زید دارای اجزاست مانند گوش و چشم و ... .

در افراد خاصّ گاهی اجزاء نا متعین است یعنی در واقع نامتعین است. مثلاً کلمه «قم» نام مکانی است که شهر در آن بنا شده است یا نام شهر است. اجزاء این مکان تعیّن واقعی دارد؟ یعنی می شود دقیقاً خطی روی زمین کشید که داخل آن قم و خارج آن غیر قم باشد؟ آیا واقعاً چنین خطی هست و ما نمی دانیم؟ ظاهراً نیست. همینطور لفظ «حرم» یا «جنگل مازندران» که اینها هم حدّ دقیقی ندارند.

در اسمائی که معنای عامّ دارند هم گاهی همینطور است مانند «جوان» و «پیر»، که حدّ معیّنی بین آنها نیست که تا سنّ خاصّی جوان و بعد آن متعیّناً پیر باشد. در این مورد افراد نا متعیّن هستند و در مورد قبل اجزاء نا متعیّن هستند.

با توجّه به این نکته در مورد صلاة هم می گوییم نسبت به افراد صحیح، همه افراد داخل مفهوم صلاة هستند، امّا در مورد افراد فاسد نمی توان حدّ خاصّی قائل شد، بلکه افراد این لفظ صلاة هم نا متعیّن هستند. اسماء عبادات به لحاظ فرد فاسد دائماً نا متعیّن هستند یعنی در واقع نا متعیّن هستند.

ج۱۶ ۹۳/۰۷/۰۷

در جهت رابعة قول به اعمّ را اختیار نمودیم که دو امر به عنوان منبّه ذکر نمودیم. در ذیل تنبیهی مطرح شد که نا تمام ماند.

هر لفظی که معنی دارد یا خاصّ است یا عامّ؛ امّا حدود این معانی دائماً معیّن نیست، یعنی اجزاء خاصّ و افراد عامّ دقیقاً معیّن نیستند. به عبارت دیگر معنی حدّ ندارد نه اینکه واقعاً حدّ دارد اما ما نمی دانیم، بلکه فی علم الله هم حدّ ندارند یعنی بدون حدّ می باشند. با توجه به این مقدمه، وقتی اعمّی شدیم نیازی نیست دنبال افراد متعیّن بگردیم، یعنی اگر معنای آن نا متعیّن است و افراد آن دقیقاً معیّن نیست، لذا نمی توان جامعی معیّن یافت. لذا این اشکال وارد نیست که چون جامع متعیّن ندارد پس وضع برای اعمّ نشده است! زیرا کثیراً الفاظ خاصّ یا عامّ حدّی نامتعیّن دارند.

در نتیجه بنا بر اعمّ، معنای الفاظ عبادات نا متعیّن است لذا نباید سراغ جامع متعیّن باشیم. اگر شک کنیم این شبهه نه مفهومیه است و نه موضوعیه (شبهه موضوعیه جایی است که واقعی وجود دارد و ما نمی دانیم)، بلکه شبهه واقعیه است (حکم آن در موارد مختلف، متفاوت خواهد بود).

در جامع انتزاعی دائماً ذهن از امور متعیّن انتزاع میکند و از امور نا متعیّن نمی شود امر واحدی انتزاع شود.

مقام دوم: اسماء معاملات

این بحث مهمّ تر از بحث قبل است زیرا اثرگذاری بیشتری در فقه دارد و بخشی از فقه معاملی هم در این بحث مطرح می شود. در عبادات مثال خارجی برای ثمره ندارد یعنی در اخذ به اطلاق بنا بر قول به اعمّ و اخذ به اصل عملی بنا بر قول به صحیح، در خارج موردی یافت نشده است.

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

الجهة الاولی: فی محلّ النزاع

فقها اسماء معاملی را به دو قسم تقسیم نموده اند، مثلاً بیع شرعی و بیع عرفی، و طلاق شرعی و طلاق عرفی و مانند آن. در مورد صحیح و فاسد هم همین تقسیم هست که صحیح شرعی و صحیح عرفی داریم. نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است. مراد ما در بحث صحیح و اعمّ که الفاظ معاملات وضع برای آن شده است، صحیح و اعمّ عقلائی است، و فقها بر این مطلب بعد از بحثهایی اتفاق نموده اند. زیرا در کتاب و حدیث این اسماء در معنای عرفی به کار رفته اند و عبارت دیگر اینها اصلاً معنای شرعی پیدا نکرده اند بلکه به معنای عرفی به کار رفته اند.

بله بحث در صحّت و فساد عقلائی است، لکن این مبتنی بر مبنایی است که در فقه بحث کردیم و قبول نکردیم زیرا علما قبول دارند صحّت و فساد تقسیم به شرعی و عرفی می شود و در لسان شارع مراد همان صحت و فساد عرفی است. با چند تعلیقه بیان می شود:

اول اینکه علماء کلمه ای دارند به نام عقلاء که مراد این است که تمام افراد عاقل در زمانهای متفاوت در مکان های متفاوت از اول عالم تا آخر عالم، از تمام قبائل و .... یک سلوک واحد دارند و این سلوک بما هم عقلاء می باشد، مثلاً حیازت را مملّک می دانند، هر شخص بر اموال خود سلطنت تصرف دارد. لذا در تمام معاملات سعی کردند سلوک واحدی به دست آورند و امضای شارع را هم به آن اضافه کنند، لذا اثبات شود.

ما چنین سلوک عقلائی را قبول نداریم، و اگر هم باشد چطور می توان این سلوک عملی را احراز کرد، این قابل اثبات نیست. ما مجموعه ای از اعراف را داریم، که هر عرفی در مساله داد و ستد امور و شرائط خود را دارد. لذا احتمال این را هم نمی دهیم که مثلاً وصیت در تمام اعراف و حتی مثلاً در جنوب آفریقا هم چنین عقدی را دارند.

ج۱۷ ۹۳/۰۷/۰۸

در جهت اول که تبیین محل نزاع بود، گفتیم که عناوین معاملاتی تقسیم به شرعی و عقلائی می شود که هر کدام به صحیح و فاسد تقسیم می شود. مراد در بحث صحیح و اعمّ همان صحیح و فاسد عقلائی است.

تعلیقه اولی این بود که اولاً چنین سیره ای را قبول نداریم و ثانیاً این سیره قابل اثبات نیست. ما مجموعه ای از عرف ها را داریم که تابع دین، سنت و پدیده های اجتماعی و ... می باشد. سیره ها دو دسته هستند:

الف) سیره ای که از طرف سائر اعراف هم مورد احترام است، مثلاً اگر یک مجوسی با محرم خودش ازدواج کرد، این در سائر عرف ها مورد احترام است و چنین زنی را دارای همسر می دانند (ولو این عمل نزد آن عرف کار خوبی نباشد، و در عرف ها اینگونه ازدواجی نباشد). این همان سیره عقلائی (عرف عامّ) است.

ب) سیره ای عرفی هم هست که در یک عرف هست امّا مورد احترام سائر عرفهای در دسترس ما نیست، مثلاً اگر در یک عرف زن به عنوان مملوک باشد که خرید و فروش می شود، این در سائر عرف ها مورد احترام نیست زیرا این زن را خرید و فروش نمی کنند، و این زن را مملوک نمی دانند و با آن معامله مملوک نمی کنند. این سیره همان سیره عرفی است (عرف خاصّ).

در نتیجه اگر یک مجوسی با محرم خودش ازدواج کرد، این صحیح نزد عقلاست؛ ولی اگر یک مسلمان با محرم خودش ازدواج کرد این باطل است نزد عقلاء؛ لذا نمی توان گفت وصیت به زائد بر ثلث نزد عقلاء صحیح است نزد مسلمین باطل است، بلکه این عند العقلاء هم باطل است؛ مانند ازدواج موقت عند العقلاء صحیح است زیرا این سیره عرف مسلمین مورد احترام سائر اعراف موجود است.

به حسب استقراء دو عامل برای محترم شمرده شدن یک سیره در سائر اعراف پیدا شده است:

اول اینکه مزاحم اعراف دیگر نباشد، مثلاً برخی فقهای شیعه فتوا دارند که مسلمین اموال کفار را می توانند استفاده کرده و یا مالک شوند زیرا اموال کفار را محترم نمی دانند. بر فرض این در اذهان مسلمین و یا مومنین جا افتاده باشد. بعد اینکه یک مسلمان مثلاً ماشین یک غیر مسلمان را تملک کرد سائر اعراف این ماشین را ملک همان صاحب اولش می دانند و نمی آیند از این مسلمان ماشین را بخرند.

دومین نکته ای که در عصر ما پیدا شده است و در اعصار دیگر نبوده است، این است که کرامت انسانی مطرح شده است. مثلاً مالک شدن انسان نسبت به زن، محترم نیست ولو در عرفی باشد. این کرامت انسانی در قدیم نبوده است اما الان هست. البته حق مرد نسبت به زن محفوظ است اما مالک نمی دانند. این کرامت انسانی ممکن است صحیح یا غیر صحیح باشد امّا به هر حال انسان محور شده است. لذا هر چه با این کرامت مخالف باشد محترم نمی دانند.

در نتیجه اگر فروش خمر نزد مسلمین حرام است و این سیره ای بین مسلمین باشد، فروش خمر توسط مسلمان نزد تمام عقلاء باطل است. همینطور باقی سیره های مسلمین به شرطی که سیره شده باشد.

ج۱۸ ۹۳/۰۷/۰۹

جهت اول در اسماء معاملات همان محل نزاع بود، که گفتیم صحت و فساد عقلائی مراد است. بعد ذکر کلام مشهور گفتیم تعلیقه هایی بر کلام مشهور داریم:

تعلیقه اولی این بود که عقلائی به این معنی نداریم که تمام عاقل ها بما هم عقلاء منهای خصوصیات باشد، و اگر هم باشد قابل اثبات نیست.

تعلیقه دوم این است که این صحت و فساد نسبی هستند زیرا مراد ما از عقلاء همان عرف و سیره ای است که از نظر اعراف معاصر آن سیره مورد احترام باشد. لذا اگر کسی معامله ای انجام دهد که نزد مرجع تقلید خودش صحیح باشد، آن معامله نزد عقلاء صحیح است. امّا اگر کسی همان معامله را انجام دهد که نزد مرجعش باطل باشد این نزد عقلاء باطل است (البته به شرطی که نزد مقلدین آن مرجع مقبول بوده و تبدیل به یک سیره در عرف آن مقلدین شده باشد).

سومین تعلیقه این است که اگر صحیحی شدیم معنای عقد همان عقد صحیح است در «اوفوا بالعقود»، و اگر هم اعمّی باشیم معنی همان عقد اعم از صحیح و فاسد نزد عقلاست، امّا اعمی ها هم وجوب وفا را فقط در مورد عقد صحیح می دانند.

لذا ممکن است اشکال شود که نزاع بین صحیحی و اعمّی بی فائده می شود زیرا جایی پیدا نمی شود که الفاظ معاملات به کار رفته و اراده اعم شده باشد.

امّا جواب این است که فرق است که شارع بگوید «اوفوا بالعقد الصحیح» و یا بگوید «اوفوا بالعقد»، زیرا صورت اول، عنوان ساز است یعنی عنوان می شود «عقد صحیح»؛ امّا صورت دوم که مراد جدّی عقد صحیح باشد، عنوان ساز نیست بلکه شامل عقد فاسد هم هست لذا اگر شک کنیم نزد عقلاء عقد معلق و غیر منجز صحیح است یا نه، قائل به اعمّ در صورت اول نمی تواند به اطلاق خطاب تمسّک کند و بگوید که عقد غیر منجز هم وجوب وفاء دارد، امّا در صورت دوم می تواند به اطلاق خطاب تمسّک نماید. البته فقط صحیح شرعی کشف می شود ولو صحت عرفی معلوم نمی شود. در واقع چون قرینه (اینکه مراد جدّی شارع همان عقد صحیح است) لبّی می باشد نه لفظی، لذا فقط عقد باطل عند العرف خارج می شود.

تعلیقه چهارم این است که مشهور در باب معاملات امضائی هستند، زیرا هر معامله ای را تقسیم به شرعی و عرفی نموده اند حتی عناوین غیر عقد و ایقاع مانند بیع شرعی و عرفی، حق عرفی و شرعی، ملک شرعی و عرفی و مانند آن، که فقیه فقط به دنبال بیع شرعی و حق شرعی و ملک شرعی می باشد. البته عرفی را هم بسیار بحث نموده اند زیرا ضابطه ای دارند که اگر امر عرفی بود و شارع ردع نکرده باشد این ظهور در امضاء دارد لذا آن امر، شرعی هم می شود. امور مانند حق تألیف و حق سبق برای فرد جلویی در صفوف و حق سبق در رانندگی، و مانند آن را فقهاء مسلّم حقوق عقلائی می دانند، و کوشیده اند که این حقوق را شرعی نمایند.

ما قائلیم که در معاملات یک مورد هم نیاز به امضای شارع ندارد، بلکه همین که حقّ عقلائی باشد کافی است که شرعاً هم حق محسوب شود. زیرا شارع فرموده که «ظلم حرام است» لذا معنای ظلم را مشخص ننموده

است یعنی هر چه عقلاءً ظلم محسوب شود حرام است، و هر چه حق عقلائی محسوب شود سلب آن ظلم است و حرام است. بله اگر شارع ردع نمود، مانند اینکه بیع ربوی باطل است، این ردع اثر تکوینی دارد که دیگر نزد عقلاء هم صحیح نیست نه اینکه سیره ردع شود. لذا در سیره عقلائی در باب معاملات نیاز به امضای شارع و عدم ردع نیست.

فقط در بحث حجّیت امضایی هستیم یعنی اگر امری نزد عقلاء حجّت باشد و بخواهیم در دائره شرع هم به آن عمل کنیم و حجّت باشد، این نیاز به امضای شارع دارد. مثلاً حجّیت خبر ثقه اینگونه است. این امر خود مورد سیره عقلاء است.

ج۱۹ ۹۳/۰۷/۱۴

گذشت که مراد از صحّت و فساد در معاملات همان صحّت و فساد عقلائی است البته نزد مشهور همان معنای خاصّ خودشان از عقلاء و نزد ما هم همان معنای خاصّ از سیره عقلاء.

الجهة الثانیة: المسمّی فی المعاملات

الفاظی مانند بیع و طلاق و وصیت اسم برای چه هستند؟ علما فرموده اند این اسماء اگر اسم برای سبب باشد این بحث در صحیح و اعمّ درست است و اگر اسم برای مسبب باشد این بحث درست نیست. مراد از مسبب همان ملکیت حاصل از بیع برای بایع و مشتری است. اگر بیع اسم برای مسبب باشد این نزاع بی معنی است زیرا ملکیت دائر بین وجود و عدم است. اگر کتاب را به زید بفروشم یا ملکیت حاصل است یا نیست و معنی ندارد که ملکیت صحیح یا فاسد حاصل شود! بله اگر اسم برای سبب یعنی ایجاب و قبول باشد، این نزاع جا دارد زیرا ایجاب و قبول دو قسم است، ایجاب و قبول صحیح و فاسد.

این مطلب را بزرگان قبول نموده اند و نزاع را در جایی می دانند که اسم برای سبب باشند. اموری به عنوان تعلیقه و تنبیه ذکر می شود:

اول اینکه این نحوه بحث کردن عجیب است زیرا معلوم است که بیع اسم ملکیت نیست، و کسی به آن ملکیت حاصل از بیع نگفته است «بیع»، و کسی به علقه حاصل از ازدواج نگفته است «نکاح»؛ خصوصاً که خودِ بایع ایجاب می کند پس چطور ملکیت مشتری بیع باشد؟ لذا فرموده اند مراد از مسبب تملیک عین بعوض است در بیع و در اجاره تملیک منفعة بعوض است و هکذا. امّا این بزرگان هم نفرموده اند که در اینصورت سبب چه چیزی است؟ (سبب نمی تواند ایجاب باشد زیرا اگر مراد از ایجاب همان انشاء باشد که این می شود همان انشاء تملیک

که مسبب است؛ و اگر مراد نفس لفظ «ملکتک کتابی بکذا» باشد لفظ نمی تواند سبب برای تملیک باشد)، لذا این بحث از ابتدا امری روشن نبوده است. مسمّی را هم بنا بر قول به سببیت و هم بنا بر قول به مسببیت توضیح می دهیم.

دوم اینکه الفاظ معاملات به دو نحوه استعمال می شوند: گاهی به صورت معنای جامدی استعمال می شود و گاهی به نحو حدثی. صورت اول مانند اینکه (البیع عقد لازم). عقد عبارت از مجموعه ایجاب و قبول است که هر کدام از اینها انشاء و حدث می باشند (هرگاه دو فرد برای امری باشند مجموعه آنها نمی تواند فرد سومی باشد مگر نادراً که مجموعه هم فردی سوم باشد)، لذا مجموعه دو انشاء نمی تواند انشاء باشد. صورت دوم یعنی معنای حدثی هم هست که از آن اشتقاق صورت می گیرد و گفته می شود بائع. ظاهراً به هر دو معنی متصف به صحّت و فساد می شود. باع داره فاسداً؛ و هذا مبیع ببیع فاسد؛

سوم اینکه هر دو مسأله محل نزاع هست یعنی هم معنای جامدی و هم معنای حدثی و اشتقاقی.

چهارم اینکه تحلیل ما از اسماء معاملات این است که در بیع یک ایجاب هست و یک قبول هست و یک مجموعه؛ این مجموعه نامش بیع است و بحث این است که عقدی که واجد تمام اجزاء و شرائط است و عقدی داریم که واجد نیست مثلاً اگر ایجاب یا قبول را فرد غیر عاقل گفت، به این هم بیع گفته می شود تا اعمّی شویم یا گفته نمی شود تا صحیحی شویم. این خیلی محل بحث نیست. امّا بیع به معنای حدثی که افعال از آن مشتق می شود باع، مبیع، بائع، مبتاع و ... . در اینکه مسمّی چیست سه احتمال مهمّ هست:

الف. خودِ ایجاب مسمّی است یعنی انشاء (بعت داری بکذا).

ب. بیع اسم است برای حصّه ای از ایجاب یعنی ایجاب متعقب به قبول در عالم واقع. لذا قبول شرط متأخر است برای بیع بودن.

ج. بیع اسم است برای تملیکی که عقیب قبول پیدا میشود، این تملیک عقیب قبول یک امر وهمی است امّا عرف نتیجه آن را تملیک می بیند و برای آن واقعیتی قائل است. این تملیک مسبب از ایجاب متعقب به قبول است. مانند فرد مردّد که واقعیتی ندارد اما عرف برای آن واقعیتی می بیند.

اولی مسلّماً درست نیست، زیرا اگر کسی بعت داری بکذا گفت و طرف مقابل قبول نکرد به این شخص بائع گفته نمی شود. امر دائر بین دو احتمال اخیر است.

ج۲۰ ۹۳/۰۷/۱۵

گذشت که اسماء معاملات گاهی معنای جامدی دارند و گاهی معنای حدثی، یعنی گاهی نام برای عقد یا ایقاع هستند که جامد است؛ و گاهی معنای حدثی دارند که مسمّی این معنای حدثی محلّ بحث است و از همین معنای حدثی اشتقاق میشود مانند بائع و مبیع و غیره.

به معنای حدثی دو احتمال وجود داشت اول اینکه نام ایجاب باشد البته ایجابی که در واقع متعقب به قبول است نه در وجود (یعنی لازم نیست قبول موجود شده باشد بلکه همین که در واقع متعقب به قبول باشد کافی است)، و دوم اینکه از این ایجاب متعقب به قبول (وجود قبول نه قبول واقعی) یک تملیک حاصل می شود که وجود وهمی دارد هر چند عرف برای آن واقعیتی می بیند لذا برای آن اسم «بیع» قرار می دهد. لذا این تملیک امری وهمی است عقلاً و امری واقعی است عرفاً. در واقع ایجاب که امری حقیقی است موجب تحقق تملیک که امری واقعی است در عرف می شود، و این تملیک سبب تحقق ملکیت می شود.

ما معتقدیم اسم مسبب است نه سبب و ایجاب، یعنی معنای دوم مسمّی است. زیرا قبل تحقق قبول در عالم وجود به شخص موجِب، «بائع» یا «مملّک» گفته نمی شود و شیء فروخته شده «مبیع» نیست. یا مثلاً اگر بائع ایجاب کند در این صورت قبل قبول مشتری، علقه ملکیت بین بائع و مبیع هنوز هست نه اینکه علقه بین مبیع و مشتری باشد. در نتیجه «بیع» اسم است برای تملیک مسبب از ایجاب متعقب به وجود قبول، و مسبب ملکیت نیست زیرا احتمال این هم نیست که این علقه ملکیت نامش بیع باشد. خودِ تملیک امری وهمی است که عرف آن را واقعی می بیند.

پس اسم برای ایجاب متعقب به قبول در عالم واقع نیست؛ البته ایجاب نمی تواند متعقب به وجود قبول باشد زیرا ایجاب امری حقیقی و متصرم است که انشاء می باشد و در زمان آمدن قبول، ایجاب از بین رفته است.

الجهة الثالثة: ثمرة النزاع

در بحث صحیح و اعمّ مراد صحت و فساد نزد عقلاست، حال اگر شک کردیم توالی ایجاب و قبول نزد عقلاء شرط هست یا نه؟ اگر صحیحی شدیم، نمی توانیم به اطلاق احل الله البیع تمسک نماییم، زیرا مفهوم صادق نیست. امّا اگر اعمی شدیم می توانیم به این اطلاق تمسک کرده و بگوییم صحیح شرعی است ولو عند العقلاء صحیح نباشد.

البته این ثمره با مبنای ما تمام نیست زیرا در معاملات نیاز به امضاء نداریم. هر معامله ای نزد عقلاء صحیح باشد کافی است. البته اگر شک کردیم بیع خاصّی عند العقلاء صحیح است یا نه، در اینصورت چه صحیحی باشیم

چه اعمّی باید بگوییم این بیع آثار بیع صحیح شرعی را ندارد؛ لذا ثمره ای بین قول به صحیح و اعمّ وجود نخواهد داشت.

امّا «احلّ الله البیع» طبق مبنای ما که امضایی نیستیم به معنای حکم تکلیفی است یعنی این بیع حرام نیست بر خلاف غیبت و دروغ و ... که حرام هستند این تلفظ و ایجاب بیع حرام نیست. اگر در حرام بودن یک معامله شک کردیم نیازی نیست به «احل الله البیع» تمسک کنیم یعنی حتی اگر این دلیل نبود هم با برائت می توانستیم حلیت معامله را ثابت کنیم، البته آثار معامله صحیح شرعی بار نمی شود.

ج۲۱ ۹۳/۰۷/۱۶

الجهة الرابعة: ثمرة النزاع فی المعاملات بمعنی المسبب

این جهت تتمه و ذیل جهت قبل است، که برخی متأخرین مساله ای مطرح نموده اند که اگر اسماء معاملات اسم و عنوان باشند برای مسبب و نه سبب، در هر صورت (صحیحی شویم یا اعمّی) نمی توان به اطلاق لفظی تمسک نمود زیرا نهایت آنچه که از امضاء مسبب به دست می آید این است که شارع این مسبب را صحیح دانسته است و معنای صحت نزد شارع صحت تمام اسباب نیست، یعنی این نیست که تمام اسباب عند العرف صحیح است. مثلاً اگر عملی را شارع ترخیص دهد مانند اینکه مستحب است زیارت سید الشهداء علیه السلام در روز عرفه، اما معنای این امر این نیست که تمام مقدمات آن هم صحیح باشد مثلاً با وسیله غصبی به کربلا رفتن مراد نیست. لذا این سفر حرام می باشد. پس امر به ذی المقدمه به این معنی نیست که تمام مقدمات عرضی و بدلی آن جائز باشد. حال اگر شارع بیع را جائز بداند به این معنی نیست که به هر سببی این بیع حاصل می شود بلکه به این معنی است که بیع به معنای مسبب (تملیک) فی الجمله صحیح است اما نه اینکه به هر سببی باشد. شهید صدر این را فرموده اند[1]

در فرمایش ایشان تعلیقه هست، البته اینکه امضاء و ترخیص در زیارت موجب ترخیص در تمام مقدمات نیست کلامی صحیح است. اما اگر مراد ایشان این است که امضای مسبب امضای تمام اسباب صحیحه عند العرف نیست، این مقبول نیست زیرا شارع که امضا می کند مفروض این است که این اطلاق دارد لذا هر جا مسبب عرفی ایجاد شود این نزد شارع هم صحیح است، یعنی تمام اسباب صحیح عند العرف هم صحیح خواهد بود. اگر هم

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۲۱۴:«*و علی هذا الأساس يتّضح وجه عدم الإطلاق اللفظی فی أدلة الإمضاء لأنَّ الترخيص و إعطاء الفرصة لإيجاد مسبب– كالتمليک بعوض مثلًا– لا يقتضی الترخيص فی إيجاده عن أیّ طريق و سبب، و هذا مطلب عرفی مقبول قبل أن يكون تحليلًا عقليّاً و نظيره ما يدلّ علی الترخيص فی ذی المقدمة الّذی له مقدمات عديدة علی سبيل البدل فانَّ دليل الترخيص هذا ليس له إطلاق يقتضی الترخيص فی جميع تلک المقدمات البدلية*».

مراد ایشان این است که اسباب فاسده عند العرف را نمی گیرد، صحیح است زیرا در این مورد اصلاً مسببی نزد عرف نیست که نزد شارع صحیح باشد. گویا همین در ذهن ایشان بوده است اما تفکیک نفرموده اند.

الجهة الخامسة: وضع اسماء المعاملات للسبب او المسبب

آیا بیع یا طلاق اسم برای سبب هستند یا مسبب؟ فقهاء در تعریف سبب و مسبب اختلاف نظر دارند. در مثال بیع توضیح می دهیم که در باقی معاملات هم همین مطلب است. برخی علماء سبب و مسبب را توضیح نداده اند و برخی مانند شهید صدر توضیح داده اند. تفسیری که مورد قبول است مطرح می کنیم:

سببی که می شود در بیع فرض کرد سه امر است: الف. عقد که مجموع ایجاب و قبول یعنی مجموع دو انشاء است که ممکن است این «بیع» باشد. ب. ایجاب متعقب به قبول، که قبول جزء سبب نیست بلکه تقیّد داخل و قید خارج است. مراد مقید در عالم وجود است نه عالم واقع، لذا «بیع» نام این ایجاب است. ج. ممکن است نام مبرز باشد. انشاء متقوّم به مبرز است که لفظ می باشد، که مبرز نسبت به انشاء به منزله نسبت سبب است برای مسبب؛ در برخی کلمات آمده که «بیع» اسم است برای نفس لفظ که مبرز می باشد.

اما در ناحیه مسبب هم سه احتمال هست: الف. اثری که از عقد یا ایجاب حاصل می شود که همان ملکیت مشتری بر مبیع و یا ملکیت بایع بر ثمن است. ب. خودِ ایجاب به اعتبار اینکه مسبب از لفظ است. ج. تملیک مسبب از ایجاب متعقب به قبول، که این تملیک موهوم را عرف امر واقعی می بیند.

در مجموع شش احتمال است که مسمّی در بین این احتمالات به نظر ما دو امر هست به نحو اشتراک لفظی؛ یکی اسم است برای عقد که معنای جامد دارد و یکی اسم برای مسبب به معنای سوم است که همان تملیک موهوم در نزد عقل است که معنای حدثی دارد و از آن مشتّق می شود. این امور مدلّل و مبرهن نمی شوند البته منبهاتی دارد که مثلاً قبل ایجاب به شخص موجِب گفته نمی شود بائع؛ و منبهاتی که ذکر شد. لذا لفظ «بیع» دارای دو معنی است که هر دو را عرف به کار می برد.

ج۲۲ ۹۳/۰۷/۱۹

الجهة السادسة: المختار فی اسماء المعاملات

گذشت که اسماء معاملات به معنای جامد اسم برای سبب و به معنای حدثی اسم برای مسبب هستند. لذا دو بحث باید مطرح شود: اول اینکه در اسماء جامد صحیحی هستیم یا اعمّی، و دوم در اسماء حدثی.

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

اسماء معاملات به معنای جامد: اعمّ

اسماء معاملات به معنای جامد که اسم برای عقد یعنی مجموعه ایجاب و قبول است، وضع برای اعمّ شده است. مثلاً بیع که یک معامله هست هم عقد صحیح و هم عقد فاسد را فی الجمله شامل است.

دو مؤیّد برای وضع به اعمّ بودن اسماء معاملات به معنای جامدی داریم: اول همان ارتکاز ماست که در مورد عقد سفیه هم مثلاً می گوییم بیع است مانند عقد غرری. یعنی بر پاره ای از افراد فاسد هم بدون هیچ عنایتی اطلاق آن معامله می شود. مویّد دوم هم یک نکته اعتباری است یعنی وضع للاعمّ مناسب اعتبار است. عقد که یک پدیده اجتماعی است (یعنی در اثر زندگی اجتماعی به وجود آمده است، مثلاً اگر زندگی فردی یا جمعی بود امّا اجتماعی نبود مانند مورچه ها، دیگر این عقود را نداشتیم) در عین حال یک امر فردی و شخصی است و وقتی شخصی شد این تبانی را دو طرف با هم انجام می دهند لذا وقتی خصوصیت شخصی دارد باید اسم هم مناسب با این تبانی باشد (امّا فساد اینگونه نیست یعنی عقد فاسد به این معنی است که عند العقلاء فاسد است، اما به لحاظ شخصی فرقی بین تبانی فاسد و صحیح نیست، و هر دو را حقیقةً تبانی می گویند). لذا این امر شخصی تناسب دارد که نامی داشته باشد که مشترک باشد و فرقی ندارد که عقلاء بر این تبانی ترتیب اثر دهند یا ندهند. موافق اعتبار این است که «بیع» اسم شود برای جایی که این توافق و تبانی هست چه عقلاء ترتیب اثر دهند چه ندهند لذا اسم برای اعمّ فی الجمله است.

البته این نکته لازم است توضیح داده شود که هر فرد فاسد از بیع را عرفاً هم بیع نمی گویند زیرا اینگونه نیست که اگر هر تبانی که انجام شود به آن بیع بگویند مثلاً اگر کسی شهر قم یا کوه هیمالیا را بفروشد این بیع نخواهد بود عرفاً هر چند بیع فاسد هم هست. لا اقلّ مشکوک است این هم بیع باشد.

نکته دیگر هم این است که معنای بیع هم در واقع تعیّن ندارد لذا گاهی نمی توان یک فرد را به طور دقیق گفت فرد بیع هست یا نیست.

این جامع بین صحیح و اعمّ که معاملات به معنای جامدی اسم برای آن هستند، می تواند جامع انتزاعی یا عنوانی باشد. حتی جامع عرضی هم به نحوی می تواند باشد امّا جامع ذاتی نیست.

اسماء معاملات به معنای حدثی: صحیح

امّا اسماء معاملاتی که معنای حدثی دارند و اسم برای مسبب هستند (یعنی اسم برای همان تملیک موهوم هستند که عرف برای آن واقعیت می بیند و از آن اشتقاق صورت می گیرد)، این اسماء وضع برای خصوص افراد صحیح شده اند. برای این مطلب هم دو مؤیّد هست: اول همان ارتکاز ماست، مثلاً اگر شخصی مالِ زید را بفروشد

به این مال مبیع گفته نمی شود و به آن شخص حقیقةً بائع گفته نمی شود. موّید دوم اینکه تناسب با اعتبار هم دارد زیرا بیع به معنای مسبب صحیح و فاسد ندارد، یعنی تملیک یا محقق شده است یا نشده است، و تملیک محقق شده نمی تواند فاسد باشد. اگر کلمه بیع وضع برای جامع شود، افراد فاسد همیشه فرضی خواهند بود و فرد حقیقی نخواهند داشت. و این هم غیر عرفی است که اسم برای مسبب اعمی شود که یک فرد همیشه فرضی باشد. مثلاً عرفی نیست که «بشر» اسم شود برای جامع بین انسان و حیوان هزار متری!

ج۲۳ ۹۳/۰۷/۲۰

الامر الحادی عشر: الاشتراک

گاهی چند معنی در یک لفظ مشترک هستند یعنی یک لفظ به طور مستقل برای چند معنی وضع شود، این در اعلام شخصیه رائج است. این اصطلاحاً اشتراک لفظی است که آن لفظ می شود مشترک. اگر چند معنی در یک لفظ مشترک باشند یعنی برای یک معنی چند لفظ وضع شده باشد می شود ترادف. خوب بود این مشترک معنوی باشد اما نام آن را ترادف گذاشته اند. ترادف در لغات مختلف بسیار است، مثلاً آب در فارسی در زبان های دیگر نام های دیگری دارند که تمام این الفاظ مترادف هستند که به معنای مایع سیال هستند.

اشتراک معنوی، در اصطلاح مرتبط به لفظ نیست بلکه اشتراک چند فرد در یک معنی است، مثلاً لفظ انسان که به معنی حیوان ناطق است دارای افراد کثیره ای است که لفظ انسان می شود مشترک معنوی، و این مربوط به افراد است نه لفظ، امّا سرّ مطرح کردن این اصطلاح این است که این لفظ بر این الفاظ مشترک است به اشتراک معنوی یعنی به یک معنی بر همه حمل می شود.

اشتراک لفظی جایی است که چند معنای موضوع له برای لفظ باشد، امّا ممکن است شرطی شدن معنی با لفظ در ذهن همه نباشد یعنی بین لفظ و یک معنی در ذهن زید شرطی شود و بین آن لفظ و معنای دیگر در ذهن بکر شرطی شود و هیمنطور، لذا فقط موضوع له بودن ملاک است نه شرطی شدن. اگر لفظ با دو معنی در ذهن شرطی شود در دلالت تصوری لفظ از کار می افتد امّا در مدلول حکائی و جدّی فهیمده می شود. یعنی تداعی می شود اما تصور نمی شود. گاهی هم شرطی با چند معنی شده است اما انصراف هست یعنی در مدلول تصوری با یکی شرطی است اما اگر در حالت های خاصی یا در مورد شخص خاصی مدلول تصوری عوض می شود. مثلاً هر کسی حسین بگوید ما ابن عمرو تصور میکنیم اما وقتی زید بگوید ما ابن بکر تصور می کنیم (البته گاهی هم انصراف ناظر به فرد است نه معنی که توضیح آن خواهد آمد).

مباحثی در اشتراک مطرح شده است که آیا ممکن است یا محال است یا واجب، که بحث های زیادی است که اعراض از آن بهتر است و نیاز به دلیل نداریم.

الامر الثانی عشر: استعمال اللفظ فی اکثر من معنی

لفظی که دارای چند معنی است (حقیقی، یا برخی هم مجازی)، می تواند در اکثر از یک معنی استعمال شود، یعنی مثلاً لفظ واحد در یک استعمال در دو معنی استعمال شود؟ علماء سه دسته شده اند: مشهور قائلند عقلاً محال است مطلقاً. برخی قائلند این استعمال ممکن است مطلقاً. قول سوم تفصیل در مساله است که استعمال لفظ مفرد در اکثر از یک معنی محال است اما لفظ تثنیه و جمع در اکثر از یک معنی ممکن است. در چند جهت بحث می کنیم:

الجهة الاولی: فی حقیقة الاستعمال

در حقیقیت استعمال اقوالی مطرح شده است که متعرض پنج قول می شویم:

القول الاول: تفهیم المعنی و اخطاره باللفظ

یعنی معنی در ذهن سامع اخطار می شود به واسطه لفظ؛ این تعریف نقض می شود به جایی که لفظ مجمل به کار رود. مثلاً «رایت علیاً» که قرینه ای هم نیست و غرض متکلم اجمال است زیرا علی مشترک بین سه نفر است. در این مورد واقعاً استعمال کرده است بدون اینکه اخطار معنی شود.

القول الثانی: ایجاد المعنی باللفظ ایجاداً عرضیاً

شهید صدر به نقل از محقق اصفهانی فرموده اند که ایجاد معنی به واسطه لفظ که ایجاد عرضی است.[1] این با مبانی ایشان می سازد. مراد از عرضی همان بالعرض است مثلاً جالس السفینه بالعرض متصف به حرکت میشود. ایشان قائلند که واضع لفظ را وجود تنزیلی معنی قرار می دهد. مثلاً وجود خارجی زید همان وجود حقیقی است و لفظ «زید» می شود وجود عرضی زید. فرد، وجود حقیقی معنی است و لفظ، وجود بالعرض معنی است، مثلاً

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۱۳۲.

زید می شود وجود حقیقی حیوان ناطق، و لفظ «انسان» وجود بالعرض است. وقتی گفته می شود «انسان» معنی ایجاد می شود اما معنای بالعرض.

در فرمایش ایشان دو اشکال هست: اول اشکال مبنایی است که این مبنی در وضع مقبول نیست. دوم اینکه با قبول مبنای ایشان، هیچ ضرورتی ندارد استعمال را با مبنای در وضع تعریف کرد زیرا این وضع و علقه در ذهن ایجاد شد و لفظ وجود تنزیلی معنی شد، امّا در استعمال قصد ایجاد وجود تنزیلی را نداریم.

ج۲٤ ۹۳/۰۷/۲۲

القول الثالث: التلفظ بلفظ الناشی عن تعهد نفسانی یقتضی التلفظ به فی ذلک الظرف الخاصّ

محقق خوئی در بحث وضع تعهّدی هستند بر خلاف مشهور، بر اساس این مبنا استعمال می شود:«هو التلفظ بلفظ الناشی عن تعهد نفسانی یقتضی التلفظ به فی ذلک الظرف الخاصّ»، مثلاً تلفظ به لفظ کتاب که ناشی از تعهدی است که متقضای آن تلفظ به لفظ در این ظرف (که اراده تفهیمیه وجود داشته باشد) است. این استظهار شهید صدر از مبنای محقق خوئی است، که ظاهراً باید همینطور باشد.

این تعریف بر اساس این مبنا اشکالی ندارد و مناسب است، اما مبنا را قبول نکردیم و منشأ دلالت الفاظ نمی تواند تعهد باشد زیرا تعهد دلالتی تصدیقی است، اما دلالت لفظ دائماً تصوری است.

القول الرابع: افناء اللفظ فی المعنی

محقق عراقی با توجه به مبنایشان استعمال را «افناء اللفظ فی المعنی» می دانند. مراد از افناء همان لحاظ آلی و مرآتی است یعنی لفظ را جایی استعمال کنیم که فقط معنی مورد لحاظ ماست.[1]

این تعریف دو اشکال دارد، اول اینکه در استعمال لفظ لحاظ آلی می شود، بله در حین استعمال لفظ لحاظی آلی دارد، امّا حقیقت استعمال معلوم نشد.

اشکال دوم اینکه در نظر ایشان معنی لحاظ استقلالی دارد امّا گذشت که در جایی که معنی عامّ است نوعاً معنی هم آلی لحاظ می شود حتی افناء معنی اشدّ از افناء لفظ است (اصلاً معنی عامّ در خارج موجود نمی شود

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

---

۱. نهایة الافکار، ج۱، ص۶۱:«*لا یخفی علیک ان حقیقة الاستعمال سواء فی المعنی الحقیقی أو فیما یناسبه من المعنی المجازی حسب ما یدرکه الطبع و الذوق من المناسبات انما یتحقق بجعل اللفظ فی مقام الاستعمال فانیا فی المعنی فناء المرآة فی المرئی بحیث بإلقائه کان المعنی هو الملقی إلی المخاطب و یکون اللفظ مما به ینظر إلی الغیر لا مما فیه ینظر*».

بلکه دائماً فرد معنی در خارج موجود می شود). لذا هم افناء لفظ است هم افناء معنی، لذا لحاظ استقلالی فقط در محکی است البته گاهی هم محکی همان معنی عامّ است اما این نادر است.

القول الخامس: ایجاد اللفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی فی الذهن

در هر دلالت لفظی یک دالّ هست و یک مدلول، که دالّ همان لفظ مسموع است که موطن آن ذهن است. لفظی که در خارج موجود می شود و لفظ محسوس است دالّ نیست. مدلول در نزد اصولیین صورة معنی در ذهن است یعنی بلافاصله بعد ایجاد لفظ معنی هم در ذهن می آید که این همان دلالت است. این لفظ مسموع نتیجه فعل لافظ است که گاهی لافظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی آن را ایجاد می کند (یعنی شأنیت سبب شدن را دارد ولو سامعی نباشد یا در ذهن سامع حاضر نشود به دلیل عدم علمش به علقه وضعیه؛ البته باید فی الجمله در یک ذهن شرطی شده باشد، ولو ذهن خود لافظ، در غیر این صورت استعمال نیست)؛ گاهی هم بما هو سبب، لفظ را ایجاد نمی کند مثلاً پشت بلندگو شروع به شمارش کند یا اینکه لافظ خواست بگوید «زید» امّا اشتباهاً گفت «عمرو» که این هم استعمال نیست.

وجود تسامح در این تعریف

این تعریف را استفاده میکنیم به دلیل سادگی آن، اما این تعریف دارای سه تسامح می باشد:

تسامح اول اینکه ما الفاظ را تقسیم به اسم و حرف نمودیم که در باب علائم اصلاً معنی و مسمّی نداریم. لذا با این تعریف فقط استعمال اسماء صحیح می شود، اما در علائم این نیست. برای رفع این تسامح یک اصلاح در تعریف هست که به جای صورة المعنی همان «مدلول» قرار گیرد.

تسامح دوم اینکه در دالّ و مدلول اتحادی هستیم در حالیکه این تعریف اشعار به انضمام دارد، که این تسامح قابل اغماض است به این صورت که به دو اعتبار می باشد یعنی به یک اعتبار لفظ دالّ است و به اعتبار دیگر مدلول است.

تسامح سوم که یک اشکال اساسی می باشد و قابل اصلاح نیست، اینکه الفاظ به دو قسم اسم و علامت تقسیم شدند که دالّ بالذات در اسماء همان لفظ مسموع بود و در علائم دالّ بالذات تلفظ است (این هم با یک تسامح همراه است که بعداً توضیح داده خواهد شد)، لذا ایجاد لفظ بما هو نیست بلکه تلفظ دالّ است. جامعی بین لفظ و تلفظ پیدا نکردیم، تا یک تعریف برای استعمال که شامل هر دو نوع استعمال (اسم و حرف) است، پیدا شود.

ج۲۵ ۹۳/۰۷/۲۳

الجهة الثانیة: تحریر محلّ نزاع

مراد از استعمال در اکثر معنی این است که در هر یک از دو معنی مستقل از معنای دیگر استعمال شده باشد طوری که کانّ در یک معنی استعمال شده است یعنی نسبت به هر معنی کانّ فقط در همان یک معنی استعمال شده است. اگر لفظ را در جامع استعمال کنیم (معنای سوم) که شامل افراد معنای اول و دوم شود، این محلّ بحث نیست. مثلاً «رایتُ عیناً» گفته شود و مراد هم طلا و هم فضّة باشد، در مانند این موارد بحث است که این استعمال جائز است یا نه؟

تبیین محل نزاع توسط شهید صدر

شهید صدر در هر کدام از کتاب بحوث و مباحث دو تقریب برای محلّ نزاع در این بحث تبیین نموده اند:

الف. در ج۱ ص۳۸۳ از کتاب مباحث فرموده اند باید دو استعمال باشد:«استعمال اللفظ فیهما بما هما معنیان بحیث یکون هناک استعمالان».

در این کلام ایشان دو احتمال هست: اول اینکه حقیقة دو استعمال باشد این واضح البطلان است یعنی نمی شود یک استعمال در عین اینکه یک استعمال است دو استعمال باشد! خصوصاً شهید صدر قائل به امکان هم هستند. احتمال دوم اینکه تحلیلاً دو استعمال باشد نه انحلالاً، این همان کلام ماست که در دو معنی استمعال شده است که عقل می تواند تحلی به دو استعمال نماید.

ب. در بحوث تقریب دیگری هست که البته می تواند این دو تقریب دو روی یک سکه باشد. ایشان فرموده اند مراد این است که دو اراده استعمالیه باید باشد:«*الجهة الأولی: فی تحریر محل النزاع. و توضیحه: ان ضابط هذا الاستعمال المبحوث عن جوازه و عدمه أن یکون کل من المعنیین مستقلا فی مقام تعلق الإرادة الاستعمالیة به*».[1] توضیح اینکه استعمال از افعال ارادی است که فعل لافظ است، اگر دو معنی برای لفظ باشد باید دو اراده وجود داشته باشد. لذا ضابطه محل بحث این است که آیا می شود دو اراده استعمالی باشد یا نه؟

همان اشکال مباحث در این مورد هم هست یعنی اگر مراد این باشد که دو اراده حقیقة و انحلالاً وجود دارد این واضح البطلان است، زیرا هر فعل ارادی یک اراده دارد. اما اگر مراد ایشان دو اراده تحلیلی است، این کلام صحیح است.

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۱۴۸.

الجهة الثالثة: ادله الامتناع

کسانیکه استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد را محال دانسته اند، عدّه زیادی هستند که شاید قول مشهور هم همین باشد که عقلاً محال است، مانند آخوند و شاگردان ایشان. لذا باید ادله قائلین به امتناع بررسی شود، و با ردّ ادله قائلین با استحالة، امکان ثابت نمی شود زیرا ممکن است به دلیل دیگری عقلاً محال باشد؛ پس بعد از ردّ ادله امتناع نیاز است که امکان هم اثبات شود. به وجوهی استدلال شده است که هر کس وجه دیگری را مخدوش دانسته است:

وجه اول: وحدت فانی و مفنی فیه

از مرحوم آخوند در کفایه این وجه آمده است[۱] که در هر استعمال افناء هست یعنی استعمال بدون افناء اللفظ فی المعنی نیست. در هر استعمال یک فانی هست یک مفنی فیه، فانی همان لفظ است و مفنی فیه همان معنی است. وجود این فانی و مفنی فیه وحدت دارند یا ترکیب انضمامی یا اتّحادی (در وحدت وجود یکی است و موجود هم یکی است مانند وحدت بین ذات و صفات؛ در اتحاد موجود دو تاست اما وجود یکی است مانند کاغذ سفید، که وجود جوهر و عرض یکی است در حالیکه هم کاغذ موجود است هم بیاض، اگر وجود هم دو تا باشد عروض بی معناست مانند دو حجر کنار هم، و رابطه ای با هم ندارند؛ در انضمامی دو وجود است و دو موجود مانند اینکه نمک در آب بریزیم، در این لیوان هم نمک هست هم آب)؟

مرحوم آخوند فانی و مفنی فیه، را یک موجود می داند و بین آنها وحدت قائلند و الا فناء بی معنا می شود. اگر فانی یکی باشد قطعاً باید مفنی فیه هم یکی باشد و اگر نه لازم می آید یک شیء در عین اینکه یک شیء است دو شیء باشد.

یکی از مقدمات ایشان صحیح نیست زیرا فانی و مفنی فیه وحدت ندارند حتی اتّحاد هم ندارند، زیرا فانی لفظی است که در ذهن مستعمل آمده و مفنی فیه معنایی است که در ذهنش آمده و اگر هم اتحاد داشته باشند به لحاظ معروض آنهاست. مراد از فناء این است که نفس نسبت به فانی التفات ندارد یعنی لفظ فانی ملحوظ غیر ملتفت الیه است.

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۳۶:«*و بیانه أن حقیقة الاستعمال لیس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى بل جعله وجها و عنوانا له بل بوجه نفسه کأنه الملقى و لذا یسری إلیه قبحه و حسنه کما لا یخفى و لا یکاد یمکن جعل اللفظ کذلک إلا لمعنى واحد ضرورة أن لحاظه هکذا فی إرادة معنى ینافی لحاظه کذلک فی إرادة الآخر حیث إن لحاظه کذلک لا یکاد یکون إلا بتبع لحاظ المعنى فانیا فیه فناء الوجه فی ذی الوجه و العنوان فی المعنون و معه کیف یمکن إرادة معنى آخر معه کذلک فی استعمال واحد و مع استلزامه للحاظ آخر غیر لحاظه کذلک فی هذا الحال*».

وجه دوم: استحالة دو لحاظ آلی از یک شیء

محقق عراقی از همین افناء به شکل دیگری استفاده نموده اند، ایشان فرموده هر استعمال افناء لفظ در معنی است و وقتی دو معنی باشد دو فناء هست یعنی نسبت به یک لفظ دو لحاظ آلی باید باشد، در حالیکه یک شیء فانی است و به یک شیء دو لحاظ آلی نمی خورد زیرا لحاظ همان وجود است و دو لحاظ یعنی دو وجود باشد، یک شیء نمی شود به دو وجود در ذهن موجود شود.[1]

مفنی فیه دو تاست که قبول است، امّا به چه دلیل افناء هم باید دو تا باشد؟ اگر مراد دو افناء تحلیلی است قبول است اما دو افناء انحلالی را قبول نداریم. برخی استدلال کرده اند در آنِ واحد در یک آینه دو تصویر نیست مثلاً اگر زید و عمرو مقابل آینه باشند در خارج دو نفرند ولی در آینه یک تصویر است؛ امّا در باب الفاظ اینگونه نیست و این تمثیل به آینه فقط یک مثال است. لذا می شود یک لفظ را فانی در دو معنی نمود یعنی در ذهن به دو معنی استقلالاً التفات می کنیم و لحاظ مرآتی به یک لفظ است.

ج۲۶ ۹۳/۰۷/۲۶

وجه سوم: استحالة صدور کثیر از علّت واحد

محقق عراقی در کتاب مقالات الاصول از کسی نقل نموده است، امّا بعداً نقد نموده است.[2] اگر لفظ استعمال در اکثر از معنی شود لازم می آید صدور کثیر از واحد که این محال است. در هر دلالت یک دالّ هست مانند لفظ انسان، و یک مدلول مانند صورة معنی انسان در ذهن؛ رابطه دالّ و مدلول همان رابطه علّت و معلول است. دالّ که علّت است اگر از یک لفظ یعنی علّت واحد دو معلول صادر شود محال است زیرا خلاف قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد که این در حکمت عکساً و اصلاً ثابت شده است. هر امری مستلزم امر محال باشد آن امر هم محال است.

سه اشکال بر این فرمایش وارد است (هر چند اشکالات دیگری هم مطرح شده است):

الف. اول اینکه بحث ما در استعمال است نه در تفهم سامع، یعنی استعمال در ذهن لافظ است و ربطی به ذهن سامع ندارد. فرضاً در ذهن سامع محال باشد امّا لافظ می تواند استعمال نماید و محذوری ندارد.

---

۱. مقالات الاصول، ج۱، ص۱۶۲:«*فلا شبهة فی أنّ لازم هذا المسلک عند إرادة المعنیین بنحو الاستقلال فی شخص لحاظه بتوسیط لفظ واحد توجّه اللحاظین إلی لفظ واحد و هو محال لأوله إلی اجتماع المثلین فی شیء واحد کما لا یخفی*».

۲. همان:«*انّ اللفظ بعد ما کان مقتضیا لإفهام المخاطب فقهرا [یصیر] فهم المعنی من آثار وجوده و لا یمکن ترتّب الفهمین علی [مقتض] واحد حذرا من توارد المعلولین علی علّة واحدة و هو کعکسه محال*».

ب. دوم اینکه رابطه دالّ و مدلول هم علت و معلول نیست زیرا اصلاً علیتی نیست و معنی ندارد که علیتی باشد. یعنی مبدأ وجود نمی تواند باشد. تصور یا تصورها نمی تواند مبدأ وجود یک تصور شود، و معنی ندارد که تصدیق یا تصور فاعل باشد. بله علّت معدّه است یعنی اصلاً علّت نیست، اجزاء علّت تامّه چهار تاست مادّی و صوری و فاعلی و غائی، که علّت معدّة اصلاً علّت نیست.

ج. سوم اینکه بر فرض هم که علّت باشد صدور کثیر از واحد محال است امّا از یک جهت واحده، در حالیکه فرض این است که انسان شرطی شده است به دو معنی لذا علت برای معنای اول است از حیث اینکه با آن شرطی شده است، و علت برای معنای دوم است از آن جهت که با آن شرطی شده است. مثلاً نفس در آنِ واحد هم می بیند هم می شنود، امّا با دو حیث متفاوت.

وجه چهارم: التفات مستقل نفس به دو امر در آنِ واحد محال است

شهید صدر از میرزای نائینی نقل نموده اند در بحوث ج۱ ص۱۵۰. ایشان فرموده اند اگر یک لفظ در دو معنی استعمال شود هم لفظ توسط لافظ لحاظ شده است هم معنی، لذا دو معنی با لحاظ استقلالی می آید که این محال است زیرا نفس نمی تواند در یک آن، به دو امر التفات مستقل داشته باشد. شاید ایشان در نفس خود وجدان نموده اند که نفس نمی تواند در یک آن دو لحاظ استقلالی داشته باشد.[1]

کسانی که بعد میرزا آمده اند فرموده اند التفات نفس به دو امر مستقل ممکن است. شاید منظورشان این بوده است که نفس جهات متعدده دارد لذا می تواند. نقض هایی هم به میرزا دارند مثلاً در قضیه معقوله موضوع و محمول باید با هم تصور شوند و اگر نه، نسبت بین آنها معنی نخواهد داشت.

دو بحث هست اول اینکه نفس می تواند در آن واحد دو التفات مستقل داشته باشد؟ و بحث دوم اینکه در استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد، نیاز به دو التفات مستقل داریم؟

در مورد اول در وجدان خود التفات به دو شیء مستقلاً را وجدان نکردیم و این برهان ندارد، و ظاهراً حقّ با میرزا است که نمی شود دو معنی مستقل را در آن واحد تصور کنیم. البته سرعت نفس ما در التفات هایش بسیار زیاد است، مثلاً در یک میلیونیوم ثانیه می توانیم منتقل شویم. این فاصله را حتی خود ذهن نمی تواند بفهمد مثلاً ذهن نمی تواند یک صدم میلیمتر را تصور یا تخیل کند. لذا به دلیل این سرعت بالاست که گمان می شود در یک

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۵۱: «*فلازم الاستعمال فی المعنیین تعلق اللحاظ الاستعمالی فی آن واحد بمعنیین و لازمه الجمع بین اللحاظین فی آن واحد و هو ممتنع عقلا (و لا فرق) فیما ذکرنا (بین) الاستعمال فی المعنیین الحقیقیّین أو المجازیین أو معنی مجازی و حقیقی (و لا بین) المفرد و غیره (و لا بین) النفی و الإثبات لأن الملاک فی المنع هو لزوم المحال و هو فی الجمیع موجود*». شهید صدر وجه کلام ایشان را به استحالة صدور کثیر از واحد برگردانده اند، امّا ممکن است مراد ایشان همان عدم قدرت نفس بر لحاظ استقلالی دو امر در آنِ واحد باشد.

آن بوده اند در حالیکه در دو آن بوده اند. پس به احتمال قوی چنین قدرتی نداریم که در ان واحد به دو امر التفات مستقل پیدا کنیم.

در مورد بحث دوم، در استعمال از اکثر نیازی به التفات در آن واحد نداریم بلکه دو التفات ولو با اختلاف یک ده هزارم ثانیه کافی است که استعمال لفظ در اکثر از معنی پیش آید.

ج۲۷ ۹۳/۰۷/۲۷

وجه پنجم: تعدد وجود تنزیلی لفظ مستلزم تعدد وجود حقیقی است

شهید صدر از مرحوم اصفهانی نقل نموده است:[۱] ایشان استعمال را ایجاد تنزیلی معنی می دانست. ایشان فرموده اند محال است یک لفظ در دو معنی استعمال شود زیرا وقتی دو معنی هست نیاز به دو وجود تنزیلی داریم یکی برای معنای اول و یکی برای معنای دوم، اگر یک وجود تنزیلی داشته باشیم خلف فرض است زیرا استعمال در دو معنی نیست. تعدد در وجود تنزیلی مستلزم تعدد در وجود حقیقی لفظ است یعنی لفظ به لحاظ معنی وجود تنزیلی است و به لحاظ خودِ لفظ وجود حقیقی است، لذا تعدد در وجود حقیقی لفظ لازم می آید در حالیکه یک وجود دارد و این محال می باشد.

مقدمه اول و سوم ایشان تمام است یعنی تعدد در معنی موجب تعدد در وجود تنزیلی است، و مقدمه سوم تعدد در وجود حقیقی عقلاً محال است زیرا یک لفظ داریم. اما مقدمه دوم صحیح نیست زیرا تعدد در وجود تنزیلی موجب تعدد در وجود حقیقی نیست. تنزیل مانند اعتبار است لذا ممکن است وجود تنزیلی متعدد باشد اما وجود حقیقی واحد باشد.

---

۱. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة(طبع جدید)، ج۱، ص۱۵۲:«*حیث إنّ وجود اللفظ فی الخارج وجود لطبیعی اللفظ بالذات، و وجود لطبیعی المعنی بالجعل و المواضعة و التنزیل لا بالذات؛ إذ لا یعقل أن یکون وجود واحد وجودا لماهیتین بالذات، کما هو واضح، و حیث إن الموجود الخارجی بالذات واحد، فلا مجال لأن یقال: بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنی خارجا و وجود آخر لمعنی آخر؛ حیث لا وجود آخر کی ینسب إلی الآخر بالتنزیل، و لیس الاستعمال إلّا إیجاد المعنی بنحو وجوده اللفظی خارجا. و قد عرفت: أن الإیجاد و الوجود متحدان بالذات، و حیث إن الوجود واحد فکذا الایجاد. و بالجملة الاستقلال فی الایجاد التنزیلی- کما هو معنی الاستعمال الذی هو محل الکلام- یقتضی الاستقلال فی الوجود التنزیلی، و لیس الوجود التنزیلی إلا وجود اللفظ حقیقة، فالتفرد بالوجود التنزیلی و الاختصاص به یقتضی التفرد بالوجود الحقیقی، و إلا لکان وجودا تنزیلیا لهما معا، لا لکل منفردا، فتدبّره جیدا*». راجع البحوث، ج۱، ص۱۵۲.

نتیجه جهت ثالثه: وجوه امتناع نا تمام است

تمام وجوه مذکوره برای امتناع نا تمام است، امّا با این امکان ثابت نیست زیرا ممکن است وجهی داشته باشد که به ذهن کسی نرسیده است. حتی ممکن است وجهی نداشته باشد مثلاً وجدانی باشد یعنی هر مطلب صحیح و امر حقیقی اینگونه نیست که حتماً برهان هم داشته باشد.

لذا نمی شود از ابطال ادله امتناع، آنهم ادله قائلینی که ما می شناسیم، امکان را ثابت کرد. این مغالطه رائج است که از ابطال دلیل، مدّعی را انکار می کنند.

نظر مختار: امکان استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد

ما قائل به امکان هستیم و دلیلی هم نداریم بلکه وجدان ما این است که ممکن است. توضیحی هم داریم (نه دلیل) که استعمال ایجاد اللفظ بما هو سبب لحضور المدلول است، لذا اگر لفظی دارای دو معنی باشد، یعنی این لفظ دو سببیت دارد هم سبب است برای مدلول اول هم سبب است برای مدلول دوم، لذا اگر لفظی را بما هو سبب برای معنای اول و بما هو سبب برای معنای دوم، استعمال نماییم، این استعمال محذوری ندارد. البته اینکه در ذهن سامع چه می آید، مهمّ نیست بلکه مهمّ همان استعمال است که در ذهن لافظ می باشد. لذا استعمال در آنِ واحد است و اشاره به هر دو معنی است که اشاره موجب یکی شدن معنی نمی شود، امّا در ذهن سامع همان نکته قبل هست که با سرعت بالا ممکن است به هر دو معنی متعاقباً منتقل شود.

الجهة الرابعة: این استعمال از کدام قسم از استعمالات است؟

سوال این است که استعمال در اکثر از یک معنی، صحیح است یا غلط؟ و اگر صحیح است این استعمال حقیقی است یا مجازی؟ مثلاً «رایت زیداً» گفته شود و اراده شجر شود، این استعمال غلط است.

ما قائلیم این استعمال صحیح است، زیرا در عرف مردم این استعمال غلط نیست، البته غیر عرفی است (یعنی رائج بین عرف نیست) امّا غیر عرفی بودن با غلط متفاوت است هر چند مرز این دو خیلی هم واضح نیست. یعنی گاهی نزد عرف هم واقعاً معلوم نیست که صحیح هست یا غلط؛ مثلاً در مورد انسان شجاع اگر گفته شود «رایت اسداً» صحیح است و اگر گفته شود «رایت نملاً» غلط است، و اگر گفته شود «رایت ذئباً» ممکن است گفته شود معلوم نیست صحیح است یا غلط.

ما به وجدان خود این استعمال را صحیح می دانیم امّا استعمالی غیر رائج است، لذا نیاز به قرینه دارد پس بحث از آن خیلی فائده ای ندارد.

امّا این استعمال مجازی است یا حقیقی؟ اگر دو معنی حقیقی باشد استعمال حقیقی است و اگر هر دو مجازی باشد می شود استعمال مجازی و اگر یکی حقیقی و یکی مجازی باشد این استعمال هم حقیقی است هم مجازی به دو اعتبار مختلف. این هم خیلی مهمّ نیست که چه استعمالی باشد.

ج۲۸ ۹۳/۰۷/۲۸

الجهة الخامسة: فی استعمال المثنی و الجمع فی الاکثر

برخی علماء که قائل به محالیت استعمال لفظ در اکثر از معنی شده اند، قائل شده بودند که یک استثناء هست که استعمال مثنی و جمع در اکثر از یک معنی محال نیست. مثلاً «اشتریت عینین» می شود در ذهب و فضة استعمال شود. وجه امکان این است که علامت تثنیه و جمع دلالت بر تعدد در معنی می کند، لذا یک ماده هست و یک هیئت که ماده در معنی استعمال می شود و علامت و هیئت دالّ بر تعدد معنی هست. کلام این علماء را ندیدیم امّا این نقل کلام آنها در کلام دیگران است.

این مطلب را نمی توان سر و صورت درستی داد، مثلاً علامت تثنیه دلالت بر تعدد معنی نمی کند بلکه علامت تثنیه بر تعدد فرد دلالت دارد، لذا ماده یک معنی دارد و هیئت دلالت بر تعدد افراد همان معنی می کند. البته در معانی خاصّ هم تعدد در فرد است نه معنی مانند «زیدان» که نمی توان برای آنها تعدد افراد تصور کرد، لذا این استعمال را مجازی دانسته اند یعنی مجازاً در «المسمّی بزید» استعمال شده است که نه ابن عمرو است و نه ابن بکر! پس در اسماء خاصّ هم با تثنیه تعدد معنی حاصل نمی شود.

بر فرض هم که بر تعدد معنی دلالت نماید، در مثال مذکور مفرد در چه معنایی استعمال شده است که هیئت دلالت بر تعدد آن نماید! وقتی معنی عامّ باشد کثرت را قبول نمی کند ماهیت بما هو ماهیت کثرت بردار نیست. لذا در مفرد نمی توان معنایی اراده نمود.

بهترین توجیه برای کلام این است که گفته شود علامت تثنیه به منزله تکرار است لذا عینین یعنی عین و عین، لذا می شود در دو معنای طلا و نقره به کار رود (البته این هم صحیح نیست که علامت تثنیه واقعاً تکرار لفظ است بلکه به منزله آن است و تمام احکام آن را ندارد که بشود مانند دو لفظی که می توان هر کدام را در معنایی استعمال کرد، علاوه بر اینکه این اصلاً استعمال در اکثر از معنی نیست).

البته یک بحث مهم است که در بحث مشتق خواهد آمد، که در تثنیه و جمع وحدت مدلول است یا تعدد مدلول؟

جمع بندی امر ثانی عشر: امکان استعمال در اکثر از معنی

در نتیجه در کل بحث استعمال در اکثر از معنی، قائل به امکان هستیم حتی در مثّنی و جمع، امّا تفصیل بین مفرد و بین مثنی و جمع را قبول نداریم. مثلاً اگر گفته شود «اشتریت عینین» و در دو معنی استعمال شود، مراد دو طلا و دو نقره است نه اینکه یک طلا و یک نقره.

البته چون این استعمال غیر رائج است، نیاز به قرینه دارد حتی اگر در دو معنای حقیقی استعمال شده باشد.

الامر الثالث عشر: المشتقّ

شهید صدر، بحث مشتقّ را از مقدمه علم اصول خارج نموده و داخل علم نموده است، این خیلی مهم نیست که این بحث جزء مسائل علم اصول است یا مقدمه هر چند ما هم معتقدیم باید جزء مسائل علم اصول باشد.

این بحث از مباحث تاریخ علم اصول شده است که جواب آن واضح است امّا به لحاظ نکات مفیدی که برخی از آنها سیال هم هستند این بحث مطرح می شود.

بحث در این است که مشتقّ برای خصوص متلبس به مبدأ وضع شده است یا برای اعمّ از ما انقضی عنه المبدأ، یعنی معنای مشتقّ جامع بین افراد متلبس است یا جامع بین افراد متلبس و افرادی که انقضی عنها المبدأ؛ امّا به لحاظ آینده قطعاً معنای حقیقی نیست. قبل ورود به بحث اموری مقدمةً ذکر می شود به همان روال صاحب کفایه که روال خوبی است:

الجهة الاولی: فی تحدید المشتقّ

در صرف و نحو تعریف مشتق روشن است، امّا مراد اصولی اصطلاحی خاصّ است. تعریف مشتق «اسم یصح حمله علی الذات بشرط ان لا یکون ذاتیاً له» می باشد:

«اسم» موجب خروج حروف و افعال و هیئات می شود، که البته حرف و هیئت در صرف هم مشتق نیستند.

«یصح حمله علی الذات» یعنی اسم بتواند محمول ذات واقع شود مثلاً کلمه «عدل» قابل حمل بر ذات نیست، ولو قابل حمل بر عدالت هست. البته اسمی نیست که قابل حمل نباشد بلکه مراد این است که دائماً مشتق را نسبت به فرد یا افرادی لحاظ می کنیم و بررسی می کنیم که وضع برای متلبس شده است یا اعمّ.

«بشرط ان لا یکون ذاتیاً له» ذاتی چند اصطلاح دارد، ذاتی باب ایساغوجی که همان نوع و جنس و فصل است، و ذاتی باب برهان که در تعریف آن اختلاف است امّا در اصول به معنی غیر منفکّ است که شامل ذاتی باب ایساغوجی هم هست (ذاتی و عرضی لا ینفکّ). البته یک اصطلاح هم در باب حجّیت قطع هست که نه ذاتی باب

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدی نژاد

برهان است نه ذاتی باب ایساغوجی، در مقابل جعلی است یعنی نیازی به جعل ندارد. ذاتی در این تعریف همان ذاتی باب ایساغوجی است. یعنی باید ذاتی آن نباشد مثلاً جنس یا فصل یا نوع نباشد، زیرا با رفتن ذاتی به این معنی دیگر ذات هم می رود و منقضی عنه المبدأ بی معنی می شود.

ج۲۹ ۹۳/۰۷/۲۹

ذات که در تعریف مشتق آمد در یک اصطلاح در مقابل حدث است، امّا در این تعریف مراد اعمّ است و هر شیئی را شامل هست حتی حدث را، به عبارت دیگر امری است غیر آن مشتق که محمول است، یعنی هر شیئی را شامل است مانند «الضرب شدید» و یا «الضرب مولم». لذا با این قید که حمل بر ذات بشود، مصدر خارج می شود مثلاً «العدالة عدل». امّا اسمائی مانند «الاحسان عدل» و یا «الضرب ظلم» که محمول هستند داخل در بحث می باشند.

الجهة الثانیة: فی اسم الزمان

تعریف مشتق بیان شد، امّا نسبت به برخی اسماء مشتق اشکال شده است که داخل در محلّ نزاع هستند یا نه؟ مثلاً در مورد اسم زمان اشکال شده است که باید بررسی شود.

نقض محل نزاع به اسم زمان

شبهه ای شده است که این تعریف شامل اسم زمان هم می شود مانند «مقتل» و «مضرب» که یعنی زمان قتل و زمان ضرب، امّا این مقتل حمل بر زمانی که تلبس به مبدأ ندارد می شود؟ زمان بعدی قطعاً زمان دیگری است نه اینکه همین زمان باشد و تلبس به مبدأ از بین رفته باشد. لذا زمان به منزله ذاتی است که با رفتن مبدأ، آن ذات (آن زمان) هم از بین می رود. لذا این تعریف دارای نقض می باشد.

جواب اول از اشکال نقضی: مصداق یکی است، امّا مفهوم اعمّ است

این اشکال را مرحوم آخوند در کفایه جواب داده اند، ایشان فرموده اند که اسم می تواند وضع برای اعمّ باشد که دارای دو حصّه است امّا یک حصّه وجودش در خارج محال باشد ولی دیگری موجود شود! اسم زمان هم وضع برای اعمّ شده است که حصّه متلبس در خارج فرد دارد امّا حصّه منقضی شده فرد ندارد (انسان دو حصّه دارد انسان ابیض و انسان اسود، که این دو فرد معنای انسان نیستند بلکه خودشان دارای افراد هستند). ایشان مثال

زده اند به کلمه «واجب» که یک مصداق بیشتر ندارد امّا معنای آن عامّ است. یعنی در خارج نبودن دلیل بر معنای خاصّ نیست بلکه ممکن است معنی عامّ است (مفهوم کلی است) امّا حصّه ای از آن در خارج محال است محقق شود.[1]

ردّ جواب: در مورد اسم زمان تناقض منطقی است لذا غیر عرفی می شود

شهید صدر این جواب مرحوم آخوند را ناتمام دانسته اند، زیرا ممکن است که اسمی برای دو حصّه که یکی ممکن است یکی محال وضع شود، امّا یک شرط دارد که نباید به تناقض منطقی برسد مثلاً نمی شود اسم انسان وضع شود برای معنای اعمّ از حیوان ناطق و حیوان ناطقی که حیوان ناطق نیست، که حصّه دوم محال است امّا حصّه اول ممکن است. در تعریف هم گفتیم مشتق نباید ذاتی باشد زیرا موجب تناقض منطقی می شود یعنی ذات در عین اینکه ذات نیست ذات هست زیرا با رفتن ذاتی، ذات هم می رود. این شرط نکته عقلائی دارد، که موجب تناقض منطقی نشود. لذا در اسم زمان هم تناقض منطقی لازم می آید یعنی در عین اینکه مقتل است مقتل نیست که این فرد موجب تناقض منطقی می شود.[2]

این جواب شهید صدر محلّ تأمّل است زیرا بین انسان غیر ناطق و مقتل تفاوت وجود دارد. مقتل نام قتل نیست بلکه نام مقطع زمانی است یعنی نام آن لحظه قتل است که عقلاً محال است آن دقیقه بدون قتل باز گردد، امّا این دارای تناقض منطقی نیست بلکه فقط استحالة وقوعی دارد. به عبارت روشن تر این فرض انقطاع مبدأ برای زمان مانند انسان غیر ناطق نیست بلکه مانند مثلث مربع است. البته خیلی روشن نیست که از کدام قسم است امّا در ذهن بیشتر تمایل است که مانند مثلث مربع باشد.

جواب دوم از اشکال نقضی: وجود فرد عرفی برای منقضی عنه المبدأ

آقا ضیاء هم جوابی از نقض به تعریف با اسم زمان داده اند که شهید صدر هم قبول نموده اند.[3] ایشان فرموده اند در اسم زمان به نظر عقلی فرد منقضی وجود ندارد امّا به نظر عرفی فرد دارد. مثلاً اگر ساعت ۱۰ زید کشته

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۴۰:«*و یمکن حل الإشکال بأن انحصار مفهوم عام بفرد کما فی المقام لا یوجب أن یکون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام و إلا لما وقع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلالة مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فیه تبارک و تعالی*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۳۶۸:«*و فیه: وجود استحالة منطقیة فی افتراض انحفاظ ذات الزمان بعد انقضاء مبدئه الّذی هو نفس الزمان أیضا ما لم تبرز عنایة أخری*».

۳. بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۳۶۹.

شده است و کسی ساعت ۱۰:۱ وارد شهر شود، از نظر عرفی صحیح است که گفته شود «دخلت عند مقتل زید». لذا همین که فرد عرفی داشته باشد برای وضع لغوی در عرف کافی است.[1]

این فرمایش هم صحیح است. در نتیجه اسماء زمان داخل بحث است.

ج۳۰ ۹۳/۰۷/۳۰

الجهة الثالثة: فی الافعال و المصادر

در بحث مصادر در علم صرف، مصادر ثلاثی مجرد جامد و مزید مشتق هستند. در بحث افعال هم برخی مانند مرحوم آخوند فرموده اند دلالتی بر زمان ندارند، و برخی هم قائلند دلالت دارند. ایشان دوباره مدلول حرفی را بحث نموده اند که تقریباً نکته جدیدی ندارند. لذا درباره حروف بحثی نداریم.

در مورد حروف بحثی نیست امّا در مورد افعال دو بحث باید ذکر شود: اول اینکه فعل دلالت بر زمان دارد یا نه؟ و دوم اینکه افعال در مورد موجودات مجرّد به کار می رود لذا اگر فعل دالّ بر زمان است در مورد آنها چطور به کار می رود؟

بحث اول: دلالت فعل بر زمان

برخی مانند مرحوم آخوند فرموده اند زمان از هیئت فعل فهمیده نمی شود.[2] مشهور وضع هیئت را بالتسمیة می دانستند لذا تصویر فهم زمان از فعل بسیار مشکل است لذا مرحوم آخوند کار خوبی کرده اند که با این فرض فرموده اند زمان از جای دیگر فهمیده می شود.

با توجه به تفاوت مبنای ما با مبنای مشهور فقط به همان نظر مختار اشاره می شود و اختلافات مطرح نمی شود. وقتی هیئت وضع بالعلامیة دارد لذا دلالت بر یک علامت دارد یعنی فعل ماضی علامت است بر تحقق یک امر در زمان گذشته، یا فعل مضارع بر تحقق فعل در زمان حال یا آینده دارد. البته فعل امر دلالت بر زمان ندارد بلکه دلالت بر مطلوبیت امر می کند، یا فعل نهی که دلالت بر مبغوضیت می کند. اگر هم فعل استفهام باشد نه مدلول ادات این هم دلالت بر زمان ندارد.

---

۱. نهایة الأفکار، ج۱، ص۱۲۹.

۲. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۴۰و۴۱.

بحث دوم: موجودات مجرّد

زمان عبارت از مقدار حرکت و تغیّر است یعنی یکی از افراد کمّ است. زمان غیر از «متی» است که یکی از اعراض است، لذا خودِ زمان زیر مجموعه کمّ متّصل است. در عالم طبیعت مثلاً زید اعراضی دارد که پاره ای از این اعراض متغیّر است مثلاً «این» زید متغیر است که از یک نقطه به نقطه دیگر می رود. مقدار این تغییر می شود زمان؛ یا مثلاً حجم یا وزن زید تغییر می کند لذا این تغییر می شود زمان. در مورد موجودات مجرّد در حکمت گفته شده است که تغییری ندارند. مثلاً در مورد خداوند منّان تغیری رخ نمی دهد، البته خودِ خداوند معروض عرضی واقع نمی شود. همچنین عقل یا عقول یا عالم ملکوت، این موجودات مجرد که قائل به ده عقل تا قائل به بینهایت عقل هم داریم، این موجودات تغییری ندارند و در اعراض آنها هم تغییری ندارد، لذا چطور می شود افعال دالّ بر زمان که حتماً با تغییر همراه است در مورد آنها به کار می رود. مثلاً «خلق السموات و الارض فی ستّة ایّام» یا افعالی نسبت به خداوند در قرآن است، که در تجرّد خداوند منّان اختلافی نیست. نصوص دینی پر است از حوادثی است که نسبت به خداوند منّان یا ملائکه داده شده است.

آخوند این را شاهد بر کلام خود گرفته اند که فعل دلالت بر زمان ندارد، و این را دلیل قاطعی بر مطلب خود قرار داده اند.

یک اصل فلسفی را تسلّم می کنیم که تغیّر در موجودات مجرّد محال است و بر این برهان دارند نه اینکه با تجربه به این مطلب پی برده باشند. با این وجود امور زمانی در مجرّدات محذور زمانی ندارد ولو فعل دلالت بر زمان کند. با دو مقدمه توضیح داده می شود:

الف. مغالطه ای صورت گرفته است در کلمه «فعل» که اگر به امور مادی نسبت داده شود از اعراض است که در حکمت «ان یفعل» یا «فعل» است. مثلاً نجاری که یک صندلی می سازد، در این جا سه چیز هست یکی نجار یکی صندلی یکی فعل نجار، که صندلی فعل نجار نیست زیرا صندلی از جواهر است و فعل از اعراض و از طرفی هم صندلی ۲۰۰ سال می ماند در حالیکه نجار مرده است. امّا اگر فعل به مجرّدات نسبت داده شود این عرض نیست مثلاً اگر خداوند یک صندلی را ایجاد نماید در این مورد سه چیز نیست بلکه یکی فعل است یکی فاعل، که فعل همان صندلی است یعنی یک خالق هست یک مخلوق و خودِ خلق یک امر موجود نیست. برای توضیح بهتر تخیّل انسان هم همینطور است مثلاً اگر زید را تخیّل کنیم دو موجود هست یکی نفس و یکی تصویر، نه اینکه یک موجود دیگر هم به نام تصویرگری یا همان فعل! در موجودات مجرّده اعمّ از خداوند و تمام نفوس، افعال دیگر عرض نیستند. لذا فعل مجرّدات یک عرض و یک موجود نیست.

ب. خداوند منّان علّت است برای تمام حوادث، این علّیت هم ازلی است امّا حادث هنوز نشده است زیرا موانع هستند و باید علل معدّة باشند تا حادث شود. لذا مبدئیت ازلی است ولو علّت را عقل فعّال حکمت مشّاء یا

ربّ النوع حکمت متعالیه بدانیم یعنی در هر صورت مجرّد است. مثلاً اگر نوری به سمت دیوار تابیده باشد ولی به سبب وجود یک مانع مانند پرده این نور به دیوار نرسد، امّا بعد اینکه پرده کنار رفت همان نور که قبلاً موجود بود علّت روشنی سطح دیوار می شود.

با توجه به این دو مقدمه فعل دارای زمان هم نسبت به مجرّدات می شود داد به این بیان که آنها از ازل علّت شده اند امّا در زمان خاصّی آن فعل با توجه به معدات تحقق پیدا کرده است. مثلاً خداوند امروز زید را خلق کرده است امّا افاضه وجود از ازل بوده است، امّا معدات آن امروز فراهم شده پس خداوند حقیقةً امروز زید را خلق کرده است بدون هیچ عنایتی امّا زمان تحقق الآن است. لذا حادث زید است نه فعل خداوند منّان، پس زمانی بودن زید موجب عنایتی در نسبت فعل زمانی به مجرّدات نیست.

ج۳۱ ۹۳/۰۸/۱۷

الجهة الرابعة: انحاء المبادئ

مراد از مبدأ همان مصدر نیست بلکه لحاظ مصدر است:

الف. گاهی در مشتق مبدأ بما هو اخذ نشده است بلکه بما هو حرفة اخذ شده است مانند نجار و بقال و حداد و مانند آن. مبدأ نجار همان نجارت (نجاری کردن مثل اره کردن یا میخ زدن به چوب) نیست یعنی به لحاظ لفظی همان است امّا از نظر معنوی حرفه نجارت است. در اینصورت نجار وقتی متلبس است که حرفه وی نجاری باشد (یعنی درآمد وی از آن راه تأمین شود) نه اینکه در حال نجاری کردن باشد. اگر مبدأ به لحاظ حرفه، در مشتق اخذ شود در اینصورت انقضاء و تلبس هم به لحاظ مبدأ باید در نظر گرفته شود. در واقع نجارت مشترک لفظی است یعنی نجارت گاهی به معنی اره کردن و مانند آن است و گاهی به معنی حرفه نجارت است (البته مصدر ممکن است به این معنی نیاید امّا مشتقات آن به این معنی می آید).

ب. گاهی هم مبدأ به نحو قوّة اخذ می شود، مثلاً «مفتاح» از مبدأ «فتح» مشتق شده است اما به معنی قابلیت فتح است. البته یک نحوه قابلیت خاص مثلاً یک قطعه فلز هم قابلیت مفتاح شدن دارد اما به آن مفتاح نمی گویند، یا گاهی با دو سیم خاص هم برخی می توانند قفل ها را باز کنند اما عرفاً به آنها مفتاح گفته نمی شود، لذا یک نحوه قابلیت خاص نیاز است. کلیدهایی که هنوز دندانه دار نشده است و در کلیدسازی موجود است، خیلی معلوم نیست که عرفاً به آنها کلید گفته می شود یا اطلاق کلید بر آنها مجازی است. نوعاً اسماء آلات مانند «منشار» به معنی اره هم همینگونه هستند.

ج. گاهی هم مبدأ بما هو ملکه اخذ می شود. مثلاً در «مجتهد» که در لغت به معنای کوشش است مبدأ بما هو ملکه اخذ شده است یعنی کسی که ملکه اجتهاد را دارد.

د. گاهی هم مبدأ به لحاظ فعلیت اخذ می شود مانند «حیّ» که به چیزی گفته می شود که دارای حیات باشد، همینطور «زوج» و «زوجه». البته در زوج یک بحث فقهی است که بعد موت به آن زوج گفته می شود یا نه، که این بحث یک بحث فقهی است که به لحاظ تماثل بین مغسل و مغسَل می باشد.

لذا مبدأ به معنای مصدر نیست بلکه باید ملاحظه شود که مشتق از مبدأ به لحاظ چه چیزی اشتقاق یافته است.

الجهة الخامسة: المراد بالحال فی عنوان المسألة

در بین علماء خصوصاً مقدمین عنوان این مسأله «انّ المشتق هل هو حقیقة فی خصوص المتلبس بالحال او الاعم»، لذا بحث شده است که مراد از این «حال» چیست.

یکی از معانی رائج این کلمه زمان حال است در مقابل زمان گذشته و آینده، این معنی زمان نطق و تکلم قطعاً مراد نیست زیرا بلا اشکال می شود مشتقات را در مورد زمان قبل نطق به کار برد مانند «زید صائم امس» یا «زید صائم غداً» که این دو استعمال حقیقی هستند با اینکه در مثال دوم هنوز متلبس نشده است.

حال تلبّس به مبدأ، مراد است

مراد از حال همان «حال التلبس» است یعنی این عنوان بر ذاتی اطلاق می شود به لحاظ حال تلبس آن، و اعم یعنی به لحاظ حال تلبس یا بعد از آن، این عنوان بر ذات اطلاق می شود.

ان قلت: چرا وقتی قضیه ای به کار می رود همان زمان حال یعنی حین تکلم فهمیده می شود؟ مثلاً «زید مجتهد» یعنی الآن مجتهد است نه اینکه حال تلبس مجتهد بوده است (که با این جمله حال تلبس را نمی دانیم). یا مانند «زید صائم» که یعنی الآن صائم است. خودِ مشتق که دلالت بر معنای زمان ندارد؟

قلت: اولاً این خصوصیت فقط در مشتق نیست بلکه در تمام جملات حملیه هست مثلاً از «لا تکرم الفاسق» کسی حرمت اکرام شخصی که الآن فاسق است را نمی فهمد، که اگر این فهمیده شود یعنی کسی که فردا فاسق شود خارج از این حکم است؛ یا مثلاً «اکرم العالم» اینطور نیست که کسی که الآن عالم باشد باید اکرام شود، یعنی کسی که فردا عالم شود هم باید اکرام شود. لذا این زمان ربطی به مشتق ندارد و وقتی جمله انشائی شود دیگر معنای حال ندارد. لذا هیئت ربطی به زمان ندارد.

ثانیاً زمان نطق دائماً به قرائن مقامیه و ظهور حال فهمیده می شود. مثلاً «زید حیّ» یعنی کسی که الان حیات دارد همینطور «زید عالم»، امّا گاهی هم مناسبت حکم و موضوع موجب می شود زمان دیگری را بفهمیم. لذا ظاهر «زید فانٍ» این است که زید قبول فنا می کند یعنی فناپذیر است نه اینکه الآن فانی است.

ج ۳۲ ۹۳/۰۸/۱۸

الجهة السادسة: ما یقتضیه الاصل فی المقام

اگر شک کردیم که مشتق وضع برای خصوص متلبس شده است یا وضع برای اعم، مقتضای اصل چیست؟ در دو مقام بحث داریم: مقام اول اصل در مساله اصولیه؛ و مقام دوم اصل در مساله فقهیه.

اصل در بین اصولیون متأخر دو قسم است اول لفظی که همان ظهور است مانند اطلاق و عموم و مفهوم؛ و دوم اصل عملی که همان حکمی است که وظیفه شاک را در ظرف شک تعیین می کند که متأخرین آن را به سه قسم تقسیم کرده اند اصل عقلی یا عقلائی یا شرعی، که دو اصل برائت و احتیاط این سه قسم را دارند. مراد ما از اصل همان اصل عملی است.

مقام اول: اصل در مساله اصولیه

آیا اصلی هست که معنی یا موضوع له را تعبداً برای ما ثابت نماید که خصوص متلبس است یا اعم است؟

اصالة الاعمّ بالاستصحاب

تنها اصلی که مطرح شده است اما معلوم نیست که قائل داشته باشد، اصل عملی شرعی استصحاب است. تقریب این است که یقین داریم اسماء مشتقه وضع برای معنایی شده است اما نمی دانیم حین وضع خصوصیت تلبس لحاظ شده است که معنی خصوص متلبس شود یا لحاظ نشده است که معنی اعم شود؟ استصحاب می گوید چنین لحاظی نیست لذا نتیجه این می شود که معنی اعم است (استصحاب گاهی اصلی عملی برائت است و گاهی هم اصل عملی احتیاط است یعنی گاهی معذّر است و گاهی منجّز).

خود مرحوم آخوند که این را مطرح نموده اند اشکال نموده اند[۱] و بعد ایشان هم همه اشکال دارند، برخی اشکالات را تعداد زیادی مطرح نموده اند و برخی هم توسط یک شخص مطرح شده است. اشکالات زیادی وجود دارد که شش یا هفت اشکال است.

مناقشه اولی در اصالة الاعمّ: یقین سابق نداریم

اشکال اول که مشترک است این است که وقتی دو مفهوم دارای نسبتی باشند این نسب اربعه به لحاظ مصداق آنهاست، امّا به لحاظ مفهوم همیشه دو مفهوم با هم تباین دارند مثلاً مفهوم ضاحک و انسان به لحاظ مصداقی تساوی دارند (مراد ضاحک بالقوه است)، یا مثلاً انسان و متعجب به لحاظ مصداقی تساوی دارند، اما مفهوم انسان با مفهوم ضاحک یا متعجب تباین دارد. در ما نحن فیه هم واضع یا مفهوم اعم را در ذهن آورده یا مفهوم اخص که این دو تباین دارند و فقط یکی در ذهن آمده لذا اگر مفهوم اعم آمده پس موضوع له اعم است و اگر مفهوم اخص در ذهنش آمده است وضع برای خصوص متلبس شده است.

مناقشه ثانیه: استصحاب عدم خصوصیت نمی تواند اثبات وضع بر اعم کند

اشکال دوم که مشترک می باشد این است که ولو اشکال اول هم نباشد، با استصحاب چه می خواهد ثابت شود؟ اگر با استصحاب عدم خصوصیت بخواهید وضع برای اعم را ثابت کنید این اصل مثبت است که در محل خود ثابت شده است که حجّت نیست (چنان قائل به حجیت اصل مثبت نادر است که کانّ قائل ندارد).

مناقشه ثالثه: با استصحاب معنای عرفی ثابت نمی شود

اشکال سوم که مختصّ است این می باشد که معنای عرفی گاهی همان معنای لغوی است و گاهی هم معنای لغوی نیست بلکه معنای کنایی یا مجازی می شود، با فرض عدم ورود اشکال اول و دوم، باز هم معنای لغوی ثابت می شود تعبداً، نه معنای عرفی یعنی حتی به نحو اصل مثبت هم معنای عرفی ثابت نمی شود، زیرا بین معنای عرفی و لغوی ملازمه هم نیست. در نتیجه آنچه ما نیاز داریم یعنی معنای عرفی، با استصحاب ثابت نمی شود.

---

۱. کفایة الاصول، ص۴۵: *«أنه لا أصل فی نفس هذه المسألة یعول علیه عند الشک و أصالة عدم ملاحظة الخصوصیة مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دلیل علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له»*.

جمع بندی مقام اول: عدم اصل در مساله اصولی

اشکال مختصّ دیگری ممکن است گفته شود که این استصحاب در شبهات حکمیه است که جاری نیست؛ اما این صحیح نیست زیرا در شبهه حکمیه عدمیه استصحاب جاری است و آنچه محل اختلاف است استصحاب در شبهه حکمیه وجودیه است.

لذا در مساله اصولیه اصلی نداریم که به آن تمسک شود.

المقام الثانی: اصل عملی در مساله فقهیه

اگر در اصول اصلی عملی به دست نیامد، در مورد زید که قبلاً عالم بوده است و الآن آلزایمر گرفته یا علم ندارد به دلیل دیگری، آیا این حکم شرع «اکرم العالم» شامل وی می شود یا نه؟ آیا باید زید اکرام شود یا لازم نیست اکرام شود ولو در واقع اکرامش واجب باشد؟

این مساله دو فرض دارد: اول اینکه این شخص وقتی تلبس به مبدأ داشت، وجوب اکرام وی فعلی بود؛ و دوم اینکه وقتی تلبس داشت وجوب اکرامش فعلی نبود مثلاً اکرام عالم عادل واجب بوده و زید که عالم بوده عادل نبوده است، بعد انقضاء علم، زید هم عادل شد، در اینجا عدالت که قطعی است و اگر معنای عالم اعم باشد شامل وی هم می شود.

فرض اول: حکم مذکور، فعلی بوده است

در مورد فرض اول یعنی در زمانی که متلبس بود، وجوب اکرام فعلی داشت؛ فقط استصحاب می تواند در این مورد جاری شود یعنی اگر جاری شود حاکم بر برائت است:

الف. استصحاب موضوعی ممکن است جاری شود (استصحاب مثبت یا نافی موضوع یک تکلیف می شود موضوعی)، یعنی قبلاً که حکم وجوب اکرام وی فعلی بود یقیناً عالم بود، الآن که شک در وجود عالم داریم زیرا نمی دانیم که عالم وضع برای خصوص متلبس شده است یا وضع برای اعم شده است، لذا استصحاب عالم می شود.

ظاهرا یک اتفاق رأی است که استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه جاری نیست، اما وجه ضعف آن را به طور واضح و روشن بیان نکرده اند. در کلمات علماء خیلی توضیح داده اند که همین نشانه این است که مطلب دارای اشکال است. اشکالات مختلفی می توان بر این استصحاب کرد، یک بیان این است که در باب احکام عناوین مهم نیست بلکه واقع آن عنوان مهم است، یعنی اینکه یقین به وجوب اکرم زید بود، به لحاظ این بود که تلبس به

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

علم داشته است نه به لحاظ اینکه عنوان عالم بر وی صادق بوده است (در واقع صدق عنوان طریقیت دارد برای اثبات حکم، نه اینکه صدق عنوان خودش علّت حکم باشد)، لذا در گذشته که یقیناً عالم بوده است به دلیل همان تلبس به علم است (یعنی درست است که مفهوم مشتق در مساله اصولی مشخص نشده است و مردد بین خصوص متلبس و اعم است، امّا به هر حال شامل کسی که فعلاً تلبس دارد هم می شود لذا یقین داریم که عالم هست و حکم وجوب اکرام دارد)، امّا الآن که شک داریم در عنوان عالم، در واقع یقین داریم که تلبس به علم نیست لذا نمی شود استصحاب کرد. به عبارت دیگر یقین سابق به چیزی غیر از شک لاحق تعلق گرفته است یعنی متعلق یقین و شک متفاوت است.

در نتیجه استصحاب حکمی عدمی جاری می شود که اکرامش واجب نیست.

ج۳۳ ۹۳/۰۸/۱۹

در مورد اصل در مساله فقهیه گذشت که اصل موضوعی جاری نیست یعنی استصحاب عالم بودن نمی شود کرد.

ب. امّا اصل حکمی این است که وجوب اکرام استصحاب شود. در این اصل حکمی اختلاف هست که همان مثال معروف غروب است که غایت وجوب صوم است، یعنی نمی دانم غروب استتار قرص است یا ذهاب حمره مشرقیه، در این مورد استصحاب موضوعی نمی شود کرد زیرا همان استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه است، امّا استصحاب وجوب صوم هست که برخی قبول کرده اند.

به این اصل حکمی دو اشکال مطرح شده است:

یکی مبنایی که همیشه این استصحاب در شبهه حکمیه است، که جاری نیست به دلیل تعارض یا به دلیل حکومت، یعنی مجعول (وجوب اکرام) باقی است یا نه، که استصحاب می شود، امّا این استصحاب جاری نیست زیرا استصحاب عدم جعل وجوب با آن تعارض می کند؛ و یا زیرا استصحاب عدم جعل وجوب حاکم بر آن است. ما هم قائل به عدم جریان استصحاب در شبهه حکمیه هستیم به دلیل حکومت؛ بر خلاف شهید صدر و مشهور که قائل به جریان هستند.

اشکال دیگر اشکال بنایی است، که محقق خوئی اشکال کرده اند که با رفع ید از مبنا هم باز استصحاب جاری نیست. زیرا بقاء موضوع احراز نمی شود، یعنی وقتی شبهه مفهومیه داریم در واقع شک در موضوع داریم که

موضوع حکم هست یا نیست و به عبارت دیگر بقاء موضوع احراز نشده است و وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه احراز نشده است.[1]

شهید صدر از این اشکال جواب داده اند و قائل به تفصیل شده اند. شهید صدر در بحث استصحاب قائلند که شک در بقاء حکم وقتی شکل می گیرد که شک در بقاء موضوع باشد یعنی موضوع تغییر کرده باشد، در غیر این صورت شکی پیش نمی آید. ایشان قائلند باید به این خصوصیت نگاه عرفی کرد که حیث تعلیلی است یا تقییدی، که در صورت اول استصحاب جاری است و در صورت دوم استصحاب جاری نیست. تعلیلی یعنی عرف به حدوثه آن را موثر می داند، و تقییدی یعنی عرف به بقائه آن را موثر می داند. به عبارت دیگر وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه به نظر عرف است.[2]

در ما نحن فیه هم ایشان فرموده اند مهم نیست که شبهه مفهومیه باشد یا نباشد بلکه باید نظر عرف را بررسی کرد که حیثیت تقییدیه می بیند یا تعلیلیه، در مثال وجوب اکرام عرف علم را حیثیت تعلیلیه می بیند لذا موضوع باقی است. این حیثیت با توجه به حکم معلوم می شود مثلاً در «اکرم العالم» حیث تعلیلی است ولی در «قلّد العالم» حیث تقییدی است. لذا تفاوتی بین شبهات مفهومی و غیر مفهومی نیست.

این فرمایش را قبول نداریم بلکه تابع محقق خوئی هستیم، البته کبری ایشان را قبول داریم که اگر حیث تعلیلی باشد استصحاب جاری است و اگر حیث تقییدی باشد استصحاب جاری نیست؛ امّا این کبری بر شبهه مفهومیه تطبیق نمی شود زیرا حیثیاتی که دخیل در موضوع هستند ممکن است تعلیلی یا تقییدی باشند، امّا حیثیاتی که در مفهوم و معنی دخیل هستند دائماً تقییدی هستند. لذا اگر شک در بقاء حکم در این موارد شود، وحدت موضوع احراز نمی شود و استصحاب جاری نیست. در مثال غروب هم وقتی شک در این هست که واقع غروب محقق شده است یا نه، که بقاء موضوع محرز نیست. وقتی اصل موضوعی و اصل حکمی وجوب صوم جاری

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۲۷۸:«*وأمّا فیما لا یتعین مفهوم اللفظ ومعناه، وهو المعبّر عنه بالشبهة المفهومیة، فلا یجری الاستصحاب فیه، لا حکماً ولا موضوعاً. أمّا الأوّل: فلما ذکرناه فی بحث الإستصحاب من اعتبار وحدة القضّیة المتیقنة مع المشکوک فیها موضوعاً ومحمولًا فی جریان الاستصحاب، ضرورة انّه لا یصدق نقض الیقین بالشک مع اختلاف القضیتین موضوعاً أو محمولا، وحیث إن فی موارد الشبهات المفهومیة لم یحرز الاتحاد بین القضیتین لا یمکن التمسک بالاستصحاب الحکمی، فإذا شکّ فی بقاء وجوب صلاة العصر أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقیة عن قمة الرأس من جهة الشک فی مفهوم المغرب وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة، فعلی الأوّل کان الموضوع وهو جزء النهار منتفیاً، وعلی الثانی کان باقیاً، وبما انّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتحاد بین القضیتین، وبدونه لا یمکن جریان الاستصحاب*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۳۸۱:«*و قد أوضحنا هناک: أن مسألة انحفاظ موضوع الحکم المستصحب و عدمه لا ربط لها بکون الشبهة الحکمیة مفهومیة أم لا، و إنّما ترتبط بمدی تشخیص العرف للحیثیة المفقودة المحتمل دخلها فی الحکم و اعتبارها رکناً مقوّماً للموضوع أم لا. فقد تکون الشبهة مفهومیة و مع ذلک لا تکون حیثّیة التلبس المنقضیة مقوّمة للموضوع بحسب نظر العرف فیکون الاستصحاب جاریاً. فالصحیح ملاحظة هذه النکتة فی التفصیل کما هو واضح*»؛ و راجع البحوث، ج۶، ص۱۱۵-۱۲۰، و راجع المباحث، ج۱، ص۴۳۸.

نشد، نوبت به برائت می رسد زیرا شک در اصل تکلیف هست. نسبت به نماز هم شک در اقل و اکثر می شود که زمان نماز از استتار است تا نصف شب یا از ذهاب است تا نصف شب، که از چیزی که کلفت زائد دارد برائت جاری می شود، و نتیجه این می شود که از استتار می شود نماز خواند.

لذا در بحث مشتق در فرض اول نه اصل موضوعی جاری است و نه اصل حکمی پس اصل تنجیزی نیست که نوبت به اصل برائت می رسد که اصل تعذیری است.

فرض دوم: حکم مذکور، فعلی نبوده است

فرض دوم این است که وجوب اکرام زید فعلی نشده بود مثلاً من به سنّ تکلیف نرسیده بودم که زید عالم بود و وقتی علمش زائل شد من به سنّ تکلیف رسیدم، در این مورد واضح است که استصحاب حکمی نداریم زیرا یقین سابق نیست، استصحاب موضوعی هم نیست زیرا در شبهات مفهومیه جاری نیست. پس اصل منجز نداریم. امّا این فرض دو صورت دارد:

الف. صورت اولی اینکه تکلیف ما به لحاظ موضوع انحلالی نیست مانند «اکرم عالماً» که یک وجوب اکرام هست ولو هزار عالم وجود داشته باشد.

ب. صورت ثانیه این است که حکم انحلال دارد مانند «اکرم العالم» که اگر هزار عالم باشند هزار وجوب هم هست.

ج٣٤ ٩٣/٠٨/٢٠

در فرض دوم که وجوب اکرام زید فعلی نبوده، دو صورت هست:

الف. صورت اولی اینکه تکلیف انحلالی نباشد مانند «اکرم عالماً»؛ که این صورت دو حالت دارد:

حالت اولی این است که در خارج، این موضوع فقط یک فرد دارد که همان فردی است که مبدأ از وی منقضی شده است یعنی همان زید که عالم بود و الآن آلزایمر گرفته است. در این حالت برائت جاری می شود زیرا شک در حدوث تکلیف است یعنی نمی دانم تکلیف فعلی پیدا کردم یا نه؟ که برائت جاری می شود؛

حالت ثانیه این است که در خارج، هم فرد منقضی هست هم فرد متلبس، در این مورد شک در حدوث تکلیف نیست، زیرا قطعاً مکلف به اکرام عالم هستم. شک در امتثال هست که آیا با اکرام زید که منقضی است تکلیف از من ساقط می شود یا نه؟ این اصطلاحاً همان دوران امر بین تعیین و تخییر است، یعنی تکلیف من یا فقط متلبس است یا مخیر بین اکرام متلبس و اکرام منقضی هستم. جماعتی که لعل مشهور هم باشد برائت را از تعیین جاری نموده اند لذا در مقام امتثال مخیر هستیم. برخی هم احتیاطی شده اند. ما در آن مساله برائتی هستیم

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

یعنی مکلف مخیر است لذا در این مورد هم می تواند زید را اکرم کند و تکلیف ساقط می شود (شک در امتثال دائماً مجرای احتیاط یا اشتغال است مگر در یک مورد که شک در امتثال ناشی از شک در تکلیف باشد که مجرای برائت خواهد بود)؛

ب. صورت ثانیه این است که حکم انحلالی باشد، در خارج هم فرد متلبس هست و هم فرد منقضی، نسبت به فرد متلبس یا افراد متلبس قطعاً تکلیف فعلی هست لذا باید اکرم شوند، امّا نسبت به فرد منقضی شک در حدوث تکلیف است زیرا وجوب انحلالی است و در مورد این فرد مشکوک است، لذا بدون اشکال برائت جاری است.

جمع بندی: اصل عملی در مساله اصولی نیست و در مساله فقهی برائت جاری است

اگر در مشتق شک کردیم هیچ اصلی در مساله اصولی نیست که موضوع له را تعیین کند، امّا در مساله فقهی در همه حالات برائتی هستیم.

المختار فی المشتق: وضع برای خصوص متلبس

در بین متأخرین یعنی در صد سال اخیر و بعد آخوند همه قائل به وضع مشتق برای خصوص متلبس، و در بین معاریف کسی را ندیدیم قائل به اعمّ شود. دلیل این امر هم ارتکاز واضح ماست و موید آن هم اتفاق اعلام در این مساله است. حتی به شخص قائم نمی توان گفت «رایت جالساً» به اعتبار سابق، اینها نه تنها مجاز نیست بلکه به لحاظ عرفی غلط است از نظر ما. لذا ادله ای که ذکر شده برای این قول، مورد نیاز نیست زیرا آن ادله مقدماتی دارد که از این امر ارتکازی واضح، روشن تر نیستند. این وجدان وضع برای خصوص متلبس چنان قوی است که با دیدن ادله قول به اعمّ هم در این وجدان تردید ایجاد نمی شود لذا به همین مقدار اکتفا می شود.

ینبغی فی الخاتمة ذکر امور

مرحوم آخوند در خاتمه این بحث امور عدیده ای را ذکر نموده اند که تحت عنوان «ما ینبغی ذکره» می باشد، که ما هم امور مذکور توسط ایشان را همراه اموری دیگر ذکر می کنیم.

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

مطلب اول: فی بساطة مفهوم المشتق و ترکبه

آیا مفاهیم مشتقات، بسیط هستند یا مرکب؟ در مباحث گذشته مطرح شد که الفاظ یک معنی دارند و یک مفهوم که هر یک را توضیح می دهیم. معنی همان مسمّی است امّا مفهوم، صورت معنی عند العقل است. صوری که از اشیاء داریم سه قسم است صور حسّی و صور خیالی و صور عقلی؛ که مفهوم همان صورت عقلی است.

بحثی که در مورد مشتق تا الآن داشتیم بحث در معنی بود، امّا این بحث بساطة یا عدمه در مورد مفهوم مشتق است. علماء دو دسته شده اند، دسته ای آن را بسیط می دانند و برخی مرکب.

ابتدا باید بسیط و مرکب توضیح داده شود. در بین اصولیون دو تفسیر کاملاً متضاد از بسیط و مرکب شده است:

الف. مرحوم آخوند فرموده اند مراد از ترکب همان ترکب انحلالی است، یعنی نزاع در این است که آیا از مشتق، یک مفهوم و تصور در ذهن داریم یا چند مفهوم و تصور؟

ب. محقق خوئی فرموده اند مراد از بسیط و مرکب، تحلیلی است نه انحلالی، یعنی مشتق یک تصور در ذهن دارد امّا آیا عقل انسان این تصور را تحلیل به چند تصور می کند که مشتق مرکب شود، یا تحلیل به چند تصور نمی کند که مشتق بسیط شود؟

ج۳۵ ۹۳/۰۸/۲۱

مرحوم آخوند فرموده اند مراد از ترکّب انحلال و تعدد است، و مراد از بسیط یک تصور است؛ امّا محقق خوئی فرموده اند مراد از ترکیب همان تحلیل و عدم تحلیل است.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین بهلوی نهاد

---

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۰۳: «*ومن مجموع ذلک یستبین أنّ مرکز النزاع هو البساطة والترکیب بحسب التحلیل والواقع، لا بحسب الإدراک والتصور، وذلک لأنّ البساطة الإدراکیة تجتمع مع ترکب المفهوم حقیقةً، ضرورة أنّ المتفاهم فی مرحلة التصور من کل لفظ مفرد عند الاطلاق معنىً بسیط، سواء أکان فی الواقع أیضاً بسیطاً، أم کان مرکباً، وهذا بلا فرق بین المشتقات وغیرها من الألفاظ. إذن لا معنى لأن یجعل مرکز البحث البساطة والترکیب بحسب التصور والادراک، ومن هنا سلّم شارح المطالع البساطة اللحاظیة، إلّاأ نّه قال: بحسب التحلیل ینحل إلى شیئین: ذات متصفة بالمبدأ*».

۱. کفایة الاصول، ص ۵۴: «*لا یخفى أن معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراکا و تصورا بحیث لا یتصور عند تصوره إلا شیء واحد لا شیئان و إن انحل بتعمل من العقل إلى شیئین کانحلال مفهوم الشجر و الحجر إلى شیء له الحجریة أو الشجریة مع وضوح بساطة مفهومهما. و بالجملة لا ینثلم بالانحلال إلى الاثنینیة بالتعمل العقلی وحدة المعنى و بساطة المفهوم کما لا یخفى و إلى ذلک یرجع الإجمال و التفصیل الفارقان بین المحدود و الحد مع ما هما علیه من الاتحاد ذاتا فالعقل بالتعمل یحلل النوع و یفصله إلى جنس و فصل بعد ما کان أمرا واحدا إدراکا و شیئا فاردا تصورا فالتحلیل یوجب فتق ما هو علیه من الجمع و الرتق*».

یعنی در نظر آخوند نزاع در این است که مفهوم مشتق مانند «عدالة زید» است که مفهومی مرکب است و دو تصور از آن در ذهن می آید، و یا مانند مفهوم «انسان» است که یک تصور در ذهن می آید. لذا لفظ «عالم» دقیقاً مرادف «من له العلم» می شود. امّا در نظر محقق خوئی نزاع در این نیست زیرا از مشتق هم یک تصور به ذهن می آید امّا نزاع در این است که این یک تصور و یک مفهوم واحد عقلاً تحلیل به دو تصور و دو مفهوم می شود یا نه؟ لذا ایشان می فرمایند لفظ «عالم» غیر لفظ «من له العلم» است.

لذا دو بحث باید شود اول اینکه نزاع منطقیون واقعاً در چه بوده است؟ و اینکه مدلول مشتق واحد است یا نه؟ و بحث دیگر هم اینکه آیا مشتق تحلیلاً واحد است یا متعدد؟

مشتق، مفهومی واحد دارد

بحث از نزاع بین منطقیون از نظر علمی خصوصاً در علم اصول دارای فائده نیست، و مراد آنها هر چه می خواهد باشد. حتی این احتمال هست که در ذهن آنها هم روشن نبوده است، لذا الفاظ آنها هم اجمال دارد و برخی کلمات ظهور در فهم مرحوم آخوند دارد و برخی کلمات منطقیون هم ظاهر در کلام محقق خوئی است.

امّا در اینکه مدلول مشتق واحد است یا متعدد، یعنی لفظ «جالس» مرادف «من له الجلوس» است که دو مدلول و مفهوم داشته باشد، یا یک مفهوم دارد؛ در این بحث باید به وجدان لغوی مراجعه شود. ظاهراً قائل نداریم که بین علماء کسی بگوید این دو مرادف هستند. همانطور که «انسان» و «حیوان ناطق» هم مرادف نیستند زیرا اولی یک مدلول و دومی دارای دو مدلول است. لذا ظاهراً از مشتق یک تصور در ذهن می آید بر خلاف «من له العلم» که دو تصور هست.

تعدد تحلیلی در مدلول مشتق

اکنون که گفتیم مشتق یک مدلول و تصور دارد، آیا عقلاً تحلیل می شود به دو تصور؟ اصولیون دو دسته شده اند، برخی مانند محقق نائینی قائلند که تحلیل به دو تصور نمی شود اجود ج۱ ص۹۷؛ و مشهور بعد آخوند قائلند که تحلیل می شود به دو تصور. نهایه الدرایه ج۱ ص۲۱۶؛ محاضرات ج۱ ص۳۰۵

محقق نائینی فرموده اند مشتقات دقیقاً مانند مبادیء آنها هستند یعنی جالس همان جلوس است و ضارب همان ضرب است از نظر مدلولی؛ فقط یک اختلاف اعتباری دارند که اگر مبدأ لابشرط از حمل لحاظ شود می شود مشتق و اگر بشرط لا از حمل لحاظ شود می شود مبدأ.

مشهور گفته اند که عالم و جالس از نظر مفهومی تحلیل میشود، یعنی ذات له العلم و ذات له الجلوس، که این همان نزاع معروف در اصول است.

کلام محقق نائینی را متوجه نشدیم و معنای محصّلی ندارد، شاید معنای دقیقی باشد که ما متوجه نشدیم. به هر حال بالوجدان مفهوم عالم غیر علم است و عالم واقعاً مفهومی مرکب است. بشرط لا یا لابشرط بودن هم به لحاظ ما بستگی ندارد بلکه صدق مفهوم یک امر قهری است یعنی حتی اگر «علم» را لابشرط لحاظ کنیم باز هم قابل حمل بر ذات نیست.

البته ممکن است مراد ایشان همان اعتبار واضع یا عرف باشد که بشرط لا یا لابشرط می باشد، یعنی شرط ضمن وضع شده است که اینگونه استعمال شود. این خیلی بعید است، لذا به معنای اول مراد ایشان را توضیح دادیم. به هر حال «علم» حمل بر ذات نمی شود حتی اگر لحاظ لابشرط شود یا واضع شرط دیگری کرده باشد یا عرف لحاظ دیگری کرده باشد، در هر صورت حمل بر ذات نمی شود. لذا شرط کردن هم اثری ندارد مگر اینکه واضع معنا را قید بزند که در این صورت هم معنای عالم و علم یکی نمی شود.

در نتیجه مدلول علم غیر عالم است و اینکه مشهور قائلند عقلاً تحلیل می شود صحیح است، و به دلیل همین تغایر ذاتی است که یکی حمل بر ذات می شود و یکی حمل نمی شود. لذا عقلاً تحلیل می شود امّا اسماء جامد تحلیل نمی شوند یعنی نزد عرف «انسان» تحلیل به «ذات له الانسانیة» نمی شود ولی «عالم» تحلیل به «ذات له العلم» می شود.

ج۳٦ ۹۳/۰۸/۲٤

تعدد وضع در مشتق

اصولیون مشتق را دارای دو وضع می دانند، یک وضع برای ماده و یک وضع برای هیئت؛ مثلاً در «عالم» و «معلوم»، هیئت هر کدام یک وضع جداگانه دارند، ولی ماده هر دو یک وضع جدا دارند. ماده همان حروف اصلی است، و هیئت همان شکل و وزن کلمه است. لذا در مشتق دو دالّ وجود دارد.

اصولیون فقط وضع بالتسمیة را قائلند که هم ماده و هم هیئت و هم حرف، وضع بالتسمیه دارند و دارای یک مسمّی هستند.

با توجه به این مبانی باید گفت کلمه مشتق دارای دو مدلول است لذا باید دو مفهوم داشته باشد! امّا اصولیون گفته اند فقط یک مدلول دارد. حتی برخی مانند محقق خوئی فرموده اند این محل نزاع نیست بلکه مفروغ عنه است که یک مدلول وجود دارد. لذا این دو قابل جمع نیست که دو دالّ و دو مدلول باشد، در عین حال یک مفهوم

به ذهن آید! یعنی این با وجدان ما سازگار نیست که دو مفهوم به ذهن آید، کما اینکه خود ایشان قائلند، و به هر حال این با مبانی قوم دارای اشکال است و جوابی ندارد ظاهراً؛

ان قلت آیا این اشکال بر مبنای ما هم وارد است، زیرا ما هم وضع در هیئت را قبول داریم امّا آن را بالعلامیة می دانیم که مدلولی تصدیقی دارد! حتی اشکال بیشتر است یعنی باید مدلول، یک تصور باشد یک تصدیق در حالیکه بالوجدان فقط یک تصور است.

قلت این اشکال بر ما وارد نیست زیرا ما فقط در هیئت افعال و هیئت جمله وضع بالعلامیه را قائل بودیم، یعنی ما در هیئات مشتقات قائل به وضع نیستیم.

نحوه وضع و دلالت در مبدأ و مشتقات

به عنوان مقدمه می گوییم در بین اصولیون الفاظی که وضع برای معنی می شوند سه دسته اند:

الف. اول اینکه یک کلمه، لفظ موضوع باشد مانند انسان و شجر؛

ب. دوم اینکه ماده یک کلمه برای یک معنی وضع می شود نه خود کلمه، مانند «ضرب» که کلمه اش وضع ندارد بلکه ماده آن یعنی حروف اصلی به همان ترتیب موجود در کلمه، دارای وضع است. به عبارت دیگر ماده در ضرب و یضرب و اضرب و مضروب و مضرب و ... برای یک معنی وضع شده است؛

ج. سوم اینکه یک هیئت وضع بر معنایی شده باشد. مانند هیئت فعل و جمله؛

لذا اگر کلمه وضع شده باشد بر معنایی، دیگر ماده و هیئت آن وضع ندارد؛ و اگر کلمه وضع نشده باشد، حتماً ماده و هیئت آن دارای وضع هستند. مثلاً در «انسان» و «فی» و «قلم» و «شجر» خودِ کلمه دارای وضع است.

با این فرمایش اصولیون موافق نیستیم. و دو اشکال به مشهور داریم:

اول اینکه ماده را دارای وضع نمی دانیم، یعنی برخی کلمات دارای وضع هستند، و برخی هیئات هم دارای وضع هستند. البته در مصادر مجرّده قائل به وضع کلمه هستیم (مشهور قائل به دو وضع در مصدر هستند یکی برای ماده و یکی برای هیئت)، و در افعال فقط هیئت دارای وضع می باشد مثلاً در «یصلّی» هیئت وضع برای وقوع این مبدأ در زمان حال یا آینده می باشد. به عبارت دیگر فعل فقط دارای یک وضع است که وضع هیئت است که مشترک بین تمام افعال مضارع است، و ماده وضع جدیدی ندارد. در نتیجه فعل یک دالّ است و یک مدلول دارد.

این یک تحلیل ذهنی است و نه مشهور و نه ما دلیلی نداریم، لذا این احاله به ارتکاز است. امّا یک مویّد هم برای قول خود داریم، که گفتیم شکل گیری کلمات توسط یک شخص انجام نشده است، امّا این یک پدیده اجتماعی است و اینگونه نیست که افرادی برای اولین بار نشسته و زبان مثلاً آلمانی را به وجود آورده باشند. با

توجه به این نکته وضع برای مواد بسیار دور از ذهن است که ماده یعنی حروف به ترتیب به چینش در کلمه، دارای وضع باشند. یعنی نیاز اجتماع به وضع برای آنها امری بعید است.

اختلاف دوم ما با مشهور در این است که در اسماء مشتق هم مشهور دو وضع قائلند، یکی وضع برای ماده و یکی وضع برای هیئت. امّا در مورد «ضارب» قائل به وضع بالکلمه هستیم مانند مصدرِ «ضرب»، به خلاف «یضرب» که هیئت دارای وضع است.

ج۳۷ ۹۳/۰۸/۲۵

مشهور در مبدأ یا همان مصدر، قائل به دو وضع هستند. امّا ما قائلیم در مصادر کلمه برای یک معنی وضع شده است، نه اینکه ماده و هیئت دارای وضع باشند. در مورد مشتق هم همین اختلاف با مشهور وجود دارد. ما قائلیم که یک وضع وجود دارد یعنی کلمه برای یک معنی وضع شده است. با توضیح دو نکته وارد اصل بحث می شویم:

اول اینکه تمام الفاظ یک زبان یا وضع بالتسمیه دارند یا وضع بالعلامیه، که وضع بالتسمیه یعنی لفظی نام قرار داده می شود برای یک معنی مانند انسان و شجر و حجر، و اکل و شرب و ضرب. وضع بالعلامیه هم یعنی لفظ را علامت بر مطلبی قرار می دهیم مثلاً هیئت فعل ماضی علامت است برای اخبار از تحقق مبدأ در گذشته، «ان» علامتی است بر تثنیه؛ نام یک معنی از معانی، هیئت نیست یا حرف نیست.

نکته دوم اینکه الفاظی که علامت هستند مانند حروف و هیئات و برخی اسماء ملحق به حرف، در زبان شکل گرفته اند و علامت جدیدی معمولاً به وجود نمی آید. یعنی با توجه به اینکه زبان یک پدیده اجتماعی است، همیشه در یک زبان وجود دارند. یعنی از نظر علائم دچار مشکل نیستیم زیرا لغت متکفل آن می باشد و بعید است که علامتی باشد که در زمان گذشته در آن زبان نباشد. مثلاً قرآن تمام علائمی که الآن استعمال می شود را داراست. امّا الفاظی که اسم هستند فراوان هستند و معانی ای که نیاز به اسم دارند بی نهایت هستند، مثلاً سلسله اعداد از یک تا یک میلیون، که اگر برای هر مرتبه یک نام قرار دهیم یک میلیون نام می شود! لذا معانی بی نهایت هستند، به طوریکه هیچ لغتی توانایی ندارد برای تمام این معانی کلمه ای را وضع نماید. به طور متوسط تمام کلماتی که یک شخص به کار می برد حدود شصت هزار کلمه می باشد. در زبان دو پدیده وجود دارد که این مشکل را حل نموده است: اولین پدیده همان وضع نوعی است، یعنی لفظ خاصّ، خصوصیتی ندارد بلکه برای الفاظ مشابه آن به کار می رود. دومین پدیده وضع شخصی است، مانند سلسله اعداد مثل سه هزار و سیصد و پنجاه و سه؛ یا مانند ترکیبات اضافی مثل عدالة زید، کتاب زید، کتاب بکر، الرجل الشجاع، الرجل الابیض. در وضع نوعی لفظ یک لفظ خاصّ نیست بلکه لفظی که وضع می شود تمام الفاظ مشابه هم وضع می شود. مثلاً

«فاعل» که وضع می شود نه برای این ماده بالخصوص بلکه برای تمام الفاظ مشابه به این وضع می شود یعنی وضع شده برای ذات متصف به مبدأ. مشهور هم وضع نوعی را در ماده و هیئت قبول دارند. یعنی ماده «ضرب» یک وضع نوعی دارد در ضمن هر هیئتی باشد مانند ضارب یا مضروب یا ضرَب یا یضرب و مانند آن.

با توجه به این دو نکته در اصل بحث می گوییم: در مشتق قائلیم خود کلمه وضع شده است به نحو وضع نوعی یعنی «فاعل» وضع شده برای ذات متلبس به مبدأ البته نه خصوص این کلمه بلکه تمام الفاظ مشتق مانند آن هم وضع شده اند. با این وضع نوعی، حفظ کردن لغات برای ما آسان می شود زیرا هر چه تعداد لغات کمتر باشد بهتر می توانیم آنها را حفظ نماییم. لذا در مشتق هم یک وضع و یک دالّ و یک مدلول هست. البته وجدان ما هم بین «انسان» و «ضارب» تفاوت می بیند، که این تفاوت ناشی از نوع وضع آنهاست یعنی انسان وضعی شخصی دارد امّا ضارب وضعی نوعی دارد.

در نتیجه هیئت همیشه وضع نوعی دارد امّا کلمه گاهی وضع شخصی دارد و گاهی وضع نوعی دارد. اگر فقط هیئت وضع شده باشد نباید حمل بر ذات شود در حالیکه بالوجدان حمل می شود. بالوجدان بین «ضرب» و «یضرب» و بین «ضارب» تفاوت وجود دارد و فقط «ضارب» قابل حمل بر ذات است زیرا هیئت آن وضع ندارد امّا در فعل که هیئت دارای وضع می باشد حمل بر ذات صحیح نیست.

ج۳۸ ۹۳/۰۸/۲۶

مطلب دوم: الفرق بین المشتق و مبدئه

تفاوت مفهومی بین ضرب و ضارب در چیست؟ تفاوت مفهومی بین «نصرة» و بین «ناصر» و «منصور» در چیست؟ در اذهان ما و دیگران واضح بوده است که این دو متفاوت هستند، یعنی وجدان لغوی و ارتکاز ما این است که این دو متفاوت هستند، امّا چه تفاوتی دارند؟

تفاوت اول: لحاظ لابشرط و بشرط لا

کلامی از حکماء نقل شده است که تفاوت در لحاظ است یعنی مبدأ بشرط لا از حمل بر ذات است، امّا مشتق لا بشرط است. لذا نمی توان مبدأ را بر ذات حمل نمود امّا مشتق را می توان حمل نمود. نسبت داده اند به حکماء که قائل به وحدت مفهومی بین مشتق و مبدأ بوده اند، و اگر لابشرط اخذ شود می شود مشتق، و اگر بشرط لا اخذ شود می شود مبدأ.

مرحوم آخوند اشکال کرده اند که مراد حکماء این نیست بلکه مراد آنها این است که مفهوم مشتق سنخ ذاتی است که قابل حمل است و مبدأ سنخ مفهومی است که قابل حمل نیست. یعنی مراد این نبوده که این دو مفهوم واحد هستند.[۱]

اینکه مراد حکماء چه بوده است، نیاز به تتبع کلمات حکماء دارد. امّا آنچه مشهور فرموده اند بسیار دور از ذهن است و مناسب شأن حکماء نیست، به احتمال قوی همین فرمایش آخوند اقرب به صواب است؛ به هر حال خیلی مهم نیست که حکماء گفته اند یا نه، و این حرف بسیار عجیب است که مفهوم مشتق و مبدأ یکی باشد. و تفاوت ضارب و مضروب چه می شود که هر دو مشتق هستند و باید لا بشرط از حمل باشند!

تفاوت دوم: قابلیت حمل و عدم قابلیت حمل

امّا برداشت مرحوم آخوند که مفهوم مبدأ سنخ معنایی است که قابل حمل نیست و مشتق سنخ معنایی است که قابل حمل هست، این هم امری واضح است. یعنی در واقع تفاوت آن دو بیان نشده است.

تفاوت سوم: تفاوت معنوی (مشتق اسم برای ذات است و مبدأ اسم برای حدث)

با توجه به بحث دیروز تفاوت این دو مفهوم روشن است. گفتیم معنی همان موضوع له در وضع است، و مفهوم هم صورة معنی عند العقل است، با توجه به این نکته مبدأ حدث من الاحداث است، و مشتق هم ذاتٌ من الذوات است. یعنی یکی اسم برای حدث است و یکی اسم برای ذات است هر چند هر دو وضع بالتسمیة دارند و هر دو دارای معنی عامّ هستند و هر دو تک وضعی هستند. سرّ اینکه مشتق قابل حمل است هم همین می باشد که ذات قابل حمل بر ذات است. در نتیجه اختلاف مبدأ و مشتق اختلافی معنوی است.

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۵: *«الفرق بین المشتق و مبدئه مفهوما أنه بمفهومه لا یأبی عن الحمل علی ما تلبس بالمبدإ و لا یعصی عن الجری علیه لما هما علیه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدإ فإنه بمعناه یأبی عن ذلک بل إذا قیس و نسب إلیه کان غیره لا هو هو و ملاک الحمل و الجری إنما هو نحو من الاتحاد و الهوهویة و إلی هذا یرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهما من أن المشتق یکون لا بشرط و المبدأ یکون بشرط لا أی یکون مفهوم المشتق غیر آب عن الحمل و مفهوم المبدإ یکون آبیا عنه و (صاحب الفصول رحمه الله حیث توهم أن مرادهم إنما هو بیان التفرقة بهذین الاعتبارین بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجیة مع حفظ مفهوم واحد أورد علیهم بعدم استقامة الفرق بذلک لأجل امتناع حمل العلم و الحرکة علی الذات و إن اعتبرا لا بشرط) و غفل عن أن المراد ما ذکرنا کما یظهر منهم من بیان الفرق بین الجنس و الفصل و بین المادة و الصورة فراجع».*

مطلب سوم: ملاک الحمل

مرحوم آخوند ضابطه ای برای صحّت حمل بیان نموده اند که از کلام حکماء و منطقیون گرفته شده است. ایشان فرموده اند:«الحمل هو اتحاد المتغایرین ذهناً فی الخارج»، یعنی دو چیزی که تغایر ذهنی دارند در خارج متحد باشند. مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند:«*ملاک الحمل کما اشرنا الیه هو الهوهویة و الاتحاد من وجه و المغایرة من وجه آخر کما یکون بین المشتقات و الذوات*»[1].

توضیح قضایای چهارگانه

ما چهار قضیه داریم، ملفوظه و مسموعه و متخیله و معقوله؛ در مثال «زید عادل» این چهار قضیه را توضیح می دهیم:

الف. ملفوظه: با گفتن این قضیه توسط لافظ، در خارج یک کیف محسوس ایجاد می شود که همان قضیه ملفوظه است و چه سامع باشد چه نباشد این قضیه ایجاد می شود.

ب. مسموعه: اگر سامع باشد (ولو خود لافظ) قضیه مسموعه شکل می گیرد یعنی در ذهن سامع قضیه مسموعه ایجاد می شود که کیف مسموع (کیف نفسانی) است.

ج. متخیلة: قضیه متخیله این است که ذهن ما قدرت دارد که مبصرات یا مسموعات یا ملموسات را برای بار دوم در ذهن آورد، وقتی قضیه ملفوظه در خارج با قضیه مسموعه در ذهن سامع همزمان هستند و با تمام شدن ملفوظه، مسموعه هم تمام می شود، می توانیم دوباره این قضیه را به ذهن آوریم.

د. معقوله: قضیه معقوله هم این است که قضیه مسموعه را تعقل نماییم. قضیه معقوله سه جزء دارد: تصور زید، تصور عادل، و نسبة حملیه یا تصادقیه بین این دو تصور؛ به این قضیه، معقوله می گویند به این دلیل که دو جزء در نزد قوه عاقله است یعنی دو تصور نزد قوه عاقله هستند. نسبت موطن ندارد (امری واقعی است).

مراد از حمل در بین قضایای چهارگانه

در این چهار قضیه، نام قضیه معقوله را حمل گذاشته اند به این اعتبار که فعلی است از افعال ذهن ما و متناسب است با حمل خارجی مانند اینکه باری بر دوش حیوانی قرار میدهیم. در هر حمل خارجی یک موضوع داریم و یک محمول، که آن بار می شود محمول و آن فرس می شود موضوع؛ لذا این قضیه معقوله که فعلی است از افعال نفس ما که متناسب است با حمل خارجی، نامش حمل شده است کانّ ما تصور دوم را سوار تصور اول کرده ایم.

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۵.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی _ تقریر: حسین تهدوی نهاد

دو کلمه دیگر هم هست که حکم و تصدیق است که الآن کاری به آنها نداریم، و این دو متفاوت با حمل هستند. در قضیه حملیه باید دو مفهوم داشته باشیم، و اگر دو مفهوم نباشند اصلاً حملی نداریم.

مراد از تغایر ذهنی در تعریف «حمل»

هر گاه دو موجود به هم سنجیده شوند یا ذات آنها یکی است یا دو تا، و وجود آنها یا یکی است یا دو تا، که چهار حالت عقلی می شود که یکی از این حالات محال است. برای هر حالت اسمی قرار داده اند: اتحاد و وحدت و تباین. مثلاً کاغذ و بیاض، یک وجود دارند.

در هر قضیه معقوله دو تصور هست، رابطه این دو چیست؟ نسبت در حکمت مشاء فقط مقولی بود، و در حکمت متعالیه نسبت وجودی هم پیدا شد. دائماً نسبت در قضیه معقوله نسبت مقولی است. یعنی حتماً باید این دو تصور متباین باشند مانند «زید عادل» که بین زید و عادل، هم وجوداً و هم ذاتاً تغایر هست. بعد منطقیون متوجه شدند که تغایر گاهی ذاتی نیست بلکه به اعتبار است مانند «الانسان حیوان ناطق» که تغایر به اجمال و تفصیل است. بعد کم کم انواع دیگری از تغایر را هم فهمیده اند که کمترین تغایر همان وجود است مانند «زید زید» که تصور موضوع و محمول ذاتاً یکی است ولی وجوداً دو تاست. انحاء تغایر استقصاء شده است که نیازی به بحث از آن نیست.

پس تغایر ذهنی را معنی کردیم که نهایت تغایر همان تغایر ذاتی و وجودی است، و کمترین آن تغایر وجودی است.

ج۳۹ ۹۳/۰۸/۲۷

گفتیم حمل را تعریف کرده اند به «اتّحاد المتغایرین ذهناً فی الخارج»، که مراد منطقیون همان قضیه معقوله است. و مراد از تغایر مفهومی متغایرین همان تغایر بین موضوع و محمول در قضیه معقوله است که تغایر آنها یا هم در ذات است هم در وجود، و یا لا اقل در وجود مغایر هستند.

مراد از اتّحاد خارجی در تعریف «حمل»

اتّحاد فی الخارج، را هم باید توضیح دهیم. برای توضیح اتّحاد خارجی دو کلمه «اتّحاد» و «خارج» را معنی می کنیم:

الف. اتّحاد: مراد از اتّحاد چیست؟ در حکمت دو شیء یا هم ذاتاً و هم وجوداً اختلاف دارند، مانند زید و هذه الشجرة، که متغایرین یا متباینین می باشند. و یا ذاتاً یکی هستند امّا وجوداً دو تا هستند مانند زید و عمرو که

متماثلین هستند. و گاهی ذاتاً دو تا هستند امّا وجوداً یکی هستند مانند کاغذ و بیاض که متّحدین هستند. و گاهی هم ذاتاً و هم وجوداً یک شیء هستند که وحدت دارند مانند واجب تعالی و علم واجب تعالی، لذا بین خداوند و علمش، وحدت است نه حتی اتّحاد.

در ما نحن فیه وقتی می گوییم خارجاً متّحد هستند یعنی یک شیء واحد مصداق این دو مفهوم است. یعنی از دو حیث مصداق این دو مفهوم است از یک حیث مصداق این مفهوم و از حیث دیگر مصداق آن مفهوم است. مثلاً «زید الابیض» هم مصداق مفهوم انسان است و هم مصداق مفهوم ابیض، از دو حیث متفاوت. لذا اتّحاد یعنی در خارج یک شیء هست که مصداق این دو متغایر هست.

ب. خارج: امّا خارج در حکمت دو اصطلاح دارد یکی خارج در مقابل وهم است، خارجی است یعنی وهمی نیست. دوم خارج در مقابل ذهن است، خارجی است یعنی ذهنی نیست. در ما نحن فیه گویا ابتداءً مراد همان خارج از ذهن بوده است (یعنی حمل شائع مرادشان بوده است، که نوعاً در خارج از ذهن و در عالم عین است)، امّا بعداً که دقت شده است هیچیک از این دو اصطلاح اراده نشده است بلکه خارج از قضیه مراد است.

اشکال بر مشهور در توضیح ملاک حمل

تعلیقه بر کلام مشهور این است که مشهور قضیه را چهار قسم می دانند، که دو قضیه را منکر هستیم، قضیه ملفوظه و معقوله را منکر هستیم و وجود اینها وهمی است. لذا ما فقط قضیه مسموعه و متخیّله داریم.

اشکال بر آخوند در توضیح ملاک حمل

امّا تعلیقه بر کلام آخوند این است که ایشان «متغایرین مفهومین بنحوٍ من التغایر» را به معنی تغایر ذاتی دانسته اند مانند «زید عادل»، در حالیکه مراد منطقیون اعمّ از تغایر مفهومی و وجودی است یعنی مجرّد تغایر وجودی هم برای حمل کافی است، مانند «الانسان انسان» که وحدت مفهومی است و حتی اتّحاد هم نیست، و فقط تغایر وجودی دارند. از عبارت ایشان استفاده می شود که دو مفهوم موضوع و محمول باید متغایر باشند ذاتاً، یعنی نمی شود یک مفهوم باشند. به عبارت روشن تر مراد مرحوم آخوند تغایر مفهومی بود[1] امّا مراد منطقیون تغایر ذهنی است که اعم از مفهومی و وجودی است.

---

۱. اقول: متوجه نشدیم کدام قرینه در کلام آخوند هست که دلالت بر این مطلب دارد، علیک بعبارته:«*ملاک الحمل کما أشرنا إلیه هو الهوهویة و الاتحاد من وجه و المغایرة من وجه آخر کما یکون بین المشتقات و الذوات و لا یعتبر معه ملاحظة الترکیب بین المتغایرین و اعتبار کون مجموعهما بما هو کذلک واحدا بل یکون لحاظ ذلک مخلا لاستلزامه المغایرة بالجزئیة و الکلیة. و من الواضح أن ملاک الحمل لحاظ نحو اتحاد بین الموضوع و المحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلک فی التحدیدات و سائر القضایا فی طرف الموضوعات بل لا یلاحظ فی طرفها إلا نفس*

ج ۴۰ ۹۳/۰۹/۰۱

مطلب چهارم: نسبت مبدأ به ذات

ذات همان چیزی است که مشتق بر آن حمل می شود؛ مبدأ هم همان مبدأ موجود در مشتق است یعنی چیزی که به واسطه آن، مشتق به ذات حمل می شود مثلاً زید چون قیام دارد گفته می شود «زید قائم».

مرحوم آخوند در این مطلب می خواهند رابطه بین مبدأ و ذات را بیان کنند. ایشان رابطه بین آن دو را به دو نحوه می دانند که می شود یک نحوه هم به آن اضافه کرد:

الف. اول همان عینیت و وحدت است یعنی ذات عین مبدأ است، مانند صفات ذاتی حقّ تعالی که همان علم و قدرت و حیاة می باشند. حکماء معتقدند خداوند منّان فاقد ماهیت است، یعنی از هر موجودی یک چیستی و هویت می توان انتزاع کرد، امّا از خداوند منّان نمی شود چیزی غیر وجود انتزاع کرد.

ب. دومین نحوه این است که ترکیب مبدأ و ذات ترکیب اتّحادی است. تفاوت اتّحاد و وحدت در این است که اگر دو شیء ذاتاً و وجوداً یکی باشند می شود وحدت، و اگر ذاتاً دو تا و وجوداً یکی باشند می شود اتّحاد؛ مثلاً زید و علم او به یک وجود موجود هستند امّا ذاتاً دو هستند. امّا در مورد خداوند، ذات و علم یک وجودند و عین هم هستند.

ج. سومین نحوه این است که نسبت بین مبدأ و ذات ترکیب انضمامی است یعنی بین آنها تباین و تغایر است. مثلاً «زید مضروب» که زید و ضرب، ذاتاً و وجوداً متغایر هستند. و یا مانند اینکه به مکانی اشاره شود و گفته شود «هذا المکان مقتل زید» که ذات همان مکان است، و مبدأ قتل است، که نسبت بین آنها تباین است یعنی ذاتاً و وجوداً متباین هستند.

اشکال در حمل مشتق بر خداوند

اشکالی مطرح شده است که در قسم اول چگونه می توان مشتق بر ذات حمل شود، زیرا مشتق بر مبدأ خود حمل نمی شود لذا وقتی ذات عین مبدأ است نباید مشتق بر آن حمل شود. مثلاً غلط است گفته شود «العلم عالم» و مانند آن؛ لذا نباید این حمل صحیح باشد که «الواجب تعالی عالم»!

معانیها کما هو الحال فی طرف المحمولات و لا یکون حملها علیها إلا بملاحظة ما هما علیه من نحو من الاتحاد مع ما هما علیه من المغایرة و لو بنحو من الاعتبار. فانقدح بذلک فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام و فی کلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل و إمعان النظر».

جواب صاحب فصول به اشکال: این حمل مجازی است

مرحوم صاحب فصول فرموده اند این صفات مجازاً حمل بر خداوند می شود زیرا خداوند علم است نه عالم، و قدرت است نه قادر؛ لذا وقتی حمل مجازی شد مشکلی نیست.

جواب مرحوم آخوند به اشکال: ملاک حمل تغایر مفهومی است که وجود دارد

مرحوم آخوند فرموده اند هیچ تجوّزی در کار نیست، زیرا ملاک حمل همان تغایر مفهومی است ولو در خارج وحدت و عینیت باشد. لذا حمل صحیح است و حقیقی است.[۱]

مناقشه در جواب مرحوم آخوند

در مورد کلام آخوند، باید سوال کرد مراد ایشان از تغایر مفهومی چیست؟

اگر تغایر بین ذات و مبدأ مراد است که قبلاً ایشان فرمودند تغایر مفهومی بین موضوع و محمول نیاز است نه تغایر بین موضوع و مبدأ محمول.[۲]

اگر هم مراد این باشد تغایر بین موضوع و محمول هست یعنی خداوند مفهوماً غیر عالم است، جواب این است که اولاً تغایر بین مبدأ و مشتق هم هست یعنی «علم» مفهوماً غیر «عالم» است، امّا خود ایشان هم قبول دارند که نمی شود عالم را حمل بر علم کرد؛ ثانیاً اشکال ورای حمل است یعنی اصل اشکال اثباتی نیست بلکه ثبوتی است یعنی وقتی علم متّصف به عالم نمی شود چطور خداوند که عین علم است متّصف به عالم شود؟

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۶:«*و منه قد انقدح ما فی الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فی ألفاظ الصفات الجاریة علیه تعالی بناء علی الحق من العینیة لعدم المغایرة المعتبرة بالاتفاق و ذلک لما عرفت من کفایة المغایرة مفهوما و لا اتفاق علی اعتبار غیرها إن لم نقل بحصول الاتفاق علی عدم اعتباره کما لا یخفی و قد عرفت ثبوت المغایرة کذلک بین الذات و مبادی الصفات*».

۲. اقول: ظاهراً مراد آخوند همین است، و اشکال استاد وارد نیست زیرا در ابتدای همین مطلب چهارم ایشان فرموده اند برای حمل کافی است که مبدأ غیر ذات باشد:«*لا ریب فی کفایة مغایرة المبدإ مع ما یجری المشتق علیه مفهوما و إن اتحدا عینا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحیم و الکریم إلی غیر ذلک من صفات الکمال و الجلال علیه تعالی علی ما ذهب إلیه أهل الحق من عینیة صفاته یکون علی الحقیقة فإن المبدأ فیها و إن کان عین ذاته تعالی خارجا إلا أنه غیر ذاته تعالی مفهوما*»، کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۶؛ در واقع ایشان یک شرط دیگر برای صحّت حمل دارند که مبدأ موجود در محمول، با ذات تغایر مفهومی داشته باشد، لذا حمل در «العلم عالم» صحیح نیست، امّا در «الله عالم» صحیح است. فتأمّل.

مناقشه در جواب صاحب فصول: بالوجدان حمل مشتق بر خداوند تعالی حقیقی است

کلام صاحب فصول هم تمام نیست زیرا ما بدون هیچ عنایتی الفاظ مشتق را حمل بر خداوند می کنیم. لذا جواب این اشکال داده نشد.

جواب مختار از اشکال: عینیت ذات و مبدأ در مورد خداوند واضح نیست

برای جواب به این اشکال دو بحث وجود دارد، یکی بحث مرتبط با علم اصول و دیگری بحث مرتبط با علم فلسفه؛ مقدمةً صفات ذات صفاتی هستند که از شیء بما هو انتزاع می شود مانند علم و حیاة و قدرت، و صفات فعل صفاتی هستند که با توجه به غیر انتزاع می شود مانند خالق و رازق؛

در بحث فلسفی، این بحث هست که خداوند دارای ماهیت هست یا نه؟ حکماء با استدلال ثابت کرده اند که محال است واجب الوجود بالذات دارای ماهیت باشد. برخی معتقدند خداوند هم دارای ماهیت است مانند تمام موجودات که این تنافی با وجوب وجود ندارد، البته ماهیتی او منحصر در یک فرد است و متفاوت با باقی ماهیات است. اینکه این بحث صحیح است یا نه، باید در فلسفه بحث شود، و ما دلیل حکماء برای نفی ماهیت از خداوند تعالی را نا تمام می دانیم البته ممکن است مدعای آنها صحیح باشد.

امّا در بحث اصولی، اگر مراد از عینیت نفی اتّحاد باشد، جواب اشکال داده می شود یعنی رابطه حقّ تعالی و علم او، مانند عرض نیست. مثل زوجیت برای اربعه که غیر علم برای زید است زیرا علم را می توان از زید جدا کرد امّا زوجیت را نمی توان از اربعه جدا نمود. این رابطه اربعه و زوجیت نه اتّحاد است و نه وحدت و عینیت (اگر عینیت بود عدد شش هم اربعه بود زیرا عینیت را داراست). با این بیان رابطه ذات حقّ تعالی و مبدأ وی مثل علم، وحدت نیست و اتّحاد هم نیست مانند اینکه اربعه را نمی شود از زوجیت جدا کرد، علم را هم نمی شود از خداوند جدا کرد. با این بیان خداوند علم نیست بلکه عالم است همانطور که نمی شود گفت اربعه زوجیت است، اما اربعه زوج است.

در حکمت تصور صفت علم برای خداوند در غایت صعوبت است، یعنی باید طوری تصور شود که با باقی مبانی فلسفه سازگار باشد. ملاصدرا در مورد علم خداوند می گوید این از اسرار الهی است. حتی برخی قائل شده اند که خداوند فاقد علم است. اگر کسی قائل به عینیت ذات باشد با مشکلات جدّی مواجه است که در فلسفه بیان شده است.

لذا عدم اتّحاد را هم تسلّم کنیم، عینیت هم نیست؛ یعنی چون تصور علم برای خداوند در فلسفه در غایت اشکال است، نمی دانیم رابطه علم با خداوند اتّحاد است یا نه!

ج۴۱ ۹۳/۰۹/۰۲

مطلب پنجم: تقوم مبدأ به ذات

آیا لازم است مبدأ قائم به ذات باشد، تا حمل مشتق بر ذات صحیح و حقیقی شود یا نه؟ برخی فرموده اند لازم نیست مثالی زده اند که در «زید ضارب» حمل صحیح و حقیقی است در حالیکه ضرب قائم به زید نیست بلکه ضرب متقوم به مضروب است، زیرا ضرب بر مضروب واقع می شود، یا مثلاً «زید مؤلم» که ألم بر بکر وارد شده است و زید آن را وارد کرده است. یعنی الم برای کسی که زده است که نیست!

مرحوم آخوند اشکال کرده اند که ما در حمل نیازی به تقوم نداریم بلکه نیاز به تلبس به مبدأ داریم که یکی از انحاء این تلبس همان تقوم است:

الف. منشأ این اختلاف در تلبّس گاهی به ماده برمی گردد مثلاً تلبس زید به ضرب صدوری است و به علم حلولی است، یعنی با تفاوت مواد نحوه تلبس هم متفاوت شده است. لذا این اختلاف به ماده برمی گردد، یعنی مبدأ جوع از سنخ معانی حلولی است و مبدأ ضرب از سنخ معانی صدوری است.

ب. گاهی هم اختلاف تلبس از هیئت می آید مثلاً در «ضرب زید عمرواً» تلبس زید صدوری است و تلبس عمرو وقوعی است، که این اختلاف ناشی از اختلاف در هیئت است یعنی زید ضارب است و عمرو مضروب است.

ج. گاهی اختلاف در تلبس نه به هیئت برمی گردد و نه به ماده بلکه به خودِ تلبس است، مثلاً اتّصاف به علم نسبت به حقّ تعالی و نسبت به زید، متفاوت است یعنی اولی به عینیت است و در دومی به اتّحاد است.

این فرمایش مرحوم آخوند[1] صحیح است.

مطلب ششم: تلبّس بالعرض

تلبّس دو نحوه است یکی بالذات یا حقیقی، و دیگری بالعرض یا مجازی؛ مثلاً اگر زید در سفینه در حال حرکت است، در این جا «السفینة متحركة» تلبس بالذات دارد، امّا «زید متحرک» تلبس بالعرض دارد. این اصطلاحاً مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه. مرحوم آخوند می فرمایند مراد ما اعمّ از تلبس بالذات و بالعرض است.

ان قلت: بحث ما در معنی حقیقی بود، اما خود شما گفتید که بالعرض همان مجازی است!

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۷.

قلت: این مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه، یعنی در «السفینة متحرکة» معنای متحرک همان معنای حقیقی است امّا اسناد مجازی است (مانند اینکه اگر کذباً گفته شود «من مجتهد هستم» تمام کلمات در معنای حقیقی به کار رفته اند، و اگر نه دروغی محقق نشده است). به عبارت دیگر در مجاز در اسناد همیشه معنای کلمات حقیقی است.[1]

این فرمایش مرحوم آخوند هم صحیح است.

مطلب هفتم: تصور جامع بین افراد متلبس و منقضی

این مطلب در کلام آخوند نیست امّا در کلمات متأخرین هست. در کلمات اعلام هست که این نزاع در مشتق، که برای خصوص متلبس وضع شده است یا برای اعمّ، اگر جامعی بین افراد اعمّ نباشد دیگر جایی ندارد. در ارتکاز مرحوم آخوند و قبلی ها این بوده است که جامع برای افراد اعمّ هم متصور است. از کسانی که مبسوطاً بحث کرده و معتقدند جامع ممکن نیست، شهید صدر است. ایشان قائلند چون تصویر جامع ممکن نیست پس نزاع در مطلبی است که یک طرف آن ممکن نیست.[2] برخی اعلام بسیار راحت جامع را تصویر کرده اند، بلکه چند جامع تصور کرده اند.[3]

مراد شهید صدر از استحالة جامع بین افراد اعمّ از متلبس و منقضی

اما شهید صدر بسیار تلاش کرده اند که بگویند محال است. مراد ایشان چیست؟ زیرا این واضح است که بین هر دو چیزی می شود یک مفهوم جامع تصور کرد، حتی بین نقیضین مثلا بین «انسان» و «لا انسان» می شود گفت: «احدهما»!

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۸:«*الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق و جريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدإ حقيقة و بلا واسطة في العروض كما في الماء الجاري بل يكفي التلبس به و لو مجازا و مع هذه الواسطة كما في الميزاب الجاري فإسناد الجريان إلى الميزاب و إن كان إسنادا إلى غير ما هو له و بالمجاز إلا أنه في الإسناد لا في الكلمة فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي و إن كان مبدؤه مسندا إلى الميزاب بالإسناد المجازي و لا منافاة بينهما أصلا كما لا يخفى و لكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة و كأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد و المجاز في الكلمة و هذا هاهنا محل الكلام بين الأعلام و الحمد لله و هو خير ختام*».

۲. بحوث في علم الاصول، ج۱، ص۳۷۳:«*و هكذا يتّضح: عدم إمكان تصوير معنى جامع حقيقي بين المتلبّس بالمبدإ و المنقضي عنه*».

۳. محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۲۸۵.

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

مراد شهید صدر این است که مشتقات در ذهن ما یک معنای ارتکازی دارد، باید جامعی که تصویر می شود مفهومی باشد که با این معنای مرتکز متناسب باشد، نه اینکه یک جامع جدا تصور شود. ایشان فرموده اند که محال است بین افراد متلبس و منقضی یک جامع تصور شود.

نقد کلام شهید صدر در عدم امکان تصویر جامع

واضح است هر معنایی برای «عالم» در نظر بگیریم، در ذهن ما همان معنای ارتکازی است، یعنی خصوص متلبس است، لذا هر معنایی تصور شود برای اعمّ با این تناسب ندارد. لذا اگر بخواهیم جامعی فرض کنیم باید افراد متلبس و افراد اعمّ را فرض کنیم که در اینصورت هم واضح است که جامع بین اینها هست. لذا چون قبول داریم معنای عرفی مشتق همان جامع بین متلبس است، هر معنای جامعی بین افراد اعمّ تصور شود با آن سازگار نیست. محقق خوئی هم مستقلاً بحث نموده اند و فرموده اند که جامع تصور دارد هم انتزاعی هم عرضی.

تصور جامع بین افراد اعمّ از متلبس و منقضی، نیازی نیست

امّا راجع به معنای جامع، این نزاع هایی که در اصول هست مانند بحث اعمّ و صحیح، و بحث مشتقّ، این نزاع مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو ناتمام هستند:

الف. مقدمه اول اینکه دلالت الفاظ نزد مشهور دائماً تصوری است یعنی دال دائماً لفظ مسموع یا متخیل است، و مدلول دائماً یک تصور است. لذا در الفاظی که معنای عام دارند دائماً نیاز به جامع هست یعنی باید تصور شما تمام مصادیق را پوشش دهد. این نکته موجب شده است دائماً به دنبال جامع باشند. این مقدمه را قبلاً ردّ کردیم که دلالت الفاظ بر معانی دلالت تصوری است امّا یک تصور نداریم بلکه دائماً یک الفاظی داریم که با حالت نفسانی (انفعالات ذهنی) ما شرطی شده است. البته در مورد مفاهیم عامّ هم لفظ شرطی می شود با انفعال مشترکی که از افراد مختلف، در نفس ایجاد میشود.

ج۴۲ ۹۳/۰۹/۰۳

ب. مقدمه دوم که نا تمام است، این است که اگر لفظی برای معنایی وضع می شود باید آن معنی حین وضع تصور داشته باشد، و اگر تصوری از معنی نباشد نمی توان برای آن وضعی کرد. قبلاً گذشت که برای وضع نیازی به تصور معنی نداریم بلکه همین اشاره ذهنیه کافی است، مثلاً عکس حیوانی را به ما نشان می دهند که از

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

خصوصیات آن مطلع نیستیم ولی می توانیم برای طبیعی آن حیوان نامی قرار دهیم، در اینجا فقط یک اشاره ذهنیه داریم. نام هم برای طبیعت است نه برای شخص آن عکس!

در ما نحن فیه هم وقتی برای عالم می خواهیم اسم تعیین کنیم، دو دسته هست یکی الآن متلبس است و دیگری قبلاً متلبس بوده است؛ خصوصیات جامع بین این دو را نمی دانیم، فقط با اشاره ذهنی می توانیم برای آن جامع وضع کنیم.

المقصد الاول: الاوامر

مباحث اوامر در ضمن فصولی بیان می شود:

الفصل الاول: مادّة الامر

در این فصل باید چهار اصطلاح مقدمةً توضیح داده شود:

الف. «کلمة الامر»: مراد از کلمة الامر همان مصدر ثلاثی مجرد است. در نزد اصولیون مصادر ثلاثی مجرد دو وضع دارند یکی برای ماده و یکی برای هیئت، امّا خودِ مصدر دارای وضع نیست. لذا اصولیون از وضع برای ماده امر باید بحث کنند، نه کلمه «امر» که مصدر است، زیرا در نزد آنها خودِ کلمه وضع ندارد بلکه ماده و هیئت آن وضع دارد. امّا ما چون در ماده قائل به وضع نیستیم از وضع خود کلمه بحث خواهیم کرد.

ب. «مادة الامر»: مراد از مادة الامر دقیقاً همین ماده است که «ا م ر» می باشد. ما برای ماده قائل به وضع نیستیم، امّا مشهور قائل به وضع نوعی برای ماده هستند.

ج. «هیئة الامر»: مراد از هیئة الامر همان هیئت «افعل» و اخوات آن مانند «فعّل» است. صیغه امر شش صیغه دارد که البته فقط یک صیغه است که در غیر مفرد مذکر، افعال امر دارای ضمایری می باشند.

د. «صیغة الامر»: مراد از صیغة الامر در کلمات اصولیون دو معنی است یکی همان هیئة الامر است؛ و دیگری هم خودِ فعل امر است که مجموعه ماده و هیئت است. هر دو استعمال رائج است و در کفایه و در کتب شهید صدر این استعمال ها هست.

بیشتر از «کلمة الامر» (یا «لفظ الامر») استفاده می کنیم زیرا برای مادة الامر قائل به وضع نیستیم، و از «هیئة الامر» استفاده می کنیم تا مراد روشن باشد، و خلطی بین هیئة الامر و صیغة الامر و خودِ فعل امر پیش نیاید. این فصل شامل جهاتی است:

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

الجهة الاولی: مدلول لفظ الامر

یک لفظ امر داریم که جامد است و جمع آن «امور» می باشد، و یک لفظ امر داریم که جمع آن «اوامر» است که مشتق می باشد. بحث ما راجع به لفظ دوم است.

در این لفظ امر دو معنای رائج اصولیون گفته اند: «الطلب التشریعی الصادر من العالی» و برخی هم «الطلب التشریعی الصادر من العالی او المستعلی» معنی کرده اند. در بین اعلام متأخر غیر از این دو معنی نیست و مشهور این دو را تسلّم کرده اند.

اقسام طلب: تکوینی و تشریعی

اصولیون در تعریف طلب گفته اند:«هو السعی نحو المقصود». سپس طلب را به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم نموده اند:

الف. طلب تکوینی: در طلب تکوینی طالب به دنبال مقصود است مانند اینکه دنبال آب برود که این خودش طلب تکوینی است که طالب خودش به دنبال طلب مقصود است.

طلب تشریعی: در طلب تشریعی طالب دنبال مقصودش نیست بلکه دیگری را تحریک و بعث میکند به سمت مقصودش.

مدلول لفظ امر همان طلب تشریعی است. این نظر معروف در طلب است. دو امر به عنوان تعلیقه بر کلام مشهور داریم:

تعلیقه اولی بر کلام مشهور: طلب از امور واقعی است نه حقیقی و تکوینی

مقدمةً می گوییم اصولیون امور را تقسیم به چهار قسم کرده اند: حقیقی و واقعی و اعتباری و وهمی. گاهی امور عالم، و گاهی هم مفاهیم را منحصر در این اقسام چهارگانه دانسته اند. امر حقیقی آن است که در خارج (نه در وهم) وجود داشته باشد مانند انسان. امر واقعی آن است که در خارج وجود ندارد بلکه واقعیت دارد یعنی وهمی و اعتباری نیستند، مانند استحالة تناقض. امر اعتباری مانند ملکیت و طهارت است که ملکیت علقه ای بین مالک و مملوک، و زوجیت علقه ای بین مرد و زن هستند، این امور حقیقی نیستند و واقعیت هم ندارند بلکه اعتباری هستند که عقلاء آنها را اعتبار کرده اند. امر وهمی هم امری است که نه حقیقی است نه واقعی نه اعتباری، مانند وجود شریک الباری.

با توجه به این مقدمه، سوال این است که حقیقت طلب (سعی نحو المقصود)، از کدام قسم از امور است؟ در مورد طلب تکوینی مانند مشی به سمت آب، که در حکمت مشی وجود دارد و حقیقی است، اگر سعی مفهومی دارد که مشی را شامل می شود (یعنی مشی مصداق خودِ سعی است) خود این سعی می شود امر حقیقی، و اگر سعی مفهومی است که از مشی انتزاع شده است می شود امری واقعی (امور انتزاعی همیشه امور واقعی هستند). در ذهن ما تردید است که از کدام است؛[1] البته خود مشی را بر خلاف حکماء از امور واقعی می دانیم لذا به هر حال از امور واقعی می شود.

در حکمت امور تکوینی را در مورد امور حقیقی به کار می برند لذا نباید به طلب تکوینی گفته شود تکوینی بلکه باید گفته شود طلب واقعی.

ج۴۳ ۹۳/۰۹/۰۴

لفظ «امر» در روایات وارد شده است مانند «امر النبی بالسواک»، لذا باید از آن بحث شود، البته از حکم بحث می شود یعنی مراد از حقیقت امر همان حکم است امّا از حقیقت «ضرب» و مانند آن بحثی نداریم زیرا به حکم ربطی ندارد.

گذشت که متاخرین امر را به معنی «الطلب التشریعی من العالی او المستعلی» دانسته اند، و طلب را السعی نحو المقصود تعریف کرده و آن را تقسیم به تکوینی و تشریعی نموده اند. در طلب تکوینی فعلی انجام میشود تا به مقصود رسیده شود مانند مشی به سوی آب؛ و در طلب تشریعی کسی دیگر را به آوردن آب بعث می کند. مدلول لفظ امر فقط طلب تشریعی است نه اینکه مطلق سعی مدلول آن باشد.

تعلیقه اول در کلام مشهور این است که آیا طلب به معنای سعی از امور حقیقی است یا واقعی؟ در مورد کسی که به سمت آب مشی می کند اگر خودِ این مشی مصداق سعی باشد یعنی از امور حقیقی است. اما اگر این مشی مصداق سعی نیست بلکه از مشی یک مفهوم انتزاع می شود که آن مصداق طلب و سعی است لذا از امور واقعی است. البته به نظر می رسد که از امور واقعی باشد، لذا طلب تکوینی اصطلاح خوبی برای آن نیست بلکه طلب واقعی مناسب است زیرا تکوینی در مورد امور حقیقی به کار می رود مثلاً به استحالهٔ اجتماع نقیضین گفته نمی شود از امور تکوینی است.

---

۱. استاد در جلسه بعدی فرمودند ظاهراً این مشی از امور انتزاعی است و مصداق خودِ سعی نیست بلکه مفهومی است که از خودِ سعی انتزاع می شود.

تعلیقه دوم بر کلام مشهور: طلب فقط واقعی است نه تشریعی

در تعلیقه دوم به عنوان مقدمه می گوییم گاهی امور واقعی در طول یک اعتبار واقعیت پیدا می کنند. مثلاً مالیت از امور واقعی است یعنی حقیقی یا اعتباری یا وهمی نیست، بلکه یک خصوصیت است که پاره ای از اشیاء دارند، یعنی دیگران حاضرند در مقابل آن پول پرداخت کنند. امّا مالیت یک سنگ طلا اعتباری نیست، در حالیکه مالیت یک اسکناس در طول اعتبار است. البته تفاوتی بین مالیت طلا و اسکناس نیست یعنی حقیقةً و سنخاً و ذاتاً مانند هم هستند اما تفاوت این است که مالیت طلا در طول اعتبار نیست. به هر حال مالیت طلا اقوی نیست.

در مورد طلب هم که امر واقعی است گاهی در طول یک اعتبار نیست (طلب تکوینی)، مانند کسی که مشی نحو الماء می کند؛ امّا گاهی در طول یک اعتبار است یعنی وقتی تلفظ به فعل امر می کنیم این تلفظ واقعاً طلب است مانند مشی فقط یک تفاوت دارد که واقعی بودن این طلب در طول یک قرار داد است (همان وضع هیئت امر برای طلب)، یعنی اگر این اعتبار نبود مثلاً هیئت «صلّ» وضع برای فعل ماضی شده بود با گفتن آن اصلاً طلب در واقع نبود؛ لذا واقعیت داشتن طلب در طول این اعتبار است.

از کلمات قوم اینگونه فهمیده می شود که طلب تکوینی و تشریعی را دو سنخ متفاوت می دانند البته برخی مانند محقق اصفهانی متوجه شده بودند که باید این دو، یک سنخ باشند. به هر حال این دو از یک سنخ هستند و هر دو امری واقعی هستند. یعنی همانگونه که (طبق نظر مشهور) در طلب قسم اول مشی مصداق شد برای خودِ سعی، در این مورد هم تلفظ می شود مصداق خودِ سعی، لذا هر دو امری حقیقی خواهند بود (تلفظ یک فعل است ولی لفظ یک کیف است که نتیجه آن فعل است)؛ اگر هم مشی مصداق سعی نباشد (که مختار ماست) این تلفظ هم مصداق سعی نیست لذا هر دو امری واقعی می باشند. لذا دو سنخ طلب نداریم، امّا دو حصه داریم یعنی طلبی که در طول یک اعتبار است و طلبی که در طول یک اعتبار نیست. طلب تکوینی مصداق لفظ امر نیست.

مراد از عالی در تعریف طلب هم کسی است که حق الطاعة دارد یعنی مخالفت با امر وی عقلاً یا عقلائاً قبیح است. و مراد از مستعلی در اینجا کسی است که عالی نباشد امّا خودش اعتقاد دارد که حق الطاعة دارد، و یا خودش را ذوالحق فرض می کند. لذا اگر کسی که علو یا استعلاء ندارد طلب تشریعی کند این امر نیست مثلاً اگر فقیری به ما بگوید به من پول بده، این «امر» نیست.

ج٤٤ ۹۳/۰۹/۰۵

الجهة الثانیة: اعتبار العلوّ فی الامر

در هر طلب انشائی یک طالب هست که یا عالی است یا مستعلی یا هر دو هست یا هیچکدام؛ مدلول لفظ امر کدامیک از اقسام چهارگانه طالب را شامل می شود؟

مراد از عالی و مستعلی در تعریف طلب

عالی کسی است که حقّ الطاعة دارد در مورد مطلوب؛ برخی افراد مطلقاً حق الطاعة ندارند مانند دوست انسان نسبت به وی، و برخی افراد در هر امری حق الطاعة دارند مانند خداوند منّان، و برخی افراد در دائره ای از امور حقّ الطاعة دارند مانند پدر و مدیر مدرسه و حاکم یک مملکت. حقّ الطاعة دارند یعنی اطاعت آنها واجب است به این معنی که مخالفت با آن عقلاً یا عقلائاً (مبتنی بر اینکه حسن و قبح عقلی را قبول کنیم یا نکنیم) قبیح است. لذا ممکن است طالب در یک مطلوب حقّ الطاعة نداشته باشد، که در اینصورت عالی نیست، به عبارت دیگر مراد از عالی بودن نسبت به مطلوب است و این امری نسبی است.

مراد از مستعلی هم دو معنی است: معنای اول همان معنای قبل است که کسی که عالی نیست امّا گمان می کند حق الطاعة دارد، و یا فرض می کند حقّ الطاعة دارد؛ معنای دوم هم این است که وقتی مستعلی است که طلب مولوی کند یعنی بما هو مولی طلب کند، در مقابل خواهش و تمنّا.

اقسام پنجگانه طلب انشائی

طلب انشائی دارای پنج قسم است که باید بررسی شود کدام قسم از این پنج قسم، همان مدلول کلمه امر است:

الف. اول اینکه طالب عالی و مستعلی است (مستعلی یعنی بما اینکه مولی هست دستور می دهد، یعنی طلب مولوی دارد)؛ این طلب مورد اتفاق است که فرد امر می باشد.

ب. دوم اینکه طالب عالی هست ولی مستعلی نیست یعنی طلب مولوی ندارد. مثلاً مولایی به عبد بگوید ببخشید لطفاً درب را باز کنید. برخی علماء این طلب را از افراد امر ندانسته اند، زیرا در معنای امر هست که طلب باید همراه استعلاء باشد. البته مشهور متأخرین این را هم شامل امر می دانند که ما هم تبعیت کرده ایم، یعنی معنای امر وسیع است به طوریکه شامل این قسم هم می شود.

ج. سوم اینکه طالب عالی است امّا نه به عنوان مولی، بلکه به عنوان یک خیرخواه است البته در دائره مولویت طلب می کند. مثلاً مدیری به کارمند بگوید از روی برادری چیزی به تو می گویم که با لباس تمییز سر کار بیا!

این مورد طلب غیر مولوی است یعنی از مولی بما هو مولی صادر نشده است، هر چند در این مورد حقّ الطاعة داشته است. این مورد فرد امر نیست.[۱]

د. چهارم اینکه طالب مستعلی هست امّا عالی نیست. یعنی طالب معتقد است که حق الطاعة دارد یا خودش را دارای حقّ الطاعة فرض می کند. مثلاً کودکی که به والدین دستور می دهد خودش را عالی فرض می کند. برخی این مورد هم فرد امر دانسته اند، امّا مشهور این را فرد امر نمی دانند. ما هم تردید داریم که آیا صدق امر می کند یا نه؟ اگر واقع ابهام داشته باشد حتی نزد عرف، می شود شبهه معنویه؛ اگر هم معنای واقعی معلوم است امّا در ذهن ما ابهام دارد می شود شبهه مفهومیه؛ تردید هست که این شبهه معنویه است یا مفهومیه!

ه. پنجم اینکه نه عالی است نه مستعلی، مانند طلب دوست از دوستش. این مورد مسلماً از افراد امر نیست.

لذا در دو قسم این طلب از افراد امر هست و در دو مورد از افراد امر نیست، در یک مورد هم مشکوک است که از افراد امر باشد.

الجهة الثالثة: دلالة لفظ الامر علی الوجوب

مدلول لفظ امر، طلب انشائی صادر از عالی شد. علماء طلب را دو قسم کرده اند طلب وجوبی و ندبی. مدلول لفظ امر مطلق طلب است که شامل هر دو قسم شود، یا فقط طلب وجوبی است؟ ظاهراً قائل به اینکه لفظ امر فقط دلالت بر طلب ندبی دارد، وجود ندارد.

تفاوت طلب وجوبی و ندبی

ابتداءً باید تفاوت طلب وجوبی و ندبی روشن شود. از علماء کسی مستقلاً این بحث را مطرح نکرده است، امّا از مجموع کلمات سه نظریه به دست می آید:

نظر اول: تفاوت در غرض (غرض مهمّ و غرض غیر مهمّ)

نظر اول از مشهور علماء است که طلب انشائی یا تشریعی گاهی از یک غرض مهمّ و لزومی ناشی شده است، که این طلب، طلب وجوبی است؛ و گاهی هم از یک غرض غیر لزومی و غیر مهمّ ناشی شده است، که این طلب، طلب ندبی است. غرض لزوم و غیز لزومی چه تفاوتی دارند؟ غرض لزومی و مهمّ، غرضی است که طالب راضی

۱. در مورد قبلی بما هو مولی بود امّا با لسان نرم، امّا در این مورد بما هو خیرخواه است.

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

به فوت آن نیست، و غرض غیر لزومی و غیر مهمّ، غرضی است که فوت شدن آن برای طالب مهمّ نیست. لذا اختلاف در منشأ طلب است که گاهی لازم است و گاهی غیر لزومی.

ج۴۵ ۹۳/۰۹/۰۸

نقد نظر اول: حق الطاعة دائر مدار طلب است نه غرض!

با این بیان موافق نیستیم، زیرا:

اولاً این تقسیم به وجوبی و ندبی برای این مطرح شده بود که بگویند مولی در طلب وجوبی حقّ الطاعة دارد، و استحقاق عقاب در طلب وجوبی است. امّا به اعتقاد ما حقّ الطاعة فقط دائر مدار طلب مولی است و در مورد اغراض حقّ الطاعة ندارد. لذا اگر عبدی بداند که مولی غرض مهمّی دارد بر عبد لازم نیست که آن را اتیان نماید. امّا طلب ولو به غرض غیر مهمّی باشد بر عبد است که اتیان نماید عقلاً یا عقلائاً. البته اگر طلب تقدیری باشد حقّ الطاعة می آورد مثلاً فرزند مولی در حال غرق شدن است و مولی اطلاع ندارد که عبد را امر به نجات فرزندش کند، در این صورت بر عبد لازم است اتیان کند؛ ولی اگر مولی حاضر بود و می دانست امّا امری به نجات فرزندش نکرد، بر عبد نجات دادن لازم نیست. امّا اگر مولی طلب کند تفاوتی ندارد که ملاک چه باشد لازم یا غیر لازم، حقّ الطاعة دارد. شاید همین طلب تقدیری موجب شده است که برخی به اشتباه افتاده و غرض را هم لازم الاتیان بدانند.

و ثانیاً در کلام مشهور یک مغالطه هم هست، زیرا آنها طلب وجوبی را تعریف به غرض لازم التحصیل کرده اند، یعنی طلبی که حقّ الطاعة دارد، و حقّ الطاعة هم در طلب وجوبی است، پس این قضیه به شرط محمول است. لذا فقط کسی می تواند اینگونه تعریف کند که در دائره اغراض هم حقّ الطاعة ای باشد. امّا شهید صدر که توجه به این نکته داشته اند که فقط طلب حقّ الطاعة دارد و به این نکته در ابتدای برائت تصریح نموده اند، با این وجود در این بحث قائل شده اند که غرض هم حقّ الطاعة می آورد!

نظر دوم: تفاوت در ترخیص در مخالفت و عدمه

میرزای نائینی فرموده اند و باقی هم قبول کرده اند. ایشان فرموده اند طلب انشائی یا وجوبی است یا ندبی، اگر طلب انشائی مقترن شود به ترخیص در مخالفت، می شود ندبی؛ و اگر مقترن نشود می شود طلب وجوبی! زیرا اگر مقترن شود عقل می گوید امتثال بر تو واجب است، امّا اگر مقترن شود عقل می گوید امتثال واجب نیست. این بیان روشن تر و دقیق تر از بیان مشهور است. و این بیان مبتنی بر این است که حقّ الطاعة بر طلب بار می

شود، لذا اشکال مشهور را ندارد. مولی در طلب غیر مقترن حقّ الطاعة دارد یعنی مخالفتش قبیح است عقلاً یا عقلائاً.

نقد نظر دوم: وجود تالی فاسد

این نظریه خوب است و اشکالات مشهور را ندارد. امّا این نظریه ملازماتی دارد که فقها حتی خود میرزا به آن ملتزم نیستند. این نظریه به انحائی می شود تقریب شود، عمده آنها سه تقریب است:

الف. عدم اقتران به ترخیص شرط مقارن است برای طلب وجوبی؛ شرط مقارن یعنی اگر مولی در یکشنبه طلب داشت و پنجشنبه ترخیص داد، در اینصورت طلب یکشنبه تا پنجشنبه واجب است و بعد آن می شود ندبی! مقارن یعنی از لحظه تحقق شرط، طلب هم ندبی می شود.

این تقریب این مشکل را دارد که کسی از علماء ملتزم به تبدل طلب در عالم ثبوت نیست، بلکه فقها طلب را از ابتدا یا وجوبی می دانند یا ندبی.

ب. عدم اقتران به ترخیص شرط متأخّر است برای طلب وجوبی. مثلاً مولایی یکشنبه گفت «صلّ» و پنجشنبه گفت «لا بأس بترک الصلاة»، در این صورت کشف می کنیم که از ابتدا طلب ندبی داشته است.

لازمه این تقریب آن است که اگر مولی طلب کرد و نمی دانیم ترخیص خواهد داد یا نه، در این صورت حکم عقل به لزوم اطاعت (که ایشان باید قائل باشد) یک حکم ظاهری است (زیرا اگر ترخیص بیاید، طلب ندبی می شود، و معلوم نیست در آینده ترخیصی نباشد)، که از بحث ما یعنی حکم واقعی خارج است.

ج. شرط طلب وجوبی عدم احراز ترخیص باشد نه عدم اقتران به ترخیص. یعنی وقتی مکلف ترخیص را احراز نمود، طلب می شود ندبی! و اگر مکلف احراز نکرد، طلب می شود وجوبی!

لازمه این حرف این است که جاهل (کسی که ترخیص را احراز نکرده است) و عالم در حکم واقعی متفاوت باشند که میرزا و فقهاء قائل به این نیستند.

لذا تفسیر ایشان اشکال مشهور را نداشت امّا دارای لوازمی است که فقهاء و ایشان آنها را قبول نمی کنند.

ج٤٦ ۹۳/۰۹/۱۰

نظر سوم (نظر مختار): تفاوت در مولوی بودن طلب

برای توضیح این نظر ابتداءً یک مقدمه بیان می شود که علماء طلب صادر از مولی را تقسیم به دو قسم کرده اند: طلب مولوی و غیر مولوی؛ طلب مولوی صادر شده است از مولی بما هو مولی، و طلب غیر مولوی طلبی

است که از مولی بما هو خیّر صادر شده است، و لو در آن مورد می تواند طلب مولوی داشته باشد. در لسان علماء گاهی به طلب غیر مولوی طلب ارشادی می گویند. نباید اشتباه شود که خطاب هم تقسیم به مولوی و ارشادی می شود، که در بحث هیئت امر این تقسیم مطرح خواهد شد. طلب مولوی غیر از خطاب مولوی است. این تقسیم طلب به مولوی و غیر مولوی را مشهور هم قبول دارند. مشهور طلب مولوی را تقسیم به وجوبی و ندبی کرده اند.

با توجه به این مقدمه، مختار ما در تفاوت طلب وجوبی و ندبی، این است که طلب وجوبی همان طلب مولوی است. طلب ندبی طلب غیر مولوی است. یعنی هر طلبی که از مولی صادر شود بما هو مولی این می شود طلب وجوبی؛ و طلب ندبی از مولی بما هو خیّر و مرشد و عالم و صدیق و مانند آن صادر می شود. پس ما مانند مشهور طلب مولوی را تقسیم به طلب ندبی و وجوبی نمی کنیم. مولی در مورد طلب مولوی حقّ الطاعة دارد. لذا مخالفت با طلب وجوبی یا مولوی استحقاق عقوبت دارد، امّا مخالفت با طلب ندبی یا غیر مولوی استحقاق عقوبت ندارد. البته موافقت با طلب مولی، استحقاق ثواب ندارد بلکه ثواب دائماً از باب تفضل است که ما از شرع فهمیدیم که مولی به موافقت با طلب مولوی و طلب غیر مولوی پاداش می دهد. لذا طلب نماز شب و مانند آن طلب غیر مولوی است یعنی شارع بما هو خیّر و بما هو مرشد و بما هو رحیم و رحمن طلب کرده است.

تکلمه نظر سوم: معنای ترخیص بعد طلب

این سوال پیش می آید که اگر مولی طلبی داشته باشد و سپس ترخیص در ترک آن طلب دهد، معنای آن ترخیص مولی چیست؟ سه معنی ممکن است داشته باشد:

الف. اول اینکه مولی طلب مولوی خود را بقاءً تبدیل به طلب غیر مولوی می کند، یعنی به نفس ترخیص، تبدیل به طلب غیر مولوی می شود. این در موالی عرفی هست امّا در شرع چنین چیزی نیست که تبدل رأی برای مولی ایجاد شود. این نحوه تبدیل طلب مولوی به غیر مولوی یک شیوه عقلائی است که مولایی طلب مولوی خود را دارای سختی می بیند لذا آن را با نفس ترخیصی که می دهد تبدیل به طلب غیر مولوی می کند؛

ب. دوم اینکه این ترخیص قرینه می شود که طلب اولی غیر مولوی بود، یعنی ظهور هر طلبی در مولوی بودن است (که بعداً ثابت خواهد شد)، امّا این ترخیص کاشف است از اینکه طلب اول طلبی غیر مولوی است؛

ج. سوم اینکه مولی طلبی کرده است و بعد با ترخیص در آن طلب، ترخیصی ظاهری داده است. یعنی طلب اول یک طلب مولوی است و مولی در آن حقّ الطاعة دارد، امّا در دائره حق الطاعة موالی می توانند حقّ خود را اسقاط کنند. استقاط یعنی این طلب برای شما منجّز نیست. حقّ الطاعة حق خودِ مولی است لذا می توند آن را اسقاط کند یعنی این حق یا عقلائی است یا عقلی است که در صورت اسقاط شارع حق واقعاً نیست یعنی موضوع

حق شارع جایی است که خودش اسقاط نکرده باشد، و به بیان دیگر با اسقاط شارع دیگر موضوعی برای حقّ الطاعة نیست.

جمع بندی تفاوت طلب ندبی و وجوبی

جمع بندی اینکه هر طلب مولوی، طلب وجوبی است. طلب غیر مولوی هم طلب ندبی است. اگر طلبی شد و بعد ترخیص در مخالفت آمد به سه نحو قابل بیان است: تبدیل؛ یا قرینیت؛ یا طریقیت؛ توضیح اینکه این ترخیص تبدیل طلب مولوی به غیر مولوی به نفس ترخیص است؛ و یا این ترخیص قرینه می شود بر اینکه طلب از ابتدا غیر مولوی بوده است؛ و یا این ترخیص، اسقاط حق الطاعة نسبت به آن تکلیف است (یعنی تکلیف تنجّز ندارد)؛ دو صورت اخیر در شرع بسیار اتفاق افتاده است.

ج۴۷ ۹۳/۰۹/۱۱

دلالت لفظ امر بر وجوب، و نحوه این دلالت

اصل بحث در این بود که لفظ یا کلمه امر دلالت بر طلب وجوبی دارد یا نه؟ مشهور و اکثر علماء نظر اول را قبول دارند. برخی هم گفته اند دلالتی بر وجوب ندارد.

قائلین به قول اول چند دسته اند:

الف. اول اینکه کلمه و لفظ امر بالوضع دلالت بر وجوب می کند. اکثر علماء مانند شهید صدر و آخوند، قائل به دلالت وضعی هستند، که قائلین به غیر این نظر تعداد اندکی می باشند.

ب. دوم اینکه کلمه امر بالاطلاق دلالت بر وجوب دارد. محقق عراقی فرموده اند امر بالاطلاق دلالت بر طلب وجوبی دارد، که البته ایشان در بحث هیئت امر فرموده اند، امّا متأخرین نظر ایشان را در مورد لفظ امر هم دانسته اند.

ج. سوم اینکه لفظ امر دلالت بر وجوب دارد امّا نه بالوضع و نه بالاطلاق، بلکه به حکم عقل دلالت بر وجوب می کند، که این نظر میرزای نائینی است.

قول مختار در دلالت لفظ امر بر وجوب

قول اول که مشهور و رائج در اصول است (قول ما هم همین است)، این است که لفظ امر وضع شده است برای طلب وجوبی یعنی برای طبیعی طلب وضع نشده است، بلکه برای حصّه ای خاص (طلب وجوبی که از عالی

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

صادر می شود) وضع شده است. در تفسیر طلب وجوبی سه قول بود، قول دوم که از میرزای نائینی بود را فعلاً کاری نداریم.

قول اول این بود که طلب وجوبی طلبی است که از غرض مهمّ ناشی شده است. و قول ما این بود که طلب وجوبی همان طلب مولوی است. بنا بر مختار ما واضح است که لفظ امر وضع شده است برای طلب مولی بما هو مولی، که این مطلب را مشهور هم قبول دارند یعنی آنها هم لفظ امر را وضع برای طلب غیر مولوی نمی دانند، فقط آنها طلب ندبی را هم مولوی می دانند. لذا واضح است که لفظ امر وضع شده است برای طلب مولی بما هو مولی؛ یعنی ما با مشهور در موضوع له اختلافی نداریم که همان طلب مولوی است، در مصداق آن اختلاف داریم.

نقد نظریه مشهور با توجه به مبنای آنها در طلب

مشهور می گویند لفظ امر وضع برای طلب وجوبی شده است یعنی طلب مولوی ناشی از غرض مهمّ؛ این کلام مشهور استحالة ندارد، امّا دو مبعّد دارد که معنای عرفی لفظ امر نمی تواند این باشد:

الف. اول اینکه گاهی یک طبیعی تقسیم به دو قسم می شود به لحاظ امری داخلی، مانند انسان که تقسیم به مذکر و مونث می شود، یا حیوان که تقسیم به ناطق و صاهل می شود، در اینصورت برای هر قسم یک نام انتخاب می شود، که در مثال همان مرد و زن و یا انسان و فرس است؛ امّا اینکه یک طبیعی را به لحاظ امر خارجی تقسیم به دو قسم کنیم و برای آن نام قرار دهیم، این غیر عرفی است و نمونه اش در لغت دیده نشده است. مثلاً غیر عرفی است که انسان را تقسیم به انسانی که در کره شمالی زمین زندگی می کند، و انسانی که در کره جنوبی زمین زندگی می کند، نموده و برای هر کدام اسمی قرار دهیم! در ما نحن فیه نمی شود طلب را به لحاظ امری مقارن آن که خارج از حقیقت آن است، یعنی غرض، تقسیم به ندبی و وجوبی کنیم بعد برای هر کدام نامی قرار دهیم. مانند اینکه برای حرارت ناشی از خورشید یک نام و حرارت ناشی از آتش نام دیگری قرار دهیم، در حالیکه منشأ خارج از حقیقت حرارت است. خصوصاً این مورد بیشتر غیر عرفی است زیرا وقتی تقسیم شده است فقط برای یک حصّه نام انتخاب کرده اند و برای حصّه دیگر نامی قرار نداده اند یعنی طلب ندبی نام ندارد.[۱]

---

۱. اقول: این مبعد در کلام خود استاد هم می آید که طلب را تقسیم به مولوی و غیر مولوی کرده و فقط برای طلب مولوی نام «امر» اختیار شود! البته استاد پاسخ دادند چون نکته ای در این قسم وجود دارد که برای عرف مهمّ است، لذا برای آن نام انتخاب کرده اند؛ نکته این است که طلب مولوی حقّ الطاعة دارد امّا طلب غیر مولوی ندارد.

این توجیه برای کلام مشهور هم می آید، یعنی طلب را تقسیم به ندبی و وجوبی کرده اند و چون طلب وجوبی حق الطاعة دارد برای آن نام انتخاب کرده اند امّا برای طلب ندبی نامی نگذاشته اند. استاد این حرف را قبول کردند.

ب. مبعّد دوم اینکه این امری که مقارن طلب است و به لحاظ آن طلب تقسیم شده است، از امور مخفی می باشد. مثلاً انسان در کره شمالی و جنوبی برای ما معلوم است، لذا ممکن است گفته شود عرفی است که به لحاظ این امر واضح، انسان را تقسیم به دو قسم کرد؛ امّا غرض مهمّ و غیر مهمّ برای ما معلوم نیست مثلاً وقتی مولی به عبد بگوید آب بیاور اصلاً معلوم نیست که غرض مهمّ دارد یا نه؟ لذا نام گذاشتن برای آن غیر عرفی است.

لذا این نظر مشهور غیر عرفی است به دلیل وجود همان سه مبعّد (یعنی مبعّد اول در واقع تبدیل به دو مبعّد شد) که مطرح شد، هر چند استحالة فی نفسه ندارد.

ج۴۸ ۹۳/۰۹/۱۲

قول دوم: دلالت بر وجوب بالاطلاق

محقق عراقی هم در تقریرات درسشان[۱] هم در مقالات اصولیشان[۲] این را فرموده اند، امّا کلام ایشان خالی از غموض نیست. شهید صدر برداشتی دارند که دور از کلام محقق عراقی نیست و همان را مطرح می کنیم. مباحث ج۲ ص۴۵

ایشان فرموده اند کلمه امر وضع شده است برای ذات الارادة، که اراده دو قسم است ضعیف و شدید که اولی همان ندب و دومی همان وجوب است. ایشان فرموده وقتی اراده شدّت پیدا کند چیزی ضمیمه به آن نشده است بلکه خود طلب قوی شده است امّا اراده ضعیف مرکب از وجود و عدم است یعنی از اراده و عدم. اگر مراد از لفظ امر همان وجوب باشد نیاز به مؤنه ندارد زیرا همان اراده است؛ امّا اگر مراد همان ندب باشد نیاز به مؤنه دارد زیرا طلب ضعیف مرکب از اراده و عدم است. این کلام ایشان بعد اصلاح شهید صدر است.

این کلام اشکالات زیادی دارد، شاید معنایی دقیقی در ذهن ایشان بوده است که نتوانسته آن را با الفاظ به ما منتقل کند. فقط به چند اشکال بسنده می شود. اولاً لفظ امر برای طلب و اراده نفسانی وضع نشده است بلکه برای طلب انشائی وضع شده است. ثانیاً با فرض قبول اینکه برای طلب نفسانی وضع شده است، اراده ضعیف مرکب از اراده و غیر اراده نیست. ثالثاً با فرض قبول این دو مقدمه، باز هم خود ایشان قبول کردند که لفظ امر وضع شده است برای ذات الارادة، لذا هم شامل ضعیف می شود هم شامل قوی! مثلاً اگر انسان وضع شده برای افراد این شامل تمام افراد می شود حتی اگر با چیز دیگری هم مرکب شده باشد مثلاً انسان شامل فردی که نشسته است هم می شود با اینکه مرکب از انسان و جلوس است (چه به نحو ترکیب باشد یعنی انضمام، و چه به نحو تقیید باشد یعنی اتحاد).

---

۲. بدائع الافکار فی الأصول، ص۱۹۶.

۳. مقالات الأصول، ج۱، ص۲۰۷.

قول سوم: دلالت بر وجوب به حکم عقل

در فوائد ج۱ ص۱۳۳ این نظر را شاید بهتر توضیح داده اند. ایشان فرمودند لفظ امر فقط بر طلب دلالت دارد و دلالتی بر وجوب ندارد. فقط عقل حکم می کند که این امر واجب الاتیان است. این مبتنی بر مبنای ایشان است که طلب وجوبی همان طلبی است که مقترن به ترخیص نباشد.

یک اشکال مبنایی داریم بر ایشان که گذشت. با قطع نظر از آن، این فرمایش هم خالی از اشکال نیست. زیرا وقتی در حدیث وارد شد «امر بکذا» آیا از این امر فهمیده می شود که طلب کرده و ترخیصی هم نداده است؟ اگر اینطور باشد لذا امر دلالت بر طلب وجوبی می کند نه اینکه دلالت بر خود طلب کند! اگر هم مراد این است که عدم ترخیص را با اصل ثابت می کنیم یعنی استصحاب عدم ترخیص می شود، این کلام هم وجوب ظاهری را ثابت می کند که وجوب ظاهری عقلی همان احتیاط است. اگر هم عقل به نحو قضیه شرطیه باشد که یعنی اگر ترخیص نیاید واجب است، این کلام هم ناتمام است زیرا قضیه شرطیه وجوب نمی سازد. مثلاً ان کان زید ناهقاً لکان حمارا، با وجود اینکه این قضیه صادق است و عقل هم به آن حکم می کند امّا نمی توان گفت که زید حمار است! لذا قضیه شرطیه وجوب نیست بلکه نسبت بین دو شیء است، مثلاً اگر طلب نماز شده باشد نماز واجب است، این اخبار از وجوب نیست بلکه اخبار از نسبت بین امر و وجوب است.

جمع بندی بحث دلالت لفظ امر بر وجوب

نتیجه بحث این می شود که لفظ امر دلالت بر طلب وجوبی می کند، و این با مبنای ما در طلب واضح است و با مبنای مشهور هم نزدیک است یعنی برهانی بر ردّ نداریم.

نکته: تذکر

مشهور طلب وجوبی را طلبی می دانند که ناشی از غرض لزومی است. این کلام دو تفسیر دارد:

اول اینکه طلب کاشف است یعنی فقط غرض مهمّ، حقّ الطاعة دارد که طلب کشف از آن می کند. یعنی موضوع حق الطاعه همان غرض مهمّ است ولو طلبی نباشد.

دوم اینکه حق الطاعة مرکب از دو جزء است یکی غرض مهمّ و دوم طلب داشتن، یعنی وقتی حق الطاعه هست که این دو باشند. یعنی موضوع حق الطاعة غرض مهمّ همراه طلب است.

تفسیر دوم نزدیک تر است، البته در کلام مشهور معنای معلومی ندارد. امّا معنای دوم احتمال بیشتری دارد. حق الطاعه همان است که مخالفت با امر مولی، عقلاً یا عقلائاً قبیح باشد.

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

امّا در مختار ما فقط طلب است که موضوع حقّ الطاعة است، و غرض نقشی در آن ندارد.

الجهة الرابعة: فی الطلب و الارادة

مرحوم آخوند وقتی معنای امر را طلب دانست، به مناسبت وارد یک بحث کلامی شد. این مساله بین اشاعره و معتزله در اوائل صورت گرفت که اشاعره قائل به غیریت شدند و معتزله قائل به عینیت شدند. اشاعره ادله ای بر مغایرت قائم کردند، گفتند که آیا خداوند این واجبات را از ما طلب نکرده است؟ وقتی طلب کرده است پس باید اراده خداوند به تحقق این امور تعلق گرفته باشد، اراده به امر محال تعلق نمی گیرد و تمام افعال انسان هم از خداوند است لذا اراده تشریعی نمی تواند به صوم و صلاة تعلق گیرد. این مبتنی بر بحث جبر و تفویض است که مبنای اشاعره در آن این است که فاعل افعال انسان همان خداوند منّان است، و معتزله گفتند که خودِ انسان است. حکماء نه کلام اشاعره را قبول کردند و نه کلام معتزله را که نام آن را اختیار نهادند.

دو مساله هست اول طلب و اراده که یکی هستند یا دو تا؟ و دوم اینکه جبر صحیح است یا اختیار؟ مرحوم آخوند ابتدا وارد این مساله اول و سپس وارد مساله دوم شد، که اینها بحث اصولی نیستند. اگر این بحث را ترک کنیم بحث کفایه ناقص می شود، لذا به طور مختصر بیان می شود.

ج۴۹ ۹۳/۰۹/۱۵

المقام الاول: فی معنی الطلب و الارادة

قبل ورود به این مقام نیاز به بیان یک مقدمة است. در این مقام حقیقت طلب و اراده را بحث نمی کنیم، بلکه بحث از معنای عرفی آنها است. معنای اصطلاحی این دو لفظ در علم اصول هم بیان می شود. امّا در بین حکماء معانی مختلفی هست که مدّ نظر ما نیست. در بحث هم لفظ اراده و طلب، چه خودِ این مصادر و چه مشتقات آنها بررسی می شود.

طلب در معنای عرفی دو معنی دارد: اول همان که تا به حال توضیح داده شده است یعنی السعی نحو المقصود، که دارای دو حصّه طلب تکوینی و طلب انشائی یا تشریعی می باشد. اگر شخص خودش به سمت آب حرکت کند می شود طالب تکوینی و اگر به خادمش بگوید آب بیاور، طالب تشریعی می شود. معنای دوم طلب همان شوق و اشتیاق است، مثلاً باریدن باران مطلوب همه هست. باریدن در اختیار انسان نیست که سعی نحو آن کند، بلکه انسانها شوق به آن دارند. برای جدا شدن این قسم از معنای اول، به این قسم طلب نفسانی می گویند. لذا

طلب یا تکوینی است یا تشریعی یا نفسانی. وقتی طلب را به کار می بریم باید دقّت کنیم کدام طلب مراد ماست. مثلاً طلبه یعنی کسی که سعی می کند نحو طلب علم، پس به معنای طلب تکوینی است.

اراده هم در عرف سه معنی دارد: اول به معنای قصد و تصمیم است. مثلاً می گوید اراده کرده ام سال آینده به سفر بروم یا به حجّ بروم. معنای دوم عبارت است از شوق و اشتیاق، مثلاً گفته می شود ورود به بهشت مراد همه هست. این معنای اراده به امور محال هم تعلق می گیرد، مثلاً کسی اراده کند که ربّ باشد، یا کسی بگوید یا لیت الشباب یعودنی یوماً و مانند آن. معنای سوم عبارت است از اختیار، مثلاً گفته می شود فعل یا ارادی است یا غیر ارادی، فاعل تقسیم به فاعل بالاراده یا بالطبع یا بالقصر می شود. در این موارد اراده به این معناست که شخص فاعل مقارن فعل اراده ای می کند که آن فعل در خارج محقق شود. این جزء اخیر علّت تامّه فعل ارادی است. در لسان علماء به این اراده فعلی گفته می شود زیرا در قبال شوق و اشتیاق است یعنی شوق حالتی عارض بر نفس است امّا اراده فعلی از افعال نفس است. آنچه در بحث متکلمین و حکماء بوده است همین معنی از اراده است. آنِ تحقق اراده حرکت دست، همان آنِ تحقق حرکت دست است، یعنی فاصله زمانی بین آنها نیست. همیشه آن حدوث جزء اخیر علّت تامّه همان آنِ حدوث معلول است. در مورد اراده خداوند هم شهید صدر وارد این بحث نشده اند و ما هم وارد این بحث نمی شویم، زیرا این بحث در غایة صعوبت است. حکماء خداوند را فاقد اراده می دانند، و فقهاء و اصولیون خداوند را واجد اراده می دانند. هر دو نظریه دارای محاذیری هستند.

در مورد اراده یک معنای چهارمی هم ذکر شده است. در لسان اصولیون گاهی گفته می شود اراده تشریعیه یا انشائیه؛ که بیشتر اولی رائج است. آیا این معنای چهارمی است یا حصّه ای از این سه معنی است؟ در بین اصولیون دو تعریف برای این اراده تشریعیه ذکر شده است: اول نهایه ج۱ ص۲۸۰ که محقق اصفهانی فرموده اراده تشریعیه شوقی است که به فعل دیگری تعلق گیرد. مثلاً من شوق پیدا کنم به نماز شب خواندن زید! با قبول این معنی، پس معنای چهارمی نیست بلکه همان معنای دوم است. دومین معنی در کفایه آمده است که ایشان فرموده اند این همان طلب انشائی است. کفایه ص۶۵. بنا بر این تعریف اراده معنای چهارمی پیدا می کند که حصّه ای از آن معانی سابق نیست. یعنی اراده به معنای طلب انشائی می آید، البته وقتی با پسوند «تشریعی» باشد این معنی را دارد. ظاهراً مراد اصولیون همان معنای آخوند است زیرا کثیراً مّا اراده را به این معنای چهارم به کار می بریم، مانند اینکه اردتُ منک کذا، اراد الله منّا الصلاة، اراد النبیّ منّا کذا و کذا. اینها به معنای طلب است نه به معنای شوق! لذا اگر خداوند شائق به نماز خواندن عبد باشد، امّا منّة علیه از او درخواست نکند، گفته نمی شود اراد الله الصلاة! لذا تعریف آخوند نزدیک تر است به ارتکازات ما، در نتیجه چهار معنی برای اراده وجود دارد.

معنای دوم طلب و معنای دوم اراده یکی است. معنای چهارم اراده هم با حصّه ای از معنای اول طلب یکی است. فقط طلب تکوینی با اراده به یک معنی نیست.

ج۵۰ ۹۳/۰۹/۱۶

جمع بندی طلب و اراده

با توجه به معانی لفظ طلب یعنی سعی و شوق، و معانی اراده یعنی قصد و شوق و اختیار و طلب انشائی، باید به این سوال جواب داده شود که طلب و اراده یکی هستند (عینیت) یا دو تا (مغایرت)؟ اگر طلب به معنای سعی باشد که معلوم است اراده به معنای سعی نیست؛ و اگر طلب به معنای شوق باشد اراده هم به این معنی می آید؛ البته اگر طلب به معنای طلب انشائی باشد اراده هم به این معنی می آید. لذا در جواب این سوال باید دید که کدام معنی اراده و طلب مورد بحث است که قائل به عینیت یا مغایرت شویم. معنای ارتکازی طلب همان سعی و معنای ارتکازی اراده همان اختیار است، امّا یکی از دلائل اختلاف در این مساله همین بوده است که این تفکیک بین معانی در اذهان نبوده است.

المقام الثانی: فی الجبر و الختیار

این مساله در دو علم فلسفه و کلام مطرح شده است. نام هر دو یکی است امّا مساله فلسفی غیر مساله کلامی است. در کلام این بحث مطرح شد که فاعل افعال انسان چه کسی است؟ انسان است یا خداوند متعال؟ نظرهایی در این مورد مطرح شد. امّا در فلسفه مساله این نیست که فاعل چه کسی است، چه فاعل خداوند باشد چه انسان چه غیرهما، سوال این است که این فاعل بالاضطرار است یا بالاختیار است؟ به عبارت دیگر در فلسفه این مهمّ بود که آیا فاعل مختار داریم یا نه؟ این دو مساله کاملاً جدا هستند یعنی می توان در کلام جبری شد، امّا در فلسفه قائل به وجود فاعل بالاختیار شد. یا بالعکس در کلام فاعل را انسان بدانیم امّا در فلسفه جبری شویم یعنی انسان را فاعل بالاضطرار بدانیم. فقط انظار مهمّ را تبیین می کنیم: دو مساله جدا باید مطرح شود ابتدا بحث کلامی و سپس بحث فلسفی:

بحث کلامی: فاعل افعال انسان

در اوائل صدر اسلام یعنی در قرن دوم، این مساله بین متکلمین مطرح شد که خالق افعال انسان کیست؟ دو جواب عمده بود که البته جوابهای دیگری هم بود که زیر مجموعه این دو می باشد. ابتداءً تناقضی در سوال به نظر می رسد که فاعل افعال انسان، معلوم است یعنی فرض شده است که فعل انسان است، و در مرحله بعد سوال می شود فاعل آن کیست، گویا اصلاً فاعل را انسان نمی دانید! متکلمین این را جواب داده اند که مراد افعالی است که

متقوم به انسان است و انسان معروض آن است، امّا لازم نیست که فاعل این عرض هم خودِ انسان باشد مانند عرض بیاض برای دیوار. لذا اضافه افعال به انسان اضافه عرض به معروض است نه اضافه فعل به فاعل یا اضافه عرض به علّت!

نظر اول اشاعره بودند که موثر و خالق افعال را خداوند متعال می دانستند، یعنی مثلاً تکلم را خداوند ایجاد می کند البته در خلأ که تکلم ایجاد نمی شود بلکه نیاز به محلّ دارد که در بدن ما انسانها ایجاد می شود. اگر تشبیه کنیم مانند آدمک های چوبی که نخ های نامرئی به آنها وصل شده است، دیگران فکر می کنند خودِ آدمک دستش را تکان می دهد، امّا در واقع شخص عروسک گردان است که این کار را انجام می دهد. یک دسته از اشاعره خیلی تند بودند پیروان جهم بن صفوان بودند، که معروف به جبریه شدند همان مجبره؛ و به همین دلیل کل اشاعره مشهور به جبریون شدند، که اصطلاحاً چوب این دسته از اشاعره را خوردند.

در اینجا سوالی مطرح می شود که این اشاعره معروف بودند که اهل فکر نیستند، چطور به این فکری رسیدند در حالیکه ظاهر وجدان این است که خودمان دست خود را تکان می دهیم، این نیاز به تأمّل زیادی دارد و اشاعره که متعبد به ظاهر شرع بودند چطور این نظر را مطرح کردند؟ اشاعره به دو دلیل نقلی و عقلی تمسک کردند، به حدود ۲۰۰ آیه استدلال کرده اند. ظاهراً ابتدا نظر خود را از نصوص دینی گرفته و سپس چون بحث کلامی بود سعی کردند مستدل هم بشود. این استدلال عقلی موجب شد برخی استدلال آنها را ردّ کنند، امّا اگر در حدّ نقل می ماندند شاید نظرشان بهتر باقی می ماند.

نظر دوم همان نظر معتزله و امامیه بود، که قائل شدند فاعل این افعال خود انسان هست. لذا بر فرض محال اگر خداوند نباشد (معاذ الله)، باز انسان می تواند افعال خود را همان شکل سابق انجام دهد، هر چند در حدوث نیاز به خداوند دارد ولی در بقاء نیاز ندارد.

یک نظریه سومی هم هست که نسبت داده شده است به متکلمین شیعه، که این صحیح نیست زیرا متکلمین شیعه این نظر را ندارند بلکه علامه و فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر، تصریح دارند که فاعل افعال طبق نظر ما همان انسان است:«و قالت المعتزله و الزیدیه و الامامیه انّ ... الذی ... کلها واقعة بقدرة العبد و اختیاره ... و هو الحق ». شرح باب حادی عشر ص۲۷. النافع لیوم الحشر. فاضل و علامه انسان را فاعل مختار می دانند در جواب فلاسفه که انسان را فاعل می دانند امّا فاعل بالاضطرار!

متکلمین ما همه تفویضی بودند، امّا اولین بار خواجه از تفویض دست برداشته است و این نظر الآن در حوزه رائج است.

شرح باب حادی عشر ص۲۷، ص۱۵۵. یکی از کسانی که نظر اشاعره را خوب توضیح داده است (بزرگان اهل سنت اشعری هستند و تعداد اندکی هستند که معتزلی باشند) شرح المقاصد ج۴ ص۲۳۸.

ج۵۱ ۹۳/۰۹/۱۷

در مساله کلامی، بحث شده که فاعل افعال انسانی چه کسی است؟ اشعریون قائل به جبر شده و فاعل را خداوند می دانند. معتزله فاعل را خودِ انسان می دانند. نظر سوم قائل به حدّ وسط بودند، یعنی هم خداوند و هم انسان در فاعلیت نقش دارند، که امر بین الامرین است. برخی اعلام این نظر را قبول کردند.

نظر اول از اکثر اشاعره است که خداوند فاعل است، و مؤثر در فعل انسان قدرت خداوند است. اشاعره قدرت انسان را منکر نیستند امّا قدرت انسان نقشی در این فعل ندارد. یعنی همین که کسی بخواهد صرف قدرت کند در انجام کاری، در همان آن خداوند به قدرت خودش آن کار را انجام می دهد. وجود این قدرت در انسان را هم ممکن است بگویند وجدان کردیم. نام این قدرت را «کسب» گذاشتند و قائل شدند ثواب و عقاب خداوند هم به سبب همین کسب است. کلامی هم دیده نشد که این اراده و عزم را فعل نفس می دانند یا از حالات نفس می دانند. لذا به جهت شرب خمر عقاب نمی شود بلکه به سبب کسب و عزم بر شرب خمر عقاب می شود. فقط یک نفر از اشاعره به نام جهم بن صفوان قائل بود که انسان هیچ قدرتی ندارد و آنچه هست خداوند متعال است بدون اینکه هیچ کسبی در کار باشد. او معاصر امام باقر علیه السلام بوده که در سال ۱۲۸ از دنیا رفته است. به دلیل نزدیکی مبنای اشاعره به مبنای جهم از جهت اینکه فاعل را خداوند می دانند، همه معروف به مجبره شده اند. اشاعره به وجوهی استدلال کرده اند، امّا عمده کلام ایشان ظواهری از کتاب و پاره ای از احادیث بوده که بعد دنبال استدلال عقلی رفته اند.

«قل الله خالق کل شیء»، یعنی هر موجودی در عالم خلق و فعل اوست که یکی از موجودات همان فعل انسان است.

«انّا کل شیء خلقناه بقدر»

«و الله خلقکم و ما تعملون»

«و هل من خالق غیر الله»

«الا له الخلق و الامر» که ظهور در انحصار دارد. حکماء خلق را نسبت به عالم طبیعت، و امر را نسبت به عالم مجردات می دانستند.

«اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»

«انه هو اضحک و ابکی» اوست که می خنداند.

«و ما رمیت اذ رمیت»

به احادیثی هم استشهاد می کردند، در صحیح مسلم «ان الله تعالی یصنع کل صانع و صنعته».

دروس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدوی نهاد

این مذهب اشاعره بوده است که بی شباهت به مذهب جبر نیست امّا تفاوتی با مذهب جهم دارد. به هر حال همگی معروف به مذهب جبر هستند.

نظر دوم از معتزله و امامیه است، که قائل بودند فاعل افعال انسان خودش می باشد. نه اینکه خداوند قدرت تصرف در انسان ندارد، بلکه خداوند افعال انسان را به خودش واگذار نموده است. لذا انسان فاعل مختار است و به اراده خودش انجام می دهد، یعنی خداوند دخالتی در افعال انسان ندارد. این نظریه تفویض و واگذار کردن است. قائلین به این نظر «قدریه» گفته می شدند. لذا دست و قدرت را خداوند داده است امّا انجام افعال، انسان را آزاد گذاشته است، و بر اساس همین افعال انسان را عقاب و ثواب می دهد.

نظر سوم که معروف به «امر بین الامرین» می باشد، اصل آن از امام صادق علیه السلام به ما رسیده است در بحار ج۴ ص۱۹۷؛ ج۵ ص۱۲. این دو حدیث که تفاوت هم دارند معنای دیگری از تفویض را ابطال نموده اند، و شاید متکلمین ما که نظر سوم را قبول ندارند، به همین دلیل به این روایت تمسک ننموده اند. برخی متکلمین ما این نظر را انتخاب کرده اند که تعداد کمی هستند. سه تفسیر برای این نظر ذکر شده که هر کدام قائلینی دارد:

اول اینکه افعال را انسان انجام می دهد، امّا خداوند هم دخالت دارد به نحو امر و نهی، یعنی از افعال قبیح نهی کرده و به افعال حسن امر نموده است. این تفسیر با قول معتزله تنافی ندارد، یعنی مراد آنها هم نفی دخالت تشریعی نبود، بلکه نفی دخالت تکوینی بود. شیخ صدوق

دوم اینکه خواجه نصیر طوسی، لاهیجی و برخی دیگر، که گفته اند افعال انسان دو فاعل دارد یکی فاعل قریب و دیگری بعید، فاعل قریب خود انسان است و فاعل بعید خداوند است. مراد از امر بین دو امر این است که اشاعره فقط فاعل بعید را دیدند و فاعل قریب را ندیدند؛ معتزله هم فقط فاعل قریب را دیدند. امّا باید تمام فاعل ها در فعل دیده شود یعنی تمام فاعل ها دخالت در فعل دارند. این دو فاعل در طول هم هستند. مثلاً در شرب خمر مباشراً خود انسان فاعل است و خداوند هم چون قدرت داده فاعل بعید است. البته معتزله هم این را قبول داشتند امّا نقش فاعل بعید را انکار می کردند. این کلام خواجه دو تفسیر دارد که یکی به نظر اشاعره و دیگری به نظر معتزله برمی گردد لذا نظر جدیدی نیست.

سوم اینکه فاعل خود انسان است امّا با کمک و استعانت؛ مثلاً کسی که دستش را به دیوار می گیرد و راه می رود خودش فاعل است امّا با کمک دیوار؛ طبق این نظر خداوند فاعل عرضی است. این تفسیر هم با کلام معتزله ناسازگار نیست. زیرا این دست انداختن به دیوار هم فعل انسان است یعنی انسان می تواند کمک بگیرد.

لذا این سه تفسیر با کلام معتزله ناسازگار نیست، و تفسیر روشنی از این نظر نداریم. دو تفسیر هم اصولیون دارند که این را خودِ متکلمین قبول نمی کرده اند.

تفسیر اول این است که ما معلول خداوند هستیم لذا همانطور که در حدوث محتاج خدا هستیم در بقاء هم محتاج اوییم. کلامی فقط در حدوث معلول را محتاج علت می داند.

تفسیر دوم از حکمت متعالیه است که ما وجود رابط هستیم و خداوند وجود مستقل، لذا فعل ما مستند به خداوند هم هست. اولاً متکلم وجود ربطی را قبول ندارد و ثانیاً این همان نظر اشاعره است (بلکه اشبه به نظر جهم است) نه معتزله یا نظر دیگری!

به هر حال این نظر سوم تفسیری متفاوت از دو نظر دیگر ندارد.

ج۵۲ ۹۳/۱۰/۰۶

بحث فلسفی این است که آیا انسان که فاعل این افعال است، فاعلی مختار است یا مضطر؟ حکماء عمدتاً به این بحث پرداخته اند لذا این بحث فلسفی شده است. حکماء انسان را فاعل مختار می دانند امّا اصولیون گفته اند که فلاسفه انسان را فاعل جبری می دانند فقط نام نظر خود را فاعل بالاختیار قرار داده اند. یعنی یک اصطلاح ساخته اند که نام آن را اختیار قرار داده اند و همان را برای انسان ثابت می دانند. اصولیون کاری به بحث فلسفی نداشته اند بلکه این برای آنها مهمّ بوده است که آیا انسان برای افعال خود استحقاق مجازات دارد یا نه؟ لذا یک ضابطه برای مختار و مضطر بودن نیاز است. حکماء برای اختیاری بودن فعل یک ضابطه ذکر کرده اند، که هر فعلی از فاعل صادر شود و این قضیه شرطیه در مورد آن صادق باشد آن فعل اختیاری است. قضیه شرطیه این است که ان شاء فعل و ان لم یشئ لم یفعل؛ مثلاً نار یک فاعل است که این قضیه شرطیه در مورد آن صادق نیست، پس نار فاعل مضطر است. امّا در مورد انسان فاعل نسبت به تکلم است و در این فعل و مانند آن اختیار دارد. البته در مورد رعشه دست اینگونه نیست یعنی فاعل بالاختیار نیست. همین طور حرکت قلب و حرکت شش های انسان، لذا نفس انسان در این امور فاعل مضطر است. اصولیون این ضابطه را قبول ندارند یعنی این اگر یک اصطلاح باشد خوب است امّا این اختیار را ثابت نمی کند زیرا مراد حکماء این است که اگر اراده کند انجام می دهد و اگر اراده نکند انجام نمی دهد. سوال از همین اراده است و تفاوتی نیست که این خودش فعلی از افعال نفس باشد و چه صفتی برای نفس باشد، مبدأ آن انسان است. سوال این است که انسان فاعل مختار است یا مضطر یعنی چه صفت باشد چه فعل فاعل آن نفس خواهد بود، خوب وقتی در این مورد فاعل مضطر باشد نتیجه تابع اخسّ مقدمات است لذا فعل شرب هم می شود فعل اضطراری، زیرا چاره ای جز شرب ندارد. اراده امر حادثی است که فاعل می خواهد اگر فاعل آن غیر نفس باشد انسان اختیاری ندارد، و اگر هم فاعل خود نفس باشد در این ایجاد اراده فاعل مضطر است (این را حکماء هم قبول دارند) لذا باز فاعل بالاضطرار می شود. بوعلی:«الانسان مضطر فی صورة مختار»؛ شواهد ص۱۰۷. اصرح از این عبارت کلام خود ملاصدرا است در باب انسان و همه اشیاء:«و

انّ کل شیء جار بقضائه و قدره و انّ الخلق مجبورون فی اختیارهم » این جمله در تعلیل برای این است که انسان نمی تواند مخلد در عذاب الهی باشد، یعنی چون در اراده مجبور هست نمی تواند خالد باشد. شواهد ص۳۷۵.

اصولیون هم اصرار دارند که فلاسفه جبری هستند. علامه مجلسی هم فرموده اند که خود فلاسفه می دانستند که جبری هستند امّا از مردم تقیه می کرده اند و صریحاً به زبان نمی آورده اند. شهید صدر هم فرموده اند که از شرم و حیاء اظهار نمی کرده اند. یک قاعده هم در فلسفه هست که الشیء ما لم یجب لم یوجد، که این هم به جبر برمی گردد. مشکل اصولیون این است که پاسخ گو بودن نسبت به رفتاری که مضطر به آن هستیم صحیح نیست. لذا این ضابطه فلاسفه را قبول ندارند.

اصولیون ضابطه دیگری ارائه دادند، گفته اند این قانون علیت با اختیار قابل جمع نیست. زیرا وقتی وجود شیء ضروری شود موجود می شود که اگر همه موجودات اینگونه باشند دیگر جایی برای اختیار نیست. یعنی وقتی انسان دستش را حرکت می دهد باید این حرکت به مرحله وجوب رسیده باشد یعنی علت تامه اش محقق شده باشد، و علت تامه هم وقتی موجود می شود که به مرحله وجوب رسیده باشد، علت آن علت تامه هم وقتی موجود می شود که به مرحله وجوب رسیده باشد، و همین طور می رود تا به واجب الوجود بالذات برسد. لذا در نظام عالم همه موجودات در اثر یک ضرورت موجود شده اند که در نهایت به واجب الوجود بالذات می رسد که وجوبش ذاتی است و از ناحیه علت نیامده است. لذا اصولیون گفته اند نمی توان حرف از قانون علیت زد و قائل به اختیار شد. لذا اصولیون گفته اند باید در جایی یا مواردی این قانون را کنار زد.

اصولیون اتفاق دارند که این قانون باید شکسته شود، لذا شهید صدر هم سعی در شکستن این قانون دارند که فرموده اند دلیل این قانون چیست؟ بدیهی است یا برهانی است یا استقرائی؟ ایشان بدیهیات را فقط اولیات و فطریات می داند که این قانون از جمله آنها نیست، برهانی هم بر آن نیست، و استقرائی هم نشده است. لذا این ضابطه را داده اند که فعل اختیاری آن فعلی است که حین حدوثش هم ضرورت ندارد بلکه باز هم ممکن است یعنی از امکان به عالم وجود می رسد. یعنی در عین اینکه ممکن است موجود شده است. بهترین تحقیق را بین اصولیون شاید شهید صدر کرده اند که این قاعده را در افعال اختیاری تطبیق دهند. بحوث ج۲ ص۳۶.

ج۵۳ ۹۳/۱۰/۰۷

بحث در جبر و اختیار از منظر فلسفی است که انسان فاعل بالاختیار است یا بالاضطرار. حکماء ملاک را این قرار داده اند که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد. اصولیون این ملاک را قبول ندارند زیرا اگر اصطلاح باشد مشکلی نیست امّا در حقیقت فاعل این اراده چه کسی است؟ اگر انسان باشد چه فعل باشد چه

صفت، انسان مختار است یا مضطر؟ فلاسفه قبول دارند که فاعل مضطر است. اگر هم فاعل خداوند باشد که دیگر اختیار معنی ندارد.

اصولیون قائل شدند انسان فاعل مختار هست، و ملاک اختیار این است که فعل در آنِ وجود نباید ضروری باشد بلکه باید ممکن الوجود باشد. لذا این قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» با اختیار سازگار نیست. حکماء قائلند که تمام موجودات واجب الوجود هستند امّا بالذات او بالغیر، و تمام معدومات ممتنع بالذات هستند. اصولیون در این اتفاق نظر دارند که این قاعده با اختیار سازگار نیست لذا همه سعی کرده اند شمولیت این قاعده را بشکنند. محقق نائینی و محقق خوئی و شهید صدر هر کدام به تقریبهای مختلف کوشیده اند این قاعده را بشکنند. شاید بهترین بیان از شهید صدر باشد بحوث ج۲ ص۳۶. ایشان فرموده اند این قاعده فقط در دو دسته از فاعل ها تمام است و در یک دسته ناتمام است. اصولیون فاعل را سه قسم کرده اند بالطبع و بالقصر و بالارادة. اولی مانند نار و حرارت، و دومی مانند حرکت حجر به فوق، و سومی مانند حرکت دست انسان. در دو دسته اول این قاعده تمام است امّا در فاعل بالارادة تمام نیست. البته این قاعده بر حرکت دست و مانند آن منطبق است، امّا فقط اراده هست که این قاعده شامل آن نیست. یعنی اراده در آنِ تحقق وجودش ضرورت ندارد و در آن حدوث هم ممکن الوجود باقی می ماند. به عبارت دیگر از عدم ممکن بود و با همان امکان پا به عرصه وجود می گذارد. البته اراده علت دارد امّا علت تامّة موجب ضروری شدن آن نمی شود بلکه نفس توان آن را دارد که با وجود علت تامه اراده را ایجاد نکند. ایشان قبول دارد که محال است معلول باشد و علت نباشد، یعنی هر شیء حادثی نیاز به علت دارد؛ امّا تخلف معلول از علت باید محقق شود و اگر نه به جبر منجر می شود فقط هم در اراده است که علت هست اما معلول نیست. مثلاً فرض کنیم شوق اکید علت تامّة اراده است وقتی شوق اکید بود نفس این قدرت را دارد که اراده را ایجاد کند یا نکند. یعنی برای ایجاد اراده هیچ ضمیمه ای نیاز نیست. بله اگر شوق به درجه ۷۰ نرسد محال است که اراده ایجاد شود، امّا وقتی ایجاد شد نفس می تواند اراده ایجاد کند یا نکند.

فلاسفه یک برهان بر استحالة تخلف معلول از علت تامه دارند و گفته اند اگر آنچه هست علت تامه باشد و معلول نیاید تناقض است. این ناتمام است زیرا بر اساس یک اصطلاح است یعنی علت تامه به وصف علیت اگر باشد تخلف از آن محال است. امّا اگر علت تامه بما هی هی موجود شود امّا معلول ایجاد نشود، این تناقض نیست. اگر علت تامه را تعریف کنیم به اینکه ما یجب وجود المعلول عند وجوده؛ در این صورت تناقض است که معلول تخلف از آن کند. امّا اگر تعریف کنیم به اینکه ما لا یحتاج ایجاد المعلول بغیره؛ در این صورت تخلف معلول از آن دچار تناقض نیست.

ج٥٤ ٩٣/١٠/٠٨

حکماء واقعاً جبری بوده اند هرچند خیلی از این عنوان راضی نبودند. و وقتی این قانون را قبول کنیم جبر در تمام عالم وجود خواهد بود، لذا در مورد خداوند هم همین جبر خواهد بود. لذا این قاعده با اختیار جمع شود.

امّا در مورد کلام اصولیون، قبول داریم که این قاعده برهان ندارد امّا این به معنی بطلان قاعده نیست. و تصویری که از تخلف معلول از علت تامه در مورد خصوص اراده، کرده اند هم تمام نیست. سوال این است که چرا در برخی موارد اراده تمام می شود و در برخی تمام نیست در حالیکه ممکن است یعنی نسبت به وجود و عدم مساوی است. این در واقع قائل شدن به صدفه است. فارق فقط قدرت است خوب قدرت چه کاری می کند نه مرجح وجود است نه مرجح عدم! چرا گاهی علت تامه شرب هست ولی شرب نیست و گاهی هم هست، چه اتفاقی می افتد که موجود شود؟ این در واقع یعنی بدون علت ایجاد میشود که خودِ اصولیون هم این را محال می دانند. لذا این فرمایش هم قابل تصور نیست. شهید صدر فقط نام قدرت را تغییر داده و به آن «سلطنت» گفته است!

البته وجدان ما این است که خود را فاعل مضطر نمی بینیم، و کسی این را انکار نکرده است. البته عدم وجدان ضرورت به معنی نفی ضرورت نیست. مثلاً حرکت قلب را وجدان نمی کنیم ولی این به معنی عدم حرکت است. ما فقط ضرورت را وجدان نمی کنیم، امکان دارد واقعاً مضطر نباشیم ولی این را نمی توانیم بیان کنیم. به عبارت دیگر ممکن است یک ضابطه سوم برای اختیار باشد که با آن انسان مختار باشد. لذا نمی توانیم بگوییم انسان فاعل مختار است یا مضطر. لذا مشکل ما در تصدیق نیست کما اینکه اصولیون گمان کرده اند، بلکه مشکل ما مشکل تصوری است! شاید مطلب پیچیده تر از آن است که ذهن ما به آن راه بیابد یعنی ما باید تصوری از اختیار به دست آوریم که با قواعد جمع شود. بعد پیدا کردن این تصور صحیح باید بحث شود که انسان مختار است یا نه؟ اگر بحث تصوری حل شود نوبت به بحث تصدیقی می رسد.

در مقابل فاعل مختار دو فاعل است یکی فاعل موجب و یکی فاعل مضطر؛ فاعل موجب و مضطر هر دو مختار نیستند امّا فاعل موجب را در اصل بحث دخالت ندادیم زیرا مهم اختیار در مقابل اضطرار است؛ فاعل مضطر مانند نار است که هیچ اراده ای ندارد امّا موجب نیست. فاعل موجب جبر بر امری می شود توسط فاعل دیگری. فاعل مضطر مقتضای طبعش است که فعل را انجام دهد.

فلاسفه دائماً می گفتند که خداوند فاعل موجب نیست، مثلاً در نهایة فقط برهان بر نفی اینکه خداوند فاعل موجب باشد آمده است و یک بار هم فاعل مضطر بودن خداوند نفی نشده است. امّا کسی هم خداوند را فاعل موجب نمی داند بلکه اصولیون اشکالشان این است که حرف فلاسفه منجر می شود که خداوند فاعل مضطر است.

ج۵۵ ۹۳/۱۰/۰۹

الفصل الثانی: صیغة الامر

صیغة امر در دو معنی استعمال می شود یکی همان هیئت است و دیگری فعل امر که یعنی مجموعه ماده و هئیت؛ در کلمات اصولیون صیغة در هر دو معنی به کار می رود. بحث ما در هیئت فعل امر است نه مجموعه صیغة و ماده، البته اداتی هم داریم که اداة طلب هستند مانند لام امر که هر چه راجع به هئیت می گوییم راجع به این اداة هم هست. در این فصل هم در جهاتی بحث داریم:

الجهة الاولی: مدلول هیئة الامر

ادّعا شده است که هیئت فعل امر بر طلب دلالت می کند اجماعاً که این اجماع بعید هم نیست. فقط اختلاف در نحوه دلالت است. در بین علمای اصول سه نظریه مطرح شده است:

نظر اول: دلالت تصدیقی

دلالت تصدیقی عبارت است از دلالتی که مدلول در آن یک تصدیق است. نظر اول این است که دلالت هیئت امر بر طلب تصدیقی است که محقق خوئی قائل به این هستند. یعنی هیئت امر دلالت می کند که متکلم در مقام ابراز یک امر نفسانی است که عبارت است از اعتبار الماده فی ذمّة المخاطب، مثلاً «صلّ» یعنی متکلم می خواهد اعتبار صلاة را در ذمّة مخاطب ابراز کند. اعتبار، یک فعل و امر نفسانی است.[۱] این نظر متقوم به دو مبنای ایشان است:

الف. اول اینکه در باب وضع ایشان نه وضع بالتسمیة را قبول دارد نه وضع بالعلامیة، بلکه وضع را همان التزام افراد می دانند که ملتزم می شوند در مقام صحبت کردن و ابراز معانی، این الفاظ را به کار ببرند. این نظریه مختص ایشان است و به هیچ یک از شاگردان معاریف ایشان نرسیده است.

ب. مبنای دوم در مورد حقیقت انشاء است، که مشهور حقیقت انشاء را ایجاد المعنی باللفظ می دانند امّا ایشان حقیقت انشاء را اعتبار و ابراز می دانند. در این مبنا پاره ای از شاگردان ایشان مانند محقق تبریزی، تابع ایشان هستند.

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۴۷۳: «*أنّ الصیغة علی هذا موضوعة للدلالة علی إبراز الأمر الاعتباری النفسانی فی الخارج، ومن الطبیعی أنّ ذلک یختلف باختلاف الموارد ویتعدّد بتعدّد المعانی، ففی کل مورد تستعمل الصیغة فی معنی یختلف عن استعمالها فی معنی آخر فی المورد الثانی ویغایره وهکذا، فانّ المتکلم تارةً یقصد بها إبراز ما فی نفسه من اعتبار المادة علی ذمّة المخاطب. واخری إبراز ما فی نفسه من التهدید*....».

با کنار هم قرار دادن این دو نظر نتیجه در بحث هیئت امر می شود «ابراز یک اعتبار نفسانی». ظاهراً با توجه به این دو مبنا این کلام صحیح خواهد بود، فقط مبانی ایشان را قبول نداریم. ما مانند مشهور حقیقت وضع را اعتبار دانستیم، و در حقیقت انشاء هم تابع مشهور هستیم که ایجاد المعنی باللفظ است؛ با توجه به این نکته نمی توانیم ملتزم به کلام ایشان شویم.

نظر دوم: دلالت تصوری به نحو معنای اسمی

مدلول هیئت همان «الطلب الانشائی» می شود، در مقابل طلب تکوینی. محقق آخوند قائل به این نظر هستند.[2] در نظر ایشان معنای اسمی و حرفی عین هم هستند و وقتی به نحو استقلالی لحاظ طلب شود باید لفظ طلب به کار رود و وقتی طلب به نحو آلی لحاظ شود باید از هیئت امر استفاده شود. این معنای اسمی یک اصطلاح شده است که مراد این است که تفاوتی بین اسمی و حرفی نیست در نظر ایشان، امّا در نظر دیگران می شود معنای اسمی. این نظر هم مبتنی بر دو مبنای ایشان است: اول این که در حروف و هیئات هم، وضع بالتسمیة است. مبنای دوم هم این است که تفاوتی بین معنی اسمی و معنی حرفی نیست مگر در لحاظ که اگر لحاظ در یک معنی استقلالی باشد می شود معنای اسمی، و اگر لحاظ آلی شود، معنی حرفی می شود. این التفات و لحاظ هم در ذهن است. عبارت دقیق استقلالی و غیر استقلالی، می باشد که در غیر استقلالی دو نظر هست آلی و حالی، که یک عبارت ایشان ظهور در «حالی» دارد، و عبارتی دیگر ظهور در «آلی» دارد.

اگر این دو مبنا را قبول کنیم این کلام هم صحیح می شود و دلالت هیئت امر بر طلب تصوری خواهد شد. امّا وضع حروف و هیئات را بالتسمیة نمی دانیم؛ و ثانیاً فارق بین معنای اسمی و حرفی را لحاظ استقلالی و غیر استقلالی نمی دانیم مانند مشهور که این تفاوت را قبول ندارند.

نظر سوم: دلالت تصوری به نحو معنای حرفی

این نظر رائج بین اصولیون است. یعنی دلالت هیئت امر یک دلالت تصوری است که به نحو معنای حرفی می باشد. یعنی هیئت بر طلب دلالت ندارد بلکه بر نسبت طلبیه دلالت دارد یعنی خودِ نسبت نه مفهوم نسبت طلبیة؛

---

۲. کفایة الاصول، ص۶۹: *«و قد عرفت أن المنشأ لیس إلا المفهوم لا الطلب الخارجی ...... الأول أنه ربما یذکر للصیغة معان قد استعملت فیها و قد عد منها الترجی و التمنی و التهدید و الإنذار و الإهانة و الاحتقار و التعجیز و التسخیر إلی غیر ذلک و هذا کما تری ضرورة أن الصیغة ما استعملت فی واحد منها بل لم یستعمل إلا فی إنشاء الطلب إلا أن الداعی إلی ذلک کما یکون تارة هو البعث و التحریک نحو المطلوب الواقعی یکون أخری أحد هذه الأمور کما لا یخفی. قصاری ما یمکن أن یدعی أن تکون الصیغة موضوعة لإنشاء الطلب فیما إذا کان بداعی البعث و التحریک لا بداع آخر منها»*.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: آیین مهدوی نهاد

لذا مراد از تصوری این است که تصدیقی نیست و اگر نه خودِ نسبت که از افراد تصور نیست. این نظر هم مبتنی بر دو مبنای مشهور است:

الف. وضع حروف و هیئات، هم مانند وضع اسماء، بالتسمیه باشد.

ب. معنای حرفی با اسمی ذاتاً تغایر دارند (بر خلاف نظر آخوند). مدلول اسمی یک تصور است و مدلول حرفی یک نسبت است.

تفاوت این نظر با دو نظر قبلی این است که حتی اگر مبانی را هم قبول کنیم باز این تمام نیست.

ج٥٦ ۹۳/۱۰/۱۳

مناقشه بنایی در نظر سوم: نسبت خارجی نمی تواند مدلول واقع شود

نسبت بر دو قسم است ذهنی و خارجی؛ نسبت ذهنی عبارت است از نسبتی که طرفین آن در ذهن است. نسبت خارجی نسبتی است که طرفین آن در خارج است. بین زید در منزل، و خودِ منزل خارجی نسبت خارجی است. امّا بین موضوع و محمول در قضایای معقوله نسبت ذهنی هست، زیرا طرفین نسبت که مثلاً مفهوم زید و مفهوم عادل است هر دو در ذهن هستند. کسانی که قائلند مدلول خود نسبت است، باید نسبت را نسبت ذهنی بدانند، زیرا دائماً موطن دال و مدلول ذهن است.

با توجه به این مقدمه وقتی گفته شود «اذهب یا زیدُ»، طالب همان متکلم است، و زید می شود مطلوب منه، و ذهاب می شود مطلوب؛ گفته شده است در باب طلب نسبت بعثیه یا تحریکیه یا ارسالیه یا دفعیه و مانند آن وجود دارد. نسبت نیاز به دو طرف دارد، که گفته شده است بین طالب و مطلوب نسبت برقرار است. در حالیکه این نسبت بین طالب و مطلوب یک نسبت خارجیه است و نمی تواند مدلول یک لفظ واقع شود (چه مدلول اسمی باشد چه حرفی، موطن آن ذهن است).

گویا در بین متأخرین شهید صدر متوجه این نکته بوده اند، و فرموده اند نسبت بین مطلوب منه و مطلوب یعنی بین زید و ذهاب است و شاید خواسته اند به نحوی آن را ذهنی نمایند، که شاگردان ایشان هم به این اشکال نموده اند.

البته نسبت نمی تواند مدلول بالذات باشد، امّا مدلول بالعرض می تواند باشد که محل بحث ما نیست. لذا با توجه به مبنای مشهور هم نمی توان قائل به این نظر شد.

نظر چهارم (مختار): هیئت یک تصدیق است که اصلاً مدلول نیست

مدلولی که از هیئت می فهمیم یک مفهوم تصدیقی است، که از سنخ مدلول و دلالت نیست. دلالت به معنی انتقال ذهنی از یک ادراک به ادراک دیگر است. ادراک دوم اگر تصور باشد می شود دلالت تصوریه، و اگر تصدیق باشد می شود دلالت تصدیقیه. اگر ادراک دوم یک تخیّل باشد اصطلاحاً می شود تداعی معانی! در نتیجه هر تصور و تصدیقی مدلول نیست بلکه فقط زمانی که از یک ادراک به تصور یا تصدیقی منتقل شویم این می شود مدلول، و دلالتی رخ داده است.

با توجه به این مقدمه می گوییم همانطور که گذشت وضع الفاظ دو قسم است، در وضع بالتسمیة ما برای اشیاء نام گذاری می کنیم مانند زید و کوه و وجود و عدم و مانند آن؛ نزد مشهور در وضع بالتسمیة نتیجه این است که هرگاه آن لفظ را بشنویم صورت معنی در ذهن می آید، که این صورت می شود همان مدلول. امّا در وضع بالعلامیة نامگذاری در کار نیست بلکه لفظی علامتی برای چیزی قرار می گیرد، مثلاً در یک عرف برداشتن کلاه نشانه احترام است. این برداشتن کلاه از سر، علامت احترام است. در خارج اگر زید در مقابل عمرو کلاه از سر برداشت خودِ این برداشتن کلاه می شود مصداق احترام و دالّ بر چیزی نیست. در ذهن عمرو چه اتفاقی افتاده؟ عمرو با قوّه باصره این رفتار زید را احساس می کند یعنی رؤیت می کند. ذهن ما در مقابل هر احساس فوراً یک شناسایی انجام می دهد تا تصمیمات بعدی را بگیرد. احترام و تعظیم قابل رؤیت نیست بلکه کلاه از سر برداشتن را احساس می کند که بلافاصله شناسایی می کند که زید وی را احترام نموده است. شناسایی دائماً تصدیق است، لذا عمرو تصدیق پیدا می کند که زید وی را احترام کرده است. امّا این تصدیق از قبیل مدلول نیست مانند اینکه میز را که می بینیم ذهن بلافاصله نسبت به آن شناسایی انجام می دهد.

قبلاً احساس را یک ادراک می دانستیم امّا از این نظر رجوع نمودیم و احساس ادارک نیست مانند اینکه تصویری در دوربین نقش ببندد، و یک مؤیّد هم از کتب روانشناسان پیدا شد که احساس را ادراک نمی دانند. مثلاً وقتی دود از خانه زید بلند شود، شناسایی می شود که دود در خانه هست، و به یک شناسایی دیگر منتقل می شود که آتش در خانه هست. دلالت باید با فکر همراه نباشد بلکه انتقال قهری است. در این مثال آتش، دلالت هست زیرا از یک ادراک منتقل به ادراکی شده ایم که مدرک ما نیست که همان آتش است زیرا آتش را ما اصلاً ندیده ایم. در مثال قبل فقط کلاه برداشتن زید رؤیت شده است که این یک تصدیق است امّا دالّ بر چیزی نیست. البته باید در دلالت، یک تلازم عقلی باشد، که در مثال آتش هست یعنی مفروض این است کهن بین آتش و دود یعنی بین علت و معلول، تلازم عقلی هست. امّا در مثال کلاه برداشتن بین این عمل و احترام یک تلازم عرفی است لذا این یک دلالت نیست بلکه از باب عادة است که تخلف بردار هم است. مثلاً شاید کسی پشت سر عمرو باشد که در واقع احترام به او اراده شده است، و یا شاید هوا گرم است کلاه را برداشته است؛ امّا در مورد دود و

نار ملازمه بین علت و معلول تلازم عقلی است. لذا سه مرحله است اول رؤیت کلاه برداشتن، دوم شناسایی آن، و سوم شناسایی احترام.

همین بیان در کلاه دقیقا در هیئت امر هم هست. هیئت امر وضع برای طلب شده است. تا گفته شود «اذهب» ابتدا احساس سمعی ایجاد می شود در ذهن ما، سپس دو شناسایی می آید یکی اینکه تلفظ نمود به این لفظ و دوم اینکه طلب نمود. خود این تلفظ حقیقةً فرد طلب هست. لذا طالب تکویناً طلب را ایجاد می کند با تلفظی که انجام می دهد. سامع هم این موجود را بعد احساس سمعی، شناسایی می کند. این تبانی و توافق در هیئت امر دخیل در شناسایی این طلب است.

ج۵۷ ۹۳/۱۰/۱٤

با توجه به مباحث قبل در هیئت امر دلالتی در کار نیست بلکه لافظ با تلفظ خودِ فردی از طلب را در عالم خارج ایجاد می کند. تلفظ مصداق و فرد طلب است. سامع هم این فرد طلب را شناسایی می کند. شناسایی همیشه تصدیقی است، امّا دلالت و انتقال از تصدیقی به تصدیق دیگر نیست. طلب همان سعی نحو مقصود است، یعنی تلفظ خودش فرد طلب است.

الجهة الثانیة: دلالة الهیئة علی الوجوب

تعریف طلب وجوبی و ندبی، و تفاوت آنها معلوم شد. سوال این است که مدلول هیئت امر که طلب است طلب وجوبی است یا جامع بین وجوبی و ندبی؟ آیا از هیئت امر طلب وجوبی هم استفاده می شود یا نه فقط طلب استفاده می شود؟

اقوال در نحوه دلالت بر وجوب

مجموع اقوال عمده، در نحوه دلالت هیئت امر بر وجوب، چهار قول است:

الف. اول اینکه هیئت بالوضع دلالت بر طلب وجوبی دارد؛ لعل قول مشهور هم همین باشد مانند شهید صدر و آخوند این نظر را دارند؛

ب. دوم اینکه هیئت امر دلالت بر طلب وجوبی دارد بالانصراف؛ یعنی در لغت برای طلب وضع شده است امّا در اثر کثرت استعمال در طلب وجوبی، ظهور در آن پیدا کرده است. در کلمات علماء به عنوان یک قول مطرح است امّا قائل بین متاخرین ندارد.

ج. قول سوم این است که هیئت امر بالاطلاق دلالت بر طلب وجوبی دارد. یعنی بر اساس مقدمات حکمت فهمیده می شود که طلب وجوبی است. این قول محقق عراقی است.

د. قول چهارم هم این است که هیئت امر وضع برای طلب شده است و انصراف و اطلاقی هم در کار نیست، امّا وجوب به حکم عقل فهمیده می شود و دلالت لفظی بر وجوب نداریم. عقل حکم می کند همین که مولی طلب کرد و ترخیصی نداد، باید اطاعت کرد. محقق نائینی و محقق خوئی این نظر را دارند.

این اقوال غیر قول دوم که انصراف باشد، در دلالت لفظ امر بر وجوب بررسی شد، و همان اشکالها در این مورد هم وجود دارد. قول دوم هم همان اشکالات وضع را دارد. لذا تکرار مباحث گذشته نمی شویم و فقط به بیان نظر مختار خود می پردازیم:

مقدمةً باید طلب وجوبی و ندبی را دوباره تذکر دهیم. مشهور قائلند اگر طلب از مولی بما هو مولی صادر شود، دو صورت دارد: اگر این طلب ناشی از غرض مهمّ باشد طلب وجوبی می شود. امّا اگر طلب ناشی از یک غرض غیر مهمّ باشد می شود طلب ندبی. اگر هم از مولی بما هو خیّر صادر شود طلب غیر مولوی می شود. امّا ما طلب وجوبی را همان طلب مولوی می دانیم و طلب ندبی را غیر مولوی می دانیم. یعنی هر طلبی که از مولی بما هو مولی صادر شود این طلب وجوبی است، و هر طلبی از مولی بما هو صدیق و شفیع و خیّر صادر شود این می شود طلب ندبی. برخی دوستان گفتند که نظر مرحوم ایروانی صاحب حاشیه بر کفایة و مکاسب، ص۹۰ ج۱ در حاشیه کفایة، ظاهراً همین است که طلب وجوبی همان طلب مولوی است.[1]

---

۱. نهایة النهایة، ج۱، ص۸۹: «*قوله (کما ان الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء): بل الظاهر هو اعتبار الاستعلاء فی مفهوم الأمر لکن لا بذلک المعنی الّذی فسر به الاستعلاء فی کلام المصنف (قده) أعنی به إظهار العلو المقابل لخفض الجناح الّذی هو من الأخلاق و الآداب فانه بذلک المعنی غیر معتبر قطعا کما أفاده (قده) بل بمعنی صدور الإرادة و الطلب من المولی بما هو مولی و باعمال مولویته (و توضیح ذلک) ان المولی إذا کان طبیبا و حکیما و مهندسا إلی غیر ذلک کانت له السنة متعددة حسب تعدد کمالاته فهو قد ینطق بلسان مولویته و قد ینطق بلسان طبابته فان نطق بلسان مولویته و طلب من عبده شیئا کان طلبه هذا امرا و ان نطق بلسان طبابته لم یکن طلبه هذا امرا بل کان حاله حال الطلب الصادر من سائر الأطباء فی کونه مجرد إرشاد إلی ما هو علاج المرض (نعم) إذا أعمل المولی مع ذلک جهة مولویته و امر و نهی بما انه مولی کان طلبه للفعل أو الترک مصداقا للأمر أو النهی و هذا هو المراد من الاستعلاء المأخوذ فی معنی الأمر و علیه فالطلب الصادر من العالی إذا لم یصدر منه بجهة مولویته بل صدر منه بجهة طبابته مثلا لا یکون مصداقا للأمر و من هذا الباب الطلب الصادر من المولی إرشادا إلی ما یترتب علی نفس المطلوب من المصلحة من دون إعمال المولویة فی طلبه فان ذلک لا یکون مصداقا للأمر و انما هو مصداق لإرشاد الحکیم الجاهل إلی ما فیه صلاحه (و بالجملة) الطلب الصادر من المولی الطبیب الحکیم قد یصدر منه بما انه مولی فاللسان الناطق بالطلب لسان المولی و قد یصدر منه بما انه طبیب أو حکیم فاللسان المزبور لسان الطبیب أو الحکیم و الأمر انما یصدق علی الطلب الصادر منه إذا کان صادرا بلسان مولویته (و من هنا) صح ان یقتصر فی معنی الأمر علی اعتبار قید العلو فیه دون الاستعلاء لکن بنحو من تلطیف النّظر و القریحة القاضی بان الأمر فی موارد عدم الاستعلاء لم یصدر من العالی بما هو عال و ان صدر من ذات العالی فان ظاهر اعتبار العلو اعتبار عنوان العلو فی منشأ الطلب بحیث یکون*

با توجه به این مقدمه، گفتیم که تلفظ خودش یک طلب است یعنی فردی است برای طلب، اگر این طلب مولوی باشد یعنی از مولی بما هو مولی صادر شده باشد این طلب وجوبی است. سوال این است که این تلفظ که یک فعل است ظهور در مولویت دارد یا غیر مولویت و یا فقط در طلب ظهور دارد؟ یعنی وقتی دلالت را منکر شدیم و خودِ تلفظ طلب باشد، ظاهر لفظی نداریم؛ لذا باید ظهور فعل را بررسی کرد.

مجموعه از قرائن دخالت دارند که این فعل دلالت بر وجوب کند، مثل لحن مولی، قرائن حالیه، الفاظی که بعداً می آورد، سنخ مطلوب، تناسب بین مطلوب و مطلوب منه، خود مولی از موالی خاص باشد، تناسب بین طالب و مطلوب و غیره. پس خود هیئت نه بر طلب دلالت دارد نه بر وجوب، با توجه به ظهور این فعل وجوب یا ندب را می فهمیم. چهار حالت هست: گاهی ظهور در مولویت است. گاهی ظهور در غیر مولویت است. گاهی اجمال هست که این اجمال می تواند نوعی باشد که عرف از این فعل مولی چیزی استظهار نمی کند نه مولویت نه غیره را. و گاهی هم این اجمال شخصی است یعنی عرف استظهاری دارد من نمی دانم. در صورت اول و دوم ظهور حجت است و مرجع همان می باشد. ظهور اول منجز است و ظهور دوم معذر است. اگر هم اجمال داشته باشد در بحث اصول عملیه می آید که آیا مرجع در اجمال نوعی احتیاط است یا برائت، ما در اجمال نوعی و شخصی در هر دو برائت را قائل هستیم.

جمع بندی

هیئت امر نه بر طلب دلالت دارد نه بر وجوب، متکلم فرد طلب را ایجاد می کند و سامع آن را شناسایی می کند. وجوب هم گاهی از فعل متکلم استظهار می شود و گاهی نمی شود. که اگر ظهور داشت این ظهور منجز است، و اگر ظاهر در ندب بود یا اجمال داشت وجوب فهمیده نمی شود.

تفاوت لفظ مسموع و مکتوب

الطلب صادرا من عنوان العالی و ناشئا من جهة مولویته و علوه لا من المناشئ الاخر التی هی متحققة فیه فان الطلب الناشئ من غیر جهة المولویة لا یفرق فیه بین صدوره من المولی و صدوره من غیره فانه فی کلا الفرضین ناشئ من منشأ واحد و لا یؤثر تحقق المولویة فی صدق الأمر علیه إذا لم تکن هی المؤثر فی وجوده (بل التحقیق) ان الطلب المتحقق فی موارد المستحبات أو المکروهات من هذا القبیل فلیس طلب الفعل المرخص فی ترکه امرا و لا الزجر عنه مع الترخیص فی فعله نهیا و ذلک لأن الطلب المتحقق فی مواردها لم یصدر من المولی بما انه مولی و لذا لم یجب امتثاله و انما صدر منه بما هو ناصح خبیر بما یترتب علی تلک الأعمال فیرغب عبیده بما یری حسن عاقبته و یحذر عما یری سوء عاقبته کما یقود البصیر الأعمی إلی الطریق المستقیم فلیس فی تلک الموارد امر أو نهی بجهة المولویة لعدم بلوغ حسن الفعل أو قبحه مرتبة یؤثر فی حسن إکراه العبد علی الفعل أو الترک و لو لا ما ذکرناه لما کان معنی معقولا للطلب إذا لم یکن إلزامیا فان الإرادة المولویة إذا کانت متحققة وجب إنفاذها و لیست للإرادة مراتب تختلف بالشدة و الضعف فیجب إنفاذ شدیدها دون ضعیفها نعم للحب و البغض مراتب لکن إذا بلغت مرتبة الإرادة کانت جمیعها فی هذه المرتبة شرعا سواء».

لفظ که عارض بر هوا می شود، مانند لفظ مکتوب موجب می شود دالّ در ذهن شکل بگیرد. دال همان لفظ مسموع یا ملموس یا مبصر یا متخیل است، که این لفظ مکتوب علامت است برای آن.

ج۵۸ ۹۳/۱۰/۱۵

تنبیه

این بحث دلالت هیئت امر بر وجوب، و نحوه دلالت آن، این بحث جایی است که امر صادر از مولی باشد. مراد علماء این نیست که هر امری ولو صادر از مولی نباشد، دلالت بر وجوب دارد. مراد ما هم امری است که از مولی در دائره مولویت وی صادر شود. فقط خداوند تعالی دائره مولویت نامحدود دارند، باقی موالی مولویت محدود دارند؛ زیرا مولویت آنها جعلی است، و در همان حیطه مولویت دارد. با توجه به اینکه در مورد احکام شرعی این مباحث را نیاز داریم، هر خطابی که متضمن حکم باشد تقسیم به خطاب تبلیغ و خطاب تشریع و تفاوتی هم بین حکم وضعی و تکلیفی نیست. خطاب تبلیغ صادر از غیر شارع است و خطاب تشریع صادر از شارع است. در دین اسلام شارع چه کسی است؟ نظر رائج این است که شارع خداوند متعال و نبی اکرم صلی الله علیه و آله می باشد. لذا عصر تشریع در کلمات علماء همان ۲۳ سال است که از آنِ بعثت تا آنِ رحلت می باشد. و معتقدند تمام احکام اسلامی در این مدت تشریع شده است و هیچ حکمی قبل این مدت تشریع نشده است حتی احکام شرائع قبل هم در این مدت امضاء شده است زیرا احکام شرائع قبل مدت دار بوده اند که با بعثت مدت آنها تمام می شود. بعد این مدت هم حکمی تشریع نشده است. لذا مضمون حدیث صحیح است که حلاله حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة؛ این نظر را ما هم قبول داریم. امّا ائمه یکی از مقامات آنها تبلیغ شریعت بوده است بدون اینکه چیزی را حرام یا طاهر یا .... کنند. بله خود وجوب اطاعت امام یکی از تشریعات است، و می توانند امر کنند که واجب التبعیة هم هست. امام ولایت بر امر و نهی دارد ولی ولایت بر تشریع را خداوند برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله جعل نموده است.

با توجه به این نکته خطاب تبلیغ و تشریع، را توضیح می دهیم. در کلمات خداوند که قرآن است جملاتی داریم که متضمن حکم است «اقیموا الصلاة» و «آتوا الزکات» و «فتیمموا» و آیات ارث و مانند آن؛ البته آیات هم داریم که متضمن حکم نیست مانند بیان سرگذشت اقوام گذشته و مانند آن. در خطاب تشریع، قبل خطاب اصلاً حکمی نیست. امّا در خطاب تبلیغ حکم از قبل هست که با این خطاب بیان می شود. خطابات قرآنی خطاب تبلیغ است یا تشریع (شارع می تواند خودش تشریع خودش را تبلیغ نماید)؟ این را حقیقةً نمی دانیم! محتمل است این خطابات خطاب تشریع باشند و محتمل است حکم قبلاً تشریع شده باشد، و با این خطاب توسط جبرئیل به نبی اکرم صلی الله علیه و آله ابلاغ شده باشد. امّا کلماتی که ائمه از نبی اکرم نقل نموده اند چطور؟ معروف است

که نبی اکرم بسیار اندک از این اختیار خود در تشریع استفاده کرده اند، مثلاً به نمازهای یومیه هفت رکعت را اضافه کرده اند. نماز از تشریعات ارتباطی است لذا لازمه این کلام این است که نماز دو بار تشریع شده باشد زیرا واجب ارتباطی نه قابل کم شدن و نه قابل زیاد شدن نیستند، لذا نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء دو تشریع دارند یعنی ابتدا توسط خداوند تشریع شده و سپس (یا تشریع خداوند مدت دار بوده که مدتش تمام شده بود، و یا تشریع خداوند توسط ایشان نسخ شده است) خود نبی اکرم صلی الله علیه و آله تشریع نموده اند.

البته روایتی داریم که نبی اکرم هم تشریع نداشتند و فقط درخواست می نمودند که خداوند امضاء می نمودند، در این صورت فقط خداوند مشرع خواهد بود.

البته روایتی را از نبی اکرم ندیدیم که مردد باشد بین خطاب تشریع و تبلیغ!

در مورد روایاتی که از ائمه علیهم السلام هست تمام آنها خطاب تبلیغ است. یعنی ارشاد به یک حکم شرعی است. مانند کلمات فقهاء، که هر دو اخبار از تشریع انجام شده می باشند، با این تفاوت که در مصدر متفاوتند لذا کلمات فقهاء احتمال اشتباه دارد زیرا مستند به استنباط است. هیچ دلیل هم نداریم که ائمه از همان الفاظی استفاده کرده باشند که تشریع با آنها رخ داده است بلکه ممکن است دلیل بر خلاف باشد. زیرا ائمه در سوال و جواب بسیاری از احکام را بیان نموده اند و به صورت قانون کلی بیان ننموده اند.

با توجه به این مقدمه، این امری که در خطاب صادر از امام علیه السلام است، باید بحث شود که ظهور در ارشاد به طلب ندبی دارد یا طلب وجوبی یا اجمال دارد! در مورد خودِ کلام شارع همان بحثی که مشهور دارند هم هست، امّا در مورد این خطاب تبلیغ باید فقط این بحث شود که ظهور در ارشاد به کدام مطلب دارد. لذا قرائن مربوط به طالب (ائمه علیهم السلام) در مورد خطاب تبلیغ نباید مطرح شود بلکه قرائن مربوط به طالب اصلی باید لحاظ شود. احکام مستنبط از کتاب بسیار اندک است، و اکثر قریب به اتفاق احکام از کلمات ائمه علیهم السلام است، و حتی کلمات نبی اکرم هم غالباً توسط ائمه به ما رسیده است. اصولیون در باب الفاظ طوری سخن گفته اند که کانّ با خطاب تشریع سر و کار دارند؛ در حالیکه ما عمدتاً با خطاب تبلیغی سر و کار داریم.

با توجه به این نکته، غیر عرفی نیست که از یک فعل ندبی با لفظی ارشاد شود که ظاهر در وجوب باشد. مثلاً یک فقیه به ما بگوید که به نماز شب ملتزم باش! این غیر عرفی نیست. بله اگر مولی چنین کلامی داشته باشد این غیر عرفی است.

ج۵۹ ۹۳/۱۰/۱۶

محقق بروجردی هم خطابات ائمه را تبلیغ می دانند نه تشریع:«تنبیه: أقسام الطلب فی السنة: هل الجمل الخبریة الواردة فی مقام الطلب ظاهرة فی الوجوب أولا؟ الظاهر کونها ظاهرة فیه بعد کونها دالة علی الطلب علی

حذو ما ذکرناه فی الصیغ الإنشائیة، فالضابط أن کل ما دلّ علی إنشاء الطلب و البعث یجب أن یحمل علی الوجوب، ما لم تقم هناک قرینة علی الاستحباب، و هاهنا نکتة لطیفة یعجبنا ذکرها و هی أن الأوامر و النواهی الصادرة عن النبی صلی اللَّه علیه و آله و الأئمة علیهم السلام علی قسمین: «القسم الأول»: الأوامر و النواهی الصادرة عنهم فی مقام إظهار السلطنة و إعمال المولویة نظیر الأوامر الصادرة عن الموالی العرفیة بالنسبة إلی عبیدهم، مثال هذا: جمیع ما صدر عنهم علیهم السلام فی الجهاد و میادین القتال، بل کل ما أمروا به عبیدهم و أصحابهم فی الأمور الدنیویة و نحوها، کبیع شیء لهم و عمارة بناء و مبارزة زید مثلا. «القسم الثانی: الأوامر و النواهی الصادرة عنهم علیهم السلام فی مقام التبلیغ و الإرشاد إلی أحکام اللّه تعالی کقولهم: صل أو اغتسل للجمعة و الجنابة أو نحوهما، مما لم یکن المقصود منها إعمال المولویة، بل کان الغرض منها بیان ما حکم اللّه به، نظیر أوامر الفقیه فی الأحکام الشرعیة بالنسبة إلی مقلدیه. أما القسم الأول: فهو و إن کان ظاهرا فی الوجوب کما فصلناه، و لکنه نادر جدا بالنسبة إلی القسم الثانی، الّذی هو العمدة فی أوامرهم و نواهیهم علیهم السلام، و هو محل الابتلاء أیضا. و أما القسم الثانی فلما لم یکن صدورها عنهم لإعمال المولویة، بل کان لغرض الإرشاد إلی ما حکم اللّه به علی عباده کانت فی الوجوب و الندب تابعة للمرشد إلیه، أعنی ما حکم اللّه بها، و لیس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه، لعدم کون الطلب فیها مولویا، فتأمل جیدا».[۱]

الجهة الثالثة: الجملة الخبریة فی مقام الطلب

اگر مولی به جای «صم فی سفر المعصیة» بگوید «تصوم فی سفر المعصیة» و مانند آن که جملات خبری هستند، در این موارد هم بدون اشکال صحیح است، و این استعمال عرفی است. کلام در دو مطلب است: اول اینکه هیئت خبریه که برای اخبار وضع شده است، چطور در مقام طلب استعمال می شود، و توجیه آن چیست؟ و دوم اینکه از این هیئت خبریه، مطلق طلب استفاده می شود یا طلب وجوبی؟

مقام اول: فی تفسیر دلالتها علی الطلب

در تفسیر استعمال جمله خبریه در مقام طلب، سه قول در بین علماء موجود است:

الف. مرحوم آخوند و تابعین ایشان مانند شهید صدر قائلند وقتی جمله خبریه در مقام طلب به کار رود، هیئت جمله خبریه دقیقاً در معنای موضوع له استعمال می شود که همان اخبار است. یعنی معنی و مدلول هیئت در «تصوم» خبری و «تصوم» انشائی دقیقاً یکی است.

---

۱. نهایة الأصول، ص۱۰.

البته برای فهمیدن طلب بیانات مختلفی در بین قائلین به این قول هست؛ یک بیان رائج این است که به کنایه طلب فهمیده می شود زیرا می دانیم که در مقام اخبار از خارج نیست، بلکه می خواهد مطلوبیت فعل را بیان کند. گفته اند این اخبار و انشاء یک ملازمه عقلی هم دارند، یعنی شخصی که ملتزم و متعبد است این فعل را ایجاد می کند. لذا هیئت وضع برای اخبار و حکایت است که در این موارد مراد جدّی متفاوت است. مشهور در مجاز مانند «رایت اسدا فی المدرسة» قائلند مراد استعمالی متفاوت است با استعمال حقیقی مانند «رأیت اسدا فی الغابة»؛ امّا در استعمال کنایی (زید کثیر الرماد) قائلند تفاوتی با استعمال حقیقی ندارد بلکه فقط مراد جدی متفاوت است که اخبار از کثرت رماد نیست بلکه اخبار از جود است.

به هر حال این مقدار از بیانات مرحوم آخوند استفاده شده است که مراد استعمالی دقیقاً یکی است؛[1] که ظاهراً مشهور هم همین را قبول دارند.

ب. محقق خوئی قولی دارند که لعلّ متفرد در این قول باشند. ایشان قائلند که هیئت خبریه در معنای خودش استعمال نشده است، بلکه هیئت «تصلّی» در معنای هیئت «صلّ» یعنی هیئت فعل مضارع در معنای هیئت فعل امر استعمال شده است. ایشان مدلول هیئت امر را ابراز امر نفسانی می دانند، که امر نفسانی اعتبار المادة فی ذمّة المخاطب است. لذا این مدلول هیئت امر یک مدلول تصدیقی است.[2]

اختلاف بین مرحوم آخوند و محقق خوئی در این است که هیئت خبریه در معنای خودش استعمال شده است یا نه؟ شهید صدر هم تابع مرحوم آخوند هستند و معتقدند نظر رائج بین اصولیون هم همین است. محقق خوئی هم نظر مشهور را نظر خودشان دانستند.

ج. مختار ما نظر سومی است که با توضیح این مقدمه وارد آن خواهیم شد؛ مقدمه این است که این دو قول مرحوم آخوند و محقق خوئی یک نحوه خلاف وجدان هست. یعنی اولاً واقعاً انسان تفاوتی بین هیئت خبریه در مقام اخبار با هیئت خبریه در مقام انشاء می بیند، و بالوجدان بین این دو تفاوت هست، خلافاً للآخوند؛ و ثانیاً

---

۱. کفایة الاصول، ص ۷۰: *«المبحث الثالث هل الجمل الخبرية التی تستعمل فی مقام الطلب و البعث مثل يغتسل و يتوضأ و يعيد ظاهرة فی الوجوب أو لا لتعدد المجازات فيها و ليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة و الحكاية عن وقوعها. الظاهر الأول بل تكون أظهر من الصيغة و لكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة فی ذلک المقام أی الطلب مستعملة فی غير معناها بل تكون مستعملة فيه إلا أنه ليس بداعی الإعلام بل بداعی البعث بنحو آكد حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه إظهارا بأنه لا يرضى إلا بوقوعه فيكون آكد فی البعث من الصيغة كما هو الحال فی الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنها أبدا تستعمل فی معانيها الإيقاعية لكن بدواعی أخر كما مر».*

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۴۸۷: *«ومن ناحية ثالثة: أنّ المستعمل فيه والموضوع له فی الجمل المزبورة إذا استعملت فی مقام الانشاء يباين المستعمل فيه والموضوع له فی تلک الجمل إذا استعملت فی مقام الاخبار، فانّ المستعمل فيه على الأوّل هو إبراز الأمر الاعتباری النفسانی فی الخارج، وعلى الثانی قصد الحكاية والاخبار عن الواقع. فالنتيجة على ضوئها هی عدم الفرق فی الدلالة على الوجوب بين تلک الجمل وبين صيغة الأمر، لفرض أنّ كلتيهما قد استعملتا فی معنى واحد وهو إبراز الأمر الاعتباری النفسانی فی الخارج».*

هیئت خبری با هیئت انشائی هم بالوجدان تفاوت دارد، خلافاً للمحقق الخوئی؛ در نتیجه وجدان عرفی و لغوی ما با این دو قول سازگار نیست.

در جمله خبریه مانند سائر هیئت ها قائل به وضع بالعلامیة هستیم. هیئت جمل خبریه وضع برای اخبار و حکایت شده است. تلفظ ما به این جمله خودش اخبار است و حکایت، یعنی فردی از اخبار و حکایت است. داعی ما از اخبار و حکایت همان اعلام است یعنی می خواهیم مخاطب را عالم کنیم. گاهی می خواهیم مخاطب را متوجه مدلول مطابقی کنیم و گاهی هم مدلول التزامی، مثلاً می گوییم «فلانی مجتهد کاملی است» در حالیکه در واقع می خواهیم بگوییم ما مجتهد شناس هستیم. در این مورد هم داعی همان اعلام است.

سوال این است که این هیئت جمله خبریه وضع برای اخبار به هر داعی شده است، یا وضع برای اخبار به داعی اعلام شده است؟ اگر وضع برای حکایت و اخبار شده باشد ولو به داعی غیر اعلام، در این مورد هم در معنای خودش استعمال شده است؛ و اگر وضع برای اخبار به داعی اعلام شده باشد، در این مورد در معنای خودش استعمال نشده است! به طور جزمی نمی دانیم امّا به نحو ظنّی می گوییم وضع برای اخبار به داعی اعلام شده است. لذا اگر اخبار به داعی اعلام نباشد مثلاً به داعی طلب باشد دیگر حقیقةً اخبار نیست بلکه طلب است. اگر اینگونه باشد وقتی در مقام طلب استعمال شود این استعمال در مرز بین حقیقت و مجاز است، یعنی نه مجاز است نه حقیقت. زیرا یک جزء معنی رعایت شده است و یک جزء رعایت نشده است لذا این نزدیک تر به معنای حقیقی است تا یک استعمال مجاری! این توضیح می تواند عدم وجدان نسبت به دو قول قبل را هم توجیه کند. در واقع داعی اعلام، می شود قید موضوع له، و دیگر جزء آن نیست.

این بحثی است که در استعمالات بالعلامیة می آید و در وضع بالتسمیة نظیر این موارد نیست که استعمالی بین حقیقت و مجاز شود، یعنی نمی شود در وضع بالتسمیة استعمال مجازی شود طوریکه یک قسمت از معنای موضوع له حفظ شود بلکه همیشه معنای حقیقی و مجازی مباین هستند.

این قول حدّ وسط است بین نظر محقق خوئی و مرحوم آخوند.

ج ۶۰ ۹۳/۱۰/۱۷

مقام ثانی: دلالة الجملة الخبرية علی الوجوب

این بحث تابع مبنای ما در بحث قبل است. اگر مانند مرحوم آخوند قائل شویم هیئت جمله خبریه در مدلول خودش استعمال شده است که طلب بالملازمه فهمیده شود؛ لذا وجوب هم بالملازمه فهمیده می شود. یعنی هیئت که دلالت بر تحقق نسبت در خارج دارد، این تحقق با وجوب الزامی تناسب بیشتری دارد.

امّا طبق نظر محقق خوئی دلالت بر وجوب واضح است زیرا هیئت جمله خبریه اگر به معنای هیئت امر باشد، به همان بیان در هیئت امر، دلالت بر وجوب هم هست. محقق خوئی هیئت امر را دال بر طلب وجوبی می دانند به نحو دلالت تصدیقی.

امّا بر مبنای ما، هم همان بیان می آید که طلب ظهور و مدلول کلام نیست بلکه خودِ این فعل لافظ (تلفظ) طلب است. اگر ظهور در طلب مولوی دارد می شود وجوبی، و اگر ظاهر در طلب ندبی باشد می شود طلب ندبی، و اگر ظهوری نداشته باشد مجمل می شود. از مجموعه ای از قرائن کمک می گیریم برای کشف این ظهور، و معمولاً این تناسب ها و قرائن هست و هیچگاه در خلأ با امر مولی مواجه نمی شویم. به حسب استقراء غلبه با طلب مولوی است. لذا این ظهور فعل است.

تنبیه: خطابات تبلیغی

تمام این کلام در جایی است که جمله خبریه از مولی صادر شود، امّا اگر از مبلغ صادر شود دلالت بر طلب و وجوب ندارد بلکه ارشاد است یا به طلب ندبی یا به طلب وجوبی یا مجمل است. لذا فعل امام علیه السلام که «صم» و یا «تصوم» فرموده است، این فعل دیگر طلب نیست بلکه ارشاد است یعنی ظهوری در مولوی بودن ندارد. در واقع امام سعی نحو المقصود ندارد و غرض امام علیه السلام بعث نیست بلکه تبلیغ و اعلام حکم الهی است. وقتی داعی اعلام شد دیگر این فعل مصداق طلب نمی شود. اعلام این است که اخبار از مطلبی است مانند مدلول مطابقی یا التزامی کلام؛ امّا اگر مطلب دیگری مراد باشد این ارشاد است.

لذا مختار ما همان مختار در هیئت امر شد، که طلب و وجوب مدلول هیئت خبریه هم نیستند بلکه فرد طلب توسط لافظ ایجاد می شود و سامع این طلب را شناسائی می کند.

الجهة الرابعة: ظهور هیئت امر بر وجوب

در جهت ثانیه قبل مرحوم آخوند فرمودند هیئت امر وضع شده است برای طلب وجوبی؛ در این جهت یک تنزل می نمایند که اگر هیئت امر وضع برای وجوب، نشده باشد یعنی هیئت امر فقط وضع برای طلب شده باشد، آیا می توان طلب وجوبی را از آن استظهار کرد؟ ایشان دو راه را مطرح نموده که دومی را قبول می کنند.

بیان اول برای ظهور هیئت امر در وجوب: انصراف

راه اول انصراف است، یعنی هیئت امر وضع برای طبیعی طلب شده است امّا انصراف به طلب وجوبی دارد؛ مانند حیوان که وضع برای طبیعی حیوان است که ما هم فردی از آن معنی هستیم، امّا انصراف به حیوان صامت دارد. لذا اگر به انسانی گفته شود حیوان، این موجب ناراحتی وی می شود. منشأ انصراف در هیئت امر هم غلبه استعمال است (رائج ترین منشأ برای انصراف همین غلبه استعمال است).

مرحوم آخوند این راه را قبول ندارد، زیرا بعید نیست که غلبه در امر ندبی باشد و یا لااقل هر دو کثیر است و غلبه در یک طرف نیست! لذا ایشان کبری را قبول دارد ولی در صغری مناقشه می کنند.[1]

بیان دوم: اطلاق مقتضی وجوب است

راه دوم این است که بگوییم در طلب ندبی یک قید هست که در طلب وجوبی نیست. یعنی طلب ندبی طلبی است که عدم منع از ترک دارد، لذا طلب ندبی یک قید دارد که وقتی مولی در مقام بیان باشد و قید را ذکر نکند، پس طلب مطلق مرادش است، و آن قید وجود نداشته پس طلب وجوبی مراد خواهد بود.

ج۶۱ ۹۳/۱۰/۲۰

مرحوم آخوند راه دوم را قبول نموده اند و فرموده اند صیغه امر ظهور در وجوب دارد!

مناقشه در کلام آخوند: وجوب هم نیازمند قید است

فرمایش ایشان مبتنی بر مبنایی است که مختص ایشان است، ایشان مدلول هیئات را اسمی می داند، و این بیان هم با همین مبنی سازگار است (که هیئت امر قابل تقیید و اطلاق باشد)، امّا با مبنای مشهور این کلام را نمی توان قائل شد. توضیح مفصل در بحث مطلق و مقیّد خواهد آمد که اطلاق سه نوع است اطلاق هیئت و اطلاق ماده و اطلاق موضوع، که بحث خواهد شد که معنای اطلاق در هیئت چیست.

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۲:«*أنه إذا سلم أن الصیغة لا تکون حقیقة فی الوجوب هل لا تکون ظاهرة فیه أیضا أو تکون؟ قیل بظهورها فیه إما لغلبة الاستعمال فیه أو لغلبة وجوده أو أکملیته و الکل کما تری ضرورة أن الاستعمال فی الندب و کذا وجوده لیس بأقل لو لم یکن بأکثر*».

۱. کفایة الاصول، ص۷۲:«*نعم فیما کان الآمر بصدد البیان فقضیة مقدمات الحکمة هو الحمل علی الوجوب فإن الندب کأنه یحتاج إلی مئونة بیان التحدید و التقیید بعدم المنع من الترک بخلاف الوجوب فإنه لا تحدید فیه للطلب و لا تقیید فإطلاق اللفظ و عدم تقییده مع کون المطلق فی مقام البیان کاف فی بیانه فافهم*».

علاوه بر این اشکال مبنایی یک اشکال بنایی هم هست که این اطلاق ایشان اطلاق مقامی است نه اطلاق لفظی یعنی مولی در مقام بیان بوده و این خصوصیت را ذکر نکرده است. مثلاً شرائط ورود به یک مدرسه هشت شرط است که شما همه را دارید، امّا سوال می شود که تعمم هم شرط است؟ شما جواب می دهید نه شرط نیست زیرا هنگام ذکر شروط این شرط را ذکر نکردند. این اصطلاحاً اطلاق مقامی است. یعنی از عدم ذکر استفاده شده که طلب یک طلب ندبی است. در حالیکه ظاهر کلام ایشان اطلاق لفظی است؛

البته در ولو اطلاق مقامی هم هست باز نمی توان این استدلال را تمام دانست، زیرا همانطور که طلب ندبی قید می خواهد همانطور هم طلب وجوبی نیازمند قید است. لذا وقتی هر دو طرف نیازمند قید بود نمی توان از اطلاق نتیجه گرفت که طلب وجوبی مراد است.

الجهة الخامسة: التعبدی و التوصلی

جهتی که این بحث برای آن مطرح شده است کاربرد عملی ندارد، امّا نکاتی سیّال و مفید در آن مطرح است که بسیار مهمّ است. این بحث هم همینطور است. علماء واجب را تقسیم به تعبدی و توصلی نموده اند. به تعبیر دقیق این تقسیم برای وجوب است نه واجب! قبلاً گفتیم هیئت امر دلالت بر وجوب دارد یا بالوضع یا بالانصراف یا بالاطلاق، لذا این بحث هست که بر وجوب تعبدی دلالت دارد یا توصلی یا جامع بین آنها؟ در بین علماء گذشته واجب تعبدی و توصلی یک معنی داشت، امّا در بین متأخرین برای این دو عنوان سه معنای دیگر هم اضافه شده است. در مجموع چهار معنی برای تعبدی و توصلی هست. این بحث در ضمن چهار مسأله مطرح می شود:

الف. معنای اول توصلی این است که تکلیفی است که ساقط می شود از مکلف ولو غیر مکلف آن را اتیان نماید؛ در مقابل آن تعبدی است که تکلیفی است که ساقط نمی شود مگر به فعل خود مکلف!

ب. تکلیف توصلی آن تکلیفی است که ساقط می شود ولو متعلق تکلیف بدون اختیار و اراده از مکلف صادر شود؛ در مقابل آن تعبدی تکلیفی است که از مکلف ساقط نمی شود مگر با اختیار از مکلف صادر شود.

ج. توصلی تکلیفی است که از مکلف ساقط می شود ولو مکلف آن تکلیف را در ضمن فرد محرّم اتیان نماید؛ در مقابل تعبدی است که تکلیفی است که ساقط نمی شود مگر در ضمن فرد مباح اتیان شود.

د. توصلی تکلیفی است که از مکلف ساقط می شود ولو داعی مکلف غیر الله باشد؛ در مقابل تعبدی تکلیفی است که از مکلف ساقط نمی شود مگر به قصد قربی و تقرب آن را اتیان نماید.

در بین متقدمین همین معنی مراد بوده است، و در علم اصول هم همین معنی رائج است.

المسألة الاولی: اتیان غیر مکلف

تکلیف توصلی تکلیفی است که با اتیان غیر مکلف ساقط می شود، به خلاف تعبدی که ساقط نمی شود؛ حال اگر شک کردیم یک تکلیف تعبدی است یا توصلی، چه باید کرد؟ مقتضای اصل کدام است؟

در اصول یک اصل لفظی داریم که همان اطلاق و عموم است، و یک اصل عملی داریم که همان اصول تنجیزی و تعذیری هستند. در دو مقام باید بحث کرد: مقتضای اصل لفظی، و مقتضای اصل عملی؛

قبل ورود به این دو بحث یک نکته مهم است که فعلیت هر تکلیفی دائر مدار فعلیت موضوع آن تکلیف است. تک تک ما انسانها که به مرحله بلوغ و عقل رسیده ایم اگر موضوع تکلیف برای ما فعلی شود تکلیف هم برای ما فعلی است. حال اگر شک کردیم بعد اتیان غیر مکلف، تکلیف ساقط است یا نه؟ این در جایی است که بعد اتیان غیر مکلف، موضوع تکلیف عوض نشود و اگر عوض شود معلوم است تکلیفی نیست! مثلاً در کنار دریایی زید در حال غرق شدن است من که مکلف هستم وجوب انقاذ دارم امّا اگر بچه ای نابالغ آنجا باشد وجوب بر عهده وی نیست امّا اگر همان بچه زید را نجات داد، دیگر تکلیف بر من نیست زیرا موضوع منتفی است، و این محل بحث نیست که هنوز وجوب انقاذ بر عهده من هست یا نه؟ گاهی هم غیر انجام می دهد امّا موضوع هنوز باقی است، در اینجا هم بحثی نیست که هنوز تکلیف هست. مثلاً بچه ای یک میّت را پشت به قبله دفن کند، در اینجا وجوب دفن برای من هست زیرا موضوع تکلیف باقی است و موضوع وجوب دفن، میّتی است که به نحو شرعی دفن نشده است. لذا هنوز تکلیف بر من هست (در واقع مکلف به قبلاً اصلاً اتیان نشده بود). این مثالها از محل بحث خارج است، و محل بحث جایی است که شک به این برگردد که موضوع در خارج محقق است یا محقق نیست؛ مثلاً میّتی روی زمین است که شخص غیر بالغی آن را رو به قبله دفن نموده است، که شک می کنم که من مکلف به دفن هستم یا نه؟ زیرا شک دارم که در دفن شرعی شرط است که دافن هم بالغ باشد یا نه؟

المقام الاول: مقتضی الاصل اللفظی

وقتی شک در سقوط فعل انجام شده توسط غیر مکلف کردیم سه حالت هست:

الف. اول اینکه شک در سقوط نیست فقط شک در امتثال و معصیت تکلیف دارم؛ مثلاً مولایی به عبد اول خود یعنی زید امر کرد که این غریق را نجات دهد، اگر زید از عمرو بخواهد این غریق را نجات دهد تکلیف قطعاً ساقط است زیرا موضوع تکلیف منتفی می شود، امّا شک داریم زید امر مولی را معصیت کرده یا اتیان کرده؟ زیرا اگر تکلیف مباشری بوده است زید عصیان کرده است و اگر تکلیف اعمّ از مباشری و غیر مباشری بوده زید هم اتیان کرده است.

در این صورت مرجع ظاهر خطاب است نه اطلاق یا عموم آن! گاهی ظهور در مباشری دارد و گاهی هم ظهور در اعمّ دارد که به همان اخذ می شود؛ و گاهی هم اجمال دارد که نوبت به اصل عملی می رسد که مقام دوم است. مثلاً در «انقذ» فهم عرفی اعمّ است از مباشری و غیر مباشری، امّا ممکن است قرینه ای باشد مثلاً می خواهد عبد را تربیت کند که انقاذ غریق شود، که ظهور در مباشری پیدا می کند.

ج۶۲ ۹۳/۱۰/۲۱

صورت اول یعنی شک در سقوط تکلیف بالامتثال یا بالمعصیة بود، مانند اینکه مولایی به عبدش امر به انقاذ نماید که عبد از دیگری بخواهد این کار را انجام دهد، در این مورد تکلیف ساقط است زیرا موضوع آن از بین رفته است. بحث در این است که تکلیف بالامتثال ساقط شده است یا بالعصیان؛ در این صورت اگر ظهور خطاب در مباشرت باشد امتثال محقق نشده است و اگر ظهور در جامع بین تسبیب و مباشرت باشد امتثال شده است و اگر اجمال داشته باشد رجوع به اصل عملی می شود که مقام ثانی است.

ب. صورت دوم این است که شک در حدوث و عدم حدوث تکلیف باشد. مثلاً در شریعت جواب سلام واجب است، اگر کسی به زید سلام کرد، امّا دیگری جواب سلام داد! این شخص تکلیف وجوب جواب سلام نداشته است و فقط زید این تکلیف را داشته است. شک می کنیم جواب از زید ساقط شده است یا نه؟ این شک دارای دو صورت است (که اولی همین صورت دوم ماست و صورت بعدی هم می شود صورت سوم)، در صورت دوم شک ما در سقوط تکلیف باز میگردد به اینکه آیا این وجوب شرط متأخّری دارد یا نه؟ اگر شرط متاخری نباشد که وجوب حادث شده است؛ اگر هم شرط متاخری باشد یعنی وقتی وجوب جواب سلام هست که غیری بعداً جواب ندهد، یعنی اگر غیر جواب داد، کشف می کنیم از ابتدا وجوب جواب بر زید نیست، یعنی وجوبی حادث نشده است؛

در این مورد مقتضای اصل لفظی این است که به اطلاق هیئت اخذ شود، یعنی جواب بر تو واجب است چه دیگری جواب بگوید چه نگوید! زیرا این تکلیف حدوثاً مشکوک است و با اطلاق می گوییم حدوثاً وجوب هست. اگر هم اطلاق تمام نباشد رجوع به اصل عملی می شود.

ج. صورت سوم همان مثال صورت قبل است با این تفاوت که شک ما در سقوط تکلیف برمیگردد به شک در بقاء و ارتفاع تکلیف؛ مثلاً شخصی به زید سلام کرد، دیگری جواب داد. در این مورد به مجرد سلام، جواب سلام بر زید واجب شد، امّا احتمال می دهیم با جواب دیگری وجوب ساقط شده باشد (شرط مقارن) و احتمال هم هست که هنوز باقی باشد.

مقتضای اصل لفظی تمسک به اطلاق هیئت است که در نتیجه تکلیف مشروط به عدم اجابت غیر بقاءً نیست. اگر هم خطاب اطلاقی نداشته باشد مثلاً دلیل وجوب جواب سلام، اجماع یا سیره باشد، مرجع می شود اصل عملی که مقام ثانی است.

المقام الثانی: مقتضی الاصل العملی

در همان سه صورت باید بررسی شود که اگر خطاب اطلاقی نداشت، مقتضای اصل عملی چیست؟

الف. در صورت اول که شک داریم تکلیف مباشری است یا اعم از مباشری و تسبیبی، در این صورت دوران امر بین تعیین و تخییر است. در بحث اقل و اکثر این بحث خواهد شد. در بین اصولیون متاخر برائت از تعیین جاری می شود که در نتیجه تخییر ثابت می شود. البته برخی هم مرجع را تعیین می دانند. ما هم از مشهور تبعیت نمودیم. در نتیجه می تواند انقاذ مباشری را ایجاد کند و می تواند انقاذ سببی را ایجاد کند.

ب. صورت دوم که شک در حدوث و عدم حدوث تکلیف داشتیم، مرجع اصل برائت است بدون هیچ اختلافی! البته برائت شرعی، و همینطور برائت عقلی عند القائل بها.

ج. صورت سوم که شک در بقاء و ارتفاع تکلیف داشتیم، رجوع به استصحاب می شود ابتداءً بنا بر مبنایی که استصحاب در شبهه حکمیه جاری است که مشهور علماء قائل به جریان هستند. قبلاً یقین به وجوب داشتیم و با اجابت غیر احتمال سقوط می آید که با استصحاب وجوب، ثابت می شود وجوب هست. امّا کسانی که مانند محقق خوئی و محقق تبریزی استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی دانند (ما هم تابع همین نظر هستیم) نوبت به اصل محکوم می رسد، شک در بقاء تکلیف است؛ اصولیون دو دسته اند برخی قائلند وقتی استصحاب از بین رفت احتیاط جاری می شود زیرا برائت در حدوث تکلیف است امّا در شک در بقاء تکلیف باید قاعده اشتغال جاری شود. برخی هم قائلند بعد استصحاب نوبت به برائت شرعیه می رسد زیرا وارد بر قاعده اشتغال است. محقق تبریزی قائلند دلیل برائت شرعیه هم شک در حدوث تکلیف و هم شک در بقاء تکلیف را می گیرد مگر استصحاب بر خلاف باشد زیرا دلیل استصحاب حاکم بر دلیل برائت شرعی است. با جریان برائت شرعیه دیگر نوبت به قاعده اشتغال نمی رسد.

ما هم تابع قول اول هستیم و این مورد را مجرای قاعده اشتغال می دانیم، زیرا برائت مختص شک در حدوث تکلیف است ولو در مورد شک در بقاء تکلیف استصحابی جاری نباشد (در مورد برائت عقلی هم اولاً قائل به آن نیستیم و ثانیاً قاعده اشتغال مقدم است که بحث آن خواهد آمد).

المسألة الثانية: اتیان فرد غیر ارادی

اگر مولایی به عبدش امر کند که روز جمعه یک ساعت در فلان مکان توقف کن؛ در روز جمعه شخصی آن عبد را گرفته و به زور برد و در همان مکان حبس کرد، و بعد چند ساعت آزادش کرد! آیا تکلیف از عبد ساقط شده است یا باید برود با اختیار خودش یک ساعت توقف نماید؟ در این مساله هم در مورد مقتضای اصل لفظی و در مورد مقتضای اصل عمل بحث می شود.

المقام الاول: مقتضی الاصل اللفظی

در مثال بالا که توقف با اجبار رخ داده است دو صورت متصور است:

الف. گاهی مولی فقط فعل ارادی را خواسته است، یعنی قرینه داریم که توقف ارادی، متعلق تکلیف است. در این صورت بعد از توقف با اجبار می دانیم که متعلق تکلیف اتیان نشده است امّا شک می کند تکلیف باقی است یا ساقط است زیرا احتمال می دهد فعل غیر ارادی به نحوی غرض را اتیان نموده که دیگر جای اتیان آن نیست.

مقتضای اصل لفظی تمسک به اطلاق است که تکلیف هنوز هست و با اتیان این فرد ساقط نشده است.

ب. گاهی قرینه ای وجود ندارد، حال ظهور خطاب در حصّه ارادی است یا در جامع بین ارادی و غیر ارادی؟

ج۶۳ ۹۳/۱۰/۲۲

اگر قرینه ای در کار نباشد، مثلاً مولایی به عبدش گفته «یک ساعت در فلان مکان توقف کن»، اطلاق ماده مقتضی است که جامع بین توقف اختیاری و غیر اختیاری است، که اگر یک فرد در خارج محقق شود (در مثال ما توقف غیر اختیاری)، طلب ساقط می شود. اگر مقدمات حکمت تمام باشد به اطلاق ماده امر تمسک نموده و نتیجه سقوط تکلیف می شود.

در این اطلاق اشکالاتی شده که به دو اشکال اشاره می شود:

اشکال اول: فرد غیر ارادی مقدور مکلف نیست

اشکال اول این است که از شرائط عامّه تکلیف قدرت است (شرائط عامه تکلیف نزد مشهور بلوغ و عقل و قدرت و التفات است؛ که غیر مشهور که مختار ما هم هست التفات را از شرائط عامه نمی داند)، در حالیکه فعل غیر ارادی مقدور ما نیست لذا نمی تواند تکلیف ما به فعل غیر ارادی یعنی در مثال توقف غیر اختیاری تعلق گرفته باشد.

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

جواب این است که قدرت بر موافقت و امتثال شرط است، نه اینکه افراد واجب یا مطلوب مقدور شخص باشد. مثلاً مولی می تواند امر کند یکی از دو سنگ را جابه جا کن، در حالیکه یکی ۱۰ کیلو و دیگری ۱۰۰۰ کیلو است! زیرا قدرت بر امتثال هست هر چند یک سنگ یعنی یکی از افراد، غیر مقدور است.

البته در واقع قدرت بر عدم مخالفت شرط است، نه قدرت بر امتثال! که تفاوت این دو و اصل بحث قدرت در بحث ترتب می آید.

اشکال دوم: لغویت امر به جامع

اشکال دوم این است که این امر لغو است یعنی طلبی که روی جامعی برود که برخی افراد آن مقدور نیست، این فائده ای ندارد. می تواند طلب را روی همان افراد مقدور ببرد! مولای حکیم کار لغو انجام نمی دهد.

جواب کوتاه این اشکال این است که لغو نیست زیرا اگر غیر اتفاقی فرد غیر ارادی محقق شد، دیگر تکلیف ساقط است و نیازی نیست که مکلف دوباره انجام دهد؛ امّا اگر فقط به افراد مقدور امر شده بود با این اتیان ساقط نمی شد (اطلاقات، فردی را که استحالۀ عقلی دارد اصلاً در برنمی گیرد. امّا اگر استحالۀ شخصی داشته باشد، اطلاق شامل وی هم می شود).

المقام الثانی: مقتضی الاصل العملی

اگر دلیل لفظی نداشته باشیم، و فعل به نحو غیر ارادی محقق شود، آیا تکلیف ساقط می شود؟ مثلاً دلیل بر وقوف یک ساعت در این مکان، دلیل لبی باشد که اطلاق ندارد؛ در این صورت سه فرض هست:

الف. فرض اول این است که منشأ شک به این برمی گردد که نمی دانیم متعلق تکلیف وقوف اختیاری است یا جامع بین اختیار و غیر اختیاری؛

در این فرض برائت جاری می شود زیرا شک در اقل و اکثر است که دوران امر بین تعیین و تخییر می شود. مشهور بین متأخرین برائت از اکثر (تعیین) را جاری می کنند.

ب. فرض دوم این است که علم داریم تکلیف به وقوف اختیاری تعلق گرفته است و منشأ شک در سقوط، در واقع شک در حدوث تکلیف و عدم حدوث تکلیف است؛ یعنی شک داریم وجوب اختیاری، مشروط به شرط متاخر (عدم وقوف غیر ارادی) می باشد یا نه؟

در این فرض اختلافی نیست و همه برائت را جاری می کنند.

ج. فرض سوم این است که شک در سقوط تکلیف، برمی گردد به بقاء و ارتفاع تکلیف؛ یعنی شک دارم تکلیف به مقدور، بقاءً مشروط است به وقوع اختیاری یا نه؟

در این مورد سه قول که قبلاً مطرح شد وجود دارند؛ استصحاب و برائت و اشتغال؛ مشهور قائل به استصحاب هستند که در شبهات حکمیه آن را جاری می دانند. برائت شرعی را کسانی قائلند که استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی دانند و اصل محکوم استصحاب را برائت شرعیه می دانند، مانند استاد ما که دلیل برائت را اعم می دانند از شک در حدوث و شک در بقاء. اشتغال هم یعنی عقلاً باید احتیاط کند، قاعده اشتغال موورد برائت است یعنی اگر برائت از بین رفت نوبت به اشتغال می رسد، کسی قائل به این اصل است که استصحاب را شبهات حکمیه جاری نداند، و برائت را در شک در بقاء جاری نداند، لذا نوبت به اشتغال می رسد. مختار ما هم اشتغال است مانند محقق خوئی.

ج٦٤ ٩٣/١٠/٢٣

المسالة الثالثة: اتیان فرد محرم

مثلاً اگر مولی بگوید «اطعم فقیراً»، و سپس بگوید «لا تکرم الفاسق»، لذا اگر فقیر فاسق اکرام شود به اطعام، این فرد حرام است. بعد اطعام فقیر فاسد، شک می کنیم تکلیف ساقط شده است یا نه؟ تکلیف در این مساله، وجوب اکرام یک فقیر بود. در دو مقام بحث داریم اصل لفظی و اصل عملی.

المقام الاول: مقتضی الاصل اللفظی

این بحث مبتنی بر نظر ما در مساله اجتماع امر و نهی می باشد که سه حالت متصور است:

الف. اگر در آن بحث امتناعی شویم، این خطاب اطعام فقیر یک قید می خورد که می شود «اطعم فقیرا غیر فاسق» لذا با اطعام فقیر فاسق، فرد مامور به اتیان نشده است. البته احتمال می دهیم که تکلیف ساقط شده باشد زیرا احتمال دارد تحصیل غرض دیگر ممکن نباشد!

مقتضای اطلاق هیئت این است که تکلیف ساقط نشده باشد یعنی اطعام یک فقیر واجب است چه فقیر فاسق اطعام شده باشد چه نشده باشد! یعنی وجوب مطلق است و مشروط نیست.

ب. اگر در آن بحث قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم، کما هو المختار، در این صورت خطاب اول قید نمی خورد لذا اطعام فقیر واجب است چه فاسق باشد چه غیر فاسق، و اکرام فاسق حرام است چه فقیر باشد چه غیر فقیر؛ فقط عقل حکم می کند که در مقام امتثال فردی را اتیان کن که به حرام مبتلا نشوی!

مقتضای اطلاق ماده این است که تکلیف ساقط شود (فقیر چه فاسق چه عادل)، و یک فرد اتیان شده است.

ج. اگر هم در آن مساله توقف نمودیم، باید رجوع به اصل عملی کنیم.

المقام الثانی: مقتضی الاصل العملی

اگر دلیل ما اطلاق نداشت، نوبت به اصل عملی می رسد. فرض این است که فقیر فاسق اطعام شده است، شک در سقوط تکلیف داریم. این بحث هم مبتنی به نظر ما در بحث اجتماع امر و نهی است، که دو حالت دارد:

الف. اگر در آن بحث امتناعی شویم، دیگر احتمال نمی دهیم تکلیف، جامع باشد بلکه خصوص فقیر غیر فاسق خواهد بود؛ در این صورت گاهی شک ما برمی گردد به شک در حدوث تکلیف و گاهی برمی گردد به شک در بقاء تکلیف: اگر شک در حدوث باشد یعنی احتمال می دهیم این وجوب مشروط به شرط متأخر باشد، این مجرای برائت است. اگر هم شک در بقاء باشد یعنی شرط مقارن، مجرای سه اصل است اول استصحاب بنا بر اینکه در شبهات حکمیه جاری باشد؛ و اگر در شبهات حکمیه جاری نباشد، نوبت به برائت می رسد بنا بر اینکه دلیل برائت را شامل شک در بقاء تکلیف هم بدانیم؛ و اگر برائت را در شک در بقاء جاری ندانستیم، نوبت به اشتغال می رسد، کما هو المختار.

البته اگر واجب تعبدی باشد، امتناعی هستیم و اگر واجب توصلی باشد قائل به جواز هستیم.

ب. اگر در مساله اجتماع امر و نهی، جوازی شویم یا توقفی شویم، صور مساله سه صورت می شود: اول اینکه منشأ شک ما این است که نمی دانیم طبیعی متعلق تکلیف است یا حصّة مباح؟ در این صورت دوران بین اقل و اکثر می شود که مشهور بین متاخرین برائتی هستند که ما هم تابع مشهور هستیم. اگر هم شک ما به شک در حدوث برگردد یعنی شرط متاخر است، این مجرای برائت است اتفاقاً. اگر هم شک ما برگردد به شک در بقاء وجوب، مجرای همان سه اصل است که ما اشتغالی هستیم.

المسألة الرابعة: قصد قربت

این از واضحات شریعت اسلام است که واجبات دو نوع هستند، یک دسته آنهایی که باید به نحو قربی اتیان شوند مانند نماز و روزه و حجّ، یعنی اگر کسی نماز بخواند برای اینکه بین مردم معروف شود چنین شخصی تکلیفش ساقط نشده است. دسته دوم واجباتی که به هر نحوی این واجب اتیان شود تکلیف ساقط است. مثلاً ادای دین واجب است و به هر قصدی اتیان شود مثلاً به این قصد که جلب اطمینان وی را کنم تا بعد کلاهبرداری کنم،

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدوی نهاوندی

در این صورت هم تکلیف ساقط می شود. همینطور ردّ سلام و انفاق بر عیال و مانند آنها. قسم اول واجب تعبدی و قسم دوم واجب توصلی است، که اصطلاح معروف هم همین است.

لذا دنبال اثبات وجود واجب تعبدی یا توصلی در شریعت نیستیم زیرا اینها از مسلمات شریعت ماست. امّا اگر شک کنیم یک واجبی تعبدی است یا توصلی، آیا اصلی هست که یکی را تعیین کند؟ این اصل بحث است امّا به مناسبت وارد بحث حقیقت واجب تعبدی و توصلی هم می شویم.

المقام الاول: مقتضی الاصل اللفظی

اگر شک کنیم واجبی تعبدی است یعنی باید به نحو قربی اتیان شود، بر تعبدی بودن اصل لفظی نداریم، امّا اصلی داریم که توصلی بودن را معلوم کند؟ مشهور این است که اصل لفظی وجود ندارد برای تعیین توصلی بودن؛ که این مبتنی بر تسلم دو امر است، که اگر این دو را قبول کنیم ما هم خواهیم گفت اصل لفظی نداریم:

الف. امر اول این است که قصد امتثال، محال است در متعلق تکلیف اخذ شود.

ب. امر دوم این است که هر جا تقیّد محال باشد اطلاق هم محال است.

این نکته هم تذکر داده می شود که واجب توصلی به شرط عدم قربیت نیست بلکه به نحو قربی هم اتیان شود مشکلی ندارد.

ج۶۵ ۹۳/۱۰/۲۴

مشهور علماء هر دو امر را قبول دارند، و برخی امر اول را قبول ندارند، و برخی هم امر دوم را قبول ندارند، و برخی هم هر دو را منکر هستند. از هر مقدمه به طور مستقل بحث می شود:

مقدمه اولی: استحالة اخذ قصد الامتثال فی متعلق الامر

باید بحث شود که اخذ قصد امتثال در متعلق امر، محال می باشد یا نه؟ ابتدا به عنوان مقدمه این مطلب را توضیح می دهیم که مراد از «امر» چیست؟ مراد صیغه امر است یا چیز دیگری؟ مراد آنها طلب انشائی است. وقتی صیغه امر به کار می رود یا در خطاب تبلیغ است یا خطاب تشریع؛

در خطاب تبلیغ می تواند مقیّد به قصد امتثال شود، زیرا خطاب تبلیغی همان ارشاد است لذا می شود ارشاد کرد به اینکه نماز واجب تعبدی است به این صورت که در مرشد الیه قصد امر را هم اخذ کرد. همانطور که در کلمات فقهاء این صلاة مقیّد به قصد امر می شود! اگر امام علیه السلام خطاب را مقیّداً القاء نمودند می فهمیم که واجب تعبدی است، و اگر مطلق بود می فهمیم که واجب توصلی است. این هیچ محذوری از محاذیر خطاب

تشریع را ندارد. لذا ما که با خطاب تشریع سروکار نداریم این بحث در عمل خیلی مفید نیست، زیرا هیچ محذوری ندارد. لذا مراد از امر نمی تواند امر در خطاب تبلیغ باشد؛

امّا در مورد خطاب تشریع، هم امر موجود در خطاب تشریع مراد علماء نیست زیرا در هر امر سه رکن هست یکی هیئت صلّ که مدلولی دارد نزد مشهور، و یکی ماده صلّ که مدلولی دارد نزد مشهور، و یکی هم موضوع امر که همان «انت» می باشد. گفتن «صلّ بقصد الامتثال» محال نیست زیرا ما می توانیم بگوییم و مولی که اضعف از ما نیست. این قید معلوم است که باید قید ماده باشد نه قید وجوب؛ لذا این ممکن است. به عبارت دیگر این جمله دارای معنی است و گفتن آن مشکلی ندارد.

لذا این مراد علماء نیست، بلکه نزد علماء حقیقت انشاء ایجاد المعنی باللفظ است (که ما هم همین را قبول کرده و قبلاً توضیح دادیم)، آن معنایی که مولی با این لفظ ایجاد می کند همان طلب انشائی است که در مقابل طلب تکوینی و طلب نفسانی است. مولی با تلفظ به این صیغه، معنی (طلب انشائی) را ایجاد می کند. طلب محال است بدون مطلوب باشد، یعنی طلب ذات الاضافه است چه طلب تکوینی چه طلب انشائی چه طلب نفسانی! این سوال می شود که در آن جمله مطلوب چیست؟ سه احتمال است: مطلوب ذات الصلاة باشد؛ مطلوب ذات الصلاة و قصد امتثال باشد؛ مطلوب یک حصّة از صلاة است صلاة مقیّد به قصد امتثال؛ اگر اولی باشد قصد امتثال خارج از مطلوب و طلب است. اگر دومی باشد قصد امتثال جزء مطلوب است. و اگر سومی باشد قصد امتثال به نحو قید یا شرط داخل مطلوب است، در قید خصوصیت این است که تقید داخل و قید خارج است. محقق عراقی صورت چهارمی را هم تصور کرده است که به نام حصّة توأم که نه شرط است نه جزء!

مشهور مطلوب را اولی می دانند، و دومی و سومی را عقلاً محال می دانند. فائده این کار این است که مطلوب فقط وقتی حاصل می شود که با قصد امتثال اتیان شود و اگر نه تکلیف ساقط نمی شود. یعنی آیه نازل نشده است که هر جا متعلق اتیان شود تکلیف هم ساقط می شود، لذا در این مورد با صرف اتیان متعلق تکلیف ساقط نمی شود.

این تحریر محل نزاع بود، که اکنون وجوهی که برای استحالة بیان شده است معلوم می شوند.

ج٦٦ ٩٣/١٠/٢٧

علماء که مشهور هم هستند وجوهی برای استحالة مطرح نموده اند؛ این وجوه، کثیر هستند که ما به برخی که مهمّ هستند اشاره می کنیم:

وجه اول استحالة: تقدم متأخّر، تأخّر متقدم

مرحوم آخوند فرموده اند، لازمه اخذ قصد امتثال در متعلق امر، این است که تقدم متأخر، و تأخّر متقدم شود! محال بودن این هم به این است که به تناقض می رسد. امّا چرا لازمه اش این امر محال است؟ زیرا مراد از امتثال امر، یک امر واقعی است نه امر وهمی! و چنین امتثالی وقتی ممکن است که امری در خارج باشد، و از طرفی هم امر نمی تواند بدون متعلق باشد، لذا باید امر متأخّر باشد از قصد امتثال که در متعلق است! لازم می آید تاخر امر از قصد امتثال و تاخر قصد امتثال از امر، یعنی هر کدام متاخّر از دیگری می شود و این یعنی هر کدام در حالیکه متقدم است متاخر هم هست که این تناقض است. هر امری که مستلزم امر محالی باشد، خودش هم محال خواهد بود. و اخذ قصد امتثال هم تفاوتی ندارد که به نحو شرط یا جزء باشد.[۱]

اشکال: مغالطه در «قصد امر»

این وجه اضعف وجوهی است که ذکر شده است، امّا چون در کفایه آمده ذکر شد یعنی یا باید قول مهمّ باشد یا باید قائل مهمّ باشد. اشکالی وجود دارد که برخی هم اشکال کرده اند که این اشتباه لفظی است یعنی قصد امر خارجی (به حمل شائع) متوقف بر امر مولی است؛ امّا امر مولی متأخر از قصد امتثال خارجی نیست بلکه متاخر از عنوان قصد امتثال است![۱]

وجه دوم استحالة: لزوم دور

اگر قصد امتثال در متعلق اخذ شود، مستلزم دور است که محال می باشد. لذا خودش هم محال است. تصویر دور را می شود به انحائی بیان کرد. یک بیان این است که تا امری نباشد مکلف قادر نیست که صلاة همراه قصد امتثال را اتیان کند؛ امر به صلاة هم زمانی تعلق می گیرد که متعلق مقدور باشد (به غیر مقدور عقلاً محال است که امر شود). در نتیجه قدرت بر انجام متعلق، متوقف بر وجود امر است و وجود امر هم متوقف بر قدرت مکلف بر انجام متعلق است.

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۲:«*و ذلک لاستحالة أخذ ما لا یکاد یتأتی إلا من قبل الأمر بشیء فی متعلق ذاک الأمر مطلقا شرطا أو شطرا فما لم تکن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا یکاد یمکن إتیانها بقصد امتثال أمرها*».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۷۵:«*و الصحیح فی الجواب علی هذا الوجه بالمقدار المذکور أن المتأخر غیر المتقدم فان قصد امتثال الأمر وجوده فی الخارج یتوقف علی الأمر و الأمر یتوقف علی الوجود الذهنی و العنوانی لقصد الأمر فی أفق ذهن الحاکم فلا تهافت*».

اشکال: فقط دور علّی محال است

به این وجه هم جوابهای مختلفی داده شده است که برخی فی نفسه صحیح نیست و برخی دیگر هم فی نفسه صحیح است امّا نوبت به آن نمی رسد. جواب ما این است که هر دوری محال نیست فقط دور علّی محال است که یکی چیز، علت وجودی شیء دیگر، و آن شیء دیگر هم علت وجودی این باشد. هر دوری غیر این قسم (طرفین علت و معلول نباشند) باشد، محال نخواهد بود. اگر علت وجودی هم نباشد محال نیست، مثلاً فوقیت دفتر نسبت به میز ممکن نیست مگر تحتیت میز نسبت به دفتر باشد؛ همینطور بعدیت فردا نسبت به امروز! این دور در مقابل دور علّی است، که به آن دور معی می گویند. ما نحن فیه هم از این قبیل است که از علل وجود نیست یعنی یکی از علل وجود امر قدرت نیست و از علل وجود قدرت امر نیست. دور و تسلسل استحالة ذاتی ندارند بلکه باید به تناقض برگردند، که در دور معی تناقضی نیست.

ج۶۷ ۹۳/۱۰/۲۸

وجه سوم استحالة: تکلیف به غیرمقدور قبیح است

اگر قصد قربت در متعلق امر اخذ شود، مکلف قدرت امتثال را از دست می دهد، لذا تکلیف به آن قبیح می شود؛ مثلاً اگر مولی فقط بگوید «صلّ» و قصد قربت را اخذ نکند، عبد می تواند صلاة با قصد قربت بخواند، امّا اگر بگوید «صلّ مع قصد القربة» دیگر عبد نمی تواند امتثال کند لذا این امر قبیح است که بر شارع هم محال می باشد. توضیح اینکه عبد قدرت را از دست می دهد این است که وقتی مولی امر به عملی می کند امر داعویت نسبت به متعلق آن امر دارد (و نمی تواند داعی برای چیز دیگری شود)، بعد این مقدمه، می گوییم این امر به صلاة مع قصد الامتثال، موجب می شود عبد نتواند امتثال کند زیرا عبد فقط می تواند ذات الصلاة را به قصد قربت اتیان کند، امّا ذات الصلاة که امری ندارد که بشود به قصد امرش آن را اتیان کرد! یعنی صلاة مع قصد الامتثال را که نمی توان به قصد امتثال اتیان کرد!

اشکال اول: امر می تواند داعویت داشته باشد به مقدمات متعلقش

این وجه هم تمام نیست، اشکال اول این است که مقدمه مخدوش است، یعنی امر فقط داعویت به متعلق ندارد، بلکه می تواند داعویت به غیر متعلق هم داشته باشد! مثلاً مولی امر به وضو کرده است، امّا در زمستان عبد می رود یخ را می شکند یا برف را آب می کند تا با آن وضو بگیرد! داعی این عبد همان امر مولی به نماز است، و اگر امر به صلاة نبود عبد این کارها را انجام نمی داد. لذا امر می تواند داعویت به مقدمات هم داشته باشد.

اشکال دوم: گاهی می شود یک جزء را به قصد امر به کل اتیان کرد

اشکال دوم اینکه مولی به مرکب امر نموده است، یکی ذات الصلاة و دیگری قصد الامر. قصد الامتثال جزء مامور به است. امر داعویت به کل دارد و داعویت به اجزاء هم دارد! گاهی با اتیان یک جزء کل هم محقق می شود و گاهی نمی شود. مثلاً نماز صبح مامور به است که دو جزء (رکعت) دارد، اگر یک رکعت به داعی امتثال امر به نماز صبح اتیان شود این فائده ندارد زیرا مامور به اتیان نشده است. امّا اگر زید که وارد نماز صبح شده و یک رکعت نماز صبح خوانده است، الآن مکلف به همان نماز صبح است (با اتیان بعض العمل تکلیف ساقط یا مبدل نمی شود)، امّا فقط کافی است که یک رکعت بخواند تا اتیان کل حاصل شود و این رکعت به قصد امتثال امر به دو رکعت می خواند! در ما نحن فیه هم مامور به دو جزء دارد یکی ذات الصلاة و یکی قصد امتثال، اگر یک جزء را به قصد امتثال کل اتیان کنیم تکلیف ساقط می شود یعنی همین که ذات الصلاة را به قصد امتثال اتیان کرد، نماز از وی ساقط می شود؛ لذا وزان این شخص وزان مکلف است در اثناء عمل (واجب ارتباطی)!

وجه چهارم استحالة: امر در «قصد الامر» نمی تواند قید وجوب باشد

میرازی نائینی[1] در باب حکم تحلیلی دارند که مهمّترین دستاورد ایشان است و بعد ایشان نسبتاً رائج شده و محقق خوئی و شهید و صدر و باقی هم قبول دارند که بسیاری از مشکلات اصول با همین تحلیل از حکم حلّ می شود (گاهی از قدماء یک جمله باقی مانده است که موجب باقی ماندن یاد آنها شده است). اگر فقط همین نظر از میرزا بود کافی بود در عظمت ایشان. این مبنی را اشاره ای می کنیم که تفسیر آن بعداً خواهد آمد. دو اصطلاح متعلق و موضوع؛ و جعل و مجعول؛ را توضیح می دهیم:

توضیح اصطلاح متعلق المتعلق و موضوع

احکام تقسیم به وضعی و تکلیفی می شود که احکام تکلیفی به پنج حکم تقسیم می شود؛ البته فعلاً در دو حکم وجوب و حرمت صحبت می کنیم. در هر تکلیفی یک متعلق داریم، یعنی نمی شود وجوب بدون واجب باشد یا حرمت بدون حرام باشد! دائماً متعلق تکلیف همان فعل اختیاری انسان است. گاهی متعلق یک تکلیف هم خودش دارای متعلق است. مثلاً در «صلّ مع الطهارة» متعلق تکلیف ما صلاة است که متعلق المتعلق همان طهارت است. مولی می گوید «صلّ» که متعلق همان صلاة است و متعلق المتعلق همان مکلف (انت) است. تکلیف بدون متعلق المتعلق هم محال است زیرا حداقل یک مکلف باید باشد. مکلف هم همان عاقل بالغ قادر است.

۱. أجود التقريرات، ج ۱، ص۱۰۴ الی ۱۰۸.

بعد مرحوم میرزا متوجه شد که متعلق المتعلق دو قسم است یکی آنکه باید مکلف آن را تحصیل نماید، و قسم دیگری آنکه تحصیل آن لازم نیست! در «صلّ مع الطهارة» تحصیل طهارت بر مکلف لازم است؛ امّا در «حجّ عند الاستطاعة» تحصیل استطاعت بر مکلف لازم نیست، بلکه اگر استطاعت حاصل شد حج را باید اتیان نماید. قسمی که تحصیل آن لازم نیست همان «موضوع» است و اگر تحصیل آن لازم باشد «متعلق المتعلق» است. لذا در هر تکلیفی می توان سه چیز داشت متعلق و موضوع و متعلق المتعلق. موضوع دائماً تکلیف و حکم و وجوب را قید می زند (با اینکه متعلق المتعلق است)، بر خلاف متعلق المتعلق که متعلق و ماده و واجب را قید می زند! مثلاً در «حج عند الاستطاعة»، استطاعت، وجوب را قید می زند. امّا در «صلّ مع الطهارة» طهارت، خود صلاة را قید می زند. در واقع قضیه شرطیه می شود که «ان استطعت وجب علیک الحجّ» یا «ان وجدت استطاعتک وجب علیک الحجّ».

ج۶۸ ۹۳/۱۰/۲۹

توضیح اصطلاح جعل و مجعول

مرحوم میرزا فرموده اند کلمه حکم بر سه چیز اطلاق می شود: عملیة الجعل، جعل، مجعول؛ ایشان برای عملیة الجعل نامی انتخاب نکرده اند، لذا لفظ «جعل» در کلام ایشان مشترک لفظی بود بین عملیة الجعل و جعل یعنی معنای مصدری و اسم مصدری؛ در نتیجه مراد از حکم یکی از سه چیز می تواند باشد، تکلیف هم همین طور است که مشترک لفظی بین این سه اصطلاح است:

امّا عملیة الجعل، طبق نظر میرزا، یک امر تکوینی و وجودی است که فعلی از افعال مولی است. همین گفتن «اذهب» یک فعل است که خود تلفظ به این صیغه می شود عملیة الجعل؛

امّا جعل، یک امر وجودی یا واقعی نیست بلکه یک امر اعتباری است، همان حکم کلی که نتیجه عملیة الجعل است؛

و امّا مجعول، یک حکم جزئی است که امری اعتباری می باشد.

کلیت و جزئیت حکم، دائر مدار این است که موضوع آن کلی باشد یا جزئی! مثلاً در «اقیموا الصلاة»، مخاطب همان مکلفها هستند، لذا با گفتن این جمله یک حکم کلی در عالم اعتبار محقق می شود، زیرا موضوع آن کلی است یعنی «مکلف»؛ اگر در عالم خارج یک مکلف (بالغ عاقل قادر) موجود شود، یک حکم جزئی پیدا می شود برای او، به عدد مکلفین ما حکم جزئی داریم که به آن مجعول گفته می شود. لذا عملیة الجعل در عالم تکوین، واحد است، و جعل در عالم اعتبار هم واحد است، امّا مجعول (حکم جزئی یا حکم فعلی) در عالم اعتبار متعدد است به تعداد مکلفین! این احکام جزئی هستند که معصیت یا امتثال می شوند. مرحوم میرزا می فرمایند جعل تابع

عملیة الجعل است و امّا مجعول تابع عملیة الجعل یا جعل نیست، بلکه تابع فعلیت موضوع در خارج است. مثلاً اگر مولی گفت «لله علی المستطیع حجّ البیت»، واجب همان حج است و موضوع همان مستطیع است. بعد عملیة الجعل یک حکم کلی «وجوب الحج علی المستطیع» جعل می شود ولو در خارج یک مستطیع هم نباشد. البته مجعول وقتی محقق می شود که در خارج مستطیعی محقق شود.

این نظریه بعد میرزا نیز مقبول واقع شد، البته برخی این نظر را تکمیل کردند. مثلاً شهید صدر مجعول را هم از امور وهمی می دانند، نه امر واقعی!

وجه استحالة: قصد الامر نه موضوع است نه متعلق المتعلق

با توجه به این مقدمه، مرحوم میرزا معتقدند اخذ قصد الامر در متعلق امر محال است، زیرا اگر مولی بگوید «صلّ بقصد الامر» که متعلق همان صلاة است. امّا متعلق المتعلق قصد است و امر هم می شود متعلق المتعلق (در واقع امر می شود متعلق متعلق المتعلق، امّا در نظر ایشان هر چه متعلق ها بیشتر شود باز هم متعلق المتعلق است). این امر از قیود متعلق است یا از قیود تکلیف است؟ به عبارت دیگر متعلق المتعلق است یا موضوع؟ ایشان قائل است «امر» در «قصد الامر» نمی تواند قید متعلق باشد، و به عبارت دیگر نمی تواند متعلق المتعلق باشد! زیرا تکلیف نسبت به عبد فعل غیر اختیاری است، یعنی عبد نمی تواند تکلیف شارع را ایجاد کند.

لذا در اصطلاح میرزا باید موضوع باشد؛ و از این موضوع شدن یک محالی لازم می آید، که فعلیت مجعول دائر مدار فعلیت موضوع است، و در موضوع هم امر اخذ شده است یعنی فعلیت تکلیف متوقف بر فعلیت تکلیف شده است که این محال است. این از دور هم بدتر است زیرا در استحالة دور گفته شده برمی گردد به توقف شیء علی نفسه، این خودش توقف شیء علی نفسه است! مرحوم میرزا در مرحله جعل و مجعول هر دو قائل به استحالة هستند امّا در مرحله جعل با مبنای خودشان قابل جواب است، و از طرفی هم این استحالة در مجعول واضح تر است.

در نتیجه قصد الامر، نه می تواند متعلق المتعلق باشد و نه می تواند موضوع باشد، لذا نه قید واجب است نه قید وجوب!

اشکال مبنایی: تفسیر ما از مجعول متفاوت است

اصل فرمایش میرزا را قبول داریم و عملیة الجعل و جعل و مجعول را قبول داریم امّا تفسیر ما در مجعول از میرزا جداست، که در توضیح مبنای خود، این را بیان خواهیم نمود.

ج۶۹ ۹۳/۱۰/۳۰

اشکال بنایی: استحالة در اخذ «امر» ثابت شد نه در اخذ «قصد الامر»

با قبول تمام مقدمات مرحوم میرزا، و تسلم اینکه امر محال است از قیود حکم باشد، باز هم نمی توان این نتیجه را گرفت که قصد الامر، محال است از قیود متعلق باشد! زیرا اگر قصد الامر از قیود متعلق باشد، امر نه قید واجب است نه قید وجوب، و تلازمی هم بین اینکه قصد الامر قید واجب باشد و امر قید وجوب باشد، نیست! ایشان هم با بیان طولانی خود ثابت نکردند که قصد الامر نمی تواند قید واجب شود؛ و ملازمه را هم ثابت نکردند که اگر قصد الامر قید واجب باشد امر هم باید قید وجوب باشد (و چون محال است امر قید وجوب باشد، پس محال است که قصد الامر هم قید واجب باشد)! لذا می گوییم قصد الامر قید واجب است و امر قید واجب یا وجوب نیست؛ و می توانیم با تمسک به اطلاق توصلیت را ثابت کنیم.

المختار فی المساله

ما دو مطلب را ادعا می کنیم: اول اینکه می توانیم به اطلاق خطاب تمسک کنیم و توصلیت را ثابت کنیم، حتی اگر قائل به امتناع اخذ قصد الامتثال، در متعلق امر شویم! لذا این بحث بی فائده است که از استحالة یا عدم آن بحث کنیم؛ مطلب دوم اینکه قصد امتثال ممکن است در متعلق امر اخذ شود:

تمسک به اطلاق خطاب ممکن است حتی با قبول استحالة ثبوتی

در مورد ادّعای اول می گوییم با فرض تمام بودن مقدمات حکمت، می شود به اطلاق تمسک کرد. امّا در خطاب تبلیغ مثلاً «اقم الصلاة» فرموده شده است، در این صورت می دانیم که قبلاً تشریع رخ داده است. در نتیجه صلاة قبل این خطاب دو حصّة دارد لذا تقسم صلاة به صلاة با قصد امر و بدون آن، نسبت به امر تبلیغی، از تقسیمات اولیه می شود (تقسیم اولی به تقسیمی گفته می شود که قبل تعلق امر وجود دارد، مثلاً نماز دو حصّة دارد یکی رو به قبله دیگری پشت به قبله؛ اما تقسیم ثانوی در طول تکلیف پیدا می شود مثلاً نماز قربی و نماز غیرقربی). یعنی وقتی تشریع محقق شود نماز دو قسم است یکی نماز با قصد امتثال دومی نماز بدون قصد امتثال؛ امام علیه السلام هم می تواند دعوت به جامع بین دو حصّة کند و هم می تواند امر به یک حصّة نماید. لذا می شود اخذ به اطلاق کرد و نتیجه گرفت که قیدی اخذ نشده است. به عبارت دیگر می توان نتیجه گرفت آنچه مسقط تکلیف و مطلوب است همان جامع بین دو حصّة است. این اصطلاحاً همان اطلاق لفظی است (در مقابل اطلاق عرفی و اطلاق مقامی).

امّا در خطاب تشریع (یعنی اولاً از سوی شارع صادر شده است، ثانیاً شارع به نفس همین خطاب می خواهد تشریع نماید)، هم می شود تمسک به اطلاق کرد ولو اخذ قصد امتثال در متعلق امر محال است. لذا شارع فقط می تواند وجوب را روی ذات الصلاة ببرد. البته اگر عبد فقط ذات صلاة را اتیان کند، غرض مولی حاصل نشده است. اگر مولی در مقام بیان آنچه در غرضش هست باشد فقط کافی است لفظاً «قصد امتثال» را به کار ببرد (یعنی فقط به لحاظ لفظی قید ماده است امّا ثبوتاً قید تشریع نیست). لذا می شود از اینکه ذکر نشده است کشف کرد که قصد امتثال دخیل نیست. این اصطلاحاً اطلاق مقامی است. یعنی در مقام بیان غرضش بود امّا قیدی را ذکر نکرد، این می شود اطلاق مقامی.

اگر اطلاق لفظی نداشتیم، یک اطلاق مقامی سوم هست به نام اطلاق مقامی شریعت که از آن استفاده می کنیم. یعنی اطلاق مقامی عصر ائمه علیهم السلام که مثلاً هیچ سخنی در این عصر گفته نشده است که در زکات قصد قربت معتبر است، لذا به اطلاق مقامی عصر تبلیغ تمسک می کنیم.

ج۷۰ ۹۳/۱۱/۰۱

اخذ قصد امتثال در متعلق امر، ممکن است

مراد از امر همان طلب انشائی است که در هر طلب یک مطلوب وجود دارد. برخی قائل شدند که نمی شود در آن مطلوب قصد امتثال را اخذ کرد. ما قائلیم می شود طلب تعلق گیرد به قصد امتثال، با دو مقدمه این مطلب را توضیح می دهیم:

الف. علمای اصول تمام امور را به چهار دسته تقسیم نموده اند: حقیقی، واقعی، اعتباری، وهمی (این تقسیم در نظر حکماء به شکل دیگری بوده است در حکمت مشاء امور یا واقعی هستند یا وهمی؛ و در حکمت متعالیه امور واقعی و وهمی هستند که امور واقعی هم حقیقی و اعتباری هستند)؛ امر حقیقی امری است که وجود دارد، مانند انسان؛ امر واقعی امری است که وجود ندارد امّا متقوم به اذهان هم نیست بلکه اگر ذهنی هم نباشد این امور واقعی هستند، مانند استحالهٔ تناقض، فوقیت، و تمام امور انتزاعی، و عدم، و خودِ وجود، که عالم واقع بسیار وسیع تر از عالم وجود است، مانند حسن و قبح، و مانند آن؛ به عبارت دیگر تمام امور یا مفاهیم، مصداق دارند امّا این مصداق در چه عالمی است؟ عالم وجود یا واقع یا اعتبار یا وهم! امر اعتباری مانند ملکیت و زوجیت و ولایت وسلطنت، ولایت زید بر ولد خودش امری اعتباری است امّا ولایت من بر ولد زید امری وهمی است؛ امر وهمی هم امری است که نه واقعیت دارند نه وجود، و نه اعتباری هستند، فقط قابل فرض هستند، مانند عدم باری تعالی، وجود شریک الباری، و مانند آن.

ب. یکی از مقولات عرضی همان «فعل» یا «ان یفعل» است مانند خیاطة، کتابة، و مانند آن. این فعل از مقولاتی است که ذهن حکماء را به خود مشغول نموده است. مثلاً زید در حال کتابت، یک زید هست یک قلم، یک کاغذ، حرکت دست و حرکت قلم، این ها در عالم خارج هستند، امّا دقیقاً کدام کتابت است؟ دست، قلم، مجموع، نقوش، یا چیز دیگری؟ آخرین تفسیر این بود که کتابت یک هیئت است که در اثر مجموع امور برای شخص کاتب حاصل می شود، و این هیئت متغیر است یعنی کاتب وقتی می نویسد، هیئتش در حال تغییر است که نام این هئیت فعل است! این هیئت عارض بر فاعل می شود. لذا در موجودات مجرد فعل عارض نمی شود مثلاً اگر صورت یک اسب را تخیّل کنیم، هیچ هیئتی برای نفس حاصل نمی شود بلکه این عمل تدریجی نیست و آنی است بر خلاف امور مادی مانند خیاطت که یک هیئت تدریجی برای خیاط حاصل می شود.

وقتی به وجدان خود رجوع کنیم این هیئت فعل نیست، یعنی وقتی مشغول کتابت هستیم، این هیئت را در خود ایجاد می کنیم! بر فرض هم که این فعل را قبول کنیم، فاعل این هیئت چه کسی است؟ نهایت این است که خود فاعل ایجاد کند، خوب سوال می شود این هیئت را که ایجاد کردیم خودش هم فعلی است! این فعل را چه کسی ایجاد کرد؟ لذا به نظر می رسد (ترجیح با این است که) فعل یک امر واقعی است و از مقولات و امور حقیقی نیست. امور واقعی تحت مقوله در نمی آید زیرا فلاسفه هم موجود را تقسیم به واجب و ممکن کرده و بعد برای ممکن ماهیات و مقولات عشر را تقسیم نموده اند. اگر هم فعل امر واقعی نباشد، انتزاع از یک امر حقیقی است.

ج۷۱ ۹۳/۱۱/۰٤

گفتیم مراد از قصد الامر همان قصد الطلب می باشد، که طلب انشائی مراد است. در مطلوب هم ممکن است قصد امتثال اخذ شود، با دو مقدمه وارد توضیح اصل مطلب می شویم، اول اینکه امور چهار دسته اند؛ و دوم اینکه در حکمت فعل را از امور حقیقی می دانند، امّا ظاهراً فعل، امری واقعی است.

با توجه به این دو مقدمه می گوییم وقتی مولی تلفظ به صیغه امر می کند این تلفظ خودش طلب و سعی نحو مقصود است. متکلم این طلب را ایجاد کرده و سامع آن را شناسایی می کند. سوال این است که این طلب امری حقیقی است یا واقعی؟ این سوال در مباحث آینده هم مفید است که آیا طلب انشائی از امور واقعی است یا حقیقی؟ در گذشته این را از امور حقیقی می دانستیم، امّا اکنون به نظر می رسد این طلب انشائی از امور واقعی است. دو شاهد و مویّد هم داریم:

اول اینکه آنچه در خارج اتفاق می افتد نهایتاً یک فعل است (اگر قبول نکنیم که از فعل خارجی انتزاع شده است)، و وقتی فعل را از امور واقعی دانستیم، این طلب هم که از آن انتزاع می شود واقعی خواهد بود؛

و مویّد دوم که شاید دلیل هم باشد این است که این عملیة الجعل یا تشریع را چه واقعی بدانیم چه حقیقی، طلب یک انتزاع است از این عمل (و طلب انشائی خودِ آن عمل نیست)! زیرا طلب انشائی به تعدد مطلوب متعدد می شود، مثلاً مولایی ده عبد دارد که می گوید «اذهبوا الی المسجد» که یک عملیة الجعل و انشاء و تشریع شده است امّا طلب انشائی مولی ده طلب است یعنی از تک تک این عبدها طلب دارد که ممکن است برخی معصیت شوند و برخی اتیان شوند! طلب دائماً دو طرف دارد که مطلوب منه دائماً از قیود مطلوب می شود، یعنی طلب سه طرف ندارد. لذا طلب انشائی هم امری واقعی است.

در هر طلب یک طالب هست یک مطلوب چه طلب نفسانی چه طلب انشائی چه تکوینی، که این طلب یک رابطه ای بین طالب و مطلوب است. اگر مولایی به عبدش بگوید «اذهب الی المسجد»، طالب مولی و مطلوب ذهاب عبد است، نه اینکه الذهاب الی المسجد باشد. وقتی طلب از امور واقعی شد با امور حقیقی تفاوت هایی دارد مثلاً امر واقعی می تواند بین یک امر موجود و یک امر معدوم باشد مثلاً «قبلیت» بین امروز و دیروز یک امر واقعی است که امروز موجود است امّا دیروز معدوم است. حتی می شود بین دو امر معدوم باشد مثلاً شیخ انصاری قبل از آخوند بوده است، در حالیکه وجود هر دو الآن تحقق ندارد. در ما نحن فیه طلب انشائی امری است که از عملیة الجعل و تشریع انتزاع می شود. خودِ تشریع یک امر متصرم و تدریجی است که از آن طلب انشائی انتزاع می شود و نحوه انتزاع مرتبط با انشاء مولی است.

اگر مولی در عملیة الجعل قیدی را برای متعلق ذکر کند (مراد قید ادبی است نه قید اصولی) مثلاً بگوید «اقم الصلاة بقصد الامتثال»، در این مورد طلب انشائی محقق شده است که طالب مولی است و مطلوب چیست؟ صلاة در خارج دو حصّة دارد یکی قربی و دیگری بدون قصد قربت، سوال این است که مطلوب چیست؟ مطلوب ایجاد المکلف است به داعی الامتثال، که امتثال مضاف الیه می خواهد، دو راهکار ارائه می دهیم که مطلوب با محذوری مواجه نشود:

الف. مطلوب، امتثال «تشریع» یا «انشاء» یا «عملیة الجعل» باشد، یعنی به داعی امتثال تشریع هیچ محذوری ندارد؛

ب. مطلوب، امتثال همین طلب باشد یعنی یکی از امور واقعی همین است زیرا امور واقعی زمان برنمی دارند، اگر طلب از امور حقیقی باشد محال است در متعلق خودش اخذ شود، امّا وقتی از امور واقعی است می شود در متعلق خودش اخذ شود. امر واقعی و انتزاعی می تواند در متعلق خودش لحاظ شود زیرا تقدم و تاخر و استحالة در آن در عالم وجود است نه در عالم واقع!

تصحیحی در مبنای مرحوم نائینی

میرزای نائینی برای هر حکمی سه چیز تصور کردند یکی عملیة الجعل که امری حقیقی است، و دومی جعل که حکمی کلی است و در مسلک میرزا امری اعتباری بود، و سومی مجعول که حکم جزئی بود در عالم اعتبار؛

شهید صدر هم این کلام را قبول دارد با یک تصحیح که مجعول را امری وهمی می دانند نه اعتباری!

مختار ما این است که عملیة الجعل، یک فعل است که آن را امری واقعی می دانیم البته جزم نداریم امّا ترجیح این است که امری واقعی باشد.

امّا جعل، در همان لحظه که شارع گفت «الحج واجب علی المستطیع» این قضیه صادق می شود که در اوائل این را امری اعتباری می دانستیم، امّا بعد این را امری واقعی دانستیم، یعنی به همان وزان که حج بر مستطیع واجب است می توانیم بگوییم بر مرد سیاه پوست واجب است و بر زن واجب است و اینها اموری واقعی هستند که انتزاعی هستند. جعل محدود هم نیست می شود جعل های متعدد واقع کرد. البته وقتی مولی می گوید «اقیموا الصلاة» مطلوب مولی نماز مکلف نیست زیرا عناوین قابل طلب نیستند لذا مولی از عنوان مکلف طلبی ندارد بلکه از اشخاص طلب دارد. لذا وجوب صلاة بر مکلف امری واقعی است و صادق است و ناظر به عالم وجود یا اعتبار نیست.

امّا در ناحیه مجعول، وجوب حج بر زید هم واقعی است. این وجوب واقعاً طلب است یعنی شارع واقعاً از زید طلب حج نموده است به حمل شائع! معنای فعلیت حکم چیزی جز فعلیت موضوع نیست، یعنی این طلب بین حق تعالی و زید هست و واقعی است، فقط زید محقق نشده است!

در نتیجه عملیة الجعل مبنایی است امّا جعل و مجعول اموری واقعی هستند. فقط در مجعول یک مورد استثناست یعنی در حکم وضعی مجعول یک امر اعتباری است.

ج۷۲ ۹۳/۱۱/۰۵

مقدمه ثانیه: استحالة الاطلاق عند استحالة التقیید

میرزای نائینی که قائل به استحالة اخذ قصد الامر در متعلق امر می باشند، قائل هستند که هر جا تقیید محال باشد اطلاق هم محال است! لذا نمی توان با تمسک به اطلاق، توصلی بودن واجب را ثابت کرد. در نتیجه کلام مجمل می شود که نوبت به اصل عملی می رسد، یعنی با اتیان عمل بدون قصد امر، شک در سقوط تکلیف می کنیم که باید دید مقتضای اصل عملی چیست. در اصل عملی دو مسلک است برائتی و اشتغالی، که توضیح آن بعداً خواهد آمد.

ایشان دلیلی را هم اقامه فرموده اند که نسبت بین اطلاق و تقیید همان ملکه و عدم ملکه است. یعنی تقیید در جایی است که قابلیت آن باشد، و اطلاق همان عدم ملکه است یعنی در موضعی که تقیید ممکن باشد و قیدی نباشد این اطلاق است. جایی که ملکه محال باشد عدم ملکه هم محال است مثلاً نمی شود گفت دیوار نابینا است، همانطور که بینا بودن دیوار محال است. در نتیجه نمی توان به اطلاق تمسک کرد برای اثبات توصلی بودن واجب!

به عنوان مقدمه در مبحث اطلاق و تقیید می آید که اطلاق دارای انقساماتی است اطلاق لفظی و مقامی و عرفی؛ توضیح هر یک خواهد آمد امّا بحث ما در این مساله اطلاق لفظی است که تقسیم می شود به اطلاق هیئت و اطلاق ماده یا متعلق و اطلاق موضوع، که بحث ما در این مساله اطلاق در متعلق یا ماده است. در اطلاق لفظی تقسیم دیگری هست که اطلاق ثبوتی و اثباتی است. بحث در این مساله از هر دو اطلاق اثباتی و ثبوتی است. البته تفسیر ما از اطلاق ثبوتی با تفسیر مشهور متفاوت است، که توضیح تفاوت در بحث اطلاق خواهد آمد. در این بحث تفسیر خود از اطلاق ثبوتی را مطرح می کنیم. بعد تبیین این مقدمه می گوییم، اگر تقیید محال باشد، آیا اطلاق هم محال است؟

استحالة اطلاق اثباتی

امّا اطلاق اثباتی که همان اطلاق کلام و خطابی است که مولی در مقام انشاء حکم با آن کلام، طلب خود را انشاء می کند، مانند «صلّ». در این خطاب سه دالّ لفظی هست یکی هیئت و یکی ماده و دیگری همان فاعل که همان مکلف می باشد. بحث در اطلاق ماده است که همان کلمه صلاة است. متعلق طلب گاهی طبیعی است و گاهی یک حصّة است. اگر بدون قید باشد می شود «صلّ» و گاهی همراه قید است که می شود «صلّ مع الطهارة». اگر با قید باشد ماده مقیّد است، و اگر بدون قید باشد ماده مقیّد نیست. این مقیّد بودن هم نسبی است مثلاً در مثال بالا نسبت به طهارت مقید است امّا نسبت به قبله مقیّد نیست. اگر مقیّد نباشد یا مولی به لحاظ حصص متعلق، در مقام بیان هست که ماده می شود مطلق؛ و یا در مقام بیان نیست (یعنی یا غافل است و یا فعلاً غرضش در آن نیست) که می شود مجمل؛ در نتیجه رابطه اطلاق و تقیید، تضاد است که این ضدین ثالثی هم دارند (مجمل)، و هر عنوانی که در متعلق اخذ شود از این سه خارج نخواهد بود. به عبارت دیگر مطلق لفظی است که بلاقید باشد و مقیّد لفظی است که مع القید باشد؛ پس هر دو وجودی هستند.

لذا اگر تقیید محال باشد، عنوان می تواند مطلق باشد، و لازم نیست که حتماً مجمل باشد. یعنی اگر در مقام بیان باشد عنوان مطلق می شود و اگر در مقام بیان نباشد عنوان مجمل می شود.

اگر گفته شود یکی از مقدمات حکمت این است که قرینه متصلة بر تقیید ذکر نشود؛ برخی این را اینگونه مطرح نموده اند که باید متمکن از تقیید باشد و قیدی ذکر نکند. لذا وقتی تمکن از بیان قید نباشد اصلاً این مقدمه نیست پس اطلاق هم شکل نمی گیرد! لذا همیشه خطاب مجمل می شود.

می گوییم این تقیید مطرح شده اثباتی است نه ثبوتی یعنی مثلاً تا گفت «اقم الصلاة» کسی دهان مولی را بست! در مقدمات حکمت باید اثباتاً تقیید ممکن باشد که در ما نحن فیه هم ممکن است اثباتاً به لحاظ ادبی متعلق را قید بزند، البته ثبوتاً تقیید محال است.

خوب اگر قید را آورد (در حالیکه تقیید ثبوتی محال است) این تقیید اثباتی چه فائده ای دارد؟ این تقیید اثباتی فقط می رساند که در ثبوت، تکلیف مطلق نیست! بله نمی فهمیم در ثبوت این تکلیف مقیّد است زیرا در ثبوت تقیید محال است. لذا در این صورت هم می شود تمسک به اطلاق کرد و از عدم ذکر قید، اطلاق تکلیف در مقام اثبات را نتیجه گرفت، که اگر اطلاق ثبوتی را ممکن بدانیم، این اطلاق اثباتی کشف می کند از اطلاق ثبوتی؛ امّا اگر اطلاق ثبوتی ممکن ندانیم، نمی توان از اطلاق اثباتی کشف از اطلاق ثبوتی کرد.

ج۷۳ ۹۳/۱۱/۰٦

استحالة اطلاق ثبوتی

در مقام ثبوت سه تفسیر هست، که توضیح مبسوط آن در بحث اطلاق می آید. امّا مراد از مقام ثبوت چیست؟

الف. اولین تفسیر، مطلوب نفسانی است. یعنی مطلوب به طلب نفسانی یا مطلق است یا مقیّد؛

ب. مشهور تفسیر دومی را دارند که مراد از مقام ثبوت همان مقام لحاظ است. یعنی وقتی کلامی گفته می شود در مرتبه سابقه مفهوم در ذهن ما هست، این لحاظ حین الخطاب است.

ج. تفسیر سوم که از ماست، این است که مراد از عالم ثبوت همان عالم طلب انشائی است یعنی هر منشئی ایجاد می کند معنی را در خارج؛ طلب انشائی با همین خطاب ایجاد می شود. همین طلب باقی می ماند. طلب هم بدون طالب و مطلوب نمی شود. در این طلب انشائی مطلوب، مطلق یا مقیّد یا مهمل است. وقتی مولی بگوید «صلّ » یک طلب انشائی محقق می شود که این صلاة یا مقید است (حصّة ای از صلاة طلب شده است)، یا طبیعی صلاة را طلب می کند (یا چون به حصص التفاتی ندارد طبیعی را طلب نموده و اگر التفات داشته یک حصّه خاصّ را طلب می کرد که محصّل غرضش باشد)، و یا صلاة مهملة را طلب می کند.

دائماً بین ثبوت و اثبات تطابق است، یعنی اگر در مقام اثبات مقیّد یا مطلق یا مجمل باشد در مقام ثبوت هم مقیّد یا مطلق یا مهمل خواهد بود. این در صورتی است که در مقام ثبوت تقیید ممکن باشد؛ امّا اگر تقیید در مقام طلب محال باشد، مانند همین حصّة صلاة با قصد امتثال که ادّعا شده است تقیید طلب محال است. این استحالة

مقام اثبات را تضییق نمی کند یعنی می تواند مقیّد یا مطلق یا مجمل بیان نماید، امّا تقیید اثباتی کشف از تقیید ثبوتی نمی کند بلکه کاشف از این است که متعلق طلب انشائی مولی مطلق نیست بلکه مهمل است. رفع اهمال هم به دست خود مولی است. البته ما که تقیید ثبوتی را محال نمی دانیم، مشکلی نداریم و از اثبات می توانیم کشف ثبوت نماییم.

وقتی مطلوب به طلب نفسانی مولی، صلاة با قصد امتثال است، چرا در ثبوت و طلب انشائی آن را مطلق قرار داده است؟ مولی بر اساس حکمتی که دارد متعلق غرضش را می تواند مطلق قرار دهد؛ البته بعد می تواند خبر دهد این حصّة محصّل غرض من نیست.

رابطه بین اطلاق و تقیید و اهمال ثبوتی هم تضاد است. یعنی ما قائل به تضاد هستیم البته نه تضادی که محقق خوئی فرموده اند[1] بلکه یعنی مطلوب (که امری وجودی است) یا قید دارد یا ندارد، و وقتی قید ندارد یا اطلاق است یا اهمال! هر چند در دوره قبل سلب و ایجابی بودیم.

تمام معیار برای عبد همان طلب انشائی است. لذا ثبوت را اینگونه معنی نمودیم.

جمع بندی

تقیید اثباتی که محال نیست و قائل به استحالة هم ندارد. امّا اگر تقیید ثبوتاً محال شد اطلاق در مقام اثبات و در مقام ثبوت ممکن است. تقیید اثباتی هم کاشف است از این که در مقام ثبوت متعلق طلب مهمل است. و وقتی امتثال متعلق انجام شد بدون قصد قربت، غرض مولی حاصل نشده است امّا متعلق تکلیف اتیان شده است؛ یعنی همیشه اتیان متعلق موجب سقوط نیست بلکه امتثال حکم عقل است که وقتی غرض مولی حاصل شود عقل حکم به سقوط تکلیف می کند (آیه نازل نشده است که اتیان متعلق موجب سقوط تکلیف است).

در نتیجه در مقام اول ثابت شد که می شود با تمسک به اصل لفظی گفت واجب توصلی است.

ج۷٤ ۹۳/۱۱/۰۷

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۵۳۰:*«وأمّا فی مقام الثبوت، فالصحیح أنّ المقابلة بینهما مقابلة الضدّین لا العدم والمَلَکة، وذلک لأنّ الاطلاق فی هذا المقام عبارة عن رفض القیود والخصوصیات ولحاظ عدم دخل شیء منها فی الموضوع أو المتعلق، والتقیید عبارة عن لحاظ دخل خصوصیة من الخصوصیات فی الموضوع أو المتعلق، ومن الطبیعی أنّ کلًا من الاطلاق والتقیید بهذا المعنی أمر وجودی»*.

تذییل مقام اول (اصل لفظی): وجوه قربی دیگر

اگر در مقام اول قائل به استحالة شویم، باقی وجوه قربی را بررسی می کنیم؛ قصود قربی یعنی قصدی که موجب قربی شدن یک عمل می شود؛ البته حقیقت قرب به خداوند خیلی واضح نیست بلکه یک امر ارتکازی بین متشرعه است:

وجه اول: قصود قربی غیر قصد امتثال

وجه اول این است که یکی از قصود قربی اخذ شود که قصد امتثال نباشد، مانند قصد محبوبیت؛ قصد مصلحت؛ قصد حسن ذاتی؛ قصد کونه اهلاً للعبادة؛ این قصود قربی غیر قصد امتثال است، که البته منحصر در این چهار مورد هم نیست بلکه وجوه دیگری هم می توان تصور نمود. از قصود دخولاً فی الجنّة و تحرزاً من النار، هم هستند. قبل بحث باید دید این قصود موجب قربی شدن عمل می شوند یا نه:

الف. قصد محبوبیت، یعنی چون این عمل محبوب خداست اتیان می کنم، این قصد مقرّب هست امّا بحث از استحالة این قصد خواهد آمد.

ب. قصد مصلحت، یعنی نماز می خوانم چون دارای مصلحت است (شارع هم همین حصّة را واجب نموده است یعنی نماز به قصد مصلحت دار بودن آن)، این قصد نمی تواند قربی باشد زیرا این قصد فقط مربوط به عبد است، لذا این قصد مقرّب نیست.

ج. قصد حسن ذاتی، گاهی عملی فی نفسه عبادت (پرستش) است مانند نماز، که خود عبادت خداوند حسن ذاتی دارد. امّا گاهی حسن ذاتی دارد ولی عبادت نیست مانند ردّ امانت، که این عمل را انجام دهد به قصد حسن ذاتی آن، این قصد عمل را قربی نمی کند. در ارتکاز متشرعه این عمل قربی نیست.

د. قصد کونه اهلاً للعبادة، این قصد در جایی می آید که آن عمل عبادت باشد، زیرا معنی ندارد ردّ امانت کند به قصد اهل عبادت بودن خداوند! لذا باید عبادت باشد (خضوع و خشوع و پرستش باشد) تا بشود به قصد کونه اهلاً للعبادة انجام دهد. پرستش خودش عبادت است و قربی است، بله اگر پرستش به قصد ریاء باشد دیگر اصلاً عبادت نیست پس اینطور نیست که پرستش نیاز به قصد چیزی داشته باشد تا قربی شود، بلکه خودش عبادت است و فقط قصد خلاف مضرّ به عبادت بودنش است. لذا در نماز هیچ قصدی نیاز نیست تا قربی شود! بله خود وضو و تیمم و غسل و باقی واجبات عبادی مانند روزه و زکات و ... فی نفسه عبادت نیست. حجّ هم برخی اعمال آن عبادت نیست مانند سعی، و تراشیدن سر، و وقوف، و گوسفند کشتن، دور خانه گشتن، و این امور پرستش نیستند. در نتیجه این قصد هم موجب قربی شدن عمل نمی شود.

فقط قصد محبوبیت موجب قربی شدن می شود.

ج۷۵ ۹۳/۱۱/۰۸

ظاهراً وجهی برای استحالة اخذ قصد محبوبیت در متعلق امر نیست؛ زیرا محبوبیت امری است متقوم به خودِ مولی، و متقوم به امر نیست که با محذوری مواجه باشد. قصد محبوبیت را می شود در واجب اخذ کرد، فقط یک شبهه هست که وقتی نماز به قصد محبوبیت خوانده شود (می دانیم ذات الصلاة که محبوب نیست بلکه نماز با قصد محبوبیت، این مجموعه محبوب مولی است)، ذات نماز را خوانده ایم که محبوب نیست.

از این شبهه جواب داده شده است که خودِ نماز جزء المحبوب است، و می توان جزء را به قصد محبوبیت کل مجموعه اتیان نمود.

ان قلت جزء هم در ضمن کل مجموعه دارای محبوبیت است امّا به تنهایی محبوبیت ندارد، مثلاً خود رکوع محبوب نیست بلکه رکوع در ضمن نماز محبوب است؛ در ما نحن فیه فقط ذات صلاة به قصد محبوبیت آمده است، در حالیکه فقط وقتی نماز همراه قصد محبوبیت باشد و یک مجموعه باشد در این هنگام محبوب است!

قلت این صحیح است که ذات صلاة به قصد محبوبیت اتیان می شود امّا به محض اتیان این جزء به قصد محبوبیت، کل مجموعه محقق می شود یعنی نماز با قصد محبوبیت.

وجه دوم: قصد جامع بین قصد امتثال و قصد محبوبیت

وقتی با این پیش فرض که اخذ قصد امتثال در متعلق امر محال است، و قصد محبوبیت ممکن است، اگر جامع بین این دو در متعلق امر اخذ شود هم محالی لازم می آید؟ این جامع انتزاعی است یعنی «صلّ باحد القصدین» تکلیف ما می شود.

در ما نحن فیه این ممکن است زیرا در ناحیه قصد امتثال، هم محال نبود که اتیان به قصد امتثال باشد! بله اخذ قصد امتثال در متعلق امر محال بود؛ زیرا مثلاً فعلیت تکلیف متوقف بر فعلیت خودش می شد! امّا وقتی جامع را در متعلق امر اخذ کنیم فعلیت حکم هم متحقق می شود به فعلیت احدهما یعنی محبوبیت یا امر، یکی محقق شد کافی است و فرض این است که محبوبیت محقق است لذا تکلیف بدون مشکلی فعلی می شود.

وجه سوم: حصّة توأمة

این وجه اهمّ این وجوه است، یعنی شارع به جای طبیعی امر به حصّة توأمة کند. این حصّة توأمة کار مقیّد را انجام می دهد بدون اینکه محذور آن لازم آید. صلاة یا متعلق امر دو حصّة دارد، حصّة صلاة با طهارت و صلاة بدون وضو، یعنی یا حصّة مطلق است یا مقیّد. محقق عراقی نام این حصّة را «حصّة توأمة» نهاد زیرا مطلق نیست و مقیّد هم نیست. حصّة مقیّدة آن حصّة ای است که قید خارج است و تقید داخل است. مثلاً در «صلّ مع الطهارة»

قید همان وضو است یعنی وجوب روی وضو نرفته است (زیرا وجوب روی اجزاء می رود) امّا تقیّد داخل است یعنی این جزء تحلیلی واجب است. مثلاً نماز ده جزء است، که وقتی شارع به نماز همراه طهارت امر کند، یازده جزء واجب می شوند ده جزء که همان اجزای حقیقی هستند و یک جزء هم تحلیلی است که همان تقارن با وضو می باشد. این جزء مانند باقی اجزاء خارجی نیست بلکه امری واقعی است. این تقارن هم باید ایجاد شود، البته وقتی می تواند تقارن را ایجاد کند که قبل نماز وضو بگیرد که مقدمه آن می شود (این نزاع معروف که نیت در واجبات شرط است یا جزء، به همین برمی گردد که نیّت جزء است یا تقارن به نیت واجب است). البته اگر وضو را همان مسحات و غسلات بدانیم تقارن نیست بلکه تعقب نیاز است. در مقیّد قید خارج است و امّا تقیّد تحت امر است.

محقق عراقی حصّة ای را یافته اند که در عین حصّة بودن قید تحلیلی هم ندارد. یعنی نه قید تحت طلب است نه تقیّد! اگر طلب روی حصّة ای رفته باشد که نه قید تحت طلب باشد نه تقیّد، این می شود حصّة توأم! وقتی شارع می خواهد امر به صلاة کند، و محصل غرضش فقط یک حصّة است، مثلاً حصّة ای که ویژگی الف در آن هست. یک خصوصیت را می یابد که همیشه در آن حصّة هست و این مقارنت آنها اتفاقی است یعنی مثلاً هر دو معلول امر سومی هستند. البته این خصوصیت هیچ نقشی در غرض ندارد بلکه فقط خصوصیت الف همیشه مقارن آن هست. در این مورد شارع امر می کند به صلاة همراه آن خصوصیت ملازم ویژگی الف؛ در این امر نه قید تحت امر است نه تقیّد به آن تحت امر است بلکه این خصوصیت یک عنوان مشیر است به آن حصّة که مطلوب شارع است. این خصوصیت هیچ نقشی در مطلوب شارع ندارد بلکه کالحجر فی جنب الانسان است.

در ما نحن فیه، مولی محبوبش صلاة به قصد امتثال است، یعنی مطلوب نفسانی مولی، و محصّل غرضش مقیّد است. مقیّد محال است تحت طلب برود، لذا مولی مقیّد را تبدیل به حصّة توأم می کند. و وقتی قید و مقیّد از تحت طلب خارج باشند هیچ محذوری نیست. این قصد امتثال، عنوان مشیر می شود! و فقط امر به صلاة شده است البته حصّة توأم با قصد امتثال، یعنی امر مولی روی قصد امر یا تقیّد به آن نرفته است. قصد امتثال را عنوان مشیر قرار دادیم برای آن حصّة توأم.[1]

ج۷۶ ۹۳/۱۱/۱۲

---

۱. نهایة الافکار، ج۱، ص۱۹۲:«*و علی ذلک فموضوع الإرادة و الأمر و ان لم یکن مقیدا بالدعوة و لکنه لا یکون مطلقا أیضا بل هو انما یکون عبارة عن حصّة من ذات العمل تکون توأما و ملازمة مع الدعوة، و منشأ هذا الضیق کما عرفت انما هو جهة تضیق دائرة الغرض و المصلحة و عدم سعته للشمول لحال خلوّ المتعلق عن الدعوة، حیث انه لأجل تضیق دائرة الغرض یقع ضیق أیضا فی ناحیة الإرادة و الأمر بنحو یقصر عن الشمول لحال خلوّ الذات عن الدعوة من دون ان یکون ذلک الضیق منشأ لتقید الموضوع، کما هو واضح. و حینئذ فاذن لا یکون موضوع الأمر و الإرادة مطلقا، فلا جرم بإتیان ذات العمل مجرّدة عن الدعوة لا یسقط أیضا أمره، إذ سقوطه حینئذ انما هو بإتیان العمل مقرونا بالدعوة فما دام عدم الإتیان به کذلک کان الأمر و الإرادة علی حاله، لا انه یسقط هذا الأمر و من جهة بقاء الغرض یحدث امر جدید، کما هو واضح*».

اشکال شهید صدر بر محقق عراقی

شهید صدر اشکال نموده اند اگر حصّة توأم تحت طلب برود که قید و تقیّد خارج از طلب باشند، واجب همان ذات طبیعت (طبیعت مهمله) می شود. این فرمایش وقتی صحیح است که ما طبیعت مهمله را در حکم طبیعت مقیّده بدانیم که مشهور اینگونه قائلند؛ امّا طبق مبنای خودِ شهید صدر طبیعت مهمله همان طبیعت مطلقه است. یعنی متعلق تکلیف نه طبیعت مقیده می شود نه طبیعت مطلقه؛ در مورد طبیعت مهمله هم شهید صدر می گویند حکم به جمیع افراد سرایت می کند، امّا به نظر مشهور در طبیعت مهمله حکم به برخی افراد سرایت می کند. لذا اشکال شهید صدر به محقق عراقی، یک اشکال مبنایی است.[۱]

جواب اول: تفسیر ایشان از حصّة توأم صحیح نیست

مراد محقق عراقی این است که وقتی مقیّد و قید خارج از طلب است، متعلق تکلیف طبیعت مهمله نیست! بلکه متعلق تکلیف ذات الحصّة است نه ذات الطبیعة یا طبیعة مهملة؛ تقیّد هم خارج است یعنی ذات الحصّة، متعلق تکلیف است نه حصّة مقیّدة! ذات الحصّة یعنی این قید فقط عنوان مشیر است و تقیّد تحت طلب نرفته است، لذا فقط عنوان مشیری است که اشاره به افراد همان حصّة می کند.

جواب دوم: در مبنی هم تابع مشهور هستیم

هر واجب در مقام اثبات یا مطلق است یا مقیّد یا مجمل؛ و هر واجب در مقام ثبوت یا مطلق است یا مقیّد یا مهمل؛ مشهور قائلند مهمل در حکم مقیّد است یعنی حکم به افراد غیر مقیّد سرایت نمی کند یعنی در حکم موجبه جزئیه است. شهید صدر قائلند متعلق اگر ثبوتاً مهمل باشد حکم به تمام افراد سرایت می کند یعنی مهمل در حکم مطلق است. اطلاق در ناحیه مهمل را ایشان «اطلاق ذاتی» می دانند در مقابل مطلق که «اطلاق لحاظی» است.

---

۱. مباحث الاصول(القسم الاول)، ج۲، ص۱۷۴:«*و هذا ایضاً غیر تامّ و تفصیل الکلام هو ان موضوع القضّیة تارةً یکون حصّة لها تمّیز و تعّین فی المرتبة السابقة علی تقّیدها بالقید، کما هو الحال فی الاعیان الخارجیة مثل ذات الامام فهو بقطع النظر عن اتّصافه بخصف النعل له تعّین و تمّیز عن باقی افراد الانسان*؛ و اخری لا یکون له تحصّص و تمیّز الا بنفس التقیّد کما هو الحال فی الحصص المفهومیّة الکلیّة مثل الانسان الابیض فلیست هناک حصّة معیّنة فی قبال بقیّة افراد الانسان بقطع النظر عن التقیّد بالبیاض. ففی القسم الاول الحصّة التوأم امر معقول بان یکون کلّ من القید و التقیّد خارجاً و ان اخذ فهو عنوان مشیر فقط. و امّا فی القسم الثانی الذی یکون تحصّص بعضها فی مقابل البعض بنفس التقیّد فحینئذٍ اذا فرض انّ الحکم قد رکّب علی ذات الطبیعة و القید و المقیّد کلاهما خارجان فهل الحکم سوف یسری الی الحصص او یقف علی الحصّة؟ هذا مربوط بانّ الاطلاق هل یکفی فیه ذات الطبیعة او لابدّ من الاطلاق اللحاظیّ فبناءً علی ما هو الصحیح من سریان الطبیعة المهملة یستحیل وقوف الحکم علی الحصّة فلا تعقل الحصّة التوأم فانّ المقتضی للسریان موجود و هو ذات الطبیعة و المانع مفقود لخروج التقیّد و القید؛ نعم لو قلنا انّه لا یکفی فی السریان ذات الطبیعة فهذا راجع الی الطبیعة المهملة التی قال عنها المشهور انّها فی قوّة الجزئیة و انّها لا تسری الی تمام الحصص، سمّیت هنا بالحصّة التوأم».

مشهور مهمل را به منزله مقیّد می دانند. این بحث در بحث اطلاق مفصلاً مطرح می شود که ما با نظر مشهور موافق هستیم و اطلاق ذاتی را قبول نداریم. یعنی مهمل در حکم مقیّد است و به افراد غیر مقیّد سرایت نمی کند.

در نتیجه در حصّة توأم، متعلق نه مطلق است نه مقیّد نه مهمل، بلکه متعلق ذات الحصّة است. لذا این قسم چهارمی می شود. پس کلام محقق عراقی را قبول نمودیم. یعنی اگر اخذ قصد امر، در متعلق امر محال باشد، می توان گفت متعلق حصّة توأم است.

جمع بندی مقام اول

اخذ قصد امتثال در متعلق امر ممکن است لذا می شود به اطلاق لفظی تمسک کرد و اثبات توصلیت واجب نمود؛ و اگر هم محال باشد باز می توان به اطلاق لفظی تمسک کرد توصلی بودن را ثابت نمود.[۱]

المقام الثانی: مقتضی الاصل العملی

اگر شک در تعبدی و توصلی کردیم و اصل لفظی هم موجود نبود مثلاً مولی در مقام بیان نبود که بشود به اطلاق اخذ نمود، باید دید مقتضای اصل عملی چیست؟ اصل عملی با توجه به مبنای در امکان یا استحالة اخذ قصد امر در متعلق امر، متفاوت است لذا با هر مبنایی باید بررسی نمود که اصل عملی چیست:

اصل عملی بنابر امکان اخذ قصد امر در متعلق امر

در مبنای امکان، که مبنای خود ماست، اگر شک نمودیم واجب در صیام فقط امساک است یا امساک همراه قصد، این شک در اقلّ و اکثر ارتباطی است که مشهور برائتی هستند، یعنی می توان به اقلّ یعنی صیام بدون قصد امتثال اکتفا کرد. ما هم برائتی هستیم.

اصل عملی بر مبنای استحالة اخذ قصد امر در متعلق امر

در مبنای استحالة هم، قصد امتثال در تحصیل غرض نقش دارد. یعنی مولی غرضی داشته است و امر به نماز نموده است، اگر نماز بدون قصد امتثال اتیان شود چون غرض حاصل نشده است عقل حکم به امتثال نمی کند و اگر نماز با قصد باشد عقل حکم به سقوط تکلیف می کند.

---

۱. حتی اگر هم هر دو محال باشند می توان به نحو دیگری غرض مولی را حاصل نمود، که همان قصد محبوبیت یا قصد جامع یا حصّة توأم، را در متعلق امر اخذ نمود.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: ... مهدوی نهاد

نظر آخوند: احتیاط

مرحوم آخوند فرموده اند اگر در اقلّ و اکثر هم برائتی شویم در این مورد باید قائل به احتیاط شد (ایشان در مساله اقل و اکثر برائت عقلی را جاری نمی دانند و فقط برائت شرعی را جاری می دانند). ایشان فرموده اند تکلیف برای ما معلوم است لذا برائت عقلی جاری نیست و فقط شک در حصول غرض داریم که اشتغال یقینی مقتضی برائت یقینی است! برائت عقلی قبح عقاب بلابیان است که در اینجا بیان هست و تکلیف معلوم است و شک در تحقق امتثال داریم. امّا برائت شرعی که یعنی چیزی که علم نداریم رفع شده است، یعنی شارع در مقام تشریع چیزی را که رفع آن به ید شارع است برای کسی که نمی داند رفع می کند. در مورد ما نحن فیه که اخذ قید محال است رفع آن به ید شارع نیست (شارع بما هو شارع نمی تواند اسکار را از خمر بگیرد، بله بما هو خالق می تواند اسکار را از خمر رفع کند). وقتی شک داریم قصد امتثال در غرض دخیل هست یا نه، این یک امر تکوینی است و شارع بما هو شارع نمی تواند آن را رفع کند، لذا حدیث رفع شامل این مورد نیست.

وقتی نه برائت عقلی و نه برائت شرعی جاری نباشد نوبت به احتیاط می رسد. دفع ضرر محتمل می گوید باید با قصد امتثال اتیان کرد.[1]

مناقشه در کلام آخوند: جریان برائت عقلی و شرعی

این کلام آخوند تمام نیست یعنی همانطور که در اقلّ و اکثر برائتی هستیم در این مورد هم باید برائتی باشیم (ما در اقلّ و اکثر فقط برائت شرعی را قائل هستیم، البته به این دلیل که اصلاً برائت عقلی را قبول نداریم، نه اینکه مانند آخوند با قبول اصل برائت عقلی، آن را در این مورد جاری ندانیم؛ امّا بر فرض قبول برائت عقلی و جریان آن در اقلّ و اکثر همانطور که مشهور قائلند، در این مورد هم برائت عقلی و شرعی جاری هستند).

الف. امّا برائت عقلی جاری است زیرا عقوبت بر مخالفت تکلیف قبیح است، در حالیکه در این مورد مخالفتی نیست بلکه با تکلیف موافقت شده است، زیرا نماز بدون قصد قربت خوانده است و متعلق تکلیف هم همین است؛[1] و بر تفویت غرض هم عقوبتی نیست زیرا این غرض دارای بیانی از سوی شارع نیست، یعنی مولی قصد امر را

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۵: «*فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال و لو قیل بأصالة البراءة فیما إذا دار الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین و ذلک لأن الشک هاهنا فی الخروج عن عهدة التکلیف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا یکون العقاب مع الشک و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بیان و المؤاخذة علیه بلا برهان ضرورة أنه بالعلم بالتکلیف تصح المؤاخذة على المخالفة و عدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة*».

۱. ظاهراً مراد استاد دام ظلّه این است که موافقت تکلیف غیر از امتثال و سقوط آن است؛ یعنی همین که متعلق تکلیف اتیان شود دیگر مخالفتی رخ نداده است بلکه با تکلیف موافقت شده است، امّا در مورد امتثال عقل باید تصمیم بگیرد که عقل فقط وقتی حکم به امتثال می کند که غرض مولی حاصل شده باشد.

اخذ نکرد در متعلق امر، چون محال بود، امّا بیان هم نکرد که غرض من به نماز با قصد امر حاصل می شود. و همانطور که عقوبت بر تکلیف بلابیان قبیح است، بر تفویت غرض بلابیان هم قبیح است.

ج۷۷ ۹۳/۱۱/۱۳

ب. برائت شرعی هم جاری است زیرا وقتی نماز بدون قصد امتثال خوانده شود، احتمال هست که غرض مولی حاصل نشده باشد یعنی احتمال هست که وجوب باقی باشد؛ در این مورد به برائت شرعیه تمسک می کنیم که وجوب رفع می شود. اگر وجوبی باشد که غیر منجز است و اگر وجوبی نباشد اصلاً مخالفتی حاصل نشده است. برائت تقاریب دیگری هم دارد، امّا همین یک تقریب کافی است.

اگر گفته شود برائت شرعی شامل شک در بقاء نمی شود و فقط شامل شک در حدوث است، لذا شامل این مورد نمی شود؛ می گوییم بله برائت شامل شک در بقاء نیست امّا شک در بقاء اگر برگردد به شک در امتثال، برائت هم شامل است زیرا اتیان شده است و فقط نمی دانیم غرض مولی حاصل شده است یا نه؟ دلیل برائت این نحوه شک در بقاء را می گیرد.

جمع بندی مقام دوم: جریان برائت

در نتیجه چه قائل به امکان شویم چه قائل به استحالة شویم در هر صورت برائت شرعی جاری است. استصحاب هم جاری نیست زیرا شبهه حکمیه است. حتی اگر برائت عقلی را در اقلّ و اکثر جاری بدانیم باید در این مورد هم جاری بدانیم.

تنبیه: تفسیر واجب تعبدی

با توجه به مبانی و با توجه به کلام ما در این بحث، باید تفسیر خود از واجب تعبدی را بگوییم؛ در مورد اخذ قصد امر در متعلق امر مشهور قائل به استحاله بودند و برخی قائل به امکان بودند. به عنوان مقدمه، اگر قید به واجب برگردد واجب می شود مقیّد که در مقابل واجب مطلق است. اگر قید به وجوب برگردد واجب مشروط می شود که در مقابل مطلق است. لذا واجب مطلق مشترک لفظی است.

واجب تعبدی بنا بر قول به امکان اخذ قصد امر در متعلق امر

بنا بر مسلک امکان، واجب توصلی می شود واجب مطلق، و واجب تعبدی می شود مقیّد، که قید هم همان قصد الامتثال است. این تفسیر ماست.

واجب تعبدی بنا بر قول به استحالة

بنا بر مسلک استحالة، واجب تعبدی نمی شود واجب مقیّد باشد زیرا تقیید عقلاً محال است. بنا بر این قول برای واجب تعبدی تفاسیر عدیده ای مطرح شده است:

تفسیر اول: عدم حصول غرض

مرحوم آخوند قائل به استحاله بوده و متعلق واجب در تعبدی و توصلی را یکی می داند. ایشان اختلاف را در غرض می دانند یعنی در واجب توصلی با اتیان متعلق غرض هم حاصل می شود، امّا در واجب تعبدی غرض حاصل نمی شود. حتی اگر بارها متعلق واجب تعبدی را اتیان کنیم باز غرض باقی است و حاصل نشده است. در نتیجه تفاوت در محصّل غرض است که در واجب توصلی مجرد متعلق محصّل غرض است امّا در واجب تعبدی مجرد متعلق محصّل غرض نیست.[1]

اشکال اول بر تفسیر مرحوم آخوند از شهید صدر

شهید صدر بر ایشان اشکال نموده اند، و فرموده اند این تعریف محال است، و عقلاً امکان ندارد که با امر موافقت نمایی و فردی از ماموربه را انجام دهی امّا تکلیف ساقط نشود! زیرا اگر بعد اتیان فعل بدون قصد امتثال، متعلق تکلیف باقی مانده همان طبیعی صیام است، که شامل تمام افراد حتی فرد اتیان شده می شود؛ که این محال است زیرا تحصیل حاصل است. اگر هم متعلق غیر آن فرد اتیان شده باشد، این تکلیف عوض شده است زیرا نمی شود تکلیف باقی باشد و متعلق آن عوض شود.[2]

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۲:«*الوجوب التوصلی هو ما کان الغرض منه یحصل بمجرد حصول الواجب و یسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدی فإن الغرض منه لا یکاد یحصل بذلک بل لا بد فی سقوطه و حصول غرضه من الإتیان به متقربا به منه تعالی*».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۹۳:«*و فیه: ان عدم سقوط الأمر بعد تحقیق متعلقه خارجا مستحیل فانه من طلب الحاصل فإذا تعلق الأمر بذات الطبیعة و قد حقق المکلف فردا منها کان بقاء شخص ذلک الطلب المتعلق بالجامع بین الفرد الواقع و غیره مستحیلا. لأن متعلقه حاصل فلا محالة لا بد من سقوطه– علی الخلاف فی معنی سقوط الأمر بالامتثال– و اما بقاء طلب فرد آخر من الطبیعة غیر ما وقع فهو و ان کان معقولا إلّا انه أمر آخر لا محالة، لأن کل أمر یتقوم بشخص متعلقه فإذا تغیر تغیر الأمر لا محالة*».

جواب از اشکال شهید صدر

نه فرمایش مرحوم آخوند را قبول داریم و نه فرمایش شهید صدر را قبول داریم. امّا فرمایش شهید صدر، در کلام ایشان می گوییم تکلیف همان جامع بین تمام افراد حتی فرد اتیان شده است، امّا اتیان همان فرد محال است در حالیکه باقی افراد که محال نیست! شارع می تواند امر به جامع بین فرد محال و فرد غیر محال نماید.

مثلاً اگر دیروز نماز خواندم و امروز که نماز بر من واجب است (امروز بر من جامع بین نماز دیروز و نماز فردا و باقی نمازها واجب است)، در حالیکه من نمی توانم نماز دیروز یا فردا را ایجاد کنم! لذا امر به جامع باقی است و تنها تفاوتی که ایجاد شده است این است که یک فرد از تحت قدرت مکلف خارج شده است، که با این تغییر، متعلق تکلیف تغییری نمی کند.

مثال دیگر اینکه اگر یک فرد اکرام محقق شده است و مولی امر به اکرام نماید، این هیچ استحاله ای ندارد و می توان فرد دیگری را اتیان کرد؛ همینطور اگر امر به سجده در حال سجده عبد شود.

ج۷۸ ۹۳/۱۱/۱٤

ظاهراً در ذهن شهید صدر این بوده است که مطلوب همان وجود فرد است که اگر باز هم وجود را بخواهد این طلب حاصل است؛ امّا مطلوب ایجاد الفرد است لذا ایجاد قابل تکرار است و بعد ایجاد یک فرد باز هم می توان فردی را ایجاد کرد. بله وجود فرد می تواند مطلوب نفسانی باشد، امّا مطلوب انشائی فقط ایجاد فرد است. در نتیجه با ایجاد یک فرد می شود باز هم طلب باقی باشد چون هنوز غرض حاصل نشده است.

اشکال دوم به تفسیر مرحوم آخوند

امّا کلام آخوند را هم قبول نداریم، زیرا متعلق امر در واجب تعبدی و توصلی را دو چیز می دانیم. در واجب تعبدی طبیعت مهمله است امّا در واجب توصلی طبیعت مطلقه است.

متعلق امر را گاهی در خطاب، و گاهی در مطلوب انشائی در نظر می گیریم. در خطاب، متعلق امر یا مطلق است یا مقیّد یا مجمل؛ و در طلب انشائی، مطلوب یا مطلق است یا مقیّد یا مهمل؛ اگر تمام حصص را در نظر بگیرد مطلوب مطلق است، و اگر تمام حصص را در نظر ندارد و فی الجمله نظر به افراد دارد مطلوب مهمل است، و اگر حصّة را در نظر دارد مطلوب مقیّد می شود. طبیعت مهمل در حکم مقیّد است، یعنی حکم به تمام افراد سرایت نمی کند بلکه در ناحیه قدر متیقن که همان مقیّد است باقی می ماند.

لذا نماز بدون قصد، فرد طبیعی هست امّا فرد واجب و مامور به نیست. اگر مطلوب مطلق باشد نماز بدون قصد، هم فرد طبیعی است هم فرد مامور به. و اطلاق ذاتی در طبیعت مهمله را نه آخوند قبول دارد نه مشهور، و ما هم قبول نداریم.

تفسیر دوم: تعدد امر

تعدد امر این است که یک امر به ذات فعل می خورد و امر دیگر به قصد امر کردن، می خورد. این تفسیر از واجب تعبدی است، که سه تقریب متفاوت دارد، آخوند و میرزای نائینی و محقق عراقی سه تقریب دارند:

تعدد امر به تقریب مرحوم آخوند

مرحوم آخوند فرموده اند که امر اول به ذات نماز تعلق می گیرد و امر دوم می گوید اتیان کن نماز را به قصد امتثال امر اول! دو طلب و دو جعل داریم.[1]

اشکال به تقریب مرحوم آخوند در تعدد امر

خودِ ایشان اشکالی وارد نموده اند که وقتی ذات نماز (بدون قصد امتثال) اتیان شود، آیا امر اول باقی است یا نه؟ اگر امر اول باقی باشد نیازی به امر دوم نیست، یعنی امر اول باقی است تا من با قصد امتثال نماز بخوانم؛ اگر امر اول ساقط است، امر دوم هم ساقط می شود زیرا موضوع آن منتفی می شود یعنی موضوع امر دوم همان امر اول بود که وقتی امر اول نباشد نمی توان قصد آن را نمود. لذا در هر صورت مولی به غرض خود نرسید.[1]

ج۷۹ ۹۳/۱۱/۱۵

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

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۴: «*إن قلت نعم لکن هذا کله إذا کان اعتباره فی المأمور به بأمر واحد و أما إذا کان بأمرین تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانیهما بإتیانه بداعی أمره فلا محذور أصلا کما لا یخفی فللآمر أن یتوسل بذلک فی الوصلة إلی تمام غرضه و مقصده بلا منعة*».

۱. کفایة الاصول، ص۷۴: «*إن الأمر الأول إن کان یسقط بمجرد موافقته و لو لم یقصد به الامتثال کما هو قضیة الأمر الثانی فلا یبقی مجال لموافقة الثانی مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله فلا یتوسل الآمر إلی غرضه بهذه الحیلة و الوسیلة و إن لم یکد یسقط بذلک فلا یکاد یکون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلک من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله و إلا لما کان موجبا لحدوثه و علیه فلا حاجة فی الوصول إلی غرضه إلی وسیلة تعدد الأمر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة علی نحو یحصل به غرضه فیسقط أمره*».

تعدد امر به تقریب میرزای نائینی

میرزای نائینی فرموده اند، با توجه به استحاله اخذ قصد امر در متعلق امر، باید در واجب تعبدی قائل به دو امر شویم. یک امر به طبیعت مهمله و امر دوم به اتیان آن عمل با قصد امرش، که در این تفسیر امر اول تعلق گرفته به طبیعت مهمله بر خلاف نظر آخوند که امر اول به طبیعت مطلقه تعلق گرفته است.

وقتی مولی طلبی دارد که می خواهد تعلق به طبیعت بگیرد، گاهی مطلوب همان طبیعت مقیّده است یعنی حکم نسبت به برخی افراد است؛ و گاهی حکم روی تمام افراد طبیعت می رود که طبیعت مطلقه می شود؛ جامع بین این دو طبیعت می شود طبیعت مهمله که در متکلم ملتفت طبیعت دائماً یا مقیّد هست یا مطلق، و عدم التفات در مورد شارع بی معنی است. در ما نحن فیه مولی غرض خود را در نماز مقارن قصد امتثال می داند امّا نمی تواند طلب خود را قید بزند زیرا تقیید محال است، و وقتی تقیید محال شد اطلاق هم محال است به نظر میرزای نائینی؛ لذا نه می تواند حصّة مقیّدة را تحت طلب ببرد و نه می تواند طبیعت مطلقه را طلب کند. اهمال هم بر مولی ملتفت محال است[۱] لذا شارع در دو مرحله جعل می کند در مرحله اول طبیعت مهمله را طلب می کند؛ و در مرحله دوم جعلی می کند برای رفع اهمال که می گوید طبیعت را اتیان کن با قصد امر خودش! یعنی اگر اهمال مطلق و دائمی باشد محال است امّا در یک مرحله اهمال کردن محال نیست. شارع دو جعل و دو مجعول دارد (مانند نظر مرحوم آخوند)، امّا امر دوم متمم جعل اول است لذا امتثال و عصیان واحد دارند. یعنی اگر نماز بدون قصد امر بخواند هیچکدام را امتثال نکرده است. دو جعل به منزله یک جعل واحد می شود. امر اول و دوم هر دو توصلی می شوند، که مجموع هر دو با هم می شود واجب تعبدی! ایشان قائلند در تمام تقسیمات ثانویه نیاز به متمم جعل است، لذا برای تمام واجب های تعبدی، و واجب های توصلی نیاز به متمم جعل داریم زیرا هم اطلاق نیاز به متمم جعل هست هم در تقیید؛ یعنی هم تقیید محال است لذا با متمم جعل رفع اهمال از امر اول دارد و تقیید درست می شود، و هم اطلاق محال است لذا با متمم جعل رفع اهمال از امر اول می شود و اطلاق درست می شود[۲]

---

۲. ظاهراً دلیل استحالة همان استحالة عقل عملی است یعنی قبیح است که مولای ملتفت غیر غرضش را طلب کند.

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۱۱۵: «*ان جعل المولی (تارة) یکون تاما و کل ما وقع تحت امره و خطابه یکون وافیا بتمام غرضه فلا محالة یکون الإتیان بما یفی بغرضه مجزیاً عقلا (و أخری) لا یکون کذلک بل المولی یحتاج إلی متمم لجعله کما فی الغسل قبل الفجر فیما إذا أوجب صوم الغد فانه بناء علی امتناع الواجب المعلق کما سیجیء فی محله لا بد و ان یکون الأمر بالصوم بعد الفجر لاشتراطه به و یستحیل تقدمه علیه کما ان الأمر بالغسل لا بد و ان یکون قبل الفجر لاشتراط الصوم فی الجزء الأول من النهار بالطهارة و حینئذ فحیث ان غرض المولی مترتب علی الصوم المقید بالطهارة و یستحیل ان یأمر بهما بأمر واحد جامع بین ما قبل الفجر و ما بعده فلا بد و ان یستوفی غرضه بأمرین أحدهما قبل الفجر بالغسل و الآخر بعد الفجر بالصوم و حینئذ فحیث ان الأمرین نشئا عن ملاک واحد فهما فی حکم امر واحد و إطاعتهما و معصیتهما واحدة و لا یکون الإتیان بالمأمور به من أحدهما مجزیاً و مسقطاً من دون الإتیان بالمأمور به من الآخر و ما نحن فیه من هذا القبیل أیضاً فانا إذا فرضنا ان*

اشکال مرحوم آخوند به این تقریب وارد نخواهد شد؛ این تقریب به نام متمم جعل است امّا در دو تقریب دیگر نمی شود گفت متمم جعل، زیرا هر دو جعل مستقل دارند.

اشکال: عدم قبول مبنا

علاوه بر اینکه لازمه کلام میرزا این است که شارع دائماً نیاز به متمم جعل دارد و در تمام واجبات متمم جعل نیاز است، و این غیر عرفی است. حتی اگر سه تقسیم ثانوی داشته باشیم باید چهار جعل باشد که یکی جعل طبیعت مهمله و سه رفع اهمال از آن! باز هم اشکال هست. زیرا فرمایش ایشان مبتنی بر سه مبنی است اول استحالة اخذ قصد امر (در تقسیمات ثانوی تقیید محال است)، دوم استحالة اطلاق عند استحالة التقیید، و سوم محال بودن اهمال ثبوتی؛ اگر این سه مبنا قبول شود باید قائل شویم در تمام واجبات متمم جعل وجود دارد؛ امّا اگر یکی از این مبانی را قبول نکنیم دیگر نمی توانیم قائل به متمم جعل شویم؛ و ما هر سه مبنا را قبول نداریم، تقیید را ممکن می دانیم و اطلاق را با قبول استحالة تقیید ممکن می دانیم و اهمال ثبوتی را بر ملتفت ممکن می دانیم، لذا نیازی به متمم جعل نداریم.

تعدد امر به تقریب محقق عراقی

محقق عراقی فرموده اند جعل و انشاء یکی است امّا مجعول دوتاست. جعل در نظر ایشان انشاء است و مجعول همان حکم جزئی است. مثلاً شارع نجاست خون را جعل کرده است که ما به عدد خون های خارجی مجعول داریم. ایشان قائلند در واجب تعبدی جعل یکی و مجعول دو تاست امّا در واجب توصلی جعل یکی و مجعول هم یکی است.

ج۸۰ ۹۳/۱۱/۱۸

محقق عراقی قائلند در واجب تعبدی جعل یعنی انشاء یکی است امّا مجعول متعدد و متفاوت است. یعنی یک طلب به ذات نماز تعلق گرفته و یک طلب هم به قصد امتثال همان امر نماز؛ پس یک جعل و تشریع هست و دو مجعول؛ می دانیم که به عدد مکلفین مجعول و وجوب فعلی داریم، و در هر روز این اتفاق نسبت به وجوب نماز ظهر هست. امّا شارع که نماز ظهر را انشاء نموده فقط یک تشریع داشته است! محقق عراقی متوجه شدند گاهی بین دو مجعول طولیت هست با اینکه هر دو ناشی از یک جعل هستند، مانند حجیّت خبر واحد که در شرع حجیّت

غرض المولی مترتب علی الصلاة بداعی القربة فإذا أراد المولی استیفاء غرضه فحیث انه لا یمکن له ذلک إلّا بأمرین فلا بدّ له من امر متعلق بذات الصلاة و امر آخر متعلق بإتیانها بقصد القربة».

آن جعل شده است و یک جعل دارد. در برخی اخبار حجیّت آن در طول حجیّت خبر دیگر است مثلاً زراره خبری را از امام صادق علیه السلام نقل می کند که این خبر واحد بلاواسطة است؛ امّا گاهی زراره از محمد بن مسلم نقل می کند که از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، این خبر زراره می شود خبر با واسطة؛ خبر محمد بن مسلم می شود خبر بلاواسطة. در این مثال هر دو خبر حجّت هستند، و در این مثال دو حجّت داریم. گفته شده است حجیّت خبر محمد بن مسلم موقوف بر حجیّت خبر زراره است (زیرا وقتی خبر حجّت است که دارای اثر باشد)، و حجیّت هر دو به یک جعل تشریع شده است. که در بحث خودش توضیح داده شده است که این محذوری ندارد. در ما نحن فیه هم محقق عراقی از این مثال استفاده نموده است، که طلب شارع به همین اجزاء تعلق گرفته است رکوع و سجده و .... و قصد امتثال، و فرض این است که طلب قصد امتثال محال است لذا این طلب شارع تبدیل می شود به دو طلب یکی طلب اجزای جوارحی، و دیگری اینکه این اعمال را با قصد امتثال اتیان کن! به عبارت دیگر محال است طلب یازده جزء را با هم بگیرد، لذا یک طلب به ده جزء تعلق می گیرد و طلب دیگر هم به جزء یازدهم تعلق می گیرد که قصد امتثال است یعنی قصد امتثال همان امری که به ده جزء تعلق گرفته است.

در نتیجه فارق بین واجب تعبدی و توصلی این است که مجعول در تعبدی متعدد است و در توصلی واحد است. این تعدد هم قهری است و به حکم عقل است یعنی چون محال بود همه این امور تحت طلب بروند قهراً عقل حکم می کند دو طلب هست. مجعول عقیب جعل است و با این جعل به یازده جزء، باید مجعول تحلیل شود.[1]

۱. نهایة الافکار، ج۱، ص۱۹۶:« ثمّ ان لنا تقریبا آخر لتصحیح إمکان تقید المأمور به بالقرب الناشئ عن دعوة الأمر و لو مع وحدة الإنشاء و الأمر، لا مع تعدّدهما کی یرد علیه إشکال الکفایة أخیرا: بأنه من المقطوع بأنه لیس فی العبادات إلّا امر واحد، و بیانه انما هو بدعوی انّه فی مقام الأمر یکون ما هو المنشأ بهذا الإنشاء الشخصی فی قوله: صلّ أو یجب الصلاة، عبارة عن طبیعة الوجوب و الطلب بنحو قابل للسریان فی ضمن فردین من الطلب: أحدهما متعلق بذات العبادة و الآخر فی طول الأمر الأول بعنوان داعی الأمر، کما نظیره فی مثل قوله علیه السلام (إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة) فانّ من المعلوم بداهة ان المستعمل فیه فی قوله (وجب) لیس هو شخص الوجوب و الطلب بل و انما هو عبارة عن طبیعة الوجوب الساری فی ضمن فردین من الوجوب متعلقین بموضوعین طولیّین: أحدهما الوجوب النفسیّ المتعلق بالصلاة و الآخر الوجوب الغیری المقدمی المتعلق بالطّهور. و نظیره أیضا فی مسألة حجیّة الاخبار مع الواسطة، حیث نقول فیها أیضا: بان الأثر الّذی هو مأخوذ فی موضوع وجوب التصدیق انّما هو عبارة عن طبیعة الأثر بنحو قابل للسریان فی ضمن أفراد متعددة طولیّة لا انّه عبارة عن شخص الأثر ..... و علی ذلک نقول: بأنه بعد ان کان مناط الإشکال فی المقام بعینه هو مناط الإشکال فی ذلک المقام، فبعین ذلک التقریب أیضا نجیب فی المقام و نقول: بأنه بعد إمکان تعدد الإرادة بحسب اللّب ففی مقام الأمر أیضا یمکن ان نجعل ما هو المنشأ بالإنشاء طبیعة الطلب و الوجوب بنحو قابل للسریان فی ضمن فردین من الطلب: متعلق أحدهما بنفس ذات العبادة و الآخر فی طول الأوّل بإتیانها بداعی امرها. و امّا توهّم عدم تحمّل إنشاء واحد شخصی إلا لوجوب واحد شخصی فیدفعه مثل قوله علیه السلام: اغتسل للجمعة و الجنابة و مس المیت، و قوله علیه السلام: إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة، من جهة وضوح ان ما هو المنشأ فی قوله وجب الطهور و الصّلاة لیس هو شخص الوجوب بل هو طبیعة الوجوب بنحو السریان فی ضمن فردین: أحدهما الوجوب النفسیّ المتعلق بالصلاة و الآخر الوجوب الغیری المتعلق بالطهور. و حینئذ فبعد ما أمکن ان یکون المنشأ هو طبیعة

اشکال به تقریب محقق عراقی: این کلام به غرض یا متمم جعل برمی گردد

این کلام محقق عراقی با قطع نظر از اینکه فقهیاً فقهاء دو تکلیف را قبول ندارند و فقط یک تکلیف را قائلند؛ یک لازمه باطل هم دارد یعنی اگر کسی نماز خواند بدون قصد امتثال، در اینجا طلبی که به ذات نماز تعلق گرفته است باقی است یا ساقط؟ اگر ساقط باشد که خلف است زیرا همه این کلام برای این بود که نماز با قصد قربت تکلیف شود! اگر هم باقی باشد یا باید به کلام آخوند برگردد یعنی چون غرض حاصل نشده است تکلیف باقی است؛ و یا باید به کلام میرزا برگردد یعنی چون متمم جعل وجود دارد تکلیف ساقط نشده است.

تفسیر سوم: تجدّد امر(تولّد امر)

شهید صدر فرموده اند در واجب تعبدی، با اتیان فعل بدون قصد، تجدّد امر رخ می دهد. یعنی وقتی متعلق را اتیان کنیم مثلاً نماز بدون قصد امتثال بخوانیم، شخص آن طلب ساقط شده، امّا چون غرض حاصل نشده است امر جدیدی متولد می شود، و همینطور ادامه دارد تا نماز با قصد امتثال خوانده شود. با این تفسیر تمام محذورات از بین می رود.[1]

مناقشه در تفسیر سوم: وجود تالی فاسد

این فرمایش یک لازمه باطل دارد که ایشان به آن ملتزم نیست. در جایی که امر قابل تکرار نیست دیگر تولد امر جدید نیست و غرض هم حاصل نشده است. مثلاً مولی بگوید روزه بگیرد از صبح تا غروب، وقتی مکلف وارد فجر شد قصد امتثال نداشت، تا طلوع فجر شد، امر جدید قابل تولد نیست زیرا غیر مقدور است که در روز گذشته وجوب صوم باشد. در این مورد امر به صیام موافقت شده است، زیرا امر به صیام به ذات صیام تعلق گرفته

الوجوب بنحو قابل للانحلال إلی وجوبین، کما فی قوله: وجب الطهور و الصلاة فلا جرم یترتب علیه ارتفاع المحذور المزبور و صحة تقید المأمور به بالقرب الناشئ عن دعوة الأمر فی امر واحد و إنشاء فارد. و علیه أیضا یسلم عمّا أورده المحقق الخراسانیّ (قدس سره) فی کفایته من دعوی القطع بأنه لا یکون فی العبادات الا امر واحد، إذ ذلک انما یرد بناء، علی القول بالاحتیاج إلی تعدد الأمر فی الخارج، و إلّا فبناء علی ما ذکرنا من التعدد بحسب الانحلال فلا یرد هذا المحذور، إذ ما فی الخارج حینئذ لا یکون إلّا إنشاء واحدا و امرا واحدا، فتدبر».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۹۴:«*النقطة الرابعة الوجه المختار فی تفسیر الواجب التعبدی و حاصله ان الغرض من الواجب التعبدی حیث انه یتوقف علی الإتیان بالواجب بقصد الامتثال و القربة و حیث ان قصد القربة لا یمکن أخذه تحت الأمر و حیث ان الغرض هو سبب الأمر و علة جعله فلا محالة یکون الأمر التعبدی کالتوصلی متعلقا بذات الفعل إلّا أنه کلما جاء المکلف بالفعل من دون قصد الأمر سقط شخص ذلک الأمر– لاستحالة بقائه بعد حصول متعلقه– و تولد امر جدید متعلق بفرد آخر من ذات الفعل لأن الغرض الّذی دعا المولی إلی جعل الأمر الأول لا یزال باقیا. و هذا بخلاف الأمر التوصلی فالفرق بین التعبدی و التوصلی بالدقة لیس بالتقیید و الإطلاق من ناحیة قصد القربة بل بالتجدد و تولد امر آخر کلما لم یأت المکلف بقصد القربة الدخیل فی تحقیق غرض المولی*».

است امّا دیگر امر جدید قابل تجدد نیست. لازمه کلام ایشان این است که در این مورد معصیت نشده است. مثال دوم اینکه مامور به ذات نماز است، از ظهر تا مغرب؛ مکلف در آخر وقت ذات نماز را می خواند بدون قصد امتثال، در این مورد هم امر متجدد نمی شود، و معصیت هم نشده است زیرا متعلق اتیان شده است.

ظاهراً در ذهن ایشان این بوده است که تمام امرها قابل تجدد هستند و این تجدد تا قیامت ادامه دارد.

ج۸۱ ۹۳/۱۱/۱۹

تفسیر چهارم: مهمله یا مطلقه بودن طبیعت

نظر مختار ما این است که اگر تقیید به قصد امتثال محال باشد، مرجع ما اطلاق و اهمال است. یعنی در واجب توصلی واجب ما مطلق است و در واجب تعبدی واجب ما مهمل است. زیرا اهمال را در مقام ثبوت محال نمی دانیم، و در صورت استحالة تقیید هم اطلاق را محال نمی دانیم. در نتیجه واجب تعبدی همان طبیعت مهمله است به خلاف واجب توصلی که طبیعت مطلقه است.

اگر تقیید را محال بدانیم، و در صورت استحالة تقیید، اطلاق را هم محال دانستیم، مانند میرزای نائینی، به یکی از سه تفسیر سابق برمی گردیم که همان مختار میرزای نائینی را قبول داریم و باید قائل به متمم جعل شویم؛ در هر تکلیفی نیاز به این دو جعل خواهیم داشت.

نکته ای ذیل تعبدی و توصلی[1]

در تفسیر واجب تعبدی گفتیم اگر تقیید و اطلاق و اهمال ثبوتی محال باشد، قائل به متمّم جعل می شویم. سوال این است که این در مقام ثبوت است، در مقام اثبات و لفظ چگونه این متمم جعل بیان می شود؟ کمی غیر عرفی است که دو امر گفته شود و دومی «ایتِ بالصلاة بقصد امره» باشد؛ باید دقّت شود این ثبوتاً محال است، امّا عرف این را محال نمی داند (حتی طلبه ها هم بعد درس سطح و خارج خواندن نمی توانند محال بودن را قبول کنند). لذا می توان در لفظ مقیّد ذکر شود و گفتن این جمله «صلّ بقصد الامتثال» ممکن است. عرف مطلوب انشائی را مقیّد می بیند امّا در واقع این خطاب دو بخش دارد تا گفته شود «صلّ» این جعل اول است و تا گفته شود «بقصد الامتثال» متمّم جعل می آید. لازم نیست مولی در مقام خطاب عقلی تکلم کند و غیر عرفی حرف بزند، بلکه مانند همان فهم عرفی تکلم می کند.

---

۱. این بحث توسط استاد، قبل از جهة سابعة در ابتدای جلسه ۸۲ مطرح شد. امّا جایگاه آن همین جا می باشد و استاد فرمودند فراموش نمودیم آن را بیان کنیم.

همینطور در تصویر محقق عراقی، یعنی تا شارع گفت «صلّ بقصد الامتثال» عرف این را یک تکلیف مقیّد می بیند امّا در ذهن محقق عراقی دو مجعول وجود دارد.

الجهة السادسة: الامر و تقسیمات الوجوب

در ما نحن فیه به سه تقسیم مهمّ اشاره می کنیم:

الف. اول تقسیم وجوب به نفسی و غیری؛

ب. دوم تقسیم وجوب به تعیینی و تخییری؛

ج. و سوم تقسیم وجوب به عینی و کفایی؛

واجب بما هو واجب یعنی وجوب، یعنی وقتی واجب بما هو واجب را تقسیم می کنیم در واقع وجوب را تقسیم می کنیم. بحث در این است که امر نفسی یا غیری است، تعیینی یا تخییری است، عینی یا کفایی است.

مقدمه: مدالیل سه گانه فعل امر

به عنوان مقدمه می گوییم در مانند «صلّ» سه مدلول و دالّ هست: یکی همان هیئت که دلالت بر وجوب می کند؛ و دیگری ماده که «صلاة» است؛ و سومی موضوع است که در این مثال همان مکلف است؛

وقتی گفته می شود امر وجوب تعیینی دارد یا نه؟ مراد این است که آیا می توان به یکی از این سه دالّ تمسک کرد و با اطلاق تعیینی بودن را ثابت کرد؟ وقتی گفته می شود امر دلالت می کند اعمّ از این است که اطلاق هیئت یا ماده یا موضوع باشد؛ مفاد اطلاق هیئت و ماده و موضوع را به مناسبت در مباحث آینده توضیح خواهیم داد.

تقسیم اول: نفسی و غیری

واجب نفسی یعنی واجبی که شارع آن را واجب نموده است به ملاکی که در خودش وجود دارد؛ واجب غیری هم به ملاکی که در غیر خودش هست واجب شده است. وجوب نفسی مانند نماز، و وجوب غیری مانند وضو و تیمم و طیّ طریق به مکه؛ در بین متقدمین قول رائج این بود که مقدمه واجب شرعاً واجب است. امّا بین متاخرین وجوب شرعی مقدمه قول شاذّ و نادری است. اگر شارع فرمود «اغتسل للجنابة» و شک کردیم که وجوب نفسی دارد یا غیری، که اگر نفسی باشد ولو نماز هم بر شخص واجب نباشد باید غسل کند (مثلاً بر زن حائض نماز واجب نیست امّا غسل جنابت اگر واجب باشد باید انجام دهد)، امّا اگر وجوب غسل جنابت غیری باشد یعنی وقتی واجب می شود که نماز یا روزه بر من واجب شود. اگر شک کردیم آیا مقتضای اصل لفظی این است که

وجوب نفسی است یا غیری؟ مشهور این است که مقتضای اصل وجوب نفسی است، و این مقتضای اطلاق هیئت یا ماده یا موضوع است.

به هر سه اطلاق تمسک شده است، فقط اطلاق هیئت را مثال می زنیم که تمام قیود و شرائط وجوب نفسی، قیود و شرائط وجوب غیری هم هستند. مثلاً شرط فعلیت نماز، زوال است که همین زوال شرط فعلیت وضو هم هست. وقتی شک داریم وجوب غسل مشروط به زوال هست یا نه، اطلاق هیئت می گوید قیدی نیست و غسل واجب مطلقاً، در نتیجه وجوب غسل، وجوبی غیری است.

تقسیم دوم: تعیینی و تخییری

واجب تعیینی مانند نماز و صیام وحجّ؛ و واجب تخییری مانند کفاره صوم ماه رمضان؛ اگر شک کردیم یک واجب تعیینی است یا تخییری مثلاً شک کردیم در این حکم «ان افطرت فی شهر رمضان فاطعم ستّین مسکیناً»، اطعام واجب تعیینی است یا تخییری، چون احتمال می دهیم عتق رقبه هم عدل آن باشد. اطلاق امر و اصل لفظی مقتضی وجوب تعیینی است. تقریب این ظهور مبتنی بر مبنایی است که در واجب تعیینی و تخییری انتخاب می شود.

فعلاً فقط یک مبنا که مختار خودمان هست را بیان می کنیم. ما قائلیم در واجب تعیینی وجوب روی عنوان حقیقی رفته است، امّا در واجب تخییری روی عنوان انتزاعی رفته است. مثلاً در نماز وجوب روی همین عنوان «صلاة» است؛ امّا در کفاره وجوب روی عنوانی انتزاعی مانند «احدهما» رفته است، نه اطعام یا عتق! جماعتی از علماء هم همین قول را دارند. با این مبنا به دو ظهور می توان تمسک کرد:

الف. اول ظهور ماده که وقتی عنوان «اطعام» اخذ شده است یک قاعده کلی است که ظاهر این است که حکم روی همان عنوان رفته است، در محاورات عرفی هم همین گونه است.

ب. ظهور دوم، اطلاق هیئت است. به عنوان مقدمه می گوییم مشهور است که وجوب هر واجبی، مشروط است به عدم اتیان متعلق آن. مثلاً هنگام طلوع فجر چون هنوز نماز نخوانده ام نماز بر من واجب است، ولی تا نماز خواندم وجوب ساقط می شود زیرا موضوع آن منتفی است به انتفاء شرط آن (این شرط عدم اتیان از مشهور است که شهید صدر مخالف آن است). در بحث ما اگر واجب اتیان احدهما باشد، شرط آن عدم اتیان احدهما است که با عتق شرط منتفی شده و وجوب هم ساقط می شود. امّا اگر واجب فقط اطعام باشد و من عتق کنم، شرط هنوز باقی است و وجوب هم باقی است. اطلاق هیئت می گوید وجوب مشروط به عدم عتق رقبه نیست یعنی بعد عتق هم وجوب باقی است. پس نتیجه اطلاق هیئت می شود تعیینی بودن واجب.

تقسیم سوم: عینی و کفایی

واجب عینی واجبی است که باید مکلف خودش اتیان کند تا ساقط شود؛ و واجب کفایی واجبی است که احد المکلفین اتیان کند، ساقط می شود. اگر شک کردیم یک واجب عینی است یا کفایی مانند اینکه کسی وارد اتاق شده و بر جمیع سلام کرد، وجوب بر جمیع واجب است امّا عینی است یا کفایی؟ مشهور قائلند که مقتضای اصل لفظی همان عینیت است. تقریب این هم برمی گردد به اینکه تفسیر ما از واجب عینی و کفایی چیست. ما قائل هستیم هیچ تفاوتی بین واجب عینی و کفایی نیست فقط در واجب کفایی وقتی یک نفر اتیان کند، موضوع منتفی می شود. در مثال فوق وقتی شخص سلام کرد بر همه واجب است، امّا بقاءً مشروط به عدم جواب دیگری است. مقتضای اطلاق هیئت این است که این واجب بقاءً هم مشروط به اتیان دیگری نیست (همانطور که حدوثاً مشروط نبود).

ج۸۲ ۹۳/۱۱/۲۰

الجهة السابعة: الامر فی مورد الحظر

گذشت که علماء گفتند هیئت امر، دلالت بر طلب وجوبی می کند یا وضعاً یا انصرافاً یا اطلاقاً؛ حال اگر بعد حظر یک امر بیاید مانند «اذا حللتم فاصطادوا»، این امر هم دلالت بر طلب وجوبی می کند؟ اگر ندارد بر چه چیزی دلالت می کند؟

از برخی کلمات مانند شهید صدر استفاده می شود که قائل به اینکه در این مورد دلالت بر طلب وجوبی می کند نداریم، فقط بحث در این است که بر اباحة یا همان حکم قبل حظر دلالت می کند یا اجمال دارد؟ گویا این اقوال وجود دارد با اینکه امر واضحی به نظر می رسد امّا باید تفسیری ارائه دهند که با مبنای خودشان در الفاظ تطابق داشته باشد. به نقل کلام شهید صدر و مختار خود اکتفا می کنیم.

نظر شهید صدر: تفاوت در مدلول تصدیقی

ایشان فرموده اند هیئت امر، دو مدلول دارد: یکی تصوری و دیگری تصدیقی؛ مدلول تصوری همان نسبت ارسالیه است و مدلول تصدیقی این است که نماز مطلوب نفسانی مولی هست. وقتی هیئت امر در مورد حظر به

کار رود، مدلول تصوری تغییری نمی کند و همان نسبت ارسالیه است. امّا مدلول تصدیقی متفاوت می شود، زیرا در مورد حظر ظهور در مطلوب نفسانی مولی ندارد. بلکه مدلول تصدیقی این است که شما در حظر نیستید.[۱]

مناقشه در نظر شهید صدر: عدم اجمال در مدلول هیئت

این فرمایش را می توان از جهات متعدده مورد مناقشه قرار داد. مثلاً ایشان طلب وجوبی را مدلول تصوری هیئت امر می دانند و این دلالت بالوضع است، لذا اگر مدلول تصوری هیئت امر، در مورد حظر تغییر نکرده است باید دلالت بر وجوب هم داشته باشد.

علاوه بر آن، از ایشان سوال می شود مدلول هیئت واقع نسبت ارسالیه است یا مفهوم آن؟ در نظر ایشان مدلول هیئت امر، نمی تواند مفهوم نسبت باشد، زیرا این مدلول یک مدلول اسمی است در حالیکه شهید صدر مدلول هیئت را مدلولی حرفی می دانند. لذا باید قائل شوند مدلول هیئت امر، واقع نسبت ارسالیه است. وقتی مدلول واقع نسبت شد، مگر می شود نسبت ارسالیه باشد امّا طلب و بعث نباشد! و این دفاع را هم نمی شود از ایشان کرد که وقتی هیئت امر به داعی بعث محقق شد، مدلول آن واقع نسبت می شود؛ زیرا اگر به داعی بعث نباشد که اصلاً نسبتی نیست (در حالیکه ایشان مدلول تصوری را موجود می دانند). در نتیجه وقتی مدلول هیئت امر، مفهوم نباشد نمی تواند جامع بین ندب و وجوب باشد! اگر مدلول خودِ نسبت طلبیه است، طلب در خارج یا وجوبی است یا ندبی، و شقّ سومی ندارد. پس نمی توان گفت مدلول تصوری این مورد با موارد دیگر یکی است. ظاهراً منشأ اشتباه هم همین است که علماء مانند شهید صدر مدلول حروف را مانند مدلول اسماء یک مسمّی می دانسته اند.

اجمال در معانی حرفیه ممکن نیست

اصل مساله اینگونه طرح شده است که مدلول هیئت امر عقیب حظر، آیا اباحه است؛ یا حکم قبل حظر است؛ یا هیئت امر مجمل است؟ علماء که قائل به اجمال در معانی اسمیه هستند، در معانی حرفیه اجمال بی معنی است. اجمال به سه نحوه ممکن است:

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۱۷: *«و التحقیق: ان الأمر له مدلول تصوری و هو النسبة الإرسالیة الإلقائیة و نحو ذلک من التعبیرات، و مدلول تصدیقی و هو وجود إرادة طلبیة فی نفس المولی. و الأمر فی مورد توهم الحظر مستعمل أیضا فی نفس مدلوله التصوری و لیس کاستعمال الأسد فی الرّجل الشجاع و لهذا لا یشعر بعنایة المجاز، فقوله تعالی- فإذا حللتم فاصطادوا- أیضا استعمل الأمر فیه فی النسبة الإرسالیة غایة الأمر المدلول التصدیقی کما یناسب الطلب و الإرادة فی هذا المورد، کذلک یناسب کسر التحرج و رفع الحظر، فان المتحرج یناسب عرفا ان یکسر تحرجه بإلقائه علی المتحرج منه، و بهذا یثبت أنه لا یدل الأمر علی الوجوب لأن وروده مورد توهم الحظر یوجب الإجمال علی الأقل فی مرتبة المدلول التصدیقی. کما اتضح انه لا مورد للبحث فی ظهوره فی الإباحة لأن المدلول التصوری لم یتغیر و لم یختلف عن سائر الموارد».*

الف. گاهی معنای موضوع له یک کلمه برای ما معلوم نیست مثلاً نمی دانیم معنای «فی» چه چیزی است؟ این اجمال مشکلی ندارد، و در معانی حرفی هم ممکن است؛

ب. گاهی معنای یک کلمه معلوم است مثلاً کلمه عین دارای دو معنی است و لافظ می گوید «رایت عیناً»، که نمی دانیم در کدام معنی استعمال نموده است. در حروف هم چنین اجمالی ممکن است.

ج. امّا گاهی اجمال در مقابل اطلاق و تقیید است. مثلاً اگر مولی بگوید «اکرم الانسان الابیض»، تکلیف معلوم است و انسان مقیّد می باشد؛ و اگر بگوید «اکرم الانسان»، و مقدمات حکمت هم تمام باشد، باز تکلیف معلوم است و انسان مطلق می باشد؛ و اگر بگوید «اکرم الانسان»، امّا مقدمات حکمت تمام نباشد، تکلیف مجمل می شود؛ این قسم از اجمال در حروف و هیئات نمی آید. یعنی نمی توان گفت به دلیل تمام نبودن مقدمات حکمت یک حرف یا معنای حرفی مجمل می شود، زیرا معنای حرفی دائماً خاصّ است. وقتی گفته شود «رأیت زیدا» اجمال معنی ندارد یعنی معنی ندارد در مورد زید به دلیل تمام نبودن مقدمات حکمت، مجمل شود.

در ما نحن فیه مراد از اجمال کدام اجمال است؟ مراد همین قسم اخیر است که در هیئات نمی آید. مدلول هیئت همان نسبت است که در ذهن حاضر می شود. لذا اجمال به معنای سوم در مدلول حرفی نمی آید.

در نتیجه اگر نسبتی شکل گرفته باشد نمی شود مجمل در مقابل مقیّد و مطلق باشد؛ بله می توان گفت نسبتی شکل نگرفته است!

ج۸۳ ۹۳/۱۱/۲۱

نظر مختار: از امر عقیب حظر، طلب و وجوب فهمیده نمی شود

مختار ما در بحث امر عقیب حظر، را بیان می کنیم. دو نظریه در مورد مفهوم هیئت امر هست: مرحوم آخوند مدلول هیئت را همان مفهوم طلب می دانند؛ مشهور مدلول هیئت امر را نفس طلب و نسبت طلبیه می دانند. ما گفتیم هیئت امر اصلاً مدلولی ندارد نه اسمی و نه حرفی! بر اساس وضع هیئت به عنوان علامت وقتی لافظ تلفظ می کند خودِ این تلفظ می شود فردی از افراد طلب که سامع آن را شناسایی می کند. طلب همان سعی نحو مقصود است که خودِ تلفظ هم سعی است. طلب وجوبی و ندبی را هم توضیح دادیم. در نتیجه با توجه به مجموعه ای از قرائن سامع می فهمد که طلب ندبی است یا وجوبی؛

این فعل گفتاری (تلفظ و طلب) وقتی ظهور در وجوب و طلب پیدا می کند، که حظری قبل از آن نباشد. پس وقتی حظر باشد حتی عرف هم نمی فهمد که وجوب و طلب هست مانند فاصطادوا، که عرف هم نمی فهمد که باید برود صید کند! با این قرینه مولی در واقع با این فعل گفتاری طلبی ندارد! و فقط اعلام می کند که تحرج و منع برداشته شده است، و نسبت به حکم این فعل ساکت است. لذا احتمال دارد از ناحیه دیگری حظر داشته باشد

امّا حظر از حیث قبل برداشته شده است. این ظهور یک فعل گفتاری است. گاهی علامت دیگر معنای موضوع له خود را ندارد مثلاً اگر تابلوی ورود ممنوع را در جای مناسبش قرار ندهیم {مانند اینکه در یک میدان نصبش کنیم} دیگر معنای خودش را ندارد.

الجهة الثامنة: المرّة و التکرار

آیا فعل امر دلالت بر مرّة یا تکرار می کند؟

تبیین محلّ نزاع: مراد از مرّة و تکرار

گاهی مراد از تکرار چند فرد است مثلاً چند فرد از نماز یا روزه؛ و گاهی مراد تکرار، دفعات است مثلاً در یک زمان واحد فقط یک صیام یا صلاة را می شود ایجاد کرد، امّا در مورد پاره ای از طبیعی ها می شود در یک زمان چند فرد را ایجاد کرد مانند اطعام و اکرم و سلام کردن؛ یعنی می شود در یک زمان واحد چند نفر را اکرام کرد، یا بر چند نفر در یک زمان سلام کرد، یا به احترام ده نفر قیام کرد. در یک زمان واحد هم می شود به ده نفر فحش داد (فقهاء هم متوجه این مطلب بوده اند، مثلاً اگر کسی صد نفر را یکجا غیبت کند صد گناه است. امّا بگوید صد نفر شرب خمر می کنند در حالیکه هیچکدام نمی کنند، یک دروغ است و یک گناه است).

مراد از مرّة و تکرار در این بحث، هم یک فرد یا چند فرد بودن است، که افراد طولی هستند؛ و هم دفه و دفعات است، که افراد عرضی هستند؛

مقدمه: انواع دالّ در فعل امر

فعل امر دارای فقط یک دالّ و یک مدلول نیست. در نزد مشهور یک ماده دارد یک هیئت که هر کدام یک مدلول دارند، و مجموع آنها مدلولی ندارد. هیئت دو مدلول دارد تصوری و تصدیقی، و ماده هم دو مدلول دارد تصوری و تصدیقی؛ معنای تصوری از وضع فهمیده می شود یعنی همان معنای موضوع له را تصور می کنیم. ماده و هیئت امر می توانند یک مدلول تصدیقی هم داشته باشند به نام «مدلول اطلاقی». این چیزی که از اطلاق ماده و هیئت امر می فهمیم یک تصدیق است، البته جایی که مقدمات حکمت تمام باشد. در واقع با دقّت باید گفت این مدلول، مدلول همان مقدمات است نه لفظ، امّا چون در این لفظ مقدمات جاری شده است به تسامح به آن نسبت داده می شود. در اسم می گویند مجموع ماده و هیئت یک مدلول دارد مانند «انسان».

لذا در هر فعل امر چهار مدلول داریم، که باید بررسی شوند تا ببنیم دلالت بر مرّة یا تکرار دارد یا نه؟ اگر از لفظ هیئت امر، مرّة و تکرار را تصور می کنیم (یعنی مفهوم مرّة یا تکرار به ذهن می آید) باید در مدلول تصوری

ماده یا مدلول تصوری هیئت باشد؛ و اگر مرّة و تکرار را تصدیق می کنیم (یعنی تصدیق می کنیم یک فرد یا افراد از ما خواسته شده است) باید از مقدمات حکمت و اطلاق استفاده کنیم.

ج۸٤ ۹۳/۱۱/۲۵

دلالت فعل امر بر مرّة یا تکرار در نظر مشهور

آیا هیئت فعل امر دلالت بر مرّة و یا تکرار دارد یا نه؟ اگر دلالت داشته باشد یا باید هیئت دلالت کند یا ماده، که هیچکدام ندارند؛

دلالت مدلول لفظی هیئت امر بر مرّة یا تکرار

در مدلول لفظی (موضوع له) هیئت امر سه قول در بین علماء وجود داشت:

الف. مرحوم آخوند مدلول هیئت را یک تصور می دانند، همان مفهوم طلب!

ب. محقق خوئی مدلول هیئت را یک تصدیق می دانند، همان بر ذمّة مخاطب قرار دادن ماده!

ج. مشهور هم مدلول هیئت را یک امر واقعی می دانند یعنی نه تصور است نه تصدیق، همان نسبت طلبیه! گاهی مشهور تعبیر می کنند مدلول تصوری، که مراد آنها نفی مدلول تصدیقی است نه اینکه یک تصور باشد.

در هیچ کدام از این مبانی در مدلول لفظی هیئت امر، نه مرّة اخذ شده است و نه تکرار! بنا بر مختار ما هم اخذ نشده است که بعداً توضیح خواهیم داد.

دلالت اطلاق هیئت امر بر مرّة یا تکرار

اطلاق هیئت امر، را هم بنا بر همان سه مبنا، بررسی می کنیم:

الف. در نظر مرحوم آخوند، اطلاق هیئت امر همان طبیعی طلب (در مقابل طلب مقیّد) است که در آن مرّة و تکرار نیست.

ب. در نظر محقق خوئی، اطلاق و تقیید برمی گردد به مبنای آخوند یعنی طبیعی طلب اخذ شده که دلالت بر مرّة و تکرار ندارد.

ج. در نظر مشهور، مدلول هیئت امر همان نسبت بود که آن نسبت یا معلق است یا مطلق. اطلاق هیئت امر یعنی عدم تعلیق آن، لذا دلالت بر مرّة یا تکرار ندارد.

در نتیجه مدلول اطلاقی هیئت امر هیچ دلالتی بر مرّة و تکرار ندارد.

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

دلالت مدلول لفظی ماده امر بر مرّة یا تکرار

در مورد دلالت ماده هم، ماده «صلّ» همان صلاة است که وضع برای طبیعی شده است. در موضوع له ماده امر مرّة یا تکرار اخذ نشده است؛

دلالت اطلاق ماده امر بر مرّة یا تکرار

اطلاق ماده امر در مقابل حصّة است. به عبارت دیگر اطلاق یعنی طبیعی ماده مطلوب است که ربطی به مرّة و تکرار ندارد. نزاع موجود در هیئت، در ماده امر نیست، و همه موضوع له را همان طبیعی می دانند که اطلاق آن در مقابل حصّة خواهد بود. البته یک اختلاف هست که آیا موضوع له ماده امر همان طبیعت مهمله است یا طبیعت لابشرط قسمی یا طبیعت لا بشرط مقسمی؟ مختار ما این است که وضع برای طبیعت مهمله شده است.

دلالت فعل امر بر مرّة یا تکرار بنا بر نظر مختار

امّا طبق مبنای ما در هیئت که وضع آن را بالعلامیه می دانیم، متکلم با تلفظ به این هیئت فردی را از طلب ایجاد می کند، نه اینکه طلب مدلول هیئت باشد. این فعل گفتاری متکلم می شود طلب! طلب بدون مطلوب محال است، حقیقت طلب همان سعی نحو مقصود است که مراد از مطلوب همان مقصود طالب است. مراد همان مطلوب به طلب انشائی است.

مقصود شارع در مثال «صلّ»، همان ایجاد الصلاة است (نه وجود الصلاة). «ایجاد» فعل مخاطب است. اکنون سوال این است که آیا سعی متکلم این است که نماز یک بار ایجاد شود؛ یا مقصود ایجاد متعدّد است به نحوی که اگر یک بار ایجاد شود مطلوب حاصل نشده است؛ یا مقصود همان ایجاد است چه یک بار باشد چه ده بار (یعنی اگر ده بار هم ایجاد شود همه آنها مطلوب اند)؛ از این سه نحو خارج نیست (البته تصورات دیگری هم دارد که دور از ذهن است لذا مطرح نمی شود).

اشکالی نیست که آنچه از فعل گفتاری فهمیده می شود این است که یک ایجاد مطلوب است، و اگر بیشتر مطلوب باشد باید ذکر شود مثلاً «صلّ مرّتین» و یا «صلّ ثلاث مرّات» و یا مانند آن! در نظر مشهور این قیود عددی از قیود ماده است، امّا به نظر ما نه قید ماده است و نه قید هیئت است. این قیود اصطلاحاً قید اطلاق مقامی هستند یعنی از عدم بیان این قیود، اطلاق استفاده می شود. این می شود تقیید مقامی نه تقیید لفظی! اطلاق لفظی همان ذکر لفظ بدون قید است، امّا اطلاق مقامی عدم الذکر است.

از اطلاق مقامی استفاده می شود که مطلوب مولی فقط یک ایجاد است، طوری که اگر یک بار ایجاد شود طلب باقی نمی ماند؛ و اگر بار دیگر ایجاد شود این ایجاد دوم به بعد، دیگر مطلوب شارع نیست. البته در این بحث ناظر به خطاب تشریع هستیم. در نتیجه ما قائل به مرّة هستیم هر چند آن را مدلول هیئت یا ماده فعل امر نمی دانیم.

بحث دیگری هست که خارج از این موضوع است، اینکه طلب به تعداد افراد موضوع انحلال پیدا می کند؟ این از محلّ بحث خارج است و بحث از دلالت نیست. بحث این است که طلب انشائی به عدد موضوع های موجود، منحلّ می شوند؟ این بحث در جای خود خواهد آمد.

تذنیب: تعدّد الامتثال او تبدیله

آیا در مقام امتثال می توانیم یک امر مولی را دو بار امتثال نماییم؟ مثلاً «صلّ» را امتثال کردیم، سپس آن امتثال اول را اسقاط نموده و تبدیل به امتثال دیگری کنیم. آیا این ممکن است و یا محال و با یک بار امتثال، امر ساقط می شود و دیگر قابل امتثال نیست؟ بحث در این امتثال دوم است، مثلاً در مسجد نماز فضلیت بیشتری دارد و همینطور در مشاهد مشرفّه، آیا می شود نماز خوانده شده را دوباره خواند به نحوی که امتثال اول اسقاط شود؟

مشهور بین علماء این را محال می دانند. بله در همان مرتبه اول می شود امر در ضمن ده فرد امتثال شود مثلاً «اکرم عالماً» را با اکرام ده عالم امتثال نماییم! امّا نمی توان بعد از اکرام زید که طلب ساقط شده است، عمرو را امتثال نمایم طوریکه امتثال زید ساقط شود.

نظر مرحوم آخوند: امکان امتثال دوم

مرحوم آخوند قائل شده اند که تبدیل امتثال ممکن است. البته در جایی که مولی دو غرض داشته باشد، یک غرض ادنی و یک غرض اقصی؛ اگر غرض ادنی حاصل شد ولی غرض اقصی حاصل نشده است می توان تبدیل کرد.

مثلاً مولایی که امر به آب آوردن نموده است و عبد آب گرم آورد، قبل اینکه مولی بنوشد، عبد می تواند آب سرد بیاورد! امتثال به اتیان دوم حاصل شده است، هر چند اگر اتیان دوم هم نمی آمد امر امتثال شده بود. غرض

ادنی مولی همان آب است و غرض اقصی همان شرب است. در واقع بین غرض ادنی و اقصی که سیراب شدن است می توان این تبدیل را انجام داد.[1]

ج۸۵ ۹۳/۱۱/۲۶

مناقشه در نظر آخوند: یا اتیان اول امتثال است، یا اتیان دوم

اگر مولی به عبدش بگوید آب بیاور، وقتی عبد آب اول را آورد، و آب دوم را در ضمن فرد افضل یا مساوی بیاورد، دو حالت وجود دارد:

الف. اول اینکه آب اول را دور می ریزد یا با خودش برمی گرداند، که در این صورت، اتیان اول اصلاً امتثال نیست. زیرا یک شرط متأخّر وجود دارد که آب حفظ شود. مثلاً اگر آب را آورد و عبد آب را ریخت یا دست مولی به آن خورد و آب ریخت (نه اینکه خود مولی آب را عمداً بریزد، که در این صورت امر ساقط می شود) یا کسی دیگر آب را ریخت، هنوز امر امتثال نشده است! وقتی مولی می گوید آب بیاور مرادش این نیست که آبی را بیاور اینجا قرار بده و سپس آن را ببر! لذا در این صورت فرد اول اصلاً امتثال نیست. در نتیجه تبدیل امتثالی هم رخ نداده است.

ب. دوم اینکه آب اول باقی است و عبد می رود و آب دوم را می آورد، در این صورت، اتیان دوم امتثال نیست! همان اتیان اول امتثال است و آبی که مولی بتواند شرب کند محقق شده است. مانند جایی که مولی امر به آب آوردن کند، و سپس میل نداشته و شرب نکند؛ در این صورت امتثال حاصل شده است. یعنی اینکه مولی آب دوم را شرب کند ربطی به این ندارد که اتیان اول امتثال نباشد. در نتیجه باز هم تبدیل امتثالی رخ نداده است.

در نتیجه اگر امتثال محقق شود، تبدیل امتثال محال است. این نظر مشهور صحیح است.

تنبیهات مرّة و تکرار

در ادامه بحث مرّة و تکرار باید نکته بیان شود، که در ضمن تنبیهاتی بیان می شود:

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

---

[1]. کفایة الاصول، ص۷۹: «*و التحقیق أن قضیة الإطلاق إنما هو جواز الإتیان بها مرة فی ضمن فرد أو أفراد فیکون إیجادها فی ضمنها نحوا من الامتثال کإیجادها فی ضمن الواحد لا جواز الإتیان بها مرة و مرات فإنه مع الإتیان بها مرة لا محالة یحصل الامتثال و یسقط به الأمر فیما إذا کان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصی بحیث یحصل بمجرده فلا یبقی معه مجال لإتیانه ثانیا بداعی امتثال آخر أو بداعی أن یکون الإتیانان امتثالا واحدا لما عرفت من حصول الموافقة بإتیانها و سقوط الغرض معها و سقوط الأمر بسقوطه فلا یبقی مجال لامتثاله أصلا و أما إذا لم یکن الامتثال علة تامة لحصول الغرض کما إذا أمر بالماء لیشرب أو یتوضأ فأتی به و لم یشرب أو لم یتوضأ فعلا فلا یبعد صحة تبدیل الامتثال بإتیان فرد آخر أحسن منه بل مطلقا کما کان له ذلک قبله علی ما یأتی بیانه فی الإجزاء*».

تنبیه اول: مراد از «امر» در «آیا امر دلالت بر مرّة یا تکرار می کند؟»

مراد از امر همان مجعول است نه جعل؛ هر جعلی به عدد موضوع منحل به مجعول می شود؛ یعنی مثلاً یک بار نماز صبح جعل شده است امّا به عدد مکلفین مجعول وجود دارد و در هر روز صبح مجعول جدیدی متوجه مکلفین می شود. البته انحلال جعل به مجعول هم می شود دلالت بر مرّة یا تکرار کند، و از جعل متوجه می شویم که این مجعول منحلّ شده از آن دلالت بر مرّة یا تکرار دارد یا نه؛ امّا مراد ما از این بحث این است که این مجعول یعنی حکم فعلی هر مکلف، مرّةً می باشد یا مکرّراً؟

تنبیه دوم: موافقت و مخالفت؛ امتثال و عصیان

در این تنبیه چهار اصطلاح را توضیح می دهیم:

الف. «موافقت» همان اتیان مامور به است در خارج، یعنی ایجاد مامور به؛

ب. «مخالفت» هم عدم ایجاد مامور به در خارج است، یعنی ایجاد نکردن مامور به؛

ج. «امتثال» هم اخصّ از موافقت است زیرا امتثال از عناوین قصدیه است، امّا موافقت قصدی نیست. اتیان مامور به، اگر به قصد امتثال باشد می شود امتثال؛ امّا اگر بدون قصد امتثال باشد فقط موافقت است، و امتثال نیست. مثلاً نفقه زن بر مرد واجب است، گاهی نفقه داده می شود امّا نه به این سبب که شارع امر نموده است، این موافقت است. امّا اگر نفقه داده شود امتثالاً لامر الله این می شود امتثال؛ در تعبدیات وقتی امتثال هست که مامور به با قصد امتثال، اتیان شود؛ امّا در توصلیات به صرف موافقت، امر ساقط می شود. به عبارت دیگر در تعبدیات موافقت حاصل نمی شود مگر به امتثال، امّا در توصلیات بدون امتثال هم موافقت ممکن است.

د. «عصیان» هم اخصّ از مخالفت است. تکلیف فعلی یا منجز است یا غیر منجز، مخالفت با تکلیف فعلی غیر منجز می شود مخالفت؛ و مخالفت با تکلیف فعلی منجز می شود معصیت؛ مثلاً آبی که معلوم نیست طاهر است یا نجس، و با استصحاب طهارت آن ثابت شود، در این صورت اگر هم در واقع نجس باشد، با اینکه تکلیف فعلی هست امّا شرب آب معصیت نیست.

در بحث مرّة و تکرار مراد همان موافقت است، نه امتثال! یعنی بحث در این است که تعدد موافقت ممکن است یا محال؟

ه. برای تمیم بحث تجرّی هم معنی می شود. «تجرّی» هم مخالفت با حجّت است در صورتی که با تکلیفی مخالفت نشده باشد. مثلاً اگر آبی که طاهر است، ثقه ای بگوید نجس است. نوشیدن این آب تجرّی است امّا مخالفت نیست. در نتیجه مخالفت با حجّت می شود تجرّی!

در دو مورد عقاب هست، اول عاصی که مورد اتفاق علماء است؛ و دوم متجری که اختلافی است.

تنبیه سوم: روایات صلاة معادة

در بحث قبل تبدیل یا تعدّد امتثال را محال دانستیم. امّا در فقه فرعی داریم که ظاهر آن مخالف این مبنا است. اگر کسی نماز ظهر را فرادی بخواند می تواند دوباره به جماعت هم بخواند، یعنی یا امام جماعت شود و یا مأموم شود؛ حتی برخی چند مرتبه تکرار را هم جائز دانسته اند! ظاهر روایات هم این است که این فرد دوم امتثال است. در حالیکه تا نماز فرادی خوانده شود امر ساقط می شود و دیگر نمی شود در ضمن فرد افضل اتیان شود. شاید در ذهن مرحوم آخوند هم همین فرع بوده است که قائل به امکان تعدد امتثال شده اند.

روایاتی که وارد شده است در صلاة معادة، در وسائل الشیعة در باب۵۴ از ابواب الصلاة الجماعة (ج۸ ص۴۰۱) آمده که مجموعاً یازده روایت هستند. این روایات به لحاظ لسان، سه دسته اند:

دسته اول: امر به اعاده به جماعت

اول روایاتی که امر به اعاده به صورت جماعت شده است، مستفاده از این طائفه استحباب اعاده نماز است، نه اینکه استحباب نماز؛ به عبارت دیگر نماز را به جماعت اعاده کردن، امر جدیدی دارد و مستحب است. در نتیجه این تبدیل امتثال نیست.[1]

ج۸٦ ۹۳/۱۱/۲۷

دسته دوم: اگر بخواهد فریضه را همین نماز جماعت قرار دهد

در دسته دوم چون نماز جماعت ثواب بیشتری دارد، اگر بخواهد می تواند همان نماز جماعت را نماز امتثال نماز واجب خود قرار دهد.[2] ظاهر این دسته تبدل امتثال است.

امّا می توان یک شرط متأخّر قائل شد، یعنی نماز فرادی وقتی امتثال است که نماز به جماعت خوانده نشود؛ یعنی وقتی نماز فرادی امتثال است که این شرط عدم اتیان فرد افضل تا آخر وقت، محقق شود. هر چند ظاهر

---

۱. وسائل الشیعة، ج۸، ص۴۰۲:«*وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ يَعْنِي أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ وَ أَنْتَ فِي الْمَسْجِدِ وَ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَإِنْ شِئْتَ فَاخْرُجْ وَ إِنْ شِئْتَ فَصَلِّ مَعَهُمْ وَ اجْعَلْهَا تَسْبِيحاً*»؛ و همان، ص۴۰۳:«*وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يَجِدُ قَوْماً يُصَلُّونَ جَمَاعَةً أَ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ مَعَهُمْ قَالَ نَعَمْ وَ هُوَ أَفْضَلُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ*»؛

۲. وسائل الشیعة، ج۸، ص۴۰۱:«*مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً قَالَ يُصَلِّي مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ*».

روایت تبدل امتثال است، امّا چون این تبدل را عقلاً محال می دانیم، از این روایات این شرط متاخر را می فهمیم؛ مانند اینکه «ان الله علی العرش استوی»، که با توجه به برهان عقلی، باید خلاف ظاهر معنی شود. البته با نظر دقیق شرط متاخر امتثال شدن نماز فرادی این است که اتیان نکند فرد افضلی را که می خواهد فریضه قرارش دهد.

دسته سوم: خداوند هر کدام را بخواهد فریضه قرار می دهد

دسته سوم از روایات دلالت دارند که بعد اینکه نماز فرادی را خواند و دوباره به جماعت اعاده کرد، خداوند هر نمازی را که بخواهد و افضل و احبّ ببیند، فریضه قرار می دهد.

این هم شرط متاخر است یعنی این نماز فرادی وقتی امتثال است که فرد احبّ الی الله را اتیان نکند.

جمع بین سه دسته روایات

جمع بندی در صلاة معادة، به این صورت است که ادّعا شده است در دسته سوم، روایت معتبر نداریم؛ و دسته اول و دوم هم با هم تنافی ندارند، زیرا دسته اول دلالت دارد که نفس اعاده مستحبّ است (کاری ندارد که فریضه کدام است)؛ و دسته دوم دلالت دارد که نفس همین نماز جماعت امتثال طلب وجوبی است و فریضه محسوب می شود (ظاهراً مراد این است که همان که مکلف بخواهد فریضه واقع می شود)؛ برای تقریب به ذهن مثلاً کسی که نذر کند نماز شب بخواند، نماز شب از استحباب خارج نمی شود تا واجب شود، بلکه از حیث نماز شب بودن مستحب است و از حیث نذر بودن واجب است؛ این عمل هم از حیث اعاده مستحب است و ممکن است از حیث اینکه مکلف خواسته آن را فریضه قرار دهد، فریضه باشد. نماز اول هم یا نافله محسوب می شود و یا از باب انقیاد در مقابل آن ثواب داده می شود.

الجهة التاسعة: الفور او التراخی

آیا امر دلالت بر فور دارد یا ندارد، به عبارت دیگر قول به دلالت امر بر تراخی، مطرح نیست لذا در مسالة دو قول است که یکی قائل به فور است، و دوم قائل به اعمّ است یعنی دلالت بر فور یا تراخی ندارد.

مراد از فور همان اول زمان امکان اتیان است که این زمان اول هم امری عرفی است. تراخی هم بعد زمان اول، است نه اینکه آخرین زمان ممکن!

واجب فوری و متراخی در عالم ثبوت

در عالم ثبوت هر وجوبی یا مقیّد به فور است، و یا مقیّد به تراخی است، و یا مطلق است. در وجوب فوری یا وحدت مطلوب هست (یعنی مولی فقط یک عمل در اول زمان ممکن می خواهد، به طوری که اگر این زمان گذشت دیگر مولی طلبی ندارد)، و یا تعدد مطلوب هست. در وجوبی که تعدد مطلوب هست هم دو نحوه تعدّد وجود دارد: اول اینکه آن عمل وجوب فورا ففورا دارد (یعنی در زمان اول مطلوب است به طوری که اگر اتیان نشد در زمان دوم هم در طول آن مطلوب است، و اگر اتیان نشد در زمان سوم هم در طول آن مطلوب است و همین طور تا آخر، و هر کدام هم تکلیف جدیدی هستند) است؛ و دوم اینکه مولی دو مطلوب دارد، یکی اصل عمل و دوم در اول زمان بودن آن عمل (طوری که اگر در زمان اول اتیان نشود، یک تکلیف فوت شده است امّا در زمان می تواند تکلیف دیگر را اتیان کند).

اگر وجوبی دلالت بر فور کند، و مکلف فوراً انجام ندهد، تکلیف ساقط است. مثلاً اگر مولای مریض بگوید دستگاه تنفس مصنوعی بیاور، اگر عبد برود مسجد نماز بخواند بعد بیاورد مولی مرده است. یا مثلاً مولایی به عبدش بگوید این غریق را نجات بده؛ اگر عبد برود وضو بگیرد بیاید غرق می شود.

ج۸۷ ۹۳/۱۱/۲۸

واجب فوری و متراخی در عالم اثبات

در مورد دلالت بر فور و تراخی، به لحاظ اثباتی در چند مطلب بحث می کنیم:

اول: استفاده فور یا تراخی از خودِ امر

در مورد دلالت خودِ فعل امر بر فور یا تراخی، باید از ماده و هیئت امر بحث کنیم:

الف. در مدلول هیئت سه قول بود، اول اینکه طلب به نحو معنای اسمی است؛ و دوم مدلول هیئت واقع نسبت طلبیه است؛ و سوم اینکه مدلول هیئت یک تصدیق است نه تصور یا نسبت؛ بنابر این سه قول فوریت از هیئت استفاده نمی شود.

امّا بنابر مختار ما که هیئت فاقد مدلول است و لافظ یک فعل گفتاری دارد که همان طلب است و بعث است. یعنی تلفظ لافظ، خودش سعی نحو مقصود است. باز هم از این فعل گفتاری فوریت استفاده نمی شود.

ب. ماده امر هم وضع برای طبیعی شده است لذا بالوضع دلالت بر فوریت ندارد؛ امّا اطلاق ماده دلالت دارد که فوریت در امر معتبر نیست. زیرا در خارج نماز دو حصّة دارد: نماز اول وقت؛ و نماز غیر اول وقت؛ از اطلاق

ماده امر (یعنی طبیعی صلاة) استفاده می شود که در مطلوب فوریت نیست! همینطور عدم خصوص تراخی هم از اطلاق ماده استفاده می شود.

دوم: دلالت دلیل منفصل بر فوریت فعل امر

گفته شده که از خودِ فعل امر نمی توان فوریت را فهمید، امّا دلیل منفصل داریم که دلالت بر فوریت می کند. به سه آیه شریفه استدلال نموده اند:

الف. سوره بقره، آیه ۱۴۸:«وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ أَيْنَ ما تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَميعاً إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَديرٌ»؛

ب. سوره حدید، آیه ۲۱:«سابِقُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظيمِ»؛

ج. سوره آل عمران، آیه ۱۳۳:«وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقينَ»؛

تقریب استدلال به آیات سه گانه

دلالت در آیه اول به این صورت است که اتیان واجب از خیرات است، و در آیه فرموده ند که استباق به خیرات کنید، پس یعنی به واجبات را فوری انجام دهید؛

و در دو آیه دیگر هم عنوان مغفرة است که فعل خداوند است و فعل مکلف نیست، لذا وقتی آیه می گوید سبقت بگیرید به مغفرة، یعنی کاری کنید که دچار عذاب نشوید؛ یکی از کارهایی که موجب می شود از عذاب رها شویم انجام واجبات است. در همه آیات فعل امر وجود دارد که دلالت بر وجوب می کند. در نتیجه هر واجب شرعی را باید استباق نماییم.

مناقشه در استدلال به آیه اول

بحثهایی در این استدلال شده است؛ در آیه اول تردیدی نیست که خیرات شامل واجب هست، امّا استباق به معنای فوریت نیست بلکه به معنی پیشی گرفتن است. یعنی ای مومنین در انجام کار خیر از هم پیشی بگیرید! مثلاً در ساخت مسجد منتظر نباشید که اگر پول مسجد فراهم نشد، بعد شما کمک کنید؛ بلکه شما پیشی بگیرید و خودتان کمک کنید تا نوبت به دیگران نرسد. یعنی در اموری که جای مسابقه دارد شما مقدم شوید. امّا در مانند

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

نماز صبح معنی ندارد که از دیگران پیشی گیرید. استباق در جایی است که اگر یک نفر انجام دهد نوبت به دیگری نمی رسد. این استباق هم نه واجب است نه مستحب است یعنی حتی مطلوبیت شرعی هم از آن نمی شود استفاده کرد بلکه یک نحوه تشویق و ترغیب است. به عبارت دیگر تشویق می کند که خود را محروم از کار خیر نکنید، یا ترغیب می کند که کار خیر را با نشاط انجام دهید. لذا استحباب هم به سختی فهمیده می شود فضلاً از وجوب؛ حتی استحباب نیست زیرا استحباب جایی است که همگانی باشد امّا اگر کسی در چاه افتاده است اگر همه برای نجات آن بروند که غرق می شود و از بین می رود.

مناقشه در استدلال به آیه دوم

در آیه دوم که سابقوا دارد، نسبت به کلمه سبق همان اشکال قبل هست که به معنی پیشی گرفتن است. امّا در این جا اشکال دیگری هم هست. مغفرت در این آیه فعل الهی است که یعنی سبب مغفرت را بیاورید. امّا واجبات موجب بخشش گناهان نیست اگر کسی تمام واجبات را انجام دهد ممکن است به سبب گناهان بخشیده نشود! آیاتی مانند «ان الحسنات یذهبن السیئات» هم به نحو مقتضی است نه علت تامّة؛ و روایاتی مانند اینکه نمازهای یومیه موجب شستشوی گناهان است، هم همینگونه است. لذا ظاهر این آیه شریفه این است که توبه کنید از گناهان! بله این مسلم است که کسی که توبه کرد بر آن گناه عقاب نمی شود و بخشیده می شود.

ظاهر آیه دعوت به توبه است امّا فقهاء آن را ارشادی گرفته اند! زیرا بخشش با توبه به سبب تضییق در باب عقوبت است و برای منّت است. امّا اگر خود توبه هم واجب باشد، دو بار عقاب می شود یکی به دلیل گناه یکی به دلیل عدم توبه؛ وجوب توبه عقلی است یعنی وجوب دفع ضرر محتمل، که البته برخی این قاعده را فطری می دانند که ما هم تبعیت نمودیم. لذا اگر توبه واجب باشد باب عقوبت وسیع می شود. البته دقت شود اینکه وجوب عقلی دارد دلیل نیست که نتواند وجوب شرعی داشته باشد؛ بلکه به مناسبت مقام آن را ارشادی دانستیم.

مناقشه در استدلال به آیه سوم

در آیه سوم هم همین دو اشکال وجود دارند. لذا این سه آیه وجوب فور را نمی رسانند.

ج۸۸ ۹۳/۱۱/۲۹

سوم: شک در وحدت مطلوب، در واجبات فوری

در شرع واجباتی داریم که فوری است، اگر در زمان فور انجام نشود شک می کنیم واجب ساقط شده است یا باقی است؟ در تقسیم بندی گفتیم گاهی در واجب فوری یک مطلوب هست؛ و گاهی دو مطلوب هست؛ و گاهی واجب ما فوراً ففوراً هست یعنی چندین تکلیف هست؛

اگر یک واجب فوری در آنِ اول معصیت شد، و شک کردیم در آنِ بعد واجب است؛ پس باید تکلیف فوراً ففوراً و یا دو مطلوبی باشد. مانند جواب سلام دادن، سجده واجب، سجده سهو، نماز آیات در زلزله و مانند آن که وجوب فوری دارد، و امثله دیگری که در فقه بسیارند؛

در بحث فور و تراخی گفتیم از آیات شریفه نمی توان وجوب فور را فهمید؛ باید خودِ دلیل واجب بررسی شود. اگر از دلیل لفظی استظهار کردیم دو تکلیف است یا چندین تکلیف هست، به همان اخذ می شود (البته نوعاً استفاده چنین اموری از دلیل لفظی واجبات نمی شود)؛ اگر از دلیل استظهار نکردیم، مرجع اصل عملی است که برائت است زیرا شک در تکلیف زائد است. به عبارت دیگر تکلیف به فور محرز است، که عصیان شده است، اکنون شک در تکلیف دوم به بعد است که برائت از وجوب اصل عمل، جاری می شود.

الفصل الثالث: الاجزاء

بحث در این است که آیا امر اضطراری یا ظاهری مجزی از امر واقعی هستند؟ این بحث بسیار مهمّ است و در فقه کاربرد دارد. مثلاً کسی که از مجتهدی تقلید می کند که وجوب ترتیب در غسل را معتبر نمی داند، اگر رجوع کند به مجتهد دیگری که غسل بدون ترتیب را باطل می داند، در این صورت اگر قائل به اجزاء نشویم باید تمام تکالیف را اعاده کند.

مقدمات بحث اجزاء

اصل بحث در این است که «آیا اتیان مامور به علی وجهه مقتضی اجزا هست یا نه؟»، که قبل از بحث باید اموری را به عنوان مقدمه، توضیح دهیم:

اول: این بحث از مباحث عقلی است

این بحث ربطی به بحث الفاظ ندارد، هر چند به تبع کفایه در اینجا مطرح شد. این از مباحث عقلی علم اصول است، که به مناسبت در بحث الفاظ ذکر شده است. در واقع این بحث ربطی به بحث اوامر ندارد مانند بحث اجتماع امر و نهی و بحث ترتّب و بحث مقدمه واجب که از بحث های عقلی هستند.

مثلاً اگر کسی با تیمّم در اول وقت نماز خواند، سپس در وقت، آب پیدا کرد، آیا باید غسل کند یا مثلاً وضو بگیرد و اعاده کند یا نه؟ این ربطی به مدلول فعل امر ندارد.

دوم: مراد از «علی وجهه» در عنوان مسألة

در عنوان مساله آمده «اتیان المامور به علی وجهه یقتضی الاجزاء ام لا؟»، مراد از این «علی وجهه» چیست؟ قیود مامور به دو قسم هستند:

الف. گاهی این قیود، شرعی هستند، مانند قید طهارت برای نماز؛ که در این قیود همان «اتیان مامور به»، کافی است و نیازی به قید دیگری نداریم زیرا مثلاً اگر نماز بدون وضو بخواند اصلاً مامور به را اتیان نکرده است.

ب. گاهی این قیود، عقلی هستند، مانند قصد امتثال که عقلاً محال است در مامور به و متعلق تکلیف اخذ شود؛ اگر بدون قصد امتثال نماز بخواند مامور به را اتیان کرده است، با قید «علی وجهه» این نماز از بحث ما خارج می شود زیرا نماز را علی ما ینبغی، و به نحوی که مسقط تکلیف باشد اتیان نشده است.

در نتیجه این قید «علی وجهه» برای این است که قیودی که عقلی هستند هم باید رعایت شوند. لذا این قید احترازی می شود نه توضیحی. البته این قید بنا بر مبنای مرحوم آخوند و قائلین به استحالة اخذ قصد امتثال، قیدی احترازی است. امّا اگر کسی مانند محقق خوئی قائل به امکان باشد که همین نظر را قبول کردیم، و یا مانند محقق نائینی قائل به متمّم جعل شود، نماز بدون قصد اصلاً مامور به نیست یعنی تمام قیود شرعی می شوند؛ در این صور این قید توضیحی می شود.

در نتیجه از یک جهت ذکر آن لازم است زیرا دو مبنی وجود دارد، بر مبنای امکان نهایتاً یک قید توضیحی آمده است که آوردن قید توضیحی اشکالی ندارد؛ امّا بنا بر استحالة باید این قید باشد زیرا احترازی است.

ج۸۹ ۹۳/۱۲/۰۲

سوم: مراد از «اقتضاء» در عنوان مسألة

در بحث ما عنوان این است که «اتیان المامور به الاضطراری او الظاهری یقتضی الاجزاء ام لا؟»، مراد از «اقتضاء» چیست؟ مرحوم آخوند فرموده اند مراد از اقتضاء سببیت و علیت است نه اینکه دلالت لفظ باشد.[۱]

البته خود ایشان اشکالی را مطرح نموده اند، که اگر این بحث مطرح شود که «اتیان مامور به واقعی مجزی است یا نه؟»، در این صورت اقتضاء به معنی سببیت است؛ امّا اگر بحث در اتیان مامور به ظاهری یا اضطراری باشد، دیگر مراد از آن علیت و سببیت نیست بلکه مراد این است که از امر اضطراری یا ظاهری، اجزاء فهمیده می شود یا نه؟

این اشکال را خودشان جواب داده اند، که درست است که بحث در اصول همان امر ظاهری یا اضطراری است، امّا در واقع در اصول دو بحث مطرح است، یکی اینکه اتیان به امر اضطراری یا ظاهری مجزی است یا نه؟ و دوم اینکه آیا از امر ظاهری و اضطراری این را استفاده می کنیم یا نه؟ بحث خواهیم کرد که اتیان به مامور به ظاهری یا اضطراری در چه حالتی مجزی است و در چه حالتی مجزی نیست؟ در اصول گفته می شود در برخی حالات مجزی است و در برخی حالات مجزی نیست؛ بعد در دلیل امر هم بحث می شود که در این حالت مجزی است یا نه؟ یعنی بحث اول در ثبوت، و بحث دوم در اثبات است.[۲][۳] البته بحث اصلی ما همان بحث ثبوتی است. در نتیجه در سه مقام به صورت مستقلاً بحث خواهیم نمود.

چهارم: مراد از «اجزاء» در عنوان بحث

گفته شده اجزاء در این بحث به معنای عرفی است یعنی «کفایت کردن» و یا «اکتفاء»، لذا معنای بحث همان اکتفای اتیان مامور به ظاهری از امر واقعی است.

---

۱. کفایة الاصول، ص۸۱: «*الظاهر أن المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلیة و التأثیر لا بنحو الکشف و الدلالة و لذا نسب إلی الإتیان لا إلی الصیغة*».

۲. کفایة الاصول، ص۸۱: «*إن قلت هذا إنما یکون کذلک بالنسبة إلی أمره و أما بالنسبة إلی أمر آخر کالإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری أو الظاهری بالنسبة إلی الأمر الواقعی فالنزاع فی الحقیقة فی دلالة دلیلهما علی اعتباره بنحو یفید الإجزاء أو بنحو آخر لا یفیده*».

۳. کفایة الاصول، ص۸۲: «*قلت نعم لکنه لا ینافی کون النزاع فیهما کان فی الاقتضاء بالمعنی المتقدم غایته أن العمدة فی سبب الاختلاف فیهما إنما هو الخلاف فی دلالة دلیلهما هل إنه علی نحو یستقل العقل بأن الإتیان به موجب للإجزاء و یؤثر فیه و عدم دلالته و یکون النزاع فیه صغرویا أیضا بخلافه فی الإجزاء بالإضافة إلی أمره فإنه لا یکون إلا کبرویا لو کان هناک نزاع کما نقل عن بعض فافهم*».

پنجم: تفاوت اجزاء با بحث مرّة و تکرار

شبهه ای مطرح شده است که این بحث همان بحث از مرّة و تکرار، به صیاغت دیگری است! در مرّة و تکرار بحث در این بود که فعل امر دلالت بر مرّة یا تکرار می کند یا نه؟ اگر فعل امر دلالت بر تکرار کند، نباید به یک اتیان اکتفاء کرد. و اگر بر مرّة دلالت کند، یک اتیان مجزی و کافی است. لذا اگر کافی باشد، مرّة است و اگر کافی نباشد می شود تکرار! بحث از اجزاء هم همین است که یک اتیان کافی است یا نه؟ به عبارت دیگر اگر فعل امر دلالت بر مرّة کند، این همان اجزاء است؛ و اگر دلالت بر تکرار کند این همان عدم اجزاست.

این کلام صحیح نیست و هیچ ربطی بین مرّة و تکرار و بین اجزاء وجود ندارد! دو فرق اساسی است بین این دو وجود دارد:

الف. در مرّة و تکرار، بحث در اتیان خودِ مامور به است، که یک بار اتیان شود یا چند بار؛ امّا در بحث اجزاء، عمده بحث این است که بعد اتیان مامور به ظاهری یا اضطراری می توان به همان اکتفا کرد یا باید واقعی را هم اتیان کرد؛ و این ربطی به تکرار ندارد، زیرا دو مامور به متفاوت هستند.

ب. تفاوت دوم که مهمّتر است، این است که در بحث مرّة و تکرار فقط یک بحث لفظی است که آیا فعل امر دلالت بر مرّة می کند یا تکرار، یا دلالت بر هیچکدام ندارد؟ این بحث کاملاً لفظی است؛ امّا در بحث اجزاء بحث عقلی است، بحث از ملازمه بین اتیان مامور به ظاهری یا اضطراری، و بین سقوط امر یا اجزاء از امر می باشد. تلازم به معنای اجزاء است و عدم تلازم به معنای عدم اجزاء است.

ششم: مراد از «مامور به واقعی» و «اضطراری» و «ظاهری»

الف. مامور به واقعی: آن عملی که مکلف امر شده است به اتیان آن عمل، مامور به واقعی است. مثلاً در نماز ده جزء هست، که مجموع آنها مامور به واقعی هستند.

ب. مامور به اضطراری: گاهی شارع امر به عملی می کند که مکلف در برخی اوقات، قدرت به آن ندارد. در شرع گاهی با عدم قدرت بر تکلیف، شارع دست از مامور به برنمی دارد، و ما بقی را از وی می خواهد؛ گاهی برای آنچه مکلف قدرت بر آن ندارد، بدل قرار می دهد، و گاهی هم بدل قرار نمی دهد. به هر حال امر به ما بقی، امر اضطراری می شود.

البته گاهی هم با عدم قدرت شارع تکلیف از کل را برمی دارد، مثلاً کسی که قدرت بر صیام در بین ساعت ۱۱ تا ۱۲ ندارد، شارع تکلیف را از وی به طور کلی برمی دارد. به خلاف نماز که مثلاً اگر کسی طهارت نداشته باشد شارع می گوید طهارت را از تو نمی خواهم، امّا ما بقی را می خواهم؛ این امر به نماز بدون طهارت، امر

اضطراری است. این نماز بدون طهارت هم مامور به اضطراری است؛ در نتیجه شارع در جایی که قدرت بر تکلیف نیست، اگر امر به ما بقی کند چه به نحو بدل چه بدون بدل، این امر، اضطراری است.

باید توجه داشت که گاهی یک جزء یا شرط فراموش می شود، یا جاهل به آن هستیم. در شریعت شارع همان عمل بدون شرط یا جزء را صحیح دانسته است. این اصطلاحاً امر اضطراری نیست، بلکه در این مورد شخص ناسی اصلاً مکلف به آن جزء یا شرط نیست. اضطراری در جایی است که واجب مرکب باشد و جزئی یا شرطی بر مکلف غیر مقدور شود؛ چه بدل برای غیر مقدور قرار دهد چه قرار ندهد.

ج۹۰ ۹۳/۱۲/۰۳

ج. مامور به ظاهری: وقتی با حکم واقعی مخالفت می کنیم، گاهی معذور هستیم و گاهی نیستیم؛ در صورت تعذر گاهی عقلاً معذور هستیم و گاهی شرعاً؛ و اگر عذر شرعی باشد گاهی عملی را اتیان می کنیم و گاهی عملی را اتیان نمی کنیم؛ اگر مکلف با واقع مخالفت کند، و عذر شرعی داشته باشد، و عملی را اتیان نماید، این عمل، مامور به ظاهری است؛ در نتیجه:

اگر مکلف معذور نباشد از بحث خارج است، مانند اینکه نداند وضو دارد یا نه، و بدون احتیاط، با همان حالت وارد نماز شود؛ در این صورت اجزاء بی معنی است.

اگر هم عذر عقلی داشته باشد از بحث خارج است، مانند اینکه یقین دارد با وضو است، امّا واقعاً بدون وضو نماز خوانده است. در این صورت هر چند با تکلیف واقعی به نماز مخالفت شده است، امّا عقل او را معذور می داند. زیرا شارع ترخیصی ندارد بلکه عقل وی را معذور می داند؛

و اگر هم عذر شرعی داشته باشد، امّا عملی انجام ندهد، از بحث خارج است. مانند دختری که بعد تکمیل نُه سالگی هیچ نمازی نخوانده است به جهت تقلید از مجتهدی که سنّ بلوغ دختران را سیزده سالگی می داند، امّا بعد مقلد کسی شده است که سنّ بلوغ را نُه سالگی می داند. در این صورت هم بحث از اجزاء بی معنی است زیرا عملی انجام نداده است که مجزی از واقع باشد!

با توجه به توضیحات قبل معلوم شد، که محلّ بحث جایی است که در مخالفت با واقع، عذر شرعی دارد، و عملی را هم انجام داده است؛ بحث در این است که آیا می شود به همان عمل انجام شده، اکتفا کرد؟ مثلاً مقلد مجتهدی که ترتیب بین یمین و یسار را در غسل لازم نمی دانست، بعد چند غسل از مجتهدی تقلید کرد که ترتیب را شرط می داند؛ در این مورد مخالفت با واقع شده است امّا عذر شرعی وجود دارد یعنی شارع این فتوای مجتهد را بر وی حجّت قرار داده است. امّا معلوم است اگر همین شخص نماز نخواند، دیگر از بحث اجزاء خارج است.

شاهد هم این است که برخی بزرگان فتوا داده اند که کسی که نماز خوانده نیاز به قضاء ندارد، امّا این شخص که فقط غسل کرده ولی نماز نخوانده است، را کسی نفرموده که نیاز به قضاء ندارد.

در بحث اجزاء باید مخالفت با واقع شده باشد مثلاً اگر با قاعده طهارت در لباس وارد نماز شود، و بعد نماز متوجه شود که لباس نجس بوده است، این صورت هم از بحث اجزاء خارج است. زیرا مخالفتی نیست یعنی شرط طهارت در نماز اعمّ از طهارت واقعی و ظاهری است.

با توجه به این مقدمات بحث از اجزاء در سه مقام واقع می شود: مقام اول اتیان هر مامور به از امر خودش مجزی هست یا نه؟ و مقام دوم اینکه اتیان به مامور به اضطراری مجزی از امر واقعی هست یا نه؟ و مقام سوم اینکه اتیان مامور به ظاهری مجزی از امر واقعی هست یا نه؟

المقام الاول: اتیان المامور به یجزی عن امره؟

سوال این است که اتیان هر مامور به موجب سقوط امر می شود؟ به تعبیر دیگر اگر کسی مامور به را اتیان کرد، آن امر باقی است یا ساقط می شود؟

ادّعا شده است این از بدیهیات است، امّا سعی در مبرهن کردن آن هم شده است. برهان این است که اگر با این اتیان غرض مولی حاصل شده باشد، بقای امر بدون دلیل است؛ و اگر غرض حاصل نشده است، این خلف فرض است زیرا فرض این است که غرض مولی متقوم به این مامور به است.

فقط یک اشکال وجود دارد، که شهید صدر فرموده اند این اتیان، مسقط داعویت امر است؛ امّا موجب اسقاط خودِ امر نمی شود. در بحث مقدمه واجب مفصلاً این نظر را بررسی خواهیم نمود.

ج۹۱ ۹۳/۱۲/۰٤

المقام الثانی: اجزاء الامر الاضطراری

می دانیم امر اضطراری در جایی است که واجبی مرکب از اجزاء و شرائط است. وقتی یک جزء یا شرط برای مکلف غیر مقدور می شود، در این صورت یا تکلیف به ما بقی هست؛ یا تکلیف ساقط می شود؛ اگر تکلیف به ما بقی، وجود داشته باشد، این تکلیف اضطراری است. مثلاً نماز با تیمم مامور به اضطراری است که بحث در این است که اگر بعد خواندن نماز تمکن از آب پیدا شود، همان نماز اضطراری مجزی است یا باید اعاده یا قضاء شود؟

با توجه به این مقدمه، در بحث اجزاء امر اضطراری یک سوال مطرح است. گفته شده است اگر آن جزء یا شرطی که غیر مقدور است، دارای غرض نیست، چرا در ابتدا در مرکب اخذ شد؟ و چرا به آن امر شد؟ و اگر دارای غرض است، چرا به ما بقی امر شد؟

برای جواب به این سوال علماء بحث امر اضطراری را دو مقام بحث نموده اند؛ در مرحله ثبوت این سوال را جواب داده اند. و سپس وارد بحث اثباتی شده اند که اگر ما باشیم و دلیل حکم اضطراری چه باید کرد؟

امر اضطراری در مرحله ثبوت

اگر در جایی که شرط یا جزئی غیر مقدور است، مولی به ما بقی امر نماید (به عبارت دیگر امر اضطراری وجود داشته باشد)، چهار فرض ممکن است (این حصر استقرائی است یعنی فرض دیگری نتوانستیم بیابیم):

الف. این عمل اضطراری در ظرف اضطرار وافی به تمام ملاک و غرض موجود در امر اختیاری در ظرف اختیار، هست؛ البته این امر اضطراری، در حالت اختیار، ملاک نماز با وضو را ندارد.

ب. این عمل اضطراری بعض الملاک را داراست، امّا آن مقدار باقیمانده ملاک لزومی نیست. یعنی در عدم تحصیل آن مفسده ای نیست.

ج. این عمل اضطراری دارای بعض الملاک است، و مقدار باقیمانده لازم التحصیل است، امّا دیگر قابلیت تحصیل وجود ندارد. یعنی اگر عبد عمل اضطراری را اتیان کند، دیگر نمی تواند مقدار باقیمانده را تحصیل کند. مثلاً مولایی که تشنه است و قصد لذّت از نوشیدن آب هم دارد. اگر آب سرد بنوشد، هر دو غرضش را تحصیل کرده است. امّا اگر آب گرم بنوشد دیگر آب سرد نوشیدن هم برایش لذّت بخش نیست. در این صورت اگر آب گرم نوشید دیگر نمی تواند غرض دیگر یعنی لذّت را تحصیل نماید؛

د. این عمل اضطراری دارای بعض الملاک است، و مقدار باقیمانده، هم لازم التحصیل، و هم قابل تحصیل است. یعنی با اعاده یا قضاء ملاک باقیمانده را می شود استیفاء کرد.

در این بحث، این چهار صورت ثبوتی را به لحاظ اجزاء و عدم اجزاء بررسی خواهیم نمود؛ البته به مناسبت، سه مطلب دیگر را هم در این چهار صورت ثبوتی بررسی می کنیم. مطلب اول، جواز البدار وضعاً؛ و مطلب دوم جواز البدار تکلیفاً؛ و مطلب سوم جواز ایقاع نفس در اضطرار می باشند؛

«بدار» را به معنی اول وقت، گفته اند، امّا اول وقت خصوصیتی ندارد. بلکه مراد این است که در وقت انجام شود به نحوی که می توان یک بار دیگر همان عمل را در وقت انجام داد. اینکه عملی «وضعاً» جائز باشد، به معنی صحّت آن عمل می باشد.

و اینکه بدار عملی «تکلیفاً» جائز باشد، به معنی عدم حرمت انجام آن عمل است.

«ایقاع در اضطرار» هم به معنی این است که مثلاً اگر آبی که موجود است را بر زمین بریزیم، در حالیکه آب دیگری برای وضو موجود نیست. آیا چنین کاری جائز است و شخص مختار می تواند خود را در اضطرار بیاندازد یا نه؟

بررسی اجزاء در حالات ثبوتی چهارگانه

در این چهار صورت ثبوتی، در مورد سه صورت اول باید گفت آن عمل اضطراری موجب اجزاء می شود. امّا در صورت چهارم نتیجه عدم اجزاست، زیرا ملاک لازم التحصیل وجود دارد که قابل استیفاست! در حالیکه مکلف آن عمل را انجام نداده است.

بررسی جواز بدار از نظر وضعی

تفاوت جواز وضعی بدار، با اجزاء در این است که اجزاء نظری به زمان آن عمل ندارد. امّا در جواز وضعی بدار، خصوص اجزاء در حالت بدار، را بررسی می کنیم. به عبارت دیگر صحّت بدار به عمل به طوریکه نیاز به تکرار نباشد را بررسی می کنیم. مراد از صحّت وضعی، این است که نیاز به تکرار آن عمل نیست؛

در سه صورت اول، بدار جائز است و این عمل اضطراری صحیح خواهد بود. امّا در صورت چهارم، بدار صحیح نیست زیرا مقدار باقیمانده عمل دارای غرض لزومی است و تدارک آن هم ممکن است، پس بدار موجب می شود مقداری از مصلحت فوت شود که قابل تدارک هم هست. لذا باید قضاء یا اعاده نماید. به عبارت دیگر بدار در این فرض چهارم مجزی نیست.

ج۹۲ ۹۳/۱۲/۰۵

بررسی جواز بدار از نظر تکلیفی

در فرض اول و دوم، بدار جائز است زیرا عمل اضطراری تمام ملاک لازم را داراست؛ در فرض سوم اگر اقدام کنیم نمی توانیم ملاک لزومی را تحصیل کنیم، در این مورد هم واضح است که بدار جائز نیست؛ در فرض چهارم با بدار ملاک لزومی قابل تدارک است، لذا در این صورت هم بدار تکلیفاً جائز است.[1]

---

۱. اقول: در این صورت هم به مصلحت وقت دست یافته است، و هم مصلحت خود عمل قابل جبران است.

بررسی جواز ایقاع نفس در اضطرار

آیا مکلف می تواند خود را به اضطرار بیاندازد؟ مثلاً آبی که دارد بریزد، تا آبی برای وضو نداشته باشد. در فرض اول یا دوم واضح است که ایقاع در اضطرار جائز است؛ زیرا مصلحت لزومی از مکلف فوت نمی شود؛ امّا در فرض سوم جائز نیست زیرا موجب می شود بخشی از ملاک لزومی از دست برود، که قابل استیفاء هم نیست؛ و در فرض چهارم هم ایقاع در اضطرار جائز است، زیرا مکلف می تواند مصلحت لزومی را تدارک نماید؛ البته در یک صورت جائز نخواهد بود، در صورتی که اضطرار در تمام وقت استمرار داشته باشد، زیرا در این صورت ولو با قضاء مصلحت تدارک می شود، امّا مصلحت ادا خواندن از بین می رود (در صورت چهارم که مصلحت قابل تدارک است، فقط مصلحت عمل تدارک می شود؛ امّا مصلحت وقت تدارک نمی شود). البته وقتی هم که جائز است باید بعد رفع اضطرار دوباره نماز اختیاری را بخواند، تا مصلحت را تدارک کند.

امر اضطراری در مرحله اثبات

اصل بحث در این است که آیا امر اضطراری مجزی از مامور به واقعی است؟ در دو مساله باید بحث شود: اول اینکه عذر در وسط وقت برطرف شود؛ و دوم اینکه عذر بعد از وقت برطرف شود؛ در هر دو صورت نماز اضطراری خوانده شده است، می خواهیم بررسی کنیم مجزی از مامور به واقعی هست؟

مساله اول: عذر در وسط وقت برطرف شده است

این مساله در نماز، مثال های زیادی دارد. مثلاً نماز بدون وضو و یا نماز نشسته و یا نماز بدون ساتر یا نمازی بدون یک شرط یا جزء در ابتدای وقت می تواند بخواند، امّا در وسط وقت عذر برطرف شده و می تواند نماز کامل بخواند، در این صورت آیا این نماز اول وقت مجزی است؟

تبیین محل نزاع

بحث در جایی است که امری اضطراری هست و در وسط وقت عذر برطرف می شود، و دلیل اضطراری شامل این مورد هم می شود؛ لذا سه مورد از محلّ بحث خارج خواهند بود:

الف. جایی که خودِ شارع فرموده باشد این عذر شما وقتی عذر است که در تمام وقت موجود باشد. مثلاً شارع بگوید کسی که در تمام وقت عاجز است می تواند نماز نشسته بخواند. در این صورت اگر در وسط وقت عجز برطرف شود، دیگر اصلاً مکلف به نماز اضطراری نیست. یعنی امر اضطراری شامل این مورد نیست که بحث

شود از مجزی بودن یا نبودن آن؛ لذا بحث در جایی است که از دلیل اضطراری استفاده نشود که عذر تمام وقت، موضوع دلیل است.[۱]

ب. گاهی در ابتدای وقت فاقد آب هستیم که تیمّم کرده و نماز می خوانیم. این مورد سه فرض دارد:

اول اینکه مکلف وقتی نماز با تیمّم می خواند یقین دارد تا آخر وقت آب پیدا نمی شود. در این فرض هم امر اضطراری وجود ندارد، زیرا موضوع نماز با تیمّم کسی است که در تمام وقت فاقد آب است، ولی در این مورد در وسط وقت آب پیدا شده است. این مورد اجزای امر توهمی از امر واقعی است؛ به عبارت دیگر نه امر اضطراری وجود دارد زیرا در تمام وقت فاقد آب نبوده است؛ و نه امر ظاهری وجود دارد زیرا اماره یا اصلی ندارد؛

دوم اینکه اماره قائم می شود که تا آخر وقت آب پیدا نمی شود؛ و سوم اینکه استصحاب جاری می شود که تا آخر وقت فاقد آب هستم؛ این دو مورد داخل در این بحث نیست، بلکه در بحث اجزای امر ظاهری از واقعی داخل است.

ج. کسی که در تمام وقت قدرت بر تطهیر نداشته باشد، امر اضطراری به نماز با لباس یا بدن نجس دارد. اگر یقین پیدا کند که تا آخر وقت آبی ندارد که تطهیر کند، و یا اماره یا استصحاب باشد که آبی پیدا نمی شود؛ در این سه صورت نماز خوانده شده، صحیح است. زیرا حدیث لا تعاد، حکم به صحّت چنین نمازی می کند. یعنی با اینکه نماز بدون شرط خوانده شده است امّا نیازی به اعاده ندارد. حدیث لا تعاد در وضو نمی آید زیرا وضو استثناء شده است. لذا بین نماز اول وقت بدون وضو و نماز اول وقت همراه لباس نجس، تفاوت هست و فقهایی بین این دو تفصیل داده اند. این هم از محلّ بحث خارج است زیرا دلیل خاصّ دارد.

ج۹۳ ۹۳/۱۲/۰۹

گذشت که در مساله اول اگر از دلیل استفاده شود، نماز نشسته وظیفه کسی است که در تمام وقت عذر دارد، این خارج از بحث است. بحث در جایی است که تصریح نشده است. لذا بحث در جایی است که در بعض وقت عاجز از شرط یا جزء است، و در حین عذر اتیان می کند. آیا بعد از عذر باید اعاده کند؟

---

۱. اقول: در مورد اول، نمی دانیم عذر ما استیعاب دارد؛ امّا در مورد دوم می دانیم استیعاب دارد، به اصل یا اماره یا یقین؛ و در هر دو مورد دلیل اضطراری موضوعش استیعاب عذر است.

حکم *مساله اول: در یک حالت اجزاء نیست، و در باقی حالات هست*

در این بحث دو دلیل وجود دارند، یکی دلیل فعل اختیاری که قیام را در نماز معتبر می داند؛ و دوم دلیل فعل اضطراری که دلالت دارد قیام در حال عجز معتبر نیست. در این مساله مکلف در اول وقت عاجز است، و در وسط وقت عذرش برطرف می شود. در این صورت، سه فرض هست:

الف. گاهی هر دو دلیل اطلاق دارند. دلیل اختیاری مطلق است یعنی ولو کسی که در آخر وقت قدرت دارد، هم باید نماز ایستاده بخواند؛ دلیل اضطراری هم مطلق است یعنی ولو کسی در اول وقت عذر داشته باشد هم نماز نشسته بخواند.

در این صورت، وظیفه اخذ به اطلاق دلیل اضطراری است. زیرا دلیل اضطرار دائماً ناظر به ادله فعل اختیاری است یعنی حاکم بر دلیل اختیاری است.

ب. گاهی یکی از دو دلیل اطلاق دارد، و دیگری اجمال دارد. مثلاً دلیل اختیاری اطلاق دارد و دلیل اضطراری اجمال دارد؛ یا بالعکس.

در این صورت هم، وظیفه روشن است و باید به دلیل مطلق اخذ شود. اگر دلیل اختیاری اطلاق داشته باشد، نتیجه عدم اجزاء، و اگر دلیل اضطراری اطلاق داشته باشد نتیجه اجزاء خواهد بود.

ج. گاهی هر دو دلیل اجمال دارند؛ یعنی نسبت به این صورت معلوم نیست شامل باشند، مثلاً در مقام بیان از این حیث نیستند.

در این صورت، وظیفه رجوع به اصل عملی است. در ما نحن فیه، از نظر فقهی دو احتمال وجود دارد. اول اینکه در آخر وقت، نماز تمام بخواند؛ دوم اینکه مخیّر باشد بین نماز ناقص در اول وقت، و نماز تمام در آخر وقت؛ این از صغریات دوران امر بین تعیین و تخییر است. در بحث اقلّ و اکثر، مطرح شده است که برائت از تعیین را قائلیم. در نتیجه تخییر ثابت می شود که نتیجه آن اجزاء است.

مسأله دوم: عذر بعد از وقت برطرف می شود

مساله دوم این است که عجز مکلف در آخر وقت برطرف می شود. یعنی در وقت عاجز است. اگر در وقت نماز نشسته خوانده شود، بعد از وقت نیاز است قضاء شود؟

نظر اول: اجزاء

میرزای نائینی فرموده اند در این مساله باید قائل به اجزاء شویم. ایشان فرموده اند عدم اجزاء محال است. زیرا در مثال وضو، نماز با تیمّم یا ملاک دارد یا ندارد، اگر ندارد چطور امر به آن شده است؟ اگر ملاک دارد فوت صادق نیست زیرا نماز با تیمّم خوانده شده است. فرض این است که امر اضطراری داریم، لذا ملاک هست، و با اتیان مکلف، ملاک تحصیل شده است. قضاء به امر جدید است که موضوع آن فوت است. در این مورد هم فوت صادق نیست.[۱]

نظر مختار: اجزاء به بیانی دیگر

بعد از ایشان همه به ایشان اشکال نموده اند. اشکال این است که شقّ سومی هم هست که ملاک دارد امّا تمام ملاک را ندارد. آن بخش از ملاک هم لازم التحصیل است، که می شود با نماز قضاء آن را تدارک کرد. با وجود این احتمال، باید رجوع به اصل عملی کرد تا این احتمال دفع شود. زیرا معلوم است که مکلف به نماز اضطراری هست. وقتی قضاء به امر جدید باشد شک در حدوث تکلیف هست که مکلف به قضاء هست یا نه؟ لذا اصل برائت جاری است. در نتیجه اجزاء ثابت می شود.

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

ج۹٤ ۹۳/۱۲/۱۰

المقام الثالث: اجزاء امر ظاهری

مقام سوم بحث در اجزای امر ظاهری، از امر واقعی است.

تبیین محلّ نزاع

قبل از ورود به بحث نیاز است چند اصطلاح توضیح داده شود:

الف. «جعل» همان تکلیف کلی است، مانند وجوب حجّ بر مکلف مستطیع؛

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۱۹۵: *«اما المسألة الأولى و هی ان الإتیان بالمأمور به الاضطراری هل یجزی عن قضاء المأمور به الواقعی الأولی فیما إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت أولا فالحق فیها الاجزاء لأن القضاء تابع لفوت الفریضة فی الوقت بملاکها حتى تکون مشمولة لأدلة وجوب القضاء و حینئذ فالقید المتعذر فی تمام الوقت اما ان یکون دخیلا فی ملاک الواجب و لو حین التعذر کالطهور على الإطلاق فلا یمکن الأمر بفاقده فی الوقت و اما ان لا یکون له دخل فی ذلک حین تعذره کالطهارة المائیة کما هو المفروض فلا تکون الفریضة فائتة بملاکها حتى یجب قضاؤها و بالجملة صدق الفوت بعد فرض الإتیان بالفاقد فی الوقت یستلزم دخل القید المتعذر فی الملاک و هو یستلزم عدم الأمر بفاقده فی الوقت فالامر بالفاقد فی الوقت و إیجاب قضاء الواجد فی خارج الوقت متناقضان».*

ب. «مجعول» همان تکلیف جزئی و فعلی است، مانند وجوب حجّ بر زید؛

ج. «موضوع»، در اصطلاح متاخرین، چیزی است که فعلیت مجعول متوقف بر فعلیت اوست، مثلاً اگر استطاعت نباشد یا مکلفی نباشد، نسبت به زید وجوب حجّ فعلی نخواهد بود؛

د. «امتثال» هم عبارت از اتیان به عملی است که فرد و مصداق مامور به است؛

در نزد علماء تکلیفی که امتثال دارد، همان مجعول است. یعنی مجعول امتثال یا معصیت می شود، و خودِ جعل امتثال و معصیت ندارد. مجعول و امتثال دائماً باید احراز وجدانی شوند. احراز وجدانی همان قطع و یقین است. اطمینان را مشهور احراز تعبدی می دانند، و فقط محقق عراقی حجیّت آن را ذاتی می دانند. قطع به مجعول دائماً متولد از دو قطع است یکی قطع به جعل و دوم قطع به موضوع؛ قطع به امتثال هم در جایی است که قطع پیدا کنیم مأتی به مصداق مامور به است. اگر قطع وجود داشته باشد دیگر حکم ظاهری نیست، و از بحث اجزاء خارج است.

مراد از حکم ظاهری در محلّ بحث

با توجه به این مقدمه، حکم ظاهری در جایی است که موضوع یا جعل مورد قطع نباشد، به عبارت دیگر مجعول وجداناً محرز نشده باشد. یعنی جعل از طریق اماره یا اصل، ثابت شده و احراز به تعبّد شده باشد، و یا انطباق این عمل بر مامور به، توسط اصل یا اماره باشد.

لذا در فقه در اکثر موارد اتیان به مامور به ظاهری است. زیرا معمولاً اینگونه نیست که جعل و موضوع و انطباق عمل بر مامور به، هر سه یقینی باشند. مثلاً اگر به اجنبی نگاه کنیم، روزه باطل نیست؛ قطع به این نداریم بلکه از فقهاء شنیده ایم. در نتیجه معمولاً با اماره ثابت است مثلاً اماره به جعل همان فتوای فقیه است. یا مثلاً در غسل اگر به اندازه سر سوزن آب به بدن نرسد غسل باطل است. معمولاً یقین حاصل نمی شود. یا مثلاً در مورد اصل نماز ممکن است یقین باشد، امّا نسبت به شرائط و اجزاء و عدم مانع، یقین حاصل نمی شود.

در نتیجه یا موردی نداریم که یقین به هر سه باشد، و یا در غایت ندرت است. در نتیجه بسیاری موارد اتیان به مامور به ظاهری داریم. و شاید با تأمّل هیچ کس یک مرتبه هم اتیان به مامور به واقعی نکرده است.

اکنون سوال این است که اگر بعد از انجام عمل برای مکلف کشف شود که این عمل مصداق، مامور به واقعی نبوده است، یا اصلاً مصداق نبوده است، و یا جزء یا شرطی را فاقد بوده است؛ در این صورت آیا این عمل ظاهری مجزی است؟ یا نیاز به اعاده یا قضاء دارد؟

مراد از کشف خلاف در محلّ بحث

کشف خلاف هم گاهی وجدانی است و گاهی تعبدی است. کشف خلاف وجدانی، به این معنی است که یقین پیدا شود آن عمل باطل بوده است. و کشف خلاف تعبدی، به معنای وجود اماره یا اصلی بر بطلان عمل است. کشف خلاف هم، معمولاً تعبدی است. مثلاً با آبی وضو گرفت و نماز خواند، و شک کرد که آب طاهر است یا نجس؟ بعد یقین پیدا کرد که آب نجس بوده است. در این صورت ولو کشف وجدانی است، امّا کشف بطلان نماز تعبدی است زیرا شرطیت وضو با آب طاهر برای نماز، تعبدی است و با اماره ثابت شده است. کشف تعبدی اعمّ از اماره و اصل و اطمینان است.

گاهی کشف خلاف می شود امّا نه از حیث امر ظاهری، بلکه از حیث حکم واقعی کشف خلاف می شود. مثلاً با آبی که یقین دارد طاهر است، وضو گرفته و نماز خوانده است. بعد نماز یادش بیاید که آب یقیناً نجس بوده است. نسبت به طهارت آب حکم ظاهری موجود نبوده است، امّا نسبت به صحّت وضو، حکم ظاهری وجود دارد، و یقین محقق نبوده است. در این مورد اتیان به مامور به ظاهری شده است، و مخالف واقع است زیرا با وضوی باطل نماز خوانده است، امّا از بحث اجزاء خارج است. لذا در قاعده اجزاء علاوه بر مخالفت واقع باید در آن مورد حجّت وجود داشته باشد. امّا اگر حجّت نباشد این عمل در نزد فقهاء اتیان به مامور به توهمی است (ولو خودِ عمل، عمل ظاهری است)، به این دلیل که از حیثی که کشف خلاف شد، حکم ظاهری وجود نداشت.

عدم اجزاء، طبق قاعده است

اکنون وارد بحث اجزاء می شویم. اگر مجزی باشد تکرار لازم نیست نه اعاده و نه قضاء؛ قبل ورود به بحث باید گفت عدم اجزاء از واضحات است و علی القاعده است. زیرا وقتی تکلیف واقعی امتثال نشده است، باید باقی باشد؛ در نتیجه برای اجزاء باید دلیلی بیاید. یا باید ملازمه عقلی باشد، و یا باید اماره ای باشد. بیاناتی برای اجزاء مطرح شده است که مهمّترین آنها خواهد آمد.

ج۹۵ ۹۳/۱۲/۱۶

ادله مطرح برای اجزاء امر ظاهری

برای اجزاء بیاناتی مطرح شده است که عمده سه بیان است:

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

بیان اول: تفصیل مرحوم آخوند درکفایه

ایشان تفصیل داده اند که لسان حکم ظاهری لسان تعبد به جزء یا شرط دارد؛ و یا لسان تعبد به واقع دارد. اِجزاء در جایی است که عملی انجام شده که فاقد جزء یا شرط است و نسبت به آن احراز تعبدی بوده است. دلیل این احراز تعبدی، که اماره یا اصل است، دو حالت دارد:

الف. گاهی ما را متعبد به آن جزء یا شرط می کند (در اصل طهارت و اصل حلیت و استصحاب آنها). مثلاً با آبی که طهارت آن با استصحاب به دست آمده، وضو گرفته می شود. در این صورت قائل به اجزاء هستیم. زیرا دلیل قاعده طهارت یا استصحاب تعبد به طهارت آن آب نموده اند، این دلیل حاکم بر دلیل اشتراط طهارت در آب وضو می شود. مثلاً در یک روایت هست «لا صلاة الا بطهور»، و در دلیل دیگر گفته شود «الطواف بالبیت صلاة»؛ این حکومت به توسعه است. بعد که کشف شد آب طاهر نبوده است، نماز خوانده شده صحیح است زیرا طهارت ظاهری برای صحّت کافی است.

ب. گاهی تعبد به واقع است (در امارات). مثلاً خبر ثقه بگوید آب طاهر است؛ و یا ثقه ای بگوید یک ساعت قبل وضو گرفته ای، که بعد نماز کشف خلاف شود. شارع که خبر ثقه را تعبد نموده است نفرموده که مکلف وضو دارد! بلکه تعبد کرده که خبر ثقه کشف از واقع می کند. در این صورت نه وضوی واقعی هست و نه وضوی تعبدی وجود دارد؛ لذا در این مورد اجزاء نیست.

در نتیجه هر مورد لسان دلیل ظاهری تعبد به جزء یا شرط است، اجزاء محقق است؛ و در هر موردی لسان دلیل تعبد به واقع است، اجزاء محقق نیست.[1]

در فرمایش ایشان اشکالات زیادی شده است که به برخی اشاره می شود:

---

۱. کفایة الاصول، ص ۸۶: «*و التحقیق أن ما کان منه یجری فی تنقیح ما هو موضوع التکلیف و تحقیق متعلقه و کان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره کقاعدة الطهارة أو الحلیة بل و استصحابهما فی وجه قوی و نحوها بالنسبة إلی کل ما اشترط بالطهارة أو الحلیة یجزی فإن دلیله یکون حاکما علی دلیل الاشتراط و مبینا لدائرة الشرط و أنه أعم من الطهارة الواقعیة و الظاهریة فانکشاف الخلاف فیه لا یکون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة إلیه یکون من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل و هذا بخلاف ما کان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا کما هو لسان الأمارات فلا یجزی فإن دلیل حجیته حیث کان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعی فبارتفاع الجهل ینکشف أنه لم یکن کذلک بل کان لشرطه فاقدا*».

مناقشه اولی: با قبول مطلب ایشان، این از بحث اجزاء خارج است

اشکال اول این است که مطلب ایشان خروج از بحث اجزاست. زیرا با توضیح ایشان، این نماز واقعاً صحیح است. وقتی از قاعده طهارت یا استصحاب استفاده نمودیم دلیل اعمّ از طهارت واقعی و ظاهری است، دیگر کشف خلاف واقع محقق نمی شود! بله نتیجه این کلام با اجزاء یکی می شود.

مناقشه ثانیه: ادله اصول فقط معذّر است و حکومتی ندارد

دوم اینکه ادله حکم ظاهری مانند استصحاب و قاعده طهارت، حاکم بر ادله احکام اولی نیست. زیرا دو احتمال وجود دارد: اول اینکه این ادله واقعاً حاکم بر ادله احکام اولی (دلیل اشتراط طهارت در وضو)، هستند؛ و احتمال دیگر اینکه حکومت، ظاهری است، یعنی فقط معذوریت را می رساند، نه اینکه امتثال صورت گرفته باشد. ظهور دلیل استصحاب و قاعده طهارت در دومی است، زیرا در موضوع آن شک اخذ شده است. یک ارتکاز وجود دارد که احکام شارع نسبت به عالم و جاهل یکسان است. لذا دلیل استصحاب و قاعده طهارت فقط معذّر است.

بیان دوم: سببیت در باب امارات

در باب امارات بحثی خواهد آمد که چرا شارع این ها را به عنوان اماره قبول نموده است؛ سه مسلک سببیت؛ و طریقیت؛ و مصلحت سلوکیه؛ وجود دارد.

مشهور متأخّرین مسلک طریقیت را قبول دارند. مسلک سببیت یعنی اگر به اماره ای عمل شد، و در اثر عمل به آن با تکلیف (وجوب یا حرمت) مخالفت شد، در اثر اقامه این اماره، در عمل مصحلتی ایجاد می شود که مصلحت فائته را جبران می کند. مثلاً مجتهد گفت نماز ظهر واجب است، و در واقع نماز جمعه واجب بود، شخص که نماز ظهر خوانده است، و فرض این است که نماز ظهر مصلحتی ندارد. در این صورت در اثر قیام اماره بر وجوب نماز ظهر، مصلحتی در نماز ظهر ایجاد می شود، که مصلحت فائته نماز جمعه را جبران می کند. یا مثلاً ثقه بگوید این آب طاهر است در حالیکه واقعاً نجس است. اگر شخصی این آب را شرب کند، در اثر قیام اماره، شرب آب مصلحتی پیدا می کند که مفسده شرب نجس را جبران می کند.

با توجه به این مقدمه برخی بنا بر قول به سببیت قائل به اجزاء شده اند. بعد از خواندن نماز جمعه کشف شد که نماز ظهر واجب است. در اثر فتوای این مجتهد نماز جمعه مصلحتی پیدا می کند که جبران مصلحت فائته نماز ظهر را می کند، لذا لازم نیست دوباره این مصلحت را کسب کند.

به این بیان هم اشکالات عدیده دارد، که به دو اشکال اشاره می شود:

مناقشه اولی: اشکال مبنایی، عدم قبول قول سببیت

اول اینکه این بیان مبتنی بر مبنای سببیت است. لذا اگر کسی مسلک مصلحت سلوکیه یا طریقیت را قبول کند، این بیان تمام نخواهد بود. در صد سال اخیر، کسی از فقهای ما این مسلک را قبول نکرده اند، زیرا یا فی نفسه محال است یا با ضروریات مخالف است. به عبارت دیگر مقدمات قول به سببیت، فی نفسه تمام نیستند.

مناقشه ثانیه: با قبول مقدمات، نتیجه مصلحت سلوکیه می شود

دوم اینکه با قبول مقدمات قول به سببیت، باز هم چنین نتیجه به دست نمی آید. بله قبول داریم در اثر عمل تمام مصلحت فائته به دست می آید؛ امّا زمانی که کشف خلاف شد، چطور؟ با توجه به مقدمات باید گفت به همان میزانی که مصلحت فوت شده است جبران می شود، مثلاً اگر نماز جمعه خوانده است و در همان وقت کشف خلاف شد و معلوم شد نماز ظهر واجب است. در این صورت فقط مصلحت نماز اول وقت جبران می شود، امّا مصلحت نماز ظهر را تدارک نمی کند. یا مثلاً در خارج وقت کشف شد نماز ظهر واجب است. در این صورت هم مصلحت وقت تدارک می شود امّا مصلحت اصل عمل را چرا جبران کند؟ مکلف که متمکن است! یعنی مقدمات سببیت بیش از این مقدار را ثابت نمی کند. به عبارت دیگر مقدمات عقلی که تفویت مصلحت و تحصیل مفسده، عقلاً قبیح است، این مقدمات فقط به اندازه مصلحت سلوکیه نتیجه می دهد، نه بیشتر، یعنی اتّباع دارای ملاک است نه خودِ عمل. این اشکال به اجزاء هم مبنایی است (البته اشکال به خودِ سببیتِ و ملاک حجیّت امارات، اشکال بنایی خواهد بود یعنی با قبول مقدمات، سببیت ثابت نمی شود).

ج۹۶ ۹۳/۱۲/۱۷

بیان سوم: تفصیل میرازی نائینی

ایشان فرموده اند تفاوت است بین عبادات و معاملات:

الف. در عبادات، اجماع است بین فقهای امامیه که اگر حجّت بر عملی باشد و انجام شود، نیاز به تکرار ندارد و مجزی است. این کلام ظاهراً همانطور که دیگران توضیح داده اند در مورد وجود اماره در شبهه حکمیه است. مثلاً از مقلدی تقلید می کند که ترتیب را در غسل لازم نمی داند، بعد از مدتی از مجتهدی تقلید کرد که ترتیب را معتبر می داند؛ در این صورت اگر قائل به اجزاء نباشیم باید تمام اعمال را اعاده کند. امّا در شبهه موضوعیه ظاهراً

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

این کلام نمی آید مثلاً با استصحاب طهارت این آب ثابت شد، و بعد نماز فهمیدم نجس بوده است. در این مورد اجماع نیست. لذا در عبادات، ولو عمل باطل است امّا اجماع داریم نیاز به اعاده ندارد؛ لذا استحقاق ثواب خود نماز را ندارد، امّا از باب انقیاد ممکن است ثواب داده شود.

ب. در معاملات، ایشان دو قسم قائلند:

۱. معاملاتی که بعد کشف خلاف موضوع آنها باقی است. مثلاً از مقلدی تقلید می کرد که صیغه فارسی در نکاح را جائز می داند؛ بعد ازدواج از مجتهدی تقلید کرد که صیغه را فقط به عربی جائز می داند. اگر قائل به عدم اجزاء شویم باید دوباره عقد بخواند. در این مورد اجماعی از فقهاء نیست. یا مثلاً تقلیداً گوسفند را با شیشه ذبح کرد و فروخت، بعد مقلد کسی شد که ذبح را فقط با آهن صحیح می داند؛ در این مورد اگر قائل به عدم اجزاء شویم بیع این گوسفند بیع میتة محسوب شده، و باطل می باشد.

۲. قسم دوم از احکام وضعی جایی است که موضوع باقی نیست. مثلاً با زنی ازدواج کرده است با صیغه فارسی، و اکنون از کسی تقلید می کند که نکاح را با صیغه فارسی باطل می داند. آن زن اکنون فوت شده است. در این صورت اگر قائل به اجزاء نشویم، زوجیت باطل شده است اموال به زوج نمی رسد بلکه به اولاد آن زن یا وارث دیگر می رسد. اموالی که مصرف شده هم باید بدل آن به ورثه داده شود. امّا اگر اجزاء باشد لازم نیست بدل به ورثه داده شود یعنی آثار نکاح بار می شود. و لازم نیست اموال را به ورثه بازگرداند. در مورد حیوان هم همینطور است. مثلاً حیوانی که با شیشه ذبح شده است، فروخته شده است. وقتی تقلید از کسی کرد که ذبح با شیشه را جائز نمی داند، قائل به اجزاء می گوید لازم نیست پول را به وی پس بدهی؛ و قائل به عدم اجزاء می گوید باید پس بدهی.

میرزای نائینی فرموده اند در مورد عبادات اجماع بر اجزاء داریم. در قسم اول معاملات اجماع بر اجزاء نیست. امّا نسبت به قسم دوم معاملات برای ما واضح نیست که اجماع هست یا نه؟ لذا اجزاء را در عبادات ثابت می شود، توسط اجماع که یک تعبد است.[۱]

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۲۰۶:«*و التحقیق ان هناک ثلاثة مقامات (المقام الأول) الاجزاء فی العبادات الواقعة علی طبق الاجتهاد الأول عن الإعادة و القضاء (الثانی) الاجزاء فی الأحکام الوضعیّة فیما لم یبق هناک موضوع یکون محلا للابتلاء کما إذا بنی علی صحة العقد الفارسی اجتهاداً أو تقلیدا فعامل معاملة فارسیة و لکن المال الّذی انتقل إلیه بتلک المعاملة أتلفه أو تلف عنده (الثالث) الاجزاء فی الأحکام الوضعیّة مع بقاء الموضوع الّذی یکون محلا للابتلاء کبقاء المال بعینه فی الفرض السابق ....؛ اما المقام الأول فلا إشکال فی أنه القدر المتیقن من مورد الإجماع و اما المقام الثالث فلا إشکال فی خروجه عن مورده و فتوی جماعة فیه بالاجزاء انما هو لا لأجل ذهابهم إلی کون الاجزاء هو مقتضی القاعدة الأولیة لأجل الإجماع علی ذلک و اما المقام الثانی ففی شمول الإجماع له إشکال بل منع و ان کان لا یبعد انعقاد الإجماع علی عدم التبعة فی الأفعال الصادرة علی طبق الاجتهاد الأول سواء کانت التبعة هی الإعادة و القضاء أو الضمان فیشمل المقام الثانی أیضاً لکنه مجرد نفی البعد (و شمول) معقد الإجماع له فی غایة الإشکال ان لم نقل بأنه ممنوع فلا بد من التأمل و التتبع التام*».

البته گاهی کشف خلاف موجب بطلان عمل نیست مثلاً مجتهدی در روز جمعه نماز ظهر را واجب می دانسته است، بعد از کسی تقلید کرد که نماز جمعه را واجب می داند، در این صورت نماز ظهر وی صحیح است. زیرا وقت نماز جمعه محدود است و کسی نخواند و ظهر بخواند کافی است. لذا کسی که کمی بعد از وقت نماز ظهر بخواند این نماز صحیح است. یا مثلاً تسبیحات اربعه را کسی سه مرتبه واجب می داند امّا اگر مقلد یک بار خوانده باشد، به دلیل حدیث لاتعاد نیاز به تکرار ندارد. این موارد از بحث خارج است و فقط در جایی بحث می کنیم که مجتهد جدید عمل قبلی را باطل بداند.

مناقشه اولی: اجماع محقق نیست

مرحوم میرزا احکام را سه قسم کرد. امّا در عبادات، اجماع بین متأخّرین اتفاق بین فقهای گذشته به نحوی که کشف از رأی امام علیه السلام می کند. یعنی به حسب حساب احتمالات، موجب علم یا اطمینان است به رأی یا قول معصوم علیه السلام. البته مجموعه ای از قرائن در آن دخیل است. اگر مراد ایشان چنین اجماعی است واضح است که این امر محقق نیست زیرا در بین علمای قدیم توجهی به این مسألة وجود نداشته است. حتی در بین متوسطین هم اثری از این مساله نیست. در قرون متاخر به دلیل کثرت فتاوی علماء، این بحث مطرح شده است. در زمان های گذشته به ندرت مجتهدی فتوای خلاف مشهور می داده است. لذا اتفاقی نیست که کاشف از قول معصوم باشد.

البته می شود امر دیگری جایگزین این اجماع شود.

ج۹۷ ۹۳/۱۲/۱۸

بیان چهارم: ارتکاز فقهاء و استذواق

اجماع مصطلح بین فقهاء، بسیار بعید است محقق باشد. امّا می شود بیان دیگری برای این استدلال کرد:

اجزاء در مورد عبادات[1]

استدلال به این صورت است که در ارتکاز فقهاء، نیازی به تکرار عمل نیست. شاهد هم این است که در بحث تقلید سید یزدی قائل به اجزاء است که بسیاری از فقهاء هم از ایشان تبعیت کرده اند. مثلاً در غسل، ترتیب را

---

۱. استاد دام ظلّه فرمودند، این بحث در مطلق احکام تکلیفی است؛ نه فقط عبادات.

رعایت نمی کرد تقلیداً، و بعد از مجتهدی تقلید کرد که ترتیب را لازم می داند. در این مساله سید قائل به اجزاء شده اند. این ارتکاز فی الجملة در بین فقهاء بوده است.

وجه این ارتکاز این است که در ابوابی خاصّ روایات خاصّ داریم که یک عمل انجام شده، نیاز به تکرار ندارد. مثلاً در باب مخالف، گفته شده نیاز نیست بعد از اینکه موافق مذهب ما شد، اعمالش را تکرار کند! یا مثلاً در باب حجّ گاهی اگر شخص عمل باطل انجام دهد نیازی نیست تکرار کند. و یا مثلاً «من اتمّ الصلاة فی موضع القصر» گفته شده نیاز به تکرار ندارد. با توجه به این ادله، می شود گفت کسی که حجّت داشته و عملی را انجام داده است نیازی به تکرار ندارد. در فرض ما هم کسی که طبق تقلید اعمالی انجام داده است، بعد مقلّد مجتهد دیگری شده است، نیاز به تکرار اعمال نیست ولو بعد متوجه شود برخی اعمالش باطل بوده است.

دلیل ما اولویت قطعیه نیست، بلکه شاید به ملازمه عرفی از روایت صادره در مورد مخالف، اجزاء در مورد امر ظاهری هم ثابت می شود. ظاهراً راهی جز این استذواق وجود ندارد، و این دلیل هم قابل اتکاست، زیرا با وجود آن قرائن، اطمینان حاصل می شود. در نتیجه ما هم اجزاء را قبول نمودیم. البته حکم به صحّت عمل نمی کنیم بلکه یک نحوه توسعه است که موافق حکمت است (طبق قاعده بودن عدم اجزاء، حکم عقل است؛ امّا این اجزاء حکم عقلائی است، لذا تنافی محقق نیست).

البته در موضوعات چنین ارتکازی نداریم، مانند اینکه ثقه ای گفت آب طاهر است و بعد کشف شد نجس است. این موافق اعتبار و ذهنیت عرفی و عقلائی هم نیست که در شبهات موضوعیه قائل به اجزاء شویم.

عدم اجزاء در مورد احکام وضعی قسم اول

در قسم اول از حکم وضعی یعنی جایی که موضوع باقی باشد، کلام میرزای نائینی صحیح است. زیرا فقیه دوم صیغه فارسی را صحیح نمی داند، لذا باید باطل بداند امّا اینکه بگوید همان عقد فاسد مجزی است و با اینکه الآن واقعاً اجنبی است اشکالی ندارد در کنار هم باشید! این کلام قابل گفتن نیست. یا مثلاً حیوانی که با شیشه ذبح شده است و الآن موجود است فقیهی که ذبح را فقط با آهن صحیح می داند، نمی تواند بگوید این حیوان برای مکلف مذبوح است و یا بیع آن صحیح است. این کلام محقق نائینی صحیح است.

اجزاء در مورد احکام وضعی قسم دوم

امّا قسم دوم از احکام وضعی که موضوع آن باقی نیست، مانند اینکه با صیغه فارسی با زنی ازدواج نموده که الآن فوت کرده است و اموالش هم مصرف شده است. در این قسم محقق نائینی تردید داشتند. در این قسم دو حالت است:

الف. گاهی معامله ای در کار نیست، مانند هبه ای که زائد بر مؤنه سال است، و بعد از مجتهدی تقلید نموده است که خمس هبه را واجب می داند، در این صورت حکم وضعی ضمان وجود دارد؟ ارتکاز موجود و استذواق این مورد را هم می گیرد.[۱] یعنی اطمینان در درجه پایین تری محقق است. لذا نیاز نیست دوباره خمس را بپردازد.[۲]

ب. گاهی حکم وضعی همراهِ معامله است، مانند همان مثال صیغه فارسی با زنی که الآن مرده است. در این موارد در سیره عقلاء حمل بر صحّت می شود زیرا توضیح دادیم که بناء عامّ عقلاء وجود ندارد بلکه هر چه نزد عرفی صحیح باشد نزد عقلاء هم صحیح است. کلام فقط در بقاء آن است، که ما قائل هستیم اگر عقدی حدوثاً صحیح باشد در نزد عقلاء بقاءً هم صحیح خواهد بود. لذا اگر عنایت خاصّی بر بطلان نباشد عقلاء حکم به صحّت می کنند. بله اگر فتوای به بطلان باشد عقلاء هم در بقاء حکم به صحّت نمی کنند. لذا هم در حق مقلدین میرزای نائینی و هم مقلدین این قول، قائل به اجزاء در این قسم هستیم.[۳]

جمع بندی بیان چهارم

جمع بندی این است که در عبادات اجزائی هستیم؛ و در احکام وضعی که موضوع باقی نیست (چه معامله وجود داشته باشد، چه معامله ای در کار نباشد) ، قائل به اجزاء هستیم؛ البته در شبهات حکمیه؛ در باقی موارد (یعنی تمام شبهات موضوعیه، و احکام وضعی که موضوع آن باقی نیست) قائل به اجزاء نیستیم.

ج۹۸ ۹۳/۱۲/۱۹

---

۱. زیرا در برخی روایات وارد شده است که مخالفی که به شیعه زکات داده است بعد استبصار نیاز نیست دوباره زکات بپردازد هر چند عمل وی ممکن است به دلیل برخی شرائط باطل باشد. با توجه به این روایات، این استذواق در این مورد هم می اید.

۲. به عبارت دیگر در تصرف در اموالش حجّت داشته (همان فتوای مجتهد که حکم ظاهری است)؛ یعنی در این عمل تصرف خود، ضمان ندارد. یعنی تلف یا اتلاف مال، موجب ضمان نیست.

۳. در مورد قبل که موضوع باقی بود، سیره عقلاء جریان ندارد. زیرا وقتی یک موضوع باقی است نسبت به آن دو عرف وجود دارد که چنین موردی تحت سیره عقلائیه قرار نمی گیرد!

دلیل ما در اجزاء یک دلیل لبی است، یعنی برای ما اطمینان و علم حاصل می شود که تکرار نیاز نیست. این اطمینان با توجه به ارتکاز موجود بین فقهاء ایجاد می شود؛ وقتی دلیل لبی باشد، قدر متیقن آن فقط در قضاء است. یعنی اگر در وقت کشف خلاف شود، باید اعاده کند.

تذییل: اجزای امر توهمی

در ذیل بحث اجزاء تذکر یک نکته لازم است. گاهی امر ظاهری وجود ندارد، بلکه امر توهمی وجود دارد؛ به عنوان مثال گاهی قطع پیدا می شود نماز جمعه واجب است، بعد کشف خلاف می شود. در این مورد امر ظاهری به نماز جمعه نیست بلکه امر توهمی وجود دارد. در این صورت قائل به اجزاء نخواهیم بود، زیرا اجزاء خلاف اصل است، و دلیل آن هم لبی است، در نتیجه تنها در جایی ثابت است که اماره و حجّت بر مخالفت وجود دارد. در امر توهمی کسی قائل به اجزاء نشده است.

در موردی هم که مکلف اشتباهاً مطلبی را فتوای مجتهد بداند، همین گونه است. به عنوان مثال اگر مقلدی فتوای مجتهد در رساله را اشتباه خواند مانند اینکه در رساله «هست» نوشته است، مقلد خوانده است «نیست»، و طبق آن عمل نموده است. در این صورت هم اجزاء نیست، به همان دلیل.

اگر هم ثقه ای فتوای مجتهد را اشتباه نقل کند، برای مقلد هم مجزی نیست. هرچند خبر ثقه اماره است و حجّت است، لذا حکم ظاهری دارد، امّا چون دلیل اجزاء لبی است قدر متیقن غیر این مورد است. این شبیه شبهه موضوعیه است. همین طور اگر در رساله غلط چاپی باشد.

تنبیه: کشف خلاف مجتهد برای مقلد

در مورد مجتهد دو نوع کشف خلاف ممکن است: گاهی امر توهمی وجود دارد، مانند اینکه یک راوی را ثقه می دانسته و بعد متوجه شده است که ثقه نبوده است. نوعاً تبدل رأی برای مجتهد به دلیل وجود امر وهمی است، نه اینکه امر ظاهری داشته باشد؛ گاهی هم مجتهد اماره دارد، بعد کشف می شود حکم اماره مخالف واقع است. مانند اینکه روایت صحیحی باشد، و بعد با قرائن دیگر متوجه شود حکم این روایت خلاف واقع است. این موارد به ندرت پیش می آید؛

وقتی کشف خلاف شد، عمل فقیه برای خودش، در صورت وجود امر توهمی، مجزی نیست؛ امّا اگر امر ظاهری وجود داشته باشد، عمل فقیه برای خودش مجزی است.

امّا فتوای فقیه برای مقلد و عمل انجام شده توسط مقلد، در هر دو صورت (که فتوای فقیه مستند به امر وهمی باشد یا مستند به امر ظاهری باشد) مجزی است.

به عبارت دیگر، وقتی دلیل اجزاء لبی هست، فقط در مورد اماره بر تکلیف قائل به اجزاء می شویم؛ نه در موردی که اماره بر اماره محقق است، و نه جایی که شبهه موضوعیه است.

الفصل الرابع: مقدمة الواجب

خودِ این بحث خیلی ثمره ندارد و مهمّ نیست. امّا مرحوم آخوند مطالبی را در بحث آورده اند که بسیار مهمّ است. لذا این بحث را مطرح می کنیم.

مقدمات بحث مقدمه واجب

قبل از بحث در ملازمه بین وجوب شرعی مقدمه و وجوب شرعی ذی المقدمه، اموری ذکر می شود:

اول: این بحث از مباحث عقلیه است

بحث ما واقعاً در وجوب مقدمه نیست، بلکه در ملازمه است. یعنی آیا وجوب شرعی یک عمل ملازمه عقلی با وجوب شرعی مقدمه اش دارد؟ اگر ملازمه باشد وجوب شرعی مقدمه ثابت خواهد شد، و اگر ملازمه نباشد وجوب شرعی مقدمه ثابت نیست. لذا معلوم شد این بحث کاملاً عقلی است، و لفظی نیست.

بله وجوب خودِ عمل و ماده، از هیئت امر فهمیده می شود. البته اگر ملازمه ثابت شود خودِ همان هیئت امر بر این وجوب مقدمه هم دلالت دارد، امّا این بحث عقلی است که ملازمه وجود دارد یا نه؟ البته همین هم به دقّت بحث لفظی به همان اصطلاح نیست زیرا وجوب مدلول تصوری است که مدلول التزامی در اصول بین دو تصدیق است. اگر بحث از وجوب باشد، یک بحث فقهی می شود. لذا تمام بحث در این است که ملازمه بین دو وجوب هست یا نه؟

مراد از وجوب مقدمه

وجوب عقلی مقدمه، مورد اتفاق همه علماء است. لذا بحث در وجوب شرعی است. زیرا طرفین این ملازمه وجوب شرعی است. شهید صدر در مقدمه بحث توضیحی پیرامون وجوب دارد. فرموده اند سه احتمال در وجوب است که دو تا از آنها اختلافی نیست:

الف. لابدّیت تکوینیه: یعنی آن عمل بدون مقدمه قابل اتیان نیست. این همان معنای مقدمه بودن است.

ب. لابدّیت عقلیه: یعنی اگر شخصی واجبی را ترک کند به دلیل فراهم نبودن مقدمه، این عقلاً معذور نیست. مثلاً بگوید چون وضوء نداشتم، نماز نخواندم.

ج. وجوب ارتکازی: یعنی اگر مولی ملتفت شود به این مقدمه حتماً آن را طلب می کند.

شهید صدر وجوب شرعی مقدمه را به معنای سوم دانسته اند[۱] لذا در نظر ایشان در دو معنی اول اختلاف نیست بلکه معنای سوم مورد اختلاف علماست.

تعلیقه اولی: لابدیت عقلی همان ضرورت است

اول اینکه تفسیر ایشان از «لابدیت عقلیه» برای وجوب، تفسیر خوبی نیست. بلکه وجوب به معنای لابدیت عقلی باید تفسیر به ضرورت شود. یعنی مانند وجود معلول که هنگام وجوب علّت ضروری است. البته همانطور که ایشان فرموده اند وجوب به این معنی، مورد اختلاف نیست. زیرا همانطور که در تعریف مقدمه خواهد آمد مقدمه چیزی است که وجود ذی المقدمه متوقف بر آن است. این یک ضرورت عقلی است.

به عبارت دیگر لابدیت یا شرعی است و یا عقلی که لابدیت عقلی یا در نظر عقل نظری است و یا در نظر عقل عملی؛ در مورد مقدمه لابدیت عقل نظری برای تحقق ذی المقدمه وجود دارد؛ لابدیت عقل عملی وجود ندارد؛ و لابدیت شرعی مورد اختلاف است. یعنی عقل نظری همان ضرورت است که این معنای مقدمیت است، و عقل عملی همان حُسن است که کسی ظاهراً قائل نیست که حسن لزومی برای مقدمه فی نفسه موجود باشد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۷۵: «*کما ان المراد بوجوب مقدمة الواجب لیس اللابدیة التکوینیة فانها عین المقدمیة، و لا اللابدیة العقلیة بمعنی عدم صحة الاعتذار عن ترک ذی المقدمة بترکها، لوضوح ذلک و عدم نقاش فیها، و لا الوجوب المولوی المجعول بالجعل المستقل علی عنوان المقدمة الإجمالی أو التفصیلیّ لوضوح ان هذا موقوف علی التفات المولی إلی المقدمة مع انه قد لا یطلع أو لا یلتفت إلی ما یتوقف علیه الواجب أصلا. و انما المقصود الوجوب المولوی المجعول علی المقدمة ارتکازا و شأنا بحیث لو التفت إلیها لطلبها*».

مناقشه ثانیه: در مورد شارع دائماً التفات هست

در مورد تفسیر سوم ایشان از وجوب، هم باید گفت نباید در محلّ بحث وجوب را به این معنی وجوب ارتکازی دانست زیرا قائلین به وجوب مقدمه برای مقدمه وجوب فعلی قائلند. به عبارت دیگر کلام ایشان صحیح است اگر بخواهیم بحث را اعمّ از شرع بدانیم، که شامل موالی عرفی و عقلائی هم بشود. در این صورت می توان محلّ بحث را وجوب ارتکازی قرار داد. امّا وقتی در خصوص شرع بحث می کنیم، شارع دائماً التفات دارد و نمی شود گفت «لو التفت لوجب». البته این اشکال چندان مهمّ نیست، امّا نباید اصرار شود که وجوب به معنی وجوب ارتکازی است.

ج۹۹ ۹۳/۱۲/۲۰

دوم: تقسیمات مقدمه

برای مقدمه مرحوم آخوند چهار تقسیم ذکر کرده است:

تقسیم اول: داخلیه و خارجیه

مقدمه داخلیه یعنی اگر ماموربه مرکب از اجزائی باشد، هر جزء یک مقدمه است. مثلاً در نماز رکوع و سجده و ... یک جزء هستند. تکبیر مقدمه واجب است، زیرا محال است نماز بدون تکبیر ایجاد شود. مجموعه اجزاء می شود ماموربه که هر جزء یک مقدمه داخلیه است. مقدمه داخلی یعنی داخل در حقیقت ماموربه و واجب است. در مقابل مقدمه خارجیه است که خارج از واجب است. مثلاً وضوء مقدمه نماز است اما جزئی از نماز نیست. طی مسافت از اجزاء حج نیست امّا مقدمه آن است.

این تقسیم برای این ذکر شده است که گفته شود مقدمات داخلیه، خارج از بحث مقدمه واجب است. زیرا تحقق مقدمات داخلی همان تحقق ماموربه است. یعنی وقتی مجموعه مقدمات حاصل شود ذی المقدمه هم حاصل می شود. لذا نکته ملازمه وجود ندارد.[1]

تقسیم دوم: عقلی و شرعی و عادی

تقسیم دیگر مقدمه، تقسیم به عقلی و شرعی و عادی است:

---

۱. کفایة الاصول، ص۸۹و۹۰.

الف. «مقدمه عقلی» مقدمه ای است که عقلاً ذی المقدمه متوقف بر وجود آن است. یعنی محال است ذی المقدمه محقق شود بدون تحقق مقدمه، مانند طی مسافت برای حجّ؛

ب. «مقدمه شرعی» مقدمه ای است که توقف ذی المقدمه بر آن شرعی است. مثلاً وضو گرفتن مقدمه شرعی نماز است زیرا بدون وضو گرفتن هم می شود نماز خواند یعنی از تکبیر تا تسلیم، امّا شارع شرط صحّت نماز را وضوی قبل نماز قرار داده است.

ج. «مقدمه عادی» هم مقدمه ای است که ذی المقدمه نه عقلاً و نه شرعاً متوقف بر آن نیست امّا عادةً توقف هست. مانند خوردن سحری برای روزه؛ یعنی عادت مردم در اتیان ذی المقدمه، انجام مقدمه است.

مرحوم آخوند فرموده اند این تقسیم دقیق نیست زیرا تمام مقدمات عقلی است:

خودِ مقدمه عقلی که واضح است؛

امّا مقدمه شرعی، مقدمه واجب است نه مقدمه عمل؛ نماز عملی است که واجب است که نماز بما هو عمل متوقف بر وضو نیست، امّا نماز بما هو واجب متقیّد به طهارت است. نماز بما هو واجب محال است محقق شود بدون وضوء، یعنی عقلاً امکان ندارد. به عبارت دیگر واجب همان نماز مقیّده است، که بدون وضوء محال است ایجاد شود؛

امّا مقدمه عادی، هم ایشان فرموده اند دو معنی دارد: معنای اول اینکه نوع مردم عادتاً برای اتیان ذی المقدمه، این مقدمه را اتیان می کنند، این از محلّ بحث خارج است. زیرا قطعاً ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه در این قسم نیست؛ معنای دوم این است که مقدمه عادی مقدمه ای باشد که نسبت به این فرد لازم است. مثلاً صعود علی السطح دو راه دارد، یکی اینکه با پریدن به سطح برسیم و دوم اینکه با نصب سلّم برسیم. وقتی صعود واجب شود منحصر به سلّم نیست بلکه راه دیگر آن پریدن است. نصب سلّم در مورد انسان مقدمه ای است عادی، زیرا انسان از پریدن چهار متر عاجز است. لذا برای این چنین انسانی نصب سلّم مقدمه ای عادی است. به عبارت دیگر محال نیست که خداوند به برخی انسان ها قدرت این پریدن را بدهد امّا انسان عادی چنین قدرتی ندارد. لذا در انسان عادی نصب سلّم مقدمه است و عقلاً محال است بدون آن بتواند صعود کند. پس محال است بر عاجز از پریدن، صعود بدون نصب سلّم؛ این محال وقوعی است، و در مقدمه فرقی ندارد محال ذاتی باشد یا محال وقوعی باشد.[1]

۱. کفایة الاصول، ص۹۱و۹۲.

تقسیم سوم: مقدمه وجوب و وجود و علم و صحّت

تقسیم دیگر این است که مقدمه را تقسیم به مقدمه وجوب و مقدمه وجود، و مقدمه علمی و مقدمه صحّت است:

الف. «مقدمه وجوب»: یعنی وجوب متوقف بر مقدمه است، مثلاً وجوب حجّ متوقف بر استطاعت است. این از بحث خارج است زیرا قبل وجوب حجّ وجوبی نیست که مقدمه داشته باشد، و بحث از وجوب مقدمه شود. بعد از وجوب حجّ هم مقدمه ایجاد شده و بحث از وجوب آن نیست زیرا تحصیل حاصل است.

ب. «مقدمه وجود»: مانند طی مسافت برای حجّ. تمام بحث ما در همین مقدمه است و این مقدمه داخل در بحث است.

ج. «مقدمه علم»: مثلاً دو لباس دارد که علم به نجاست یکی از آن دو دارد. وظیفه این است که دو نماز خوانده شود. نمازی که در لباس طاهر خوانده شده است فرد ماموربه است، که امتثال شده است. و نماز در لباس نجس فرد واجب نیست، مقدمه وجود واجب هم نیست، زیرا بدون نماز در لباس طاهر هم می شود در لباس نجس نماز خواند. این نماز مقدمه علمی است. یعنی مقدمة العلم است و علم به امتثال متوقف بر انجام این مقدمه است. تفاوتی هم نیست که ابتدا در لباس نجس نماز بخواند یا بالعکس باشد. آیا شرعاً واجب است که مکلف علم به امتثال پیدا کند؟ این ممکن است واجب باشد، امّا بحث در ملازمه فقط در مقدمه وجود است. بله عقلاً مقدمه علم لازم است زیرا تا احراز امتثال نشود احراز أمن از عقوبت نیست. این همان قاعده اشتغال است. لذا ولو ممکن است این هم شرعاً واجب باشد امّا نکته ای که در ملازمه گفته خواهد شد در این مقدمه نیست.

د. «مقدمه صحّت»: همان مقدمه شرعی است که قبلاً گفته شد. یعنی به مقدمه وجود برمی گردد. یعنی شرط صحّت نماز همان وضو است هر چند شرط وجود نماز نیست امّا شرط وجود واجب هست.[1]

در نتیجه این تقسیم فقط سه قسم دارد، مقدمه وجوب و مقدمه وجود و مقدمه علم.

تقسیم چهارم: مقدمه متقدم و مقارن و متأخر

مقدمه متقدم باید قبل ذی المقدمه ایجاد شود، مانند وضو و غسل؛ مقدمه مقارن باید مقارن با واجب ایجاد شود مانند استقبال در نماز؛ و مقدمه متأخر باید بعد از ذی المقدمه ایجاد شود، و اگر ایجاد نشود ذی المقدمه فرد واجب نیست. مانند صوم مستحاضه، که غسل در شب شرط صحّت صوم روز قبل است.

تمام بحث در این است که آیا مقدمه متأخّر معقول است؟

---

۱. کفایة الاصول، ص۹۲.

ج۱۰۰ ۹۳/۱۲/۲۳

شبهه شرط متأخّر

شبهه ای که در مقدمه متاخر مطرح است، این است که وزان مقدمه بر ذی المقدمه، وزان علّت نسبت به معلول است. در این صورت چگونه ممکن است علت متاخر از معلول باشد؟! هیچگاه معلول بر علت یا جزء آن مقدم نمی شود.

مرحوم آخوند اشکال را تعمیم داده اند، فرموده اند اجزاء علت زماناً متقدم بر معلول هم نمی شوند. شرط هم که علت ناقصه است نباید متاخر یا متقدم باشد، بلکه دائماً باید مقارن باشد. آنِ تحقق علت، آنِ تحقق معلول است. به همین مناسبت علماء شروع به حلّ مقدمه متاخر و مقدمه متقدم، نموده اند.

برای حلّ اشکال در سه مقام بحث می شود: اول شرط متاخر وجوب؛ دوم شرط متاخر واجب؛ سوم شرط متقدم؛

مقام اول: شرط متاخّر وجوب

برای این فرض مثالی هست که حجّ از واجبات شرعیه است که شرط وجوب آن استطاعت است. یعنی وجوب حجّ وقتی حاصل می شود که بعد از اینکه از سفر بازگشت باید مال به اندازه کفایت داشته باشد. و اگر نداشته باشد حجّ واجب را انجام نداده است. یا مثلاً بیع فضولی، شرط صحتش اجازه لاحقه است. صحّت به وزان وجوب است که وقتی صحّت هست که اجازه لاحقه بیاید. حتی می شود مثال به وجوب وفاء زد، یعنی وقتی وجوب وفاء هست که اجازه لاحق شود.

تحقیق در مساله این است که مراد از وجوب، ممکن است جعل باشد؛ و ممکن است مجعول باشد؛ و ممکن است ملاک واجب باشد:

شرط متأخّر وجوب به معنای جعل

مراد از جعل ممکن است عملیة الجعل باشد و ممکن است حکم کلی منتج از آن باشد. در اصطلاح آخوند جعل، همان عملیة الجعل است نه حکم کلی؛ البته جعل به معنای حکم کلی، هم منتج از همان عملیة الجعل است لذا شرائط عملیة الجعل همان شرائط حکم کلی است. به هر حال در این بحث طبق اصطلاح آخوند جعل را به معنای «عملیة الجعل» به کار می بریم.

در جعل شرط متاخر نداریم، مثلاً شارع می خواهد وجوب نماز عند الزوال را جعل کند، در این مورد لازم نیست زوال محقق شود! همین که نماز عند الزوال را تصور کند کافی است. لذا فقط تصور برای جعل کافی است که تصور هم شرط مقارن است. یعنی در حین تشریع در افق نفس حاصل است.[۱]

این جواب مرحوم آخوند را همه قبول نموده اند.

شرط متأخّر وجوب به معنای مجعول

امّا مجعول همان تکلیف جزئی است، مانند اینکه حجّ بر زید واجب است و بر عمرو واجب نیست. در مورد مجعول شرط متاخّر یک محذور دارد که کسانی که مجعول را قائلند، فعلیت مجعول را منوط به فعلیت موضوع می دانند؛ و شرط هم از اجزاء موضوع است. چگونه ممکن است تکلیف فعلی شود امّا موضوعش بعد فعلی شود. لذا شرط متأخّر در مجعول محال است. حتی به عبارت محقق تبریزی فعلیت تکلیف همان فعلیت موضوع است، نه اینکه فعلیت مجعول منوط به فعلیت موضوع باشد! به هر حال دو قول وجود دارد:

الف. میرزای نائینی شرط متأخّر در مجعول را قبول ندارد. یعنی امکان ندارد مجعول شرط متاخّر داشته باشد. از طرفی تمام فقهاء حیاة مکلف در هنگام موسم را شرط وجوب حجّ می دانند؛ البته حیاة قبل موسم نیاز نیست یعنی اگر کسی به معجزه بعد موسم دوباره حیاة یافت وجوب برایش فعلی است. این موارد را که در ظاهر شرط متأخّر برای مجعول وجود دارد، میرزای نائینی به شرط مقارن برمی گرداند. مثلاً در مثال مذکور ایشان می گوید شرط وجوب حجّ این است که اکنون ملحوق به حیاة باشد. ملحوقیت شرط مقارن است. یعنی لازم نیست امر وجودی شرط باشد، بلکه شارع می تواند یک امر واقعی را شرط قرار دهد.[۲]

---

۱. کفایة الاصول، ص۹۳:«*و التحقیق فی رفع هذا الإشکال أن یقال إن الموارد التی توهم انخرام القاعدة فیها لا یخلو إما یکون المتقدم أو المتأخر شرطا للتکلیف أو الوضع أو المأمور به. أما الأول فکون أحدهما شرطا له لیس إلا أن للحاظه دخلا فی تکلیف الآمر کالشرط المقارن بعینه فکما أن اشتراطه بما یقارنه لیس إلا أن لتصوره دخلا فی أمره بحیث لولاه لما کاد یحصل له الداعی إلى الأمر کذلک المتقدم أو المتأخر و بالجملة حیث کان الأمر من الأفعال الاختیاریة کان من مبادئه بما هو کذلک تصور الشیء بأطرافه لیرغب فی طلبه و الأمر به بحیث لولاه لما رغب فیه و لما أراده و اختاره فیسمى کل واحد من هذه الأطراف التی لتصورها دخل فی حصول الرغبة فیه و إرادته شرطا لأجل دخل لحاظه فی حصوله کان مقارنا له أو لم یکن کذلک متقدما أو متأخرا فکما فی المقارن یکون لحاظه فی الحقیقة شرطا کان فیهما کذلک فلا إشکال*».

۲. اجود التقریرات، ج۱، ص۲۲۵:«*إذا عرفت هذه الأمور فالحق هو امتناع تأخر شرائط الوضع أو التکلیف عنهما لأوله إلى الخلف و المناقضة کما فی تأخر الشرائط العقلیة .... فقد عرفت انه لا بد من ان یکون نسبة الشرائط إلى الأحکام نسبة الموضوعات إلیها فکما یمتنع وجود المعلول قبل وجود علته للزوم الخلف و المناقضة (کذلک) یمتنع وجود الحکم قبل وجود موضوعه المقدر وجوده فی مقام الجعل و بالجملة إذا فرضنا دخل وجود الأمر المتأخر فی فعلیة الحکم سواء کان دخله على نحو العلیة أو الموضوعیة ففرض وجود الحکم قبل تحقق ذلک الأمر یستلزم الخلف و المناقضة*».

ب. در مقابل برخی مانند محقق خوئی و شهید صدر قائلند که شرط متأخّر در مجعول ممکن است. هر چند در جعل، شرط متأخّر را قبول نکرده و آن را به شرط مقارن برمی گردانند.

نظر مختار: امکان شرط متاخر در مجعول

به عنوان مقدمه می گوییم در اینکه مجعول از کدام قسم از امور است، سه نظر مطرح است:

الف. مجعول امری واقعی است؛ برخی تکلیف فعلی را از امور واقعی دانسته اند. امور انتزاعی دائماً واقعی هستند. این احتمال فعلاً مظنون ما هم هست.

ب. مجعول امری اعتباری است؛ برخی مانند محقق خوئی مجعول را مانند ملکیت امری اعتباری می دانند.[1]

ج. مجعول امری وهمی است؛ برخی مانند شهید صدر مجعول را وهم می دانند.[2]

به هر حال یک اتفاق نظر هست که مجعول از امور حقیقی نیست. لذا واضح است که این امور می توانند شرط متاخر داشته باشند. زیرا در عالم واقع و وهم و اعتبار، تأثیر نیست. امر معدوم یا موهوم یا اعتباری نمی تواند متأثر شود. بله در واقعیت پیدا کردن وجوب اثر دارد، امّا تاثیر علّی و معلولی ندارد، تا مشکل شرط متأخّر مطرح شود. در نتیجه شرط متأخّر در مجعول، معقول است. و خواهیم گفت فقط در همین مورد معقول است، و فقط همین مجعول مهمّ است نه جعل؛ پس زنی که می داند بعد از ظهر حائض می شود، لازم نیست امساک کند. بلکه می تواند از صبح بخورد.

ج۱۰۱ ۹۳/۱۲/۲۴

شرط متأخر وجوب به معنای ملاک

آیا ملاکی که موجب وجوب عمل شده است می تواند شرط متاخر داشته باشد؟ ملاک از امور حقیقی است که شرط متاخر در امور حقیقی معقول نیست.

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۲، ص۱۳۶:«*والسر فیه: أنّ المجعول فی القضایا الحقیقیة حصة خاصة من الحکم وهی الحصة المقیدة بقید فرض وجوده فی الخارج لا مطلقاً، ومن الطبیعی أنّ هذا القید یختلف، فمرّة یکون قیداً لها بوجوده المتأخر، مثل أن یأمر المولی باکرام زید مثلًا فعلًا بشرط مجیء عمرو غداً، فانّ المجعول فیه هو حصة خاصة من الوجوب وهو الحصة المقیدة بمجیء عمرو غداً، فإذا تحقق القید فی ظرفه کشف عن ثبوتها فی موطنها وإلّا کشف عن عدم ثبوتها فیه. ومرّة اخری بوجوده المتقدم کما لو أمر باکرام زید غداً بشرط مجیء عمرو هذا الیوم. ومرّة ثالثة بوجوده المقارن، وذلک کقوله تعالی (وَ لِلّٰهِ عَلَی النّٰاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا)*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۹۴:« *..... لأن القضیة الحقیقیة تکون لجزائها مرحلة فعلیة حقیقیة بخلاف القضیة المجعولة فانها لا تکون لجزائها مرحلة فعلیة حقیقیة بالدقة، بل وهمیة تصوریة*».

نظر شهید صدر: معقولیت شرط متاخر در ملاک

شهید صدر این مورد را هم معقول دانسته اند. ایشان یک مثال عرفی هم زده اند. عبدی که در زمستان بخواهد تهیه هیزم نماید، زیرا برایش ملاک دارد. یعنی با وجود هیزم خودش را از سرما حفظ می کند. امّا در زمستان هیزم یافت نمی شود. برای حفظ خود از سرمای زمستان باید هیزم را در تابستان تهیه کند. تهیه هیزم در تابستان دارای ملاک است که در زمستان از سرما حفظ شود. ملاک وقتی محقق است که در زمستان زنده باشد، امّا اگر قبل فرارسیدن زمستان بمیرد دیگر هیزم برایش ملاک ندارد. این شرط حیات، شرط متاخر است برای ملاک دار شدن این عمل جمع آوری هیزم! با توجه به این مثال ایشان فرموده اند می شود در عالم ملاک هم شرط متأخّر محقق شود.[۱]

مناقشه در نظر شهید صدر

فرمایش ایشان صحیح نیست زیرا امر متاخر نمی تواند مؤثر در امر متقدم باشد، البته در امور حقیقیه؛ و معنی ندارد چیزی که معدوم است در امر متقدم اثر بگذارد، مگر امر متقدم از امور حقیقی نباشد و امری واقعی یا وهمی یا اعتباری باشد. در نتیجه در ملاکی که امری حقیقی باشد، شرط متاخر معقول نیست. و در مثال ایشان واجدیت این شراء از امور واقعی است، مانند اینکه امروز قبل از فرداست، قبلیت امروز متوقف بر وجود فرداست. اگر امروز جهان معدوم شود امروز قبل فردا نخواهد بود.

جمع بندی تقسیم چهارم

نتیجه بحث از تقسیم چهارم این است که شرط متاخر در جعل که امری حقیقی است، وجود ندارد؛ و در مجعول وجود دارد و اشکالی ندارد، زیرا مجعول امری حقیقی نیست؛ در ملاک هم اگر امری حقیقی باشد ممکن نیست. امّا در امور واقعی شرط متاخر مشکلی ندارد.[۲]

---

۱. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۳۵۶: «***احتیاجه فی ذلک الحین إلی الصوم فی الیوم السابق، إلاّ أنّه حین الاحتیاج یکون عاجزاً عن تحصیل ما یحتاجه إلیه، فلا محالة یوجب المولی علیه تحصیل ذلک فی الیوم السابق، فیتمّ الشرط المتأخّر بلا إشکال، سنخ ما لو رأی المولی أنّ عبده سیحتاج فی الشتاء إلی شراء الفحم بشرط بقائه حیّاً إلی ذلک الوقت، إلاّ أنّه لا یمکنه شراء الفحم إذا جاء الشتاء، فیوجب علیه شراء الفحم فی الصیف شریطة حیاته فی الشتاء***».

۲. به عبارت دیگر در مورد ملاک باید قائل به تفصیل شد، که اگر از امور واقعی باشد شرط متاخر در آن ممکن است و اگر از امور حقیقی باشد شرط متاخر در آن معقول نیست.

مقام دوم: شرط متاخر واجب

آیا یک عمل واجب می تواند شرط متاخر داشته باشد؟ به عنوان مثال اگر زن مستحاضه روز شنبه روزه گرفت و بعد از آن غسل لیلیه کرد، روزه اش صحیح است. امّا اگر غسل نکرد روزه صحیح نیست. لذا غسل آینده شرط صحّت صوم قبل است.

تفاوت شرط واجب و شرط وجوب

قبل از ورود به بحث تفاوت شرط وجوب و شرط واجب را توضیح می دهیم. به عنوان مثال طلوع فجر شرط وجوب نماز صبح است. امّا همین طلوع فجر نسبت به صوم شرط واجب است. یعنی شب قبل وجوب صوم هست، و زمان واجب مقارن طلوع فجر است. در حالیکه نماز صبح در شب قبل وجوبی ندارد. تفاوت بین این دو چیست؟ چرا یکی را خداوند شرط وجوب قرار داده و دیگری را شرط واجب؟

شرط وجوب شرط اتّصاف عمل به ملاک است. یعنی قبل آن شرط، این عمل اصلاً ملاکی ندارد. لذا اگر غیر مستطیع حجّ به جای آورد، این حجّ ملاکی ندارد؛ امّا شرط واجب شرط استیفای ملاک توسط مکلف است. یعنی آن عمل قبل شرط هم ملاک و مصلحت دارد، امّا فقط با وجود آن شرط می توان ملاک را استیفاء نمود. لذا وجوب نماز صبح از طلوع فجر محقق است امّا بدون وضوء نمی توان آن را استیفاء نمود.

مثال های عرفی هم هست. محقق تبریزی این مثال را دارند که اگر انسانی پا ندارد، داشتن کفش برای وی ملاک ندارد. داشتن ملاک شرط اتّصاف است، یعنی کفش داشتن وقتی ملاک دارد که پا داشته باشد. امّا کسی که پا دارد ولی پول ندارد و امکان تهیه کفش ندارد، این شخص اگر بتواند کفش تهیه کند این عمل ملاک دارد. لذا پول داشتن شرط استیفای ملاک است؛ مثال دیگر اینکه قرص تقلبی فاقد ملاک است؛ امّا قرص حقیقی وقتی اثر دارد که همراه یک لیوان آب خورده شود. اگر کسی قرص اول، و دیگری قرص دوم را بدون آب بخورد، هیچکدام خوب نمی شوند. امّا تفاوت این است که اولی اصلاً ملاک نداشت، و دومی شرط استیفاء را نداشت. نماز قبل زوال مانند قرص تقلبی است و نماز بعد زوال بدون وضوء مانند قرص حقیقی بدون آب است.

در نتیجه می توان گفت شرط استیفاء همان شرط واجب است؛ و شرط اتّصاف همان شرط وجوب است. این تفسیر فقهاست. اگر شرط غیر مقدور باشد، باید به شرط وجوب برگردد زیرا قدرت دائماً شرط وجوب است.

شبهه شرط متأخّر در شرط واجب

اشکال شرط متاخر این است که هر واجب نسبت به شرط مقتضاست، یعنی شرط مقتضی واجب است. نار مقتضی حرارت است و شرط آن مجاورت است. شرط واجب، شرط تاثیر مقتضی در مقضاست. در مثال مذکور

صوم زن می شود مقتضی، که شرط آن غسل آینده است. در هنگام صوم یا مصلحت حاصل است یا حاصل نیست. اگر حاصل باشد لازم می آِید امر معدوم در امر موجود مؤثر واقع شود. و اگر حاصل نباشد لازم می آید مقتضَی بعد انقضای مقتضِی حاصل شود. واجب هم امری وجودی است و واقعی نیست. یعنی این صوم در چه زمانی مصلحت دارد؟ هنگام صوم یا هنگام غسل؟ هر کدام دچار اشکالی است.

ج۱۰۲ ۹۳/۱۲/۲۵

لذا اشکال این است که مصلحت موجود در صوم در چه زمانی محقق می شود؟ اگر در روز موجود شود لازم می آید تحقق مقتضَی عند فقد المقتضِی؛ و اگر در شب موجود شود لازم می آید بعد از فقد مقتضِی، مقتضَی ایجاد شود!

جواب شهید صدر از شبهه شرط متاخر در واجب

جواب شهید صدر فرموده اند می توان از این شبهه جواب داد، به این صورت که هنگام تحقق شرط مصلحت محقق می شود. امّا این روزه باقی می ماند تا شب با تحقق شرط مصلحت ایجاد می شود. ایشان یک مثال عرفی هم می زنند که طبیب به مریض بگوید بعد خوردن دارو یک ساعت راه برو! یعنی شرط تاثیر دارو این است که یک ساعت راه برود. مثلاً وقتی دارو خورد یک فعل و انفعال شیمیایی در بدن ایجاد می شود که با یک ساعت راه رفتن، این دو مجموعاً موجب حلّ بیماری می شود. در ما نحن فیه هم صوم یک اثر در زن مستحاضه دارد که هنوز مصلحت نیامده است بلکه بعد آمدن غُسل این مصلحت محقق می شود. به عبارت دیگر صوم مقتضِی است امّا مقتضِی مباشر نیست بلکه با واسطه اثر می کند. البته خودِ شهید صدر هم قبول نموده اند که این شرط متاخر نیست، بلکه بازگشت به شرط مقارن دارد. یعنی ظاهر آن شرط متاخر است، امّا لبّ آن به شرط مقارن برمی گردد.[۱]

۱. مباحث الاصول، ج ۲، ص ۳۶۱: «*والتحقیق: أنّ الإشکال یمکن حلّه فی الأحکام القائمة علی أساس المصالح والمفاسد؛ وذلک لأنّ الإشکال نشأ من افتراض: أنّ المأمور به هو المقتضی للمصلحة المتوخّاة، وهی صحّة المزاج مثلا فی مثال المریض الذی یؤمر بشرب الدواء، وأنّ الشیء المتأخّر هو الشرط فی تحقّق تلک المصلحة، فیقال: لو فرض تحقّق المصلحة حین المقتضی، لزم تأثیر المتأخّر فی المتقدم، ولو فرض تحقّقها حین الشرط، لزم تأثیر المقتضی بعد انقضائه، وکلاهما محال، فی حین أنّ هنا فرضاً آخر به ینحلّ الإشکال، وهو افتراض: أنّ ما فرض مقتضیاً للمصلحة المتوخّاة لیس مقتضیاً لذلک بالمباشرة، بل هو یوجد أثراً معّیناً، تلک هی الحلقة المفقودة بین هذا المأمور به والمصلحة المتوخّاة، وذلک الأثر یبقی إلی زمان الشرط المتأخّر، فبمجموعهما تکتمل أجزاء علّة المصلحة المتوخّاة، فتحصل المصلحة، فشرب الدواء مثلا یولّد حرارة معّینة فی الجسم، وتلک الحرارة تبقی إلی زمان المشی والامتناع عن الطعام، فتؤثّر الصحّة المزاجیّة المطلوبة .... فنعرف عن هذا الطریق وجود حلقة مفقودة، هی المقتضی فی الحقیقة للأثر المطلوب، لا هذا الذی یسمّی بالمقتضی، وإنّما هذا موجد لذلک المقتضی، والمفروض هو الفراغ عن إمکانیّة بقاء الأثر*

مقام سوم: شرط متقدم

مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند این اشکال شرط متاخر، در شرط متقدم هم بعینه می آید زیرا نمی شود جزء علت برود بعد معلول بیاید! یعنی باید آنِ تحقق علت، معلول هم محقق شود. شرط متقدم مانند اینکه غسل قبل طلوع فجر، شرط صحّت صوم باشد.[۱]

جواب شهید صدر از شبهه شرط متقدم

شهید صدر فرموده این کلام آخوند صحیح است و باید مشکل شرط متقدم هم حلّ شود. ایشان فرموده به همان جواب شرط متاخّر می توان اشکال شرط متقدم را هم حلّ نمود. یعنی یک حلقه مفقوده است که موجب می شود شرط متقدم به شرط مقارن برگردد. یعنی در هنگام غسل قبل از طلوع فجر یک اثر در نفس انسان ایجاد می شود، که باقی می ماند و بعد صوم موجب ایجاد مصلحت می شود. حتی در شرطی مانند طی طریق هم اینگونه است که اثری باقی می ماند که آن اثر موجب می شود بتوانیم سعی و طواف را انجام دهیم. تنها تفاوت طی طریق و وضوء این است که در اولی بدون مقدمه نمی توانیم واجب را اتیان کنیم؛ امّا در دومی بدون مقدمه هم می توانیم ذات صلاة را انجام دهیم.[۲]

ج۱۰۳ ۹۴/۰۱/۱۵

بعد زوال المؤثّر، وذلک بواسطة حافظات أُخری لذلک الأثر، فإنّه لم یستشکل أحد فی بقاء البناء علی وضعه الذی بنی علیه مدّة مدیدة من الزمن بعد زوال البنّاء ولو بحافظیّة قوّة التجاذب مثلا، وإنّما الإشکال فی المقام من ناحیة الشرط المتأخّر، فیظهر بهذا البیان أنّ الشرط فی الحقیقة لیس متأخّراً، وإنّما الدواء أوجد مثلا حرارة معیّنة انحفظت بعد انتهاء الدواء مثلا بجاذبیّة البدن، أو أیّ عامل آخر، فبقیت إلی زمان الشرط المتأخّر، فأثّرت أثرها، والآمر إنّما أمر بشرب الدواء طبعاً لا بتلک الحلقة المفقودة غیر المحدّدة بحسب عالم الإثبات، وغیر الداخلة بالمباشرة فی اختیار المکلّف هذا تصویر للمطلب معقول ومطابق للواقع الخارجیّ فی القضایا المادّیّة المحسوسة، فلیکن الأمر التعبّدیّ المولویّ بالصوم مع اشتراط الغسل فی اللیل من هذا القبیل».

۱. کفایة الاصول، ص۹۲: «*و منها تقسیمها إلی المتقدم و المقارن و المتأخر بحسب الوجود بالإضافة إلی ذی المقدمة و حیث إنها کانت من أجزاء العلة و لا بد من تقدمها بجمیع أجزائها علی المعلول أشکل الأمر فی المقدمة المتأخرة کالأغسال اللیلیة المعتبرة فی صحة صوم المستحاضة عند بعض و الإجازة فی صحة العقد علی الکشف کذلک بل فی الشرط أو المقتضی المتقدم علی المشروط زمانا المتصرم حینه کالعقد فی الوصیة و الصرف و السلم بل فی کل عقد بالنسبة إلی غالب أجزائه لتصرمها حین تأثیره مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا فلیس إشکال انخرام القاعدة العقلیة مختصا بالشرط المتأخر فی الشرعیات کما اشتهر فی الألسنة بل یعم الشرط و المقتضی المتقدمین المتصرمین حین الأثر*».

۲. مباحث الاصول، ج۲، ص۳۶۳: «*إنّ حلّ المطلب هو ما عرفته: من أنّه إذا تکلّمنا بلحاظ ذات الواجب، فالشرط إنّما هو بمعنی تحصیص المفهوم، وإذا تکلّمنا بلحاظ الملاک، فهناک حلقة مفقودة یوجدها الشرط وتبقی لکی تکمّل التأثیر عند اقترانه بالواجب. هذا*».

سوم: تقسیمات واجب

برای واجب سه تقسیم ذکر می شود؛ البته واجب منحصر در این سه قسم نیست، امّا به دلیل اهمیت بیشتر این سه قسم به ذکر آنها اکتفاء می شود: مطلق و مشروط؛ معلق و منجّز؛ نفسی و غیری؛ این تقسیمات واجب بما هو واجب است یعنی تقسیمات وجوب است.

واجب مطلق و مشروط

هر واجب که در نظر گرفته شود به لحاظ امور خارج از واجب، یا این وجوب مشروط به آن هست یا نیست. اگر مشروط باشد واجب مشروط و اگر نباشد واجب مطلق می باشد. مثلاً حجّ نسبت به استطاعت مالی واجب مشروط است، زیرا وجوب حجّ مشروط به استطاعت مالی است. امّا به لحاظ دخول شهر رمضان واجب مطلق است. صیام شهر رمضان، نسبت به استطاعت مالی حجّ، واجب مطلق است. امّا نسبت به دخول شهر رمضان واجب مشروط است. به مجرّد خروج از ماه شعبان و ورود به ماه رمضان، وجوب صوم هم می آید. در نتیجه واجب مطلق و مشروط نسبی هستند، یعنی نسبت به امور متفاوت، تفاوت وجود دارد.

در بین متاخرین بحثی مطرح شده که واجب مشروط در شرع وجود دارد یا نه؟ شیخ اعظم اولین کسی بوده اند که منکر واجب مشروط شده اند، و تمام واجبات را مطلق می دانند. تقریباً تمام کسانی که بعد ایشان هستند با ایشان مخالفت نموده اند و واجب مشروط در شریعت را قبول نموده اند. در دو مقام بحث هست اول امکان واجب مشروط فی نفسه؛ و دوم بحث اثباتی، یعنی اگر وجوب با هیئت امر احراز شود قیودی که در خطابات به کار رفته است می توانند قیود هیئت باشند یا باید قیود ماده امر باشند؟

مقام اول: امکان وجوب مشروط

به لحاظ عالم ثبوت، باید دقت شود کسانی که واجب مشروط را محال دانسته اند چه دلیلی داشته اند؟ در هر وجوب سه مرحله هست: ملاک؛ اراده و شوق؛ جعل و تشریع؛ منکرین واجب مشروط در کدام مرحله استحاله را قائلند؟

---

۱. دو جلسه بعد استاد دام ظله این کلام را اصلاح نمودند که بحث در این است که در عالم جعل، واجب مشروط استحالة دارد یا نه؟ امّا عالم جعل منعکس شده از عالم اراده است و عالم اراده منعکس شده از عالم ملاک است. یعنی اگر در عالم ملاک تفاوتی نباشد نباید در عالم اراده تفاوت باشد، و اگر در عالم اراده تفاوت نباشد نباید در عالم جعل هم تفاوتی باشد لذا واجب مشروط را منکر خواهیم شد؛ به همین دلیل از مرحله اول یعنی عالم ملاک بحث را شروع نمودیم.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی_ مقرر: حسین مهدوی نژاد

مرحله اولی: ملاک

مرحله ملاک مرحله ای است که شخص نیاز به فعل دارد، و یا حاجت به مصلحت دارد. قیود ملاک دو دسته اند. یکی قیود اتّصاف و دیگری قیود استیفاء یا ترتّب؛ مثلاً در مثال تکوینی شرب دواء، باید گفت شرب دواء برای مریض دارای مصلحت و ملاک است. برای انسان سالم دارای ملاک نیست. مرض می شود از قیود اتّصاف؛ یعنی تا مرض نباشد مصلحتی برای انسان در شرب دواء نیست. امّا قیودی هم هستند که در ترتّب ملاک و مصلحت بر عمل دخیل هستند. مثلاً اگر طبیب دارویی دهد که بعد طعام باید شرب شود (یعنی وقتی این دارو رافع مرض است که بعد طعام استفاده شود)، رابطه بین ترتّب و شرب دواء رابطه ترتّب است یعنی قبل طعام هم شرب دارو ملاک دارد و طعام فقط در ترتّب و استیفای آن مصلحت اثر دارد. در واجب مشروط علماء شرط را از قیود اتّصاف می دانند. تفاوت بین واجب مشروط و مطلق این است که در واجب مشروط شرط از قیود اتّصاف است. و در واجب مطلق قید استیفاء است. مثلاً نماز ظهر که باید بعد زوال خوانده شود با وضو باید خوانده شود. زوال برای نماز ظهر قید اتّصاف است و وضوء برای نماز ظهر قید استیفاء و ترتّب است.

در نتیجه قیود اگر از قیود اتّصاف باشد واجب مشروط می شود؛ و اگر از قیود ترتّب باشد واجب مقیّد می شود که همان مطلق در مقابل مشروط است.

مرحله ثانیه: اراده و شوق

اراده سه معنی داشت: عزم؛ شوق؛ اراده فعلی؛ در علم اصول اگر اراده به کار رود و قرینه ای نباشد مراد همان معنای دوم است. در هر واجبی باید شوق وجود داشته باشد، امّا چون شوق در مورد خداوند محال است این شوق در مرحله بعدی یعنی در نفس نبوی یا علوی، لحاظ می شود. این بحث در علم اصول اثری ندارد که شوق در نفس چه کسی منعقد شود.

شخصی ممکن است تشنه باشد یا نباشد؛ اگر نباشد شوق به شرب به ماء الآن ندارد بلکه شوق به شرب ماء حین عطش دارد. اگر تشنه باشد الآن شوق به شرب ماء دارد. در واجب مشروط اراده و شوق، مانند شوق استقبالی است یعنی شوق نسبت به مشروط بعد شرط است. امّا در واجب مطلق شوق فعلی وجود دارد. تفاوت بین این دو اراده چیست؟ به عبارت دیگر در واجب مشروط اراده فعلی هست یا نیست؟ اگر فعلی هست چه تفاوتی با واجب مطلق دارد؟ تمام معضل همین است که این اراده را تفسیر کنیم، اگر تفاوتی نباشد واجب مشروط و مطلق در اراده یکسان است. در فارق بین این دو نظریاتی مطرح است:

نظر اول: تفاوت در مراد

اول از شیخ و آخوند و محقق خوئی است که این دو تفاوتی ندارند و هر دو اراده از حیث اراده یکی هستند. در مرحله اراده تفاوتی بین این دو نیست. تفاوت در مراد است، در مشروط مراد قید دارد یعنی مراد و مشتاق الیه شرب ماء حین عطش است. امّا در مطلق، مراد و مشتاق الیه، شرب ماء است. این مبنای شیخ است که بقیه هم قبول نموده اند که تفاوتی در مرحله اراده نیست، البته در بناء با شیخ مخالفت شده است. یعنی مولی از قبل صیام عند شهر رمضان را از زید اراده نموده است.[1]

ج۱۰٤ ۹٤/۰۱/۱٦

نظر دوم: تفاوت در باعثیت

نظر دوم در تفاوت واجب مشروط و مطلق، از محقق عراقی است.[2] ایشان فرموده اند اراده و مشروط در هر دو فعلی است و از این جهت تفاوتی نیست. تفاوت در این است که یکی از دو اراده فاعلیت دارد و دیگری ندارد. یعنی در واجب مشروط این اراده قبل تحقق شرط فاعلیت ندارد. مثلاً در وجوب حجّ قبل از تحقق استطاعت اراده شارع فاعلیتی ندارد؛ امّا در وجوب صوم قبل تحقق استطاعت، اراده شارع فاعلیت دارد. به عبارت دیگر باعث و محرکیت فقط در واجب مطلق هست. حقیقت حکم نزد آخوند و محقق عراقی همان اراده است.

---

۱. محاضرات فی علم الاصول، ج۲، ص۱۴۸:«*أ نّه (قدس سره) إن أراد من الطلب فی کلامه الشوق النفسانی، فالأمر وإن کان کما أفاده، حیث إنّ تحقق الشوق النفسانی المؤکد تابع لتحقق مبادئه من التصور والتصدیق ونحوهما فی افق النفس، ولا یختلف باختلاف المشتاق إلیه فی خارج افقها من ناحیة الاطلاق والتقیید تارة، ومن ناحیة کون القید اختیاریاً وعدم کونه کذلک اخری، ومن ناحیة کون القید أیضاً مورداً للشوق وعدم کونه کذلک ثالثة، بل ربّما یکون القید مبغوضاً فی نفسه، ولکن المقید به مورد للطلب والشوق، وذلک کالمرض مثلًا، فانّه رغم کونه مبغوضاً للانسان المریض فمع ذلک یکون شرب الدواء النافع مطلوباً له ومورداً لشوقه. إن أراد هذا، فالأمر وإن کان کذلک، إلّاأ نّه لیس من مقولة الحکم فی شیء ....*».

۲. نهایة الافکار، ج۲، ص۲۹۸:«*و حینئذ فبعد ما اتضح لک هذه الجهة من تبعیّة الاشتیاق و الإرادة للعلم بالمصلحة فی المتعلق و فعلیة العلم بالمصلحة أیضا منوطا بفرض القید و لحاظه فی الذهن علی نحو الطریقیة إلی الخارج نقول: بأنه لا مانع حینئذ من الالتزام بفعلیة الاشتیاق و الإرادة فی الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها فی الخارج فانه بعد ما علم منوطا بفرض القید و لحاظه فی الذهن بوجود المصلحة فی المتعلق فقهرا بمقتضی التبعیة المزبورة منوطا بفرض القید و لحاظه یتوجه نحوه الاشتیاق و الإرادة أیضا من دون حالة منتظرة فی البین أصلا کما لا یخفی. نعم فاعلیة مثل هذه الإرادة المنوطة و محرکیتها نحو المراد لا تکون الا فی ظرف تحقق القید خارجا الّذی هو ظرف اتصاف المتعلق بالمصلحة، فیفکک بین فعلیة الإرادة و فاعلیتها بجعل فعلیتها فی ظرف الإنشاء و فاعلیتها فی ظرف تحقق القید فی الخارج الّذی هو ظرف الاتصاف بالمصلحة ....*».

نظر سوم: تفاوت در معلق یا منجز بودن اراده

نظر سوم از محقق نائینی است.[۱] ایشان قائلند اراده در واجب مشروط و مطلق تفاوتی ندارد و در هر دو قبل تحقق شرط فعلی است. امّا اراده فعلی دو قسم است گاهی معلق است و گاهی منجز است. مثلاً خمر و عصیر عنبی غیر مغلی، شرب هر دو حرام است امّا حرمت شرب خمر منجز است و معلق بر چیزی نیست. امّا حرمت شرب عصیر عنبی معلق بر غلیان است. در واجب مشروط هم اراده معلق هست بر خلاف واجب مطلق که اراده منجز دارد، یعنی اراده شارع به صوم منجز است و به حجّ معلق است.

این نظریات را شهید صدر نقد نموده اند[۲] که وارد آن نمی شویم امّا نقد شهید صدر را قبول داریم. با بیان نظر مختار نقد ما هم معلوم می شود. فقط نظر شهید را مطرح و نقد می کنیم.

نظر چهارم: تفاوت در فعلی و شأنی بودن

نظر چهارم از شهید صدر است هم در تقریر هست هم در حلقات. ایشان قائلند در مثال معروف عطش که شخص اراده شرب ماء بعد عطش دارد، در این مورد حقیقةً دو اراده وجود دارد و چون از هم تفکیک نشده است گمان شده است یک اراده است. اکنون که تشنه نیست دو اراده دارد: اراده اول به شرب ماء است، که فعلی نیست یعنی در افق نفس چنین اشتیاقی به شرب ماء نیست؛ و اراده دوم به سیرآب بودن است، که فعلی است و به تعبیر ایشان همان «ارتواء» است. این جامع بین عدم عطش و شرب ماء حین عطش است. این اراده که فعلی است موجب می شود که به سوی نوشیدن آب حرکت کند. این اراده به ارتواء موجب تهیه آب یا دستور به عبد می شود. اراده اول که مشروط است وقتی فعلی می شود که شرط محقق شود و یا تصدیق به تحقق شرط شود.

اگر شرط از موجودات عالم نفس انسان باشد مانند عطش، اراده به شرب ماء زمانی فعلی می شود که خودِ عطش فعلی شود و در افق نفس این احساس پیدا شود. و اگر شرط از موجودات خارج نفس باشد مانند اینکه

---

۱. فوائد الاصول، ج۱، ص۱۸۹: *«انّ الشّخص إذا التفت إلى شیء: من أکل، و شرب، و صلاة، و صوم، فامّا ان لا یکون ذلک الشّیء متعلّقا لغرضه و لا تقوم به مصلحة و لا مفسدة، فلا کلام فیه. و إما ان یکون ذلک الشیء متعلقا لغرضه، فاما ان یکون متعلقا لغرضه على کلّ تقدیر و فی جمیع الحالات، و امّا ان یکون متعلّقا لغرضه على تقدیر دون تقدیر. و على الثّانی امّا ان یکون ذلک التّقدیر حاصلا عند الالتفات إلى الشّیء، و امّا ان یکون غیر حاصل. و على الجمیع، امّا ان یکون ذلک امرا اختیاریّا له بحیث یمکن ان تتعلّق الإرادة به، و امّا ان یکون غیر اختیاریّ فهذه جملة ما یمکن ان یکون الشّخص الملتفت علیه، و لا یمکن ان یخلو عن أحدها. فان التفت إلى الشّیء و کان ذلک الشّیء متعلّقا لغرضه بقول مط و على جمیع التّقادیر، فلا محیص من ان تنقدح الإرادة الفاعلیّة و الآمریّة نحو ذلک الشّیء إرادة فعلیّة غیر منوطة بأمر أصلا. و ان کان ذلک الشّیء و کان ذلک الشّیء متعلّقا لغرضه على تقدیر دون تقدیر، فان لم یکن ذلک التّقدیر حاصلا فلا یمکن ان تتعلّق إرادته الفعلیّة به، بل تتعلّق الإرادة به على تقدیر حصول ذلک التّقدیر، بمعنى انّه تحصل له إرادة منوطة بذلک التّقدیر ....».*

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۸.

اراده شود اکرام زید حین آمدنش، در این صورت تصدیق به تحقق شرط موجب فعلی شدن اراده می شود. همین تصدیق موجب فعلی شدن اراده است چه زید حقیقةً آمده باشد چه نیامده باشد. حتی اگر زید واقعاً آمده باشد و تصدیق نباشد هم اراده فعلی نمی شود. امّا اراده مطلقه فعلی است. در کنار هم بودن این دو اراده موجب شده به اشتباه بیفتد که گمان کند اراده فعلی است.[۱]

تفاوت را شیخ و تابیعن ایشان در مراد می دانستند و هر دو را فعلی می دانستند؛ محقق عراقی تفاوت را در فاعلیت می دانند و هر دو را فعلی می دانند؛ محقق نائینی تفاوت را در تنجیز و عدمه می دانند و هر دو را فعلی می دانند؛ امّا شهید صدر خلافاً للجمیع اراده مشروط را فعلی نمی داند.

در حلقات ایشان فقط به اراده اول اشاره نموده است، و از اراده دوم اسمی نبرده است. گویا متوجه اشکالی در این نظر شده اند. اراده در واجب مشروط را فعلی نمی دانند و وقتی فعلی می شود که شرط یا تصدیق به شرط محقق شود.

اشکال اول: گاهی اراده مشروطه فعلی است

این فرمایش از جهات عدیده قابل نقد است. اول اینکه ایشان فرموده اند اراده مشروطه، هیچگاه فعلی نیست، و این امر را احاله به وجدان نمودند. یعنی وقتی عطش نباشد شوق فعلی در افق نفس ایجاد نمی شود! اشکال این است که در برخی امثله حقّ با ایشان است امّا در مواردی هست که اینگونه نیست مثلاً اشتیاق انسان مومن بر وارد بهشت شدن! اینگونه نیست که بهشت یا قیامت محقق شود و یا تصدیق به آنها پیدا شود، تا شوق حاصل شود! یا مثلاً در فردی که مستطیع نیست، ممکن است شوق فعلی به حجّ بعد استطاعت پیدا شود. یعنی همین الآن

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۹۱: *«و التحقیق، فی تفسیر حقیقة الإرادة المشروطة ان یقال: توجد فی موارد الإرادة المشروطة بحسب الحقیقة إرادتان. إحداهما إرادة الفعل المفروض وجود شرط له کشرب الماء المشروط بالعطش، و هذه الإرادة لیست فعلیة قبل تحقق الشرط بحسب الوجدان، بل تتحقق عند تحقق الشرط فی ذهن الإنسان ان کان من الموجودات الحضوریة لدى نفس المرید، أو عند تحقق التصدیق بحصوله فی الخارج، و من دون ذلک لا توجد هذه الإرادة، لما ذکرناه من ان الشوق الحقیقی إلى شیء انما یحصل عند ملائمة قوة من قوى النّفس مع ذلک الشیء و الإحساس بالحاجة إلیه. الثانیة إرادة مطلقة و فعلیة قبل وجود الشرط أو التصدیق به خارجا، و هذه غیر متعلقة بنفس الفعل- و هو شرب الماء فی مثال العطش- بل بالجامع بین شرب الماء و عدم العطش- الارتواء- أی انها متعلقة بعدم تحقق المجموع من شرط الوجوب و عدم الواجب، فهذا الاجتماع مبغوض لدیه بالفعل لمنافرته مع قواه فتنقدح فی نفسه شوق فعلی نحو ان لا یقع هذا المجموع المرکب، و هذه الإرادة غیر إرادة الجزاء على تقدیر الشرط و لا تبعث نحوه و انما تبعث نحو الجامع، و لذا لو علم انه إذا صعد على السطح عطش عطشا لا یمکنه شرب الماء کان ذلک داعیا لعدم صعوده، بینما إرادة شرب الماء لا دور لها فی عدم الصعود على السطح و انما تدعو نحو شرب الماء، و کأن إحساس القوم وجدانا بان هناک شیئا من الشوق قبل تحقق الشرط و عدم التفاتهم إلى هذه الإرادة المتعلقة بالجامع جعلهم یتخیلون ان تلک الإرادة المشروطة فعلیة من أول الأمر».*

به حجّ بعد استطاعت مشتاق است در حالی که شرط یا تصدیق به شرط فعلی نیست و استطاعت شرط اتّصاف است. لذا در برخی مثال های اراده مشروطه، شوق فعلی هست؛ و در برخی هم خیلی واضح نیست مثلاً در مورد شرب ماء بعد عطش، خیلی واضح نیست که در نفس اراده ای هست یا نه؟!

اشکال دوم: وجود دو اراده، خصوصیت مثال است

اشکال دوم اینکه دو اراده داشتن حین عطش، خصوصیت مثال است و در تمامی موارد اینگونه نیست. مثلاً در مورد شوق به اکرام زید عند مجیئه، نمی تواند اراده فعلی داشته باشد! زیرا جامعی وجود ندارد. یا در مورد اراده حجّ عند الاستطاعة، اراده فعلی تصور ندارد، زیرا جامعی نیست. شاید همین نکته بوده است که ایشان در حلقات از این کلام رفع ید کرده اند.

اشکال سوم: این کلام در اراده تکوینی است

اشکال سوم که عمده است اینکه اگر هم این کلام در اراده تکوینی قبول شود؛ در مورد اراده تشریعی صحیح نیست. زیرا معنای این کلام ایجاد اراده در شارع است دائماً! یعنی هنگام تحقق شرط باید اراده فعلی شود و با به وجود آمدن هر موضوع باید در افق نفس مولی اراده حادث شود مثلاً در هر طلوع فجر نسبت به هر مکلف یک اراده فعلی شود؛ این قابل التزام نیست. یعنی حتی در نفس علوی و نبوی بسیار بعید است دائماً اراده محقق شود. ایشان اراده تشریعی را هم در این بحث مطرح نکرده اند. خصوصاً شهید صدر که حقیقت تکلیف را اراده متقوم به مولی می داند!

ج۱۰۵ ۹۴/۰۱/۱۷

خلاصه بحث قبل

بحث در امکان واجب مشروط بود، که در سه مرحله وجوب که ملاک و اراده و تشریع بود بحث کردیم. بحث در این است که مولی در مقام جعل واجب مشروط هست یا نه؟ شیخ انصاری منکر واجب مشروط بود. ما از عالم ملاک شروع نمودیم زیرا این سه عالم طولی است یعنی عالم تشریع انعکاس عالم اراده و عالم اراده منعکس از عالم ملاک است. وقتی اختلافی در ملاک نباشد به عالم اراده هم منعکس نشده و اختلافی نخواهد بود. لذا باید در عالم اراده تفاوتی بین واجب مشروط و مطلق باشد تا در جعل منعکس شود؛ و باید در عالم ملاک تفاوتی باشد تا در عالم اراده منعکس شود؛ لذا از مرحله عالم ملاک شروع کردیم.

در عالم ملاک در واجب مشروط تمامی شروط به قید اتّصاف برمی گردد؛ و در واجب مطلق به قید ترتّب برمی گردد. در عالم اراده هم شیخ هر دو اراده را یکی می داند، لذا تفاوتی در جعل پیدا نمی شود. امّا باقی علماء قائل به تفاوت شده اند. این تفاوت به عالم تشریع منعکس می شود طوری که واجب مشروط را در عالم تشریع توجیه کند. مثلاً کلام محقق خوئی و آخوند که از شیخ تبعیت دارند در اینکه اراده یکسان است، دیگر در عالم جعل منعکس نمی شود. پس دو نوع تشریع نداریم. لذا جواب شیخ و آخوند و محقق عراقی و خوئی توجیه کننده واجب مشروط در عالم جعل نیست و خود محقق خوئی هم توجه به این نکته داشته و در عالم تشریع دست انداخته اند. به این صورت که جعل را منعکس مراد دانسته اند نه اراده، و تفاوت در مراد را هم قبول دارند. امّا این توجه در کلام آخوند نبوده است یعنی باید ایشان با قبول مبنای شیخ، کلام شیخ در انکار واجب مشروط را هم قبول کنند.

نظر پنجم (مختار): تفاوت در مبدأ اراده

به عنوان مقدمه درباره دو نحوه اراده توضیحی می دهیم. در علم اصول مراد از «اراده» همان شوق است. اراده یا تکوینی است یا تشریعی؛ اراده تشریعی همان شوق به اراده فعل غیر است که منجر به جعل شود. در مقابل هر اراده دیگر اراده تکوینی است. مثلاً اگر مولی اراده دارد عبد آبی بیاورد امّا جعل نکند، این اراده تشریعی نیست. یا مثلاً کسی شوق دارد خودش کاری انجام دهد، این اراده تکوینی است. یا مثلاً به فعل فاعل غیر مختار و یا به فعل خداوند شوق پیدا شود، این اراده تکوینی است.

در اراده تکوینی سه رکن وجود دارد: اراده؛ مرید؛ مراد؛ اگر کسی اراده شرب ماء کند، اراده صفتی عارض بر نفس است؛ مرید همان شخص است؛ و مراد همان شرب ماء است. البته مراد هم تقسیم به بالذات و بالعرض می شود. همان عنوان ذهنی می شود مراد بالذات و شرب خارجی می شود مراد بالعرض.

در اراده تشریعی چهار رکن وجود دارد: اراده؛ مرید؛ مراد؛ مطلوب منه بالطلب الانشائی؛ اگر مولی اراده نماز خواندن زید کند، اراده در نفس مولی است؛ مرید همان مولی است؛ مراد نماز است؛ مطلوب منه زید است؛

تفاوت واجب مشروط و مطلق، در اراده تکوینی

با توجه به این مقدمه، در اراده تکوینی، فارق بین اراده مشروطه و فعلیه در چیست؟ گاهی شخص سیراب اراده شرب ماء حین عطش می کند و گاهی شخص تشنه این اراده را دارد. تفاوت بین این دو اراده همان چهار نظر است که مطرح شد. شهید صدر اراده مشروطه را شأنی می دانند، که گفتیم دائماً اینگونه نیست. میرزا اراده مشروطه را تعلیقی می دانند، که گفتیم در عالم تکوین تعلیق بی معنی است. محقق عراقی اراده مشروطه را غیر

باعث می دانند، که گفتیم باید نکته بیان شود که چرا باعث نیست. شیخ هر دو اراده را یکسان دانسته که مرادها متفاوت است که گفتیم شوق مشروطه را توضیح ندادند که چرا بسیار ضعیف است؟

ما قائلیم فارق بین این دو اراده در مبدأ است. اراده مشروطه دائماً منشأ آن یک تصور است یعنی با تصور عطش و شرب این اراده می شود. امّا در اراده فعلیه منشأ شوق یکی از دو امر است که تصور نیست. یا تحقق و وجود خودِ شرط؛ و یا تصدیق به وجود شرط است! اگر شرط از امور نفسانی باشد مانند عطش، تحقق شرط می شود منشأ اراده فعلیه؛ و اگر از امور خارج نفس باشد مانند شوق به اکرام زید عند مجیئه، تصدیق به آمدن زید منشأ اراده فعلیه می شود. مجیء زید دائماً در خارج نفس است امّا همین تصدیق به آمدن، موجب اراده فعلیه به اکرام می شود. با توجه به این نکته اراده دوم قوی تر از اراده اول می شود، و فاعلیت دارد، به خلاف اراده اول. مرادها دو تا می شود یعنی در اراده مشروطه شرب با قید عطش، مراد است و در اراده فعلیه شرب مراد است. این اراده فعلیه هیچگاه تطوّر یافته اراده اول نیست، یعنی اراده مشروطه تبدیل به اراده فعلیه نمی شود بلکه دائماً دو شوق است یعنی شوق اول متأکّد نمی شود با حدوث عطش اراده جدیدی حادث می شود. لذا ما کلام شیخ یا محقق خوئی را نفی نمی کنیم، امّا آنچه مهمّ است مبدأ این اراده هاست.

تفاوت واجب مشروط و مطلق، در اراده تشریعیه

در اراده تشریعیه که انعکاس عالم ملاک است، در عالم ملاک واجب از سه قسم خارج نیست یا قید نداشت یا قید داشت، و قید یا قید اتّصاف بود و یا قید ترتّب بود. این قیود عالم ملاک در عالم اراده و حکم منعکس می شود. اگر قیدی نباشد در عالم اراده و حکم هم قیدی نیست. امّا اگر در عالم ملاک قید اتّصاف باشد، در عالم اراده قید مطلوب منه و اگر در عالم ملاک قید ترتّب باشد در عالم اراده قید مراد می شود. اراده و مرید دائماً از قید مصون هستند.

توضیح اینکه شرب دواء نسبت به انسان وقتی ملاک دارد که انسان مریض باشد. بر فرض محال اگر انسان سالم شرب دواء حین مرض بکند، امّا مریض نباشد هیچ ملاکی برایش ندارد. در مثال شرعی، حجّ وقتی ملاک دارد که انسان مستطیع باشد. اگر انسان غیر مستطیع، حجّ بعد از استطاعت را بر فرض محال انجام دهد ملاکی ندارد. در عالم اراده شوق مولی به حجّ است و مطلوب منه مستطیع است یعنی مکلف مقیّد. قید اتّصاف مطلوب منه را قید زد. امّا اگر قید ترتّب باشد مانند اینکه نماز برای مکلف واقعاً مصلحت دارد امّا اگر مکلف یک نماز مصلحت دار را بخواند نمی تواند مصلحت را استیفاء کند زیرا شرط استیفاء یعنی وضو را ندارد. پس قید ترتّب مراد را قید زد.

در عالم حکم هم وضو باید قید مراد باشد زیرا نمی تواند قید مطلوب منه باشد یعنی نمی تواند مکلف را مقید کند زیرا نماز برای انسان بی وضوء هم مصلحت دارد.

پس تفاوت بین اراده در واجب مشروط و مطلق در اراده تشریعیه در این است که در واجب مطلق مراد قید دارد و در مشروط مطلوب منه قید دارد. ثمره این است که شخصی که مستطیع نیست ولی می تواند تحصیل استطاعت کند، مولی از این شخص اراده حجّ ندارد. امّا از شخص بدون وضو نماز را می خواهد.

مرحوم آخوند مرادش از فعلیت، همان فعلیت اراده است یعنی فعلیت مطلوب منه است.

به هر حال دائماً تفاوت بین واجب مشروط و مطلق، در مقیّد است. این فارق اراده تشریعه است.

ج۱۰۶ ۹٤/۰۱/۱۸

در مرحله ملاک تفاوت واجب مشروط و مطلق در شرط اتّصاف و ترتّب بودن است. در مرحله اراده تفاوت اراده تشریعیه مطلق و مشروط، این است که در اولی قید مراد است و در دومی مطلوب منه است.

مرحله ثالثه: جعل و تشریع

در مرحله جعل تفاوت چیست؟ مثلاً «لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا» با «اقیموا الصلاة» در چیست؟ گذشت حکم سه مرحله دارد: عملیة الجعل؛ جعل یعنی حکم کلی منتزع از تشریع یا اعتباری؛ مجعول یعنی حکم جزئی؛

یکی از احکام وجوب است، که باید همین سه مرحله را داشته باشد. واجب مشروط به لحاظ چیست تشریع یا جعل یا مجعول؟ مراد مجعول است یعنی این شرط، شرط جعل و تشریع نیست بلکه شرط مجعول است. یعنی حین تشریع نیازی به استطاعت زید نیست، و در مرحله حکم کلی هم مشروط به استطاعت زید نیست. فقط مجعول مشروط به استطاعت زید است. لذا ولو به لحاظ عالم تشریع بحث می کنیم امّا مراد مجعول است. و اینکه از تشریع بحث می شود به این دلیل است که شرط مجعول برمی گردد به نحوه جعل آن، یعنی اگر جعل وجوب حجّ بر مکلف باشد شرط مجعولی نخواهد بود امّا اگر وجوب حجّ بر مستطیع باشد مجعول مشروط به استطاعت خواهد بود. حکم کلی دائماً برگرفته از عملیة الجعل است. لذا تمام شرائط مجعول ناشی از جعل و شرائط جعل ناشی از تشریع است پس باید از تشریع بحث کرد تا شرط مجعول معلوم شود.

با توجه به این مقدمه در مرحله تشریع تفاوت بین واجب مطلق و مشروط، این است که اگر قید اخذ شده قید اتّصاف باشد شرط تکلیف است. اگر هم قید اخذ شده قید ترتّب باشد شرط واجب است.

نظر میرزای نائینی

امّا در خطاب تشریع، میرزای نائینی مطلبی دارند که بعد مدرسه میرزا شاگردان وی این مطلب را قبول کرده اند. ایشان فرموده اند تمام قیودی که به نحو مفروض الوجود اخذ شود قید تکلیف است و اگر به نحو مفروض الوجود نباشد همه شرط واجب خواهد بود. مراد ایشان از مفروض الوجود یک قضیه شرطیه است به این صورت که استطاعت در خطاب تشریع مفروض الوجود است یعنی ان وجدت استطاعة فیجب الحجّ علی المستطیع؛ به خلاف وضوء که اینگونه نیست که ان وجد وضوء تجب الصلاة علی المتوضی! نتیجه این می شود که در عالم خارج تا شرط فعلی نشود مجعول هم فعلی نمی شود یعنی تا استطاعت فعلی نشود وجوب حجّی نیست. با تحقق استطاعت وجوب جزئی فعلی بر مستطیع محقق می شود. ثمره در مجعول پیدا می شود یعنی اگر مفروض الوجود اخذ شود تا شرط نباشد تکلیفی نیست، امّا اگر مفروض الوجود نباشد تکلیف هست ولو شرطی نباشد. این مطلب میرزا را دیگران هم معمولاً قبول کرده اند. این فرمایش مبتنی بر جعل و مجعول است که خودِ میرزا قبول دارند.

اصلاحیه شهید صدر بر نظر میرزای نائینی

امّا شهید صدر یک اصلاحیه بر فرمایش میرزا دارند که اگر قید ترتّب غیر مقدور باشد، باید به نحو مفروض الوجود لحاظ شود! مثلاً نماز بر مکلف مصلحت دارد امّا بعد زوال می تواند استیفاء کند یعنی زوال شرط ترتّب است. اگر زوال شرط ترتّب باشد مولی باید علاوه بر شرط واجب بودن آن را قید وجوب هم قرار دهد یعنی مفروض الوجود فرضش کند. به عبارت دیگر ولو زوال نقشی در ملاک ندارد یعنی قبل زوال هم ملاک هست، امّا باید مفروض الوجود باشد. زیرا زوال اختیاری مکلف نیست که بتواند آن را ایجاد کند. لذا تمام شروط غیر اختیاری قید تکلیف هستند ولو قید ترتّب باشند. بحوث ج۲ ص۱۹۳.

نقد نظر میرزای نائینی

ابتدا کلام میرزا را بحث می کنیم. سوال این است که مراد شما تبیین و توضیح این است که در واجب مشروط قضیه شرطیه صادق است، و در واجب مطلق قضیه شرطیه صادق نیست. این کلام صحیح است امّا چه نکته ای موجب شد این قضیه شرطیه صادق باشد یا نباشد؟ این مطلب، فارق دو واجب در خطابات تشریعیه را توضیح نمی دهد.

اگر مراد ایشان این است که مولی در مرحله تشریع شروط را به این دو نحو لحاظ کرده و تشریع می کند؛ باز هم تفاوت خطاب تشریع بیان نشده است. لحاظ قبل از خطاب مهمّ نیست بلکه تفاوت دو خطاب تشریعیه مهمّ است که مفاد آن چیست.

اگر هم مراد ایشان این است که مفاد این دو خطاب تشریع متفاوت است و یکی شرطیه است و دیگری حملیه است؛ این نحوه جعل فقط حالت اثباتی دارد یعنی از لسان دلیل می فهمیم شرط وجوب است یا واجب؛ و لبّاً بین دو تشریع تفاوت وجود دارد. لذا خودِ ایشان هم قبول دارند که مجیء می تواند شرط تکلیف باشد در اکرم زیداً عند مجیئه! یعنی فقط استظهار می کنیم قید واجب است امّا می تواند قید وجوب هم باشد. به عبارت دیگر انشاء ایجاد المعنی باللفظ است، ظاهراً باید دو معنی مختلف باشد که این توجیه میرزا نمی تواند این تفاوت معنایی را تفسیر کند. یعنی فارق در مرحله ملاک چگونه در مرحله تشریع منعکس می شود.

پس این بیان میرزا کانّه تفسیر و توضیح واجب مشروط است امّا اختلاف و تفاوت آن را بیان نکرده است.

ج۱۰۷ ۹٤/۰۱/۱۹

در مرحله ملاک قیود اتّصاف و ترتّب داریم؛ در مرحله شوق فارقی بین دو اراده مشروط و مطلق نیست و فقط منشأ آنها متفاوت است. در مرحله تشریع میرزا فارق را مفروض الوجود بودن یا نبودن بیان نمودند، که گفتیم این نتیجه تفاوت است و اصل تفاوت بیان نشده است.

نقد نظر شهید صدر

در مورد کلام شهید صدر که اگر قید ترتّب غیر مقدور باشد باید مفروض الوجود باشد. یعنی دو دسته از قیود مفروض الوجود هستند یکی دسته قید اتّصاف و دیگری قید ترتّب غیر اختیاری؛ مثلاً موسم حجّ قید ترتّب است زیرا قبل موسم هم حجّ واجب است. امّا موسم غیر اختیاری است لذا از قیود مفروض الوجود است. فرض وجود باید به این صورت باشد که در ملاک دخیل نیست در استیفاء دخیل است. زیرا معنی ندارد امر به چیزی شویم که غیر مقدور است.

این فرمایش تمام نیست زیرا نقض به ایشان می شود که اگر موسم مفروض الوجود است فعلیت وجوب منوط به موسم می شود. یعنی قبل موسم وجوب فعلی نیست زیرا مفروض الوجود است مانند استطاعت! در حالیکه مشهور و معروف این است که منوط نیست، و به احتمال قوی ایشان هم وجوب حجّ را منوط به موسم نمی دانند البته کلام ایشان در حجّ را ندیدیم.

البته شهید می تواند از این اشکال جواب دهد، زیرا ممکن است ایشان قائل شود فعلی نیست و یا موسم را شرط متأخر بداند.

اشکال دیگر این است که قید اگر غیر مقدور شود، مقیّد غیر مقدور نیست. مثلاً نماز بعد زوال واجب است، خودِ زوال مقدور نیست امّا نماز بعد زوال که مقدور مکلف هست! یعنی اگر قید غیر مقدور باشد، موجب غیر مقدور شدن مقیّد نمی شود.

نظر مختار: قید مبعوث یا مبعوث الیه

تفاوت در مرحله جعل و انشاء، با توجه به این نکته که در گذشته گفتیم خودِ انشاء طلب به حمل شائع است، حقیقت طلب سعی نحو مقصود است. یعنی وقتی مولی جعل و تشریع می کند همین کار سعی نحو مقصود است که مقصود بعث الغیر علی الفعل است. همین فعل گفتاری مولی طلب است و سعی نحو مقصود است. گاهی از شخص معیّن طلب نمی کنیم بلکه عنوانی را در طلب قرار می دهیم. مثلاً فرد قمی باید چنین کاری کند. این خطاب در چه زمانی متوجه فرد می شود؟ اگر فردی مصداق آن عنوان باشد متوجه فرد می شود. مثلاً زید که قمی است خطاب متوجه وی می شود به خلاف عمرو که قمی نیست. مولی این عنوان را چگونه اخذ می کند؟ دستورات مولی تابع ملاک است. عنوانی را اخذ می کند که جامع قیود اتّصاف باشد. زیرا این عمل برای افرادی که قید اتّصاف را ندارند اصلاً ملاکی ندارد.

مولی دائماً در تشریعات در ناحیه عنوان یا مبعوث یا مطلوب منه، عنوانی را اخذ می کند که جامع قیود اتّصاف است. قیود ترتّب در مطلوب یا مبعوث الیه آورده می شود. لذا قیود مبعوث یا مطلوب منه شرط تکلیف هستند، زیرا خطاب فقط متوجه آنهاست. مثلاً المکلف یصلی، فقط مکلف بودن برای وجوب نماز کافی است و اگر المکلف المستطیع یحجّ، مکلف مستطیع باید باشد تا وجوب حجّ بیاید.

در نتیجه هر قید که در ناحیه مبعوث اخذ شود شرط فعلیت تکلیف است، و هر قید که در مبعوث الیه اخذ شود شرط فعلیت نیست. این تفاوت بین واجب مشروط و مطلق است که به مبعوث و مطلوب منه برمی گردد.

اشکال اول، و جواب آن

اشکال اول اینکه در مرحله اراده بین دو اراده مطلقه و مشروطه تفاوتی قائل نشدیم، چگونه در مرحله تشریع متفاوت می شوند در حالیکه مرحله تشریع انعکاس همان مرحله اراده است. محقق خوئی فرموده اند اگر کسی حقیقت تشریع را ایجاد المعنی باللفظ بداند، نمی تواند این مشکل را حلّ کند! لذا محقق خوئی معنای تشریع را اعتبار و ابراز دانست لذا اختلاف در مراد را منعکس به عالم تشریع نمود!

امّا ما قائلیم عالم اراده به عالم تشریع منعکس نمی شود بلکه عالم ملاک به دو عالم انعکاس می یابد، عالم اراده و تشریع؛ یعنی طولیت فقط بین عالم ملاک و بین عالم اراده و تشریع است، نه اینکه بین هر سه طولیت باشد. این اراده یک اراده تکوینی است. دائماً عالم تشریع بر وزان عالم ملاک است. هر تشریع مسبوق به اراده است که این اراده تکونی است. این اراده تابع عالم ملاک است که از قیود اتّصاف است یا ترتّب؛ در عالم تشریع تمام قیود اتّصاف می شوند قیود مبعوث، و تمام قیود ترتّب می شوند قیود مبعوث الیه! زیرا مکلف غیر مستطیع اصلاً حجّ برایش ملاک ندارد که مولی وی را بعث کند.

اشکال دوم، و جواب آن

اشکال دوم این است که قیودی هستند که نه قید واجب و نه قید وجوب هستند، نه قید اتّصاف و نه قید ترتّب هستند، نه قید واجب نه قید وجوب هستند. در مثال ان جائک زید فاکرمه، مجیء نه شرط اتّصاف و وجوب است و نه شرط واجب و اکرام است. بلکه قید زید است یعنی زید دو حالت دارد یکی حالت مجیء و دیگر حالت عدم مجیء؛ فقهاء این را شرط وجوب دانسته اند. در این صورت کلام ما صحیح نخواهد بود، یعنی قید وجوب به قید مبعوث برمی گردد! مجیء زید از قیود مکلف نیست یعنی مکلفی که در وی مجیء زید باشد یا نباشد نداریم و این دو حصه برای مکلف نیست. این قیود می شوند قیود متعلقات واجب یعنی واجب اکرام است که متعلق آن زید است و این مجیء قید زید است. این قید چیست؟

ج۱۰۸ ۹٤/۰۱/۲۲

اشکال دوم این بود که برخی قیود مانند قیود متعلقات واجب، نه قید وجوب هستند و نه قید واجب؛

جواب این است که این قیود دائماً برمی گردد به قیود اتّصاف یا ترتّب؛ یعنی در عالم اثبات و لفظ قید متعلق واجب است، امّا ثبوتاً گاهی قید وجوب است گاهی قید واجب است. وقتی «اکرم زیداً عند مجیئه» گفته شود سه صورت دارد:

اول اینکه قبل مجیء زید، اکرامش دارای ملاک نیست. در این صورت مجیء قید اتّصاف است که قید مطلوب منه می شود؛ یعنی مکلف موجود عند مجیء زید، واجب است که زید را اکرام کند.

دوم اینکه قبل مجیء هم، اکرام زید ملاک دارد، امّا قابل استیفاء نیست. در این صورت مجیء قید واجب و اکرام می شود؛

سوم اینکه اکرام زید دو حصّة دارد، یک حصّة قبل مجیء و دوم حصّة بعد مجیء؛ حصّة قبل مجیء ملاکی ندارد و حصّة بعد مجیء ملاک دارد بدون هیچ قیدی! این قیود تحصیصی هستند و نه قید اتّصاف و نه قید ترتّب

نیستند. واجب نسبت به این قیود حقیقةً واجب مطلق است و مشروط نیست، و واجب مقیّد هم نیست. به عبارت دیگر یک حصّة واجب است امّا چون اسم خاصّی ندارد با این قید از آن نام برده شده است.

عقلاء اموری گاهی اموری را قید مطلوب منه قرار می دهند، در حالیکه قید اتّصاف نیست. مثلاً قدرت عقلی بر انجام عمل نه در اتّصاف دخیل است نه در ترتّب دخیل است. مثلاً کسی که قدرت انجام نماز ندارد، اگر بر فرض محال نماز بخواند، این نمازش ملاک دارد. لذا در سلوک عقلائی این قیود را قید مطلوب منه قرار می دهند. مثلاً کسی که ترمز ماشینش بریده است و از چراغ قرمز عبور می کند، در نزد عقلاء اصلاً قانونی نداشته؟ یا تخلف کننده ای است که مجازات نمی شود؟ چنین شخصی تخلف نکرده است یعنی قدرت شرط فعلیت تکلیف است که در ملاک نقشی ندارد. شرائط عامّة تکلیف در نزد مشهور چهارتاست بلوغ و عقل و قدرت و التفات، به جز عقل هیچکدام از شروط اتّصاف نیستند، امّا شرط فعلیت تکلیف هستند. این قیود قید ترتّب نیستند و قید اتّصاف هم نیستند امّا از شروط مطلوب منه قرار گرفته اند.

در قیود متعلق تکلیف هم همین گونه است. و چون با خطاب تشریع سروکار نداریم و با خطاب تبلیغ مواجه هستیم، لذا این قیود در خطاب تبلیغ منعکس می شود. البته گاهی هم به اجمال می رسیم.

لذا قیود تحصیصی غالباً از قیود مطلوب منه می شود.

مقام دوم: واجب مشروط به لحاظ عالم اثبات

این مسأله برای اولین بار بحث اثباتی داشت، که علماء از آن منتقل به بحث اثباتی شده اند. وجوب یا مدلول اسمی است یا حرفی است. وجوب در «یجب علیک» مدلولی اسمی است و در «صلّ» مدلولی حرفی است.

نظر شیخ انصاری: رجوع قید به ماده

مرحوم شیخ فرموده اند اگر معنای حرفی باشد دیگر نمی شود مقیّد شود و قیدی برای آن یافت شود. مثلاً در «اکرم زیداً ان جائک» این قید مجیء امکان ندارد که قید وجوب باشد، ولو به حسب ظاهر قید وجوب است. در نتیجه قید واجب است، یعنی اکرام عند مجیء، واجب است. محال بودن تقیید به این دلیل است که وجوب یک طلب انشائی است که طلب دو قسم است، وجوبی و ندبی. طلبی که با انشاء ایجاد شده فردی از طلب است، و بعد تحقّق فرد نمی توان آن را قید زد. این ظاهر عبارتی است که مرحوم آخوند از ایشان نقل نموده اند.[1]

---

۱. کفایة الاصول، ص۹۶:«*أما امتناع کونه من قیود الهیئة فلأنه لا إطلاق فی الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشإ بالهیئة حتی یصح القول بتقییده بشرط و نحوه فکل ما یحتمل رجوعه إلى الطلب الذی یدل علیه الهیئة فهو عند التحقیق راجع إلى نفس المادة. و أما لزوم کونه من قیود المادة لبا فلأن العاقل إذا توجه إلى شیء و التفت إلیه فإما أن یتعلق طلبه به أو لا یتعلق به طلبه أصلا لا کلام على الثانی. و على الأول*

دو اشکال آخوند بر شیخ

مرحوم آخوند اشکال نموده اند، که اولاً مدلول هیئت، مفهوم طلب است که قابل تقیید است. مانند اینکه طلبی للاکرام کان عند المجیء! و ثانیاً حتی اگر مدلول هیئت فردی از طلب و حرفی باشد، این فرد بعد تحقّق قابل تقیید نیست؛ امّا اشکالی ندارد از ابتداء مقیّد ایجاد شود. مانند حیوان ناطق که مفهوم عامّی است که قید خورده است، در مقابل انسان که مفهومی است که از ابتداء قید دارد. در نتیجه مرحوم آخوند فرموده اند که اثباتاً می شود قیدی مقیّد هیئت یا ماده باشد.[۱]

ج۱۰۹ ۹۴/۰۱/۲۳

دو احتمال در کلام مرحوم شیخ انصاری

ایشان فرموده اند در انشاء فردی از طلب انشائی ایجاد می شود که قابل تقیید نیست. با توجه به کلام ایشان که در کفایة نقل شده است، دو احتمال در کلام شیخ هست:

الف. اول اینکه تقیید در عالم مفهوم است که در طلب انشائی که امری واقعی یا حقیقی است، تقیید بی معنی است! عبارت شیخ:«و ذلک لانه لا اطلاق فی الفرد الموجود من الطلب المنشأ بالهیئة». ظاهر بسیار قوی، مراد

فإما أن یکون ذاک الشیء موردا لطلبه و أمره مطلقا علی اختلاف طوارئه أو علی تقدیر خاص و ذلک التقدیر تارة یکون من الأمور الاختیاریة و أخری لا یکون کذلک و ما کان من الأمور الاختیاریة قد یکون مأخوذا فیه علی نحو یکون موردا للتکلیف و قد لا یکون کذلک علی اختلاف الأغراض الداعیة إلی طلبه و الأمر به من غیر فرق فی ذلک بین القول بتبعیة الأحکام للمصالح و المفاسد و القول بعدم التبعیة کما لا یخفی هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرر لبحثه بأدنی تفاوت».

اقول: عبارت شیخ در مطارح الانظار، ج۱، ص۲۶۷:«*فعلی الأوّل فلا بدّ من أن یتعلّق الأمر بذلک الفعل علی الوجه الذی یشتمل علی المصلحة، کأن یکون المأمور به هو الفعل المقیّد بحصوله فی الزمان الخاصّ. و علی الثانی یجب أن یتعلّق الأمر بالفعل المطلق بالنسبة إلی خصوصّیات الزمان. و لا یعقل أن یکون هناک قسم ثالث یکون القید الزمانی راجعا إلی نفس الطلب دون الفعل المطلوب، فإنّ تقیید الطلب حقیقة ممّا لا معنی له؛ إذ لا إطلاق فی الفرد الموجود منه المتعلّق بالفعل حتّی یصحّ القول بتقییده بالزمان أو نحوه. فکلّ ما یحتمل رجوعه إلی الطلب الذی یدلّ علیه الهیئة فهو عند التحقیق راجع إلی نفس المادّة*».

۱. کفایة الاصول، ص۹۷:«*أما حدیث عدم الإطلاق فی مفاد الهیئة فقد حققناه سابقا أن کل واحد من الموضوع له و المستعمل فیه فی الحروف یکون عاما کوضعها و إنما الخصوصیة من قبل الاستعمال ک الأسماء و إنما الفرق بینهما أنها وضعت لتستعمل و قصد بها المعنی بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و قصد بها معانیها بما هی آلة و حالة لمعانی المتعلقات فلحاظ الآلیة کلحاظ الاستقلالیة لیس من طوارئ المعنی بل من مشخصات الاستعمال کما لا یخفی علی أولی الدرایة و النهی. فالطلب المفاد من الهیئة المستعملة فیه مطلق قابل لأن یقید مع أنه لو سلم أنه فرد فإنما یمنع عن التقید لو أنشئ أولا غیر مقید لا ما إذا أنشئ من الأول مقیدا غایة الأمر قد دل علیه بدالین و هو غیر إنشائه أولا ثم تقییده ثانیا فافهم*».

شیخ هم همین بوده است. لذا اشکالات آخوند و بقیه به ایشان وارد نخواهد بود. یعنی حقیقت انشاء ایجاد المعنی است که معنی خود طلب است نه مفهوم طلب؛

ب. احتمال دوم در کلام ایشان همین نظری است که به ایشان نسبت داده می شود که معنای طلب یک مفهوم جزئی است و قابل تقیید نیست. عبارت شیخ در ذیل دور از این مطلب نیست:«فکل ما یحتمل رجوعه الی الطلب الذی یدل علیه الهیئة فهو عند التحقیق راجع الی نفس الماده». یعنی وقتی یک فرد تحت این مفهوم داخل است نمی شود فرد یا افرادی را از تحت آن خارج نمود.

اشکال بر احتمال دوم از کلام شیخ وارد نیست

بر این احتمال دوم اشکالی وارد شده است که به نظر می رسد وارد نیست. اشکال این است که مفهوم جزئی قابل تقیید است مانند مفهوم «زید» که تقیید می شود مانند «زید القائم»، لذا مفهوم جزئی هم قید بردار است. حتی می شود قیدی به آن اضافه شود که فردی تحت آن نباشد مانند «زید واجب الوجود»، که اصلاً فردی ندارد. حقیقت تقیید این است که دو مفهوم با هم ترکیب شوند و مفهوم سومی پیدا شود که از نظر افراد مساوی یا اقلّ از مفهوم قبل است؛ اگر اقل باشد قید احترازی و اگر مساوی باشد قید توضحی می شود. این معنی از تقیید در تقیید زید هم هست. زیرا این مفهوم هم در دائره صدق ضیق می شود، با این تفاوت که در تضیق مفهوم کلی افراد خارج می شوند امّا در تضیق مفهوم جزئی حالات خارج می شوند.

این اشکال به شیخ وارد نیست زیرا مراد شیخ این است که تقیید به افراد ممکن نیست زیرا آنچه در اصول بحث می شود این است که اخراج افرادی پیدا شود که این فقط در مفاهیم کلی محقق می شود.[1]

اشکال بر کلام شیخ انصاری

با وجود اینکه جواب های به شیخ را قبول نکردیم امّا کلام ایشان را تمام نمی دانیم. اگر احتمال اول مراد باشد، اگر برای مطلوب منه، قیدی ذکر شود در این صورت خطاب متوجه حصّة خاصّی از مکلف می شود. مثلاً مکلف مستطیع؛ یعنی چون طلب امر واقعی است می شود یک طرف آن موجود و طرف دیگر آن معدوم باشد. مانند قبلیت امروز نسبت به فردا، که یک طرف موجود است و دیگری معدوم است. در عالم واقع، این قبلیت واقعیت دارد. حتی وقتی طرف دیگر یعنی فردا موجود شود، دیگر طرف قبل یعنی امروز وجود ندارد. لذا در امور واقعی لازم نیست دو طرف موجود باشد.

---

۱. اقول: این جواب واضح نیست زیرا در اصول از تخصیص بحث می شود که ممکن است یک حکم جزئی مقیّد به حالتی خاصّ باشد! به عبارت دیگر هر مفهومی که در ذهن آید قابل تقیید است ولو جزئی باشد و در بحث اصولی ممکن است اطلاق احوالی از یک مفهوم جزئی گرفته شود!

لذا وقتی تقیید در ناحیه مطلوب منه باشد به این معنی است که یک مفهوم قید می خورد نه اینکه یک طلب انشائی قید بخورد! لذا فهم عرفی این است که طلب قید دارد امّا حقیقةً مطلوب منه قید دارد. یعنی مراد الحج عند الاستطاعة واجب، نیست بلکه الحج واجب علی المکلف المستطیع!

اگر مراد شیخ احتمال دوم باشد، اشکال این است که برای این استدلال باید مدلول هیئت را مفهوم بدانیم. ما هیئت را فاقد مدلول تصوری یا تصدیقی می دانیم، و طلب همین فعل گفتاری ماست. شیخ مفهوم طلب را مفهوم جزئی دانسته اند، که اشکال این است که مدلول طلب چنین مفهومی ندارد.

اشکال بر کلام آخوند در نقد شیخ انصاری

ایشان دو اشکال داشتند. یک اشکال مبنایی هست که مدلول طلب همان مفهوم کلی است، که این با مبنای خودشان اشکال واردی است البته مبنا را قبول نداریم. اشکال دوم این است که می شود از ابتدا مقیّداً مفهوم جزئی تقیید شود ولو به کمک دو دالّ! این فرمایش فی نفسه صحیح نیست، زیرا برای تقیید مفهوم دو راه است یکی اینکه برای مفهوم مقیّد نامی قرار دهیم مانند حیوان ناطق، که برای این حصّة نام انسان قرار داده شده است. این اصطلاحاً تقیید نیست و مفهوم انسان را مقیّد نمی گویند؛ دوم اینکه از ترکیب دو اسم استفاده شود، که همین که دو دالّ شد، مانند باقی موارد تقیید است و حتماً تقیید شده است. حالت سومی هم نداریم. اکرم الانسان تقیید نیست و اکرم الحیوان الناطق، تقیید است. به عبارت دیگر به یک دالّ می شود از ابتدا مقیّداً ایجاد شود، امّا وقتی دو دالّ شود این معقول نیست مگر اینکه تقیید شود.

با توجه به توضیح ما، با تقیید، افراد از تحت طلب خارج می شوند، یعنی با این قید، افراد مکلف از تحت طلب خارج شدند.

در نتیجه واجب مشروط در مقام اثبات هم مشکلی ندارد.

ج۱۱۰ ۹٤/۰۱/۲٤

اشکال مرحوم آخوند بر واجب مشروط

مرحوم آخوند بعد از جواب دادن به اشکال شیخ، خودشان اشکالی به واجب مشروط مطرح نموده اند، که لازمه اینکه شرط قیدی برای وجوب باشد این است که تخلف منشأ از انشاء شود. در حالیکه این دو ذات اضافه هستند یعنی هر انشائی باشد منشأ هم هست. توضیح اینکه حقیقت انشاء همان ایجاد المعنی باللفظ است. در امر معنی «طلب انشائی» است یعنی می خواهیم با هیئت امر طلب انشائی را ایجاد کنیم. اگر شرط برای حکم باشد وقتی طلب انشائی ایجاد می شود که شرط محقق شود لذا انشاء شده است ولی طلب انشائی ندارد! انشاء همین

کلام و تلفظ است که فعلی شده است، امّا منشأ که وجوب اکرام زید است وقتی فعلی می شود که زید در خارج بیاید؛ در حالیکه انشاء و منشأ ذات اضافه هستند مانند ایجاد و وجود.[۱] خودِ مرحوم آخوند از این اشکال جواب داده اند.[۲]

جواب اول: انشاء همان اعتبار و ابراز است نه ایجاد المعنی

محقق خوئی اشکال را قبول کرده اند و جواب مرحوم آخوند را قبول نکرده اند. لذا فرموده اند اگر کسی انشاء را ایجاد معنی باللفظ بداند، نمی تواند این اشکال را جواب دهد! لذا حقیقت انشاء را اعتبار و ابراز دانسته اند، لذا مشکل ندارد الآن اعتبار شود یک امر اعتباری صد سال بعد؛ مانند اینکه الآن اعتبار شود ملکیت اعتباری بعد از موت، برای زید؛ که انشاء الآن است امّا منشأ بعد مرگ می آید.[۳]

جواب دوم: تخلّف منشأ از انشاء در امور واقعی مشکلی ندارد

ما انشاء را ایجاد المعنی باللفظ می دانیم، آیا این اشکال وارد است؟ ما نفس تلفظ را طلب می دانیم، نه اینکه با تلفظ چیز دیگری به نام طلب ایجاد شود؛ یعنی ایجاد با لفظ هست امّا خودش ایجاد می شود. طلب هم همان سعی نحو مقصود است. مقصود مولی ایجاد داعی در هر فرد مستطیع است، که الآن ایجاد داعی می شود امّا مطلوب منه الآن موجود نیست. چون طلب امری واقعی است می تواند یک طرف آن فعلی نباشد و بعد موجود شود. لذا

---

۱. کفایة الاصول، ص۹۷: «*فإن قلت على ذلک یلزم تفکیک الإنشاء من المنشإ حیث لا طلب قبل حصول الشرط*».

۲. کفایة الاصول، ص۹۷: «*قلت المنشأ إذا کان هو الطلب على تقدیر حصوله فلا بد أن لا یکون قبل حصوله طلب و بعث و إلا لتخلف عن إنشائه و إنشاء أمر على تقدیر کالإخبار به بمکان من الإمکان کما یشهد به الوجدان فتأمل جیدا*».

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۲، ص۱۴۶: «*فالصحیح أن یقال: إنّه لا مدفع لهذا الاشکال بناءً على نظریة المشهور من أنّ الانشاء عبارة عن إیجاد المعنى باللفظ، ضرورة عدم إمکان تخلف الوجود عن الایجاد. وأمّا بناءً على نظریتنا من أنّ الانشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباری النفسانی فی الخارج بمبرز من قول أو فعل کما حققناه فی مبحث الخبر والانشاء بشکل موسّع،[۳] فیندفع الاشکال المذکور من أصله، والسبب فی ذلک: هو أنّ المراد من الایجاب سواء أکان إبراز الأمر الاعتباری النفسانی أم کان نفس ذلک الأمر الاعتباری، فعلى کلا التقدیرین لا یلزم محذور من رجوع القید إلى مفاد الهیئة. أمّا على الأوّل، فلأنّ کلّاً من الابراز والمبرز والبروز فعلی، فلیس شیء منها معلّقاً على أمر متأخر، وهذا ظاهر. وأمّا على الثانی، فلأنّ الاعتبار بما أ نّه من الامور النفسانیة التعلیقیة یعنی ذات الاضافة کالعلم والشوق وما شاکلهما من الصفات الحقیقیة التی تکون کذلک، فلا مانع من تعلّقه بأمر متأخر کما یتعلّق بأمر حالی، نظیر العلم فإنّه کما یتعلق بأمر حالی کذلک یتعلّق بأمر استقبالی. وعلى الجملة: فکما یمکن تأخر المعلوم عن العلم زمناً کقیام زید غداً أو سفره أو نحو ذلک، حیث إنّ العلم به حالی والمعلوم أمر استقبالی، فکذلک یمکن تأخر المعتبر عن الاعتبار، بأن یکون الاعتبار حالیاً والمعتبر أمراً متأخراً، کاعتبار وجوب الصوم على زید غداً أو نحو ذلک، فالتفکیک إنّما هو بین الاعتبار والمعتبر ولا محذور فیه أصلًا، ولا یقاس ذلک بالتفکیک بین الایجاد والوجود فی التکوینیات أصلا*».

طرف طلب وقتی فعلی می شود که انسان مستطیع در خارج محقق شود. لذا به لحاظ طرف اول یعنی طالب و مولی، طلب محقق است و به لحاظ طرف دوم یعنی مطلوب منه محقق نیست.

مثلاً اگر زید یک چاه در راهی ایجاد کند، بعد از ۱۰۰ سال فردی در آن افتاد و مُرد؛ در این مورد عرفاً گفته می شود زید قاتل آن فرد است، در حالیکه زید دیگر موجود نیست. لذا سبب موجود است و مسبب بعداً محقق می شود. این سببیت یک امر واقعی است.

در نتیجه تفکیک انشاء از منشأ لازم نمی آید بلکه به لحاظ طالب منشأ موجود است. امّا به لحاظ مطلوب منه هنوز ایجاد نشده است. لذا طالب همین الآن سعی دارد و خودِ تلفظ سعی است ولی چون مقصود استقبالی است گفته می شود منشأ الآن فعلی نیست.

تنبیهات واجب مشروط

بعد از بحث از اینکه واجب مشروط هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات ممکن است، و اشکالات مطرح شده به آن وارد نمی باشد، چند امر را به عنوان تنبیه مطرح می کنیم:

امر اول: انکار واجب مشروط محاذیری غیر قابل التزام دارد

مرحوم شیخ واجب مشروط را منکر شدند، امّا برخی شروط لازم التحصیل هستند و برخی واجب التحصیل نیست. از ایشان سوال می کنیم قبل تحقق شرائط عامّه تکلیف (عقل، بلوغ، قدرت، عقل) آیا تکلیفی هست؟ اگر گفته شود تکلیف هست که واجب مشروط را قبول نموده اند و اگر در یک مورد قبول شود، در باقی موارد هم محذوری ندارد؛ و اگر گفته شود تکلیف دارد، بسیار غیر عرفی است و بعید است.

از ایشان سوال می کنیم زید قبل به وجود آمدن تکلیفی دارد؟ باز هم بعید است قبل به وجود آمدن، تکلیف وجود داشته باشد. همین که قبل به وجود آمدن تکلیفی نباشد به معنی مشروط بودن تکلیف است.

باز از ایشان سوال می کنیم کسی که تا آخر عمرش مجنون باشد یا نابالغ باشد، آیا چنین شخصی تکلیف دارد؟ تکلیف ندارد یعنی شخص مميّز که قابلیت تکلیف دارد امّا تا آخر عمر نابالغ است، چرا تکلیف ندارد؟ باید به همین دلیل باشد که شرط آن یعنی بلوغ محقق نشده است. در نتیجه ناچار هستیم واجب مشروط را داشته باشیم. پس این فرمایش ایشان که وجوب نمی تواند مشروط باشد، قابل التزام نیست.

امر دوم: خطابات قانونیه، یعنی انکار واجب مشروط

بحثی از زمان مرحوم آخوند شروع شده است، که آیا تکالیف به عدد مکلفین انحلالی هست یا نه؟ قول به عدم انحلال خلاف مشهور است که معروف به خطابات قانونیه است. یعنی به عدد مکلفین تکلیف نداریم و تکلیف در حدّ عنوان باقی می ماند و به مکلفین سرایت نمی کند. این بحث جای خاصّی ندارد و باید بعد اوامر مطرح شود و مرحوم آخوند در ابتدای نهی مطرح نموده اند. اگر این مسلک را قبول کنیم تصویر واجب مشروط بسیار مشکل است. زیرا وجوب که مشروط است سه معنی دارد: تشریع جعل مجعول؛ مراد ما از مشروط بودن وجوب همان مجعول است. بنا بر خطابات قانونیه تشریع و جعل داریم ولی مجعول نداریم! لذا کسی قائل نیست که جعل یا تشریع مشروط است؛ فقط مجعول را مشروط می دانند. در نتیجه بنابر این قول باید منکر واجب مشروط شویم. ما تابع مشهور هستیم و خطابات قانونیه را قبول نداریم.

امر سوم: ثمره واجب مشروط

بحث امکان واجب مشروط چه ثمره ای دارد؟ ثمره عملی در بحث مقدمات مفوته می آید. برخی واجبات مقدماتی دارند که اگر قبل زمان عمل تحصیل نشوند در زمان عمل قابل تحصیل نیستند. این مقدمات یک عویصه را ایجاد کرده اند. این مشکل بنابر قبول واجب مشروط است، امّا با انکار واجب مشروط دیگر مشکلی نیست، زیرا قبل دخول وقت وجوب هست که عقلاً باید مقدمه اتیان شود. امّا مثلاً اگر نماز قبل وقت واجب نباشد و واجب مشروط باشد نیازی به گرفتن وضو نیست، و بر فرض بعد وقت قدرت بر نماز با وضو نیست، لذا بعد وقت هم نماز با وضو نمی خواند. به عبارت دیگر می شود دائماً کاری کرد که تکلیفی نسبت به این واجب ها نداشته باشیم! این با ارتکاز سازگار نیست. زیرا مثلاً نماز خواندن یا روزه گرفتن را بلد نیست، نمی رود یاد بگیرد لذا تکلیفی نسبت به نماز و روزه ندارد!

این بحث مقدمات مفوته یک بحث مستقل دارد که خواهد آمد.

واجب مطلق و معلق

این بحث از زمان صاحب فصول مطرح شده است، مشهور اصولیون واجب را تقسیم به مشروط و مطلق نموده اند، امّا صاحب فصول واجب را تقسیم به مطلق و مشروط و سپس واجب مطلق را تقسیم به معلق و منجز نمودند. لذا واجب سه قسم خواهد داشت. واجب معلق واجبی است که وجوب مشروط نیست واجب مشروط است امّا شرط لازم التحصیل نیست به این دلیل که یا امری غیر اختیاری است و یا حصول اتفاقی آن موجب تکلیف است. وجوب حجّ مشروط به استطاعت است، پس نسبت به آن واجب مشروط است؛ و حجّ نسبت به طی طریق واجب

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: حسین مهدوی نهاد

مطلق منجز است؛ امّا حجّ مشروط به زمان نیست. زمان در اختیار ما نیست لذا حجّ نسبت به آن واجب معلق است.

بحث در این است که واجب معلق محال است یا ممکن است؛ و آیا واجب معلق در شرع داریم؟

ج۱۱۱ ۹۴/۰۱/۲۵

بعد صاحب فصول به ایشان اشکالات عدیده شده و واجب معلق را انکار کرده اند. به دو اشکال عمده اشاره کرده و آنها را بررسی می کنیم:

اشکال اول در واجب معلق: نقض به قید موسم برای حجّ

محقق خوئی فرموده اند وجوب یا مشروط هست یا نیست. در متناقضین دائماً یک طرف ثابت است. مثلاً در حجّ، موسم غیر اختیاری است. آیا قید وجوب هست؟ اگر باشد واجب ما مشروط می شود؛ البته منافات ندارد که هم قید وجوب باشد هم قید واجب؛ اگر هم قید وجوب نباشد سوال می کنیم اگر قبل مراسم از دنیا برود، آیا کشف می کنیم که وجوبی نداشته است (که مشهور همین را می گویند) یا وجوب داشته و منجز نبوده است. این قابل التزام نیست و خود شما هم ملتزم این نشده اید. لذا امر دائر بین این است که واجب مشروط باشد، و بین اینکه این نقض ها را قبول کنید.[1]

جواب اول: عدم التزام به شرط متأخر بودن موسم در فقه

در این فرمایش اشکالات عدیده ای هست. اول اینکه خود ایشان موسم را در فقه شرط وجوب نمی داند. زیرا اگر موسم شرط متاخر برای وجوب حج باشد، فقط وقتی قیامت شود یا کره ماه یا زمین معدوم شود که ماه

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۲، ص۱۷۴: *«الذی یرد علیه: هو أنّ المعلّق لیس قسماً من الواجب المطلق فی مقابل المشروط بل هو قسم منه، وذلک لما تقدّم من أنّ وجوب کل واجب لا یخلو من أن یکون مشروطاً بشیء من زمان أو زمانی مقارن له أو متأخر عنه أو یکون غیر مشروط به کذلک ولا ثالث لهما، لاستحالة ارتفاع النقیضین، وعلى الأوّل فالواجب مشروط، وعلى الثانی مطلق، وعلى هذا فلا بدّ من ملاحظة أن وجوب الحج مثلًا مشروط بیوم عرفة أو مطلق، لا شبهة فی أنّ ذات الفعل وهو الحج مقدور للمکلف فلا مانع من تعلق التکلیف به وکذا إیقاعه فی زمان خاص- یوم عرفة- وأمّا نفس وجود الزمان فهو غیر مقدور له فلا یمکن وقوعه تحت التکلیف، وبما أنّ التکلیف لم یتعلق بذات الفعل على الاطلاق وإنّما تعلق بایقاعه فی زمن خاص، فعلم من ذلک أنّ للزمان دخلا فی ملاکه وإلّا فلا مقتضى لأخذه فی موضوعه. وعلیه فبطبیعة الحال یکون مشروطاً به، غایة الأمر على نحو الشرط المتأخر، ومن هنا إذا افترضنا عدم مجیء هذا الزمان الخاص وعدم تحققه فی الخارج من جهة قیام الساعة، أو افترضنا أنّ المکلف حین مجیئه خرج عن قابلیة التکلیف بجنون أو نحوه کشف ذلک عن عدم وجوبه من الأوّل».*

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

ذی الحجّة موجود نشود، در این صورت شرط متاخر محقق نخواهد شد و وجوبی نخواهد بود. امّا با مرگ مکلف که شرط متاخر موجود می شود یعنی ماه ذی الحجّة می آید، لذا باید حجّ هم وجوبش فعلی شود.

جواب دوم: عدم فعلیت تکلیف، به دلیل عدم قدرت است

بله یکی از شرائط عامّه تکلیف قدرت و عقل است. برای حلّ این اشکال می گوییم، کسی که قبل موسم مُرد، واقعاً کشف می کنیم که از ابتداء وجوب حجّ نبوده است زیرا یکی از شرائط تکلیف قدرت بر انجام عمل حین عمل است. لذا وجود موسم شرط فعلیت تکلیف نیست و اگر نه با این مشکل مواجه است که با مرگ مکلف هم تکلیف فعلی شود! به عبارت دیگر در نقض ایشان ما هم وجوب را فعلی نمی دانیم، ولی نه به این دلیل که موسم شرط متأخر وجوب حجّ است! بلکه به این دلیل که شرط عامّه تکلیف یعنی قدرت حین عمل محقق نیست. مانند اینکه اگر کسی در وسط روز حائض شود یا بمیرد، کشف می کنیم از ابتدای روز وجوب صوم نداشته است.

اشکال دوم: لازمه واجب معلق، تخلف مراد از اراده است

اشکال دوم به واجب معلق از محقق اصفهانی است[1] ایشان فرموده اند در واجب معلق، لازم می آید تخلف اراده از مراد، که این محال است. یعنی در اراده تکوینی نمی شود اراده باشد و مراد نباشد! اراده تشریعیه هم نمی شود از مراد تخلف کند. در اراده معلق وجوب فعلی است امّا واجب استقبالی است. لذا بعث فعلی خواهد بود اما انبعاث بعد خواهد آمد. بعد خودِ ایشان دیده اند که بعث و انبعاث از مفاهیم ذات الاضافة نیستند، و اگر نه باید معصیتی حاصل نشود! لذا ایشان هم فرموده اند امکان انبعاث با بعث متضایف هستند، امّا در واجب معلق امکان انبعاث هم نیست، لذا در واجب معلق تفکیک مراد از اراده تشریعیه لازم می آید.

---

۱. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج۲، ص۷۶الی۷۹:«*و لا یخفی علیک: الفرق بین الإرادة التشریعیة و التکوینیة، فی إمکان انبعاث الإرادة إلی المقدّمات فی الثانیة قبل تمامیة الإرادة بالنسبة إلی المراد المتأخّر– و لو کان تأخّره لأجل تقیّده بزمان متأخّر– دون الإرادة التشریعیة، مع أن البعث بنفسه مقدّمة لحصول فعل الغیر و لا فرق– فی إمکان تعلّق الإرادة بالمقدّمة قبل إرادة ذیها– بین مقدّمة و مقدمة. و الفارق أن البعث إنما یکون مقدّمة لحصول فعل الغیر إمکانا إذا ترتب علیه الانبعاث، و خرج من حدّ الإمکان إلی الوجوب بتمکین المکلّف له و انقیاده، و حیث إنه متقیّد بزمان متأخّر غیر حالی فلا یعقل الانبعاث، فکذا البعث فلا مقدمیة للبعث إلا فی صورة اتصافه بامکان الباعثیة نحو الفعل فعلا، و فی مثله یصح تعلّق الإرادة به من قبل إرادة فعل الغیر اختیارا. و من جمیع ما ذکرنا اتضح: أنه لا یعقل تعلّق الإرادة– بحدّها– بأمر استقبالی، و کذا تعلّق البعث به*».

جواب اول: این اشکال صیاغت منطقی ندارد

این اشکال هم ولو جواب داده نشود، امّا معلوم است نادرست است. یعنی بدون جواب فنّی هم مشکلی به بحث وارد نمی کند. یعنی واضح است که مولی می تواند الآن طلب کند، امّا چند روز بعد منبعث شود؛ مثلاً به عبد بگوییم فردا نون بگیر! امّا فرمایش ایشان حتی بعد اصلاح خودشان هم صحیح نیست. امّا فرمایش بعد اصلاح، بعث و امکان انبعاث که مضایفین نیستند، به عبارت دیگر با این اصلاح اشکال برطرف می شود! بعث و انبعاث هم که خودِ شما قبول نکردید! لذا اشکال ایشان صیاغت منطقی ندارد، یعنی ابتداء از تضایف شروع نموده امّا از آن عدول نمودند که به دو چیز غیر متضایف رسیدند که برهان در آن جاری نمی شود.

جواب دوم: بعث و انبعاث تشریعی متضایفین نیستند

امّا بعث و انبعاث گاهی تکوینی هستند، که این دو متضایف هستند و از هم تفکیک نمی شود؛ امّا در بعث و انبعاث تشریعی تضایفی نیست. یعنی مراد ما از انبعاث یعنی قابلیت این را دارد که عبد را منبعث نماید. همان سببیت عرفیه که در چاه و زید گفتیم در این مورد هم هست. یعنی کندن چاه حقیقةً سبب برای قتل نیست، امّا عرفاً همان سبب شده است. این بعث و انبعاث هم سببیت عرفی دارند که مثلاً مولایی به عبدش بگوید ده سال بعد این کار را انجام بده! که عبد ده سال بعد به دلیل این امر، آن کار را انجام می دهد.

جمع بندی: امکان واجب معلق

لذا واجب معلق محذوری ندارد و در شریعت هم داریم مانند حجّ و صوم، که تا شهر رمضان داخل شد سی وجوب صوم بر عهده مکلف می آید؛ تمام این واجب ها استقبالی است حتی واجب اول هم هنگام طلوع فجر است و استقبالی است. این نزاع معروف در نذر که الآن نذر می کنم روز جمعه روزه بگیریم، این را برخی معلق و برخی مشروط می دانند که ما معلق می دانیم.

ج۱۱۲ ۹٤/۰۱/۲٦

واجب معلق مانند وجوب حجّ که فعلی است امّا ظرف انجام واجب اشهر حجّ است. دو نکته در این بحث وجود دارد، که بیان می شوند:

نکته اول: رفع یک تهافت از کلام شهید صدر

شهید صدر فرموده اند واجب معلق هیچ محذوری ندارد.[۱] یعنی اگر وجوب فعلی باشد و واجب استقبالی باشد، یعنی واجب مقیّد به یک قید غیر اختیاری باشد، این محذوری ندارد؛ ظاهراً این کلام با کلام گذشته ایشان تهافت دارد. زیرا ایشان تمام قیود واجب که غیر اختیاری هستند، را قید وجوب هم می داند.[۲] اگر واجب معلق معقول است و زمان قید واجب است، لذا زمان که امر اختیاری نیست باید قید تکلیف هم باشد! یعنی قبل زمان، نباید وجوب فعلی باشد در حالیکه اگر واجب معلق باشد یعنی وجوب قبل آن زمان، فعلی است.

برای رفع این تهافت می گوییم از مجموع کلام ایشان استفاده می شود، قید غیر اختیاری دو قسم است. زیرا گاهی تحقق این قید غیر اختیاری قطعی است؛ مانند زمان، یعنی طلوع فجر و زوال و آمدن ماه ذی القعده و ذی الحجّة؛ و گاهی تحقق قید غیر اختیاری قطعی نیست؛ مانند نزول مطر در فردا؛ اینکه ایشان فرمودند اگر قید ترتّب غیر اختیاری باشد باید قید تکلیف هم باشد، این فقط در قسم دوم قیود غیر اختیاری است! یعنی در «*صلّ* عند الزوال»، لازم نیست قید زوال، قید وجوب هم باشد. امّا در «*صلّ* عند نزول المطر غداً»، باید قید آمدن باران در فردا، قید تکلیف هم باشد.

البته ایشان تصریح به این نکته ندارند، امّا از مجموعه کلام ایشان، ممکن است چنین برداشتی بشود. با این بیان تهافت از کلام ایشان برطرف می شود.

امّا با این فرمایش هم موافق نیستیم، زیرا قیود غیر قطعی هم می تواند قید وجوب نباشد! زیرا نماز فردا عند المطر واجب باشد، و فردا باران نیاید، کشف می کنیم از ابتدا وجوبی نبوده است امّا نه به این دلیل که نزول مطر قید وجوب هم هست بلکه به این دلیل که قدرت که شرط تکلیف است وجود ندارد. یعنی اگر فردا باران نیاید کشف می کنیم از ابتدا قدرت بر نماز عند نزول مطر در فردا، وجود نداشته است. لذا قدرت از ابتدا نبوده است فقط نمی دانسته است. در نتیجه به هر حال قیود ترتّب قید وجوب نیست بلکه دائماً قید واجب است امّا اگر قید محقق نشود وجوبی نیست زیرا قدرت نیست.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۲۰۲:«*و هكذا يتضح إمكان الواجب المعلق و عدم لزوم محذور منه*».

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۱۹۳:«*و اما المرحلة الثالثة- و هی عالم الجعل و الاعتبار على القول به كما هو المتعارف عقلائيا فی الأحكام المجعولة على نهج القضايا الحقيقية و القانونية- فالواجب المشروط بلحاظ هذه المرحلة أيضا يقع البحث فی إمكانه أو لزوم رجوع الشرط فيه إلى الواجب. و الصحيح إمكان رجوع الشرط إلى الوجوب فی هذه المرحلة أيضا بل لزومه فی ما يسمى بقيود الاتصاف- أی قيود اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة- و فی قيود الترتب إذا كانت غير اختيارية، و معنى أخذها فی الوجوب إناطة الوجوب بمعنى المجعول بها ....*».

نکته دوم: در واجب معلق، باید قید غیر اختیاری باشد

صاحب فصول فرمودند واجب معلق در دو جا هست: یکی غیر اختیاری بودن قید، دوم اینکه قید در صورت تحقق اتفاقی، قید واجب می شود. مثال قسم دوم استطاعت زده شده است. تفاوت بین وضو و استطاعت که باید وضو تحصیل شود امّا استطاعت لازم التحصیل نیست، در این است که حصول اتفاقی استطاعت موجب تکلیف است.

این قید اتفاقی قابل تعقل نیست مگر به وجوب برگردد! یعنی مثلاً حجّ عند استطاعت اتفاقی، واجب است. آیا در این مورد اگر استطاعت تحصیل شود، واجب نخواهد بود! به عبارت دیگر معنی ندارد حجّ عند استطاعت واجب باشد و وجوب آن فعلی باشد، امّا لازم نیست استطاعت تحصیل شود! وقتی وجوب فعلی است و استطاعت هم اختیاری است، چرا می شود با آن مخالفت کرد تا زمانیکه که اتفاقا استطاعت حاصل شود؟ در نتیجه واجب معلق فقط در جایی که قید غیر اختیاری است، مورد قبول است.

تنبیهات واجب معلق

بعد از بحث از واجب معلق، و اثبات امکان این نوع واجب نیاز است چند امر به عنوان تنبیه مطرح شود:

تنبیه اول: مقدمات مفوِّته

مقدمات مفوّته، مقدمه هایی هستند که اگر تحصیل نشوند موجب فوت واجب می شوند. لذا عدم این مقدمات مفوّت است نه وجود آنها! این مقدماتی که اگر قبل زمان واجب انجام نشوند در زمان واجب نمی شود واجب را اتیان کرد. مثلاً در وجوب صوم در شهر رمضان از طلوع فجر واجب است، اگر قبل فجر غسل نشود نمی توان بعد طلوع فجر صیام عن طهارة اتیان شود. یا مثلاً زمان حجّ همان موسم است که پاره ای از مقدمات باید قبل زمان انجام شود، مانند تهیه بلیط و ویزا و مانند آن. حتی گاهی مقدمات بسیاری بعید از واجب است مثلاً اگر امروز ثبت نام نکند نمی تواند ده سال بعد به حجّ برود. این مقدمات، مفوِّته هستند. از ادله استفاده شده است که بر شخص صائم لازم است از قبل غُسل نماید. یا مستطیع باید هشت ماه قبل حرکت کند تا خود را به موسم برساند.

سوال این است که چگونه می شود این مقدمات را لازم التحصیل دانست در حالیکه هنوز صیام و حجّ واجب نیست. یا مثلاً اگر قبل زمان نماز آب دارد و بعد دخول وقت ندارد، می تواند قبل دخول وقت آب را دور بریزد! امّا نمی تواند خاک موجود قبل وقت را از بین ببرد تا بعد دخول وقت خاک برای تیمّم نداشته باشد تا نتواند نماز بخواند و نماز از وی ساقط شود. حتی اگر فتوا این باشد که بر فاقد الطهورین نماز بدون طهارت واجب است، باز هم نمی تواند خاک را از بین ببرد. تفاوت این دو در چیست؟

لذا ابتدا از مقدماتی بحث می کنیم، که در فقه مسلّم است باید اتیان شوند. بعد معلوم می شود تفاوت بین دو مثال بالا در چیست.

ج۱۱۳ ۹۴/۰۱/۲۹

اشکال مقدمات مفوِّته

مقدمات مفوّته، باید قبل زمان واجب انجام شوند به نحوی که اگر انجام داده نشوند قدرت بر انجام واجب نخواهد بود. سوال این است که قبل وجوب ذی المقدمه، چگونه لازم است این مقدمات انجام شوند؟ یعنی شرعاً یا عقلاً چگونه غسل واجب است در حالیکه هنوز صوم واجب نیست. به سه جواب اشاره می شود:

جواب اول: حمل بر واجب معلق

اگر واجب معلق را قبول کنیم می توان مشکل این مقدمات را حلّ کرد. یعنی صوم واجب معلق است و قبل طلوع فجر، وجوب فعلی است، امّا زمان واجب استقبالی است؛ از وجوب شرعی صوم که فعلی است، «وجوب شرعی» و یا «وجوب شرعی و عقلی» مقدمات هم محقق است. مانند اینکه اگر انسان بداند اول وقت وضو نگیرد تا آخر وقت آب نخواهد یافت، که در این صورت باید وضو در اول وقت بگیرد! لذا اگر از دلیل استفاده شود، واجب ما معلق است نه مشروط، این را حلی می شود برای جواب از اشکال مقدمات مفوّته. راه حلّ اینگونه خواهد بود که وقتی دلیل بر انجام مقدمات باشد، کشف می کنیم واجب ما معلق است.

مراد از وجوب عقلی مقدمات این است که عقاب بر ترک ذی المقدمه قبیح نخواهد بود. یعنی اگر به دلیل ترک صوم، عقاب شود معذور نیست! یعنی اسحقاق عقاب دارد.

جواب دوم: وجوب مقدمه مفوِّته کشف می کند واجب مقیّد به قدرت عقلی است

این جواب مهم است که در موارد دیگر فروعات را برای ما معین می کند. این جواب، از دو مقدمه حاصل می شود:

۱. مقدمه اول اینکه قدرت تقسیم به قدرت شرعی و عقلی شده است. هر یک از «قدرت عقلی» و «قدرت شرعی» دو اصطلاح دارد:

الف. «قدرت عقلی» به معنای قدرت تکوینی؛ و «قدرت شرعی» به معنای اباحه باشد! مثلاً کسی که فاقد ماء است، تکویناً عاجز از ایجاد صلاة مع الطهارة است، یعنی قدرت عقلی ندارد؛ امّا زن حائض قدرت مکث در مسجد

ندارد، یعنی قدرت شرعی ندارد و شارع بر وی ممنوع نموده است. این اصطلاح در بین قدماء تداول داشته است، و در بین متأخّرین هم با قرینه به کار می رود.

ب. «قدرت عقلی» قدرتی است که در ملاک وجوب دخیل نیست؛ و «قدرت شرعی» دخیل در ملاک وجوب است؛ در این اصطلاح هر دو قدرت، تکوینی هستند. این مثال از محقق تبریزی است، که اگر کسی فقط کفش ندارد، چنین شخصی قدرت بر پوشیدن کفش ندارد. در این حالت کشف پوشیدن برای چنین شخصی ملاک دارد زیرا اگر بر فرض محال کفش داشته باشد موجب حفاظت پایش می شود؛ امّا شخصی که اصلاً پا ندارد، هم قدرت بر پوشیدن کفش ندارد. در این حالت، پوشیدن کفش برای وی ملاک ندارد یعنی بر فرض محال با اینکه پا ندارد کفش به پایش کند، این ملاک ندارد. در صورت اول، قدرت عقلی است و در صورت دوم قدرت شرعی است.

تمام تکالیف شرعی هم مشروط به قدرت است. قدرت شرط فعلیت تکلیف است، از کجا بدانیم قدرت شرعی است یا عقلی است؟ این قدرت برای ما معلوم نیست که شرعی است یا عقلی است. فقط باید از دلیل استفاده شود، یعنی از خطاب می فهمیم. از خطاب هم به دو راه می توان فهمید:

الف) خودِ شارع قدرت را در خطاب اخذ نماید، که این می شود قدرت شرعی! لذا در ملاک دخیل است. مثلاً در «لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلاً»، کسی که تکویناً عاجز است اصلاً حجّ برای وی ملاکی ندارد. و یا مثلاً در وضو، کسی که قادر به انجام وضو نیست، قدرت شرعی ندارد. زیرا آیه فرموده «ان لم تجدوا ماءً» یعنی اگر قدرت بر آب داشتید باید وضو بگیرید. اخذ قدرت در تکلیف یعنی وضو مشروط است، هر وجوبی دارای ملاک است، لذا در این مورد قدرت در ملاک دخیل است. امّا اگر قدرت اخذ نشود، اجمال دارد و معلوم نیست قدرت شرعی است یا عقلی!

ب) راه دوم اینکه با ملازمه، تشخیص بدهیم قدرت عقلی است یا شرعی است. اگر شارع، غسل قبل فجر را واجب نماید، معلوم می شود که این قدرت عقلی است. و اگر واجب ننماید معلوم می شود قدرت شرعی است. زیرا اگر قدرت شرعی باشد، کسی که غسل نکند صوم اصلاً برایش ملاکی ندارد، لذا چنین شخصی تفویت مصلحت نکرده است. امّا اگر قدرت عقلی باشد، چنین شخصی صوم برایش مصلحت داشته امّا نتوانسته آن را به دست آورد یعنی خودش موجب تفویت مصلحت شده است (به همین دلیل قبل وقت لازم نیست وضو بگیرد، ولو بداند بعد وقت آب پیدا نمی کند! زیرا ظهور ادله در این است که قدرت، شرعی است. به خلاف صوم که قدرت بر صوم متطهّراً، قدرت عقلی است). لذا اگر مقدمات مفوّته واجب شده باشند، معلوم می شود قدرت عقلی بوده است؛ و اگر واجب نشده باشند، معلوم می شود قدرت شرعی است.

ممکن است راه سومی هم بیان شود که برخی فرموده اند. اگر در هر خطابی قدرت اخذ شده باشد، قدرت شرعی است. و اگر قدرت اخذ نشود معلوم می شود قدرت عقلی است. مانند بسیاری خطابات که قدرت در آن

اخذ نشده است. هر خطابی که قدرت در آن اخذ نشده است دارای دو مدلول است، مدلول مطابقی این است که این عمل واجب است. و مدلول التزامی این است که آن عمل ملاک دارد، زیرا شارع بدون سبب عملی را واجب نمی کند. شخصی که عاجز است تکلیف ندارد زیرا تکلیف عقلاً مشروط به قدرت است. لذا وقتی شارع فرمود «صلّ» بدون قید قدرت، مدلول مطابقی که یک قید دارد، زیرا تمام تکالیف مشروط به قدرت هستند. امّا مدلول التزامی که مقیّد نمی شود زیرا گاهی قدرت در ملاک دخیل نیست، و در این مورد ممکن است دخیل باشد یا نباشد، لذا از اطلاق مدلول التزامی خطاب می فهمیم قدرت معتبره عقلی است. این بیانی است که برخی فرموده اند.

اشکال این بیان این است که مدلول التزامی از مدلول مطابقی لا ینفکّ است، یعنی اگر ظهوری در مدلول مطابقی از حجیّت افتاد، در مدلول التزامی هم ساقط است. زیرا حجیّت به سیره عقلائی است و در این موارد عقلاء بین مدلول التزامی و مطابقی تفکیک نمی کنند.

نتیجه مقدمه اول این شد که قدرت یا عقلی است یا شرعی که از خطاب استفاده می شود. راه فهم این مطلب هم همان دو راه ابتدای بحث هستند، یعنی یا قدرت در خطاب اخذ شده باشد، و یا بالملازمه از وجوب مقدمات می فهمیم قدرت شرعی است، و اگر نه مجمل می شود.

۲. مقدمه دوم این است که نزد علماء، همانطور که تفویت تکلیف عقلاً قبیح است تفویت ملاک هم عقلاً قبیح است. یعنی تعجیز مکلف خودش را، از خواندن نماز عقلاً قبیح است. به عبارت دیگر تکلیف واقعاً ساقط است امّا به دلیل تعجیز، استحقاق عقوبت هست. تفویت ملاک، یعنی عملی واجب نیست امّا ملاک دارد، تفویت این ملاک هم قبیح است. مثلاً شخصی در حال غرق شدن است، و وقت نماز است. برخی انقاذ را واجب می دانند و نماز را غیر واجبی که ملاک دارد، می دانند. در این مورد اگر انقاذ نکند و نماز هم نخواند دو استحقاق عقاب دارد. یکی به دلیل معصیت که انقاذ نکرده است. و دومی به دلیل تفویت مصلحة صلاتیة که چون تکلیف منجزی نبوده است مخالفت با آن معصیت نیست.

ج۱۱٤ ۹٤/۰۱/۳۰

در جواب دوم دو مقدمه ذکر شد. اول اینکه قدرت عقلی در ملاک دخیل نیست و قدرت شرعی در ملاک دخیل است. و مقدمه دوم اینکه تفویت ملاک هم مانند معصیت عقلاً قبیح است و استحقاق عقوبت دارد.

با توجه به این دو مقدمه اگر در شریعت وارد شد مقدمات عمل قبل وقت و وجوب باید تحصیل شوند، مثلاً باید غسل کنیم. از این دلیل بالالتزام فهمیده می شود قدرت معتبر در این عمل قدرت عقلی است نه شرعی، یعنی این عمل از عاجز هم ملاک دارد. وقتی از عاجز ملاک دارد، و تفویت ملاک هم جائز نیست، باید شخص قبل

عمل غُسل کند. لذا عقلاً واجب است غسل قبل وقت انجام دهد. قدرت نسبی است و ممکن است به لحاظ یک مقدمه شرعی است و نسبت به مقدمه دیگر عقلی می شود.

در جواب اول قائل به واجب معلق شدیم که وجوب غسل از باب وجوب مقدمه است (در وجوب مقدمه دو احتمال است یک وجوب عقلی و دوم وجوب شرعی؛ که در وجوب عقلی دو نظر هست که ما قائلیم وجوب عقلی نظری است)؛ امّا در جواب دوم وجوب غسل از باب وجوب عقلی یعنی دفع ضرر محتمل است. در این وجوب دو قول است اول اینکه عقلی (عقل عملی) است و دوم اینکه فطری است. ما قول دوم را قبول داریم.

تفاوت بین وجوب عقل عملی و فطری، در این است که وجوب عقل عملی فقط حسن و قبح است. امّا فطری یعنی اصلاً ادارکی نیست بلکه یک گرایش است. این وجوب فطری مختصّ انسان نیست بلکه حیوان هم همینطور است.

نتیجه قول دوم این است که با توجه به دو مقدمه معلوم می شود که در واجب ملاک هست که تفویت آن عقلاً قبیح است و دفع این ضرر عقلاً یا فطرتاً واجب است.

جواب سوم: حمل بر واجب مشروط به شرط متأخّر

اگر واجب مشروط به شرط متاخّر را قبول کنیم، مقدمات مفوِّته توجیه می شوند. مثلاً تحقق طلوع فجر شرط فعلیت وجوب صوم هست امّا به نحو شرط متأخّر! ما که واجب مشروط به شرط متأخّر را قبول نمودیم، از این راه هم می توانیم این مقدمات را توجیه کنیم. یعنی از الآن مقدمات را باید انجام دهیم زیرا وجوب هست فقط شرط آن متأخّر است.

هر سه جواب معقول است، و خطاب با هر سه می سازد. چون هر سه احتمال سازگار است از خطاب در می یابیم یکی از این سه احتمال هست، امّا از خطاب نمی شود فهمید کدام احتمال صحیح است. این احتمالات با هم جمع نمی شوند. این هم مهمّ نیست که کدام یک مراد است زیرا به هر حال معقول است این مقدمات وجوب داشته باشند. خود مشروط ما مجعول است که از امور واقعی است لذا می تواند شرط متاخّر را قبول کند.

تنبیه دوم: وجوب تعلّم

در بین اصحاب از قبل، معروف بوده است که تعلّم احکام واجب است. امّا بین متأخّرین طرح شده است که این چه نوع وجوبی است؟ عقلی است یا شرعی است یا فطری است؟ قبل از ورود به بحث باید توضیح دهیم که مراد از احکام چیست؟ احکام شرعی دو قسم تکلیفی و وضعی دارد و احکام تکلیفی هم دو قسم الزامی و غیر الزامی دارد. مراد فقط احکام تکلیفی الزامی است، امّا تعلّم احکام وضعی و احکام تکلیفی غیر الزامی واجب نیست.

قسم دیگر از چیزهایی که تعلّم آنها واجب است حکم نیستند بلکه متعلق تکالیف الزامی است. مثلاً نماز واجب است باید کیفیت آن یعنی اجزاء و شرائط آن را بشناسیم؛ یا مثلاً ربا حرام است باید با آن آشنا شویم تا مبتلا نشویم؛ یا قمار و غیبت حرام است باید با آنها آشنا شویم تا مبتلا به آنها نشویم؛

گاهی این دو ملازم می شوند، مثلاً در شریعت شرب نجس حرام است، لذا باید با نجاسات شرعی آشنا شویم. لذا مراد از تعلم همین دو دسته است یکی تکالیف الزامی؛ و دوم متعلق احکام و یا متعلق المتعلقات، که در احکام نقش دارند.

دو سوال اساسی بین متأخّرین هست، اول این که دائره این تعلم احکام کجاست؟ باید با تمام این احکام آشنا شد، یا با بخشی از این امور آشنا شویم کافی است؟ دوم اینکه این وجوب چه نوع وجوبی است؟

در بین متأخّرین شهید صدر دسته بندی خوبی مطرح نموده اند که تقریباً کامل است و بهتر از بقیه بحث نموده اند؛ از بیان ایشان استفاده می شود به صورت خلاصه. بحوث ج۲ ص۲۱۱

ج۱۱۵ ۹٤/۰۱/۳۱

شهید صدر این مساله را به پنج فرض تقسیم نموده اند:

فرض اول: علم به وجود تکلیف فعلی

فرض اول این است که مکلف الآن علم به تکلیف فعلی دارد. مثلاً می داند الآن نماز ظهر بر وی واجب است امّا جزئیات و شرائط را نمی داند. در این فرض در دو صورت تعلّم واجب است:

الف. اول اینکه اگر یاد نگیرد نمی تواند نماز بخواند. در این صورت تعلّم واجب است. این وجوب تعلّم از باب وجوب مقدمه است زیرا وجود نماز ظهر متوقف بر تعلّم است. هر قولی در نوع وجوب مقدمه، باشد در این مورد هم خواهد آمد.

ب. دوم اینکه مقداری از اجزاء را می داند، یعنی می داند نماز ظهر را به یکی از چند کیفیت باید خواند. امّا وقت برای اتیان تمام کیفیات ندارد و فقط برخی کیفیات را می تواند بخواند. در این مورد هم تعلّم واجب است زیرا امتثال یقینی نیاز است. یعنی کسی که می تواند امتثال یقینی کند نمی تواند به امتثال احتمالی اکتفاء کند. این همان وجوب دفع ضرر محتمل است، که یا وجوب عقلی (عقل عملی) یا وجوب فطری دارد.

در غیر این دو صورت تعلّم واجب نیست.

فرض دوم: تکلیف فعلی در آینده خواهد داشت

فرض دوم این است که اکنون تکلیف فعلی ندارد اما می داند در آینده یک تکلیف فعلی خواهد داشت، مانند اینکه می داند در شهر رمضان صوم بر وی واجب خواهد بود. اما نمی داند صوم چگونه اتیان می شود. اگر الآن تعلّم نکند در شهر رمضان نمی تواند تعلّم کند. همان دو صورت در این فرض هم هست:

الف. اول اینکه اگر الآن تعلّم نکند قدرت بر ایجاد صوم ندارد، در این صورت تعلّم واجب است از باب مقدمات مفوِّته؛ در مقدمه مفوِّته سه توجیه ذکر شد.

ب. دوم اینکه کیفیت عمل را می داند امّا قدرت بر یقین به امتثال ندارد. مثلاً می داند نصف روز را باید امساک کند امّا نمی داند از غروب تا طلوع است یا از طلوع تا غروب است و به طور عادی توان هر دو امساک را ندارد. امّا می تواند فقط روزها یا شبها روزه بگیرد که یقین به امتثال ندارد. در این صورت تعلّم واجب است از باب دفع ضرر محتمل. یعنی باید امتثال یقینی تحصیل کند. این شبهه حکمیه است لذا به آن قاعده احتیاط گفته می شود، و فرض قبل قاعده اشتغال بود چون در شبهه موضوعیه بود.

فرض سوم: تکلیف صغرویا منجز است

فرض سوم این است که تکلیف بر مکلف به لحاظ صغری، منجز است. فرض چهارم هم این است که تکلیف به لحاظ کبرا، منجز باشد.

قبل از شروع این دو قسم نیاز است مقدمه ای توضیح داده شود. در هر تکلیف و حکم، سه مرحله هست: تشریع همان عملیة الجعل است؛ و جعل همان حکم کلی است؛ و مجعول همان حکم جزئی است؛ در بین این سه فقط مجعول است که منجز و غیر منجز می شود. مثلاً یک مایع را زید نمی داند نجس است و من می دانم، در این صورت حرمت شرب بر هر دو فعلی است (یعنی موضوع آن محقق شده است) امّا بر زید منجز نیست؛ اگر کبری یا صغری یا هر دو واصل نشود، مجعول منجز نخواهد شد. وصول شامل احتمال هم هست، مثلاً اگر احتمال دهم شرب خمر حرام است و احتمال دهم که این خمر است، در این صورت مجعول بر من منجز است. لذا مجعول دائماً وقتی منجز می شود که کبری و صغری واصل شده باشند. در این صورت تکلیف فعلی منجز می شود.

در نتیجه تنجز فقط در ناحیه مجعول معنی دارد، و در ناحیه فقط کبرای حکم و یا فقط صغرای حکم بی معنی است. امّا در اصطلاح متأخّرین منجز از ناحیه کبری، یعنی اینکه کبری واصل شده است. و اگر نه تکلیف بدون وصول یکی از صغری و کبری اصلاً منجز نمی شود. یعنی تنجیز نیم کاره نداریم؛ به هر حال فقط دو تکلیف متّصف به تنجّز می شوند یکی وجوب فعلی و دیگری حرام فعلی؛ و تشریع یا جعل متّصف به تنجّز نمی شوند.

ج۱۱۶ ۹۴/۰۲/۰۱

با توجه به مقدمه مذکور، در فرض سوم که صغری به ما واصل شده است امّا در کبری شک داریم، مثلاً می دانیم هلال ماه در خارج محقق شده است امّا نمی دانیم دعاء هنگام رویت هلال واجب است یا نه؟ در این مورد چون شبهه حکمیه است برائت ابتداءً جاری نیست. لذا باید احتیاط شود یعنی یا باید احتیاطاً دعاء بخواند یا یاد بگیرد دعاء واجب است یا نه. لذا وجوب تعلّم هست یا باید دعاء را تعلّم کند یا حکم شرعی را تعلّم کند. این وجوب همان وجوب دفع ضرر محتمل است که یا عقل عملی حکم به آن می کند و یا فطری است. امّا در مثال شرب خمر دو راه برای احتیاط است که یا شرب نکند و یا تعلّم حکم خمر نماید، در این صورت فقط در احتیاط دوم تعلّم واجب خواهد بود.

فرض چهارم

اگر کبری را بداند که مثلاً شرب خمر حرام است، امّا نمی داند این مایع خمر هست یا نه؟ این شبهه موضوعیه است لذا اگر مراجعه به فقیه کند، فقیه تعلّم را لازم نمی داند و بدون تعلّم می تواند شرب کند. البته باید دقت شود اینکه در این مورد باید احتیاط شود یا نشود، این خودش یک شبهه حکمیه است، لذا باید به فقیه مراجعه کند. دلیل برائت شرعیه فقط در شبهه حکمیه قبل الفحص جاری نیست، امّا در سه صورت دیگر جاری است و اطلاق دارد که شامل شبهه موضوعیه قبل فحص هم می شود.

فرض پنجم

اگر شخص کبرا را می داند، امّا نمی داند به صغرای این کبرا در آینده مبتلا خواهد شد یا نه (در صورت قبل می دانست مبتلا خواهد شد، امّا در این صورت نمی داند). مثلاً می داند حجّ بر مستطیع واجب است، امّا نمی داند در آینده مستطیع خواهد شد یا نه؟ البته می داند اگر الآن کیفیت حجّ را تعلّم نکند دیگر بعد از استطاعت نمی تواند حجّ را به جا آورد؛ یا مثلاً می داند قرض ربوی یا بیع ربوی حرام است امّا کیفیت آن را نمی داند. احتمال می دهد اگر الآن تعلّم نکند، در آینده دچار بیع ربوی شود. و یا می داند در شریعت پاره ای از معاملات حرام است و احتمال می دهد چون کاسب است در آینده دچار همان معاملات محرم شود. و یا مثلاً می داند در شریعت پاره ای از اعمال واجب است و پاره ای حرام است و احتمال می دهد در آینده برخی محرمات شرعی را مرتکب شود یا برخی واجبات را ترک کند. لذا این فرض پنجم اعمّ از این است که کبرا را تفصیلاً بداند یا اجمالاً و علم تفصیلی معیّن باشد یا نباشد.

استصحاب عدم ابتلاء

در این صورت احتمال ابتلاء داده می شود، لذا اولین چیزی که به نظر می رسد استصحاب عدم ابتلاء است. در نتیجه تعلّم واجب نخواهد بود. استصحاب حکم ظاهری است و به معنای از بین رفتن وجوب تعلّم نیست، بلکه به معنی این است که در صورت مخالفت عقاب نمی شود. البته در صورت احتمال ابتلاء در ابتدای تکلیف استصحاب جاری نیست یعنی نسبت به برخی الفاظ مانند غیبت و ... احتمال ابتلاء هست لذا استصحاب جاری نیست امّا در مورد معاملات جاری است.

علماء اتفاق داشته اند که این استصحاب جاری نیست. امّا دلیل عدم جریان چیست، در حالیکه ارکان استصحاب ظاهراً تمام است. در وجه عدم جریان اختلاف شده است که به دو وجه اشاره می شود:

اشکال اول: تعارض استصحاب با علم اجمالی به وجود تکالیف مبتلی به

وجه اول از محقق خوئی است که فرموده اند این استصحاب معارض دارد. زیرا علم اجمالی هست که به پاره ای از محرمات و واجبات مبتلی خواهد شد. در نتیجه این استصحاب معارض با علم اجمالی است. در نتیجه در هر مورد که احتمال ابتلاء داد باید تعلّم کند، مگر در احکامی که احتمال ابتلاء ندارد.

جواب اول: انحلال به علم اجمالی صغیر

شهید صدر از این استصحاب دو جواب داده اند. اول اینکه علم اجمالی دائماً منحلّ به علم اجمالی کوچک می شود. به عنوان مثال کسی که هزار گوسفند دارد که علم اجمالی دارد ده گوسفند غصبی است. بعد از بررسی گوسفندها از بین صد گوسفند ده گوسفند غصبی یافت می شود. علم اجمالی به غصبی بودن ده تا بود امّا ممکن است و احتمال دارد صد تا غصبی باشد. در این مورد علم اجمالی منحل می شود. یک علم تفصیلی به ده گوسفند غصبی ایجاد شد. گاهی به علم اجمالی دوم منحل می شود مثلاً در مثال مذکور یک انسان معصوم خبر داد که از بین این صد گوسفند لا اقل ده گوسفند غصبی هست. این علم اجمالی دوم موجب انحلال علم اجمالی اول می شود. در نتیجه باید در همین صد تا احتیاط شود و در نهصد تای باقی لازم نیست احتیاط شود. لذا در ما نحن فیه علم اجمالی کبیر منحل می شود به علم اجمالی صغیر؛ که شرائط انحلال و احکام خاصّ آن خواهد آمد.

علم اجمالی به وجود تکالیفی در شرع وجود داشت. مثلاً لا اقل به صد تکلیف مبتلا می شود. اگر این شخص کاسب باشد فرضاً یک علم اجمالی هم دارد که در احکام بازار به صد حکم مبتلا می شود. لذا چون عدد معلوم یکی است، انحلال علم اجمالی کبیر به صغیر رخ خواهد داد. در نتیجه وجوب تعلّم در تمام موارد که اطراف علم

اجمالی است یعنی در تمام احکام نخواهد بود بلکه در احکامی که به سبب شؤن زندگی مبتلا به آن می شود است مثلاً کاسب در معاملات و طلبه در افعال گفتاری و شنیداری و هکذا، علم اجمالی دارند و در باقی احکام وجوب تعلّم نخواهد بود.[۱]

ج۱۱۷ ۹٤/۰۲/۰۵

محقق خوئی از استصحاب عدم ابتلاء، جواب دادند که علم اجمالی به وجود تکالیفی در شرع هست که مبتلاء به آنها خواهیم شد، و این علم اجمالی به ابتلاء، مانع جریان استصحاب در اطراف می شود.

شهید صدر پاسخ دادند این علم اجمالی منحلّ می شود به علم اجمالی صغیر، زیرا علم به ابتلاء به مسائل مبتلی به وجود دارد، که به همان اندازه علم اجمالی به کل تکالیف است. بله اگر ابتداء علم به مظنونات پیدا شود، دیگر علم اجمالی به کل مسائل نخواهد بود؛ امّا این بستگی به افق نفس دارد که ابتداء علم اجمالی به کل مسائل شرع دارد، سپس فقط به مظنونات علم اجمالی پیدا می کند.

نتیجه این جواب این است که در هر احتمالی، استصحاب دارای معارض نیست. و فقط در ناحیه علم اجمالی صغیر معارض وجود دارد.

در مورد عدد، باید گفت گاهی معلوم بالاجمال عدد خاصّ ندارد. مثلاً علم اجمالی داریم تعدادی از روزهای ماه رمضان را روزه گرفته ایم، امّا عدد مقطوع هم نداریم. مثلاً ممکن است گفته شود بین ۵۰ تا ۱۵۰ روز از من قضاء شده است، امّا آیا واقعاً می شود گفت بین ۵۰ تا ۱۵۱ نیست؟ چنین یقینی که معیّن باشد معمولاً حاصل نمی شود. البته این نکته لطمه ای به انحلال وارد نمی کند زیرا اینگونه نیست که بداند در مجموعه تکالیف موارد علم اجمالی بیشتر از مجموعه مظنونات است، لذا انحلال رخ می دهد.

جواب دوم: گاهی احتیاط و گاهی تعلّم در آینده ممکن است

پاسخ دوم شهید صدر این است که اینگونه نیست که اگر الآن ترک تعلّم کند، بعداً نتواند واجب را اتیان کند! حتی پاره ای از مسائل را می تواند احتیاط کند مثلاً شک در حرمت شرب عصیر عنبی، احتیاطش به ترک شرب است که بسیار آسان است. لذا در پاره ای مسائل تعلّم می کنیم و در پاره ای از مسائل بعداً می توانیم تعلّم کنیم، و در پاره ای دیگر می توانیم احتیاط کنیم، و با وجود این کارها دیگر علم اجمالی محقق نخواهد بود.

---

۱. مثلاً در کل شرع احتمال می دهد بین ۱۰۰ تا ۱۰۰۰ حکم الزامی دارد که اگر تعلّم نکند خلاف واقع مرتکب می شود؛ و در احکام بازار احتمال می دهد بین ۱۰۰ تا ۲۰۰ حکم الزامی باشد که اگر تعلّم نکند خلاف واقع مرتکب می شود. در این صورت علم اجمالی اول منحلّ به علم اجمالی دوم می شود.

اشکال دوم: حکومت اخبار «هلّا تعلّمت»

اشکال دوم در استصحاب این است که گفته شده این کلام میرزا هم هست. گفته شده لسان دلیل استصحاب ترخیص است و تأمین که اطلاق دارد امّا اخبار «هلّا تعلّمت» حاکم و ناظر به استصحاب است زیرا در خصوص تعلّم وارد شده است.

این فرمایش را دیگران هم قبول کرده اند و فرمایش خوبی است. امّا باید این نکته توجه شود که گاهی ترک تعلّم عن تقصیر است که شامل ادله «هلّا تعلّمت» می شود امّا گاهی ترک تعلّم عن قصور است که ادله شامل این مورد نیست زیرا ارتکازی وجود دارد که ترک تعلّم تقصیری مبرّر برای ترک تکلیف نیست یعنی با وجود این اتکاز اطلاق دلیل به همین اندازه می شود که فقط ترک تعلّم تقصیری را شامل می شود؛ البته اگر این ادله «هلّا تعلّمت» هم نبود به دلیل وجود همین ارتکاز، اطلاق در ادله استصحاب شکل نمی گرفت لذا باز هم فقط در ترک تعلّم قصوری استصحاب عدم ابتلاء جاری می شود.

تنبیه سوم: دوران قید در رجوع به ماده یا هیئت

اگر قیدی در خطاب باشد که مردّد بین قید وجوب و قید واجب باشد، مقتضای اصل چیست؟ مثلاً اگر گفته شود «تصدّق و لا تجزِ الصدقة قبل القیام»، که شک داریم قید وجوب است یا قید واجب است که تحصیل قیام هم لازم باشد؟ آیا اصلی هست که تعیین کند؟

ج۱۱۸ ۹۴/۰۲/۰۶

در خطاب قیدی وجود دارد، که محتمل است قید وجوب باشد یا قید واجب باشد. اثر این است که اگر قید واجب باشد تحصیل آن لازم است و اگر قید وجوب باشد تحصیل آن لازم نیست. مقتضای اصل چیست؟ در این مساله دو صورت وجود دارد:

صورت اول: قید مستقلّ

ممکن است این قید به لسان مستقل ذکر شده باشد. یعنی متوجه وجوب و واجب نیست. مثلاً گفته شده «تصدّق و لا تجز الصدقة قبل القیام»، که این قید عدم اجزاء قبل از قیام، به لسان مستقل ذکر شده است. یعنی تعلقی به جمله قبل ندارد. در این مورد قیام شرط است که یا قید وجوب است و یا قید واجب است. اگر قید واجب باشد باید قیام را هم محقق کنم.

در این مورد ظهور هیئت و ماده در اطلاق، منعقد می شود. یعنی مدلول هیئت که وجوب است نزد مشهور، مشروط به قیام نیست. مفاد ماده هم طبیعی صدقه است نه حصّة خاصّ از صدقه که صدقه بعد قیام باشد. اطلاق هیئت می گوید وجوب مشروط به چیزی نیست و اطلاق ماده می گوید طبیعی صدقه مراد است. این قید «لا تجزِ الصدقة قبل القیام» باید یکی را قید بزند لذا علم داریم یکی از این دو اطلاق مراد نیست. دو ظهور قبل مجمل نمی شود بلکه بر ظهور باقی است امّا دلیل بر عدم حجیّت یکی از این دو ظهور هست. در این حالت اگر قدر متیقن باشد به آن اخذ شده و در ما زاد به اصل عملی رجوع می شود. قدر متیقن در جایی است که قیام حاصل شود، زیرا اگر وجوب مشروط باشد قیدش حاصل شده است و اگر مشروط نباشد هم که وجوب هست. لذا بعد قیام صدقه واجب است. امّا قبل قیام شک در وجوب صدقه هست زیرا ممکن است این قید، قید وجوب باشد. مرجع، اصل عملی برائت است. لذا نتیجه همان نتیجه رجوع قید به هیئت حاصل می شود.

صورت دوم: قید غیر مستقلّ

ممکن است قید متوجه جمله قبل باشد امّا نمی دانیم قید وجوب است یا واجب. مانند اینکه «تصدّق قائماً» که این قید قیام معلوم نیست قید هیئت است یا قید ماده، که اگر قید ماده باشد باید قیام را هم محقق کند.

در این صورت خطاب مجمل می شود یعنی نه هیئت و نه ماده ظهوری در اطلاق ندارند. در مجمل باید به قدر متیقن اخذ کرد که در زائد به اصل عملی رجوع می شود. قدر متیقن ما همان وجوب تصدق بعد قیام، است. و در قبل قیام برائت از وجوب جاری می شود. لذا نتیجه دقیقاً مانند صورت قبل است و تفاوت فقط در وجه فنّی است. یعنی باز هم نتیجه همان نتیجه رجوع قید به هیئت است.

واجب نفسی و غیری

تقسیم سوم واجب بما هو واجب، تقسیم به نفسی و غیری است. در این مساله هم در جهاتی متعددی بحث می شود:

الجهة الاولی: تعریف واجب نفسی و غیری

مشهور اصولیون «واجب نفسی» را اینگونه تعریف نموده اند «ما وجب لا لاجل واجب آخر»؛ و واجب غیری را اینگونه تعریف نموده اند «ما وجب لاجل واجب آخر»؛

این تعریف بنا بر قبول اصل واجب غیری در شریعت است؛ به عبارت دیگر نباید به این تعریف اشکال شود که مشهور واجب غیری را قبول ندارند، پس نباید اینگونه تعریف شود! یعنی هر چه که انسان منکر است باید تعریف آن را هم بدهد و بر اساس تعریف مثبت یا منکر شود.

در این تعریف اشکالی مطرح شده است که این تعریف شامل تمام واجبات نفسی می شود زیرا در مسلک عدلیه تمام واجبات به دلیل مصلحت و فائده ای، واجب شده اند.

جواب این اشکال معلوم است که آن مصلحت «واجب آخر» نیست، لذا تعریف واجب غیری شامل واجبات نفسی نیست. بله تمام واجبات ممکن است به دلیل مصلحت واجب باشند امّا واجب غیری نمی شوند. لذا این تعریف خوبی است.

الجهة الثانیة: شک در نوع وجوب (نفسی یا غیری بودن وجوب)

اگر واجبی در شریعت باشد و معلوم است که واجب است، امّا شک داریم آن واجب نفسی است یا غیری است. مثلاً غسل جنابت واجب است که نمی دانیم نفسی است یا غیری؟ باید اصل لفظی و عملی بررسی شوند:

مقتضای اصل لفظی

به لحاظ اصل لفظی، به دو اصل لفظی می توان تمسک نمود:

الف. «اطلاق هیئت»، یعنی وقتی نمی دانیم وجوب غسل جنابت نفسی است یا غیری، به اطلاق هیئت تمسک می شود. به عنوان مقدمه باید گفت اگر قائل به وجوب شرعی مقدمه شویم تمام شروط وجوب ذی المقدمه، شرط وجوب مقدمه هم هستند. با توجه به اینکه نماز (ذی المقدمه) مشروط به زوال است، اگر وجوب غسل جنابت نفسی باشد مشروط به زوال نیست و اگر غیری باشد، آن هم مشروط به زوال است؛ مقتضای اطلاق هیئت این است که وجوب فعلی است چه زوالی حاصل شود چه نشود. لذا چون مشروط به زوال نیست پس وجوب غسل، نفسی است. یعنی لازمه عدم مشروطیت این است که نفسی باشد.

اگر اشکال شود این لازمه عقلی اطلاق است، گفته می شود که لوازم عقلی اصول لفظیه، و مثبتات اصول لفظیه هم حجّت است. زیرا دلیل این اصول همان سیره عقلاء است که در نظر عقلاء مثبتات هم ثابت هستند.

ب. «اطلاق ماده در ذی المقدمه»، یعنی وقتی شک در نفسی یا غیری بودن باشد، به اطلاق ماده در ذی المقدمه تمسک می شود. مثلاً در مثال مذکور، ماده ذی المقدمه در «اقم الصلاة» یعنی «صلاة» اطلاق دارد و مقیّد به غسل نیست. مدلول التزامی این است که وجوب غسل، نفسی است.

ج۱۱۹ ۹٤/۰۲/۰۷

در بحث از مقتضای اصل لفظی، نتیجه این شد که مقتضای اصل لفظی این است که واجب، نفسی باشد.

مقتضای اصل عملی

برای بررسی مقتضای اصل عملی، صور مختلفی وجود دارد که باید بررسی شوند. فقط به دو صورت از صور متعدد اشاره می شود:

صورت اول: شک در فعلی بودن وجوب

صورت اول این است که می دانیم واجبی هست امّا نمی دانیم وجوب فعلی دارد یا نه؟ مثلاً زن حائض می داند وجوب غسل جنابت دارد، امّا نمی داند وجوب غیری دارد که نماز فعلاً واجب نیست، لذا وجوب غسل هم فعلی نخواهد بود؛ و یا وجوب نفسی دارد، لذا وجوبش فعلی خواهد بود؛ در این مورد شک در تکلیف فعلی دارد، که مجرای برائت است. لذا غسل جنابت بر زن حائض لازم نیست.

صورت دوم: علم اجمالی بر وجوب

صورت دوم این است که علم اجمالی دارد که یا بر او وضوء واجب است یا زیارت واجب است که وضوء مقدمه زیارت است. اگر وضوء واجب باشد زیارت واجب نیست و اگر زیارت واجب باشد دیگر وضوء وجوب نفسی ندارد. مثلاً نذر کرده که نمی داند متعلق وضوء بوده یا زیارت با وضوء بوده است. در این صورت امر وضوء مردد بین وجوب نفسی و غیری است. در این صورت ظاهراً چون علم اجمالی دارد باید دو کار انجام دهد یعنی وضو گرفته و زیارت را با وضو انجام دهد. البته می تواند زیارت را با وضوء دوم انجام دهد.

در این مورد علم اجمالی خصوصیتی دارد که موجب می شود علم اجمالی منجزّ نباشد. زیرا در نظر مشهور جهت تنجیز علم اجمالی به جهت تعارض اصول جاریه در اطراف است. یعنی باید از هر دو اناء اجتناب شود زیرا قاعده طهارت در هر اناء معارض با قاعده طهارت در دیگری است. عقل از باب دفع ضرر محتمل می گوید از هر دو باید اجتناب شود. در ما نحن فیه علم اجمالی هست یا وضو یا زیارت با وضو واجب است. نسبت به وضوء برائت جاری نمی شود زیرا تفصیلاً می داند اگر وضوء نگیرم استحقاق عقاب دارم البته نه بر ترک وضوء بلکه عند ترک وضوء مخالفت شده است. زیرا اگر وجوب وضوء نفسی باشد با همین تکلیف وضوء مخالفت شده است و اگر غیری باشد عند ترک وضوء با تکلیف دیگری (تکلیف به زیارت) مخالفت شده است. این قرینه لبی مانع انعقاد اطلاق در دلیل برائت می شود. امّا نسبت به زیارت دلیل برائت جاری می شود یعنی وقتی اصل در یک طرف

جاری نباشد در طرف دیگر جاری خواهد شد. در اصطلاح گفته می شود این علم اجمالی حکماً منحلّ است. یعنی انحلال حقیقی این است که علم اجمالی تبدیل به علم تفصیلی و شک شود، امّا انحلال حکمی این است که علم اجمالی باقی است. لذا در مثال مذکور یک وضو گرفته شود کافی است.

صور دیگر محلّ ابتلاء نیست، لذا مطرح نمی شود.

الجهة الثالثة: استحقاق ثواب و عقاب بر امر غیری

در بین فقهاء دو مطلب از مسلّمات است، و دو مطلب دیگر مورد اختلاف است. مطلب مسلّم اول این است که اگر کسی با تکلیف فعلی منجز مخالفت کند استحقاق عقوبت دارد، و این همان معصیت است؛ و مطلب دوم مسلّم این است که مخالفت با وجوب غیری استحقاق عقوبت ندارد؛

با توجه به این دو مطلب مسلّم، در دو مورد اختلاف شده است. اول اینکه اگر اطاعت خداوند انجام شود و اوامر نفسی امتثال شوند، آیا اعطاء ثواب از باب استحقاق است یا از باب تفضّل؟ و مورد دوم اختلاف این است که اگر کسی اوامر غیری را امتثال نمود آیا مستحق ثواب است (اگر در مساله قبل استحقاقی شویم)؟

البته یک امتثال هست یک موافقت، یعنی اگر امتثال به قصد انجام عمل باشد می شود امتثال که محل بحث همین است. این دو مساله اصولی نیستند امّا نکاتی خوبی دارند لذا مطرح می شوند.

استحقاقی یا تفضلی بودن ثواب

امر اول این است که آیا بر انجام واجبات نفسی مستحق ثواب هستیم یا نه؟ دو نظر مطرح است. مشهور بین فقهاء و متکلمین این است که از باب استحقاق است. یعنی اگر کسی واجب نفسی را امتثال کرد مستحق ثواب است. نظر دوم از جماعتی از جمله شیخ مفید فرموده اند از باب تفضّل است زیرا رابطه ما با خداوند رابطه اجیر و مستأجر نیست که بعد انجام عمل مستحق اجرت شویم! رابطه عبد است و مولی که اگر عبد اطاعت کرد وظیفه اش را انجام داده و عبد نمی تواند طلب اجرت و ثواب کند.

تحقیق در این مساله این است که قبل ورود به بحث باید استحقاق ثواب و عقاب معنی شود. استحقاق ثواب یعنی اعطاء ثواب بر خداوند عقلاً واجب است، مانند وجوب ردّ امانت و ودیعه؛ وجوب عقلی همان حسن است. و استحقاق عقوبت به این معنی نیست که بر خداوند واجب است عقلاً که عقاب نماید. بلکه به معنی عدم قبح است یعنی اگر خداوند عقاب نمود قبیح نیست.

با توجه به این معنی، شخص مطیع مستحق ثواب هست؟ یعنی بر خداون عقلاً واجب است ثواب دهد؟ جواب این سوال مبتنی بر قبول دو مقدمه است:

الف. اول باید حُسن و قُبح عقلی را قبول کرد، زیرا اگر قبول نشوند این سوال بی معنی خواهد بود و وجوب عقلی بر خداوند معنی نخواهد داشت. حکماء حُسن و قُبح عقلی را قبول ندارند.

ب. مقدمه دوم این است که افعال الهی به حُسن و قُبح عقلی متّصف شوند. اگر کسی قبول نکند که افعال الهی به حسن و قبح متّصف شود باز بی معنی است که سوال شود اعطاء اجر توسط خداوند متّصف به حسن شود. حکماء این مقدمه را هم قبول ندارند.

با قبول کردن این دو مقدمه، جواب سوال این است که این منوط به وجدان ماست. ما این وجوب را درک نمی کنیم! در مثال ضعیف تر که در مولی عادی که مولویت ضعیف و جعلی است، اگر عبد اطاعت کند، استحقاق اجر و ثواب را درک نمی کنیم. همین که وجدان نکنیم وجوب را، کافی است تا گفته شود استحقاق ثواب نیست. زیرا اگر استحقاقی بود باید وجدان می شد.

فقط کلام در این است که خداوند در کتاب وعده داده است، که به مومنین و مطیعین ثواب خواهد داد. آیا در طول این وعده بر خداوند واجب است عقلاً که ثواب دهد؟ انجام وعده عقلاً واجب است امّا گاهی وعده به نفع وعده دهنده است، و گاهی به نفع وی نیست.

ج۱۲۰ ۹٤/۰۲/۰۸

وجوب وفاء به وعد، هم وجوب عقلی است. البته گاهی وفاء به وعد واجب نیست، مثلاً پدر اضطراراً وعده ای به ولد می دهد تا درمان شود و آن وعده به مصلحت وعده شونده نیست. در این مورد لازم نیست به وعده عمل کند مثلاً پدر می گوید این دارو را بخور تا برای تو چاقو بخرم، در این مورد وفاء به وعده واجب نیست حتی حسن هم نیست. در جای دومی که وفاء به وعده واجب نیست جایی است که قدرت بر انجام نیست مثلاً پدر به ضرورت وعده ای می دهد که اگر دارو بخوری فلان شیء را می خرم، در حالیکه اصلاً پول خرید آن را ندارد و قدرت بر وفاء ندارد. در این مورد هم لازم نیست وفاء شود و وجوبی ندارد.

این دو مورد در خداوند منّان جاری نیست زیرا خداوند قادر بر انجام است و بهشت و نعمت های آن هم به مصلحت وعده شونده می باشد؛ لذا در این مورد وفاء به وعده واجب خواهد بود (با قبول همان دو مقدمه ای که مطرح شد). یعنی عقلاً لازم است که خداوند در روز قیامت اجر و ثواب دهد به سبب وفاء به وعده؛

البته اصل وجوب وفاء به وعده از نظر حقوقی و عقلائی مورد تردید است هر چند وجوب و لزوم اخلاقی دارد! لذا وجوب وفاء به وعده هم باید قبول شود تا این ثواب ثابت شود.

بله اگر کسی برهانی آورد که خداوند مطلق کارهای حسن را انجام می دهد، در این صورت باز هم ثواب دادن ثابت است البته وجوب ثواب ثابت نمی شود.

در نتیجه استحقاق ثواب، را قبول نکردیم مگر با مقدماتی ثابت شود خداوند ثواب می دهد.

ثواب در اتیان اوامر غیری

با قبول استحقاق ثواب در اوامر نفسی، سوال این است که در اوامر غیری استحقاق ثواب هست یا نه؟ مشهور علماء قائلند استحقاق ثواب نیست؛

نظر محقق خوئی: استحقاق ثواب

در مقابل مشهور، محقق خوئی قائلند استحقاق هست. ایشان استحقاق ثواب را اینطور معنی نموده اند، که استحقاق از باب اجرت یا وفاء به وعده نیست بلکه استحقاق ثواب به معنی این است که اهل مثوبت است یعنی عبدی که واجبات را انجام می دهد و محرمات را ترک می کند، اهل ثواب الهی خواهد بود. در مورد اوامر نفسی، استحقاق به این معنی شد. ایشان در واجبات غیری، هم استحقاق به این معنی را قبول نموده اند یعنی اگر کسی غسل کرد و یا به مکه رفت برای حجّ، امّا اتّفاقاً نتوانست واجب نفسی را انجام دهد؛ مثلاً راه حجّ بسته شد و یا مرد و نتوانست نماز بخواند، و یا مریض شود و عذری داشته باشد که نتواند واجب نفسی را انجام دهد. چنین کسی استحقاق ثواب دارد، و عقل ما اینگونه حکم می کند.[1]

مناقشه در کلام محقق خوئی

این شایستگی که ایشان فرموده اند، دارای ابهام است. اگر مراد حُسن ثواب باشد یعنی فعل خداوند حُسن دارد، که معلوم است ثواب دادن کار خوبی است و حتی اگر چنین کاری را هم انجام نمی داد، ثواب دادن به وی حَسن بود. حتی اگر خداوند عاصی را هم ببخشد و به بهشت ببرد کار حَسنی است.

اگر هم مراد ایشان این است که شایستگی یک صفت واقعی است، نه وهمی و اعتباری؛ اولاً چنین درکی نداریم و وجدان نکردیم. و ثانیاً واقعی بودن مهمّ نیست بحث در این است که استحقاق هست یا تفضّل، این کلام ایشان هم به تفضل برمی گردد. یعنی به فعل خداوند برنمی گردد، بلکه صفتی است برای عبدی که امر غیری را انجام داده است. به عبارت دیگر وقتی بر خداوند وجوب عقلی نداشت، استحقاق نیست و تفضّل است.

در نظر ما اگر استحقاق ثواب باشد از باب وفاء به وعده است. اگر در واجبات نفسی استحقاق را قبول نمودیم در واجبات غیری نمی شود گفت زیرا ظاهراً وعده الهی در مورد واجبات غیری نداریم البته گاهی مقدمه مستحب

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۳۰: «*وإن أرادوا بذلک أنّ العبد بقیامه بامتثال أوامر المولی ونواهیه یصیر أهلًا لذلک، فلو تفضّل المولی باعطاء الثواب له کان فی محلّه ومورده فهو متین جداً ولا مناص عنه، والظاهر بل المقطوع به أ ّنهم أرادوا بالاستحقاق هذا المعنی*».

نفسی است مانند وضو و غسل و پیاده روی در راه کربلا، که این موارد از بحث خارج است و مستحب نفسی هستند. لذا اگر بر یک واجب غیری، وعده ثواب داده شود، وفاء به آن واجب عقلی است.

در وجوب اطاعت خداوند، سه قول است: اول اینکه عقلاً واجب است از باب شکر منعم، که مشهور متکلمین این قول را اختیار نموده اند؛ دوم اینکه عقلاً واجب است از باب دفع ضرر محتمل؛ و سوم اینکه فطرتاً واجب است از باب دفع ضرر محتمل؛

جمع بندی بحث

نتیجه بحث این است که اگر سه مقدمه قبول شود در مورد واجب نفسی وجوب عقلی ثواب ثابت می شود، یعنی حسن و قبح عقلی، و اتّصاف افعال الهی به حسن و قبح، و وجوب عقلی وفاء به وعد، اگر قبول شود این اعتقاد پیدا می شود که بر خداوند عقلاً واجب است که ثواب دهد؛ و در مورد واجب غیری لا اقل وعده ای نیست تا وجوب عقلی ثواب دادن ثابت شود.

الجهة الرابعة: وجه قربیت طهارات ثلاث

در ذهن علماء دو مطلب هست که ظاهراً با هم تهافت دارد. اول این که در وضوء و تیمم و غسل، قصد قربت شرط است یعنی بدون قصد باطل هستند. و دوم اینکه اوامر غیری توصلی هستند و نیاز به قصد قربت ندارند. این دو مطلب در ظاهر با هم تهافت دارند. این دو چگونه با هم جمع می شوند؟

مرحوم آخوند جوابی داده اند، که بر جواب ایشان اشکال گرفته اند. اختصار بر جواب ایشان و اشکالات میرازی نائینی بر ایشان می کنیم.

ج۱۲۱ ۹۴/۰۲/۰۹

مرحوم آخوند جواب فرموده اند که این سه طهارت مستحبّ نفسی هستند. شارع نماز را مقیّد به این سه مستحب نفسی نموده است. لذا عبادیت و قربیت را از امر نفسی استحبابی گرفته اند نه از امر وجوبی غیری؛ لذا از حیث مستحب نفسی بودن، قصد قربت دارند، امّا از حیث واجب غیری بودن، توصلی هستند.[1]

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۱۱: «*فالتحقیق أن یقال إن المقدمة فیها بنفسها مستحبة و عبادة و غایاتها إنما تکون متوقفة علی إحدی هذه العبادات فلا بد أن یؤتی بها عبادة و إلا فلم یؤت بما هو مقدمة لها فقصد القربة فیها إنما هو لأجل کونها فی نفسها أمورا عبادیة و مستحبات نفسیة لا لکونها مطلوبات غیریة و الاکتفاء بقصد أمرها الغیری فإنما هو لأجل أنه یدعو إلی ما هو کذلک فی نفسه حیث إنه لا یدعو إلا إلی ما هو المقدمة فافهم*».

خودِ ایشان چند اشکال دارند و دیگران هم اشکالاتی دارند. میرزای نائینی سه اشکال دارند. فقط متعرض اشکالات میرزای نائینی می شویم:

اشکال اول: تیمّم استحباب نفسی ندارد

این استحباب نفسی فقط در غسل و وضوء ثابت است، و استحباب تیمّم ثابت نیست. در تعلیقه عروة هم که ماتن فرموده خودِ تیمّم هم مستحب نفسی است، برخی حاشیه دارند که این ثابت نیست. مراد از استحباب تیمّم در جایی است که مسوغات تیمّم هست، همانطور که استحباب غسل در جایی است که مسوغات غسل هست.

جواب اشکال اول: دلالت روایتی بر استحباب تیمّم

این اشکال وارد نیست زیرا در روایتی عنوان طهور اطلاق بر تیمّم شده است. روایت در وسائل اینگونه نقل شده است:«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الصَّفَّارِ وَ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنْ أَصَابَ الْمَاءَ وَ قَدْ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاته فَإِنَّ التَّيَمُّمَ أَحَدُ الطَّهُورَيْنِ»[۲]؛ لذا مشهور فقهاء قائل به استحباب نفسی تیمّم هم هستند. به ضمیمه «ان الله یحب المطهّرین»؛

اشکال دوم: اندکاک استحباب، در وجوب

میرزای نائینی فرموده اند این سه هم مستحب نفسی هستند و هم واجب غیری هستند. اگر یک عمل واجب شود، استحباب آن زائل می شود یعنی مندکّ در واجب می شود. میرزا قائلند یک عمل نمی تواند هم واجب باشد هم مستحب باشد. وقتی استحبابی نباشد، دیگر نمی توان با امر نفسی استحبابی، قربی بودن را توجیه نمود. و فقط مستحب در واجب مندکّ می شود و واجب در مستحب مندکّ نمی شود.

جواب اول از اشکال دوم: اندکاک صحیح نیست

بر این کلام دو اشکال است که اولی مبنایی است. اگر یک عمل دو عنوان پیدا کند این بحثی است که آیا استحبابش باقی است یا مندکّ می شود مثلاً اگر نذر کند نماز شب بخواند، نماز شب خواندن مستحب است یا واجب است و یا هم مستحب است هم واجب؟ میرزا قائل به وجوب در این موارد می باشد. ما اندکاک را قبول نداریم، زیرا بعد نذر هم نماز شب مستحب است و عمل دیگری بر فرد واجب است که وفاء به نذر است که اگر

۲. وسائل الشیعة، ج۳، ص۳۸۱، ابواب تیمّم، باب ۲۱، حدیث ۱.

بخواهد این واجب را اتیان کند باید آن امر استحبابی را امتثال کند. لذا این نماز شبی که می خواند هم فرد واجب است و هم فرد مستحب است. این هم مشکلی ندارد زیرا ما در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز هستیم.

در تفاوت مستحب و واجب مبانی مختلفی هست. با توجه مبنای ما اندکاک محال است یعنی مولی هم نمی تواند از دو امر رفع ید نموده و آن دو را امر واحدی نماید. لذا این اشکال اول است که حتی اگر قائل به این مبنا هم نباشیم وجهی برای اندکاک نیست.

جواب دوم از اشکال دوم: با اندکاک هم می شود قصد امر نفسی استحبابی نمود

با قبول مبنای اندکاک، حدّ ندبی از بین می رود نه خصوصیات ندبی! یعنی مستحب بحدّه مندکّ می شود نه اینکه خصوصیات آن از بین برود. مثلاً اگر پنج سیب هست که یک سیب به آن اضافه شد، پنج مندکّ در سیب شده امّا خصوصیات آن هست. و یا اگر یک لیتر آب هست که یک لیتر دیگر اضافه شود حدّ یک لیتر بودن از بین رفته است امّا آب که از بین نرفته و تبدیل به نفت نشده است! خصوصیت قربیت از عوارض محدود است و ربطی به حدّ ندارد. به عبارت دیگر این فعل قربی است نه اینکه استحباب آن قربی باشد، و با اندکاک استحباب از بین می رود نه قربی بودن.

اشکال سوم: غافل از امر استحبابی نفسی، هم می تواند قصد قربت کند!

اگر قربی بودن از امر نفسی استحبابی است، چرا کسی که غافل از این امر استحبابی است یا اعتقاد دارد امر نفسی وجود ندارد، باز هم گفته شده تیمّم باید به نحو قربی اتیان شود؟ لذا اگر کسی ریاءً تیمّم کرد، نمی تواند با آن نماز بخواند! حتی کسی که معتقد به عدم امر نفسی است، اگر به قصد امتثال امر نفسی تیمّم اتیان کند، این تشریع و حرام است. لذا تیمّم وی باطل است. اکثر مردم هم غافل از امر استحبابی نفسی این طهارات ثلاث هستند، و غافل نمی تواند قصد قربت کند.

جواب از اشکال سوم: مبنای مختار در قصد قربت مقدمات ثلاث

این اشکال بر کلام آخوند وارد است. یعنی اگر فقط از راه استحباب نفسی، قربی بودن توجیه شود با این اشکال مواجه است. باید جوابی به این اشکال داده شود که قربی بودن طهارات توجیه شود، ولو راه مرحوم آخوند بسته شود.

تفاوت عمل قربی با عمل عبادی

قبل جواب می گوییم عمل تعبدی یا عبادی غیر از عمل قربی است:

الف. عملی که به آن امر داریم و قصد قربت، عقلاً یا شرعاً در مأمور به اخذ شده است، «عمل عبادی یا تعبّدی» است.

ب. عمل قربی شامل عمل عبادی هست، امّا شامل دو مورد دیگر هم می شود: اول جایی که امری نیست امّا داعی انسان در اتیان عمل، امتثال امری است که به این عمل تعلق نگرفته است. مانند اینکه زمین کنده می شود تا به آب برسد تا وضوء بگیرد تا نماز بخواند. داعی شخص امتثال امر به نماز است. این عمل قربی است یعنی مقرّب عبد است هر چند امری ندارد؛ و مورد دوم جایی است که امر هست امّا در متعلق امر نه عقلاً و نه شرعاً قصد قربت اخذ نشده است. مانند جواب سلام و قرض دادن به دیگری، که امر دارند امّا امر آنها توصلی است. یعنی در متعلق امر قصد قربت اخذ نشده است (جواب سلام امر وجوبی و قرض امر استحبابی دارد). در این مورد اگر انسان به قصد امتثال امر خداوند به کسی قرض دهد (یعنی داعی وی این است که امتثال کند)، این عمل غیر عبادی است امّا قربی هست و موجب تقرب می شود. به عبارت دیگر هر توصلی که به داعی امتثال اتیان شود، عمل قربی می شود هر چند عبادی نیست.

مقدمات ثلاث، اعمال قربی هستند نه عبادی

در بحث ما هم شارع به سه نحو می تواند وضوء را مقدمه نماز قرار دهد: اول اینکه ذات وضوء، مقدمه نماز شود؛ دوم اینکه وضوی عبادی مقدمه شود؛ و سوم اینکه وضوی قربی، مقدمه نماز باشد؛

فقط در یک حالت باید امری برای وضوء وجود داشته باشد، یعنی اگر وضوی عبادی مقدمه نماز باشد. آنچه از ادله استفاده می شود این است که باید نماز بعد از طهارت قربی اتیان شود و مهمّ نیست که خودِ وضوء هم امر داشته باشد یا نداشته باشد. یعنی همین که وضو بگیرد به داعی امتثال امر نماز کافی است. لذا شرط نماز وضوی قربی است نه وضوی عبادی! شخص غافل هم می تواند وضوی قربی را اتیان کند.

در مورد ریاء هم باید گفت برخی افراد ریاء با قربی بودن سازگار نیست و در مورد باقی افراد ریاء هم باید گفت در مورد ریاء روایت خاصّ داریم که موجب بطلان عمل است. یعنی خداوند شریک خوبی است و تمام عمل را به شریک خود می دهد. یعنی حتی اگر یک درصد هم عمل برای دیگری باشد خداوند این عمل را به همان دیگری می دهد. به عبارت دیگر، در صورت ریاء کردن، یا عمل قربی نیست و یا اگر هم قربی است امّا شارع قبولش نکرده است.

ج۱۲۲ ۹٤/۰۲/۱۵

الجهة الخامسة: تبعیت وجوب غیری از نفسی در اطلاق و اشتراط

واجب غیری تابع واجب نفسی است. وجه این هم واضح است زیرا واجب غیری از وجوب نفسی مترشح شده است. در این مطلب اشکالی نیست.

سعه و ضیق وجوب مقدمه

کلام در این است که بنا بر قول به وجوب مقدمه آیا تمام مقدمات واجب هستند یا برخی واجب هستند؟ اقوال در مساله چهار قول هست:[1]

الف. مشهور: تمام مقدمات، واجب غیری هستند.

ب. صاحب معالم: مقدمه ای واجب است که از شخصی صادر شود که اراده اتیان ذی المقدمه را دارد. یعنی اگر شخصی قصد انجام نماز را دارد، وضوی وی وجوب غیری دارد. امّا اگر برای طهارت وضو بگیرد این وضو وجوب غیری ندارد، ولو با آن وضوء نماز هم بخواند.

ج. شیخ انصاری: حصّة ای از مقدمه واجب است که به قصد توصّل به ذی المقدمه باشد. یعنی وضو بگیرد به قصد نماز خواندن! یعنی اگر وضو به قصد قرائت قرآن بگیرد، و با همان وضوء نماز بخواند چنین وضویی از افراد واجب غیری نیست.

تفاوت نظر شیخ، با نظر صاحب معالم با توجه به دو احتمالی که در مراد صاحب معالم داده می شود، به دو بیان برمی گردد:

۱. اول در نظر صاحب معالم، اراده شرط وجوب غیری باشد نه شرط واجب؛ یعنی وضوء برای کسی واجب است که اراده اتیان نماز دارد. به خلاف شیخ که اراده را شرط واجب غیری می داند، یعنی وقتی مصداق واجب محقق می شود که به قصد توصّل اتیان شود.

۲. ممکن است مراد صاحب معالم این باشد که کسی که اراده کرده نماز را اتیان کند چه با این وضوء چه با وضوی دیگری، این وضوی وی متّصف به وجوب غیری می شود. به خلاف شیخ که اگر با همین وضوء قصد نماز خواندن کند، مصداق واجب غیری می شود.

د. صاحب فصول: فقط مقدمه موصله واجب است. مقدمه غیر موصله مقدمه ای است که منتهی به ذی المقدمه نمی شود؛ مثلاً وضو می گیرد امّا نماز نمی خواند. یا حجّ به جا نمی آورد. و مقدمه موصله مقدمه ای است که

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۲۳۹.

منتهی به ذی المقدمه می شود. ایشان تمام مقدمات را یا موصله یا غیر موصله می دانند، زیرا یا ذی المقدمه حاصل می شود یا نمی شود؛ لذا ایشان مقدمه غیر موصله را واجب نمی داند یعنی اگر وضوء گرفته شود و با آن نماز نخواند این وضوء از افراد واجب غیری نیست.

در این چهار قول، قول دوم و سوم، ملحق به تاریخ علم اصول شده است. یعنی کسی این دو قول را قبول ندارد و قائل ندارد، حتی خودِ شیخ معلوم نیست قائل باشد لذا گفته می شود این قول منسوب به شیخ است.

امّا قول صاحب فصول در بین متأخرین مخالفین سرسخت و موافقین سرسخت دارد. مرحوم آخوند به شدّت مخالف است و این قول را فی نفسه ناتمام و محال می دانند. شهید صدر هم از موافقین این قول است و فرموده اگر قائل به وجوب مقدمه شویم فقط مقدمه موصله واجب خواهد بود.

فقط به برهان شهید صدر اکتفاء می کنیم زیرا اگر این برهان قبول شود، تمام اشکالات قول صاحب فصول دفع می شود. اگر هم برهان ناتمام باشد لااقلّ دلیل بر قول صاحب فصول نیست.

دلیل اول بر وجوب مقدمه موصله

ایشان دو دلیل ذکر نموده است. اول وجدان، که وقتی شوق غیری به مقدمه پیدا می شود (بعداً بحث خواهد شد که وقتی شوق نفسی به ذی المقدمه هست، یک شوق غیری هم به مقدمه آن پیدا می شود)، به چه شوق حاصل شده است؟ واضح است که به مقدمه موصله زیرا این مشتاق الیه نیست که فقط ذهاب به مکّة نماید و بعد حجّ انجام ندهد! لذا شوق به مقدمه موصله است یعنی ذهابی که بعد آن حجّ به جا آورده شود. وجدان ما هم همین را می گوید، یعنی شوق به مطلق ذهاب نیست بلکه شوق نسبت به حصّة ای از ذهاب که متعقّب به اعمال حجّ است ایجاد می شود.

دلیل دوم وجوب مقدمه موصله

دلیل دوم ایشان این است که واجب غیری علی القول به، ملاک دارد یا ندارد؟ قطعاً باید ملاکی داشته باشد تا واجب شود. این ملاک یا نفسی است یا غیری است؟ اگر نفسی باشد خروج از بحث است زیرا بحث ما در واجب غیری است. اگر ملاک غیری دارد، فقط یک ملاک تصوّر می شود یعنی «حصول ذی المقدمه». مقدمه موصله که ملاک دارد و واجب است، امّا مقدمه غیر موصله فاقد ملاک است لذا نباید واجب باشد (اگر هم ملاک قدرت بر انجام ذی المقدمه باشد این یک ملاک نفسی می شود که خروج از محلّ بحث است).[1]

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۲۴۹:«*و حاصله: ان ملاک إیجاب المقدمة لا یمکن ان یکون الا التوصل إلی ذی المقدمة إذ أی ملاک غیره اما ان یفرض ملاکا نفسیا، و لو کان هو التهیؤ و القدرة، أو غیریا من أجل غرض آخر، و الأول خلف وحدة الغرض و وحدة المطلوب النفسیّ. فلا*

متعلق وجوب غیری

بنا بر اینکه حصّة موصوله از مقدمه واجب است، دقیقاً وجوب به چه تعلق گرفته است؟ ایشان احتمالاتی را می دهد که همه را ردّ نموده و فقط یک احتمال را قبول می کند. یعنی وجوب تعلق گرفته به مجموعه مقدماتی که بعد تحقق آنها تحقق ذی المقدمه ضروری است. یعنی علّت تامّة انجام ذی المقدمه است.[۲]

ج۱۲۳ ۹۴/۰۲/۱۶

شهید صدر فرمودند تمام مقدمات مجموعاً واجب هستند به یک وجوب غیری! بعد فرمودند «ما یتوقف علیه ذی المقدمه» فقط یک عنوان مشیر است. یعنی خودِ تهیه آب و ساتر و .... واجب هستند. تمام این افراد واجبات ضمنی هستند در ضمن وجوب غیری. به عبارت دیگر تمام چیزهایی که واجب نفسی متوقف بر آن هست و خارج از واجب هستند، یک وجب غیری دارند. لذا هر واجب فقط یک مقدمه دارد، و مجموعه اعمالی که مقدمه هستند که واجب منفکّ از آنها نیست، یک وجوب غیری دارند.

اشکال اول: اراده هم از اجزاء مقدمه است

شهید صدر بر نظریه خود اشکالاتی را مطرح نموده اند و جواب داده اند. فقط یک اشکال را مطرح می کنیم، که یکی از اجزاء مقدمه همان اراده است. لذا باید اراده هم تحت وجوب غیری باشد. پس باید اراده هم وجوب ضمنی غیری داشته باشد. در حالیکه امر نفسی یا غیری به چیز غیر اختیاری تعلق نمی گیرد! زیرا خودِ اراده امری غیری ارادی و غیر اختیاری است.

توضیح اینکه فعل ارادی فعلی است که مسبوق به اراده و اختیار باشد. در مورد حقیقت اراده دو نظریه هست:

الف. مرحوم آخوند حقیقت اراده را عبارت از شوق اکید می داند؛ یعنی وقتی شوق اکید ایجاد شود دست را حرکت می دهد. البته اگر مانعی باشد مثلاً کسی دست را گرفته باشد حرکتی نخواهد بود. لذا شوق اکید همان

بد من الثانی أی ان یکون الملاک غیریا و من أجل غرض آخر، فان کان ذلک الغرض الآخر غیر الواجب النفسیّ و کان نفسیا أیضا لزم الخلف الّذی أشرنا إلیه، و ان کان غیریا لزم التسلسل، و ان کان نفس حصول الواجب النفسیّ کان معناه ان الملاک من أول الأمر انما هو حصول الواجب النفسیّ و ان ملاکا من هذا القبیل لا یثبت أکثر من إیجاب الحصة الموصلة من المقدمة. و هذا البرهان یطابقه الوجدان أیضا لکل من راجع أشواقه الغیریة بدقة».

۲. همان:«*التصویر الرابع: ان الوجوب الغیری متعلق بمجموع المقدمات المساوق مع العلة التامة و حصول ذی المقدمة و لکن لا بعنوان المقدمیة و العلیة التی هی کالموصلیة عناوین انتزاعیة لا دخل لها فی وجود ذی المقدمة، بل یتعلق الوجوب المذکور بواقعها و عنوانها الذاتی دون أخذ حیثیة الإیصال تحت الوجوب و الشوق الغیری و هذا التصویر هو الصحیح*».

شوقی است که مبدأ حرکت شأنی است یعنی اگر مانعی نباشد موجب حرکت می شود. محقق خوئی و شهید صدر هم همین نظر را قائلند و اراده یک کیف نفسانی می شود؛ مرحوم آخوند اراده را غیر ارادی می داند یعنی شوق اکید مسبوق به شوق اکید نیست. اگر هر شوق مسبوق به شوق دیگر باشد تسلسل لازم می آید؛ شهید صدر با قبول همین مبنا که شوق غیر ارادی است سعی کرده اند جبر را پاسخ دهند.

ب. در مقابل ایشان مرحوم نائینی اراده را کیف نفسانی نمی داند بلکه فعل نفس می داند. ایشان تعبیر به «هجوم نفس» و «هجمه» نموده اند. همانطور که در خارج به سمت کاری هجوم برده می شود نفس هم هجوم می برد. این هجمه را ایشان همان اراده و اختیار می داند. هر فعلی مسبوق به هجوم نفس باشد ارادی و اختیاری است. خودِ این هجمه ارادی و اختیاری است بذاته، یعنی بدون سبق اراده و اختیاری است. یعنی حقیقت آن ارادی است و منفکّ از اراده نمی شود امّا مسبوق به اراده نمی شود. تمام افعال اختیاری بودنشان به همین هجمه است. میرزا قائلند تمام افعال اختیاری چون حقیقت ذاتی ندارد و عرضی هستند و «کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات»، لذا باید تمام افعال اختیاری به چیزی برگردند که اختیاری بودنش ذاتی باشد.

با توجه به این مقدمه اشکال فقط بر مبنای مرحوم آخوند وارد است که اراده را غیر اختیاری می داند. امّا با مبنای میرزا که اراده را اختیاری می داند، اشکالی وارد نیست. مرحوم آخوند اراده را واجب الوجود بالغیر می داند امّا میرزا اراده را دائماً ممکن می داند، و تنها چیزی که از قانون علیت، تخلف کرده است همین اراده است. شهید صدر اراده را واجب بالغیر می داند، امّا خودِ فعل را ممکن می داند.

به هر حال این اشکال بر مبنای آخوند و شهید صدر، که اراده را غیر اختیاری می دانند، وارد است؛ نه بر مبنای میرزای نائینی که اراده را اختیاری می داند!

جواب شهید صدر از اشکال: فقط وجوب نفسی بر امر غیر اختیاری، قبیح است

شهید صدر خودشان جوابی به این اشکال داده اند، فرموده اند اینکه فعل غیر اختیار تحت وجوب نمی رود دو دلیل دارد:

الف. اول اینکه فعل غیر اختیاری معنی ندارد تحت وجوب برود زیرا ارادی نیست مثلاً کسی که چشمش باز است نمی شود گفت نبین! لذا نمی شود بعث نحو آن کرد.

ب. دوم اینکه عقلاً قبیح است کسی را بر ترک فعل غیر ارادی عقاب کرد.

از این دو بیان معلوم می شود که هر دو مختصّ واجب نفسی هستند زیرا اولاً در وجوب غیری بعث نیست و ثانیاً بر مخالفت وجوب غیری عقابی نیست. توجه شود که فعل غیر ارادی مقدور مکلف است مثلاً تمام افعال مقدور هستند امّا با اراده که غیر ارادی است انجام می شود.

نتیجه بحث از سعه و ضیق وجوب مقدمه

در نتیجه اگر ما هم قائل به وجوب غیری می شدیم (که نشدیم) باید مقدمه موصله را واجب بدانیم. البته این بحث اثر فقهی ندارد، که مطلق مقدمه واجب باشد یا مقدمه موصله واجب باشد. به همین دلیل بحث را بسیار مختصر مطرح نمودیم. یک ثمره هم برای این بحث ذکر شده است که خواهیم گفت صحیح نیست.

ج۱۲٤ ۹٤/۰۲/۱۹

تنبیه: ثمره قول به وجوب مقدمه موصله یا وجوب مطلق مقدمه

قول به وجوب مقدمه موصله نسبت به قول به وجوب مطلق مقدمه چه ثمره ای دارد؟ متاخرین یک ثمره بیان نموده اند. دو واجب را در نظر بگیریم که با هم متضاد باشند یعنی در زمان واحد نمی شود بین آنها جمع نمود، در حالیکه یکی از دو واجب عبادت باشد. مثلاً ازاله نجاست از مسجد واجب است و وجوب ازاله فوری است؛ اگر داخل وقت مسجد نجس باشد، دو واجب داریم یکی ازاله و دیگری نماز؛ وجوب ازاله فوری و وجوب نماز موسّع است. وظیفه این است که ابتدا ازاله نمود، سپس سراغ ازاله رفت. در بحث ضدّ مطرح شده است که مقدمه هر یک از دو ضدّ، ترک ضدّ دیگر است. ترک نماز مقدمه ازاله می شود، لذا ترک نماز واجب می شود. البته ازاله وجوب نفسی و ترک نماز وجوب غیری دارد. اگر ازاله ترک شود و نماز خوانده شود، این نماز صحیح است یا باطل است؟ گفته شده صحّت نماز متوقف بر مقدمه موصله است یعنی اگر مقدمه موصله واجب است این نماز صحیح است و اگر مطلق مقدمه واجب باشد این نماز باطل است.

توضیح بطلان اینکه در صورت وجوب مطلق مقدمه، ترک نماز وجوب غیری دارد، و امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ است (که در بحث ضدّ خواهد آمد)، لذا خودِ نماز منهی عنه می شود. نهی در عبادت موجب بطلان است. با این سه مقدمه، بطلان نماز ثابت می شود. هر تعداد نمازی که خوانده شود، باطل است تا زمانیکه وقت برای یک نماز بماند، که چون نماز اهمّ از ازاله است صحیح خواهد بود.

و توضیح صحّت بنا بر قول به وجوب مقدمه موصله، این است که ترک نماز نسبت به این شخص که ازاله نمی کند، موصله نیست لذا واجب غیری نیست و وقتی ترک نماز واجب نباشد فعل نماز منهی عنه نیست و باطل نخواهد بود.

اشکال در ثمره

این ثمره تمام نیست. حتی اگر مقدمه موصله را واجب بدانیم باز هم این نماز را باطل می دانیم. در این مسأله سه مقدمه پیش فرض است که نزد اصولیون متأخر باطل است. یعنی مقدمه اول که ترک ضدّ مقدمه ضدّ دیگر است، و دوم اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ است، و سوم اینکه نهی غیری موجب بطلان عبادت است (البته نهی ضمنی، بدون اختلافی بین اصولیون موجب بطلان عبادت هست، امّا در مبطل بودن نهی غیری اختلاف هست)، این سه خواهد آمد که در بین متأخرین تمام نیستند.

حتی با تسلّم این سه مقدمه هم ثمره بار نمی شود. زیرا گفته شده که بنابر قول به وجوب مقدمه موصله نماز صحیح است، زیرا ترک نماز نهی غیری ندارد. این مبتنی بر ذهنیت اشتباه است زیرا گمان کرده اند وصول (موصله بودن مقدمه) شرط وجوب است! در حالیکه وصول شرط واجب است، یعنی از الآن ترک نماز موصل به ازاله واجب است. لذا وقتی ترک نماز واجب شد خودِ نماز منهی عنه است لذا باطل است. به عبارت دیگر از حین زوال، طبیعی وضوء بر شخص واجب نیست امّا حصّه موصله وضوء، از حین زوال واجب است. در نتیجه امر غیر به ترک نماز وجود دارد لذا فعلِ نماز منهی عنه است و نماز باطل می شود.

الجهة السادسة: ثمره وجوب یا عدم وجوب مقدمه

ثمره برای مساله اصولی این است که در استنباط یک حکم شرعی فقهی، از این مساله استفاده شود. آیا وجوب مقدمه ثمره فقهی دارد، یعنی می شود با کمک این مسأله در فقه یک حکم شرعی استفاده کرد؟

اصل مساله اصولی این است که «هل توجد ملازمة بین الوجوبین ام لا؟»، اگر قائل به وجود ملازمه شویم چه ثمره ای دارد؟ چند ثمره ذکر شده که برخی مهمّ نیست، فقط به چند ثمره اشاره می شود:

ثمره اول: وجوب شرعی مقدمات نماز

ثمره اول که بیان شده است این است که گفته شده با کمک این مساله وجوب شرعی مقدمه ثابت می شود مثلاً مقدمه نماز و حجّ و ... واجب می شود.

اشکال: این وجوب، حکم تنجیزی نیست

بر این ثمره اشکال شده است که وجوب این مقدمه اثر تنجیزی ندارد، یعنی استحقاق عقوبت ندارد. لذا فقیه بما هو فقیه، که همّ وی این است که احکامی را به دست آورد که با عمل به آنها، عقوبتی نباشد، نیاز ندارد که این وجوب غیری را ثابت کند. وجوب مقدمه برای فقیه مهمّ نیست.

اشکال نشود که تمام احکام وضعی هم تنجّز برنمی دارد. زیرا جواب داده می شود که تمام احکام وضعی موضوع احکام تکلیفی است که تنجزّ برمی دارد! لذا فقیه دنبال احکامی است که با واسطه یا بی واسطه، تنجز داشته باشد.

ثمره دوم: قربی شدن عمل با قصد امر غیری

ثمره دوم این است که گفته شده اگر قائل به وجوب مقدمه شویم، می توانیم این مقدمات را به قصد امتثال امر اتیان کنیم تا عمل تقرّبی شود. امّا اگر واجب ندانیم نمی توانیم مقدمه را به قصد امتثال امر اتیان کنیم.

اشکال: عمل بدون امر غیری را هم می توان به نحو قربی اتیان کرد

این ثمره به دو صیاغت تقریب شده است. اول این که اگر وجوب غیری ثابت باشد، می توانیم مقدمه را به قصد امتثال امرش اتیان کنیم، و اگر نه نمی توانیم به قصد امتثال امرش اتیان کنیم. این صیاغت صحیح است، امّا این نمی تواند یک ثمره فقهی باشد زیرا حتی اگر امر هم نباشد می توانیم با این عمل تقرّب جوییم، لذا اگر مراد قصد امر خودِ مقدمه باشد این صیاغت صحیح است که ثمره فقهی نیست.

صیاغت دوم این است که اگر امر غیری نباشد این عمل را نمی توانیم به نحو قربی اتیان نماییم. امّا اگر امر غیری داشته باشیم می توانیم عمل را به نحو قربی اتیان کنیم. این صیاغت صحیح نیست زیرا ولو امر غیری نباشد می توانیم این عمل را به نحو قربی اتیان کنیم، زیرا همانطور که قبلاً گفته شد هر عملی را می توان به نحو قربی اتیان نمود ولو امر نداشته باشد یعنی هر عملی در طریق امتثال باشد می توان به نحو قربی اتیانش کرد. به عبارت دیگر شارع در مورد قربی بودن یا نبودن بیانی ندارد، لذا واگذار به همان مطلب عرفی شده است یعنی همانگونه که یک عمل در عرف، قربی می شود؛ در شرع هم به همان نحو، قربی می شود؛ هر عملی در طریق امتثال باشد قربی است در نظر عرفی.

ثمره سوم: عدم جواز اجرت بر واجب غیری

اگر قائل به وجوب مقدمه شویم اخذ اجرت بر انجام مقدمه جائز نیست، و اگر واجب نباشد اخذ اجرت بر انجام مقدمه جائز است.

اشکال: اخذ اجرت بر واجب جائز است

این ثمره در بحث مکاسب مطرح شده است که بین متأخرین مشهور است که اخذ اجرت بر انجام واجب اشکالی ندارد چه واجب عینی باشد چه کفایی باشد چه توصلی باشد چه عبادی باشد. لذا با توجه به این نظر و مبنا، ثمره ای نیست. البته در واجبات عبادی باید منافات با قصد قربت نداشته باشد، زیرا در این صورت در واقع واجب را اتیان نکرده است.

ج۱۲۵ ۹٤/۰۲/۲۰

ثمره چهارم: تحقق فسق

بین فقهاء مشهور است که فسق به این است که یا مرتکب کبیره شود یا اصرار بر صغیره داشته باشد. اگر شخصی یک واجب را ترک کند، ترک ذی المقدمه گناه صغیره است و واجبات غیری هم از کبائر نیستند، لذا اگر مجموعه اینها را ترک کند، فاسق می شود. امّا اگر منکر وجوب غیری شویم اگر یک ذی المقدمه و ده مقدمه را ترک کند، هم مرتکب فسق نشده است. مراد از اصرار بر صغیره این نیست که یک گناه صغیره را ده بار انجام دهد بلکه تفاوتی ندارد که یک صغیره را مکرراً انجام دهد یا چند گناه صغیره مختلف را مرتکب شود، در هر دو صورت فاسق است.

اشکال اول: با ارتکاب یک صغیره هم فسق محقق می شود

اشکال مبنایی این است که مشهور بین متأخّرین این است که اگر کسی مرتکب یک معصیت شود فاسق می شود چه صغیره باشد چه کبیره؛ و تا وقتی بر این معصیت باقی است و توبه نکرده است فاسق باقی خواهد ماند. این نظر رائج امروزه است که ما هم قبول نمودیم.

اشکال دوم: مخالفت با وجوب غیری، معصیت نیست

اشکال دوم این است که با قبول مبنی، اصرار بر معصیت موجب فسق است امّا معصیت عبارت از مخالفت با تکلیف منجّز است، و تنجّز از صفات واجب نفسی است. یعنی واجب غیری منجّز نمی شود (مخالفت با آن استحقاق عقوبت ندارد) و مخالفت با آن معصیت نیست. لذا در هر دو صورت مرتکب یک معصیت شده است.[1]

---

۱. اقول: یک اشکال مبنایی سوم هم هست که مقدمه موصله واجب است و مجموعه مقدمات یک وجوب غیری دارند لذا با ترک واجب دو معصیت محقق شده است که اصرار بر گناه نیست تا فسق محقق شود.

ثمره پنجم: داخل شدن در بحث اجتماع امر و نهی

اگر قائل به وجوب مقدمه شویم، در جایی که مقدمه عملی حرام باشد داخل در بحث اجماع امر و نهی می شود. امّا اگر قائل به وجوب مقدمه نشویم داخل بحث اجتماع امر و نهی نیست. داخل شدن در بحث اجتماع امر و نهی هم آثار خاصّ خود را دارد. مثلاً اگر با آب غصبی وضوء گرفته شود، بنا بر قول به وجوب مقدمه اجتماع امر و نهی می شود و بنا بر قول به عدم وجوب داخل بحث اجتماع امر و نهی نیست.

اشکال: وارد شدن در بحث اجتماع امر و نهی ثمره ای ندارد

این ثمره هم تمام نیست. زیرا اگر مقدمه واجب غیر عبادی باشد مانند مشی به مکه که مقدمه حجّ است، در این صورت اگر مشی حرام باشد چه جوازی شویم چه امتناعی شویم، چه مقدمه را واجب بدانیم چه ندانیم، تفاوتی ندارد. زیرا در هر صورت حجّ انجام شده صحیح است، زیرا مشی توصلی است. و اگر مقدمه عبادی باشد مانند طهارات ثلاث، در این صورت اگر قائل به جواز اجتماع شویم این وضوء صحیح است و نماز هم صحیح است. اگر هم امتناعی شدیم این وضوء باطل و نماز هم باطل است. و تفاوتی نیست که مقدمه را واجب بدانیم یا ندانیم. البته مشهور قائل به امتناع هستند مطلقا (چه واجب تعبدی باشد چه توصلی)، امّا شهید صدر و ما، در توصلیات قائل به جواز هستیم، و در تعبدیات قائل به امتناع هستیم. در نتیجه در تعبدیات همه قائل به امتناع هستیم.

جمع بندی جهت سادسه

ثمرات دیگری هم ذکر شده است که عمده همین پنج ثمره است. ظاهراً ثمره اصولی برای اثبات ملازمه یا نفی آن نیست یعنی نمی توان حکم شرعی را با کمک این مسأله اثبات کرد. و مطرح کردن بحث از مقدمه واجب، به دلیل بحث های مفیدی است که در آن هست.

الجهة السابعة: شک در ملازمه

اگر بعد از بحث از مقدمه واجب، به نتیجه نرسیدیم و شک کردیم که ملازمه وجود دارد یا ندارد؟ مقتضای اصل عملی چیست؟ دو مسأله وجود دارد یک مساله اصولی که آیا ملازمه هست یا نه؟ و مترتب بر آن یک مساله فقهی است که مقدمه واجب است یا نه؟ لذا باید مقتضای اصل عملی در مساله اصولی و مساله فقهی بررسی شود.

اصل عملی در مساله اصولی

اگر شک در ملازمه عقلی بین وجوب شرعی ذی المقدمه و مقدمه اش کنیم، آیا اصل عملی وجود دارد که ملازمه یا عدم آن را ثابت کند؟ برای اثبات ملازمه هیچ اصلی نیست. امّا ممکن است برای اثبات عدم ملازمه به استصحاب عدم ملازمه تمسّک شود.

نظر آخوند: عدم جریان استصحاب عدم ملازمه

مرحوم آخوند فرموده اند هیچ اصل عملی وجود ندارد. زیرا تنها اصل ممکن همان استصحاب عدم ملازمه است، یعنی یقین به عدم ملازمه داشتیم که اکنون شک در حدوث ملازمه داریم، لذا استصحاب عدم ملازمه جاری می شود.

امّا این اصل هم جاری نیست زیرا ملازمه از امور واقعی است که زمان و مکان ندارد بلکه ابدی و ازلی است. یعنی حدوث و ارتفاع ندارد. در نتیجه حالت سابقه ملازمه عدم نیست یعنی زمانی را نمی یابیم که قطعاً ملازمه نباشد. استصحاب دائماً در امور زمانی است.[۱]

اشکال شهید صدر: جریان استصحاب در قضیة خاصّ

شهید صدر اشکال دارند که گاهی سخن از ملازمه به نحو قضیه حقیقیه است که در این صورت حقّ با مرحوم آخوند است، که ملازمه حالت سابقه یقینی ندارد. امّا گاهی سخن از ملازمه بین دو قضیه خاصّ است مثلاً بین وجوب نماز و وضوء ملازمه هست؟ این ملازمه حالت سابقه دارد زیرا زمانی که وجوب نماز نبود، ملازمه هم نبود. و بعد از برقراری وجوب، آیا بین این وجوب مجعول، و وجوب مقدمه اش ملازمه ای هست؟ وقتی شک شد، استصحاب عدم ملازمه جاری است.[۱]

جواب اشکال شهید صدر: ملازمه از امور واقعی است که ابدی و ازلی است

این فرمایش را قبول نداریم، زیرا هم کبرای ملازمه و هم صغرای ملازمه هر دو ازلی هستند. اگر آتش و حرارت باشد، سه واقعیت هست وجود آتش و وجود حرارت و ملازمه بین آنها، وجود آنها حادث است امّا ملازمه

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۲۵: *«اعلم أنه لا أصل فی محل البحث فی المسألة فإن الملازمة بین وجوب المقدمة و وجوب ذی المقدمة و عدمها لیست لها حالة سابقة بل تکون الملازمة أو عدمها أزلیة»*.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۲۷۴: *«و هذا الإشکال یمکن دفعه: بان الملازمة لو أرید منها القضیة الحقیقیة الشرطیة الصادقة علی تقدیر ثبوتها قبل تحقق الشرط و الجزاء فهی کما أفید لا حالة سابقة لها، و اما لو أرید بها القضیة الفعلیة الخارجیة أی العلیة و اللزوم الفعلی من قبل الوجوب النفسیّ الفعلی للوجوب الغیری الفعلی المنتزعة فی طول وجود العلة خارجا فهی مسبوقة بالعدم و لو العدم الأزلی قبل تحقق الملزوم»*.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: حسین مهدوی نهاد

بین آنها ابدی و ازلی است یعنی قبل وجود آتش هم ملازمه بین نار و حرارت وجود داشته است، و بعد معدوم شدن نار هم باقی خواهد بود. در نتیجه امور واقعی ازلی و ابدی هستند، و استصحاب در آنها جریان ندارد.[۱]

ج۱۲۶ ۹۴/۰۲/۲۱

اصل عملی در مساله فقهی

اگر در وجوب غیری تیمّم و مشی به مکه و یا مقدمه ای دیگر، شک نمودیم، آیا اصل عملی هست که وظیفه را مشخص کند؟ در مساله فقهی هم اصل عملی وجود ندارد. با بیان دو نکته این امر واضح می شود:

الف. تمام اصول عملیه در علم اصول، سه اصل است برائت و احتیاط و استصحاب (اصل تخییر هم به دو برائت برمی گردد) می باشند. البته اصول عملیه دیگری هم هست مانند قاعده فراغ و تجاوز و قاعده صحّت و طهارت و قرعه، امّا به دلیل جریان این اصول در شبهات موضوعیه، در علم اصول از آنها بحث نمی شود و اگر هم بحث شود یک بحث استطرادی خواهد بود (استصحاب را برخی در شبهات موضوعیه جاری می دانند، امّا این نزاع در شبهات حکمیه وجودی است که برخی منکر آن هستند. امّا در شبهات حکمیه عدمی استصحاب بدون هیچ اختلافی جاری است، لذا در علم اصول از آن بحث می شود). در مورد این سه اصل هم، برائت اصل معذّر است و احتیاط اصل منجّز است، و استصحاب گاهی معذر و گاهی منجز است.

ب. در تمام احکام شرعی فقط دو حکم وجوب و حرمت، هستند که متصف به تنجز و تعذر می شوند. تکلیف منجز یعنی تکلیفی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت است، و تکلیف معذر یعنی تکلیفی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست. لذا تنها دو حکم وجوب و حرمت متصف به تعذر و تنجز می شوند.

با توجه به این دو امر که مطرح شد، اگر شک در وجوب غیری وضوء شود، این وجوب تنجز و تعذر ندارد، زیرا فقط وجوب نفسی متّصف به تعذر و تنجز می شود. وجوب غیری استحقاق عقوبت ندارد لذا تنجز و تعذر در مورد آن، بی معنی است. برائت فقط در تکلیف تنجزپذیر جاری است. در استحباب و کراهت نمی توان برائت جاری کرد زیرا در مخالفت مکروه ومستحب استحقاق عقاب نیست. احتیاط هم فقط در جایی است که تکلیف تنجزپذیر باشد، یعنی وقتی شک در تکلیف شود و مقرون به علم اجمالی باشد، احتیاط جاری است. امّا وجوب غیری تنجز ندارد. وقتی تنجز یا تعذر نداشت، استصحاب هم جاری نمی شود. زیرا استصحاب گاهی معذر و گاهی منجز است.

---

۲. اقول: به عبارت دیگر ملازمه همان قضیه تعلیقی است یعنی ملازمه بین نار و حرارت این است که «اگر آتشی باشد حرارت هم خواهد بود»، لذا بین دو موجود جزئی اینگونه می شود که «اگر این آتش باشد آن حرارت هم خواهد بود»؛ لذا این ملازمه از قبل وجود دارد.

اگر اشکال شود، فقهاء در موارد بسیاری این اصول را در احکام وضعی جاری می کنند مانند ملکیت و طهارت و زوجیت و مانند آن، پس استصحاب مختصّ تکلیفی که تنجز یا تعذر دارد، نیست.

جواب این است که در تمام این موارد، حکم وضعی موضوع حکم تکلیفی است. حتی اگر حجر هم موضوع یک حکم تکلیفی شود، استصحاب در حجر جاری است. لذا بحث ما که در نفس وجوب غیری است، استصحاب در آن جاری نیست. یعنی نمی شود گفت قبل جعل نماز، وجوب وضوء هم جعل نشده بود الآن شک در جعل وجوب هست، استصحاب عدم جعل جاری شود! زیرا وجوب غیری تعذر ندارد.

جمع بندی بحث شکّ در وجوب غیری مقدمه

با توجه به این مطلب در هر دو مساله اصولی و فقهی، اصل عملی وجود ندارد تا مرجع ما شود. لذا باید مقتضای دلیل را بررسی کرد که ملازمه وجود دارد یا ندارد. البته اگر ثمره ای برای قول به وجوب مقدمه واجب وجود داشته باشد اصل عملی در آن ثمره جاری خواهد بود.

بحث از مقدمات بحث مقدمه واجب، به پایان رسید. اکنون باید از ملازمه بین وجوبین بحث کنیم:

تحقیق ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه اش

آیا ملازمه عقلی، بین وجوب شرعی یک عمل، و وجوب شرعی مقدمه آن عمل، وجود دارد؟ فقهاء قائلند هر تکلیف سه مرحله دارد: ملاک، اراده و شوق، جعل و انشاء؛ مثلاً در نماز، خود این فعل دارای ملاک و مصلحت است، سپس در نفس شارع شوقی نسبت به اینکه عبد این فعل را انجام دهد، ایجاد می شود. سپس اگر مفسده ای بر این اتیان مترتب نبود، جعل وجوب می کند. در هر سه مرحله باید وجود یا عدم تلازم را بررسی نماییم:

تلازم در مرحله ملاک

در مرحله ملاک هیچ تلازمی نیست، یعنی مثلاً اگر نماز دارای مصلحت است ملازمه ندارد که وضوء هم حتماً مصلحت داشته باشد. یا مثلاً آب کشیدن از چاه هم مصلحت داشته باشد!

علاوه بر اینکه اگر خودِ مقدمه ملاک و مصلحت داشته باشد، باید واجب نفسی باشد. یعنی اگر مصلحت داشته باشد و این مصلحت لزومی باشد شارع آن را واجب می کند و اگر لزومی نباشد شارع آن را مستحب می کند، به عبارت دیگر شارع طلب می کند.

لذا در مرحله ملاک تلازمی بین مصلحت داشتن ذی المقدمه با مصلحت داشتن مقدمه وجود ندارد.

تلازم در مرحله جعل و انشاء

جعل، فعل تکوینی مولی است، که از آن تعبیر به «عملیة الجعل» می شود. تفاوتی هم ندارد که این فعل مولی یک امر حقیقی باشد یا یک امر واقعی باشد. آیا بین جعل وجوب ذی المقدمه، و جعل وجوب مقدمه آن ملازمه هست؟

ج۱۲۷ ۹٤/۰۲/۲۲

آیا بین جعل و انشاء تکلیف نفسی و جعل تکلیف غیری، ملازمه است؟ اگر این انشاء و جعل امر غیری، قهری باشد خلف فرض است زیرا جعل فعل اختیاری مولی است. و اگر این جعل، اختیاری باشد باید دارای مصلحت (ابراز ملاک) باشد تا مولی جعل نماید. لذا داعی مولی مصلحت است، که واجب غیری ندارد؛ و یا داعی بعث است که واجب غیری بعث ندارد؛

در نتیجه بین جعل وجوب نفسی و جعل وجوب غیری، ملازمه ای نیست.

تلازم در مرحله شوق و اراده

شهید صدر فرموده اند، در نفسی مولی حتماً شوقی نسبت به مقدمه ایجاد می شود. به دو امر هم استدلال نموده اند:

الف. وجدان: اگر شوقی نسبت به عملی در نفس پیدا شود شوق به مقدمه هم در نفس پیدا می شود.

ب. دلیل دوم شاهد و مویّد وجدان است. در واجبات نفسی مولی نسبت به آنها شوق دارد امّا این شوق به دلیل خودِ واجب نیست بلکه به لحاظ مصلحتی است که در آن وجود دارد. قبلاً هم مطرح شد که واجب نفسی به لحاظ مصلحت واجب غیری است.

در نتیجه شهید صدر واجب غیری را به لحاظ جعل و انشاء قبول نکرده امّا به لحاظ اراده و شوق قبول نموده اند. با توجه به اینکه ایشان روح تکلیف را همان شوق و اراده می دانند (یعنی آنچه ما به واسطه آن عقاب می شویم همان شوق و اراده است)، به یک نحو باید گفت وجوب غیری را پذیرفته اند.[1]

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۲۸۳.

اشکال اول: مرحله شوق در مورد احکام شرعی، ثابت نیست

در علم اصول، بحث مهمّ، بحث از تکالیف شرعیه است، هر چند در اصول به نحو اعمّ بحث می کنیم. مرحله دوم که همان شوق و اراده در احکام ثابت نیست زیرا یا باید معروض همان حق تعالی باشد یا محلّ دیگری باشد (همانطور که ظاهر عبارت مرحوم آخوند این است که در نفس نبی یا امام منقدح می شود).

امّا در مورد حقّ تعالی در فلسفه گفته شده است که هیچ عرضی بر خداوند عارض نمی شود حتی معروض علم هم واقع نمی شود لذا علم وی نه جوهر است نه عرض و کیف! علم ما دائماً یا عرض است یا جوهر. علم خداوند از سنخ دیگری است، که این ادعای حکیمان است.

امّا در مورد نفس نبی یا امام، دلیل عقلی بر این نیست که احکام تابع اراده و شوق در نبی یا امام باشد، و دلیل نقلی هم برخورد نکرده ایم. این خیلی با اعتبار هم موافق نیست و با نصوص خیلی سازگاری ندارد که مثلاً ابتدا شوق به حجّ در نفس نبی محقق شود و سپس وجوب حجّ جعل شود! این در ذهن فقهاء هم نبوده است و اگر نگوییم مخالف با ارتکاز است لا اقل موافق نیست. علاوه بر اینکه در اذهان این است که شارع خداوند است مگر در موارد اندکی! یعنی رسول اکرم صلی الله علیه و آله، فرستاده شده برای بیان احکام اند.

در نتیجه این مرحله دوم در احکام شرعی ثابت نیست. یعنی دلیل ندارد. برخی شوق و اشتیاق را به علم شارع برگردانده اند. یعنی این شوق شارع از سنخ علم است. امّا هر علمی که در حقّ تعالی به عرض برگردد علم حصولی می شود که حکماء این را محال می دانند. در حکمت عقول مجرده معروض هیچ عرضی واقع نمی شوند. یعنی هم در حق تعالی و هم در ملائکة، علم حصولی محال است.

اشکال دوم: شوق غیری را وجدان نکردیم

اشکال دوم به شهید صدر این است که این مطلب را وجدان نمی کنیم. مثلاً کسی که تشنه است شوق به نوشیدن آب است امّا در افق نفس یک میل و رغبت و علاقه به رفتن به سمت یخچال ایجاد نمی شود. یعنی ظاهراً همان جذبه نوشیدن آب در رفتن به سمت یخچال نیست. خوردن غذا مورد اشتیاق است امّا خریدن نان و پختن غذا مورد اشتیاق نیست. بله همان جذبه به نوشیدن ما را به سمت یخچال می برد امّا در خودِ رفتن به سمت یخچال شوقی نیست. البته خیلی روشن نیست و به طور قطعی نمی گوییم به مقدمات شوقی نیست، امّا این مطلب را وجدان نکرده ایم.

آن مویّد شهید صدر هم تمام نیست زیرا اگر مرحله شوق را منکر شویم که واضح است، و اگر هم قبول کنیم این همان وجدان است و مویّد نیست زیرا از کجا که شوق به واجب نفسی هم هست؟ شاید همان شوق به مصلحت

موجب تشریع شده است و این که شوقی به واجب نفسی علاوه بر شوق به مصلحت هست، این همان شوق به مقدمه است که وجدان است نه موافق وجدان!

ج۱۲۸ ۹۴/۰۲/۲۳

تتمه بحث مقدمه واجب: مقدمه مستحب و مکروه و حرام

بعد از قبول یا تسلّم ملازمه وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمه، وارد این بحث می شویم که مقدمه مستحب هم مستحب است؟ مقدمه مکروه هم مکروه است؟ مقدمه حرام هم حرام است؟

مقدمه مستحب

در مقدمه مستحب ظاهراً اختلافی نیست که قائل به مقدمه واجب باید قائل به مقدمه مستحب هم باشد زیرا دقیقاً همان بیان مقدمه واجب در مقدمه مستحب هم می آید. مثلاً شهید صدر فرمود اشتیاق به واجب موجب اشتیاق به مقدمه آن می شود، لذا در مستحب هم شوق به مستحب موجب شوق غیری به مقدمه مستحب می شود. البته در این مورد شوق غیر الزامی است.

مقدمه حرام

در مقدمه حرام میرزای نائینی مقدمات حرام را به سه قسم تقسیم نموده و در هر مورد بحث نموده اند:

الف. اول اینکه بعد اتیان مقدمه اراده ای نیست و بدون اختیار حرام انجام می شود. مثلاً اگر در فلان مکان برود خمر را در دهان انسان می ریزند. در این قسم بین مقدمه و ذی المقدمه فاصله نیست. در این مورد مقدمه حرام است امّا نه به حرمت غیری بلکه حرام نفسی است.

ب. قسم دوم این است که بین مقدمه و ذی المقدمه تلازم نیست بلکه مکلف بعد انجام مقدمه اختیار دارد که ذی المقدمه را انجام دهد یا ندهد، در حالیکه قصد از انجام مقدمه توصّل به حرام است. در این صورت این مقدمه، حرمت غیری دارد.

ج. قسم سوم این است که بین مقدمه و ذی المقدمه اختیار مکلف فاصله می شود، امّا قصد از انجام مقدمه توصّل به حرام نیست. در این مورد رفتن مقدمه شرب خمر هست زیرا اگر به آن مکان نرود قدرت بر شرب خمر

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محمدحسین موسوی مهاد

ندارد. در این مورد نه حرمت نفسی هست نه حرمت غیری دارد. حتی اگر شرب هم انجام شود، باز این ورود حرمت غیری ندارد.[1]

از این فرمایش ایشان، فقط قسم سوم مورد قبول واقع شده است.

قسم اول: مقدمه علّت تامّة انجام حرام باشد

امّا قسم اول، که بعد انجام مقدمه، فعل حرام بدون اختیار محقق می شود، در این مساله سه نظر هست:

الف. میرزای نائینی، نفس مقدمه را حرام نفسی می داند. ذی المقدمه هم نه شرعاً و نه عقلاً حرام نیست زیرا فعل غیر اختیاری است.

ب. مقدمه، حرمت شرعی ندارد فقط حرمت عقلی دارد. یعنی عقل حکم می کند به این مکان نرو تا مستحق عقوبت نشوی! این حکم عقل به سبب وجوب دفع ضرر محتمل است، که بر مبنای ما وجوب فطری است. این نظر مشهور است. خود ذی المقدمه، نه حرمت عقلی دارد نه حرمت شرعی دارد، زیرا غیر اختیاری است.

ج. مقدمه، فقط عقلاً حرام است. امّا خودِ ذی المقدمه، حرمت نفسی شرعی دارد. البته حرمت شرعی داشتن منافاتی با حرمت عقلی هم ندارد (در مثال شرب خمر، فقط حرمت شرعی دارد امّا برخی افعال حرمت عقلی هم دارند مانند قتل نفس)؛

نظر مختار: حرمت عقلی مقدمه، و حرمت شرعی ذی المقدمه

ما تابع نظر سوم هستیم، امّا نظر میرزای نائینی که مقدمه، حرمت شرعی نفسی دارد، مورد قبول نیست. زیرا اگر فعل غیر اختیاری یک مقدمه اختیاری داشته باشد، این فعل اختیاری می شود. این مطلب را میرزا هم قبول دارد. لذا وقتی ورود به خانه اختیاری باشد، شرب خمر هم اختیاری خواهد بود. پس وجهی برای حرمت ورود به خانه در شرع نیست.

امّا در مورد نظر مشهور که حرمت عقلی مقدمه را قبول داریم. امّا دلیل مشهور بر عدم حرمت شرعی خود شرب خمر، نهایتاً این است که تکلیف وجود ندارد زیرا فعل غیر اختیاری متعلق تکلیف واقع نمی شود. جواب این است که اگر کل فعل یک تکلیف باشد، یعنی قبل ورود شرب خمر بر این شخص حرام است و این تکلیف تا آخر باقی است، چنین تکلیفی لغو نیست و حتی موافق اعتبار است و در بین عقلاء هم همین طور است که کسی

---

۱. أجود التقریرات، ج۱، ص۲۴۸.

خودش را مضطر کند معذور نیست. بله اگر بعد از ورود و زمانی که اختیاری نیست تکلیف جعل شود، این لغو است.

در نتیجه معلوم می شود که مقدمه حرمت عقلی دارد، و ذی المقدمه هم حرمت شرعی دارد. این همان قول سوم است.[۱]

اشکال: شرب خمر، عرفاً مستند به شخص نیست

اشکال دیگری شده است که اگر شرب غیر اختیاری محقق شد، عرفاً مستند به وی نیست یعنی شرب خمر نیست بلکه اشراب الخمر است امّا در فقه شرب حرام است. اشراب هم اگر حرام باشد فعل این شخص نیست.

جواب: ایجاد شرب حرام است، نه شارب بودن!

جواب این است که شرب خمر حرام است به این معنی است که ایجاد شرب حرام است یعنی ولو عنوان شارب محقق نشود، امّا توسط همین ورود به خانه ایجاد شرب می کند. مثلاً وقتی گفته شود «کذب نگو» فهم عرف این است که ایجاد کذب نکن، نه اینکه کاری کن که کاذب نباشی!

در نتیجه شرب در آنِ تحقق مستند به شخص است به نحو موجِد، نه به نحو شارب! در نظر مشهور هم از باب تفویت ملاک مستحق عقاب می شود.

قسم دوم: اتیان مقدمه با قصد توصّل به حرام

در قسم دوم، چه مقدمه موصله واجب باشد چه مطلق، در این مورد تحقق حرام متوقف بر این عمل نیست. بلکه احتیاج به اراده و اختیار شرب هست، لذا نکته ای برای سریان حرمت شرب به این مقدمه نیست.[۱] بلکه بحث تجری ممکن است باشد که بحث آن جداست. در قسم اول نفسِ ورود حرمت غیری دارد، امّا حرمت نفسی ندارد.

---

۱. اقول: و اگر قائل به وجوب مقدمه شویم، این قسم از مقدمه حرام هم حرمت غیری خواهد داشت.

۱. اقول: این ورود شخص به خانه، مقدمه حرام است زیرا در فرض مذکور انجام حرام یعنی شرب، متوقف بر ورود است، که همین برای مقدمه بودن کافی است و اگر نه مثلاً وضوء هم مقدمه نماز نخواهد بود! بنا به نقل هم بحثی، بعد از درس استاد این مطلب را قبول نمودند که حرمت غیری در این مورد بنابر قول به وجوب مقدمه، هست.

قسم سوم: اتیان مقدمه بدون قصد توصّل به حرام

در قسم سوم هم با میراز موافق هستیم که نه حرمت نفسی دارد نه حرمت غیری؛

لذا فقط در قسم اول حرمت غیری را قبول نمودیم.

مقدمه مکروه

در مقدمه مکروه هم نفس کلام در مقدمه حرام می آید. لذا فقط در قسم اول کراهت مقدمه را قبول داریم و در باقی اقسام قبول نداریم.

ج۱۲۹ ۹٤/۰۲/۲۷

الفصل الخامس: مبحث الضدّ

بحث در این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن شیء هست یا نه؟ علماء ضدّ واجب را تقسیم به دو قسم نموده اند:

الف. ضدّ خاصّ: مراد از ضدّ خاصّ هر عملی است که با واجب قابل جمع نباشد. در حین نماز برخی افعال با نماز قابل جمع هستند، مثلاً گوش دادن، روزه بودن، نگاه کردن به مقابل، و مانند آن؛ و برخی افعال قابل جمع نیستند مانند خوردن، تکلم کردن، دویدن، راه رفتن در حین نماز فریضه، خندیدن و مانند آن؛ این افعال که با نماز جمع نمی شوند، ضدّ خاصّ نماز هستند.

ب. ضدّ عامّ: ضد عامّ یک عمل، فقط یک چیز است که ترک آن عمل است. مثلاً نماز فقط یک ضدّ عامّ دارد که همان ترک نماز است.

در این فصل بحث می شود که امر به شیء مقتضی از نهی از ضدّ آن شیء هست یا نه؟ در این مسأله در پنج مقام بحث می کنیم: اول ضدّ خاصّ؛ دوم ضدّ عامّ؛ سوم ثمره بحث؛ چهارم ترتّب؛ و پنجم تزاحم:

مقام اول: ضدّ خاصّ

در این مقام بحث می شود که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ هست یا نه؟ یعنی آیا ملازمه ای بین وجوب یک شیء و حرمت ضدّ خاصّ آن هست یا نه؟ لذا این بحث داخل بحث ملازمات عقلیه است؛ به عنوان مثال داخل وقت نماز، مسجد نجس شود. در این حالت ازاله نجاست واجب است، و ضدّ خاصّ آن نماز است.

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

اگر مشغول نماز شود نمی تواند ازاله نماید. فرض این است که نماز وقتش موسّع است و ازاله ضیق است. اگر مشغول نماز شود این نماز حرام است یا نه؟

مشهور علماء انکار ملازمه نموده اند. لذا ازاله واجب است امّا نماز حرام نیست. در مقابل برخی قائل به ملازمه شده اند. برای ادّعای خود دو دلیل ذکر نموده اند:

دلیل اول برای اثبات ملازمه: حرمت ملازم حرام

دلیل اول برای اثبات حرمت ضدّ خاصّ هر عمل، سه مقدمه دارد:

الف. ضدّ عامّ هر واجبی، حرام است؛ در این مثال که ازاله واجب است ترک ازاله حرام می شود؛

ب. ضدّ خاصّ ملازم ضدّ عامّ است، یعنی دائماً با تحقق ضدّ خاصّ، ضدّ عامّ هم محقق شده است؛ یعنی اگر مشغول نماز شود حتماً ترک ازاله محقق می شود؛

ج. ملازم حرام هم حرام است؛ مثلاً نماز که ملازم حرام است حرام خواهد بود.

با این سه مقدمه اثبات می شود که ضدّ خاصّ هم حرام است.

بررسی استدلال: ردّ مقدمه سوم

مقدمه اول مبتنی بر این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ است، این بحث خواهد آمد، که ملازمه را قبول نداریم؛ امّا اکنون که بحث نشده است این مقدمه را تسلّم می کنیم.

مقدمه دوم تمام است یعنی نمی شود نماز خواند و ترک ازاله محقق نشود!

امّا مقدمه سوم، تمام کلام در این مقدمه است. این مقدمه اثبات نشده است، یعنی نه برهانی دارد و نه مطابق وجدان است. حتی ممکن است گفته شود وجدان در مقابل آن است. البته ملازمه غیر از استلزام (علت و معلول) است، که شاید در استلزام قائل به حرمت شویم امّا در ملازمه دلیلی نیست که این کار که لوازمی دارد تمام آنها حرام باشند؛ لذا دلیل شرعی یا عقلی نداریم بر حرمت ملازم حرام؛

لذا با این استدلال نمی توان، حرمت ضدّ خاصّ را اثبات نمود.

دلیل دوم: ترک ضدّ، مقدمه ضدّ دیگر است

دلیل دوم مهمّترین دلیل است و محلّ بحث واقع شده است. این دلیل هم سه مقدمه دارد:

الف. ترک یک ضدّ، مقدمه ضدّ دیگر است؛ در مثال مذکور، نماز و ازاله ضدّین هستند که ترک نماز مقدمه ازاله است یعنی ازاله محقق نمی شود مگر نماز ترک شود؛

ب. مقدمه واجب هم واجب است؛ در مثال مذکور، واجب همان ازاله است که یکی از مقدمات آن ترک نماز است، لذا ترک نماز واجب است، و وجوب غیری دارد.

ج. ضدّ عامّ واجب حرام است. در مثال دو واجب هست یکی ازاله که وجوب نفسی دارد، و دیگری ترک نماز که وجوب غیری دارد. در این مثال ترک نماز واجب است که ضدّ عامّ آن یعنی نماز، حرام است.

با این سه مقدمه ثابت می شود ضدّ خاصّ هر واجب حرام است.

بررسی استدلال دوم: ردّ مقدمه اول

اگر این سه مقدمه تمام باشد حرمت ضدّ خاصّ ثابت می شود. در این سه مقدمه از مقدمه سوم شروع می کنیم، که این مقدمه را تسلّم می کنیم زیرا بحث آن بعداً خواهد آمد.

مقدمه دوم را هم مفصلاً بحث نمودیم، که ما قبول نکردیم امّا این مقدمه را هم تسلّم می کنیم زیرا جماعتی از علماء مقدمه واجب را هم واجب می دانند.

برهان مقدمه اول: عدم مانع از اجزای علّت تامّة است

تمام کلام در مقدمه اول است که اگر ثابت شود استدلال تمام است. مدّعا این است که ترک یک ضدّ، مقدمه است برای ضدّ دیگر؛ برهان اثبات این مقدمه، این است که هر علتی مرکب از سه جزء (مقتضی؛ شرط؛ و عدم مانع) می باشد؛ مثلاً اگر چوبی با نار بسوزد، این نار به تنهایی موجب سوختن چوب نیست بلکه اگر نار باشد و مجاورت که شرط است محقق شود و عدم مانع یعنی عدم رطوبت باشد در این صورت سوختن محقق می شود. هر کدام که نباشند سوختن محقق نمی شود. در ما نحن فیه، دائماً وجود یک ضدّ مانع ضدّ دیگر است یعنی بیاض مانع از سواد است. نماز هم مانع ازاله است، یعنی اگر نماز بخواند دیگر نمی تواند ازاله کند! برای تحقق ازاله نیاز است که نماز هم ترک شود. لذا ثابت شد که ترک احد ضدّین عدم مانع است که از اجزای علّت است. مقدمه هم همان علت یا جزء علت تامّة است.

اشکال در برهان: نماز، مانع ازاله نیست

این برهان مخدوش است، زیرا در این برهان یک مغالطه است. اینکه هر علت سه جزء، مقتضی و شرط و عدم مانع، دارد امری صحیح است. امّا مانع زمانی مانع می شود که مقتضی و شرط موجود باشد، و اگر نه مانعیت

فعلی نیست. مثلاً اگر یک چوب مرطوب باشد و ناری نباشد، در این مورد رطوبت مانع احتراق نیست زیرا اگر رطوبت هم نباشد چوب نمی سوزد. و اگر نار باشد و مجاورت نباشد باز هم رطوبت مانع نیست زیرا اگر رطوبت هم نباشد چوب نمی سوزد. وقتی مقتضی و شرط هر دو محقق باشند رطوبت مانع خواهد بود.

در ما نحن فیه دائماً این مانع وقتی محقق می شود که مقتضی موجود نیست. زیرا فرض بر این است که ازاله واجب است و نماز مانع آن است، در حالیکه نماز وقتی مانعیت دارد که مقتضی ازاله موجود باشد. مقتضی ازاله دائماً اراده است زیرا ازاله فعلی ارادی است (در افعال ارادی دائماً اراده مقتضی فعل است). وقتی اراده ازاله باشد نماز محقق نمی شود، و نماز وقتی محقق می شود که مقتضی یعنی اراده ازاله نباشد. لذا عدم مانع جزء علت هست امّا در صورتی که مقتضی و شرط محقق باشند.

ج۱۳۰ ۹٤/۰۲/۲۸

در ضدّ خاصّ ثابت شد هیچ ملازمه بین وجوب یک عمل، و حرمت ضدّ خاصّ آن عمل نیست.

مقام دوم: ضدّ عامّ

مراد از ضدّ عامّ همان نقیض عمل است، مثلاً ترک نماز، ضدّ عامّ نماز است؛ و ضدّ عامّ ترک نماز می شود همان نماز؛ آیا اگر یک عمل واجب شود، نقیض آن بر ما حرام است؟ آیا چنین ملازمه ای هست؟

مرحوم شهید صدر فرموده اند که مشهور فقهاء قائل به اقتضاء هستند؛ یعنی اگر عملی واجب شد، ترک آن حرام است. شاید نظر شهید صدر به دوران گذشته بوده است، و اگر نه بعد دوره شاگردان مرحوم آخوند، نظر رائج عدم اقتضاء است. البته فحص کامل هم ننموده ایم. قائلین به اقتضاء وجوهی ذکر نموده اند:

دلیل اول ملازمه: امر به شیء، عین نهی از ترک است

به برخی نسبت داده شده است که قائل به عینیت هستند. یعنی وجوب یک عمل عین همان حرمت نقیض آن عمل است. یعنی وجوب نماز همان حرمت ترک نماز است. قائل این قول هم معلوم نیست.

این وجه بلا وجه است زیرا وجوب هم به لحاظ معنی و هم به لحاظ مصداق و هم به لحاظ مفهوم غیر از حرمت است. یعنی معلوم است هر کدام از احکام خمسه غیر از دیگری است که در ارتکاز هم همین است. لذا قول اول قابل دفاع نیست.

دلیل دوم: عینیت طلب شیء و نهی از ترک، در تأثیر

گفته شده است که وجوب شیء با حرمت ضدّ عامّ در تأثیر عینیت دارند. یعنی در ذات یکی نیستند بلکه در اثر یکی هستند. وجوب در واقع مبعِّد از ترک است و حرمت ترک عمل هم مبعِّد از ترک است. یعنی اثر هر دو یکی و واحد است.

این وجه مورد قبول است امّا ادّعا را ثابت نمی کند. بله اثر یکی است و هر دو موجب تبعید هستند امّا این نتیجه نمی دهد هر عمل واجب باشد ترک آن حرام است! صرف اثبات یک اثر موجب این نیست که حرمت آمده است. به عبارت دیگر اگر شارع تحریم می کرد، این اثر را داشت؛ امّا تحریم نموده است یا نه؟ از قضیه شرطیه نمی توان صدق شرط را نتیجه گرفت. اگر شارع ترک را تحریم نماید نتیجه همان نتیجه ایجاب است امّا از این نتیجه نمی شود که تحریم کرده است.

دلیل سوم: نهی همان طلب نقیض است

برخی حقیقت نهی را همان طلب نقیض می دانند؛ اگر شارع از ترک نماز نهی کند، در واقع نماز را طلب کرده است! حقیقت نهی همین است. در نتیجه حقیقت طلب نقیض، همان نهی می شود! یعنی حقیقت نهی از ترک نماز همان وجوب نماز است.

این وجه دو اشکال دارد: اول اینکه حقیقت نهی همان زجر و ردع است نه طلب نقیض! مثلاً وقتی مولی از سیگار کشیدن نهی کند، یعنی از این کار بدش می آید نه اینکه از ترک آن خوشش می آید.

دوم اینکه با قبول مبنا یعنی اینکه نهی همان طلب نقیض است، نتیجه این نیست که هرگاه شیئی واجب باشد باید نقیض آن هم منهی باشد! یعنی از وجود نهی پی به طلب نقیض می بریم، امّا از وجوب شیء که به نهی از نقیض نمی رسیم. به عبارت دیگر حقیقت نهی همان طلب نقیض است، امّا حقیقت طلب که نهی از نقیض نیست! اگر مراد این است از همان ابتدا این بیان می شد که مطلوب راحت تر ثابت شود!

دلیل چهارم: وجوب، طلب فعل همراه نهی از ترک است

حقیقت وجوب مرکب از دو چیز است، یکی طلب شیء و دیگری نهی از ترک؛ اگر حقیقت وجوب این باشد متضمن نهی از ترک خواهد بود. یعنی نهی از ترک جزء وجوب است.

اشکال این وجه این است که بین متأخّرین این نظر در مورد حقیقت وجوب مقبول نیست. در حقیقت آن اختلاف است امّا در بسیط بودن وجوب متاخرین اتفاق نظر دارند. ما هم طلب مولوی را طلب وجوبی می دانیم، که امری بسیط است.

دلیل پنجم: تنها حکم متناسب برای ترک فعل، حرمت است

این وجه عمده وجه برای اثبات حرمت ضدّ عامّ است. این وجه از میرزای نائینی[1] و محقق عراقی[2] نقل شده است. این دو بزرگوار قائل به ملازمه شده اند، یعنی عقلاً تلازم هست. بیان ساده این است که اگر عملی واجب شود مولی نمی تواند نسبت به ترک ترخیص دهد، و وقتی نتواند ترخیص دهد حتماً از آن فعل، منع نموده است. زیرا ترخیص با وجوب یک عمل قابل جمع نیست یعنی شارع نمی تواند بگوید این عمل بر تو واجب است در عین حال می توانی ترک کنی! لذا باید ترک هم منهی عنه باشد.

اشکال اول: الزام به دو نحو، متصور است

شهید صدر فرموده اند بله ترخیص با وجوب قابل جمع نیست. امّا شارع به دو نحو می تواند الزام داشته باشد یکی اینکه ترک را حرام کند، دیگری اینکه فعل را واجب کند. به عبارت دیگر ایشان عبارت میرزای نائینی و محقق عراقی، را اینگونه معنی نموده اند که الزام با ترخیص سازگاری ندارد، لذا باید نهی از ترک شده باشد؛ و سپس پاسخ داده اند الزام به دو نحو قابل تصور است و نیاز نیست حتماً نهی از ترک شود.[3]

---

۱. فوائد الاصول، ج۱، ص۳۰۳:«*نعم: لا بأس بدعوى اللّزوم بالمعنى الأخصّ، حيث انّ نفس تصوّر الوجوب و الحتم و الإلزام يوجب تصوّر المنع من التّرک و الانتقال إليه، و ذلک معنى اللازم بالمعنى الأخصّ. و الحاصل: انّه سواء قلنا: بأنّ الوجوب عبارة عن مرتبة شديدة من الطّلب، أو قلنا: بأنّ الوجوب عبارة عن حكم العقل بلزوم الانبعاث من بعث المولى، يلزمه المنع من التّرک، كما لا يخفى*».

۲. نهاية الأفكار، ج۲، ص۳۷۷:«*و حينئذ يتعيّن الأمر بكونه على نحو الالتزام، نظرا إلى ما هو الواضح من الملازمة التامّة بين إرادة الشيء و كراهة تركه بحسب الارتكاز بحيث لو التفت إلى الترک ليبغضه و يمنع عنه، نعم لا بأس بدعوى العينيّة بينهما بحسب الإنشاء بلحاظ كونه مبرزا عن مبغوضيّة الترک كإبرازه عن محبوبيّة الوجود و مطلوبيّته فتدبّر*».

۱. دروس فی علم الأصول، ج۲، ص۲۸۰:« *و قال البعض: انه بملاک الملازمة، و ذلک لأنّ المولى بعد أمره بالفعل يستحيل أن يرخّص فی الترک، و عدم الترخيص يساوق التحريم. و الجواب: انّ عدم الترخيص فی الترک يساوق ثبوت حكم الزامی، و هو كما يلائم تحريم الترک، كذلک يلائم ايجاب الفعل، فلا موجب لاستكشاف التحريم*».

جواب از اشکال: خالی نبودن ترک فعل از احکام خمسه

اگر مراد این دو بزرگوار، همین باشد که ترخیص در ترک، ممکن نیست و باید نهی از ترک شود؛ اشکال شهید صدر وارد است.

امّا اگر مراد این باشد که وقتی نماز واجب باشد شارع نمی تواند ترخیص در ترک دهد، لذا نتیجه می گیرند که باید یکی از این احکام خمسه را داشته باشد که وقتی ترخیص بالمعنی الاعم نتواند بدهد (واضح است که وجوب نماز با تحقق هیچ یک از این احکام در ترک جمع نمی شود) لذا باید حرام باشد. اگر مراد این باشد، اشکال شهید صدر وارد نیست. زیرا بحث در این نیست که اگر یک الزامی باشد چگونه باید باشد! بلکه بحث در این است که ترک نمی تواند خالی از حکم باشد، و وقتی نمی تواند ترخیص بالمعنی الاعم باشد، باید حرام باشد.

اشکال دوم: ترک می تواند خالی از حکم شرعی باشد

این بیان بهترین تقریب این اشکال است که فقط یک جواب دارد که مبنا را قبول نداریم! یعنی اگر مراد این است که وقتی نماز واجب است ترک نماز هم باید حکمی داشته باشد و نمی تواند خالی از حکم باشد. این اشکال مبنایی هست که نیاز نیست هر واقعه ای حکمی داشته باشد. اینکه هر واقعه ای باید حکم داشته باشد، نه برهان عقلی دارد و نه دلیل شرعی دارد! بله شارع نسبت به ترک نماز نمی تواند ترخیص دهد، امّا نیاز نیست حتماً حکمی داشته باشد.

امّا اگر مراد آنها همین کلام و بیان شهید صدر است که وقتی ترخیص نیست باید الزامی باشد، اشکال شهید صدر وارد است که شارع می تواند فعل را الزام کند، که این خودش مانع ترخیص است. چنان که می تواند ترک را الزام کند که ترخیص نباشد.

ج۱۳۱ ۹٤/۰۲/۲۹

مقام سوم: ثمره بحث از حرمت ضدّ

آیا در فقه قول به اقتضاء و عدمه دارای ثمره است؟ یعنی اگر در اصول قائل به حرمت ضدّ شویم در پاره ای از استنباطات شرعی هم اثر دارد؟ دو ثمره برای ضدّ خاصّ مطرح شده است که ظاهراً در ضدّ عامّ ثمره ای وجود ندارد.

ثمره اول: صحّة نماز مزاحَم با ازاله

اگر دو واجب داشته باشیم که یکی مضیّق است و دیگری موسّع، و واجب موسّع عبادی است. در این صورت ثمره ظاهر می شود. مثلاً اگر مسجدی نجس شود ازاله نجاست واجب است که وجوب فوری دارد. در این زمان، وقت نماز ظهر هم داخل می شود که واجبی موسّع است. این واجب موسّع عبادی است. در این صورت وظیفه شخص این است که اول ازاله نموده و سپس نماز بخواند زیرا ازاله مضیّق است. اگر این شخص ابتدا نماز خواند، این نماز صحیح است؟

جواب داده اند که صحّت و بطلان این نماز بستگی دارد به قول ما در مساله اصولی ضدّ خاصّ؛ اگر قائل به عدم حرمت شویم نماز صحیح است و فقط یک معصیت ترک ازاله مرتکب شده است؛ امّا اگر قائل به حرمت شویم، این نماز نهی دارد که نهی در عبادت موجب بطلان است؛ در نتیجه اگر قائل به اقتضاء شویم نماز باطل و اگر قائل به عدم اقتضاء شویم نماز صحیح است.

ثمره دوم: صحّت نماز مزاحَم با انقاذ

یک واجب اهمّ داریم و دیگری مهمّ است که متزاحمین هستند، یعنی قدرت امتثال هر دو را ندارد. واجب مهمّ عبادی است و اهمّ تفاوتی ندارد که عبادی باشد یا نباشد. گفته شده مساله ضدّ خاصّ در این مورد هم ثمره دارد. مثلاً شخصی در حال غرق شدن است در انتهای وقت فریضه، که اگر مکلف مشغول انقاذ شود نماز از وی فوت می شود، و اگر مشغول نماز شود انقاذ فوت می شود؛ در این صورت انقاذ اهمّ است، که نماز مهمّ خواهد بود. در این صورت وظیفه مکلف این است که انقاذ کند و یک تکلیف فعلی دارد، زیرا قدرت بر امتثال هر دو ندارد، و تکلیف به نماز هم ندارد زیرا انقاذ اهمّ است. اگر مکلف ترک انقاذ نماید، و نماز بخواند، در این صورت نماز وی صحیح است؟

گفته شده صحّت و بطلان نماز عصر، مبتنی بر مساله اصولی ضدّ خاصّ است. اگر ضدّ خاصّ را حرام ندانیم این نماز صحیح است، زیرا نماز حرمتی ندارد؛ و اگر قائل به حرمت ضدّ خاصّ شویم، این نماز نهی دارد که نهی در عبادت موجب بطلان عبادت است.

بر این دو ثمره اعتراضات بسیاری شده است که مهمّ دو اعتراض است:

اعتراض اول: در هر دو فرع نماز باطل است

نسبت به شیخ بهایی داده شده است که ایشان فرموده اند قول به اقتضاء و عدمه ثمره ای ندارد بلکه در هر صورت نماز باطل است. یعنی قائل به عدم اقتضاء هم باید حکم به بطلان نماید. بنابر اقتضاء که بطلان واضح است. بنابر عدم اقتضاء، این نماز امر ندارد تا عبادی شود و صحیح شود! زیرا در فرع اول شارع نمی تواند امر به انقاذ و نماز، و در فرع دوم امر به ازاله و نماز نماید! زیرا مکلف قدرت بر جمع بین دو تکلیف ندارد. و چون اهمّ یا مضیّق در بین هست، امر هم متوجّه همان می شود. لذا وقتی امری به مهمّ (نماز) نیست، نماز صحیح نیست و فرد مامور به نیست.

بر این اعتراض جوابهایی داده شده است که به دو جواب اکتفاء می کنیم:

جواب اول: امر ترتّبی متوجه نماز است

جواب اول ناظر به هر دو فرع است. گفته شده ما امر داریم، امر ترتّبی وجود دارد. مراد از ترتّب خواهد آمد که این است که نسبت به اهمّ امر مطلق داریم و نسبت به مهمّ امر مشروط داریم یعنی در صورت عدم اتیان اهمّ تکلیف به مهمّ هست. مشهور متأخرین امر ترتّبی را قبول دارند که ما هم تابع مشهور هستیم.

جواب دوم: امر به جامع بین فرد مقدور و غیر مقدور ممکن است

جواب دوم به محقق ثانی نسبت داده شده است که ناظر به فرع اول است. ایشان فرموده اند وقتی ازاله واجب است فقط یک حصّة از نماز مزاحم با ازاله است، فقط نماز در ظرف اول؛ شارع به خصوص این حصّة امر نکرده است بلکه به طبیعی نماز امر نموده است. وقتی یک فرد از طبیعی غیر مقدور باشد، یعنی امر به جامع شود که یک فرد غیر مقدور باشد تکلیف شامل فرد غیر مقدور می شود! مثلاً شارع بگوید «اکرم زیداً» که اکرام زید افرادی دارد یکی اکرام در صبح یکی اکرام در شب و ...، و فرض شود اکرام صبح غیر مقدور است، امّا این تکلیف شامل تمامی افراد می شود. مانند امر به جابه جا کردن یکی از دو سنگ ۱۰ و ۵۰۰ کیلویی؛

یعنی شارع می تواند بگوید یک نماز از الآن تا غروب امتثال کن! و در عین حال ازاله هم بکن! بله اگر کسی قدرت را صرف نماز نماید این فرد هم از افراد مامور به است و امر دارد.[1]

---

۱. این جواب فقط مشکل فرع اول را حلّ می کند؛ زیرا در فرع دوم نماز فقط یک فرد مقدور دارد که آن هم به سبب تزاحم با امر به انقاذ، غیر مقدور می شود! لذا امر به جامع نماز، وجود داشته که به واسطه تزاحم ساقط می شود یعنی نه امتثال شده است نه عصیان شده است، بلکه مانند جایی است که تا وسط وقت نماز نخوانده و ناگهان غیر قادر می شود.

در نتیجه اعتراض اول وارد نیست، و تا اینجا ثمره ثابت است.

ج۱۳۲ ۹٤/۰۲/۳۰

اعتراض دوم: در هر دو فرع نماز صحیح است

بر خلاف اعتراض اول که نماز را در هر صورتی باطل می دانست، اعتراض دوم این است که این عمل به هر حال صحیح است، چه اقتضاء را قبول کنیم چه قبول نکنیم. این اعتراض از مدرسه میرزاست که میرزای نائینی[2] و محقق خوئی[3] هم قبول نموده اند. اگر اقتضائی باشیم نهی از ضدّ خاصّ یک نهی غیری است یعنی به دلیل مفسده نیست بلکه به دلیل مزاحمت با اهمّ است. لذا آن نماز واجد ملاک است نه اینکه ملاک نداشته باشد. لذا شارع برای حفظ ملاک اهمّ از نماز نهی نموده است. حتی اگر امر هم نباشد همین که یک عمل به قصد ملاک اتیان شود، کافی است تا قربی شود (فرض این است که نماز امر ندارد لذا عبادی نیست و با نماز قربی هم دیگر نیاز به قضاء نیست). یعنی لازم نیست به قصد امر اتیان شود. در نتیجه در هر دو صورت نماز صحیح است.

شهید صدر دو جواب از این اعتراض داده اند و ثمره را تمام می دانند:

جواب اول: مبغوضیت با محبوبیت جمع نمی شود

جواب اول این است که شهید صدر فرموده اند: اگر مراد میرزای نائینی از ملاک، محبوبیت باشد؛ صحیح نیست. زیرا وقتی عملی نهی داشته باشد مبغوض است و مبغوضیت حتی اگر غیری هم باشد با محبوبیت جمع نمی شود. این قاعده کلی است که مبغوضیت با محبوبیت جمع نمی شود ولو یکی یا هر دو غیری باشند. در نتیجه بنا بر قول به اقتضاء این نماز نهی دارد، لذا نمی تواند محبوب باشد. حبّ و بغض وقتی به جهات مختلف در عملی جمع شوند کسر و انکسار می شود که اگر یکی بیشتر باشد باقی می ماند، و اگر مساوی باشند هر دو ساقط می

---

۲. أجود التقریرات، ج۱، ص۲۶۲:«*(و أورد علیه) بأنه اما ان یعتبر فی صحة العبادة تعلق الأمر بها فعلا و اما ان یکتفی فیها باشتمالها علی ملاک الأمر و محبوبیتها الذاتیّة و ان لم یؤمر بها فعلا لأجل المزاحمة اما علی الأول فتفسد العبادة عند المزاحمة بالمضیق أو الأهم سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده أم لا إذ لو لم یقتض الأمر بالشیء للنهی عن ضده فلا محالة یقتضی عدم الأمر به لاستحالة الأمر بالضدین فإذا کان الضد العبادی غیر مأمور به بالفعل فیقع فاسدا لفرض اشتراط صحة العبادة بکونها مأموراً بها فتنتفی بانتفائه و اما علی الثانی فتصح مطلقا اما بناء علی عدم القول باقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده فواضح و اما بناء علی الاقتضاء فلان العبادة حینئذ و ان کانت منهیا عنها إلّا ان هذا النهی غیری نشأ من مقدمیة ترکها أو ملازمته للمأمور به و لم ینشأ من مفسدة فی متعلقه لیکون موجبا لاضمحلال ما فیه من الملاک الصالح للتقرب بما اشتمل علیه و بالجملة صحة العبادة و عدمها فی فرض المزاحمة انما تدوران مدار کفایة وجود الملاک فی وقوع الفعل عبادة و عدم کفایته فیه سواء فی ذلک القول باقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده و القول بعدمه*»؛

۳. محاضرات فی أصول الفقه، ج۲، ص۳۳۹.

شوند و باقی نخواهند ماند؛ اگر هم مراد میرزای نائینی از ملاک، مصلحت باشد؛ این عمل قربی نیست. مثلاً اگر شخص روزه بگیرد به دلیل وجود مصلحت برای روزه، و یا نماز بخواند به دلیل اینکه نماز معراج مومن است، این عمل قربی نیست. زیرا فقط وقتی عمل اضافه به خداوند شود قربی می شود. یعنی صرف مصلحت عمل را قربی نمی کند.[1]

مناقشه در جواب: مبغوضیت غیری با محبوبیت نفسی جمع می شود

در جواب اول شهید صدر که مراد از ملاک محبوبیت یا مصلحت است، و هیچکدام نمی تواند اراده شود. اشکال این است که محبوبیت مراد است امّا مبغوضیت غیری با محبوبیت قابل جمع است. و این مطلب را به وجدان احاله نموده اند، یعنی شخصی که انقاذ غریق نمی کند، آیا نماز را هم ترک کند بهتر است یا نماز را بخواند؟ حال مولی در کدام صورت بهتر است؟ وجدان انسان می گوید اگر نماز هم ترک شود، دو ملاک را تفویت نموده است امّا اگر نماز بخواند فقط یک ملاک را تفویت نموده است. لذا همین کشف می کند که مبغوضیت غیری می تواند با محبوبیت جمع شود که این برهان هم ندارد و فقط وجدان شاهد ماست. به عبارت دیگر مبغوضیت نماز به دلیل مفسده در خودِ نماز نیست، بلکه به دلیل مزاحمت با اهمّ است لذا در مورد تارک اهمّ مولی به این نماز حبّ دارد! لذا ولو نتوانیم این جمع حبّ و بغض غیری را تحلیل کنیم، امّا وجدان شاهد است در این مورد جمع شده اند.[2]

این مناقشه به شهید صدر وارد است.

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

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۳۲۷:«*و فیه- أولا - انه إن أرید بالملاک المحبوبیة فمستحیلة بناء علی الاقتضاء، لأن القائل به یدعی وجود مبغوضیة فی الضد و هی لا تجتمع مع المحبوبیة، و إن أرید بالملاک مجرد المصلحة فهی لا تصلح للمقربیة لما تقدم منا فی مباحث التعبدی و التوصلی ان قصد المصلحة بما هی هی و من دون إضافته إلی المولی لا یکون مقربا و فی المقام تکون المصلحة مضافة إلی المولی بإضافة البغض لا الحب فلا یمکن الإتیان بها من أجله*»؛ مباحث الاصول، ج۳، ص۶۳.

۱. حاشیة بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۲۷:«*إلّا أن هذا البغض غیری ناشئ من فوات ملاک الأهم فلا ینافی التقرب بالمهم فی قبال ان یترکه أیضا فیخسر المولی کلا الملاکین. فالحاصل: إضافة فعل إلی المولی یعقل کلما کان حال المولی علی تقدیر الفعل أحسن من حاله علی تقدیر عدمه و لا إشکال فی ان فعل المهم علی تقدیر ترک الأهم أحسن للمولی من ترکهما معا و المفروض ان النهی عنه لیس نفسیا لتکون مخالفته عصیانا و قبیحا فیمنع عن التقرب*».

جواب دوم: ملاک، از وجود امر کشف می شود

جواب دوم شهید صدر این است که نمی شود گفت این عمل امر ندارد، امّا ملاک دارد! اگر امر ندارد از کجا متوجه شدید که ملاک دارد؟ ملاک داشتن فقط با امر کشف می شود. فرض هم این است که ولو به نحو ترتّب امر ندارد. در نتیجه شهید صدر فرموده اند این دو فرع ثمره برای ضدّ خاصّ می باشند.[1]

مناقشه در جواب: وجود امر ترّتبی

در جواب دوم شهید صدر که بدون امر ملاک را نمی فهمیم، اشکال شده است که امر ترّتبی وجود دارد. زیرا نهی ای که وجود دارد یک نهی غیری از نماز است. یعنی مولی می خواهد بگوید نمازی که منجر به ترک انقاذ شود، را انجام نده! امّا اگر کسی انقاذ را ترک کند، نمازش نهی ندارد. لذا چه قائل به اقتضاء شویم چه نشویم، امر ترّتبی وجود دارد.[2]

جمع بندی بحث ثمره

در نتیجه اعتراض اول به دو فرعی که برای ثمره بیان شدند، وارد نیست امّا اعتراض دوم از میرزای نائینی تمام است، لذا در هر صورت این نماز صحیح است ولو قائل به اقتضاء شویم. پس این مساله ضدّ در فقه ثمره ای ندارد. ما هم اعتراض میرزا را قبول نمودیم.[3]

ج۱۳۳ ۹٤/۰۳/۰۲

---

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۲۷:« *و ثانیا- هذا فرع إمکان إثبات وجود الملاک و إحرازه فی الفرد المزاحم و قد تقدم انه بعد سقوط الأمر بالعبادة المزاحمة لا یمکن إثبات وجود الملاک فیها و بناء علی الاقتضاء لا یمکن إحرازه حتی بنحو الترتب لمکان النهی*».

۳. ضواء و آراء ؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۳۱۳:« *فإنّ النهی أو البغض الغیری کما لا ینافی الأمر بالضد المهم- کما شرحناه سابقاً- لا ینافی المقربیة أیضاً؛ لأنّ مخالفته لیس تمرداً و لا قبیحاً عقلًا، کما أنّ عدم المحبوبیة فعلًا للملاک من جهة البغض الغیری لا یمنع وجداناً عن إمکان اضافته إلی المولی .... لا ینبغی الشک فی وجدانیة امکان الترتب و الأمر بالواجب المهم حتی إذا وقع اتفاقاً ترکه مقدمة لفعل واجب أهم فی سلسلة علله، فإنّه لا شک فی أنّه سوف یریده المولی علی تقدیر ترک الأهم لکی لا یفوت علیه کلا الملاکین- بناءً علی امکان الترتب- و هذا الوجدان علی حدّ وجدانیة امکان الترتب بین الضدین بل وجدانیة حب الضدین الأهم و المهم فی المقام أوضح من الأمر الترّتبی؛ لأنّ الحب یتعلق بغیر الممکن أیضاً فلا ینبغی الشک فی انّ المولی یحب فی المقام کلا الواجبین و الملاکین بحیث لو کان الجمع ممکناً لأمر بهما مطلقا*».

۱. اقول: استاد دام ظلّه در جلسه پرسش و پاسخ فرمودند ما فقط در ادّعا با میرزای نائینی موافق هستیم امّا راه حلّ میرزا قصد محبوبیت و ملاک بود؛ و راه حلّ ما این است که امر ترّتبی وجود دارد!

مقام چهارم: ترتّب

بحث در این است که امر ترتّبی ممکن است یا محال است؟ امر ترتّبی در جایی است که دو تکلیف مزاحَم هستند. آیا در این مورد می شود به دو تکلیف یا به یکی امر ترتّبی کرد؟ مثلاً دو نفر در حال غرق شدن هستند، و قدرت بر انقاذ هر دو نیست. در این مورد مکلف مأمور به انقاذ هر دو هست، یا مکلف به انقاذ فقط زید یا فقط عمرو، یا مکلف به انقاذ احدهما؟ یک صورت معلوم است که ممکن نیست زیرا قدرت بر انقاذ هر دو ندارد. و دلیلی بر انقاذ زید به تنهایی یا عمرو به تنهایی هم نداریم.

امّا صورت پنجمی هم تصور شده است که مامور به انقاذ هر دو به نحو ترتّبی هستیم. یعنی تکلیف مشروط است یعنی اگر زید را انقاذ کند، امر به انقاذ زید را امتثال کرده است امّا شرط وجوب انقاذ عمرو محقق نشده است لذا تکلیف به انقاذ عمرو هم نیست. آیا این امر ترتّبی ممکن است؟

گاهی ترتّب از یک طرف هست مثلاً دو تکلیف مزاحَم نماز و انقاذ باشند، در این مورد انقاذ اهمّ است لذا امر به انقاذ هست، امّا آیا امر ترتّبی به نماز ممکن است؟

دو قول وجود دارد، مشهور قائل به امکان ترتّب هستند. و قول غیر مشهور مختار مرحوم آخوند است که امر ترتّبی را محال می داند. در جهات عدیدة ای بحث می کنیم:

الجهة الاولی: ثمره بحث

آیا امکان ترتّب یا استحالة آن ثمره ای دارد؟ دو ثمره برای این بحث مطرح شده است که اولی از مشهور و دومی از شهید صدر است:

ثمره اول: صحّت نماز در صورت ترک انقاذ

مشهور ثمره را در صحّت عبادتی می دانند که با واجب اهمّ تزاحم دارد. مثلاً اگر در آخر وقت نماز عصر کسی در حال غرق شدن باشد به نحوی که مکلف قدرت بر انقاذ و نماز باهم ندارد. در این صورت اگر مکلف انقاذ را ترک کند و نماز بخواند، اگر قائل به امکان ترتّب شویم، نماز وی صحیح است زیرا نماز امر ترتّبی دارد؛ و اگر قائل به استحالة ترتّب شویم، نماز امری ندارد و باطل است.

ثمره دوم: استقلال باب تزاحم از باب تعارض

شهید صدر فرموده اند ثمره مشهور صحیح است؛ امّا بحث اساسی تری هست. اگر ترتّب را محال بدانیم باب تزاحم داخل در باب تعارض می شود؛ لذا باید قواعد باب تعارض اعمال شود. و اگر ترتّب ممکن باشد باب تزاحم جدای از باب تعارض می شود که تزاحم قواعد خاصّ خود را دارد.[۱]

مراد از تعارض

گذشت که خطاب دو قسم است، خطاب تشریع که مولی به نفس این خطاب تشریع می کند طوری که قبل این خطاب تشریعی نبوده است؛ و خطاب تبلیغ خطابی است که تشریع انجام شده را با آن بیان می کنند. تمام خطابات ائمه علیهم السلام خطاب تبلیغ است. زیرا آنها تشریع نمی کرده اند بلکه تشریعات را ابلاغ می نمودند. ما فقط با خطاب تبلیغ سر و کار داریم. البته ائمه هم ولایت بر حکم دارند، یعنی می توانند امر و نهی کنند و اطاعت از آنها واجب است. امّا ولایت بر تشریع ندارند یعنی نمی تواند حکم شرعی را کم یا زیاد کنند.

با توجه به این مقدمه می گوییم تعارض، وصفی بین دو خطاب تبلیغ است. خطاب تبلیغ ابلاغ جعل و تشریع می کند. دو خطاب تبلیغ وقتی تعارض می کنند که یک خطاب ابلاغ یک جعل کند و خطاب دیگر ابلاغ جعل دیگری کند که این دو جعل متعارض باشند. این دو خطاب تبلیغ متعارض هستند مانند اینکه روایتی که غسل جمعه را واجب می کند با روایتی که آن را مستحب می کند، در حالیکه می دانیم در شریعت فقط یک حکم برای غسل جمعه هست (اگر امتناعی شویم، که معلوم است و اگر اجتماعی شویم علم خارجی داریم).

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۳۳۰:*«و الثمرة المقصودة من ذلک انه علی القول بإمکان الترتب لا یدخل الخطابان المتعلقان بالمتزاحمین فی باب التعارض لعدم التعارض بینهما بحسب الجعل الّذی هو مدلول الخطاب لأن کل خطاب مقید بالقدرة علی متعلقه و فی موارد التزاحم لا توجد للمکلف إلا قدرة واحدة لو صرفها فی کل منهما ارتفع موضوع الآخر و هذا هو البیان الأولی الساذج لتقریب عدم التعارض و سوف یأتی تعمیقه و شرح نکاته. و اما بناء علی عدم إمکان الترتب فتقع المعارضة بین الخطابین و یدخل موارد التزاحم فی التعارض بین الدلیلین، إذ یکون سقوط أحد الخطابین مما لا بد منه و إلا یلزم طلب الضدین المستحیل. و السید الأستاذ قد جعل الثمرة لبحث الترتب عبارة عن صحة العبادة المزاحمة مع الأهم مطلقا و کذلک صحة العبادة الموسعة المزاحمة مع الواجب المضیق بناء علی مبنی المحقق النائینی (قده) من استحالة الأمر بالجامع الموسع للفرد، المزاحم، لاستحالة التقیید به المستلزم لاستحالة الإطلاق له. و لکن الأفضل علی ضوء ما تقدم جعل الثمرة بالنحو الأوسع و یکون بطلان العبادة و صحتها أحد مظاهر و آثار تلک الثمرة».*

مراد از تزاحم

اگر دو تکلیف باشند که مکلف قدرت امتثال هر دو را (در یک زمان) ندارد. امّا قدرت بر اتیان هر یک از دو تکلیف دارد. به عنوان مثال در ضیق وقت کسی در حال غرق شدن باشد، مکلف فقط می تواند انقاذ کند، یا فقط می تواند نماز بخواند.

توضیح ثمره دوم

ممکن است اشکال شود که تزاحم دائماً به تعارض برمی گردد. با توجه به تعریف تعارض، در ما نحن فیه این مکلف که در ضیق وقت واقع شده است، آیا وجوب نماز نسبت به وی جعل شده است؟ وجوب انقاذ جعل شده است؟ خطاب تبلیغ وجوب نماز، نماز را بر این مکلف هم واجب می کند؛ و خطاب تبلیغی وجوب انقاذ هم انقاذ را بر وی واجب می کند؛ از طرفی می دانیم نمی شود بر این مکلف هم وجوب نماز جعل شده باشد و هم وجوب انقاذ! علماء یک قاعده کلی دارند که شرط تکلیف قدرت است یعنی اگر شرائط عامّة تکلیف (بلوغ و عقل و قدرت و التفات) نباشند، تکلیفی نیست (البته در بین متاخرین در التفات تشکیک شده است). لذا مورد تسالم فقهاست که شخص غیر قادر تکلیف ندارد. همینطور شخصی که قدرت بر جمع بین دو تکلیف ندارد، تکلیف به هر دو معاً ندارد؛ در نتیجه معلوم می شود هر دو با هم جعل نشده اند. در تعارض فقط دو قاعده هست یکی ترجیح و دیگری تساقط؛ که مشهور علماء ابتدا قاعده ترجیح و اگر تطبیق نشد قاعده تساقط را اعمال می کنند. در مورد انقاذ و نماز هم باید ترجیح یا تساقط جاری شود. که در صورت تساقط، نوبت به اصل عملی می رسد.

امّا اگر ترتّب را قبول نمودیم یعنی بر این مکلف انقاذ مطلقاً واجب است؛ و نماز هم واجب است مشروطاً یعنی مشروط به ترک انقاذ؛ خطاب اول مطلق است، و خطاب دوم مشروط است. بین این دو جعل تعارضی نیست و تهافتی ندارند. شارع دو تکلیف دارد یکی وجوب مطلق انقاذ و دیگری وجوب مشروط به ترک انقاذ، است! این دو جعل تهافتی ندارند. لذا از باب تعارض بیرون می آید.

همینطور اگر هر دو تکلیف مهمّ باشند، مثلاً زید و عمرو در حال غرق شدن هستند که قدرت بر انقاذ هر دو نیست. قائلین به ترتّب می گویند انقاذ زید واجب است مشروط به ترک انقاذ عمرو، و انقاذ عمرو واجب است مشروط به ترک انقاذ زید؛ در این مورد قواعد باب تزاحم جاری است، که ابتدا ترجیح و سپس تخییر است. مثلاً در این مورد اگر ترجیح داده نشد (مرجحات باب تزاحم در این بحث ضدّ خواهد آمد)، نوبت به تخییر می رسد.

وجه مختار از ثمره دوم

این مطلب شهید صدر فی الجمله صحیح است. یعنی اگر ترتّبی شویم باب تزاحم غیر از باب تعارض خواهد بود. البته باید این نکته توجه شود که متزاحمین دو قسم هستند؛ گاهی دو تکلیف و دو خطاب مستقل وجود دارد که با هم تزاحم نموده اند، مانند انقاذ و نماز، که در این مورد کلام شهید صدر صحیح است؛ و گاهی متزاحمین دو فرد از یک تکلیف هستند، مانند انقاذ زید یا عمرو، که در این صورت کلام شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا دو خطاب وجود ندارد که تعارض رخ دهد، بلکه این تعارض داخلی است که احکام و قواعد تعارض را ندارد.

در نتیجه ثمره بحث این است که اگر ترتّبی شویم باب تزاحم جدای از باب تعارض است؛ و اگر ترتّب را محال بدانیم تزاحم در دو تکلیف داخل در باب تعارض می شود.

ج۱۳٤ ۹٤/۰۳/۰۳

برای بحث ترتّب دو ثمره ذکر شد، که ثمره مشهور را قبول نمودیم و ثمره شهید صدر را نیز با یک اصلاح قبول نمودیم.

الجهة الثانية: اقسام متزاحمین

بحث ترتّب در متزاحمین هست، و مراد از متزاحمین دو عمل واجبی هستند که در یک زمان نمی شود هر دو را انجام داد. در مجموع سه قسم تزاحم تصویر می شود:

الف. دو تکلیف که هر دو واجب موسّع هستند. مانند نماز یومیه و نماز آیات؛ یعنی می تواند ابتدا نماز یومیه یا نماز آیات را بخواند.

ب. دو تکلیف که یکی واجب موسّع و دیگری واجب مضیّق است. مانند اینکه در ابتدای وقت نماز ظهر، مسجد نجس شود. نماز ظهر موسّع است و ازاله مضیّق است. مراد از مضیّق این است که فوری است و باید سریع انجام شود. در این مورد اگر ابتدا نماز ظهر بخواند با تکلیف ازاله مخالفت کرده است.

ج. دو تکلیف که هر دو واجب مضیّق هستند. مانند اینکه در انتهای وقت نماز عصر، مسجد نجس شود. وجوب نماز و ازاله هر دو فوری هستند، هر کدام را انجام دهد موجب مخالفت با تکلیف دیگر است.

ترتّب در کدام قسم از تزاحم جریان دارد؟

با توجه به اینکه تزاحم سه قسم دارد، و ترتّب هم در جایی است که دو تکلیف مزاحَم باشند، این سوال مطرح می شود که آیا در تمام اقسام تزاحم، بحث ترتّب می تواند جریان داشته باشد؟ باید هر مستقلاً بررسی شود:

الف. در قسم اول اتفاق نظر هست که بحث ترتّب جریان ندارد. یعنی هم نماز ظهر و هم نماز آیات واجب هستند و می تواند هر دو را (یکی را ابتدا و سپس دیگری را) اتیان نماید، و محذوری ندارد.

ب. در قسم سوم هم اتفاق نظر هست که بحث ترتّب جریان دارد. یعنی وقتی دو واجب مضیّق در یک زمان فعلی باشند که مکلف نمی تواند آنها را اتیان کند، بحث ترتّب پیش می آید.

ج. در قسم دوم هم مشهور قائلند بحث ترتّب جریان ندارد، زیرا دو تکلیف فعلی وجود دارد که مکلف قادر بر امتثال هر دو می باشد. برای امتثال کافی است ابتدا ازاله کرده و سپس نماز بخواند؛ امّا میرزای نائینی فرموده اند در این مورد هم بحث ترتّب جریان دارد. یعنی در زمان وجوب ازاله، نماز ظهر هم واجب است که وجوبش مشروط به ترک ازاله است. در نظر مشهور وجوب نماز ظهر هم مطلق است و شرطی ندارد.

دلیل جریان بحث ترتّب در قسم دو تزاحم: استحاله اطلاق با محال بودن تقیید

مرحوم میرزای نائینی در بحث اطلاق و تقیید بحثی دارد که در این مورد از آن استفاده نموده اند. در نظر مشهور در زمان وجوب ازاله، فردی از نماز ظهر واجب است که از ابتدای وقت (زوال) تا انتهای وقت می تواند امتثال کند. امّا عقل حکم می کند که نماز اول وقت را اتیان نکند بلکه ابتدا ازاله کند سپس نماز بخواند. یعنی حتی نماز اول وقت هم فردی از ماموربه و واجب است. امّا میرزای نائینی می فرماید مولی نمی تواند چنین تکلیفی داشته باشد یعنی نمی تواند فردی از زوال تا غروب ماموربه باشد. زیرا هرگاه اختصاص ماموربه به یک فرد عقلاً محال شد، اطلاق هم نسبت به آن فرد محال است. شارع نمی تواند امر کند که فرد اول وقت را اتیان کند، زیرا تکلیف ازاله هم هست که تکلیف به هر دو غیر مقدور مکلف است. وقتی تقیید فرد نماز به فرد اول وقت محال باشد، اطلاق نسبت به آن فرد هم محال است یعنی نمی شود تکلیف به یک فرد از افرادی شود که این فرد اول وقت هم داخل در آن باشد. لذا اگر بخواهد امری متوجه فرد اول وقت باشد باید به نحو ترتّب باشد، یعنی امر شده یک فرد از نماز اتیان کن و اگر ازاله ترک شد، مکلف به اتیان فردی از زوال تا غروب می باشد. یعنی تقیید ملکه است و اطلاق عدم ملکه است که هر جا یکی محال باشد دیگری هم محال است.

توجه شود که این کلام، در قسم اول تزاحم نمی آید. زیرا هر دو تکلیف موسّع هستند و البته نمی شود هر دو تکلیف مقیّد به فرد اول وقت باشند زیرا مکلف قادر به اتیان هر دو تکلیف در اول وقت نیست؛ امّا با این توضیح،

مجموع دو تقیید محال شد. و می دانیم مجموع دو تقیید ملکه نیست که عدم ملکه یعنی مجموع دو اطلاق محال باشد! به عنوان مثال زید یک فرد از افراد انسان است و عمرو هم یک فرد از افراد انسان است امّا مجموع زید و عمرو، که فردی از افراد انسان نیست!

مناقشه در دلیل جریان ترتّب: با محال بودن تقیید، اطلاق محال نیست

اشکال این فرمایش میرزا، تنهای اشکالی مبنایی است، و کسی این مبنا را قبول نکرده است. امّا با قبول این مبنا که اطلاق و تقیید همان ملکه و عدمه هستند و با قبول اینکه اگر تقیید محال باشد اطلاق هم محال خواهد بود این کلام صحیح خواهد بود.

در نتیجه ترتّب مختصّ به قسم سوم تزاحم خواهد بود، و در دو قسم دیگر نمی آید.

الجهة الثالثة: بحث ترتّب یک بحث ثبوتی است

بحث در مورد ترتّب یک بحث ثبوتی است، یعنی بحث از امکان و استحالة است، نه اینکه در شریعت اتفاق افتاده است یا نه؛ زیرا اگر ممکن باشد تحقق آن در شرع قطعی است، و اگر محال باشد عدم تحقق آن در شرع هم قطعی است. یعنی برای وقوع آن نیاز به دلیل نیست.

سرّ این مطلب یک قاعده مورد تسالم است، که علماء وقتی دو خطاب داشته باشند که با هم تعارض دارند، از این تکالیف به چه مقدار رفع ید می شود؟ سیره عقلاء بر این است که به مقدار محذور تهافت رفع ید شود. مثلاً «اکرم العلماء» و «لاتکرم الفاسق»، زید عالم فاسق، مصداق هر دو است. در این تعارض، فقط در این فرد از دو خطاب رفع ید می کنیم نه در مورد بکر عالم، و نه در مورد عمرو فاسق! در ما نحن فیه هم نمی شود هم نماز وجوب فعلی داشته باشد و هم انقاذ؛ اگر قائل به امکان ترتّب شویم شارع می تواند انقاذ را مطلقاً واجب کند و نماز را مشروط به ترک انقاذ؛ اکنون دو خطاب وجوب انقاذ و وجوب نماز، نمی شود اطلاق داشته باشند زیرا اطلاق هر دو به این معنی است که تکلیف به هر دو هست در حالیکه مکلف قدرت به اتیان هر دو ندارد. لذا یا باید گفت وجوب نماز اصلاً نیست چه انقاذ شود چه نشود، و یا باید گفت فقط در حالت انقاذ این خطاب شامل مکلف نیست. طبق قاعده عقلائی به حداقل که رفع محذور شود اکتفاء می کنیم. به عبارت دیگر رفع اصل تکلیف به نماز هم محذور را برطرف می کند امّا این بیش از مقدارِ محذور است.

در نتیجه بحث از ترتّب یک بحث ثبوتی است که با امکان ثبوتی، در اثبات نیازی به دلیل ندارد. ضمناً معلوم شد این بحث یک بحث کاملاً عقلی است و ربطی به الفاظ ندارد. این بحث غیر از بحث تبعض در حجیّت است زیرا در این بحث بقاءً از حجیّت می افتد امّا در تبعض در حجیّت حدوثاً حجّت نخواهد بود.

ج۱۳۵ ۹٤/۰۳/۰٤

الجهة الرابعة: وقوع ترتّب در شریعت

گذشت که بحث از ترتّب یک بحث ثبوتی است، و باید از امکان و استحالة آن بحث کرد. اشکال شده است که در شریعت امر ترتّبی واقع شده است، لذا نباید از امکان آن بحث کرد. یکی از ادله امکان ترتّب هم همین وقوع قطعی امر ترتّبی در شرع ذکر شده است. مثالهای مختلفی مطرح شده است که به دو مثال اکتفاء می شود:

الف. واجبات فوری دو قسم هستند، یک دسته با عدم اتیان در زمان اول، دیگر واجب نیست؛ و دسته دیگر با عدم اتیان در زمان اول، باید در زمان دوم و سپس زمان سوم و ... اتیان شود. مثال ذکر شده برای وقوع ترتّب در شرع، از نوع دسته دوم است که وجوب فوراً ففوراً دارد. در این مثال ها یک تکلیف به زمان اول هست و یک تکلیف دیگر در زمان دوم به شرط عدم اتیان در زمان اول هست. همین طور باقی زمان ها هم تکلیف مستقل دارند. به عنوان مثال ازاله مسجد در زمان اول واجب است، و در زمان دوم هم واجب است به شرط عدم اتیان در زمان اول. و یا مانند قضاء نسبت به اداء، یعنی وجوب قضاء مشروط به عدم اتیان در وقت است.

ب. اگر در شهر رمضان سفر کردن واجب باشد (مثلاً نذر کرده است که سفر کند)، روزه هم واجب است بنا بر عدم خروج به سفر! لذا اکنون سفر واجب است و روزه هم واجب است که این وجوب روزه به شرط عدم اتیان سفر و امر اول است. در این وجوب روزه هیچ اختلافی نیست. وجوب روزه امر ترتّبی دارد.

باقی امثله همه به یکی از این دو مثال برمی گردد. برخی مانند محقق خوئی اشکال را قبول کرده اند، و فرموده اند وقوع امر ترتّبی در شرع، ادلّ دلیل بر امکان امر ترتّبی است؛ در مقابل برخی مانند شهید صدر تمام این امثله را خارج از بحث ترتّب می دانند.

نظر مختار: خروج امثله از بحث ترتّب

امّا مثال اول، واضح است از بحث ترتّب خارج است. زیرا در واجب فوری هیچگاه شخص دو تکلیف فعلی همزمان ندارد. در زمان اول فقط یک تکلیف فعلی دارد، و در زمان دوم فقط یک تکلیف فعلی دارد. در حالیکه تمام مشکل در بحث ترتّب این است که در یک زمان واحد دو تکلیف فعلی باشند! لذا وقتی زمان اول است شرط تکلیف در زمان دوم محقق نشده است تا فعلی شود؛ هر تکلیف فعلی هم به عدم امتثال و معصیت ساقط می شود و در زمان دوم تکلیف اول فعلی نیست. آنِ فعلیت تکلیف دوم همان آنِ سقوط تکلیف اول است. در اداء و قضاء هم همینطور است، که در یک زمان دو تکلیف فعلی نیست.

امّا مثال دوم از مثال اول پیچیده تر است. در ماه مبارک وجوب صوم فعلی است و وجوب سفر هم فعلی است، زیرا موضوع آن (نذر اینکه در روز اول ماه مبارک سفر برود) محقق است. و وقتی شهر داخل شود مسافر نیست لذا وجوب صوم هم فعلی است. امّا این مثال هم از بحث ترتّب خارج است، زیرا در ترتّب یک مشکل وجود دارد که به دلیل همان، برخی قائل به استحالة شده اند. آن مشکل در این مثال نیست.

مشکل در موارد امر ترتّبی این است که بین دو تکلیف معانده است یعنی احد التکلیفین دیگری را نفی و طرد می کند. در مثال وجوب انقاذ و نماز، وجوب انقاذ می گوید نماز را نخوان و قدرت را صرف انقاذ کن! وجوب نماز می گوید نماز بخوان، البته نمی گوید انقاذ نکن زیرا شرط وجوب نماز، ترک انقاذ است. امّا وجوب انقاذ طرد نماز خواندن می کند. این نهی از ضدّ نیست بلکه مقتضای وجوب انقاذ دعوت به انقاذ است که لازمه آن و مدلول التزامی آن دعوت به ترک نماز است. نماز هم دعوت به اتیان نماز می کند. لذا تعاند هست که وجوب نماز دعوت به اتیان نماز، و وجوب انقاذ دعوت به ترک نماز می کند. این باعث شده است برخی قائل به استحاله شوند.

امّا این مشکل در مثال دوم نیست زیرا دو امر هست یکی امر به سفر است، که دعوت به ترک صوم ندارد زیرا با سفر کردن صومی واجب نیست و مسافر وجوب صوم ندارد. امر به صوم هم دعوت به صوم می کند امّا دعوت به ترک سفر نمی کند! تکلیف دعوت به شرط وجوب خودش نمی کند مثلاً بر جنب غسل واجب است، این دعوت به جنب شدن نمی کند. تکلیف دعوت به مقدمات و شروط وجوب نمی کند. پس بین وجوب صوم و وجوب سفر، معانده نیست.

محقق خوئی این مثال را دارای امر ترتّبی دانسته اند، امّا شهید صدر متفطن شده است که این مثال هم امر ترتّبی ندارد.

در نتیجه در فقه دلیل بر وقوع امر ترتّبی نداریم، و تمام مثالهای ذکر شده به این دو مثال برمی گردد.

الجهة الخامسة: ادله امکان ترتّب

در این جهت، ادله قائلین به امکان را ذکر می کنیم. وجوهی برای امکان ترتّب ذکر شده است:

وجه اول: وجدان

گفته شده است در وجدان اجتماع نقیضین و ضدین محال است. در حالیکه در وجدان امر ترتّبی محال نیست. همین دلیل بر امکان امر ترتّبی است. در استدلال ها قیاس و برهان بازگشت به استحاله تناقض می کند، در این مورد هم ابتداءً به سراغ وجدان می رویم. لذا این از هر برهانی قوی تر می شود، و امّ براهین است. به وجدان که

رجوع می کنیم هیچ اشکالی در امر ترتّبی نیست، مثلاً مولایی بگوید برو گوشت بخر، اگر نخریدی باید ده مرتبه دور حیاط بدوی!

مناقشه اول: وجدان امکان ترتّب واضح نیست

جواب این است که این مثال ها از بحث ترتّب خارج است. امّا در خودِ مثالِ ترتّب چنین وجدان واضح و روشنی نداریم. لذا نمی توان به این دلیل تمسّک نموده و امکان ترتّب را ثابت کرد.

مناقشه دوم: وجدان در این مورد نمی تواند دلیل باشد

البته اگر کسی این وجدان را هم داشته باشد، نمی تواند به این وجدان استدلال کند؛ زیرا در مثال خصوصیتی هست که نمی شود به وجدان استناد کرد. این یک مغالطه رائج است که گفته شود استدلال هم به وجدان برمی گردد پس وجدان اضعف از برهان نیست.

ج۱۳٦ ۹٤/۰۳/۰٥

در مساله خارج از افق نفس، وجدان در مورد علم حصولی اثبات مدّعی نمی کند

کلمه «وجدان» در دو مورد به کار می رود، در علم حضوری و در علم حصولی؛ شهید صدر در اشتیاق به مقدمه، تمسک به وجدان نمود که این ادراکی حضوری است. در مقابل گاهی مراد از وجدان علم حصولی است مانند اینکه استحالة تناقض وجدان می شود یعنی اگر التفات به موضوع شود تصدیق حاصل می شود. تصدیق و تصور از افراد علم حصولی هستند. لذا اگر به وجدان در علم حضوری تمسک می شود مانند اشتیاق مشکلی ندارد. امّا در علم حصولی اگر به وجدان تمسک می شود یعنی این قضیه هم مانند قضایای دیگر بدیهی است.

در بحث ما، نمی شود به وجدان به معنای علم حصولی تمسک کرد زیرا اگر مراد وجدان خودِ مستدلّ است برای خصم کارایی ندارد. و اگر مراد وجدان همه است این به معنی تکذیب خصم است که یعنی خصم دروغ می گوید. البته می شود گفت این مطلب وجدانی است (یعنی منبّه است) امّا نمی شود گفت این وجدان یک دلیل است! در بحث علمی دائماً باید از تخطئه استفاده کرد نه از تکذیب!

---

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج۲، ص۳۹۹:« *إنّ کل من رجع إلی وجدانه وشهد صفحة نفسه مع الاغماض عن أيّة شبهة ترد عليها، لا يری مانعاً من تعلّق الأمر بالضدّين علی نحو الترتب، فلو کان هذا محالًا کاجتماع الضدّين أو النقيضين وما شاکلهما لم يصدّق الوجدان ولا العقل إمکانه*».

تشبیه به استحاله تناقض، مع الفارق است

این تشبیه به استحالهٔ تناقض هم صحیح نیست. زیرا استحالهٔ تناقض یا تضادّ در وعاء ذهن ماست که علم ما نسبت به وعاء ذهن علمی حضوری است. علم به خارج می شود علم حصولی؛ در علم حصولی دائماً یک معلوم بالذات هست یک معلوم بالعرض؛ با نگاه به ساعت، یک معلوم بالذات هست که همان صورت ساعت در ذهن است، و ساعتِ خارج از ذهن معلوم بالعرض است. یعنی در واقع رابطه ای بین ذهن و خارج نیست. در وعاء ذهن ما هیچگاه تناقض یا تضاد شکل نمی گیرد، در حالیکه ذهن در اختیار ماست. مثلاً یک شتر را می توانیم به انحاء مختلف تصور کنیم، بزرگتر یا کوچکتر یا شاخ دار یا بی دم یا ...، امّا روی این تصویر نمی شود اجتماع ضدّین شود. مثلاً نمی شود شتر در آنِ واحد رنگ تمام بدنش هم سفید و هم زرد باشد. یعنی با اینکه می توانیم هر طوری تصور کنیم امّا نمی توانیم در این تصویر جمع ضدّین و یا نقیضین کنیم. این امر موجب شده است یقین پیدا کنیم که اجتماع ضدّین محال است! اگر در ذهن قدرت بر جمع بین ضدّین داشتیم قائل به امکان می شدیم.

با توجه به این مقدمه در ترتّب اینگونه نیست که اگر در ذهن ترتّب ایجاد شود، قائل به امکان شویم. زیرا در مثال اجتماع ضدّین و نقیضین وجدانی است زیرا عجز و عدم قدرت را شهود کرده ایم، و تجربه شخصی ماست. در ذهن نتوانسته ایم جمع بین ضدّین کنیم در حالیکه دست ما بسیار باز است. امّا ترتّب در افق ذهن نیست بلکه مربوط به عالم اعتبار است و در ذهن تجربه نشده است. خصم می گوید محال است که ادله قائلین به استحاله خواهد آمد. به عبارت دیگر در وجدان به معنای علم حصولی، دو قسم وجود دارد. یک قسم تجربه ذهنی داریم که استدلال تمام است و یک قسم تجربه ذهنی نداریم مانند ترتّب که این استدلال را قبول نداریم. و علم حصولی دائماً در جایی است که یک معلوم بالذات هست یک معلوم بالعرض، به خلاف علم حضوری! علم از سنخ وجود است و مقوله یا کیف نیست. به عبارت دیگر از حیث وجود، علم است.

وجه دوم: وقوع در بین موالی عرفی و در شرع

محقق خوئی فرموده اند، وقوع تکلیف ترتّبی در موالی عرفیه و در شرع، دلیل بر امکان ترتّب است. ایشان امثله متفاوتی دارند که یکی همان مثال دوم بحث ما بود. این هم دلیل بر امکان ترتّب است.[1]

---

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج۲، ص۳۹۹:«*لا إشکال فی وقوع ترتب أحد الحکمین علی عصیان الحکم الآخر فی موارد الخطابات العرفیة، وفی جملة من المسائل الفقهیة، ومن الواضح جداً أنّ وقوع شیء أکبر برهان علی إمکانه وأدلّ دلیل علیه، ولیس شیء أدل من ذلک، ضرورة أنّ المحال لا یقع فی الخارج، فلو کان هذا محالًا استحال وقوعه خارجاً، فمن وقوعه یکشف إمکانه وعدم استحالته بالضرورة. أمّا فی موارد الخطابات العرفیة: فهو فی غایة الکثرة، منها: ما هو المتعارف فی الخارج من أنّ الأب یأمر ابنه بالذهاب إلی المدرسة، وعلی تقدیر عصیانه یأمره بالجلوس فی الدار مثلًا والکتابة فیها، أو بشیء آخر. فالأمر بالجلوس مترتب علی عصیان الأمر بالذهاب. وکذلک المولی یأمر عبده بشیء وعلی تقدیر عصیانه وعدم إتیانه به یأمره بأحد أضداده، وهکذا. وعلی الجملة: فالأمر بالضدّین علی نحو الترتب من الموالی العرفیة بالاضافة إلی عبیدهم، ومن الآباء بالاضافة إلی أبنائهم ممّا لا شبهة فی وقوعه خارجاً، بل وقوع ذلک فی أنظارهم من الواضحات الأوّلیة، فلا یحتاج إلی إقامة برهان*

مناقشه: خروج امثله از بحث ترتّب

جواب این وجه گذشت که تمام این امثله خارج از بحث ترتّب است. البته مثال های ایشان از قسم دوم است و خودِ ایشان هم قبول دارند قسم اول خارج از ترتّب است.

وجه سوم: امر ترتّبی، طلب الضدّین است نه طلب الجمع بین ضدّین

محقق خوئی فرموده اند امکان ترتّب با دو مقدمه ثابت می شود: اول اینکه هیچ تکلیفی دعوت به موضوع خود نمی کند. مثلاً «اکرم زیداً ان جاءک» هیچ گاه دعوت به آوردن زید نمی کند. حتی گاهی آوردن موضوع حرام است مانند «من قتل مؤمناً فقد وجب علیه الکفّارة»؛ مقدمه دوم اینکه شارع امر به جمع بین ضدّین نمی کند زیرا جمع بین ضدّین مقدور کسی نیست.[۲]

با توجه به این دو مقدمه امر ترتّبی محذوری ندارد. انقاذ و نماز متزاحمین هستند زیرا در زمان واحد مکلف نمی تواند هم انقاذ کند و هم نماز بخواند. امّا شارع می تواند امر به هر دو کند که انقاذ کن، و نماز بخوان به شرط ترک انقاذ؛ طبق مقدمه اول موضوع وجوب نماز همان ترک انقاذ است، که این تکلیف دعوت به ترک انقاذ نمی کند. وجوب انقاذ دعوت به وجود انقاذ می کند، و وجوب نماز هم دعوت به وجود نماز می کند، و به ترک انقاذ دعوت نمی کند، بلکه ساکت است. شارع دو ضدّ را واجب نموده است، در این مورد شارع جمع بین دو ضدّ را نخواسته است بلکه طلب ضدّین است نه طلب جمع ضدّین! وقتی انقاذ شود تکلیف به نماز فعلی نیست. در نتیجه واضح است که شارع می تواند امر به اهمّ مطلقاً و امر به مهمّ مشروطاً بنماید.

ومؤونة استدلال. وأمّا فی المسائل الفقهیة: ففروع کثیرة لا یمکن للفقیه إنکار شیء منها، نذکر جملة منها فی المقام: الأوّل: ما إذا وجبت الاقامة علی المسافر فی بلد مخصوص، وعلی هذا فان قصد الاقامة فی ذلک البلد وجب علیه الصوم لا محالة، إذا کان قصد الاقامة قبل الزوال ولم یأت بمفطر قبله، وأمّا إذا خالف ذلک وترک قصد الاقامة فیه فلا إشکال فی وجوب الافطار وحرمة الصوم علیه. وهذا هو عین الترتب الذی نحن بصدد إثباته، إذ لا نعنی به إلّاأن یکون هناک خطابان فعلیان متعلقان بالضدّین علی نحو الترتب، بأن یکون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصیانه، وفیما نحن فیه کذلک، فان وجوب الافطار وحرمة الصوم مترتب علی عصیان الأمر بقصد الاقامة الذی هو مضاد له- أی الافطار- ولا یمکن لأحد أن یلتزم فی هذا الفرض بعدم جواز الافطار ووجوب الصوم علیه، فانّه فی المعنی إنکار لضروری من الضروریات الفقهیة ....».

۲. محاضرات فی أصول الفقه، ج۲، ص۴۱۷: *«إنّ عصیان الأمر بالأهم فی محلّ الکلام وترک متعلقه، بما أ نّه مأخوذ فی موضوع الأمر بالمهم، فهو لا یکون متعرّضاً لحاله وضعاً ورفعاً، لما عرفت من أنّ الحکم یستحیل أن یستدعی وجود موضوعه أو عدمه، وإنّما هو یستدعی إیجاد متعلقه علی تقدیر وجود موضوعه فی الخارج، هذا من ناحیة. ومن ناحیة اخری: أنّ الأمر بالأهم محفوظ فی ظرف عصیانه، إمّا من جهة الاطلاق کما ذکرناه، أو من جهة أنّ الأمر یقتضی الاتیان بمتعلقه وإیجاده فی الخارج، وهذا عبارة اخری عن اقتضاء هدم موضوع الأمر بالمهم ورفعه، وهو عصیانه وعدم الاتیان بمتعلقه. فالنتیجة علی ضوء هاتین الناحیتین: هی عدم التنافی بین هذین الأمرین أبدا».*

مناقشه: تکرار ادّعا بدون ذکر دلیل

این دلیل ایشان در واقع دلیل نیست بلکه توضیح ترتّب است. یعنی توضیح دادند در ترتّب محذور عقلی نیست امّا دلیل بر امکان نیاوردند. اگر وجوه استحالة انکار شود، ممکن است باز هم محال باشد، مثلاً به نکته ای که کسی متفطن آن نشده است. لذا اینکه براهین استحالة ابطال شوند باز اثبات امکان نمی کند.

تمام این ادله ای که تا کنون بیان شد همان توضیح دلیل اول یعنی وجدان هستند.

ج۱۳۷ ۹٤/۰۳/۰٦

وجه چهارم: اختلاف در رتبه، تمانع را برطرف می کند

مرحوم اصفهانی وجه چهارم را از برخی قائلین امکان نقل نموده است.[۱] ایشان فرموده اند قائل امر به مهمّ و اهمّ را فعلی می داند، امّا امر به مهمّ رتبةً از امر به اهمّ متأخّر است. این تأخّر موجب می شود تنافی بین آنها نباشد. امر به مهمّ مشروط به ترک اهمّ است. هر حکمی نسبت به موضوع متأخّر است. نقیض ترک اهمّ همان فعل اهمّ است. نقیضین در یک رتبه هستند. لذا ترک اهم و فعل اهم در یک رتبه هستند و فعل اهم در طول امر به اهم است زیرا هر فعلی در طول امر است. در نتیجه امر به مهمّ در طول امر به اهمّ است. وقتی طولیت حاصل شد دیگر تمانعی نیست و امر به اهمّ مانع از مهمّ و بالعکس نیستند. به عبارت دیگر امر به اهمّ مانع ازمقتضای امر به مهمّ نیست. و همینطور بالعکس مانع نیست.

مناقشه اول: ضدّین در یک زمان قابل جمع نیستند ولو در یک رتبه نباشند

با فرض صحّت این کلام فی نفسه، باز هم دفع محذور نمی کند. زیرا ضدّین قابل جمع نیستند ولو اختلاف رتبه داشته باشند. محذور ما جمع بین ضدّین در یک زمان و یک مکان است؛ حتی اگر اختلاف رتبه هم باشد

---

۱. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج۱، ص۴۵۲:« *أحدها: أنّ اقتضاء كلّ أمر لإطاعة نفسه فی رتبة سابقة على إطاعة، كيف و هی مرتبة تأثيره و أثره، و من البديهی أنّ كلّ علّة منعزلة فی مرتبة أثره عن التّأثير بل تمام اقتضائه لأثره فی مرتبة ذاته المقدّمة على تأثيره و أثره و لازم ذلك كون عصيانه، و هو نقيض إطاعته أيضا فی مرتبة متأخّرة عن الأمر و اقتضائه، و عليه فإذا أنيط أمر بعصيان مثل هذا الأمر فلا شبهة أنّ هذه الإناطة تخرج الأمرين عن المزاحمة فی التأثير إذ فی رتبة الأمر بالأهمّ و تأثيره فی صرف القدرة نحوه لا وجود للأمر بالمهمّ و فی رتبة وجود الأمر بالمهمّ لا يكون اقتضاء للأمر بالأهمّ فلا مطاردة بين الأمرين بل كلّ يؤثّر فی رتبة نفسه على وجه لا يوجب تحيّز المكلّف فی امتثال كلّ منهما، و لا يقتضی كلّ من الأمرين إلقاء المكلّف فيما لا يطاق بل كلّ يقتضی موضوعاً لا يقتضی غيره خلافه هذا ملخص ما أفيد و هو غير سديد بل غير مفيد*»؛ راجع: بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۳۹.

جمع محال است. به عنوان مثال نمی شود یک جسم در یک زمان و یک مکان، هم اسود باشد هم ابیض، در صورتیکه بر فرض اسود علّت بیاض باشد تا بیاض متأخّر رتبی باشد، باز هم محال است. محذور جمع بین ضدّین، اتّحاد رتبی نبود که با این بیان حلّ شود بلکه اتّحاد زمانی است.

مناقشه دوم: تأخّر در رتبه در علّت و معلول حقیقی است

علاوه بر اینکه این طولیت های مطرح شده هم ناتمام است زیرا اختلاف رتبه در علّت و معلول است در حالیکه در این مساله علت و معلولی نیست! زیرا موضوع مانند علّت برای حکم است امّا حقیقةً علّت نیست. و اگر هم اختلاف رتبه باشد اختلاف رتبه اعتباری است نه اختلاف رتبه حقیقی!

علاوه بر اینکه وقتی دو چیز مساوی هستند (ترک اهمّ و فعل اهمّ)، و یک چیز متأخّر از یکی از آنهاست، دلیلی نیست که از دیگری هم متأخّر باشد.

وجه پنجم: محذور در امتثال است، که با ترتّب محذوری نیست

شهید صدر فرموده اند محذور ما این است که نمی شود در یک زمان هم امر به نماز باشد هم امر به انقاذ؛ ایشان فرموده اند با توجه به دو مطلب معلوم می شود هیچ محذوری نیست: مطلب اول این است که دلیل محال بودن امر به ضدّین چیست؟ در کدام مرحله مشکل هست؟ بالوجدان تکلیف در مرحله ملاک و مرحله شوق، و مرحله جعل مشکلی نیست. بلکه محذور در مرحله تأثیر و امتثال است. محذور این است که قدرت بر امتثال هر دو ندارد. مطلب دوم اینکه اگر شارع به ضدّین به نحو ترتّبی امر کند این محذور از بین می رود. زیرا امر به اهمّ مانع از اتیان به مهمّ نیست و امر به مهمّ هم مانع از اتیان امر به اهمّ نیست. از ناحیه امر مهمّ، موضوع ترک اهمّ است. لذا معنی ندارد مانع شود زیرا امر دعوت به موضوع خود نمی کند؛ بلکه می گوید علی تقدیر ترک، مأمور به مهمّ هستی؛ امّا در ناحیه امر به اهمّ هم مانعی نیست، زیرا اگر بخواهد مانع باشد یا در ظرف عدم امر به مهمّ است (وقتی اهم را اتیان کند)، باید مانع باشد. که این معقول نیست زیرا در این ظرف اصلاً امر به مهمّ نیست. یا در ظرف وجود امر به مهمّ (وقتی تارک اهمّ شده است)، باید مانع باشد. که در این حالت مقتضی برای اهمّ نیست زیرا قصد انقاذ ندارد. وقتی مقتضی نباشد، امر به مهمّ هم نمی تواند مانع باشد. زیرا مانع در صورت وجود مقتضی است. در نتیجه ایشان قائل به امکان امر ترتّبی شده اند، یعنی مولی می تواند امر به ضدّین کند در یک زمان، به نحوی هر دو یا یکی ترتّبی باشد!

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۳۵۹: «*الجهة السابعة- فی بيان الفذلكة الرئيسية لوجه إمكان الترتب و عدم استحالته و ذلک بأحد بيانين:*

مناقشه: محذور عدم قدرت بر تکلیف، حلّ نشد

این فرمایش هم حلّ مشکل نمی کند. زیرا مشکل این است که قدرت بر امتثال شرط تکلیف است. در نزد علماء مفروغ عنه است که مولی نمی تواند تکلیفی کند که مکلف قدرت بر اتیان ندارد. لذا نمی تواند تکلیف به ضدّین در یک زمان کند. به عبارت دیگر صحیح است که امر به مهمّ تأثیری در ترک اهمّ ندارد، امّا مشکل این نیست که داعی بر اهمّ دارد یا ندارد! تفاوتی از این ناحیه نیست. بلکه مشکل این است که هر دو فعلی هستند در یک زمان، که قدرت بر آنها ندارد! شبهه مقدوریت باید حلّ شود. زیرا مهمّ نیست عبدی انجام دهد یا ندهد؛ بلکه عبدی که انگیزه ندارد که اصلاً تکالیف مولی را انجام دهد، این موجب نمی شود که امر به غیر مقدور برای وی ممکن باشد.

وجه سادس (وجه مختار): شرط تکلیف، قدرت بر خروج از مخالفت است

برای توضیح امکان امر ترتّبی باید ابتدا محذور موجود در بینف تقریب شود؛ و سپس حلّ شود:

محذور: عدم امکان تکلیف به دلیل عدم قدرت مکلف

تمام محذور این است که مولی در زمان واحد نمی تواند دو تکلیف فعلی به ضدّین نماید. زیرا مکلف قدرت امتثال ندارد. تکلیف به غیر مقدور عقلاً ممکن نیست. شرط صحّت تکلیف عقلاً، قدرت بر امتثال است و مهمّ نیست که انگیزه دارد یا نه؛ و مهمّ هم نیست که داعی مولی تحریک باشد یا ابراز ملاک زیرا با این تکلیف قرار است استحقاق عقوبت به وجود آید.

البیان الأول– و یتکون من نقطتین: الأولی– انه لا ریب و لا إشکال فی أن المحذور الموجود فی الأمر بالضدین انما هو بلحاظ التمانع بینهما فی مقام التأثیر و الامتثال بحیث لو قطع النّظر عن ذلک لم یکن هناک محذور آخر من تناقض أو اجتماع ضدین، لعدم التضاد ذاتا بین الأمرین کما هو واضح. الثانیة– ان التمانع بین الأمرین فی مقام التأثیر یرتفع من البین فیما إذا رتب الأمر المهم علی عدم فعل الأهم، لاستحالة مانعیة الأمر بالمهم حینئذ عن تأثیر الأمر بالأهم و استحالة مانعیة الأمر بالأهم عن تأثیر الأمر بالمهم ... و اما الاستحالة الثانیة– فلأن الأمر بالأهم إذا کان مانعا عن تأثیر الأمر بالمهم فی فرض عدم وجود الأمر بالمهم فهو غیر معقول إذ المانع عن تأثیر مقتضی ما لا بد أن یفرض فی ظرف وجود ذلک المقتضی، و إن کان مانعا عن تأثیره فی فرض وجوده ففرض وجوده هو فرض وجود موضوعه الّذی هو عدم الأهم و هو ظرف محرومیة الأمر بالأهم عن التأثیر فی نفسه، لأن الأمر بالمهم بحسب الفرض مرتب علی فرض عدم الأهم الّذی یعنی عدم تأثیر الأمر بالأهم فی إیجاد متعلقه فی نفسه و علیه فمانعیة الأمر بالأهم عن تأثیر الأمر بالمهم فی هذا الظرف مستحیلة أیضا لأنه خلف، و هکذا یتبرهن عدم إمکان التمانع بین الأمرین».

حلّ محذور: قدرت بر امتثال، شرط تکلیف نیست

در این محذور یک پیش فرض است که آن را قبول نداریم. گفته شده قدرت بر امتثال شرط صحّت تکلیف است. ما شرط عقلی صحّت تکلیف را قدرت بر عدم مخالفت می دانیم. این شرط در بحث ما هم جاری است. لذا باید دو بحث کنیم: اول بحث کبروی، که شرط تکلیف قدرت بر امتثال است یا قدرت بر عدم مخالفت؛ و دوم بحث صغروی که بر این بحث منطبق می شود یا نه؟

***بحث کبروی:** شرط تکلیف، قدرت بر عدم مخالفت است*

شرط عقلی تکلیف قدرت بر عدم مخالفت است. زیرا کسانی که شرط را قدرت بر امتثال می دانند دلیلشان این است که عقلاً قبیح است که خداوند مکلف را بر مخالفت تکلیفی که قدرت بر امتثال آن ندارد، عقاب کند! اگر دلیل این است که سوال می شود اگر قدرت بر امتثال ندارد، امّا قدرت بر عدم مخالفت دارد یعنی می تواند کاری کند که مخالفت نکند، در این صورت عقاب وی قبیح است؟ قبیح نیست.

مثلاً شارع امر نموده است میّت را دفن کن، و من قدرت بر امتثال ندارم، امّا می توانم کاری کنم که با این تکلیف مخالفت نکنم مثلاً به کسی که قدرت دارد خبر دهم. با این کار موضوع تکلیف از بین می رود، لذا مخالفت نکرده ام. حفظ موضوع تکلیف هم واجب نیست مثلاً کسی که دستش قطع شده است می تواند دفن نکند با اینکه این تکلیف فعلی است، بلکه موضوع را از بین ببرد مثلاً دستش را پیوند بزند. این وجدان و عقل ماست که درک می کند کسی که قدرت بر عدم مخالفت دارد، عقابش قبیح نیست.

***بحث صغروی:** تطبیق این کبری بر مسأله ترتّب*

اگر این کبری قبول شود، بحث ما هم صغرای این بحث است. زیرا شارع دو تکلیف فعلی دارد، که انجام هر دو ممکن نیست. امّا قدرت بر عدم مخالفت با هر دو هست. همین که انقاذ نماید با وجوب انقاذ مخالفتی نشده است زیرا اتیان شده است، و با وجوب نماز هم مخالفت نشده است زیرا موضوع آن منتفی است و تکلیفی نیست. لذا اگر کسی فقط مهمّ را انجام دهد، قدرت بر عدم مخالفت اهمّ را داشته است امّا مخالفت کرده است، و همین مصحّح عقوبت بر ترک اهمّ است. و وقتی قدرت بر عدم مخالفت هر دو تکلیف را دارد، صحیح است که دو تکلیف شود.

مثالهای بسیاری می توان زد که قدرت بر امتثال نیست بلکه قدرت بر عدم مخالفت هست.

ج۱۳۸ ۹۴/۰۳/۰۹

الجهة السادسة: ادله استحاله ترتّب

بر وقوع ترتّب اشکالاتی مطرح شده است. یعنی اگر ترتّب واقع شود مستلزم محذوراتی است. اگر وقوع امری مستلزم محال باشد خودش هم محال می شود. لذا ادله قائلین به استحاله به صورت اشکال مطرح می شود، یعنی ادله قائلین به استحالة، اشکال به ترتّب است:

اشکال اول: محذور امر به ضدّین در مرتبه امر به مهمّ

مرحوم آخوند بر وقوع ترتّب اشکال نموده اند که لازمه وقوع ترتّب امری محال است لذا ترتّب محال است. ایشان بحث را در جایی برده اند که یک امر اهمّ و دیگری مهمّ است، و فرموده اند در مرتبه امر به اهمّ، امر به مهمّ نیست؛ امّا در مرتبه امر به مهمّ، امر به اهمّ باقی است (اگر باقی نباشد از بحث ترتّب خارج است)، لذا این معنایش امر به ضدّین است. امر به ضدّین محال است. شارع دو ضدّ نماز و انقاذ را طلب نموده است که قابل جمع در زمان واحد نیستند!

بعد ایشان اشکال و جواب هایی مطرح می کند، که یک اشکال مهمّ این است که امر به اهمّ مطلق است و امر به نماز ترتّبی است یعنی مشروط است. به عبارت دیگر امر به اهمّ نمی گوید مهمّ را ترک کن؛ و امر به مهمّ نمی گوید اهمّ را ترک کن! ایشان جواب می دهد امر به مهمّ طرد نمی کند؛ امّا امر به اهمّ که طرد می کند و می گوید نماز را رها کن و انقاذ را انجام بده، و امر به نماز می گوید نماز را اتیان کن!

جواب اول: وجود دو امر مشکلی ندارد، اگر قدرت بر عدم مخالفت باشد

بر این فرمایش می شود جواب داد، که قبول که امر به اهمّ در زمان فعلیت امر به مهمّ باقی است امّا چه مشکلی دارد؟ همین که قدرت بر عدم مخالفت باشد، کافی است که مشکلی نباشد. یعنی قدرت بر عدم مخالفت دو تکلیف هست. با انجام انقاذ با هیچیک از تکالیف مخالفتی نشده است.

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۳۴:« *قلت ما هو ملاک استحالة طلب الضدین فی عرض واحد آت فی طلبهما کذلک بقوله فإنه و إن لم یکن فی مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما إلا أنه کان فی مرتبة الأمر بغیره اجتماعهما بداهة فعلیة الأمر بالأهم فی هذه المرتبة و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصیة فیما بعد ما لم یعص أو العزم علیها مع فعلیة الأمر بغیره أیضا لتحقق ما هو شرط فعلیته فرضا .... إن قلت فرق بین الاجتماع فی عرض واحد و الاجتماع کذلک فإن الطلب فی کل منهما فی الأول یطارد الآخر بخلافه فی الثانی فإن الطلب بغیر الأهم لا یطارد طلب الأهم فإنه یکون علی تقدیر عدم الإتیان بالأهم فلا یکاد یرید غیره علی تقدیر إتیانه و عدم عصیان أمره. قلت لیت شعری کیف لا یطارده الأمر بغیر الأهم و هل یکون طرده له إلا من جهة فعلیته و مضادة متعلقه للأهم و المفروض فعلیته و مضادة متعلقه له*».

این امر هم لغو نیست یعنی موجب می شود شرط را ایجاد نکند، و همین برای عدم لغویت کافی است و نیاز نیست حتماً محرکیت نحو متعلق داشته باشد.

جواب دوم: *وقتی یک امر مشروط باشد، بین دو امر مطارده نیست*

جواب دوم این است که این مطارده هم صحیح نیست. زیرا امر به اهمّ می گوید نماز را رها کن در فرض انقاذ؛ و امر به نماز دعوت می کند به نماز در فرض عدم انقاذ! این مطارده نیست. یعنی امر به نماز دعوت نمی کند که نماز بخوان چه انقاذ کنی چه نکنی؛ اگر اینگونه باشد مشکل هست. به عبارت دیگر با انقاذ امر به مهمّ مخالفت نشده است، بلکه از فعلیت افتاده است. در نتیجه مطارده ای بین این دو امر نیست.

اشکال دوم: طلب ضدّین، به طلب جمع بین ضدّین برمی گردد

در ظرف امر به مهمّ، امر به اهمّ هم هست که متعلق آنها ضدّین هستند. دو امر که تعلق به ضدّین بگیرد مانند طلب ضدّین است. همانطور که طلب ضدّین محال است دو امر متعلق به ضدّین هم محال است. در واقع در این صورت هم شارع جمع بین ضدّین را خواسته است.

جواب اول: *امر به ضدّین در صورت قدرت بر عدم مخالفت، اشکالی ندارد*

اگر مولی جمع بین ضدّین کند علی تقدیرٍ به نحوی که عبد قادر باشد بر عدم مخالفت، این اشکالی ندارد! مثلاً اگر وارد خانه شدی باید بیاض و سواد را با هم جمع کنی؛ این محال نیست. بله بدون شرط جمع بین ضدّین محال است زیرا قدرت بر عدم مخالفت نیست.

جواب دوم: *همیشه امر به ضدّین، امر به جمع بین ضدّین نیست*

امر به ضدّین امر به جمع بین ضدّین نیست. شاهد این است که اگر عبد بر فرض محال هر دو ضدّ را اتیان کرد، نمازش مامور به نیست زیرا طلب نماز مشروط به عدم اتیان انقاذ بود! لذا در این صورت فقط انقاذ مطلوب

است. همین نشان می دهد مولی جمع بین ضدّین را نخواسته و اگر نه باید در صورت اتیان هر دو بر فرض محال، هر دو مطلوب باشند.[۱]

اشکال سوم: شرط فعلیت مهمّ، مستلزم محذوراتی است

این اشکال ادقّ اشکالات است یا بسیار مهمّ است. این اشکال در کلمات جماعتی آمده است. امر به مهمّ ترتّبی است، سوال این است که مترتّب علیه چیست؟ گفته شده عصیان اهمّ است. هر شرطی یا متقدم است یا مقارن است یا متأخّر است. سوال این است که عصیان اهمّ، از کدام قسم است؟ هر کدام محذور دارد:

اگر شرط متقدم باشد یعنی در زمان اول عصیان می شود و در زمان بعد وجوب مهمّ فعلی می شود. در این صورت از بحث ترتّب خارج است. زیرا این را همه قبول دارند. زیرا امر به اهمّ در زمان اول با عصیان ساقط شده است و امر به مهمّ در زمان دوم فعلی شده است.

اگر شرط مقارن باشد یعنی مقارن با عصیان اهمّ، امر به مهمّ هم وجود دارد. زمان عصیان اهمّ می شود زمان امتثال مهمّ. در این صورت باید زمان امتثال با زمان امر یکی باشد! این محال است زیرا باید امر محقق شود بعد تحقق امر مکلف آن را امتثال یا عصیان کند.

اگر شرط متأخّر باشد یعنی وجوب مهمّ قبل زمان عصیان اهمّ، محقق شده است. این مبتنی بر قول به امکان شرط متأخّر و واجب معلّق است، که هر دو محال می باشند.

صیاغت این اشکال دقیق نیست. باید اصلاح شود تا معلوم شود چرا این صیاغت صحیح نیست. با این اصلاح، اشکال سختی می شود.

ج۱۳۹ ۹٤/۰۳/۱۰

اشکال سوم با صیاغت جدید

به عنوان مقدمه باید گفت در احکام شرعی فقط دو حکم شرعی هستند که متّصف به معصیت می شود. مخالفت با وجوب منجّز و مخالفت با حرمت منجّز، معصیت است. چون بحث ما در واجب است فقط در امتثال و عصیان «وجوب» بحث می کنیم.

---

۱. اقول: قبل از عصیان اهمّ، نمی توان هر دو بر صفت مطلوبیت اتیان نمود؛ امّا حین عصیان اهمّ اگر بر فرض محال هر دو اتیان شوند بر صفت مطلوبیت خواهند بود؛ زیرا مهمّ مطلوب است چون شرط آن یعنی عصیان محقق شده است. و اهمّ هم مطلوب است چون اگر بر فرض محال بتواند اهمّ را امتثال کند مطلوب است و مطلوبیت آن مشروط به چیزی نبود!

در اصطلاح گفته می شود عصیان و امتثال واجب از امور زمانی نیست بلکه دفعی است. حکماء حوادث را به حادث زمانی یا تدریجی، و حادث دفعی یا آنی، تقسیم می کنند. عصیان و امتثال وجوب نماز، را در نظر بگیریم. عصیان در آخرین جزء زمان که می شود واجب را در آن اتیان کرد، است. یعنی عصیان در یک آن محقق می شود. مثلاً اگر یک نماز ده دقیقه وقت بخواهد، همین که این دقیقه تمام شد، در یک آن، عصیان هم محقق می شود. امتثال هم وقتی محقق می شود که آخرین جزء نماز امتثال شود (البته در مورد حرمت خصوصیتی هست که هم امتثال و عصیان زمانی دارد هم آنی دارد). در مورد عصیان امر اهمّ و مهمّ در بحث ما سه صورت دارد که همگی آنی است، و همه داخل بحث ترتّب هستند:

الف. گاهی آنِ عصیان اهمّ، مقدم بر آنِ عصیان مهمّ است. به عنوان مثال فرض کنیم دوازده دقیقه به آخر وقت نماز باقی است و شخصی در حال غرق شدن است. این شخص بعد از دوازده دقیقه غرق می شود. عملية الانقاذ ده دقیقه نیاز دارد، و اتیان نماز هشت دقیقه وقت نیاز دارد. اگر آنِ عصیان اهمّ مقدم باشد، یعنی تا زمان عصیان امر به اهمّ فقط دو دقیقه فرصت هست. بعد این مدت دیگر کمتر از ده دقیقه فرصت هست، و حتی اگر شروع به انقاذ نماید هم غریق نجات نمی یابد. امّا تا زمان عصیان نماز چهار دقیقه فرصت هست. در این صورت آنِ معصیت اهمّ مقدم بر آنِ معصیت نماز است. در این صورت دو فرض هست:

۱. اول اینکه شرط امر مهمّ عصیان اهمّ است به صورت شرط مقارن، یعنی آنِ عصیان اهمّ، همان آنِ فعلیت امر مهمّ است. این فرض از بحث خارج است زیرا دو تکلیف با هم جمع نشده اند، یعنی زمان امر به مهمّ با زمان امر به اهمّ دو تا هستند. آنِ اتمام امر اهمّ آنِ شروع امر مهمّ است.

۲. فرض دوم جایی است که عصیان شرط متأخّر است، یعنی اکنون مکلف به نماز هست به شرط اینکه بعد از گذشت دو دقیقه عصیان اهمّ نماید. این فرض داخل بحث ترتّب است.

ب. گاهی آنِ معصیت مهمّ، مقدم بر آنِ معصیت اهمّ باشد. این در جایی است که مثال قبل بر عکس شود؛ یعنی زمان نماز ده دقیقه و زمان انقاذ هشت دقیقه است، که دوازده دقیقه وقت دارد. در این صورت عصیان امر به نماز در دو دقیقه و عصیان امر به انقاذ در چهار دقیقه محقق می شود.

در این صورت قطعاً باید عصیان اهمّ نحو شرط متأخّر باشد. یعنی بعد اتمام دو دقیقه مهمّ عصیان شده و ساقط می شود و عصیان اهمّ در چهار دقیقه بعد است. اگر امر مهمّ بخواهد مشروط به عصیان اهمّ باشد حتماً شرط متأخّر خواهد بود.

ج. گاهی آنِ عصیان اهمّ و مهمّ برابر است. یعنی برای انقاذ و نماز ده دقیقه فرصت لازم است، که با گذشت دو دقیقه هر دو عصیان می شود.

در این صورت هم فقط شرط متأخّر خواهد بود زیرا آنِ عصیان اهمّ همان آنِ عصیان مهمّ است.

در نتیجه در هر سه صورت اگر بخواهد مشروط باشد، به نحو شرط متأخّر خواهد بود. لذا اشکال این است که کسی که شرط متاخّر را محال می داند، باید ترتّب را هم محال بداند. لذا اینکه شهید صدر تلاش نموده اند که ترتّب را به نحو شرط مقارن تصحیح کنند، قابل قبول نیست. اشتباه ایشان این است که عصیان اهمّ را تدریجی دانسته اند.

با این توضیح معلوم می شود، جواب هایی که به این اشکال داده شده است صحیح نیست.

جواب: امکان شرط متأخّر

جواب این اشکال فقط این است که شرط متأخّر را قبول کنیم. لذا این اشکال مبنایی است. اگر کسی شرط متأخّر را محال بداند این اشکال قابل حلّ نیست.

اشکال چهارم: تعدد عقاب

مرحوم آخوند فرموده اند اگر ترتّب ممکن باشد، کسی که هر دو تکلیف را ترک کرده است، باید دو عقاب شود. در حالیکه بداهت عقل می گوید کسی که قدرت بر یک عمل دارد نباید دو عقاب شود! آیا ترتّبی قائل به تعدّد عقاب می شود؟

جواب: دو عقاب مشکلی ندارد

بعد از مرحوم آخوند جواب هایی که داده شده است احاله به وجدان شده است. مثلاً محقق خوئی فرموده اند بدیهی است و وجدان انسان است که باید دو عقاب شود!

امّا جواب همین است که عقاب مربوط به قدرت بر امتثال نیست؛ بلکه مربوط به قدرت بر عدم مخالفت است، که مکلف می توانست با این دو تکلیف مخالفت نکند. با قبول این مبنا واضح است که مستحق دو عقوبت است. شاید در ذهن محقق خوئی هم همین بوده، که دو عقاب را مطابق وجدان می دانستند.

ج۱٤۰ ۹٤/۰۳/۱۱

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۳۵:«*ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق فی صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين ضرورة قبح العقاب علی ما لا يقدر عليه العبد*».

الجهة السابعة: ترتّب از جانبین

بحث در ترتّب تا کنون در مورد اهمّ و مهمّ بود، که از یک طرف ترتّب وجود داشت یعنی ترتّب یک جانبه بود. بحث در این جهت در مورد امر ترتّبی از دو طرف می باشد یعنی هر دو امر ترتّبی باشد مانند انقاذ زید و عمرو؛ کسانیکه ترتّب را قبول کرده اند نوعاً ترتّب از جانبین را هم قبول کرده اند.

اشکال ترتّب از جانبین: دور

در این نوع از ترتّب یک اشکال هست که در ترتّب یک طرفه نیست. محقق عراقی[۱]فرموده اند این مستلزم دور است. لذا چون دور محال است ترتّب از جانبین هم محال است. فرض کنیم دو واجب یکی ازاله و یکی نماز است، که بر فرض اهمّیت هر دو یکسان است. اگر دو امر ترتّبی به ازاله و نماز باشند امر به ازاله موقوف بر عصیان امر به نماز است که عصیان هم موقوف بر امر به نماز است (اگر امر به نماز نباشد، عصیان آن بی معنی است). امر به نماز هم موقوف به عصیان امر ازاله است که عصیان موقوف به امر به ازاله است. در نتیجه امر به نماز موقوف بر امر به ازاله است و امر به ازاله هم موقوف بر امر به نماز است، که این دور است.

جواب اول: دور در علّت وجودی محال است

در مساله دور، چند مرتبه تکرار شده است که فقط یک دور محال است که طرفین دور در وجود متوقف بر یکدیگر باشند. به عبارت دیگر اگر علّت وجودی باشد دور محال است. لذا معلوم است که امر به ازاله مبدأ وجود امر به نماز نیست! بلکه امر یک فعل از افعال مولی است. لذا نمی شود وجود الف از وجود ب باشد و وجود ب از وجود الف باشد، امّا باقی دورها محال نیست.

جواب دوم: امر به نماز متوقف بر ترک ازاله است نه عصیان ازاله

امر ازاله موقوف به ذات العصیان است که همان ترک نماز است. ترک نماز موقوف بر امر به نماز نیست بلکه فقط عصیان موقوف بر امر است. امر به نماز هم بر ترک ازاله موقوف است، که ترک ازاله موقوف بر امر به ازاله نیست. یعنی می توان نماز یا ازاله را ترک کرد بدون اینکه امری به آنها وجود داشته باشد.

---

۱. نهایة الافکار، ج ۱، ص۳۶۷.

نتیجه بحث از ترتّب از جانبین

در نتیجه قائلین به امکان ترتّب که ما هم قائل به امکان شدیم، تفاوتی نمی گذارند که ترتّب از یک طرف باشد یا از دو طرف باشد. لذا ترتّب از جانبین هم ممکن است.

الجهة الثامنة: تطبیق فقهی

در ذیل بحث ترتّب یک فرع فقهی مطرح شده است که مشکلی ایجاد کرده است. برای حلّ این مشکل از ترتّب کمک گرفته اند. فقط بررسی می کنیم این فرع فقهی با ترتّب حلّ می شود یا نه؟

فرع فقهی: نماز جهری، جهلاً اخفاتی خوانده شود

در برخی نمازهای یومیه مانند نماز صبح، قرائت باید جهراً خوانده شود؛ اگر عمدا نماز صبح را اخفاتاً بخواند باطل است. امّا اگر جاهل اخفاتاً بخواند، گاهی جاهل قاصر است که نماز صبح وی صحیح است و معصیتی مرتکب نشده است زیرا حدیث لا تعاد شامل وی می شود؛ امّا گاهی جاهل مقصّر است یعنی نمی دانست نماز صبح جهری است یا اخفاتی و نرفت یاد بگیرد و اخفاتی خواند، در این صورت حدیث لا تعاد شامل وی نیست، و فقهاء فتوا داده اند عاصی است امّا نماز وی صحیح است. عاصی است زیرا وظیفه واقعی وی نماز جهری بوده است، امّا نماز اخفاتی در فرض جهل هم صحیح است زیرا اگر عالم باشد نماز جهری باید بخواند. اگر عصیان کرده است چگونه نماز صحیح است؟ این فرع فقهی نظیر هم دارد که فقط در همین مثال بحث می کنیم. این فتوا را فقهاء از روایات به دست آورده اند و سعی نموده اند با قواعد هم توجیه نمایند یعنی نماز اخفاتی صحیح است و نیازی نیست که دوباره بخواند امّا عقاب هم می شود زیرا عاصی است.

توجیه فرع فقهی: امر ترتّبی

مرحوم کاشف الغطاء فرموده اند مشکل با امر ترتّبی حلّ می شود. یعنی مکلف باید نماز جهری بخواند و بنابر عصیان آن، باید نماز اخفاتی بخواند. لذا وقتی نماز جهری را ترک کند، عاصی است و عقاب می شود. و چون نماز اخفاتی خوانده است نمازش هم صحیح است.[1]

---

۱. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج۱، ص۱۷۱: « *و أیّ مانع من أن یقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزمت علی معصیتی فی ترک کذا فافعل کذا؟ کما هو أقوی الوجوه فی حکم جاهل الجهر و الإخفات، و القصر و الإتمام، فاستفادته من مقتضی الخطاب، لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاقتضاء و عدم الفساد أقرب إلی الصواب و السداد*».

اشکال مرحوم شیخ بر ترتّبی بودن این فرع فقهی: غیر معقول بودن ترتّب در این مورد

فقهاء در علم اصول دو بحث دارند، اولاً این مساله از موارد امر ترتّبی است یا نه؟ و اگر نیست، توجیه این فرع فقهی چیست؟ برخی ناچار شده اند دست از این فرع فقهی برداشته قائل شوند عصیانی رخ نداده است! به هر حال اشکالات از مرحوم شیخ شروع شده است که فرموده اند در این مورد ترتّب، «لا یعقل» است.[2] بعد اختلاف شده است که مراد شیخ چیست و چرا در این مثال غیر معقول است؟ مرحوم میرزا و بعد ایشان در این ترتّب اشکالاتی دارند.

امّا شیخ این را محال می داند. گفتیم عصیان و امتثال در واجب، آنی هستند. اگر نماز اخفاتی مشروط به عصیان نماز جهری باشد، عصیان به اتیان نماز اخفاتی محقق می شود که در این حین به نماز اخفاتی مکلف هست! یعنی تکلیف نیاز به بعث دارد، و با این شرط، بعثی از تکلیف محقق نمی شود! مانند اینکه گفته شود اگر نماز خواندی باید نماز بخوانی! ظاهراً در ذهن مرحوم شیخ این بوده است که این نامعقول است.

جواب از اشکال مرحوم شیخ: شرط متأخّر مشکلی ندارد

امّا این فرمایش هم صحیح نیست زیرا اشکال وقتی وارد است که عصیان شرط مقارن باشد؛ امّا در شرط متأخّر مشکلی نیست. یعنی اینکه گفته شود «اگر نماز صبح بخوانی الآن مکلف به نماز صبح هستی»، این مشکلی ندارد. یکی از فوائد آن، تصحیح قصد قربت و ماموربه است. لذا این هم معقول است.

اشکال شهید صدر بر ترتّبی بودن این فرع فقهی: ترتّب در امر ضمنی ممکن نیست

شهید صدر فرموده اند یکی از اجزاء نماز همان قرائت است که دو حصّة جهری و اخفاتی دارد. وجوب قرائت، ضمنی است که ترتّب در واجبات ضمنی نا معقول است زیرا وجوب ضمنی یک وجوب انتزاعی و تحلیلی است. و خودِ رکوع و قرائت امری ندارند حقیقةً! این وجوب ضمنی تحلیل عقل ماست. امّا خود نماز جهری و اخفاتی متضادّین نیستند، انسان در سعه وقت می تواند هر دو را بخواند. به عبارت دیگر در دو واجب ضمنی

---

۲. فرائد الأصول، ج۲، ص۴۳۹:«*و الثالث، بما ذكره كاشف الغطاء رحمه اللّه: من أنّ التكليف بالإتمام مرتّب على معصية الشارع بترك القصر، فقد كلّفه بالقصر و الإتمام على تقدير معصيته فى التكليف بالقصر. و سلک هذا الطريق فى مسألة الضدّ فى تصحيح فعل غير الأهمّ من الواجبين المضيّقين، إذا ترک المكلّف الامتثال بالأهمّ. و يردّه: أنّا لا نعقل الترتّب فى المقامين، و إنّما يعقل ذلک فيما إذا حدث التكليف الثانى بعد تحقّق معصية الأوّل، كمن عصى بترک الصلاة مع الطهارة المائيّة، فكلّف لضيق الوقت بالترابيّة*».

تضادّی نیست، و دو واجب استقلالی یعنی نماز جهری و نماز اخفاتی هم تضادّی ندارند و قابل اتیان در سعه وقت هستند.[1]

این اشکال شهید صدر وارد است و این از بحث ترتّب خارج است.

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

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۳۶۸:« *ان الترتب لا یعقل بین الأمرین الضمنیین سواء جعلا عبارة عن الأمر بالجهر و الأمر بالإخفات أو الأمر بالقراءة الجهریة و القراءة الإخفاتیة، و انما الترتب بین الأمر بالصلاة الجهریة و الأمر بالصلاة الإخفاتیة. و الوجه فی ذلک: ان افتراض الترتب بین الأمرین الضمنیین فی خطاب واحد یستلزم أخذ ترک الجزءین کالجهر مثلا شرطا للأمر الضمنی بالإخفات، فان أخذ شرطا فی موضوع الأمر الضمنی خاصة فهو غیر معقول لأن مقتضی ضمنیته ان هناک أمرا واحدا بالمجموع فلا بد و أن یکون الشرط مأخوذا فی ذلک الأمر الواحد الاستقلالی، و ان أخذ شرطا فی موضوع الأمر الاستقلالی بالمرکب- بنحو شرط الوجوب- لزم منه أخذ ترک الجهر مثلا فی الخطاب الواحد الّذی من ضمنه الأمر بالجهر و هو مستحیل، و ان أخذ شرطا فی متعلق الأمر بالإخفات- بنحو شرط الواجب- لزم فعلیة کلا الأمرین الضمنیین أی الأمر بالجهر و بالإخفات المقید بعدم الجهر و هو طلب الجمع بین الضدین المحال*».

بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

سال تحصیلی ۹۵-۹۴

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 ۹٤/۰٦/۱۷

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 اهمِیتش 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.

---

۱. أجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۷۲: «*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*».

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). 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[1] 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.

---

۱. مباحث الاصول، ج۳، ص۱۴۴: «*فإن قُصد بالقدرة: القدرة التكوينيّة فى مقابل العجز التكوينيّ ـ وهى القدرة بالمعنى الذى تكلّمنا عنها فى التقريب الأوّل والثانى من تقريبات عدم التعارض بين دليلى الحكمين المتزاحمين ـ رجع حاصل هذا الترجيح إلى القول بأنّ ما لا تكون القدرة التكوينيّة دخيلة فى ملاكه يقدّم على ما تكون القدرة التكوينيّة دخيلة فى ملاكه. وهذا الكلام غير صحيح؛ وذلك لما عرفت فى ردّ التقريبين الأوّلين من أنّ القدرة التكوينيّة ثابتة بلحاظ كلا الحكمين، فالحكم الذى كان ملاكه مشروطاً بالقدرة قد تحقّق شرطه، فلا يبقى فرق بين الحكمين حتّى يكون أحدهما وارداً على الآخر دون العكس؛ فإنّ المولى على أىّ حال سوف يخسر أحد الملاكين، سواء اشتغل المكلّف بهذا أو بذاك. وإن قُصد بالقدرة: ما يشمل عدم الانشغال بالواجب المزاحم، قُدّم الحكم الذى لا تكون القدرة بهذا المعنى دخيلة فى ملاكه على الحكم الذى تكون القدرة بهذا المعنى دخيلة فى ملاكه، وهذا كلام صحيح. وتوضيح ذلك: إنّهبالدقّة يجب أن نُدخل تعديلا على ما ذكرناه من شرط الحكم، وهو عدم الانشغال بما لا يقلّ أهمّيّة عنه، وذلك 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 على الثانى؛ إذ لو انشغل العبد بالأوّل لم يخسر المولى شيئاً من الملاكين: أمّا ملاک الأوّل فلإنّهقد حصل بالامتثال، وأمّا ملاک الثانى فلإنّهقد ارتفع موضوعه. ولكن لو انشغل بالثانى*

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.

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.

خسر المولی ملاک الأوّل، وعلیه فیصبح الحکم الثانی مشروطاً بعدم امتثال الحکم الأوّل، ولا یکون الحکم الأوّل مشروطاً بعدم امتثال الثانی، بل یکون مطلقاً من هذه الناحیة، فیکون الحکم الأوّل وارداً علی الحکم الثانی بالامتثال .... وإن قُصد بالقدرة ـ زائداً علی ما مضی ـ : عدم توجّه تکلیف آخر إلیه، بما یضادّ متعلّق هذا التکلیف رجع حاصل الترجیح إلی أنّ الحکم الذی لا یکون عدم التکلیف بما یضادّ متعلّقه دخیلا فی ملاکه، مقدّم علی الحکم الآخر الذی یکون عدم التکلیف بالضدّ دخیلا فی ملاکه. وهذا الکلام صحیح؛ لأنّ التکلیف الأوّل یکون وارداً علی التکلیف الثانی بنفسه. وهذا الأمر تامّ حتّی لو قیل باستحالة الترتّب؛ فإنّ تعلیق أحد الحکمین علی عدم توجّه الحکم الآخر إلیه یرفع التنافی بینهما لا محالة، حتّی عند القائلین باستحالة الترتّب».

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.

ج٤ ٩٤/٠٦/٢١

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).

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

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.

---

۱. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۲۷۲: *«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».*

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 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 ۹٤/۰٦/۲۲

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 اهمّیت 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 اهمّیت 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 اهمِّ 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.

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

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.

ج٦ ٩٤/٠٦/٢٤

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.[۱]

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.

---

۱. مباحث الاصول، ج ۳، ص ۱۸۷: *«وتحقیق الکلام فی ذلک: إنّه إذا کان الواجبان مشروطین بالقدرة العقلّیة، بأن لم تکن القدرة دخیلة فی الملاک، فلا موجب للترجیح بالأسبقّیة زماناً، فلو کانا متساویین فی الأهمّیة تمّ التوارد من کلا الطرفین؛ إذ المقیّد اللبّیّ نسبته إلیهما علی حدٍّ سواء، وهو عدم الانشغال بضدٍّ مساوٍ 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 بالأسبقّیة زماناً فی صورتین: الصورة الأُولی أن یُفرض أنّ القدرة الدخیلة فی ملاک الواجب کانت عبارة عن القدرة التکوینّیة علی الواجب فی ظرفه، لا القدرة التکوینّیة علیه مطلقاً ولو بلحاظ زمان سابق. وحینئذ فلو 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 تکوینیاً. 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 اللبّیّ الذی نسبته إلی الواجَبین 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».*

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.

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]

---

۱. مباحث الاصول، ج۳، ص ۱۹۱: «*الأمر الأوّل: إنّه متى ما تقدّم أحد المتزاحمين على الآخر بأحد المرجّحات، فبشكل عامّ قد ثبت فيما سبق عدم استحالة الأمر بالآخر على نحو الترتّب ـ أی: الأمر به مشروطاً بترک الأوّل ـ إلاّ إنّه قد تتّفق استحالة هذا الترتّب لنكتة خاصّة. والضابط الصحيح عندنا فی إمكانه واستحالته لنكات خاصّة هو: إنّه يصحّ الترتّب فی الواجبين المتزاحمين بشرطين: الشرط الأوّل أن لا يكون الواجب الآخر مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، بمعنى عدم توجّه واجب آخر مزاحم له إليه، فإن كان كذلک لم يتمّ الأمر به مترتّباً على ترک الواجب الأوّل؛ لإنّه على أیّ حال مأمور بالواجب الأوّل، فشرط الواجب الثانی غير حاصل. أمّا إذا كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، بمعنى عدم الاشتغال بواجب آخر، أو لم يكن مشروطاً إلاّ بالقدرة العقليّة ثبت الأمر به بنحو الترتّب، مع توفّر الشرط الثانی. الشرط الثانی أن لا يكون ترک امتثال الواجب الأوّل ملازماً لموافقة الثانی، كما لو كان الواجبان من الضدّين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون ـ لو قلنا بأنّهما من الضدّين اللذين لا ثالث لهما ـ فإن*

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.

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.[1]

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

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».

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

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:

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 ۹٤/۰٦/۲۹

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:«*ولكنّه توهم خاطئ ولم يطابق الواقع، والوجه فی ذلک هو أ نّه لا شبهة فی أنّ الأمر المتعلق بالمجموع المركب من الجزء المتعذر يسقط بتعذره لا محالة، ضرورة أ نّه لا يعقل بقاؤه، كما إذا فرضنا أنّ للمركب عشرة أجزاء مثلًا، وتعلق الأمر بها بعنوان كونها مقدورة، فعندئذ إذا فرض سقوط أحد أجزائه وتعذّره، فلا إشكال فی سقوط الأمر المتعلق بمجموع العشرة، بداهة استحالة بقائه، لاستلزامه التكليف بالمحال وبغير المقدور، وأمّا الأمر المتعلق بالتسع الباقية فهو أمر آخر لا الأمر الأوّل، لفرض أ نّه متعلقبالمركب من عشرة أجزاء، لا بالمركب من التسعة، وهذا واضح. وأمّا إذا تعذر أحد جزأين منها لا بعينه، بأن تردد الأمر بين كون المتعذر هذا أو ذاک فأيضاً لا شبهة فی سقوط الأمر المتعلق بالمجموع، لفرض عدم قدرة المكلف عليه، ومعه يستحيل بقاء أمره، لاستلزامه التكليف بغير المقدور. وعليه فلا محالة نشک فی أنّ المجعول الأوّلی فی هذا الحال أیّ شیء، هل هو جزئية هذا أو جزئية ذاک، أو أ نّه جزئية الجامع بينهما بلا خصوصية لهذا ولا لذاک،*

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

فإذن لا محالة یدخل المقام فی باب التعارض، فیرجع إلی أحکامه وقواعده. وبتعبیر واضح: أنّه 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 معّیناً أو غیر معّین 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، فمع بقائه لا محالة هو باق. وعلی الفرض الثانی سقط الأمر الضمنی عن الجمیع، لا عن خصوص المتعذر، لما عرفت من حدیث العینیة، وهذا معنی 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 بمقتضی 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 إلی قواعد بابها، فإن کان أحدهما عاماً والآخر مطلقاً، فیقدّم العام علی المطلق، وإن کان کلاهما عاماً فیرجع إلی مرجحات باب التعارض، وإن کان کلاهما مطلقاً فیسقطان معاً، فیرجع إلی الأصل العملی ومقتضاه عدم اعتبار خصوصیة هذا وذاک، فتکون النتیجة جزئیة الجامع».

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.

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 ۹٤/۰٦/۳۱

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

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

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 ۹٤/۰۷/۰٦

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 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.[۲]

---

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*».

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*

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.

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 ۹٤/۰۷/۰۷

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».

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».*

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 سوال مطرح شده که اگر طبیعی در ضمن تمام افراد هست، تميّز 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؟

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

---

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.

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.

ج۱٤ ۹٤/۰۷/۰۸

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 ۹٤/۰۷/۱۱

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: استحالهٔ 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.

ج١٦ ٩٤/٠٧/١٢

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: *«النظرية الثالثة ما أفاده المحقق الأصفهانی (قده) من ان الوجوب التخييری عبارة عن وجوب كل من العدلين و البدلين لوجود الملاک فيهما معا غير أن تحصيل ملاكهما معا يعارض مصلحة التسهيل و ملاكه على المكلف و لذلک يرخص المولى فی ترک أحدهما على سبيل البدل، و لذلک فلو تركهما معا كان معاقبا بعقاب واحد لأنه لم يكن مرخصا فی ترک الآخر، و إن فعل أحدهما أو كلاهما كان ممتثلا للواجب لا محالة. و فرق هذه النظرية عن سابقتها انه يستغنی عن افتراض التضاد بين الملاكين فی العدلين».*

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 مردّده تعلّق گرفته است مثلاً امر به طبیعت مردد بین صیام و اطعام تعلّق گرفته است.

ج۱۷ ۹٤/۰۷/۱۳

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

---

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؟*».

ضدّین، مثلث چهار ضلعی؛ این مثال های ذکر شده محال است مصداق داشته باشند. یکی از مفاهیم که محال است 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 ۹٤/۰۷/۱٤

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[1]

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.[۱]

محقق خوئی و دیگران اشکالاتی دارند که شهید صدر جواب داده اند.[۲] 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.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – تقریر: حسین مهدوی نهاد

---

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 كان بملاک أنه يكون فى كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض فى الآخر بإتيانه كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما فلا وجه فى مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقا و لا مفهوما كما هو واضح إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاک الأول من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما و لا أحدهما معينا مع كون كل منهما مثل الآخر فى أنه واف بالغرض و لا كل واحد منهما تعينا مع السقوط بفعل أحدهما بداهة عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما فى كل منهما من الغرض و عدم جواز الإيجاب كذلک مع عدم إمكانه فتدبر*». كفاية 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 ۹٤/۰۷/۱۵

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، ص۱۴۱: «*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 ۹٤/۰۷/۱۸

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 موقّت و غیر موقت نموده اند. واجب موقّت 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 موقّت 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 ۹٤/۰۸/۱۰

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 ۹٤/۰۸/۱۱

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 زجریة» است.

---

۱. مباحث الاصول، ج۳، ص۳۴۲:«*وأمّا الکلمة الثالثة: فهی أنّ ما ذُکر فی الکلمة الأُولی من أنّ النهی یختلف عن الأمر فی أنّ الأمر یدلّ علی طلب الفعل والنهی یدلّ علی الزجر عن الفعل، مطلب صحیح، وتوضیحه: أنّ النهی له مادّة وله هیئة، ومادّته تدلّ علی الطبیعة، وهیئته تدلّ علی النسبة الزجریّة. کما أنّ الأمر تدلّ مادّته علی الطبیعة وهیئته علی النسبة التحریکیّة، هذا بلحاظ الدلالة التصوّریّة .وأمّا بلحاظ الدلالة التصدیقیّة الناشئة من ظهور الحال ومناسبات الحکم والموضوع، فالأمر یکشف عن داعی التحریک، والنهی یکشف عن داعی 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 الثانیة: دلالة هیئة النهی علی 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 ۹٤/۰۸/۱۳

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 البدلّیة و الشمولّیة 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.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدی نژاد

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 ۹٤/۰۸/۱۸

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.

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

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 ۹٤/۰۸/۱۹

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 ۹٤/۰۸/۲۰

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 ۹٤/۰۸/۲۳

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 ۹٤/۰۸/۲٤

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.[1]

ب. میرزای نائینی و برخی فرموده اند تعدّد عنوان (به طور مطلق) موجب تعدّد معنون است.[2]

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.[3]

---

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 وماهيةً أو متعدد فيه كذلک، ومنشأ انتزاع العنوان الانتزاعی علی الفرض الثانی- وهو ما إذا كان أحدهما انتزاعياً- هل هو متحد مع العنوان الذاتی خارجاً، بأن يكونا موجودين بوجود واحد، أو غير متحد معه بأن يكون منشأ انتزاعه مبايناً للعنوان الذاتی وجوداً وماهيةً، 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 فيه 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.[۱]

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 ۹٤/۰۸/۲۵

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

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: ... تهرانی نهاد

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.

ج۳٤ ۹٤/۰۸/۲۷

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 ۹٤/۰۸/۳۰

«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 ۹٤/۰۹/۰۲

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 ۹٤/۰۹/۰۳

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 ۹٤/۰۹/۰٤

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.[۱] 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، ص ۱۵۰: «*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.

ج ۴۰ 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

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

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).[۱]

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.[۲] 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.[1]

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.[1] 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.[1]

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 ۹٤/۰۹/۲۸

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[1].

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 بكونها مغصوبة أو النسيان لا بطلان بل و كذا مع الجهل بالحكم أيضا إذا كان قاصرا بل و مقصرا أيضا 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[1]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)[2] 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.

ج٤٤ ٩٤/١٠/٠١

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.[۱]

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 مقّید نباشد بلکه تقّید 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.[۲]

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:

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

---

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 امیّة). 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 على أنه یقع صحیحا و مع ذلک یکون ترکه أرجح کما یظهر من مداومة الأئمة علیهم السلام على الترک إما لأجل انطباق عنوان ذی مصلحة على 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 على مصلحته*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۸۴: «*إلّا انَّ التحقیق: انَّ هذا لا یجدی فی حلّ الإشکال باعتبار انَّ الترک لو کان مشتملًا على مصلحة غالبة على مصلحة الفعل و کان المحبوب فعلًا للمولى ترک الصوم فسوف لن یقع الصوم عبادة و مقرباً إلى المولى باعتبار انَّ الفعل الّذی یکون ترکه أفضل و أحب إلى المولى لأنه بالفعل یرید ترکه، و لو فرض اشتماله على مصلحة مغلوبة، فی نفسها لا یصلح للمقربیة، أی لا یعقل أنْ یؤتى به بداعی المولى، إذ کیف یمکن أنْ یکون المولى داعیاً إلى ترجیح الفعل على الترک مع انه یرید ترجیح الترک على 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 مکلفّین 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 چیر 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.

ج٤٦ ٩٤/١٠/٠٥

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۹: «*فقد اختلفت کلمات الأصحاب فیه إلى 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.[1]

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.

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

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.[1] 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 ۹٤/۱۰/۰۹

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 ۹٤/۱۰/۱٤

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 توهّم 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 الثانیة: 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.[۱]

ج۵۲ ۹٤/۱۰/۱۵

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 بالمسَّبب و هو فی البیع عبارة عن انتقال الثمن إلی ملک البائع و انتقال المثمن إلی ملک المشتری و ثالثة: یتعلق بأثر المسَّبب 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 مُملّکیت 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.

ج٥٤ ٩٤/١٠/١٩

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 ۹٤/۱۰/۲۰

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 المسَّبب 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 مسّبب 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 بأَنْ 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 لا بدَّ للشارع أَنْ ینهی عن إیجاد المسَّبب کی لا تقع المفسدة و فی نفس الوقت لا بدَّ و أَنْ یحکم بالانتقال عند حصول السبب أی یجعل السببیة کی لا تفوت 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.

ج٥٦ ٩٤/١٠/٢١

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 ۹٤/۱۰/۲۲

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 ۹٤/۱۰/۲٦

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 مداليل التزامی دیگر می باشد، امّا توضیحی در مورد تفاوت بین مفهوم و سائر مداليل 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 ۹٤/۱۰/۲۷

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.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی ـ مقرر: حسین مهدوی بهاد

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».

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - محرر: حسن مهدوی نهاد

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 یضّیق 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.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین موسوی

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.

ج٦٤ ٩٤/١١/٠٣

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.[1]

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 يلی: ۱- الدلالة الوضعيّة على الربط بين الجزاء و الشرط بنحو النسبة التوقفية و لا نريد بالنسبة التوقفية الترتب العلّی الفلسفی، بل لا نريد حتى اللزوم الفلسفی و انما معنى أوسع من كل ذلک و هو مطلق الالتصاق العرفی و عدم الانفکاک بين الجزاء و الشرط، و لو كان ذلک من جهة الصدفة و الاتفاق و هذه دلالة ندّعی انها مأخوذة فی مدلول أداة الشرط وضعاً بشهادة الانسباق و التبادر العرفی. ۲- الدلالة الإطلاقية على انَّ المعلّق على الشرط انما هو طبيعی الحكم لا شخصه بالنحو المتقدم شرحه. ۳- الإطلاق الأحوالی للنسبة التوقفية و انها ثابتة فی جميع حالات الشرط و ليست مخصوصة بحالة دون أخرى فقولنا (أكرم زيداً إنْ جاءک) يتضمن إطلاقا أحوالياً دالًا على ثبوت توقف وجوب الإكرام على مجیء زيد فی جميع الحالات فی قبال ما إذا قيّد بحال صحته مثلا فقال (أكرمه إذا جاءک ما دام صحيحاً)*».

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

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.

ج٦٦ ٩٤/١١/٠٥

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.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی، محرر: حسین مهدوی نهاد

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.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی _ مقرر: حسین مهدوی نهاوندی

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.

ج٦٧ ٩٤/١١/٠٦

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، ج٢، ص١٢، 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.[۱]

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 ۹٤/۱۱/۰۷

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»[۱] 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[۱]

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[۲]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 ۹٤/۱۱/۱۰

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 ۹٤/۱۱/۱۱

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؟

تقریر دروس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدوی نهاد

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 تکلیف (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 علّیت 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![1]

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 ۹٤/۱۱/۱٤

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.

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

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]

ج۷٤ ۹٤/۱۱/۱۷

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 حجّیت 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:

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حجت الاسلام حسین مهدوی نهاد

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.[1] 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.[2] 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 مسّببات 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 ۹٤/۱۱/۱۸

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]

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی _ مقرر: حسین مهدی نهاد

---

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 ۹٤/۱۱/۲۰

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 ۹٤/۱۱/۲۱

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.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدی نهاد

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.[1]

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 ممیز 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.[1]

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 ثانية» 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.[2]

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 يعقل بعد الفراغ فی المسألة السابقة عن تعدد الحكم و قد عرفت ان مبنى ذلك افتراض وجود تكليفين قد تعلق كل منهما بعنوان غير عنوان الآخر و الإلزام اما اجتماع المثلين المحال أو تقييد كل منهما بفرد آخر الّذي يعني عدم التداخل فی المسبب، و على هذا الأساس يكون من الواضح ان مقتضى القاعدة فی الشرطيتين المتحدتين جزاءً عدم التداخل فی المسببات إذ حمل عنوان الإكرام مثلًا على إرادة عنوان آخر منطبق عليه 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 ۹٤/۱۱/۲٤

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.

تقریر این درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی مقرر: حسین مهدوی نهاد

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.[۱]

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 ۹٤/۱۱/۲۵

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.[۲]

---

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 مستقلّاً 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.[۱]

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 على المقيد فلا يتوقف على تلك النكتة، فانّه على ضوء نظرية المشهور يتوقف على أن يكون التكليف فی طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده*».

۲. شهید صدر نیز ملاک را «وحدت حکم» معرفی نموده اند:«*ذكر المحقق العراقی (قده)، فی المقام كلاما يمكن توضيحه ضمن ثلاث نقاط: النقطة الأولى ما تقدم منه فی بحث مفهوم الشرط من موافقة المشهور فی ركنية استفادة العلّية الانحصارية للشرط و الوصف فی اقتناص المفهوم من الجملة إِلّا انه يدعی ثبوت هذه الدلالة و التسالم عليها حتى فی الجملة الوصفية بشهادة التسالم على حمل المطلق على المقيد فيما إذا أحرز وحدة الحكم حتى من المنكرين 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 ۹٤/۱۱/۲٦

وجه دوم: طبیعی حکم با اطلاق ثابت می شود

شهید صدر بیانی از محقق 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.[۱]

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۲۲:«*و الجواب: انه علی مسلک المحقق العراقی رحمه الله فی إثبات المفهوم، یفترض انّ دلالة الجملة المذکورة علی الربط المخصوص المستدعی لانتفاء الحکم بانتفاء الوصف مسلّمة. و إنّما یتّجه 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!

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[۲]

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 ۹٤/۱۱/۲۷

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؛[1] 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 الغایة

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.

ج۳ ۸۳ 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.[۱]

ج۸٤ ۹٤/۱۲/۰۸

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.[۲] 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.[۳]

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.[1]

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 أنّه 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 ۹٤/۱۲/۰۹

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 مستقلّاً 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 ۹٤/۱۲/۱۰

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.[1]

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.[2] 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 أَنْ 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 إِنْ تغیر طرفاه، فالقسم الثانی من اللازم هو المفهوم دون الأول، مثال القسم الأول أَنْ یُقال (صلِّ) فانه یدل بالملازمة علی وجوب مقدمة الصلاة إِلّا أَنَّ 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، کأَنْ یقال (إِنْ جاءک زید فأکرمه) فانه یدل بالملازمة علی الانتفاء عند الانتفاء، لأَنَّ اللازم لازم لنفس الربط الخاصّ بین الشرط و الجزاء و لا یکون لازماً لذات الشرط و لا لذات الجزاء، بدلیل إِنّه 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 (إِنْ جاءک مظلوم فأَعنْهُ)، 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؛[1] لذا دلالت بر مفهوم دارد یعنی مدلول فعل رفتاری متکلم خواهد بود. پس این مدلول دوم در این جملات، مدلول مفهومی خواهد شد.[2]

ج۸۷ ۹٤/۱۲/۱۱

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 محقق 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 حینئذٍ 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 ۹٤/۱۲/۱۲

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:

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – حسین مهدوی نهاد

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 نظرِ 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**».[۱]

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 ۹٤/۱۲/۱۵

عامّ وصف «عنوان» است

گذشت که عموم[۱] 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[۲] 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 ۹٤/۱۲/۱٦

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]

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

---

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 ۹٤/۱۲/۱۷

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.[۱]

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.[۲]

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.[۳] 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 ایُّ 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.

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

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 ۹٤/۱۲/۱۹

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]

ج۹٤ ۹۵/۰۱/۱٤

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.[۱] یعنی جمع محلّی برای دلالت بر عموم، وضع شده است.[۲]

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 على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على أنها تكون لأجل دلالة اللام على التعين حيث لا تعين إلا للمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد و ذلک لتعين المرتبة الأخرى و هی أقل مراتب الجمع كما لا يخفى. فلا بد أن يكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه كذلک لذلک لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف».*

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)؛[۱] 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.[۱]

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.[۲] 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.[۳]

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 حجّیت 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.[۱]

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.[۲]

در نتیجه خطاب «اکرم کلّ فقیر»، دو حجّیت 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 حجّیت انحلالی، فقط حجّیت 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.

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

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 لبِّی 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 منجز است. یعنی همانطور که نجس واقعی منجز 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 منجز نشود.

ج۱۰٤ 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، ص۳۳۶الی ۳۴۱:«*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[1] 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.[2]

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.[3]

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 لبّی

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. کفاية الاصول، ص۲۲۲:«*و السر فی ذلک أن الكلام الملقى من السيد حجة ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه مثلا إذا قال المولى أكرم جيرانی و قطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجة أخرى بدون ذلک على خلافه بخلاف ما إذا كان المخصص لفظيا فإن قضية تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص كما كان كذلک حقيقة فيما كان الخاص متصلا و القطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته إلا فيما قطع أنه عدوه لا فيما شک فيه كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته على مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة و السيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التی هی ملاک حجية أصالة الظهور. و بالجملة كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناک و لعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجتين هناک تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص و تقديمه على العام كأنه لم يعمه حكما من رأس و كأنه لم يكن بعام بخلاف هاهنا فإن الحجة الملقاة ليست إلا واحدة و القطع بعدم إرادة إكرام العدو فی أكرم جيرانی مثلا لا يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه من تحته فإنه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه و مرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوى على 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 محقق 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.

ج۱۰٦ 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[1] 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.[1]

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.[2]

---

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.[۱]

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.[۲] 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 أ نّه لا یعقل جهل الحاکم بموضوع حکمه وأ نّه 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.[۲]

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 محمولا ن 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.[1] 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.[2]

---

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 اتصاف 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[۲] 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 نقول به، وعلی 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، ج ۴، ص ۳۷۶: «*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 محقق 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.[1] 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.[2]

---

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 أنّه 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؟

انّ العدم النعتیّ قضیة موجبة معدولة فیستدعی وجود موضوعها کما یقول المناطقة لأنّ ثبوت شیء فرع ثبوت المثبت له، صحیحة إلّا أن ثبوت شیء لشیء انّما 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 انّ 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 تأمّل 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 منقّح 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 لجريانه فی لوازم الماهية لأنها لا تنفک عنها و لو قبل وجودها فليس العدم حالة سابقة لها كما لا مجال لجريانه فی الذاتيات 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.[۱]

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.[۲]

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 إِلّا 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، ج ۴، ص ۴۲۷: «*الثانی: الآ یات والروایات الدالتان علی وجوب التعلم والفحص، أمّا الاولی: فمنها قوله تعالی (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) ومنها قوله تعالی (فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) إلخ وغيرهما من الآ يات. وأمّا الثانية: فمنها قوله*(علیه السلام) *(إنّ اللّه تعالى يقول لعبده فی يوم القيامة هلّا عملت؟ فقال: ما علمت، فيقول: هلّا تعلّمت) وغيرها من الروايات. ومن الواضح أنّ هذا الوجه لا يختص بموارد الرجوع إلى الاصول العملية* بل يعمّ غيرها من موارد الرجوع إلى الاصول اللفظية أيضاً، ضرورة أ نّه لا يكون فی الآيات والروايات ما يوجب اختصاصهما بها. فالنتيجة أ نّهما لا تختصان بمورد دون مورد وتدلان على وجوب التعلم والفحص مطلقاً، بلا فرق بين موارد الاصول العملية وموارد الاصول اللفظية، هذا تمام الكلام 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[۱] 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.[۱]

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.

ج۱۱٤ ۹۵/۰۲/۱۳

مقدار فحص به اندازه‌ای است که عقلاء به احتمال وجود مخصّص اعتناء نکنند.[۲] 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). 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 محقق 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.

ج۱۱٦ 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.[۲]

در نتیجه تکلیف بنابر اختصاص خطاب به مشافهین، گاهی برای معدومین ثابت نیست.[۳]

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: *«الثانية صحة التمسک بإطلاقات الخطابات القرآنية بناء على التعميم لثبوت الأحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين و إن لم يكن متحدا مع المشافهين فى الصنف و عدم صحته على عدمه لعدم كونها حينئذ متكفلة لأحكام غير المشافهين فلا بد من إثبات اتحاده معهم فى الصنف حتى يحكم بالاشتراک مع المشافهين فى الأحكام و حيث لا دليل عليه حينئذ إلا الإجماع و لا إجماع عليه إلا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى».*

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.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسن معصومی نهاد

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،[۱] 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).[۲] 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.[۳]

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».[۴] 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.[۱]

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 مطلّق 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 إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسع فی الإسناد بإسناد الحکم المسند إلى البعض حقیقة و إلى 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 على 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 على الضمیر مما یکتنف به عرفا و إلا فیحکم علیه بالإجمال و یرجع إلى ما یقتضیه الأصول إلا أن یقال باعتبار أصالة الحقیقة تعبدا حتى 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.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدوی نژاد

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 یتعّین 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

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

---

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 می‌تواند 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

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

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.[۱]

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.[۲]

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.[۲]

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 بزنند.

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 علّیت 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:

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

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.[۱]

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.[۲]

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.[۳] 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.[2] 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.[3]

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 الذهنیة 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 نتیجه 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: فتخريج رجوع الاستثناء فيه إلى الجميع يظهر بملاحظة ما قلناه فی الموضع الأول فانَّ تعدد الموضوعات مع كون المحمول واحداً لا يكون فی نفسه إلّا فی طول توحيد اعتباری فيما بينها ليكون ذلک الأمر الواحد هو طرف النسبة فی الجملة و معه يكون رجوع الاستثناء إليه أيضاً و إلّا لزم إلغاء تلک الوحدة الملحوظة و هو بحاجة إلى قرينة و عناية .... و لكن الصحيح مع ذلک الرجوع إلى الجميع بنكتة انَّ العطف و إنْ كان فی قوة التكرار إلّا انه لا يعطی المعنی المكرر صريحاً بل تقديراً فيكون رجوع الاستثناء إلى الأخير أيضاً تقديرياً فلو أُريد إرجاعه إليه بالخصوص كان خلاف التقديرية المذكورة*».

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.[۱] 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.

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

---

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.

ج۱۲٤ 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.[۱]

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.[۲]

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[۱] 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 مؤید 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 أ نّه لا مانع من إثبات هذا النوع من الأحکام أوّلًا ثمّ رفعه، حیث إنّ کلًّا 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 ۹۵/۰۳/۰٤

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؟

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

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[۱] 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.[۲]

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.[1]

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،[2] 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.[3] پس اینگونه نیست که شیعه معتقد به بداء نباشد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۷، ص۴۴۶: *«و بمناسبة الكلام على النسخ، يقع الكلام على البداء. و البداء كمضمون لا يختصّ به الإمامية فقط، بل أكثر محتملاته ممّا اعترف بها المسلمون، إلّا أنّ البداء كمصطلح ممّا اختصّ به الإمامية فقد ورد لفظ البداء و ما يراد منه من معانی فی ضمن عدّة روايات مروية عن أئمة أهل بيت العصمة عليهم السّلام توحی بالبداء. و هذه الروايات و إن صحّت عن أهل البيت عليهم السّلام إلّا أنّها ممّا لا دخل لها فی الأحكام الشرعية، و عليه فلا تكون مشمولة لدليل حجية الخبر الواحد. إذ قد أوضحنا فی محلّه أنّ دليل حجّيته مختصّ بخصوص الأحكام الفرعية التنجيزية، و لا يشمل الأخبار الواردة فی تقرير المعارف و المفاهيم الإلهية، فإنّ الخبر الواحد فيها ليس حجة و لكن هذه الروايات المتحدثة عن البداء لفظا و روحا، هی متواترة إجمالا، إذ أنّها تزيد على خمسين رواية، و فيها عشرون رواية تقريبا، صحيحة سندا .... هذا مضافا إلى ما روی فی صحاح أهل السنّة، فإنّه لا يقلّ عمّا رواه الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السّلام، و ذلک ممّا يعضد تواترها .... و للبداء على إجماله أصل قرآنی، إذ فيه بعض الآيات التی يمكن أن تشكّل أصلا للبداء».*

۲. الشواهد الربوبية، ص۴۰۸.

۳. سفينة البحار، ج۱، ص۲۳۶: *«باب البداء و النسخ: قال اللّه تعالى فی الرعد ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتابٌ* يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ﴾. التوحيد: عن أحدهما عليهما السّلام قال: ما عبد اللّه تعالى بشیء مثل البداء. التوحيد: عن الصادق عليه السّلام قال: ما بعث اللّه (عزّ و جلّ) نبيّا حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، و خلع الأنداد، و انّ اللّه يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء. و عنه عليه السّلام: لو يعلم 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 اللّهِ 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.

بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

سال تحصیلی ۹۶-۹۵

ج۱ ۱۳۹۵/۰۶/۱۴

المقصد الخامس: المطلق و المقیّد

در کفایه یک مقدمه برای علم اصول ذکر شده است همراه یک خاتمه، و هشت مقصد هم بین آنها بیان شده است. پنج مقصد اول در مورد مباحث الفاظ، و سه مقصد بعد در مورد مباحث عقلیه است. چهار مقصد اول در سال‌های گذشته بررسی شد، و اکنون مقصد پنجم که در مورد مطلق و مقیّد است شروع می‌شود. در این مقصد در کتاب کفایه چهار فصل مطرح شده است که به بررسی آنها خواهیم پرداخت:

فصل اول: تعریف مطلق و مقیّد

در فصل اول در مورد تعریف مطلق و مقیّد و الفاظ آنها بحث خواهد شد. این فصل ضمن جهاتی مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

الجهة الاولی: تعریف المطلق و المقیّد

کلمه مطلق در لغت به معنای «مرسل» و «آزاد» و «بدون قید» است، و مقیّد به معنی «با بند» و «با قید» است. در علم اصول با توجه به همین معنای لغوی، اصطلاح مطلق و مقیّد جعل شده است. لفظی که قید ندارد «مطلق» است، و لفظی که قید داشته باشد متّصف به «مقیّد» می‌شود. به عنوان مثال در «تجب الصلاة» یا «الصلاة

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

واجبة»، لفظ «صلاة» مطلق است. در مثال «تجب الصلاة مع الطهارة»، نیز لفظ «صلاة» مقیّد است. توجه شود که در این مثال مجموع «صلاة» و «طهارة» مقیّد نیست، بلکه تنها لفظ «صلاة» مقیّد است. به هر حال «مطلق» و «مقیّد» دو عنوان برای لفظ است، که برخی الفاظ متّصف به «مطلق» و برخی متّصف به «مقیّد» می‌شوند.

با دقّت و توضیح بیشتر این تعریف، تفاوت این بحث با دو اصطلاح اصولی دیگر یعنی «مطلق» و «مشروط» معلوم می‌شود. پس چهار اصطلاح وجود دارد، که تفاوت «مشروط» با «مقیّد»، و تفاوت «مطلق در مقابل مشروط» با «مطلق در مقابل مقیّد» باید توضیح داده شود. به عنوان مقدمه هر تکلیف (وجوب و حرمت)، متقوّم به دو رکن است: متعلّق و موضوع؛ تکلیف بدون این دو محال است. در خطاب تشریع یا تکلیف اگر قیدی باشد، از سه صورت خارج نیست:

الف. این قید، قیدِ متعلّق است؛ به عنوان مثال اگر مولی در خطاب تشریع بگوید «تجب الصلاة مع الطهارة»، قید «طهارة» قیدی برای متعلّق تکلیف یعنی «صلاة» است. به واجبی که چنین قیدی داشته باشد، واجب مقیّد گفته می‌شود.

ب. قید موضوع است؛ به عنوان مثال اگر بگوید «یجب الحجّ علی المکلّف المستطیع»، قید «مستطیع» قیدی برای موضوع تکلیف یعنی «مکلّف» است. به واجبی که چنین قیدی داشته باشد، واجب مشروط گفته می‌شود.

ج. قید حکم و تکلیف است؛ به عنوان مثال اگر بگوید «الصلاة واجبة عند الزوال»، قید «عند الزوال» قیدی برای حکم یعنی «وجوب» است. به واجبی که چنین قیدی داشته باشد، واجب مشروط گفته می‌شود.

تفاوت مشروط و مقیّد

با توجه به این مقدمه، واجب مقیّد واجبی است که متعلّق تکلیف در آن قید دارد؛ و واجب مشروط هم واجبی است که موضوع یا حکم در آن قید دارد. البته این به لحاظ مقام دلالت و لفظ است. امّا آیا واقعاً قید موضوع و حکم دو قید متفاوت هستند، یا یکی هستند؟ و اگر یکی هستند، کدام قید به قید دیگر برمی‌گردد؟ مشهور بین علمای اصول، این است که این دو قید لبّاً یک قید هستند، و مشهور هر دو را قید حکم می‌دانند. امّا به نظر می‌رسد هرچند هر دو لبّاً یکی هستند، امّا هر دو قیدی برای موضوع می‌باشند، زیرا محال است که یک تکلیف قید بردارد. بله در مقام لفظ و دلالت ممکن است تکلیف مقیّد شود، امّا تمام قیود حکم و تکلیف به قیود موضوع برمی‌گردد، که این بحث قبلاً در بحث واجب مشروط به طور مفصّل بیان شد.

تفاوت مطلق در مقابل مشروط با مطلق در مقابل مقیّد

با توجه به این مقدمه که تنها دو قید متعلّق، و قید موضوع وجود دارد، و اینکه اگر متعلّق قید داشته باشد واجب مقیّد شده و اگر موضوع قید داشته باشد واجب مشروط می‌شود، تفاوت بین مطلق در مقابل مشروط با مقابل مقیّد هم معلوم می‌شود. مطلق در مقابل مقیّد به این معنی است که متعلّق تکلیف قیدی ندارد؛ و مطلق در مقابل مشروط به این معنی است که موضوع تکلیف قید ندارد.

به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرام العالم واجبٌ»، متعلّق این تکلیف همان «اکرام»، موضوع آن همان «عالم»، و تکلیف نیز همان «وجوب» است. اگر گفته شود اکرام مطلق است به این معنی است که متعلّق تکلیف قیدی ندارد؛ و اگر گفته شود عالم مطلق است به این معنی است که موضوع تکلیف مشروط نیست؛ و اگر گفته شود وجوب مطلق است به این معنی است که خطاب و تکلیف شرطی ندارد، و به معنای مقیّد نبودن واجب نیست. به عبارت دیگر در این مثال پنج چیز وجود دارد: اکرام، و عالم، و وجوب، و خطاب، و تکلیف. از بین اینها تنها امر اول متّصف به مقیّد یا مطلق است، یعنی اکرام مطلق در مقابل مقیّد است. امّا چهار امر دیگر (عالم و وجوب و خطاب و تکلیف) متّصف به مشروط یا می‌شوند، یعنی مطلق در مقابل مشروط هستند.

فعلیت واجب مشروط به فعلیت موضوع است، که فعلیت موضوع هم به فعلیت قید و شرطش است. پس فعلیت واجب مشروط هم به فعلیت قید و شرط است.

ج۲ ۹۵/۰۶/۱۵

الجهة الثانیة: فی اعتبارات الماهیة

در بحث مطلق و مقیّد به مناسبت برای ورود به بحث موضوع‌له اسم جنس، بحث از اعتبارات ماهیت هم مطرح شده است. ابتدا همین بحث اعتبارات به عنوان مقدمه مطرح شده، و سپس در جهت بعد موضوع‌له اسم جنس بحث خواهد شد.

در این بحث مراد از اعتبار همان لحاظ و تصوّر است، یعنی بحث در انحائی است که یک ماهیت را می‌شود تصوّر کرده یا در ذهن لحاظ کرد. قبل از ورود به اصل بحث، باید کلمه ماهیت توضیح داده شد:

معانی ماهیت

عنوان «ماهیت» چهار اصطلاح دارد، که دو اصطلاح اول در حکمت، و اصطلاح سوم و چهارم در کلمات اصولیون به کار می‌رود:

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حجت مهدوی نهاد

الف. «ما یقال فی جواب ما هو»: رائج ترین اصطلاح ماهیت در حکمت همین اصطلاح است، و کثیراً در کلمات علمای دیگر هم به همین معنی به کار می‌رود. در حکمت ماهیت تعریف شده است به «ما یقال فی جواب ما هو». حکماء متوجه شده‌اند تمام موجودات دو حیثیت کاملاً متمایز دارند: یکی حیث وجود که بین تمام افراد موجود مشترک است؛ و دیگری حیث ذات و حقیقت که پاره‌ای از موجودات در آن مشترک و پاره‌ای متفاوتند، و به این حیث «ماهیت» گفته می‌شود. به عنوان مثال ذات زید و درخت متفاوت هستند، امّا ذات زید و عمرو مشترک هستند، و ذات و حقیقت زید و عمرو یکی است. در این تعریف ماهیت از عنوان مشیر استفاده شده است، زیرا «ما یقال فی جواب ما هو»، یعنی سوال از حقیقت شیء جوابی دارد که آن جواب ماهیت است. هر موجود یک ماهیت دارد یا مشترک یا متفاوت، امّا موجودی فاقد ماهیت نیست، هرچند بعدها از طریق برهان به موجودی رسیدند که ماهیت ندارد. این دو حیث موجودات تحلیل ذهنی است نه اینکه انضمام باشد. بعدها فلاسفه متوجه شدند مفاهیم ذهنی نیز دو دسته‌اند که پاره ای از مفاهیم از ماهیت و ذات انتزاع شده است، و برخی نشده است. به همین علّت مفاهیم تقسیم به «ماهوی» و «غیر ماهوی» شده است. دسته اول مانند مفهوم «شجر» و «حجر» و «انسان»، و دسته دوم مانند مفهوم «وجود» و «موجود» و «معدوم» و «عدم». در لسان متأخّرین به مفاهیم ماهوی، «مفاهیم حقیقی» گفته شده و به مفاهیم غیر ماهوی نیز «مفاهیم اعتباری» گفته می‌شود. مفهوم اعتباری هر مفهومی است که از ماهیت انتزاع نشده باشد، که تقریباً اکثر مفاهیم ذهنی، از قسم اعتباری هستند و ماهوی نیستند.

ب. «ما به الشیء هو هو»: این اصطلاح نیز در کلام حکماء است. گفته شده ماهیت یعنی «ما به الشیء هو هو». فلاسفه به اشیایی برخوده‌اند که در عین تحقّق خارجی و عینی فاقد ماهیت هستند. مانند مفهوم وجود که تحقق دارد و معدوم نیست، امّا وجود زید تحلیل به وجود و ماهیت نمی‌شود، و یا مانند حقّ تعالی که موجودی است که در ذهن هم تحلیل به وجود و ذات نمی‌شود. لذا معنای وسیعی از ماهیت ساخته شد که شامل این دسته از مفاهیم و حقائق هم بشود.

ج. «معنای عامّ»: اصطلاح سوم در کلمات اصولیون است، البته نه اینکه اصولیون ماهیت را به معنای اول و دوم به کار نمی‌برند. ماهیت در کلام اصولیون گاهی در این اصطلاح به کار می‌رود، امّا در کلام فلاسفه ماهیت در این اصطلاح به کار نمی‌رود.

به عنوان مقدمه دو عنوان «معنی» و «مفهوم» باید توضیح داده شود تا این اصطلاح بیان شود. مقدمه اینکه تمام الفاظی که دارای وضع هستند، اسم یا علامت می‌باشند. «اسم» یعنی نام برای شیئی از اشیاء مانند «زید»، «انسان»، «دیوار»؛ و «علامت» یعنی لفظی که اسم برای اشیاء نیست مانند «مِن»، «الی»، «هو»، «الذی»، «هذا». هر اسم دارای یک مسمّی است که به آن «معنی» گفته می‌شود. معنی دو قسم است: معنای خاصّ و عامّ؛ به عنوان

مثال معانی «زید» و «هیمالیا» و «قم» و «ایران» معانی خاصّ هستند، و معانی «رجل» و «کتاب» و «انسان» و «فلز» نیز معانی عامّ هستند. مفهوم غیر از معنی است، زیرا صورة معنی در ذهن «مفهوم» است. صورت غیر از تصویر است، مثلاً تصویر زید در ذهن می‌آید امّا این مفهوم زید نیست. مثلاً ممکن است مفهوم زید، «فرزند عمرو و برادر خالد بودن» باشد، که این صورت زید در ذهن است. اکثر معانی فاقد تصویر هستند، مانند «وجود» و «عدم» و ... . بنابراین «مفهوم» به یک لفظ نسبت داده می‌شود. به عنوان مثال این مورچه که در مقابل هست، صورت معنایی دارد که مفهوم برای لفظ مرکّب «این مورچه» است، به خلاف صورت معنای مورچه که مفهومی برای لفظ «مورچه» است.

با توجه به این مقدمه در کلام اصولیون ماهیت کثیراً در اصطلاح «معنای عامّ» به کار می‌رود. به عنوان مثال ماهیت «نماز» یا «بیع» یا «کتاب» یا «ضارب» از این قبیل است. در این مثال‌ها مهمّ نیست این مفاهیم، ماهیت به معنای اول باشد یا نباشد، بلکه مهمّ این است که معنای عامّ داشته باشد. به همین معنی عامّ (نه مفهوم لفظ) ماهیت گفته می‌شود.

د. در کلام اصولیون ماهیت در اصطلاح دیگری یعنی مطلق «معنی» هم به کار رفته است. در این اصطلاح تفاوتی ندارد که معنی عامّ باشد یا خاصّ باشد. به عنوان مثال در بحث موضوع له اعلام مانند زید، بحث شده است که این لفظ برای وجود زید وضع شده است یا برای ماهیت زید یا برای مجموع آنها؟ به عبارت دیگر آیا لفظ زید نامی است برای ذات زید، یا برای وجود زید یا برای مجموع وجود و ذات زید؟ این در حالی است که معنای زید خاصّ است و عامّ نیست.

معنای مورد بحث در اعتبارات ماهیت

در بحث ما که اعبارات ماهیت است، مراد اصولیون در ابتدا همان معنای سوم بوده است، زیرا این بحث هنگام بحث از اسماء اجناس مطرح شده است. اسم جنس همان لفظی است که اسم بوده، و عامّ است. وقتی به این مناسبت وارد بحث اعتبارات ماهیت شده‌اند، لذا مرادشان همان معنای سوم ماهیت است.

البته در مباحثی که مطرح می‌شود معنای سوم خصوصیتی ندارد، بلکه بحث در مورد معنای چهارم ماهیت هم جریان دارد. یعنی هر معنایی که در ذهن می‌آید چه عامّ چه خاصّ، به چند نحوه تصوّر می‌شود؟ به عبارت دیگر مفهوم گیری از یک معنی (عامّ یا خاصّ) به چند صورت ممکن است؟ پس با توجه به منشأ این بحث ممکن است گفته شود مراد اصولیون معنای سوم است، و با توجه به مباحثی که مطرح شده است ممکن است گفته شود مراد معنای چهارم است.

اصل بحث این است که یک ماهیت (معنی) اگر بخواهد تصوّر شود یعنی صورتش در ذهن آید، به چند نحوه ممکن است تصوّر شود (حکماء قوه عاقله را مدرِک صورت و قوه متخیله را مدرِک تصویر شیء می‌دانند، پس صورت هر شیء اگر در قوه عاقله آید «صورت» و اگر در قوه متخیله آید «تصویر» است)؟

ج۳ ۹۵/۰۶/۱٦

انحاء تصوّر ماهیت

تصوّر معنی یا ماهیت در ذهن تنها به سه شکل ممکن است: معنی بدون وصف؛ معنی با وصف وجودی؛ معنی با وصف عدمی؛ به عنوان مثال در ماهیت و معنی انسان که همان حیوان ناطق است، این سه نحوه تصوّر ممکن است:

الف. گاهی تنها این معنی بدون قید و وصفی به ذهن می‌آید مانند «الانسان». به این قسم «ماهیت لابشرط» گفته می‌شود.

ب. گاهی این معنی همراه وصفی مانند عالم تصوّر می‌شود. ذهن در مرحله تصوّر این قدرت را دارد که تصاویر را به ذهن آورد، و هر تصرّفی که می‌خواهد با آن تصویر انجام دهد، به عنوان مثال زید عمامه سفید دارد امّا ذهن می‌تواند با رنگ سیاه آن را تصوّر نماید. همینطور ذهن می‌تواند «الانسان العالم» را تصوّر نماید که صورت معنی انسان می‌باشد، امّا همراه وصف عالم است، مانند اینکه تصویر زید همراه عینکی در ذهن آید. به این قسم «ماهیت بشرط شیء» گفته می‌شود.

ج. گاهی همان معنی همراه وصفی عدمی مانند غیر عالم به ذهن می‌آید مانند «الانسان غیر العالم». این قسم همان قسم دوم است تنها وصف آن عدمی است (اگر در اصول این تقسیم مطرح می‌شد دو قسم داشت زیرا وصف عدمی به دلیل نکته‌ای در حکمت است که اضافه شده است). به این قسم «ماهیت بشرط لا» گفته می‌شود.

بنابراین انحاء تصوّر ماهیت سه نحوه است، و هر ماهیت یا معنایی به ذهن آید، قطعاً به یکی از این سه نحوه خواهد بود. باید توجّه شود که مهمّ نیست این سه قسم دارای مصداقی باشند یا نباشند مانند «الانسان غیر المخلوق» که قسم سوم است و مصداقی ندارد، یا «الانسان الواجب وجوده» که قسم دوم است و مصداقی ندارد.

تفاوت اصطلاح اصولی معقول اول و ثانی با اصطلاح فلسفی آنها

در ضمن این بحث باید به دو نکته توجه شود: اول اینکه این سه عنوان ناظر به سه «مفهوم» است، و ناظر به معنی یا ماهیت نیست؛ و دوم اینکه در حکمت بحثی به عنوان «معقول اول» و «معقول ثانی» مطرح است و

معقول ثانی هم تقسیم به «معقول ثانی منطقی» و «معقول ثانی فلسفی» شده است. توضیح این اصطلاحات در حکمت کمی پیچیده شده است، و مرحوم لاهیجانی در شوارق الالهام در اوایل کتاب این بحث را خوب توضیح داده است. امّا اصولیون متأخّر اصطلاحی به عنوان «معقول اول» و «معقول ثانی» ساخته‌اند که غیر از اصطلاح فلسفی بوده و اصطلاح خوبی است. توضیح اینکه «معقول ثانی» مفهومی در ذهن است که از مفهوم یا مفاهیم دیگر انتزاع شده است؛ و «معقول اول» مفهومی در ذهن است که از این قبیل نباشد (معقول همان مفهوم است که به سبب اینکه نزد مشهور مفهوم همان «صورت الشیء عند العقل» است، به آن معقول گفته شده است). این اصطلاح در ارتکاز اصولیون بوده که شاید اولین کسی که خوب آن را تبیین نموده است شهید صدر می‌باشد. بنابراین در اصطلاح اصولی معقول اول مانند مفاهیم «انسان»، و «وجود»، و «مثلث چهار ضلعی» بوده، و معقول ثانی مانند مفاهیم «مفهوم»، و «کلی»، و «جزئی» می‌باشد.

با توجه به این توضیح این سه مثال «الانسان» و «الانسان العالم» و «الانسان غیر العالم»، همه معقول اول در اصطلاح اصولی هستند.

ماهیت لابشرط مقسمی، معقول ثانی است

ذهن با نظر به سه مفهوم «الانسان» و «الانسان العالم» و «الانسان غیر العالم» که معقول اول هستند، می‌تواند مفاهیم دیگری بسازد. به عنوان مثال ذهن با در نظر گرفتن این سه مفهوم، قادر است چهار مفهوم دیگر بسازد:

الف. ذهن با نظر به مفهوم «الانسان» می‌تواند مفهوم «مفهوم الانسان الخالی عن القید» را بسازد که معقول ثانی است. تنها مصداق این مفهوم جدید همان «ماهیت انسان لابشرط» در ذهن است.

ب. ذهن با نظر به مفهوم «الانسان العالم» می‌تواند مفهوم «مفهوم الانسان المقیّد بالعالم» را بسازد که معقول ثانی بود، و تنها مصداق آن «ماهیت انسان بشرط شیء» در ذهن است.

ج. ذهن با نظر به مفهوم «الانسان غیر العالم» می‌تواند مفهوم «مفهوم الانسان المقیّد بغیر العالم» را بسازد که معقول ثانی بوده، و تنها مصداق آن «ماهیت انسان بشرط لا» در ذهن است.

د. ذهن با نظر به هر سه مفهومی که معقول اولی است هم قادر است مفهوم «مفهوم الانسان» را بسازد که سه مصداق دارد، یعنی هر یک از سه مفهوم «الانسان» و «الانسان العالم» و «الانسان غیر العالم» در ذهن، یک مصداق برای آن می‌باشند.

از بین این چهار معقول ثانی، سه قسم اول نامی ندارند، امّا قسم چهارم «ماهیت لابشرط مقسمی» نامیده شده است.

ج٤ ٩٥/٠٦/١٧

تنبیهات

در ادامه بحث از اعتبارات ماهیت، نیاز است چند نکته به عنوان تنبیه توضیح داده شود: امر اول اینکه آیا در تعقّل اول، قسم رابعی در کنار اقسام ثلاثه وجود دارد یا نه؟ امر دوم اینکه کلی طبیعی بر کدام قسم منطبق می‌شود؟ امر سوم اینکه ماهیت مهمله یکی از اقسام هفتگانه است یا قسم مستقلی است؟

تنبیه اول: قسم چهارمی برای معقولات اولیه

محقّق خوئی[1] فرموده است در تعقّل اول، مفهوم چهارمی هم وجود دارد. ایشان سه مفهوم معقول اول را پذیرفته است، با این تفاوت که نام قسم اول را تغییر داده است و «ماهیت مهمله» نامیده‌اند. بنابراین سه مفهوم «ماهیت مهمله» و «ماهیت بشرط شیء» و «ماهیت بشرط لا» وجود دارد و در کنار آنها قسم چهارمی هم هست. گاهی ماهیت همراه عدم تقیّد به وجود یا عدم یک شیء لحاظ می‌شود، بر خلاف قسم اول که در آن لحاظ عدم تقیّد نیست. به عبارت دیگر اگر تنها ذات و ماهیت لحاظ شود ماهیت مهمله (قسم اول) می‌شود؛ و اگر ذات و

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۱۰:«الماهية تارةً تلاحظ بما هى هى، يعنى أنّ النظر مقصور على ذاتها وذاتياتها ولم يلحظ معها شیء زائد، وتسمى هذه الماهية بالماهية المهملة، نظراً إلى عدم ملاحظة شیء من الخصوصيات المتعينة معها فتكون مهملةً بالاضافة إلى جميع تلک الخصوصيات حتى خصوصية عنوان كونها مقسماً للأقسام الآتية. وبكلمة اخرى أنّ النظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها وذاتياتها إلى شیء خارج عنها حتى عنوان إهمالها وقصر النظر عليها، فانّ التعبير عنها بالماهية المهملة باعتبار واقعها الموضوعى، لا باعتبار أخذ هذا العنوان فى مقام اللحاظ معها. فالنتيجة أنّ هذه الماهية مهملة ومبهمة بالاضافة إلى جميع طوارئها وعوارضها الخارجية والذهنية. وتارة اخرى يلاحظ معها شیء خارج عن مقام ذاتها وذاتياتها، وذلک الشیء إن كان عنوان مقسميتها للأقسام التالية دون غيره سمّيت هذه الماهية بالماهية اللا بشرط المقسمى، وإن كان ذلک الشیء الخارج عنوان تجردها فى وعاء العقل عن جميع الخصوصيات والعوارض سمّيت هذه الماهية بالماهية المجردة وفى الاصطلاح بالماهية بشرط لا. وهى بهذا العنوان غير قابلة للحمل على شیء من الموجودات الخارجية، لوضوح أ نّها لو حملت على موجود خارجى لكانت مشتملةً على خصوصية من الخصوصيات وهذا خلف الفرض. وهذه الماهية تسمّى بالأسماء التالية: النوع، الجنس، الفصل، العرض العام، العرض الخاص، حيث إنّها عناوين للماهيات الموجودة فى افق النفس فلا تصدق على الموجود الخارجى. وإن كان ذلک الشیء خصوصية من الخصوصيات الخارجية سمّيت هذه الماهية بالماهية المخلوطة، وفى الاصطلاح بالماهية بشرط شیء، وهذه الخصوصية تارةً وجودية واخرى عدمية. والأوّل كلحاظ ماهية الانسان مثلًا مع العلم، فانّها لا تنطبق إلّاعلى هذه الحصة فحسب، يعنى الانسان العالم دون غيرها، والثانى كلحاظها مثلًا مع عدم العلم أو عدم الفسق، فهى على هذا لا تنطبق فى الخارج إلّاعلى الحصة التى لا تكون متصفةً بالعلم أو بالفسق، فهذان القسمان معاً من الماهية الملحوظة بشرط شیء. نعم، قد يعبّر عن القسم الثانى فى الاصول بالماهية بشرط لا ولكنّه مجرد اصطلاح من الاصوليين ولا مناقشة فيه».

ماهیت همراه لحاظ عدم تقیّد به وجود یا عدم باشد قسم چهارم می‌شود. ظاهراً مراد مرحوم اصفهانی هم همین است، هرچند کلام ایشان دارای نوعی اجمال است.[۱]

به نظر می‌رسد این بیان صحیح نیست. توضیح اینکه همانطور که گفته شد، در تعقّل اول تنها به سه نحوه ممکن است یک ماهیت تصوّر شود. در کلام ایشان با لحاظ عدم تقیّد، قسم چهارم شکل گرفته و با عدم لحاظ چیز دیگر قسم اول شکل می‌گیرد. این سوال از ایشان مطرح می‌شود که «عدم تقیّد» که ممکن است کنار ماهیت باشد یا نباشد، به نحو تصوّر است یا به نحو تصدیق؟ اگر مراد عدم تقیّد در تصوّر باشد، مفهوم به دست آمده «الانسان الخالی عن التقیّد بوجود شیء و عدمه» خواهد شد، که در این صورت معقول ثانی خواهد بود؛ زیرا تقیّد تنها در ذهن است و در خارج نیست، پس اگر تقیّد در مفهوم اخذ شود این مفهوم تبدیل به معقول ثانی خواهد شد. پس از بحث ما که در مورد معقولات اولیه است، خارج است. اگر هم مراد عدم تقیّد در تصدیق باشد، همان مفهوم انسان تصوّر شده است که یک تصدیق در کنار آن وجود دارد. در این صورت نیز این تصدیق کارآمد نیست زیرا بحث در تقسیمات تصوّر ماهیت است، و وجود یا عدم یک تصدیق در کنار آن مهمّ نیست (مانند اینکه انسان تقسیم شود به انسانی که کنارش حجر هست و انسانی که نیست). به عبارت دیگر اینکه در کنار تصوّر یک تصدیق هم باشد یا نباشد، موجب تغییر آن تصوّر نشده و ربطی به اصل بحث ندارد.

در نتیجه در تعقّل اول تنها سه نحوه تصوّر ماهیت ممکن است. بحث ماهیت مهمله ایشان هم خواهد آمد.

تنبیه دوم: کلی طبیعی

به نظر می‌رسد «کلی طبیعی» همان «ماهیت لابشرط قسمی» بوده، و قسم جدیدی خارج از این اقسام نیست. به عنوان مقدمه همانطور که توضیح داده شد، هر لفظی که اسم است دارای یک مسمّی می‌باشد که به آن «معنی» گفته می‌شود. معنی نیز تقسیم به معنای عامّ مانند حجر، و معنای خاصّ مانند زید می‌شود. صورت معنی در ذهن هم «مفهوم» است که در منطق تقسیم به کلی و جزئی می‌شود. اگر صورت معنی خاصّ در ذهن آید، «مفهوم جزئی»، و اگر صورت معنی عامّ در ذهن آید، «مفهوم کلی» خواهد بود.

---

۲. نهایة الدرایة، ج۲، ص۴۹۰:«اعلم أنّ كلّ ماهيّة من الماهيّات إذا لوحظت و كان النظر مقصورا عليها بذاتها و ذاتيّاتها- من دون نظر إلى الخارج عن ذاتها- فهى الماهية المهملة التى ليست من حيث هى إلّا هى، و إذا نظر إلى الخارج عن ذاتها ففى هذه الملاحظة لا يخلو حال الماهية عن أحد امور ثلاثة: أحدها أن تلاحظ بالإضافة إلى الخارج عن ذاتها مقترنة به بنحو من الأنحاء، و هى الماهية بشرط شىء. و ثانيها أن تلاحظ بالإضافة إليه مقترنة بعدمه و هى الماهية بشرط لا. و ثالثها أن تلاحظ بالإضافة إليه لا مقترنة به و لا مقترنة بعدمه، و هى الماهية لا بشرط. و حيث إنّ الماهيّة يمكن اعتبار أحد هذه الاعتبارات و القيود معها بلا تعيّن لأحدها، فهى أيضا لا بشرط– من حيث قيد البشرطشىء، و قيد البشرطلا، و قيد اللابشرط، فاللابشرط حتى عن قيد اللابشرطية هو اللابشرط المقسمىّ، و اللابشرط بالنسبة إلى القيود التى يمكن اعتبار اقترانها و عدم اقترانها، هو اللابشرط القسمى».

با توجه به این مقدمه، «کلی طبیعی» مفهومی کلی است؛ زیرا دارای معنای عامّ است. قید «طبیعی» نیز به معنای ماهیت و نوع می‌باشد، یعنی «الصورة الطبیعیة» همان «الصورة النوعیة» است. با توجه به این توضیح معلوم می‌شود که کلی طبیعی همان ماهیت به اصطلاح اول یعنی «ما یقال فی جواب ما هو» می‌باشد. بنابراین «کلی طبیعی» منحصر در «ماهیت لابشرط» خواهد بود.

باید توجه شود که مصادیق کلی طبیعی مانند مفهوم «الانسان»، معقول اول بوده و خودِ مفهوم «کلی طبیعی» معقول ثانی است. این معقول ثانی از تمام ماهیات لابشرط انتزاع شده است.

تنبیه سوم: ماهیت مهمله

تحلیل حقیقت ماهیت ذهن متأخّرین را بسیار مشغول نموده است. در بیان حقیقت آن بین متأخّرین سه قول وجود دارد:

الف. قول اول از مرحوم آخوند است که ماهیت مهمله را «ماهیت لابشرط مقسمی» می‌دانند.

ب. قول دوم از مرحوم اصفهانی و محقق خوئی است که ماهیت مهمله را قسیم ماهیت لابشرط قسمی می‌دانند.

ج. قول سوم از شهید صدر است که ماهیت مهمله را همان «ماهیت لابشرط قسمی» می‌دانند.

ج۵ ۹۵/۰۶/۲۰

حقیقت ماهیت مهمله: ماهیت لابشرط قسمی

همانطور که گذشت در حقیقت ماهیت مهمله سه قول وجود دارد: ماهیت لابشرط مقسمی؛ قسیم ماهیت لابشرط قسمی؛ ماهیت لابشرط قسمی؛ شهید صدر حقیقت ماهیت مهمله، را همان «ماهیت لابشرط قسمی» دانسته، و به مرحوم آخوند نسبت داده‌اند که ماهیت مهمله همان «ماهیت لابشرط مقسمی» است.[۱] به نظر می‌رسد مراد شهید صدر همان قول دوم (محقّق خوئی و مرحوم اصفهانی) است؛ زیرا شهید صدر ماهیت لابشرط را همان مهمله می‌داند، که ماهیتی است که بدون قید یا وصفی باشد. تعریف محقّق خوئی هم از ماهیت مهمله همین است که ماهیت بدون وصفی لحاظ شود (در مقابل ماهیت بشرط لا که ماهیت با لحاظ عدم تقیّد است). در نتیجه نزاع در حقیقت در دو قول است: ماهیت لابشرط قسمی، و ماهیت لابشرط مقسمی؛

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۴۰۷:«و کأنّهم اتفقوا علی انها لیست اللا بشرط القسمی و اختلفوا بعد ذلک فی انها اللا بشرط المقسمی – کما ذهب إلیه صاحب الکفایة (قده)– أو غیر ذلک کما ذهب إلیه المحقق الأصفهانی (قده) و تابعة السید الأستاذ».

هرچند عبارت مرحوم آخوند خالی از ابهام نیست، امّا از ظاهر کلام ایشان در کفایه استفاده می‌شود که مرحوم آخوند «ماهیت لابشرط مقسمی» را همان «ماهیت لابشرط قسمی» یا «ماهیت مهمله» می‌داند، یعنی فقط ذات و ذاتیات بدون لحاظی، تصوّر شده است. پس در حقیقت در ماهیت مهمله نزاعی نیست، بلکه نزاع در «ماهیت لابشرط قسمی» است[۱].

به هر حال اگر تنها ذات لحاظ شود و تقیّد یا عدم تقیّد هم لحاظ نشود، «ماهیت مهمله» خواهد بود. شهید صدر نام این قسم را «ماهیت لابشرط قسمی» نهاده است، که ما هم تابع ایشان هستیم. در نتیجه در اعتبارات ماهیت سه قسم وجود دارد که قسم اول سه نام دارد: کلی طبیعی؛ ماهیت لابشرط؛ و ماهیت مهمله.

اشکالی در ماهیت لابشرط قسمی

همانطور که گفته شد ماهیت مهمله همان ماهیت لابشرط قسمی است. در ماهیت لابشرط قسمی اشکالی شده است که چگونه این محمولات بر افراد حمل می‌شود مانند «الانسان کفور» و یا «الانسان جهول»؟ به عبارت دیگر اگر فقط ذات لحاظ شده است، چگونه محمولات مختلف بر آن حمل می‌شود؟ یعنی این محمولات همان خصوصیات هستند در حالیکه در ماهیت لابشرط، عدم دخل تمام خصوصیات لحاظ شده است.

بدون نقل جواب‌های دیگران و اشکال در آنها، جواب روشن این است که محمول دائماً مرتبط با «محکی» است و ارتباطی با مفهوم و حتی معنی ندارد. اگر گفته شود «الانسان فانٍ» با لفظ انسان اشاره به افراد شده است. پس در تمام احکام و محمولات، محکی اسمی که موضوع است (یعنی مشار الیه آن) حقیقةً دارای آن حکم است.

الجهة الثالثة: معنی اسماء الاجناس

همانطور که گذشت، بحث اعتبارات ماهیت مقدمه‌ای برای یکی از الفاظ مطلق یعنی «اسم جنس» می‌باشد. هر اسم ممکن است دارای معنایی خاصّ مانند «زید»، «مکّة»، «عرفات»، و یا دارای معنایی عامّ مانند «حجر»، «شجر»، «ابیض»، باشد. در اصول، مراد از اسم جنس هر اسمی است که معنای عامّ داشته باشد. در اصول بحث شده است که موضوع‌له اسم جنس چیست؟ به عبارت دیگر موضوع‌له آنها ماهیت مطلقه است یا جامع بین ماهیت مطلقه و مقیّده است؟

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۴۳:«فمنها اسم الجنس کإنسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض إلی غیر ذلک من أسماء الکلیات من الجواهر و الأعراض بل العرضیات و لا ریب أنها موضوعة لمفاهیمها بما هی هی مبهمة مهملة بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتی لحاظ أنها کذلک. و بالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی و صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شیء أصلا الذی هو المعنی بشرط شیء و لو کان ذاک الشیء هو الإرسال و العموم البدلی و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شیء معه الذی هو الماهیة اللابشرط القسمی».

مراد از ماهیت مقیّده، همان «ماهیت بشرط شیء» و «ماهیت بشرط لا» است. ماهیت مطلقه هم ممکن است «ماهیت مهمله» باشد (اگر ماهیت مهمله را غیر از ماهیت لابشرط قسمی بدانیم)، و ممکن است همان «ماهیت بشرط لا قسمی» باشد (اگر ماهیت مهمله را همان ماهیت لابشرط قسمی بدانیم). جامع بین آنها نیز ممکن است «ماهیت مهمله» و یا «ماهیت لابشرط مقسمی» باشد، یعنی باید بحث شود که مراد از جامع چیست.

قبل از تحقیق این مسأله ثمره این است که اگر برای ماهیت مطلقه وضع شده باشد اطلاق مدلول لفظی خواهد شد، و اگر برای جامع وضع شده باشد، اطلاق مدلول مقدمات حکمت (مدلول غیر لفظی) خواهد شد.

موضوع‌له اسم جنس: معنی و ماهیت

در تحقیق این مساله ابتدا موضوع‌له اسم جنس را مشخص نموده، و سپس در مورد ثمره بحث خواهیم نمود. بحث در این است که اسم جنس برای چه وضع شده است، برای ماهیت مطلقه وضع شده یا برای جامع بین ماهیت مطلقه و مقیّده؟ اسم جنس برای هیچکدام وضع نشده است.

در اعتبارات ماهیت بحث در مورد سه مفهوم است، در حالیکه در بحث اسم جنس قطعاً عناوینی مانند «انسان»، اسمی برای مفهوم نیستند. به عبارت دیگر مفهومِ «الانسان» یا مفهومِ «مفهوم الانسان» نامی ندارند، و صورت ذهنی که مفهوم باشد مسمّی نیست. بلکه اسم جنس برای خودِ «ماهیت» وضع شده است. البته در مرحله وضع باید معنی تصوّر شود، و بدون تصوّر معنی وضعی رخ نمی‌دهد. اگر معنی تصوّر شود، صورت آن در ذهن خواهد آمد؛ امّا این صورت عنوان مشیری به «معنی» است، و اسم برای مشار الیه صورت وضع می‌شود. این معنی یا مشار الیه در کدام عالم است، عالم عین یا ذهن، و یا عالم واقع، و یا عالم اعتبار، و یا عالم وهم (عالم حقیقی اعمّ از عالم عین و عالم ذهن است)؟ به نظر می‌رسد معنی در عالم وهم است، یعنی مسمّای لفظِ «انسان» در عالم حقیقی یا اعتباری یا واقعی محقّق نیست. بله فرد انسان در عالم عین موجود است، و آنچه در ذهن (عالم ذهن) موجود است صورت معنی است. بنابراین خودِ ماهیت در عالم وهم موجود است که ذات موهوم نامش «قلم» و «شجر» و مانند آن است. این ذات موهوم، افرادش فقط در عالم عین، و صورت ذهنی آن فقط در عالم ذهن محقّق می‌شود. تحقّق فرد ماهیت موهوم کافی است تا برای خودِ ماهیت اسم گذاشته شود، زیرا نام گذاشتن برای تمام افراد ماهیت (ماهیت مورچه، اسب، سنگ، و ...) موجب وضع‌های بسیار و عدم قدرت بر حفظ آنها خواهد بود.

در نتیجه این بحث اعتبارات ماهیت، نباید مقدمه این بحث (موضوع‌له اسم جنس) قرار داده شود. بله می‌شود گفت وقتی واضع ماهیت انسان را تصوّر می‌کند، چه در ذهنش می‌آید که آن را عنوان مشیر برای ماهیت قرار می‌دهد؟ به هر حال موضوع‌له اسم جنس، همان ذات ماهیت است که امری موهوم است.

ج٦ ۹۵/۰٦/۲۱

ثمره بحث از موضوع‌له اسم جنس

در ثمره بحث از موضوع‌له اسم جنس گفته شده است اگر موضوع‌له آن ماهیت مطلقه باشد، اطلاق مدلول لفظ خواهد شد؛ و اگر موضوع‌له اسم جنس جامع بین ماهیت مطلقه و مقیّده باشد، اطلاق مدلول لفظ نخواهد بود.

به نظر می‌رسد این فرمایش صحیح نیست. قبل از توضیح یک مقدمه بیان می‌شود. در بحث دلالت گذشت که دلالت متقوّم به دو رکن دالّ و مدلول می‌باشد. تقسیم دلالت به تصوّریه و تصدیقیه نیز به لحاظ مدلول است. یعنی در دلالت تصوّریه، دالّ همان احساس یا تخیّل است که از آن به یک تصوّر منتقل می‌شویم؛ امّا در دلالت تصدیقیه انتقال به مدلول از یک احساس یا تخیّل نیست، زیرا نمی‌شود از تصوّر به تصدیق منتقل شد، بلکه باید از تصدیقی به تصدیق دیگر منتقل شد. در دلالت تصدیقیه، دالّ باید تصدیق باشد، و حتی از یک تصدیق هم انتقال به تصدیق دیگر رخ نمی‌دهد، بلکه از لااقلّ دو تصدیق به یک تصدیق انتقال رخ می‌دهد. به هر حال در دلالت تصدیقیه، دالّ نمی‌تواند یک لفظ باشد، بلکه چند تصدیق دیگر منشأ دلالت تصدیقیه است.

با توجه به این مقدمه و با توجه به اینکه اطلاق مدلول تصدیقی است (زیرا اطلاق یکی از افراد ظهور است، و ظهور نیز دلالت ظنّیه است، که این دلالت از افراد دلالت تصدیقیه می‌باشد)، ممکن نیست از یک لفظ یا تصوّر انتقالی به اطلاق رخ دهد. یعنی وقتی گفته می‌شود متکلم اراده اطلاق نموده، و یا وجوب مطلق است، این یک مدلول تصدیقی است که امکان ندارد از شنیدن لفظ به این تصدیق منتقل شویم. بلکه از چند تصدیق به اطلاق انتقال رخ می‌دهد، و در اصطلاح اصولی به این چند تصدیق که از آنها به اطلاق می‌رسیم، «مقدّمات حکمت» گفته می‌شود (مقدّمات حکمت دو یا سه قضیه تصدیقی است که در تعداد آن اختلاف هست). در نتیجه اطلاق ممکن نیست مدلول یک لفظ باشد زیرا مدلول لفظی فقط یک تصور است که نمی‌شود از آن به تصدیق منتقل شد.

الجهة الرابعة: التقابل بین الاطلاق و التقیید

وجود تقابل بین اطلاق و تقیید در بین اصولیون پذیرفته شده است. متقابلین دو شیء هستند که در مورد واحد از جهت واحد جمع نمی‌شوند. به عبارت دیگر ممکن است اطلاق محقّق باشد یا تقیید، و یا هیچکدام محقّق نباشند، امّا هر دو نمی‌توانند در مورد واحد از جهت واحد محقّق شوند. تقابل دارای چهار قسم می‌باشد: اول تقابل به سلب و ایجاب (تناقض)؛ دوم تقابل به ملکه و عدم مانند «عمی» و «بصر»، و یا «اعمی» و «بصیر»؛ سوم تقابل

به تضادّ؛ و چهارم تقابل به تضایف مانند ابوّت و بنوّت؛ در بحث تقابل بین اطلاق و تقیید در بین علماء کسی قائل به قسم چهارم (تقابل به تضایف) نشده است، امّا سه قسم دیگر قائل دارد:

الف. مرحوم میرزا تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل به ملکه و عدم می‌دانند، که تقیید ملکه و اطلاق عدم است. یعنی در مواردی که شأن تقیید باشد، اگر تقیید محقّق نشود، قطعاً اطلاق محقّق خواهد بود.

ب. شهید صدر تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل به سلب و ایجاب (تناقض) می‌دانند، که اطلاق همان سلب است و تقیید همان ایجاب است.

ج. مرحوم محقّق خوئی نیز تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل به تضادّ می‌دانند.

تحقیق در مسأله: تضادّ

در این بحث شهید صدر به نحوی جمع بین اقوال نموده، و دو قول دیگر را به نظر خود برگردانده‌اند. ایشان این اشکال را بر نظر مرحوم میرزا وارد نموده‌اند که بحث تقابل بین اطلاق و تقیید بحثی ثبوتی است، و در مورد اطلاق و تقیید اثباتی بحثی مطرح نیست؛ به عبارت دیگر این کلام میرزا را ناظر به اطلاق و تقیید اثباتی دانسته، و در اثبات پذیرفته‌اند که تقابل بین آنها تقابل به ملکه و عدم است.

سپس شهید صدر قول محقّق خوئی را بر مبنای خودشان صحیح دانسته، و با مبنای دیگر ناتمام دانسته‌اند؛ یعنی اگر در حقیقت «ماهیت لابشرط قسمی» عدم تقیید هم لحاظ شود، تقابل بین آنها تقابل به تضادّ خواهد بود، امّا اگر لحاظ نشود، تقابل بین آنها تقابل به تضادّ نخواهد بود. و با توجه به مبنای شهید صدر در مورد ماهیت لابشرط قسمی که لحاظ تقیّد نمی‌شود، این قول را ناتمام دانسته است.

به نظر می‌رسد این جمع بین اقوال صحیح نیست، که با بیان نظر مختار در مسأله اشکال آن معلوم خواهد شد. توضیح اینکه باید در نظر گرفت چه اموری به اطلاق و تقیید متّصف می‌شوند، و سپس در هر امری بررسی شود که تقابل بین اطلاق و تقیید در آن امر از کدام قسم است. سه امر وجود دارد که متّصف به اطلاق و تقیید می‌شود که باید مستقلّاً بررسی شود: عنوان مأخوذ در خطاب؛ واجب یا مطلوب؛ محلوظ حین الخطاب.

اطلاق و تقیید به لحاظ عنوان موجود در خطاب

مراد از عنوان همان متعلّقی است که در خطاب اخذ شده است مانند عنوان «اکرام» که در خطاب «اکرم العالم» و یا در خطاب «یجب الاکرام فی یوم الجمعة» اخذ شده است. در مثال اول عنوان اکرام مطلق است، و در مثال دوم (و یا مثال «اکرام العالم یوم الجمعة» که یوم الجمعه قید ماده باشد) مقیّد است.

در این موارد تقابل بین اطلاق و تقیید باید در دو خطاب تبلیغ و تشریع به طور مستقلّ بررسی شود:

الف. خطاب تبلیغ

در خطاب تبلیغ، عنوانی مانند «اکرام» ممکن است مطلق یا مقیّد یا مجمل باشد. پس تقابل بین آنها در این موارد تقابل به سلب و ایجاب نیست، زیرا در این موارد اجمال هم ممکن است. در نتیجه ممکن است تقابل به ملکه و عدم و یا به تضادّ باشد، که بستگی به تعریف اطلاق دارد. اطلاق عنوان خطاب، ممکن است تعریف به «عدم ذکر القید»، و یا به «ذکر اللفظ بلاقید» شود. در صورت اول تقابل بین آنها تقابل به ملکه و عدم است، و در صورت دوم تقابل به تضادّ است (زیرا دو امر وجودی می‌شوند). البته این دو تعریف اشاره به واقعیت نیستند لذا می‌شود به هر شکل تعریف کرد، امّا تعریف دوم را اختیار می‌نماییم زیرا اطلاق دیگری داریم که عدم ذکر قید است و آن «اطلاق مقامی» است. امّا در این بحث در مورد «اطلاق لفظی» بحث می‌کنیم، لذا تعریف آن را «ذکر اللفظ بلاقید» قرار می‌دهیم. با توجه به این تعریف، تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل به تضادّ خواهد بود (البته ضدّ در اصطلاح فلسفی مراد نیست بلکه ضدّ در اصطلاح اصولی است).

با توجه به اینکه در کنار اطلاق و تقیید، قسم سومی به نام اجمال هم هست، پس تعریف دقیق اطلاق «ذکر اللفظ بلاقید فی حال کونه فی مقام البیان» خواهد شد. قید اول (بلاقیدٍ) موجب خروج تقیید از تعریف شده، و قید دوم (کونه فی مقام البیان) نیز موجب خروج اجمال از تعریف می‌شود؛ زیرا اجمال هم ذکر اللفظ بلاقید هست، امّا در جایی که در مقام بیان نیست.

ب. خطاب تشریع

در خطاب تشریع نیز عنوان در متعلّق اخذ می‌شود، به عنوان مثال مولی می‌گوید «اکرم العالم». برای تعیین رابطه بین اطلاق و تقیید در این موارد، باید این بحث مطرح شود که آیا در خطاب تشریع، اجمال ممکن است؟ اگر اجمال ممکن نباشد، اطلاق و تقیید دو ضدّ می‌شوند که ثالث ندارند؛ و اگر اجمال ممکن باشد، دو ضدّ می‌شوند که ثالث هم دارند. به هر حال با توجه به تعریف مختار[۱] در مورد اطلاق (ذکر اللفظ بلاقیدٍ)، تقابل بین آنها تضادّ خواهد شد (اگر اجمال در خطاب تشریع ممکن نباشد، دو ضدّ هستند که ثالث ندارند؛ و اگر ممکن باشد، دو ضدّ هستند که ثالث هم دارند). پس در این صورت هم تقابل تضادّ است.

---

۱. مقرّر: با توجه به تعریف دیگر (عدم ذکر القید) نیز اگر اجمال در خطاب تشریع ممکن باشد، تقابل بین آنها تقابل ملکه و عدم است؛ و اگر ممکن نباشد، تقابل سلب و ایجاب است.

ج۷ ۹۵/۰۶/۲۳

اطلاق و تقیید به لحاظ واجب و مطلوب

گاهی گفته می‌شود واجب مقیّد یا مطلق است. به عنوان مقدمه، حقیقت تکلیف همان طلب یا ردع انشائی است. طلب انشائی فعلی از افعال مولی است (حکماء فعل را تقسیم به جوارحی و جوانحی می‌کنند، با توجه به این تقسیم این طلب انشائی هم جوارحی و هم جوانحی است؛ زیرا طلب انشائی متقوّم به دو شیء است قصد و ابراز یا انشاء). طلب انشائی ممکن نیست بدون مطلوب انشائی باشد. مطلوب انشائی همان «واجب» یا «مطلوب» است. اگر مولی بگوید «اکرم العالم»، خودِ فعل مولی «طلب» بوده، و اکرام هم «مطلوب» است. پس مطلوب به این معنی فقط در خطاب تشریع است، و در خطاب تبلیغ ممکن نیست.

با توجه به این مقدمه، مطلوب ممکن است مطلق یا مقیّد باشد. در این مرحله نیز تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل به تضادّ است؛ زیرا اگر طبیعی تحت طلب رود مطلق است (البته با برخی قیود دیگر)، و اگر حصّه تحت طلب رود مقیّد است. پس اطلاق و تقیید دو امر وجودی هستند که تقابل بین آنها تقابل به تضادّ است.

اطلاق و تقیید به لحاظ عالم لحاظ یا ذهن مولی (ملحوظ حین خطاب)

در مرحله لحاظ متکلّم نیز باید تقابل بین مطلق و مقیّد بررسی شود که آیا دو امر وجودی هستند یا یک امر وجودی و یک امر عدمی، زیرا لحاظ مولی هم متّصف به اطلاق و تقیید می‌شود. به نظر می‌رسد در این مرحله نیز اطلاق و تقیید دو امر وجودی هستند، زیرا اگر متکلم طبیعی را لحاظ نماید، مطلق محقّق شده است؛ و اگر حصّه لحاظ شود، مقیّد محقّق شده است. پس در این صورت هم تقابل به تضادّ است.

تنبیهات

با توجه به توضیحات داده شده، معلوم می‌شود در دو مرحله اخیر تقابل بین اطلاق و تقیید همان تقابل به تضادّ است. در مرحله اول هم با تفصیلی که داده شده، تضادّ خواهد بود. امّا دو نکته وجود دارد که باید به آنها توجّه نمود:

تنبیه اول: اطلاق و تقیید در عالم اثبات و ثبوت

در کلام علماء اصطلاح تقیید به لحاظ ثبوت و اثبات مطرح شده است. البته به شکل تفصیلی این دو مرحله را توضیح نداده‌اند، امّا ظاهراً مراد از اثبات مرحله لفظ و خطاب است. در این مرحله با کلام علماء موافق هستیم، که مرحله اول (اطلاق و تقیید به لحاظ عنوان مأخوذ در خطاب) همان مرحله لفظ و خطاب است و مقام اثبات است. امّا مراد آنها از مرحله ثبوت همین مرحله سوم (عالم لحاظ و ذهن مولی) است (زیرا در کلمات بزرگان قرائنی بر این مطلب به چشم می‌خورد، مثلاً محقّق خوئی فرموده در اطلاق عدم تقیّد هم لحاظ می‌شود، و شهید صدر در اشکال به این کلام فرموده است فقط طبیعی لحاظ می‌شود نه عدم تقیّد، لذا هر دو ناظر به مرحله سوم هستند)، امّا به نظر می‌رسد مرحله دوم (مطلوب انشائی) همان مقام ثبوت است؛ زیرا لحاظ مهمّ نیست بلکه آنچه اهمّیت دارد همین مرحله و مطلوب انشائی است. مرحله سوم یعنی ذهن و لحاظ مولی، تنها کاشف از مطلوب انشائی است. یعنی اصلاً مهمّ نیست در ذهن مولی چه آمده است، بلکه مهمّ مرحله طلب انشائی است.

با توجه به این توضیح در مورد عالم ثبوت، پس تقابل بین اطلاق و تقیید در عالم ثبوت هم تقابل به تضادّ است؛ زیرا اطلاق عدم لحاظ قید نیست (همانطور که شهید صدر فرموده است عدم لحاظ است)، بلکه اطلاق لحاظ طبیعی است. مطلوب انشائی مولی ممکن است طبیعی به نحو اطلاق باشد، یا حصّه باشد، یا طبیعی باشد به نحو اجمال که همان نتیجه تقیید را دارد زیرا به قدر متیقّن اخذ می‌شود. به هر حال دو امر وجودی هستند که تقابل بین آنها تقابل به تضادّ است.

تنبیه دوم: دو اصطلاح تضادّ

همانطور که گفته شده در مقام ثبوت هم تقابل بین اطلاق و تقیید تقابل به تضادّ است. امّا هرچند قائل به تضادّ شدیم، امّا این تضادّ با قول به تضادّ در کلام محقّق خوئی تفاوت دارد. ایشان با این مبنا که اطلاق همان لحاظ عدم تقیّد است، قائل به تضادّ شده‌اند. امّا به نظر می‌رسد هرچند در مرحله لحاظ باید گفت لحاظ عدم تقیّد رخ خواهد داد، ولی باز هم این لحاظ تحت طلب نخواهد بود، بلکه تنها طبیعی تحت طلب است. پس چه مسلک شهید صدر باشد (اطلاق، عدم لحاظ است)، و چه مسلک محقّق خوئی اطلاق، لحاظ عدم است)، در هر صورت لحاظ مهمّ نیست، بلکه مطلوب انشائی ملاک است که یا طبیعی و یا حصّه خواهد بود. به عبارت دیگر طلب اگر روی حصّه رود، مقیّد است؛ و اگر طلب روی طبیعی رفته و مقدّمات حکمت هم تمام باشد، مطلق است؛ و اگر طلب روی طبیعی رفته امّا مقدّمات حکمت تمام نباشد، مجمل است؛

البته ما با خطاب تشریع مواجه نیستیم، بلکه با خطاب تبلیغ مواجه هستیم، لذا مرحله اول بسیار مهمّ است چون کاشف از ثبوت است. پس مرحله اول همان مرحله خطاب تبلیغ و کلام امام علیه السلام است.

فصل دوم: مقدّمات حکمت

همانطور که گذشت اطلاق یک ظهور است، یعنی یک دلالت تصدیقیه است. بنابراین باید دالّ آن هم تصدیق باشد، بلکه باید دو یا چند تصدیق باشد. به تصدیقاتی که نتیجه آنها تصدیق به مطلق بودن کلام است، «مقدّمات حکمت» گفته می‌شود. اگر یکی از این مقدّمات نباشد، تصدیق به اطلاق کلام هم حاصل نمی‌شود. در جمله «اکرم العالم»، یک هیئت امر وجود دارد، و یک ماده یا متعلّق (اکرام) وجود دارد، و یک موضوع (عالم) هم وجود دارد. در هر سه اطلاق مطرح است. البته در مقابل اطلاق هیئت و موضوع، «اشتراط» مطرح است، و در مقابل اطلاق ماده یا متعلّق، «طبیعی» مطرح است. هرچند تقیید در مورد هیئت و موضوع به کار نمی‌رود (بلکه به آن مشروط گفته می‌شود)، امّا این بحث در هر سه مطرح است. بحث‌هایی مانند اینکه در اطلاق نیاز به مقدّمات حکمت هست، نیز در هر سه مورد وجود دارد. به همین دلیل علماء از مثال‌هایی در این بحث استفاده نموده‌اند که تقیید در آن نبوده و اشتراط مطرح است.

به هر حال برای تحقّق اطلاق نیاز به سه مقدّمه وجود دارد (برخی دو مقدّمه را کافی می‌دانند)، که مرحوم آخوند مطرح نموده‌اند:

الف. مقام بیان: متکلم باید در مقام بیان باشد نه در مقام اجمال و اهمال؛ اهمال این است که متکلم در مقام بیان نباشد، و اجمال این است که متکلم در مقام عدم بیان باشد. یعنی باید به این مطلب تصدیق پیدا شود.

ب. عدم ذکر قرینه متّصله: در کلام متکلم نباید قرینه متّصله برای تقیید وجود داشته باشد. در «تجب الصلاة مع الوضوء»، اطلاق نیست زیرا قرینه متّصله بر تقیید وجود دارد (در اصطلاح فقط به متّصله گفته می‌شود «قرینه»، و منفصله در اصطلاح قرینه نیست؛ زیرا قرینه موجب تغییر ظهور است). به این مطلب هم باید تصدیق پیدا شود.

ج. قدر متیقّن در مقام تخاطب: باید تصدیق پیدا شود که در کلام متکلّم قدر متیقّن در مقام تخاطب هم وجود ندارد.

وقتی این سه تصدیق پیدا شود، تصدیق به اطلاق محقّق می‌شود. هر مقدمه باید به طور مستقلّ بیان و بررسی شود.

ج۸ ۹۵/۰٦/۲٤

مقدمه اول: در مقام بیان بودن

همانطور که گفته شد، سه نحوه اطلاق در یک کلام ممکن است: اطلاق در هیئت؛ اطلاق در متعلّق؛ و اطلاق در موضوع؛ این بحث ناظر به اطلاق در متعلّق یا ماده است، زیرا بحث در اطلاقی است که در مقابل تقیید می‌باشد. متکلم ممکن است طبیعی یا حصّه را اراده کرده باشد، که در مقام بیان بودن به این معنی است که قصد دارد آنچه را اراده کرده است، تبیین نماید. متکلم ممکن است در مقام بیان باشد، و ممکن است که در مقام بیان نباشد بلکه تنها طبیعی را ذکر نماید تا بفهماند فی الجمله یک طلب وجود دارد (امّا در مقام بیان حدود آن نباشد).

با توجه به توضیحات فوق، در این بحث بیان به لحاظ متعلّق تکلیف و واجب است، و برای احراز اطلاق باید مقدمه اول تمام باشد یعنی باید احراز شود متکلم در مقام بیان و تحدید متعلّق طلب می‌باشد. امّا این احراز چگونه محقّق می‌شود؟ یعنی اگر مولی بگوید «اکرم العالم»، آیا در مقام بیان حدود متعلّق تکلیفش هست، یا قصد دارد فی الجمله بگوید نسبت به اکرام عالم تکلیفی دارد؟ توضیح اینکه اکرام انحائی مانند اکرام به ضیافت و اکرام به اعطاء مال و مانند آنها دارد. ممکن است مولی طبیعی اکرام را اراده نموده و یا حصّه خاصّی از اکرام را اراده نموده باشد. اگر مولی در مقام بیان نباشد این کلام وی دارای اجمال می‌شود (یعنی اگر قید منفصلی بیاورد، این موجب تقیید یا تبیین است، نه اینکه در کلام قبلی اطلاق شکل بگیرد). برای جواب به این سوال و برای اینکه چگونه در مقام بیان بودن احراز می‌شود، سه نظر وجود دارد:

نظر اول: اصل تعبّدی عقلائی

جماعتی از علماء فرموده‌اند راهی برای احراز اینکه مولی در مقام بیان است وجود ندارد. تنها یک اصل عقلائی وجود دارد که اصل عملی در باب محاوره است (یعنی ظهوری وجود ندارد). بناء عقلاء بر این است که اگر کسی کلامی بگوید و قرینه‌ای (بر اجمال یا تقیید) ذکر نکند، کلام وی را حمل بر مطلق می‌کنند و بناء را بر این می‌گذارند که متکلم در مقام بیان است.[1]

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۴۸:«و هو أنه لا یبعد أن یکون الأصل فیما إذا شک فی کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه و ذلک لما جرت علیه سیرة أهل المحاورات من التمسک بالإطلاقات فیما إذا لم یکن هناک ما یوجب صرف وجهها إلی جهة خاصة و لذا تری أن المشهور لا یزالون یتمسکون بها مع عدم إحراز کون مطلقها بصدد البیان و بعد کونه لأجل ذهابهم إلی أنها موضوعة للشیاع و السریان و إن کان ربما نسب ذلک إلیهم و لعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسک بها بدون الإحراز و الغفلة عن وجهه فتأمل جیدا».

اشکال: نتیجه اصل تعبّدی، ظهور نیست

متأخّرین در این فرمایش دو اشکال مطرح نموده‌اند: اشکال اول اینکه در بین عقلاء چنین توافق و تبانی وجود ندارند. به عبارت دیگر چنین بنائی در بین عقلاء احراز نشده است که اگر قرینه‌ای بر اجمال نباشد، متکلم را در مقام بیان بدانند. یعنی این اشکال نیز ادّعایی است که در مقابل ادّعای مستدلّ مطرح شده است؛ اشکال دوم اینکه اطلاق یک ظهور است، و مقدماتی که نتیجه آنها اطلاق است همین مقدمات حکمت است. یعنی همین در مقام بیان بودن، یکی از مقدماتی است که نتیجه آن اطلاق خواهد شد. اگر مقدمه یک اصل تعبّدی باشد، نتیجه آن ظهور نخواهد بود! زیرا نتیجه تابع اخسّ مقدمات است. به عبارت دیگر ممکن نیست از طرفی اطلاق یک ظهور باشد، و از طرف دیگر یکی از مقدمات آن اصل تعبّدی باشد!

نظر دوم: ظهور حال متکلم

شهید صدر بیان دیگری فرموده است برای احراز اینکه متکلم در مقام بیان است. در نظر ایشان ظهور حال متکلم مقتضی این است که در مقام بیان تمام مراد خود می‌باشد. یعنی ظاهر حال هر متکلمی این است که می‌خواهد تمام مراد خود را با الفاظ بیان نماید، که این ظهور، فعل گفتاری متکلم است. با این توضیح یک احراز ظنّی ایجاد می‌شود، که مقدمه اطلاق است.[۱]

اشکال: ظاهر حال مقتضی وفاء الفاظ به غرض است

ظاهر حال متکلم این است که قصد بیان مطلبی دارد، و الفاظی که می‌آورد وافی به آن غرض هستند. البته ممکن است متکلم دچار غفلت یا خطا هم بشود، امّا ظاهر حال وی این است که قصد تفهیم مطلبی داشته، و این الفاظ وافی به آن غرض هستند. امّا اینکه چه می‌خواهد تفهیم نماید، از (ظهور حال یا) الفاظ فهمیده نمی‌شود. به عنوان مثال متکلم چه قصد تفهیم طبیعی اکرام را داشته باشد، و چه قصد تفهیم اینکه فی الجمله اکرام مطلوبش می‌باشد، در هر دو صورت الفاظ وی یکی هستند، و قید حصّه آورده نمی‌شود. به عبارت دیگر باید الفاظ به حدّی

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۴۱۱: «المسلک الأول هو انَّ الإطلاق و إِنْ لم یکن مدلولًا وضعاً لاسم الجنس لکنه مدلول التزامی لظهور حالی سیاقی ینعقد عادة فی کلام المتکلم. و هذا الظهور الحالی السیاقی عبارة عن ظهور حال المتکلم فی انه بصدد بیان تمام مرامه بکلامه. فانَّ هذا الظهور الحالی یدل بالالتزام علی انَّ هذا المتکلم قد قصد المطلق لا المقید، فانه إِنْ کان قد قصد المقید کان معنی ذلک انه لم یبین تمام مرامه بکلامه إذ انه جاء بلفظ یدل علی الماهیة و لم یأتِ بلفظ یدل علی القید- أو علی التقیید بالتعبیر الأصح- فیکون قد بین بکلامه بعض مرامه لا تمام مرامه، و هذا خلف الظهور الحالی السیاقی المذکور فمقتضی الدلالة الالتزامیة لهذا الظهور الحالی انه أراد المطلق».

آورده شود که غرض را برساند (و مخلّ به غرض نباشد). لذا برای بیان اینکه اکرام فی الجمله مطلوب است نیز همین مقدار که طبیعی آورده شود، کافی است.

با توجه به توضیح فوق این کلام شهید صدر مورد قبول است که متکلم در مقام بیان تمام غرض هست، و این الفاظ وافی به بیان غرض هست، امّا اینکه چه غرضی دارد که از لفظ (یا ظهور حال) فهمیده نمی‌شود.

ج۹ ۹۵/۰۶/۲۷

نظر سوم: مجموعه قرائن

هرگاه متکلم در مقام اطلاق یا اجمال باشد، یعنی ممکن است در مقام تحدید متعلّق باشد (اطلاق) و یا نباشد (اجمال). شناسایی این مطلب که در مقام اجمال است یا اطلاق، از ظاهر حال متکلم فهمیده نمی‌شود، بلکه از مجموعه‌ای از قرائن استفاده می‌شود. این قرائن مانند لحن گفتار، تناسب متکلم و حکم، تناسب موضوع و حکم، نزدیک یا دور بودن زمان عمل، برخی از کلماتی که در کلام به کار می‌رود، به عنوان مثال در «اکرم او تصدّق علی الفقیر ولو درهماً» از کلمه «ولو درهماً» فهمیده می‌شود از نظر کیفیت در مقام بیان نیست، بلکه در مقام بیان کمّیت است. یکی از قرائن نیز غیر عرفی بودن اجمال است، زیرا در بسیاری از موارد، اجمال عرفی نیست یعنی رائج نیست. این غلبه موجب ظنّ می‌شود که در اثر عدم رواج اجمال، ظهور شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر غلبه عدم رواج موجب می‌شود قرینه‌ای عرفی بر عدم اجمال پیدا شود.

به هر حال، با توجه به این قرائن، ظنّ ایجاد شده و ظهور شکل می‌گیرد که متکلم در مقام بیان است. البته در بسیاری از موارد چنین ظهوری شکل نمی‌گیرد، زیرا قرائن وافی نیست. به عنوان مثال اطلاق شامل قیود نادر مانند فقیری که چهار دست دارد، نخواهد شد. بله اطلاق شامل قیود متعارف مانند هاشمی بودن یا عادل بودن، خواهد شد. باید توجه شود در مقام بیان بودن، امری نسبی است. ممکن است متکلم نسبت به برخی امور در مقام بیان باشد، و نسبت به برخی دیگر در مقام بیان نباشد.

مقدمه دوم: عدم ذکر تقیید

مقدمه دوم از مقدمات حکمت این است که در کلام قرینه متّصله بر تقیید نباشد، زیرا با وجود قرینه بر تقیید اطلاقی شکل نمی‌گیرد. کبرای این مطلب بحثی ندارد، تنها بحث در صغریات است. قرینه متّصله سه دسته شده است:

الف. توصیف و اتّصاف، مانند «اکرم الفقیر العادل»، و یا «تجب الصلاة متطهّراً» که گفته شده قرینه «العادل» مانع انعقاد اطلاق در موضوع یعنی «الفقیر» می‌شود. اشکال شده است که این نحوه قرینه متّصله، از قبیل تقیید نیست. یعنی در این موارد هم اطلاق شکل می‌گیرد، زیرا در این موارد در حقیقت موضوع وجوب «الفقیر» نیست بلکه «الفقیر العادل» است. فقیر عادل نیز دارای حصصی می‌باشد که تمام آن حصص تحت حکم وجوب هستند.

این کلام صحیح است و این قسم تقیید نیست، بلکه در این موارد اطلاق در موضوع شکل می‌گیرد.

ب. ضمیمه، مانند «اکرم الفقیر الا الفاسق»، و یا «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلا»، و یا «اکرم الفقیر و لا تکرم الفقیر الفاسق»، که گفته شده ضمیمه مانع انعقاد اطلاق در عنوان «الفقیر» می‌شود. در این موارد ظاهراً اختلافی وجود ندارد که قرینه متّصله است، و این مثال خوبی برای قرینه متّصله است.

ج. عامّ من وجه، مانند «اکرم الفقیر و لاتکرم الفاسق»، و یا «اکرم الفقیر و لاتکرم کلّ فاسق» که نسبت بین فقیر و فاسق عموم من وجه است. در این موارد در مورد وجود قرینه بر تقیید، سه قول هست:

مشهور علماء جمله متأخّر را قرینه بر تقیید می‌دانند، که «اکرم الفقیر» مطلق نبوده و مقیّد خواهد بود؛

قول دوم این است که جمله دوم، قرینه نیست، امّا عنوان «الفقیر» هم مجمل است؛ زیرا دو عنوان وجود دارد که ممکن است عنوان اول قرینه بر عنوان دوم، و یا عنوان دوم قرینه بر عنوان اول باشد. بنابراین هر دو صلاحیت بر قرینه شدن دارند، لذا مجمل می‌شود.

قول سوم تفصیل است بین عموم و اطلاق است، یعنی اگر عنوان دوم (فاسق در مثال) مطلق باشد، عنوان اول مجمل خواهد شد، و اگر عنوان دوم عامّ باشد، عنوان اول مقیّد خواهد شد؛ زیرا اگر عنوان دوم مطلق باشد به همان بیان فوق هر دو صلاحیت قرینه شدن دارند لذا مجمل خواهد شد. امّا اگر عنوان دوم عامّ باشد، اظهر می‌شود که قرینه بر عنوان اول خواهد شد، و عنوان اول را تقیید خواهد زد.

به نظر می‌رسد قول مشهور صحیح است، زیرا این روش متعارفی در محاورات عرفی است که قرینه بعد از ذوالقرینه آورده شود. یعنی باید اطلاقی باشد، سپس قرینه آمده و موجب تقیید شود. در این روش متعارف عرفی نیز تفاوتی وجود ندارد که عنوان دوم عامّ یا مطلق باشد. بنابراین این تداول و تعارف در محاورات عرفی، ظهور ساز است (پس اینکه گفته شود هر دو عنوان صلاحیت قرینه شدن دارند، و یا عنوان دوم اگر عامّ باشد اظهر خواهد شد، صحیح نیست؛ بلکه در هر صورت متعارف این است که عنوان دوم قرینه بر عنوان اول و موجب تقیید عنوان اول شود).

جمع‌بندی

با توجه به توضیحات فوق، به نظر می‌رسد در قرینه متّصله توصیفی، اطلاق شکل گرفته؛ و در قرینه متّصله ضمیمه‌ای و عامّ من وجهی، اطلاق شکل نگرفته و تقیید محقّق خواهد شد. بنابراین مقدمه دوم مورد قبول است که دو صغرا برای آن وجود دارد.

ج۱۰ ۹۵/۰۶/۲۸

تنبیه اول: احراز عدم قرینه

همانطور که گذشت مقدمه دوم از مقدمات حکمت این است که قرینه بر تقیید ذکر نشود. عدم وجود قرینه گاهی بالوجدان احراز می‌شود، مانند اینکه کلامی مستقیم از متکلم شنیده شود؛ امّا گاهی راوی کلام متکلمی را نقل می‌کند، که در این موارد در اینکه چگونه احتمال وجود قرینه دفع می‌شود، دو نظر وجود دارد:

الف. مشهور علماء اصلی به عنوان اصل عدم قرینه در محاورات را قبول نموده‌اند. یعنی بناء عقلاء در محاورات عرفی این است که به احتمال وجود قرینه اعتناء نمی‌کنند.

ب. در مقابل شهید صدر این مطلب را قبول ننموده، و عدم قرینه را از باب شهادت سلبی می‌دانند. یعنی اگر راوی قرینه را ذکر نکند، ممکن است عدم ذکر قرینه به نحو عمدی یا سهوی باشد. اینکه به نحو عمدی قرینه ذکر نشود، با وثاقت راوی دفع می‌شود، زیرا ثقه کسی است که عمداً خلاف نمی‌گوید؛ و اینکه از روی غفلت قرینه ذکر نشود، با اصل عدم غفلت که اصلی عقلائی است دفع می‌شود.

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر صحیح است، زیرا بین عقلاء چنین بنائی نیست که قرینه‌ای وجود ندارد. بله بین عقلاء بناء بر عدم سهو گذاشته می‌شود، و این اصل عدم غفلت اصلی عقلائی است. بنابراین راوی به سکوت خود، از عدم وجود قرینه متّصله خبر می‌دهد. حجّیت این خبر از باب حجّیت قول ثقه است، یعنی شخص ثقه حتی اگر با سکوت مطلبی را اعلام نماید، حجّیت خبر ثقه آن را شامل است.

تنبیه دوم: قرینه ارتکازی

همانطور که گفته شد قرینه دوم از مقدمات حکمت این است که قرینه بر تقیید ذکر نشود. قرائن تقسیم به «لفظی» و «غیر لفظی» می‌شود. یکی از اقسام قرینه غیر لفظی، «قرینه لبّیه» است. «قرینه ارتکازیه» نیز یکی از اقسام قرینه لبیّه است. با وجود قرینه ارتکازیه مخاطب به مطلبی منتقل می‌شود که لافظ نیز از آن مطّلع است. به

عنوان مثال مولایی به عبدش می‌گوید «اشترِ اللحمَ»، که به قرینه ارتکازیه عبد متوجه می‌شود مراد مولی گوشت گوسفند است. این قرینه ارتکازیه مانع انعقاد اطلاق می‌شود، و در این مطلب اشکالی نیست.

قرائن ارتکازی شخصیه و عامّه

قرینه ارتکازی نیز دو قسم دارد:

الف. قرینه شخصی: گاهی تنها مخاطب متوجه این قرینه می‌شود، یعنی با توجه به ارتباطی که مخاطب با متکلم دارد از این قرینه مطّلع می‌شود. به این قرائن «قرینه ارتکازیه شخصیه» گفته می‌شود. راوی باید این قرائن را در نقل بیان نماید، زیرا مقتضای وثاقت راوی نقل آنهاست.

ب. قرینه عامّ (عرفی): گاهی قرینه ارتکازی عامّ است یعنی تمام مخاطبین از آن مطّلع هستند. مانند مثال گوشت، که ارتکاز عرفی است. نیازی نیست راوی این قرائن در نقل ذکر نماید زیرا تفاوتی بین راوی و مخاطب‌های دیگر نیست، بلکه همه این قرینه را متوجه هستند.

با توجه به این نکته در روایاتی که به ما رسیده است، ممکن است در زمان نقل روایت توسط راوی، برخی ارتکازات عرفیه وجود داشته باشد، که اکنون بین عرف مرتکز نیست. به عنوان مثال ممکن است مراد از لعب به نرد یا شطرنج که حرام شده است، همان قمار به نرد و شطرنج بوده است. یعنی ممکن است این نکته را راوی ذکر نکرده باشد به دلیل اینکه در آن زمان ارتکاز عرفیه وجود داشته است. این احتمال دافع ندارد، و هر جا چنین احتمالی داده شود، اطلاق شکل نمی‌گیرد. شهید صدر نیز فرموده است اگر احتمال وجود قرینه عرفیه در زمان صدور داده شود، اطلاق شکل نخواهد گرفت[۱] به هر حال در این موارد کلام مطلق نخواهد بود و اخذ به قدر متیقّن خواهد شد. در مثال فوق قدر متیقّن همان قمار به نرد یا شطرنج خواهد بود. در فقه مثال‌های متعدّدی وجود دارد که چنین احتمالی داده می‌شود.

ج۱۱ ۹۵/۰۶/۲۹

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۷۰:«و الجواب انَّ احتمال قرینة متصلة فیها لم تنقل إِلینا، إِنْ کان من جهة احتمال غفلة الناقل عن سماعها فهو منفی بأصالة عدم القرینة علی أساس عدم الغفلة، و إِنْ کان من ناحیة احتمال إسقاط الناقل لذکرها فهو منفی بشهادة الناقل السلبیة السکوتیة، فانَّ سکوته فی مقام النقل و اقتصاره علی ما نقل من الظهور بنفسه شهادة منه بعدم وجود قرینة مغیّرة لمعنی ذلک الظهور، لأنَّه فی مقام نقل کل ما له دخل فی فهم ذلک المعنی الّذی ینقله إِلینا کما هو واضح. نعم لو احتملنا قرینة متصلة لا یکون للراوی نظر إِلیها فی مقام النقل فلا یمکن نفیها بشهادته کما هو الحال فی القرائن اللبیة المرتکزة فی الأذهان بنحو تکون کالمتصل، فانَّ الراوی لیس فی مقام نقل المرتکزات العامة المعایشة فی عصره و التی لا یلتفت إِلیها تفصیلًا غالباً کما هو واضح».

تنبیه سوم: قرینه منفصله

همانطور که گفته شد مقدمه دوم از مقدمات حکمت، این است که قید متّصلی در کلام ذکر نشود. این مقدمه را مرحوم آخوند فرموده است و مشهور تابع ایشان هستند، امّا مرحوم میرزای نائینی و برخی شاگردان وی تغییری در این مقدمه ایجاد نموده و فرموده‌اند مقدمه دوم از مقدمات حکمت این است که نه قید متّصل و نه قید منفصل ذکر نشود.[۱]

قرینه منفصله مانع تحقّق ظهور اطلاقی

محقّق خوئی این مطلب را توضیح داده و فارق بین قرینه متّصله و منفصله را بیان نموده‌اند. ایشان فرموده است اگر قرینه متّصله باشد، اطلاقی شکل نمی‌گیرد، یعنی قرینه متّصله مانع انعقاد ظهور است؛ امّا اگر قرینه منفصله باشد، ظهور شکل می‌گیرد امّا این ظهور بقاءً از بین می‌رود؛ بنابراین اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر»، و در مجلس دیگری بگوید «لاتکرم الفقیر الفاسق»، در این صورت ابتدا جمله اول ظهور اطلاقی خواهد داشت تا زمان ورود جمله دوم که این ظهور اطلاقی از بین می‌رود. محقّق خوئی این کلام را قبول نموده است.[۲]

اشکال: قرینه منفصله هادم ظهور نیست

مشهور با این کلام مخالفت نموده‌اند. در نظر مشهور قرینه منفصله موجب زوال ظهور اطلاقی نیست، بلکه با ورود قرینه منفصله ظهور از حجّیت ساقط می‌شود. مانند اینکه شخص غیر ثقه، خبری دهد که کلامش ظهور دارد امّا آن ظهور، حجّت نیست. دو اشکال بر فرمایش مرحوم میرزا شده است:

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۵۲۹:«(الثالثة) ان لا یأتی المتکلم فی کلامه ما یدل علی اعتبار خصوصیة وجودیة أو عدمیة فی متعلق حکمه أو موضوعه لا متصلا بکلامه و لا منفصلا عنه ضرورة انه مع الإتیان بالقرینة المتصلة لا ینعقد ظهور للکلام من أول الأمر الا فی الماهیة المأخوذة بشرط شیء و مع الإتیان بالقرینة المنفصلة لا ینعقد الظهور التصدیقی الکاشف عن مراد المتکلم و قد بینا سابقاً ان مراتب الدلالة ثلث (الأولی) الدلالة التصوریة الناشئة من سماع اللفظ عند العالم بالوضع (الثانیة) الدلالة التصدیقیة أعنی بها انعقاد الظهور فیما قاله المتکلم بحیث یکون قابلا للنقل بالمعنی و هذه الدلالة تتوقف علی عدم وجود القرینة المتصلة و لا یضر بها وجود القرینة المنفصلة (الثالثة) الدلالة التصدیقیة الکاشفة عن مراد المتکلم واقعاً و هذه الدلالة تتوقف علی عدم وجود القرینة مطلقا سواء کانت متصلة أم کانت منفصلة».

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۵۳۶:«الثالث أن لا یأتی المتکلم بقرینة لا متصلة ولا منفصلة وإلّا فلا یمکن التمسک باطلاق کلامه، لوضوح أنّ إطلاقه فی مقام الاثبات إنّما یکشف عن الاطلاق فی مقام الثبوت إذا لم ینصب قرینةً علی الخلاف، وأمّا مع وجودها، فان کانت متصلةً فهی مانعة عن أصل انعقاد الظهور، وإن کانت منفصلةً فالظهور وإن انعقد إلّاأ نّها تکشف عن أنّ الارادة الاستعمالیة لا تطابق الارادة الجدیة، وأمّا إذا لم یأت بقرینة کذلک فیثبت لکلامه إطلاق کاشف عن الاطلاق فی مقام الثبوت، لتبعیة مقام الاثبات لمقام الثبوت، ضرورة أنّ إطلاق الکلام أو تقییده فی مقام الاثبات معلول لاطلاق الارادة أو تقییدها فی مقام الواقع والثبوت».

اشکال نقضی: با احتمال وجود قرینه منفصله نباید اطلاقی شکل گیرد

اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر» و زمانی مثلاً یک ماه بگذرد، باز هم این احتمال وجود دارد که یک قرینه منفصله وجود داشته باشد امّا واصل نشده باشد. در این صورت باید گفته شود که ظهور اطلاق باقی نیست، زیرا عدم ذکر قرینه منفصل احراز نشده است. لازمه این حرف این است که در تمام روایاتی که احتمال وجود قرینه منفصله (غیر واصله) می‌رود، ظهور اطلاقی شکل نگیرد. این امر خلاف وجدان است خصوصاً که احتمال وجود قرینه نوعاً وجود دارد. بله اگر وصول قرینه منفصله هادم ظهور باشد، این اشکال نقضی وارد نیست؛ امّا در مواردی که احتمال وصول قرینه منفصله در مثلاً یک ماه بعد داده شود، نباید اطلاقی شکل گیرد در حالیکه این نیز خلاف وجدان است.

اشکال حلّی: ظهور، ساقط نمی‌شود بلکه حجّیت آن ساقط می‌شود

اگر مولی ابتدا «لاتکرم الفقیر الفاسق» گفته و در مجلس دیگری «اکرم الفقیر» بگوید، در این صورت اطلاق از ابتدای امر منعقد نمی‌شود، و این کلام صحیحی است. امّا اگر مولی ابتدا بگوید «اکرم الفقیر» و در مجلس دیگر بگوید «لاتکرم الفقیر الفاسق»، از ابتدای امر ظهور کلام اول در اطلاق منعقد می‌شود. امّا این ظهور از بین نمی‌رود زیرا ظهور امری واقعی است. امور واقعی ازلی و ابدی هستند مانند تلازم بین «این نار» و «این حرارت» که از ازل بوده است و تا ابد هست. یعنی دالّ و مدلول (مانند این نار و این حرارت) از امور حقیقی هستند، امّا دلالت (مانند تلازم) امری واقعی است. امور واقعی زمان و مکان و وعاء ندارند. بنابراین ظهور از بین نمی‌رود بلکه ممکن است حجّیت آن بقاءً ساقط می‌شود.

ج۱۲ ۹۵/۰۶/۳۱

مقدمه سوم: عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب

گفته شد مقدمات حکمت در نظر مرحوم آخوند سه مقدمه است. مقدمه اول در مقام بیان بودن متکلم، و مقدمه دوم عدم ذکر قید متّصل، بررسی شدند. مقدمه سوم در کلام ایشان این است که قدر متیقّن در مقام تخاطب هم نباشد. وقتی حصص یک مطلق نسبت به مطلق سنجیده شود، سه حالت ممکن است:

الف. قدر متیقّنی وجود نداشته باشد؛ مانند اینکه شارع فرموده «اکرم الفقیر»، و فقیر در خارج دارای دو حصّه عرب و عجم می‌باشد. در شمول حکم نسبت به این دو حصّه قدر متیقّنی وجود ندارد زیرا نسبت شارع به عرب و عجم مساوی است، یعنی نزد شارع تفاوتی بین عرب و عجم نیست.

ب. قدر متیقّن خارجی وجود داشته باشد؛ مانند اینکه شارع بفرماید «اکرم الفقیر»، و فقیر در خارج دارای دو حصّه عادل و فاسق می‌باشد. از خارج معلوم است شارع مقدّس ممکن است طبیعی اکرام فقیر را واجب کرده باشد و ممکن است فقط اکرام حصّه فقیر عادل را واجب کرده باشد؛ امّا احتمال داده نمی‌شود که فقط فقیر فاسق اکرامش واجب باشد، زیرا عادل نزد شارع محبوب و فاسق مبغوض است. پس در هر دو صورت اکرام فقیر عادل واجب است، که این قدر متیقّن خارجی است.

ج. قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود داشته باشد، که کلام و عنوان مأخوذ در خطاب نسبت به یک حصّه صریح باشد؛ مانند اینکه شخصی از مولی بپرسد «هل یجب اکرام الفقیر الشابّ؟»، و فقیر در خارج دارای دو حصّه جوان و پیر می‌باشد. اگر مولی جواب دهد «یجب اکرام الفقیر»، یعنی فقیر در جواب قیدی نداشته باشد، در این صورت این حکم نسبت به «الفقیر الشابّ» کالصریح است؛ زیرا سوال در مورد فقیر جوان بوده و در نظر عرف جواب نسبت به فقیر جوان صریح محسوب می‌شود. آیا این جواب شامل فقیر پیر هم هست؟ اگر مقدمه سوم از مقدمات حکمت پذیرفته شود (مانند مرحوم آخوند که این مقدمه را پذیرفته است)، جواب نسبت به فقیر پیر مجمل است، و قدر متیقّن همان فقیر جوان است. امّا اگر مقدمه سوم مورد قبول نباشد (مانند نظر مشهور که مقدمه سوم را نپذیرفته‌اند)، جواب شامل فقیر پیر هم هست زیرا «الفقیر» در جواب، مطلق است. البته باید دقّت شود که در نظر مرحوم آخوند این قدر متیقّن در مقام تخاطب، موجب تقیید نیست بلکه مانع انعقاد اطلاق است.

بنابراین قدر متیقّن خارجی موجب اجمال نیست، و فقیر مطلق است هرچند قدر متیقّن خارجی فقیر عادل است. بله در این موارد عنوان مطلق (فقیر) نسبت به قدر متیقّن خارجی قابل تقیید نیست، زیرا کالصریح است. لذا اگر مولی در جلسه بعد بفرماید «لایجب اکرام الفقیر العادل»، این جمله موجب تقیید جمله اول نیست بلکه با جمله اول تعارض دارد؛ امّا در مورد قدر متیقّن در مقام تخاطب دو نظر وجود دارد: مرحوم آخوند آن را موجب اجمال می‌دانند، و مشهور نیز آن را موجب اجمال نمی‌دانند هرچند مانند قدر متیقّن خارجی تقیید مطلق نسبت به آن هم ممکن نیست. به هر حال طبق هر دو نظر تقیید عنوان مطلق نسبت به قدر متیقّن در مقام تخاطب ممکن نیست، چه مطلق باشد چه مجمل باشد.

نظر مختار

مخالفت مشهور با مرحوم آخوند بر اساس استدلال نیست، بلکه بر اساس استظهار است. یعنی در مثال فوق اگر مقدمه اول و دوم تمام باشد، در جواب سوال مولی گفته است «یجب اکرام الفقیر»، که استظهار مشهور این است که عنوان فقیر، مطلق است.

به نظر می‌رسد نه نظر مشهور و نه نظر مرحوم آخوند، صحیح و تمام نیستند. در مقدمه اول از مقدمات حکمت، گفته شده متکلم باید در مقام بیان متعلّق تکلیف باشد. احراز آن هم از مجموعه‌ای از قرائن مانند تناسب حکم و متکلم، و تناسب حکم و موضوع، و فاصله زمانی، و غیر متعارف بودن اجمال، و ظاهر حال متکلم، و لحن متکلم، و مانند آنهاست. یعنی از مجموعه این قرائن فهمیده می‌شود متکلم در مقام بیان و تحدید متعلّق یا موضوع حکم است. یکی از این قرائن نیز عدم وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب است. یعنی اگر قدر متیقّن در مقام تخاطب باشد ممکن است احراز نشود که متکلم در مقام بیان است. این مطلب که در چه جایی قدر متیقّن در مقام تخاطب مانع در مقام بیان بودن، امری عرفی است. اموری که به عرف واگذار شود قابل تحدید نیست، و در موارد مختلف ممکن است متفاوت شود. به عنوان مثال اگر سوال شود «هل یجب اکرام الفقیر الشابّ» و جواب داده شود «یجب اکرام الفقیر»، به نظر می‌رسد عنوان فقیر در جواب، مطلق است. همین که امام علیه السلام در جواب سوال نفرمودند «نعم»، نیز یک قرینه است که مطلق اراده شده است؛ امّا اگر سوال شود «شخصی که از دستش خون آمده، آیا می‌تواند با آن نماز بخواند؟» و جواب داده شود «الدم نجس»، به نظر می‌رسد عنوان «الدم» در جواب مطلق نیست تا شامل خون بدن و غیر بدن، و یا خونی که به اعجاز و کرامت بیاید (مانند خونی که از سنگ بیاید) شود، و حتی نسبت به خون حیوان، و یا خون داخل بدن و خارج بدن نیز اطلاق ندارد که هر دو را شامل شود.

جمع بندی

بنابراین دو مقدمه به عنوان مقدمات حکمت مورد قبول است: اول اینکه متکلم در مقام بیان باشد (که این مقدمه با کمک مجموعه‌ای از قرائن متعدّد قابل احراز است)، و اگر این مقدمه تمام نباشد، کلام مجمل است؛ دوم اینکه قید متّصلی در کلام ذکر نشده باشد، و اگر این مقدمه تمام نباشد، کلام مقیّد خواهد شد.

اگر هر دو مقدمه احراز شود کلام «مطلق» است، و اگر مقدمه اول احراز نشود کلام «مجمل» است، و اگر مقدمه دوم احراز نشود کلام «مقیّد» است.

ج۱۳ ۹۵/۰۷/۰۳

تنبیهات

گفته شد مقدّمات حکمت در دو مقدمه خلاصه می‌شود: متکلم در مقام بیان باشد؛ قرینه‌ای بر تقیید نباشد؛ با احراز این دو مقدمه ظهور اطلاقی شکل می‌گیرد. بعد از این بحث نیاز به توضیح چند تنبیه است:

تنبیه اول: تنبّه به چند نکته

در تنبیه اول چند نکته، توضیح داده خواهد شد:

نکته اول: نسبیت اطلاق و تقیید و اجمال

اطلاق و تقیید و اجمال، اموری نسبی هستند. توضیح اینکه اطلاق همان «ذکر اللفظ بلاقید مع کون المتکلم فی مقام البیان» است؛ و اجمال همان «ذکر اللفظ بلاقید مع عدم کون المتکلم فی مقام البیان» است؛ و تقیید نیز همان «ذکر اللفظ مع القید» است. البته «اهمال» و «اجمال» هرچند متفاوت هستند (زیرا اهمال یعنی در مقام بیان نیست، و اجمال یعنی در مقام عدم بیان است)، امّا در علم اصول هر دو، یک نتیجه واحد دارند و در مقابل اطلاق هستند. به همین دلیل هرگاه اجمال گفته شود، اعمّ از اجمال و اهمال است.

با توجه به این تعریف‌ها، یک عنوان ممکن است هم مطلق و هم مقیّد و هم مجمل باشد. به عنوان مثال در جمله «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلاً»، عنوان «فقیر» نسبت به قید «عدالت» مقیّد است؛ و نسبت به قید «ذکوریت» مطلق است؛ و نسبت به قید «شش انگشتی بودن» مجمل است، زیرا متکلم نسبت به تقسیمات دور از ذهن کاملاً غافل است، در حالیکه برای تحقّق اطلاق باید التفات اجمالی نسبت به قیود باشد. متکلم نسبت به خصوصیات دور از ذهن التفاتی ندارد. بنابراین عنوان «فقیر» از سه جهت متفاوت و نسبت به سه قید متفاوت، هم مطلق است و هم مقیّد است و هم مجمل است.

نکته دوم: اراده طبیعی و افراد در تفاوت بین مطلق و عامّ

در کلمات علماء مشهور شده است که یکی از تفاوت‌های «مطلق» با «عامّ» در این است که در مطلق طبیعی اراده شده است، امّا در عامّ تمام افراد اراده شده است. یعنی در «اکرم الفقیر»، متکلم طبیعی فقیر را اراده کرده است، امّا در «اکرم کلّ فقیر»، مراد متکلم تمام افراد فقیر است.

به نظر می‌رسد این کلام تامّ نیست. توضیح اینکه همانطور که قبلاً گفته شد، اطلاق در سه مورد به کار می‌رود: مفاد هیئت؛ متعلّق؛ موضوع؛ اطلاق در هر کدام از این امور به یک معنی می‌باشد:

اطلاق در مفاد هیئت: عدم اشتراط طلب

در مثال «اکرم الفقیر» اطلاق هیئت یا طلب به این معنی است که در این طلب، تعلیق یا اشتراطی نیست. یعنی این وجوب معلّق یا مشروط بر شیئی نیست. در مقابل طلب مطلق، طلب مشروط است مانند «اکرم الفقیر

عند الزوال» (بنا بر اینکه قید «عند الزوال» قیدِ طلب باشد) که یک وجوب مشروط است. البته در اصطلاح عرفی به این وجوب، معلّق هم گفته می‌شود، امّا در اصول نه معلّق است و نه مقیّد است، بلکه مشروط است. با توجه به این توضیح، متکلم در هیئت مطلق، طبیعی وجوب را اراده کرده است، و نه تمام افراد را اراده کرده است.

تفاوت طلب مشروط و مطلق بسیار مهمّ است. طلب همان «السعی نحو المقصود» است، که دو قسم انشائی و تکوینی دارد. «طلب تکوینی» این است که برای بستن درب، راه رفته تا درب را ببندد؛ امّا «طلب تشریعی» این است که به کسی بگوید درب را ببند. در هر طلب انشائی یک انشاء وجود دارد که فعل گفتاری است. همین فعلِ «تکلم» یکی از افراد انشاء است. در طلب مطلق، آنِ تحقّق انشاء همان آنِ تحقّق طلب است، مانند اینکه مولی بگوید «صلّ» که طلب انشائی است یعنی هم انشاء و هم طلب به واسطه تلفظ محقّق می‌شود. امّا اگر گفته شود «صلّ عند الزوال» این فعل گفتاری انشاء هست امّا طلب انشائی نیست. این فعل در زمان تحقّق قید یعنی «عند الزوال» متّصف به طلب می‌شود. گاهی فعل در یک مقطع محقّق شده امّا در آینده متّصف به وصفی می‌شود که سابقاً نداشته است. به عنوان مثال اگر زید روز شنبه تیری به عمرو بزند که پنجشنبه بمیرد، فعل زید روز شنبه محقّق شده است که همان فعل در روز پنجشنبه متّصف به «قتل» شده است. این قتل زمان برنمی‌دارد، یعنی «قتل زید عمراً یوم السبت» کاذب است زیرا روز شنبه هنوز عمرو نمرده است؛ و «قتل زید عمراً یوم الخمیس» هم کاذب است زیرا ممکن است خودِ زید روز دوشنبه مرده باشد و در روز پنجشنبه وجود ندارد تا قتلی انجام داده باشد. به هر حال هرچند قتل زمان ندارد، امّا قبل از پنجشنبه جمله «قتل زید عمراً» کاذب است؛ و بعد از پنجشنبه این جمله صادق است. این اتّصاف از امور واقعی است. در طلب انشائی مشروط نیز ذات فعل در زمان تکلم محقّق شده است و اتّصاف آن به طلب در زمان تحقّق قید است. بنابراین اطلاق هیئت نه به معنی اراده طبیعی است و نه به معنی اراده افراد است، بلکه به معنی «عدم اشتراط طلب» است.

اطلاق در متعلّق: اراده طبیعی

در مثال «اقم الصلاة» عنوان «صلاة» مطلق است. به نظر می‌رسد مراد متکلم از «صلاة» همان «طبیعی» است، یعنی ایجاد این طبیعت در خارج را اراده کرده است. در مباحث الفاظ گفته شد در این عناوین (الفاظ اسمی) متکلم اشاره به شیئی دارد که به آن «محکی» گفته می‌شود. در مثال‌های «الانسان یموت»، و «الانسان کلی»، و «الانسان نوع»، و مانند آنها، مشارالیه‌ها متفاوت هستند. امکان ندارد در یک کلام لفظ اسمی آورده شود و مشار الیه نداشته باشد. با توجه به این توضیح، در «اقم الصلاة» مشارالیه عنوان صلاة همان «طبیعی صلاة» است. این طبیعت از امور وهمیه است، که ایجاد آن خواسته شده است. ایجاد طبیعت مقارن ایجاد فرد آن در خارج است. بنابراین اطلاق متعلّق به معنی اراده طبیعی است.

اطلاق در موضوع: اراده تمام افراد

در مثال «اکرم الفقیر» موضوع که همان «فقیر» است، نیز مطلق می‌باشد. این لفظ نیز از الفاظ اسمی است لذا دارای مشارالیه است. مشارالیه «فقیر» نمی‌تواند طبیعی باشد زیرا طبیعی امری موهوم است و قابل اکرام نیست. پس مراد از فقیر ممکن است «تمام افراد» یا «بعض افراد معیّن» یا «بعض افراد نامعیّن» یا «فرد معیّن» یا «فرد نا معیّن» باشد. اطلاق در ناحیه موضوع به معنی اراده تمام افراد است.

ج۱٤ ۹۵/۰۷/۰٤

جمع بندی: صحّت کلام مشهور فقط در متعلّق

در مورد اطلاق در مفاد هیئت، در علم اصول عموم (در مقابل اطلاق) به کار نمی‌رود، امّا ممکن است عموم در مفاد هیئت هم تصویر شود. به عنوان مثال مفاد هیئت یعنی همان وجوب در «اکرام الفقیر واجب»، اطلاق دارد؛ امّا در «اکرام الفقیر واجب مطلقاً»، عموم دارد، یعنی با استفاده از لفظ بیان شده است که این وجوب هیچ تعلیق یا شرطی ندارد. در این موارد حتی اگر از نام «عموم» هم استفاده شود، تفاوتی بین عامّ و مطلق نخواهد بود، زیرا هر دو به معنی عدم اشتراط هستند. بنابراین کلام مشهور در مورد اطلاق در مفاد هیئت، صحیح نیست.

در مورد اطلاق در متعلّق، عموم معمولاً در نهی به کار می‌رود و در وجوب به کار نمی‌رود. در مفاد امر تنها اطلاق به کار می‌رود مانند «تجب الصلاة» که در این موارد متکلم، طبیعی را اراده کرده است. امّا در نهی هم اطلاق ممکن است مانند «یحرم الکذب»، و هم عموم ممکن است مانند«یحرم کلّ کذبٍ». در این موارد کلام اصولیون صحیح است که اگر متعلّق دارای اطلاق باشد، طبیعی اراده شده است؛ و اگر متعلّق دارای عموم باشد، تمام افراد اراده شده است.

در مورد اطلاق در موضوع، نیز هم اطلاق و هم عموم به کار می‌رود. به عنوان مثال «اکرم کلّ فقیر» عامّ است و «اکرم الفقیر» مطلق است، امّا همانطور که توضیح داده شد، در هر دو مراد «تمام افراد» است. به عبارت دیگر محکیّ «فقیر» در هر دو مورد تمام افراد فقیر است. بنابراین کلام مشهور در این مورد هم صحیح نیست.

در نتیجه این کلام مشهور، تامّ نیست که یکی از تفاوت‌های عموم و اطلاق در این است که در اطلاق همیشه طبیعی اراده شده است، امّا در عموم همیشه تمام افراد اراده شده است؛ این تفاوت فقط در اطلاق متعلّق است.

نکته سوم: اطلاق و تقیید ثبوتی و اثباتی

این نکته بسیار مهمّ است. در کلمات فقهاء رائج است که «اطلاق ثبوتی» و «اطلاق اثباتی» استفاده می‌شود. گاهی نیز از تعبیر «اطلاق و تقیید در مقام اثبات» و «اطلاق و تقیید در مقام ثبوت» استفاده می‌شود. برای توضیح مراد از اصطلاحات نیاز است به عنوان مقدمه دو امر توضیح داده می‌شود:

اول: خطاب تبلیغ و تشریع

خطابات متضمن حکم تقسیم به «خطاب تبلیغ» و «خطاب تشریع» می‌شوند:

«خطاب تشریع» خطابی است که به نفس آن خطاب، حکم یا طلب یا تشریع محقّق می‌شود. مانند اینکه مولای عرفی به عبدش بگوید «اکرم الفقیر» که با نفس همین کلام، تشریع شکل می‌گیرد. خطاب تشریع دو ویژگی مهمّ دارد: اول اینکه باید از مولی صادر شود؛ و دوم اینکه قبل از آن خطاب نباید حکمی باشد تا با همین خطاب حکم محقّق شود.

«خطاب تبلیغ» خطابی است که بعد از تشریع، صادر می‌شود و متضمن حکم است. اگر مولی بعد تشریع، دوباره برای یادآوری یا مانند آن بگوید «اکرم الفقیر»، این خطاب تبلیغ است که با آن هیچ حکمی یا طلبی محقق نشده است. خصوصاً اگر متکلم غیر از مولی باشد، قطعاً خطاب تبلیغ خواهد بود. بنابراین خطابات ائمه علیهم السلام خطابات تبلیغ است، زیرا ائمه علیهم السلام شارع نیستند بلکه مبلّغ احکام تشریع شده هستند. در فقه دائماً با خطاب تبلیغ مواجه هستیم، یعنی روایات ائمه علیهم السلام چه به نحو جمله خبری باشد چه جمله انشائی همه خطاب تبلیغ هستند.

دوم: مقدّمات تصوّر قضیه معقوله توسط سامع

در امر دوم توضیح داده خواهد شد که در عالم واقع چه اتّفاقاتی رخ می‌دهد تا با تلفظ متکلم، سامع قضیه معقوله را تصوّر نماید. نظریه رائج بین علمای اصول این است که متکلمی که جمله «زید عادل» را می‌گوید، شش مرحله وجود دارد:

۱. مرحله اول این است که متکلم این قضیه را تصوّر می‌کند. یعنی «زید» و «عادل» تصور شده، و بین این دو تصوّر یک «نسبت تصادقیه» یا «نسبت حملیه» وجود دارد. به عبارت دیگر در ذهن او، دو تصوّر و یک نسبت محقّق می‌شود. بنابراین سه چیز وجود دارد: تصوّر زید؛ تصوّر عادل؛ نسبت حملیه؛

۲. مرحله دوم این است که متکلم این قضیه را تلفظ می‌کند. «تلفظ» یک فعل است و از اعراض متقوّم به متکلم است، یعنی معروض آن همان متکلم است.

۳. مرحله سوم این است که این لفظ در عالم خارج موجود می‌شود. «لفظ» یک کیف محسوس است (که گاهی از آن تعبیر به «کیف مسموع» می‌شود)، و معروض آن هوا است.

۴. مرحله چهارم این است که این لفظ محسوس توسط سامع شنیده می‌شود. یعنی این کیف محسوس در ذهن سامع، کیف نفسانی می‌شود، که معروض آن ذهن سامع است.

۵. مرحله پنجم این است که بعد از کیف نفسانی در ذهن سامع، نوبت به کیف نفسانی دیگری در ذهن سامع می‌رسد که «تعقّل قضیه» و یا «تصوّر قضیه» است. در این مرحله قضیه مسموعه به قضیه معقوله تبدیل می‌شود، یعنی سامع آن قضیه را تصوّر می‌کند. به عبارت دیگر در ذهن سامع دو تصوّر و یک نسبت حملیه بین آنها محقّق می‌شود. بنابراین مرحله اول و پنجم یکسان هستند، با این تفاوت که مرحله اول در ذهن متکلم، و مرحله پنجم در ذهن سامع است.

۶. در نهایت مرحله ششم این است که سامع ممکن است به آن قضیه معقوله اذعان پیدا می‌کند که همان «تصدیق» است؛ و یا اذعان پیدا نکند که همان «شکّ» است.

ج۱۵ ۹۵/۰۷/۰۵

با توجه به این مراحل، چهار قضیه و یک فعل لافظ (تلفظ) وجود دارند. این قضایای به ترتیب محقّق می‌شوند: قضیه معقوله در ذهن متکلم؛ قضیه ملفوظه؛ قضیه مسموعه؛ قضیه معقوله در ذهن سامع؛ از بین این قضایا، دالّ همان «قضیه مسموعه» در ذهن سامع است، و مدلول نیز همان «قضیه معقوله» در ذهن سامع است. انتقال ذهنی سامع از این قضیه مسموعه به قضیه معقوله هم «دلالت» است. این دلالت، دلالت تصوری است زیرا مدلول (یعنی همان قضیه معقوله در ذهن سامع) یک تصور است. مرحله تلفظ، فعل اختیاری لافظ است و مراحل بعدی قهری محقّق خواهند شد. دلالت از امور واقعی است که موطن ندارد، امّا طرفین آن حقیقی هستند و موطن آنها ذهن است.

نظر مشهور در اطلاق و تقیید اثباتی و ثبوتی

در طول این مراحل، هنوز اطلاق محقّق نشده است. در نظر علماء بعد از این مراحل یک تصدیق برای سامع ایجاد می‌شود. به عنوان مثال اگر لافظ بگوید «اکرم الفقیر» در مرحله آخر یک تصدیق برای سامع ایجاد می‌شود.

تصدیق به اینکه عنوان فقیر، مطلق است. یعنی تصدیق به اینکه لافظ اراده اطلاق کرده است؛ و یا لافظ، مطلِق است؛ و به عبارت دیگر عنوان فقیر در قضیه ملفوظه، مطلق است.

انسان وقتی یک شیء را با یکی از حواسّ خمسه احساس می‌کند، بلافاصله ذهن آن را شناسایی می‌کند. «شناسایی» مجموعه تصدیقاتی است که ذهن در مورد آن احساس دارد. به عنوان مثال دود که از خانه زید دیده شود، مرئی (یعنی دود) شناسایی می‌شود. این شناسایی شامل تصدیق به این است که این دود است، و تصدیق به اینکه دود معلول نار است، پس نار در خانه وجود دارد. این تصدیقات شناسایی شده همان دالّ هستند، و انتقال به نتیجه دلالت است. در الفاظ هم وقتی تلفظ به لفظ احساس شود، یک احساس محقّق شده که توسط ذهن شناسایی می‌شود. این شناسایی شامل برخی تصدیقات است که این دو تصدیق هم در بین آنها هست: اولاً متکلم در مقام بیان و تحدید موضوع است، و ثانیاً قرینه‌ای ذکر نکرده است. ذهن از این مقدّمات به اطلاق می‌رسد، یعنی دلالت تصدیقیه شکل گرفته و اطلاق که یک تصدیق ظنّی است محقّق می‌شود.[1]

اطلاق اثباتی

با توجه به این توضیحات، اطلاق و تقیید در مقام اثبات توضیح داده می‌شود. در قضیه ملفوظه، عنوان فقیر وجود دارد و در نفس سامع هم تصدیق به مطلق بودنِ این عنوان وجود دارد. در نظر علماء این تصدیق با مطلق بودن، مساوق است. گاهی تصدیق نفسانی با واقع مطابق نیست، مانند اینکه تصدیق به عدالت زید محقّق باشد، امّا زید در خارج فاسق باشد. بزرگترین مشکل ذهن انسان همین است که تصدیقات انسان تابع واقع نیست و واقع هم تابع ذهن نیست؛ امّا در نظر علماء در باب اطلاق این همخوانی وجود دارد، یعنی اگر تصدیقی باشد، قطعاً اطلاق هم هست. به همین دلیل حتی اگر متکلم در مجلس دیگری بگوید «لاتکرم الفقیر الفاسق»، اطلاق جمله اول از بین نمی‌رود، بلکه از حجّیت ساقط می‌شود. یعنی کشف خلافی نشده است، و اطلاق پابرجاست زیرا تصدیق محقّق شده است. اگر تفکیکی بین اطلاق لفظ و تصدیق به آن شده بود، ممکن بود گفته شود مراد از مقام اثبات همان تصدیق، و مراد از مقام ثبوت همان اطلاق لفظ است؛[2] امّا چنین تفکیکی نشده است، و تصدیق همان اطلاق است. بنابراین علماء برای اطلاق یک ضابطه تعریف نموده‌اند که خطاناپذیر باشد. ضابطه این است که مراد از تصدیق همان «تصدیق اکثریت عرف» است. یعنی مراد از اطلاق همین است که اکثریت عرف، از این عنوان، اطلاق

---

۱. البته این محاسبات و شناسایی سرعت بسیار بالایی دارد به نحوی که ذهن التفات به آنها ندارد. قوای ادراکی در زمان بسیار کوچک از کار می‌افتند. به عنوان مثال هنگام چرخاندن آتش، چشم واقعاً آن را به صورت دایره می‌بیند، در حالیکه اصلاً دایره‌ای در خارج نیست.

۲. مقرّر: یعنی از تصدیق محقّق شده، کشف می‌شود که لفظ هم واقعاً مطلق است، پس تصدیق راهی اثباتی برای کشف از ثبوت یا اطلاق لفظی است.

بفهمد؛ و وقتی مجمل است که عرف از این عنوان اطلاق نفهمد. بله ممکن است سامع در فهم عرف دچار خطا شود، امّا عرف دچار خطا نیست زیرا ضابطه اطلاق همان فهم عرف است. به عبارت دیگر «مطلق» عنوانی است که عرف از آن عنوان، اطلاق می‌فهمد. یعنی معیار حجّیت همان ظهور عرفی است، که اگر عرف، اطلاق بفهمد واقعاً اطلاق دارد و اگر نفهمد واقعاً اجمال دارد. نتیجه اینکه مقام اثبات مقام لفظ و دلالت است. یعنی همان تصدیق عرف که خطا ندارد، اطلاق اثباتی است.

اطلاق ثبوتی

مراد از اطلاق و تقیید ثبوتی در نظر علماء چیزی است که در ذهن لافظ است. البته نه قضیه معقوله که در ذهن متکلم است، بلکه امر دیگری است. علماء با احکام و تکالیف مواجه بوده‌اند و به همین سبب، این بحث را در مورد طلب انشائی مطرح نموده‌اند. اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر»، چه در قضیه ملفوظه مجمل باشد و چه مطلق باشد، در هر صورت در نفس مولی یک «اراده» یا «شوق» یا «طلب نفسانی» وجود دارد. این طلب نفسانی ممکن است به اکرامِ طبیعیِ فقیر تعلّق گرفته باشد، و ممکن است به اکرامِ یک حصّه از فقیر تعلّق گرفته باشد (حتی اگر لفظی هم محقّق نشده باشد، این اراده و شوق ممکن است وجود داشته باشد).

اطلاق ثبوتی این است که شوق و اراده متکلم به «طبیعی» تعلّق گرفته باشد، و تقیید ثبوتی این است که به «حصّه» تعلّق گرفته باشد. مراد مولای غیر غافل، در مقام ثبوت ممکن است مطلق یا مقیّد باشد.

ج۱٦ ۹٥/۰۷/۰٦

نقد کلام مشهور

بر کلام مشهور تعلیقاتی وجود دارد. ابتدا دو تعلیقه بر کلام مشهور تبیین نموده و سپس نظر مختار تبیین خواهد شد:

تعلیقه اول: اقسام چهارگانه قضایا

تقسیم قضیه به چهار قسم مورد قبول نیست، البته این اشکال در این بحث اثری ندارد. در نظر مشهور یک جمله چهار قضیه دارد: قضیه ملفوظه در خارج؛ و قضیه مسموعه و متخیّله در ذهن؛ و قضیه معقوله در عقل؛

امّا به نظر می‌رسد تمام قضایا در دو قضیه خلاصه می‌شود: قضیه مسموعه؛ و قضیه متخیّله. این بحث در اصول و حکمت بسیار مهمّ است. در حکمت و منطق تنها صحبت از «قضیه معقوله» است. در اصول صحبت از

قضایای «ملفوظه» و «مسموعه» و «معقوله» است. به هر حال در اصول قضیه ملفوظه و معقوله را منکر هستیم. این بحث در جای خود به طور مفصّل مطرح شده است.

تعلیقه دوم: اطلاق ثبوتی نباید در مرحله شوق مولی باشد

در نظر مشهور، اطلاق اثباتی همان عنوانی است که عرف برای آن اطلاق می‌بیند، هرچند در واقع اطلاق نداشته باشد. به نظر می‌رسد این تعریف مناسب است، زیرا بحث در علم اصول در مورد ظهورات است و اطلاق هم یکی از ظهورات است. برای اصولی مهمّ همان منجّزیت و معذّریت است و مهم نیست که متکلم چه اراده کرده است. این استظهار و ظهور عرفی حجّت است، و مهمّ نیست این تصدیق عرفی مطابق باشد یا نباشد.

امّا در نظر مشهور، اطلاق ثبوتی همان «اراده مولی» است. به نظر می‌رسد این تعریف مناسب نیست، و سه شاهد وجود دارد:

الف. بحث اطلاق و تقیید همیشه در جمله انشائی نیست، و گاهی هم در جمله خبری اطلاق وجود دارد. در جمله خبری، سخن از اراده و کراهت (یعنی شوق و بغض مولی نسبت به طبیعی یا حصّه) مطرح نیست؛ گاهی نیز اطلاق در جمله استفهامیه است، که در آن هم شوق و کراهت مطرح نیست؛ گاهی نیز اطلاق در خطاب تبلیغ است، که در خطاب تبلیغ نیز متکلم شوق و کراهت ندارد. البته ممکن است گفته شود مراد همان شوق و کراهت مولی است، و متکلم در خطاب تبلیغی مهمّ نیست؛ همینطور در احکام وضعی مانند «الدم نجس»، نیز شوق و اراده وجود ندارد؛ بنابراین این تعریف برای اطلاق ثبوتی، تنها بخشی از مصادیق را شامل است.

ب. در باب مولی و عبد و بحث حقّ الطاعه، طلب نفسانی مولی مهمّ نیست بلکه طلب انشائی مولی اثر دارد. یعنی عبد نسبت به طلب‌های نفسانی مولی هیچ مسئولیتی ندارد، بلکه تنها نسبت به طلب انشائی مولی مسئول است. بنابراین شوق و اراده مولی اصلاً مهمّ نیست و اگر اطلاق ثبوتی این باشد، کاربردی در اصول نخواهد داشت.

ج. علاوه بر دو نکته فوق، مشهور از یک نکته غفلت نموده‌اند. اطلاق گاهی در مورد متعلّق، و گاهی در مورد موضوع، است. شوق و کراهت فقط در مورد اطلاق متعلّق مطرح است، امّا در مورد اطلاق موضوع، مولی شوقی به موضوع ندارد. به عنوان مثال در «اکرم الفقیر»، مولی نسبت به خودِ فقیر که موضوع است، شوقی ندارد. البته ممکن است گفته شود موضوع هم همان متعلّق المتعلّق است، لذا به اعتبار آن مولی به موضوع هم شوق دارد. یعنی در واقع شوق مولی به اکرام فقیر تعلّق گرفته است.

نظر مختار: اطلاق ثبوتی در طلب انشائی است

همانطور که گفته شد، مولی فعلی به نام «انشاء» دارد، که این فعل متّصف به «طلب انشائی» می‌شود. به نظر می‌رسد اطلاقی که در انشاء است اطلاق اثباتی است؛ و اطلاقی که در طلب انشائی است، اطلاق ثبوتی است.

ج۱۷ ۹۵/۰۷/۰۷

مقدمه: تفاوت «انشاء طلب» و «طلب انشائی»

برای توضیح مبنای مختار نیاز است چهار اصطلاح معرفی شود: اصطلاح اول «انشاء» است که در حقیقت آن دو نظر وجود دارد: اول «ایجاد المعنی باللفظ»، و دوم «الاعتبار والابراز». به نظر می‌رسد مبنای مشهور یعنی نظر اول صحیح است. یعنی یک معنی در عالم خارج، توسط تلفظ ایجاد می‌شود؛ اصطلاح دوم «انشاء الطلب» است، که به معنی ایجاد یک طلب توسط لفظ می‌باشد؛ اصطلاح سوم «طلب» است که همان «السعی نحو المقصود» می‌باشد. اصطلاح سوم «طلب انشائی» است که همان «الانشاء الذی یکون مصداقاً للطلب» می‌باشد. تفاوت بین «انشاء طلب» و «طلب انشائی» در این است که انشاء طلب اعمّ از طلب انشائی است. توضیح اینکه اگر به دیوار گفته شود «صلّ»، یک انشاء محقّق شده است همانطور که اگر به زید گفته شود «صلّ» یک انشاء محقّق می‌شود. البته در مورد دیوار این انشاء، مصداقی برای طلب نیست؛ زیرا طلب سعی نحو مقصود است در حالیکه یقین وجود دارد که دیوار نمی‌تواند نماز بخواند. امّا این انشاء نسبت به زید، مصداق طلب هم هست؛ زیرا مقصود مولی همان بعث زید به سمت نماز است (اگر طلب دارای قید باشد حین انشاء، انشاء طلب هست؛ امّا بعد تحقق قید متّصف به طلب انشائی می‌شود).

اطلاق در مقام اثبات و ثبوت

با توجه به توضیح این اصطلاحات، به توضیح مبنای مختار خواهیم پرداخت. گفته شده اطلاق اثباتی همان اطلاق در مقام انشاء طلب است. اطلاق در مقام انشاء دائر مدار این است که قرینه ذکر بشود یا نشود. اگر در مقام انشاء گفته شود «اکرم الفقیر»، قیدی برای فقیر ذکر نشده است، لذا مطلق است (این انشاء ممکن است در خطاب تبلیغ یا تشریع باشد، زیرا در هر صورت ممکن است قید ذکر شود یا نشود). امّا اطلاق ثبوتی همان اطلاق در مقام طلب انشائی است. اطلاق در طلب انشائی تنها دائر مدار ابراز نیست، بلکه یکی از مقوّمات آن قصد است. اگر در مقام طلب گفته شود «اکرم الفقیر»، امّا فقیر عادل قصد شود، در این صورت آن طلب انشائی به فقیر عادل تعلّق گرفته است؛ زیرا طلب انشائی دو مقوّم دارد: ابراز؛ و قصد؛ بنابراین مطلوب به طلب انشائی همان «اکرام فقیر عادل» است. به عنوان مثال هم برای بستن درب، و هم برای خاموش کردن بخاری، هر دو نیاز به راه رفتن تا

انتهای اتاق وجود دارد. در این موارد، راه رفتن ممکن است مصداقی برای طلب سدّ باب، و یا برای طلب خاموش کردن باشد، که این تابع قصد شخص است. مثال دیگر اینکه کسی نه برای علم آموزی، بلکه برای خنک شدن در کلاس درس (که بسیار خنک است) حاضر شود، چنین شخصی طالب علم نیست؛ زیرا قصد طلب علم ندارد. در مثال «صلّ» هم ممکن است مطلوب انشائی همان «نماز با وضو» باشد، امّا هنگام انشاء فقط نماز ذکر شده است.

پس مراد از اطلاق در مقام انشاء و اطلاق در مقام طلب معلوم شد. از مقام اثبات کشف از مقام ثبوت می‌شود، که این کشف ممکن است صحیح یا غلط باشد. اگر متکلم بعداً بگوید مراد من چیز دیگری بوده است، در این صورت کشف خلاف می‌شود. به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرم الفقیر»، و در مجلس دیگری بگوید «لاتکرم الفقیر الفاسق»، خطاب اول تا حین ورود خطاب دوم، حجّت است؛ امّا با ورود خطاب دوم، خطاب اول هم نزد عقلاء از حجّیت ساقط می‌شود، هرچند ظهور آن همچنان باقی است. ظهور خطاب اول دلالت دارد مطلوب مولی همان طبیعی است. خطاب دوم دلالت دارد مطلوب به طلب انشائی همان حصّه است. در سیره عقلاء به ظهور دوم اخذ شده و ظهور اول از حین ورود خطاب دوم، حجّت نخواهد بود. نظیر اینکه شخص ثقه بگوید «این آب نجس است»، و شخص غیر ثقه بگوید «این آب طاهر است»، که دو خبر واحد وجود دارد، امّا تنها یکی از آنها یعنی خبر ثقه حجّت است. در بحث ما نیز دو ظهور وجود دارد که در نظر عقلاء یکی از آنها حجّت نیست. به هر حال طلب انشائی دو مقوّم دارد (یعنی ابراز و قصد)، لذا در تعارض این دو، ظهور اول از حجّیت ساقط است؛ زیرا در رویه عقلاء اینگونه است که ابتدا مطلق صحبت کنند، و سپس قید را ذکر می‌کنند.

امکان تقیید در خطاب تشریع

قبل از این در نظر ما، تقیید و تخصیص در خطاب تشریع محال بود. بنابراین آنچه ظاهرش تقیید است، در حقیقت نسخ خواهد بود؛ زیرا حکم را دائر مدار انشاء می‌دانستیم که وقتی قیدی در مقام انشاء نباشد پس حکم مطلق جعل شده است. لذا اگر قید آید و حصّه‌ای فاقد طلب شود، نسخ خواهد بود.

امّا با توجه به این تبیین در مورد مقام اثبات و ثبوت به نظر می‌رسد که تقیید در خطاب تشریع هم ممکن است؛ زیرا در خطاب تشریع «صلّ» گفته شده است، که از مقام اثبات (یعنی انشاء) کشف می‌شود مطلق است. بعد از ورود قید «فلتکن الصلاة مع الوضوء»، کشف می‌شود طلب انشائی به حصّه‌ای از نماز تعلّق گرفته است. این ظهور که حجّت است موجب می‌شود ظهور قبل از حجّیت ساقط شود.

مقدمات حکمت در اطلاق اثباتی و ثبوتی

با توجه به توضیحات فوق، مقام ثبوت همان مرحله طلب انشائی، و مقام اثبات همان مرحله انشاء است. در مورد اطلاق اثباتی کافی است که مقدّمه دوم از مقدّمات حکمت تمام باشد. یعنی همین که قیدی در انشاء ذکر نشود، کافی است که عنوان مذکور در آن مطلق باشد. امّا در مورد اطلاق ثبوتی باید اطلاق اثباتی به مقدّمه اول از مقدّمات حکمت ضمیمه شود، تا اطلاق محقّق شود. یعنی باید برای اینکه اطلاق اثباتی کشف از اطلاق ثبوتی نماید، متکلم در مقام بیان هم باشد. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «اکرم جیرانی»، همین که قید ذکر نکرده است، اطلاق اثباتی عنوان جیران محقّق است. امّا باید در مقام بیان بودن نیز احراز شود تا کشف شود طلب انشائی وی نیز مطلق است، و مطلوب وی در حقیقت همان طبیعی است.

به هر حال آنچه به عهده عبد آمده و مسئولیتی به گردن عبد قرار می‌دهد، همان اطلاق ثبوتی است. اطلاق اثباتی فقط نقش کاشف از اطلاق ثبوتی را دارد.

ج۱۸ ۹۵/۰۷/۲۵

تنبیه دوم: انحاء مطلق

در یک تقسیم‌بندی، مطلق تقسیم به «مطلق شمولی» و «مطلق بدلی» می‌شود. در «مطلق شمولی» حکم به عدد افراد مطلق، منحلّ می‌شود یعنی اگر صد فرد داشته باشد، صد حکم وجود خواهد داشت. در «مطلق بدلی» تنها یک حکم وجود دارد. بنابراین در «اکرم الفقیر» به عدد افراد فقیر، حکم وجوب هست؛ امّا در «اکرم فقیراً» فقط یک حکم وجود دارد نه اینکه صد وجوب اکرام باشد.

در مباحث گذشته به اطلاق در «حکم» و «متعلّق» و «موضوع» اشاره شد. اطلاق در حکم یا موضوع به این معنی است که شرطی برای حکم یا موضوع وجود ندارد. امّا اطلاق در متعلّق به این معنی است که متعلّق قیدی ندارد. در بین این سه قسم، اطلاق در حکم هرگز متّصف به شمولی یا بدلی نمی‌شود. امّا اطلاق در متعلّق و موضوع، متّصف به شمولیت و بدلیت می‌شود. به عنوان مثال در مورد متعلّق شمولیت و بدلیت تصویر دارد، یعنی در «یحرم الکذب»، عنوان کذب متعلّقی مطلق است که اطلاق شمولی دارد. یعنی به عدد افراد کذب، حرمت وجود دارد؛ و در «تجب الصلاة»، عنوان نماز متعلّقی مطلق است که اطلاق بدلی دارد. یعنی یک وجوب وجود دارد؛ و در مورد موضوع نیز هر دو قسم تصویر دارد، یعنی در «اکرم الفقیر»، عنوان فقیر موضوعی مطلق و شمولی است یعنی به عدد افراد فقیر، حکم وجود دارد؛ و در «اکرم فقیراً»، عنوان فقیر موضوعی مطلق و بدلی است یعنی تنها یک حکم وجوب وجود دارد.

مقدّمات حکمت و انحاء اطلاق

با توجه به این اطلاق همیشه از مقدّمات حکمت به دست می‌آید، این سوالی مطرح می‌شود چرا گاهی نتیجه این مقدّمات، اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی است؟ به عبارت دیگر، مقدّمات حکمت در همه موارد ثابت هستند، پس چرا نتیجه آن متفاوت بوده و گاهی اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی است؟

به این سوال، جواب‌های مختلفی داده شده است. تنها به ذکر جواب مختار خواهیم پرداخت، که با این جواب وجه اشکال جواب‌های دیگر هم معلوم می‌شود. به عنوان مقدمه این مطلب یادآوری می‌شود که هر لفظی که اسم باشد، در کلام دارای «محکی» یا «مشارالیه ذهنی» است. این شمولیت و بدلیت در اطلاق، ربطی به مقدّمات حکمت ندارد، بلکه به محکی آن اسم مرتبط است:

الف. هرگاه مشارالیه «تمام افراد» باشد، اطلاق شمولی می‌شود. در «اکرم الفقیر»، محکیِ عنوان فقیر، همان تمام افراد فقیر است. در این موارد به عدد افراد فقیر، وجوب نیز وجود دارد. البته در مانند «یحرم الکذب»، دو احتمال وجود دارد زیرا ممکن است محکیِ آن «طبیعت» یا «تمام افراد» باشد. اگر محکیِ عنوان کذب، تمام افراد باشد در این صورت مانند مثال اکرام فقیر خواهد بود.

ب. گاهی نیز مشارالیه «فرد مردّد» است. در این موارد مانند «اکرم فقیراً»، در نظر شهید صدر و محقّق خوئی، بدلیت از یک قرینه استفاده می‌شود که در امثال این مورد همان «تنوین» دالّ بر وحدت است. به نظر می‌رسد این فرمایش صحیح نیست زیرا این مقدار توضیح برای توجیه بدلیت کافی نیست. یعنی حتی اگر مشارالیه «فرد مردّد» هم باشد، وقتی یک فقیر اکرام شود، موضوع تکلیف باقی است. با اکرام فقیر اول، چرا اکرام فقیر دوم واجب نباشد؟ پس این توجیه برای بدلیت کافی نیست.

به نظر می‌رسد باید توجیه دیگری شود. به عنوان مقدمه باید تذکر داده شود که فعلیت حکم همیشه متوقف بر فعلیت موضوع است. یعنی تکلیف حدوثاً و بقاءً و رفعاً دائر مدار موضوع است، پس اگر موضوع یک تکلیف مرتفع شود، تکلیف هم ساقط می‌شود. در مواردی مانند «اکرم فقیراً» یک دأب عرفی وجود دارد که موضوع به صورت مقیّد فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر در این موارد اینگونه نیست که اکرم یک فقیر واجب باشد، بلکه موضوع تکلیف مقیّد است[۱]؛ تکلیف فقط شامل کسی است که فقیری را اکرام نکرده است. بنابراین وقتی مکلف یک فقیر را اکرام نماید، دیگر خطاب شامل وی نیست. در باب محاورات این یک نحوه تکلم عرفی است که اگر

۱. البته هرچند در این موارد، ممکن است گفته شود حکم، مشروط است؛ امّا به نظر می‌رسد عرفی‌تر این است که موضوع، مشروط شود.

مطلوب متکلم، صرف وجود باشد، قیدی در ناحیه موضوع وجود دارد. به عبارت دیگر به جای «یجب اکرام الفقیر علی من لم یکرم فقیراً»، از عبارت «اکرم فقیراً» استفاده می‌شود.[1]

ج. گاهی هم مشارالیه «طبیعی» می‌باشد مانند «تجب الصلاة»، که ایجاد طبیعی نماز در خارج خواسته شده است. در این موارد مطلوب مولی از دو حال خارج نیست: صرف الوجود؛[2] و یا تمام افراد؛ در صورت اول موضوع هم دارای قید است، یعنی در حقیقت تکلیف این است «تجب الصلاة علی من لم یصلّ». و در صورت دوم موضوع قیدی ندارد، مانند «تجب الصلاة علی المکلّف» که اطلاق مکلّف شمولی است. تفاوت این دو مثال در این است که یک قرینه عرفی است که گاهی تمام افراد اراده نشده است، مانند مثال اول، که تمام افراد نماز قابل اتیان نیست. در این موارد نمی‌شود تمام افراد مطلوب باشد. امّا در جایی که این محذور وجود نداشته نباشد، تمام افراد اراده شده است مانند «یحرم الکذب».

در نتیجه همیشه شمولیت و بدلیت از «مشارالیه» فهمیده می‌شود، و ربطی به مقدّمات حکمت ندارد. مشارالیه گاهی موجب تقیید موضوع می‌شود، که نتیجه آن اطلاق بدلی است.

تنبیه سوم: حقیقت انصراف

در بسیاری از روایات و آیات، فقهاء عناوین بلاقید را دارای اطلاق ندانسته و قائل‌اند این عنوان از برخی قیود منصرف است. به عنوان مثال «اکرم العالم» شامل یهودی نیست، هرچند در عبارت قیدی نیست، زیرا از عالم یهودی انصراف دارد. در بسیاری از موارد از انصراف استفاده می‌شود. منشأ و حقیقت و اقسام انصراف باید توضیح داده شود.

ج۱۹ ۹۵/۰۷/۲۶

حقیقت انصراف تصوری

انصراف دارای دو قسم تصوری و تصدیقی است. قبل از توضیح حقیقت انصراف در این تنبیه، باید مقدمه‌ای در مورد نظرات رائج در علم اصول در حقیقت دلالت الفاظ بر معانی بیان شود.

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

۱. البته هر موضوعی در تکالیف دارای قیدی است، مانند «اکرم الفقیر» که با فرض اینکه تنها صد فقیر موجود باشند، اگر زید مکلّف، آن صد فقیر را اکرام نماید، دیگر خطاب شامل زید نخواهد بود.

۲. صرف الوجود ممکن است به معنی «وجود اول» و یا «وجودٌ مّا» باشد، که در این بحث مراد همان معنی دوم است.

حقیقت دلالت الفاظ

یک جمله، مجموعه‌ای از الفاظ است که هر یک از آنها برای معنایی وضع شده است. به عنوان مثال جمله «زید فی الدار» مرکب از پنج لفظ است: «زید»؛ «فی»؛ «ال»؛ «دار»؛ «هیئت جمله اسمیه»؛ که اولی و چهارمی اسم هستند، و سه تای دیگر حرف هستند. با شنیدن این الفاظ چه چیزی در ذهن سامع خواهد آمد؟

الف. الفاظ اسمی

در الفاظ اسمی مانند «زید» و «دار» در جمله فوق، صورت این معانی در ذهن سامع می‌آید. در اینکه صورت معنای اسم به ذهن سامع می‌آید اختلافی نیست، امّا محقّق خوئی منشأ این دلالت را انس ذهنی می‌دانند و مشهور منشأ آن را وضع می‌دانند. این صورت معنی همان «مفهوم» است.

ب. الفاظ حرفی

در الفاظ حرفی مانند «فی» و «ال» و «هیئت جمله اسمیه» در مثال فوق، سه نظریه وجود دارد:

الف. در نظر مشهور خودِ معانی این الفاظ به ذهن می‌آید نه صورت معنی آنها؛ این قول مبتنی بر این است که موضوع‌له حرف خاصّ باشد.

ب. در نظر برخی نه معنای لفظ و نه صورت آن به ذهن نمی‌آید بلکه فردی از افراد معنی به ذهن می‌آید؛ این قول مبتنی بر این است که موضوع‌له حرف عامّ باشد و معنای حرفی و اسمی دو سنخ متفاوت باشند.

ج. در نظر مرحوم آخوند صورت معنی حرف به ذهن می‌آید؛ این قول مبتنی بر این است که موضوع‌له حرف عامّ باشد و معنای حرفی و اسمی یک سنخ باشند.

به هر حال در جمله فوق پنج لفظ وجود دارد، که در نظر مشهور صورت اسماء و خودِ معنای حرف به ذهن می‌آید. در بحث انصراف از این نظر مشهور استفاده می‌شود. علاوه بر این نکته، نیاز به توضیح نکته دیگری هم هست. همانطور که گذشت دلالت تقسیم به تصوری و تصدیقی می‌شود. در نظر رائج اصولیون دلالت تصوری در جایی است که «صورت معنی» یا «خودِ معنی» به ذهن آید. بنابراین اگر مدلول در یک دلالت، معنی (در حروف) و یا صورت معنی (در اسماء) باشد، آن دلالت تصوری است.

با توجه به این مقدمه، به بیان حقیقت انصراف می‌پردازیم. از آنجایی که انصراف نیز دارای دو قسم تصوری و تصدیقی است، هر یک مستقلاً توضیح داده خواهد شد:

انصراف تصوری

گاهی لفظی شنیده می‌شود امّا نه معنی و نه صورت معنی آن به ذهن نمی‌آید، بلکه معنایی مشابه معنی لفظ و یا صورتی مشابه صورت معنای لفظ به ذهن می‌آید (هرچند انصراف مختصّ اسم نیست امّا چون مثال‌های انصراف در اسم روشن‌تر است، از انصراف در یک اسم به عنوان مثال استفاده می‌شود). یعنی در موارد بسیاری یک اسم شنیده می‌شود امّا صورتی به ذهن می‌آید که صورت موضوع‌له نیست. رابطه بین صورتی که به ذهن آمده ممکن است اخصّ یا اعمّ از صورت معنای لفظ باشد (یعنی نمی‌تواند مباین با آن باشد).

به عنوان مثال موضوع‌له کلمه «حیوان» همان ذات جامع بین ناطق و صامت است، در حالیکه با شنیدن لفظ حیوان، تنها ذات جامع بین افراد صامت به ذهن می‌آید. این صورتی که به ذهن می‌آید اخصّ از صورت موضوع‌له می‌باشد (گاهی انصراف شدید می‌شود که به مرحله اشتراک می‌رسد، و با شدّت بیشتر به مرحله نقل می‌رسد امّا در این مثال، حتی به اشتراک هم نرسیده که ارتکاز ذهنی ما این است).

مثال دیگر اینکه موضوع‌له کلمه «علّت» همان شیئی است که دخیل در وجود شیء دیگر است (اعمّ از اینکه علّت تامّه باشد یا ناقصه باشد)، در حالیکه با شنیدن آن معنایی اعمّ از «علّت معدّه» و «علّت تحلیلی» به ذهن می‌آید. واضح است که علّت معدّه و تحلیلی، اصلاً در وجود یک شیء دخالتی ندارند. یعنی پدر علّت معدّه برای فرزند است، در حالیکه در وجود فرزند اصلاً تأثیری ندارد؛ و گفته می‌شود علّت حاجت ممکن همان حدوث یا فقر یا امکان است، که این علّت تحلیلی بوده و این امور در وجود یک ممکن تأثیری ندارند. به هر حال این صورتی که از لفظ علّت به ذهن می‌آید اعمّ از صورت لفظ علّت است.

همانطور که گفته شد این دو مثال، از موارد انصراف تصوری هستند. انصراف تصوری مثال‌های فراوانی دارد مانند لفظ «عالم» که انصراف به «عالم دینی» دارد؛ و لفظ «ماشین» که انصراف به اتومبیل داشته، و یا لفظ «موتور» که انصراف به موتور سیکلت دارد.

معنای عرفی در کلمات فقهاء و اصولیون

گاهی از تعبیر «معنای عرفی» در مقابل معنای لغوی استفاده می‌شود. معنای لغوی همان معنای موضوع‌له کلمات است. مراد از معنای عرفی در اصول یا فقه همان «معنای منصرف الیه تصوری» است. در مواجهه با آیات و روایات باید معانی عرفیه در نظر گرفته شود، یعنی باید معنای منصرف الیه در عرف زمان و مکان صدور آنها در نظر گرفته شود.

تفاوت «انصراف» و «اشتراک» و «نقل»

گاهی انصراف شدید شده و به مرحله «اشتراک» می‌رسد و گاهی با شدّت بیشتر به مرحله «نقل» می‌رسد. تفاوت این سه اصطلاح باید توضیح داده شود:

انصراف در جایی است که لفظ فقط یک معنی داشته، و تغییری در معنای آن ایجاد نشود. یعنی در مثال فوق اگر سوال شود معنای لفظ حیوان، «حیوان صامت» است؟ پاسخ منفی خواهد بود. انصراف موجب می‌شود خصوصیتی در لفظ پیدا شود که نیازی به ذکر قرینه نباشد. به عبارت دیگر آنچه به ذهن عرف می‌آید همان معنای منصرف الیه است، و نیاز به ذکر قرینه نیست بلکه برای اراده معنای موضوع‌له نیاز به ذکر قرینه است.

امّا در اشتراک لفظ به مرحله دو معنایی می‌رسد. به عنوان مثال کلمه «موتور» دارای دو معنی «وسیله نقلیه» و «وسیله مکانیکی» است. کلمه ماشین هم دارای دو معنی است. باید توجه شود که در اشتراک نیز گاهی به یک معنی انصراف وجود دارد، که از بحث انصراف در عنوان مطلق خارج است. اگر اشتراک همراه انصراف به یکی از معانی نباشد، برای هر یک از معانی نیاز به قرینه (معیّنه) است؛ امّا اگر اشتراک همراه انصراف باشد برای معنای منصرف الیه نیازی به ذکر قرینه نیست.

نقل نیز در جایی است که معنای اول مهجور شده است، به نحوی که استعمال لفظ در آن معنی، غلط (یا مجازی) شود. یعنی استعمال لفظ در معنای اول، نظیر استعمال لفظی در غیر معنی موضوع‌له خود می‌شود (ممکن است معنای غلط یا معنای مجازی شود و نیاز به قرینه داشته باشد یعنی قرینه صارفه یا مانعه نیاز باشد).

ج۲۰ ۹۵/۰۷/۲۷

منشأ انصراف تصوری

در توضیح دلیل انصراف تصوری یک لفظ، فقط یک وجه مطرح شده است. گفته شده است علّت انصراف تصوری یک لفظ، همان کثرت استعمال است. این فرمایش مشهور صحیح است، امّا برای کثرت استعمال دو تفسیر متفاوت وجود دارد، که ریشه آن در نزاع در استعمالات مجازی است:

نظر مشهور: کثرت استعمال در معنای مجازی

در نظر مشهور یک لفظ دارای معنایی موضوع‌له است. در بسیاری از موارد استعمال مجازی شده و لفظ با قرینه‌ای در غیر معنای موضوع‌له به کار می‌رود. با کثرت این استعمال مجازی، انصراف محقّق می‌شود. بعد از انصراف از آن لفظ همان معنای منصرف الیه به ذهن می‌آید، بدون اینکه قرینه‌ای وجود داشته باشد.

نظر مختار: کثرت در محکی شدن فرد غیر معنای موضوع‌له

هرچند کثرت استعمال موجب انصراف است، امّا به نظر می‌رسد لفظ دائماً در معنای موضوع‌له استعمال می‌شود. البته گاهی محکیِ یک لفظ، تمام افراد نیست بلکه دسته‌ای از افراد است. به عنوان مثال در حیوان، دو دسته فرد صامت و ناطق وجود دارد، گاهی محکیِ حیوان، فقط دسته صامت می‌شوند. اگر محکی در موارد کثیری همان افراد صامت باشد، بعد از گذشت مدّتی آن معنایی که به ذهن می‌آید معنای موضوع‌له نیست بلکه معنای جامع بین افراد صامت است.

در بحث حقیقت و مجاز، در نظر مشهور یک لفظ دو معنی حقیقی و مجازی دارد. گاهی با قرینه لفظ در معنای مجازی خود استعمال می‌شود. به عنوان مثال «اسد» دارای دو معنی حقیقی (حیوان مفترس) و مجازی (رجل شجاع) است. در جمله «رایتُ اسداً فی المدرسة»، به دلیل وجود قرینه «فی المدرسة» در معنای رجل شجاع به کار رفته است؛ امّا به نظر می‌رسد «اسد» همیشه به معنای حیوان مفترس به کار می‌رود. هر اسمی در جمله دارای محکی است. در «رایتُ اسداً فی الغابة» محکی لفظ اسد، فردی از حیوان مفترس است، امّا در «رایتُ اسداً فی المدرسة» محکی آن، فردی از رجل شجاع است.

به هر حال اگر محکی در موارد کثیری، غیر فرد موضوع‌له باشد، انصراف رخ می‌دهد. بنابراین منشأ انصراف تصوری همان کثرت محکی قرار گرفتن غیر فرد موضوع‌له است.[1]

حقیقت انصراف تصدیقی

گاهی لفظ شنیده شده و معنای موضوع‌له تصور می‌شود، امّا در مرتبه اینکه متکلم افراد معنی یا بخشی از افراد را اراده کرده است، انصراف تصدیقی رخ می‌دهد. یعنی ذهن بعد از شنیدن لفظ و تصور معنای آن، متوجه می‌شود بعض افراد اراده شده است. به عنوان مثال با شنیدن فقیر در «اکرم الفقیر» معنای آن تصور می‌شود امّا مراد مولی، فقیر مومن است، هرچند قرینه‌ای نیست. البته در مرحله تصور «الفقیر الذی له ایمانٌ» تصور نمی‌شود، بلکه عرف می‌فهمد باید فقیر مومن اکرام شود. مثال دیگر «اکرم العالم» که از شنیدن لفظ عالم، عالم دین به ذهن نمی‌آید بلکه انصراف تصدیقی به عالم دین دارد. در موارد بسیاری انصراف از این قبیل است، و معنای لفظ تغییر نمی‌کند. انصراف تصوری دائماً مسبوق به انصراف تصدیقی است. با شدّت یافتن انصراف تصدیقی، انصراف تصوری هم ایجاد می‌شود. پس در انصراف تصدیقی هرچند معنای موضوع‌له به ذهن می‌آید امّا فهمیده می‌شود که معنای دیگری مراد است.

---

۱. این مباحث بنا بر نظر مشهور است که با شنیدن لفظ، صورتی به ذهن می‌آید. امّا با انکار آن، بحث متفاوت می‌شود.

منشأ انصراف تصدیقی

منشأ انصراف تصدیقی دائماً قرائنی مانند تناسب حکم و موضوع، تناسب حکم و متکلم و مانند آن است؛ با کثرت استعمال دیگر نیاز به قرینه نیست. پس تکرار قرینه موجب انصراف شده و معنای موضوع‌له به ذهن آمده، امّا تصدیق به حصّه می‌شود.

ج۲۱ ۹۵/۰۷/۲۸

تنبیه رابع: انحاء اطلاق

در کلمات اصولیون سه نحوه اطلاق مطرح شده است: اطلاق لفظی؛ و اطلاق مقامی؛ و اطلاق عرفی؛ هر یک از این انحاء توضیح داده می‌شود:

اطلاق لفظی

اطلاق لفظی در جایی است که لفظ متّصف به وصف اطلاق می‌شود. گاهی عنوانی مانند «فقیر» متّصف به اطلاق می‌شود، مانند عنوان فقیر در «اکرم الفقیر»؛ و گاهی نیز یک خطاب متّصف به اطلاق می‌شود، به دلیل اینکه مشتمل بر عنوان مطلق است. به هر حال برای تعریف اطلاق لفظی باید عنوان مطلق تعریف شود. تعریف اطلاق این است «ذکر اللفظ بلاقیدٍ مع کون المتکلم فی مقام البیان»، که آن لفظ مطلق می‌شود. بنابراین مطلق لفظی، همان لفظی است که بدون قید ذکر شده است در حالیکه متکلم در مقام بیان است.

اطلاق مقامی

اطلاق مقامی، ظهور یک سکوت است که نوعاً مقارن یک کلام است. گاهی متکلم همراه کلامش یک سکوت هم دارد، و اگر این سکوت دارای ظهور باشد، «اطلاق مقامی» شکل می‌گیرد. به عنوان مثال مولی گفته است «اکرم زیداً» و قبل یا بعد آن نگفته است «اکرم عمراً»، در این مورد سکوت مولی (از بیان وجوب اکرام عمرو) ظهوری دارد که اطلاق مقامی است. همینطور اگر مولی در مقام بیان کسانی باشد که اکرامشان واجب است، امّا اسمی از عمرو نیاورد، فقط بگوید «اکرم زیداً و خالداً و بکراً»، در این مورد نیز اطلاق مقامی وجود دارد که اکرام عمرو واجب نیست.

در این موارد، اطلاق مقامی همراه لفظ بود، امّا تعمیمی در آن نیز ایجاد شده و عنوان «اطلاق مقامی در شریعت» به وجود آمده است. اگر یک مسأله مورد ابتلاء در عصر تشریع و تبلیغ (یعنی از شروع اسلام تا شهادت

امام عسکری علیه السلام)، بیان نشود، این سکوت ظهوری دارد که اطلاق مقامی در شریعت است. به هر حال مثالی برای اطلاق مقامی همان روایت حمّاد است که امام علیه السلام در مقام تعلیم نماز به حمّاد بوده‌اند، و برخی امور را ذکر نکرده‌اند. بیشترین اطلاق مقامی در همین صحیحه حمّاد است.[۱] از این اطلاق مقامی ظهوری به دست آمده است، که حجّت است.

اطلاق عرفی

اطلاق عرفی اصطلاح رائجی نیست، امّا شهید صدر در کتاب فقهی خود از این اصطلاح استفاده نموده است. این اصطلاح خوبی است زیرا در موارد اطلاق عرفی، نه اطلاق لفظی و نه اطلاق مقامی وجود ندارد. اطلاق عرفی غیر از الغای خصوصیت و تنقیح مناط و اولویت است، که تفاوت آنها خواهد آمد.

اطلاق عرفی این است که عنوانی در خطاب اخذ شود که مفهوم آن فی نفسه شامل یک فرد است، امّا به نحوی در خطاب اخذ شده است که نمی‌تواند شامل آن فرد شود. با وجود این، عرف تفاوتی بین فرد مشمول و غیر مشمول نمی‌بیند. به عنوان مثال عنوان «رجل» به خودی خود شامل زید که معاصر ما هست که می‌شود، امّا در جمله «کان رجلٌ فی عهد رسول الله صلّی الله علیه و آله ...»، قطعاً شامل زید نمی‌شود. مثال فقهی مانند «ماء» است. اگر آبی در دستگاه آزمایشگاهی تولید شود، مفهوم «ماء» هم شامل آن خواهد بود؛ امّا در ادلّه مطهّریت ماء

---

۱. الکافی(طبع الاسلامیة)، ج۳، ص۳۱۱:«عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی قَالَ قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع یَوْماً یَا حَمَّادُ تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّیَ قَالَ فَقُلْتُ یَا سَیِّدِی أَنَا أَحْفَظُ کِتَابَ حَرِیزٍ فِی الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا عَلَیْکَ یَا حَمَّادُ قُمْ فَصَلِّ قَالَ فَقُمْتُ بَیْنَ یَدَیْهِ مُتَوَجِّهاً إِلَی الْقِبْلَةِ فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ فَرَکَعْتُ وَ سَجَدْتُ فَقَالَ یَا حَمَّادُ لَا تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّیَ مَا أَقْبَحَ بِالرَّجُلِ مِنْکُمْ یَأْتِی عَلَیْهِ سِتُّونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا یُقِیمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَّةً قَالَ حَمَّادٌ فَأَصَابَنِی فِی نَفْسِی الذُّلُّ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاکَ فَعَلِّمْنِی الصَّلَاةَ فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مُنْتَصِباً فَأَرْسَلَ یَدَیْهِ جَمِیعاً عَلَی فَخِذَیْهِ قَدْ ضَمَّ أَصَابِعَهُ وَ قَرَّبَ بَیْنَ قَدَمَیْهِ حَتَّی کَانَ بَیْنَهُمَا قَدْرُ ثَلَاثِ أَصَابِعَ مُنْفَرِجَاتٍ وَ اسْتَقْبَلَ بِأَصَابِعِ رِجْلَیْهِ جَمِیعاً الْقِبْلَةَ لَمْ یُحَرِّفْهُمَا عَنِ الْقِبْلَةِ وَ قَالَ بِخُشُوعٍ اللَّهُ أَکْبَرُ ثُمَّ قَرَأَ الْحَمْدَ بِتَرْتِیلٍ وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ صَبَرَ هُنَیَّةً بِقَدْرِ مَا یَتَنَفَّسُ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَفَعَ یَدَیْهِ حِیَالَ وَجْهِهِ وَ قَالَ اللَّهُ أَکْبَرُ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَکَعَ وَ مَلَأَ کَفَّیْهِ مِنْ رُکْبَتَیْهِ مُنْفَرِجَاتٍ وَ رَدَّ رُکْبَتَیْهِ إِلَی خَلْفِهِ حَتَّی اسْتَوَی ظَهْرُهُ حَتَّی لَوْ صُبَّ عَلَیْهِ قَطْرَةٌ مِنْ مَاءٍ أَوْ دُهْنٍ لَمْ تَزُلْ لِاسْتِوَاءِ ظَهْرِهِ وَ مَدَّ عُنُقَهُ وَ غَمَّضَ عَیْنَیْهِ ثُمَّ سَبَّحَ ثَلَاثاً بِتَرْتِیلٍ فَقَالَ سُبْحَانَ رَبِّیَ الْعَظِیمِ وَ بِحَمْدِهِ ثُمَّ اسْتَوَی قَائِماً فَلَمَّا اسْتَمْکَنَ مِنَ الْقِیَامِ قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ثُمَّ کَبَّرَ وَ هُوَ قَائِمٌ وَ رَفَعَ یَدَیْهِ حِیَالَ وَجْهِهِ ثُمَّ سَجَدَ وَ بَسَطَ کَفَّیْهِ مَضْمُومَتَیِ الْأَصَابِعِ بَیْنَ یَدَیْ رُکْبَتَیْهِ حِیَالَ وَجْهِهِ فَقَالَ- سُبْحَانَ رَبِّیَ الْأَعْلَی وَ بِحَمْدِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ لَمْ یَضَعْ شَیْئاً مِنْ جَسَدِهِ عَلَی شَیْءٍ مِنْهُ وَ سَجَدَ عَلَی ثَمَانِیَةِ أَعْظُمٍ الْکَفَّیْنِ وَ الرُّکْبَتَیْنِ وَ أَنَامِلِ إِبْهَامَیِ الرِّجْلَیْنِ وَ الْجَبْهَةِ وَ الْأَنْفِ وَ قَالَ سَبْعَةٌ مِنْهَا فَرْضٌ یُسْجَدُ عَلَیْهَا وَ هِیَ الَّتِی ذَکَرَهَا اللَّهُ فِی کِتَابِهِ فَقَالَ وَ أَنَّ الْمَساجِدَ لِلَّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً وَ هِیَ الْجَبْهَةُ وَ الْکَفَّانِ وَ الرُّکْبَتَانِ وَ الْإِبْهَامَانِ وَ وَضْعُ الْأَنْفِ عَلَی الْأَرْضِ سُنَّةٌ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ فَلَمَّا اسْتَوَی جَالِساً قَالَ اللَّهُ أَکْبَرُ ثُمَّ قَعَدَ عَلَی فَخِذِهِ الْأَیْسَرِ وَ قَدْ وَضَعَ ظَاهِرَ قَدَمِهِ الْأَیْمَنِ عَلَی بَطْنِ قَدَمِهِ الْأَیْسَرِ وَ قَالَ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّی وَ أَتُوبُ إِلَیْهِ ثُمَّ کَبَّرَ وَ هُوَ جَالِسٌ وَ سَجَدَ السَّجْدَةَ الثَّانِیَةَ وَ قَالَ کَمَا قَالَ فِی الْأُولَی وَ لَمْ یَضَعْ شَیْئاً مِنْ بَدَنِهِ عَلَی شَیْءٍ مِنْهُ فِی رُکُوعٍ وَ لَا سُجُودٍ وَ کَانَ مُجَنِّحاً وَ لَمْ یَضَعْ ذِرَاعَیْهِ عَلَی الْأَرْضِ فَصَلَّی رَکْعَتَیْنِ عَلَی هَذَا وَ یَدَاهُ مَضْمُومَتَا الْأَصَابِعِ وَ هُوَ جَالِسٌ فِی التَّشَهُّدِ فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ التَّشَهُّدِ سَلَّمَ فَقَالَ یَا حَمَّادُ هَکَذَا صَلِّ».

مانند آیه شریفه «و انزلنا من السماء ماءً طهوراً»[۱](بر فرض دلالت آن بر مطهّریت ماء)، عنوان «ماء» شامل این آب آزمایشگاهی نیست. به عبارت دیگر هرچند عنوان «ماء» به لحاظ مفهوم شامل آب آزمایشگاهی هم هست، امّا عنوان «ماء» در آیه شریفه شامل آن نیست، زیرا آب آزمایشگاهی از آسمان نازل نشده است. بنابراین اطلاق آیه شریفه شامل آب آزمایشگاهی نیست، امّا عرف در مطهّریت آب، تفاوتی بین این آب و افراد دیگر آب طبیعی نمی‌بیند. در این موارد، آیه شریفه به اطلاق لفظی یا مقامی شامل آب آزمایشگاهی نیست، بلکه به اطلاق عرفی شامل این آب می‌شود. دلیل حجّیت این اطلاق نیز به سیره ثابت است. یعنی در این موارد اگر مولی یک فرد خاصّ مدّ نظرش نباشد، باید بگوید. به عبارت دیگر در جایی که عرف تفاوتی در این حکم بین فرد مشمول و فرد غیر مشمول نبیند، باید مولی بگوید این حکم شامل آن فرد نیست. عرف با لحاظ تناسب حکم و موضوع، حکم را شامل آن فرد هم می‌بیند که این استظهار از لفظ نیست بلکه فهم از عبارت است. مانند مدالیل التزامی عقلی که از افراد ظهور لفظ نیست.

تفاوت اطلاق عرفی با «الغاء خصوصیت» و «تنقیح مناط» و «اولویت»

در الغاء خصوصیت یک عنوان دارای خصوصیتی است که عرف آن را ملغی می‌بیند. به عنوان مثال در «إن رأیتَ رجلاً فاسئله»، عرف، مذکر بودن را الغاء می‌کند. یعنی این عنوان شامل زن هم می‌شود و عرف رجل را حمل بر مثالیت می‌کند. لذا معنی جمله می‌شود «ان رایت انساناً ...»، هرچند رجل به معنی انسان به کار نرفته است. بنابراین در این موارد مفهوم آن عنوان فی نفسه شامل فرد نیست، به خلاف اطلاق عرفی که شامل فرد هم بود. دراین موارد عرف، خصوصیت را ندیده گرفته و «کأن لم یکن» تلقی می‌کند. بله اگر دلیل این باشد که «الماء النازل من السماء طهور»، در نظر شهید صدر (که ما هم تابع ایشان هستیم)، الغای خصوصیت است زیرا در این موارد فقط یک مفهوم وجود دارد (وصف و موصوف نزد ایشان یک مفهوم محسوب می‌شود)؛ امّا در نظر مشهور بازهم اطلاق عرفی خواهد شد زیرا چند مفهوم وجود دارد (وصف و موصوف در نظر مشهور، مفهوم مرکب هستند).

البته الغای خصوصیت یک ظهور نیست بلکه بعد از آن ظهوری ایجاد می‌شود، که عنوانی که عرف در نظر می‌گیرد دارای ظهور خواهد شد، نه عنوانی که در خطاب آمده است.

در تنقیح مناط، عنوانی در خطاب آمده که شامل این فرد نیست، امّا قطع داریم که حکم آن فرد با این فرد یکی است. به عنوان مثال در «فی الحنطة زکاةٌ»، عنوان حنطه شامل جو نیست، و الغای خصوصیت هم نمی‌شود کرد، زیرا عرف از جمله فوق «فی الحبوبات زکاةٌ» نمی‌فهمد، بلکه ما به این قطع رسیده‌ایم که جو نیز زکات دارد.

---

۱. سورة الفرقان، آیة ۴۸.

یعنی تفاوتی در وجوب زکات بین گندم و جو نیست و همان مناط در مورد جو هم هست. فقیه در اثر دیدن احکام و مشابهات احکام دارای یک زمینه فقهی می‌شود که استذواقی است، و از باب اطمینان حجّت است. به عبارت دیگر تنقیح مناط از باب اطمینان حجّت است. به عبارت دیگر در موارد تنقیح مناط، نه الغای خصوصیت عرفی وجود دارد و نه اطلاق عرفی وجود دارد. مثال دیگر «شرب الخمر حرام» است که خمر همان شراب متّخذ از عنب است و شامل نبیذ یعنی شراب متّخذ از خرما نیست؛ امّا قطع وجود دارد که همان مناط خمر در نبیذ هم هست لذا تنقیح مناط می‌شود. یعنی نکته‌ای برای حرمت خمر نیست مگر اسکار که در نبیذ هم هست.

اولویت از افراد ظهور است. اگر مولی بگوید «لاتقل لهما افٍّ» مدلول مطابقی همان حرمت گفتن افّ است. این جمله به ملازمه عرفیه دلالت دارد که «ضرب» هم حرام است. ملازمه عرفیه داخل در ظهورات است یعنی عرف از نفس خطاب حرمت ضرب و جرح و قتل را نیز استظهار می‌کند.

ج۲۲ ۹۵/۰۸/۰۱

تنبیه پنجم: الفاظ مطلق

همانطور که گذشت گاهی یک لفظ، متّصف به اطلاق می‌شود مانند «فقیر» در «اکرم فقیراً» یا «اکرم الفقیر». گاهی نیز یک کلام یا خطاب، متّصف به اطلاق می‌شود، زیرا حاوی یک عنوان مطلق است. در این تنبیه از الفاظی بحث می‌شود که متّصف به اطلاق می‌شوند زیرا در مورد پاره‌ای از الفاظ، تأمّل و اشکال وجود دارد.

در مباحث گذشته گفته شد از دید اصولی الفاظ تقسیم به دو دسته می‌شوند: اسمها؛ و علامت‌ها؛ حرف همیشه علامت است و هیئات نیز ملحق به حرف هستند زیرا هیئت دقیقاً لفظ نیست بلکه کیفیت تلفظ است، لذا لفظ نیست بلکه ملحق به لفظ است. در این مباحث از عنوانی جامع بین کیفیت و لفظ استفاده می‌شود، یعنی از عنوان «دالّ لفظی» استفاده می‌شود. هیئت دارای انواعی است مانند «هیئت فعل» و «اسم فاعل»، البته به نظر می‌رسد فقط دو هیئت دارای وضع وجود دارد: هیئت فعل؛ و هیئت جمله؛ زیرا در اسم فاعل فقط یک وضع وجود دارد (نه اینکه مانند فعل، هیئت آن دارای یک وضع، و ماده آن دارای وضع دیگری باشد). در هر یک از این اقسام باید بررسی شود که اتّصاف به اطلاق هست یا نیست:

الفاظ دارای وضع بالعلامیة

الفاظ دارای وضع بالعلامیة، متّصف به اطلاق نمی‌شوند. البته در یک مورد اطلاق برای آنها به کار می‌رود، در جایی که به همراه متعلّق خود یک اسم تشکیل دهند مانند «اکرم مَن فی البلد». در این مورد «مَن فی البلد» روی هم یک اسم است یعنی یک دالّ اسمی است. امّا دالّ علامتی هیچگاه متّصف به اطلاق نمی‌شود.

الفاظ دارای وضع بالتسمیة

الفاظ دارای وضع بالتسمیة، همان اسم‌ها هستند که دو قسم عامّ و خاصّ دارند. اتّصاف به اطلاق در هر یک از این دو قسم بررسی خواهد شد:

اسم خاصّ

گفته شده است اسمی که برای معنای خاصّ وضع شده است، مانند «زید» و «کعبه» و «مکه»، متّصف به اطلاق می‌شود. اطلاق در این اسماء به لحاظ حالات و مقارنات است، مانند «قیام» و «جلوس» در مورد زید، و یا «در قم بودن» یا «در مشهد بودن» در مورد وی. جمله «اکرم زیداً» اطلاق دارد، لذا اگر زید در خیابان هم اکرام شود، کافی است تا ماموربه اتیان شده باشد. به این اطلاق «اطلاق احوالی» گفته می‌شود که در مقابل «اطلاق افرادی» است. یعنی عنوان زید فقط یک فرد دارد لذا اطلاق افرادی ندارد.

به نظر می‌رسد اسم خاصّ دارای اطلاق لفظی نیست. توضیح اینکه حالات و مقارنات عنوان «زید» از دو حال خارج نیست:

الف. گاهی حالات و مقارنات به قیود «ماده» و «متعلّق» برمی‌گردد مانند «اکرم زیداً یوم الجمعه»، که در این جمله «یوم الجمعه» در حقیقت قیدی برای خودِ زید نیست، بلکه قیدی برای اکرام (متعلّق) و یا قیدی برای حکم (وجوب) است[1]؛

ب. گاهی نیز حالات و مقارنات قیدی برای خودِ «زید» است مانند «اکرم زیداً الجالس»، که قید «الجالس» قیدی برای وجوب یا اکرام نیست، بلکه قیدی برای خودِ زید است. در این مورد اطلاق وجود دارد، امّا این اطلاق یک «اطلاق مقامی» است نه «اطلاق لفظی»، زیرا این اقسام از انقسامات خودِ زید نیست بلکه از انقسامات حالات زید است. اطلاق مقامی یعنی اینکه مولی در مقام بیان بود و حالتی را ذکر نکرد، پس از سکوت مولی کشف

---

۱. مقرّر: این موارد از بحث خارج هستند، زیرا در این موارد عنوان «زید» اطلاق ندارد. به عبارت دیگر این حالت در واقع از حالات زید نیست بلکه از حالات اکرام است. اکرام نیز از معانی عامّ است و خاصّ نیست. در مورد قید هیئت هم همینطور است که از حالات زید نخواهد بود.

می‌شود این حالت خاصّ، مدّ نظر وی نبوده است. به عبارت دیگر زید نام فرد است و حالات و مقارنات از مسمّی خارج است و از انقسامات معنی نیست، تا اطلاق لفظی عنوان «زید» شامل آنها شود. بنابراین اطلاق در اسماء خاصّ، اطلاق مقامی است.

اسم عامّ (اسم جنس)

در علم اصول به اسم‌هایی که معنای عامّ دارند، «اسم جنس» گفته می‌شود؛ در مقابل اسم‌هایی که معنای خاصّ دارند که به آنها «اسم عَلَم» یا «معرفه» گفته می‌شود. بنابراین در علم اصول، اسم جنس همان اسمی است که معنای عامّ دارد مانند «کاتب» یا «انسان» یا «سماء» یا «فقیر». اسم دارای معنای عامّ، گاهی به صورت نکره به کار می‌رود مانند «رجلٌ» و گاهی به صورت معرفه مانند «الرجل» یا «غلام زید»؛ و معرفه شدن اسم جنس نیز یا به واسطه «ال» است و یا به واسطه «اضافه» است.

اسم جنس نکره

اسم جنس نکره، ممکن است علامت وحدت داشته باشد مانند «اکرم رجلاً»، و یا علامت تثنیه داشته باشد مانند «اکرم رجلین»، و یا علامت جمع داشته باشد مانند «اکرم رجالاً». البته این موارد وقتی متّصف به اطلاق می‌شوند که متکلم در مقام بیان بوده و قید متّصلی نباشد. البته باید به دو مطلب توجه داشت:

نکته اول: محکی در اسم جنس نکره

همانطور که گفته شد در هر اسمی همیشه یک «محکی» وجود دارد. اگر اسم جنس همراه علامت (وحدت، یا تثنیه، یا جمع) باشد، و مشارالیه افراد معیّنه باشند، در این صورت اسم جنس متّصف به اطلاق نمی‌شود. به عنوان مثال «رجل» در جمله «رأیتُ رجلاً» متّصف به اطلاق نیست زیرا محکی آن یک فرد معیّن است؛ و یا در جمله «رأیتُ رجلین» نیز مطلق نیست زیرا متکلم اشاره به دو فرد معیّن دارد؛ و یا در «رأیتُ رجالاً» نیز مطلق نیست زیرا متکلم اشاره به چند فرد معیّن دارد.

امّا اگر مشارالیه فرد یا افراد مردّد باشد، در این صورت اسم جنس متّصف به اطلاق می‌شود. به عنوان مثال «رجل» در جمله «اکرم رجلاً» مطلق است زیرا محکی آن همان فرد مردّد است؛ و در جمله «اکرم رجلین» هم مطلق است زیرا محکی همان دو فرد مردّد است؛ و در جمله «اکرم رجالاً» نیز مطلق است زیرا محکی همان افراد مردّد است؛

در تثنیه و جمع اگر دو یا چند مرد اکرام شوند، این عمل، مصداق ماموربه است، چه تک تک اکرام شوند و چه با هم اکرام شوند. به عنوان مثال در «اکرم رجلین»، اکرام زید به تنهایی مصداق ماموربه نیست، و اگر بعد عمرو هم اکرام شود این اکرام هم به تنهایی مصداق ماموربه نیست، امّا مجموع آن دو اکرام، مصداق ماموربه است؛ امّا اگر دو مرد باهم اکرام شوند، مصداق ماموربه است. در این صورت، اکرام نفر سوم نه مصداق ماموربه است و نه جزء مصداق است؛ و چون فرض این است که مراد متکلم از «رجلین» تعیین حداقل است، اگر سه مرد را باهم اکرام نماید، باز مصداق ماموربه است، یعنی اینطور نیست که جزء آن مصداقی برای ماموربه باشد.

نکته دوم: تفاوت نکره در سیاق اثبات و نفی

مطلب دوم اینکه در مورد نکره در علم اصولی مشکلی پیش آمده است. در دو مثال «اکرم رجلاً» و «لاتکرم رجلاً» عنوان «رجل» مطلق است، که در این مطلب اختلافی نیست؛ امّا اشکالی وجود دارد که در اولی اطلاق «بدلی» و در دومی «استغراقی» است. به تعبیر دیگر در اولی فقط «یک حکم» وجود دارد، امّا در دومی «به عدد افراد رجال» حکم وجود دارد. تفاوت این دو در چیست؟

ج۲۳ ۹۵/۰۸/۰۲

جواب شهید صدر: قرینه خارجیه

مرحوم شهید صدر جواب فرموده‌اند اطلاق بدلی در مثال «اکرم رجلاً» از تنوین در «رجلاً» استفاده می‌شود، یعنی یک مرد را اکرام کن؛ امّا اطلاق استغراقی در مثال «لاتکرم رجلاً» از سیاقت خارجیه استفاده می‌شود. در این مثال این قرینه خارجی وجود دارد که در باب نواهی مفسده وجود دارد، و مفسده در افراد و انحلالی است. به عنوان مثال در «لاتکذب» افراد کذب دارای مفسده می‌باشند. از این نکته استفاده می‌شود که حکم انحلال به تمام افراد پیدا کرده، لذا به تعداد افراد، حکم وجود دارد.[1]

نظر مختار: بدلیت و استغراقیت مربوط به محکی است

به نظر می‌رسد این فرمایش برای توجیه تفاوت دو مثال کافی نیست، زیرا بدلیت و استغراقیت مربوط به محکی یک عنوان است. گاهی محکی افراد است، و گاهی فرد است. در «اکرم رجلاً» مشارالیه و محکی همان

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۴۳۴:«و امّا الجواب عن النقض فبما تقدم فیما سبق من انَّ استفادة الاستغراقیة فی موارد النهی و النفی إن أُرید بها الاستغراقیة بلحاظ مرحلة الامتثال فهی بقانون عقلی یقضی بأنَّ الطبیعة لا تنتفی إلّا بانتفاء تمام افرادها و إن أُرید بها الاستغراقیة فی نفس الحکم فهو بدلالة سیاقیة خارجیة و هی دلالة تصدیقیة علی انَّ المفسدة انحلالیة».

فرد مردّد است، نه جمیع افراد یا فرد معیّن؛ امّا در «لاتکرم رجلاً»، به نظر می‌رسد اگر مشارالیه همان جمیع افراد باشد با تعبیر «رجلاً» تناسب ندارد. وجدان عرفی و لغوی ما دلالت دارد که در این مثال هم محکی همان فرد مردّد است. با وجود اینکه محکی فرد مردّد است امّا نظر متکلم به آن، نظر مرآتی است. یعنی فرد مردّد را مرآت برای جمیع افراد گرفته است، که این با ارتکاز هم می‌سازد. به عبارت دیگر محکی در محکی است، یعنی محکی همان فرد مردّد است، و محکی آن جمیع افراد است؛ زیرا فرد مردّد قابل انطباق بر تمام افراد است. توضیح اینکه نظر به فرد مردّد موضوعیت ندارد، بلکه مرآت برای نظر به جمیع افراد است.

به بیان دیگر اگر متکلمی بگوید «لاتکرم رجلاً»، فهم عرفی از آن یک تکلیف است یا تکالیف متعدّد؟ واضح است که تکالیف متعدّد فهمیده می‌شود. تحلیل فوق هم سازگار با این ارتکاز است، زیرا از طرفی امکان ندارد انحلال در مشارالیه نباشد، امّا تکالیف متعدّد باشد؛ و از سوی دیگر مشارالیه نمی‌تواند جمیع افراد باشد زیرا تنوین رجل دالّ بر وحدت است؛ برای جمع بین این دو ارتکاز، یک واسطه ایجاد می‌شود که محکی فرد مردّد است و این فرد مردّد مرآتی برای جمیع افراد است.

اسم جنس معرفه

همانطور که گذشت اسم جنس، اسمی است که وضع برای معنای عامّ شده است. گاهی اسم جنس نکره است و گاهی معرفه، که در مورد نکره بحث شد. برای تعریف[1] یک اسم این سه طریق رائج است: دخول «ال»؛ اضافه؛ توصیف؛

اسم جنس معرّف «ال»

گاهی اسم جنس همراه «ال» آمده و معرفه می‌شود. در مورد اینکه «ال» برای چه وضع شده است، اختلاف نظر وجود دارد. به نظر می‌رسد «ال» وضع برای «اشاره» شده است. البته این مشارالیه گاهی «معنی» و گاهی «فرد معیّن» و گاهی «تمام افراد» و غیر آن می‌شود. در لغت عربی «ال» وضع بالعلامیه دارد یعنی به وسیله «ال» و مدخول آن معاً اشاره به چیزی می‌شود.

ادّعا شده است گاهی «ال» برای تزیین (برای زیبایی) است، که اگر این کلام صحیح باشد، این قسمِ «ال» از بحث خارج است. به هر حال تمام اقسام «ال» یعنی جنس و عهد و ... وضع برای اشاره شده است.

---

۱. مراد تعریف نحوی نیست، بلکه معرفه و تعیین در علم اصول است که همان تضییق است. به عبارت دیگر با تضیّق نوعی تعیین محقّق می‌شود.

تفاوت «اسم جنس» و «علم جنس»

در بحث اسم جنس معرفه به «ال» به مناسبت در مورد تفاوت «علم جنس» و «اسم جنس» نیز بیان شده است. توضیح اینکه در زبان عربی لغاتی هست که «علم جنس» هستند مانند «اسامه» که علم شده است برای اسد، و «امّ عریط» که علم شده است برای عقرب. در وجدان لغوی عرب (و وجدان عرفی ما) بین اسم جنس و علم جنس تفاوت وجود دارد؛ شاهد اینکه جایز است به یک اسد اشاره شده و گفته شود «هذا اسدٌ»، امّا غلط است گفته شود «هذا اسامةٌ». بنابراین اسم جنس و علم جنس، دقیقاً یکی نیستند.

به نظر می‌رسد «علم جنس» دقیقاً همان اسم جنس معرفه به «ال» است که با آن اشاره به «ذات» و «طبیعت» شده است. این تحلیل بر اساس ارتکاز است که دلیل و برهان ندارد.

به هر حال، «ال» وضع برای اشاره شده است که در اشاره یک نحوه تعیین وجود دارد، لذا مدخول آن معرفه می‌شود.

اسم جنس معرّف به اضافه و توصیف

گاهی اسم جنس اضافه شده و یا همراه وصفی می‌آید. در این موارد بحث شده است که از این ترکیب، یک مفهوم به ذهن می‌آید یا دو مفهوم به ذهن می‌آید. به عنوان مثال وقتی سامع ترکیب «کتاب زید» و یا «رجل طویل» را می‌شنود، چند تصور در ذهنش می‌آید؟

در نظر مشهور در این موارد دو مفهوم به ذهن سامع خواهد آمد. بنابراین با شنیدن «کتاب زید» در ذهن سامع هم صورت کتاب و هم صورت زید حاضر می‌شود. البته علاوه بر این دو مفهوم یک نسبت ناقصه هم بین آنها در ذهن سامع وجود دارد. پس مفهوم کتاب در این ترکیب تغییری نکرده است، بلکه یک نسبت پیدا کرده است که دیگر قابل صدق بر تمام مصادیق کتاب نیست بلکه فقط بر بخشی از مصادیق کتاب صادق است. همین تضیّق موجب تعیین و تعریف می‌شود. همیشه مضاف است که تضیّق دارد نه مضاف الیه لذا در ترکیب «کتاب رجل»، رجل هیچ تضیّقی ندارد.

در نظر شهید صدر در این موارد، تنها یک مفهوم به ذهن سامع می‌آید. این مفهوم نه «مفهوم کتاب» است و نه «مفهوم زید» است، بلکه مفهوم سومی است. این مفهوم نسبت به مفهوم کتاب، اضیق است؛ لذا مفهوم معرفه خواهد بود.

نظر مختار

به نظر می‌رسد در این موارد، تنها یک مدلول واحد وجود دارد. این مدلول نسبت به مدلول کتاب اضیق است. همین تضیّق موجب تعریف اسم جنس است.

باید توجه شود که اگر در یک اضافه هیچ تضیّقی ایجاد نشود، این مورد از بحث خارج است. به عنوان مثال «کتابُ مؤلّفٍ» و یا «رجلٌ مذکرٌ» هیچ تضییقی نداشته و از بحث خارج هستند.

ج٢٤ ٩٥/٠٨/٠٣

تتمه: محکی در اسم جنس معرفه

آخرین نکته در مورد این است که اسم جنس معرّف در چه زمانی متّصف به اطلاق می‌شود. همانطور که گذشت هر اسمی در کلام یک محکی دارد. اگر محکی اسم جنس معرفه «فرد معیّن» باشد، متّصف به اطلاق نمی‌شود، مانند «اکرم الرجل» یا «اکرم غلام زید»، که اشاره به فرد معیّن باشد؛ امّا اگر محکی آن «طبیعت» یا «تمام افراد» باشد ممکن است متّصف به اطلاق شود. البته باید مقدّمات حکمت تمام باشد یعنی متکلم در مقام بیان بوده، و قرینه متّصلی ذکر نکند.

در نظر مشهور محکی در دو مثال «تجب الصلاة» و «اکرم الفقیر» همان طبیعت است، یعنی طبیعت نماز و طبیعت فقیر؛ امّا به نظر می‌رسد محکی نماز در «تجب الصلاة»، طبیعت است، و محکی فقیر در «اکرم الفقیر»، افراد فقیر است. به هر حال در این دو صورت، امکان اتّصاف به اطلاق وجود دارد.

فصل سوم: تقیید

تقیید در حقیقت همان حمل مطلق بر مقیّد است. مطلق ظهوری در اطلاق دارد، که اگر به واسطه وصول مقیّد این ظهور بقاءً از حجّیت ساقط شود، در این صورت مطلق بر مقیّد حمل شده است. در این فصل بررسی می‌شود در چه مواردی مطلق حمل بر مقیّد می‌شود. به عبارت دیگر مقیّد بر مطلق مقدّم می‌شود. مقیّد تقسیم به متّصل (به مطلق) و منفصل شده است، که هر در مقامی مستقل بحث می‌شود:

مقام اول: مقیّد متّصل

مقیّد متّصل به نحو متعارف، چهار صورت دارد:

سه صورت اول: عدم انعقاد اطلاق

الف. گاهی مطلق و «قید» در یک جمله است. در این صورت نیز گاهی قید به شکل توصیف است مانند «اکرم الفقیر العادل»؛ و گاهی نیز قید به صورت استثناء است مانند «اکرم الفقیر الا الفاسق» (جمله مستثنی و مستثنی منه یک جمله است)؛ به هر حال در این صورت اختلافی نیست که ظهوری برای فقیر در اطلاق منعقد نمی‌شود. البته یک اختلاف وجود دارد که در مثال اول یعنی «اکرم الفقیر العادل» آیا اطلاق منعقد نمی‌شود یا اصلاً لفظ مطلق نیست. نزاع در این است که در نظر مشهور در این موارد دو مفهوم وجود دارد که یک نسبت ناقصه بین آنهاست، لذا اطلاق منعقد نمی‌شود هرچند لفظ مطلق وجود دارد؛ امّا به نظر می‌رسد در این موارد یک مفهوم وجود دارد، لذا اصلاً لفظ مطلقی نیست.

به هر حال، به نظر می‌رسد در مثال «اکرم الفقیر العادل» لفظ مطلق نیست، و در مثال «اکرم الفقیر الا الفاسق» اطلاق منعقد نمی‌شود.

ب. گاهی مطلق در جمله اول، و «قید» در جمله دومی است. در این صورت مانند «اکرم الفقیر و لیَکُنِ الفقیر عادلاً»، نیز اختلافی نیست که برای فقیر اطلاقی منعقد نمی‌شود؛ زیرا اطلاق ظهور تصدیقی است، پس سامع باید صبر کند تا خطاب تمام شود. به عبارت دیگر تصدیق بعد از اتمام کلام و آنچه مربوط به آن است، شکل می‌گیرد. در مثال فوق، بعد از «اکرم الفقیر» جمله تمام شده است، امّا خطاب تمام نشده است، لذا بعد جمله دوم ظهور تصدیق شکل می‌گیرد.

ج. گاهی مطلق در جمله اول، و «مقیّد» در جمله دوم است، و رابطه مطلق و مقیّد عموم و خصوص مطلق است. در این صورت مانند «اکرم الفقیر و لاتکرم الفقیر الفاسق»، مانند صورت قبل است که اختلافی در این نیست که جمله دوم مانع انعقاد اطلاق در جمله اول است.

صورت چهارم: محلّ اختلاف

د. گاهی مطلق در جمله اول، و «مقیّد» در جمله دوم، و رابطه آنها عموم و خصوص من وجه است. این صورت مانند «اکرم الفقیر و لاتکرم الفاسق»، مورد اختلاف است. دو بحث در این موارد وجود دارد: اول در انعقاد ظهور اطلاقی در مطلق، و دوم در ظهور در مقیّد یا اجمال جمله.

عدم انعقاد ظهور اطلاقی

در صورت چهارم دو بحث وجود دارد. در بحث اول شاید اختلافی نباشد که «الفقیر» ظهور اطلاقی ندارد. در جمله «اکرم الفقیر و لاتکرم الفاسق»، عنوان «فاسق» ممکن است دارای اطلاق باشد یعنی فاسق نباید اکرام شود چه فقیر باشد چه غنی، که در این صورت دو ظهور اطلاقی فاسق و فقیر با هم تعارض می‌کنند و چون متّصل هستند، ظهور اطلاقی برای فقیر نخواهد بود؛ و ممکن است عنوان «فاسق» دارای اطلاق نباشد بلکه مراد همان فاسق فقیر باشد، که در این صورت نیز عنوان «فقیر» ظهور اطلاقی نخواهد داشت، زیرا با این قید متّصل، تقیید می‌شود؛ بنابراین مفروغ عنه است که عنوان فقیر، ظهور اطلاقی ندارد.

احتمال ظهور در تقیید، یا اجمال

بعد از اینکه گفته شد عنوان «فقیر» ظهور اطلاقی ندارد، باید از ظهور در تقیید آن بحث شود. ظهور در تقیید برای این جمله، تابع ظهور عنوان «الفاسق» است، یعنی اگر ظهور «فاسق» در اطلاق باشد، عنوان «فقیر» مجمل خواهد شد، و اگر ظهور «فاسق» در تقیید باشد، عنوان «فقیر» هم مقیّد می‌شود؛ زیرا در متعارف محاورات عرفی، قرینه بعد از مطلق می‌آید.

به نظر می‌رسد در این بحث دو نکته مهمّ است: اول اینکه آیا حالت سومی در کنار اجمال و ظهور در تقیید وجود دارد؛ و دوم اینکه کدام حالت مقدّم است؛ هر یک از این دو مطلب به طور مستقلّ بررسی خواهد شد:

اصطلاح «تردید» در عرض اجمال و تقیید

به نظر می‌رسد حالت سومی هم در کنار تقیید و اجمال وجود دارد، که برای اشتباه نشدن با اجمال به آن «تردید» می‌گوییم. یعنی لزوماً امر دائر بین ظهور در تقیید و اجمال نیست بلکه حالت سومی هم هست. توضیح اینکه در حکمت هر تقسیمی بین سلب و ایجاب، حصر عقلی دارد. به عنوان مثال زید ممکن است عالم باشد یا نباشد، و حالت سومی متصور نیست. در اصول از این ضابطه استفاده شده است که یک عنوان یا ظهور دارد یا ندارد، که در صورت اول ظاهر و در صورت دوم مجمل است؛ البته گاهی سامع بی اطّلاع است که این عنوان در نزد عرف ظهوری دارد یا ندارد، که این مطلب ربطی به اصل بحث ندارد.

به نظر می‌رسد در کنار ظهور داشتن یا نداشتن، شقّ سومی هم وجود دارد. توضیح اینکه در حکمت گفته شده است حالات نفسانی چون به علم حضوری است دچار تردید نمی‌شود. به عنوان مثال ممکن است شک شود که زید احساس شادی و گرسنگی دارد یا ندارد، امّا انسان نسبت به خودش این تردید را ندارد. اصولیون به این

کلام اشکالی دارند که در حالات نفسانی هم دچار شک می‌شویم؛ زیرا احتمال مساوی «شک» و احتمال راجح «ظنّ» و احتمال مرجوح «وهم» است. یعنی اگر احتمال باریدن باران یا نباریدن آن مساوی باشد، «شک» وجود دارد؛ و اگر احتمال باریدن راجح باشد، «ظنّ» وجود دارد؛ و اگر مرجوح باشد «وهم» وجود دارد. در نظر اصولیون گاهی احتمال هست امّا نمی‌دانیم این احتمال به نحو مساوی است یا راجح یا مرجوح! از این اشکال اصولیون در این بحث نیز استفاده می‌شود. در بحث ظهور نیز گاهی یک عنوان ظاهر در یک معنی است، و گاهی غیر ظاهر است، و گاهی نمی‌دانیم ظاهر است یا غیر ظاهر است. البته نه اینکه در ذهن عرف بلکه در ذهن خود نمی‌دانیم، که این اتّفاق در نظر عرف هم هست لذا گاهی خودِ عرف هم نمی‌داند در ذهن خودش ظاهر است یا غیر ظاهر است (یعنی هر شخص نسبت به ذهن خودش مردّد می‌شود نه نسبت به ذهن دیگران). اگر عنوانی مردّد شود دقیقاً حکم عنوان مجمل را خواهد داشت.

به عبارت دیگر تقسیم عوض شد و ثلاثی شد، یعنی هر عنوان یا ظهور معلوم، یا عدم ظهور معلوم دارد، و یا هیچیک معلوم نیست. در واقع نزاع و اختلاف نظری هم که بین علماء وجود دارد در اینکه «الفقیر» مقیّد است یا مجمل است، خودش قرینه‌ای است بر اینکه این عنوان مردّد است.

ج۲۵ ۹۵/۰۸/۰٤

نظر مختار: ظهور در تقیید

همانطور که گذشت اگر دو جمله منفصل «اکرم الفقیر» و «لاتکرم الفقیر الفاسق» باشد، ظهور اطلاقی برای فقیر در جمله اول منعقد نخواهد شد. بعد از اینکه عنوان فقیر، مطلق نبود، باید بررسی شود که مجمل است، یا مقیّد است، یا مردّد است. تردید و اجمال دارای حکمی یکسان هستند (باید به قدر متیقّن اخذ شود).

به نظر می‌رسد ظهور در تقیید دارد، زیرا سامع از این دو جمله به تعاقب، فقیر عادل را می‌فهمد. توضیح اینکه متکلم از دو عنوان استفاده نموده است. در جمله اول از عنوان «فقیر» و در جمله دوم از عنوان «فاسق» استفاده شده است، که نسبت آنها عموم و خصوص من وجه است. یعنی در ماده اجتماع تعارض می‌کنند، امّا یک شیوه عرفی در محاورات وجود دارد که ابتدا «ذوالقرینه» و سپس «قرینه» ذکر می‌شود. برای حلّ این تعارض بدوی نیز، قرینه مقدّم بر ذوالقرینه است. یعنی ظهور قرینه اخذ شده و در ظهور ذوالقرینه تصرّف می‌شود. با توجه به این نکته، و اینکه این دو جمله متّصل هستند، ظهور در اطلاق منعقد نشده و ظهور در مقیّد پیدا می‌شود.

بنابراین در صورت چهارم هم مانند سه صورت سابق، اطلاق منعقد نمی‌شود.

مقام دوم: مقیّد منفصل

در مقیّد منفصل، خطاب مطلق از خطاب مقیّد جداست. به عنوان مثال در دو زمان یا در دو مکان مختلف است و یا در یک زمان و مکان است امّا خطاب اول تمام شده است سپس خطاب دوم بیان شده است (به این صورت که «اکرم الفقیر» گفته شده سپس بحث دیگری مطرح شده و سپس «لاتکرم الفقیر الفاسق» گفته شده است). در نظر مشهور این دو خطاب گاهی تناقی دارند و گاهی ندارند، که اگر تنافی داشته باشند مطلق حمل بر مقیّد می‌شود؛ و اگر تنافی نداشته باشند به هر دو اخذ می‌شود.

در سه جهت باید بحث شود: اول اینکه در چه زمانی بین آنها «تنافی» خواهد بود؟ دوم اینکه معنای «تقیید» و «حمل مطلق بر مقیّد» چیست؟ سوم اینکه وجه تقدیم «تقیید» بر سائر جمع‌های عرفی چیست؟

جهت اول: تنافی بین مطلق و مقیّد

صوری برای دو خطاب مطلق و مقیّد است وجود دارد:

صورت اول: نظارت مقیّد بر مطلق

گاهی خطاب مقیّد ناظر به خطاب مطلق بوده و مفسّر خطاب مطلق است. به عنوان مثال در دو خطاب منفصل «اکرم الفقیر» و «و لیکن الفقیر عادلاً»، و یا «اکرم الفقیر» و «المقصود من الفقیر من کان عادلاً» اینگونه است؛ در این صورت بین این دو خطاب تنافی وجود دارد، زیرا خطاب اول مطلق است و خطاب دوم نفی اطلاق می‌کند. در این صورت اختلافی نیست که خطاب دوم مقدّم است.

البته در اصطلاح متأخّرین به این صورت «تقیید» گفته نمی‌شود، بلکه «حکومت» گفته می‌شود. یعنی خطاب دوم می‌شود «دلیل حاکم»، و خطاب اول «دلیل محکوم» است. هرچند حقیقت این تقدیم همان «تقیید» است، امّا در اصطلاح رائج به آن «حکومت» گفته می‌شود.

صورت دوم: متوافقین در ایجاب و سلب

گاهی دو خطاب مطلق و مقیّد در ایجاب و سلب متوافق هستند. این صورت دارای سه فرض است:

فرض اول: هر دو سالبه

گاهی هر دو خطاب مطلق و مقیّد، سالبه هستند. به عنوان مثال در جایی که در خطاب مقیّد، حصّه‌ای از مطلق ذکر شود «لاتکرم الفاسق» و «لاتکرم الفاجر» اینگونه هستند؛ زیرا فاجر همان مرتکب کبیره است که حصّه‌ای از فاسق یعنی مرتکب ذنب است. در این مثال اصلاً تنافی وجود ندارد. مثال دیگر این فرض در جایی است که در خطاب مقیّد، حصّه نباشد بلکه همان مقیّد باشد، مانند «لاتکرم الفاسق» و «لاتکرم الفاسق الظالم». بحث این مثال در فرض دوم خواهد آمد و حکم آن معلوم خواهد شد.

فرض دوم: هر دو ایجابی، و شمولی

گاهی نیز هر دو خطاب ایجابی و شمولی هستند. به عنوان مثال «اکرم الفقیر» و «اکرم الفقیر العادل» اینگونه هستند. در خطاب دوم مقیّد یعنی «الفقیر العادل» آمده است، که برای تقیید از وصف استفاده شده است. در بحث مفهوم وصف، سه نظر وجود دارد: در نظر مشهور، وصف فاقد مفهوم است که نظر مختار هم همین است؛ در نظر برخی وصف دارای مفهوم است که مفهوم آن سالبه کلی است (یعنی مفهوم مثال فوق این است که «لایجب اکرام الفقیر غیر العادل»)؛ و در نظر برخی مانند شهید صدر و محقّق خوئی وصف دارای مفهوم است و مفهوم آن سالبه جزئی است (یعنی مفهوم مثال فوق این است که «فقیر» موضوع وجوب اکرام نیست، یعنی ممکن است فقیر هاشمی هم وجوب اکرام داشته باشد)؛

در نظر مشهور بین این دو خطاب تنافی نیست. لذا به هر دو خطاب اخذ می‌شود (یعنی به خطاب اول اخذ شود کافی است زیرا دومی هم در اولی هست)؛ امّا در دو نظر دیگر، بین این دو خطاب تنافی وجود دارد، که باید رفع تنافی شود[1] زیرا مفهوم خطاب دوم این است که موضوع وجوب اکرام «فقیر» نیست.[2] مثال دوم فرض اول (یعنی «لاتکرم الفاسق» و «لاتکرم الفاسق الظالم») نیز مانند این فرض است. یعنی در نظر مشهور و مختار که وصف دارای مفهوم نیست، تنافی هم وجود ندارد؛ و در دو نظر دیگر که وصف دارای مفهوم است، تنافی هم وجود دارد.

---

۱. به عنوان مثال یک راه برای رفع تنافی این است که گفته شود دو حکم مستقل وجود دارد.

۲. اگر مفهوم جزئی وصف می‌شود «موضوع وجوب اکرام، مطلق فقیر نیست» که با مدلول التزامی خطاب اول یعنی «موضوع وجوب اکرام، مطلق فقیر است» تنافی دارد؛ مفهوم کلی هم می‌شود «اکرام فقیر فاسق واجب نیست» که با خطاب اول یعنی «اکرام فقیر مطلقاً واجب است» تنافی دارد.

فرض سوم: هر دو ایجابی، و یکی از دو خطاب بدلی

گاهی نیز هر دو خطاب ایجابی هستند، و لااقلّ یکی بدلی است.[۱] به عنوان مثال در «اکرم فقیراً»، و «اکرم فقیراً عادلاً» هر دو بدلی هستند. با توجه به اینکه این دو خطاب در کلام امام علیه السلام بوده و خطاب تبلیغ است، گاهی می‌دانیم مولی در این بحث یک تشریع دارد و گاهی نمی‌دانیم.

اگر وحدت تشریع احراز شود، تنافی وجود دارد؛ زیرا هر خطاب یک موضوع را برای وجوب اکرام معرفی می‌کند، یعنی خطاب اول دلالت دارد موضوع همان فقیر است و خطاب دوم دلالت دارد موضوع همان فقیر عادل است (این تنافی است زیرا موضوع وجوب، یا فقیر است و یا فقیر عادل؛ و هر دو نمی‌توانند موضوع یک تکلیف باشند). بنابراین تنافی وجود دارد، یعنی معلوم نیست اکرام فقیر فاسق امتثال هر دو تکلیف محسوب شود.

امّا اگر معلوم نباشد یک تشریع وجود دارد یا چند تشریع، با احتمال تعدّد تشریع به هر دو خطاب اخذ می‌شود. در این صورت برای امتثال دو راه وجود دارد: راه اول اینکه ابتدا فقیر فاسق، و سپس فقیر عادل اکرام شود؛ راه دوم اینکه از ابتدا یک فقیر عادل اکرام شود تا هر دو امتثال شوند؛

نحوه تشخیص وحدت حکم

برای تشخیص وحدت یا تعدّد تکلیف در دو خطاب که از امام علیه السلام رسیده است، گفته شده است از خودِ خطاب فهمیده نمی‌شود. یعنی باید به قرائن خارجیه رجوع شود. اگر وحدت تکلیف احراز نشود، شکّ در تعدّد می‌شود.

بنابراین به ظاهر هر دو خطاب (تعدّد تکلیف) اخذ می‌شود مگر قرینه‌ای بر وحدت تکلیف باشد. قرائن دالّ بر وحدت تکلیف مانند اینکه روایتی خاصّ وجود داشته باشد؛ و یا تعدّد تکلیف در نزد عرف یا عقلاء، لغو باشد؛ و قرائنی مانند آن؛

---

۱. مقرّر: به نظر می‌رسد عبارت «هر دو ایجابی و بدلی، و یا هر دو ایجابی و خطاب مطلق بدلی باشد» مناسب‌تر است؛ زیرا در فرضی که خطاب مقیّد بدلی است، وحدت تکلیف فرض نمی‌شود.

صورت سوم: سلب و ایجاب

گاهی دو خطاب مطلق و مقیّد به نحو سلب و ایجاب هستند. در این صورت نیز دو فرض وجود دارد:[1] فرض اول مانند «اکرم الفقیر» و «لاتکرم الفقیر الفاسق»؛ و فرض دوم مانند «اکرم فقیراً» و «لاتکرم فقیراً فاسقاً». در مثال اول تنافی وجود دارد، زیرا در مورد زید فقیر فاسق، خطاب اول دلالت بر وجوب اکرام و خطاب دوم دلالت بر عدم وجوب اکرام دارد.

امّا مثال دوم بستگی به مسأله اجتماع امر و نهی دارد. در نظر قائل به امتناع، شارع نمی‌تواند هر دو حکم را جعل کند، لذا تنافی وجود دارد؛ و در نظر قائل به جواز، تنافی وجود ندارد، زیرا شارع می‌تواند هر دو جعل را داشته باشد. در این صورت اگر فقیر فاسق اکرام شود، هم امتثال (برای خطاب اول) است و هم عصیان (برای خطاب دوم) است. هرچند در آن مسأله قائل به جواز هستیم (البته در توصّلیات)، امّا به سبب اینکه عرف بین این نحوه خطابات لفظی تنافی می‌بیند، در این موارد هم تنافی محقّق شده و باید تقیید شود.[2]

ج۲٦ ۹۵/۰۸/۰۵

جهت دوم: معنای تقیید

رویه متعارف بین علماء این است که در دو خطاب مطلق و مقیّد، مطلق حمل بر مقیّد می‌شود؛ به عنوان مثال در «اکرم الفقیر» و «لاتکرم زیداً» معنای دو خطاب این می‌شود که اکرام فقیر غیر زید واجب است. برای توضیح حقیقت تقیید، از مثالی استفاده می‌شود.

اگر فرض شود تعداد فقراء ده نفر است، خطاب «اکرم الفقیر» ظهور در اکرام زید فقیر دارد، و ظهور در اکرام عمرو فقیر هم دارد، و همینطور ده ظهور دارد. یک خطاب وجود دارد که ده ظهور دارد. اگر این ظهور تحلیلی باشد، به این معنی است که ذهن آن ظهور واحد را به ده ظهور تحلیل می‌کند (یعنی در حقیقت یک ظهور وجود دارد)؛ و اگر انحلالی باشد، به این معنی است که ده ظهور وجود دارد. به نظر می‌رسد ظهور، تحلیلی است و در جمله «اکرم الفقیر» فقط یک ظهور وجود دارد که ذهن آن را به ده ظهور تحلیل می‌کند. از طرفی نیز هر ظهوری حجّت (یعنی معذّر یا منجّز) می‌باشد. در مثال فوق حجّت تنجیزی نسبت به وجوب اکرام زید وجود دارد، و نسبت به وجوب اکرام عمرو وجود دارد، و نسبت به وجوب اکرام هر فقیری وجود دارد. اگر حجّیت این ظهور (یا

---

۱. مقرّر: زیرا گاهی اطلاق شمولی است و گاهی بدلی است. اگر شمولی باشد، امکان عدم مخالفت نیست یعنی با اکرام فقیرهای فاسق، خطاب دوم مخالفت شده است؛ و با عدم اکرام آنها خطاب اول مخالفت شده است. امّا اگر بدلی باشد، امکان عدم مخالفت هر دو هست یعنی با اکرام یک فقیر عادل هر دو موافقت شده‌اند.

۲. یعنی در صورت سوم، همیشه تنافی وجود دارد.

منجّزیت آن) تحلیلی باشد، به این معنی است که یک منجِّز، و یک تنجیز، و یک منجَّز وجود دارد؛ و اگر انحلالی باشد، به این معنی است که یک منجِّز، و ده تنجیز، و ده منجَّز وجود دارد.[۱] به نظر می‌رسد حجّیت انحلالی است یعنی در مثال فوق یک منجِّز و ده تنجیز و ده منجَّز وجود دارد.

با توجه به این مقدمه، اگر بعد از آن جمله گفته شود «لاتکرم زیداً»، چه اتّفاقی می‌افتد؟ ظهور خطاب اول در وجوب اکرام زید، تحلیلی است. ظهور تحلیلی قابل رفع نیست، زیرا برای رفع آن باید اصل آن (یعنی ظهور در وجوب اکرام تمام فقراء) برداشته شود. ظهور در وجوب اکرام افراد فقیر، یک ظهور واقعی است (نه تحلیلی)، که این ظهور منجِّز وجوب اکرام زید هم می‌باشد. بعد از ورود خطاب مقیّد، منجّزیت خطاب مطلق نسبت به وجوب اکرام زید رفع می‌شود. به عبارت دیگر آن ظهور واحد نسبت به وجوب اکرام زید تنجیز داشت، که بعد از ورود مقیّد تنجیز ندارد هرچند ظهور همچنان باقی است.

بنابراین معنای تقدیم مقیّد بر مطلق این است که به مقدار مقیّد از حجّیت مطلق رفع ید می‌شود، یعنی مطلق در بقاء دارای حجّیت یا تنجیز یا تنجّز نیست.

حدوث مقیّد و وصول آن

به مناسبت این مطلب هم باید توضیح داده شود ملاک، «صدور مقیّد» است یا «وصول مقیّد» است. گفته شده است از زمان وصول مقیّد، مطلق از حجّیت ساقط می‌شود (نه از زمان صدور آن). به عنوان مثال اگر یک راوی ثقه بگوید امام علیه السلام هفته قبل فرمود «لاتکرم زیداً»، در این صورت خطاب «اکرم الفقیر» از حین بیان راوی، از حجّیت ساقط می‌شود. یعنی از زمان شنیده شدن خطاب مقیّد، خطاب مطلق هم بقاءً از حجّیت ساقط می‌شود.

به عبارت دقیق‌تر تمام معیار «وصول» است. بنابراین حتی اگر راوی به اشتباه بگوید «لاتکرم زیداً» (در حالیکه امام علیه السلام فرموده است «لاتکرم خالداً»)، در این صورت نیز حجّیت «اکرم الفقیر» نسبت به زید

---

۱. برای تقریب به ذهن که چگونه ممکن است منجِّز واحد و تنجیز متعدّد باشد، از دو تنظیر استفاده می‌شود. اگر به سه نفر عادل اشاره شود و گفته شود «هؤلاء فسّاق» یک دروغ محقّق شده است، زیرا ظهور این جمله در فاسق بودن هر یک از آن سه نفر، تحلیلی است. امّا این جمله هم مصداق اهانت به نفر اول است، هم مصداق اهانت به نفر دوم، و هم مصداق اهانت به نفر سوم است؛ امّا اهانت به مجموع نیست زیرا مجموع امر ذهنی است و در خارج نیست تا مورد اهانت واقع شود. بنابراین این نحوه جملات به لحاظ اهانت انحلالی، و به لحاظ دروغ تحلیلی هستند. تنظیر دیگر مانند اینکه به سه عبد خود بگوید «نماز بخوانید»، که یک انشاء محقّق شده است امّا همین یک انشاء، سه طلب است؛ زیرا مصداق طلب نماز از عبد اول هست، و مصداق طلب نماز از عبد دوم هم هست و مصداق طلب نماز از عبد سوم هم هست.

ساقط خواهد شد. پس صدور یا عدم صدور معیار نیست، بلکه همین که ثقه‌ای بگوید «لاتکرم زیداً» آن ظهور مطلق واقعاً حجّت نخواهد بود.

جهت سوم: تقدیم «تقیید» بر سائر جمع‌های عرفی

در بحث تعارض ادلّه، جمع عرفی انحائی دارد. گاهی دو خطاب مطلق و مقیّد وجود دارد که علماء همیشه مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنند، که به آن «تقیید» گفته می‌شود. البته در این دو خطاب جمع‌های عرفی دیگری هم ممکن است یعنی در مثال «اکرم الفقیر»، و «لایجب اکرام زید الفقیر»، در این صورت علماء خطاب مطلق را تقیید می‌کنند. یعنی اکرام فقیر غیر زید واجب است؛ امّا در این مورد جمع عرفی دیگری هم ممکن است که مراد از «اکرم الفقیر» استحباب اکرام فقیر باشد، لذا با عدم وجوب اکرام زید تنافی ندارد.

در توجیه اینکه «تقیید» بر جمع عرفی دیگر مقدّم است، وجوهی ذکر شده است (بحث مبسوط در تعارض ادلّه مطرح می‌شود)، که به ذکر یک وجه اکتفاء می‌شود. یک وجه این است که «تقیید» نسبت به سائر جمع‌های عرفی، غلبه دارد. یعنی تقیید در محاورات عرفی بسیار رائج است، که این غلبه قرینه بر تقدّم تقیید بر سائر جمع‌های عرفی است (همین غلبه منشأ ظهور می‌شود).

ج۲۷ ۹۵/۰۸/۰۹

فصل چهارم: مجمل و مبیّن

دو عنوان «مجمل» و «مبیّن» در نزد علمای اصول، معنای اصطلاحی ندارند، و به همان معنای عرفی به کار می‌روند. مجمل به معنای «مبهم»، و مبیّن به معنای «واضح» است. انواع مجمل به عنوان مقدمه برای بحث رفع اجمال باید ذکر شود. اجمال گاهی در مدلول تصوری، و گاهی در مدلول تصدیقی است. به همین مناسبت مقدمه‌ای در مورد مدلول تصوری و تصدیقی مطرح می‌شود.[1]

مقدمه: مدلول تصوری و تصدیقی

در نظر مشهور، مدلول تقسیم به «تصوری» و «تصدیقی» شده است؛ و مدلول تصدیقی نیز تقسیم به «استعمالی» و «جدّی» شده است. این سه مدلول باید توضیح داده شود:

---

۱. این بحث به طور مفصّل در مبحث ظهورات خواهد آمد، امّا به علّت نیاز به آن در این بحث به شکل اختصار بیان می‌شود.

مدلول تصوّری

در نظر مشهور، تمام الفاظ وضع برای معنایی شده‌اند. این معنی ممکن است «اسمی» یا «حرفی» باشد. بنابراین در علم اصول، دالّ تقسیم به اسمی و حرفی می‌شود.

در دالّ اسمی همیشه ذهن سامع به «صورت معنی» و «موضوع‌له» منتقل می‌شود؛ و در دالّ حرفی، خودِ معنی و موضوع‌له به ذهن می‌آید. مدلول تصوری همان «صورت معنی» و یا «خودِ معنی» و یا «فردی از معنی» است (زیرا در نظر مشهور در دالّ حرفی، خودِ معنی به ذهن می‌آید، و در نظر برخی اعلام مانند محقّق اصفهانی فردی از معنی به ذهن می‌آید). بنابراین جمله «زیدٌ عادلٌ» دارای چهار دالّ لفظی است: «زید»؛ و «ماده عادل»؛ و «هیئت عادل»؛ و «هیئت جمله»؛ دو دالّ اولی، دالّ اسمی هستند، و دوتای اخیر دالّ حرفی هستند. پس این جمله چهار مدلول تصوری دارد.

مدلول تصدیقی

در نظر مشهور، مدلول تصدیقی دارای دو قسم «استعمالی» و «جدّی» است. همانطور که گفته شد یک لفظ نمی‌تواند مدلول تصدیقی داشته باشد. مدلول تصدیقی با تلفظ به یک لفظ پیدا می‌شود، امّا مفهوم نیست بلکه همان تصدیقاتی است که از فعل گفتاری، ظاهر حال، و سایر قرائن به وجود می‌آید. تصدیقاتی که از یک لفظ برای سامع پیدا می‌شود، سه دسته هستند:

الف. تصدیقاتی که ربطی به مضمون کلام ندارد؛ مانند اینکه با شنیدن کلام کسی، تصدیق شود که متکلم مرد یا زن یا پیر یا جوان است. در این موارد مضمون جمله دخالتی در زن یا مرد بودن، ندارد. در اصطلاح اصولی به این دسته تصدیقات، مدلول تصدیقی گفته نمی‌شود؛

ب. تصدیقاتی که مرتبط با مضمون کلام بوده، امّا مرتبط با شخص این مضمون نیست؛ مانند اینکه با شنیدن کلام کسی، تصدیق شود متکلم بی‌تربیت یا بی سواد است. به عنوان مثال در مباحث روان شناسی یا روان کاوی، از نوع کلام تصدیق می‌شود متکلم فردی زرنگ یا مغرور یا متواضع است. به این دسته از تصدیقات نیز در اصطلاح اصولی، مدلول تصدیقی گفته نمی‌شود؛

ج. تصدیقاتی که با شخص مضمون این کلام، مرتبط است؛ در اصطلاح اصولی به این دسته از تصدیقات، مدلول تصدیقی کلام گفته می‌شود.

در علم اصول برای مدلول استعمالی و جدّی تعریف واحدی وجود ندارد. در این بحث فقط به تعریف مختار اکتفاء می‌شود، زیرا بحث مفصّل در مورد آنها در مبحث ظهورات خواهد آمد:

مدلول تصدیقی استعمالی

هر لافظ که تلفظ به یک لفظ می‌نماید (چه دالّ اسمی و چه دالّ حرفی)، این الفاظ را با توجه به معنی القاء می‌کند؛ یعنی مثلاً به سجع و قافیه نظر ندارد بلکه به معنی نظر دارد. در شعر هم لفظ و هم معنی لحاظ می‌شود. یعنی اینگونه نیست که فقط سجع رعایت شود. تصدیق به این مطلب همان مدلول استعمالی است. بنابراین اولین مرحله این است که سامع ببیند متکلم و لافظ این لفظ را با توجه به کدام معنی به کار برده است.

تصدیق به اینکه متکلم این لفظ را با توجه به این معنی به کار برده است «مدلول تصدیقی اول» یا «مدلول استعمالی» می‌باشد.[1]

مدلول تصدیقی جدّی

«مدلول جدّی» به تمام تصدیقات مرتبط با مضمون کلام گفته می‌شود که مدلول استعمالی نباشد. یعنی هر تصدیقی که برای سامع پیدا شود، و مرتبط به شخص مضمون باشد، و مدلول استعمالی هم نباشد، مدلول جدّی آن کلام است. بنابراین مدلول جدّی بسیار وسیع است.

اجمال در مدلول تصوری

گاهی یک لفظ دارای مدلول تصوّری مبیّن است یعنی صورت یا خودِ معنی به ذهن می‌آید؛ امّا گاهی نیز اینگونه نیست؛ صورت دوم همان اجمال تصوری است که سه حالت دارد:

الف. گاهی یک لفظ شنیده شده، امّا صورتی از آن به ذهن نمی‌آید؛ مانند «رایتُ خالداً» که سامع اصلاً خالد را نمی‌شناسد. مثال دیگر «تیمّموا صعیداً» که معنای صعید معلوم نباشد. مثال در دالّ حرفی مانند «حبّذا» که از آن معنی یا فرد آن به ذهن نمی‌آید.

ب. گاهی با شنیدن لفظ، صورت معنی به ذهن می‌آید، امّا صورتی مبهم است؛ مانند کلمه «غناء» که صورتی مبهم دارد. این ابهام ممکن است نزد عرف یا شخص سامع باشد. به عنوان مثال معنای عرفی «حرج» ابهام دارد، که این ابهام نوعی است و در مقابل ابهام شخصی یا فردی قرار دارد.

ج. گاهی با شنیدن لفظ، چند صورت یا چند معنی به ذهن می‌آید بدون اینکه مدلول استعمالی معیّن باشد؛ مانند «رایتُ زیداً» که زید اسم برای سه نفر است و با شنیدن این کلام سه صورت به ذهن می‌آید. در این موارد

---

۱. البته اراده متکلم نقشی در مدلول استعمالی ندارد؛ زیرا هر متکلم تجربه‌ای دارد که همه این لفظ را با توجه به معنای عرفی به کار می‌برند، و هر متکلمی می‌داند که فهم سامع این است که متکلم این لفظ را با توجه به معنای عرفی آن به کار برده است.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسن مهدوی مهر

مدلول استعمالی مجمل است، و مدلول تصوری هم مجمل است. اگر مدلول استعمالی مبیّن باشد، اجمال تصوری هم ندارد.

رفع اجمال تصوری

برای رفع اجمال تصوری در قسم اول، باید به دنبال لغت و عرف رفت تا مثلاً معنای عرفی کلمه «صعید» پیدا شود. معنای عرفی در مقابل معنای لغوی است، که گاهی هر دو یکی می‌شوند. معنای عرفی همان معنای منصرف‌الیه عند سماع لفظ است. گاهی هم معنای عرفی غیر از معنای موضوع‌له یعنی معنای عرفی غیر لغوی می‌شود. معنای لغوی هم همان معنای موضوع‌له است.

برای رفع اجمال تصوری در قسم دوم، اگر ابهام نزد عرف باشد، اجمال آن برطرف نمی‌شود؛ و اگر ابهام نزد شخص سامع باشد، باز هم مرجع همان عرف است.

برای رفع اجمال تصوری در قسم سوم، مرجع همان متکلم است، و ربطی به عرف ندارد.

ج۲۸ ۹۵/۰۸/۱۰

اجمال در مدلول تصدیقی

همانطور که گفته شد مدلول تصدیقی تقسیم به مدلول تصدیقی استعمالی و مدلول تصدیقی جدّی می‌شود، که توضیح آنها گذشت. اجمال در هر یک را باید مستقلاً بررسی نمود:

اجمال در مدلول تصدیقی استعمالی

مدلول استعمالی، تصدیق به این است که متکلم این لفظ را با توجه به معنی به کار برده است. اجمال مدلول استعمالی گاهی ناشی از اجمال تصوری نیست، مانند «رأیتُ زیداً» که زید نامِ «ابن عمرو» است یعنی سامع یک نفر را به نام زید می‌شناسد. در این صورت اگر سامع شک کند که متکلم هم با توجه به همین معنی آن لفظ را به کار برده است، اجمال استعمالی پیدا می‌شود که ناشی از اجمال تصوری نیست؛ گاهی نیز اجمال استعمالی ناشی از اجمال تصوری است، مانند اینکه در مثال فوق دو صورت از زید به ذهن سامع بیاید یعنی «ابن عمرو» و «ابن بکر»، که سامع نمی‌داند متکلم با توجه به کدام معنی، لفظ زید را به کار برده است.

البته گاهی اجمال تصوری وجود دارد، امّا اجمال استعمالی نیست. اگر کلمه‌ای به لحاظ عرفی مجمل باشد، امّا معلوم است که مجتهد آن را به یک معنای خاصّی استفاده می‌کند، در این موارد اجمال تصوری هست و اجمال

استعمالی نیست؛ زیرا در این مورد هم همان معنای عرفی ملاک است که اجمال دارد، لذا مدلول تصوری اجمال دارد. به عبارت دیگر مدلول تصوری امری قهری است و ربطی به متکلم و قرائن متکلم ندارد، بلکه ذهن با هر چه شرطی شده و انس پیدا کرده است، همان مدلول تصوری است.[1]

اجمال مدلول استعمالی خیلی مهمّ نیست، بلکه این اجمال در مدلول جدّی تأثیر گذاشته و موجب اجمال آن می‌شود.

رفع اجمال مدلول استعمالی

مرجع در اجمال استعمالی نیز در مواردی مربوط به عرف است و در مواردی مربوط به متکلم است. به عنوان مثال اگر متکلم لفظ «قمار» را در معنای عرفی به کار برده است، امّا معنای عرفی معلوم نیست، در این مورد باید به عرف مراجعه شود؛ امّا اگر متکلم کلمه «زید» را به کار برده که معلوم نیست چه کسی را اراده کرده است، در این مورد باید به متکلم رجوع شود.

اجمال در مدلول تصدیقی جدّی

در بسیاری از موارد، اجمال در مدلول تصوری یا استعمالی نیست بلکه در مدلول جدّی است. به عنوان مثال کلام عموم دارد یا ندارد، و یا مثال معروف اینکه این استعمال حقیقی یا مجازی است.

در تفاوت استعمال حقیقی و مجازی سه نظر وجود دارد:

الف. شهید صدر تفاوت استعمال حقیقی و مجازی را در مدلول تصوری می‌دانند؛

ب. به مشهور نسبت داده شده (مشهور صریحاً در این بحث کلامی ندارند)، تفاوت استعمال حقیقی و مجازی در مدلول استعمالی است؛

ج. نظر سوم این است که تفاوت آنها در مدلول جدّی است؛ در نظر سکاکی اینگونه است.

به نظر می‌رسد تفاوت آنها در مدلول جدّی است؛ زیرا قرینه همیشه در مدلول جدّی تصرّف می‌کند. البته در یک مورد استثناءً قرینه در مدلول استعمالی تصرف می‌کند. در باب اشتراک لفظی، قرینه در مدلول استعمالی تصرّف می‌کند. به عنوان مثال در جمله «رایت زیدا فی المسجد»، قرینه «فی المسجد» در مدلول استعمالی تصرّف کرده و معلوم می‌شود متکلم «ابن بکر» را اراده کرده است.

---

۱. به عبارت دیگر نسبت بین اجمال استعمالی و اجمال تصوری عموم و خصوص من وجه است.

به هر حال اگر گفته شود «رایت اسداً»، و معلوم نباشد این استعمال حقیقی است یا مجازی، اجمال وجود دارد. این اجمال در مسلک شهید صدر اجمال تصوری؛ و در نظر مشهور اجمال استعمالی؛ و در نظر مختار اجمال جدّی است.

رفع اجمال مدلول جدّی

برای رفع اجمال مدلول جدّی، نیز گاهی به عرف و گاهی به متکلم رجوع می‌شود. اگر اجمال جدّی ناشی از اجمال استعمالی بوده و مرجع عرف باشد، برای رفع اجمال جدّی نیز باید به عرف رجوع شود. در سائر موارد اجمال جدیّ (یعنی در مواردی که اجمال جدّی ناشی از اجمال استعمالی نیست، و یا ناشی از اجمال استعمالی است امّا مرجع همان متکلم است) باید به متکلم رجوع شود.

المقصد السادس: الحجج و الامارات

در کفایه هشت مقصد در مورد مباحث علم اصول وجود دارد. پنج مقصد اول در مورد مباحث الفاظ، و سه مقصد اخیر در مورد مباحث حجج و اصول عملیه (مباحث عقلیه) است. بیشترین آثار علم اصول به لحاظ کاربردی سه مقصد اخیر است. این سه مقصد هم از حیث نظری اهمّ است زیرا پیچیدگی خاصّی دارد؛ و از حیث عملی و کاربردی اهمّ است زیرا در فقه بیشتر مورد استفاده است.

مقدمه: تعریف حجّت و اماره

قبل از ورود به اصل بحث، عنوان این مقصد به طور اجمال توضیح داده می‌شود. «حجّت» و «اماره» دو اصطلاح اصولی هستند:

معنای «حجّت» در علم اصول

برای «حجّت» معانی مختلفی ذکر شده است، امّا در علم اصول به چیزی گفته می‌شود که «منجّز» یا «معذّر» باشد. در علم اصول، احکام شریعت دارای دو قسم «تکلیفی» و «وضعی» می‌باشند. احکام تکلیفی نیز تقسیم به «لزومی» و «غیر لزومی» می‌شود. حکم لزومی هم تقسیم به «وجوب» و «حرمت» می‌شود. هر یک از وجوب و حرمت تقسیم به «منجّز» و «معذّر» می‌شود.

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

اگر مکلفی با یک وجوب مخالت نموده و مستحق عقوبت شود، این وجوب «منجّز» است؛ اگر هم مستحق عقوبت نباشد، این وجوب «غیر منجّز» است. اگر عقوبت الهی در مورد شخص قبیح نباشد، گفته می‌شود وی مستحق عقوبت است؛ و اگر قبیح باشد، گفته می‌شود استحقاق عقوبت ندارد. یعنی مراد از استحقاق عقوبت همان «عدم قبح عقوبت» است. در بحث حُسن و قُبح، سه دسته حُسن و قُبح شمرده شده است: عقلی؛ و عقلائی؛ و عرفی؛ در این بحث اصولی مراد از قبح عقوبت، همان قبح «عقلی» یا «عقلائی» است.

منجّزیت از امور واقعی است (تنجیز امر واقعی است)، و حجّیت نیز از امور واقعی است. امور واقعی دو دسته‌اند: گاهی یک امر واقعی در طول هیچ اعتباری نیست، که به آن «واقعی واقعی» گفته می‌شود؛ امّا گاهی نیز یک امر واقعی در طول یک اعتبار است، که به آن «واقعی اعتباری» گفته می‌شود؛ در علم اصول گفته شده منجّزیت نیز گاهی در طول اعتبار است و گاهی نیست؛ یعنی منجّزیت عقل، واقعی واقعی است. منجّزیت خبر واحد، واقعی اعتباری است.

معنای «اماره» در علم اصول

منجّزیت نیز تقسیم به عقلی و شرعی شده است. منجّزیت عقلی به این معنی است که منجّزیت واقعی واقعی است، یعنی در طول اعتبار نیست. منجّزیت شرعی به معنی منجّزیت واقعی اعتباری است، یعنی در طول اعتبار است. «اماره» در علم اصول به حجّت شرعی گفته می‌شود. با توجه به تعریف حجّت و اماره، معلوم می‌شود که اماره اخصّ از حجّت است؛ البته یک حجّت شرعی وجود دارد که اماره نیست و آن اصلی عملی است. اصل عملی یک حکم طریقی است که منجّز یا معذّر است لذا به آن «حجّت» گفته می‌شود، و از آنجا که در طول اعتبار است حجّت شرعی است.

اصطلاح دیگری برای حجّت وجود دارد که در مقابل اصل عملی است، لذا شامل اصل عملی نمی‌شود؛ یعنی حجّت دو اصطلاح عامّ و خاصّ دارد، که در اصطلاح عامّ شامل حجّت عقلی، و اماره (حجّت شرعی)، و اصلی عملی است. در اصطلاح خاصّ فقط شامل حجّت عقلی و اماره (حجّت شرعی) است.

مراد از حجّت در این مقصد، معنای خاصّ است؛ زیرا بحث اصول عملیه در مقصد دیگری مطرح خواهد شد. بنابراین در این مقصد از حجج بحث خواهد شد، و به ترتیب مباحث کتاب کفایه ابتدا از حجّت عقلی یعنی قطع شروع خواهد شد. سپس بحث اماره یعنی حجج شرعی مطرح خواهد شد. علاوه بر این مباحث که در کفایه آمده است، دو بحث دیگر هم در این مقصد بررسی می‌شوند. اول بحث از «سیره عقلاء» و بحث دوم از «اطمینان» است. بحث از سیره عقلاء در مباحث حجج مطرح می‌شود که به لحاظ علم اصول استطرادی نیست امّا به لحاظ

مقصد حجج، استطرادی است. بحث از اطمینان نیز با عنوان مستقلی در علم اصول مطرح نشده است که مناسب است در این مقصد بحث شود؛ زیرا در مورد اطمینان، این نزاع وجود دارد که حجّت عقلی است یا شرعی، و مشهور آن را حجّت شرعی می‌دانند.

ج۲۹ ۹۵/۰۸/۱۱

بحث اول: قطع

پیش از شروع اصل بحث، به عنوان مقدمه عنوان «قطع» توضیح داده می‌شود. قطع در علم اصول «تصدیق و اعتقاد جزمی است به نحوی که احتمال خلاف یا خطا نباشد». در مقابل قطع «احتمال» است که با توجه به مراتب آن نامهای مختلفی دارد. احتمالی رجحانی در اطراف آن نیست «شک»، و احتمال مرجوح «وهم»، و احتمال راجح «ظنّ» است. «اطمینان» نیز از افراد ظنّ است، یعنی ظنّ قریب به قطع است. احتمالی که مقابل قطع است، «احتمال نفسانی» است. به دلیل تقابل، قطع با احتمال نفسانی بر خلاف، قابل جمع نیست. امّا «احتمال عقلی» همان امکان است، که با قطع قابل جمع است. به عنوان مثال شخصی قطع به عدالت زید دارد و احتمال نفسانی بر خلاف ندارد (یعنی احتمال نفسانی نمی‌دهد که این قطع وی به عدالت زید، خاطئ باشد)، امّا در نظر وی امکان عقلی وجود دارد که زید عادل نباشد (زیرا ممکن است این قطع وی، نسبت به عالم واقع، جهل مرکب باشد). وقتی گفته می‌شود امکان عقلی دارد، یعنی از مخالفت این قطع با واقع، هیچ تناقضی لازم نمی‌آید. بنابراین احتمال نفسانی بر خلاف با قطع جمع نمی‌شود امّا احتمال عقلی جمع می‌شود. البته یک مورد وجود دارد که قطع با احتمال عقلی هم جمع نمی‌شود. اگر قطع به «استحاله» تعلّق گیرد، نه با احتمال نفسانی و نه با احتمال عقلی جمع نمی‌شود[1] به عبارت دیگر در قطع به عدم شریک الباری، احتمال عقلی بر خلاف هم نیست زیرا این احتمال مساوق با عدم قطع است. یعنی قطع به استحاله وجود شریک الباری، با احتمال عقلی جمع نمی‌شود.

در نتیجه قطع با احتمال نفسانی بر خلاف جمع نمی‌شود، امّا ممکن است با احتمال عقلی بر خلاف جمع شود؛ و در یک مورد با احتمال عقلی هم جمع نمی‌شود، در جایی که قطع به استحاله باشد.

---

۱. امکان عقلی این است که اگر قطع مخالف واقع باشد، تناقضی از آن لازم نیاید؛ بنابراین اگر در موردی مخالفت قطع با واقع موجب تناقض شود، امکان عقلی هم نیست. قطع به استحاله مخالف واقع باشد، تناقض لازم می‌آید؛ در نتیجه در این قطع احتمال خلاف هم نیست.

اصطلاح «قطع» در علم اصول

قطع در علم اصول، همان اعتقاد و تصدیق جزمی است. در منطق تصدیق به دو قسم «ظنّی» و «جزمی» تقسیم می‌شود. تصدیق جزمی همان قطع است. در علم اصول، تفاوتی ندارد که این قطع مطابق واقع باشد یا نباشد؛ و تفاوتی ندارد که منشأ پیدایش قطع امری رائج یا غیر رائج، و یا امری متعارف یا غیر متعارف، باشد.

امّا «علم» دارای دو معنی اصطلاحی و عرفی است: در علم اصول، علم به معنای «قطع» است (علم اجمالی همان قطع اجمالی، و علم تفصیلی همان قطع تفصیلی است). یعنی اگر علم بدون قرینه در علم اصول به کار رود، به معنای قطع است؛ امّا در معنای عرفی، علم همان قطع نیست. نسبت بین علم عرفی و قطع، عموم و خصوص من وجه است. ماده افتراق علم عرفی «اطمینان» است، زیرا علم به معنای عرفی شامل اطمینان می‌شود (یعنی اگر اطمینان به عدالت زید باشد، عرفاً گفته می‌شود عدالت زید معلوم است؛ امّا گفته نمی‌شود عدالت زید مقطوع است). ماده افتراق قطع نیز «جهل مرکب» است، زیرا قطع شامل قطع غیر مطابق واقع هم می‌شود. یعنی قطع دو قسم دارد: قطع مطابق واقع؛ و قطع غیر مطابق واقع؛ امّا در عرف به قطع غیر مطابق، علم گفته نمی‌شود (یعنی به شخص جاهل مرکب، «عالم» گفته نمی‌شود بلکه «جاهل» گفته می‌شود). علم در آیات و روایات به معنای عرفی حمل می‌شود.

امّا «یقین» در علم اصول، کاربرد زیادی ندارد. در علم اصول در مواردی که یقین به کار می‌رود، به معنای قطع است.

جهت اول: حجّیت قطع

بحث از حجّیت قطع در مقاماتی خواهد بود:

مقام اول: معنای حجّیت قطع

«حجّیت» معانی متعدّدی (که متعارف بین اهل علم است) دارد. به نظر می‌رسد همه معانی تحت یک تعریف واحد درمی‌آیند. حجّت «ما یصحّ الاحتجاج به» است، که این معنی شامل جمیع اقسام آن می‌باشد. هرچند احتجاج در تعریف اخذ شده است، امّا چون تعریف حقیقی نیست و توضیح و تبیین است، استفاده از آن در تعریف حجّت اشکالی ندارد. یعنی به این تعریف، اشکال دور وارد نیست. حجّت به اعتبار «مصحِّح» یا «من کان عنده صحیحاً»، تقسیم به شش قسم می‌شود:

معانی حجّیت

الف. حجّت منطقی: به معنای «ما یصحّ الاحتجاج به، عند العقل النظری» است. یعنی در منطق و در نگاه عقل نظری احتجاج به آن صحیح است. به عبارت دیگر به لحاظ قواعد منطقی، استدلال به آن صحیح است. در منطق فقط یک حجّت وجود دارد که قیاس است. قیاس حجّتی است که مفید قطع و یقین است، یعنی محال است قیاس صحیح باشد امّا نتیجه آن خاطئ باشد. استقراء و تمثیل در علم منطق (استقراء تامّ از افراد قیاس است، لذا مراد از استقراء همان استقراء ناقص است)، حجّت نیست.

ب. حجّت علمی: حجّتی است که در علوم به آن استدلال می‌شود. به عنوان مثال در علوم تجربی، استقراء حجّت است، مثلاً در علم فیزیک گفته می‌شود هر فلزی با حرارت منبسط می‌شود؛ در علم ادبیات عرب نیز، شعر شاعر جاهلی برای اثبات یا ابطال یک نظریه حجّت است.

ج. حجّت عقلی: به این معنی است که بر اساس عقل عملی به آن احتجاج می‌شود. در علم اصول مراد از عقل عملی همان حُسن و قُبح عقلی است. به عنوان مثال «قطع» حجّت بر تکلیف است، یا «خبر واحد» حجّت بر تکلیف است. حجّیت قطع به معنای عدم قبح عقوبت بر تکلیف است. به همین دلیل در کلمات اصولیون به حجّت عقلی، «المنجّز» و «المعذّر» گفته می‌شود.

د. حجّت عقلائی: امری است که عرف (همه مردم) به آن احتجاج می‌کنند، و منشأ صحّت احتجاج حفظ نظام اجتماعی است. به عنوان مثال در عرف به «بیّنه» و «ظهور» احتجاج می‌شود. دلیل صحّت احتجاج به ظهور این است که اگر به ظهورات اعتماد نشود، نظام اجتماعی مختلّ می‌شود.

ذ. حجّت عرفی: حجّتی که همه یا بخشی از مردم به آن احتجاج می‌کنند، و منشاء صحّت احتجاج حفظ نظام اجتماعی نیست بلکه ممکن است در سنّت آنها یا فرهنگ آنها اینگونه باشد. به عنوان مثال مردم بسیار به تمثیل احتجاج نموده، و دیگران هم می‌پذیرند. در عرف طلبه‌ها رائج است که به قول بزرگان یک علم احتجاج می‌شود برای توضیح یک اصطلاح در آن علم، مثلاً در علم اصول گفته می‌شود «معنای حجّت، الف است» و فقط به قول صاحب کفایه استناد می‌شود. این احتجاج مورد قبول است، زیرا قول بزرگان یک علم، مرجعیت دارد (البته ممکن است گفته شود حرف آخوند اشتباه است و حجّت در علم اصول معنایی دیگر دارد، امّا به کلام کسی که احتجاج نموده است، اشکال نمی‌شود).

ر. حجّت شرعی: حجّتی است که شارع آن را بین خود و عبدش قرار داده باشد.[۱] به عنوان مثال گفته شده است «ظنّ» در باب تعداد رکعات نماز یا قبله، حجّت شرعی هستند. یعنی اگر در این دو مسأله به ظنّ عمل شود، در قیامت می‌شود به آن احتجاج نمود.

ج۳۰ ۹۵/۰۸/۱۲

معنای حجّیت قطع

در معنای عرفی حجّت گفته شد «ما یصحّ الاحتجاج به»، و احتجاج هم همان «اقامه حجّت» است. با دقّت در شش معنای حجّت، معلوم می‌شود حجّت، مشترک لفظی است. در برخی موارد مراد از حجّت همان «دلیل» است؛ و در برخی موارد مراد همان «منجّز» و «معذّر» است (که دلیل نیستند)؛ و در برخی موارد هم مراد اعمّ از دلیل، و منجّز و معذّر است؛ منجّز امری است که موجب تنجّز یک تکلیف، و معذّر امری است که موجب تعذّر یک تکلیف است. بنابراین باید یک تکلیف فعلی وجود داشته باشد تا «منجّز» یا «معذّر» محقّق شوند؛ امّا برای تحقّق دلیل نیازی به وجود تکلیف فعلی نیست؛ به عنوان مثال دلیل بر حدوث عالم، و وجود حقّ تعالی، و عصمت امام، و ... همه دلیل هستند، امّا تکلیفی نیست و تنجیز و تعذیری نیست. در نتیجه هر معذّر و منجّزی دلیل است، امّا هر دلیلی معذّر یا منجّز نیست.

به هر حال حجّت در حجّت منطقی و علمی، به معنای «دلیل» است؛ و در حجّت عقلی و عقلائی و شرعی به معنای «منجّز» و «معذّر» است؛ امّا در حجّت عرفی به معنای اعمّ از هر دو است؛ زیرا در احتجاجات عرفی گاهی از دلیل استفاده می‌شود، و گاهی هم عرف برای تنجیز و تعذیر از منجّز و معذّر استفاده می‌کند. بنابراین حجّت به معنای دلیل یا منجّز و معذّر است. دلیل همان قضیه یا قضایایی است که در اثبات یا ابطال یک قضیه از آن استفاده می‌شود؛ و منجّز و معذّر اموری هستند که موجب تنجیز یا تعذیر تکلیف است، که ممکن است در طول یک اعتبار نباشد (مانند حجّت عقلی)، و ممکن است در طول اعتبار باشد (مانند حجّت عقلائی و عرفی و شرعی).

در بحث حجّیت قطع، کدامیک از حجّت‌ها مراد است؟ به عبارت دیگر مراد منجّزیت و معذّریت عقلی است یا عقلائی یا شرعی یا عرفی؟ در اصول مراد حجّیت عقلی است. به دلیل اینکه در علم اصول، نظریه رائج حجّیت عقلی قطع بوده است، بحثی از حجّیت عقلائی یا شرعی یا عرفی قطع مطرح نشده است؛ امّا حجّیت عقلی قطع از سوی متأخّرین مورد تأمّل واقع شده است، لذا در مورد حجّیت عقلائی و شرعی و عرفی آن نیز بحث شده است. پس مراد حجّیت عقلی، یعنی معذّریت و منجّزیت بدون هیچ اعتباری است.

---

۱. این معنای حجّت شرعی است، یعنی چه وجود آن پذیرفته شود چه نشود، به این معنی است.

مقام دوم: اثبات حجّیت قطع

بحث در این است که آیا حجّیت برای قطع، ثابت است؛ یا ثابت نیست؛ و یا لااقلّ قابل اثبات نیست. به عنوان مقدمه همانطور که گفته شد حجّیت همان «منجّزیت» و «معذّریت» است. احکام شرعی به احکام وضعی و احکام تکلیفی تقسیم شده‌اند. احکام تکلیفی نیز تقسیم به لزومی و غیر لزومی شده‌اند. از سوی دیگر نیز حکم شرعی تقسیم به «جعل» و «مجعول» یا «حکم کلی» و «حکم جزئی» یا «حکم فعلی» و «حکم غیرفعلی» شده است. به عنوان مثال «وجوب الصلاة علی المکلف» همان حکم کلی یا جعل است؛ و «وجوب الصلاة علی زید فعلیاً» نیز همان حکم جزئی یا حکم فعلی یا مجعول است. بنابراین حکم فعلی همان حکم جزئی است که به آن «مجعول» گفته می‌شود. «منجِّز» چیزی است که حکم را منجَّز کند، و «معذِّر» چیزی است که حکم را معذَّر کند. از بین احکام شرعی فقط «وجوب فعلی» و «حرمت فعلی» (یعنی احکام تکلیفی لزومی) متّصف به معذّر و منجّز می‌شوند. یعنی احکام وضعی کلی و جزئی، و احکام تکلیفی جزئی غیر لزومی، و احکام تکلیفی کلی، قابل اتّصاف به تعذیر و تنجیز نیستند.

مقدمه: منجّزیت و معذّریت قطع

اگر زید یک وجوب یا حرمت فعلی داشته و نسبت به آن قطع پیدا کند، در این صورت قطع وی موجب تنجیز آن وجوب می‌شود. یعنی در مخالفت آن استحقاق عقوبت بوده، و عقوبت الهی بر آن مخالفت قبیح نیست؛ و اگر زید قطع به عدم آن تکلیف داشته باشد، در این صورت قطع وی موجب تعذیر از آن تکلیف است. یعنی در مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبتی نیست و عقوبت الهی بر آن مخالفت قبیح است. به عنوان مثال اگر قطع داشته باشد این مایع طاهر است و فی علم الله نجس باشد، حرمت شرب فعلی برای مکلف معذَّر است. به هر حال در جایی که یک تکلیف فعلی وجود داشته باشد، اگر قطع به وجود آن پیدا شود آن تکلیف «منجَّز» شده، و اگر به عدم آن قطع پیدا شود آن تکلیف «معذَّر» می‌شود (تعذّر و تنجّز وصفِ تکلیف فعلی هستند، که فعلیت تکلیف هم دائر مدار فعلیت موضوع است).

اشکال اول: جهل معذِّر است نه قطع

مرحوم استاد تبریزی فرموده‌اند قطع معذّر نیست و فقط منجّز است. اگر تکلیف فعلی وجود داشته و مکلف نسبت به آن قطع داشته باشد، در این صورت آن تکلیف، منجّز است؛ امّا اگر تکلیف فعلی وجود داشته و قطع به عدم آن باشد، در نظر مشهور قطع موجب تعذیر آن تکلیف، و در نظر ایشان قطع موجب تعذیر نیست بلکه جهل

موجب تعذیر آن تکلیف است. به عبارت دیگر در معذَّر بودن تکلیف اختلافی نیست، و اختلاف در تعیین معذِّر است. شاهد بر کلام استاد، این است که شخص غافل (که قطع به عدم تکلیف ندارد)، هم معذور است. یعنی تکلیف فعلی برای وی معذَّر است با اینکه قطعی در کار نیست. لذا معلوم می‌شود امر دیگری موجب تعذیر است.

اشکال دوم: جهل مرکب رافع اصل تکلیف است نه معذِّر

اگر این اشکال تمام باشد، موضوع برای اشکال قبل باقی نمی‌ماند. به عنوان مقدمه در نظر مشهور و مرحوم استاد، جاهل مرکب (یعنی کسی که تکلیف فعلی دارد امّا قطع به عدم تکلیف دارد) اصلاً تکلیفی ندارد و خطاب شامل وی نیست. یعنی اگر شرب این مایع بر زید حرام فعلی باشد و زید قطع به عدم حرمت آن داشته باشد، در این صورت شرب آن واقعاً حرام نیست. این مبنای مشهور و استاد، با کلامشان در این بحث سازگار نیست؛ زیرا قطع به عدم وجوب یا حرمت فعلی، موجب تعذیر نیست بلکه رافع تکلیف است. در مقام تشریع، جاهل مرکب از موضوع تشریع خارج است.

به عبارت دیگر مخالفتی با یک تکلیف نشده است تا گفته شود در آن مخالفت فی امان الله هست. یعنی تکلیف معذَّر است به دلیل اینکه اصلاً تکلیفی نیست! بنابراین نه قطع و نه جهل معذِّر نیستند؛ زیرا اصلاً مخالفتی نشده است تا گفته شود معذور است.

بله بر مبنای مختار که تکلیف در مورد جاهل مرکب هم فعلی است، باید گفته شود این تکلیف منجّز نیست، و معذَّر است. بنا بر این مبین نیز کلام مشهور صحیح نیست که قطع موجب تعذیر است، بلکه باید گفته شود جهل مموجب تعذیر است. در نتیجه در مبنای مختار، قطع موجب تنجیز، و جهل موجب تعذیر است.

ج۳۱ ۹۵/۰۸/۱۵

حجّیت عقلیِ قطع

همانطور که گفته شد، ابتدا در حجّیت عقلی قطع بحث خواهد شد (اگر حجّیت عقلی ثابت نشود، نوبت به حجّیت عقلائی، و سپس عرفی، و در نهایت حجّیت شرعی می‌رسد). اگر قطع به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن تکلیف می‌شود، و در مخالفت آن استحقاق عقوبت است، یعنی عقوبت الهی در مورد آن قبیح نیست؛ و اگر قطع به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن تکلیف می‌شود، و در مخالفت آن تکلیف، استحقاق عقوبت وجود ندارد، یعنی عقوبت الهی قبیح است. همانطور که گذشت، قطع نمی‌تواند معذّر باشد، امّا ممکن است منجّز باشد. بنابراین فقط در مورد اثبات منجّزیت قطع بحث می‌شود. اگر تکلیف فعلی وجود داشته و قطع به آن پیدا شود، منجّز می‌شود (استحقاق عقوبت در مخالفت آن است، یعنی عقوبت الهی نسبت به آن قبیح نیست).

اگر سه مقدمه مورد قبول واقع شود، جای بحث از حجّیت عقلیِ قطع وجود دارد؛ و با انکار یکی از این مقدمات، بحث از حجّیت عقلیِ قطع بی معنی است. یک مقدمه در علم حکمت و کلام بررسی می‌شود؛ و هرچند دو مقدمه دیگر نیز مرتبط با علم حکمت و کلام هستند، امّا اصولیون به بررسی آنها پرداخته‌اند. به همین سبب فقط به بررسی همین دو مقدمه اکتفاء می‌شود: مقدمه اول اینکه حسن و قبح عقلی قبول شود؛ و مقدمه دوم اینکه وجوب اطاعت خداوند، عقلی باشد؛

مقدمه اول: حسن و قبح عقلی

یکی از مباحث مطرح در بحث قطع، بحث «حسن و قبح عقلی» است. همه علماء حسن و قبح اعتباری را مورد قبول قرار داده، و به این بحث پرداخته‌اند که آیا علاوه بر آن، حسن و قبح واقعی هم وجود دارد؟ به عنوان مثال «علیت» و «تلازم» از امور واقعی هستند، و این بحث وجود دارد که آیا حسن و قبح هم واقعی هستند؟ اگر حسن و قبح واقعی پذیرفته شود، حسن و قبح عقلی اثبات خواهد شد.

این مقدمه باید قبول شود تا بحث از حجّیت عقلی قطع مطرح شود؛ زیرا معنای تنجز تکلیف همان استحقاق عقوبت و عدم قبح عقوبت الهی است. در حالیکه اگر حسن و قبح اعتباری باشند، فعل الهی متّصف به آنها نخواهد شد. به عبارت دیگر بنابر اعتباریت، فقط فعل انسان متّصف به این دو می‌شود؛ زیرا اعتبار نزد عقلاء یا عرف است. در نتیجه اگر حسن و قبح واقعی و عقلی انکار شود، فعل خداوند متّصف به حسن و قبح نشده و تنجّز تکلیف بی معنی خواهد شد. به عبارت دیگر قبیح نیست، امّا سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود.

عدم نیاز به قبول حسن و قبح عقلی، برای اثبات حجّیت قطع

اکثریت قریب به اتّفاق علماء، حسن و قبح عقلی را قبول نموده‌اند. در مقابل مرحوم اصفهانی این مقدمه را انکار نموده و حسن و قبح عقلی را نپذیرفته‌اند؛ امّا ایشان فرموده‌اند برای اثبات حجّیت قطع، نیازی به این مقدمه نیست. علمای بعد از ایشان، این مطلب را قبول نکرده، و فرموده‌اند بدون اثبات حسن و قبح عقلی، حجّیت قطع، قابل اثبات نیست.

۱. مقدمه سوم که در علم حکمت و کلام بحث می‌شود، این است که خداوند منّان، فاعل مختار است یا فاعل مضطرّ؟

مرحوم اصفهانی فرموده است[۱] خداوند واحدی از عقلاء بلکه رئیس العقلاء است، لذا افعال خداوند هم داخل افعال عقلائی است. بنابراین همانطور که افعال عقلاء متّصف به حسن و قبح می‌شود، افعال خداوند نیز متّصف به حسن و قبح می‌شود. در نتیجه اگر خداوند قاطع به تکلیف را عقوبت نماید، در نزد عقلاء قبیح نیست.[۲]

اشکال اول: خداوند داخل در عقلاء نیست

اشکال اول این است که خداوند احدی از عقلاء نیست؛ زیرا عقلاء یک اصطلاح است. مجموعه انسان‌ها که در اثر یک زندگی اجتماعی به یک خرد جمعی رسیده‌اند، عقلاء هستند. لذا این اصطلاح مفرد ندارد، یعنی مفرد آن «عاقل» نیست. توضیح اینکه «کلی» در مقابل «جزئی»، و «کلّ» در مقابل «جزء» است. به عنوان مثال مجموعه انسان‌های داخل یک اتاق، کلّ دارای اعضاء است. نسبت هر مجموعه به اعضاء، نسبت کل به جزء است نه نسبت کلی به جزئی؛ و عقلاء نیز یک مجموعه است که تک تک افراد اجتماع، اعضاء آن هستند، نه اینکه افراد اجتماع جزئی برای کلی باشند. بنابراین مجموعه عقلاء حتی فرد هم ندارد، بر خلاف طبیعی انسان که فرد دارد (فرد طبیعی انسان، زید است، و مصداق مفهوم انسان نیز زید است؛ در مقابل مفهوم زید یک مصداق دارد که همان زید است، امّا معنای زید دارای فرد نیست؛ وزان مجموعه به اعضاء، وزان اعلام شخصی است نه طبیعی). در نتیجه افراد مجموعه روی هم، مصداقی برای مفهوم «انسان‌های اتاق» می‌باشد، امّا فرد ندارد.

به هر حال خداوند منّان، نه از اعضای عقلاء است؛ و نه فردی داخل در مجموعه عقلاء در این اصطلاح می‌باشد.

---

۱. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة(طبع جدید)، ج۲، ص۳۱۳:«و من الواضح أنّ اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المکروه للمدح و الذّمّ علی أحد نحوین: إمّا بنحو اقتضاء السّبب لمسبّبه و المقتضی لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغایة لِذی الغایة. فالأوّل فیما إذا أساء إنسان إلی غیره، فانّه بمقتضی ورود ما ینافره علیه و تألّمه منه ینقدح فی نفسه الدّاعی إلی الانتقام منه و التّشفی من الغیظ الحاصل بسببه ذمّه و عقوبته، فالسببیّة للذّم هنا واقعیّة و سلسلة العلل و المعلولات مترتّبة واقعاً. و الثانی فیما إذا کان الغرض من الحکم بالمدح و الذّم حفظ النّظام و بقاء النّوع بلحاظ اشتمال العدل و الإحسان علی المصلحة العامّة و الظلم و العدوان علی المفسدة العامّة فتلک المصلحة العامّة تدعو إلی الحکم بمدح فاعل ما یشتمل علیها و تلک المفسدة تدعو إلی الحکم بذمّ فاعل ما یشتمل علیها، فیکون هذا التّحسین و التقبیح من العقلاء موجباً لانحفاظ النّظام و رادعاً عن الإخلال به، و ما یناسب الحکم العقلائی الّذی یصحّ نسبته إلی الشارع بما هو رئیس العقلاء هو القسم الثّانی، دون الأوّل الّذی لا یناسب الشّارع بل لا یناسب العقلاء بما هم عقلاء ...».

۲. به نظر می‌رسد حجّیت عقلی قطع بدون قبول حسن و قبح عقلی، بی معنی است؛ این بیان مرحوم اصفهانی نیز حجّیت عقلائی قطع را ثابت نمود. بنابراین برای اثبات حجّیت عقلی قطع، باید حسن و قبح عقلی قبول شود.

اشکال دوم: افعال الهی متّصف به حسن و قبح عقلائی نمی‌شود

اگر فرض شود خداوند هم داخل در مجموعه عقلاء باشد، امّا موضوع حسن و قبح عقلائی فقط «فعل اختیاری انسان» است. لذا افعال الهی متّصف به حسن و قبح عقلائی نمی‌شوند. یعنی با فرض داخل بودن خداوند، فعل خداوند از این قاعده خارج است.

علاوه بر اینکه حتی موضوع حسن و قبح عقلائی، «فعل اختیاری انسان در دنیا» می‌باشد؛ لذا از این حیث نیز فعل خداوند در قیامت متّصف به حسن و قبح عقلائی نخواهد بود.

جمع‌بندی: نیاز به حسن و قبح عقلی، برای اثبات حجّیت قطع

بنابراین افعال الهی متّصف به حسن و قبح عقلائی نیستند، و باید حسن و قبح عقلی ثابت شود تا بحث از حجّیت قطع مطرح شود. البته در این بحث، حسن و قبح عقلی تسلّم شده و بحث از آن در ادامه خواهد آمد.

مقدمه دوم: اطاعت خداوند، واجب عقلی است

مقدمه دوم برای اثبات حجّیت عقلی قطع این است که وجوب اطاعت خداوند، عقلی است. وجوب عقلی یعنی «حُسن»، و واجب عقلی یعنی «حَسَن». البته فعل حَسَن گاهی ترکش قبیح نیست و گاهی نیز ترک آن قبیح است. واجب همان فعل حَسَنی است که ترک آن قبیح است.

در این مقدمه ثابت می‌شود که امتثال اوامر و نواهی خداوند، عقلاً بر انسان واجب است (مانند ردّ امانت که وجوب عقلی دارد). در نظر متکلمین اطاعت الهی، وجوب عقلی دارد؛ و فقهاء نیز نوعاً این وجوب عقلی را پذیرفته‌اند. البته در بین متأخّرین تشکیک در عقلی بودن این وجوب شده است. پس مشهور علماء وجوب اطاعت را عقلی می‌دانند، که برای آن دو وجه ذکر شده است:

وجه اول: شکر منعم

این وجه توسط متکلمین مطرح شده است که وجوب عقلی اطاعت از باب «وجوب شکر منعم» است. مراد از نعمت همان «نعمت وجود» است که معطی آن خداوند است (چه مستقیم چه غیر مستقیم). به هر حال وجود هر فرد، نعمت است و معطی آن خداوند است. در نظر عقل هم لازم است که شکر منعم شود. البته شکر نیز به حسب منعم متفاوت است. شکر یک انسان به تشکر یا تعریف از اوست، امّا در مورد خداوند تشکر زبانی معنی ندارد، بلکه اطاعت از دستورات وی همان شکر است؛ زیرا خداوند نیاز به تشکر یا تعریف ندارد. یعنی چون نیازی ندارد پس اقدامی از سوی ما، شکر محسوب نمی‌شود. این وجه را مشهور گفته و نوعاً فقها قبول نموده‌اند.

ج۳۲ ۹۵/۰۸/۱٦

وجه دوم: وجوب عقلی اطاعت از مولای حقیقی

شهید صدر فرموده است مولویت برای موالی سه قسم است: مولویت ذاتیه؛ مولویت اعتباریه شرعیه؛ مولویت اعتباریه عقلائیه؛ این سه قسم مولویت توضیح داده می‌شود:

گاهی مولویت مولی اعتباری نیست، و در طول اعتبار و جعل هم نیست، بلکه ذاتی و حقیقی است. منشأ این مولویت همان خالقیت و مبدئیت عالم است. بنابراین اطاعت خالق عقلاً واجب است و تفاوتی هم ندارد که منعم باشد یا نباشد، بلکه چون مبدأ عالم است، اطاعت وی عقلاً واجب است. به عبارت دیگر اطاعت خداوند «بما هو خالق» و «بما هو مبدأ العالم» عقلاً واجب است، نه «بما هو منعم»؛ گاهی نیز مولویت، اعتباری یا در طول یک اعتبار است (تفاوت «اعتباری» و «در طول اعتبار»، در بحث امر واقعی و تقسیم آن به واقعی واقعی و واقعی اعتباری گذشت). مولویت گاهی در طول اعتبار عقلاء است، مانند اینکه کسی را رئیس جمهور اعتبار می‌کنند؛ و گاهی نیز مولویت شرعیه است یعنی مولویتی که شارع اعتبار نموده (مولویت در طول اعتبار شارع است)، مانند مولویتی که خداوند برای نبی اکرم صلّی الله علیه و آله، و ائمه علیهم السلام قرار داده است که «امام المسلمین» شده‌اند؛

در نتیجه اطاعت مولای حقیقی، وجوب عقلی دارد «لکونه مولیً ذاتیّاً»، نه «لکونه منعماً».[1]

نقد و بررسی وجوب عقلی اطاعت

ابتدا نظریه وجوب اطاعت از مولای حقیقی نقد شده و سپس نظریه وجوب شکر منعِم نقد خواهد شد:

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۸:«ثم ان المولوية و حق الطاعة تكون على ثلاثة أقسام: ۱- المولوية الذاتيّة الثابتة بلا جعل و اعتبار و الّذى هو امر واقعى على حد واقعيات لوح الواقع، و هذه مخصوصة باللّه تعالى بحكم مالكيته لنا الثابتة بملاك خالقيته، و هذا مطلب ندركه بقطع النّظر عن مسألة شكر المنعم الّذى حاول الحكماء أن يخرجوا بها مولوية اللّه سبحانه و لزوم طاعته، فان ثبوت الحق بملاك المالكية و الخالقية شىء و ثبوته بملاك شكر المنعم شىء آخر. بل هذا حذوه حذو سيادة اللّه التكوينية، فكما ان إرادته التكوينية نافذة فى الكون كذلك إرادته التشريعية نافذة عقلا على المخلوقين. و هذا النحو من المولوية كما أشرنا لا تكون إلا ذاتية و يستحيل أن تكون جعلية، لأن نفوذ الجعل فرع ثبوت المولوية فى المرتبة السابقة فلو لم تكن هناك مولوية ذاتية لا تثبت الجعلية أيضا لأن فاقد الشىء لا يعطيه. و بناء العقلاء على هذه المولوية ليس بمعنى جعلهم لها- كما توهم- بل بمعنى إدراكهم لها على حد إدراكهم للقضايا الواقعية الأخرى. ۲- المولوية المجعولة من قبل المولى الحقيقى، كما فى المولوية المجعولة للنبى أو الولى، و هذه تتبع فى السعة و الضيق مقدار جعلها لا محالة. ۳- المولوية المجعولة من قبل العقلاء أنفسهم بالتوافق على أنفسهم، كما فى الموالى و السلطات الاجتماعية و هذه أيضا تتبع مقدار الجعل و الاتفاق العقلائى. ثم ان المولوية الأولى دائما يحقق القطع صغراها الوجدانية لأن ثبوت القطع لدى القاطع وجدانى و ثبوت مولوية المولى الحقيقى فى موارد القطع بديهى أيضا لأنه القدر المتيقن من حدود هذه المولوية، إذ لا يعقل أن تكون اكتمال درجة الكشف عن حكم المولى موجبا لارتفاع مولويته و قلتها موجبة لمولويته».

نقد وجوب عقلیِ اطاعت مولای حقیقی

در نظر شهید صدر، علّت وجوب اطاعت خداوند در نظر عقل، همان خالقیت خداوند است. به نظر می‌رسد این وجه بازگشت به کلام متکلمین دارد؛ زیرا مراد متکلم از نعمت نیز همان «نعمت وجود» است. یعنی خالق عبارت اخری «منعم الوجود» است. بنابراین این کلام وجه مستقلّی برای اثبات وجوب عقلی اطاعت نیست. برخی مقرّرین ایشان نیز همین اشکال را نموده‌اند[۱]

نقد وجوب عقلیِ اطاعت به دلیل شکر منعِم

در کلام متکلمین که وجوب عقلی اطاعت را به سبب وجوب عقلی شکر منعِم می‌دانند، نیز سه اشکال وجود دارد:

«منعَم علیه» وجود ندارد

در کلام متکلم مراد از نعمت همان «نعمت وجود» است. عقل حکم به لزوم شکر منعِم دارد. در هر نعمت سه عنوان «منعِم» و «منعَم علیه» و «نعمت» وجود دارد؛ وجود نیز نعمتی است که خداوند به بنده مانند زید داده است. قبل از عطای نعمت وجود، زیدی نیست زیرا زید هم در طول وجود محقّق می‌شود. به عبارت دیگر زید، خودِ نعمت است، یعنی «منعَم علیه» وجود ندارد. در کبرای قاعده عقلی، شکر منعِم بر «منعم علیه» واجب است، امّا بر نعمت واجب نیست.

ممکن است گفته شود در مورد زید ترکیب نعمت با منعم علیه، شده است. یعنی زید از یک حیث نعمت است و از یک حیث منعم علیه است. در نتیجه از این حیث که منعم علیه است، شکر منعِم بر وی واجب است؛ امّا پاسخ این است که این ترکیب نعمت و منعم علیه، اتّحادی و تحلیلی است. یعنی ترکیب واقعی نیست. توضیح اینکه اگر زید مصداق «فقیر» و «حکیم» باشد، اتّحاد وجودی بین فقیر و حکیم محقّق شده است. این اتّحاد وجودی، تحلیلی نیست زیرا واقعاً زید دو حیث دارد (هم معروض علم فقه، و هم معروض علم حکمت است)؛ امّا اگر زید مصداق «فقیه» و «عالم» باشد، اتّحاد وجودی در این مورد تحلیلی است، زیرا از همان حیث که مصداق فقیه است مصداق عالم هم می‌باشد (یعنی چون فقیه است عالم هم شده است). بنابراین در بحث ما، منعم علیه وجود ندارد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۹، فی هامشه:«لو كان المقصود من المالكية الاختصاص و السلطنة الاعتبارية فهو واضح البطلان و ان كان المقصود السلطنة و القدرة التكوينية فيلزم ان لا يكون له حق الطاعة فيما إذا كان خالقا و لم يكن قادرا و مسلطا عليه بقاء مع وضوح بقاء حقه، و ان كان المقصود نفس الخالقية رجع إلى مقالة الحكماء فانهم لا بد و ان يريدوا بالمنعم الواهب لنعمة الوجود و الخلق للإنسان».

بله اگر مراد از نعمت همان رزق و هوا و مانند آن باشد، منعم علیه وجود دارد. امّا اگر مراد از نعمت همان وجود باشد، چیز سومی نیست که منعم علیه باشد. در نتیجه با قبول اینکه شکر منعِم بر منعَم علیه واجب است، امّا وجوب عقلی اطاعت بر زید که خودِ نعمت است، واجب نخواهد بود. به عبارت دیگر عقل حکمی ندارد که شکر منعم بر نعمت واجب است.

وجود از حیث بقاء نعمت است نه از حیث وجود

اشکال دوم این است که با فرض اینکه زید نیز منعم علیه باشد، امّا بالوجدان بقاء وجود نعمت است، نه حدوث وجود (حدوث همان «وجود بعد العدم» است، و بقاء نیز «وجود بعد الوجود» است)؛ زیرا وقتی زید حادث شد، حبّ به بقاء دارد لذا بقاء برای وی نعمت می‌شود. «وجود بعد العدم» نعمت نیست، زیرا زید حبّی نبست به آن ندارد تا با حدوث وجود، ارضاء شود؛

در نظر متکلم نیز فقط حدوث مستند به خداوند است نه بقاء وجود! پس وجودی که نعمت است (بقاء وجود) مستند به خداوند نیست، و وجودی که مستند به خداوند است (حدوث وجود) نعمت نیست.

شکر منعِم، حسن است امّا ترک آن قبیح نیست

اشکال سوم این است که با صرف نظر از دو اشکال بالا و قبول اینکه زید نیز منعم علیه بوده، و حدوث وجود وی هم نعمت محسوب می‌شود، کبرای عقلی ناتمام است؛ زیرا بالوجدان شکر منعم وجوب عقلی ندارد. یعنی شکر منعِم، حَسَن است امّا ترک تشکر، فعل قبیحی نیست (پس حُسن غیر لزومی دارد نه اینکه لازم باشد). به عنوان مثال فرض شود کسی صد میلیارد پول به زید داده است. اگر این شخص از زید یک لیوان آب بخواهد، در نظر عقل ندادن آب قبیح نیست (هرچند ممکن است عقلاءً قبیح باشد)، یعنی در نظر عقل استحقاق عقوبت ندارد (یعنی حقّ ندارد وقتی زید آب به وی نداده است، در گوش وی بزند).

ج۳۳ ۹۵/۰۸/۱۸

وجوب اطاعت خداوند، فطری است

در حکمت حُسن و قُبح عقلی مورد انکار واقع شده، لذا وجوب اطاعت خداوند، عقلی نخواهد بود؛ امّا در کلام حُسن و قُبح عقلی مورد قبول است لذا وجوب اطاعت خداوند عقلی بوده و از باب شکر منعِم است، که فقهاء هم این مطلب را قبول نموده‌اند (البته وجوب عقلی اطاعت خداوند، در نظر شهید صدر از باب حقّ الطاعة است).

با توجه به اشکالات وجوب عقلی اطاعت (هم در وجوب شکر منعِم و هم در حقّ الطاعة)، به نظر می‌رسد وجوب اطاعت خداوند عقلی نبوده، بلکه فطری است.

غریزه و فطرت انسان اینگونه است که از عذاب فراری است. یعنی اگر احتمال دهد عذابی در کار است، از آن گریزان است. به عبارت دیگر عقل انسان وجوبی درک نمی‌کند بلکه به دلیل اینکه احتمال عقاب می‌دهد، مرتکب مخالفت نخواهد شد. این غریزه در حقیقت «وجوب» نیست؛ زیرا وجوب تنها پنج قسم دارد که غریزه از آنها خارج است: وجوب عقل نظری؛ وجوب عقل عملی؛ وجوب عقلائی؛ وجوب عرفی؛ و وجوب شرعی؛ بنابراین لزوم اطاعت اوامر الهی از باب فطرت انسان است. «لزوم دفع ضرر محتمل» نیز همان وجوب فطری است. وجوب فطری یعنی انسان به دلیل گرایش به حبّ ذات، از آلام فراری است زیرا ذات از ألم متأذّی می‌شود. این دفع ضرر محتمل اختصاصی به انسان هم ندارد، بلکه حیوان هم همین گونه است.

توقّف حجّیت عقلی قطع، بر وجوب عقلی طاعت

با توجه به این که فطرتاً و غریزةً انجام اوامر الهی لازم است، عبد با مخالفت اوامر الهی، خلاف تکالیف عقلی عمل نکرده است. لذا عقوبت چنین عبدی در نظر عقل قبیح نیست، یعنی عبد به تکالیف عقلی خود عمل کرده است. در نتیجه حجّیت عقلی قطع با وجوب فطری اطاعت تنافی دارد. به عبارت دیگر اگر وجوب اطاعت عقلی نبوده، فطری باشد (از باب دفع ضرر محتمل نه از باب شکر منعم یا حقّ الطاعة)، حجّیت قطع عقلی نخواهد بود؛ زیرا عقلاً عبد در مقابل خداوند کوتاهی نکرده، تا در نظر عقل مستحق عقوبت شده و عقوبت الهی قبیح نباشد. در نتیجه حجّیت قطع، عقلی نخواهد بود.

با توجه به اشکال در مقدمه دوم برای ادامه بحث از حجّیت عقلی قطع، همانطور که مقدمه اول تسلّم شد، مقدمه دوم هم باید تسلّم شود. یعنی هم حُسن و قُبح عقلی و هم وجوب عقلی اطاعت خداوند، باید تسلّم شده تا زمینه بحث از حجّیت عقلی قطع پیدا شود.

اشکال در حجّیت عقلی قطع

بعد از قبول حُسن و قُبح عقلی، و قبول وجوب عقلی اطاعت، آیا قطع به تکلیف در نظر عقل منجّز تکلیف است؟

برخی اصولیون فرموده‌اند با قبول این دو مقدمه نیز، قطع در نظر عقل منجّز تکلیف نیست. اگر وجوب اطاعت خداوند عقلی باشد، مخالفت با تکلیف مقطوع مقتضِی برای عذاب است نه علّت تامّه. از طرفی نیز اینگونه نیست که با وجودِ مقتضِی، همیشه مقتضَی هم محقّق شود؛ بلکه باید علاوه بر مقتضِی شرائط موجود، و موانع مفقود

نیز باشند. در بحث عدم قبح عقوبت الهی، شرط هیچگاه احراز نمی‌شود زیرا قدرت بر احراز وجود ندارد. به عنوان مثال اگر فرض شود زید عصیان مولای خودش کرد، این عصیان مقتضی برای عقوبت است نه علّت تامّه. مولی باید در این عقوبت مصلحت ببیند تا عقاب نماید. مثلاً اگر زید بعد معصیت دیوانه شد، آیا مولی می‌تواند به دلیل عصیان در زمان عقل، وی را عقوبت کند؟ این عقوبت قبیح است؛ و یا مثلاً اگر زید بعد عصیان از دنیا رفت، آیا مولی می‌تواند جسد وی را آتش زده یا سر از تن وی جدا نماید؟ این امور قبیح است؛ زیرا مجازات مجنون یا مرده، منفعتی ندارد.

اشکال این است که حکمت و فائده‌ای برای عقوبت الهی احراز نمی‌شود (نه اینکه حکمت و مصلحتی نباشد بلکه احراز نمی‌شود). به عنوان مثال زید که فاسق و فاجر است اگر در قیامت عقاب شود، فائده آن چیست؟ فائده باید به زید، یا به خداوند، یا به غیر برگردد. در مورد خداوند فائده‌ای تصویر نمی‌شود زیرا خداوند از تعذیب کسی منتفع نمی‌شود؛ در مورد زید نیز فائده‌ای تصویر ندارد زیرا فرض این است که آخرت دار تکلیف نیست و با عقاب وی در قیامت، دیگر تنبیه شدن و انجام دادن سائر تکالیف، مطرح نیست. در مورد غیر هم فائده‌ای تصویر ندارد زیرا تنها فائده ممکن همان تشفّی و التیام و خوشحالی کسانی است که زید به آنها ظلم کرده است. در این صورت اولاً عقوبت منحصر به مواردی خواهد بود که به فردی ظلم شده است، یعنی بر ترک نماز و شرب خمر نباید عقوبتی باشد، در حالیکه عقوبت برای عاصی است نه برای ظالم؛ و ثانیاً سبب حالات روحی مانند تشفّی، فقط علم و اعتقاد است نه واقع، یعنی همین که این اعتقاد برای شخص پیدا شود که زید عذاب شده است، تشفّی حاصل می‌شود و نیازی نیست که واقعاً عذاب شود (به عنوان مثال برای تشفّی مظلوم لازم نیست واقعاً ظالم به درّه افتد، بلکه همین که اعتقاد مظلوم این باشد، کافی است؛ لذا اگر در قیامت این اعتقاد برای مظلوم پیدا شود، کافی است و نیازی نیست که ظالم هم عذاب شود).

به هر حال برای عقوبت زید فائده‌ای تصویر نمی‌شود (نه اینکه فائده‌ای برای عقوبت زید نباشد، بلکه قابل احراز نیست). در نتیجه عدم قبحِ عقوبت الهی احراز نشده، و استحقاق عقاب عقلی ثابت نمی‌شود. در این صورت حجّیت عقلی قطع ثابت نمی‌شود.

دو وجه برای تصویر حکمت برای عقوبت اخروی انسان عاصی مطرح شده است که نیاز به بررسی دارند.

ج٣٤ ٩٥/٠٨/١٩

جواب اول: عدم قبح عقوبت

همانطور که گفته شد اگر قطع به تکلیف تعلّق گیرد، منجّز تکلیف نیست؛ زیرا این اشکال وجود دارد که عقوبت الهی نسبت به آن قبیح است. قبح عقوبت به دلیل این است که فائده‌ای برای آن تصویر نمی‌شود (نه در معذِّب و نه در معذَّب و نه در غیر).

از سوی مستشکل، جوابی داده شده است. از طرفی مسلّم و معلوم است که اگر عذاب بی فائده شود، عذابی نخواهد بود؛ و از سوی دیگر نیز در دین مسلّم است که فجّار و کفّار عذاب می‌شوند؛ هر دو امر مسلّم هستند، لذا با حفظ هر دو، این نتیجه به دست می‌آید که عقوبت اثر طبیعی و قهری گناه (یا تجرّی) در دنیاست. یعنی عذاب اخروی نتیجه طبیعی معصیت و تجرّی در دنیا است مانند اینکه دست در آتش می‌سوزد. این همان تجسّم اعمال است که گفته می‌شود.

این جواب صحیح نیست و در مجموع سه اشکال در آن وجود دارد:

الف. این تفسیر فی نفسه دور از ذهن است؛ زیرا اولاً اینکه خداوند اراده‌ای در عذاب نداشته باشد، بعید است؛ و ثانیاً اینکه مثلاً اگر یک قطره شرب خمر شود، نتیجه طبیعی آن این مقدار از عذاب باشد نیز کمی دور از ذهن است؛ و ثالثاً در مورد شفاعت (که مثلاً زید شفاعت شده و عمرو نمی‌شود) نیز باید گفته شود نتیجه طبیعی رفتار است، که این هم دور از ذهن است که شفیع اراده‌ای نداشته باشد؛ و رابعاً اگر عقوبت نتیجه قهری عمل باشد، چرا جاهل قاصر که شرب خمر نموده، همین نتیجه قهری را نداشته و عقوبت ندارد.

ب. با فرض قبول این تفسیر برای عقوبت اخروی نیز حجّیت (معذّریت و منجّزیت) عقلی قطع ثابت نیست؛ زیرا بحث از حجّیت در واقع بحث از قبح یا عدم قبح عقاب است (یعنی اگر عقاب قبیح نباشد، قطع منجّز و معذّر است)، در حالیکه با این تفسیر نفسِ معصیت در دنیا موجب جهنّم در آخرت است. بنابراین بر اساس حُسن و قبح عقلی، عقاب تصحیح نمی‌شود بلکه عقاب همان نتیجه قهری عمل در دنیاست. لذا این تفسیر در بحث ما مفید نیست.

ج. اصل این تفسیر از عقوبت اخروی، اشکال اساسی دارد؛ زیرا این تفسیر مبتنی بر این است که اثبات شود عذاب الهی بی فائده است، در حالیکه با بیان فوق تنها وجود فائده احراز نشد (نه اینکه بی فائده بودن ثابت شود). بنابراین این تفسیر نیازمند اثبات بی فائده بودن عقوبت اخروی است، که ثابت نشده است.

جواب دوم: فائده عقوبت، دنیوی است

جواب دیگری هم داده شده است، که عقوبت قبیح نیست زیرا دارای فائده است. نیازی نیست فائده عقوبت در قیامت باشد (تا گفته شود نه در معذَّب و نه در معذِّب و نه در غیر فائده‌ای نیست)، بلکه فائده آن عذاب اخروی

در دنیا ظاهر می‌شود. همین که شخص در دنیا بداند که با مخالفت قطع، عذاب اخروی خواهد داشت، مخالفت نخواهد کرد. همین بازدارندگی از گناه، فائده وجود عذاب اخروی است. بنابراین عقوبت اخروی دارای فائده شده، و عقوبت قبیح نخواهد بود.

این جواب نیز صحیح نیست و پاسخ از آن در مباحث قبل گفته شد. تأدّب در دنیا معلول خودِ عذاب الهی نیست، بلکه معلول «علم به عذاب الهی» است.

جواب سوم: احراز فائده از مدلول التزامی آیات عذاب

جواب دیگری هم داده شده که در قرآن سخن از عذاب وجود دارد. مدلول مطابقی آیات عذاب، وجود عذاب بوده، و مدلول التزامی آنها وجود حکمت و فائده برای عذاب است. زیرا فرض این است که خداوند حکیم است و معذِّب اوست، لذا کار لغو انجام نمی‌دهد. در نتیجه هرچند فائده بخصوصه معلوم نباشد، امّا وجود فائده احراز می‌شود.

این استدلال مغالطه دارد، زیرا از آیات استفاده می‌شود در عذاب قیامت حکمت است. به عبارت دیگر اگر عذابی باشد، قطعاً دارای فائده است. امّا این إخبار یا ایعاد مورد عمل است و کفّار واقعاً به جهنّم می‌روند؟ به عنوان مثال اگر گفته شود «ان کان زید حمارا کان ناهقاً»، این قضیه صادق است؛ امّا در مورد حمار بودنِ زید ساکت است. پس اگر خداوند عذاب نماید، قطعاً دارای حکمت است؛ امّا آیا عذاب می‌کند؟ پس دلالت التزامی این است که اگر عذاب نماید، دارای حکمت است.

در مورد این آیات دو احتمال وجود دارد: این آیات انشاء عذاب باشد یعنی «وعید» هستند، و یا این آیات اخبار از عذاب هستند. در صورت اول، تخلف وعید قبیح نیست؛ مانند اینکه معلّمی به دانش آموز بگوید اگر غیبت نمودی دو نمره از نمره‌ات کم می‌شود. نیاز نیست به این عمل شود، بلکه ممکن است بر اساس مصلحتی به آن عمل نشود. به نظر می‌رسد این آیات انشائی بوده و دلالت بر وعید دارند. در صورت دوم (که این آیات إخبار از عذاب باشند) نیز در باب اخبار گفته شده «خبر کذب» فی نفسه قبیح نیست (یعنی قبح ذاتی ندارد، بلکه قبح اقتضائی دارد)، مانند اینکه به بچه گفته شود اگر کوچه بروی گربه تو را می‌خورد. این موجب می‌شود کوچه نرفته و آسیب نبیند، که این امری قبیح نیست.

البته چون وجوب فطری قبول شد، احتمال عذاب کافی است، و ممکن است خداوند عذاب نماید.

بنابراین با تسلّم دو مقدمه، هم حجّیت عقلی قطع ثابت نمی‌شود امّا احتمال نفسانی عقوبت کافی است که اطاعت لازم باشد (حتی با قطع به استحقاق هم نسبت به عذاب احتمالی هستیم، ممکن است شفاعت شود یا مانند آن)، که همین احتمال عقوبت موجب وجوب فطری اطاعت خداوند می‌شود.

ج۳۵ ۹۵/۰۸/۲۲

جمع‌بندی: عدم حجّیت عقلی

با توجه به مباحث گذشته معلوم شد حجّیت عقلی قطع، مبتنی بر حُسن و قبح عقلی و بر عقلی بودن وجوب اطاعت خداوند متعال است. با قبول این دو مقدمه، اگر برای مکلفی قطع به تکلیفی فعلی حاصل شود، تکلیف فعلی بر وی منجّز است. یعنی بر خالفت آن مستحقّ عقوبت است، یعنی عقاب وی قبیح نیست.

مشهور علماء هر دو مقدمه را پذیرفته‌اند، لذا قائل به حجّیت عقلی قطع شده‌اند. به نظر می‌رسد وجوب اطاعت خداوند، عقلی نیست بلکه فطری است. در نتیجه منجّزیت عقلی قطع قابل قبول نیست.

حجّیت عقلائی قطع

حجّیت عقلائی قطع به این معنی است که عقوبت الهی بر مخالفت تکلیف مقطوع، در نزد عقلاء قبیح نیست. به عنوان مقدمه باید حُسن و قبح عقلائی توضیح داده شود. عقلاء همان انسان‌ها هستند که به صورت اجتماعی زندگی می‌کنند. اکثر حیوانات زندگی انفرادی دارند یعنی به تنهایی زندگی می‌کنند؛ و برخی از آنها زندگی جمعی دارند یعنی در کنار هم زندگی می‌کنند امّا تعامل اجتماعی ندارند؛ و برخی از آنها نیز زندگی اجتماعی دارند یعنی در کنار هم زندگی کرده و با هم تعاملات اجتماعی دارند، مانند مورچه‌ها و زنبورها؛ زندگی انسان‌ها نیز اجتماعی است. برای اینکه کمترین ضرر به زندگی دیگران وارد شود، باید برخی کارها را انجام داده، و برخی را ترک کنند. لذا عقلاء یک دسته مفاهیم اعتباری ساخته‌اند و نسل‌های بعدی را بر اساس همین امور تربیت می‌کنند. این مفاهیم همان حُسن و قبح عقلائی هستند. به عنوان مثال «صدق» حَسن، و «کذب» قبیح است. این حُسن و قبح نظیر ملکیت و زوجیت است که اموری اعتباری هستند یعنی در واقع علقه‌ای نیست بلکه اعتبار است (پس حُسن صدق امری اعتباری است مانند علقه بین زید و عبای او). در نتیجه حسن و قبح عقلائی کاملاً اعتباری است و مبتنی بر ادامه زندگی اجتماعی است (بر خلاف حسن و قبح عقلی که امری واقعی هستند). البته خودِ حُسن و قبح عقلائی اعتباری، امّا منجّزیت و معذّریت عقلائی از امور واقعی هستند. به عبارت دیگر منجّزیت عقلائی قطع، واقعی اعتباری است، یعنی در طول اعتبار عقلاست (بر خلاف منجّزیت عقلی قطع که واقعی است، یعنی در طول اعتبار نیست).

اثبات حجّیت عقلائی قطع

با توجه به مقدمه فوق، به اصل بحث در مورد حجّیت عقلائی قطع می‌پردازیم. آیا قطع نزد عقلاء منجّز است؟ یعنی اگر قطع به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آیا نزد عقلاء عقوبت بر مخالفت آن قطع، قبیح است؟ اگر عقوبت بر مخالفت قطع قبیح نباشد، حجّیت عقلائیه ثابت است؛ و اگر قبیح باشد، حجّیت عقلائی ثابت نیست.

معذّریت در قطع به عدم تکلیف نیز همین بحث را دارد (عقلاء می‌توانند برای تکلیف مجهول یا برای تکلیف مقطوع عدمه، حجّیت جعل نمایند؛ زیرا اعتبار به دست عقلاء است. لذا اشکال در معذّریت عقلی قطع در مورد معذّریت عقلائی قطع وارد نیست).

بحث از حجّیت عقلائی قطع در دو مقام خواهد بود: حجّیت عقلائی قطع در دائره انسان‌ها؛ در دائره خداوند و انسان:

اول: حجّیت عقلائی قطع در دائره انسان‌ها

به عنوان مقدمه تقسیم ظنّ و قطع به شخصی و نوعی توضیح داده می‌شود. قطع شخصی و نوعی دارای دو اصطلاح متفاوت است که در این بحث، یک اصطلاح مدّ نظر بوده و همان توضیح داده می‌شود. اگر ظنّ یا قطع برای زید حاصل شود ممکن است شخصی یا نوعی باشد. «قطع شخصی» به قطعی گفته می‌شود که از سببی پیدا شده که در نزد اکثر افراد افاده قطع نمی‌کند. به عنوان مثال زید کسی است که با شنیدن یک خبر قطع پیدا می‌کند ولو مخبِر را نشناسد؛ «قطع نوعی» به قطی گفته می‌شود که سبب قطع برای اکثر افراد افاده قطع می‌کند. مانند اینکه یک خبر از پنج نفر شنیده شود، و قطع به مضمون خبر پیدا شود («ظنّ شخصی» نیز ظنّی است که سبب آن برای اکثر افراد افاده ظنّ نکند؛ و «ظنّ نوعی» ظنّی است که سبب آن برای اکثر افراد افاده ظنّ کند).

معذّریت عقلائی قطع

اگر قطع به عدم تکلیف فعلی پیدا شود و با آن تکلیف مخالفت شود، در نزد عقلاء عذر محسوب می‌شود؟ به نظر می‌رسد در این موارد، نفسِ قطع موجب تعذیر نیست. به عنوان مثال اگر یک دانش آموز به مدرسه نرود و بگوید قطع داشتم که مدرسه تعطیل است، این عذر مقبول نیست (یعنی نفس قطع به عنوان دلیل مقبول نیست). به عبارت دیگر جستجو نمی‌کنند که آیا صادق است که قطع پیدا کرده یا کاذب است.

البته ممکن است مستند قطع موجب تعذیر شود، مانند اینکه بگوید ده نفر از دوستان من گفتند مدرسه تعطیل است. این قول ده نفر، معذّر هست امّا نفس قطع معذّر نیست. شاهد اینکه قوانین حکومت‌ها مانند «عبور از چراغ قرمز ممنوع است» و یا «کشیدن مواد مخدر ممنوع است» و یا «دزدی ممنوع است»، استثناء ندارند. یعنی گفته

نشده این قوانین وجود دارد مگر برای انسانی که قطع به عدم ممنوعیت دارد! در احکام و تکالیف عقلائی بین عالم و جاهل (بسیط یا مرکب یا غافل) تفاوتی نیست، یعنی تکلیف مشترک است (البته تنجّز یا عدم تنجز تکلیف بحث دیگری است). به هر حال، در هیچ موردی نفسِ قطع موجب تعذیر نیست.

ج۳٦ ۹۵/۰۸/۲۳

منجّزیت عقلائی قطع

اگر به تکلیفی از تکالیف عقلائیه قطع پیدا شده و با آن تکلیف مخالفت شود، به نظر می‌رسد قطع منجّز باشد. به عنوان مثال اگر زید قطع داشته باشد استفاده از مواد مخدر ممنوع است، و از آن استفاده کند، در این مورد در نزد عقلاء مجازات وی قبیح نیست. به عبارت دیگر در اینکه تکلیف مقطوع نزد عقلاء منجَّز است، شکّی نیست. امّا به نظر می‌رسد در این موارد، خودِ قطع منجّز نیست؛ زیرا حتی اگر زید احتمال هم بدهد که مصرف موارد مخدّر ممنوع است، این احتمال منجّز است و عقوبت وی قبیح نیست. هر تکلیف فعلی عقلائیه منجّز است مگر مجوّز و عذری در مخالفت آن وجود داشته باشد. به عنوان مثال اگر زید به مدرسه نرود به دلیل اینکه ناظم به وی گفته مدرسه تعطیل است، در این مورد مجازات وی قبیح است؛ زیرا قول ناظم حجّت است هرچند اشتباه کرده و یا دروغ گفته باشد[1] در این موارد قول ناظم معذّر است.

بنابراین در این موارد، قطع منجّز نیست؛ و حتی احتمال هم منجّز نیست، بلکه بدون احتمال هم تنجیز وجود دارد. به عنوان مثال اگر زید به اشتباه چراغ قرمز را سبز دیده و عبور کند، تکلیف منجّز بوده و مجازات وی قبیح نیست[2] در نتیجه در حجج عقلائی هر تکلیف به فعلیت موضوع، منجّز است. برای مخالفت تکلیف فعلی، باید عذر وجود داشته باشد. به عبارت دیگر در دائره عقلاء، نیازی به منجّز نیست.

دوم: حجّیت عقلائی قطع در دائره انسان و خداوند

در بحث از حجّیت عقلائی قطع بین انسان و خداوند، در دو مورد به طور مستقلّ بحث خواهد شد: ابتدا در مورد رفتار انسان در مقابل خداوند؛ و سپس در مورد رفتار خداوند در مقابل انسان؛

---

۱. در مثال به اینکه زید از چراغ قرمز عبور کرده و عذرش این است که پلیس گفته است، اصلاً تکلیفی وجود ندارد تا مخالفت شده باشد؛ زیرا در تعارض بین حرف پلیس و چراغ قرمز، حرف پلیس مقدّم است. به خلاف مثال فوق که تکلیف به حضور در مدرسه دارد، امّا مخالفت کرده است.

۲. البته پاره‌ای از افراد جهل، عذر محسوب می‌شود؛ مانند اینکه قانون تازه تصویب شده و زید از آن بی اطلاع است.

الف. در مورد رفتار انسان در مقابل خداوند این سوال مطرح است که آیا نزد عقلاء، اطاعت خداوند واجب است؟ به نظر می‌رسد عقلاء در مورد اطاعت خداوند نظری ندارند، زیرا اعتبارات عقلائیه فقط در مورد نظام اجتماعی خودشان است. البته ممکن است برخی امور که نزد عقلاء ممنوع است، توسط شارع هم حرام شود، مانند دزدی و سرقت که هم حرمت عقلائی و هم حرمت شرعی دارند. امّا برخی امور دیگر مانند نماز و روزه (که ارتباطی با حفظ یا خلل در نظام اجتماعی انسان ندارند) خارج از اعتبار عقلاء است. پس اطاعت خداوند در نزد عقلاء حَسن یا قبیح نیست، زیرا اطاعت «بما هی اطاعت» ارتباطی با حفظ و اخلال به نظام اجتماعی ندارد.

ب. در مورد رفتار خداوند در مقابل انسان نیز این سوال مطرح می‌شود که آیا عقوبت الهی در قیامت قبیح است یا قبیح نیست؟ به نظر می‌رسد عقوبت الهی در آخرت، ارتباطی با نظام اجتماعی بلکه با امور دنیوی ندارد. بنابراین عقلاء «بما هم عقلاء» در این مورد هم نظری ندارند. پس رفتار خداوند در مقابل انسان هم خارج از اعتبارات عقلائیه است.

نکته: عمل عقلاء به قطع

در انتهای بحث از حجّیت عقلائی قطع، نیاز است نکته‌ای تذکر داده شود. عقلاء همیشه بر طبق قطع عمل می‌کنند، و حتی به اطمینان هم عمل می‌کنند. بلکه در امور هامّه بر ظنّ هم عمل کرده، و بالاتر اینکه در امور اهمّ به احتمال هم عمل می‌کنند. به عنوان مثال اگر احتمال وجود سمّ در یک ظرف باشد، لب به آن نمی‌زنند. به هر حال در عمل عقلاء به قطع، تردیدی نیست. بحث از حجّیت عقلائیه قطع، در احتجاج به قطع در بین عقلاء است. یعنی آیا نزد عقلاء قطع «بما هو قطع» حجّت است؟ قطع در بین عقلاء معذّر و منجّز نیست.

جمع‌بندی: عدم حجّیت عقلائی قطع

از مباحث گذشته این نتیجه به دست می‌آید که خودِ قطع حجّیت عقلائیه ندارد. یعنی خودِ قطع در نزد عقلاء معذِّر یا منجِّز نیست.

امّا همانطور که گفته شد قطع تقسیم به «شخصی» و «نوعی» می‌شود. به نظر می‌رسد در قطع شخصی، نه «خودِ قطع» و نه «سبب قطع» حجّت نیست؛ و در قطع نوعی هرچند «خودِ قطع» حجّت نیست، امّا «سبب قطع» در نزد عقلاء حجّت است. به عنوان مثال از خبر پنج نفر به قطع پیدا می‌شود، که حجّت است. یا از مجموعه‌ای از قرائن نوع مردم به قطع می‌رسند، که در این موارد «سبب قطع» هم معذّر و هم منجّز است.

ج۳۷ ۹۵/۰۸/۲٤

حجّیت عرفیه قطع

مراد از حجّیت عرفیه قطع این است که آیا بر اساس حُسن و قبح عرفی (نه عقلی یا عقلائی) قطع حجّت است؟ قبل از ورود به بحث حسن و قبح عرفی توضیح داده می‌شود. به طور اجمال حُسن و قبح سه قسم است: حُسن و قبح عقلی؛ و حُسن و قبح عقلائی؛ و حُسن و قبح عرفی؛

تفاوت «حُسن و قبح عرفی» با «حُسن و قبح عقلی» در این است که حسن و قبح عقلی دو امر واقعی هستند مانند «علیّت» و «استحالة» و «تلازم» که از امور واقعی هستند؛ امّا حسن و قبح عرفی از امور اعتباری هستند مانند «ملکیت» و «زوجیت» که از امور اعتباری هستند.

هرچند «حُسن و قبح عرفی» و «حُسن و قبح عقلائی» هر دو از امور اعتباری هستند، امّا سه تفاوت دارند:

الف. منشأ حسن و قبح عقلائی همیشه حفظ نظام است. اگر منشأ حُسن و قبح حفظ نظام نباشد، عرفی می‌شود. پس تفاوت اول در منشأ اعتبار عقلاء است.

ب. زمان و مکان و دیانت و مانند آنها در حُسن و قبح عقلائی تأثیری ندارد، امّا در حُسن و قبح عرفی مؤثّر است. یعنی اینکه در قدیم یا در آینده یا در آن مکان خاصّ و یا در بین مسلمین، چنین حُسن و قبحی وجود دارد، مربوط به حُسن و قبح عقلائی نیست بلکه مربوط به حُسن و قبح عرفی است. البته حُسن و قبح عقلائی نیز ممکن است به لحاظ مصداق در عرف‌های مختلف یا زمان‌های مختلف تغییر کند، امّا علّت آن، تغییر موضوع است. به عنوان مثال برده داری در گذشته ممدّ نظام اجتماعی بوده، امّا امروزه موجب اخلال به نظام اجتماعی است. پس سیره عقلاء عوض نشده بلکه موضوع عوض شده است. مثال دیگر اینکه اگر زمانی بیاید که دروغ مخلّ به نظام اجتماعی نباشد، قبیح نخواهد بود.

ج. حُسن و قبح عقلائی فقط در دائره فعل اختیاری انسان در قبال سائر انسان‌هاست، امّا حُسن و قبح عرفی اعمّ بوده و در دائره رفتار خداوند در مقابل انسان، و رفتار انسان در مقابل خداوند نیز می‌شود. به عنوان مثال در عرف مسلمین معصیت، قبیح است؛ و یا در تمام عرف‌ها عذاب الهی نسبت به اطفال قبیح است (یعنی حتی کسانی که به خداوند اعتقاد ندارند، این مطلب را قبول دارند که اگر خدایی باشد اینکه در قیامت اطفال را به جهنّم ببرد، کار قبیحی است)؛ و یا تعذیب حیوان در دنیا قبیح است، که قبح عرفی دارد؛

«حُسن و قبح عرفی» برگرفته از آداب و سنن و اعتقادات و تعلیم و تربیت، و یا از «حُسن و قبح عقلائی» است. توضیح اینکه عرف تفطن ندارد که خداوند خارج از دائره عقلاست، لذا همانطور که عقلاء تعذیب صغار در

---

۱. منکرین حسن و قبح عقلی، رفتار خداوند را بر اساس حسن و قبح عرفی می‌دانند؛ زیرا حُسن و قبح عقلی را مورد انکار آنها بوده، و رفتار خداوند نیز از حُسن و قبح عقلائی موضوعاً خارج است.

دنیا را قبیح می‌دانند، در نظر عرف تعذیب آنها توسط خداوند نیز قبیح است. در واقع عرف در حال شبیه‌سازی است یعنی تمثیل می‌کند.

اثبات حجّیت عرفی قطع

با توجه به مقدمه فوق این سوال مطرح است که آیا قطع در نظر عرف حجّت است؟ یعنی فرض شود قطع به تکلیف فعلی پیدا شده و با آن مخالفت شده، آیا عقوبت مولی نسبت به آن قبیح است (تا قطع منجّز نباشد)، و یا قبیح نیست (تا قطع منجّز باشد)؟

مقام اول: در دائره انسان با انسان

در رابطه انسان با انسان، قطع نزد عرف معذِّر نیست. توضیح اینکه اگر کسی با تکلیف فعلی که قطع به عدم آن دارد مخالفت نماید، معذور نیست. البته در این موارد ممکن است قطع، شخصی یا نوعی باشد. اگر قطع نوعی باشد سبب قطع نزد عرف معذِّر است؛ و اگر قطع شخصی باشد مجازاتِ مخالف، قبیح نیست (یعنی نه خودِ قطع و نه سبب آن، عذر عرفی محسوب نمی‌شود).

همین طور قطع در رابطه انسان با انسان منجّز هم نیست. البته اگر با تکلیف فعلی مقطوع مخالفت نماید، مجازات می‌شود؛ زیرا عرف هم مانند عقلاء است یعنی هر تکلیفی را منجّز می‌داند مگر عذری وجود داشته باشد (لذا در عرف جاهل مرکب هم به نفس مخالفت مستحق عقوبت است)؛ امّا این تنجیز به سبب قطع نیست، بلکه به سبب عدم وجود معذِّر است. بنابراین نفسِ قطع در نزد عرف، نه معذِّر و نه منجِّز نیست.

مقام دوم: در دائره انسان و خداوند

در رابطه انسان و خداوند نیز عرف دقیقاً همان نظری را دارد که در رابطه انسان با انسان دارد. یعنی قطع نه معذِّر و نه منجِّز تکلیف نمی‌باشد؛ زیرا عرف تفاوتی بین موالی عرفی و مولای حقیقی نمی‌بینند.

جمع‌بندی: عدم حجّیت عرفی قطع

جمع بندی اینکه حجّیت قطع بر اساس حسن و قبح عقلی، مورد قبول نیست زیرا وجوب اطاعت فطری است نه عقلی؛ و بر اساس حسن و قبح عقلائی نیز قطع حجّت نیست زیرا رفتار خداوند از دائره عقلائی خارج است؛ و بر اساس حسن و قبح عرفی نیز قطع حجّت نیست زیرا عرف قطع را عذر یا منجز نمی‌داند.[۱]

ج۳۸ ۹۵/۰۹/۱۳

حجّیت شرعیه قطع

همانطور که گذشت حُسن و قبح سه قسم است: عقلی؛ و عقلائی؛ و عرفی؛ بنابراین باید حجّیت شرعیه توضیح داده شود. مراد از حجّیت شرعیه این است که شارع چیزی را اماره قرار دهد. هر مولایی می‌تواند نسبت به عبید خود، چیزی را اعتبار نماید. حجّیت شرعیه قطع به این معنی است که قطع توسط شارع اماره بر تکلیف قرار گیرد (اماره تنجیزی یا تعذیری). اگر حجّیت قطع عقلی نباشد، یعنی شرعی یا عقلائی یا عرفی باشد، قطع نیز اماره خواهد بود. البته همانطور که گفته شد حجّیت به معنی عدم قبح عقاب بر تکلیف است. عدم قبح نیز ممکن است عقلی یا عقلائی یا عرفی باشد. اگر شارع قطع را حجّت قرار دهد، عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع عرفاً قبیح نخواهد بود. بنابراین در این مورد نیز از حُسن و قبح عرفی استفاده می‌شود که البته جعل آن به دست عرفی نیست بلکه به دست شارع است.

استدلال بر حجّیت شرعیه قطع: نهی از اتّباع غیر علم

تنها دلیلی که بر حجّیت شرعیه قطع ممکن است اقامه شود، این آیه شریفه است «لاتقفُ ما لیس لک به علم».[۱] در این آیه از اتّباع غیر علم نهی شده است، که متفاهم عرفی همان اتّباع علم است. به عنوان مثال اگر دو راه وجود داشته باشد که گفته شود «از این راه نرو»، فهم عرفی این است که «از راه دیگر برو». بنابراین از این آیه شریفه نیز عرفاً اتّباع از علم فهمیده می‌شود. معنای عرفی علم نیز همان جامع بین قطع و اطمینان است. در نتیجه قطع حجّت خواهد بود.

به نظر می‌رسد این آیه شریفه دلالت بر حجّیت قطع ندارد. توضیح اینکه انسان همیشه بر اساس قطع عمل می‌کند، که این اثر تکوینی علم است. یعنی وقتی شخصی قطع به سمّ بودن مایعی داشته باشد، از آن نمی‌نوشد و

---

۱. حجّیت عقلی یا عقلائی یا عرفی، بر اساس حُسن و قبح هستند؛ امّا حجّیت شرعیه بر اساس حسن و قبح نیست.

۱. سوره اسراء، آیه۳۶.

در نظر وی مهمّ هم نیست که واقعاً سمّ باشد یا نباشد. به هر حال تحرّک انسان بر اساس علم و قطع است. البته عدّه‌ای از مردم به ظنّ و احتمال هم عمل می‌کنند. انسان غیر خردمند به ظنّ و احتمال نیز عمل می‌کند مثلاً احتمال می‌دهند سرقتی کار زید باشد، همین را اعلام می‌کنند. افراد خردمند هم ممکن است به ظنّ و احتمال عمل کنند، امّا این عمل از باب احتیاط است و از باب عمل به ظنّ یا احتمال نیست. یک احتمال نیز در این آیه شریفه وجود دارد که ارشاد به روش خردمندانه بین انسان‌ها می‌باشد. یعنی آیه دستور می‌دهد تابع علم باشید و به ظنّ و احتمال عمل نکنید. پس آیه ناظر به اثر تکوینی علم است، و دلالتی بر جعل و اعتبار ندارد. البته احتمال دیگر هم در آیه شریفه وجود دارد، امّا همین احتمال کافی است تا استدلال به این آیه شریفه برای اثبات حجّیت شرعیه قطع، ناتمام باشد.

تنبیهاتی ذیل اثبات حجّیت قطع

در نتیجه قطع یک حالت روانی است که اثر تنجیزی و تعذیری ندارد. به عبارت دیگر قطع «بما هو قطع» حجّت نیست (نه عقلاً و نه عقلاءً و نه عرفاً و نه شرعاً). در ذیل مقام دوم (اثبات حجّیت قطع) نیاز است چند تنبیه مطرح شود.

ج۳۹ ۹۵/۰۹/۱٤

تنبیه اول: عدم حجّیت چیزی، بدون حجّیت قطع

نتیجه بحث‌های گذشته این شد که قطع حجّت نیست، امّا اشکالی در عدم حجّیت قطع مطرح شده است که باید جواب داده شود. گفته شده اگر قطع حجّت نباشد، حجّیت هیچ شیء قابل اثبات نیست. به عنوان مثال یکی از حجج مطرح در علم اصول عبارت از «ظهور» است. اگر ظهور حجّت است، نسبت به حجّیت آن قطع وجود دارد یا قطعی در کار نیست؟ اگر قطعی نباشد پس معلوم نیست که ظهور حجّت باشد؛ و اگر قطع وجود داشته باشد باز هم طبق فرض این قطع حجّت نیست، پس باز هم حجّیت ظهور معلوم نخواهد بود؛ در نتیجه حجّیت ظهور قابل اثبات نیست. دلالت قطعی که حجّت نیست بر حجّیت ظهور، نظیر دلالت خبر ضعیفی بر حجّیت ظهور است. یعنی وقتی استدلال به خبر ضعیف برای اثبات حجّیت ظهور ناتمام است، استدلال به قطع هم برای اثبات حجّیت ظهور ناتمام خواهد بود.

هر حجّتی در علم اصول دچار این اشکال خواهد بود. در ذهن علمای اصول همه حجج به قطع برمی‌گردد و یک حجّت بالذات وجود دارد که باقی حجج به واسطه حجّیت قطع حجّت هستند. نهایت چیزی که برای حجّیت یک چیز وجود دارد، این است که به قطع برگردد. پس اگر قطع حجّت نباشد، هیچ چیزی حجّت نخواهد بود.

پاسخ شبهه: عدم حجّیت قطع مضرّ به حجّت‌های دیگر نیست

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست، زیرا بحث از حجّیت قطع غیر از بحث از عمل به قطع است. توضیح اینکه قطع یک اثر تکوینی دارد که محلّ نزاع نیست. اثر تکوینی قطع این است که انسان دائماً طبق قطع عمل می‌کند و منفعل می‌شود. به عنوان مثال اگر شخصی قطع داشته باشد این مایع سمّ است، آن را شرب نمی‌کند (ولو واقعاً سمّ نباشد)؛ و اگر قطع داشته باشد سمّ نیست، آن را شرب می‌کند ولو واقعاً سمّ باشد. یعنی انسان اینگونه خلق شده است که بر اساس حالت روانی قطع، عمل می‌کند، و این خصوصیت در خودِ قطع نیست بلکه ممکن بود خداوند انسان را طوری خلق نماید که همیشه بر خلاف قطع عمل نماید، یا بر اساس احتمال هم عمل نماید.

به هر حال بحث از عمل به قطع، غیر از بحث از حجّیت قطع است. پس حجّیت ظهور منافاتی با عدم حجّیت قطع ندارد. به عبارت دیگر قطع به حجّیت ظهور وجود دارد که به این قطع عمل می‌شود هرچند احتجاج به آن قطع نمی‌شود زیرا حجّت نیست. عمل به قطع نیز به سبب دفع ضرر محتمل است که فطری انسان است. پس انسان طوری خلق شده است که به قطع عمل نماید.

گویا این محذور از زمان مرحوم شیخ انصاری بوده که حجّیت قطع ذاتی در نظر گرفته شده است. یعنی با این محذور مواجه شده‌اند که حجّیت ظهور نباید با چیزی ثابت شود که خودش حجّت نیست. امّا به نظر می‌رسد محذوری نیست؛ زیرا قطع به حجّیت ظهور وجود دارد، و طبق این قطع عمل می‌شود، در عین حال به قطع احتجاج نمی‌شود. بنابراین همانطور که گفته شد قطع «بما هو قطع» معذّر و منجّز نیست، و این مطلب تنافی با حجّیت سائر امور ندارد. بله در کنار قطع یک خصوصیت وجود دارد که منجّز تکلیف است و آن خصوصیت همان احتمال تکلیف فعلی است.[۱]

ج۴۰ ۹۵/۰۹/۱۵

تنبیه دوم: تنجیز حکم فعلی به قطع یا احتمال

به عنوان مقدمه اشاره‌ای به مراحل حکم در نزد علماء می‌شود. مرحوم آخوند تکلیف را به چهار مرحله تقسیم نموده‌اند. بعد از مرحوم آخوند مرحوم میرزای نائینی فرموده‌اند حکم دارای دو مرحله است. نظریه میرزا بعد ایشان با تغییرات یا تقسیمات دیگری مورد قبول واقع شد. به هر حال نظر رائج این است که حکمی تقسیم به

---

۱. ممکن است اشکال شود که اگر ظهوری باشد و قطع به آن نباشد، حجّت نیست. پس معلوم می‌شود قطع هم حجّت است نه خودِ ظهور؛ پاسخ این است که بله ظهور واصل (مقطوع) حجّت است امّا وصول، حجّت نیست. به عبارت دیگر همان احتمال موجود در کنار قطع، موجب تنجّز تکلیفی است که ظهور دلالت بر آن دارد.

کلی و جزئی می‌شود. به عنوان مثال «طهارة الماء» حکمی کلی، و «طهارة هذا الماء» حکمی جزئی است؛ و یا «وجوب الحجّ» حکمی کلی، و «وجوب الحجّ علی زید» حکمی جزئی است. مرحوم میرزا نام حکم کلی را «جعل» و نام حکم جزئی را «مجعول» نهادند[۲] البته برای حکم جزئی نام دیگری نیز نهاده شده که همان «حکم فعلی» است.

مرحوم میرزا فرمودند حکم کلی عقیب «انشاء» محقّق می‌شود، که شهید صدر به جای انشاء از اصطلاح «عملیّة الجعل» استفاده نموده است، و ما نیز از اصطلاح «تشریع» استفاده می‌کنیم. پس جعل یا حکم کلی عقیب تشریع پیدا می‌شود. مجعول نیز وقتی محقّق می‌شود که موضوع در خارج فعلی شود. در مثال حجّ وقتی برای اولین بار «و لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا» صادر شد، «تشریع» و «عملیة الجعل» محقّق شده است، که عقیب آن، حکم کلی «وجوب الحجّ علی المکلف المستطیع» محقّق شده است. مجعول نیز وقتی محقق می‌شود که در خارج مکلفی مستطیع شود. یعنی اگر زید مستطیع شود، مجعولِ «وجوب الحجّ علی زید» نیز محقق می‌شود.

در نظر علماء فقط مجعول است که متّصف به «تنجّز» و «عدم تنجّز» می‌شود. یعنی تکلیف فعلی دو قسم منجّز و غیر منجّز دارد، امّا جعل این دو قسم را ندارد. هر تکلیف فعلی در خارج، یا منجّز و یا غیر منجّز است. به عنوان مثال وجوب نماز ظهر نسبت به زید، عند الزوال فعلی می‌شود. این تکلیف ممکن است نسبت به زید منجّز و نسبت به عمرو غیر منجّز باشد یا بالعکس. معنای منجّز این است که در مخالفت تکلیف استحقاق عقوبت هست و معنای غیر منجّز این است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست. مراد از استحقاق در نظر علماء، همان استحقاق عقلی یعنی عدم قبح عقلی در عقوبت است. پس تکلیف غیر منجّز همان تکلیفی است که عقلاً در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست بلکه عقاب بر آن در نظر عقل قبیح است.

مقوّم فعلیت و منجّزیت یک تکلیف

فعلیت یک تکلیف همیشه متقوّم به تحقق موضوع در خارج است؛ امّا در مقوّم تنجّز یک تکلیف دو نظریه مطرح شده است:

---

۲. شاید این نام خیلی مناسب نباشد، به هر حال احتمالاً نامی مناسب‌تر از آن پیدا نشده است، و بعد از میرزا هم نام جدیدی انتخاب نشد.

نظر مشهور: تنها قطع، منجّز تکلیف است

نظر رائج و مشهور این است که تنجّز تکلیف فقط از ناحیه «قطع» می‌آید. یعنی تا قطعی نباشد تکلیف به مرحله تنجّز نمی‌رسد. قطع نیز بدون مقطوع یا متعلّق، محقّق نمی‌شود. اگر قطع به یکی از این سه امر تعلّق گیرد تکلیف فعلی، منجّز می‌شود:

الف. قطع تفصیلی به نفسِ تکلیف فعلی: اگر قطع به نفسِ تکلیف فعلی تعلّق گیرد آن را منجّز می‌کند. به عنوان مثال اگر زید قطع به وجوب حجّ بر خودش پیدا کند، تکلیف فعلی وی منجّز خواهد بود.

ب. قطع تفصیلی به حجّت بر تکلیف فعلی: اگر قطع به حجّیت یک حجّت بر تکلیف فعلی تعلقّ گیرد نیز آن را منجّز می‌کند. یعنی اگر قطع به وجوب حجّ بر خودش نداشته باشد امّا شخص ثقه‌ای به زید بگوید حجّ بر تو واجب است، و زید هم قطع دارد که خبر ثقه حجّت است، در این صورت نیز تکلیف منجّز می‌شود. در این حالت هر چند خبر ثقه واسطه در تنجّز تکلیف است، امّا حجّیت بالذات برای قطع است (نظیر شوری آب که هرچند گفته می‌شود آب شور است امّا در حقیقت نمک موجود در آن شور است).

ج. قطع اجمالی به تکلیف یا حجّیت: اگر قطع اجمالی به دو صورت اول پیدا شود نیز تکلیف منجّز خواهد بود. به عنوان مثال اگر تکلیف وجوب حجّ بر زید فعلی باشد، و زید قطع اجمالی پیدا کند که تکالیف فعلی دارد امّا نمی‌داند الآن حجّ یا صوم یا نماز بر وی واجب است، در این صورت نیز وجوب حجّ بر زید منجّز می‌شود؛ و یا اگر زید قطع اجمالی به حجّیت یکی از دو خبر پیدا کند، و هر دو خبر یک تکلیف را بیان نمایند، آن تکلیف نیز منجّز می‌شود.

بنابراین فقط یک منجّز وجود دارد که قطع است که اگر تفصیلاً به تکلیف فعلی یا حجّت تعلّق گیرد، و یا اجمالاً به یکی از آنها تعلّق گیرد، موجب تنجّز تکلیف می‌شود.

نظر شهید صدر: احتمال موجب تنجّز تکلیف است

شهید صدر بر خلاف نظر مشهور، فرموده است قطع منجّز نیست، یعنی برای تنجّز تکلیف نیازی به قطع نیست. یعنی همین که در تکالیف شرعیه احتمال تفصیلی به یک تکلیف فعلی تعلّق گیرد، برای تنجّز آن تکلیف کافی است. تنجّز به این معنی است که اگر احتمال تکلیف فعلی داده شود و با آن مخالفت شود، عقوبت عقلاً قبیح نیست. به عبارت دیگر اگر معذّری نباشد ولو احتمال بسیار اندک باشد، تکلیف را منجّز می‌کند[1] در نتیجه برای تنجّز یک تکلیف نیازی به قطع نیست.

---

۱. البته اگر احتمال بسیار ضعیف باشد در نظر ایشان هم منجّز نیست زیرا در این صورت معذّر وجود دارد. توضیح اینکه اگر احتمال بسیار ضعیف باشد در مقابل اطمینان به عدم تکلیف محقّق شده که در نظر ایشان عذر محسوب می‌شود.

نظر مختار: منجّزیت احتمال

به نظر می‌رسد فرمایش شهید صدر صحیح است، امّا دو تعمیم در کلام ایشان باید داده شود:

الف. اولین تعمیم این است که «احتمال اجمالی» هم منجّز است. فرض شود وجوب حجّ بر زید فعلی است زیرا مستطیع شده است. به مجرّد اینکه زید احتمال دهد در شرع تکالیف فعلیه وجود دارد، وجوب حجّ بر وی منجّز خواهد شد. پس باید همه تکالیف را اتیان نماید، مگر اصل مؤمّنی داشته باشد. امّا شهید صدر فرموده است وجوب حجّ برای شخص غافل، فقط فعلی است و منجّز نیست، هر چند احتمال اجمالی تکلیف فعلی بدهد.

ب. دومین تعمیم این است که احتمال در دائره تکالیف عقلائیه نیز منجّز است. شهید صدر در تکالیف عقلائیه تابع نظر مشهور است که منجّز آن قطع است نه احتمال (به خلاف تکالیف شرعیه که منجّز آنها احتمال است). امّا به نظر می‌رسد در بین عقلاء هم نفسِ احتمال منجّز است، و نیازی به قطع نیست.

البته باید توجه شود که در یک صورت احتمال هم منجّز نیست. اگر احتمال احد التکلیفین وجود داشته باشد (یعنی احتمال وجوب باشد، و یا احتمال حرمت باشد)، منجّز است؛ امّا اگر احتمال هر دو باهم (احتمال وجوب و حرمت) وجود داشته باشد، منجّز نیست، زیرا این احتمال مانند عدم احتمال است.

ج۴۱ ۹۵/۰۹/۱۶

اشکال به منجّزیت احتمال: بازگشت به نظر مشهور

ممکن است اشکال شود نظریه شهید صدر که احتمال منجّز تکلیف است هم به نظر مشهور برمی‌گردد؛ زیرا در صورتی احتمال تکلیف موجب تنجّز آن می‌شود که شخص قاطع به احتمال باشد، در نتیجه منجّزیت احتمال هم به قطع برمی‌گردد.

پاسخ این است که اگر کسی احتمال تکلیف فعلی دهد و قاطع هم به احتمال نباشد (البته قاطع به عدم هم نیست)، در این صورت نیز احتمال منجّز است. یعنی لازم نیست احتمال هم به قطع برگردد. بنابراین اینگونه نیست که هر منجّزیتی به قطع برگردد.

جمع‌بندی تنبیه دوم: منجّزیت احتمال

با توجه به اینکه دو مقدمه حُسن و قبح عقلی، و عقلی بودن وجوب اطاعت، تسلّم شده و مورد قبول واقع شد (که نظر رائج در علم اصول هم پذیرش این دوم مقدمه است)، احتمال تکلیف موجب تنجّز آن می‌شود (یعنی

نیازی به قطع نیست). تنجّز به این معنی است که اگر احتمال تکلیف فعلی دهد در مخالفت آن، استحقاق عقوبت وجود داشته و عقاب وی عقلاً قبیح نیست. علاوه بر شرع، در دائره عقلاء نیز احتمال تکلیف منجّز است.

به عبارت دیگر تکلیف مقطوع منجّز است امّا نه از باب قطع بلکه از باب اینکه محتمل است. پس اگر احتمال تکلیف باشد، موجب تنجّز آن است مگر معذّر شرعی در دائره شرع، و یا معذّر عقلائی در دائره تکالیف عقلائیه، و یا معذّر عرفی در دائره تکالیف عرفیه، وجود داشته باشد.

ج۴۲ ۹۵/۰۹/۱۷

تنبیه سوم: قطع مانع حجّیت امارات است

همانطور که گفته شد قطع حجّت نبوده و تنها احتمال منجّز تکالیف است؛ امّا یک اثر نیز وجود دارد که مختصّ قطع است، یعنی قطع مانع حجّیت حجج می‌شود. اگر قطع به تکلیف فعلی باشد، اماره‌ی بر خلاف آن، حجّت نیست؛ و اگر قطع به عدم تکلیفی فعلی باشد، اماره‌ی بر تکلیف، حجّت نیست. به عنوان مثال زید قطع به طهارت این آب دارد، و فردی ثقه به وی می‌گوید این آب نجس است، در این صورت قول ثقه حجّت نیست.

نکته مانعیت قطع این است که اثر تکوینی قطع (عمل بر طبق قطع) موجب می‌شود در سیره عقلاء اماره بر خلاف آن جعل نشود. یعنی خبر ثقه در سیره عقلاء حجّت است، امّا برای کسی که قاطع به عدم مضمون آن نباشد. بنابراین اگر قطع به خلاف اماره باشد، اماره نه منجّز است و نه معذّر است. شارع نیز به دلیل وجود این ارتکاز بین عقلاء، اماره بر خلاف قطع جعل نخواهد کرد. یعنی جعل اماره در حقّ قاطع به عدم، محذور ثبوتی ندارد امّا در بین عقلاء جعل نشده است.

تنبیه چهارم: معذّریت قطع

همانطور که گفته شد با تسلّم دوم مقدمه حسن و قبح عقلی و وجوب عقلی اطاعت، منجّزیت احتمال و قطع (البته نه «بما هو قطع») پذیرفته شد. این بحث در مورد منجّزیت قطع بود، و معذّریت قطع نیز باید بررسی شود. سوال این است که اگر قطع به عدم تکلیف فعلی باشد مانند اینکه زید قطع به عدم حرمت فعلی این مایع داشته باشد، آیا این قطع معذّر است؟ و یا اگر زید قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشته باشد در حالیکه در واقع نماز جمعه واجب است، آیا این قطع معذّر است؟

به نظر می‌رسد نفسِ قطع معذّر نیست، و باید منشأ قطع بررسی شود. همانطور که در مباحث قبل اشاره شد قطع گاهی شخصی و گاهی نوعی است. سبب قطع شخصی معذّر نیست امّا سبب قطع نوعی معذّر است. به عنوان مثال فرض شود مایعی وجود دارد که طهارت آن معلوم نیست در حالیکه در واقع نجس است. در این فرض اگر

زید استخاره کرده و نتیجه بگیرد این مایع طاهر است و حرمت شرب ندارد، این قطع شخصی است که نه نفسِ قطع و نه منشأ آن هیچکدام معذّر نیستند. امّا اگر پنج شخص ثقه به زید خبر دهند که این مایع طاهر است و زید قطع پیدا کند که حرمت شرب ندارد، این قطع نوعی است که نفسِ قطع معذّر نیست امّا منشأ آن معذّر است. در نتیجه اگر سبب قطع امری متعارف باشد (یعنی سببی باشد که موجب قطع اکثر افراد باشد)، آن سبب معذّر است.[۱]

جمع‌بندی اینکه قطع و احتمال منجّز تکلیف فعلی هستند؛ امّا معذّر تکلیف فعلی نیستند. تنها معذّر تکلیف فعلی که مؤمِّن ندارد، سبب قطع نوعی به عدم آن است.

مقام سوم: ذاتیّت حجّیت قطع

همانطور که گفته شد مشهور علماء حجّیت قطع را قبول نموده‌اند. سپس این سوال را مطرح کرده‌اند که آیا این حجّیت ذاتی قطع است؟ قبل از بررسی پاسخ این سوال، باید مراد از حجّیت ذاتی توضیح داده شود:

معانی «ذاتی»

«ذاتی» دارای سه معنی (دو معنای منطقی و یک معنای اصولی) است:

الف. ذاتی باب ایساغوجی: مراد از ذاتی باب ایساغوجی همان جنس و فصل و نوع است (ذاتی باب کلیات خمس)، مانند انسانیت زید یا حیوانیت زید یا ناطقیت زید؛

ب. ذاتی باب برهان: ذاتی باب برهان همان لوازم ذات و ماهیت یک شیء (در مقابل لوازم وجود شیء) است. البته تفسیر دیگری هم برای ذاتی باب برهان وجود دارد که فعلاً مورد بحث نیست. ذاتی باب برهان مانند «زوجیت اربعه» است، یعنی زوجیت لازمه ذات اربعه است. بنابراین اگر ماهیت اربعه به وجود عینی موجود شود، زوجیت را دارد؛ و اگر هم به وجود ذهنی موجود شود، زوجیت را دارد.

---

۱. اگر اشکال شود که وقتی قطع به عدم تکلیف فعلی وجود دارد، آن تکلیف نباید منجَّز باشد؛ زیرا چیزی که موجب تنجّز تکلیف می‌شود احتمال است که در این فرض منتفی است. پاسخ این است که یک احتمال اجمالی نسبت به وجود تکالیفی فعلی در شرع وجود دارد که همان احتمال منجّز است. توضیح اینکه اگر احتمال اجمالی به وجود تکالیفی فعلی در دائره تکالیف محتمل نفسانی باشد (یعنی تکالیفی که قطع به عدم آنها وجود دارد، از اطراف این احتمال اجمالی خارج باشند)، در این صورت این احتمال اجمالی منجّز تکلیفی که قطع به عدم آن وجود دارد، نیست؛ امّا اگر احتمال اجمالی در دائره تمام تکالیف باشد (ولو تکالیفی که قطع تفصیلی به عدم آنها وجود دارد)، این احتمال منجّز تکلیف خواهد بود؛ زیرا نفس انسان طوری است که بیان این احتمال (که نامعیّن است) و این قطع می‌تواند جمع نماید.

ج. ذاتی اصولی: در علم اصول نیز گاهی ذاتی به معنای لازم ماهیت موجود در خارج است، (یعنی اگر ماهیت در ذهن موجود شود، این لازمه را ندارد). به عنوان مثال حرارت نسبت به نار، و برودت نسبت به ماء، ذاتی هستند. یعنی حرارت لازمه ماهیت نار موجود در خارج است. امّا نار موجود در ذهن، حارّ نیست.

«ذاتیت قطع» در علم اصول

در علم اصول وقتی گفته می‌شود حجّیت قطع ذاتی است، مراد همین معنای سوم است. یعنی قطع موجود در خارج همین اقتضاء را دارد و نیازی به جعل و اعتبار نیست. به عبارت دیگر حجّیت قطع، نظیر حرارت برای نار و یا برودت برای ماء است (البته تفاوتی بین حرارت نار و برودت ماء وجود دارد که اولی منفکّ از نار نیست و دومی گاهی منفکّ از ماء می‌شود؛ در بحث آینده بررسی خواهد شد که حجّیت قطع دقیقاً مانند حرارت نار است یا برودت ماء). منجّزیت احتمال هم به این معنی ذاتی است.

این سه قسم ذاتی در عرض هم، مورد تسلّم واقع شده است و اینکه قطع از قسم سوم است نیز تسلّم می‌شود؛ امّا مهمّ این است که حجّیت قطع، جعلی نیست. به عبارت دقیق‌تر حجّیت قطع نه از قبیل حرارت نار و نه از قبیل برودت ماء است، بلکه حجّیت قطع امری واقعی است (بر خلاف حرارت و برودت که از امور حقیقی هستند). امور واقعی نیز گاهی در طول یک اعتبار بوده (مانند مالیت اسکناس)، و گاهی در طور اعتبار نیستند (مانند مالیت طلا)، که منجّزیت و معذّریت قطع از قبیل آن دسته از امور واقعی است که در طول اعتبار نیستند.

ج۴۳ ۹۵/۰۹/۲۰

مقام چهارم: امکان ردع از عمل به قطع

بحث دیگری در مورد قطع مطرح شده که با قبول حجّیت قطع (ولو از باب حجّیت احتمال)، آیا مولی می‌تواند از عمل به قطع ردع نماید؟ یعنی آیا ممکن است در برخی موارد حجّیت قطع الغاء شود؟ در علم اصول بحث قطع به این ترتیب پیش رفته که ابتدا اصلِ حجّیت قطع، و سپس ذاتی بودن آن، بحث شده و معمولاً مورد قبول واقع شده است. بعد از این دو بحث، از ردع یا الغاء حجّیت قطع بحث شده است (بعد از اینکه حجّیت و ذاتی بودن آن مورد قبول واقع شد، بحث از ردع از آن شده است). سوال این است که آیا حجّیت قطع تنجیزی است تا قابل ردع نباشد، و یا تعلیقی است تا امکان ردع آن نیز باشد؟ در نظر مختار نیز که حجّیت قطع از باب حجّیت احتمال مورد قبول واقع شد، همانطور که گفته شد این حجّیت ذاتی است. پس باید بررسی شود که آیا ممکن است شارع مانع از منجّزیت قطع شود؟

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدوی نهاوندی

مشهور علمای علم اصول (بلکه شاید تمام آنها) ردع از حجّیت قطع را محال می‌دانند. البته علماء به دو دسته کلی تقسیم شده‌اند، که برخی (همه غیر از شهید صدر) این استحاله را ثبوتی دانسته، و برخی نیز اثباتی می‌دانند. استحاله اثباتی به این معنی است که این ردع قابل ایصال به مکلّف (قاطع به تکلیف) نیست، لذا این ردع اثری نداشته و لغو است (نظیر غافل که جعل تکلیف برای وی محال است، زیرا قابل ایصال به غافل نبوده و لغو است).

ادلّه استحاله ردع از عمل به قطع

همانطور که گفته شد در نظر بسیاری از علماء ردع از عمل به قطع، ثبوتاً ممکن نیست. در نظر شهید صدر نیز اثباتاً ممکن نیست. در مجموع چهار دلیل وجود دارد که سه دلیل مرتبط با استحاله ثبوتی است:

دلیل اول: ذاتیت حجّیت به معنای عدم انفکاک است

اولین دلیلی که بر استحاله ردع از عمل به قطع بیان شده این است که «عدم امکان ردع از عمل به قطع» یک قضیه بدیهی است؛ زیرا همانطور که گذشت حجّیت قطع، امری ذاتی بوده و امور ذاتی از ذات منفکّ نمی‌شوند. به همین دلیل واضح است که حجّیت قطع قابل الغاء نیست؛ زیرا اگر قابل الغاء و انفکاک از قطع باشد، ذاتی نخواهد بود. بنابراین ردع از عمل به قطع (در حالی که قطع باقی است) ممکن نخواهد بود.[۱]

به نظر می‌رسد این بیان تمام نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد اصطلاح «ذاتی» دارای سه معنی است. ذاتی در معنی اول (ذاتی باب ایساغوجی) و معنی دوم (ذاتی باب برهان) منفکّ از ذات نمی‌شود، امّا ذاتی به معنی سوم (لازمه ماهیت موجود در خارج) ممکن است از ذات منفکّ شود. توضیح اینکه ذاتی به معنی سوم، گاهی به نحو علّت و گاهی به نحو اقتضاست. اگر به نحو علّی باشد مانند حرارت برای نار، قابل انفکاک نیست؛ امّا اگر به نحو اقتضایی باشد مانند برودت برای ماء، قابل انفکاک است (یعنی به هر آبی دست زده شود سرد است، امّا آب قابل گرم شدن می‌باشد).

با توجه به این نکته، ممکن است قائل به امکان ردع از حجّیت قطع، حجّیت قطع را به وزان «برودت ماء» بداند که در عین اینکه حجّیت برای قطع ذاتی است امّا قابل انفکاک از قطع هم می‌باشد.

۱. ممکن است این دلیل از صدر کلام محقّق خوئی در مصباح الاصول استظهار شود، که کلام ایشان خواهد آمد.

دلیل دوم: تضادّ یا اعتقاد به تضادّ

دلیل دوم از محقّق خوئی است که لازمه ترخیص شارع در مخالفت تکلیف قطعی، تضادّ یا اعتقاد به تضادّ است که هر دو محال است؛ زیرا اگر قطع مطابق واقع باشد، لازمه آن اجتماع دو حکم لزومی و غیر لزومی یعنی تضادّ است؛ و اگر قطع مطابق واقع نباشد، لازمه آن اعتقاد مکلف به وجود دو حکم متضادّ است. به عنوان مثال زید قطع به وجوب صوم شهر رمضان بر خودش دارد، و شارع به وی ترخیص در مخالفت داده است. در این صورت اگر قطع وی مطابق واقع باشد، تضادّ لازم می‌آید زیرا صوم هم واجب و هم مباح خواهد بود؛ و اگر قطع خاطئ باشد، اعتقاد به تضادّ لازم می‌آید زیرا صوم در اعتقاد زید هم واجب و هم مباح خواهد بود. اعتقاد به تضادّ نیز از صغریات تضادّ است. بنابراین در دو حالت اصابه و خطأ قطع، استحاله لازم می‌آید.[۲]

به نظر می‌رسد این دلیل نیز تمام نیست، که با توضیح یک مقدمه به نقد آن خواهیم پرداخت. مقدمه اینکه ترخیص ممکن است واقعی یا ظاهری باشد. ترخیص واقعی به این معنی است که در فعل ترخیص داده شود مانند ترخیص در شرب ماء و اکل خبز؛ ترخیص ظاهری به این معنی است که مولی ترخیص در مخالفت یکی از تکالیف خود (تکالیف احتمالی یا مقطوع) دهد. به عنوان مثال مولی صوم را واجب می‌کند (یعنی ترخیص در ترک صوم داده نشده است)، در عین حال ترخیص می‌دهد که با این تکلیف فعلی مخالفت شود (یعنی این ترخیص در طول تکلیف است). با توجه به این مقدمه معلوم می‌شود که بحث در ترخیص ظاهری است یعنی قطع به تکلیف وجوب صوم وجود داشته و شارع ترخیصی در ترک صوم ترخیص نداده، بلکه تنها اذن در مخالفت تکلیف داده شده است.[۱] اثر اذن در مخالفت تکلیف فعلی این است که تکلیف به مرحله تنجّز نمی‌رسد. البته نه در اذن در ترک عمل و نه در اذن در مخالفت عقابی وجود ندارد، امّا این تفاوت وجود دارد که در اذن در ترک عمل اصلاً تکلیفی نیست. نظیر اینکه عبدی به مولا بگوید اجازه می‌دهید پایم را جلوی شما دراز نمایم، و مولی اجازه دهد. در این

۲. مصباح الاصول، ج۱، ص:۱۶«الجهة الثالثة، إذ بعد كون الحجّية من اللوازم العقلية للقطع امتنع المنع عن العمل به، مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً و مطلقاً فی صورة الاصابة، إذ مع القطع بوجوب شیء لو منع الشارع عن العمل بالقطع و رخّص فی تركه، فلو كان القطع مطابقاً للواقع لزم اجتماع الوجوب و الاباحة واقعاً و اعتقاداً، و لو كان القطع مخالفاً للواقع لزم اجتماعهما اعتقاداً، و الاعتقاد بالمحال لا يكون أقل من المحال فی عدم إمكان الالتزام به».

۱. تفاوت اذن در ترک عمل با اذن در مخالفت تکلیف این است که طلب فعلی با اذن در ترک جمع نمی‌شود زیرا ممکن نیست مولی هم طلب داشته باشد و هم نداشته باشد؛ امّا طلب فعلی با اذن در مخالفت جمع می‌شود بلکه بیان اذن در مخالفت مویّد وجود تکلیف است. در جمع بین حکم واقعی و ظاهری نیز این نکته بسیار مهمّ است؛ زیرا به نظر می‌رسد گمان شده حکم ظاهری همان «ترخیص در ترک عمل» است، لذا راه‌های مختلفی برای حلّ این اشکال بیان شده است (حتی مرحوم آخوند طلب را از فعلیت انداخته است)، امّا به نظر می‌رسد حکم ظاهری همان ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی است. به هر حال در مثال فوق مولی صوم را طلب نموده و اذن در ترک نداده است، امّا اذن در مخالفت تکلیف فعلی داده است.

مورد عبد با دراز کردن پا اصلاً هتکی مرتکب نشده است. امّا اگر اذن در این دهد که در گوش مولی بزند، در این مورد هتک مولی شده است امّا مولی حقّ عقاب ندارد.

با توجه به نکته، اذن مولی در مخالفت تکلیف فعلی، موجب تضادّ نیست.

دلیل سوم: ترخیص در معصیت یا تجرّی محال است

دلیل سومی نیز در کلمات محقّق خوئی در بحث‌های دیگر، و در کلمات میرزای نائینی به چشم می‌خورد. گفته شده ترخیص در مخالفت تکلیف فعلی عقلاً محال است؛ زیرا اگر قطع مصیب باشد خداوند ترخیص در معصیت داده است، و اگر قطع خاطئ باشد خداوند ترخیص در تجرّی داده است. چون معصیت و تجرّی عقلاً قبیح هستند، پس ترخیص در معصیت و تجرّی نیز عقلاً قبیح است. شارع که حکیم است اذن در عمل قبیح نخواهد داد، پس ترخیص در معصیت و تجرّی نخواهد داد.

جواب از این دلیل نیز از جواب دلیل دوم معلوم می‌شود. «معصیت» مخالفت با تکلیف فعلی منجّز، و «تجرّی» مخالفت با حجّت است. در این موارد که شارع اذن در مخالفت تکلیف فعلی می‌دهد، نه معصیتی محقّق شده و نه تجرّی محقّق خواهد شد؛ زیرا ترخیص مولی موجب می‌شود تکلیف فعلی از منجّزیت ساقط شود، پس اگر قطع مطابق واقع باشد هم معصیتی رخ نداده است (همانطور که گفته شد وقتی مولی اذن در مخالفت داده، عقاب قبیح می‌شود)؛ و تجرّی هم دائر مدار وجود حجّت است، که گفته شد هرچند منجّزیت قطع ذاتی است امّا به وزان برودت برای ماء است، یعنی تعلیقی بوده و با اذن در مخالفت دیگر حجّتی وجود ندارد.

دلیل چهارم: محذور اثباتی

مرحوم شهید صدر نیز این سه دلیل را باطل می‌داند، لذا در نظر ایشان فقط محذوری اثباتی وجود دارد. مولی به سبب این محذور اثباتی، نمی‌تواند ترخیص را به قاطع برساند، لذا این ترخیص لغو خواهد شد. نظیر اینکه اگر دیوار یا نائم یک بچه در حال غرق شدن را نجات دهد خوب است و مصلحت دارد، امّا چون نمی‌تواند، این تکلیف لغو است.

ج٤٤ ٩٥/٠٩/٢١

همانطور که گفته شد شهید صدر قائل است اگر شارع ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع دهد، محذور ثبوتی نداشته و تنها محذوری اثباتی دارد. محذور اثباتی این است که شارع نمی‌تواند این تکلیف را به مکلف قاطع برساند (شارع «بما هو شارع» نمی‌تواند، هرچند «بما هو عالم بالغیب» می‌تواند به کسانی که قطع خاطئ

دارند برساند). این محذور اثباتی با توجه به مبنای ایشان در جمع بین حکم واقعی و حکم ظاهری است که به طور اجمال به آن اشاره می‌شود.

در نظر شهید صدر در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، تزاحم در سه مرحله وجود دارد: مرحله ملاک؛ و مرحله امتثال؛ و مرحله حفظ ملاک؛ تزاحم در مرحله حفظ ملاک به این معنی است که نمی‌شود شارع ملاک‌های خود را (لزومی و ترخیصی) با هم حفظ نماید. یعنی باید ملاک لزومی فدای ملاک ترخیصی شود، و یا ملاک ترخیصی فدای ملاک لزومی شود. شارع با نظر به تکالیف مقطوع نزد مکلف، درمی‌یابد که در برخی موارد قطع به واقع اصابه نموده لذا ملاک لزومی دارد؛ و در برخی موارد قطع به واقع اصابه نکرده لذا ملاک ترخیصی دارد. وقتی شارع تمام قطع‌های مکلفین را لحاظ نماید، ملاک ترخیصی برایش اهمّ می‌شود (مثلاً به این دلیل که درمی‌یابد تعداد قطع‌های خاطئ بیشتر است یا دلیل دیگر)، لذا اذن یا ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع می‌دهد تا بر ملاک‌های ترخیصی خودش که اهمّ است، تحفظ نماید.

با توجه به این مبنای ایشان در جمع بین حکم واقعی و ظاهری، در مورد ظنون و احتمال مشکلی نیست، امّا این ترخیص قابل ایصال به مکلف قاطع نیست؛ زیرا هر مکلف قاطع به تکلیف فعلی، قطع به مصیب بودن قطعش نیز دارد (یعنی قطع دارد که این قطعش خاطئ نیست). با توجه به این نکته که این ترخیص شارع برای کسانی است که قطع خاطئ دارند تا ملاک شارع حفظ شود، پس خودشان را مخاطب ترخیص نمی‌بینند. به عبارت دیگر هر مکلف قاطعی می‌داند که هرچند خطاب ترخیص لفظاً شامل وی می‌شود، امّا روحاً و لبّاً شامل وی نیست. تمام مکلف‌های قاطع خود را حقیقةً مخاطب این ترخیص شارع ندانسته، و خود را روحاً خارج از خطاب می‌بینند. وقتی مکلفین قاطع خود را مرخَّص ندانند، پس ترخیص مولی هرگز به آنها واصل نخواهد شد. در نتیجه صدور چنین ترخیصی از مولی لغو بوده و محال است.[1]

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۳:«و اما إذا كان القطع بحكم إلزامیّ و أرید جعل حكم ظاهری ترخیصی فأیضاً غیر معقول، لأنه إن كان نفسیا ففیه مشكلة التضاد فی المبادی، و إن كان طریقیا ناشئا عن التزاحم بین الملاكات الواقعیة الترخیصیة و الإلزامیة و تقدیم مصلحة الترخیص علی الإلزام فمثل هذا الحكم الطریقی لا یمكن أن یكون مؤمنا و معذرا للمكلف، لأن القاطع یری ان قطعه یصیب الواقع دائما فهو بهذا یری انه یستطیع أن یحفظ الملاک الإلزامی للمولی من دون تزاحم، أی انه یری عدم شمول الخطاب له روحا و ملاكا و إن كان شاملا خطابا و من باب ضیق الخناق علی المولی بحیث لو كان یمكنه أن یستثنیه لاستثناه- بحسب نظره- و مثل هذا الخطاب لا یكون معذرا عقلا. و الحاصل جعل الخطاب الظاهری فی مورد القطع لا یعقل لا نفسیا لاستلزامه التضاد، و لا طریقیا لأن القاطع یری نفسه مستثنی عن الخطاب روحا و ملاكا و إن كان مشمولا له صورة، و كل خطاب یكون شموله للمكلف من باب ضیق الخناق و بحسب الصورة فقط لا یكون منجزا أو معذرا».

جواب از استدلال شهید صدر

به نظر می‌رسد این فرمایش نیز تمام نیست و ترخیص کاملاً قابل ایصال است. توضیح اینکه هرچند هر قاطعی، قطع به اصابه قطعش نیز دارد (زید اگر قطع دارد الآن روز است قطع هم دارد که این قطع مصیب است)، امّا هر مکلف قاطع این را نیز می‌داند که شارع برای حفظ ملاک‌های ترخیصی راهی ندارد جز اینکه ترخیص در مخالفت دهد هم به قاطع مصیب و هم به قاطع خاطئ؛ پس هر مکلف قاطعی می‌داند ترخیص مولی در مخالفت تکلیف مقطوع، هم شامل وی است که قطع به اصابه دارد، و هم شامل قاطع‌های دیگر؛ بنابراین این ترخیص قابل ایصال بوده و مکلف قاطع هم خود را مرخَّص می‌بینند. به عبارت روشن‌تر وقتی زید قطع به اصابه قطعش دارد، می‌داند که تمام قاطعین هم قطع به اصابه قطع خود دارند. پس می‌داند مولی برای حفظ ملاک ترخیصی راهی ندارد مگر اینکه به قاطع مصیب و خاطئ هر دو ترخیص دهد (یعنی فقط با ترخیصی که شامل مصیب هم بشود، به غرض خود خواهد رسید، پس خطاب ترخیصی را شامل خودش هم می‌داند)، و می‌داند که مولی با این ترخیص در مخالفت تکالیف مقطوع (به قطع مصیب یا خاطئ)، مثلاً ۷۰ درصد از ملاکات خود را حفظ می‌کند.

در نتیجه ترخیص در مخالفت تکلیف مقطوع، هیچ محذور ثبوتی یا اثباتی ندارد. یعنی ممکن است شارع ترخیص در مخالفت تکالیف قطعیه دهد، امّا اگر اماره بر تکلیفی باشد ترخیص در مخالفت آن ندهد؛ زیرا این ترخیص قابل ایصال است و تمام قاطعین خود را مرخّص می‌بینند هرچند خود را مصیب هم می‌دانند. لذا ردع از عمل به قطع ممکن است و الغاء حجّیت قطع محذوری ندارد هرچند حجّیت قطع ذاتی است.

مقام پنجم: حجّیت قطع مختصّ قاطع است

همانطور که گفته شده قطع حجّت است (ولو از باب احتمال)، امّا باید توجه شود این قطع تنها نسبت به یک نفر حجّت است که همان قاطع می‌باشد. یعنی قطع زید فقط برای زید حجّت است.

در نظر مشهور اگر برای زید قطعی پیدا شود ممکن است متعلّق به تکلیف فعلی باشد که قطع موجب تنجّز آن تکلیف می‌شود مانند قطع به وجوب حجّ که منجّز آن وجوب است؛ و ممکن است قطع متعلّق به چیزی مرتبط با تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال اگر ثقه‌ای به زید بگوید حجّ بر تو واجب است، این خبر ثقه نیز حجّت است زیرا زید به حجّیت خبر نسبت به خودش قطع دارد؛ با توجه به دو مورد فوق، قطع حجّیت بدون واسطه دارد و خبر ثقه حجّیت با واسطه دارد. به عبارت دیگر وزان حجّیت برای قطع وزان شوری برای نمک است، پس هرچند آب هم شور است امّا شوری بدون واسطه برای نمک است. وزان حجّیت برای خبر ثقه نیز وزان شوری برای آب است. امّا در نظر مختار، حجّیت قطع نیز از باب احتمال صد درصد بودن است. پس اگر زید قطع به نفسِ تکلیف فعلی داشته باشد، همان احتمال صد درصد وی منجّز تکلیف فعلی است؛ و اگر زید قطع به حجّیت خبر ثقه داشته

و ثقه‌ای به وی بگوید حجّ بر تو واجب است، در این صورت نیز احتمال تکلیف فعلی منجّز است (و خبر ثقه منجّز تکلیف نیست). البته قطع هم بازدارنده از حجّت بر خلاف بوده و مانع حجّت بر خلاف خواهد بود.

به هر حال، احتمال یا قطع فقط برای قاطع یا محتمِل حجّت است، و برای اشخاص دیگر حجّت نیست. گاهی به اشتباه گفته می‌شود قطع یک شخص برای دیگران حجّت است. به عنوان مثال در علم رجال گفته شده مرحوم کلینی تعداد زیادی روایت از سهل بن زیاد نقل نموده است، پس معلوم می‌شود ایشان قاطع یا مطمئن به وثاقت سهل بن زیاد بوده است؛ امّا با فرض قبول این بیان، تنها ثابت می‌شود ایشان قطع به وثاقت سهل داشته است، و این قطع فقط برای ایشان حجّت است. مثال دیگر اینکه اگر ثقه‌ای بگوید «این آب نجس است»، و یا «این آب طاهر است» قول وی برای زید حجّت است؛ امّا اگر ثقه بگوید «من نمی‌گویم این آب نجس یا طاهر است، امّا قطع به نجاست آن دارم»، قول وی برای زید حجّت نیست. مثال دیگر اینکه اگر مجتهدی بگوید فتوا نمی‌دهم امّا اعتقاد من این است که این عمل واجب نیست، این قولش برای مقلّد حجّت نیست.

ج۴۵ ۹۵/۰۹/۲۲

مقام ششم: دو معنی دیگر برای حجّیت قطع

همانطور که گفته شد حجّیت قطع به معنای منجّزیت است و در نظر برخی به معنای منجّزیت و معذّریت است. دو معنی دیگر نیز برای حجّیت قطع گفته شده است:

حجّیت قطع به معنای «کاشفیت» است

در نظر برخی حجّیت قطع به معنای «کاشفیت» است. گفته شده این کاشفیت ذاتی قطع بوده و قابل انفکاک از قطع نیز نمی‌باشد. یعنی قطع عین کاشفیت و ارائه و طریقیت است.

این فرمایش نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا در معنی کاشفیت سه احتمال وجود دارد، که طبق برخی قطع حجّت نخواهد شد و طبق برخی حجّیت قطع بی فائده خواهد بود:

الف. ارائه واقعی واقع: ممکن است مراد از کاشفیت قطع همان ارائه واقع باشد، یعنی هر قطعی حقیقةً واقع را معلوم می‌کند. حجّیت قطع به این معنی، واضح البطلان است؛ زیرا کثیر بلکه اکثر قطع‌ها مطابق واقع نبوده و جهل مرکب است. به عنوان مثال غیر مسلمان‌ها قطع دارند که نبی اکرم صلّی الله علیه و آله پیامبر الهی نیست، و مسلمان‌ها نیز قطع دارند ایشان پیامبر الهی است. بدون اینکه قضاوتی داشته باشیم، لااقلّ یکی از این دو خطا است، که تعدادی زیادی از قطع‌ها خاطئ خواهند بود.

ب. ارائه واقع در اعتقاد قاطع: ممکن است مراد از کاشفیت ارائه حقیقی واقع نباشد بلکه ارائه واقع در نظر قاطع باشد. یعنی در اعتقاد قاطع، قطع همیشه واقع را معلوم می‌کند. حجّیت قطع به این معنی، صحیح است و تمام قطع‌ها اینگونه هستند؛ امّا این معنی ارزشی ندارد و بی فائده است، زیرا اینکه هر قاطعی قطع خود را واقع می‌داند (اعمّ از قاطع مصیب و جاهل مرکب) نه ارزش معرفتی دارد و نه اثر تنجیزی دارد. به عبارت دیگر حجّیت قطع به این معنی، یا فاقد ارزش است و یا باید به معنای منجّزیت قطع برگردد که نقد آن گذشت.

ج. حکایت از وراء قطع: ممکن است مراد از کاشفیت این باشد که قطع حکایت از واقع دارد و ناظر به عالم خارج است. یعنی هر قطعی تصدیق است، و هر تصدیقی ناظر به وراء خودش است. به عبارت دیگر مراد از کاشفیت ارائه نفسِ واقع نیست، بلکه حکایت از آن است. حجّیت قطع به این معنی نیز مختصّ قطع نبوده و در مورد احتمال و ظنّ هم وجود دارد؛ زیرا حکایت در همه آنها وجود دارد، با این تفاوت که قطع همراه جزم بوده امّا ظنّ و احتمال همراه جزم نیستند. یعنی از جهت حکایت تفاوتی ندارند، زیرا تفاوت آنها در جزم است که جزم یک حالت نفسانی است و ربطی به حکایت ندارد. حجّیت قطع به این معنی نیز فائده ندارد مگر اینکه به منجّزیت برگردد.

در نتیجه حجّیت به معنای «کاشفیت» ممکن است در مورد قطع وجود نداشته باشد (اگر مراد از آن ارائه نفسِ واقع حقیقةً باشد)، و ممکن است به منجّزیت برگردد (اگر مراد از آن دو معنی دیگر باشد)، که مورد نقد قرار گرفت.

حجّیت قطع به معنای «وجوب تبعیت»

در نظر برخی نیز حجّیت قطع به معنای «وجوب تبیعت از قطع» است. توضیح اینکه گاهی تبعیت بی معنی است، مانند اینکه زید قطع دارد اینجا دیوار وجود دارد؛ امّا گاهی تبعیت معنی‌دار است، مانند اینکه زید قطع به وجوب داشته باشد که در این صورت عقل حکم به لزوم تبعیت می‌کند. مراد از «وجوب» در این معنی، وجوب عقل عملی است، یعنی تبعیت حسن و مخالفت با آن قبیح است. ظاهر کلام آخوند در برخی عبارات همین معنی برای حجّیت است.[1]

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۵۸:«الأمر الأول لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا و لزوم الحرکة علی طبقه جزما و کونه موجبا لتنجز التکلیف الفعلی فیما أصاب باستحقاق الذم و العقاب علی مخالفته و عذرا فیما أخطأ قصورا و تأثیره فی ذلک لازم و صریح الوجدان به شاهد و حاکم فلا حاجة إلی مزید بیان و إقامة برهان. و لا یخفی أن ذلک لا یکون بجعل جاعل لعدم جعل تألیفی حقیقة بین الشیء و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسیطا».

این معنی برای حجّیت قطع، اگر هم پذیرفته شود، مراد فقیه و اصولی نیست. توضیح اینکه گاهی بحث در مورد فعل عبد نسبت به خداوند است، که آیا اطاعت عقلاً واجب است؟ و گاهی نیز بحث در مورد فعل الهی یعنی عقوبت عبد در قیامت است، که آیا قبیح است؟ آنچه برای اصولی و فقیه مهمّ است بحث دوم است. یعنی فقیه درپی این است که چه چیزی موجب می‌شود انسان در روز قیامت در امان باشد. بنابراین اگر هم مراد از حجّیت قطع همان وجوب تبعیت از قطع باشد، باید به این بحث بگردد که قطع منجّز و معذّر است. به عبارت دیگر این معنای حجّیت قطع نیز در علم اصول بی فائده است مگر به تنجّز برگردد.

ملازمه‌ای بین وجوب عقلی اطاعت و عدم قبح عقلی عقاب هم وجود ندارد، زیرا هرچند طاعت عقلاً واجب باشد امّا ممکن است عقوبت الهی فائده نداشته و لغو باشد.[۱] بنابراین بحث از حجّیت قطع باید به این بحث بگردد که عقوبت الهی قبیح هست یا نیست، که این بحث نیز عبارت اخری از منجّزیت است.

جمع‌بندی جهت اول

با توجه به مباحث قبل این نتیجه گرفته می‌شود که قطع حجّت است امّا نه «بما هو قطع» بلکه «بما هو احتمال»؛ و مراد از حجّیت قطع همان منجّزیت است، زیرا معذّریت قطع پذیرفته نشده و تنها منجّزیت قطع از باب احتمال قبول شد؛ منجّزیت قطع، ذاتی بوده و اعتباری نیست؛ ذاتیت منجّزیت برای قطع، به نحو «علّی» نیست بلکه به نحو «اقتضائی» است، لذا شارع می‌تواند منجّزیت قطع را الغاء نماید؛ و منجّزیت تنها برای شخصِ قاطع است؛

جهت دوم: تجرّی

اگر قطع به تکلیف فعلی پیدا شود و با آن مخالفت شود، «معصیت» یا «تجرّی» محقّق شده است. اگر قطع مصیب باشد، «معصیت» رخ داده، و اگر قطع خاطئ باشد، «تجرّی» رخ داده است. به عنوان مثال شرب مایعی که قطع به حرمت شرب آن وجود دارد، معصیت یا تجرّی است.[۲]

برای اینکه تعریف شامل تکلیف مقطوع و مظنون و محتمل شود، «معصیت» مخالفت با تکلیف فعلی منجّز خواهد بود (چه تکلیف مقطوع باشد و چه مظنون یا محتمل بوده و با اماره ثابت شده باشد)؛ و «تجرّی» مخالفت با حجّتی است که مخالفت با تکلیف فعلی منجّز نباشد (چه مخالفت با قطع باشد چه مخالفت با اماره یا اصل باشد).

---

۲. همانطور که در مباحث گذشته گفته شد با قبول حسن و قبح عقلی و عقلی بودن وجوب طاعت، باز هم منجّزیت قطع اثبات نمی‌شود.

۱. در اصطلاح به فعلِ شرب مایع گفته می‌شود «متجرّی به»، امّا مراد از «تجرّی» در این بحث همان فعلِ شرب است.

در مورد تجرّی در سه مقام بحث وجود دارد: اول در قُبح تجرّی؛ دوم در حرمت شرعی تجرّی؛ و سوم در استحقاق عقاب متجرّی؛

مقام اول: قبح تجرّی

در بحث قُبح تجرّی سه قول وجود دارد:

الف. در نظر مرحوم شیخ و مرحوم آخوند فعل تجرّی عقلاً قبیح نیست.

ب. در نظر بسیاری (شاید نظر مشهور همین باشد) مانند محقّق خوئی و شهید صدر فعل تجرّی قبیح عقلی است؛

ج. در نظر مرحوم میرزای نائینی تفصیل وجود دارد که فعل تجرّی قُبح فاعلی دارد، امّا قبح فعلی ندارد.

ج٤٦ ۹۵/۰۹/۲۳

مقدمه: تقسیم افعال انسان

در علم فلسفه تقسیماتی برای فاعل ذکر شده از جمله تقسیم آن به فاعل مختار و فاعل غیر مختار، که فاعل غیر مختار نیز تقسیم به فاعل مضطرّ و فاعل موجَب می‌شود. یعنی افعال انسان گاهی اختیاری و گاهی اضطراری و گاهی ایجابی است. این بحث متناسب با علم حکمت است امّا در علم اصول نیز از این تقسیم استفاده شده است.

سپس مرحوم آخوند متوجه نکته‌ای شده (که ممکن است از خودِ ایشان و یا از مرحوم شیخ باشد) و تقسیم دیگری متناسب با مباحث علم اصول مطرح نموده‌اند. البته ایشان به نحو صریح و با این اصطلاحات این تقسیم را ذکر نکرده است، امّا این تقسیم مستفاد از کلام ایشان است. افعال انسان تقسیم به فعل ارادی و فعل غیر ارادی می‌شود، که افعال ارادی نیز تقسیم به فعل اختیاری و فعل غیر اختیاری می‌شود. بنابراین افعال انسان سه دسته‌اند:

الف. فعل غیر ارادی: فعلی است که مسبوق به اراده انسان نیست، مانند حرکت دست مرتعش (در علم حکمت این فعل غیر اختیاریِ اضطراری است)؛

ب. فعل ارادی اختیاری: فعلی است که مسبوق به اراده بوده و فاعل قاصد فعل باشد، مانند اینکه زید تیری به حیوانی بزند تا کشته شود. در این مثال، زید فاعلِ قتل است، و قتل نیز فعلی ارادی و اختیاری است، زیرا هم مسبوق به اراده است و هم زید قصد قتل نموده است؛

ج. فعل ارادی غیر اختیاری: فعلی است که مسبوق به اراده هست امّا فاعل قصد آن فعل را نکرده است، مانند اینکه در مثال قبل وقتی زید تیری پرتاب کرد، آن تیر به عمرو اصابت کرد و عمرو به قتل رسید. در این مثال نیز زید، فاعل قتل بوده و این قتل فعلی ارادی است امّا اختیاری نیست؛ زیرا زید قاصد قتل عمرو نبود؛

با توجه به این تقسیم، بحثی وجود دارد که کدام دسته از افعال انسان متّصف به حُسن و قبح می‌شود؛ در «فعل غیر ارادی» اتّفاق وجود دارد که این افعال متّصف به حُسن و قبح نمی‌شوند؛ در «فعل ارادی اختیاری» نیز اتّفاق وجود دارد که این افعال متّصف به حُسن و قبح می‌شوند؛ امّا در «فعل ارادی غیر اختیاری» اختلاف وجود دارد. سوال این است که آیا قتل عمرو در مثال فوق نظیر ارتعاش دست است تا متّصف به حُسن و قبح نشود؛ و یا نظیر قتل حیوان است تا متّصف شود؛ مرحوم آخوند فرموده است این دسته از افعال انسان (افعال ارادی غیر اختیاری) متّصف به حسن و قبح نمی‌شود. بنابراین قتل عمرو در مثال فوق، هرچند فعلِ زید است امّا چون اختیاری نیست نه می‌شود گفت «حسن است» و نه می‌شود گفت «قبیح است».

به نظر می‌رسد این فرمایش مرحوم آخوند صحیح است و افعال ارادی غیر اختیاری متّصف به حُسن و قبح نمی‌شوند.

استدلال بر عدم قبح تجرّی

همانطور که گفته شد در بحث قبح تجرّی سه قول وجود دارد؛ قول اول از مرحوم شیخ و مرحوم آخوند است که قائل به عدم قبح تجرّی هستند. برای عدم قبح تجرّی وجوهی ذکر شده، که عمده آنها همان دو وجهی است که مرحوم آخوند به آنها اشاره نموده است:

وجه اول: تجرّی، فعل ارادی غیر اختیاری است

مرحوم آخوند فرموده است تجرّی از افعال ارادی غیر اختیاری است، لذا اصلاً متّصف به حُسن و قبح نمی‌شود. بنابراین تجرّی قبیح نخواهد بود. توضیح اینکه زید که قطع به حرمت شرب این مایع دارد، با قصد شرب در واقع قصد معصیت خداوند را نموده است. بعد از شرب، در خارج معصیت محقّق نشده بلکه تجرّی محقّق شده است. بنابراین تجرّی فعل اختیاری (فعلی که قصد شده باشد) نیست بلکه فعل ارادی غیر اختیاری است؛ زیرا قصد تجرّی نشده است (بلکه می‌شود گفت هیچگاه تجرّی عن قصدٍ محقّق نمی‌شود).[۱]

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۶۰:«هذا مع أن الفعل المتجرأ به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارئ الآلي بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية».

اشکال: تجرّی «بما هو هتک للمولی» قبیح است

بعد از مرحوم آخوند بسیاری از علماء بر ایشان اشکال نموده‌اند. اشکالات ناشی از عدم تفکیک صحیح بین فعل اختیاری و فعل غیر اختیاری است. با توجه دقیق به تقسیم فعل انسان در مقدمه بحث، اشکالات مطرح شده، مندفع خواهند شد. به همین سبب به بررسی اشکالات نخواهیم پرداخت.

هرچند فرمایش مرحوم آخوند از نظر کبروی صحیح است، امّا در بحث تجرّی تطبیق نمی‌شود. توضیح این مطلب با استفاده از یک مثال بیان می‌شود. اگر فرض شود تیری به سمت زید (که انسانی بریء و بی گناه است) پرتاب شده و موجب قتل زید شود. در این صورت این قتل فعلی ارادی و اختیاری بوده و قبیح است. سوالی مطرح می‌شود که آیا قبح قتل به سبب این است که قتل زید است، یا به سبب این است که قتل انسان بریئ و بی گناه است؟ واضح است که زید بودن خصوصیتی ندارد، بلکه قتل هر انسان بی گناه قبیح است؛ حال فرض شود تیری به سمت زید پرتاب شده و موجب قتل وی شود، امّا بعد از قتل معلوم شود که اشتباه شده و مقتول همان عمرو بوده است. یعنی هنگام قتل، اعتقاد بر زید بودن وجود داشته، امّا اشتباه شده و سپس معلوم شده عمرو (که وی نیز انسان بی گناهی است) بوده است. در این صورت نیز قتل عمرو فعلی اختیاری و قبیح است؛ بله به عنوان قتل عمرو فعلی غیر اختیاری است زیرا قصد نشده است، امّا به عنوان قتل انسان بی گناه، قبیح است، زیرا فعل اختیاری است. بله اگر هنگام پرتاب تیر قصد شود قتل این انسان بریئ، در این مورد قتل عمرو مقصود نبوده و قبیح نیست هرچند اقدام بر قتل زید قبیح است. تجرّی از قبیل مثال اول است یا از قبیل مثال دوم؟ به نظر می‌رسد وقتی قصد معصیت شده و تجرّی محقّق شود، از قبیل مثال اول است زیرا معصیت خداوند بما هو هتک للمولی قبیح است، و تجرّی نیز بما هو هتک (اگر قائل به قبح شویم) قبیح است.

ج۴۷ ۹۵/۰۹/۲۴

همانطور که گفته شد «تجری» فعل اختیاری نیست، امّا تجری «بما هو تجری» قبیح نیست بلکه تجری «بما هو هتک» قبیح است. در موارد تجرّی هتک محقّق شد، امّا در ضمن فرد معصیت محقق نشده بلکه هتک در ضمن فرد دیگری محقق شده است. نظیر اینکه قتل زید قصد شود و کشته شود، امّا بعد قتل معلوم شود عمرو را کشته است. در این صورت که قصد قتل زید را داشته، قصد قتل یک انسان بریء هم وجود داشته، که در ضمن فرد دیگری یعنی عمرو محقق شده است. زیدیت یا عمرویت دخالتی در حسن و قبح ندارد، لذا قصد قتل عمرو بریء اختیاری نیست امّا قصد قتل انسان بریء اختیاری است. در تجری نیز با قصد معصیت، قصد هتک هم محقّق شده، لذا هرچند تجری همراه قصد نیست امّا هتک همراه قصد است (مرحوم آخوند هم هتک بودن را منکر نیست

بلکه می‌خواهد آن را از اختیاری بودن خارج نماید). معیار در هتک همان عرف است که این فرد را هتاک به مولی می‌دانند.

جمع بندی اینکه تجری فعلی اختیاری انسان نیست؛ از طرفی نیز تجرّی «بما هو تجرّی» قبیح نیست، حتی معصیت «بما هی معصیة» نیز قبیح نیست، بلکه هر دو «بما هو هتک للمولی» قبیح‌اند. هتک نیز فعلی اختیاری است، هرچند متجرّی اعتقاد داشته این هتک در ضمن فردِ معصیت است، امّا در ضمن فردِ تجرّی است.

وجه دوم: وجدان

وجه اول از مرحوم آخوند بود، و ایشان وجه دیگری نیز بیان نموده است. مرحوم آخوند در ضمن یک مثال به وجدان تمسّک نموده است. اگر عبدی ببیند عدوّ مولی در حال غرق شدن است، وظیفه عقلی‌اش عدم انقاذ است، زیرا حفظ جان عدوّ قبیح است. در این صورت اگر عبد با توجه به اینکه عدوّ مولی است انقاذ نمود (اگر دیگری بود وی را انقاذ نمی‌کرد)، و بعد متوجه شد ولد مولی را نجات داده است، این انقاذ محبوب مولی است. حتی اگر عبد به مولی بگوید اگر می‌دانستم ولد است انقاذ نمی‌کردم، و چون گمان کردم عدوّ است، انقاذ نمودم، در این صورت نیز این فعلِ انقاذ، محبوب مولی است. اگر این رفتار قبیح باشد، چطور ممکن است نزد مولی محبوب شود؟ یعنی از محبوبیتِ عمل، عدم قبح آن کشف می‌شود. اگر واقعاً رفتار عبد قبیح است، چطور محبوب مولی می‌شود؟ لذا با توجه به اینکه فعلِ انقاذ، مصداق تجرّی است، پس تجرّی قبیح نیست. این مثال یک منبّه وجدانی است بر اینکه تجرّی قبیح نیست.[1]

اشکال: گاهی حُسن منشأ محبوبیت نیست

به نظر می‌رسد این فرمایش هم صحیح نیست، زیرا محبوبیت گاهی ناشی از حسن، و گاهی ناشی از منفعت است (یعنی یک فعل هرچند قبیح باشد، به دلیل منفعتی که دارد، حَسن می‌شود). به عنوان مثال سرقت واقعاً نزد سارق محبوب است، هرچند سارق هم می‌داند این کار قبیحی است. محبوبیت سرقت به دلیل منفعت آن برای سارق است. مظلوم از ظلم به ظالم خوشحال می‌شود، زیرا مصلحت تشفّی (که منفعتی برای مظلوم است) دارد. در حالیکه ظلم حتی در مورد ظالم نیز قبیح است.

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۶۰:«ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا یکون من الوجوه و الاعتبارات التی بها یکون الحسن و القبح عقلا و لا ملاکا للمحبوبیة و المبغوضیة شرعا ضرورة عدم تغیر الفعل عما هو علیه من المبغوضیة و المحبوبیة للمولی بسبب قطع العبد بکونه محبوبا أو مبغوضا له فقتل ابن المولی لا یکاد یخرج عن کونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بأنه عدوه و کذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا یخرج عن کونه محبوبا أبدا».

در مثال مرحوم آخوند نیز هرچند مولی تصریح می‌کند کار عبد قبیح است، امّا در عین حال محبوب نیز هست (به دلیل منفعتی که برای مولی دارد). به عبارت دیگر در موالی عرفیه حبّ و بغض دائر مدار حسن و قبح نیست، بلکه ممکن است منفعت نیز منشأ حبّ و بغض شود. در نتیجه این مثال منبّه وجدان نخواهد بود.

استدلال بر قُبح تجرّی

قول دوم این است که تجرّی (یا عمل متجرّی به)، قبیح است. گفته شد شاید قول مشهور همین نظر باشد. برای این قول نیز وجوهی ذکر شده است که به دو وجه اشاره می‌شود:

وجه اول: شمول حقّ الطاعه نسبت به فعل تجرّی

شهید صدر فرموده است قبح تجرّی مرتبط به حقّ الطاعه است. یعنی در هر موردی حقّ الطاعه ثابت باشد، مخالفت آن قبیح است؛ و در هر موردی حقّ الطاعه ثابت نباشد، مخالفت با آن قبیح نیست؛ در مورد خداوند متعال حقّ الطاعه ممکن است فقط در تکالیف واقعیه (اعمّ از واصل و غیر واصل)، و یا فقط در تکالیف واصله، و یا فقط در وصول تکلیف (اعمّ از فرض وجود تکلیف واقعی و عدم آن)، باشد. واضح است که دائره حقّ الطاعه فقط در تکالیف واقعیه نیست زیرا در صورت قطع به عدم تکلیف، معلوم است که حقّ الطاعه وجود ندارد؛ با توجه به دو مقدمه معلوم می‌شود که احتمال اخیر متعیّن است:

مقدمه اول این است که نفع اطاعت یا ضرر معصیت متوجه خداوند نیست بلکه متوجه مکلف است. یعنی اگر تمام انسان‌های روی زمین خداوند متعال را اطاعت کنند ذره‌ای انتفاع برای خداوند ندارد، و اگر تمام انسان‌ها عاصی باشند نیز خداوند متعال ذره‌ای از این معصیت‌ها متضرّر نمی‌شود. اگر در اطاعت مصلحتی هست برای مطیع، و اگر در معصیت مفسده‌ای هست برای عاصی است. این مقدمه جای خدشه ندارد؛ مقدمه دوم اینکه حقّ الطاعه خداوند اعتباری نیست، بلکه واقعی است.

با توجه به این دو مقدمه، دائره حقّ الطاعه فقط در موارد وصول تکلیف است؛ زیرا اطاعت و معصیت در خداوند تأثیری ندارد بلکه بنده باید در مقابل مولای حقیقی ادب عبودیت را رعایت کند. رعایت ادب عبودیت، مبتنی بر رعایت واصلات است هرچند تکلیفی واقعی در بین نباشد. به عبارت دیگر رعایت تکالیف واقعی مهمّ

نیست، زیرا تأثیری در خداوند ندارد. بنابراین حقّ الطاعه شامل موارد تجرّی (که وصول تکلیف هست، امّا تکلیفی واقعی در بین نیست) نیز خواهد بود، پس تجرّی نیز قبیح است.[۱]

ج۴۸ ۹۵/۰۹/۲۸

اشکال اول: قبح تجرّی در طول حقّ الطاعه نیست

در نظر شهید صدر، قبح تجری وابسته به دائره حقّ الطاعه است، که این کلام صحیح نیست. یعنی قبح تجرّی موقوف بر حق الطاعه نیست، بلکه ممکن است گفته شود قبح تجرّی و حقّ الطاعه ملازم بوده و آنها دو روی یک سکه اند، و ممکن است گفته شود حق الطاعه موقوف بر قبح تجرّی است. توضیح این مطلب در اشکال بعدی خواهد آمد.

اشکال دوم: عدم درک واقعی بودنِ حقّ الطاعه

در نظر شهید صدر حق الطاعه دارای دو قسم واقعی و اعتباری است، یعنی در مورد خداوند متعال واقعی، و در مورد تمام موالی دیگر اعتباری است. پس همانطور که حُسن و قبح دارای دو قسم واقعی و اعتباری هستند،

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۶:«و الّذی ینبغی أن یقال: انه بعد أن عرفنا ان حکم العقل یرجع بحسب تحلیلنا إلی حق المولی علی العبد فلا بد من الفحص عن دائرة هذه المولویة و حق الطاعة و هل یشمل ذلک موارد التجری أم لا و من هنا نطرح ثلاثة تصورات. ۱- أن یکون موضوع هذا الحق تکالیف المولی الواقعیة. و بناء علی هذا الاحتمال یلزم أن یکون حق الطاعة للمولی غیر ثابت فی موارد التجری لأن تمام موضوع هذا الحق هو التکلیف بوجوده الواقعی و المفروض عدم وجوده فی موارد التجری إلا ان هذا الاحتمال ساقط فی نفسه، باعتبار ما تقدم من ان لازمه تحقق المعصیة فی موارد مخالفة التکلیف الواقعی و لو لم یکن منجزا بل حتی إذا کان قاطعا بالعدم و هو واضح البطلان. ۲- أن یکون موضوعه إحراز التکلیف بمنجز شرعی أو عقلی سواء کان هناک تکلیف فی الواقع أم لا، فالإحراز المذکور هو تمام الموضوع. و بناء علیه تکون موارد التجری أیضا مما فیه للمولی حق الطاعة لأن المفروض إحراز التکلیف فیها بالقطع المنجز عقلا. ۳- أن یکون موضوعه مرکبا من التکلیف بوجوده الواقعی و من إحرازه بمنجز عقلی أو شرعی و هذا وسط بین السابقین، و بناء علیه یثبت عدم الحق فی موارد التجری لعدم تمامیة موضوعه. و لنا فی المقام کلامان. أولا- ان الصحیح هو التصور الثانی لا الأول و لا الثالث. و ثانیا- انه بناء علی التصورین الآخرین أیضا نقول بقبح التجری. اما الکلام الأول فحاصله: ان حق الطاعة تارة یکون حقا مجعولا و أخری یکون حقا ذاتیا، و محل کلامنا هو الثانی لا الأول. و هذا الحق الذاتی لیس شأنه شأن الحقوق الأخری التی لها واقع محفوظ بقطع النّظر عن القطع و الشک نظیر الحقوق الأخری و التکالیف الشرعیة، بل یکون للانکشاف و القطع دخل فیه، لأن هذا الحق بحسب الحقیقة حق للمولی علی العبد ان یطیع مولاه و یقوم بأدب العبودیة و الاستعداد لأداء الوظیفة التی یأمره بها و لیس بملاک تحصیل مصلحة له أو عدم إضرار به کما فی حقوق الناس و أموالهم، ففی حق المالک فی ملکه قد یقال بان من أتلف مالا یتخیل انه لزید ثم تبین انه مال نفسه لم یکن ظالما لزید لأنه لم یخسره شیئا و لم یتعد علی ماله، و اما هنا فالاعتداء بلحاظ نفس حق الطاعة و أدب العبودیة، و من الواضح ان مثل هذا الحق الاحترامی یکون تمام موضوعه نفس القطع بتکلیف المولی أو مطلق تنجزه لا واقع التکلیف، فلو تنجز التکلیف علی العبد و مع ذلک خالف مولاه کان بذلک قد خرج عن أدب العبودیة و احترام مولاه و لو لم یکن تکلیف واقعا».

حقّ الطاعه نیز دو قسم واقعی و اعتباری دارد. در حُسن و قبح اعتباری (یعنی عرفی یا عقلائی) اختلافی نیست، امّا در حسن و قبح عقلی اختلاف است (فقیه حسن و قبح عقلی را قبول نموده، و حکیم قبول ننموده است). به هر حال حقّ الطاعه خداوند متعال واقع است، و حقّ الطاعه سائر موالی مانند پدر، و نبی، و مانند آنها، اعتباری است. شهید صدر حقّ الطاعه واقعی را در کلمات خود، توضیح نداده‌اند امّا مراد ایشان از «واقعی» ممکن است یکی از دو احتمال ذیل باشد:

الف. ممکن است مراد همان واقعی در بحث حُسن و قبح باشد، یعنی درک عقل عملی است و امری واقعی می‌باشد؛ در این صورت پاسخ این است که «حق الطاعه واقعی» را درک نمی‌کنیم (همانطور که حسن و قبح عقلی را درک نمی‌کنیم). علاوه در این معنی، حق الطاعه و تجرّی ملازم یکدیگر هستند و هیچیک متوقف بر دیگری نیست (امور واقعی طولیت ندارند، بلکه امور حقیقی طولیت برمی‌دارند). به عبارت دیگر در جایی که حق الطاعه باشد، تجرّی قبیح است؛ و در جایی که تجرّی قبیح باشد، حق الطاعه وجود دارد؛ بنابراین هر دو صحیح بوده، و طولیتی وجود ندارد.

ب. ممکن است مراد از واقعی در عبارت ایشان «انتزاعی» باشد. توضیح اینکه مسلّم است که خداوند حق الطاعه اعتباری ندارد، امّا از طرفی وجوب طاعت، عقلی است و از طرف دیگر معصیت خداوند عقلاً قبیح است، که ذهن با توجه به این دو نکته، حقّ الطاعه را برای خداوند متعال انتزاع می‌کند. بنابراین حقّ الطاعه در مورد خداوند متعال، اعتباری نبوده بلکه انتزاعی است. از آنجا که تمام امور انتزاعی، واقعی هستند به این انتزاع عقل نیز عنوان «واقعی» گفته شده است؛ در این صورت نیز هرچند این معنی از واقعی، صحیح و مورد قبول است، امّا قبح تجرّی متوقف بر حقّ الطاعه نیست. یعنی ذهن از معصیت و تجرّی، حقّ الطاعه را انتزاع می‌کند، پس حقّ الطاعه متوقف بر قبح تجری است (در واقع انتزاع حق الطاعه متوقف بر قبح تجری است، نه خودِ حق الطاعه).

اشکال سوم: در عرف تفاوتی بین موالی نیست

در نظر شهید صدر، قبح تجرّی متوقف بر ذاتی بودن حق الطاعه در مورد خداوند است (لذا این بیان در موالی عرفیه که حق الطاعه اعتباری دارند، موجب قبح تجرّی نیست). به نظر می‌رسد «هتک» عنوانی عرفی است و هر موردی که عرفاً هتک محسوب شود، قبیح خواهد بود. در عرف تفاوتی بین موالی عرفیه و مولای حقیقی وجود ندارد. به عنوان مثال اگر اطاعت مدیری عُقلاءً واجب باشد، و معصیت مدیر عقلاً قبیح باشد (واقعی اعتباری)، در این صورت نیز تجرّی قبیح است. یعنی اگر منجّزی بر دستور مدیر باشد و شخصی تمرّد نماید، این تجرّی بوده و عقلاً قبیح است. به عبارت دیگر استفاده از ذاتیت حق الطاعه، موجب بُعد مسیر بوده، و نیازی به آن نیست. در هر مورد که معصیت عقلاً قبیح باشد، تجرّی نیز عقلاً قبیح خواهد بود.

ج۴۹ ۹۵/۰۹/۲۹

وجه دوم: تمسّک به وجدان

وجه دیگر برای اثبات قبح تجرّی، تمسّک به وجدان است. با پذیرش دو مقدمه بالوجدان، قبح تجرّی نیز ثابت خواهد بود:

مقدمه اول اینکه تجرّی، هتک مولی است. توضیح اینکه فرض شود زید آبی شرب نموده که قطع دارد آن شرب، معصیت است. در ضمن زید قطع دارد معصیت خداوند قبیح بوده و هتک مولی است. به نظر می‌رسد در این موارد، فعلِ زید در نظر عرف «هتک خداوند» محسوب می‌شود.

مقدمه دوم اینکه فعلِ متجرّی به، از افعال ارادی اختیاری است. توضیح اینکه با قبول مقدمه اول و فرض اینکه فعلِ زید، هتک است، به نظر می‌رسد این شرب هم ارادی است و هم اختیاری است؛ زیرا زید واقعاً قصد هتک مولی را داشته[1] امّا گمان کرده هتک «بالمعصیه» محقّق خواهد شد در حالیکه هتک «بالتجری» محقّق شده است.

با پذیرش وجدانی این دو مقدمه، معلوم می‌شود فعل متجرّی به قبیح است. مرحوم آخوند این فعل را هتک غیر اختیاری دانسته لذا قبح آن را قبول نکرده است، امّا به نظر می‌رسد این فعل هتکی اختیاری بوده و قبیح خواهد بود. در نتیجه به نظر می‌رسد تجرّی قبیح است، و قول دوم مورد قبول است.

استدلال بر تفصیل بین قبح فعلی و فاعلی

مرحوم میرزای نائینی فرموده فعل قبیح دو قسم است: فعلی که «قبح فعلی» دارد؛ و فعلی که «قبح فاعلی» دارد؛ مراد از «قبح فاعلی» این نیست که فاعل قبیح است، بلکه خودِ فعل قبیح دو قسم دارد. از آنجا که مرحوم میرزا به کلام مرحوم شیخ انصاری بسیار اهتمام دارد، دو کلام شیخ را قبول نموده است. اول اینکه شیخ فرموده «تجرّی قبیح نیست»، مرحوم نائینی فرموده این کلام صحیح است و مراد همان قبح فعلی است، امّا تجرّی قبح فاعلی دارد؛ دوم اینکه شیخ فرموده «متجرّی استحقاق عقوبت ندارد»، مرحوم نائینی فرموده این کلام نیز صحیح است، زیرا عقاب دائر مدار قبح فاعلی نبوده و مبتنی بر قبح فعلی است.

---

۱. فعلی قصدی است که فاعل آن قصد انجام آن را داشته، و یا فاعل علم و التفات به آن داشته باشد؛ به عنوان مثال همین که زید می‌داند شرب این مایع حرام است و با التفات به حرمت آن را شرب نماید، قصد معصیت محقّق شده است. به عبارت دیگر لازم نیست خصوص معصیت را قصد نماید.

بعد از ایشان در تفسیر کلام ایشان اختلاف شده است. تفاوت قبح فعلی و قبح فاعلی معلوم نیست. برخی مانند شهید صدر فرموده‌اند کلام ایشان مجمل، بلکه متعارض است (زیرا در تفسیر این کلام شاگردان میرزا نیز اختلاف دارند، مرحوم کاظمینی در فوائد تفسیری متفاوت با مرحوم محقّق خوئی در اجود دارند). اگر کلام مجمل تفسیر شود، باید احتمالات مختلفی که ممکن است مراد باشد، بیان شود. این احتمالات متعدّد مطرح نمی‌شود، بلکه به ذکر اقرب احتمالات اکتفاء می‌شود.

ج ۵۰ ۹۵/۰۹/۳۰

تفسیر کلام مرحوم میرزای نائینی

همانطور که گفته شد در کلام مرحوم میرزا ابهام وجود داشته، و اختلاف« اجود» و «فوائد» بسیار است. اقرب احتمالات در کلام میرزا، به کلام «فوائد» نزدیکتر است. توضیح اینکه اتّصاف افعال به حسن و قبح به دو نحوه ممکن است:

الف. گاهی یک فعل «بما هو» متّصف به حسن و قبح می‌شود؛ مانند عدل که «بما هو» حسن است، و ظلم که «بما هو» قبیح است، و یا ردّ امانت که «بما هو» حسن است، و غصب که «بما هو» قبیح است. این قسم از حسن و قبح را «حُسن و قبح فعلی» می‌نامند.

ب. گاهی نیز فعل «بما هو مضاف الی فاعله» متّصف به حسن و قبح می‌شود؛ یعنی فعل مضاف به فاعل در نظر گرفته شده و حسن یا قبح آن عوض می‌شود. به عنوان مثال غصب «بما هو» قبیح است، امّا صدور غصب از انسان مضطرّ قبیح نیست، زیرا برای نجات از غصب باید از زمین غصبی عبور کند. مثال دیگر اینکه خیانت در امانت «بما هو» قبیح است، امّا اگر مضطرّ (کسی که با نخوردن نان می‌میرد) یک نان امانتی را خورده و خیانت در امانت نماید، فعل او قبیح نیست. این قسم از حُسن و قبح را «حُسن و قبح فاعلی» می‌نامند[1]

سپس مرحوم میرزا متفطّن اشکالی شده و از آن پاسخ داده است. اگر اشکال شود در هر فعل ممکن است یک عنوان ثانوی عارض شده و موجب تغییر حسن یا قبح آن فعل شود. در این موارد هم حسن فاعلی در عرض حسن فعلی نیست بلکه همان حسن فعلی است با عروض عنوانی ثانوی؛ پاسخ این است که اضافه به فاعل برای یک فعل عنوان محسِّن یا مقبِّح نمی‌سازد. یعنی حسن و قبح جدید، به سبب عنوان ثانوی نیست بلکه به سبب اضافه به فاعل است، لذا این حسن و قبح برای فعل نیز قسم جدیدی از حسن و قبح است که حسن و قبح فاعلی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر برخی عناوین مانند عنوان «نافع» موجب تحسین یک فعل قبیح می‌شود مانند

---

۱. برای این قسم نیز مثال‌های بسیاری ممکن است زده شود مانند اینکه ورزش مثل دویدن در خیابان، فعلی حَسن است؛ امّا اگر از یک معمّم صادر شود یعنی طلبه معمّم در خیابان بدود، این فعل قبیح است. این قبح، قبح فاعلی است.

کذب نافع؛ و برخی عناوین مانند عنوان «ضارّ» موجب تقبیح یک فعل حَسن می‌شود مانند صدق ضارّ؛ امّا عنوانی مانند «الصادر عن الفاعل» و یا «الصادر عن المضطرّ» عنوانی نیست که مقبِّح و یا محسِّن باشد.[1]

با توجه به این تقسیم مرحوم میرزا فرموده است شرب الماء «بما هو» قبیح نیست، امّا «بما هو صادر عن القاطع بحرمته» قبیح است. پس قبح فاعلی دارد، امّا قبح فعلی ندارد. بر همین اساس مرحوم میرزا فرموده استحقاق عقوبت دائر مدار قبح فعلی است نه قبح فاعلی، لذا متجرّی مستحقّ عقوبت نیست.

با توجه به توضیح کلام ایشان معلوم می‌شود مراد ایشان از قبح فاعلی، «سوء سریره فاعل» نیست؛ لذا بهتر است نام دیگر برای این قسم از حُسن و قبح مانند «قبح صدوری» یا «قبح اضافی» انتخاب شود.

اشکال شهید صدر بر کلام میرزا

شهید صدر دو اشکال بر کلام مرحوم میرزا با این تفسیر دارند:

اشکال اول: عدم وجدان حُسن و قبح فعلی

اشکال اول انکار «حسن و قبح فعلی» در اصطلاح میرزا است؛ زیرا یک فعل «بما هو» نمی‌تواند حسن یا قبیح باشد. شاهد این مدّعی این است که در تعریف حسن و قبح نیز اضافه به فاعل لحاظ شده است. فعل حسن «ما یُمدح علیه فاعلُه» و فعل قبیح «ما یُذمُّ علیه فاعلُه» است، یعنی حیثیت صدور و اضافه نیز مدّ نظر است. پس یک فعل هیچگاه «بما هو» متّصف به حسن و قبح نیست بلکه با نظر به فاعل متّصف به حسن و قبح می‌شود.

اشکال دوم: قبح فاعلی نیز موجب استحقاق عقاب است

اشکال دوم شهید صدر این است که وجدان حکم می‌کند همانطور که «حسن و قبح فعلی» موجب استحقاق عقاب است، «حسن و قبح فاعلی» نیز موجب استحقاق عقاب است. اگر یک فعل از فاعل خاصّ قبیح باشد، استحقاق ذمّ نیز خواهد داشت، و حتی گاهی که قبح فاعلی ندارد استحقاق عقاب نیز نخواهد داشت، نظیر مضطرّی که خیانت کرده و غذای امانتی را می‌خورد. در این صورت نفسِ فعل «بما هو» خیانت در امانت است که قبیح

---

۲. فوائد الاصول، ج۳، ص۴۱:«الجهة الثانیة دعوی أنّ صفة تعلق العلم بشیء تکون من الصفات و العناوین الطاریة علی ذلک الشیء المغیّرة لجهة حسنه و قبحه، فیکون القطع بخمریة ماء موجبا لحدوث مفسدة فی شربه تقتضی قبحه. و الإنصاف انّه لیس کذلک، فانّ إحراز الشیء لا یکون مغیّرا لما علیه ذلک الشیء من المصلحة و المفسدة. و لیس من قبیل الضرر و النّفع العارض علی الصدق و الکذب المغیّر لجهة حسنه و قبحه، لوضوح أنّ العلم بخمریة ماء و تعلق الإحراز به لا یوجب انقلاب الماء عما هو علیه و صیرورته قبیحا، فدعوی أنّ الفعل المتجرّی به یکون قبیحا و یستتبعه الحکم الشرعی بقاعدة الملازمة، واضحة الفساد».

می‌باشد؛ امّا چون قبح فاعلی ندارد، موجب استحقاق عقاب هم نیست. به هر حال صرف قبح فاعلی نیز برای استحقاق عقاب کافی است.[۱]

جواب از اشکال شهید صدر

به نظر می‌رسد اشکال دوم شهید صدر صحیح است. البته ایشان بیانی دارند که همانطور که «قبح فعلی» موجب استحقاق عقاب می‌شود، «قبح فاعلی» نیز موجب استحقاق عقاب می‌شود؛ در حالیکه به نظر می‌رسد فقط «قبح فاعلی» موجب استحقاق عقاب است، و «قبح فعلی» به تنهایی موجب استحقاق نیست. پس اگر تفصیل مرحوم میرزا پذیرفته شود، فقط «قبح فاعلی» موجب استحقاق عقاب خواهد بود. شاهد اینکه در مثال مضطرّ نیز با اینکه خیانت در امانت «بما هو» قبیح است امّا این قبح فعلی موجب استحقاق عقاب نیست، زیرا قبح فاعلی وجود ندارد. پس استحقاق عقاب دائر مدار قبح فاعلی است.

اشکال اول ایشان تمام نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد حکم وجدان این است که هر فعل نیز بدون لحاظ فاعل متّصف به حسن و قبح می‌شود. البته از تعریف حسن و قبح، استفاده می‌شود اضافه به فاعل همیشه وجود دارد، امّا این استفاده نمی‌شود که حسن و قبح نیز به سبب اضافه به فاعل است. یعنی تعریف تنها دلالت دارد اگر حَسن از فاعلی صادر شود موجب مدح است، امّا این تعریف دلالتی ندارد که اضافه به فاعل در نظر گرفته شده است یا در نظر گرفته نشده است. به عبارت دیگر «فاعل» که در تعریف به کار رفته است، عنوانی مشیر است که حَسن فعلی است که فاعل آن ممدوح است. پس خودِ فعل متّصف به حُسن شده است، که حیث اتّصاف معلوم نیست (یعنی معلوم نیست که با لحاظ اضافه به فاعل متّصف می‌شود، یا بدون آن).

ج۵۱ ۹۵/۱۰/۰۱

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۹:«و يرد عليه أولا انه لا معنى لهذا التقسيم منهجيا، لأن القبيح و الحسن لا يضافان إلى الأفعال فی أنفسها بل بلحاظ صدورها من الفاعل، و كأن هذا التفصيل خلط بين باب المصلحة و المفسدة و باب الحسن و القبح فان المصلحة و المفسدة موضوعهما الفعل فی نفسه و اما الحسن و القبح فليس موضوعه إلا الفعل بما هو مضاف إلى فاعله، لأن القبح و الحسن عبارة عما يذم عليه الفاعل و يمدح و هذا لا يكون إلا بعد إضافة الفعل إلى الفاعل لا الفعل فی نفسه كما هو واضح. و ثانيا لو سلمنا التفصيل فلماذا لا يستحق الفاعل العقاب على التجری ما دام الفعل بما هو مضاف إليه قبيح فان العقاب و التبعة يكفی فيه هذا المقدار من القبح بلا إشكال، و لهذا لو كنس العالم الشارع و كان فعله قبيحا كان مذموما لا محالة. و الحاصل لم يعرف وجه حينئذ لتخصيص استحقاق العقاب بخصوص صدور القبيح فی نفسه و بقطع النّظر عن الفاعل».

نظر مختار: انکار حسن و قبح فاعلی

به نظر می‌رسد کلام مرحوم میرزا صحیح نیست، زیرا حسن و قبح همیشه مرتبط با فعل «بما هو» می‌باشد. یعنی «قبح فاعلی» وجود ندارد زیرا اضافه به فاعل تأثیری در حسن و قبح ندارد. بله باید فعل اختیاری باشد تا متّصف به حسن و قبح شود. امّا اینکه مرحوم میرزا فرمود هر فعلی «بما هو صادر عن الفاعل» نیز متّصف به حسن و قبح می‌شود، قابل تصوّر نیست؛ زیرا ایشان قبول نمودند که عنوان «الصادر عن الفاعل» از عناوین محسّنه یا مقبّحه نیست، با این وجود موجب حسن و قبح خودِ فعل می‌شود. چطور ممکن است عنوانی که بر یک فعل عارض می‌شود از عناوین مقبّحه نباشد امّا موجب قبح آن فعل شود؟ و یا از عناوین محسّنه نباشد، امّا موجب حسن آن فعل شود؟ باید عنوان خودش حَسن باشد، تا قبح فعل را برطرف کند؛ و یا عنوان قبیح باشد تا حُسن فعل را بطرف نماید.

علاوه بر این به نظر می‌رسد مغالطه‌ای رخ داده است؛ زیرا هرچند «الصادر عن الفاعل» یک عنوان محسّن نیست، امّا گاهی ملازم با یک عنوان محسّن شده و موجب حُسن فعلِ قبیح می‌شود و یا بالعکس. به عنوان مثال غصب قبیح است، امّا «بما هو صادر عن المضطرّ» ملازم با عنوان «ذات المصلحه الاهمّ» می‌شود که از عناوین محسّنه است. یعنی «الغصب ذات المصلحة الاهمّ» یک فعل حَسن است. بنابراین اگر یک فعل ملازم با عنوان حسن باشد، قبح آن برطرف شده، و اگر ملازم با عنوان قبیح باشد، حُسن آن برطرف می‌شود.

در نتیجه چیزی به عنوان «حسن و قبح فاعلی» وجود ندارد، بلکه تنها «حسن و قبح فعلی» است که با عناوین ثانوی (یا ملازم با عنوان محسّن یا مقبّح شدن) ممکن است تغییر کند. به عنوان مثال غصبی که مصلحت اهمّ داشته باشد، قبیح نیست؛ امّا غصب «بما هو» قبیح است. به عبارت دیگر عنوان «الصادر عن المضطرّ» نظیر عنوان «الصادر عن زید» است که هیچیک از عناوین محسّنه نیستند، لذا قبح را برطرف نمی‌کنند؛ امّا عنوان ملازم آنها یعنی عنوان «ذات المصلحة الاهمّ» از عناوین محسّنه است که موجب برطرف شدن قبح می‌شود.

جمع‌بندی

افعال متّصف به «حسن و قبح فعلی» می‌شوند امّا گاهی بر فعل قبیح، عنوانی محسّن عارض شده و موجب برطرف شدن قبح آن می‌شود؛ و گاهی بر یک فعل دو عنوان محسّن و مقبّح عارض می‌شود که باید کسر و انکسار شود؛ اگر بعد از کسر و انکسار یکی باقی بماند متّصف به حسن یا قبح می‌شود، امّا اگر یکی از عناوین غالب نشود، آن فعل نه حسن است و نه قبیح است.

در نتیجه از بین سه قول موجود در مساله قبح تجرّی، قول دوم صحیح است یعنی تجرّی (یا فعل متجرّی به) در نظر عقل قبیح فعلی است؛ وجه قبح نیز همان هتک مولی بودن تجرّی است، که فعلی اختیاری است.

مقام دوم: حرمت شرعی تجرّی

در مقام دوم در مورد حرمت شرعی تجرّی یا فعلِ متجرّی به، بحث می‌شود. اگر زید شرب الماء نماید در حالیکه قطع به حرمت آن دارد، آیا این شرب مانند شرب الخمر است؟ به عبارت دیگر تجرّی عقلاً قبیح و ممنوع است امّا از نظر شرع هم حرام است؟

مشهور علماء قائل به حرمت شرعی نیستند، امّا به جماعتی از علماء نسبت داده شده که قائل به حرمت شرعیه تجرّی هستند، یعنی یکی از محرّمات الهی در عرض سائر محرّمات، فعل متجرّی به است. برای حرمت ادلّه‌ای ذکر شده که اهمّ آنها ذکر می‌شود:

دلیل اول: ادلّه حرمت محرّمات شرعیه

در شرع محرّماتی وجود دارد که ادلّه مختلف دلالت بر حرمت آنها دارد. از این ادلّه استفاده می‌شود که تجرّی نیز حرام است. به عنوان مثال دلیل حرمت شرب خمر «لاتشرب الخمر» است که از آن استفاده می‌شود شرب آبِ مقطوع الخمریه نیز حرام است.

برای توضیح این استدلال باید به دو نکته توجه شود: نکته اول اینکه نسبت «خمر» و «معلوم الخمریه» عموم من وجه است. نسبت بین «شرب خمر» و «شرب معلوم الخمریه» نیز عموم من وجه است؛ نکته دوم اینکه در بین فقهاء کالاتّفاق است که شرط تکلیف، مقدوریة متعلّق تکلیف است. اگر متعلّق تکلیفی مقدور نباشد، آن تکلیف فعلی نمی‌شود. تکلیف عبارت از وجوب و حرمت است، پس باید مکلف قدرت بر انجام فعل داشته باشد تا آن فعل واجب شود؛ و باید مکلف قادر بر ترک یک فعل باشد تا آن فعل حرام شود؛ پس نظر رائج این است که قدرت شرط فعلیت تکلیف است.

با توجه به این دو نکته، دلیل «لاتشرب الخمر»، دلالت دارد حرمت به شرب خمر تعلّق گرفته است. از آنجا که نسبت بین «شرب خمر» و «شرب معلوم الخمریه» عموم من وجه بوده، و مکلف فقط بر ترک «معلوم الخمریه» قدرت دارد (و بر ترک شرب خمر واقعی قدرت ندارد) پس تکلیف به ترک شرب «معلوم الخمریه» ممکن است؛ زیرا اگر خمر واقعی باشد امّا مکلف قطع داشته باشد آن خمر نیست، قدرت بر ترک آن ندارد. این قرینه عقلیه موجب می‌شود روایت حمل بر ترک شرب «معلوم الخمریه» شود. پس اصلاً شرب خمر حرام نیست، بلکه شرب «معلوم الخمریه» حرام است. تجرّی نیز مصداق شرب «معلوم الخمریه» بوده و حرام است.

اشکال: حرمت خمر واقعی، محذوری ندارد

به عنوان مقدمه یک نکته توضیح داده می‌شود که در نظر فقهاء، تکلیف فعلی ممکن است احراز شود یا نشود. برای مکلف سه نحوه احراز ممکن است: «احراز بالوجدان» یعنی قطع به تکلیف پیدا کند؛ و «احراز بالاماره» مانند اینکه خبر ثقه دلالت بر تکلیف کند؛ و «احراز بالاصل» مانند استصحاب که اصل شرعی است، و یا احتیاط که اصل عقلی است؛ در مورد «اطمینان» نیز مشهور آن را اماره دانسته، و مرحوم آقا ضیاء آن را احراز بالوجدان می‌داند.

با توجه به این مقدمه، در دلیل «لاتشرب الخمر» اگر خمر واقعی حرام باشد، محذوری ندارد؛ زیرا حرمت فعلی خمر ممکن است احراز شود یا نشود: اگر احراز شده باشد، بر شخص محرِز ترک شرب خمر مقدور است و تکلیف بر ترک شرب خمر محذوری ندارد؛ اگر احراز نشده است، ممکن است مکلف احتمال بدهد یا ندهد. اگر احتمال خمریت دهد حرمت فعلی غیر منجّز دارد، که محذوری نیست زیرا تکلیف فعلی به ترک در این موارد مقدور مکلف است؛ و اگر احتمال ندهد در نظر مشهور، اصلاً حرمت فعلی ندارد، تا محذور قدرت نداشتن مطرح شود. در نتیجه هیچگاه تکلیف فعلی بدون وجود قدرت مکلّف محقّق نخواهد شد، لذا محذوری در حرمت خمر واقعی نیست تا لازم باشد دلیل حرمت شرب خمر حمل بر حرمت شرب «معلوم الخمریه» شود.

این بیان در تمام احکام شرع وجود دارد، لذا در همه مواردی که تکلیف فعلی وجود دارد، قدرت نیز وجود دارد.

البته در جایی که تکلیف فعلی احراز نشده است و مکلّف احتمال نمی‌دهد، تابع نظر شهید صدر هستیم که در این مورد نیز تکلیف فعلی وجود دارد، امّا منجّز نیست. به هر حال چون استحقاق عقاب وجود ندارد، پس اشکالی وجود ندارد.[1]

ج۵۲ ۹۵/۱۰/۰٤

دلیل دوم: قاعده ملازمه

برای اثبات حرمت شرعیه تجرّی به قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع نیز تمسّک شده است. از آنجا که مشهور حسن و قبح عقلی را قبول نموده، و محقّق اصفهانی فقط حسن و قبح عقلائی را قبول نموده است (و منکر حسن و قبح عقلی شده‌اند)، استدلال به این قاعده با دو صیاغت انجام شده است.

---

۱. مقرّر: به نظر می‌رسد اگر قدرت شرط فعلیت تکلیف باشد، در این موارد مکلّف قدرت بر ترک نداشه و نباید تکلیف فعلی داشته باشد.

در مبنای مشهور تقریر استدلال متشکّل از یک صغری و یک کبری است. صغری این است که تجرّی عقلاً قبیح است (این بحث در مقام اول گذشت)؛ و کبرای اینکه هر چه عقلاً قبیح باشد، شرعاً هم حرام است. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که تجرّی نیز حرام شرعی هست.

در مبنای محقّق اصفهانی نیز تقریر استدلال همینگونه است امّا به جای قبیح عقلی از قبیح عقلائی استفاده شده است. صغری این است که تجرّی عقلاءً قبیح است؛ و کبری اینکه هر چه عقلاءً قبیح باشد، شرعاً نیز حرام است. از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که تجرّی حرام شرعی است.

قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع، بین اصولیون معروف شده است. گفته شده عملی که نزد عقل لازم (حَسن لزومی) یا مستحب (حَسن غیر لزومی) یا حرام (قبیح لزومی) یا مکروه (قبیح غیر لزومی) است، حتماً حکم شرعی به همان وزان نیز دارد. در نزد محقّق اصفهانی نیز نزد عقلاء حسن و قبیح هست که هر کدام لازم یا غیر لازم است، و بر وزان هر کدام یک حکم شرعی نیز وجود دارد.

اشکال: انکار قاعده ملازمه

در این استدلال از قاعده ملازمه استفاده شده است، که دلیل اثبات این قاعده در مبنای مشهور با مبنای محقّق اصفهانی تفاوت دارد. به همین دلیل، هر یک از دو تقریر استدلال به طور مستقلّ بررسی خواهد شد:

قاعده ملازمه بر اساس حسن و قبح عقلی

برای اثبات حرمت تجرّی با استفاده از قاعده ملازمه بین حکم عقل و شرع، دو مقدمه بود: اول اینکه تجرّی عقلاً قبیح است؛ و دوم اینکه هر چه قبیح عقلی باشد، حرام شرعی نیز هست؛

مقدمه اول مورد قبول است و تجرّی عقلاً قبیح است، که در مقام اول بحث از آن گذشت. امّا مقدمه دوم صحیح نیست. در بین قدماء این قاعده مورد قبول بوده، و در بین متأخّرین تقریباً مشهور آن را انکار نموده‌اند.

دلیل اثبات قاعده ملازمه

دلیل اثبات این قاعده نزد قائلین، دلیل روشنی با دو مقدمه است: اول اینکه اگر فعلی حسن یا قبیح است اتّفاقی و بدون ملاک نیست بلکه باید دارای مصلحت یا مفسده باشد. به عنوان مثال اگر «ردّ امانت» حَسن است به دلیل مصلحتی است که در ردّ امانت وجود دارد، و اگر «خیانت در امانت» قبیح است به دلیل مفسده موجود در خیانت است؛ مقدمه دوم اینکه امر و نهی شارع نیز اتّفاقی نیست، بلکه تابع مصالح و مفاسد است. هر عملی که به آن امر شده است دارای مصلحت در مأموربه است، و هر عملی مورد نهی نیز دارای مفسده در منهی‌عنه است. البته مصلحت گاهی لزومی و گاهی غیر لزومی است. به هر حال امر و نهی شارع تابع مصالح و مفاسدی است که

در متعلّق امر و نهی وجود دارد؛ زیرا خداوند متعال حکیم است (بر خلاف موالی عرفیه)، لذا بی جهت امر و نهی نمی‌کند. مقتضای حکمت الهی این است که امرش به عمل دارای مصلحت باشد، و نهی وی نیز به عمل دارای مفسده باشد.

با توجه به این دو مقدمه، هرچه را عقل به دلیل مصلحت و یا مفسده، حَسن یا قبیح بداند، به همان دلیل مصلحت یا مفسده، شرع نیز آن را واجب یا حرام می‌داند (البته این قاعده دو طرفه است و هر چه شرع به آن حکم کند، عقل نیز به آن حکم می‌کند؛ امّا گاهی عقل درک نمی‌کند. به همین دلیل به این قاعده «ملازمه» گفته شده نه «استلزام»).

اشکال: نیاز به مصلحت در متعلّق اوامر نیست

مقدمه اول مورد قبول است که فعلی عقلاً حَسن خواهد بود که دارای مصلحت باشد، و فعلی عقلاً قبیح خواهد بود که دارای مفسده باشد؛ امّا مقدمه دوم تمام نیست زیرا مقتضای حکمت الهی این نیست که متعلّق امر یا نهی وی دارای مصلحت یا مفسده باشد، بلکه مقتضای حکمت این است که «تشریع» دارای مصلحت باشد. یعنی ایجاب و تحریم باید دارای مصلحت باشند، امّا واجب و حرام ممکن است مصلحتی نداشته باشند. گاهی در ایجاب مصلحت است امّا در واجب مصلحتی نیست، حتی گاهی عملی دارای مفسده مهمّی است امّا در تحریم آن نیز مفسده وجود داشته و شارع تحریم نمی‌کند. بالاتر اینکه گاهی عملی دارای مفسده است و ایجاب آن مصلحت دارد، نظیر بچه لجبازی که اگر پدر به وی امر کند سیگار بکش، لج نموده و سیگار نمی‌کشد.

بنابراین مقتضی حکمت الهی، مصلحت داشتن تشریع است، امّا ممکن است متعلّق آن دارای مصلحت نباشد. پس امر و نهی شارع تابع وجود مصلحت و مفسده در نفسِ فعل نیست (چه بسا عملی مصلحت لزومیه دارد، امّا خداوند به همان حسن عقلی اکتفاء نموده و ایجاب نمی‌کند).

ج۵۳ ۹۵/۱۰/۰۵

قاعده ملازمه بر اساس حسن و قبح عقلائی

همانطور که گذشت مرحوم اصفهانی فرموده است تجرّی نزد عقلاء قبیح است، و هر چه نزد عقلاء قبیح باشد نزد شرع هم حرام است. پس حرمت شرعی تجرّی ثابت می‌شود.

اشکال اول: عدم قبح تجرّی نزد عقلاء

صغرای کلام ایشان (اینکه تجرّی عقلاءً قبیح است)، ناتمام است؛ زیرا بالوجدان فعل متجرّی‌به عقلاءً قبیح نیست. به عنوان مثال اگر کسی از چراغ سبز عبور کند به اعتقاد اینکه چراغ قرمز است، در این صورت مستحقّ عقوبت نیست. این شاهد است بر اینکه فعل متجرّی‌به عقلاءً قبیح نیست، و استحقاق عقوبت ندارد.

در باب شرع، ملاک حسن و قبح «هتک» است؛ امّا در باب عقلاء، ملاک حسن و قبح «حفظ نظام» است. به سبب همین نکته تجرّی نزد عقلاء قبیح نیست، زیرا موجب اختلال به نظام نمی‌شود. البته در بین عقلاء نیز برخی از امور مهمّ هستند که به دلیل اهمّیت آنها مقدّمات آنها نیز ممنوع است، مانند «اقدام به قتل شخصی» که همین مقدمه نیز قبیح است (که این امور از بحث خارج است).

اشکال دوم: عدم ملازمه بین حکم عقلاء و حکم شرع

علاوه بر صغرای استدلال ایشان، کبرای آن استدلال نیز باطل است. توضیح اینکه کبرای استدلال این است که هرچه نزد عقلاء قبیح باشد، شارع هم آن را حرام می‌کند؛ زیرا اگر عقلاء حکمی داشته باشند، معلوم می‌شود عقلاء «بما هم عقلاء» این کار را انجام می‌دهند. شارع نیز یکی از عقلاست (بلکه سیّد عقلاست)، لذا شارع نیز «بما هو واحد من العقلاء» این حکم را خواهد داشت (پس مطلوب ثابت است). اگر شارع بر طبق حکم عقلائی حکم ننماید، معلوم می‌شود این حکم برای عقلاء «بما هم عقلاء» نیست، که این خلف فرض است. در نتیجه شارع نیز چون فردی از مجموعه عقلاست، همان حکم عقلاء را خواهد کرد.

این کبری صحیح نیست؛ زیرا اولاً شارع یکی از عقلاء نیست، و ثانیاً با قبول اینکه شارع یکی از عقلاء است، باز هم این قاعده تمام نیست. هر یک از این دو اشکال توضیح داده می‌شود:

شارع یکی از عقلاء نیست

اشکال اول این است که شارع نمی‌تواند یکی از عقلاء باشد، زیرا تصوّر ایشان از «عقلاء» نادرست است. توضیح اینکه خِرَد (یا عقل) تقسیم به فردی و جمعی می‌شود:

الف. خرد فردی: قوه‌ای است که در حکمت گفته شده فارق بین انسان و سائر حیوانات است. یعنی همان قوه عاقله در انسان است، که کلیات را درک می‌کند. انسان قوای متعدّدی دارد که مدرکه و محرکه هستند، و از بین تمام قوای انسان فقط قوه عاقله کلیات را درک می‌کند (اصل این کلام باید در جای خود اثبات شود، که این بحث از محلّ بحث خارج است؛ در صورت انکار این قوه باید تفسیر دیگری از قوه عاقله ارائه شود). خصوصیت عقل فردی این است که از ابتدا انسان دارای این قوه بوده، و این قوه مقوّم انسانیت است.

ب. خرد جمعی: عقلی که در طول سال‌های زندگیِ اجتماعیِ انسان به وجود آمده است. توضیح اینکه در علم جدید گفته شده زندگی انسان سه مرحله را گذرانده است: زندگی انفرادی؛ زندگی جمعی؛ زندگی اجتماعی (در بین حیوانات نیز این سه نحوه زندگی وجود دارد. به عنوان مثال زندگی گربه‌ها «فردی»، و زندگی گوزن‌ها و آهوها و گوره‌خرها «جمعی»، و زندگی مورچه‌ها و زنبورهای عسل «اجتماعی» است)؛ زندگی انسان ابتدا زندگی فردی بوده و سپس تبدیل به زندگی جمعی شده و بعد از مدّتی تبدیل به زندگی اجتماعی شده است (که در تمام این ادوار، عقل فردی یا قوه عاقله در انسان وجود داشته است).

در نتیجه دو تفاوت اساسی بین عقل فردی و جمعی وجود دارد: اول اینکه «خرد جمعی» معلول زندگی اجتماعی است و اینگونه نیست خداوند آن را از ابتدا در انسان قرار داده باشد. در طول هزاران سال زندگی فردی و جمعی، خرد جمعی وجود نداشته است و با زندگی اجتماعی این خرد جمعی به وجود آمده است (لذا در واقع باید به آن «خرد اجتماعی» گفته شود). البته خرد فردی هم در آن نقش دارد امّا زندگی اجتماعی انسان نیز در آن نقش دارد. اگر انسان زندگی اجتماعی نداشت، به خرد جمعی نمی‌رسید امّا خرد فردی وجود داشت (هرچند خرد فردی هم با زندگی اجتماعی تقویت می‌شود)؛ تفاوت دوم این است که «خرد فردی» متقوّم به فرد بوده و در تمام انسان‌ها وجود دارد، هرچند در برخی انسان‌ها مانند مجنون و صغیر بسیار ضعیف است، امّا «خرد جمعی» متقوّم به فرد نیست بلکه متقوّم به مجموعه است. مجموعه‌ای از سیره‌ها و ارتکازات و مفاهیم، معلول خرد جمعی است، امّا تک تک افراد متّصف به آن نمی‌شوند بلکه به نحو مجموعی است. به عبارت دیگر نتیجه خرد جمعی، دسته‌ای از سیره‌ها و ارتکازات و مفاهیم[1] است (یعنی این امور که آثار خرد جمعی است به دست انسان آمده است نه اینکه خودِ خردِ جمعی چیزی مانند قوه عاقله یا در کنار آن، برای انسان باشد).

ج۵٤ ۹۵/۱۰/۰٦

با توجه به تقسیم عقل به فردی و جمعی باید توضیح داده شود که شارع یکی از عقلاء نیست. همانطور که گفته شد عقل فردی متقوّم به فرد، و عقل جمعی متقوّم به مجموعه‌ای از انسان‌هاست که خرد فردی داشته و زندگی اجتماعی داشته‌اند. یعنی اگر انسان خرد فردی نداشت مانند مورچه‌ها، و یا زندگی اجتماعی نداشت مانند انسان‌های اولیه، «خرد جمعی» شکل نمی‌گرفت. خرد جمعی به آثاری مانند ارتکازات و ارزش‌ها و معاملات و قراردادها، محقّق می‌شود.

---

۱. به عنوان مثال، مفاهیمی مانند «ولایت» و «سلطنت» و همچنین مفاهیمی مانند خوب و بد (نزد منکرین حسن و قبح عقلی) از جمله مفاهیمی است که در نتیجه زندگی جمعی به دست آمده است؛ حتی گفته شده «زبان» معلولِ زندگی اجتماعی انسان است، و اگر زندگی اجتماعی نبود نیاز به زبان هم وجود نداشت.

خرد فردی از امور «حقیقی» است. یعنی همان قوه‌ای که موجود است و متقوّم به نفس است (در نزد مشائین «عَرَض»، و در نزد حکمت متعالیه «جوهر» است)؛ امّا خرد جمعی از امور «موهوم» است. یعنی وجود خارجی ندارد امّا آثاری مانند ارزش‌ها و ارتکازات دارد.

زید مصداق برای مفهوم «الانسان» هست، امّا مصداق برای مفهوم «الناس» نیست؛ زیرا هر مفهوم باید قابل حمل بر مصداقش باشد، و «زید انسانٌ» صحیح است امّا «زید ناسٌ» صحیح نیست. نسبت «زید» به «ناس» نسبت «عضو» به «مجموعه» است؛ امّا زید فردی برای انسان است، نه اینکه عضوی از انسان باشد. در لغت گاهی برای «مجموعه» نام‌گذاری شده است. «عقلاء» نیز مانند «ناس» اسم برای مجموعه است، یعنی عقلاء که در حسن و قبح عقلائی گفته می‌شود نام یک مجموعه است. به عبارت دیگر «عقلاء» نام مجموعه‌ای از انسان‌هاست که زندگی اجتماعی داشته‌اند. با این توضیح معلوم خواهد شد که هیچ انسانی مصداقی برای مفهوم «عقلاء» نیست، بلکه هر انسان عضوی از مجموعه عقلاست. خداوند عالم مصداق عقلاء نیست و حتی عضوی از مجموعه عقلاء نیز نمی‌باشد، زیرا زندگی اجتماعی ندارد. خداوند متعال، عاقل هست امّا از عاقلانی که زندگی اجتماعی داشته باشند، نیست.

ممکن است مرحوم اصفهانی «عقلاء» را جمع عاقل دانسته لذا خداوند متعال را هم مصداقی برای آن دانسته است، امّا «عقلاء» نامِ مجموعه است و اعضای آن عاقل‌ها هستند.

شارع «بما هو شارع» حکم به حرمت قبیح عقلائی ندارد

همانطور که در ابتدای اشکال مطرح شد، دو اشکال در کبرای استدلال مرحوم اصفهانی وجود دارد. اشکال اول این است که شارع یکی از عقلاء نیست، و توضیح آن گذشت. اشکال دوم این است که اگر هم شارع یکی از عقلاء باشد، ملازمه‌ای بین حکم عقلاء و حکم شرع نیست.

توضیح اینکه در کبرای استدلال مرحوم اصفهانی گفته شد هرچه در نزد عقلاء قبیح و حرام باشد، حرام شرعی هم خواهد بود؛ زیرا اگر نزد شارع حرام نباشد خلف فرض خواهد شد که نزد عقلاء حرام است. به عبارت دیگر اگر نزد شارع هم حرام باشد، مطلوب ثابت است؛ و اگر حرام نباشد، خلف فرض است.

امّا به نظر می‌رسد در این استدلال مغالطه‌ای وجود دارد؛ زیرا هرچند هر عمل قبیح و حرامی نزد عقلاء، در نزد شارع هم حرام است، امّا نزد شارع «بما هو من العقلاء» حرام است. این در حالی است که بحث ما در «حرمت شرعی» یعنی چیزی که شارع «بما هو شارع» حرام نموده است، می‌باشد. حرمت شرعی دائر مدار تشریع است، و تشریع هم وابسته به حکمت است. یعنی ممکن است عملی نزد عقلاء قبیح باشد، و نزد شارع «بما هو من العقلاء» نیز حرام باشد، امّا ردع انشائی از آن نکند به دلیل مفسده‌ای که در ردع وجود دارد. پس ملازمه‌ای بین

حرمت عقلائی و حرمت شرعی نیست. حتی ممکن است شارع در برخی موارد به تحریم عقلائی اکتفاء کرده و ردع تشریعی نکند، مانند اینکه خیانت در امانت را حرام نکند چون عقلاءً قبیح و ممنوع است. یعنی همان ممنوعیت عقلائی برای غرض شارع کافی است، و یا اگر کافی نیست امّا با تحریم شارع نیز فائده‌ای مترتّب نشده و آن غرض تأمین نمی‌شود. بنابراین ملازمه‌ای بین حرمت و ممنوعیت عقلائی و حرمت شرعی وجود ندارد.

در نتیجه دلیل اثبات قاعده ملازمه، باطل بوده و ملازمه‌ای بین حکم عقل یا عقلاء با حکم شرع وجود ندارد.

ج۵۵ ۹۵/۱۰/۰۷

دلیل سوم: اخبار

علاوه بر ادلّه گذشته، به روایاتی نیز استدلال شده که دلالت بر حرمت تجرّی دارند. از بین این اخبار به سه روایت اشاره می‌شود:

روایت عبدالسلام بن صالح هروی: رضایت بر گناه نیز حرام است

متن روایت این است «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادِ بْنِ جَعْفَرٍ الْهَمَدَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي حَدِيثٍ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ ع قَتَلَ ذَرَارِيَّ قَتَلَةِ الْحُسَيْنِ ع بِفِعَالِ آبَائِهِمْ فَقَالَ ع هُوَ كَذَلِكَ فَقُلْتُ وَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرى مَا مَعْنَاهُ قَالَ صَدَقَ اللَّهُ فِي جَمِيعِ أَقْوَالِهِ وَ لَكِنْ ذَرَارِيُّ قَتَلَةِ الْحُسَيْنِ ع يَرْضَوْنَ بِأَفْعَالِ آبَائِهِمْ وَ يَفْتَخِرُونَ بِهَا وَ مَنْ رَضِيَ شَيْئاً كَانَ كَمَنْ أَتَاهُ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا قُتِلَ بِالْمَشْرِقِ فَرَضِيَ بِقَتْلِهِ رَجُلٌ فِي الْمَغْرِبِ لَكَانَ الرَّاضِي عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ شَرِيكَ الْقَاتِلِ وَ إِنَّمَا يَقْتُلُهُمُ الْقَائِمُ ع إِذَا خَرَجَ لِرِضَاهُمْ بِفِعْلِ آبَائِهِمْ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ بِأَيِّ شَيْءٍ يَبْدَأُ الْقَائِمُ ع مِنْكُمْ إِذَا قَامَ قَالَ يَبْدَأُ بِبَنِي شَيْبَةَ فَيُقَاطِعُ أَيْدِيَهُمْ لِأَنَّهُمْ سُرَّاقُ بَيْتِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَل»[۱]؛

این روایت دلالت دارد که فعل متجرّی‌به حرام است؛ زیرا اگر کسی راضی به فعلی باشد استحقاق عقوبت داشته پس حرام است (رضایت امری درونی و باطنی است، به عنوان مثال اگر کسی راضی به شرب خمر باشد استحقاق عقوبت دارد؛ و یا اگر زید شرب خمر کرد، و بکر در قلب خود از این کار راضی شد مستحق عقوبت است)، بنابراین به طریق اولی اگر فعلی انجام دهد که معتقد است شرب خمر است امّا واقعاً ماء است، مستحق عقوبت بوده و کار حرام مرتکب شده است. در صورت رضایت هیچ کاری انجام نشده است، امّا در تجرّی علاوه بر رضایت، اقدام به گناه هم شده است.

---

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج۱، ص۲۷۳. راجع ایضاً وسائل الشیعة، ج۱۶، ص۱۳۸.

اشکال اول: عدم تعدّی از مورد روایت

بر این استدلال اشکال شده است که مورد این روایت «قتل» است، و الغای خصوصیت به سائر گناهان ممکن نیست؛ زیرا قتل خصوصیتی دارد که در سائر گناهان نیست. یعنی قتل مورد اهتمام بیشتری است به دلیل ثقالتی که این گناه دارد. بنابراین این روایت دلالت ندارد که اگر کسی از فعل غیبت کننده و یا شارب خمر و مانند آنها راضی شود هم مستحقّ عقوبت بوده و کار حرامی مرتکب شده باشد.

به نظر می‌رسد این اشکال بر استدلال وارد نیست؛ زیرا در متن روایت عبارت «من رضی شیئاً کمن اتاه» وجود دارد که به نظر می‌رسد کبرایی است که قتل بر آن تطبیق شده است. پس ظاهر روایت شامل تمام معاصی هست، که قتل به عنوان یکی از مصادیق در روایت ذکر شده است. بنابراین روایت دلالت دارد اگر کسی به گناه دیگری راضی باشد، کار حرامی کرده است.

اشکال دوم: تنافی با مسلّمات فقه

اشکال عمده در استدلال به این روایت این است که خلاف مسلّمات فقه است؛ زیرا در فقه واضح است کسی که راضی به قتلی باشد، کشته نمی‌شود. با توجه به این نکته، التزام به مضمون این روایت ممکن نیست لذا «نردّ علمه الی اهله».

تفکیک در حجّیت هم در این روایت ممکن نیست (به این صورت که گفته شود کشته شدن راضی به قتل، خلاف مسلّمات است پس روایت در این بخش حجّت نیست؛ امّا اینکه رضایت به گناه دیگران نیز حرام است، خلاف مسلّمات فقه نیست، پس این بخش روایت حجّت است)؛ زیرا این تفکیک عرفی نیست و عرف در این موارد تفکیک را مستهجن می‌داند. نظیر اینکه شخص ثقه‌ای خبر دهد «زید و عُمر بن سعد ثقه هستند»! در این صورت قول وی در مورد زید هم مسموع نیست، زیرا چنین تفکیکی عرفی نیست؛ امّا اگر ثقه‌ای خبر دهد «زید و بکر ثقه هستند»، در این صورت قول وی در مورد وثاقت زید مسموع است هرچند با قرائنی (غیر واضح و غیر مسلّم) بدانیم که بکر ثقه نیست، زیرا این تفکیک عرفی است. به عبارت دیگر اگر واضح و معلوم باشد که بخشی از مضمون خبر باطل است، در این صورت تفکیک حجّیت عرفی نیست.

روایت ابوهاشم: نیت گناه نیز حرام است

متن روایت این است «عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِنْقَرِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ یُونُسَ عَنْ أَبِی هَاشِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِی النَّارِ لِأَنَّ نِیَّاتِهِمْ کَانَتْ فِی الدُّنْیَا أَنْ لَوْ خُلِّدُوا فِیهَا أَنْ یَعْصُوا اللَّهَ أَبَداً وَ إِنَّمَا خُلِّدَ أَهْلُ الْجَنَّةِ

فِی الْجَنَّةِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِی الدُّنْيَا أَنْ لَوْ بَقُوا فِيهَا أَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ أَبَداً فَبِالنِّيَّاتِ خُلِّدَ هَؤُلَاءِ وَ هَؤُلَاءِ ثُمَّ تَلَا قَوْلَهُ تَعَالَى قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ قَالَ عَلَى نِيَّتِهِ»[۱]؛

سوال در مورد خلود در عذاب، از گذشته وجود داشته است. یعنی شخصی که ۸۰ سال معصیت کرده، چرا باید در زمان بی نهایت عذاب شود. در این روایت امام علیه السلام از این سوال جوابی فرموده است که دلیل خلود در عذاب این است که نیت شخص این بوده که اگر تا ابد در دنیا باشد، معصیت کند. پس این روایت دلالت دارد کسی که نیت معصیت داشته، مستحق عقوبت است (زیرا اهل نار به دلیل نیت گناه تا ابد، خالد در نار هستند). به عبارت دیگر معصیت وی موقّت بوده، امّا نیت او دائمی بوده است، لذا دائماً در عذاب است. به هر حال وقتی نیت گناه اسحقاق عقوبت دارد، به طریق اولی عمل متجرّی‌به نیز موجب استحقاق عقاب است؛ زیرا در نیت هیچ عمل و اقدامی شکل نگرفته است امّا در تجرّی اقدام به گناه نیز شده است.

اشکال: ضعف سندی و دلالی

این روایت سندی ضعیف دارد؛ علاوه بر اینکه هرچند فهم عرفی و ظهور روایت این است که ثواب مرتبط با حسن سریره و عقاب مرتبط با سوء سریره است، امّا این روایت مخالف آیه «فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»[۲]است. در بحث تعارض خواهد آمد که خبر مخالف ظاهر کتاب حجّت نیست (یعنی اگر هم سند خوبی داشت، حجّت نبود).

روایت زید بن علی: اراده گناه نیز حرام است

متن روایت این است «عَنْهُ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنْ أَبِی الْجَوْزَاءِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا عَلَى غَيْرِ سُنَّةٍ الْقَاتِلُ وَ الْمَقْتُولُ فِی النَّارِ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ قَالَ لِأَنَّهُ أَرَادَ قَتْلًا»[۳]؛

تقریب استدلال به این روایت اینگونه است که اگر اراده قتل موجب استحقاق عقاب است، به طریق اولی تجرّی نیز موجب استحقاق عقاب است؛ زیرا در اراده هیچ اقدام و عملی نیست امّا در تجرّی اقدام و عمل وجود دارد.

---

۱. الکافی (ط – الإسلامیة)، ج۲، ص۸۵؛ راجع ایضاً وسائل الشیعة، ج۱، ص۵۰.

۱. سوره مبارکه سجده، آیه ۱۴.

۲. تهذیب الأحکام (تحقیق خرسان)، ج۶، ص۱۷۴؛ راجع ایضاً وسائل الشیعة، ج۱۵، ص۱۴۸.

اشکال: ضعف سندی و دلالی

این روایت نیز علاوه بر ضعف سندی، دلالت بر مدّعی ندارد؛ زیرا مراد از «اراد قتلاً» در این روایت، صرفِ اراده بدون اقدام و عمل نیست. فهم عرفی و ظهور روایت در این است که مقتول نیز اراده قتل داشته و اقدام به قتل کرده است. «اقدام به قتل» نیز از محرّمات است. به هر حال این روایت دلالتی ندارد که اقدام بر هر معصیتی، حرام باشد.

به هر حال روایات و اخبار دلالت بر حرمت تجرّی ندارند.

خاتمه: استحاله حرمت تجرّی

همانطور که گفته شد ادلّه حرمت شرعی تجرّی ناتمام است؛ در مقابل برخی حرمت تجرّی توسط شارع را محال می‌دانند؛ زیرا خطاب حرمت تجرّی قابل وصول به متجرّی نبوده، لذا این جعل لغو خواهد بود. توضیح اینکه اگر شارع تجرّی را حرام کند، متجرّی خود را مخاطب آن جعل نخواهد دید زیرا عمل خود را معصیت می‌بیند. یعنی وقتی قطع دارد این عمل معصیت است، خود را مخاطب خطاب «التجرّی حرام» نخواهد دید. پس وصول این خطاب ممکن نبوده لذا جعل آن لغو خواهد بود.

اشکال اول: شمول خطاب نسبت به متجرّی در اماره و اصل ممکن است

به نظر می‌رسد خطاب حرمت تجرّی در برخی موارد قابل وصول است؛ زیرا تجرّی منحصر به موارد قطع نیست، بلکه شامل مخالفت با اصل عملی و اماره نیز می‌باشد. هرچند خطاب حرمت در موارد تجرّی در قطع قابل وصول نیست، امّا در موارد تجرّی در اماره و اصل قابل وصول است. به عنوان مثال اگر ثقه‌ای خبر دهد این مایع خمر است، شرب آن نیز تجرّی است هرچند قطع به خمریت آن نباشد. همینطور اگر استصحاب خمریت یک مایع شود، شرب آن نیز تجرّی خواهد بود. در این موارد خطاب قابل وصول شده و لغو نخواهد بود؛ زیرا اگر اماره یا اصل مصیب باشد این فعل شارب از باب معصیت، و اگر مصیب نباشد از باب تجرّی، حرام است. بنابراین هرچند نداند این عمل معصیت است یا تجرّی، امّا فائده این است که به هر حال حرام خواهد بود.

اشکال دوم: شمول خطاب نسبت به متجرّی در قطع، لغو نیست

خطاب حرمت تجرّی شامل متجرّی در اماره و اصل شد، علاوه بر آن شامل متجرّی در قطع نیز می‌شود. در استدلال گفته شد وصول خطاب حرمت تجرّی ممکن نبوده لذا جعل آن لغو است، نظیر غافل که جعل تکلیف برای وی لغو است زیرا وصول به غافل ممکن نیست.

به نظر می‌رسد جعل خطاب حرمت تجرّی (به نحوی که حتی شامل متجرّی در قطع هم بشود) ممکن است؛ زیرا گاهی جعل فائده دارد بدون اینکه وصول ممکن باشد. توضیح اینکه در بحث تکلیف غافل، مشهور فقهاء قائلند جعل تکلیف برای غافل محال است. در مقابل برخی مانند شهید صدر فرموده‌اند جعل تکلیف برای غافل به دو نحوه متفاوت باید بررسی شود: گاهی یک تکلیف منحصراً برای غافل جعل می‌شود، که در این صورت چنین تکلیفی به دلیل عدم قابلیت وصول، لغو است؛ امّا گاهی نیز تکلیف به شکل اعمّ (از ملتفت و غافل) جعل می‌شود، که در این صورت لغو نیست (مویّد عدم لغویت چنین تکلیفی، این است که احکام عقلائی نیز شامل غافل می‌شود، به عنوان مثال اگر کسی از روی غفلت از چراغ قرمز عبور کند نیز در نظر عقلاء مستحق مجازات است). تکلیف شامل غافل و ملتفت ممکن است دارای فوائدی باشد نظیر اینکه وضع قانون به شکل عامّ (که تبصره و استثنای کمتری داشته باشد) موجب تقلیل غفلت شده و اوقع در نفوس است. همین تأثیر روانی در جامعه کافی است تا چنین خطابی لغو نشود. بنابراین شارع می‌تواند تکلیف «التجرّی حرام» را جعل نماید به نحوی که شامل تمام اقسام تجرّی (یعنی تجرّی در قطع یا اماره یا اصل) شود. چنین جعلی لغو نبوده و فائده دارد.

اشکال سوم: امکان تحریم تجرّی در قطع بالخصوص

علاوه بر اینکه ممکن است خطاب تحریم تجرّی شامل متجرّی در قطع هم می‌شود حتی ممکن است شارع خصوص تجرّی در قطع را نیز حرام نماید. در نظر فقهاء ممکن نیست خصوص تجرّی در قطع حرام شود زیرا چنین خطابی نظیر تکلیف غافل، قابل وصول نبوده و لغو است.

امّا به نظر می‌رسد جعل این تکلیف نیز ممکن بوده و لغویتی پیش نخواهد آمد. توضیح اینکه[1] اگر تجرّی در شرع حرام شود و خطاب «التجرّی بالقطع حرام» صادر شود، فائده تصوّر می‌شود. اگر زید قطع به حرمت یک مایع پیدا کرده و شرب نماید، هرچند احتمال نفسانی نمی‌دهد که این کارش تجرّی باشد (زیرا قطع دارد که معصیت است)، امّا احتمال عقلی یعنی امکان خطای قطع وجود دارد. با توجه به این نکته اگر قطع زید مصیب باشد از باب

۱. دو وجه ممکن است بر این مدّعی ارائه شود که یک وجه ساده و وجه دیگری کمی پیچیده است، که فعلاً به ذکر وجه ساده بسنده می‌شود.

معصیت، و اگر مخطئ باشد از باب تجرّی حرام است. همین نکته موجب می‌شود قانون حرمت شرب خمر، اوقع در نفوس شده و نسبت به آن اهتمام بیشتری شود. این فائده برای عدم لغویت کافی است.

ج٥٦ ٩٥/١٠/٠٨

مقام سوم: استحقاق عقوبت متجرّی

بحث از قبح تجرّی و حرمت شرعی آن به پایان رسید، و اکنون بحث در استحقاق عقاب متجرّی است. سوال این است که آیا متجرّی مستحق عقوبت است؟ یعنی آیا در نظر عقل عقوبت متجرّی در روز قیامت قبیح نیست؟ اگر عقوبت متجرّی در قیامت قبیح نباشد، استحقاق هست؛ و اگر قبیح باشد استحقاق نیست. اگر در بحث قبل کسی قائل به حرمت شرعی تجرّی شود، این نظر ملازمه با استحقاق عقوبت متجرّی دارد زیرا معصیت است؛ امّا اگر تجرّی حرام نباشد (هرچند قبیح باشد) ملازمه‌ای با استحقاق عقوبت ندارد.

نظر مختار: استحقاق عقوبت متجرّی

با توجه به نظر مختار که تجرّی قبیح است امّا حرام شرعی نیست، به نظر می‌رسد متجرّی نیز در نظر عقل مستحق عقوبت است، یعنی عقوبت متجرّی در قیامت در نظر عقل قبیح نیست؛ برای توضیح این مطلب، ابتدا استحقاق عقاب در معصیت توضیح داده می‌شود. در مورد عاصی اشکالی نیست که استحقاق عقوبت دارد، یعنی عقوبت وی عقلاً قبیح نیست. با توجه به اینکه معصیت در خداوند متعال موجب تضرّر و یا سلب نفع و یا ناراحتی و تأثّر نبوده و در اغراض الهی تغییری ایجاد نمی‌کند، سبب استحقاق عقاب در عاصی چیست؟ تنها نکته‌ای که موجب استحقاق عقاب در عاصی است «هتک حرمت مولی» است. یعنی به جهت هتک است که عقاب عبد در قیامت عقلاً قبیح نیست. البته در موالی عرفیه علاوه بر هتک، جهت «تضرّر مولی» نیز دخالت دارد؛ امّا در مورد خداوند متعال تنها جهت عقاب همان هتک مولی است.

با توجه به نکته عقاب در عاصی، در متجرّی نیز استحقاق عقاب وجود دارد؛ زیرا تجرّی نیز هتک است (که این مطلب، در مقام اول ثابت شد). پس با قبول اینکه تجرّی «هتک مولی» است، متجرّی نیز استحقاق عقاب دارد. به عنوان مثال فرض شود کسی که قبله را نمی‌داند، احتیاط نکرده بلکه فقط به یک سمت نماز بخواند. در این صورت هرچند دقیقاً به سمت قبله نماز خوانده باشد، استحقاق عقاب دارد؛ زیرا هتک مولی نموده است.

جهت سوم: اقسام قطع

در علم اصول این بحث طرح شده که آیا اماره و اصل می‌توانند جانشین قطع شوند؟ علماء برای ورود به این بحث، اقسام قطع را نیز ذکر کرده‌اند تا جانشینی هریک را مستقلاً بررسی نمایند. قطع تقسیم به طریقی و موضوعی شده است. قبل از توضیح اقسام قطع، این مقدمه ذکر می‌شود که در علم اصول تکلیف دو قسم است: تکلیف کلی که «جعل» نام دارد؛ و تکلیف جزئی که «مجعول» یا «تکلیف فعلی» نام دارد؛ به عنوان مثال «وجوب الحجّ علی المستطیع» حکم کلی و جعل است، امّا «وجوب الحجّ علی زید» حکم جزئی یا مجعول است. در بحث حجّیت نیز گفته شد بین علماء مفروغ عنه است که «قطع» حجّت است. یعنی قطع (هرچند «بما هو احتمال»)، منجّز است. منجزّیت قطع به این معنی است که اگر قطع به مجعول تعلّق گیرد، تکلیف فعلی به برکت قطع منجّز می‌شود. در مقابل مجعول، اگر قطع به جعل تعلّق گیرد، منجّز تکلیف نیست. بنابراین در جایی قطع به تکلیف فعلی تعلّق می‌گیرد که «قطع به جعل»، و «قطع به موضوع» با هم محقّق شوند. به عنوان مثال اگر زید قطع به جعل وجوب حجّ داشته باشد امّا قطع به استطاعت نداشته باشد، قطع به تکلیف فعلی نخواهد داشت؛ اگر هم قطع به استطاعت داشته و قطع به جعل وجوب حجّ نداشته باشد، باز قطع به تکلیف فعلی نخواهد داشت؛ پس فقط در جایی که هر دو قطع باشند، قطع به تکلیف فعلی محقّق خواهد شد.

قطع طریقی و موضوعی

با توجه به مقدمه فوق، اقسام قطع توضیح داده می‌شود. تقسیم قطع به «قطع طریقی» و «قطع موضوعی» اولین تقسیمی است که برای قطع ذکر شده است:

الف. قطع طریقی: قطعی که شارع آن را در موضوع تکلیف (مراد مجعول است)، اخذ نکرده است. یعنی اگر قطع هیچ نقشی در فعلیت تکلیف نداشته باشد، قطع طریقی است؛ به عنوان مثال اگر زید قطع به جعل وجوب حجّ و قطع به موضوع پیدا کند، قطع به وجوب حجّ بر خودش خواهد داشت. قطع به موضوع یعنی قطع به مکلّف بودن و قطع به استطاعت، که مکلّف همان انسان عاقل قادر بالغ ملتفت است. پس اگر زید قطع به جعل وجوب حجّ بر مکلف مستطیع پیدا کرده، و قطع پیدا کند خودش مکلف و مستطیع است، قطع به وجوب حجّ بر خودش دارد. این قطع زید به وجوب حجّ بر خودش (یعنی قطع به مجعول)، قطع طریقی است؛ زیرا این قطع هیچ نقشی در فعلیت تکلیف ندارد. یعنی برای فعلیت تکلیف کافی است که زید مکلّف بوده و مستطیع باشد، و نیاز نیست زید قاطع به چیزی باشد تا تکلیف فعلی شود. پس این قطع در تنجّز نقش دارد، امّا در فعلیت تکلیف نقشی ندارد.

ب. قطع موضوعی: قطعی که شارع آن را در موضوع تکلیف فعلی اخذ کرده باشد. یعنی اگر قطع موجب فعلی شدن تکلیف باشد، قطع موضوعی است؛ به عنوان مثال در «اذا قطعت بحیاة ولدک، فتصدّق» اگر زید قطع به حیات ولد داشته باشد، تکلیف فعلی خواهد شد. پس اگر زید قطع به حیات ولد پیدا کند، قطع به وجوب تصدّق بر خودش پیدا می‌کند. قطع به حیات ولد قطعی موضوعی است (زیرا اگر این قطع نباشد، تکلیف هم فعلی نخواهد بود)، و قطع به وجوب تصدّق قطعی طریقی است (زیرا اگر این قطع نباشد هم تکلیف فعلی است).

با توجه به این تقسیم و توضیح آنها، معلوم می‌شود اکثر قطع‌ها طریقی است و تأثیری در فعلیت تکلیف ندارد، مانند قطع زید به وجوب نماز ظهر بر خودش که طریقی است. مثال‌های معدودی هم در شرع وجود دارد که قطع موضوع حکم شرعی قرار گرفته است، مانند اینکه فتوا دادن فقط بر مجتهد قاطع به احکام الهی جائز است، و یا قضاوت کردن فقط بر قاطع به احکام الهی جائز است.

ج۵۷ ۹۵/۱۰/۱۱

قطع موضوعی منجّز تکلیف نیست

همانطور که گفته شد قطع تقسیم به موضوعی و طریقی می‌شود. این تقسیم به نحو منع خلوّ است. یعنی ممکن است یک قطع نسبت به یک حکم، طریقی و نسبت به حکم دیگر موضوعی باشد. به عنوان مثال در «اذا قطعت بحرمة شیءٍ، فتصدّق» اگر زید قطع به حرمت شرب یک مایع پیدا کند، این قطع نسبت به حکم حرمت شرب، طریقی و نسبت به حکم وجوب تصدّق موضوعی است.

به هر حال قطع موضوعی منجّز تکلیف نیست بلکه شرط فعلی شدن تکلیف است؛ امّا قطع طریقی موجب تنجّز تکلیف است (و در فعلی شدن تکلیف تأثیری ندارد). در مثال فوق قطع به حرمت شرب، موجب فعلی شدن وجوب تصدّق است امّا وجوب تصدّق را منجّز نمی‌کند؛ امّا همان قطع موجب تنجّز حرمت شرب است و در فعلیت آن تأثیری ندارد (مثلاً اگر ثقه‌ای بگوید شرب این مایع حرام است، با اینکه قطع نیست امّا تکلیف فعلی است).

از توضیح فوق به دست می‌آید که نسبت بین قطع موضوعی و قطع طریقی، عموم و خصوص من وجه است. یعنی گاهی قطع فقط موضوعی است مانند قطع به حیات ولد در مثال «اذا قطعت بحیاة ولدک فتصدّق» که طریقی نیست (زیرا تنجّز در حیات ولد معنی ندارد تا قطع منجّز آن باشد)؛ و گاهی فقط طریقی است مانند قطع به وجوب تصدّق در همان مثال؛ و گاهی نسبت به یک حکم طریقی و نسبت به حکم دیگر موضوعی است، مانند قطع به حرمت شرب مایع در مثال «اذا قطعتَ بحرمة شیء فتصدّق» که نسبت به حرمت شرب، طریقی و نسبت به حکم وجوب تصدّق، موضوعی است.

در مورد اقسام قطع و بحث از جانشینی اماره و اصل به جای قطع در مقاماتی بحث می‌شود:

مقام اول: اقسام قطع موضوعی

برای قطع موضوعی نیز تقسیماتی ذکر شده است، که تقسیم مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند خراسانی اشاره می‌شود:

مرحوم شیخ فرموده است قطع موضوعی دو قسم دارد: قطع موضوعی صفتی؛ و قطع موضوعی طریقی؛ اگر مولی قطع را از آن حیث که صفتی قائم به نفس است، موضوع حکم شرعی قرار دهد، این قطع «قطع موضوعی صفتی» خواهد بود؛ و اگر قطع را از آن حیث که نمایانگر و کاشف واقع است، موضوع حکم شرعی قرار دهد، این قطع «قطع موضوعی طریقی» خواهد بود.

مرحوم آخوند (با پذیرش تقسیم مرحوم شیخ) تقسیم دیگر نیز اضافه نموده است. ایشان فرموده است هر یک از قطع موضوعی صفتی و موضوعی طریقی، ممکن است «تمام الموضوع» حکم شرعی باشند (یعنی واقع نقشی در حکم شرعی ندارد)، مانند اینکه در «اذا قطعت بحیاة الولد فتصدّق» زنده بودن ولد مهمّ نیست، بلکه تنها قطع به حیات موضوع حکم شرعی است؛ و ممکن است «جزء الموضوع» حکم شرعی باشند (یعنی جزء دوم موضوع همان واقع یا مقطوع است)، مانند اینکه در مثال فوق حکم شرعی دو جزء دارد یعنی هم باید قطع به حیات باشد و هم باید ولد واقعاً زنده باشد، تا حکم شرعی فعلی شود.[1]

مراد از صفتی و طریقی بودنِ قطع

در تقسیمات قطع موضوعی گفته شد گاهی قطع موضوعی، صفتی و گاهی طریقی است. قبل از توضیح این دو قسم، این مطلب تذکر داده می‌شود که هر موجودی دارای جهات کثیره و عدیده است.[2] به عنوان مثال زید

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۶۳:«أنه قد عرفت أن القطع بالتکلیف أخطأ أو أصاب یوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب أو الذم و العقاب من دون أن یؤخذ شرعا فی خطاب و قد یؤخذ فی موضوع حکم آخر یخالف متعلقه لا یماثله و لا یضاده کما إذا ورد مثلا فی الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شیء یجب علیک التصدق بکذا تارة بنحو یکون تمام الموضوع بأن یکون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ موجبا لذلک و أخری بنحو یکون جزءه و قیده بأن یکون القطع به فی خصوص ما أصاب موجبا له و فی کل منهما یؤخذ طورا بما هو کاشف و حاک عن متعلقه و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به و ذلک لأن القطع لما کان من الصفات الحقیقیة ذات الإضافة و لذا کان العلم نورا لنفسه و نورا لغیره صح أن یؤخذ فیه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة بإلغاء جهة کشفه أو اعتبار خصوصیة أخری فیه معها کما صح أن یؤخذ بما هو کاشف عن متعلقه و حاک عنه فتکون أقسامه أربعة مضافا إلی ما هو طریق محض عقلا غیر مأخوذ فی الموضوع شرعا».

۲. در علم حکمت نیز این مطلب مورد قبول است و حتی در ابسط موجودات (یعنی حقّ تعالی) نیز گفته شده حیثیات عدیده وجود دارد، و به همین سبب خداوند متعال دارای صفات مختلف مانند عالم، حیّ، قدیم، قادر، ابدی، ازلی، و مانند آن است. اگر در خداوند این جهات کثیره نباشد ممکن نیست این صفات را بپذیرد. البته در حکمت گفته شده جهات کثیره در حقّ تعالی اعتباری (اعتباری در فلسفه سه اصطلاح دارد، که مراد

دارای جهاتی مانند علم و قدرت و حیات و نطق و مانند آن است. این جهات واقعی هستند. قطع نیز دارای جهات کثیره خواهد بود؛ زیرا قطع نیز یکی از موجودات عالم وجود است (یعنی قطع، عرضی یا کیف متقوّم به نفس است). یکی از جهات و حیثیات قطع این است که عارض بر نفس شده و موجب آرامش و طمأنینه آن می‌شود؛ و جهت دیگر این است که موجب کاشفیتِ وراء خودش شده و آن را نشان می‌دهد. تفاوت قطع و شک در این جهت نظیر تفاوت آینه و دیوار است؛ آینه خارج را نشان می‌دهد به خلاف دیوار، و قطع نیز به وزان آینه، و شک هم به وزان دیوار است.[1]

با توجه به این مقدمه، موضوعی صفتی بودن قطع به این معنی است که شارع مقدّس آن را از این حیث که موجب آرامش نفس است، موضوع حکم شرعی قرار داده است (یعنی اگر این صفت را نداشت، موضوع حکم شرعی نمی‌شد)؛ و موضوعی طریقی بودنِ قطع به این معنی است که شارع آن را از این حیث که ویژگی مرآتیت دارد، موضوع حکم شرعی قرار داده است (یعنی حیث حالت نفسانی و آرامش نفس، لحاظ نشده است). به عنوان مثال در «اذا قطعت بحکم شرعی فیجوز لک الافتاء»، معلوم است که صفت نفسی مهمّ نیست بلکه مرآتیت مدّ نظر است.

حکماء در این مورد اعتباری به معنای ساخته ذهن است)، و در سائر موجودات واقعی است. به عنوان مثال زید دارای صفاتی مانند عالم، ناطق، حادث، حیوان، جوهر، و مانند آن است (البته ممکن سائر موجودات نیز جهات اعتباری داشته باشد).

به نظر می‌رسد این کلام حکماء صحیح نیست؛ زیرا جهات کثرت در خداوند متعال هم واقعی است. یعنی جهات کثرت هم در خداوند متعال و هم در سائر موجودات واقعی است، با این تفاوت که در خداوند متعال جهات کثرت ناشی از کثرت موجودات نیست امّا در سائر موجودات جهات کثرت ناشی از موجودات کثیره است. بنابراین اتّصاف خداوند به قادریت و عالمیت ناشی از کثرت موجودات نیست، مثلاً که قدرت موجودی غیر از خداوند متعال و علم نیز موجودی غیر از آن دو باشد و با اتّحاد این سه موجود خداوند متّصف به قادریت و عالمیت شده باشد؛ زیرا خداوند متعال عین قدرت و علم است. این بر خلاف قدرت و علم زید است که موجب جهات کثیره واقعی در زید شده است. در این مثال جهات کثیره ناشی از کثرت موجوداتی است که با هم متّحد شده‌اند. یعنی زید و قدرت و علم هر سه از موجودات هستند. این سه، موجودِ به یک وجود شده‌اند و اصطلاحاً اتّحاد در وجود دارند.

در نتیجه قدرت و علم (و تمام جهات کثرت) در خداوند متعال نیز واقعی هستند و ارتباطی با ذهن انسان ندارد؛ زیرا اگر ذهنی هم نباشد، خداوند متعال دارای قدرت (و تمام جهات کثرت که گفته شد) می‌باشد. به عبارت دیگر جهات کثرت همیشه واقعی هستند، امّا در مورد خداوند به جهات حقیقی برنمی‌گردد، امّا در سائر موجودات به جهات حقیقی برمی‌گردد (یعنی موجودات کثیره وجود دارند).

[1]. در مورد معنای کاشفیت دو احتمال وجود دارد: ممکن مراد همان نشان دادن واقع باشد، که در این صورت باید گفته شود قطع قابلیت کشف دارد، زیرا قطع گاهی به واقع اصابه نمی‌کند؛ و ممکن مراد همان حکایت و مرآتیت واقع باشد، که در این صورت قطع همیشه حاکی هست. البته باید دقّت شود که قطع نیز نظیر آینه است. گاهی آینه تصویری نشان می‌دهد که منطبق بر واقع است؛ و گاهی آینه در شیء تصرّف کرده و مثلاً طول آن را کمتر یا بیشتر نشان می‌دهد؛ قطع نیز گاهی واقع را نشان داده، و گاهی چیزی غیر از واقع را نشان می‌دهد. مراد ما از کاشفیت همین معنای دوم است.

همانطور که گفته شد هر یک از این دو قسم قطع موضوعی، ممکن است برای یک حکم شرعی «تمام الموضوع» و یا «جزء الموضوع» باشند. بنابراین قطع موضوعی چهار قسم دارد.

مقام دوم: نیابت اماره و اصل از قطع طریقی

پس از توضیح اقسام قطع، اصل بحث مطرح می‌شود که آیا اماره و اصل هم جانشین قطع می‌شوند؟ مراد از «اماره» چیزی است که شارع حجّت قرار داده است؛ و مراد از «اصل» همان اصل عملی است. یعنی چیزی که در فرض جهل به واقع، و عدم وجود اماره به آن تمسّک می‌شود. اصل ممکن است شرعی یا عقلی باشد، که هر کدام منجّز یا معذّر است. البته برخی از اصل‌ها نسبت به یک حکم شرعی منجّز، و نسبت به حکم شرعی دیگر معذّر هستند؛ مراد از «قطع طریقی» نیز همانطور که گفته شد قطعی است که نسبت به حکم شرعی فقط طریقیت داشته، و در موضوع آن اخذ نشده است.

بحث در این است که آیا اماره و اصل می‌توانند نقش قطع طریقی را انجام دهند (قطع طریقی همانطور که توضیح داده شد، حجّت است یعنی معذّر یا منجّز است، پس آیا اماره و اصل هم می‌توانند معذّر و منجّز باشند)؟ هیچ نزاعی وجود ندارد که اماره و اصل نیز حجّت بوده و معذّر و منجّز هستند؛ امّا یک شبهه وجود دارد که منجّز بودن آنها مستلزم تناقض است، که باید پاسخ داده شود.

شبهه منجّزیت اماره و اصل

اگر اماره و اصل جانشین قطع شوند، منجّز تکلیف خواهند بود. از یک طرف مشهور علمای اصول، برائت عقلی یعنی «قبح العقاب بلابیان» را قبول نموده‌اند. یعنی عقوبت بر تکلیف فعلی غیر معلوم قبیح است؛ از طرف دیگر اگر اماره بر نجاست یک مایع قائم شود، شرب آن حرام بوده و عقاب کردن شخص شارب قبیح نخواهد بود، زیرا اماره هم حجّت و منجّز تکلیف است؛ بنابراین قاعده قبح عقاب با منجّزیت اماره و اصل تناقض دارد. زیرا طبق منجّزیت اماره عقاب شخص شارب قبیح نیست؛ امّا طبق برائت عقلی، عقوبت شخص شارب قبیح است زیرا حرمت شرب برای مکلّف معلوم نیست.

ج۵۸ ۹۵/۱۰/۱۲

همانطور که توضیح داده شد منجّزیت اماره و اصل با قاعده قبح عقاب بدون بیان تنافی دارد؛ زیرا بیان در این قاعده به معنی علم است (مشهور از قدیم اینگونه معنی می‌کرده‌اند)، پس اگر اماره بر حرمت شرب یک مایع

قائم شود، از طرفی اماره منجّز است و عقاب شخص شارب قبیح نیست. از سوی دیگر علم به حرمت شرب وجود ندارد لذا عقاب شخص شارب قبیح است. این تناقض است، و منجّزیت اماره با این قاعده جمع نمی‌شود.

جواب‌های مختلف از شبهه

از این اشکال جواب‌های متفاوتی داده شده، که به چهار جواب معروف اشاره می‌شود. شهید صدر این اجوبه را نقل نموده است:

جواب اول: جعل تنجیز برای اماره

مرحوم آخوند فرموده قاعده قبح عقاب بدون علم صحیح است، امّا شارع برای اماره و اصل جعل منجّزیت کرده است (یعنی مسلک ایشان در حکم ظاهری جعل منجّزیت است). بنابراین در جایی که خودِ شارع اماره را منجّز قرار داده است هرچند قاعده عقلی وجود دارد، امّا اماره هم منجّز خواهد بود. به عبارت دیگر در طول جعل و اعتبار شارع، اماره واقعاً منجّز می‌شود.

برخی به این بیان اشکال کرده‌اند که منجّزیت یک امر واقعی است و قابل جعل نیست؛ امّا به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست زیرا ممکن است در طول اعتبار یک امر واقعی محقّق شود. به عنوان مثال اسکناس واقعاً دارای ارزش است، امّا ارزش آن در طول اعتبار عقلائی است (بر خلاف ارزش طلا که واقعی است بدون اینکه در طول اعتبار باشد).[1]

جواب دوم: مؤدّای اماره به منزله واقع است

مرحوم شیخ نیز با قبول قاعده عقلی (قبح عقاب بدون بیان)، مؤدّای اماره را نازل منزله واقع می‌دانند (یعنی مسلک ایشان در حکم ظاهری، جعل حکم مماثل و یا مسلک تنزیل است). به عنوان مثال اگر ثقه‌ای به زید خبر دهد «شرب این مایع بر تو حرام است»، در این صورت شارع مؤدای اماره را نازل منزله واقع نموده است. زید

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۷۷:«ان صاحب الكفاية (قده) فی بحث الجمع بين الحكم الظاهری و الواقعی قد اختار ان المجعول فی باب الأحكام الظاهرية هو المنجزية و المعذرية، و قد استشكل عليه من قبل مدرسة المحقق النائينی (قده) بان جعل المنجزية و المعذرية غير معقول، إذ لو أريد واقع المنجزية فهو حكم عقلی لا معنى لجعله من قبل الشارع، و إن أريد عنوان المنجزية و مفهومها فالإنشاء و إن كان سهل المئونة إلا ان مثل هذا الإنشاء لا يعقل أن يكون مستتبعا للمنجزية حقيقة لأنه على خلاف قاعدة قبح العقاب بلا بيان».

هرچند نسبت به حکم واقعی علم ندارد، امّا نسبت به واقع تنزیلی علم دارد. وقتی علم داشته باشد قاعده قبح عقاب بدون بیان شامل وی نبوده و عقوبت وی در صورت شرب مایع قبیح نیست.[۱]

جواب سوم: اعتبار علمّیت برای اماره

جواب دیگر از مدرسه میرزای نائینی است که مسلک اعتبار دارد. ایشان فرموده عقاب بدون علم قبیح است؛ امّا شارع اماره یا اصل را «علم» اعتبار کرده است. به عنوان مثال استصحاب را «یقین به بقاء» اعتبار کرده است. در این صورت نیز هرچند علم به واقع حقیقةً وجود ندارد، امّا علم تعبدّی وجود دارد. بنابراین عقاب شخص مخالف، قبیح نخواهد بود. به عبارت دیگر دلیل اعتبار اماره یک نحوه حکومت بر این قاعده عقلی دارد.[۲]

اشکال به سه جواب اول: عقاب بر واقع نا معلوم قبیح است

سه جواب از شبهه تناقض منجّزیت اماره و قاعده قبح عقاب بدون بیان داده شد. به این سه جواب یک اشکال مشترک وارد است. با این بیان‌ها واقع تغییر نمی‌کند، یعنی چه برای اماره جعل منجّزیت شده باشد، و یا اعتبار علمیّت شده باشد، و یا نازل منزله واقع شده باشد، به هر حال حکم واقعی تغییر نکرده است. قاعده عقلی نیز ناظر به تکلیف واقعی نامعلوم است، یعنی عقاب بر تکلیف واقعی نامعلوم قبیح است. بنابراین با هر سه نظر، هنوز علم به حرمت واقعی پیدا نشده و عقاب بر مخالفت با آن قبیح است.

پس این جواب‌ها (حتی اگر فی نفسه صحیح باشند) موجب حلّ اشکال نخواهند شد.

تقریر دروس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی _ مقرر: حسین مهدوی نهاد

---

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۷۸:«ما ذهبت إلیه مدرسة الشیخ الأنصاری (قده) حیث ادعت ان التنزیل بحسب الحقیقة لمؤدی الأمارة منزلة المقطوع لأن المؤدی اما حکم شرعی أو موضوع لحکم شرعی فیکون قابلا للإسراء الشرعی».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۷۴:«و اما علی مسالک المشهور فقد یجاب علی الشبهة بجواب مبتن علی تصورات مدرسة المحقق النائینی (قده) و ذلک بأن یقال ان البیان المأخوذ عدمه موضوعا فی قاعدة قبح العقاب بلا بیان قد تم و وجد بقیام الأمارة لأن دلیل الحجیة قد جعل الأمارة علما و بیانا. و هذا المدعی تارة یبین بلسان الحکومة و ان دلیل الحجیة ینزل الظن الخبری مثلا منزلة العلم فیکون حاکما علی دلیل قبح العقاب بلا بیان .... و أخری یبین المدعی بلسان الورود و ان موضوع القاعدة هو البیان الأعم من الظاهری أو الواقعی. و إن شئت قلت الأعم من العلم الوجدانی و التعبدی فیجعل العلمیة للأمارة یتحقق فرد من هذا الجامع حقیقة».

جواب چهارم: شهید صدر و محقّق عراقی

در کلمات مرحوم آقا ضیاء[2] و مرحوم شهید صدر[3] نیز جوابی مطرح شده است که در آن به نحوی در قاعده عقلی تصرّف شده است. هرچند این دو بیان کمی تفاوت دارند، امّا در هر دوی آنها تصرّفی در قاعده قبح عقاب بدون بیان شده است تا شامل موارد وجود اماره یا اصل نشود. بنابراین اشکال تناقضی برطرف خواهد شد. این دو جواب در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری مفصلاً بررسی خواهند شد.

اشکال جواب چهارم: این بیان پذیرش اشکال است

با فرض صحّت این دو بیان در جمع حکم واقعی و ظاهری، اشکال حلّ نخواهد شد؛ زیرا این دو بیان در حقیقت تسلیم در مقابل اشکال است، نه جواب از اشکال! یعنی صورت مسأله تغییر کرده، تا اشکال منتفی شود؛ امّا با فرض قبول قاعده قبح عقاب این اشکال مورد پذیرش قرار گرفته است.

به عبارت دیگر اشکال با این پیش فرض است که بیان به معنی «علم» باشد، همانطور که قدماء فهمیده‌اند. در این صورت اشکال مورد قبول واقع شده و تنها اشاره شده که اگر بیان به معنی «حجّت» یا «منجّز» یا معنای دیگری باشد، این اشکال وارد نخواهد بود.

---

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۷۶:«ثم انه یظهر من بعض کلمات المحقق العراقی (قده) محاولة للجواب على هذه الشبهة بان الخطاب الظاهری فی مورد الأمارة أو الأصل امره مردد بین أن یکون مطابقا للواقع فیکون خطابا واقعیا منجزا، إذ لا نرید بالخطاب الواقعی المنجز عقلا إلا خطابا وراءه ملاکات و مبادئ حقیقیة، و بین أن یکون خطابا ظاهریا أجوف لا ملاک وراءه. و بما أن أصل الخطاب معلوم وجداناً فهذا یعنی انه على أحد التقدیرین و هو تقدیر مطابقة الخطاب للواقع یکون البیان ثابتا فی حقنا فیکون المقام شبهة مصداقیة لقاعدة قبح العقاب بلا بیان فلا یصح التمسک بها».

۳. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۷۵:«فالصحیح فی العلاج أن یقال انه لو تنزلنا عن إنکار قاعدة قبح العقاب بلا بیان و سلمنا بها فلا بد و أن لا نسلم بها على إطلاقها بل فی قسم مخصوص من الأحکام و هو الحکم المشکوک الّذی لا یعلم بأنه على تقدیر ثبوته فالمولى لا یرضى بتفویته حتى من الشاک لمزید اهتمامه به کما فی مورد احتمال هلاک المولى نفسه مثلا، و اما الحکم الشرعی المشکوک الّذی یعلم فی مورده بأنه على تقدیر ثبوته فالمولى لا یرضى بتفویته فالعقل لا یحکم بقبح العقاب بل یحکم بالعقاب على تقدیر التفویت، کما یشهد بذلک مراجعة حکم العقلاء فی مورد المثال المذکور، و دلیل الحکم الظاهری المنجز یکون بحسب الحقیقة دالا على ان التکلیف فی مورده من هذا القسم فیرتفع موضوع القاعدة العقلیة لا محالة. و وجه هذه الدلالة قد یقرب بطریق الإن، و ذلک بان یدعى کشف دلیل الحکم الظاهری الإلزامی عن اهتمام الشارع بالحکم الواقعی المشتبه حتى فی حال الاشتباه لکونه معلولا عن هذه المرتبة من الاهتمام، إلا ان هذا موقوف على أن یضم إلى دلیل الحکم الظاهری البراهین المذکورة فی حقیقة الحکم الظاهری و التی تثبت ان الحکم الظاهری لا یعقل دفع محذور التضاد أو التصویب أو غیر ذلک فیه إلا بافتراض انه حکم ناشئ عن ملاک التحفظ على الواقع و الاهتمام به، فیعلم من ذلک بان الحکم الواقعی المشتبه على تقدیر وجوده فی مورد الحکم الظاهری مما یهتم به المولى فیرتفع بالعلم بهذه القضیة الشرطیة موضوع القاعدة العقلیة».

جواب پنجم: *نظر مختار در جواب از شبهه*

به نظر می‌رسد هرچند بیان به معنی «علم» باشد، محذوری نبوده و تنافی بین قاعده عقلی و منجّزیت اماره یا اصل وجود ندارد. توضیح اینکه اشکال ناشی از این است که متعلّق علم «تکلیف فعلی» باشد، در حالیکه در قاعده عقلی اصلاً متعلّق علم مشخص نشده است.

اگر متعلّق علم یکی از این دو امر باشد، اشکالی نیست: تکلیف فعلی؛ و یا حجّیت تکلیف فعلی؛ یعنی اگر علم به این دو نباشد، عقاب قبیح خواهد بود. در نظر علماء در علم اصول، تنها راه رفع عقوبت این است که «علم» وجود داشته باشد. قطع ممکن است به «تکلیف فعلی» تعلّق گیرد، مانند اینکه زید قطع به حرمت شرب یک مایع و یا به وجوب حجّ بر خودش داشته باشد؛ و ممکن است به «حجّت بر تکلیف فعلی» تعلّق گیرد، مانند اینکه ثقه‌ای به زید خبر دهد از وجوب حجّ بر وی و یا به حرمت شرب یک مایع بر وی، که در این صورت زید نسبت به تکلیف فعلی قطعی ندارد امّا نسبت به حجّیت خبر ثقه قطع دارد.

البته نحوه سومی هم ممکن است که واسطه رسیدن به قطع بیشتر شود، مانند اینکه استصحاب حرمت شرب مایع شود. در این صورت قطع به حرمت شرب یعنی تکلیف فعلی وجود ندارد، و قطع به حجّیت استصحاب نیز وجود ندارد (زیرا استصحاب ظاهر یک دلیل است که ظنّی است)، امّا یک قطع در مرحله قبل وجود دارد. یعنی به عنوان مثال نسبت به استصحاب خبر زراره وجود دارد، که قطع به حجّیت این خبر وجود دارد (حتی ممکن است گفته شود قطع به وثاقت زراره هم نیست تا قطع به حجّیت خبر وی باشد، که در این صورت باید به یک مرحله قبل رفته و گفته شود توثیق نجاشی در مورد زراره وجود دارد که موجب حجّیت قول وی می‌شود؛ به هر حال به همین ترتیب باید به قطع رسید).

بنابراین علمی که در ذهن علماء بوده است به معنای قطع است. یعنی باید بالاخره به قطع رسید تا استحقاق عقاب پیدا شود، و بدون قطع نیز عقوبت قبیح است. تمام این کلام بر مسلک مشهور است که حجّیت قطع را «بالذات» دانسته و حجّیت سائر حجج را به واسطه حجّیت قطع یعنی «بالواسطه» می‌دانند. با این توضیح اگر بیان به معنی علم باشد و متعلّق آن تکلیف فعلی نباشد، مشکل حلّ می‌شود.

ج۵۹ ۹۵/۱۰/۱۳

تذییل: معانی «علم» در علم اصول

در علم اصول لفظ «علم» بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد. این کلمه در معانی مختلفی استعمال دارد، که در علم اصول به چهار معنی ممکن است به کار رود (و گاهی موجب مغالطه می‌شود):

الف. قطع: گاهی علم در اصول به معنی قطع به کار می‌رود. قطع همان تصدیق جزمی اعمّ از مصیب و مخطئ است. به عنوان مثال در علم اصول بحثی با عنوان «علم اجمالی» وجود دارد، که در مورد علم به معنای «قطع» است. یعنی این بحث در حقیقت در مورد «قطع اجمالی» است (هرچند در برخی کلمات مرحوم آخوند از لفظ قطع اجمالی استفاده شده است، امّا در کلمات دیگران معمولاً علم اجمالی به کار رفته است).

ب. قطع مصیب: گاهی علم در اصول به معنای قطع مطابق واقع به کار می‌رود. یعنی در حصّه‌ای از قطع به کار می‌رود. به عنوان مثال در بحث اخیر در مورد قاعده قبح عقاب بدون بیان، علم به همین معنی است. یعنی قاعده این است که عقوبت در مخالفت با تکلیفی که قطع مصیب به آن نیست[۱] قبیح است.

ج. اعتقاد قطعی یا اطمینانی: گاهی علم به معنای اعتقاد به کار می‌رود که شامل قطع و اطمینان است که هر یک ممکن است مصیب یا مخطئ باشند. اطمینان نیز به معنی ظنّ قریب به قطع است. به عنوان مثال علمی که در «حدیث رفع» به کار رفته است به همین معنی است. یعنی تکلیفی که مکلّف قطع یا اطمینان به آن ندارد (هرچند این قطع یا اطمینان او خاطئ باشد)، رفع شده است. مثال دیگر در بحث حجّیت اماره در حقّ عالم به خلاف آن است، که گفته شده اماره در حقّ عالم به خلاف حجّت نیست. در این بحث نیز مراد از عالم کسی است که قطع یا اطمینان به خلاف اماره دارد (هرچند این قطع یا اطمینان وی خلاف واقع باشد).

د. اعتقاد قطعی یا اطمینانیِ مصیب: گاهی علم به معنای اعتقاد به کار می‌رود که شامل قطع و اطمینانی است که مصیب هستند. به نظر می‌رسد همانطور که عدّه‌ای فرموده‌اند، معنای عرفی علم همین معنی است.[۲] به عنوان مثال در علم اصول از اشتراط علم در فعلیت تکلیف یا تنجّز تکلیف بحث شده است. مشهور اصولیون علم را شرط فعلیت تکلیف ندانسته بلکه شرط حجّیت تکلیف می‌دانند. در این بحث مراد از علم معنی عرفی آن یعنی همین معنای چهارم است.

ادّعا شده است که علم در اصول گاهی به معنایی غیر این چهار معنی نیز به کار می‌رود. گاهی علم به معنی «حجّت» یعنی منجّز و معذّر به کار می‌رود. این مطلب صحیح است که گاهی اصولیون علم را به این معنی به کار می‌برند، امّا به نظر می‌رسد این معنی برای علم مجازی است. یعنی اگر گفته شود «علم» که شامل استصحاب یا خبر ثقه غیر مفید ظنّ نیز بشود، مجاز خواهد بود.

در مقابل علم، در اصول قطع فقط یک معنی دارد که همان «اعتقاد جازم اعمّ از مصیب و مخطئ» است.

---

۱. مقرّر: توضیح اینکه اگر شارع تکلیفی داشته باشد و مکلّف با آن مخالفت نماید، گاهی عقاب وی قبیح و گاهی غیر قبیح است. اگر مکلّف تکلیف را بداند عقاب وی قبیح نیست؛ و اگر تکلیف را نداند عقاب وی قبیح است. به عبارت دیگر پیش فرض این است که شارع تکلیفی دارد، لذا علم به آن همیشه مصیب خواهد بود. بنابراین مراد از علم در این قاعده همان قطع مصیب است.

۱. هرچند معنای چهارم معنای عرفی علم است، امّا در حدیث رفع به دلیل قرائن داخلی در معنای سوم به کار رفته است.

تتمه: جمع‌بندی بحث منجّزیت و معذّریت

همانطور که گفته شد حجّت به معنای معذّر و منجّز است. تکلیف فعلی که همان تکلیف جزئی یا مجعول است، در صورتی منجَّز می‌شود که منجِّزی برای آن وجود داشته باشد. در این صورت مخالفت کننده با آن مستحق عقوبت است، یعنی عقاب وی عقلاً قبیح نیست؛ و در صورتی معذَّر می‌شود که معذِّری بر آن باشد. در این صورت مخالفت کننده با آن استحقاق عقاب ندارد، یعنی عقاب وی عقلاً قبیح است؛

منجّز و معذّر در نظر مشهور

در نظر مشهور تنها «قطع» است که موجب تنجیز تکلیف فعلی می‌شود، یعنی فقط قطع منجِّز بالذات است. پس مخالفت با تکلیف مقطوع استحقاق عقاب می‌آورد (از اینکه گفته می‌شود تکلیف فعلی به وسیله علم تنجیز می‌یابد، معلوم می‌شود علم مصیب مراد است). در مقابل قطع تنها یک معذِّر برای تکلیف فعلی وجود دارد که «جهل» (یعنی عدم قطع) است.[1] بنابراین اگر زید نسبت به یک تکلیف فعلی قاطع باشد آن تکلیف منجَّز، و اگر جاهل باشد آن تکلیف معذَّر است.

تنجیز قطع «تنجیزی» و «حتمی» و «علّی» است، یعنی هیچ مانعی برای آن نیست و کسی نمی‌تواند تنجیز قطع را زایل نماید؛ به خلاف تعذیر جهل که «تعلیقی» است، یعنی هرچند ذاتی بوده و جعلی نیست امّا شارع می‌تواند در برخی موارد معذّریت جهل را سلب نماید. شارع با جعل منجّز می‌تواند مانع معذّریت جهل شود، به عنوان مثال جاهلی که خبر ثقه بر تکلیف دارد معذور نیست.

منجّزیت قطع از امور واقعی است نه اعتباری و یا وهمی، مانند «علّیت» و «استحالة» و «تلازم» که از امور واقعی هستند. با توجه به این نکته، این سوال مطرح می‌شود که چگونه شارع خبر ثقه یا استصحاب یا ظهور را منجّز کرده و این صفت واقعی را در آن ایجاد می‌کند؟ پاسخ این است که صفات واقعی دو دسته‌اند:

الف. واقعی واقعی: برخی از امور واقعی با جعل و اعتبار محقّق نمی‌شوند. به عنوان مثال تلازم بین دو شیء قابل جعل و اعتبار نیست، یعنی نمی‌شود تلازم بین سنگ و حرارت را با اعتبار محقّق نمود.

ب. واقعی اعتباری: برخی از امور واقعی در طول جعل و اعتبار محقّق می‌شوند. به عنوان مثال «مالیت» امری واقعی است، یعنی برخی اشیاء مورد رغبت مردم است و حاضرند از اموال خود در مقابل آن بدهند. به عنوان مثال گوسفند مالیت دارد، امّا مگس و سوسک مالیت ندارد یعنی مردم حاضر نیستند آن را با بخشی از اموال خود

---

۱. البته در نظر مشهور قطع هم منجّز است و هم معذّر است، امّا روح کلام مشهور این است که جهل معذِّر است.

معاوضه کنند. مثال دیگر اینکه یک قطعه کاغذ مالیت ندارد، امّا اگر دولت آن را «پول» یا «مال» اعتبار نماید، واقعاً مالیت پیدا می‌کند، یعنی مردم حاضرند برخی اموال خود را در مقابل آن بدهند؛[۲] بنابراین مالیت گاهی در طول یک اعتبار محقّق می‌شود. «احترام» و «هتک» نیز دو امر واقعی هستند که گاهی در طور یک اعتبار به وجود می‌آیند. به عنوان مثال اگر در یک عرف کلاه برداشتن هتک باشد، وقتی زید کلاهش را مقابل کسی بردارد واقعاً هتک کرده است.

منجّزیت نیز مانند مالیت و هتک است، یعنی گاهی در طول یک اعتبار محقّق می‌شود. وقتی شارع خبر واحد و استصحاب را حجّت قرار دهد، عقلاً در مخالفت با آنها استحقاق عقاب وجود دارد. پس منجّزیت خبر ثقه و استصحاب واقعی اعتباری است بر خلاف منجّزیت قطع که واقعی واقعی است.

ج۶۰ ۹۵/۱۰/۱٤

در نظر مشهور، مجموع منجّزها پنج عدد است. از این بین فقط منجّزیت قطع ذاتی بوده (یعنی در طول جعل و اعتبار نبوده) و قابل سلب نیست. به این منجّز، «منجّز عقلی» یا «حجّت عقلی» گفته می‌شود. چهار منجّز دیگر ذاتی نبوده و در طول اعتبار هستند، که به آنها «منجّز شرعی» یا «حجّت شرعی» گفته می‌شود (زیرا حتی اگر عرفی یا عقلائی هم باشند، باید توسط شرع امضاء شوند).

منجّزهای شرعی در نظر مشهور

همانطور که گفته شد در نظر مشهور چهار منجّز شرعی وجود دارد که عبارتند از: اطمینان؛ اماره؛ استصحاب؛ و احتیاط عقلی؛

الف. اطمینان: عبارت از ظنّ قریب به قطع است. اطمینان تحت عنوان اماره قرار نمی‌گیرد زیرا برخی منجّزیت آن را ذاتی دانسته‌اند، همانطور که حجّیت قطع ذاتی است (البته برخی نیز منجّزیت اطمینان را شرعی می‌دانند). هرچند حجّیت اطمینان نزد برخی ذاتی است، امّا این موجب نمی‌شود که در نزد آنها اطمینان نیز حجّت عقلی شود؛ زیرا در حجّت عقلی دو شرط وجود دارد: اولاً باید حجّیت آن ذاتی باشد؛ و ثانیاً قابلیت سلب نداشته باشد؛ در حالیکه قائلین به حجّیت اطمینان، این حجّیت را به نحو اقتضاء می‌دانند نه علّی، یعنی معلّق بر عدم جعل

---

۲. اگر زید پولی چاپ کرده و اعتبار مالیت کند، مالیت پیدا نمی‌کند. و یا اگر دولت برای مورچه و سوسک مالیت اعتبار کند، مردم حاضر نیستند در مقابل آن مال دهند. پس هر کسی نمی‌تواند اعتبار کند و محدوده چیزهایی که اعتبار مالیت برای آنها ممکن است نیز محدود است.

معذّر از سوی مولی است. بنابراین حجّیت اطمینان را ذاتی امّا قابل سلب می‌دانند، لذا اطمینان نزد آنها نیز حجّت عقلی نیست.[۱]

ب. اماره: اماره حجّیت اعتباری دارد، یعنی در طول یک اعتبار محقّق می‌شود اعمّ از اینکه اماره اصولی باشد مانند «خبر ثقه» و «ظهور»؛ و یا اماره فقهی باشد مانند «قاعده ید» و «سوق مسلمین».[۲]

ج. استصحاب: حجّیت استصحاب نیز اعتباری است یعنی در طول اعتبار محقّق می‌شود. استصحاب یک اصل شرعی است که گاهی منجّز تکلیف است، و گاهی معذّر تکلیف فعلی است.

د. احتیاط عقلی: حجّیت احتیاط عقلی مانند حجّیت اطمینان است، یعنی منجّزیت آن ذاتی امّا اقتضائی است. شارع می‌تواند جعل معذّر نماید، و مانع منجّزیت احتیاط عقلی شود. احتیاط عقلی فقط در دو مورد وجود دارد: اول در جایی که شک در تکلیف فعلی به نحو شبهه حکمیه بوده و قبل از فحص باشد. به عنوان مثال اگر زید نداند سیگار کشیدن حرام است، و هنوز فحص نکرده است (مجتهد در ادله، و عامّی در فتوای مجتهد فحص می‌کند)، باید احتیاط کند. در این مورد شارع ترخیص نداده است لذا وظیفه زید احتیاط است؛[۳] مورد دوم در جایی است که شک در تکلیف فعلی به نحو شبهه موضوعیه بوده امّا شک در بقاء تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال زید بعد از اینکه اذان ظهر شده و یک ساعت گذشت، شک کند که نماز خوانده یا نخوانده، که در این صورت شک در بقاء تکلیف فعلی منجّز دارد. در این صورت باید احتیاط کند و تکلیف منجّز است زیرا شارع ترخیص نداده است[۴] (استصحاب نیز اگر جاری شود، منجّز شرعی تکلیف بوده و مقدّم بر احتیاط عقلی است).

تنجیز تکلیف توسط مدلول التزامی اماره

همانطور که توضیح داده شد در نظر مشهور، در فرض جهل یعنی عدم قطع، چهار منجّز شرعی وجود دارد: اطمینان؛ اماره؛ استصحاب؛ و احتیاط عقلی؛ با در نظر گرفتن قطع که منجّز عقلی است، مجموعاً پنج منجّز در شرع

---

۱. پس اینکه برخی گمان نموده‌اند محقّق عراقی حجّیت اطمینان را عقلی می‌داند، اشتباه است؛ زیرا ایشان هرچند حجّیت اطمینان را ذاتی می‌دانند امّا آن را قابل سلب توسط شارع می‌دانند. به نظر ما نیز هرچند حجّیت اطمینان را ذاتی است، امّا اطمینان حجّت عقلی نیست بلکه سلب حجّیت از آن ممکن است (پس حتی اگر سلب حجّیت از قطع ممکن نباشد، امّا سلب حجّیت از اطمینان ممکن است).

۲. اگر اماره در استنباط حکم شرعی دخالت داشته باشد «اماره اصولی»، و اگر دخالتی نداشته باشد «اماره فقهی» خواهد بود.

۱. حدیث رفع شامل این مورد نیست؛ زیرا در نظر برخی این حدیث شامل شبهه حکمیه قبل از فحص نیست (که نظر مختار همین است)؛ و در نظر برخی نیز هرچند حدیث رفع شامل این مورد است، امّا توسط حدیث «هلّا تعلّمت» تخصیص خورده است.

۲. در موارد شک در بقاء تکلیف فعلی گاهی شارع ترخیص داده است و گاهی نیز ترخیصی نداده است. در مثال فوق ترخیص نداده است؛ امّا اگر زید در مثال فوق نماز ظهر خوانده امّا شک کند وضو داشته یا نه، در این صورت شارع ترخیص داده است. یعنی هرچند بنابر احتیاط عقلی باید نماز بخواند، امّا شارع توسط قاعده فراغ ترخیص داده است.

وجود دارد. فرض شود خبر زراره بر حرمت شرب عصیر عنبی دلالت دارد، و زید قطع دارد که این مایع عصیر عنبی است. زید نسبت به حرمت شرب این مایع قطع ندارد (فرض شود که از این خبر برای زید حتی اطمینان هم حاصل نشده است). در این صورت زید احتمال تکلیف یعنی حرمت شرب این مایع را می‌دهد، و ظنّ به خبر هم دارد، و قطع دارد این مایع نیز عصیر عنبی است. در نزد مشهور کدامیک منجّز تکلیف است؟ منجّز این حکم، خبر زراره است. مدلول مطابقی خبر این است که شرب عصیر عنبی حرام است، و مدلول التزامی (به واسطه قطع زید) این است که شرب این مایع حرام است. بنابراین مدلول التزامی خبر موجب تنجیز تکلیف است.

در تمام روایات، مدلول التزامی موجب تنجیز تکلیف واقعی می‌شود، زیرا مدلول مطابقی ناظر به جعل و حکم کلی است که تنجیز بردار نیست، و فقط حکم جزئی و مجعول منجَّز می‌شود.

معذّر و منجّز در نظر مختار

در نظر ما نیز تنها یک منجّز وجود دارد که همان «احتمال» است. مراد از احتمال همان «احتمال نفسی» است نه احتمال عقلی. همین که احتمال به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن را منجّز می‌کند. احتمال موجب تنجیز تکلیف است اعمّ از اینکه درجه بسیار ضعیف داشته باشد و یا درجه بسیار قوی داشته باشد که به قطع برسد. پس مرتبه قطع بودن تأثیری در تنجیز تکلیف ندارد، زیرا بدون آن هم تکلیف منجَّز می‌شود.

منجّزیتِ احتمال ذاتی است یعنی در طول جعل نیست امّا قابل سلب هست؛ زیرا منجّزیت احتمال (حتی اگر به درجه قوی مانند قطع برسد) اقتضائی است، یعنی معلّق است بر اینکه شارع ترخیص یا معذّر جعل نکند. مراد از ترخیص مولی «ترخیص در مخالفت تکلیف محتمل» است. بنابراین منجّزیت قطع نیز تعلیقی خواهد بود. تفاوتی هم بین احتمال تفصیلی و اجمالی نیست. همین که انسان یک لحظه احتمال دهد در طول عمرش تکالیف فعلی دارد، تمام تکالیف فعلی در حقّ وی منجّز می‌شوند مگر ترخیصی از سوی شارع وجود داشته باشد.

جهل (که در اصطلاح ما همان عدم احتمال است)، فی الجمله عذر است. البته این تعبیر تسامحی است، زیرا در موارد جهل در حقیقت منجّز تکلیف وجود ندارد. یعنی کسی که احتمال تکلیف نمی‌دهد، منجّز تکلیف ندارد تا نیاز به عذر داشته باشد، پس هرچند گاهی مکلّف معذور است امّا در حقیقت به سبب عدم وجود منجّز است. به عبارت دیگر فعلیت تکلیف دائر مدار وجود موضوع در خارج است، و تنجّز تکلیف دائر مدار وجود احتمال است. بنابراین اگر احتمال نباشد اصلاً منجّزی نیست نه اینکه معذّر وجود دارد.

جهل (یا عدم احتمال) فقط دو مورد تحقّق می‌یابد: در جاهل مرکب؛ و در غافل[1] مراد از جهل عدم احتمال تفصیلی نیست، بلکه عدم احتمال اعمّ از تفصیلی و اجمالی است. یعنی اگر احتمال تفصیلی نباشد و از اطراف احتمال اجمالی هم خارج باشد، در این صورت تکلیف منجّز نخواهد بود و مکلّف معذور است.

ج۶۱ ۹۵/۱۰/۱۵

تفاوت نظر مختار با نظر شهید صدر

همانطور که در نظر مختار توضیح داده شد، حجّیت احتمال ذاتی هست، امّا عقلی نیست زیرا قابل سلب است. شهید صدر نیز قائل به منجّزیت احتمال تکلیف، و معذّریت جهل (یا عدم احتمال) است؛ امّا نظر مختار در دو نکته با نظر شهید صدر تفاوت دارد:

تفاوت اول با نظر شهید صدر

شهید صدر فقط احتمال تفصیلی را منجّز می‌داند. توضیح اینکه ایشان مولی را تقسیم به حقیقی و اعتباری نموده است. «مولی» کسی است که اطاعت وی واجب است. «مولای حقیقی» کسی است که برایش جعل مولویت نشده است بر خلاف «مولای اعتباری» که برایش جعل مولویت شده است. حقّ الطاعه در مولای حقیقی «حقیقی»، و در مولای اعتباری «جعلی» است. مولای حقیقی فقط خداوند متعال است و سائر موالی اعتباری هستند. موالی اعتباری سه دسته است: موالی شرعی که جاعل در آنها خداوند متعال است مانند مولویت انبیاء و ائمه علیهم السلام؛ و موالی عقلائی که جاعل در آنها عقلاء هستند مانند مولویت حاکم و قاضی؛ و موالی عرفی که جاعل در آنها عرف است مانند مولویت پدر و مادر؛ در نظر شهید صدر منجّز تکالیفِ مولای حقیقی «احتمال» (هرچند مرتبه پایینی از احتمال باشد)، و منجِّز تکالیفِ موالی اعتباری «قطع» است (همانطور که در موالی اعتباری مشهور نیز قطع را منجّز می‌دانند). بنابراین در مبنای ایشان اگر احتمال باشد که نبی دستور مولوی (غیر بیان احکام شرع) داده، این احتمال منجّز تکلیف نیست.

اختلاف نظر مختار با نظر شهید صدر در این است که به نظر می‌رسد در موالی اعتباری نیز «احتمال» منجّز تکلیف است. البته این اختلاف صغروی است، زیرا کبرای ایشان مورد قبول است که حقّ الطاعه در دائره جعل

---

۱. در نظر مشهور علاوه بر دو مورد فوق، در یک مورد دیگر نیز جهل تحقّق دارد، که در مورد شخص ناسی است؛ امّا به نظر می‌رسد ناسی نیز همیشه به یکی از جاهل مرکب یا غافل برمی‌گردد.

است (یعنی در هرجا مولویت جعل شده باشد حقّ الطاعه دارد). در نظر ایشان اعتبار حقّ الطاعه فقط در دائره تکالیف مقطوعه شده است، امّا به نظر می‌رسد در تکالیف محتمله شده است.

در نتیجه در تمام موالی (حقیقی یا اعتباری) «احتمال» منجّز تکلیف است.

تفاوت دوم با نظر شهید صدر

در نظر شهید صدر «جهل» (یعنی عدم احتمال) عذر است. توضیح اینکه جاهل تقسیم به بسیط و مرکب و غافل می‌شود[۱] در نظر مشهور تکالیف شرعیه مشترک بین «جاهل بسیط» و «عالم» است، امّا «جاهل مرکب» و «غافل» تکلیف فعلی ندارند.

در مقابل در نظر شهید صدر «جاهل مرکب» و «غافل» نیز تکلیف فعلی دارند که منجّز نیست. در نظر ایشان جهل (یعنی عدم احتمال)، همیشه عذر بوده و هیچ فرد غافل یا جاهل مرکبی، مستحقّ عقاب نیست. به عبارت دیگر تکلیف فعلی وجود داشته امّا در حقّ وی منجّز نیست. به عنوان مثال اگر زید واقعاً مستطیع باشد، امّا قطع به عدم وجوب حجّ بر خودش، و یا غفلت از وجوب حجّ بر خودش داشته باشد، در این صورت تکلیف فعلی وجوب حجّ دارد که منجّز نیست.

تفاوت نظر مختار با نظر شهید صدر در این است که به نظر می‌رسد هر جهلی عذر محسوب نمی‌شود. اگر «جاهل مرکب» و «غافل» مقصّر باشند، تکلیف فعلی بر آنها منجّز است؛ و اگر قاصر باشند، تکلیف فعلی بر آنها منجّز نیست؛ البته در نظر شهید صدر جاهل مرکب یا غافلی که مقصّر هستند نیز استحقاق عقوبت دارند، امّا این عقوبت به سبب قصور آنهاست. در نظر مختار نیز برای آنها استحقاق عقوبت هست، و این عقوبت به سبب مخالفت با تکلیف فعلی منجّز است.

تنجّز تکلیف بر جاهل مرکب که احتمالی نمی‌دهد

ممکن است اشکال شود که در نظر مختار فقط احتمال منجّز تکلیف است، پس چگونه کسی که جاهل مرکب است و احتمال تکلیف نمی‌دهد، نیز در صورت قصور تکلیف فعلی منجّز دارد؟

---

۱. در علم اصول جاهل تقسیم به بسیط و مرکب و غافل و ناسی شده است. یعنی ناسی نیز در عرض سه عنوان دیگر قرار گرفته است. به نظر می‌رسد ناسی نیز همیشه تحت یکی از سه عنوان مذکور خواهد بود. این اشتباه ناشی از مباحث فقهی است. توضیح اینکه گاهی در فقه حکمی برای ناسی وجود دارد که در جاهل غیر ناسی وجود ندارد. به عنوان مثال گفته شده حدیث «لاتعاد» فقط شامل ناسی بوده و سائر افراد جاهل را شامل نیست. در حالیکه در علم اصول، بحث از روایات و ظهور عناوین موجود در روایات نیست، بلکه بحث عقلی است. در بحث عقلی امکان ندارد ناسی از این سه قسم خارج باشد.

پاسخ این است که احتمال منجّز تکلیف است هرچند احتمال اجمالی باشد. توضیح اینکه همین که انسان حتی قبل بلوغ (در سنّ تمییز) احتمال دهد در طول عمرش تکالیف فعلی خواهد داشت، تمام تکالیف فعلی در طول عمرش منجّز می‌شوند.

تفاوت تقصیر و قصور

ممکن است گفته شود احتمال اجمالی همانطور که تکالیف فعلی را بر جاهل مقصّر منجّز می‌کند، بر جاهل قاصر هم منجّز می‌کند. بنابراین چه تفاوتی بین قاصر و مقصّر وجود دارد که در قاصر استحقاق نیست امّا در مقصّر استحقاق عقاب هست؟

پاسخ این است که هرچند منجّزیت احتمال ذاتی است امّا این منجّزیت اقتضائی و قابل سلب از سوی شارع است. شارع در جاهل بسیط و مرکب و غافل که قاصر هستند، ترخیص داده است؛ امّا اگر مقصّر باشند به آنها ترخیص نداده است. بنابراین تکالیف فعلی در مورد جاهل قاصر منجّز نشده و استحقاق عقاب ندارد، امّا در مورد جاهل مقصّر منجّز شده و استحقاق عقوبت دارند.

ج۶۲ ۹۵/۱۰/۱۸

مقام سوم: نیابت اماره و اصل از قطع موضوعی طریقی

بحث در نیابت اماره و اصل از قطعی است که به سبب کاشفیت در موضوع تکلیف اخذ شده است. بحث در این مقام ضمن مسائلی مطرح خواهد شد، که قبل از آنها مقدمه‌ای ذکر می‌شود:

مقدمه: یقین در استصحاب

مثال معروف این بحث در فقه «استصحاب» است. استصحاب تعبّدی از سوی شارع است که در موضوع آن، «یقین» و «شک» اخذ شده است. اگر یقین به شیء و شک در بقاء همان شیء باشد، شارع تعبّد به بقاء آن شیء نموده است. بنابراین موضوع استصحاب یقین به وجود شیء و شک در بقاء همان شیء است؛ به عنوان مثال اگر عدالت زید در روز شنبه مورد یقین، و در روز یکشنبه مورد شک باشد (زیرا این احتمال هست که زید معصیتی مرتکب شده باشد)، در این صورت شارع تعبّد به بقاء عدالت زید نموده است. یقین در استصحاب موضوعیت

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین

دارد[1] و به مناسبت حکم و موضوع، معلوم است که این یقین به سبب کاشفیت و طریقیت است که موضوع قرار گرفته است.

نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب

در علم اصول بحث شده است که آیا اماره قائم مقام یقین مأخوذ در استصحاب می‌شود یا نه؟ به عنوان مثال اگر در روز شنبه به جای یقین به عدالت زید، ثقه‌ای خبر از عدالت وی در روز شنبه دهد، استصحاب جاری است؟ اگر اماره جانشین قطع مأخوذ در دلیل استصحاب شود، استصحاب عدالت جاری خواهد شد؛ و اگر اماره جانشین آن قطع نباشد، استصحاب جاری نخواهد بود؛

در بین علماء اختلافی در کبرای بحث نیست که اماره می‌تواند قائم مقام قطع موضوعی طریقی شود، و این کبرا مفروغ‌عنه است؛ امّا بحث در این است که آیا ادلّه حجّیت امارات دلالت بر نیابت اماره از قطع دارد؟ یعنی دلیل حجّیت اماره همانطور که دلالت بر حجّیت اماره دارد دلالت بر نیابت از قطع نیز دارد؟ برای پاسخ به این سوال نیاز به مقدمه‌ای در مورد «حکومت به توسعه» وجود دارد:

حکومت به توسعه، از انحاء جمع عرفی نیست

در مباحث تعارض ادلّه بحث تحت عنوان «جمع عرفی» وجود دارد. اگر دو دلیل متنافی باشند، با تصرّف در یکی یا هر دو، تنافی برطرف شده لذا به هر دو یا یکی فی الجمله اخذ می‌شود. یکی از انحاء جمع عرفی «حکومت» است. در حکومت یک دلیل حاکم، و دیگری محکوم است. تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم، حکومت نام دارد. به عنوان مثال خطاب «اکرم کلَّ عالم» وارد شده و سپس خطاب «العالم الفاسق لیس بعالمٍ» و یا خطاب «الفاسق لیس بعالمٍ» وارد می‌شود. دلیل اول محکوم، و دلیل دوم حاکم است؛ زیرا به واسطه آن در دلیل اول تصرّف می‌شود. به عبارت دیگر دلیل اول ظهور در وجوب اکرام عالم فاسق دارد، زیرا مطلق است. بعد از وارد شدن دلیل دوم، این ظهور را نفی می‌شود.

---

۱. در آینده این بحث خواهد آمد که یقین در استصحاب موضوعیت دارد، امّا پاره‌ای از علماء مانند شهید صدر فرموده‌اند یقین در استصحاب موضوعیت ندارد؛ زیرا اینگونه نیست که هرچه در لسان دلیل بیاید، موضوعیت داشته باشد. در نظر ایشان وجود متیقّن موضوع دلیل است؛ به هر حال به نظر می‌رسد یقین در روایت استصحاب به معنای علم جامع قطع و اطمینان است، اعمّ از اینکه مصیب باشد یا نباشد.

در حکومت گاهی دلیل حاکم در «عقد الوضع» دلیل محکوم تصرّف کرده،[۱] و گاهی در «عقد الحمل» آن تصرّف می‌کند؛ در تصرّف در «عقد الوضع» نیز گاهی «تصرّف به تضییق» و گاهی «تصرّف به توسعه» است. به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرم کلّ عالمٍ» و سپس بگوید «الفاسق لیس بعالمٍ»، تصرّف به تضییق در موضوع دلیل شده است. یعنی اگر دلیل حاکم نبود، ظهور خطاب اول در عموم بوده و اکرام همه علماء (حتی عالم فاسق) واجب بود؛ امّا با ورود دلیل حاکم، این ظهور کنار رفته و وجوب اکرام برای عالم فاسق نخواهد بود. این حکومت به تضییق است؛ مثال برای حکومت به توسعه این است که خطاب «اکرم کلّ عالمٍ» وارد شده و سپس خطاب «العادل عالمٌ» و یا «کل عادل عالمٌ» وارد شود. در این فرض، خطاب اول شامل «جاهل عادل» نبوده و وجوب اکرام برای جاهل عادل ثابت نمی‌کرد، امّا بعد از ورود دلیل حاکم وجوب اکرام جاهل عادل نیز ثابت می‌شود. این حکومت به توسعه است. مثال فقهی نیز برای حکومت به توسعه وجود دارد مانند خطاب «لاصلاة الّا بطهور» که محکوم است، و خطاب «الطواف بالبیت صلاةٌ» حاکم است. یعنی در دلیل اول اثبات طهارت در نماز شده است، و در دلیل دوم اشتراط طهارت به طواف نیز توسعه داده شده است.

در حکومت به توسعه، تصرّف ثبوتی می‌شود

در بحث استصحاب نیز از حکومت به توسعه استفاده شده است. توضیح اینکه موضوع دلیل استصحاب «یقین» است. اگر اماره نیز جانشین آن شود باید دلیل حجّیت اماره موجب توسعه در موضوع این دلیل شده، تا حکم استصحاب برای «اماره» نیز ثابت شود. یعنی باید مثلاً دلیل حجّیت خبر واحد دلالت کند بر اینکه خبر واحد نیز علم و یقین است.

به نظر می‌رسد «حکومت به توسعه»، جمع عرفی بین دو دلیل نیست؛ زیرا حکومت از انحاء جمع عرفی است. در جمع عرفی باید تصرّف اثباتی بین دو دلیل شود، و اگر تصرّف ثبوتی شود جمع عرفی نخواهد بود. این در حالیکه در حکومت به توسعه «تصرّف ثبوتی» شده، پس حکومت به توسعه جمع عرفی نیست. توضیح اینکه در تصرّف اثباتی، واقع ثابت است و تغییر نمی‌کند بلکه بین دو دلیل طوری جمع می‌شود که واقع معلوم شود؛ امّا در تصرّف ثبوتی، واقع تغییر می‌کند. به عنوان مثال اگر مولی بگوید «اکرم کلّ فقیر»، و سپس بگوید «لاتکرم زیداً»، دو نحوه تصرّف ممکن است: اگر مولی از ابتدا در نظرش این باشد که زید هم باید اکرام شود، و سپس

---

۱. تصرّف در «عقد الحمل» تصرّفی اثباتی است، به عنوان مثال قاعده «لاضرر» نسبت به ادلّه احکام حاکم بوده و در «عقد الحمل» آنها تصرّف می‌کند. توضیح تصرّف اثباتی خواهد آمد.

کلاس راهنما: مرحوم آخوند قائل است «لاضرر» تصرّف در موضوع احکام دارد؛ و مرحوم شیخ قائل است تصرّف در محمول دارد، یعنی وضو چه ضرری باشد و چه نباشد واجب است، امّا وجوب وضوی ضرری، نیاز به امتثال ندارد.

نظرش عوض شد، در این صورت «تصرّف ثبوتی» شده است که همان «نسخ» اصطلاحی است؛ امّا اگر از ابتدا نظر مولی این نباشد که اکرام زید واجب است، امّا تصمیم مولی این بوده که خطاب اول عامّ بوده و سپس در خطاب جدایی زید را استثناء کند. به عبارت دیگر در این صورت مولی از ابتدا هم نسبت به اکرام زید «طلب انشائی» نداشته است هرچند خطاب عامّ بوده است. در این صورت «تصرّف اثباتی» که همان «تخصیص» اصطلاحی است؛ در نتیجه همانطور که گفته شد در جمع عرفی فقط تصرّف اثباتی می‌شود نه تصرّف ثبوتی، زیرا جمع عرفی جمع بین دو خطاب لفظی است بدون اینکه واقع تغییر کند. به عبارت دیگر یک واقع واحد با دو خطاب بیان شده است.

حکومت به تضییق جمع عرفی است، نه حکومت به توسعه

با توجه به توضیح جمع عرفی و توضیح اقسام حکومت، این نتیجه گرفته می‌شود که «حکومت به تضییق» جمع عرفی است. به عنوان مثال اگر خطاب «اکرم کلّ عالمٍ» وارد شده و سپس خطاب «الفاسق لیس بعالمٍ» وارد شود، در این فرض در حقیقت «تخصیص» رخ داده است. این تخصیص به لسان حکومت است، یعنی حقیقت آن تخصیص است و تنها لفظ آن متفاوت است (یعنی حقیقةً از افراد تخصیص است). بنابراین تصرّف اثباتی است، و این یک جمع عرفی است.

امّا «حکومت به توسعه» جمع عرفی نیست زیرا تصرّفی ثبوتی است. به عنوان مثال اگر خطاب «اکرم کلّ عالم» وارد شده و سپس خطاب «العادل عالمٌ» وارد شود، چگونه بین این دو جمع می‌شود؟ آیا با ورود خطاب دوم کشف می‌شود که مراد از عالم در خطاب اول اعمّ عالم و جاهل عادل است؟ اگر چنین کشفی شود این یک نحوه جمع عرفی است؛ امّا به نظر می‌رسد چنین کشفی نیست بلکه ظهور دلیل دوم در جعل و تکلیف جدید است. یعنی برای تحقّق انشاء نیاز به «مبرز» وجود دارد، امّا صیغه مبرز به دست مولی است، که در این موارد از مبرز تنزیلی استفاده شده است. بنابراین خطاب دوم ظاهر در جعل وجوب اکرام برای جاهل عادل است. همینطور در مثال فقهی فوق نیز احتمال داده نمی‌شود با ورود خطاب «الطواف بالبیت صلاةٌ» کشف شود که مراد از «صلاة» در خطاب «لاصلاة الّا بطهور» جامع بین نماز و طواف باشد؛ بلکه خطاب «الطواف بالبیت صلاةٌ» یک جعل جدید است که طهارت را در طواف شرط می‌کند، با صیاغت که طواف نازل منزله نماز است.[1]

---

۱. این مطلب در جایی است که دو خطاب مذکور، خطاب تشریع باشند؛ و اگر این دو خطاب در کلام امام علیه السلام باشند، خطاب اول ارشاد به اشتراط طهارت در نماز، و خطاب دوم نیز ارشاد به اشتراط طهارت در طواف است؛ و در مثال عرفی خطاب «اکرم کلّ عالمٍ» ارشاد به وجوب اکرام تمام علماء، و خطاب «العادل عالمٌ» نیز ارشاد به وجوب اکرام عادل در شریعت است.

بنابراین در این موارد، حکومتی (به عنوان جمع عرفی) وجود ندارد، بلکه جعل جدیدی تحقّق یافته است که مبرز آن متفاوت است (یعنی از صیاغت تنزیل که یکی از راه‌های بیان جعل جدید است، استفاده شده است؛ به خلاف جعل اول که از صیاغت امر استفاده شده است). پس «حکومت به توسعه» از افراد حکومت یا از افراد جمع عرفی نیست، بلکه جعل جدید و مستقلّی است.

برای نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب، جعل جدید نیاز است

با توجه به مقدمات فوق، معلوم شد که برای اینکه اماره قائم مقام قطع موضوعی مأخوذ در دلیل استصحاب باشد، نیاز به جعل جدیدی است که حکم به عدم نقض اماره با شکّ نماید مثلاً گفته شود «الأمارةُ یقینٌ». البته این در صورتی است که یقین مأخوذ در موضوع استصحاب موضوعیت داشته و یقین موضوعی باشد؛[۱] در این صورت در موضوع حکم استصحاب، یقین اخذ شده، و برای نیابت اماره از آن باید حکومت به توسعه داده شده و حکم استصحاب برای اماره نیز ثابت شود. حکومت به توسعه نیز همانطور که گفته شد، در حقیقت یک جعل جدید است. اگر از ادلّه حجّیت اماره استفاده شود که جانشین قطع است حکومت به توسعه است که گفته شد نیاز به جعل جدید است.

جمع‌بندی: حکومت به توسعه، جعل جدید است

در مواردی که دلیل دوم لسان نظارت داشته و حکومت به توسعه داده شده است، در حقیقت جعل جدیدی رخ داده است. در امثله فوق با خطاب «العادل عالمٌ» و یا «الطواف بالبیت صلاةٌ» جعل جدید شده است؛ زیرا مفهوم «صلاة» شامل طواف نیست، و یا مفهوم «عالم» شامل جاهل عادل نیست، بلکه با لسان تنزیل حکم جدیدی برای طواف و جاهل عادل جعل شده است.

به عبارت دیگر عرف با نظر به دو خطاب «اکرم کلّ عالمٍ» و «کلّ عادلٍ عالمٌ» نمی‌فهمد که یک حکم تشریع شده است که موضوع آن اعمّ (از عالم و عادل جاهل) است؛ بلکه عرف اینگونه می‌فهمد که دو تشریع اتّفاق افتاده

---

۱. امّا اگر کسی مانند شهید صدر قائل شود یقین مأخوذ در دلیل استصحاب موضوعیت نداشته و وجود شیء موضوع دلیل استصحاب است، و یا مانند برخی گفته شود یقین مأخوذ در دلیل استصحاب به معنای «حجّت» است که شامل اماره هم هست، خروج از محلّ بحث خواهد شد؛ زیرا در این صورت نیازی به نیابت نبوده و خودِ دلیل استصحاب شامل اماره هم خواهد بود.

است. بنابراین عرف بین این دو خطاب جمع عرفی نمی‌کند، زیرا در جمع عرفی نباید در مفاهیم (مانند مفهوم عالم) تصرّف شود، بلکه در اطلاق یک مفهوم تصرّف می‌شود.[1]

نتیجه نهایی این است که برای نیابت اماره از یقین مأخوذ در دلیل استصحاب نیاز به جعل دومی وجود دارد (یعنی برای نیابت نیاز به جعل جدید علاوه بر حجّیت اماره است، و از صرفِ دلیل حجّیت اماره چنین نیابتی استفاده نمی‌شود). اگر خطابی از مولی صادر شود هرچند لسان نظارت به دلیل استصحاب داشته باشد، امّا جعل جدید محسوب می‌شود زیرا حکومت به توسعه همیشه جعل مستقلّ و جدیدی است.

ج۶۳ ۹۵/۱۰/۱۹

نیابت اماره از قطع موضوعی طریقی

بحث از نیابت اماره از قطع موضوعی طریقی بحث مفیدی است که حیثیات مختلفی دارد. برای تفکیک جهات مختلف بحث، در ضمن سوالاتی بحث پیش برده خواهد شد:

سوال اول: نیابت نزد عقلاء

سوال اول این است که آیا نزد عقلاء هم اماره قائم مقام قطع موضوعی طریقی می‌شود (همانطور که نزد عقلاء اماره قائم مقام قطع طریقی هست)؟ در مراد از این سوال دو احتمال وجود دارد، که طبق هر احتمال جواب داده خواهد شد:

الف. نیابت بین عقلاء: ممکن است سوال اینگونه مطرح شود که با توجه به اینکه در بین عقلاء قطع طریقی و موضوعی وجود دارد، آیا اماره همانطور که جانشین قطع طریقی است، جانشین قطع موضوعی هم می‌شود؟

پاسخ این است که سوال صحیح نیست؛ زیرا در بین عقلاء «قطع موضوعی» وجود ندارد. توضیح اینکه به حسب استقراء حکمی در بین عقلاء پیدا نشد که در موضوع آن قطع اخذ شده باشد. یعنی در بین عقلاء قطع فقط جهت طریقیت دارد. با تسلّم اینکه قطع موضوعی هم در احکام عقلائیه باشد، اگر عقلاء در حکمی قطع موضوعی

---

۲. البته باید توجه شود در این موارد حتی اگر مراد مولی از «عالم» جاهل عادل باشد هم تشریع اعمّ محقّق نخواهد شد؛ یعنی حکم وجوب اکرام برای عالم و عادل جاهل نخواهد بود؛ زیرا مبرز در هر انشاء باید عرفی باشد، در حالیکه اراده هردو از مفهوم عالم عرفی نبوده و مبرز این جعل عرفی نخواهد بود، پس جعل اعمّ محقّق نخواهد شد.

داشته باشند، و بخواهند اماره جانشین شود، از ابتدا یک جعل انجام می‌دهند که موضوع آن اعمّ باشد (مثلاً موضوع آن حجّت بوده و شامل قطع موضوعی و اماره می‌باشد).[۱]

ب. نیابت در یکی از موالی عقلائیه: ممکن است سوال اینگونه مطرح شود که آیا در فرضی که یکی از موالی عقلائیه در موضوع حکم خود قطع را اخذ نماید، باز هم اماره جانشین آن قطع می‌شود؟ به عنوان مثال فرض شود در بین عقلاء، حاکم و قاضی مولویت دارند. اگر قاضی به زید حکمی کند که در موضوع آن قطع اخذ شده باشد مانند «اگر قطع به حکمی خاصّ پیدا کردی، چنین وظیفه‌ای داری»، در این صورت اماره هم می‌تواند جانشین این قطع شود؟

پاسخ این است که اماره نیابت از چنین قطعی نمی‌کند؛ زیرا از طرفی هر حکمی توسط مولی جعل می‌شود، و در جانشینی نیز جعل دومی نیاز است که باید توسط مولی جعل شود؛ و از طرف دیگر در بین عقلاء، هیچ مولایی حقّ ندارد در اوامر مولای دیگر تصرّف نماید؛ با توجه به این دو نکته اگر هم عقلاء جعل جدیدی در مورد اماره نمایند، ربطی به جعل قاضی نخواهد داشت. بنابراین نیابت بی‌معنی خواهد بود.

سوال دوم: نیابت در امارات امضائیه

سوال دوم این است که اگر دلیلی شرعی بر امضای یکی از امارات عقلائیه دلالت کند، آیا از آن دلیل نیابت اماره عقلائیه از قطع هم استفاده می‌شود؟ به عبارت دیگر دلیل شرعی دلالت بر نیابت اماره عقلائیه از قطع طریقی دارد، امّا آیا دلالت بر نیابت از قطع موضوعی طریقی هم دارد؟

برای پاسخ به این سوال باید دلیل امضاء توضیح داده شود. امضای یک اماره عقلائی (یا دلیل امضاء) به دو شکل ممکن است:

الف. امضاء با دلیل لبّی: یعنی یک اماره عقلائیه وجود دارد که شارع در مقابل آن سکوت می‌کند. سکوت شارع ظهور در امضای اماره عقلائیه دارد. به عنوان مثال «ظهور» نزد عقلاء اماره و حجّت است (ظهور یک لفظ یا یک فعل یا ظهور حال)، که شارع و ائمه علیهم السلام در مقابل حجّیت ظهور سکوت نموده‌اند. یعنی از عمل به ظهور، ردع یا منع نشده است. از سکوت شارع استفاده می‌شود ظهور در دائره احکام شرعی نیز حجّت است و شارع اماریت آن را پذیرفته است. سکوت دلیلی لبّی است؛

ب. امضاء با دلیل لفظی: یعنی یک اماره بین عقلاء وجود دارد که شارع نیز در خطابی حجّیت و اماریت آن را بیان نماید. به عنوان مثال خبر واحد بین عقلاء اماره و حجّت است، که شارع مقدّس نیز حجّیت آن را در آیه نبأ مطرح نموده است. آیه نبأ دارای منطوق و مفهوم است که مفهوم آن (نزد قائلین به دلالت آیه بر حجّیت خبر

---

۱. اگر ابتدا موضوع حکم عقلائی قطع باشد و سپس تصمیم گرفته شود اماره نیز همین حکم را داشته باشد، در این صورت از جعل قبل که فقط موضوعش قطع موضوعی بود، رفع ید کرده و جعل جدیدی با موضوع اعمّ می‌کنند. به هر حال جعل آنها با موضوعی اعمّ خواهد بود.

واحد) دلالت بر حجّیت خبر عادل دارد. بنابراین آیه نبأ امضای این اماره عقلائی است (پس اینگونه نیست که به لفظ امضاء دلیلی شرعی وجود داشته باشد، بلکه همین که یک اماره عقلائی توسط دلیل شرعی مطرح شود، آن دلیل شرعی امضاء محسوب می‌شود).

با توجه به این نکته به نظر می‌رسد دلیل امضای اماره عقلائیه، دلالت بر نیابت اماره از قطع موضوعی طریقی ندارد؛ زیرا دلیل لبّی (یعنی سکوت شارع در مثال فوق) لسانی ندارد، و نهایت ظهور آن در این است که شارع اماره عقلائی را حجّت قرار داده است. حجّیت اماره عقلائی به این معنی است که جایگزین قطع طریقی می‌شود، امّا سکوت ظهوری در نیابت اماره از قطع موضوعی ندارد. به عبارت دیگر دلیل لبّیِ امضاء، نسبت به قطع موضوعی طریقی ساکت است، و قدر متیقّن آن نیابت اماره از قطع طریقی است. یعنی اگر دلیل حجّیت اماره دلالت بر نیابت اماره از قطع طریقی نکند به طریق اولی دلالت بر نیابت اماره از قطع موضوعی هم نخواهد کرد. بنابراین قطعاً دلیل حجّیت اماره دلالت بر نیابت اماره از قطع طریقی خواهد داشت. یعنی اگر اماره حجّت شده، به لحاظ طریقیت و کاشفیت است (به عنوان مثال اگر ظهور حجّت شده است به لحاظ کاشفیت است پس نیابت از قطع طریقی که فقط نقش کاشفیت دارد، نیز می‌کند؛ امّا امضاء حجّیت ظهور به معنی اثبات حکم استصحاب برای ظهور نیست).

دلیل لفظی نیز دلالت بر نیابت اماره از قطع موضوعی ندارد؛ زیرا مفهوم آیه نبأ دلالت دارد خبر عدل جایگزین قطع طریقی است، امّا دلالت ندارد که جایگزین قطع موضوعی هم باشد. توضیح اینکه در جایی که خطاب مطلقی وارد شده و ارتکازی بر خلاف اطلاق آن در بین عرف و عقلاء وجود دارد، این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق است. با توجه به این کبرا، در محلّ بحث نیز نزد عرف و عقلاء قطع فقط کاشفیت و طریقیت و منجّزیت دارد امّا حیثیت موضوعیت ندارد (زیرا در احکام عقلائیه قطع موضوعی وجود ندارد). بنابراین حتی اگر آیه نبأ در مقام بیان هم باشد، این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق آن است. یعنی مفهوم آیه فقط دلالت بر نیابت خبر واحد از قطع طریقی دارد، و اطلاق ندارد که اماره از قطع موضوعی هم نیابت کند.

سوال سوم: جعل طریقیت و موضوعیت با یک تشریع

سوال سوم این است که آیا ممکن است با یک تشریع و جعل، برای اماره هم جعل طریقیت و هم جعل موضوعیت شود تا نیابت از قطع طریقی و موضوعی نماید؟ به عبارت دیگر جعل طریقیت و موضوعیت برای اماره با یک تشریع ممکن است؟

برخی مانند مرحوم آخوند آن را محال می‌دانند، و برخی نیز آن را ممکن دانسته‌اند. بدون اشاره به اقوال و استدلال هر گروه، پاسخ این سوال توضیح داده می‌شود.

معنای نیابت اماره از قطع طریقی و موضوعی

به عنوان مقدمه باید بررسی شود برای اینکه اماره جایگزین قطع طریقی شود، شارع چه کاری باید انجام دهد؟ و برای اینکه جایگزین قطع موضوعی طریقی شود، چه کاری باید انجام دهد؟

معنای نیابت اماره از قطع طریقی

همانطور که توضیح داده شد «منجّزیت» امری واقعی است. امور واقعی گاهی «واقعی واقعی» و گاهی «واقعی اعتباری» (یعنی امری واقعی که در طول یک اعتبار و جعل، محقّق می‌شود) هستند. نزد علماء اصول، منجّزیت «قطع» واقعی واقعی است. یعنی اگر قطع به تکلیف فعلی تعلّق گیرد در مخالفت آن استحقاق عقوبت است.

در مقابل منجّزیت «اماره» ذاتی نیست، یعنی اگر یک اماره دلالت بر تکلیف فعلی نماید، در مخالفت با مفاد آن (قبل از اینکه شارع آن اماره را حجّت کند) استحقاق عقوبت نیست. برای اینکه مخالفِ مفاد اماره نیز مستحق عقاب شود، باید مولی برای آن اماره نیز منجّزیت جعل نماید. در جعل منجّزیت نیز تفاوتی وجود ندارد که نیست از صیاغت انشاء یا خبر و یا از صیاغت‌های مختلف استفاده شود. به عنوان مثال «اعمل بخبر الثقة» و یا «جعلتُ خبر الثقة حجّةً» و یا «خبر الثقة قطعٌ» (که صیاغت تنزیل است)، و یا «اعتبرتُ خبر الثقة قطعاً» و یا «مؤدی خبر الثقة مؤدی القطع» (که اخبار است)، و یا «انّی اعتبرتُ خبر الثقة» و یا «انّی احاسبُ عبیدی علی اساس خبر الثقات» و مانند آنها، همه موجب منجّزیت خبر ثقه خواهند شد.

به هر حال نیابت اماره از قطع طریقی در منجّزیت است، پس اگر اماره منجّز شود نیابت از قطع طریقی کرده است.

معنای نیابت اماره از قطع موضوعی

با توجه به توضیحاتی که در مورد نیابت اماره از قطع مأخوذ در استصحاب داده شد، معلوم می‌شود که برای نیابت اماره از قطع موضوعی باید حکمی جدید (مماثل حکمی که برای قطع موضوعی جعل شده است)، توسط شارع برای اماره نیز جعل شود. به عنوان مثال در استصحاب باید شارع مکلّف را متعبّد به بقاء کند در مورد چیزی که اماره بر آن دلالت دارد. در این فرض نیز صیاغت تعبیر شارع مهمّ نیست، ممکن است گفته شود «لاتنقض خبر الثقة بالشکّ»، و یا گفته شود «خبر الثقة یقینٌ» (که لسان تنزیل دارد)، به هر حال این خطاب جعل جدید خواهد بود.

بنابراین نیابت در این موارد در حقیقت به معنای جعل حکم جدید برای اماره است.

وحدتِ مبرز ممکن است، و وحدتِ تشریع محال است

با توجه به توضیح نیابت اماره از قطع طریقی و موضوعی، آیا هر دو نیابت با تشریع واحد ممکن است؟ برای پاسخ به این سوال نیاز است معنای تشریع معلوم شود. دو احتمال در مراد از تشریع وجود دارد:

الف. ابراز: اگر مرد از تشریع همان ابراز باشد، در این صورت ممکن است با یک مبرز دو نیابت برای اماره جعل شود. توضیح اینکه تشریعات و انشاءات متعدّد توسط یک مبرز ممکن است. به عنوان مثال اگر به زید گفته شود «این کتاب را به این قیمت به تو فروختم»، و «این عبد را از طرف تو عتق کردم» و «این مالت را از طرف تو وصیت کردم» و «این خانه را به این قیمت در این مدّت به تو اجاره دادم» و انشاءات دیگر مانند آنها، در این صورت اگر زید بگوید «قبلتُ الجمیع»، با یک ابراز تمام انشاءات (انشاء قبول در تمام در عقدهای فوق) محقّق می‌شود. در این مثال انشاء متعدّد، امّا مبرز واحد است. بنابراین چند جعل و انشاء، توسط یک مبرز امری معقول است. لذا در محلّ بحث نیز شارع ممکن است دو جعل (جعل حجّیت برای اماره، و جعل حکم جدید برای اماره) داشته باشد که با یک مبرز، محقّق شوند. به عنوان مثال گفته شود «خبر الثقة قطعٌ» که این ابراز برای جعل حجّیت برای خبر واحد، و ابراز برای جعل حکم مماثل (مثلاً حکم مماثل استصحاب) برای خبر واحد باشد.

ب. نفسِ جعل: اگر مراد از تشریع، خودِ جعل و انشاء حکم باشد، در این صورت محال است که دو تشریع با یک جعل محقّق شود؛ زیرا در این موارد دو جعل وجود دارد که نیاز به دو انشاء دارند، و با یک انشاء دو جعل محقّق نخواهد شد. یعنی جعل حجّیت برای خبر واحد، و جعل حکم مماثل برای آن، دو انشای کاملاً متباین هستند که محال است با یک انشاء محقّق شوند. به عبارت دیگر محال است با یک جعل، دو جعل محقّق شود.

به نظر می‌رسد قائل به استحاله نظر به جعل داشته است، و قائل به امکان نظر به ابراز داشته است.

ج٦٤ ٩٥/١٠/٢٢

ملاک وحدت و تعدّد در تشریع

همانطور که گفته شد با تشریع واحد ممکن نیست طریقیت و موضوعیت معاً برای اماره جعل شود. هر انشائی نیاز به قصد و ابراز دارد. مولی می‌تواند چندین قصد داشته و با یک مبرز، ابراز نماید. در این صورت به عدد قصدها، تشریع محقّق می‌شود. در نتیجه اگر مراد از «تشریع واحد»، ابراز واحد باشد ممکن است؛ امّا اگر مراد جعل واحد، ممکن نیست.

اکنون این سوال مطرح می‌شود که ضابطه در وحدت و تعدّد جعل چیست؟ در بین متأخّرین هر حکم دارای سه مرحله «انشاء یا تشریع»، و «جعل یا حکم کلی»، و «مجعول یا حکم جزئی» می‌باشد. ملاک تعدّد تشریع،

تعدّد مجعول نیست زیرا کثرت مجعول ناشی از کثرت موضوع است. به عنوان مثال در لحظه اذان صبح بر زید یک نماز واجب است و بر بکر یک نماز و بر هر مکلف یک نماز واجب است در حالیکه وجوب نماز به تشریع واحد است؛ همینطور ملاک تعدّد تشریع، تعدّد جعل نیست زیرا کثرت در حکم کلی تابع کثرت در جعل است؛ بنابراین برای تعدّد در تشریع صوری وجود دارد:

الف. تعدّد انشاء: اگر دو انشاء محقّق شود، دو تشریع نیز محقّق خواهد شد. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «اکرم الفقیر الفاسق»، و سپس بگوید «اکرم الفقیر العادل»، در این صورت اکرام تمام فقراء واجب است (فرض این است که فقیر فقط دو حصّه فاسق و عادل دارد). مولی می‌توانست از یک انشاء استفاده نماید و بگوید «اکرم الفقیر»، امّا در این مثال از دو انشاء استفاده نموده است. در این مورد واقعاً دو تکلیف، دو وجوب، و دو طلب وجود دارد. برای این نحوه جعل، کافی است که در دو تشریع حکمتی باشد.

ب. تعدّد متعلّق: اگر یک انشاء باشد، امّا دو متعلّق داشته باشد نیز دو تشریع محقّق می‌شود. به عنوان مثال در «علیکم الصلاة و الصیام» از یک انشاء استفاده شده است، امّا دو تشریع وجود دارد. البته این مثال در فرضی است که جامعی بین صلاة و صیام نباشد تا متعلّق جامع در نظر گرفته شود و تشریع نیز واحد شود؛ و یا اگر جامعی وجود داشته باشد مدّ نظر مولی نباشد. در این صورت هم تشریع متعدّد خواهد شد.

ج. تعدّد عنوان در موضوع: اگر موضوع طلب از حیث عنوان دو تا باشد، نیز دو تشریع محقّق خواهد شد. توضیح اینکه گاهی موضوع از حیث مصداق متعدّد است (امّا از حیث عنوان واحد است) مانند «یجب علی المکلف الحجّ»، که در این مثال مکلف دارای مصادیق متعدّد و کثیری است، امّا تشریع متعدّد نیست بلکه مجعول متعدّد است؛ امّا گاهی موضوع از حیث عنوان متعدّد است (و به تبع آن از حیث مصداق هم متعدّد خواهد شد) مانند «یجب علی زید و بکر الصیام»، که در این صورت دو تکلیف و دو تشریع و دو طلب محقّق می‌شود. بنابراین اگر موضوع از حیث عنوان متعدّد شود، نیز تشریع متعدّد خواهد شد.

در بحث ما (جعل طریقیت و موضوعیت برای اماره، به جعل واحد) تشریع متعدّد است، از این جهت که متعلّق تکیلف متعدّد است[1]؛ یعنی متعلّق جعل شارع، هم حجّیت برای اماره است و هم جعل حکم مماثل قطع موضوعی (مانند استصحاب) برای اماره است. بنابراین با یک تشریع باید حجّیت برای اماره جعل شود (تا اماره قائم مقام قطع طریقی باشد)، و استصحاب هم برای اماره جعل شود (تا اماره قائم مقام قطع موضوعی شود)، که این ممکن نیست؛ زیرا نیاز به دو تشریع است تا هر دو متعلّق جعل شوند.

---

۱. کلاس راهنما: به نظر می‌رسد تعدّد جعل در این موارد از باب تعدّد حکم است. یعنی امر چهارمی وجود دارد که موجب تعدّد تشریع می‌شود.

جمع‌بندی

به هر حال همانطور که گفته شد جعل طریقیت و موضوعیت برای اماره با تشریع واحد محال است. این بحث، بحثی ثبوتی است؛ امّا در واقع در دائره احکام شرعی با «خطاب تشریع» مواجه نیستیم، بلکه با «خطاب تبلیغ» مواجه هستیم که همان کلام معصوم علیه السلام است. کلام تبلیغی نیز تشریع حکم شرعی نیست، بلکه ارشاد به احکام و تشریعات الهی است.

با توجه به این نکته واضح است که با کلام تبلیغی ممکن است ارشاد به چندین جعل شود و استحاله‌ای وجود ندارد. به عنوان مثال ممکن است امام علیه السلام بفرمایند «الخبر قطع» در حالیکه داعی ایشان هم این باشد که در شرع برای خبر واحد حجّیت جعل شده، و هم این باشد که استصحاب برای خبر جعل شده است. البته اینکه در روایات چنین ارشادی وجود داشته باشد، نیاز به کار فقهی دارد.

در نتیجه در بحث ثبوتی، تشریعِ «حجّیت» و تشریعِ «حکمی مماثل برای اماره» به تشریع واحد ممکن نیست، امّا به مبرز واحد ممکن است. در بحث اثباتی نیز ممکن است امام علیه السلام با یک خطاب، ارشاد به هر دو تشریع نمایند.

سوال چهارم: نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب

سوال چهارم این است که آیا اماره جانشین «یقین» مأخوذ در دلیل استصحاب می‌شود؟ این بحث مرتبط با مباحث اصول عملیه و بحث «استصحاب» است که خواهد آمد. به همین سبب تنها به اشاره اجمالی به جواب اکتفاء می‌شود. به عنوان مثال اگر یک ثقه خبر دهد «زید روز شنبه عادل بود»، و در روز یکشنبه شک در عدالت وی شود، استصحاب جاری شده و عدالت وی در روز یکشنبه ثابت می‌شود. مشهور علماء قائل به نیابت اماره از یقین مأخوذ در دلیل استصحاب شده و استصحاب در مثال فوق را جاری می‌دانند. ایشان برای مدّعای خود سه بیان دارند:

الف. در نظر برخی مراد از «یقین» در دلیل استصحاب همان «حجّت» است که شامل تمام امارات می‌شود؛ زیرا در نظر عرف یقین خصوصیتی نداشته لذا از عنوان یقین در دلیل الغاء خصوصیت شده و این حکم برای اماره هم ثابت است. یعنی ذکر «یقین» از باب بیان اظهر مصادیق حجّت است.

ب. در نظر برخی «یقین» دخالتی در حکم ندارد، و البته به معنای «حجّت» هم نیست. مراد از یقین در دلیل استصحاب «وجود سابق» است. در محاورات عرفی رائج است از عناوینی مانند علم و فهم استفاده شود در حالیکه خصوصیتی برای آنها وجود ندارد. به عنوان مثال گاهی گفته می‌شود «اگر فهمیدی زید آمده، به دیدن وی برو». در این مثال گفته نشده «اگر زید آمد» بلکه از عنوان فهم استفاده شده که در نظر عرف موضوع همان «آمدن

زید» است نه فهم مخاطب. به هر حال در دلیل استصحاب نیز هرچند از عنوان «یقین» استفاده شده است، امّا موضوع حقیقی همان «وجود سابق» است که حکم به بقاء آن شده است.

ج. بیان سوم که معروف‌تر از دو بیان قبلی است، اینکه یقین به معنای «حجّت» نبوده، و مراد از آن هم «وجود سابق» نیست، بلکه مراد همان یقین است. بنابراین هرچند یقین موضوعی خواهد بود، امّا از دلیل حجّیت اماره استفاده می‌شود که شارع آن را «علم» اعتبار نموده است، لذا اماره نیز جانشین این قطع موضوعی مأخوذ در دلیل استصحاب خواهد بود.

نظر مختار: عدم نیابت اماره از یقین مأخوذ در استصحاب

به نظر می‌رسد معنای اول و دوم خلاف ظاهر است و مورد قبول نیست، امّا معنای سوم صحیح است. البته هرچند معنی سوم ظاهر دلیل استصحاب است، امّا اماره جانشین قطع مأخوذ در استصحاب نمی‌شود زیرا از دلیل اعتبار اماره بیش از این استفاده نمی‌شود که اماره حجّت بوده و جایگزین قطع طریقی می‌شود، امّا نیابت اماره از قطع موضوعی از دلیل اعتبار اماره استفاده نمی‌شود.

در نتیجه در مواردی که حالت سابقه توسط اماره ثابت شود، موضوع استصحاب محقّق نشده و در نتیجه استصحاب جاری نیست.

البته مراد از «یقین» در دلیل استصحاب اعتقاد جامع بین «یقین» و «اطمینان» است که شامل اماره نیست؛ پس شامل اطمینان هم هست، زیرا اگر مراد خصوصِ یقین باشد، فرد نادر خواهد شد، امّا معمولاً برای مردم اطمینان به وجود می‌آید.

تتمّه: یقین مأخوذ در دلیل حرمت فتوای بدون علم

علاوه بر استصحاب، دلیل دیگری هم وجود دارد که یقین و علم در موضوع آن اخذ شده است. در دلیل حرمت افتاء بدون علم نیز، یقین موضوعی است. یعنی حرام است فقیه بدون علم فتوا دهد، هرچند آن فتوا مطابق واقع باشد.

به نظر می‌رسد به سبب قرائنی، مراد از علم در آن دلیل، «حجّت» است. یعنی اگر مجتهد بر اساس حجّت فتوا دهد، کافی است. البته مراد از حجّت همان جامع بین «قطع» و «اماره» بوده و شامل اصول عملیه نیست. یعنی حجّت، جامع بین حجّت عقلی (یعنی قطع) و حجّت شرعی (اماره) است. بنابراین آن دلیل به تناسب حکم و موضوع دلالت دارد فقیه باید بر اساس حجّت فتوا دهد، و طبق استصحاب نمی‌تواند فتوا دهد.

مقام چهارم: نیابت اماره و اصل از قطع موضوعی صفتی

از مباحثی که در قطع موضوعی طریقی گذشت، معلوم می‌شود نیابت اماره از قطع موضوعی صفتی نیز ثبوتاً محذوری ندارد. فقط کافی است شارع همان حکمِ قطع موضوعی صفتی را برای اماره نیز جعل نماید. همینطور در این مورد، واضح است دلیل حجّیت اماره به هیچ وجه دلالتی بر جانشینی ندارد (زیرا قطع از آن حیث که صفتی نفسانی است، موضوع دلیل است که اماره قطعاً اینچنین نیست).

البته باید مثال فقهی برای قطع موضوعی صفتی بررسی شود تا جانشینی اماره معلوم شود. برخی ادّعا نموده‌اند در موضوع حکم جواز شهادت، قطع صفتی اخذ شده است.

به نظر می‌رسد این مثال صحیح نیست، زیرا اصلاً قطع در موضوع جواز شهادت اخذ نشده است. البته در برخی موارد شهادت باید حسّی باشد مانند اینکه در شهادت بر شرب خمر یک نفر، باید شاهد دیده باشد و اگر حسّی نباشد، حتی اگر قطع هم داشته باشد، نمی‌تواند شهادت دهد (بلکه حتی اگر صد نفر شهادت دهند که زید شرب خمر کرده، نمی‌تواند شهادت دهد و باید خودش ببیند). این به دلیل نکته‌ای است که در باب قضاء مطرح است، و در موضوع این دلیل هم قطع اخذ نشده است (یعنی با قطع هم نمی‌تواند شهادت دهد، چه رسد به اماره).

جهت چهارم: اخذ علم به حکمی در موضوع آن حکم

آیا شارع می‌تواند علم به یک حکم را در موضوع همان حکم اخذ نماید؟ یا اخذ علم به حکم، در موضوع همان حکم محال است؟ مقدمه اینکه اگر علم به حکمی در موضوع حکمی اخذ شود چهار حالت دارد: اول اینکه هر دو حکم متخالف باشند؛ دوم اینکه متضاد باشند؛ سوم اینکه متماثل باشند؛ و چهارم اینکه متّحد باشند؛ عنوان بحث فقط قسم چهارم است یعنی علم به حکمی در موضوع همان حکم اخذ شود، که دو حکم متّحد خواهند بود.

ج۶۵ ۹۵/۱۰/۲۵

مقدمه: توضیح «قطع» و «حکم»

برای بحث از اخذ علم در موضوع حکم شرعی، نیاز به ذکر یک مقدمه است. در این مقدمه از قطع و از حکم بحث خواهد شد.

امر اول: توضیح «قطع»

«قطع» یک حالت ذهنی و روانی، یعنی همان اعتقاد جزمی است. در هر قطع یک «مقطوع» وجود دارد، یعنی ممکن نیست یک قطع بدون مقطوع محقّق شود. به عنوان مثال قطع به عدالت زید، یا به وجود خداوند متعال محقّق می‌شوند. مقطوع نیز «بالذات» و «بالعرض» است. مقطوع بالذات، در افق نفس و ذهن است مانند قطع به عدالت زید، که در نظر مشهور «مفهوم عدالت زید» مقطوع است.[1] مقطوع بالعرض در مثال فوق همان «عدالت زید» در خارج است. مقطوع بالعرض ممکن است وجود واقعی و یا وهمی داشته باشد. مراد از واقعی در مقابل وهمی است که شامل حقیقی هم می‌شود. در مثال فوق ممکن است زید واقعاً عادل باشد یا نباشد. اگر زید عادل باشد، مقطوع بالعرض امری واقعی بوده؛ و اگر فاسق باشد، مقطوع بالعرض امری وهمی خواهد بود. بنابراین در هر قطعی یک مقطوع بالذات و یک مقطوع بالعرض نیز وجود دارد، که موطن قطع و مقطوع بالذات یکی است؛ و موطن مقطوع بالعرض یا عالم واقع (در مقابل وهم) است یا عالم وهم.

شارع می‌تواند قطع را که یک پدیده تکوینی است، در موضوع حکم خود اخذ نماید. گاهی شارع نظر به مقطوع ندارد مانند اینکه بگوید «اذا قطعتَ بشيء فتصدّق» در حالیکه نظری به مقطوع بالذات یا بالعرض ندارد؛ گاهی نیز نظر به مقطوع بالذات دارد، مانند اینکه بگوید «اذا قطعتَ بعدالة زید فتصدّق» در حالیکه فقط نظر به مقطوع بالذات دارد. یعنی همین که در افق نفس مکلّف قطعی پیدا شود کافی بوده، و کاری به واقع ندارد؛ گاهی نیز نظر شارع به مقطوع بالعرض هم هست، یعنی مقطوع بالعرض باید امری واقعی باشد مانند اینکه بگوید «اذا علمتَ بحیاة الولد فتصدّق» و مراد این است که علم مصیب به واقع موضوع حکم است؛

گاهی مقطوع یک حکم شرعی است، یعنی قطع به یک حکم شرعی در موضوع حکم شرعی اخذ شده است. به عنوان مثال «اذا قطعتَ بوجوب الصلاة فتصدّق» که نظر به مقطوع بالذات شده است، و یا «اذا علمتَ بوجوب الصلاة فتصدّق» که نظر به مقطوع بالعرض شده است زیرا مراد از علم همان علم مصیب به واقع است.

در بحثِ اخذ علم در موضوع حکم شرعی، قطع به حکم شرعی در موضوع آن اخذ شده، و نظر به مقطوع بالعرض شده است (همانطور که در عنوان مسأله «علم» به کار رفته است یعنی علم مصیب به واقع) مانند «اذا علمتَ بوجوب الصلاة فتصدّق». بنابراین باید مکلّف قطع داشته باشد، و باید مقطوع بالعرض واقعاً وجود داشته باشد تا حکم فعلی شود. همانطور که معلوم شد متعلّق قطع یک حکم شرعی (معلوم بالعرض) است، که حکم اول می‌باشد؛ و حکمی که قطع در موضوع آن اخذ شده است، حکم دوم است. در مثال فوق «وجوب نماز» حکم اول

---

۱. برخی بحث‌ها وجود دارد که از محلّ کلام در علم اصول خارج است، مانند اینکه آیا مقطوع «مفهوم» است یا «غیر مفهوم»؟ و یا اینکه رابطه قطع با مقطوع «اتّحاد» است یا «تغایر»؟

است که مقطوع بالعرض است، و «وجوب تصدّق» حکم دوم است که در موضوع آن قطع اخذ شده است. در موضوع حکم اول هیچ قطعی اخذ نشده است.

امر دوم: توضیح «حکم»

در یک تقسیم در علم اصول «حکم» تقسیم به کلی و جزئی شده است. در مدرسه میرزا «حکم کلی» همان جعل بود، و «حکم جزئی» همان مجعول یا حکم فعلی است. به عنوان مثال «وجوب حجّ بر مکلف مستطیع» یک حکم کلی یا جعل است (حکم کلی گاهی به صورت قضیه مطرح می‌شود مانند «الحجّ واجب علی المستطیع»، و گاهی به صورت مفهومی مطرح می‌شود مانند «وجوب الحجّ علی المستطیع»)، و «وجوب حجّ بر زید» نیز یک حکم جزئی یا مجعول است (که گاهی به صورت قضیه مانند «الحجّ واجب علی زید»، و گاهی به صورت مفهومی مانند «وجوب الحجّ علی زید» مطرح می‌شود).

در این بحث، مراد از حکم همان «حکم جزئی» یا «مجعول» است؛ زیرا اولاً تمام اشکالات عقلی در مورد علم به مجعول است (اگر علم به جعل در موضوع حکمی اخذ شود، مشکل چندانی به وجود نخواهد آمد)؛ و ثانیاً اگر اشکالات اخذ علم در مجعول حلّ شود، حلّ مشکل در جعل بسیار آسان خواهد شد. البته برخی مانند محقق خوئی و شهید صدر این بحث را تعمیم به جعل داده‌اند، امّا مراد آنها از حکم کلی همان حکم اول است (یعنی حکم دوم نزد آنها نیز باید مجعول باشد). به هر حال مراد ما از حکم اول نیز مجعول است، به سبب اینکه بحث روشن باشد (و با حلّ اشکال در مجعول، اشکال در جعل نیز حلّ خواهد شد).

در تقسیم دیگری در علم اصول، «حکم» تقسیم به واقعی و ظاهری شده است. همانطور که گفت شد، در محلّ بحث دو حکم وجود دارد. مراد از حکم اول (یعنی مقطوع بالعرض) همان «حکم واقعی» است؛ امّا مراد از حکم دوم «اعمّ از واقعی و ظاهری» است. البته به دلیل اینکه اشکال در حکم ظاهری کمتر بوده، و این اشکال به طور مستقلّ در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی خواهد آمد، مراد ما از حکم دوم هم همان «حکم واقعی» خواهد بود.

بنابراین سوال این خواهد شد که اخذ علم (یعنی علمِ مصیب) به مجعول واقعی (در مقابل حکم ظاهری) در موضوع همان مجعول ممکن است؟

صور مختلف اخذِ علمِ به حکمی، در موضوع یک حکم

گفته شده اخذِ علم به حکمی، در موضوع یک حکم، چهار صورت دارد؛ زیرا آن دو حکم ممکن است متخالف، یا متضادّ، یا متماثل، و یا متّحد باشند. البته اصلِ بحث در مورد صورت چهارم یعنی اخذِ علم به یک حکم در موضوع همان حکم است؛ امّا برای تتمیم بحث، صور دیگر نیز بررسی خواهد شد:

صورت اول: تخالف دو حکم

متخالف بودن دو حکم، به این معنی است که دو تکلیف جدا و مستقلّ بوده و بین آنها تضادّ یا تماثل یا اتّحاد نباشد. به عنوان مثال در «اذا قطعتَ بوجوب الصوم علیک، فتصدّق» حکم اول «وجوب صوم»، و حکم دوم «وجوب تصدّق» است که بین آنها تضادّ یا تماثل یا اتّحاد نیست. همینطور مثال «اذا قطعتَ بحرمة شرب الخمر علیک فتصدّق» که حرمت شرب و تصدّق دو حکم متخالف هستند. به هر حال در این صورت اخذِ علم به یک حکم در موضوع حکمِ متخالف با آن اشکالی ندارد.

صورت دوم: تضادّ دو حکم

گاهی حکم دوم ضدّ حکم اول است. تضادّ دو حکم به دو شکل ممکن است: اول اینکه یکی از دو حکم ترخیصی (مراد از حکم ترخیصی، ترخیص واقعی است) و دیگری لزومی باشند؛ دوم اینکه هر دو الزامی بوده امّا یکی الزام به فعل و دیگر الزام به ترک باشند؛ به عنوان مثال در «اذا قطعتَ بوجوب الصلاة علیک فانت مرخص فی ترکها» دو حکم وجوب نماز و ترخیص در ترک نماز، متضادّ هستند؛ و در مثال «اذا قطعتَ بوجوب الصلاة علیک فهی محرّمة علیک» دو حکم وجوب نماز و حرمت نماز نیز متضادّ هستند.

مشهور علماء در این صورت، جعل حکم دوم را محال می‌دانند (کسی قائل به امکان نیست). وجوه مختلفی برای استحاله بیان شده است، که به ذکر نظر شهید صدر اکتفاء می‌شود.

دلیل اول بر استحاله: استحاله ردع از حجّیت قطع

شهید صدر فرموده است در بحث‌های قبل ثابت شد که ردع از حجّیت و کاشفیت قطع محال است. با توجه به این نکته، در صورت تضادّ دو حکم نیز شارع از حجّیت قطع نسبت به متعلّق آن ردع نموده است. یعنی وقتی

مکلّف قطع به وجوب نماز دارد، ردع از این قطع ممکن نیست، و شارع با تحریم یا ترخیص نماز از این قطع ردع نموده است. بنابراین جعل حکم متضادّ با حکم اول نیز محال است.[۱]

به نظر می‌رسد این بیان تمام نیست، زیرا با قبول اینکه قطع حجّت است، تکلیف اول (وجوب نماز در مثال فوق) بر وی منجّز است. به عبارت دیگر با تکلیف دوم منجّزیت قطع نسبت به وجوب نماز از بین نرفته، بلکه پیش فرض بحث وجود تکلیف اول است. پس بحث در این است که در عین حال که وجوب نماز منجّز است، آیا ممکن است مولی تحریم نماز یا ترخیص در نماز نماید؟ اگر وجوب نماز منجّز نباشد، خارج از بحث است.

دلیل دوم بر استحاله: استحاله ترخیص در معصیت یا تکلیف عاجز

به نظر می‌رسد در این صورت نیز جعل تکلیف دوم محال است، که وجه استحاله در صورت اول تضادّ (ترخیصی بودن یک حکم) متفاوت از وجه استحاله در صورت دوم تضادّ (لزومی بودن هر دو حکم) است:

اگر یکی از دو حکم لزومی و دیگری ترخیصی باشد، در این صورت حکم به ترخیص در واقع ترخیص در معصیت است. ترخیص در معصیت نیز عقلاً قبیح بوده، و صدور قبیح از خداوند متعال هم محال است. یعنی در مثال فوق فرض این است که نماز واجب منجّز است، و ترخیص در ترک آن[۱] در حقیقت ترخیص در ارتکاب معصیت است.

اگر هر دو حکم لزومی باشند، در این صورت مکلّف قدرت بر امتثال هر دو تکلیف لزومی ندارد. یعنی مکلّف برای امتثال وجوب باید نماز را اتیان نماید، و برای امتثال تکلیف حرمت باید اتیان نماز را ترک نماید، که قدرت بر اتیان و ترک اتیان نماز را ندارد. تکلیف عاجز نیز عقلاً قبیح بوده، و صدور قبیح از خداوند متعال محال است.

در نتیجه جعل حکم متضادّ با حکم اول محال است؛ زیرا لازمه آن ترخیص در معصیت و یا تکلیف عاجز است، که هر دو عقلاً قبیح بوده و صدور آنها از مولی محال است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۹۹:«و اما القسم الثانی و هو أخذ القطع بحکم فی موضوع حکم مضاد کما إذا قال إذا قطعت بوجوب الصلاة حرمت علیک أو إذا قطعت بحرمة الخمر فهو حلال لک. فهذا مستحیل لأنه یعنی جعل حکم رادع عن طریقیة القطع و کاشفیته و قد تقدم انه لا یعقل لا علی أن یکون حکما ظاهریا لعدم معقولیة ملاکه فی مورد القطع و لا واقعیا للزوم التضاد و نقض الغرض علی ما تقدم شرحه فیما سبق مفصلا».

۱. ترخیص در مخالفت یک تکلیف غیر از ترخیص در ترک یک فعل است. در بحث قطع گفته شده منجّزیت قطع تعلیقی است یعنی امکان ردع از آن وجود دارد. این ردع از قطع، به ترخیص در مخالفت تکلیف قطعی است که اشکالی ندارد. این ترخیص، یک ترخیص ظاهری است؛ امّا ترخیص در ترک یک فعل، ترخیص واقعی است.

ج٦٦ ٩٥/١٠/٢٦

صورت سوم: تماثل دو حکم

تماثل دو حکم در جایی است که مولی بگوید «اذا قطعتَ بوجوب الصلاة علیک فهی واجبة علیک» در حالیکه دو تکلیف و دو وجوب دارد. تکلیف اول وجوب نماز است که موضوع آن مکلف است؛ و تکلیف دوم هم وجوب نماز است که موضوع آن مکلف قاطع به وجوب نماز است؛ تکلیف دوم اخصّ از تکلیف اول است که اگر مکلف قاطع نباشد یک وجوب دارد و اگر قاطع باشد دو وجوب دارد که متعلّق هر دو یک فعل یعنی نماز است. به عبارت دیگر بر قاطع به وجوب نماز، دو وجوب نماز فعلی وجود خواهد داشت. سوال این است که آیا جعل تکلیف دوم ممکن است یا محال است؟

دلیل استحاله: اجتماع مثلین

جماعتی این صورت را محال می‌دانند؛ زیرا دو وجوب نماز بر فرد واحد شده، که اجتماع مثلین شده و محال است. به عنوان مثال یک جسم نمی‌تواند دو بیاض داشته باشد، یعنی دو بیاض در محلّ واحد جمع نمی‌شوند. در این صورت نیز دو وجوب نماز برای زید (که واحد است) جعل شده است که اجتماع مثلین بوده و محال است.

جواب اول: اعتباریت احکام شرعی

برخی از این استحاله پاسخ داده‌اند که استحاله اجتماع مثلین فقط در امور واقعی و تکوینی است، امّا در امور اعتباری، اجتماع مثلین محال نیست. در تکالیف شرعی نیز که اموری اعتباری هستند، اجتماع مثلین یا اضداد اشکالی ندارد. به عنوان مثال ممکن است یک مال مملوک دو نفر باشد، یعنی دو اعتبار ملکیت شده باشد که کتاب واحد هم بتمامه ملک زید باشد و هم بتمامه ملک عمرو باشد.

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا تکلیف از امور واقعی است لذا اجتماع مثلین در آن نیز محال است. توضیح اینکه تکلیف، خودِ طلب انشائی است. همانطور که توضیح آن گذشت، طلب انشائی امری واقعی بوده و اعتباری نیست.

جواب دوم: عدم اجتماع مثلین

با قبول اینکه در احکام شرعی نیز اجتماع مثلین محال است، در عین حال در صورت سوم یعنی تماثل دو حکم نیز محذوری وجود ندارد؛ زیرا در این صورت اجتماع مثلین لازم نمی‌آید. یعنی مولی دو طلب دارد که تکلیف اول متوجه «مکلف» بوده، و تکلیف دوم متوجه «مکلف قاطع» است. مولی دو انشاء دارد، یکی طلب نماز

به اعتبار اینکه زید مکلف است، و دیگری طلب نماز به اعتبار اینکه زید مکلف قاطع است. بنابراین هرچند مطلوب (نماز) و مطلوب منه (به عنوان مثال زید) واحد است، امّا طلب متعدّد است؛

در نتیجه اشکالی ندارد توسط دو انشاء، یک عمل به دو اعتبار بر مکلف واحد واجب باشد، مانند اینکه زید نذر کند نماز صبح بخواند که دو وجوب نماز صبح بر زید هست؛ و یا مانند اینکه شارع جعل وجوب نماز بر مکلف، و جعل وجوب نماز بر رجال نماید، که در این صورت دو وجوب نماز بر زید فعلی خواهد شد. البته طلب دوم باید فائده داشته و لغو نباشد، که در این مثال فائده‌اش این است که اگر نماز نخواند استحقاق دو عقاب دارد (هرچند با یک نماز هر دو ساقط می‌شوند).

بنابراین صورت سوم که دو حکم متماثل باشند، نیز مانند صورت اول معقول است.

صورت چهارم: اتّحاد دو حکم

آیا ممکن است علم به یک حکم، در موضوع خودِ آن حکم اخذ شود؟ تفاوتی بین این صورت با سه صورت قبل وجود دارد. در سه صورت قبل دو تکلیف و دو حکم وجود داشت، امّا در این صورت فقط یک حکم وجود دارد. به عبارت دیگر در این صورت اگر زید علمی نداشته باشد، اصلاً تکلیفی ندارد (به خلاف صورت قبل که با عدم علم هم یک وجوب فعلی بود)؛ و اگر قاطع به تکلیف باشد، تنها یک تکلیف و یک وجوب دارد. یعنی متعلّق علم همان حکمی است که در موضوع آن قطع اخذ شده است. پس در مثال «اذا علمتَ بوجوب الصلاة فهی واجبة لک» وجوب نماز زمانی بر زید فعلی می‌شود که علم به وجوب نماز بر خودش پیدا کند.

آیا این صورت عقلاً ممکن است؟ مشهور علماء این صورت را عقلاً محال می‌دانند (یعنی مخالفی نمی‌شناسیم). البته در بین متأخّرین معروف شده است که شهید صدر راه حلّی برای امکان این صورت پیدا کرده است؛ امّا در واقع ایشان بدیلی برای این قسم پیدا کرده است که به جای «علم به مجعول»، در موضوع تکلیف «علم به جعل» اخذ شود. در عین حال ایشان نیز قبول دارند که اخذ علم به مجعول، در موضوع همان مجعول محال است.

به نظر می‌رسد این صورت نیز محذور عقلی ندارد. باید ادلّه استحاله نقد شود و سپس امکان توضیح داده شود. عمده ادلّه استحاله، سه دلیل است:

دلیل اول استحاله: دور

گفته شده اگر علم به حکم در موضوع خودِ حکم اخذ شود، دور لازم می‌آید؛ و چون دور محال است، اخذ علم هم محال خواهد بود.[۱] توضیح اینکه «علم به حکم» و «حکم» بر یکدیگر توقف دارند؛ یعنی در مثال فوق وجوب نماز موقوف بر قطع به وجوب نماز است (زیرا فعلیت هر حکمی متوقف بر فعلیت موضوع آن حکم است، که در مثال فوق علم به حکم در موضوع آن حکم اخذ شده است)؛ و قطع به وجوب نماز نیز موقوف بر تحقّق وجوب نماز است (زیرا اگر وجوب فعلی نباشد، تحقّق نداشته و علم به آن ممکن نخواهد بود). این دور صریح است.

جواب اول: قطع موقوف بر مقطوع بالعرض نیست

شهید صدر این دلیل بر استحاله را قبول نکرده است. توضیح اینکه ایشان توقف اول را پذیرفته است یعنی فعلیت وجوب، موقوف بر قطع زید به وجوب است همانطور که فعلیت هر حکم موقوف بر فعلیت موضوع آن است؛ امّا توقّف دوم تمام نیست؛ زیرا قطع زید به وجوب نماز، موقوف بر وجوب نماز در واقع نیست. یعنی ممکن است در واقع نماز واجب نباشد، امّا زید قطع به وجوب نماز داشته باشد. به عبارت دیگر قطع موقوف بر مقطوع بالذات است، امّا موقوف بر مقطوع بالعرض نیست.[۲]

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا هرچند قطع موقوف بر مقطوع بالذات بوده و موقوف بر مقطوع بالعرض نیست، امّا همانطور که در عنوان بحث گفته شد، بحث در «علم به حکم شرعی» است نه در «قطع به حکم شرعی».[۳] به عبارت دیگر اگر معلوم بالعرض (وجوب نماز در واقع) نباشد، علمی برای زید محقّق نخواهد شد. پس فعلیت حکم موقوف بر علم و علم موقوف بر فعلیت حکم است.

---

۱. «استحاله ذاتی» در جایی است که در خودِ آن تناقض یا محالی باشد؛ و «استحاله وقوعی» در جایی است که لازمه آن تناقض یا محالی باشد. در این استدلال استحاله وقوعی وجود دارد.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۰۲:«و إن أريد أخذ القطع دون المقطوع به أی القطع بما هو مضاف إلى المقطوع به بالذات ففی الصياغة المذكورة للمحذور إشكال واضح و هو ان الحكم الّذی أخذ فی موضوعه العلم به و إن كان موقوفا على العلم و لكن العلم به غير موقوف على الحكم بل يتوقف بحسب بنائه و وجوده التكوينی على المعلوم بالذات فان ما يقوم العلم هو المعلوم بالذات القائم فی نفس العالم لا المعلوم بالعرض الموجود فی الخارج ببرهان تخلفه عنه فی موارد خطأ القطع و عدم اصابته للواقع».

۳. همانطور که در مقدمه توضیح داده شد، مراد از «قطع» اعتقاد جزمی اعمّ از مصیب به واقع و غیر مصیب است؛ امّا «علم» همان قطع مصیب به واقع است.

جواب دوم: تنها دور علّی محال است

در علم فلسفه گفته شده «دور» محال است، امّا تنها یک شکل از دور محال است. یعنی دور بین علت و معلول محال است. مراد از علّت نیز «مبدأ وجود» است. یعنی ممکن نیست «الف» مبدأ وجود «ب» بوده، و «ب» نیز مبدأ وجود «الف» باشد. در سائر موارد، دور محال نیست.

در محلّ بحث نیز «فعلیت حکم» موقوف بر «علم» بوده، و «علم» نیز موقوف بر «فعلیت حکم» است، که این دور علّی نبوده و محال نیست؛ علاوه بر اینکه در ادامه مباحث خواهد آمد که در این صورت اصلاً دور محقّق نمی‌شود.

دلیل دوم: لغویت

دلیل دیگر بر استحاله اخذِ علم به یک حکم در موضوع همان حکم، این است که چنین جعلی لغو است. توضیح اینکه موضوع تکلیف «قطع زید به وجوب نماز» است. یعنی اگر زید قطع به تکلیف نداشته باشد، تکلیفی هم ندارد. این تکلیف لغو است؛ زیرا قطع زید ممکن است محرّکیت بر اتیان نماز داشته باشد یا نداشته نباشد. اگر قطع زید محرّکیت بر اتیان نماز داشته باشد، همین قطع کافی بوده و نیاز به جعل جدید نیست؛ و اگر هم قطع زید محرّکیت نداشته باشد، با جعل مولی هم محرّکیتی برای وی محقّق نخواهد شد. بنابراین در هر صورت این تکلیف، لغو خواهد بود و اثری ندارد (اثر تکلیف محرّکیت مکلّف به اتیان است، که در این موارد جعل چنین اثری ندارد). به عبارت دیگر همانطور که جعل تکلیف برای خصوص ناسی و یا خصوص غافل، لغو بوده و اثری ندارد؛ جعل تکلیف برای خصوص قاطع هم لغو است.[۱]

جواب: جعل تکلیف، اثر دارد

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ زیرا جعل چنین تکلیف نیز دارای اثر است. توضیح اینکه اولاً گاهی نفسِ تکلیفِ «تجب الصلاة علی القاطع بوجوب الصلاة» موجب قطع به تکلیف می‌شود. یعنی عرف چنین توجهات عقلی ندارد و با وصول این خطاب، توهم می‌کند خطاب شامل خودش هم می‌شود (هرچند توهّم ضعیفی باشد)،

---

۱. باید توجه شود این اشکال ناظر به مرحله قبل از جعل تکلیف است. یعنی قبل از جعل تکلیف اگر زید قطع نداشته باشد که تکلیفی نخواهد داشت (حتی با جعل تکلیف برای قاطع هم زید تکلیفی نخواهد داشت)؛ و اگر قطع به تکلیف داشته باشد همین قطع برای محرّکیت کافی است و نیازی نیست تا حکمی جعل شده و قطع زید تبدیل به علم شود.

لذا این مناقشه بر اشکال وارد نمی‌شود که در بحث از عنوان «علم» استفاده شده در حالیکه این اشکال در جایی است که «قطع» باشد و احتمال خطای آن نیز باشد؛ زیرا جعل تکلیف برای قاطع محال است و نوبت به این نمی‌رسد که زید عالم به تکلیف شود.

لذا قطع به تکلیف فعلی پیدا می‌کند؛ و ثانیاً «ترک نماز» در صورتی که تکلیفی جعل نشود «تجرّی» است؛ و در صورتی که تکلیف جعل شود «معصیت» است؛ ممکن و معقول است که مولی بین معصیت و تجرّی تفاوت بگذارد. یعنی به هر حال در تجرّی یا استحقاق عقاب کمتری وجود دارد، و یا استحقاق عقاب اصلاً وجود ندارد.

بنابراین چنین تکلیفی نیز دارای اثر خواهد بود.

ج۶۷ ۹۵/۱۰/۲۷

دلیل سوم: توقف شیء بر خودش

شهید صدر فرموده است اگر علم به حکم در خودِ حکم اخذ شود مستلزم امری محال (یعنی دور) است. در مرحله وصول تکلیف، دور لازم آمده، لذا اخذِ علم در موضوع تکلیف مستلزم محال می‌شود. اگر تکلیفی در مرحله وصول محال شود، به فعلیت نمی‌رسد، و جعل چنین تکلیفی محال است.

استلزام دور نیاز به توضیح دارد. وصول هر تکلیف فعلی موقوف بر «وصول موضوع آن» است. وقتی قطع به تکلیف فعلی پیدا می‌شود که قطع به موضوع آن در خارج پیدا شود. با توجه به این مقدمه، برای وصولِ تکلیفِ «اذا قطعتَ بحرمة شرب الخمر، فهوم حرام علیک» باید زید قطع به موضوع پیدا کند. موضوع تکلیف نیز قطع به حرمت است، پس باید قطع به «قطع به حرمت شرب خمر» در خارج محقّق شود تا این تکلیف فعلی به زید واصل شود. از طرفی قطع نیز از صفات نفسی و وجدانی بوده، و علم به چنین صفاتی به شکل «علم به وجود» است نه «علم به صورت» (یعنی علم به صفات نفسی، علم حضوری است نه علم حصولی). وجود قطعِ به قطع نیز همان قطعی است که در افق نفس محقّق شده است، بنابراین قطعِ به «قطع به حرمت شرب خمر» همان وجودِ «قطع به حرمت شرب خمر» است. در نتیجه قطع به تکلیف فعلی (یعنی قطع به حرمت شرب خمر)، موقوف بر قطع به موضوعش (یعنی قطع به حرمت شرب خمر) خواهد شد که حقیقت «دور» را دارد.

«دور» نیاز به دو طرف دارد که مثلاً «الف» موقوف بر «ب» باشد و «ب» نیز موقوف بر «الف» باشد. استحاله دور به این سبب است که بازگشت به توقف شیء بر خودش دارد. در استدلال فوق دو طرف وجود ندارد امّا حقیقت و ملاک استحاله دور (یعنی توقف شیء بر خودش) لازم می‌آید.

---

۱. مباحثه: به عنوان مثال اگر شخصی در رساله مرجع تقلید خود بخواند «مردی که ۱۵ سال قمری تمام داشته و شرائط تکلیف را داشته باشد، اگر بداند نماز بر وی واجب است باید نماز بخواند»، در این صورت قطع پیدا می‌کند که بعد از خواندن این جمله نماز بر وی واجب است، امّا قبل خواندن این جمله در رساله، نماز بر وی واجب نبوده است.

کلاس راهنما: مراد همان جهل مرکب است، یعنی عرف با دیدن چنین خطابی اشتباهاً و تسامحاً خود را شامل خطاب می‌بینند و جهل مرکب پیدا می‌کند.

بنابراین وصول این تکلیف مستلزم امری محال است و این تکلیف قابلیت فعلی شدن ندارد؛ لذا جعل چنین تکلیفی لغو خواهد بود، و انجام امر لغو بر شارع محال است.[1]

به نظر می‌رسد این استدلال بر استحاله اخذ علمِ به حکمی در موضوع همان حکم، اضعف ادلّه بر استحاله است. در این بحث تنها به چهار اشکال در این استدلال اشاره می‌شود:

اشکال اول: وصول تکلیف فعلی موقوف بر وصول موضوع نیست

این مقدمه در کلام ایشان مورد قبول نیست که وصول تکلیف فعلی، موقوف بر وصول موضوع است (یعنی هرچند وصول تکلیف فعلی از طریق وصول موضوع هم ممکن است، امّا از راه دیگر هم ممکن است). به عنوان مثال اگر یک معصوم علیه السلام به زید خبر از حرمت شرب این مایع بر او دهد، نیز تکلیف فعلی واصل شده است بدون اینکه موضوع تکلیف واصل شده باشد؛ زیرا موضوع هنوز هم معلوم نیست، و ممکن است موضوع حرمت تکلیف در واقع، خمریت و یا مسکریت و یا نجاست و یا مانند آنها باشد. حتی اگر مکلف احتمال خمریت بدهد، امّا احتمال سمّ بودن را هم ندهد (و فرض شود در واقع نیز حرمت این مایع از باب حرمت سمّ باشد)، در این صورت نیز تکلیف واصل شده است بدون اینکه موضوع آن واصل شود.

با توجه به این مثال، در محلّ بحث نیز دلیل «اذا قطعتَ بحرمة شرب الخمر، فهو حرام علیک» وجود دارد. برای وصول این تکلیف فعلی کافی است که زید قطع به حرمت شرب این مایع پیدا کند. موضوع تکلیف نیز همان قطع است، و نیاز نیست که زید قطع به موضوع پیدا کند بلکه همین که قطع به این حکم پیدا کند، موضوع در خارج فعلی شده است. بنابراین زید بدون اینکه التفاتی به موضوع تکلیف داشته باشد، یقین به حکم فعلی پیدا

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۰۳:«الوجه الثالث انه یلزم منه الدور فی عالم وصول الحکم فتکون فعلیته مستحیلة و کل جعل یستحیل فعلیته یستحیل جعله، وجه اللزوم یتضح ببیان مقدمتین: ۱- ان الأحکام بمعنى المجعولات الفعلیة التی هی محل الکلام فی المقام وصولها انما یکون بوصول موضوعاتها بعد فرض إحراز أصل الجعل فالعلم بالمجعول تابع للعلم بموضوعه خارجا أی یکون مستنتجا استنتاجا لمیا دائما و لا یتصور فیه العکس إذ لیس المجعول امرا خارجیا حسیا لیحس به مباشرة. ۲- ان تطبیق هذا فیما إذا کان العلم بالحکم مأخوذا فیه مستحیل لأن القطع بالحکم یکون متوقفا على القطع بموضوعه بحکم المقدمة الأولى و المفروض ان موضوعه هو نفس هذا القطع و هذا یعنی ان القطع بالحکم یتوقف على القطع بالقطع بالحکم و هذا دور، اما لأن القطع بالقطع هو نفس القطع لأن هذا هو قانون کل الصفات الوجدانیة الحضوریة، فانها معلومة بنفس وجودها لا بصورة زائدة عنها فیکون معناه توقف القطع بالحکم على القطع بالحکم و هو روح الدور و نکتة استحالته. و اما لو افترض ان القطع بالقطع غیر القطع نفسه بل صورة زائدة مقتبسة منه على أساس الإحساس به على حد الإحساس بالأمور الخارجیة و الإحساس بالشیء غیر إدراکه فلا إشکال فی ان القطع بالصفات الوجدانیة معلول لها و لیس من قبیل العلم بالأمور الخارجیة و لهذا لا یعقل فیها الخطأ و التخلف فیکون القطع بالقطع بالحکم فی المقام متوقفا على القطع بالحکم فإذا کان القطع بالحکم متوقفا على القطع بالقطع کان دورا لا محالة، و هذا یعنی استحالة وصول هذا الحکم و فعلیته و معه یستحیل جعله أیضا. و هذا وجه صحیح أیضا. و هکذا یتبرهن استحالة الأخذ بالحکم فی موضوع شخص ذلک الحکم».

کرده و تکلیف فعلی به وی واصل شده است. به عبارت دیگر در فعلیت تکلیف، وصول معتبر نیست؛ بلکه واقع معتبر است، و حتی اگر علم به جعل هم نداشته باشد، با قطع به حرمت شرب خمر، تکلیف فعلی خواهد شد.

اشکال دوم: در قطع به «قطع به شیء»، دو قطع وجود دارد

ایشان فرموده است قطعِ به «قطع به شیء» در افق نفس، همان «قطع به شیء» است. به عنوان مثال قطع به «قطعِ به عدالت زید»، همان «قطع به عدالت زید» است. به نظر می‌رسد در این موارد دو قطع متفاوت وجود دارد زیرا دو متعلّق برای قطع وجود دارد. یعنی متعلّق قطع اول «عدالت زید» بوده، و متعلّق قطع دوم «قطع به عدالت زید» است. بنابراین قطعِ به «قطعِ به شیء»، عین «قطعِ به شیء» نیست.

البته این اشکال فقط به مقدمه ایشان است، و اصلِ مدّعی را مخدوش نمی‌کند؛ زیرا این اشکال موجب می‌شود وجه استحاله «توقّف الشیء علی نفسه» نباشد، بلکه «دور» شود.[1]

اشکال سوم: علم حضوری به قطع

ایشان فرموده است همه صفات وجدانی مانند «حبّ» و «بغض» و «اراده» و «غضب» که عارض بر نفس می‌شوند، در نزد نفس حاضرند. یعنی این صفات «بوجودها» برای نفس معلوم هستند، نه «بصورتها»؛ و به عبارت دیگر علم به این صفات علم حضوری است نه علم حصولی؛

دو تعلیقه نسبت به این بیان ایشان وجود دارد:

الف. اول اینکه اینکه به نظر می‌رسد خلطی بین علم حضوری و حصولی رخ داده است. توضیح اینکه گفته شد قطع به موضوع، موجب فعلیت تکلیف است. قطع به موضوع یعنی قطع به تحقّق موضوع در خارج، که همیشه علم حصولی خواهد بود. در حالیکه در بیان ایشان قطع به «قطع به حکم» وجود دارد که قطع به قطع همیشه علم حضوری است. به عبارت دیگر آنچه در موضوع دلیل اخذ شده است «علم» یعنی قطع مصیب به واقع است. تقسیم قطع به مصیب و غیر مصیب در مورد علم حصولی است. امّا علم به علم همیشه از نوع علم حضوری است که از انقسامات علم حصولی نخواهد بود (یعنی قطع مصیب به واقع در موضوع اخذ شده، که قطع به قطع از تحت آن خارج است). بنابراین برای احراز موضوع باید علم حصولی محقّق شود، در حالیکه با توضیح ایشان علم حضوری به موضوع محقّق شده که موجب فعلیت تکلیف نیست.

---

۱. توضیح اینکه با استدلال اول، قطع به تکلیف فعلی موقوف بر قطع به تکلیف فعلی شده و محال بود؛ امّا با این اشکال وجه استحاله این می‌شود که قطع به تکلیف فعلی موقوف بر قطع به «قطع به تکلیف فعلی» می‌شود، و از آنجا که قطع به «قطع به تکلیف فعلی» هم موقوف به «قطع به تکلیف فعلی» است، پس قطع به تکلیف فعلی با یک واسطه موقوف به قطع به تکلیف فعلی شده است که همان دور است.

ب. تعلیقه دوم اینکه درکِ صفات وجدانی نیز به علم حصولی است. یعنی علم حضوری برای انسان آگاهی نمی‌آورد، به عنوان مثال احساس گرسنگی تا تبدیل به علم حصولی نشود و صورت آن در ذهن حاضر نشود، آگاهی نخواهد بود. البته این بحث فلسفی است که در جای خود باید بحث شود.

اشکال چهارم: «وصول» شرطِ تنجّز تکلیف است نه فعلیت آن

اشکال چهارم به نتیجه استدلال ایشان و با غضّ نظر از اشکالات قبل به مقدّمات ایشان است. توضیح اینکه ایشان از این استدلال نتیجه گرفته‌اند چنین تکلیف به فعلیت نرسیده لذا جعل آن لغو است.

به نظر می‌رسد از این استدلال، عدم تنجّز تکلیف نتیجه گرفته می‌شود نه عدم فعلیت تکلیف؛ زیرا «وصول» مرتبط با فعلیت تکلیف نیست، بلکه شرط تنجّز تکلیف است (خود ایشان نیز وصول را شرط فعلیت تکلیف نمی‌داند لذا غافل و جاهل مرکب را نیز دارای تکلیف فعلی می‌دانند؛ حتی وصول احتمالی را نیز شرط فعلیت تکلیف نمی‌دانند). بنابراین همانطور که ایشان فرموده است تشریعِ تکلیفی که به فعلیت نرسد لغو است، امّا با این استدلال فقط ثابت می‌شود تکلیف به تنجّز نمی‌رسد، که جعل چنین تکلیفی لغو نیست.

جمع‌بندی: امکان اخذِ علم به حکمی در موضوع همان حکم

با توجه به مطالب فوق، در سه دلیل عمده که بر استحاله اخذِ علم مطرح شده بود، مناقشه شد. البته باید توجه شود با ابطال ادلّه استحاله نمی‌شود نتیجه گرفت که مدّعی باطل بوده و اخذِ علم ممکن است (زیرا ملازمه بین بطلان دلیل و بطلان مدّعی نیست).

بنابراین برای اثبات اینکه اخذِ علم به حکمی در موضوع همان حکم، ممکن است، نیاز به توضیح و استدلال وجود دارد. به نظر می‌رسد اخذ علم ممکن بوده، و حتی واقع شده است. حتی در مواردی جز این نکته توجیهی برای تکلیف وجود ندارد.

ج۶۸ ۹۵/۱۰/۲۸

مقدمه: توضیح «قطع» و «علم»

«قطع» اعتقاد جزمی است که همیشه همراه متعلّق یا مقطوع است. همراه هر قطعی یک مقطوع بالذات وجود دارد که قطع بدون آن محقّق نخواهد شد، و یک مقطوع بالعرض وجود دارد که گاهی وهمی و گاهی واقعی است. بنابراین برای تحقّق قطع، باید مقطوع بالذات وجود داشته باشد، و وجود یا عدم مقطوع بالعرض تأثیری ندارد.

«علم» نیز حصّه‌ای از قطع، یعنی قطع مصیب به واقع است. بنابراین برای تحقّق علم علاوه بر نیاز به مقطوع بالذات، باید مقطوع بالعرض نیز در خارج موجود باشد. یعنی علم عبارت از قطعی است که در خارج مقطوع بالعرض دارد.

با توجه به تعاریف فوق، برای تحقّق قطع فقط نیاز به مقطوع بالذات است؛ و برای تحقّق علم علاوه بر مقطوع بالذات نیاز به مقطوع بالعرض نیز وجود دارد. البته اینکه برای تحقّق علم یا قطع نیاز به مقطوع بالذات است، امری عقلی است (یعنی قطع بدون متعلّق محقّق نخواهد شد)؛ امّا اینکه برای تحقّق علم نیاز به وجود مقطوع بالعرض در خارج است، امری است که از تعریف علم به دست می‌آید.

برای تحقّق علم نیاز نیست مقطوع بالعرض از قبل محقّق شود

«قطع» حادثی از حوادث است یعنی موجودی مسبوق به عدم است؛ زیرا قطع از حالت انسان است که این حالات بر نفس عارض می‌شوند و قدیم نیستند. همانطور که گفته شد برای تحقّق «علم» نیاز به وجود خارجی مقطوع بالعرض است. وجود مقطوع بالعرض نسبت به وجود قطع سه حالت دارد:

الف. گاهی مقطوع بالعرض قبل از قطع وجود دارد، مانند قطع به وجود باری تعالی (وجود باری تعالی ازلی است امّا قطع حادث شده است، لذا مقطوع بالعرض قبل از حدوث قطع خواهد بود). در این صورت واضح است که قطع از حینِ حدوث از افراد «علم» است.

ب. گاهی در آنِ تحقّق قطع، مقطوع بالعرض نیز محقّق می‌شود. به عنوان مثال فرض شود زید عادل نبوده و قطعی به عدالت وی نیز وجود ندارد. ممکن است در حینِ پیدایش قطع به عدالت زید، در خارج نیز زید توبه کرده و عادل شود. در این صورت نیز به نظر می‌رسد قطع از همان حین حدوث از افراد «علم» است؛ زیرا در تعریف علم نیامده که باید مقطوع بالعرض قبل از قطع باشد، بلکه علم همان قطعی است که مقطوع بالعرض دارد (ولو از حین حدوث قطع، مقطوع بالعرض داشته باشد، و قبل از آن مقطوع بالعرض نباشد).

ج. گاهی نیز مقطوع بالعرض بعد از حدوث قطع، در خارج محقّق می‌شود. به عنوان مثال فرض شود زید عادل نبوده امّا قطع به عدالت وی پیدا شده، و بعد از یک ساعت زید نیز توبه کرده و عادل شود. در این صورت قطع در آنِ حدوث از افراد علم نیست؛ امّا بعد از یک ساعت (که مقطوع بالعرض در خارج موجود شد)، این قطع بقاءً از افراد علم خواهد شد.

اخذِ قطع به تکلیف در موضوع همان تکلیف

با توجه به این مقدمه، ابتدا اخذِ «قطع» در موضوع تکلیف بررسی می‌شود. اگر یک مولی قطع به حکم را در موضوع همان حکم اخذ نماید، محذوری ندارد. فرض شود یک مولی فقط دو تشریع دارد: تشریع اول «اذا قطعتَ بوجوب شیء علیک فهو واجب علیک»؛ و تشریع دوم «اذا قطعتَ بحرمة شیء علیک فهو حرام علیک»؛ در این صورت هیچ محذوری عقلی وجود ندارد (زیرا در ادلّه استحاله مانند دور و لغویت مناقشه شد).

در علم اصول مفروغ عنه است که فعلیت هر تکلیف، به فعلیت موضوع آن در خارج است. البته نه اینکه در یک زمان موضوع تحقّق پیدا کرده، و در زمان بعدی حکم فعلی شود؛ بلکه تقدّم رتبی بوده و آنِ حدوث موضوع همان آنِ حدوث فعلیت تکلیف است. بنابراین در مثال فوق که موضوع همان قطع به تکلیف است، آنِ حدوث قطع در نفس، آنِ فعلیت تکلیف است. یعنی آنِ حدوث قطع به وجوب یک تکلیف، همان آنِ فعلیت آن وجوب؛ و آنِ حدوث قطع به حرمت یک تکلیف،آنِ تحقّق حرمت فعلی آن تکلیف است.

از آنجا که در این موارد از حینِ حدوث قطع، مقطوع بالعرض نیز محقّق می‌شود، پس این قطع از حین حدوث از افراد «علم» است. به عبارت دیگر قبل از قطع تکلیفی وجود ندارد؛ و بعد از حدوث قطع، تکلیف فعلی (مقطوع بالعرض) نیز در همان آن، حادث می‌شود. بنابراین این قطع از افراد علم است، و حتی محال است در این مثال قطعی محقّق شود که علم نباشد؛ زیرا با تحقّق قطع، تکلیف فعلی نیز محقّق شده و مقطوع بالعرض موجود می‌شود، لذا علم محقّق شده است.

بنابراین برای اخذِ «علم» در موضوع یک تکلیف فعلی، کافی است شارع «قطع» را در موضوع آن تکلیف فعلی اخذ نماید. در این صورت دائماً موضوع این تکلیف علم خواهد بود و تکلیف فقط با تحقّق علم فعلی می‌شود.

اخذِ علم به تکلیف در موضوع همان تکلیف

با توجه به توضیح فوق، تفاوتی نیست بین اینکه شارع حکمِ «اذا قطعتَ بحرمة شیء علیک فهو حرام علیک» را جعل نماید، و یا اینکه حکمِ «اذا علمتَ بحرمة شیء علیک فهو حرام علیک» را جعل نماید؛ زیرا در هر دو صورت موضوع تکلیف، قطعی است که مطابق خارجی دارد. یعنی به هر حال اگر قطعی در خارج ایجاد شود، همیشه از افراد «علم» خواهد بود (بلکه محال است علم نباشد).

در نتیجه ممکن است در موضوع یک تکلیف، «علم به همان تکلیف» اخذ شود.

ج۶۹ ۹۵/۱۰/۲۹

جواب دیگر از شبهه دور

همانطور که در ادلّه استحاله گذشت، یکی از دلائل استحاله اخذ علم «دور» بود. در پاسخ از این شبهه گفته شد تنها «دور علّی» محال است.[۱]

امّا ممکن است طوری اخذِ علم در موضوع تکلیف تقریب شود که اصلاً دور لازم نیاید. اگر شارع در موضوع دلیل از عنوان «قطع» استفاده نماید، مصداق آن در خارج حتماً «علم» خواهد بود. در این صورت حتی دور معی هم لازم نخواهد آمد؛ زیرا وجود «قطع» موقوف بر وجود «مقطوع بالعرض» نیست، و فقط وجود «مقطوع بالعرض» موقوف بر وجود «قطع» است. به عبارت دیگر قطع فقط موقوف بر وجود مقطوع بالذات است نه مقطوع بالعرض.

بنابراین هرچند غرض مولی به واقع علم تعلّق گرفته، امّا در انشاء از عنوان «قطع» استفاده نموده، که در نتیجه همیشه در خارج «علم» محقّق شده و غرض مولی تأمین خواهد شد.

تطبیقاتی از اخذِ علم به حکم در موضوع همان حکم

همانطور که گفته شد مشهور علماء که قائل به استحاله اخذِ علم هستند. در صورت استحاله، دو عویصه وجود خواهد داشت که یکی در اصول و دیگری در فقه است:

اخذ «التفات» به حکم در موضوع همان حکم

در علم اصول این عویصه وجود دارد که مشهور علماء «التفات» را شرط فعلیت تکلیف می‌دانند (التفات فقط در احکام تکلیفی شرط است نه در احکام وضعی). یعنی در نظر مشهور شرائط عامّه تکلیف چهار امر «بلوغ» و «عقل» و «قدرت» و «التفات» است. بنابراین شرب خمر بر غیر بالغ یا مجنون یا عاجز حرام نبوده، و بر غیر متلفت نیز حرام نیست. اگر زید در حال غفلت شرب خمر نماید، فعل حرامی مرتکب نشده است. در مقابل مشهور، تعداد قلیلی از علماء هستند که شرائط عامّه تکلیف را سه امر «عقل» و «قدرت» و «بلوغ» می‌دانند (نظر مختار نیز همین است). بنابر این نظر التفات شرط تنجّز تکالیف است نه شرط فعلیت تکالیف.

به هر حال بنابر نظر رائج در علم اصول که از شرائط فعلیت تکلیف «التفات» است، همان محذور و استحاله اخذ علم در موضوع تکلیف، در مورد التفات نیز وجود خواهد داشت. توضیح اینکه وجود «التفات به تکلیف»

---

۱. اگر گفته شود تمام اقسام دور محال است، یک جواب نقضی وجود دارد. جواب این است که نباید برای کسی قطع حاصل شود زیرا مستلزم دور بوده و محال است. توضیح اینکه وجود «قطع» متوقف بر وجود «مقطوع بالذات» است (زیرا قطع باید متعلّق داشته باشد)؛ و از طرفی وجود «مقطوع بالذات» نیز متوقف بر وجود «قطع» است (زیرا قبل از قطع، مقطوعی نخواهد بود).

موقوف بر وجود «تکلیف فعلی» است؛ و از سوی دیگر وجود «تکلیف فعلی» نیز موقوف بر وجود «التفات به آن» است (زیرا برای فعلیت تکلیف نیاز به تحقق موضوع در خارج است)![1]

به نظر می‌رسد اگر قائل به استحاله اخذِ علم به حکم در موضوع همان حکم، باید اخذِ التفات به حکم در موضوع همان حکم را نیز محال بداند. بنابراین مشهور که قائل به شرطیت التفات در فعلیت تکلیف هستند، باید از این شبهه پاسخ دهند؛ و بنابر مبنای مختار که اخذِ علم در موضوع تکلیف محال نیست، مشکلی در التفات نبوده و ممکن است التفات شرط فعلیت تکلیف شود (هرچند در نظر مختار التفات شرط تنجّز تکلیف است).

اخذِ علم در برخی فروعات فقهی

در فقه نیز برخی فروع فقهی وجود دارد که مختصّ به عالم یا به غیر عالم است (تفاوتی نیست که در موضوع دلیل «علم» اخذ شود و یا «عدم علم» اخذ شود، و ادلّه استحاله در هر دو مورد وجود دارد). به عنوان مثال جهر نماز صبح بر عالم به جهر واجب است، یعنی اگر کسی عالم به جهر نباشد فقط قرائت بر وی واجب است می‌تواند به جهر یا اخفات بخواند؛ و مثال دیگر اینکه بر مسافر عالم به قصر، نماز قصر واجب است (یعنی اگر جاهل به وجوب قصر باشد و نماز تمام بخواند صحیح است)؛ و مثال دیگر اینکه اگر مسافر علم به وجوب افطار نداشته باشد، روزه بر وی واجب است؛ به هر حال اگر شخص عالم اخفاتاً نماز صبح بخواند، نماز باطل بوده؛ و اگر شخص جاهل اخفاتاً نماز صبح بخواند، نمازش واقعاً صحیح است (نه اینکه به حدیث «لاتعاد» صحیح باشد). چگونه فقهاء چنین فتوایی داده‌اند، در حالی که اخذ علم را محال می‌دانند؟

جواب اول: علم به جعل در موضوع اخذ شده است

شهید صدر از این عویصه پاسخ داده است که در این فروع فقهیه، هرچند علم به حکم در موضوع همان حکم اخذ شده، امّا «علم به جعل» در موضوع مجعول اخذ شده است. یعنی همینکه زید بداند بر رجال نماز صبح به صورت جهر واجب است (با علم به این قضیه کلی) وجوب جهر بر وی فعلی شده و مجعول محقّق می‌شود.

به نظر می‌رسد این جواب حلّ عویصه نیست؛ زیرا آنچه فقهاء در فقه گفته‌اند و محلّ نزاع است اخذِ «علم به مجعول» است نه اخذِ «علم به جعل». به عنوان مثال زید می‌داند نماز صبح بر رجال به جهر واجب است (یعنی

---

۱. با مقداری تتبع در کلمات شهید صدر، جوابی از این اشکال یافت نشد؛ ممکن است عدم توجه ایشان به این اشکال، به دلیل این باشد که در نظر ایشان «التفات» از شرائط عامّه تکلیف نبوده، و شرط تنجّز تکلیف است. مرحوم استاد محقق تبریزی نیز مواجه با این اشکال بودند، امّا جوابی از ایشان پیدا نشد. البته این نکته صحیح است که با وجود یک شبهه نباید از اعتقاد دست کشید. یعنی با این شبهه همچنان التفات را از شرائط فعلیت تکلیف می‌دانستند.

علم به حکم کلی دارد)، امّا غافل است از اینکه در حال خواندن نماز صبح است (یعنی علم به مجعول ندارد). در این صورت نیز اگر به نماز صبح را به اخفات بخواند، نمازش واقعاً صحیح است.

ممکن است گفته شود صحّت نماز در مثال فوق به دلیل حدیث «لاتعاد» است نه به سبب اینکه واقعاً تکلیفش جامع بین اخفات و جهر است. یعنی تکلیف فعلی همان نماز به جهر است، امّا به سبب حدیث «لاتعاد» در ظاهر مجزی دانسته شده است؛ امّا جواب[1] این است که در هرچند در مثال فوق ممکن است به حدیث «لاتعاد» تمسّک شود، امّا در مثال نماز مسافر تمسّک به این حدیث ممکن نبوده در عین حال حکم به صحّت شده است. یعنی کسی که می‌داند مسافر نمازش قصر است، امّا غفلت دارد الآن مسافر است (یعنی علم به جعل دارد امّا علم به مجعول ندارد)، اگر نماز کامل بخواند نمازش واقعاً صحیح خواهد بود. بنابراین «علم به مجعول» مهمّ است نه «علم به جعل»، که این مطلب به لحاظ فقهی مسلّم است. لذا در این مسائل فقهی علم به مجعول اخذ شده است.

جواب دوم: امکان اخذِ علم

به نظر می‌رسد تنها جواب از این مسائل فقهی نیز این است که گفته شود اخذِ علم به مجعول در موضوع همان مجعول ممکن است.

البته در مورد التفات نیز راه حلّ شهید صدر کافی نیست؛ زیرا در آن مسأله نیز مسلّم است که التفات به مجعول در موضوع همان مجعول اخذ شده است. به عنوان مثال اگر زید یقین به حرمت شرب خمر داشته، امّا التفات به خمریت این مایع نداشته باشد، در این صورت مسلّم است که تکلیف فعلی ندارد.

پس حلّ اشکال در مسأله اصولی و بحث التفات نیز فقط به امکان اخذِ التفات در موضوع مجعول است.

ج۷۰ ۹۵/۱۱/۰۲

جهت پنجم: موافقت التزامیه

بحث در این است که آیا علاوه بر وجوب عمل به احکام شرعیه، موافقت التزامی با احکام شرعیه هم لازم است؟ توضیح اینکه انسان دو نحوه فعل دارد: افعال جوارحی مانند حرکت دست و پا؛ و افعال جوانحی مانند تفکر و تعقل و تخیّل؛ «موافقت التزامیه» به معنای خشوع و رضایت به تکالیف الهی است. به عنوان مثال امر به نماز، موجب موافقت عملی است یعنی باید نماز بخوانیم، که همان امتثال این امر است؛ سوال این است که آیا باید

---

۱. به نظر می‌رسد این دفاع از کلام شهید صدر نیز تمام نبوده و مشکل را حلّ نمی‌کند؛ زیرا در مفاد حدیث «لاتعاد» نیز مورد قبول است که صحّت واقعی است. یعنی از جمع بین این حدیث و ادلّه جهر، کشف می‌شود که جهر بر عالم به جهر واجب است. لذا همان اشکال استحاله وجود خواهد داشت.

موافقت التزامی به آن هم داشته باشیم؟ ممکن است زید امتثال وجوب نماز نموده و نماز بخواند، امّا نسبت به وجوب آن، استنکار قلبی داشته باشد.

بنابراین موافقت التزامیه همان رضای باطنی و خشوع قلبی و انقیاد در مقابل اوامر الهی است، که این التزام امری اختیاری و ارادی است. یعنی ممکن است با یک امر عملاً مخالفت شده و نماز خوانده نشود، امّا قلباً موافقت التزامی به وجوب نماز داشته باشد؛ و ممکن است عملاً موافقت شده و نماز بخواند، امّا قلباً مخالفت التزامیه با وجوب نماز شود. در نتیجه موافقت التزامیه همان عقد القلب است که غیر از ایمان است، زیرا ایمان در مورد اعتقادات است مانند ایمان به توحید یا ایمان به معاد یا ایمان به نبوت و مانند آن؛ و غیر از تصدیق و اعتقاد جزمی است. یعنی گاهی در نفس یک تصدیق ایجاد شده، و گاهی ایمان محقّق می‌شود، و گاهی عقد القلب و موافقت التزامیه محقّق می‌شود.

به نظر می‌رسد در افق نفس فقط همان «اعتقاد» و «تصدیق» است، و امر دیگری در نفس به نام «ایمان» و «عقد القلب» وجود ندارد. یعنی تصوّری از «موافقت التزامیه» وجود ندارد. اعتقاد جزمی یا تصدیق نیز اختیاری نیست، هرچند گاهی مقدمات آن اختیاری است. به عنوان مثال تصدیق به وجود زید یا عدم زید در یک اتاق ممکن نیست (بدون مقدمه) در نفس محقّق شود، امّا با مقدمه اختیاری ممکن است چنین تصدیقی محقّق شود. یعنی اگر درب اتاق باز شده، و درون آن دیده شود، جزم به وجود یا عدم زید در اتاق حاصل می‌شود.

استدلال بر عدم وجوب موافقت التزامیه

به هر حال سوال این است که آیا علاوه بر امتثال اوامر الهی، موافقت التزامیه هم لازم است؟ اصلِ بحث عقلی است، امّا لزوم شرعی هم بحث خواهد شد:

الف. وجوب شرعی: با مراجعه به ادلّه شرعی، مطلوب در اوامر الهی همان «نماز» یا «صیام» است، که این امور از افعال جوارحی هستند نه افعال جوانحی؛ و یا در امر به وجوب «حجّ» آنچه در شرع مطلوب است همین طواف و احرام و مانند آن است، نه چیز بیشتر. بنابراین «وجوب موافقت التزامیه» از ادلّه تکالیف الهی استفاده نمی‌شود.

ب. وجوب عقلی: عقل حکم به لزوم اطاعت خداوند دارد؛ یعنی به هرچه امر نموده است، باید اتیان شود. به عنوان مثال امر به نماز و صیام شده است لذا باید نماز و صیام اتیان شوند. همانطور که در مقدمه قبل گفته شد ادلّه فقط افعال جوارحی مانند نماز و صوم را واجب می‌دانند. عقل نیز بیش از اطاعت همان اوامر را لازم نمی‌داند.

ثمره وجوب موافقت التزامیه

گفته شده بحث از موافقت التزامیه، دارای ثمره اصولی در برخی مسائل علم اصول است. توضیح اینکه گاهی در اطراف علم اجمالی، دو اصل جاری می‌شود. یعنی زمینه جریان هر دو اصل وجود دارد، و از جریان دو اصل هیچ مخالفت عملیه‌ای لازم نمی‌آید. در این موارد قول به وجوب موافقت التزامیه ثمره دارد، که اگر واجب نباشد هر دو اصل جاری خواهند بود؛ و اگر واجب باشد هر دو اصل با هم جاری نخواهند بود؛ زیرا هرچند از جریان دو اصل مخالفت عملیه لازم نمی‌آید، امّا با موافقت التزامیه به تکلیف واقعی منافات دارد. به عنوان مثال اگر یقین به طهارت یکی از دو اناء وجود داشته باشد، که هر دو استصحاب نجاست دارند، در این مورد هر دو اصل جاری می‌شوند یا نمی‌شوند؟ در صورت عدم وجوب موافقت التزامیه، از جریان این دو اصل با هم مخالفت علمیه لازم نمی‌آید؛ زیرا هر دو منجّز تکلیف هستند و با ترک هر دو با هیچ تکلیفی مخالفت نشده است؛ امّا در صورت وجوب موافقت التزامیه، نباید دو اصل با هم جاری شوند؛ زیرا باید موافقت التزامیه به طهارت یکی از آن دو (که علم به چنین حکمی در واقع دارد) وجود داشته باشد.

این ثمره نیز تمام نیست؛ زیرا از این ثمره جواب داده شده که مشکلی ندارد زید قلباً موافقت التزامیه به طهارت واقعی یکی از دو اناء داشته، و ظاهراً به نجاست ظاهری دو اناء ملتزم شود. بنابراین این ثمره صحیح نیست.

جهت ششم: حجّیت دلیل عقلی

مرحوم آخوند بحث از حجّیت دلیل عقلی را مطرح ننموده است، امّا شهید صدر بعد از بحث اخذِ علم و قبل از بحث قطّاع، این بحث را اضافه نموده است. اصل بحث در مورد معارضه کلمات علمای اخباری با علمای اصولی است. مطالبی که به علمای اخباری استناد داده می‌شود، به نقل از شهید صدر است.

علمای اصولی در موارد زیادی از علم اصول به مقدمات عقلیه استدلال می‌نمایند مانند بحث «ضدّ» و بحث «ترتّب» و بحث «اجتماع امر و نهی» و بحث «مقدمه واجب»؛ و حتی در بحث ادلّه حجّیت خبر واحد نیز یکی از ادلّه «دلیل عقل» است؛ و در مباحث تعارض ادلّه نیز از استدلالات عقلیه استفاده شده است. در علم فقه نیز بر اساس همین استدلالات، وارد استنباط احکام شده‌اند.

در مقابل علمای اصولی[۱] در اعتقاد علمای اخباری، قطعی که از مقدمات عقلیه حاصل شود، حجّت نیست. یعنی چنین قطعی معذّر و منجّز نیست (حتی «بما هو احتمال» هم منجّز نیست). اخباریون با روش علمای اصولی مخالفت نموده و فرموده‌اند باید به دنبال «کتاب» و «سنّت» بود. با مراجعه به آنها ممکن است وجوب یا حرمت عملی معلوم شود؛ اگر هم وجوب یا حرمت عملی معلوم نشد، با مراجعه به کتاب و سنّت، وظیفه عملی مکلّف معلوم خواهد شد؛ زیرا در شبهات تحریمیه امر به احتیاط، و در شبهات وجوبیه برائت جاری شده است. البته اخباریون نیز دلیل عقلی را در دو مورد قبول نموده‌اند:

الف. قبل از شریعت: واضح است که وجود خداوند متعال و نبی اکرم صلّی الله علیه و آله، با گفته خودِ آنها قابل اثبات نیست. بنابر این در این موارد باید به دلیل عقلی تمسّک کرد.

ب. بعد از شریعت: بعد از اینکه با مراجعه به کتاب و سنّت احکامی شرعی معلوم شدند، چرا باید امتثال شوند؟ حکم به لزوم اطاعت خداوند نیز با کمک عقل به دست خواهد آمد.

به عبارت دیگر این دو مورد نیز در عرض کتاب و سنّت نیستند، یعنی در مرحله استنباط احکام الهی نباید از دلیل عقلی کمک گرفت، بلکه باید احکام شرعی از ادلّه شرعی (کتاب و سنّت) استنباط شوند.

ج۷۱ ۱۳۹۵/۱۱/۰۳

مقام اول: کاشفیت دلیل عقلی

در مورد دلیل قطعی یک بحث معرفتی وجود دارد که آیا دلیل عقلی، مفیدِ علم است یا قاصر از آن است؟ اخباریون مدّعی شده‌اند دلیل عقلی افاده علم ندارد؛

استدلال بر عدم تحقّق قطع از دلیل عقلی

استدلال اخباریون بر اینکه دلیل عقلی افاده قطع ندارد، این است که اختلاف شدیدی در ادلّه عقلیه وجود دارد. توضیح اینکه در دو علم کلام و فلسفه از ادلّه عقلیه استفاده می‌شود. با نظر به این دو علم، حتی یک مسأله واحد هم پیدا نمی‌شود که تمام فیلسوفان (اعمّ از مسلمان و غیر مسلمان) در آن اتّفاق نظر داشته باشند؛ و یا یک مسأله نیست که تمام متکلمین (اعمّ از مسلمان و غیر مسلمان) در آن اتّفاق نظر داشته باشند؛ این در حالی است که همه فیلسوفان و متکلمان ادّعا دارند بر اساس ادلّه عقلیه، مطالب خود را اثبات و مطالب دیگران را ابطال

---

۱. مرحوم فیض در «کتاب الاصول الاصیلة» فوارق بین نظر علمای اصولی و اخباری را در سی مسأله اساسی بیان نموده، و سپس از نظریه اخباریون دفاع کرده است. این کتاب برای به دست آوردن اختلافات بین اصولیون و اخباریون کتاب خوبی است.

کرده‌اند (البته ممکن است برخی مسائل مانند استحاله اجتماع نقیضین، اتّفاق نظر باشد؛ امّا این مسأله نیز از مسائل کلامی و فلسفی نیست). با توجه به این اختلاف کثیر که حتی بعد از هزاران سال بحث و گفتگو یک میلیمتر هم جلو نرفته (یعنی در طول دو هزار سال در یک مسأله هم به توافق نرسیده‌اند، بلکه از هم دورتر شده‌اند؛ به عنوان مثال در یک مسأله قبلاً فقط دو نظر وجود داشته، امّا اکنون پنج نظر یا بیشتر پیدا شده است)، چگونه ممکن است بر دلیل عقلی اعتماد نمود؟ با توجه به این اختلاف کثیر در ادلّه عقلیه، برای انسان از آنها قطع حاصل نمی‌شود. بنابراین باید برای استنباط احکام شرع، به کتاب و سنّت مراجعه نمود.

سپس اخباریون اشکالی بر این بیان گرفته و از آن پاسخ داده‌اند. اشکال اینکه علم ریاضی (یعنی حساب و هندسه) نیز از علوم عقلی است، امّا در آن اختلاف چندانی نیست. به عنوان مثال در قضیه «زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است» اختلافی وجود ندارد؛ و یا در قضیه «۲۰ تقسیم به ۵ برابر ۴ می‌شود» اختلافی نیست.

مرحوم امین استرآبادی پاسخ داده که ریاضی یک خصوصیت دارد که مقدمات آن حسّی یا قریب به حسّ است. به همین سبب مسائل علم ریاضی از واضحات بوده و اختلافی در آن نیست. به عنوان مثال برای اثبات قضیه «۲۰ تقسیم بر ۵ برابر ۴ می‌شود»، ممکن است ۲۰ تخم مرغ را پنج تا پنج تا کنار هم گذاشته تا معلوم شود چهار دسته خواهند شد. یعنی از راه حسّ صحّت آن قضیه معلوم می‌شود. این خصوصیت در ادلّه عقلیه، در بحث فقه وجود ندارد همانطور که در کلام و فلسفه وجود ندارد. بنابراین از ادلّه عقلیه در فقه و یا کلام و فلسفه برای انسان قطعی حاصل نخواهد شد.

به هر حال خلاصه کلام اخباریون این است که به ادلّه عقلیه اعتباری نیست، و از آنها قطعی محقّق نمی‌شود. یعنی این ادلّه عقلیه که در دنیا کارآمد نبوده و مفید قطع نیست چگونه ممکن است در کشف احکام الهیه (که امور غیبی هستند)، کارآمده شده و قطع از آنها حاصل شود؟

جواب از استدلال اخباریون

اصولیون از این استدلال اخباریون پاسخ‌هایی داده‌اند. ابتدا در مورد مدرکات عقل نظری، و سپس در مورد مدرکات عقل عملی بحث خواهد شد:

جواب‌ها به اشکال بر عقل نظری

اصولیون از این اشکال به مدرکات عقل نظری، سه جواب نقضی و یک جواب حلّی داده‌اند:

جواب اول: اثبات وجود خداوند با ادلّه عقلیه

جواب نقضی اول این است که برای اثبات باری تعالی نیز از ادلّه عقلیه استفاده می‌شود، و اگر ادلّه عقلیه مفید قطع نباشد در اثبات باری تعالی نیز نباید قطعی از آن حاصل شود. همینطور برای اثبات نبوت و امامت نیز از ادلّه عقلیه استفاده می‌شود. اثبات اصول اعتقادات تنها از راه ادلّه عقلیه ممکن است، زیرا واضح است که با قول خودِ خداوند نمی‌توان اثبات باری تعالی نمود.

مناقشه در جواب: اصول اعتقادات از امور حسّی است

شهید صدر در این جواب نقضی مناقشه نموده و فرموده این نقض بر اخباریون نخواهد بود. ایشان فرموده اصول اعتقادات از واضحات است و از امور حسّی و «کالبدیهی» می‌باشد. بنابراین ادلّه عقلیه در این امور مفید یقین است مانند ریاضیات که قریب به حسّ بوده و ادلّه عقلیه در آن مفید قطع است. در مقابل، ادلّه و مسائل علومی مانند فلسفه قریب به حسّ نبوده و ادلّه عقلیه در آن مفید قطع نیست.

توضیح اینکه شهید صدر متوجه شده که ادلّه متکلمین در اعتقادات به لحاظ استدلالی و فنّی مشکل دارد لذا به دنبال بیان دیگر بوده است. ایشان اصول اعتقادات را اثبات استقرائی نموده که مانند مسائل علم ریاضی مبتنی بر حساب احتمالات است. تمام مبادی و اصول اعتقادات از توحید تا معاد باید از طریق حساب احتمالات ثابت شود که از تجرّبیات است و مناقشه‌ای در آن نیست. ایشان با توجه به این مبنای خود، فرموده چنین نقضی بر اخباریون وارد نیست و هرچند ادلّه عقلیه در اصول اعتقادات مفید قطع است، امّا در سائر مسائل مفید قطع نیست.

به نظر می‌رسد مناقشه ایشان وارد نیست؛ زیرا وجودِ احتمالات کلامی مختلف (حتی در توحید و نبوت) بین متکلمین نشان می‌دهد این مسائل مانند مسائل ریاضی نیست. به عنوان مثال در مسأله توحید، حتی قائلین به توحید نیز تفسیرهای مختلفی از آن ارائه می‌دهند؛ و در مسأله نبوت، هیچ نبوتی نیست مگر مخالفین آن اکثریت هستند. به عنوان مثال در مورد مسیحیت که گفته شده از نظر پیرو اکثر عدداً می‌باشند، منکرین نبوت حضرت عیسی علی نبیّنا و آله و علیه السلام بیشتر از تعداد قائلین به نبوت ایشان است (گفته شده حدود دو میلیارد مسیحی در جهان وجود دارند که کمتر از یک سوم جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند، یعنی بیش از دو سوم مردم جهان نیز منکر نبوت حضرت عیسی علی نبیّنا و آله و علیه السلام به عنوان پیامبر این عصر هستند)؛ و در مسأله امامت حتی بین مسلمین یعنی شیعه و اهل سنّت نیز اختلاف وجود دارد. یعنی اهل سنّت که اکثریت عددی را تشکیل می‌دهند، مخالف این نحوه امامت هستند.

در نتیجه با این همه اختلاف در اصول اعتقادات از مسائل کلامی، چطور ممکن است گفته شود ادلّه عقلیه در این مسائل حسّی یا «کالبدیهی» هستند؟ بنابراین مناقشه شهید صدر وارد نبوده، و جواب نقضی به اخباریون صحیح است. یعنی اگر در ادلّه عقلیه اشکالی باشد و ادلّه عقلیه موجب قطع نشوند، این نقض به خودِ اخباریون وارد است که قطع به اصول اعتقادات نیز ممکن نیست.

جواب دوم: اختلاف فقهاء در استدلال به آیات و روایات

نقض دیگری که به این استدلال اخباریون شده، این است که اگر اختلاف در ادلّه عقلیه موجب عدم اعتماد به عقل باشد، همین اختلاف در استدلال فقهاء به اخبار و آیات نیز وجود دارد، پس باید این ادلّه نیز بی اعتبار باشند! توضیح اینکه اختلاف بین فقهاء کمتر از اختلاف بین فلاسفه و متکلمین نیست (هرچند در برخی کلیات اتّفاق بین فقهاء وجود دارد مانند وجوب نماز صبح، امّا در جزئیات اختلاف بسیاری وجود دارد). همین اختلاف موجب عدم اعتماد به اخبار و آیات است یعنی موجب می‌شود از استدلال به آیه و خبر هم قطعی محقّق نشود.

مناقشه در جواب: ظهور از امور قریب به حسّ است

شهید صدر این نقض بر اخباریون را نیز قبول نکرده است. ایشان فرموده در استدلالات فقهی و استنباط احکام شرعی به اموری مانند ظهورات و حجّیت سند و جمع بین ادلّه متعارض نیاز است. این امور نیز مانند حسّیات بوده و اختلافی در آنها نیست. بنابراین تحقّق قطع از این ادلّه ممکن است، امّا ادلّه فلاسفه و متکلمین حسّی نبوده و نباید این دو را به هم قیاس کرد.[1]

به نظر می‌رسد این مناقشه ایشان نیز صحیح نیست؛ زیرا این مقایسه کاملاً ممکن است. توضیح اینکه اختلافات فقهی وجود داشته و رو به تکاثر است نه رو به تقلیل. به عنوان مثال با نظر به کتاب «العروة الوثقی» و تعلیقه‌های مختلف آن، معلوم می‌شود اختلافات بسیاری بین فقهاء در استظهارات وجود دارد. یعنی تقریباً تمام

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۲۶:«و کلا هذین النقضین الظاهر عدم ورودهما علی المحدثین، و ذلک لأنهم لیسوا بصدد إنکار کاشفیة الدلیل العقلی جملة و تفصیلا بل خصوص الأدلة العقلیة ذات الطابع النظریّ التجریدی المستعمل فی علمی الکلام و الفلسفة و الأصول أحیانا، أی ینکرون العقل النظریّ القبلی– قبل التجربة و الحس و بقطع النّظر عنه– و مثل هذا العقل لا یحتاج إلیه لا فی إثبات أصول الدین و لا فی الاستدلالات الفقهیة. اما فی الأول فلما ذکرناه فی مقدمة الفتاوی الواضحة من ان قضایا أصول الدین و العقیدة ثبوتها لدینا کثبوت القضایا العرفیة و التجریبیة فی الوضوح و الحقانیة لأنها تملک رصیدا من الدلیل الحسی و الاستقرائی علی حد سائر القضایا الاستقرائیة التجریبیة و إن کان یمکن الاستدلال علیها بالأدلة العقلیة النظریة أیضا. و اما الثانی فلان الاستدلالات الفقهیة لا تعتمد غالبا إلا علی قضایا الظهور و الدلالة و التوفیق فیما بینهما و السند و نحو ذلک، و هی کلها قضایا عرفیة و لیست بنظریة برهانیة و لا إشکال فی ان نسبة الخطأ فیها لا تبلغ نسبته فی النظریات العقلیة».

مسائل دارای یک یا چند تعلیقه هستند، و حتی گاهی در یک مسأله چند ده تعلیقه وجود دارد (کتاب عروه بدون تعلیقات حدود دو یا سه جلد است، امّا در چاپ با تعلیقه این کتاب دارای ۱۵ جلد است. یعنی نزدیک ۱۲ جلد که چهار برابر متن کتاب است، تعلیقه است). این اختلاف شاهد می‌شود که استدلالات فقهی و استظهارات نیز از امور قریب به حسّ نیستند.

در نتیجه این نقض بر اخباریون وارد است و اگر در فلسفه و کلام، اختلافات شدید موجب بی‌اعتمادی به ادلّه شود؛ باید در فقه نیز این اخلافات شدید موجب بی‌اعتمادی به ادلّه شود.

ج۷۲ ۹۵/۱۱/۰٤

جواب سوم: علم به وقوع خطا نیز مقدمه عقلیه است

نقض سوم از کلمات شهید صدر به دست می‌آید. توضیح اینکه در استدلال اخباریون گفته شد «علم به خطای کثیر در استدلالات عقلیه، مانع تحقّق قطع است». سوال این است که از چه مقدّماتی علم به وقوع خطای کثیر تحقّق یافت؟ اگر گفته شود از مقدّمات عقلیه استفاده شد و علم به خطای کثیر پیدا شد، پاسخ این است که از این مقدّمات قطعی حاصل نخواهد شد! بنابراین اگر مقدّمات عقلیه موجب قطع نباشند، در این استدلال نیز موجب قطع نشده، و استدلال تمام نخواهد بود. یعنی برای عدم اعتبار دلیل عقلی، به دلیل عقلی تمسّک شده است (اشکال ایشان ناظر به صورت استدلال نیست، بلکه ناظر به ماده استدلال است. یعنی در نظر ایشان «العلم بوقوع الخطا» که یکی از مقدمات نظری استدلال است، باید به کمک ادلّه عقلیه ثابت شود).[1]

مناقشه در جواب: علم به خطا از مقدمات تجربی است

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست زیرا ممکن است از طرف اخباریون پاسخ داده شود که این مقدمه (یعنی علم به خطای کثیر) از مجرّبات یا از امور قریب به حسّ است. بنابراین هرچند ادلّه عقلیه موجب قطع نیست امّا در این مورد مانند ریاضیات قریب به حسّ بوده و موجب قطع است.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسن مهدوی نهاد

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۲۸:«و **هذا التقریب یرد علیه**: نقضا بان المقصود لو کان دعوی قضیة کلیة هی ان العلم بوقوع الخطأ مانع عن حصول الیقین فی کل معرفة عقلیة نظریة فهذه القضیة بنفسها لا بد و أن تستند اما إلی قضیة ریاضیة فیرجع إلی التقریب السابق أو إلی قضیة عقلیة فتکون بنفسها محکومة بحکم القضایا العقلیة الأخری، و ان کان المقصود دعوی ان المحدث لا یحصل له بعد أن علم بالخطإ کثیرا الیقین من الدلیل العقلی فهذا معناه انه شاک لا یقین له و لیس دلیلا علی عدم انبغاء حصول الیقین موضوعیا و منطقیا للآخرین الذین قد حصل لدیهم منشأ للیقین».

جواب چهارم: تحقّق قطع بالوجدان

جواب حلّی به اخباریون وضوح بطلان استدلال است؛ زیرا بالوجدان از ادلّه عقلیه نیز قطع حاصل می‌شود. از ابتدا تا آخر فلسفه، قطع‌های بسیاری برای انسان ایجاد می‌شود، و از ابتدای کلام تا آخر آن نیز قطع‌های بسیاری محقّق می‌شود، مانند قطع به وجود باری تعالی، و قطع به نبوت و مانند آن. حتی فلاسفه که با ادلّه عقلیه مواجه بوده‌اند در تمام موارد ادّعای خود را از روی قطع و علم ثابت دانسته‌اند، نه اینکه فقط نقل اقوال دیگران نمایند.

مناقشه در جواب: قطع از نفسِ ادلّه عقلیه نیست

به نظر می‌رسد این جواب نیز کافی نیست؛ زیرا در مدّعای اخباریون دو احتمال وجود دارد:

الف. عدم اعتبار قطع حاصل از مقدّمات عقلیه: ممکن است مراد اخباریون این باشد که کثرت اختلاف در مقدمات عقلیه (که منجرّ به کثرت خطا می‌شود)، موجب عدم اعتبار منطقی این ادلّه می‌شود؛ در این صورت جواب چهارم مشکل را حلّ نخواهد کرد. توضیح اینکه هرچند بالوجدان برای انسان قطع ایجاد می‌شود، امّا این قطع فاقد اعتبار است.

ب. عدم تحقّق قطع از مقدمات عقلیه: ممکن است مراد آنها این باشد که کثرت خطا در مقدمات عقلیه موجب می‌شود تکویناً قطعی برای انسان تحقّق نیابد؛ در این صورت نیز هرچند بالوجدان در فلسفه و کلام هم برای انسان قطع محقّق می‌شود، امّا اخباریون می‌توانند پاسخ دهند که از نفسِ دلیل عقلی هیچ قطعی حاصل نمی‌شود. توضیح اینکه قطع با توجه به حالات روانی نفس محقّق می‌شود که نیاز به برخی مقدمات دارد. به عنوان مثال قائل به «اصالة الوجود» با نظر به ادلّه اصالة الوجود و اینکه اشکالی نیافته و با نظر به ادلّه دیگران و یافتن اشکال در آنها زمینه ایجاد قطع برایش محقّق می‌شود. به عبارت دیگر نوعاً برای انسان از ادله قطع حاصل نمی‌شود، زیرا قطع یک حالت روانی بوده و نیاز به زمینه و مقدماتی دارد. شاهد این مدّعی این است که اعتقاد به وجود مبدأ بسیار راحتر از اعتقاد به ادلّه‌ای است که برای آن مطرح شده است.

در نتیجه اگر ادّعای اخباری‌ها این باشد که از نفسِ این ادلّه عقلیه، انسان به قطع نمی‌رسد، جواب چهارم صحیح نبوده و نمی‌توان اثبات کرد که از نفسِ همین ادلّه عقلیه، قطع ایجاد شده است (زیرا در هر موردی ممکن است زمینه پیدایش قطع از قبل وجود داشته و یا با کمک امور مختلف دیگر برای انسان قطع شده باشد).[1]

---

۱. در نظر شهید صدر تحقّق علم برای انسان بر اساس حساب احتمالات است (یعنی قیاس ارزشی ندارد، زیرا در نفسِ کبرا نیز نتیجه وجود دارد)؛ و در نظر برخی نیز تحقّق علم برای انسان تابع مقدماتی غیر اختیاری است. به هر حال اینکه در مسائل کلامی و فلسفی قطع پیدا می‌شود صحیح است، امّا اینکه این قطع از استدلال ایجاد شده است، قابل اثبات نیست؛ لذا گفته شده در مسائل فلسفی فقط تصور صحیح است که موجب تصدیق است، و دلیل تنها نقش ایجاد تصور دارد.

به هر حال در مجموع به نظر می‌رسد جواب نقضی اول و دوم موجب حلّ اشکال اخباریون می‌شود؛ البته دلیل نقضی برای از کار انداختن استدلال کافی است، امّا برای ابطال مدّعا کافی نیست.

جواب‌ها به اشکال بر مدرکات عقل عملی

انسان یک قوه به نام «عاقله» دارد (یعنی دو قوه عاقله ندارد) که فقط درّاکه است. این قوه به لحاظ ادراکات آن تقسیم به دو دسته شده است: برخی از مدرکات آن در مورد حسن و قبح افعال است که از حیث درک این مدرکات به آن «عقل عملی» گفته می‌شود؛ برخی از مدرکات نیز امور دیگری مانند تناقض، و استلزام، و علت و معلول، است که از حیث درک این مدرکات به آن «عقل نظری» گفته می‌شود.

عقل، حسن و قبح واقعی در مورد افعال اختیاری را درک می‌کند. به عنوان مثال «الکذب قبیح» توسط قوه باصره یا واهمه درک نمی‌شود، بلکه توسط قوه عاقله درک می‌شود؛ و استحاله تناقض نیز توسط همین قوه درک می‌شود. مدرکات عقل عملی فقط حسن و قبح است و چیز سومی نیست که عقل عملی آن را درک نماید. در بحث عقل عملی و مدرکات آن در دو مرحله درک می‌شود:

مرحله اول: اعتبار ادراکات عقل عملی

ابتدا در مورد اعتبار مدرکات عقل عملی بحث می‌شود که به علمای اخباری نسبتِ انکار اعتبار این ادراکات داده شده به دلیل کثرت اختلافی که بین مردم در مورد آنها وجود دارد. به عنوان مثال «نکاح با محارم» در یک عرف بسیار قبیح است، امّا در عرف دیگر اصلاً قبحی ندارد؛ و یا «تعدّد زوجات» در برخی عرف‌ها بسیار قبیح، امّا در برخی عرف‌ها اصلاً قبحی ندارد؛ و مثال‌هایی از این قبیل که بسیار هستند. این کثرت اختلاف موجب بی‌اعتباری این ادراکات است (حتی به برخی اخباری‌ها نسبت داده شده که این اختلاف آنها را به انکار حسن و قبح کشانده، و آنها حسن و قبح را اعتباری دانسته‌اند). به عبارت دیگر این اختلاف کثیر موجب سلب اعتماد از ادراکات عقل عملی می‌شود، حتی انسان به ادراک عقل خودش نیز بی اعتماد می‌شود. به عنوان مثال اگر شخصی چندین بار به یک طبیب مراجعه کرده، و نسخه وی را انجام دهد امّا خوب نشود؛ در این صورت نسبت به آن طبیب بی‌اعتماد می‌شود.

---

۲. عقل عملی دو اصطلاح اصولی و فلسفی دارد، که تعریف مذکور در مورد عقل عملی در اصول است. در اصول هرگاه اصطلاح عقل عملی به کار رود، به همین معنی است.

جواب نقضی: حکم عقل عملی به وجوب طاعت

جواب نقضی به این استدلال این است که وجوب اطاعت خداوند نیز از احکام عقل عملی است؛ اگر مدرکات عقل عملی بی‌اعتبار باشد، پس قطع به وجوب اطاعت نیز بی‌اعتبار خواهد بود (یعنی وجوب اطاعت اوامر الهی باید عقلی باشد زیرا بی معنی است که وجوب آن شرعی باشد. یعنی نمی‌شود از قولِ خود شارع وجوب اطاعت وی را به دست آورد). بنابراین چطور بر حکم عقل عملی بر وجوب اطاعت اوامر الهی اعتماد شده است؟

مناقشه در جواب نقضی: محرّک اتیان اوامر الهی، دفع ضرر محتمل است

به نظر می‌رسد این جواب نقضی صحیح نیست؛ زیرا محرّک اتیان اوامر الهی، وجوب عقلی اطاعت نیست، بلکه همان احتمال عقوبت است (که دفع ضرر محتمل فطرتاً لازم است). یعنی حتی اگر اطاعت خداوند عقلاً هم واجب نباشد، تغییری در رفتار مومنین ایجاد نمی‌شود؛ زیرا اطاعت بر اساس وجوب فطری است، یعنی انسان از عقوبت گریزان است. به عنوان مثال اگر در قوانین راهنمایی و رانندگی نیز عقوبت برداشته شود، قوانین رعایت نخواهد شد (یعنی اگر اعلام شود مجازاتی نیست بلکه برای رعایت نظم باید این قوانین رعایت شوند، در این صورت کسی قوانین را رعایت نخواهد کرد).

ج۷۳ ۹۵/۱۱/۰۵

جواب حلّی: اختلافات تنها در صغری است

جواب حلّی به استدلال اخباریون این است که اختلاف زیادی که در مورد مدرکات عقل عملی وجود دارد، مربوط به کبراهای عقل عملی نیست، بلکه دائماً مرتبط با صغریات آنهاست. یعنی همه در این کبرا اتّفاق دارند که «العدل حسنٌ» و «الظلم قبیحٌ» است، امّا در مصادیق و صغریات آن اختلاف وجود دارد. به عنوان مثال در یک عرف شرب خمر مصداق ظلم بوده لذا حکم به قبح آن شده است؛ امّا در عرف دیگر مصداق ظلم نبوده لذا حکم به قبح آن نشده است. به عبارت دیگر عقل عملی دارای دو مدرک است یعنی حسن عدل و قبح ظلم، که در آنها اختلافی نیست. بنابراین از آنجا که در این دو مدرک عقل عملی اختلافی نیست، مدرکات آن بی‌اعتبار نیستند.

مناقشه اول: مدرکات عقل عملی، همان مصادیق است

شهید صدر جواب حلّی را نپذیرفته زیرا دو قضیه «الظلم قبیحٌ» و «العدل حسنٌ» را قضایای تجمیعی می‌داند. توضیح اینکه بازگشت احکام عقل عملی به دو این قضیه صحیح نیست؛ زیرا ظلم و عدل از عناوین مشیره هستند که اشاره به مصادیق ظلم مانند خیانت در امانت و کذب و غیرهما، و اشاره به مصادیق عدل مانند ردّ امانت و

صدق و غیرهما دارند. یعنی خودِ عنوان ظلم و عدل خصوصیتی ندارند، مانند «مَن فی الغرفة هاشمیٌ» که رابطه‌ای بین این اتاق و سیادت نیست، بلکه به نحو اتّفاقی تمام افراد داخل اتاق هاشمی بوده‌اند. بنابراین اصلاً کبرایی وجود ندارد بلکه آنچه حَسن است همان ردّ امانت و صدق و مانند آنهاست که مورد اختلاف بسیار است. به عبارت دیگر نزاع صغروی نبوده و کبروی است مانند اینکه «شرب خمر» و یا «ازدواج با محارم» قبیح هستند یا نه؟ که در یک عرف قبیح بوده و در عرف دیگر نیست. با توجه به این اختلاف مدرکات عقل عملی اعتباری نخواهند داشت.[۱]

به نظر می‌رسد این مناقشه بر جواب حلّی صحیح نیست؛ زیرا دو قضیه حسن عدل و قبح ظلم، از قضایای حقیقیه هستند. تفصیل این بحث در مبحث «حسن و قبح عقلی» خواهد آمد، و گفته خواهد شد که ممکن نیست این دو قضیه از قضایای تجمیعی باشند.

مناقشه دوم: قطع به کبرای بدون تعیین صغریات، بی‌فائده است

به نظر می‌رسد جواب حلّی صحیح نیست؛ زیرا هرچند مورد قبول است که اختلاف در صغریات وجود دارد نه در کبریات، امّا قطع به کبرا بدون تعیین صغریات آن فائده ندارد. یعنی کبرای کلی به تنهایی کارآمد نیست، بلکه صغریات مهمّتر از کبری است. همانطور که گفته شده در صغریات نیز اختلاف کثیری وجود دارد که این اختلاف زیاد، مانع اعتماد بر مقدمات عقلیه است.

جواب سوم: اختلافی در حسن و قبح عقلی یا عقلائی نیست

به نظر می‌رسد اشکال اخباریون صحیح نیست؛ زیرا اختلافات ذکر شده فقط در حسن و قبح عرفی است در حالیکه بحث در حسن و قبح عقلی و یا عقلائی است. توضیح اینکه همانطور که در مباحث قبلی توضیح داده شد حسن و قبح سه نوع است:

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۳۷:«و هذا الجواب صوری یتضح وجه المناقشة فیه مما تقدم فی بعض البحوث السابقة حیث أوضحنا هنالک ان قضیتی قبح الظلم أو حسن العدل لیستا هما المدرکین العقلین العملیین الأولیین لأنهما قضیتان بشرط المحمول، إذ الظلم و العدوان هو الخروج عن الحد و لیس المراد به الحد التکوینی إذ لا خروج عنه بل الحد الّذی یضبطه العقل و یحدده بنفسه بأنه ینبغی أو لا ینبغی أن یتعداه الإنسان و هو عبارة أخری عن القبیح بل هذه القضیة ان کانت مفیدة فهی تفید کإشارة إلی مدرکات العقل العملی اختصارا و إجمالا لا أکثر، فعنوان الظلم أخذ مشیرا و معرفا إلی واقع ما لا ینبغی فعله فی نظر العقل من الکذب و الخیانة و مخالفة الوعد و غیر ذلک، و کذلک عنوان العدل یکون مشیرا إلی واقع ما ینبغی فی نظر العقل فعله من الإحسان و الشکر و الصدق و المروءة إذا فقضیتا حسن العدل و قبح الظلم تکونان فی طول القضایا العقلیة العملیة لا انهما الأساس لها کما أفید».

الف. عقلی: حسن و قبح عقلی دو امر واقعی می‌باشند (امور واقعی مانند تلازم بین نار و حرارت، و استحاله، و علّیت، و امکان، و مانند آنهاست). نزاع موجود در مورد حسن و قبح نیز در همین قسم یعنی حسن و قبح عقلی (یا ذاتی) است (که فقها آن را قبول نموده و حکماء منکر هستند).

ب. عقلائی: حسن و قبح عقلائی دو امر اعتباری می‌باشند که منشأ اعتبار آنها حفظ نظام اجتماعی است. فلاسفه که منکر حسن و قبح عقلی هستند، تمام مصادیق آن را داخل در حسن و قبح عقلائی می‌دانند.

ج. عرفی: حسن و قبح عرفی نیز مانند حسن و قبح عقلائی از امور اعتباری می‌باشند، با این تفاوت که منشأ حسن و قبح عرفی، حفظ نظام نیست بلکه ناشی از روحیات و آداب و سنن و ادیان و مانند آنهاست. به عنوان مثال «نکاح با محارم» و یا «شرب خمر» در عرف مسلمین قبیح است، و قبح شرب خمر ریشه دینی دارد (امّا در عرف مسیحیت شرب خمر قبیح نیست و دین آنها منشأ برای قبح نشده است).

با توجه به این نکته، تمام امثله ذکر شده در کلام اخباریون از موارد حسن و قبح عرفی است. در حسن و قبح عرفی نیز اختلافی وجود ندارد بلکه حسن و قبح عرفی امری نسبی است (یعنی اینگونه نیست که قبح شرب خمر در عرف مسلمین اشتباه باشد، و یا عدم قبح در عرف دیگر اشتباه باشد، بلکه اقتضائات عرف‌ها متفاوت بوده لذا نتیجه متفاوت به دست آمده است). به عنوان مثال مردم در خوشمزه و بدمزه اختلافی ندارند بلکه این دو از امور نسبی هستند لذا یک چیز واحد مانند پلوخورشت نزد یک نفر خوشمزه و نزد دیگری بدمزه است (یعنی اینگونه نیست که یکی اشتباه کرده باشد، بلکه هر دو واقعاً صحیح است). علاوه بر این عدم اختلاف در حسن و قبح عرفی، در مورد حسن و قبح عقلی و عقلائی نیز اختلافی نبوده و حتی این دو از امور نسبی هم نیستند (اگر هم اختلافی باشد اندک بوده و کثیر نیست تا موجب عدم اعتماد شود).

به هر حال در مدرکات عقل عملی که همان حسن و قبح عقلی یا عقلائی است، اختلاف کثیری نیست تا موجب بی‌اعتمادی به آنها شود، و اشکال اخباریون وارد نیست. بنابراین این کلام اخباریون نقض بر ادراکات عقل عملی نیست.

مرحله دوم: قاعده ملازمه

ادعّا شده بین حکم عقلی یا عقلاء و حکم شرع ملازمه وجود دارد. پس دو صیاغت برای قاعده ملازمه وجود دارد که باید بررسی شود:

استدلال بر ملازمه حکم شرع با حکم عقلی

صیاغت اول در مورد ملازمه بین حکم شرع و حکم عقلی عملی است. یعنی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»، که نزد عقل عملی چهار قسم حکم به حسن و قبح وجود دارد: وجوب؛ حرمت؛ استحباب؛ و کراهت؛ قاعده ملازمه دلالت دارد اگر عملی عقلاً حرام باشد، شرعاً هم حرام است. برای این قاعده وجوهی ذکر شده (که یک وجه قبلاً بیان و بررسی شد) و اکنون یک وجه دیگر بیان می‌شود:

هر واجب عقلی مانند ردّ امانت ممکن است در شرع واجب باشد یا نباشد؛ اگر واجب باشد که مطلوب ثابت است، و اگر واجب نباشد یعنی شارع ترخیص بر ترک آن داده است. ترخیص در ترک واجبات عقلیه مانند ردّ امانت نیز ترخیص در انجام کار قبیح عقلی است که این ترخیص هم قبیح است. صدور امر قبیح از خداوند هم محال است. بنابراین محال است شارع واجب عقلی را در شرع واجب نکرده باشد.

مناقشه: عدم وجوب شرعی یک فعل، مساوق با ترخیص شرعی در آن نیست

به نظر می‌رسد در این استدلال یک مغالطه وجود دارد. توضیح اینکه فعلی از سوی شارع واجب نشود، دارای دو فرد است: اینکه ترخیص در آن داده شود؛ و یا اینکه نه واجب شده و نه ترخیص شرعی داده شود (ترخیص ظاهری نیز قبیح نیست، زیرا ممکن است ترخیص ظاهری بر مخالفت تکلیف داده شود). به هر حال ممکن است عدم وجوب شرعی به سبب اکتفای شارع به وجوب عقلی باشد (یعنی عدم ایجاب شرعی به سبب لغویت نیست که برخی ادّعا نموده‌اند) که وافی به غرض مولی هست.

ج۷٤ ۹۵/۱۱/۰٦

استدلال بر ملازمه حکم شرع با حکم عقلائی

منکرین حسن و قبح عقلی، به صیاغتی دیگر قاعده ملازمه را قبول نموده‌اند. در این صیاغت ملازمه بین حکم شرع و حکم عقلائی وجود دارد یعنی «کل ما حکم به العقلاء حکم به الشارع». شاید اولین بار قاعده ملازمه با این صیاغت از سوی مرحوم محقّق اصفهانی مطرح شد.

این صیاغت تفاوتی مهمّ با صیاغت قبلی دارد. در صیاغت قبل احکام عقل عملی فقط چهار حکم وجوب و استحباب و حرمت و کراهت بود؛ امّا در این صیاغت ملازمه فقط در چهار حکم نیست بلکه احکامی عقلائی مانند «حقّ» و «ملکیت» و «صحّت» و «بطلان» و «سلطنت» و اموری از این قبیل نیز با حکم شرع ملازمه خواهند داشت. به عنوان مثال اگر حقّی را عقلاء برای مولف قائل باشند، شارع هم حکم به چنین حقّی برای وی خواهد نمود. بنابراین هر حقّ عقلائی، حقّ شرعی هم خواهد بود و هر ملکیت عقلائی، ملکیت شرعی هم خواهد

بود. در نتیجه اگر این قاعده با صیاغت عقلائی ثابت شود، گستره آن بسیار وسیع بوده و تمام امور عقلائی را شرعی می‌کند (مگر جایی که شارع از آن ردع کرده باشد).

دلیل قاعده ملازمه با این صیاغت در مباحث قبل هم بیان شد. گفته شده شارع نیز یکی از عقلاء می‌باشد. اگر امری نزد عقلاء واجب باشد، نزد شارع هم واجب خواهد بود. اگر شارع طبق آن حکم نکند معلوم می‌شود این حکم عقلائی نبوده است. در واقع این صیاغت از قاعده ملازمه، با تسامح ملازمه خواهد بود، و در حقیقت تضمّنی است. یعنی حکم مجموعه عقلاء متضمن حکم شارع نیز هست.

مناقشه: نیاز نیست شارع «بما هو شارع» طبق احکام عقلائی حکم نماید

در مباحث قبل این استدلال نقد شد، و علاوه بر نقد سابق اضافاتی نیز بیان می‌شود. به این استدلال دو اشکال وجود دارد:

الف. اگر مراد از شارع خداوند متعال باشد، نه می‌شود گفت شارع یکی از عقلاء بوده و در مجموعه عقلاء عضویت دارد، و نه می‌شود گفت شارع یکی از افراد «عاقلین» است. توضیح اینکه به نظر می‌رسد «عقلاء» مجموعه‌ای از انسانهای دارای قوه عاقله هستند که در طول زندگی اجتماعی به خرد جمعی رسیده‌اند. بنابراین خداوند متعال عضوی از این مجموعه نیست زیرا زندگی اجتماعی ندارد. حتی اگر مراد از «عقلاء» تفسیر مذکور نباشد بلکه مراد همان «عاقلین» یعنی جمع عاقل باشد، باز هم خداوند متعال از عقلاء نیست؛ زیرا دارای قوه عاقله یا خرد فردی (که مایز بین انسان و سائر حیوانات است) نمی‌باشد.

ممکن است گفته شود اینکه خداوند متعال دارای چنین قوه‌ای نیست، امری واضح است؛ امّا مراد این است که همانگونه که انسان به وسیله قوه عاقله به اموری علم پیدا می‌کند، خداوند متعال نیز عالم به این امور با علم حضوری است یعنی این مدرکات عقل عملی برای انسان «بصورتها» حاصل می‌شود و برای خداوند متعال «بوجودها» حاصل است. در این صورت پاسخ این است که قوه عاقله فقط ادراک به علم حصولی دارد یعنی علم حضوری توسط قوه عاقله درک نمی‌شود (در مکتب فلسفی ملاصدار تحقّق علم حصولی برای خداوند متعال محال است و محقّق اصفهانی نیز تابع همین مکتب است؛ بنابراین ادراک عقل عملی که علمی حصولی است، بر خداوند متعال محال است).[1]

---

۱. ممکن است اشکال شود که به هر حال مدرک عقل عملی برای انسان یک علم حصولی است، امّا خداوند متعال نیز همین مدرَک را به علم حضوری درک می‌کند. بنابراین شارع هم به همان حکم عقلائی، حکم دارد؛ پاسخ این است که اموری که عاقلین توسط قوه عاقله درک می‌کنند، و ادّعای ملازمه حکم شرع با آنها شده است، از امور اعتباری هستند (مانند ملکیت و حقّ و سلطنت و ...). این امور قابل درک به علم حضوری

البته اگر مراد از شارع همان نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد، اشکال اول وارد نخواهد بود؛ زیرا ایشان داخل در مجموعه عقلاء بوده و از افراد عاقلین هم هستند. یعنی هم دارای قوه عاقله و علم حصولی بوده، و هم زندگی اجتماعی داشته‌اند.

ب. با غضّ نظر از اشکال اول، و قبول اینکه شارع هم «بما هو من العقلاء» طبق احکام عقلائی حکم می‌کند، قاعده ملازمه ثابت نخواهد بود؛ زیرا این حکم شارع «بما هو عاقل» است، که از محلّ بحث خارج است. یعنی ادّعا در اثبات حکم شرعی است که از شارع «بما هو شارع» صادر شده باشد. ممکن است شارع به همان حکم عقلائی اکتفاء کرده و همان حکم را وافی به غرض خود ببیند، لذا حکم شرعی طبق آن نکند. به عبارت دیگر صیاغت تضمّنیه فقط اثبات حکم عقلائی کرده که متضمّن حکم شارع «بما هو عاقل» است؛ امّا اثبات حکم شرعی نمی‌کند.

این اشکال بر قاعده ملازمه به صیاغت دوم وارد است و تفاوتی ندارد که مراد از شارع، خداوند متعال باشد یا نبی اکرم صلّی الله علیه و آله باشد.

مقام دوم: حجّیت دلیل عقلی

همانطور که در ابتدا توضیح داده شد ابتدا از کاشفیت دلیل عقلی بحث شده و سپس از حجّیت دلیل عقلی، که نتیجه بحث اول این شد که دلیل عقلی کاشف هست. اکنون سوال این است که اگر از طریق استدلالات عقلیه یک قطع به حکم شرعی (فعلی) پیدا شد، آیا این قطع نسبت به آن تکلیف حجّت (و منجّز) است؟

استدلال بر عدم حجّیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه

از مرحوم شیخ انصاری نقل شده است که اخباریون قطع حاصل از مقدمات عقلیه را حجّت نمی‌دانند. ایشان فرموده کلام اخباریون به دو نحوه قابل تقریب است[1]

نیستند؛ زیرا وجودی ندارند تا «بوجودها» نزد کسی حاضر شوند (یعنی علم حضوری فقط در امور حقیقی است نه امور اعتباری و واقعی؛ زیرا تعریف علم حضوری وجود معلوم نزد عالم است که چنین اموری وجود ندارند).

۱. فرائد الاصول، ج۱، ص۵۱:«فإن أرادوا عدم جواز الرکون بعد حصول القطع، فلا یعقل ذلک فی مقام اعتبار العلم من حیث الکشف؛ و لو أمکن الحکم بعدم اعتباره لجری مثله فی القطع الحاصل من المقدّمات الشرعیّة طابق النعل بالنعل. و إن أرادوا عدم جواز الخوض فی المطالب العقلیّة لتحصیل المطالب الشرعیّة؛ لکثرة وقوع الغلط و الاشتباه فیها، فلو سلّم ذلک و اغمض عن المعارضة بکثرة ما یحصل من الخطأ فی فهم المطالب من الأدلّة الشرعیّة، فله وجه، و حینئذ: فلو خاض فیها و حصل القطع بما لا یوافق الحکم الواقعی لم یعذر فی ذلک؛ لتقصیره فی مقدّمات التحصیل. إلّا أنّ الشأن فی ثبوت کثرة الخطأ أزید ممّا یقع فی فهم المطالب من الأدلّة الشرعیّة».

الف. شارع نهی تکلیفی از ورود به ادلّه عقلیه نموده، و استفاده از مقدمات عقلیه نیز یکی از عناوین محرّمه در شرع مانند «کذب» و «غیبت» است (شبیه حرمت تفکر در ذات الهی). اگر کسی مرتکب این معصیت شده (یعنی وارد ادلّه عقلیه شود) و قطع به تکلیفی پیدا نماید، هرچند مضطرّ شده و باید به قطع عمل نماید، امّا اگر به مخالفت واقع افتد، استحقاق عقاب دارد؛ زیرا به سوء اختیار قطع به خلاف واقع پیدا کرده، لذا واقع بر وی منجّز است. به عبارت دیگر اضطرار ناشی از سوء اختیار است، لذا این قطع عذر محسوب نمی‌شود.

ب. شارع از عمل به قطع حاصل از ادلّه عقلیه، ردع نموده است. یعنی از تنجیز و تعذیر این قطع، ردع نموده است. به عنوان مثال اگر کسی از ادلّه عقلیه قطع به حرمت شرب این عصیر عنبی پیدا کند، شارع از تنجیز این قطع ردع نموده لذا ترخیص در مخالفت و شرب آن داده است؛ و یا اگر کسی قطع به عدم حرمت شرب عصیر عنبی پیدا نماید، شارع از تعذیر آن ردع نموده لذا احتیاط را واجب نموده است. پس این قطع معذّر و منجّز نیست.

به هر حال، این دو بیان به اخباریون نسبت داده شده، و ظاهراً مراد آنها روشن نبوده است. برای بررسی این ادّعا نیاز به یک بحث ثبوتی و یک بحث اثباتی است. در بحث ثبوتی امکان ردع شارع از عمل به قطع بررسی شده (یعنی از امکان سلب منجّزیت و معذّریت از قطع)؛ و در بحث اثباتی با فرض امکان ردع از حجّیت قطع، ادلّه اثباتی از کتاب و سنّت و دلالت آنها بر ردع بررسی خواهد شد؛ اخباریون در بحث اثباتی به آیات و روایات بسیاری استدلال نموده‌اند.

بحث ثبوتی: امکان ردع حجّیت قطع

آیا حجّیت قطع مانند زوجیت عدد اربعه است تا سلب حجّیت از قطع ممکن نباشد، و یا مانند آن نیست تا سلب حجّیت از قطع ممکن باشد؟ قائلین به استحاله، حجّیت قطع را ذاتی دانسته، و آن را قابل انفکاک از قطع نمی‌دانند. یعنی حجّیت قطع ذاتی است که چه «ذاتی باب برهان» باشد، و چه «ذاتی باب ایساغوجی» باشد، در هر صورت حجّیت از قطع قابل انفکاک نخواهد بود.

همانطور که گفته شد به نظر می‌رسد این استدلال تمام نیست؛ زیرا مراد از ذاتی بودن حجّیت قطع، همان معنای اصولی است نه به معنی باب ایساغوجی و نه به معنی باب برهان. ذاتی اصولی به این معنی است حجّیت قطع در طول جعل و اعتبار نیست. به عنوان مثال حجّیت ظهور و حجّیت خبر واحد در طول اعتبار هستند، امّا حجّیت قطع در طول اعتبار نیست. «ذاتی» در اصطلاح علم اصول، ممکن است به نحو «اقتضاء» یا «علّیت» باشد. اگر به نحو اقتضاء باشد، قابل انفکاک است و اگر به نحو علّی باشد قابل انفکاک نیست. این مطلب نیز برهان ندارد بلکه امری وجدانی است، که به نظر می‌رسد حجّیت قطع، ذاتی به نحو اقتضاء است. یعنی قطع منجّز است معلقاً بر عدم ترخیص از سوی مولی؛ و معذّر است معلقاً بر عدم ایجاب احتیاط از سوی مولی.

در نتیجه به نظر می‌رسد در بحث ثبوتی کلام اخباریون ممکن است، یعنی هیچ محذوری در ردع حجّیت از قطع وجود ندارد.

ج۷۵ ۹۵/۱۱/۰۹

بحث اثباتی: وقوع ردع از حجّیت قطع

در بحث ثبوتی گفته شد ردع حجّیت از قطع ممکن است. اکنون سوال این است که آیا در روایات و آیات دلیلی وجود دارد که دلالت بر ردع از عمل به قطع حاصل از مقدمات عقلی (یعنی دلالت بر ردع از حجّیت قطع) داشته باشد؟ و یا در آیات و روایات دلیلی دلالت بر حرمت ورود به ادلّه عقلیه دارد؟ برای اثبات این ردع و حرمت، به وجوهی استدلال شده (که برخی در کلمات اخباریون آمده، و برخی نیز توسط اصولیون برای تتمیم بحث ذکر شده است):

وجه اول: حرمت حکم به غیر «ما انزل الله»

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که دلالت بر حرمت حکم نمودن به غیر آنچه خداوند متعال نازل نموده دارد، یعنی به غیر احکام الهی نباید حکم نمود:

الف. «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلاَ تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ وَ لاَ تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»[1]؛

ب. «وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»[2]؛

ج. «وَ لْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»[3]؛

در این آیات شریفه «حکم نکردن» به کار رفته که ممکن است به معنای جامع بین قضاوت و افتاء باشد و ممکن است خصوص قضاوت باشد؛ در صورت اول دلالت بر حرمت افتای مستند به مقدمات عقلیه دارد. در صورت دوم نیز هرچند دلالت بر حرمت قضاوت دارد امّا به تنقیح مناط شامل افتاء نیز می‌شود. مراد از «ما انزل الله» در این آیات نیز احکام شرعی است که توسط خداوند در قرآن، و توسط ائمه علیهم السلام در روایات بیان

---

۱. سورة المائدة، آية ۴۴.

۲. همان، آية ۴۵.

۳. همان، آية ۴۷.

شده است. فهم عرفی از «لم یحکم بما انزل الله» نیز حکم کردن به غیر «ما انزل الله» است (یعنی این آیات دلالت بر وجوب افتاء ندارند).

با توجه به این توضیحات، اگر کسی به کمک استدلال عقلی فتوای به وجوب یا حرمت یک عمل دهد، حکم به غیر «ما انزل الله» نموده است زیرا فرض این است که نه قرآن و نه سنّت دلالت بر وجوب یا حرمت آن عمل ندارند. در نتیجه فتوای مستند به دلیل عقلی، حکم به غیر «ما انزل الله» بوده و جائز نیست.

مناقشه: دلیل برای خود، موضوع نمی‌سازد

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد مراد از «ما انزل الله» همان احکام الهی است که یکی از طرق رسیدن به آنها کتاب و سنّت بوده، و یک طریق هم عقل است. بنابراین فتوای مستند به دلیل عقلی، حکم به غیر «ما انزل الله» نیست. به عبارت دیگر باید در مرحله قبل، ثابت شود که عقل طریقی برای رسیدن به احکام الهی نیست، و سپس آیات شامل آن شود. یعنی آیات، موضوع‌سازی نمی‌کنند، و فقط دلالت بر حرمت حکم به غیر «احکام الهی» دارند، امّا طرق رسیدن به احکام الهی را بیان نمی‌کند. در نتیجه اینکه عقل طریقی برای استنباط احکام الهی هست یا نه، نیاز به دلیل دیگری دارد.

وجه دوم: حرمت قول بدون علم

روایات وجود دارند که دلالت بر حرمت قول بدون علم و یا قول بدون حجّت دارند.[1] در این روایات «قول» شامل افتاء نیز می‌باشد. اگر برای اثبات حکم شرعی به دلیل عقلی استدلال شود، قول بدون علم و بدون حجّت است. بنابراین استدلال به مقدمات عقلیه برای اثبات حکم شرعی، حرام است.[2]

مناقشه: روایات دلالتی بر عدم حجّیت دلیل عقلی ندارند

به نظر می‌رسد این استدلال نیز صحیح نبوده بلکه عجیب است؛ زیرا «علم» در ادلّه به معنای «حجّت» است همانطور که بسیاری از فقهاء چنین استظهاری دارند؛ به هر حال این روایات دلالتی بر عدم حجّیت قطع

---

۱. الکافی (ط – الإسلامیة)، ج ۱، ص۴۳:«عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِی یَعْقُوبَ إِسْحَاقَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِآیَتَیْنِ مِنْ کِتَابِهِ أَنْ لَا یَقُولُوا حَتَّى یَعْلَمُوا .... ». کافی، «باب النهی عن القول بغیر علم».

۲. این روایات حتی منشأ برای این فتوای فقهاء شده که علاوه بر «کذب»، «قول بدون علم» نیز حرام است. به عنوان مثال اگر زید خبری خلاف واقع دهد در حالیکه می‌داند خلاف واقع است مانند اینکه بگوید «بکر عادل است»، مرتکب حرامی به نام کذب شده است؛ امّا اگر خبر از عدالت وی دهد در حالی که نمی‌داند بکر عادل است یا نه، در این صورت نیز مرتکب حرام شده است هرچند بکر در واقع عادل باشد، و این حرام نیز قول بدون علم نام دارد.

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

حاصل از مقدمات عقلیه ندارند، بلکه فقط دلالت بر حرمت قول بدون حجّت دارند. یعنی دلالتی ندارند چه چیزی حجّت است و چه چیزی حجّت نیست.

وجه سوم: حرمت استقلال از ائمه علیهم السلام

روایات بسیاری بر نهی از استقلال از ائمه علیهم السلام دلالت دارند[۱] یعنی باید در احکام شرع به ائمه علیهم السلام رجوع شود. استفاده از ادلّه عقلیه نوعی خودمختاری و استقلال از ائمه علیهم السلام است. در نتیجه نباید به ادلّه عقلیه مراجعه نمود (این استدلال با احتمال اول در کلام شیخ انصاری سازگار است که ورود به ادلّه عقلیه حرام است).

مناقشه: دلیل عقلی استقلال از ائمه علیهم السلام نیست

به نظر می‌رسد این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا استفاده از مقدمات عقلیه، به معنای استقلال از ائمه علیهم السلام نیست. توضیح اینکه اگر ائمه علیهم السلام از ورود به استدلالات عقلیه ردع نموده باشند، نباید به استدلالات عقلیه تمسّک کرد، و این کار استقلال است؛ امّا چنین نهی‌ای وجود ندارد. در این صورت همین که نهی نباشد (نیازی به امر هم نیست)، از سکوت استفاده می‌شود که مخالفتی با این روش وجود ندارد. این سکوت نیز نوعی ظهور است، یعنی سکوت آنها ظهور در حجّیت این روش دارد. بنابراین استفاده از مقدمات عقلیه، استقلال از ائمه علیهم السلام نیست.

وجه چهارم: حرمت عمل به رأی

روایاتی نیز دلالت بر حرمت عمل به رأی دارند که به این طائفه نیز برای عدم حجّیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه استدلال شده است، که عمده دلیل در این بحث همین استدلال است. توضیح اینکه در روایات بسیاری مانند برخی روایات تفسیر قرآن از عمل به رأی نهی شده است. اطلاق این روایات شامل موردی می‌شود که رأی انسان قطعی باشد. بنابراین اگر کسی از ادلّه عقلیه به قطع برسد، به رأی خود عمل کرده که مورد نهی است. بنابراین نباید به قطع حاصل از مقدمات عقلیه عمل نمود؟[۲]

---

۳. وسائل الشیعة، ۲۷، ص۱۶۵:«وَ فِی عُیُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدٍ عَنِ الْمِسْمَعِیِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِیثَمِیِّ عَنِ الرِّضَا ع فِی حَدِیثِ اخْتِلَافِ الْأَحَادِیثِ قَالَ وَ مَا لَمْ تَجِدُوهُ فِی شَیْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَیْنَا عِلْمَهُ فَنَحْنُ أَوْلَى بِذَلِکَ وَ لَا تَقُولُوا فِیهِ بِآرَائِکُمْ وَ عَلَیْکُمْ بِالْکَفِّ وَ التَّثَبُّتِ وَ الْوُقُوفِ وَ أَنْتُمْ طَالِبُونَ بَاحِثُونَ حَتَّى یَأْتِیَکُمُ الْبَیَانُ مِنْ عِنْدِنَا».

۱. دعائم الاسلام، ج۲، ص۵۳۶:«وَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنِ الْحُکْمِ بِالرَّأْیِ وَ الْقِیَاسِ وَ قَالَ إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِیسُ وَ مَنْ حَکَمَ فِی شَیْءٍ مِنْ دِینِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِرَأْیِهِ خَرَجَ مِنْ دِینِهِ».

مناقشه اول: عمل به رأی حاصل از قیاس و استحسان حرام است

گفته شده با مراجعه به این روایات و تتبع در آنها معلوم می‌شود که این نهی در مورد تمسّک به ادلّه ظنّیه مانند قیاس و استحسان بوده، و ناظر به آراء قطعیه نیست. بنابراین قطع حاصل از مقدمات عقلیه، منهی نیست.

بررسی این مطلب نیاز به تتبع و بررسی فقهی روایات نهی از عمل به رأی دارد، که اگر معلوم شود روش غالب و متعارف در آن زمان عمل به ادلّه ظنّیه بوده، این استظهار تمام خواهد بود. بنابراین این مناقشه فعلاً، نه ردّ شده و نه قبول می‌شود.

ج۷٦ ۹۵/۱۱/۱۰

مناقشه دوم: در برخی مسائل، تنها راه موجود، استفاده از مقدمات عقلیه است

فرض شود ابتداءً روایات ناهیه از عمل به رأی، شامل دلیل قطعی حاصل از مقدمات عقلیه نیز می‌شود؛ امّا چاره‌ای غیر از تخصیص روایات وجود ندارد. توضیح اینکه در آرائی که علمای اصولی تمسّک به ادلّه عقلیه نموده‌اند (مانند بحث ضدّ و ترتّب و اجتماع امر و نهی و مانند آن)، راه دیگری وجود ندارد. یعنی اینگونه نیست که علمای اخباری راه دیگر داشته و راه اصولیون را تخطئه نمایند.

به عنوان مثال در بحث اجتماع امر و نهی، چاره‌ای جز اتّخاذ مبنا در این مسأله نیست. یعنی اگر شارع بگوید «اکرم فقیراً» و سپس بگوید «لاتکرم الفسّاق»، صغرای بحث اجتماع امر و نهی خواهد شد. از اخباریون سوال می‌شود امر به اکرام نسبت به کسی که فقیر فاسق را اکرام نموده، ساقط است؟ چه پاسخی وجود دارد؟ اخباری نمی‌تواند بگوید سوال نکنید و یا حکم آن را نمی‌دانم؛ زیرا هرچند فتوا دادن واجب نیست، امّا باید موقف عملی نیز معلوم شود. به هر حال چند جواب ممکن است داده شود:

الف. اگر بگوید «اکرم فقیراً» شامل اکرام فقیر فاسق هم هست، باید ابتدا شبهه استحاله‌ای که قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی دارند، را پاسخ دهد. چطور ممکن است با وجود شبهه استحاله حکم به اطلاق نمود؟ پس این جواب صحیح نخواهد بود؛ اگر هم بگوید شامل اکرام فقیر فاسق نیست، سوال این است که چرا شامل نیست (در حالیکه فرض این است که مقدمات حکمت تمام بوده و مانعی از شمول عنوان فقیر نسبت به فقیر فاسق نیست)؟ اطلاق نیز مبتنی بر قول به جواز اجتماع امر و نهی است. هر یک از این دو قول را بگوید باید همان بحث عقلی بین اصولیون را انجام دهد.

ب. اگر هم بگوید در این مورد باید احتیاط کرد و فقیر عادل را هم اکرام کرد، سوال این است که این وظیفه عقلی است یا شرعی؟ احتیاط عقلی در جایی است که اطلاق و دلیل لفظی نباشد، در حالیکه اگر «اکرم فقیراً»

شامل فقیر فاسق هم باشد، دلیل لفظی موجود است. پس باید بحث شود که اطلاق وجود دارد یا ندارد (که این بحث هم مبتنی بر قول به امتناع یا جواز در بحث اجتماع امر و نهی است)؛ و احتیاط شرعی نیز نیاز به دلیل دارد که چنین دلیل لفظی موجود نیست، و اخباریون در شبهات وجوبیه قائل به احتیاط نیستند.

به هر حال برای پاسخ به این سوال راه حلّی غیر از استدلالات عقلیه وجود ندارد. این مثال و تمام مثال‌های از این قبیل، نیاز به پاسخ دارند، مانند اینکه اگر کسی در حال غرق شدن است، امّا زید انقاذ را ترک نموده و مشغول نماز شود، آیا این نماز صحیح است؟ در تمام این موارد اگر دلیل لفظی و روایت وجود داشته باشد، اصولیون نیز به آن استدلال کرده و مثلاً حکم به صحّت می‌کنند (البته هرچند قائل به امتناع این عمل را امتثال نمی‌داند، امّا آن را مسقط امر خواهد دانست).

بنابراین اخباری هم اگر بخواهد در این مسائل فتوا دهد، باید ادلّه عقلیه را بحث کند. یعنی در تمام مباحث عقلیه در علم اصول، راهی غیر از استدلالات عقلیه وجود ندارد. پس در نظر اصولیون اینگونه نیست که استدلال عقلیه راه بهتری باشد و راه دیگری هم موجود باشد، بلکه استدلالات عقلیه راه انحصاری است. با توجه به این نکته که اخباریون راه جایگزینی برای این مباحث عقلیه ندارند، چطور با نادیده گرفتن این مباحث اجتهاد می‌کنند؟ آیا این «قول بلاعلمٍ» نیست؟ چگونه ممکن است شبهه استحاله اجتماع جواب داده نشود، امّا به اطلاق دلیل تمسّک شود؟

مناقشه سوم: وجود روایات معارض

فرض شود که اطلاقات ادلّه نهی از عمل به رأی شامل قطع حاصل از مقدمات عقلیه هم هست، و تقییدی هم وجود ندارد. در این صورت نیز دسته‌ای از آیات و روایات دلالت بر تشویق به علم و برائت ذمّه کسی که به علم عمل نماید، دارند.[۱] این ادلّه با ادلّه موجود در استدلال فوق تعارض دارند؛ زیرا روایات ردع از عمل به رأی،

---

۱. ادلّه تشویق به علم مانند سورة المجادلة، الآیة۱۱:«... يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»؛ و کافی، «باب فرض العلم و وجوب طلبه و الحثّ علیه»، ج۱، ص۳۰:«أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ أَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُغَاةَ الْعِلْمِ».

و ادلّه برائت ذمّه در عمل به علم مانند سورة الاسراء، الآیة۳۶:«وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً»؛ فهم عرفی این است که به علم، عمل کن لذا این عمل مجزی خواهد بود. و کافی، «باب استعمال العلم»، ج۱، ص۴۴:«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي كَلَامٍ لَهُ خَطَبَ بِهِ عَلَى الْمِنْبَرِ أَيُّهَا النَّاسُ إِذَا عَلِمْتُمْ فَاعْمَلُوا بِمَا عَلِمْتُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ إِنَّ الْعَالِمَ الْعَامِلَ بِغَيْرِهِ كَالْجَاهِلِ الْحَائِرِ الَّذِي لَا يَسْتَفِيقُ عَنْ جَهْلِهِ بَلْ قَدْ رَأَيْتُ أَنَّ الْحُجَّةَ عَلَيْهِ أَعْظَمُ وَ الْحَسْرَةَ أَدْوَمُ عَلَى هَذَا الْعَالِمِ

نسبت به رأی علمی اطلاق دارد (یعنی ردع از رأی ظنّی و علمی شده است). از سوی دیگر نیز روایات تشویق به علم نیز اطلاق داشته و شامل علم حاصل از مقدّمات عقلیه نیز هست. بنابراین نسبت بین این دو طائفه از ادلّه عموم و خصوص من وجه شده و تعارض شکل می‌گیرد. یعنی علم حاصل از ادلّه عقلیه، محلّ اجتماع است که طائفه ردع، از آن نهی کرده، و طائفه تشویق و برائت ذمّه نیز آن را حجّت دانسته است. بنابراین این دو طائفه تساقط کرده، لذا دلیلی از سوی شارع بر نهی و ردع از عمل به مقدمات عقلیه نخواهد بود.

تذییل: قطع قطّاع

در ذیل بحث از حجّیت دلیل عقلی، بحث از حجّیت قطع قطّاع شده است.[1] قطّاع کسی است که از راه متعارف قطع پیدا نمی‌کند بلکه کثیراً از طرق غیر عادی برایش قطع حاصل می‌شود.

به این مناسبت وارد بحث اعمّی می‌شویم که شامل قطّاع هم می‌شود. توضیح اینکه قطع دو قسم «شخصی» و «نوعی» دارد. یعنی هر قطع که برای انسان حاصل شود، نوعی یا شخصی است:

الف. قطع شخصی: اگر سبب قطع برای اکثر افراد مفید قطع نباشد، آن قطع شخصی خواهد بود. به عنوان مثال قطع حاصل از «خبر واحد» یا «استخاره» شخصی است.

ب. قطع نوعی: اگر سبب قطع امری باشد که برای اکثر افراد موجب قطع شود، آن قطع نوعی است. به عنوان مثال قطع حاصل از «اخبار بیست مخبر» نوعی است؛ و یا قطع حاصل از «برهان نظم» نوعی است زیرا برای اکثر افراد مفید قطع است.

اکنون این سوال مطرح است که آیا منجّزیت قطع در هر دو قسم است یا فقط قطع نوعی منجز تکلیف است؟

ج۷۷ ۹۵/۱۱/۱۱

مقدمه: قطع شخصی و قطع قطّاع

همانطور که گفته شده قطع به لحاظ سبب آن تقسیم به شخصی و نوعی می‌شود. البته باید توجه شود قطع حاصل از مکاشفه و یا تشرّف، هرچند برای اوحدی از مردم حاصل می‌شود امّا قطع نوعی است، زیرا اگر این حالت برای دیگران هم حاصل شود قطع‌آور است.

الْمُنْسَلِخِ مِنْ عِلْمِهِ مِنْهَا عَلَى هَذَا الْجَاهِلِ الْمُتَحَيِّرِ فِي جَهْلِهِ وَ كِلَاهُمَا حَائِرٌ بَائِرٌ ....»؛ و همان:«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِيهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ إِذَا سَمِعْتُمُ الْعِلْمَ فَاسْتَعْمِلُوهُ ....»؛

۱. مرحوم آخوند در کفایه ابتدا بحث را از حجّیت قطع قطّاع شروع کرده، و سپس در ذیل آن بحث به مناسبت وارد بحث از حجّیت دلیل عقلی شده است.

قطّاع نیز ممکن است قطع شخصی یا نوعی پیدا کند. به عنوان مثال اگر قطّاع از «خبر واحد» به قطع رسد، قطع وی شخصی است؛ و اگر از «خبر ده نفر» به قطع رسد، قطع وی نوعی است. مراد اصولیون از قطع قطّاع در این بحث، همان قطع شخصی قطّاع است. یعنی قطعی که سبب شخصی دارد که آن سبب بر نوع مردم قطع‌آور نیست. بنابراین قطّاع خصوصیتی ندارد، بلکه باید از حجّیت قطع شخصی بحث شود زیرا قطع شخصی برای غیر قطّاع نیز حاصل می‌شود (غیر قطّاع ممکن است قطع شخصی نداشته و ممکن است قطع شخصی اندک داشته باشد).

با توجه به این نکته، حجّیت قطع نوعی مفروغ‌عنه بوده و باید از حجّیت قطع شخصی بحث شود. به عنوان مثال اگر کسی از «حسن ظاهر» یا «خبر واحد» یا «استخاره» یا «ظهور یک کلام» به قطع رسد، این قطع برای وی حجّت است؟ ابتدا نظر مختار و سپس نظر مشهور توضیح داده می‌شود:

حجّیت قطع شخصی در نظر مختار

برای بررسی حجّیت قطع شخصی باید قطع شخصی به لحاظ منجّزیت و به لحاظ معذّریت مستقلّاً بررسی شود:

الف. منجّزیت قطع شخصی: در مبنای مختار قطع شخصی منجّز است؛ زیرا احتمال (هرچند ضعیف باشد) منجّز تکلیف است (فضلاً از قطع شخصی).[1]

ب. معذّریت قطع شخصی: در مبنای مختار برای معذّریت باید سبب قطع شخصی بررسی شود. اگر سبب قطع شخصی فی نفسه معذّر باشد، آن سبب عذر محسوب می‌شود. به عنوان مثال اگر زید از قول یک ثقه به قطع برسد که این آب نجس نیست، این خبر برای وی معذّر است. بنابراین هرچند تکلیف معذَّر است، امّا به دلیل قطع معذّر نیست بلکه به دلیل خبر ثقه معذّر شده است؛ و اگر سبب قطع شخصی فی نفسه حجّت نباشد، نه سبب و نه قطع عذر محسوب نمی‌شوند. به عنوان مثال اگر زید از «خبر غیر ثقه» یا «استخاره» قطع به عدم نجاست این آب پیدا کند، معذور نیست.

البته توجه شود در قطع نوعی، سبب قطع همیشه معذّر محسوب می‌شود؛ بر خلاف قطع شخصی که ممکن است سبب آن عذر نباشد.

---

۱. احتمال منجّز تکلیف است چه شخصی باشد و چه نوعی باشد؛ امّا در مورد وسواسی، شارع ردع از منجّزیت احتمال نموده، و حتی ردع از حجّیت علم در مورد وسواسی نموده است. بنابراین علم و ظنّ و احتمال وسواسی اثری ندارد، مگر با چشم ببیند.

حجّیت قطع شخصی در نظر مشهور

مشهور نیز قائل به حجّیت هر قطعی (حتی قطع شخصی) هستند. در استدلال برای حجّیت قطع شخصی گفته شده است حجّیت برای قطع ذاتی است. ذاتی هرگز منفکّ نمی‌شود، حتی از حصّه نیز منفکّ نمی‌شود. به عنوان مثال حیوانیت برای انسان، ذاتی است. لذا حتی یک انسان یافت نخواهد شد که حیوان نباشد. بنابراین حجّیت از قطع شخصی نیز منفکّ نخواهد شد، لذا قطع شخصی هم حجّت است.

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا «ذاتی بودن حجّیت قطع» نمی‌تواند حدّ وسط برای اثبات حجّیت قطع شخصی باشد. یعنی ذاتی بودنِ حجّیت در مورد مطلق قطع است یا فقط در مورد قطع نوعی است؟ اگر گفته شود فقط در مورد قطع نوعی است، در این صورت نباید سرایت به قطع شخصی داده شود (یعنی در قطع شخصی نیاز به استدلال جدیدی است)؛ و اگر گفته شود در مورد مطلق قطع است، در این صورت همان دلیل حجّیت مطلق قطع، دلیل بر حجّیت قطع شخصی است نه اینکه مطلق قطع دلیلی بر حجّیت داشته و قطع شخصی دلیل دیگری بر حجّیت داشته باشد. به هر حال «ذاتی بودن» نباید حدّ وسط برای اثبات حجّیت قطع شخصی باشد.[1]

در نتیجه باید گفته شود حجّیت قطع شخصی نیز مانند حجّیت قطع نوعی بالوجدان ثابت است. به هر حال مشهور قطع شخصی را نیز منجّز و معذّر می‌دانند (یعنی باید گفته شود بالوجدان تفاوتی بین قطع شخصی و نوعی در معذّریت و منجّزیت وجود ندارد).

البته در مبنای محقّق تبریزی قطع شخصی و نوعی تفاوتی در منجّزیت ندارند؛ امّا در مورد معذّریت باید گفته شود جهل معذّر است که بالوجدان تفاوتی بین جهل موجود در قطع نوعی و قطع شخصی وجود نداشته و هر دو عذر محسوب می‌شوند.[2]

---

۱. اگر گفته شود این کلام مشهور در حقیقت استدلال نیست، بلکه تنبیه بر حجّیت قطع شخصی است؛ در این صورت نیز، این اشکال پذیرفته شده است که «ذاتی بودن» حدّ وسط برای اثبات قطع شخصی نیست.

۲. به هر حال نتیجه این است که در نظر مشهور (حتی در مبنای محقّق تبریزی)، تفاوتی بین قطع شخصی و نوعی نیست؛ امّا در نظر مختار در منجّزیت تفاوتی بین قطع شخصی و نوعی نیست (زیرا در هر دو مورد احتمال منجّز است)، و در معذّریت در قطع نوعی دائماً سبب قطع عذر است و در قطع شخصی ممکن است عذر باشد یا نباشد.

جهت هفتم: قطع اجمالی

جهت بعدی در بحث قطع، بررسی علم اجمالی است[۳] قبل از ورود به بحث، نیاز است یک مقدمه مطرح شود:

مقدمه: توضیح «علم اجمالی» و «مخالفت احتمالیه»

مراد از علم اجمالی در اصول، همان قطع اجمالی است (به همین سبب اگر گفته شود علم مراد معنای قطع مصیب یا مانند آن نیست، بلکه فقط مراد قطع است).

توضیح علم اجمالی

در یک تقسیم «علم» تقسیم به «علم تفصیلی» و «علم اجمالی» شده است. به عنوان مثال اگر زید علم به حرمت این شیء داشته باشد، علم تفصیلی دارد؛ و اگر علم به حرمت یکی از این دو مایع داشته باشد، علم اجمالی دارد. البته در اصطلاح اصولی، علم اجمالی در جایی است که «تکلیف فعلی» وجود داشته باشد. یعنی اگر زید علم داشته باشد به عدم حرمت یکی از این دو مایع، در این صورت اصطلاحاً «علم اجمالی» ندارد.

در علم اصول در دو بحث سخن از علم اجمالی به میان آمده است. ابتدا در مباحث «قطع» و سپس در مباحث «اصول عملیه» که این دو بحث تکراری نیست. در بحث «قطع» در مورد منجّزیت علم اجمالی بحث شده، و منجّزیت علم اجمالی در مرحله «مخالفت قطعیه» و در مرحله «مخالفت احتمالیه» بررسی می‌شود (ممکن است فقط در یک مرحله، منجّز باشد)، و بررسی می‌شود که در صورت منجّزیت، این منجّزیت به نحو علّی است یا به نحو اقتضائی است (و یا در یک مرحله علّی و در مرحله دیگر اقتضائی است)؛ امّا در بحث «اصول عملیه» مثلاً در صورت منجّزیت اقتضائیه، جراین برائت در دو طرف علم اجمالی و یا در یک طرف آن بررسی می‌شود.

ج۷۸ ۹۵/۱۱/۱۲

مخالفت احتمالیه

در مقدمه بحث، دو نکته باید توضیح داده شود. «علم اجمالی» توضیح داده شد، و اکنون «مخالفت احتمالیه» توضیح داده می‌شود. در قطع تفصیلی فقط یک نحوه مخالفت وجود دارد که «مخالفت قطعیه» است. به عنوان مثال اگر زید یک اناء را شرب نماید که علم به حرمت آن دارد، مرتکب «مخالفت قطعیه» شده است؛ امّا در قطع اجمالی دو نحوه مخالفت وجود دارد که «مخالفت قطعیه» و «مخالفت احتمالیه» است.

---

۳. این بحث بسیار پرنکته و کمی دشوار است.

توضیح مطلب با یک مثال بیان می‌شود. فرض شود زید قطع به حرمت یکی از دو اناء داشته، و در واقع اناء یسار حرام است. در این صورت زید ممکن است یکی از چهار موقف را داشته باشد:

الف. شرب هر دو اناء: اگر هر دو اناء را شرب کند، در این صورت شرب اناء یسار مخالفت با تکلیف فعلی است (فعلیت تکلیف دائر مدار وجود موضوع آن تکلیف در خارج است، و ربطی به علم زید ندارد). این مخالفت از نوع «مخالفت قطعیه» است؛ با شرب هر دو، علم به ارتکاب حرمت فعلی دارد (هرچند نمی‌داند کدام اناء حرام بوده است).

ب. ترک شرب دو اناء: اگر زید شرب هر دو اناء را ترک نماید، در این صورت موافقت با تکلیف فعلی نموده و قطع دارد که حرمت فعلی را مرتکب نشده است. این موافقت از نوع «موافقت قطعیه» است.

ج. شرب اناء یمین: اگر فقط اناء یمین (که واقعاً حلال است) را شرب نماید، در این صورت با تکلیف فعلی موافقت نموده، و احتمال مخالفت تکلیف فعلی هم می‌دهد. توضیح اینکه حرام فعلی را شرب نکرده پس با تکلیف موافقت نموده که از نوع «موافقت احتمالیه» است. یعنی در واقع با تکلیف فعلی موافقت شده، امّا خودش علم به آن موافقت ندارد. از سوی دیگر اصلاً مخالفت با هیچ تکلیف فعلی نکرده تا مخالفت احتمالیه هم محقّق شده باشد (یعنی با نظر به عالم واقع، با تکلیف فعلی مخالفت نکرده است).

د. شرب اناء یسار: اگر فقط اناء یسار (که واقعاً حرام است) را شرب نماید، در این صورت مرتکب حرمت فعلی شده و با تکلیف فعلی مخالفت نموده است. این مخالفت از نوع «مخالفت احتمالیه» است (یعنی در واقع با تکلیف فعلی مخالفت کرده، امّا علم به مخالفت نداشته بلکه احتمال مخالفت وجود داشته است). در این صورت چون تکلیف فعلی دیگری نیست، موافقت با تکلیف فعلی محقّق نشده است، بلکه فقط احتمال موافقت محقّق شده است.

بنابراین «مخالفت قطعیه» فقط در جایی است که هر دو را شرب نماید؛ و «موافقت قطعیه» در جایی است که شرب هر دو را ترک کند؛ و «موافقت احتمالیه» در جایی است که انائی را شرب کند که در واقع حلال است؛ و «مخالفت احتمالیه» نیز در جایی است که انائی را شرب کند که در واقع حرام است؛

مراد از منجّزیت قطع یا علم، این است که اگر مخالفتی با تکلیف فعلی رخ دهد، استحقاق عقوبت وجود دارد. در بحث علم اجمالی نیز مراد از منجّزیت این خواهد بود که اگر مخالفتی با تکلیف فعلی تحقّق یابد، آیا استحقاق عقاب وجود دارد؟ از آنجا که در علم اجمالی دو نحوه مخالفت وجود دارد، پس در علم اجمالی دو سوال وجود دارد: آیا در صورت مخالفت قطعیه با علم اجمالی، استحقاق عقاب وجود دارد؟ و سوال دوم اینکه در صورت مخالفت احتمالیه با علم اجمالی، استحقاق عقاب وجود دارد؟ بنابراین بحث در علم اجمالی فقط در صورت اول (شرب هر دو اناء)، و چهارم (شرب انائی که واقعاً حرام است) خواهد بود؛ امّا صورت دوم (ترک

شرب هر دو اناء)، و سوم (شرب انائی که در واقع حلال است) از بحث خارج است؛ زیرا در این موارد اصلاً مخالفتی رخ نداده است (البته در صورت سوم نیز بحث تجرّی پیش خواهد آمد، که باز هم از محلّ بحث خارج است). با توجه به این دو سوال، باید در دو مقام بحث شود (در مخالفت قطعیه و در مخالفت احتمالیه):

مقام اول: مخالفت قطعیه با علم اجمالی

سوال در مقام اول این است که آیا اگر قطع به مخالفت با علم اجمالی وجود داشته باشد، این علم اجمالی منجّز تکلیف است؟ باید در دو مرحله بحث شود: ابتدا در اصل منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه؛ و سپس در علّی یا اقتضائی بودن منجّزیت آن؛

مرحله اول: اصلِ منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه

به نظر می‌رسد منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه، مورد اتّفاق بوده و اختلافی در آن نیست؛ توضیح اینکه در مسلک مختار، احتمال منجّز تکلیف است. همانطور که گفته شد احتمال اجمالی نیز منجّز است، بنابراین به طریق اولی قطع اجمالی هم منجّز خواهد بود؛ در مسلک مشهور نیز قطع اجمالی منجّز تکلیف است و در مخالفت قطعیه استحقاق عقاب وجود دارد. مشهور نیز در منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت قطعیه اختلافی ندارند.

مرحله دوم: علّی یا اقتضائی بودن منجّزیت علم اجمالی

با توجه به عدم اختلاف در منجّزیت علم اجمالی، باید در مورد اقتضائی یا علّی بودنِ آن بحث شود. سوال این است که آیا شارع می‌تواند در دو طرف معاً ترخیص دهد (تا منجّزیت علم اجمالی اقتضائی باشد)، و یا ترخیص در دو طرف معاً محال است (تا منجّزیت آن علّی باشد)؟ به نظر می‌رسد منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت قطعیه، اقتضائی است. توضیح اینکه در منجّزیت قطع تفصیلی سه مسلک وجود داشت:

---

۱. با توجه به مبنای مختار، اگر زید علم اجمالی به حرمت یکی از دو اناء داشته باشد، نسبت به حرمت فعلیه اناء یسار دو منجّز دارد: احتمال تفصیلی حرمت آن؛ و علم اجمالی به حرمت یکی از آنها؛ یعنی مجموع آن دو، منجّز است (یک منجّز وجود دارد که دو جزء دارد، یعنی تحلیلاً دو تا هستند).

الف. در مسلک مشهور، منجّزیت قطع تفصیلی به نحو «علّی» است. یعنی شارع نمی‌تواند ترخیص در مخالفت تکلیف معلوم بالتفصیل دهد. در نظر مشهور ترخیص در مخالفت علم تفصیلی، محذور ثبوتی دارد و در عالم ثبوت محال است چنین ترخیصی صادر شود؛

ب. در مسلک شهید صدر، منجّزیت قطع تفصیلی به نحو «اقتضائی» است. یعنی در عالم ثبوت هیچ منعی در ترخیص مخالفت با قطع تفصیلی نیست، امّا محذور اثباتی وجود دارد. یعنی شارع نمی‌تواند این ترخیص را در مقام اثبات به مکلف برساند؛

ج. در نظر مختار، منجّزیت قطع تفصیلی به نحو «اقتضائی» بوده، و در مقام اثبات نیز منعی از ایصال این ترخیص به مکلف وجود ندارد.

این سه مسلک در قطع تفصیلی است، امّا در قطع اجمالی فقط دو مسلک خواهد بود (زیرا شهید صدر نیز در علم اجمالی ایصال به مکلف را ممکن می‌داند):

الف. در مسلک مشهور، منجّزیت علم اجمالی نیز به نحو «علّی» است. یعنی ترخیص در مخالفت دو طرف معاً نیز منع ثبوتی دارد[1]؛

ب. در مسلک مختار و مسلک شهید صدر، منجّزیت علم اجمالی نیز به نحو «اقتضائی» است. یعنی ترخیص در مخالفت دو طرف معاً ثبوتاً محذوری نداشته و در مقام اثبات نیز ایصال آن به مکلف ممکن است.

با توجه به مبنای مختار همان نکته که موجب شد منجّزیت علم تفصیلی به نحو اقتضاء باشد، موجب می‌شود منجّزیت علم اجمالی نیز به نحو اقتضاء باشد که توضیح آن گذشت؛ امّا علّی بودنِ منجّزیت علم اجمالی (یعنی منع ثبوتی ترخیص در مخالفت در مورد علم اجمالی) نیاز به توضیح دارد.

ادلّه علّی بودنِ منجّزیت علم اجمالی

همانطور که گفته شد در نظر مشهور، منجّزیتِ علم اجمالی به نحو «علّی» است. وجوه مختلفی برای این مطلب بیان شده، که عمده دو دلیل است (دلیل اول از مرحوم محقّق عراقی؛ و دلیل دوم از مرحوم میرزای نائینی):

دلیل اول: عدم تفاوت بین علم تفصیلی و اجمالی

محقّق عراقی (به نقل شهید صدر) فرموده است منجّزیت علم اجمالی به نحو «علّی» است. توضیح اینکه در علم تفصیلی و اجمالی، علم به طلب مولی وجود دارد. تفاوت فقط در یک نکته است که متعلّق علم تفصیلی معلوم

---

۱. البته در نظر مرحوم آخوند نیز هرچند منجّزیت علم تفصیلی به نحو «علّی» است؛ امّا منجّزیت علم اجمالی به نحو «اقتضائی» است. بنابراین مرحوم آخوند نیز در علم اجمالی در مسلک دوم قرار دارند.

و معیّن است؛ امّا متعلّق علم اجمالی مردّد بین دو چیز است. بنابراین در هر دو، علم به تکلیف فعلی وجود دارد. تفاوت مذکور نیز در حکم عقل به وجوب امتثال، تأثیری ندارد. یعنی علم یا جهل به متعلّق تکلیف اثری نداشته، و «تمام الموضوع» برای حکم به وجوب امتثال نزد عقل، علم به تکلیف فعلی است. بنابراین حکم عقل به وجوب امتثال مهمّ است که علم به متعلّق تأثیری در آن ندارد. به عنوان مثال اگر زید علم اجمالی به وجوب نماز داشته و نداند که نماز ظهر بر وی واجب است یا نماز جمعه، در این صورت تفصیلاً می‌داند که یک تکلیف فعلی دارد. حکم عقل این نیست که اگر نماز جمعه متعلّق تکلیف بود باید امتثال شود و یا اگر نماز ظهر متعلّق تکلیف بود باید امتثال شود، بلکه عقل حکم می‌کند هر وجوبی باید امتثال شود. عقل نظر ندارد که متعلّق تکلیف چه چیزی است، بلکه همین که حرمت یا وجوب را تشخیص داد حکم به امتثال می‌کند.

بنابراین تفاوتی بین قطع اجمالی و تفصیلی نیست، و اگر منجّزیت قطع تفصیلی به نحو «علّی» باشد، منجزیت قطع اجمالی نیز باید به نحو «علّی» باشد. از آنجا که در علم تفصیلی، علّیت پذیرفته شد، در علم اجمالی هم منجّزیت به نحو علّی خواهد بود.[۱]

به نظر می‌رسد این استدلال در مرحله مخالفت قطعیه صحیح است و تفاوتی بین منجّزیتِ علم تفصیلی و اجمالی وجود ندارد. بنابراین اگر منجّزیت علم تفصیلی به نحو علّی باشد، در علم اجمالی نیز به نحو علّی خواهد بود. البته هرچند این استدلال محقّق عراقی مورد قبول است، امّا منجّزیت علم اجمالی به نحو اقتضائی است؛ زیرا در نظر مختار منجّزیت علم تفصیلی نیز اقتضائی است.

ج۷۹ ۹۵/۱۱/۱۳

دلیل دوم: ترخیص در معصیت قبیح است

میرزای نائینی (به نقل شهید صدر) فرموده است منجّزیت علم اجمالی به نحو علّی بوده و ترخیص در دو طرف معاً محال است. توضیح اینکه مخالفت قطعیه، معصیت خداوند است؛ و ترخیص در مخالفت قطعیه ترخیص در معصیت است. همانطور که معصیت عقلاً قبیح است، ترخیص در معصیت نیز عقلاً قبیح است. از آنجایی که

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۵۴:«و اما المحقق العراقی (قده) فقد أفاد فی المقام بأنا لا نتعقل الفرق بین العلم الإجمالی و التفصیلیّ فی المنجزیة لأن الإجمال انما هو فی خصوصیات لا دخل لها فیما یدخل فی موضوع حکم العقل بوجوب الامتثال، لأن ما هو موضوع لذلک انما هو الأمر أو النهی الصادران من المولی و اما خصوصیة کونه متعلقا بصلاة الجمعة أو الظهر فلا دخل لها فی المنجزیة و إلا کان وجوب صلاة الجمعة مثلا منجزا لکونه وجوبا لصلاة الجمعة بالخصوص و هو واضح البطلان و علیه فالمنجز هو أصل الإلزام و هو معلوم تفصیلا و لا إجمال فیه».

صدور قبیح از خداوند متعال محال است، پس صدور ترخیص از خداوند متعال نیز محال خواهد بود. بنابراین ترخیص در علم اجمالی ممکن نیست، لذا منجّزیت علم اجمالی به لحاظ مخالفت قطعیه به نحو علّی است.[۱]

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست. توضیح اینکه در کلمات مرحوم میرزا و در مدرسه میرزا، تفکیک روشنی بین «مخالفت تکلیف فعلی» و «مخالفت تکلیف فعلی منجّز» وجود ندارد. تکلیف فعلی موقوف بر فعلیت موضوع در خارج است، که تقسیم به «منجّز» و «غیر منجّز» می‌شود. «تکلیف فعلی منجّز» تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقاب وجود دارد؛ و «تکلیف فعلی غیر منجّز» تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقاب نباشد. به عنوان مثال اگر زید شک در نجاست یک اناء داشته باشد، تکلیف فعلی حرمت شرب متوجه اوست؛ در این صورت اگر استصحاب نجاست در حقّ وی جاری باشد، حرمت فعلی «منجّز» می‌شود؛ و اگر برائت جاری باشد، حرمت فعلی «غیر منجز» خواهد شد.

با توجه به توضیح فوق، «مخالفت با تکلیف فعلی» اعمّ از «معصیت تکلیف فعلی» خواهد بود. توضیح اینکه مخالفت یک تکلیف در جایی محقّق می‌شود که اگر وجوبی هست، ترک شود؛ و اگر حرامی هست، انجام شود؛ هرگاه با تکلیف فعلی مخالفت شود «مخالفت» محقّق شده است، امّا ممکن است معصیت نباشد؛ زیرا «معصیت» در جایی است که با تکلیف فعلی منجّز مخالفت شود. «معصیت» عقلاً قبیح است، امّا «مخالفت» در جایی که منجرّ به معصیت نشود عقلاً قبیح نیست. به عنوان مثال اگر در مثال فوق قاعده طهارت جاری باشد، شرب مایع عقلاً قبیح نیست.

با توجه به این نکته که تفکیک روشنی در مدرسه میرزا بین مخالفت تکلیف و معصیت تکلیف وجود ندارد، استدلال ایشان صحیح نیست؛ زیرا اگر منجّزیت علم اجمالی به نحو اقتضائی باشد، ترخیص شارع در اطراف علم اجمالی ترخیص در «مخالفت» است نه ترخیص در «معصیت» لذا قبیح نیست. به عبارت دیگر بنابر اقتضاء، منجّزیت علم اجمالی معلّق بر عدم ترخیص شارع است، که اگر شارع ترخیص دهد هیچ معصیتی محقّق نمی‌شود (هرچند مخالفت تکلیف فعلی رخ داده است). بنابراین استدلال ایشان بر علّی بودن منجّزیت علم اجمالی، با این پیش فرض است که منجّزیت علم اجمالی علّی باشد (تا ترخیص در آن، ترخیص در معصیت شود)! در نتیجه این استدلال صحیح نیست.

---

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۵۲:«ذهبت مدرسة المحقق النائینی (قده) إلی علیة العلم الإجمالی لحرمة المخالفة القطعیة و امتناع جعل الترخیص الشرعی الظاهری فی تمام أطرافه لأن فی المخالفة القطعیة عصیانا قطعیا للمولی و هو قبیح فیکون الترخیص فیه قبیحا ممتنعا علی الشارع».

جمع‌بندی: *اقتضائی بودنِ منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه*

با توجه به مطالب قبل، معلوم شد که دلیل محقّق عراقی صحیح است (یعنی تفاوتی بین علم تفصیلی و اجمالی در مخالفت قطعیه وجود ندارد)، لذا تفصیل بین منجّزیت علم اجمالی و تفصیلی صحیح نیست (لذا این اشکال بر نظر مرحوم آخوند وارد است که چگونه ممکن است نسبت به مخالفت قطعیه، منجّزیت علم تفصیلی به نحو علّی؛ و منجّزیت علم اجمالی به نحو اقتضائی باشد؟).

البته اقتضائی بودن منجّزیت علم اجمالی نیز با برهان ثابت نمی‌شود، بلکه این مطلب امری وجدانی است؛ یعنی بالوجدان یکی از شؤون مولی این است که می‌تواند ترخیص دهد در مخالفت تکلیف فعلی خودش دهد. این ترخیص به سبب مصلحتی است که وجود دارد. با ورود این ترخیص، تکلیف فعلی دیگر منجّز نخواهد بود. بنابراین هرچند ترخیص مولی در معصیت امری قبیح است، امّا اگر این ترخیص موجب انتفاء معصیت شود، اشکالی ندارد.

به هر حال علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه نیز «منجّز» است، و این منجّزیت به نحو اقتضاء است یعنی عقلاً ممکن است شارع در اطراف علم اجمالی ترخیص دهد. البته در بحث اصول عملیه باید بررسی شود که به چه دلیلی برائت در اطراف علم اجمالی جاری نیست (یعنی در نظر مشهور جریان برائت در اطراف علم اجمالی، محذور عقلی و ثبوتی دارد؛ امّا در نظر مختار که چنین محذوری نیست، چرا جاری نشود).

مقام دوم: مخالفت احتمالیه با علم اجمالی

فرض شود زید علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء دارد که در واقع اناء یسار نجس است. در صورتی که زید اناء یسار را شرب نماید، مخالفت احتمالیه انجام داده است؛ زیرا هرچند با واقع مخالفت کرده، امّا در افق نفس خودش احتمال مخالفت دارد نه قطع به مخالفت. اکنون سوال این است که آیا قطع اجمالی نسبت به «مخالفت احتمالی» نیز منجّز است؟ آیا عبد در چنین مخالفتی نیز مستحق عقوبت است؟ این بحث دارای اهمّیت بیشتری نسبت به بحث قبل است. در این بحث نیز در دو مرحله بحث خواهد شد: ابتدا در اصلِ منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه؛ و سپس در علّی یا اقتضائی بودن منجّزیت آن؛

مرحله اول: اصلِ منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه

در مورد منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه، سه مسلک وجود دارد:

الف. منجّزیت: مسلک اول این است که علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه نیز «منجّز» است. یعنی شخص مخالفت کننده در این صورت نیز عقلاً مستحق عقوبت است. مرحوم آخوند و محقّق عراقی این نظر را

داشته، و به مرحوم میرزا در کتاب «فوائد الاصول» نیز نسبت داده شده است. به نظر می‌رسد در بحث منجّزیت علم اجمالی، نظر صحیح، همین نظر است.

ب. عدم منجّزیت: مسلک دوم این است که علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه «غیر منجّز» است؛ در این صورت هرچند علم اجمالی مباشرةً منجّز تکلیف نیست، امّا موجب تعارض اصول مومّنه در اطراف علم اجمالی خواهد شد. بعد از تساقط اصول، تکلیف فعلی «منجّز» خواهد شد (یعنی علم اجمالی با واسطه موجب تنجّز تکلیف می‌شود). این نظر در مدرسه میرزا مورد قبول است (یعنی مرحوم میرزا در کتاب «اجود التقریرات» و شاگردان میرزا این نظر را دارند).

ج. تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه: مسلک سوم از شهید صدر است که ایشان قائل به تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه شده است. در نظر ایشان علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالیه، در شبهات حکمیه (مانند علم اجمالی به وجوب ظهر یا جمعه) منجّز نیست؛ امّا در شبهات موضوعیه (مانند علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء) منجّز است.

گفته شده منشأ اختلاف در این سه مسلک، اختلاف در حقیقت علم اجمالی است (یعنی در بیان تفاوت علم اجمالی با علم تفصیلی است). در حقیقت علم اجمالی، سه نظریه مطرح است: نظریه مرحوم آخوند؛ نظریه مرحوم میرزای نائینی؛ و نظریه مرحوم محقّق عراقی؛

ج۸۰ ۹۵/۱۱/۱۶

مقدمه: حقیقت علم اجمالی

به نظر می‌رسد که در اذهان مفروغ‌عنه است که در یک نقطه تفاوتی بین علم تفصیلی و اجمالی نیست، یعنی در هر دو تصدیق جزمی وجود دارد. به عنوان مثال در قطع تفصیلی جزم به نجاست یک اناء وجود دارد، در علم اجمالی نیز یک تصدیق جزمی وجود دارد، که قطع به نجاست یک اناء است.

اختلاف در حقیقت علم اجمالی ناشی از اختلاف در تشخیص متعلّقِ علم اجمالی است. متعلّق علم تفصیلی امری واضح است که فرد متعیّن است؛ امّا در موردِ متعلّق علم اجمالی سه نظر وجود دارد: فرد مردّد (یا فرد نامتعیّن که در واقع هم تعیّنی ندارد)؛ جامع؛ و فرد نامعیّن (یعنی فردی که در واقع متعیّن است، امّا برای ما معیّن نیست).

نظریه اول: فرد مردّد

مرحوم آخوند یک نظر منحصر به فرد دارد که ظاهراً قائلی غیر ایشان ندارد. ایشان این نظر را در مبحث قطع یا علم اجمالی نفرموده، بلکه در بحث اوامر یک پاورقی در مورد واجب تخییری دارند که ادّعا شده با توجه

به این کلام، مبنای ایشان در علم اجمالی «فرد مردّد» خواهد بود. البته شکی وجود دارد که کلام ایشان دلالت بر فرد مردّد نماید، و توضیح آن خواهد آمد.

به هر حال، کلام ایشان اینگونه تفسیر شده است که همیشه متعلّق علم تفصیلی یک فرد معیّن است؛ در مقابل متعلّق علم اجمالی یک فرد مردّد است. مراد از اصطلاح «فرد مردّد» همیشه فردی است که در واقع نیز نامتعیّن است.[1]

اشکال: فرد مردّد مصداق خارجی ندارد

بر نظریه مرحوم آخوند اشکالی مطرح شده است. گفته شده مراد ایشان از اینکه متعلّق علم اجمالی همان فرد مردّد است، ممکن است مفهوم یا مصداق فرد مردّد باشد:

اگر مراد مفهوم فرد مردّد باشد، واضح است که متعلّق علم اجمالی، مفهوم نجاست «احد انائین» است؛ نه مفهوم نجاست «فرد مردّد»؛ مفهوم «احد الانائین» غیر از مفهوم «فرد مردّد» است.

اگر هم مراد مصداق فرد مردّد باشد، وجود خارجی ندارد. یعنی مفهوم فرد مردّد فاقد مصداق است.[2] مفهوم فرد مردّد بالوجدان فاقد مصداق است، در عینِ حال برهانی نیز دلالت بر عدم مصداق برای آن دارد؛ زیرا با دقّت در تعریف فرد مردّد، معلوم می‌شود تناقضی در آن وجود دارد. برای توضیح باید «فرد» و «مردّد» بیان شوند. اگر یک ماهیت با وجود عینی[3] متّحد شود، «فرد ماهیت» محقّق می‌شود.[4] به هر حال فرد همان ماهیت متّحد با وجود عینی است، که وجود برای آن عین تعیّن و تشخّص است؛ در حالیکه تردّد عین عدم تشخص و عدم تعیّن است. بنابراین «فرد مردّد» در درون خود دارای تناقض است (مانند مثلث چهارضلعی)، لذا فاقد مصداق است. یعنی نمی‌شود در خارج فردی باشد و در عین حال مردّد نیز باشد.

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۴۱، الحاشیة:«فانّه و إن کان ممّا یصحّ أن یتعلّق به بعض الصفات الحقیقیة ذات الاضافة کالعلم فضلاً عن الصفات الاعتباریة المحضة کالوجوب و الحرمة و غیرهما ممّا کان من خارج المحمول الذی لیس بحذائه فی الخارج شیء غیر ما هو منشأ انتزاعه الّا انّه لایکاد یصحّ البعث حقیقة الیه و التحریک نحوه، کما لایکاد یتحقّق الداعی لإرادته و العزم علیه ما لم‌یکن نائلاً الی ارادة الجامع و التحرک نحوه فتأمّل جیّداً».

۲. در منطق مفاهیم به دو دسته تقسیم می‌شوند، برخی مصداق دارند برخی ندارند. مفهوم «مثلث چهارضلعی» یا «اجتماع نقیضین» یا «شریک الباری» فاقد مصداق هستند، یعنی حتی در درون ذهن هم مصداقی ندارند. یکی از مفاهیمی که اصلاً مصداق ندارد مفهوم فرد مردّد است.

۳. فلاسفه وجود را دو قسم نموده‌اند: ذهنی و عینی؛ در تعریف فلاسفه برای تحقّق «فرد» باید ماهیت با وجود عینی متّحد شود؛ امّا بنابر نظر مختار یعنی انکار وجود ذهنی، نیازی به قید «عینی» در تعریف فرد نیست.

۴. هرگاه ماهیت با وجود متّحد شود، از حیث اتّحاد با وجود «فرد» است، و از حیث اتّحاد با این وجود خاصّ «شخص» است؛ البته تفاوت شخص و فرد این است که در تفرّد نیاز به اتّحاد با وجود عینی است، امّا در تشخّص اتّحاد با وجود ذهنی نیز کافی است.

به هر حال متعلّق علم اجمالی، نمی‌تواند فرد مردّد باشد؛ زیرا مفهوم فرد مردّد، متعلّق علم اجمالی نبوده بلکه متعلّق آن مفهوم احد انائین است؛ و مصداق فرد مردّد نیز متعلّق نیست، زیرا مفهوم فرد مردّد فاقد مصداق است (یعنی محال است مصداقی در خارج پیدا کند).

جواب از اشکال: معلوم بالعرض در علم اجمالی، فرد مردّد است نه معلوم بالذات

به نظر می‌رسد دفاع از نظریه مرحوم آخوند ممکن است به اینکه مراد مرحوم آخوند مصداق بوده و مراد از متعلّق علم اجمالی در کلام ایشان «معلوم بالعرض» است نه معلوم بالذات. در کلام مستشکل معلوم بالذات، فرد مردّد دانسته شده بود، لذا این اشکال وارد شد؛ امّا اگر مراد مرحوم آخوند این باشد که معلوم بالعرض فرد مردّد است، اشکال وارد نخواهد بود؛ زیرا کلام مرحوم آخوند این است که «معلوم بالعرض» در علم اجمالی، فرد مردّد یا «احدی النجاستین» است.

ممکن است گفته شود فرد مردّد مصداقی ندارد، و تفاوتی ندارد که «معلوم بالذات» مصداق فرد مردّد باشد یا «معلوم بالعرض»، به هر حال اشکال وارد است؛

پاسخ این است که در «معلوم بالعرض» نیازی به وجود مصداق نیست، و برای تحقّق علم تنها باید معلوم بالذات وجود داشته باشد. یعنی محال است علم بدون معلوم بالذات باشد، امّا ممکن است بدون معلوم بالعرض باشد. به عنوان مثال در «یقین به عدالت زید» باید معلوم بالذات وجود داشته باشد، زیرا علم بدون متعلّق ممکن نیست؛ امّا ممکن است زید فاسق باشد، و معلوم بالعرض تحقّق نداشته باشد.

بنابراین این اشکال در کلام مرحوم آخوند قابل دفاع است؛ البته کلام مرحوم آخوند به طور کلی صحیح نیست که نقد آن بعداً خواهد آمد.

ج۸۱ ۹۵/۱۱/۱۷

نظریه دوم: جامع

معروفترین نظریه در متعلّق علم اجمالی این است که علم اجمالی به جامع بین اطراف تعلّق گرفته است. این نظریه مشهور است و قائلین بسیاری مانند محقّق اصفهانی، و شهید صدر، و محقّق خوئی، و دیگران دارد. گفته شده علم تفصیلی همیشه به فرد تعلّق گرفته، و علم اجمالی همیشه به جامع تعلّق می‌گیرد. توضیح اینکه گاهی علم به نجاست «هذا الاناء» وجود دارد که علمی تفصیلی است، و گاهی علم به نجاست «احد الانائین» وجود دارد که همان علم به جامع یعنی علم اجمالی است.

مرحوم محقّق اصفهانی برای اثبات این نظریه برهانی ارائه نموده که مورد پذیرش صاحبان این نظریه واقع شده است. ایشان فرموده متعلّق علم اجمالی عقلاً از چهار صورت خارج نیست؛ زیرا علم اجمالی ممکن است دارای متعلّق باشد یا نباشد؛ و اگر متعلّق داشته باشد ممکن است فرد یا جامع باشد؛ و اگر به فرد تعلّق گرفته باشد ممکن است فرد مردّد یا معیّن باشد؛ همه صور غیر از جامع، دارای محذور بوده و باطل است، بنابراین باید علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته باشد. توضیح اینکه صورتی که علم اجمالی متعلّق نداشته باشد، خلف فرض است، زیرا علم، بدون متعلّق پدید نخواهد آمد؛ و فرد معیّن نیز متعلّق علم اجمالی نیست، زیرا فرض این است که علم تفصیلی وجود ندارد و تنها در علم تفصیلی فرد معیّن متعلّق است؛ و فرد مردّد نیز نمی‌تواند متعلّق علم اجمالی باشد، زیرا فرد مردّد وجودی ندارد. در نتیجه متعلّق علم اجمالی دائماً جامع است.[1]

مناقشه: تعلّق به فرد معیّن اشکالی ندارد

به نظر می‌رسد این برهان ناتمام است؛ زیرا تعلّق علم اجمالی به فرد معیّن اشکالی ندارد. برای توضیح این مطلب نیاز به ذکر یک مقدمه است. در علم منطق مفهوم همان صورت عقلی اشیاء در ذهن است که تقسیم به «کلی» و «جزئی» می‌شود.[2] به عنوان مثال مفاهیمی مانند مفهوم «هذا الرجل» و «هذا الکتاب» مفهوم جزئی؛ و مفاهیمی مانند مفهوم «رجل» و «کتاب» مفهوم کلی هستند. تقسیم دیگر وجود دارد که در علم منطق توجهی به آن نشده است. مفهوم جزئی نیز دارای دو قسم است: گاهی مصداق مفهوم جزئی، معلوم و مشخص است، که به آن «معیّن» گفته می‌شود؛ و گاهی نیز مصداق مفهوم جزئی، مشخص نیست، که به آن «نامعیّن» گفته می‌شود؛ به عنوان مثال «مفهوم زید» یک مفهوم جزئی است که ممکن است مصداقش معلوم بوده، و ممکن است ناشناس باشد. همینطور اگر فرض شود مردی در فاصله دور دیده شده امّا قابل تشخیص نیست، در این صورت مفهوم «ذاک الرجل» یک مفهوم جزئی است که اشاره به آن مرد دارد. این مفهوم جزئی ناشناس است.

با توجه به این مقدمه، علم اجمالی همیشه به یک مفهوم تعلّق می‌گیرد، که این مفهوم نیز جزئی است (نه اینکه علم اجمالی به جامع تعلّق گیرد). اگر علم به مفهومی تعلّق گیرد که جزئی بوده و مصداقش نیز معلوم است

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۵۶:«أن یکون متعلقا بالجامع فالعلم الإجمالی علم تفصیلی بالجامع و شک فی الخصوصیات و هو ما ذهبت إلیه مدرسة المحقق النائینی و ذهب إلیه أیضا المحقق الأصفهانی (قده) و قد حاول البرهنة علیه بان الأمر فی متعلق العلم الإجمالی لا یخلو من أحد شقوق أربعة، فاما أن لا یکون متعلقا بشیء أصلا أو یکون متعلقا بالفرد بعنوانه التفصیلیّ أو بالفرد المردد أو بالجامع. و الشقوق الثلاثة الأولى کلها باطلة لأن الأول خلف کون العلم من الصفات ذات الإضافة، و الثانی یوجب انقلاب العلم الإجمالی تفصیلا إذ لا یقصد به إلا ذلک، و الثالث مستحیل بالبرهان المتقدم فی رد مسلک صاحب الکفایة، فیتعین الرابع».

۲. در تفسیر مفهوم جزئی و کلی و بیان حقیقت تفاوت آنها، اختلافی وجود دارد که به مناسبتی توضیح داده خواهد شد، امّا اکنون فقط به ذکر امثله مفهوم جزئی و کلی اکتفاء می‌شود.

«علم تفصیلی» است؛ و اگر علم به مفهومی تعلّق گیرد که جزئی بوده و مصداقش معلوم نباشد «علم اجمالی» است. یعنی معلوم نبودن مصداق مفهوم جزئی، موجب تبدیل آن مفهوم به مفهوم کلی نخواهد شد. بنابراین اگر علم تعلّق گیرد به مفهوم جزئی که مصداق نامعیّن دارد، علم اجمالی خواهد بود. یعنی در علم اجمالی متداول، متعلّق همان مفهوم جزئی نامعیّن است.

بنابراین برهان نظریه دوم نیز ناتمام است و تعلّق علم اجمالی به فرد معیّن محذوری ندارد.[۱]

نظریه سوم: فرد نامعیّن

مرحوم آقا ضیاء فرموده متعلّق علم اجمالی فرد و واقع بوده و تفاوتی از این حیث با علم تفصیلی ندارد. تفاوت علم اجمالی با تفصیلی در این است که علم اجمالی کدر بوده و شفاف نیست (یعنی تفاوت در متعلّق نیست بلکه تفاوت در نفسِ علم است). در واقع علم اجمالی نظیر یک انسان پشت شیشه غیر شفاف (که در این صورت تشخیص داده نمی‌شود چه کسی است، امّا اگر پشت شیشه شفاف هم قرار گیرد، همان فرد است. یعنی شفاف بودن یا نبودن شیشه تفاوتی در آن فرد ندارد) است. بنابراین تفاوت اینگونه است که اگر با علم تفصیلی نظر شود اناء نجس دیده شده و تشخیص داده می‌شود؛ امّا اگر با علم اجمالی نظر شود، هرچند باز هم اناء نجس دیده می‌شود امّا تشخیص داده نمی‌شود. نظیر اینکه دو نفر به زید نظر کنند که یکی از پشت شیشه شفاف و دیگری از پشت شیشه غیر شفاف باشد. در این صورت هر دو زید را می‌بینند و شخص پشت شیشه تغییری نکرده است، امّا یکی زید را تشخیص داده و دیگری تشخیص نمی‌دهد.[۲]

سپس محقّق عراقی اشکالی را متوجه نظریه دوم نموده است که اگر متعلّق علم اجمالی همان جامع باشد (جامع همان حیثیت مشترک است)، باید گفته شود علم به نجاست حیثیت مشترک وجود دارد! در حالیکه واضح است که در علم اجمالی، علم به نجاست یک فرد وجود دارد، و علم به نجاست حیثیت مشترک بی‌معنی است.

---

۱. البته بطلان دلیل موجب بطلان مدّعی نیست؛ لذا در مباحث بعد بیان خواهد شد که مدّعی نیز باطل (بلکه اضعف نظریات موجود در علم اجمالی) است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۵۷:«ما ذهب إلیه المحقق العراقی (قده) من دعوی تعلق العلم الإجمالی بالواقع. و قد ذکر انه بلغنی ان بعض أهل الفضل من المعاصرین یدعی تعلقه بالجامع و انه لا تفاوت بینه و بین العلم التفصیلیّ من حیث العلم و انما الفرق بینهما فی المعلوم و انه فی التفصیلیّ صورة الفرد و فی الإجمالی صورة الجامع مع الشک فی الخصوصیة الفردیة، و هذا غیر تام بل الفرق بینهما من ناحیة نفس العلم مع کون المعلوم فیهما معا الواقع أی الفرد المعین و انما العلم الإجمالی علم مشوب بالإجمال کالمرآة غیر الصافیة بخلاف العلم التفصیلیّ و الفرق بینهما نظیر الفرق بین الإحساس الواضح و الإحساس المشوب».

مناقشه اول: گاهی متعلّق علم اجمالی، معیّن نیست

مرحوم میرزای نائینی یک اشکال نقضی بر این کلام محقّق عراقی دارد. ایشان فرموده فرض شود زید علم اجمالی به نجاست احد الثوبین به بول داشته، و در واقع هر دو ثوب نجس به بول باشند. در این صورت کدام فرد متعلّق علم اجمالی است؟ معلوم بالاجمال هیچیک نخواهند بود؛ زیرا هریک باشند ترجیح بلامرجّح خواهد بود. بنابراین نباید علم اجمالی به فرد و واقع تعلّق گرفته باشد.[1]

به نظر می‌رسد این نقض وارد نیست؛ زیرا اولاً مثال ایشان دقیق نیست، و ثانیاً در تحقیق معلوم خواهد شد که این مورد نقض بر محقّق عراقی نیست.

ج۸۲ ۹۵/۱۱/۱۸

مناقشه دوم: جامع انتزاعی حاکی از خصوصیات فرد است

شهید صدر از اشکال مرحوم محقّق عراقی بر اینکه متعلّق علم اجمالی جامع باشد، پاسخ حلّی داده است. محقّق عراقی فرموده اگر متعلّق علم اجمالی جامع باشد، پس علم به نجاست حیثیت مشترکه خواهد بود؛ زیرا جامع قابل انطباق بر فرد با خصوصیات نیست (بلکه بخشی از فرد که همان حیثیت مشترک با سائر افراد است را حکایت می‌کند). شهید صدر فرموده است جامع دو نحوه دارد:

الف. جامع ذاتی: جامع ذاتی حکایت از خصوصیات فرد ندارد و تنها از خصوصیت مشترک بین تمام افراد (یعنی ذات) حکایت دارد. به عنوان مثال «انسان» و «شجر» و «فرس» از جوامع ذاتی هستند؛ یعنی «انسان» از زید با خصوصیاتش حکایت ندارد، بلکه از ذات زید که با عمرو و خالد و بکر مشترک است حکایت دارد.

ب. جامع عرضی: جامع عرضی می‌تواند از خصوصیات فرد هم حکایت کند. به عنوان مثال «فرد» و «شخص» و «خاصّ» از جوامع عرضی هستند. عنوان «فرد الانسان» جامع است زیرا زید و بکر و عمرو مصادیق آن هستند. این جامع از خصوصیات هم حکایت دارد زیرا «فردیّت» عینِ تعیّن است. یعنی اگر از فرد بودن حکایت کند در واقع تعیّن را حکایت کرده که خصوصیات را داراست.[1] بنابراین عنوان «فرد الانسان» از زید «بخصوصیاته» حکایت داشته و از تمام افراد انسان «بخصوصیاتها» حکایت دارد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ۱۵۸:«و قد اعترض علیه من قبل مدرسة المحقق النائینی (قده) بان العلم الإجمالی لو كان متعلقا بالواقع فما ذا يقال فی الموارد التی لا تعين فيها للواقع ثبوتا كما لو علم بنجاسة أحد إناءين بالنجاسة البولية مثلا و كانا واقعا معا نجسين بالبول فان نسبة النجاسة المعلومة بالإجمال هنا إلى كل منهما على حد واحد فتطبيقه على كل منهما بعينه جزاف محض، و تطبيقه عليهما معا خلف كون المعلوم نجاسة واحدة لا نجاستين فلا محيص عن الالتزام بتعلقه بالجامع الّذی هو امر واحد».

۱. ممکن است اشکال شود در تعریف فرد گفته شد که اگر ماهیت با وجود متّحد شود «فرد» شده و اگر از این حیث که با «این وجود» متّحد شده است «شخص» می‌شود. بنابراین در تفرّد اتّحاد با «نوع وجود» است، که حکایت از شخص وجود خارجی ندارد بلکه این حیث مشترک

در نتیجه برخی از مفاهیم هستند که از خصوصیات فرد هم حکایت دارند، و متعلّق علم اجمالی نیز از مفاهیم انتزاعی و عرضی است که حکایت از خصوصیت فرد دارد. یعنی مشکلی ندارد که متعلّق علم اجمالی «جامع انتزاعی» باشد.[۲]

جواب از مناقشه: جامع انتزاعی نمی‌تواند از تمام خصوصیات فرد حکایت کند

به نظر می‌رسد این بیان شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا عنوان «احدهما» که در علم اجمالی وجود دارد غیر از عنوان «فرد الانسان» است (عنوان اول جزئی بوده، و عنوان دوم کلی است؛ که توضیح آن خواهد آمد).

به هر حال اینکه مفاهیم انتزاعی از مصادیق با خصوصیات حکایت دارند، قابل قبول نیست؛ زیرا اگر یک مفهوم کلی باشد پس همه افراد مصداق آن هستند، لذا باید از حیثیت مشترک بین افراد حکایت نماید. ممکن نیست تمام افراد مصداق آن مفهوم باشند، و در عین حال آن مفهوم از تمام خصوصیات افراد حکایت کند.

منشأ اشتباه مرتبط با امری است که در فلسفه و منطق بیان شده است. توضیح اینکه هر مفهوم نسبت به مصداقش، ممکن است ذاتی یا عرضی باشد. به عنوان مثال مفهوم «انسان» نسبت به «زید» که مصداقی برای آن می‌باشد، «ذاتی» است؛ امّا مفهوم «عالم» نسبت به «زید» که مصداقی برای آن می‌باشد، «عرضی» است (البته ممکن است در برخی امثله تشخیص این مطلب کمی پیچیده شود، امّا در مواردی مانند این دو مثال روشن است). یکی از مفاهیم کلی «مفهوم وجود» است که مصادیق فراوانی مانند «وجود حقّ تعالی» و «وجود زید» و «وجود عمرو» و مانند آن دارد. در فلسفه مشّاء گفته شده این مفهوم نسبت به مصادیقش «عرضی» است. از سوی دیگر در تعریف فرد گفته شد «ماهیت متّحد با وجود»، که مراد همان حقیقت وجود است. یعنی تفرّد از ناحیه وجود مفهومی که عرضی است محقّق نمی‌شود بلکه از ناحیه مصداق وجود که حقیقی است، پیدا می‌شود.

تمام افراد است که با وجود متّحد شده‌اند؛ پاسخ این است که اولاً با تغییر عنوان از «فرد الانسان» به «شخص الانسان» این اشکال دفع می‌شود زیرا شخص باید حکایت از یک وجود خاصّ خارجی داشته باشد، که در نتیجه تمام خصوصیات فرد را داراست؛ و ثانیاً همانطور که در تعریف فرد گفته شد تفاوت «فرد» و «شخص» تنها در حیثیت بوده و این دو یک چیز هستند.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۵۸:«.... إلا ان هذا انما یتم لو سلمنا الأصل الموضوعی له و هو ان کل عنوان جامع یستحیل أن ینطبق علی الفرد بخصوصیته إلا اننا ذکرنا فی بحث الوضع العام و الموضوع له الخاصّ ان هذا لیس بصحیح علی إطلاقه، و إن هناک نوعا من الجوامع ینطبق علی الفرد بخصوصه و هی الجوامع العرضیة بالنسبة لما هو فرده بالعرض لا بالذات کعنوان الفرد و الخاصّ و الشخص فراجع. بل المحقق العراقی (قده) نفسه أیضا التزم بذلک و قد اعتبرها جوامع اختراعیة اصطناعیة من قبل الذهن لا انها منتزعة من الخارج و معه کیف یستدل فی المقام علی تعلق العلم الإجمالی بالواقع بأنه ینطبق علی الفرد بتمامه. اللهم إلا ان یقصد من تعلقه بالواقع نفس هذا المعنی أی انه غیر متعلق بالجامع الذاتی المنتزع من الخارج بل بجامع عرضی أو اختراعی هذا حاصل الکلام فی توضیح هذا الاتجاه».

در کلمات شهید صدر اشتباهی بین این دو وجود شده است (یعنی مفهوم وجود که عرضی است، و حقیقت وجود که موجب تعیّن است). کأنّ ایشان گمان کرده مفهوم وجود برای مصادیقش ذاتی است، در حالیکه همانطور که اشاره شد عرضی است. به عبارت دیگر تفرّد از ناحیه حقیقت وجود است، امّا مفهوم «الوجود» حیثیتی خارج ذات و مشترک بین همه افراد است. پس مفهوم «فرد الانسان» ناظر به حقیقت وجود نیست، بلکه ناظر به مفهوم عرضی وجود است؛ زیرا این مفهوم کلی است و از حیثیت مشترک حکایت دارد، نه اینکه از زید با تمام خصوصیات حکایت داشته باشد. یعنی از زید با تمام اجزاء و خصوصیات نمی‌شود یک مفهوم کلی انتزاع کرد (بلکه اگر مفهومی انتزاع شود قطعاً جزئی خواهد بود). بنابراین مفهوم «فرد الانسان» یک مفهوم کلی و (نسبت به مصادیقش) عرضی است، که از تمام خصوصیات افراد حکایت ندارد.

در نتیجه اشکال حلّی شهید صدر تمام نبوده و این اشکال به کلام محقّق عراقی وارد نیست. یعنی جامع انتزاعی نیز حکایت از افراد ندارد، لذا نباید متعلّق علم اجمالی جامع باشد.

مناقشه سوم: نفسِ علم در اجمالی و تفصیلی متفاوت نیست

همانطور که گفته شد اشکال نقضی و حلّی به کلام محقّق عراقی وارد نیست، امّا کلام ایشان محقّق عراقی نیز دارای دو اشکال است: اولاً این تفسیر در تمام افراد علم اجمالی جریان ندارد، یعنی برخی از افراد علم اجمالی وجود دارد که متعلّق آنها نمی‌تواند واقع باشد؛ و ثانیاً بین علم اجمالی و تفصیلی تفاوتی در خودِ علم وجود ندارد. یعنی اینگونه نیست که علم اجمالی کدر باشد و علم تفصیلی شفاف باشد. تفاوت بین علم اجمالی و تفصیلی فقط در ناحیه متعلّق آنهاست.

بیان بیشتر در مورد این دو اشکال در توضیح نظر مختار خواهد آمد. البته نظر بهتر از بین این سه نظریه همان نظر محقّق عراقی است.

نظر مختار

به نظر می‌رسد علم اجمالی به لحاظ متعلّق دارای دو حصّه است، و نظریه محقّق عراقی در حصّه‌ای که اکثریت افراد را دارد صحیح است. یعنی در آن حصّه، متعلّق علم اجمالی «واقع» یا فرد معیّن است. برای توضیح نظر مختار نیاز به ذکر یک مقدمه در بیان چند اصطلاح است (که برخی از آنها در مباحث قبل نیز توضیح داده شده بود):

مقدمه: توضیح «مفهوم» و «محکی» و «مقطوع»

در مقدمه چند اصطلاح «مفهوم» و «محکی» و «مقطوع» توضیح داده خواهد شد:

توضیح «مفهوم»

همانطور که در مباحث الفاظ بیان شد، پاره‌ای از الفاظ «اسم» برای اشیاء هستند. هر اسم دارای یک «معنی» است، که ممکن است عامّ باشد مانند معنی «انسان» و «حجر» و «شجر»، و یا خاصّ باشد مانند معنی «زید». مفهوم نیز که صورت معنی در ذهن است، ممکن است کلی یا جزئی باشد. اگر صورت معنی خاصّ در ذهن حاضر شود «مفهوم جزئی» بوده، و اگر صورت معنی عامّ حاضر شود «مفهوم کلی» خواهد بود.

بنابراین هر مفهومی، جزئی یا کلی است، که مفاهیم جزئی دائماً دارای مصداق بوده و بیش از یک مصداق هم ندارند؛ امّا مفاهیم کلی ممکن است مصداق نداشته باشند، و اگر دارای مصداق باشند ممکن است یک مصداق و یا مصادیق کثیر داشته باشند.

ج۸۳ ۹۵/۱۱/۱۹

در مورد مفهوم دو نکته دیگر نیاز به توضیح داد:

نکته اول اینکه همانطور که گفته شد مفهوم ممکن است جزئی یا کلی باشد و هر مفهوم یکی از این دو قسم است، یعنی هیچ مفهومی از این دو حال خارج نیست. برخی الفاظ وجود دارند که در یک جمله دارای مفهوم جزئی و در جمله دیگر دارای مفهوم کلی می‌شوند. به عنوان مثال مفهوم «هذا الانسان»، فرض شود در جمله «هذا الانسان رجل مومن» اشاره به زید دارد، در این صورت «هذا الانسان» مفهوم جزئی است؛ امّا در جمله «الانسان اشرف المخلوقات و هذا الانسان قد یکون اذلّ من الانعام»، مفهوم کلی است. بنابراین جزئیت و کلیت اسماء اشاره تابع معنی است، یعنی اگر به معنی خاصّ اشاره شود «مفهوم جزئی» و اگر به معنی عامّ اشاره شود «مفهوم کلی» خواهند داشت.

نکته دوم اینکه همانطور که گفته شد مفهوم جزئی همیشه یک مصداق دارد، که باید مصداق آن موجود باشد. البته نیازی نیست مصداق مفهوم جزئی، در زمان حاضر (زمان تکلم) موجود باشد؛ بلکه باید در یک زمانی (هرچند زمان گذشته باشد) وجود داشته باشد. مصداق آن نیز گاهی برای ما معیّن و گاهی نامعیّن است. به عنوان مثال مفهوم «زید» یک مفهوم جزئی است، که گاهی مصداق آن برای ما معیّن است و گاهی نامعیّن است.

توضیح «محکی»

«محکی» اصطلاحی است که در کنار «معنی» و «مفهوم» و «مصداق» اضافه شده است. نقش محکی در کلام نسبت به نقش آنها، به مراتب مهم‌تر است. مراد از محکی معنی لغوی آن نیست، بلکه معنای اصطلاحی مراد است که باید توضیح داده شود. هر لفظی در نظر مختار از این سه قسم خارج نیست:

الف. اسم: لفظی است که به عنوان یک نام برای یک شیء قرار گیرد، مانند «زید»، و «بکر»، و «انسان»، و «شجر»؛

ب. علامت: برخی الفاظ نام برای اشیاء نیستند (بلکه علامت قرار داده شده‌اند برای امری)، مانند تمام حروف مثل «حتی»، و «مِن»، و «علی»؛

ج. مرکب: برخی الفاظ نیز مرکب از اسم و علامت هستند، مانند تمام افعال؛ به عنوان مثال «ذهب» مرکب از اسم (یعنی ماده)، و علامت (یعنی صورت و هیئت) است.

در هر زبانی باید الفاظ اسمی و علائم باشند، البته ممکن است لفظ مرکب در پاره‌ای از زبان‌ها نباشد. به عنوان مثال در زبان فارسی لفظ «است» علامتی است که در زبان عربی به شکل هیئت نمایان می‌شود. به هر حال ممکن نیست در یک زبان همه الفاظ «اسم» باشند، و یا همه الفاظ «علامت» باشد.

با توجه به این مقدمه، اگر «اسم» در یک جمله به کار برده شود، باید یک مشارالیه ذهنی در آن اسم باشد. یعنی ممکن نیست اسم درون جمله به کار رود بدون اینکه مشارالیه داشته باشد. «محکی» همان مشارالیه ذهنی یک اسم در جمله است. به عنوان مثال موضوع در سه جمله «الانسان نوع من الحیوان»، و «الانسان کلی»، و «الانسان یموت»، لفظ «الانسان» است. مفهوم (و معنی) انسان در این سه جمله یکی است و متفاوت نیست، امّا مشارالیه انسان در این سه جمله متفاوت است. مشارالیه انسان در جمله اول «طبیعت انسان» است نه مفهوم انسان (که اصلاً حیوان یا حتی جوهر یا جسم نیست)؛ و در جمله دوم «مفهوم انسان» است؛ و در جمله سوم «افراد انسان» است (زیرا معنی یا مفهوم انسان مرگ ندارد). بنابراین تشخیص محکی یک اسم در جمله بسیار مهمّ است. البته ممکن است محکی یک اسم فرد متعیّن و یا مردّد باشد، به عنوان مثال محکی انسان در جمله «رایتُ انساناً» فرد متعیّن بوده؛ و در جمله «اکرم انساناً» فرد مردّد است؛

در نتیجه در غالب موارد، محکی یکی از این پنج امر (مفهوم، معنی، افراد، فرد متعیّن، و فرد مردّد) است؛ هرچند ممکن است امر دیگری نیز محکی واقع شود. گاهی ممکن است محکی در جمله واحد متفاوت باشد، به عنوان مثال در جمله «رایتُ انساناً» اگر متکلم صادق باشد، محکی انسان «فرد متعیّن» بوده؛ و اگر متکلم کاذب باشد، محکی انسان در آن جمله «فرد مردّد» خواهد بود.

توضیح «مقطوع»

«قطع» یکی از صفات نفسانی بوده که عبارت از «تصدیق جزمی» یا «اذعان صددرصد» است. مراد از «مقطوع» همان متعلّق یک قطع در افق نفس است. «قطع» عارض بر نفس شده (و در افق نفس است) و متعلّق آن نیز در افق نفس خواهد بود. تحقّق قطع بدون متعلّق ممکن نیست، همانطور که تحقّق حبّ بدون محبوب (متعلّق بالذات برای حبّ در افق نفس) ممکن نیست؛ زیرا قطع از مفاهیم ذات اضافه می‌باشد که بدون مقطوع محقّق نمی‌شود.

سه نظر (نظر اصولیون، و نظر منطقیون، و نظر مختار) در مورد متعلّق قطع و تصدیق جزمی وجود دارد:

الف. در نظر منطقیون، متعلّق قطع همیشه یک «نسبت» است. توضیح اینکه در نظر فلاسفه با تکلم به یک جمله سه قضیه طولیه محقّق خواهد شد: قضیه محسوسه یا ملفوظه؛ و قضیه مسموعه؛ و قضیه معقوله. «قضیه معقوله» مرکب از سه جزء است: تصور موضوع؛ تصور محمول؛ و نسبت حملیه بین آنها؛ که هر سه در قوّه عاقله هستند (یعنی قضیه معقوله، مجموعه این سه جزء است). در نظر منطقیون متعلّق هر قطعی «نسبت حملیه» است که بین دو تصور در قوّه عاقله (در قضیه معقوله) وجود دارد.[۱]

به نظر می‌رسد نظریه منطقیون صحیح نیست؛ زیرا اولاً در نظر مختار قضیه‌ای به عنوان «قضیه معقوله» وجود ندارد؛ و ثانیاً بر فرض وجود قضیه معقوله، در آن «نسبت حملیه» وجود ندارد. البته این بحث‌ها مرتبط با علم اصول نبوده و باید در جای خود بحث شود، لذا این اشکال مبنایی است.

ج۸٤ ۹۵/۱۱/۲۰

متعلّق قطع در نظر منطقیون، نسبت حملیه در قضیه معقوله است؛ امّا همانطور که گفته شد اولاً «قضیه معقوله» وجود ندارد، و ثانیاً با فرض وجود قضیه معقوله «نسبت حملیه» در آن وجود ندارد، و ثالثاً با فرض قبول قضیه معقوله و نسبت حملیه در آن، متعلّق قطع نسبت حملیه نیست.

ب. در نظر اصولیون قطع صفتی نفسانی است که دائماً به یک «مفهوم» تعلّق می‌گیرد. به عنوان مثال اگر یقین به عدالت زید وجود داشته باشد، متعلّق قطع «مفهوم عدالت زید» در افق نفس است؛ و یا در قطع به وجود باری تعالی، متعلّق قطع «مفهوم وجود باری تعالی» است. موطن مفهوم همیشه افق ذهن است.[۲]

---

۱. به همین سبب برخی مانند «تفتازانی» در تعریف علم گفته‌اند «انّ العلم إن کان اذعاناً للنسبة فتصدیق و الّا فتصور».

۱. سپس اصولیون وارد این بحث شده‌اند که ترکیب «قطع» و «مقطوع» به نحو اتّحادی است یا انضمامی؟ اگر قطع و مقطوع، به یک وجود موجود باشند ترکیب آنها اتّحادی خواهد بود (نظریه مرحوم اصفهانی)؛ و اگر به دو وجود موجود شوند ترکیب آنها انضمامی خواهد بود.

به نظر می‌رسد این کلام هم صحیح نیست. توضیح اینکه در الفاظ، «مفهوم» و «مصداق» وجود دارد. به عنوان مثال لفظ «انسان» دارای مصداقی مانند زید است، و مفهوم آن نیز در ذهن است. لفظ «قطع» نیز دارای مفهوم و مصداق است. مصداق قطع همان تصدیقات جزمی در افق نفس است؛ و مفهوم آن، اعتقاد جزمی است. اشتباه نظر اصولیون در این است که نظر به مفهوم قطع کرده و متعلّق آن را تبیین نموده‌اند (یعنی در قطع به عدالت زید، متعلّق مفهوم قطع، مفهوم عدالت است)، در حالیکه بحث در تبیین متعلّق مصداق قطع است. مصداق قطع ممکن نیست به مفهوم عدالت زید تعلّق گیرد؛ زیرا مفهوم «عدالتِ زید» یک مرکب ناقص است، و از طرفی باید متعلّق قطع یک مرکب تامّ باشد. به عبارت دیگر مفهوم عدالت زید، نمی‌تواند مشکوک یا مظنون یا مقطوع باشد. بنابراین بی‌معنی است که قطع به مفهوم عدالت زید تعلّق گیرد. بله متعلّق مفهوم قطع، یک مفهوم است مانند «القطع بعدالة زید» که مفهوم قطع دارای متعلّقی است که همان مفهوم عدالت زید است. یعنی برای گزارش از یکی از مصادیق قطع، از آن مفهوم گرفته می‌شود؛ امّا مصداق قطع موجود در افق نفس، به مفهوم تعلّق نخواهد گرفت.

ج. در نظر مختار، متعلّق تصدیق دائماً یک «قضیه» است. قطع یک حالت روانی است که به قضیه تعلّق می‌گیرد. به نظر می‌رسد این قضیه در قوّه مخیّله وجود دارد، و در قوّه عاقله نیست. بنابراین متعلّق تصدیق و اعتقاد جزمی «قضیه متخیّله» است. توضیح اینکه قضیه «زیدٌ عادلٌ» ممکن است در قوّه سامعه و یا در قوّه متخیّله به وجود آید. تصدیق همیشه مقارن است با یک قضیه در قوّه متخیّله، و به «نسبت» یا «مفهوم» تعلّق نمی‌گیرد. بله اگر از این تصدیق به قضیه متخیّله گزارش داده شود به صورت مفهوم بیان می‌شود مانند «القطع بعدالة زید».

تفاوت علم اجمالی و تفصیلی

برای توضیح تفاوت علم تفصیلی و اجمالی از یک مثال استفاده می‌شود. گاهی قطع به نجاست «هذا الاناء» پیدا می‌شود، که محکی آن همان اناء متعیّن در خارج و معیّن نزد ذهن است. یعنی قطع به قضیه «هذا الاناء نجس» تعلّق گرفته، که محکی «هذا الاناء» یک اناء متعیّن و معیّن است. در این صورت مصداق و محکی یک شیء هستند. این علم تفصیلی است.

گاهی نیز علم اجمالی وجود دارد که قطع به نجاستِ «احد الانائین» یا «احدهما» وجود دارد. اینکه گفته می‌شود قطع به نجاست احدهما وجود دارد، در واقع مفهوم‌گیری از مصداق قطع است. پس قطع به قضیه «احدهما نجس» تعلّق گرفته است. بنابراین در علم تفصیلی قطع به «هذا نجس» تعلّق گرفته، و در علم اجمالی قطع به «احدهما نجس» تعلّق گرفته است. یعنی «هذا» در علم تفصیلی تبدیل به «احدهما» در علم اجمالی شده است. «احدهما» در علم اجمالی دو صورت کلی دارد:

صورت اول علم اجمالی: فرد متعیّن غیرمعیّن

گاهی با احدهما به فرد متعیّن اشاره می‌شود. به عنوان مثال زید با چشم دیده خونی در یک اناء افتاد، امّا نمی‌داند آن اناء در یسار بود یا یمین بود. در این صورت احدهما اشاره به یک فرد متشخّص در واقع، و نامعلوم در ذهن دارد.[۱] بنابراین محکی احدهما یک فرد متعیّن، و دقیقاً مانند «هذا» در علم تفصیلی است.

در مورد علم تفصیلی گفته شد «هذا» اشاره به فرد متعیّن دارد، و مفهوم «هذا الاناء» نیز یک مفهوم جزئی است. در نظر مشهور مفهوم «احدهما» یک مفهوم کلی است که محکی آن فرد واحد است؛ امّا به نظر می‌رسد «احدهما» یک مفهوم جزئی است. توضیح اینکه در جمله «رایتُ زیداً الیوم»، مفهوم زید یک مفهوم جزئی است؛ و در جمله «رأیتُ ذاک الرجل الیوم» نیز مفهوم «ذاک الرجل» یک مفهوم جزئی است (زیرا اشاره به همان زید دارد)؛ و در جمله «رایت رجلاً الیوم»، هرچند محکی یک فرد متعین است (که اشاره به همان زید دارد)، امّا مفهوم «رجلاً» یک مفهوم کلی است؛ بحث در این است که مفهوم «احدهما» نظیر مفهوم «ذاک الرجل» و جزئی است، و یا نظیر مفهوم «رجلاً» است که مفهوم کلی بوده و محکی متعیّن دارد؟

به نظر می‌رسد مفهوم «احدهما» نیز نظیر مفهوم «ذاک الرجل» و جزئی است؛ بر خلاف نظر مشهور که آن را یک مفهوم کلی دارای محکی متعیّن می‌دانند. هرچند نظر مختار این است که مفهوم «احدهما» جزئی بوده و محکی آن فرد متعیّن است، امّا این نزاع چندان مهمّ نیست؛ زیرا تمام ملاک در مباحث قطع و تنجّز «محکی» است (یعنی مفهوم تنجّز پیدا نمی‌کند، بلکه محکی تنجّز پیدا می‌کند). بنابراین این نزاع با مشهور در این بحث اثری ندارد، زیرا در هر دو نظر، محکی «احدهما» یک فرد متعیّن است.

ج۸۵ ۹۵/۱۱/۲۶

صورت دوم علم اجمالی: فرد متعیّن یا مردّد

گفته شد علم اجمالی دو صورت دارد، و صورت اول در جایی است که اشاره ذهنی به واقع متعیّنی شده که برای شخص معیّن نیست. در این موارد محکیِ متعلّقِ علم اجمالی، فردی متعیّن و متشخّص است (مفهوم احدهما نیز هرچند در نظر مختار مفهومی جزئی است، امّا اگر هم کلی باشد، به هر حال محکی تنجّز می‌یابد).

در صورت دوم علم اجمالی، با مفهوم «احدهما» اشاره ذهنی به فرد متعیّن نمی‌شود. اگر معصوم علیه السلام خبر دهد این دو اناء معاً طاهر نیستند (یعنی یا یکی از آنها و یا هر دو نجس هستند)، در این صورت نیز علم

---

۱. حتی اگر فرض شود در اناء دوم هم خونی افتاده باشد، در این صورت نیز «احدهما» اشاره به همان فرد متعیّن است که افتادن خون درون آن دیده شده است؛ بنابراین اشکال نقضی میرزا فائده ندارد، زیرا فقط یک اناء را دیده، و احدهما اشاره به همان فرد دیده شده دارد. بنابراین در این صورت نیز قضیه متیقنه یا مقطوع «احدهما نجس» است که «احدهما» اشاره به فردی متعیّن و نامعیّن در ذهن دارد.

اجمالی به نجاست احدهما پیدا می‌شود. ذهن در این فرض به اناء متعیّن اشاره نمی‌کند. صورت دوم علم اجمالی به لحاظ واقع دو صورت می‌شود:

الف. گاهی در واقع یک اناء طاهر و دیگری نجس است؛ فرض شود اناء یمین طاهر و اناء یسار نجس باشد. در این صورت محکی علم اجمالی، فرد متعیّن یعنی اناء یسار است (یعنی محکیِ «احد الانائین» در این مثال اناء یسار و متعیّن است).

ب. گاهی در واقع هر دو اناء نجس هستند؛ محکیِ «احد الانائین» در این صورت، فرد مردّد است. بنابراین محکی علم اجمالی، اناء یمین یا اناء یسار یا هر دو معاً نمی‌باشد.

این دو صورت وجه اشتراکی دارند که با رجوع به ذهن، معلوم نیست که محکی علم اجمالی «فرد متعیّن» است یا «فرد مردّد» است؛ زیرا اشاره ذهنی به فرد متعیّنی وجود ندارد و عالم واقع معلوم نیست.

جمع‌بندی حقیقت علم اجمالی، و تفاوت آن با علم تفصیلی

در نتیجه بحث انجام شده، علم اجمالی سه صورت دارد: صورت اول جایی است که محکی علم اجمالی، فرد متعیّن بوده و در هم اشاره ذهنی به آن می‌شود (یعنی شخص می‌داند که محکیِ علم اجمالی، فرد متعیّن است)؛ صورت دوم جایی است در واقع فرد متعیّن، محکیِ علم اجمالی است امّا شخص عالم هم نمی‌داند که محکی آن، فرد متعیّن است یا فرد مردّد است؛ و صورت سوم جایی است که در واقع فرد مردّد، محکیِ علم اجمالی است و شخص نیز نمی‌داند که محکی آن فرد متعیّن است یا فرد مردّد است.

بنابراین در حقیقت علم اجمالی، کلام محقّق عراقی فی الجمله پذیرفته شد (در صورت اول و دوم علم اجمالی)، و کلام مرحوم آخوند نیز فی الجمله پذیرفته شد (در صورت سوم علم اجمالی)، امّا «جامع» نمی‌تواند متعلّق علم اجمالی باشد. پس نظر مختار به نظریه محقّق عراقی نزدیکتر است؛ زیرا اولاً در دو صورت از صور علم اجمالی شبیه نظر ایشان است، و ثانیاً اکثر موارد علم اجمالی به نحو صورت اول است.

بنابراین تفاوت علم اجمالی و تفصیلی این خواهد شده که محکیِ علم تفصیلی همیشه «فرد متعیّن معیّن» است؛ امّا محکیِ علم اجمالی ممکن است «فرد متعیّن نامعیّن» و یا «فرد مردّد» باشد.

تکمله: تفاوت «فرد» و «فرد مردّد»

تفاوت بین فرد و فرد مردّد، در انطباق و تطبیق است. در «فرد» انطباق مفهوم بر آن به نحو قهری است یعنی فردیت نیز قهری بوده و دست دیگری نیست. به عنوان مثال مفهوم «رجل» افرادی در خارج دارد، که انطباق آن

بر تک تک افراد به شکل قهری است. در «فرد مردّد» انطباق قهری مفهوم بر آن نیست، بلکه فرد مردّد قابلیت تطبیق بر هریک از افراد را دارد، یعنی تطبیق آن به دست دیگری است. به عنوان مثال «زید» و «بکر» و «عمرو» و «خالد» و ... از افراد مفهوم «رجل» هستند. اگر گفته شود «اکرم رجلاً»، قطعاً مفهوم «رجلاً» به نحو قهری منطبق بر زید یا سائر افراد نیست؛ زیرا نمی‌توان گفت اکرام زید واجب است. بنابراین اکرام هیچ فردی بخصوصه واجب نیست، بلکه اکرام یک فرد «لا علی التعیین» واجب است. در فرد مردّد این خصوصیت وجود دارد که مکلف می‌تواند آن را بر تک تک افراد تطبیق نماید. یعنی با اکرام زید در مثال فوق، طلب مولی را امتثال کرده است. مثال دیگر اینکه در بیع «کلی در معیّن» زید یکی از این ده کیسه را به ده هزار تومن می‌فروشد. در این صورت مبیع هیچ کدام از این ده کیسه نیست، امّا زید می‌تواند مبیع را بر یک کیسه تطبیق دهد. اگر زید مبیع را بر یکی تطبیق دهد، مبیع در حقیقت همان کیسه خواهد شد. بنابراین در فرد مردّد انطباق قهری بر فرد خاصّ یا تمام افراد وجود ندارد، بلکه تطبیق آن بر یک فرد به دست دیگری است (یعنی تطبیق فرد مردّد، بر یک فرد خاصّ به نحو ارادی بوده و قهری نیست).

منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه

بعد از تبیین حقیقت علم اجمالی، به اصلِ بحث می‌پردازیم. سوال این است که آیا علم اجمالی می‌تواند تکلیف فعلی را منجّز نماید، در حالی که تکلیف فعلی، متعیّن نامعیّن است؟ و یا در حالی که تکلیف فعلی فرد مردّد است؟ به عبارت دیگر آیا قطع می‌تواند منجّز تکلیف فعلی باشد در حالیکه علم به تکلیف متعیّن نامعیّن (یعنی محکی آن متعیّن نامعیّن است)، و یا به فرد مردّد تعلّق گرفته است؟

همانطور که گفته شد در بحث منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه، سه مسلک وجود دارد (که گفته شده این سه مسلک مرتبط با حقیقت علم اجمالی است)، که هر یک به طور مستقلّ بررسی خواهد شد:

مسلک اول: منجّزیت علم اجمالی

نظریه رائج و مشهور این است که علم اجمالی منجّز بوده و این منجّزیت به نحو اقتضائی است. بنابراین شارع می‌تواند در بعضی از اطراف، ترخیص در مخالفت دهد. گفته شده این مسلک با نظریه محقّق عراقی (فرد متعیّن نامعیّن) سازگار است؛ زیرا علم اجمالی به فرد متعیّن تعلّق گرفته و موجب تنجیز آن شده است. این تنجیز نیز اقتضائی است؛ زیرا آن فرد متعین، نامعین بوده و ترخیص در آن ممکن است.

---

۱. با توضیح دقیق محلّ بحث، معلوم می‌شود که تفاوتی بین مخالفت قطعی و احتمالی در منجّزیت علم اجمالی وجود ندارد.

اصلِ منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه

به نظر می‌رسد این مسلک صحیح بوده و علم اجمالی نیز منجز تکلیف فعلی در مرحله مخالفت احتمالیه می‌باشد. البته همانطور که در حقیقت علم اجمالی گفته شد، سه صورت برای علم اجمالی وجود دارد. متعلّق علم اجمالی در این سه صورت ممکن است «فرد متعیّن» و یا «فرد مردّد» باشد:

الف. فرد متعیّن: در صورتی که علم اجمالی به فرد متعیّن تعلّق گیرد، منجّز است. البته برهانی بر اثبات این ادّعا وجود ندارد، و تنها وجدان حاکم به آن است. توضیح اینکه در جایی که علم اجمالی به فرد متعیّن تعلّق گیرد، بالوجدان مخالفت با آن تکلیف استحقاق عقاب دارد.

ب. فرد مردّد: در صورتی که علم اجمالی به فرد مردّد تعلّق گیرد (صورت سوم علم اجمالی)، نیز برهانی برای اثبات منجّزیت وجود نداشته و تنها وجدان حاکم به آن است. توضیح اینکه در فرد مردّد تطبیق به دست مکلف است. اگر انائی شرب شود که در واقع نجس است، همین مقدار برای استحقاق عقاب در نظر عقل کافی است. بنابراین عقوبت در مخالفت احتمالی نیز عقلاً قبیح نیست (طرف مقابل هم دلیل و برهان ندارد، زیرا این امور وجدانی می‌باشند).

منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه، اقتضائی است

علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه، منجّز است. این منجّزیت بنابر نظر مختار، اقتضائی است؛ زیرا در نظر مختار منجّزیت علم تفصیلی نیز اقتضائی است. بنابراین شارع می‌تواند ترخیص در مخالفت احتمالی دهد.

از آنجا که این امور وجدانی است پس کسی که منجّزیت علم تفصیلی را علّی بداند (کما علیه المشهور)، در مورد علم اجمالی نیز باید به وجدان خودش رجوع نماید. البته به نظر می‌رسد کسی که منجّزیت علم تفصیلی را علّی می‌داند، باید وجدان وی حکم به علّیت منجّزیت علم اجمالی در فرد متعیّن (یعنی صورت اول علم اجمالی)، و اقتضائیت آن در فرد مردّد نماید (صورت دوم و سوم علم اجمالی که نمی‌داند فرد متعیّن است یا مردّد).

ج٨٦ ٩٥/١١/٢٧

مناقشه در منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی

به نظر می‌رسد مسلک اول که مسلک مرحوم آخوند است، صحیح بوده و علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی نیز منجّز تکلیف فعلی است. اگر محکی علم اجمالی فرد متعیّن باشد، منجّزیت واضح است؛ و اگر فرد مردّد باشد، همین که قابل تطبیق بر اطراف است، کافی است تا عقل حکم به استحقاق عقوبت در صورت مخالفت احتمالی نماید. این منجّزیت نیز به نحو اقتضائی است؛ زیرا منجّزیت قطع تفصیلی نیز اقتضائی است، و ترخیص

در مخالفت از اموری است که در دائره حقّ مولویت مولی است، لذا می‌تواند اذن در مخالفت دهد. به عنوان مثال شارع در مورد وسواسی ترخیص در مخالفت با قطع داده است.

شهید صدر اشکالی بر این مسلک دارند که این مسلک در صورتی صحیح است که متعلّق علم اجمالی فرد بوده و جامع نباشد. توضیح اینکه تکلیف به مقدار علم به آن منجز می‌شود، زیرا تنجیز تکلیف دائر مدار منجِّز آن تکلیف است، که بنابر فرض در این مورد علم اجمالی منجِّز است. لذا اگر علم اجمالی به جامع تعلّق گیرد، تکلیف نیز در حدّ جامع منجَّز خواهد شد. بنابراین اگر با جامع مخالفت شود، استحقاق عقاب وجود خواهد داشت. در صورتی با جامع مخالفت می‌شود که با هر دو اناء مخالفت شود؛ زیرا اگر با یک اناء مخالفت شود، و با دیگری موافقت شود، با جامع مخالفت نشده است (بلکه با خصوص یک فرد مخالفت شده است). پس اگر با خصوص انائی مخالفت شود که در واقع نجس است، استحقاق عقابی نیست.

البته اگر علم اجمالی به فرد متعیّن تعلّق گیرد، در صورت مخالفت با انائی که واقعاً حرام است، استحقاق عقاب هست؛ زیرا تکلیف به مقدار علم منجز می‌شود که در این فرض علم به واقع تعلّق گرفته است.

جواب مبنایی: جزئیت مفهوم «احدهما»

تعلّق علم اجمالی به جامع مبتنی بر این است که مفهوم «احدهما» که اشاره به یک اناء دارد، مفهومی کلی باشد؛ امّا به نظر می‌رسد مفهومی جزئی است.

توضیح اینکه مفهوم «رجل» در جمله «اکرم الرجل» یک مفهوم کلی است. گاهی توسط اسماء اشاره (و یا موصولات و یا ضمایر و یا «ال») یک اسم دستوری ساخته می‌شود، که اشاره به معنایی خاصّ و یا عامّ دارد. بنابراین مفهوم به دست آمده از آن، ممکن است کلی یا جزئی باشد. به عنوان مثال اختلافی در جزئی بودن مفهوم «ذاک الرجل» (که اشاره به مردی از دور شود) وجود ندارد. با توجه به این مقدمه به نظر می‌رسد متعلّق علم اجمالی یعنی مفهوم «احدهما» که اسم دستوری مرکب از اسم اشاره است نیز یک مفهوم جزئی است؛ زیرا اشاره به فرد متعیّن داشته و معنایی خاصّ دارد. البته اثبات این ادّعا برهانی نبوده بلکه وجدانی است. در نظر شهید صدر و مشهور، مفهوم «احدهما» یک مفهوم کلی است. به همین سبب متعلّق علم اجمالی را مفهوم کلی و جامع می‌دانند.

بنابراین متعلّق علم اجمالی یک مفهوم جزئی است و نمی‌تواند جامع باشد. البته این مطلب در صورت اول و دوم علم اجمالی است که متعلّق آن فرد متعیّن است؛ امّا در صورت سوم علم اجمالی که متعلّق آن فرد مردّد است، مفهوم «احدهما» که اشاره به فرد مردّد دارد نیز کلی است. پس در این صورت اشکال مبنایی به شهید صدر وارد نخواهد بود.

جواب بنایی: تنجیز برای محکیّ است نه مفهوم

با فرض اینکه مفهوم «احدهما» مفهومی کلی است، نیز اشکال شهید صدر وارد نخواهد بود. توضیح اینکه در باب تنجیز، معیار «مفهوم» نیست بلکه «محکی» است. به عبارت دیگر علم اجمالی موجب تنجیز «محکی» است نه تنجیز «مفهوم». در کلام شهید صدر گمان شده چون متعلّق علم اجمالی یک مفهوم کلی است، پس جامع منجّز خواهد شد که مخالفت با آن به مخالفت با تمام اطراف است؛ امّا حتی اگر متعلّق علم اجمالی یک مفهوم کلی باشد، نیز جامع منجّز نیست، بلکه محکی آن مفهوم کلی منجّز خواهد شد.

محکی نیز ممکن است فرد متعیّن یا فرد مردّد باشد، که اگر فرد متعیّن باشد منجّزیت تکلیف امری روشن است؛ و اگر فرد مردّد باشد، از آنجایی قابلیت تطبیق بر تمام اطراف را دارد پس نسبت به هر طرف منجّز خواهد بود. در نظر عقل همین مقدار که قابلیت تطبیق بر تمام اطراف باشد، برای منجّزیت نسبت به تمام اطراف کافی است. نظیر اینکه در جمله «اکرم رجلاً» هرچند یقین به عدم وجوب اکرام زید و بکر و عمرو و ... وجود دارد، امّا وجوب اکرام نیز منجّز است؛ زیرا قابلیت تطبیق وجود دارد. بنابراین جامع نمی‌تواند در هیچ یک از سه صورت علم اجمالی، منجَّز باشد. بنابراین علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه نیز منجز است.[۱]

در نتیجه در علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء، اگر هر دو اناء شرب شود یک معصیت و یک تجرّی رخ داده است؛ و اگر فقط اناء یمین شرب شود، تنها تجرّی رخ داده است؛ و اگر فقط اناء یسار شرب شود، تنها یک معصیت رخ داده است.

مسلک دوم: عدم منجّزیت علم اجمالی مباشرةً

در نظر مرحوم میرزای نائینی و تابعین ایشان در مدرسه میرزا، علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالیه، منجّز تکلیف نیست (هرچند تکلیف منجَّز است). توضیح اینکه علم اجمالی در مرحله مخالفت قطعیه منجّز بوده و تنجیز آن به نحو علّی است، یعنی ترخیص در دو طرف ممکن نیست. در علم اجمالی نیز در اطراف علم اجمالی، اصول مومّنه تعارض کرده و تساقط خواهند کرد. بنابراین در اناء یسار که احتمال تکلیف فعلی وجود دارد، هیچ اصل مومّنی از ناحیه شارع وجود نخواهد داشت. پس تکلیف فعلی منجَّز خواهد بود، زیرا اصل مؤمّن وجود ندارد، نه اینکه تنجیز آن به سبب علم اجمالی باشد. به عبارت دیگر در این موارد عقل حکم به وجوب دفع ضرر محتمل دارد.

ج۸۷ ۹۵/۱۱/۳۰

۱. در نتیجه اناء یسار که در واقع نجس است، منجَّز به دو منجِّز است: احتمال تفصیلی؛ و علم اجمالی؛

استدلال مرحوم میرزای نائینی

مرحوم میرزای نائینی در مورد علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی دو دعوی دارد: اول اینکه علم اجمالی منجّز نیست؛ و دوم اینکه تکلیف فعلی در اثر تساقط اصول مؤمّنه، منجز می‌شود:

امّا اینکه علم اجمالی منجّز نیست، به این سبب است که علم به جامع تعلّق گرفته است. توضیح اینکه اگر علم به نجاست «احد الانائین» بوده و در واقع اناء یسار نجس باشد، در این صورت علم به نجاست «احدهما» تعلّق گرفته است که عنوان جامع بین اناء یمین و یسار است. علم موجب تنجیز جامع شده پس نباید با جامع مخالفت شود، یعنی نباید هر دو اناء معاً شرب شود. در این صورت اگر اناء یسار که واقعاً نجس است، شرب شود استحقاق عقوبتی نیست؛ زیرا مخالفت جامع نشده بلکه شرب «احدهما» ترک شده، و با جامع موافقت شده است.

امّا اینکه اصول مؤمّنه در اطراف علم اجمالی تساقط می‌کنند، به این سبب است که جریان قاعده طهارت در دو اناء، مستلزم ترخیص در مخالفت جامع است. ترخیص در مخالفت جامع نیز ترخیص در مخالفت قطعیه بوده و عقلاً ممکن نیست؛ زیرا ترخیص در معصیت بوده و صدور قبیح از شارع محال است. بنابراین دو اصل تعارض کرده، و تساقط می‌کنند. در این صورت احتمال حرمت شرب اناء یسار وجود داشته و اصل مؤمّنی برای شرب آن نیست. بنابر قاعده دفع ضرر محتمل، باید شرب اناء یسار نیز ترک شود.

اشکال بر دعوای اول: علم اجمالی موجب تنجیز فرد است

به نظر می‌رسد هیچیک از دو دعوای ایشان تمام نیست. دعوای اول (اینکه علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته)، دارای دو اشکال است: اولاً متعلّق علم اجمالی در غالب موارد (یعنی صورت اول)، مفهومی جزئی بوده و نمی‌تواند جامع باشد؛ زیرا مفهوم «احدهما» در آن موارد مفهومی جزئی است، مانند «ذاک الرجل» که اشاره به مردی از دور دارد، و مانند «رأیتُ رجلاً» نیست که مفهوم کلی داشته باشد؛ و ثانیاً معیار در باب تنجّز، مفهوم نیست بلکه محکی است، که محکی علم اجمالی همیشه فرد متعیّن یا مردّد است. در هر صورت نیز فرد منجّز خواهد شد.

اشکال بر دعوای دوم: احتمال منجّز تکلیف نیست

دعوای دوم میرزا (اینکه دو اصل مؤمنّ تساقط کرده و تکلیف فعلی به سبب دفع ضرر محتمل منجّز خواهد شد) نیز ناتمام بوده و دارای دو اشکال است (که دو روی یک سکه هستند):

اول اینکه این بیان با مبنای ایشان که قبول برائت عقلی است، سازگار نمی‌باشد. توضیح اینکه در مبنای ایشان فقط «علم» منجّز تکلیف بوده، و «احتمال» موجب تنجیز تکلیف فعلی نیست، زیرا در موارد احتمال قاعده قبح عقاب بدون بیان که همان برائت عقلی جاری خواهد بود. در نتیجه در مورد علم اجمالی نیز علم به حرمت اناء یسار وجود نداشته پس احتمال حرمت آن نباید موجب تنجّز شود. برائت عقلی در مدرسه میرزا وارد بر قاعده دفع ضرر محتمل است.

دوم اینکه هرچند اصلِ مؤمنّ شرعی (برائت شرعی یا قاعده طهارت) در اطراف علم اجمالی تعارض کرده و تساقط می‌کنند، امّا برائت عقلی جاری خواهد بود. توضیح اینکه تعارض در جایی است که دو دلیل وجود داشته که تنافی دارند، و یا جریان یک دلیل در دو فرد خودش تنافی داشته باشد. در برائت شرعی یک دلیل وجود دارد که جریان آن نسبت به اطراف علم اجمالی، با علم به جامع تنافی دارد. در نتیجه اصول مؤمّنه در اطراف علم اجمالی تعارض کرده، و تساقط می‌کنند. ادلّه شرعی ناظر به افراد حقیقی هستند و شامل فرد مردّد و یا فرد انتزاعی نیستند (پس نمی‌شود گفت نسبت به «زائد بر جامع» و یا نسبت به «اناء یسار بخصوصه» برائت شرعیه جاری می‌شود)؛ امّا برائت عقلی امری ثبوتی است و دلیل اثباتی ندارد. به همین دلیل، اصول عقلیه می‌توانند فرد مردّد یا انتزاعی را شامل شوند. بنابراین نسبت به زائد بر جامع یا نسبت به اناء یسار بخصوصه، برائت عقلی جاری خواهد بود. در نتیجه اگر اناء یسار بخصوصه یا اناء یمین بخصوصه را شرب نماید، استحقاق عقاب نخواهد داشت و اصل مؤمنّ (برائت عقلی) وجود دارد.[۱]

در نتیجه به نظر می‌رسد اگر کسی برائت عقلی را قبول داشته، و متعلّق علم اجمالی را جامع بداند، باید مخالفت احتمالی در اطراف علم اجمالی را جائز بداند.

مسلک سوم: تفصیل بین شبهات حکمیه و موضوعیه

شهید صدر در مورد منجّزیت علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی بین شبهات حکمیه (که علم اجمالی منجّز نیست) و شبهات موضوعیه (که منجّز است) تفصیل داده است. بنابراین ایشان نیز دو دعوی دارد:

---

۱. توضیح اینکه جریان برائت عقلی، فقط در اناء یسار و یا فقط در اناء یمین، با علم اجمالی تنافی ندارد؛ زیرا تنافی در جایی است که برائت عقلی در هر دو طرف معاً جاری شود. بنابراین جریان برائت عقلی در اناء یسار بخصوصه و یا در اناء یمین بخصوصه منافاتی با علم اجمالی ندارد. امّا برائت شرعی شامل افراد انتزاعی نیست لذا در مورد فقط اناء یسار جاری نخواهد بود. یعنی افراد حقیقی فقط یک اناء در یسار و یک اناء در یمین است، که جریان برائت در یکی دون دیگری ترجیح بلامرجّح است، و در هر دو نیز منافی علم اجمالی است. به عبارت دیگر یک اناء بخصوصه فرد انتزاعی است که برائت عقلی شامل آن می‌شود امّا برائت شرعی نمی‌شود.

عدم منجّزیت علم اجمالی در شبهات حکمیه

ایشان فرموده علم اجمالی در مرحله مخالفت احتمالی، نسبت به شبهات حکمیه منجّز نیست. مثال علم اجمالی در شبهه حکمیه مانند اینکه در روز جمعه علم به وجوب نماز جمعه یا نماز ظهر وجود داشته باشد؛ و یا اینکه مسافری که سه فرسخ رفته و پنج فرسخ تا وطن برگشته، علم اجمالی به وجوب نماز تمام یا وجوب نماز قصر دارد (زیرا این مسأله در بین فقهاء مورد اختلاف است).

در نظر شهید صدر علم اجمالی در این موارد منجّز تکلیف نیست، لذا در مثال اول اگر فقط نماز ظهر خوانده شود کافی است؛ زیرا نخواندن نماز جمعه مخالفت احتمالی بوده و اشکالی ندارد (یعنی علم اجمالی منجّز تکلیف نسبت به مخالفت احتمالی نیست).[1] توضیح اینکه در نظر ایشان علم اجمالی به «جامع» تعلّق گرفته، و تکلیف نیز به مقدار علم اجمالی، منجَّز می‌شود. فرض شود در مثال فوق، نماز جمعه واقعاً واجب است. در این صورت علم به وجوب نماز جمعه بخصوصه وجود ندارد، بلکه علم به وجوب «احدی الصلاتین» وجود دارد. بنابراین اگر مکلف فقط نماز ظهر بخواند، هرچند با تکلیف فعلی مخالفت کرده امّا آن تکلیف در حقّ وی منجّز نبوده است؛ زیرا علم به آن تکلیف نداشته است. در این مثال مخالفتی با جامع (إحدی الصلاتین) که معلوم است، رخ نداده است.[2] به عبارت دیگر در نظر شهید صدر فقط جامع واصل شده، که اتیان شده است؛ امّا خصوص نماز جمعه واصل نشده است لذا نیازی به اتیان آن نیست.

---

۲. البته شهید صدر در این مثال قائل به اکتفاء به نماز ظهر نیست؛ زیرا ایشان احتمال را نیز منجّز می‌داند، پس در جایی که احتمال وجوب نماز جمعه علاوه بر نماز ظهر وجود دارد، باید نماز جمعه نیز خوانده شود. به هر حال در نظر ایشان، علم اجمالی منجّز هر دو تکلیف نیست.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۶۱:«اما الدعوی الأولی، فتتضح صحتها من خلال بیان مقدمتین: أولاهما ان العلم الإجمالی ینجز المقدار الّذی تم علیه العلم لأن هذا هو الّذی یخرجه عن اللابیان إلی البیان و بالتالی عن التأمین إلی التنجیز، و من الواضح ان العلم الإجمالی لا یجعلنا عالمین بأكثر من الجامع علی جمیع المبانی و الاتجاهات المتقدمة فی شرح العلم الإجمالی حتی المبنی الأول و الثالث منها، لأن الإشاریة فی العلم الإجمالی غیر متعینة من قبل نفس الإشارة– كما شرحنا– فلا توصلنا إلی أكثر من الجامع، بل الأمر كذلک حتی لو جمدنا علی حرفیة كلام المحقق العراقی (قده) و افترضنا تعلق العلم الإجمالی بالواقع و لكن بمعنی ان الصورة العلمیة یختلط فیها جانب الوضوح مع الخفاء فان الحد الواقعی علی هذا التقدیر و ان كان داخلا فی الصورة العلمیة و لكنه فی الطرف المجمل منها لا المبین فلا یكون بلحاظه قد تم البیان. نعم بناء علی التفسیر المغلوط الّذی افترضته مدرسة المحقق النائینی (قده) لكلامه من تعلق العلم بالواقع الخارجی یتجه القول بالمنجزیة و لكنک قد عرفت انه لیس بصحیح و لا هو مراد للمحقق العراقی (قده). ثانیتهما ان الجامع الّذی اشتغلت به الذّمّة عقلا و تنجز تحصل موافقته القطعیة بإتیان بالجامع و هو یتحقق بإتیان أحد الفردین أو الافراد، لأن الجامع یوجد بوجود فرده فتكون موافقة قطعیة للمقدار المنجز المعلوم، و بعبارة أخری ان المقدار المعلوم هو إضافة الوجوب إلی الجامع بین الظهر و الجمعة لا الظهر بحدها و لا الجمعة بحدها فتكون إضافته إلی كل من الحدین تحت تأمین القاعدة و اما إضافته إلی الجامع بینهما فتحصل موافقته القطعیة بالإتیان إحداهما. فالحاصل: الجامع بین الوجوبین لیس له إلا الجامع بین الاقتضاءین لا مجموعهما. و علی ضوء هاتین المقدمتین یثبت ان العلم الإجمالی لا یقتضی وجوب الموافقة القطعیة فی الشبهة الحكمیة».

ج۸۸ ۹۵/۱۲/۰۱

منجّزیت علم اجمالی در شبهات موضوعیه

شهید صدر علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی در شبهات موضوعیه را منجّز می‌داند. به عنوان مثال فرض شود خطاب «اکرم العالم» وارد شده که دلالت بر وجوب اکرام تمام افراد عالم دارد. مکلف نیز می‌داند از بین زید و عمرو قطعاً یکی عالم است. در این صورت علم اجمالی به وجوب اکرام زید و یا عمرو خواهد داشت. ایشان فرموده این علم اجمالی منجّز بوده و باید احتیاط کرده و هر دو را اکرام نماید؛ زیرا در این موارد قاعده اشتغال جاری است. توضیح اینکه وقتی می‌داند اکرام عالم واجب است، در واقع علم به وجوب اکرام یک انسان دارد که باید عالم باشد (به تعبیر ایشان اکرام ذاتی واجب است که عالم باشد). بنابراین اگر فقط زید اکرام شود، مکلف می‌داند ذاتی اکرام شده، امّا نمی‌داند آن ذات عالم است؛ و اگر فقط عمرو اکرام شود نیز می‌داند ذاتی اکرام شده، امّا نمی‌داند عالم باشد. مقتضای قاعده اشتغال این است که اشتغال یقینی نیاز به فراغ یقینی دارد. پس باید هر دو را اکرام نماید تا فراغ یقینی حاصل شود.[۱]

مناقشه در کلام شهید صدر

مسلک سوم نیز قابل التزام نیست، و کلام شهید صدر در شبهات حکمیه و موضوعیه به طور مستقلّ بررسی خواهد شد:

اشکال مبنایی در شبهات حکمیه

شهید صدر در شبهات حکمیه فرموده است علم به جامع تعلّق گرفته لذا نباید با جامع مخالفت شود. مخالفت با جامع به مخالفت با تمام اطراف علم اجمالی است.

این استدلال فقط اشکال مبنایی دارد، یعنی اگر علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته و همان جامع منجّز شود، این استدلال صحیح بوده و علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی منجّز نخواهد بود؛ امّا همانطور که در بحث حقیقت علم اجمالی بیان شد، علم اجمالی در دو صورت به مفهوم جزئی تعلّق گرفته که نمی‌تواند جامع باشد؛ علاوه بر اینکه با فرض تعلّق علم اجمالی به جامع و مفهوم کلی، آنچه منجّز خواهد شد محکی است نه مفهوم، و محکی دائماً فرد متعیّن یا فرد مردّد است.

---

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۶۲:«و اما الدعوی الثانیة و هی المنجزیة فی الشبهة الموضوعیة فمن باب ان الشغل الیقینی تستدعی الفراغ الیقینی، فإذا علم بوجوب إکرام العالم و تردد بین زید و عمرو فقد علم بوجوب إکرام ذات و ان یکون عالما و کلاهما قد اشتغلت الذّمّة بهما یقینا لأنهما معا معلومان فلا بد من الفراغ الیقینی و لا یکون إلا بالاحتیاط، و هذا بخلاف موارد الشبهة الحکمیة فان المقدار المعلوم فیه لیس بأکثر من أحدهما الّذی یتحقق بإتیان أی واحد منهما».

به هر حال اگر علم اجمالی به جامع تعلّق گیرد، باید در شبهات حکمیه قائل به عدم وجوب موافقت قطعیه شد.

اشکال بنایی در شبهات موضوعیه

شهید صدر در شبهات موضوعیه فرموده است به سبب قاعده اشتغال باید احتیاط کرده و علم اجمالی منجّز است؛ کلام ایشان صحیح نیست زیرا شبهه موضوعیه به دو نحوه فرض می‌شود که در هیچیک علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی منجّز نیست:

الف. ممکن است دلیل وجوب اکرام انحلالی باشد مانند «اکرم العالم»، که مکلف می‌داند زید یا عمرو عالم است. در این صورت علم اجمالی به وجوب اکرام احدهما دارد. از آنجا که در این موارد علم اجمالی به جامع تعلّق گرفته است، پس تکلیف نیز به مقدار جامع واصل شده، و با اکرام یکی از آنها تکلیف نیز ساقط می‌شود. یعنی نوبت به قاعده اشتغال نمی‌رسد؛ زیرا معیار در علم اجمالی همیشه تکلیف فعلی و مجعول است، امّا علم به وجوب اکرام ذاتی که باید عالم باشد، فائده ندارد (زیرا علم اجمالی به جعل و حکم کلی است). بنابراین اگر فرض شود شارع اکرام عالم را واجب کرده که انحلال به تمام افراد عالم دارد، در این صورت مکلف علم اجمالی به وجوب اکرام «احدهما» دارد. با اکرام هر یک از زید یا عمرو، جامع نیز امتثال می‌شود؛

علاوه بر اینکه حتی اگر فرض شود بیان ایشان صحیح بوده و علم به وجوب اکرام ذاتی باشد که عالم است (در نتیجه قاعده احتیاط حکم به لزوم امتثال هر دو نماید)، نیز علم اجمالی منجّز نخواهد بود؛ زیرا قاعده اشتغال موجب تنجّز تکلیف فعلی شده است. این در حالی است که بحث در منجّزیت علم اجمالی است.

به هر حال بسیار بعید است مراد ایشان همین نحوه از شبهه موضوعیه باشد.

ب. ممکن است دلیل وجوب اکرام بدلی باشد مانند «اکرم عالماً»، که مکلف می‌داند زید یا عمرو عالم هستند. این تکلیف انحلال به افراد عالم ندارد بلکه می‌داند اکرام یک عالم بر وی واجب بوده، و می‌داند زید یا عمرو نیز عالم می‌باشند. در این صورت نیز هرچند شبهه موضوعیه بوده و نباید در مقام امتثال به اکرام یکی از آنها اکتفاء شود، امّا این مثال از بحث علم اجمالی خارج است؛ زیرا در این موارد علم اجمالی به وجوب اکرام زید یا عمرو وجود ندارد. یعنی نمی‌شود گفت اکرام زید واجب است یا اکرام بکر عالم واجب است، بلکه عنوان «عالماً» در دلیل اشاره به فرد مردّد دارد. به عبارت دیگر علم اجمالی به تکلیف فعلی (وجوب اکرام زید یا عمرو بر خودش) ندارد. نظیر اینکه فرض شود زید در ظهر می‌خواهد نماز بخواند، و می‌داند که قبله به سمت مشرق یا مغرب می‌باشد. در این موارد باید به هر دو طرف نماز بخواند، امّا علم اجمالی به وجوب نماز به سمت مشرق یا مغرب ندارد، بلکه از باب احتیاط باید به دو طرف نماز بخواند.

تذکر: شبهه موضوعیه و حکمیه

به مناسبت مسلک سوم که تفصیل بین شبهات موضوعیه و حکمیه داده است، این نکته توضیح داده می‌شود که در مورد شبهه حکمیه امری مرتکز در اذهان است که صحیح نمی‌باشد. گمان شده است که در شبهات حکمیه، شکّ در یک حکم کلی وجود دارد نه حکم جزئی، که این مطلب صحیح نیست. توضیح اینکه در شبهه حکمیه، شکّ در حکم کلی (مانند نجاست کتابی، و یا حرمت اکل گوشت خرگوش) نیست؛ بلکه حکم جزئی (مانند اینکه نجاست و طهارت دست زید، و حرمت و حلّیت اکل این شیء) مشکوک است. بنابراین در تمام شبهات موضوعیه و حکمیه، مشکوک یک حکم جزئی است.

اصول عملیه نیز فقط در جایی جریان خواهند داشت که شک در حکم جزئی و مجعول باشد مانند اینکه شک در حلّیت یا حرمت اکل لحم این خرگوش وجود داشته باشد. در شک در حکم کلی، هیچ اصل عملی وجود ندارد، نه برای مقام علم و نه برای مقام افتاء (یعنی نه اصل منجّز و نه اصل مؤمنّ وجود ندارد). به عبارت دیگر شخص شاکّ به لحاظ شک در شبهه کلی هیچ اصلی ندارد، بلکه به لحاظ شک در تکلیف فعلی و تکلیف جزئی دارای اصول عملیه است.

البته تقسیم شبهات به موضوعیه و حکمیه صحیح بوده و ناشی از منشأ شکّ است. اگر شک در تکلیف جزئی ناشی از شک در تکلیف کلی باشد (مانند شک در کشیدن این سیگار)، به آن «شبهه حکمیه» گفته می‌شود؛ و اگر شکّ در حکم جزئی ناشی از امور خارجیه باشد (مانند شک در نجاست آب به سبب اینکه معلوم نیست با نجس ملاقات کرده یا نه؛ در حالیکه علم به حرمت شرب متنجس وجود دارد)، به آن «شبهه موضوعیه» گفته می‌شود.

در نتیجه همیشه جریان اصول عملیه در شکّ در حکم جزئی یا مجعول است. با توجه به این نکته نباید تفصیل بین شبهه حکمیه یا موضوعیه داده شود؛ زیرا تفاوتی بین شکّ در وجوب نماز ظهر و جمعه، و یا شکّ در وجوب اکرام زید یا عمرو، وجود نداشته و هر دو شکّ در حکم جزئی است.

ج۸۹ ۹۵/۱۲/۰۲

مرحله دوم: اقتضائی یا علّی بودن منجّزیت علم اجمالی

اصل منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی مورد قبول واقع شد. به هر حال بنابر منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی، اکنون سوال این است که این منجّزیت به نحو علّی است یا اقتضائی؟ اگر

اقتضائی باشد، مولی می‌تواند در مخالفت احتمالی ترخیص دهد؛ و اگر علّی باشد، نمی‌تواند ترخیص دهد. ترخیص نیز به سه نحوه «لابأس بشرب احدهما»، و «لابأس بشرب الیمین»، و «لابأس بشرب الیسار» ممکن است.

مشهور علماء منجّزیت علم اجمالی نسبت به مخالفت احتمالی را اقتضائی دانسته، و محقّق عراقی در مقابل آنها منجّزیت را علّی می‌داند (یعنی شارع همانطور که نمی‌تواند در جمیع اطراف ترخیص دهد، در بعض اطراف هم نمی‌تواند ترخیص دهد؛ ترخیص در بعض اطراف به هیچ یک از سه نحوه فوق ممکن نیست).

استدلال بر اقتضائیت منجّزیت علم اجمالی

مشور متعلّق علم اجمالی را جامع می‌دانند، و این منجّزیت نسبت به جامع و در مرتبه علم، به نحو علّی است. یعنی شارع نمی‌تواند ترخیص در هر دو طرف معاً دهد. منجّزیت علم اجمالی نسبت به یک طرف، اقتضائی است و شارع می‌تواند ترخیص در یک طرف دهد؛ زیرا نسبت به یک طرف علمی وجود ندارد. بنابراین شارع می‌تواند ترخیص در اناء یسار دهد، زیرا علم به حرمت شرب آن وجود ندارد.

استدلال بر علّیت منجّزیت علم اجمالی

محقّق عراقی متعلّق علم اجمالی را واقع و فرد می‌داند. با توجه به این مبنا، احتمال حرمت واقعی شرب اناء یسار وجود دارد. بنابراین اگر شارع ترخیص در شرب اناء یسار دهد، ترخیص در «محتمل المعصیة» داده است که عقلاً امری قبیح است؛ زیرا در نظر عقل «معصیت» و «ترخیص در معصیت» و «ترخیص در محتمل المعصیة» هر سه قبیح‌اند. به همین سبب شارع به هیچ یک از سه نحوه مذکور نمی‌تواند ترخیص دهد (در بحث اصول عملیه خواهد آمد که به لحاظ مبنای محقّق عراقی اصل مومنّ در بعض اطراف جاری نیست، مگر با بیانی که خواهد آمد؛ امّا به لحاظ مبنای مشهور باید جاری باشد).

به نظر می‌رسد نزاع بین مشهور و محقّق عراقی یک نزاع لفظی است؛ زیرا در واقع هر دو طرف قائل به علّیت منجّزیت علم اجمالی هستند و اختلاف در مسأله دیگری است. در حقیقت، نزاع آنها در متعلّق علم اجمالی است. توضیح اینکه علم اجمالی به هر چه تعلّق گرفته باشد، تنجیز آن به نحو علّی است. در نظر مشهور علم به جامع تعلّق گرفته لذا تکلیف در حدّ جامع به نحو علّی منجّز می‌شود و شارع نمی‌تواند ترخیص در مخالفت علم اجمالی دهد؛ در نظر محقّق عراقی علم اجمالی به فرد تعلّق گرفته لذا تکلیف فعلی به فرد نیز به نحو علّی منجّز می‌شود و شارع نمی‌تواند ترخیص در مخالفت علم اجمالی دهد.

در نتیجه در نظر مشهور ترخیص در بعض اطراف علم اجمالی، ترخیص در زائد بر علم اجمالی بوده، و ترخیص در مخالفت معلوم اجمالی نیست. پس نزاع صغروی بوده و نسبت به کبرا علّیت پذیرفته شده است. به عبارت دیگر وقتی متعلّق علم اجمالی جامع باشد، مخالفت جامع به نحو احتمالی بی‌معنی بوده، و ممکن نیست.

نظر مختار: اقتضائیت منجّزیت علم اجمالی

نظر مختار در علم تفصیلی به تبع شهید صدر، این بوده که منجّزیت آن اقتضائی است. بنابراین به طریق اولی باید منجّزیت علم اجمالی نیز اقتضائی باشد. البته در نظر شهید صدر هرچند منجّزیت علم تفصیلی به نحو اقتضائی بود، امّا محذوری اثباتی وجود داشت که شارع نتواند ترخیص در مخالفت علم تفصیلی دهد؛ در مورد علم اجمالی آن محذور اثباتی نیز وجود ندارد. بنابراین منجّزیت علم اجمالی، اقتضائی خواهد بود.

بنابر اینکه در علم تفصیلی مانند مشهور منجّزیت را علّی بدانیم، در علم اجمالی نیز منجّزیت را علّی خواهیم دانست. توضیح اینکه در علم اجمالی بر خلاف نگاه مشهور، نباید نظر به متعلّق شود بلکه باید نظر به محکی شود، و محکی نیز فرد متعیّن یا مردّد است. با توجه به این نکته، تکلیف فعلی نسبت به فرد متعین یا مردّد، منجز شده و مولی نمی‌تواند در بعض اطراف ترخیص دهد؛ زیرا جامع منجّز نشده بلکه به تبع محقّق عراقی فرد را منجّز خواهیم دانست، لذا استدلال محقّق عراقی تمام خواهد بود.

ج۹۰ ۹۵/۱۲/۰۳

جهت هشتم: امتثال اجمالی

امتثال اجمالی یک تکلیف، در مقابل امتثال تفصیلی تکلیف است. گاهی معلوم است عمل انجام شده، مصداق مأموربه و واجب است، که به آن عمل امتثال تفصیلی گفته می‌شود؛ و گاهی دو عمل انجام می‌شود که معلوم است یکی از آنها مصداق مأموربه و واجب است، که به آن عمل امتثال اجمالی گفته می‌شود.

مقدمه: تبیین محلّ نزاع

امتثال اجمالی گاهی همراه علم اجمالی است مانند اینکه مکلف علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه در روز جمعه دارد، که در این صورت ممکن است امتثال تفصیلی کرده و با رجوع به مرجع تقلید، به همان وظیفه عمل نماید؛ و ممکن است امتثال اجمالی کرده و هر دو نماز را بخواند؛ و گاهی امتثال اجمالی نیز همراه علم اجمالی نیست مانند اینکه علم به نجاست یکی از دو لباس و طهارت دیگری دارد، که در این صورت ممکن است

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

امتثال تفصیلی کرده و یکی از دو لباس را تطهیر و با آن نماز بخواند؛ و ممکن است امتثال اجمالی کرده و با هر لباس یک نماز بخواند. در این صورت علم اجمالی تکلیف فعلی ندارد؛ زیرا تنها یک تکلیف وجود دارد که علم تفصیلی به آن دارد (یعنی وجوب نماز انحلال پیدا نکرده که با هر لباس یک نماز واجب باشد یا علم به وجوب نماز در این لباس یا آن لباس باشد). بنابراین امتثال اجمالی گاهی همراه علم اجمالی بوده، و گاهی همراه علم اجمالی نیست.

سوال این است که آیا مکلف می‌تواند به امتثال اجمالی اکتفاء نماید، و امتثال اجمالی مجزی است؟ البته در سه مورد از موارد امتثال اجمالی، اتّفاق وجود دارد که امتثال اجمالی نیز کافی است:

الف. واجب توسلی: در واجبات توسلی نزاعی نیست که امتثال اجمالی نیز کافی است. به عنوان مثال وفای به نذر از واجبات توسلی است. فرض شود شخصی نذر کرده پولی را به عنوان هدیه به یک فقیر خاصّ بدهد، امّا فراموش نموده آن فقیری که نذر نموده بود زید است یا عمرو است. فرض شود نذر خود را در دفتری یادداشت نموده و در آن دفتر نام فقیر را نیز نوشته است. در این صورت نیازی به امتثال تفصیلی و رجوع به دفتر نیست، بلکه می‌تواند آن مبلغ را هم به زید و هم به عمرو بدهد. اگر به هر دو همان مبلغ را بدهد، علم پیدا می‌کند که به نذرش عمل نموده است.

ب. واجب تعبّدی بدون قدرت بر امتثال تفصیلی: نزاعی وجود ندارد در کفایت امتثال اجمالی در مورد واجب تعبّدی که قدرت بر امتثال تفصیلی آن نیست. به عنوان مثال فرض شود زید به مکانی سفر نموده و نمی‌داند نمازش را باید به صورت قصر بخواند یا به صورت تمام، در حالیکه دسترسی به مجتهد (یا کسی که وظیفه چنین شخصی را بداند) نیز ندارد (و یا فرض شود زید مجتهدی است که دسترسی به ادلّه ندارد). در این صورت نیز امتثال اجمالی به این صورت که دو نماز بخواند، کافی است.

ج. عدم تکرار عمل: اگر امتثال اجمالی موجب تکرار عمل نشود نیز اتّفاق وجود دارد که امتثال اجمالی کافی است. به عنوان مثال زید نمی‌داند در نماز باید سه مرتبه تسبیحات اربعه بگوید یا یک مرتبه، امّا علم به جواز سه مرتبه گفتن دارد. در این صورت نیز امتثال اجمالی کافی است به این نحوه که یک نماز با سه تسبیحات اربعه بخواند. در این صورت نیز امتثال اجمالی شده است؛ زیرا نمی‌داند تحقّق امتثال تکلیف با اولین تسبیحات اربعه است یا با سومین تسبیحات اربعه است، امّا می‌داند بعد از سه بار قطعاً امتثال تکلیف محقّق شده است.

بنابراین در این سه فرض اختلاف و نزاعی نبوده و امتثال اجمالی کفایت می‌کند، لذا این سه فرض از محلّ بحث خارج است. در نتیجه بحث در جایی است که اولاً واجب تعبّدی بوده، و ثانیاً قدرت بر امتثال تفصیلی وجود داشته، و ثالثاً عمل تکرار شود. سوال این است که آیا در این موارد هم امتثال اجمالی کافی است؟ به عنوان مثال اگر زید علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه داشته باشد، و دسترسی به مجتهد هم داشته باشد، می‌تواند هم

نماز ظهر و هم جمعه را بخواند و به مجتهد رجوع نکند؟ و یا در مثال علم به طهارت یک لباس و نجاست دیگری، آیا می‌تواند با هر لباس یک نماز بخواند (نه اینکه یک نماز با یکی از لباس‌ها که تطهیرش کرده بخواند)؟ و یا در مثال قصر و تمام، می‌تواند دو نماز بخواند؟

اقوال در مسأله و ادلّه هر قول

در نظر مشهور امتثال اجمالی نیز کافی است، لذا مکلف مخیّر بین امتثال تفصیلی و اجمالی است؛ امّا در نظر برخی مانند میرزای نائینی باید امتثال تفصیلی شود. برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی وجوهی بیان شده، که توسط مشهور مورد خدشه واقع شده‌اند (در ضمن این خدشه‌ها، وجه مشهور برای اثبات کفایت امتثال اجمالی نیز معلوم خواهد شد):

وجه اول بر عدم کفایت امتثال اجمالی: حکم عقل

مکلف در امتثال اجمالی منبعث از احتمال امر است. یعنی داعی وی بر اتیان نماز دو رکعتی «احتمال امر به نماز دو رکعتی» بوده، و داعی وی بر اتیان نماز تمام نیز «احتمال امر به نماز تمام» است. لذا داعی مکلف در امتثال اجمالی، خودِ امر نیست بلکه احتمال امر است؛ امّا در امتثال تفصیلی داعی مکلف بر اتیان عمل «نفسِ امر» است. با توجه به این مقدمه، در نظر عقل امتثالی که داعی در آن خودِ امر باشد، مقدّم است بر امتثالی که داعی در آن احتمال امر باشد. به عبارت دیگر عقل حکم به عدم تحقّق امتثال می‌کند در مورد کسی که متمکن از خودِ امر باشد، امّا به داعی احتمال امر عملی را انجام دهد.

اشکال اول: دلیل بر تقدّم عقلی نیست

این استدلال تنها یک ادّعا بوده، و دلیلی ذکر نشده که چرا عقل امتثال خودِ امر را مقدّم بر امتثال احتمال امر می‌داند. به عبارت دیگر دلیلی ذکر نشده که چرا عقل امتثال اجمالی را امتثال تکلیف نمی‌داند.

به نظر می‌رسد در نظر عقل تفاوتی نیست که منشأ امتثال خودِ امر باشد یا احتمال امر باشد. بنابراین چه منشأ خودِ امر و چه احتمال امر باشد، در هر صورت امتثال محقّق شد است.

اشکال دوم: نفسِ امر موجب انبعاث بر امتثال تفصیلی نیست

اشکال دیگر این است که مطلبی که در استدلال بیان شده، از اساس صحیح نیست؛ زیرا انبعاث مکلف بر اتیان امتثال تفصیلی نیز از نفسِ امر نیست. توضیح اینکه در افق نفس انسان، امور خارجی دخالتی ندارند. به عنوان مثال ترس از عقرب به دلیل وجود خارجی عقرب نیست. اگر اعتقاد به وجود عقرب باشد، ترس محقّق خواهد شد هرچند عقربی در خارج نباشد؛ و اگر اعتقاد به عدم وجود عقرب باشد، ترسی محقّق نخواهد شد هرچند در خارج عقرب باشد. بنابراین تأثیر و تأثّری از عالم خارج در نفس به وجود نمی‌آید. البته گاهی خارج علّت معدّه برای تأثیری در افق نفس می‌شود مانند اینکه وجود خارجی گرگ، علّت معدّه برای اعتقاد به وجود گرگ و ترس از آن شود.

در محلّ بحث نیز «نفسِ امر» که امری خارجی است، موجب انبعاث مکلف نیست؛ بلکه اعتقاد به وجود امر موجب انبعاث مکلف است. یعنی اعتقاد به وجود امر در افق نفس، موجب انبعاث مکلف است خواه در مرحله احتمال باشد و یا در مرحله بالاتر (یعنی مرحله علم) باشد.

وجه دوم: اجماع بر بطلان عمل بدون تقلید و اجتهاد

دلیل دیگر بر عدم کفایت امتثال اجمالی این است که ادّعای اجماع بر بطلان عمل مکلفی شده است که بدون تقلید و اجتهاد باشد. یعنی اگر مکلف عملی انجام دهد که از روی تقلید یا اجتهاد نباشد، آن عمل باطل است (مگر در جایی که تقلید یا اجتهاد ممکن نباشد). بنابراین در محلّ بحث نیز فرض شده که زید مجتهد نیست و تمکّن از رجوع به مجتهد هم دارد، امّا نماز ظهور و جمعه را معاً خوانده است. در این صورت عمل وی بدون اجتهاد یا تقلید بوده، لذا باطل است. در نتیجه امتثال اجمالی کافی نخواهد بود.

اشکال: صغرای اجماع، محرز نیست

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا اجماعی که تا حدودی مورد توجه است، اجماع بین قدمای امامیه است. یعنی اگر قدمای امامیه بر بطلان چنین عملی اجماع داشته باشند، برای انسان علم به بطلان آن حاصل می‌شود؛ امّا تحقّق چنین اجماعی محلّ تردید است، زیرا بحث از امتثال تفصیلی یا اجمالی اصلاً بین قدماء مطرح نبوده است. بنابراین قدمای امامیه نظری در مورد امتثال اجمالی نداشته‌اند تا اجماعی در کار باشد. در نتیجه صغرای اجماع، محقّق نشده است.

ج ۹۱ ۹۵/۱۲/۰۴

وجه سوم: عدم اطلاق ادلّه احکام، نسبت به امتثال اجمالی

وجه سوم عمده وجوه برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی است. گفته شده بر اساس قاعده است که امتثال اجمالی کافی نیست، و این مطلب نیازی به دلیل ندارد. توضیح اینکه فرض شود زید نمی‌داند قبله به سمت مشرق یا مغرب است، لذا به هر سمتی یک نماز می‌خواند. در این صورت امتثال اجمالی کرده است (یعنی با فرض اینکه نماز به سمت مشرق واقعاً امتثال است، امّا زید نمی‌داند کدامیک از دو نمازی که خوانده موجب امتثال شده است). برای اینکه این عمل امتثال محسوب شود، باید دلیل وجوب نماز یعنی «اقم الصلاة» دارای اطلاق نسبت به آن عمل باشد.

اطلاق این دلیل متوقّف بر این است که متعلّق امر تقیید به امتثال تفصیلی نداشته باشد. تقیید متعلّق امر به امتثال تفصیلی، محال است؛ زیرا در جای خود ثابت شده است که تقیید متعلّق امر به قیود ثانوی محال است. مراد از قیود ثانوی، تقسیماتی برای امر است که در طول طلب و امر پیدا می‌شود، به عنوان مثال باید امری باشد تا عمل به قصد امتثال آن امر اتیان شود، پس «قصد امتثال» از قیود ثانوی است. جماعتی مانند مرحوم آخوند، اخذ این قیود در متعلّق امر را محال می‌دانند. بنابراین تقیید متعلّق امر به امتثال تفصیلی نیز محال است، و استحاله تقیید موجب استحاله اطلاق است. یعنی از اینکه تقیید به امتثال تفصیلی ذکر نشده است، نمی‌شود اطلاق دلیل را نتیجه گرفت تا دلیل شامل امتثال اجمالی نیز بشود.

در نتیجه اطلاق دلیل وجوب، شامل امتثال اجمالی نیست، پس باید به اصل عملی رجوع شود. در مثال فوق، زید علم به اجزای امتثال تفصیلی داشته، و علم به اجزای امتثال اجمالی ندارد. در این مورد تمسّک به اصل عملی برائت بعد از اتیان امتثال اجمالی، ممکن نیست؛ زیرا برائت در امور و قیود عقلیه جاری نیست، بلکه در امور شرعیه جاری می‌شود. یعنی برائت حکم شارع است و تعبّد به آن در اموری است که جعل و رفع آن به دست شارع باشد (در حالیکه امتثال و عدم امتثال از احکام عقلی است). با عدم جریان برائت، نوبت به اصل عملی اشتغال می‌رسد؛ زیرا یقین به تکلیف داشته، و شکّ در سقوط آن با امتثال اجمالی دارد، پس باید یقین به فراغ پیدا کند. یقین به فراغ نیز با امتثال تفصیلی حاصل می‌شود. بنابراین لزوم امتثال تفصیلی بر طبق قاعده است.

اشکال اول: امکان اخذ قیود ثانوی در متعلّق امر

اشکال اول به این استدلال، اشکالی مبنایی است که اخذ قیود ثانوی در متعلّق امر، ممکن است (مرحوم آخوند و شهید صدر قائل به استحاله اخذ قیود ثانوی در متعلّق امر هستند؛ و محقّق خوئی نیز قائل به عدم استحاله

است، امّا وجه ایشان نیز مورد قبول نیست). بنابراین تقیید ممکن بوده، و عدم ذکر قید نیز دلالت بر اطلاق خواهد داشت. یعنی اطلاق ادلّه وجوب، شامل امتثال اجمالی نیز خواهد شد.

اشکال دوم: امکان اخذ قیود ثانوی در خطاب

دومین اشکال به استدلال فوق، اشکالی بنایی است که با فرض استحاله اخذ قیود ثانوی در متعلّق امر، نیز اطلاق مقامی ممکن است. توضیح اینکه شارع می‌تواند قید ثانوی را در خطاب خود اخذ نموده و بگوید «صلّ بقصد الامتثال التفصیلی». در این صورت قید «قصد امتثال تفصیلی»، از قیود متعلّق امر و مأموربه نیست؛ زیرا استحاله عقلی دارد. با این وجود، از قید مذکور در خطاب شارع، کشف می‌شود برای تحصیل غرض شارع باید عمل همراه قصد امتثال باشد. به عبارت دیگر از این قید کشف می‌شود ملاک، در عمل همراه قصد امتثال بوده و در حصّه (نماز بدون قصد امتثال) ملاکی نیست.

بنابراین از عدم ذکر قید، کشف می‌شود هیچ قیدی در ملاک و غرض شارع دخیل نیست. به این نحوه اطلاق در اصطلاح «اطلاق مقامی» گفته می‌شود. بنابراین اطلاق مقامی محال نبوده، و ادلّه به اطلاق مقامی شامل امتثال اجمالی نیز هستند.

اشکال سوم: جریان برائت شرعیه

فرض شود اخذ قیود ثانوی محال بوده و اطلاق ممکن نیست، در این صورت نیز اصل عملی برائت جاری است؛ زیرا برائت شرعی در قیود عقلیه نیز جریان دارد. توضیح اینکه اخذ قیود ثانوی در متعلّق تکلیف محال است، امّا بیان دخالت قصد امتثال در غرض شارع به وسیله جمله خبریه ممکن است. یعنی شارع می‌تواند بگوید «غرض من فقط از نماز با قصد امتثال تأمین می‌شود». یعنی ابتدا شارع امر به نماز نموده، و سپس در جمله خبری خبر دهد که غرضش حاصل نمی‌شود مگر با عمل همراه قصد امتثال اتیان شود. همین مقدار که گفتن چنین جمله‌ای برای شارع مقدور است، برای جریان برائت شرعی کافی است. یعنی شارع می‌تواند خبر از دخالت قصد امتثال در غرض دهد، لذا در صورت خبر ندادن به برائت شرعیه تمسّک می‌شود.

اشکال چهارم: جریان برائت عقلی

فرض شود اخذ قیود ثانوی محال بوده و اطلاق ممکن نیست و برائت شرعیه نیز جاری نمی‌شود، در این صورت نیز امتثال اجمالی کافی است؛ زیرا در صورت فقدان اطلاق نوبت به اصل عملی رسیده، و هرچند برائت

شرعی جاری نیست، امّا جریان برائت عقلیه اشکالی ندارد. در مورد امور و قیود عقلی، تمسّک به برائت عقلیه مانعی ندارد. یعنی بعد از امتثال اجمالی، بیانی بر تکلیف وجود نداشته و عقل حکم به قبح عقاب بلابیان می‌کند. بنابراین نیاز به امتثال تفصیلی نبوده، و امتثال اجمالی کفایت می‌کند.

وجه چهارم: لعب به امر مولی

آخرین استدلالی که برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی بیان شده، این است که امتثال اجمالی موجب لعب به امر مولی و استهزاء مولی است. لعب مولی نیز در نظر شرع و عقل حرام است. از طرفی بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی، عمل حرام نمی‌تواند مصداق مأموربه واقع شود (هرچند نظر مختار بر خلاف نظر مشهور، امکان اجتماع امر و نهی است، امّا در نظر مختار نیز اجتماع امر و نهی در عبادات ممتنع است). بنابراین امتثال اجمال، مصداق مأموربه نبوده، و کافی نیست؛ لذا باید امتثال تفصیلی شود.

اشکال اول: نقض به واجب توسلی

اولین اشکال به این استدلال، اشکالی نقضی است. در ابتدای بحث گفته شده کفایت امتثال اجمالی در واجب توسلی، مورد اتّفاق است. از آنجایی که مشهور در واجبات توسلی نیز قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستند، پس در واجبات توسلی نیز باید گفته شود امتثال اجمالی مصداق مأموربه نبوده و کفایت نمی‌کند. بنابراین اگر این استدلال صحیح باشد، باید در واجب توسلی نیز عدم کفایت امتثال اجمالی اثبات شود؛ در حالیکه مشهور قائل به کفایت امتثال اجمالی در واجب توسلی هستند.

اشکال دوم: وجود داعی عقلائی در غالب موارد

اشکال دیگر این است که امتثال اجمالی همیشه موجب لعب به امر مولی نیست؛ زیرا در نوع موارد دارای غرض و داعی عقلائی است. به عنوان مثال گاهی تطهیر لباس امری بسیار مشکل بوده و یا گاهی آب در دسترس نیست، لذا با هر لباس یک نماز خواندن، بسیار آسان‌تر است؛ و یا گاهی پرسش مشکل بوده و یا دسترسی به هیچ کسی که پاسخ دهد، وجود ندارد، در این مورد نیز دو نماز خواندن آسان‌تر است. بنابراین معمولاً کسی که امتثال اجمالی می‌کند، دارای غرض عقلائی است. در نتیجه استدلال فوق اخصّ از مدّعا بوده و شامل موارد کثیری که غرض عقلائی وجود دارد، نمی‌شود.

تنبیهات امتثال اجمالی

با توجه به اینکه استدلالات و وجوه مطرح شده برای اثبات عدم کفایت امتثال اجمالی، مخدوش هستند؛ بنابراین امتثال اجمالی نیز کافی است. در انتهای بحث از امتثال اجمالی نیاز است تنبّه به دو امر داده شود:

تنبیه اول: امتثال اجمالی وجدانی و امتثال تفصیلی تعبّدی

در بحث قبل برخی قائل به تقدّم امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی شده‌اند. امتثال ممکن است وجدانی یا تعبّدی باشد. مکلّف در «امتثال وجدانی» علم به امتثال داشته، و در «امتثال تعبّدی» حجّت بر تحقّق امتثال دارد. به عنوان زید دارای دو لباس است که علم اجمالی به طهارت یکی و نجاست دیگری دارد، و لباس سومی نیز دارد که یک فرد ثقه خبر از طهارت آن داده است. در این مورد اگر یک نماز با لباس اول و یک نماز با لباس دوم بخواند «امتثال اجمالی وجدانی» محقّق شده، و اگر با لباس سوم نماز بخواند «امتثال تفصیلی تعبّدی» محقّق شده است.

سوال این است که آیا در این موارد نیز امتثال تفصیلی تعبّدی بر امتثال اجمالی وجدانی مقدّم است؟ به عبارت دیگر آیا تقدّم امتثال تفصیلی بر امتثال اجمالی به نحو مطلق است تا شامل این موارد (که امتثال تفصیلی به نحو تعبّدی و امتثال اجمالی به نحو وجدانی است) نیز بشود؟

پاسخ این سوال نزد قائلین به تقدّم امتثال تفصیلی متفاوت است؛ زیرا با توجه به وجه تقدّم امتثال تفصیلی، ممکن است اطلاق ثابت شده یا نشود:

اگر وجه اول پذیرفته شود، نباید در صورت فوق امتثال تفصیلی مقدّم شود؛ زیرا هرچند مکلف برای امتثال اجمالی وجدانی نیز منبعث از احتمال امر است، امّا برای امتثال تفصیلی تعبّدی نیز منبعث از احتمال امر است. بنابراین در صورت فوق امتثال اجمالی وجدانی مانند امتثال تفصیلی تعبّدی شده و هیچیک بر دیگری مقدّم نخواهد بود.

اگر وجه دوم پذیرفته شود، باید امتثال تفصیلی در صورت فوق نیز مقدّم شود؛ زیرا اجماع بر بطلان عمل تارک اجتهاد و تقلید وجود دارد. شخصی که تارک اجتهاد و تقلید است، معمولاً بر اساس امتثال وجدانی عمل می‌کند، لذا عمل وی باطل شده، پس باید امتثال تفصیلی تعبّدی نماید.

بنابراین تقدّم امتثال تفصیلی تعبّدی بر امتثال اجمالی وجدانی، تابع وجهی است که بر عدم کفایت امتثال اجمالی بیان شده است.

تنبیه دوم: امتثال تفصیلی تعبّدی و امتثال تفصیلی وجدانی

سوال دیگر این است که اگر دو امتثال تفصیلی ممکن باشد که یکی تعبّدی و دیگری وجدانی است، کدامیک مقدّم است؟ به عنوان مثال اگر زید یقین به طهارت یک لباس داشته، و در مورد لباس دوم نیز استصحاب طهارت یا قاعده طهارت جاری باشد، می‌تواند با لباس اول یا دوم نماز بخواند. در صورت اول امتثال وجدانی شده و در صورت دوم امتثال تعبّدی شده است.

در این موارد کسی قائل به تقدّم امتثال تفصیلی وجدانی بر تعبّدی نیست، یعنی حتی مرحوم میرزای نائینی نیز قائل به تقدّم نیست. به نظر می‌رسد نظر مشهور صحیح بوده و تقدّمی وجود ندارد. به عبارت دیگر این دو امتثال در عرض یکدیگر می‌باشند. توضیح اینکه معنای حجّیت استصحاب و قاعده همین است که اکتفاء به آنها بدون مانع است. یعنی ممکن نیست استصحاب جاری باشد، امّا عمل مجزی نباشد. فرض این است که استصحاب جاری است، یعنی پیش فرض مسأله این است که ادلّه اعتبار استصحاب و قاعده اطلاق داشته و شامل موارد تمکّن از علم هم هستند. بنابراین اگر نتواند با استصحاب یا قاعده و یا اماره نماز بخواند، این به معنی عدم حجّیت آنها در این فرض است. در نتیجه تفاوتی بین امتثال تفصیلی وجدانی و امتثال تفصیلی تعبّدی نیست.

ج۹۲ ۹۵/۱۲/۰۷

جهت نهم: حسن و قبح عقلی

آخرین جهت از مباحث قطع در مورد حسن و قبح است. نیاز است این جهت، در چند مقام مورد بحث و بررسی قرار گیرد. قبل از ورود به مقامات بحث، یک مقدمه ذکر می‌شود:

مقدمه: توضیح چند نکته

در مقدمه بحث حسن و قبح، چند نکته توضیح داده می‌شود:

اول: تعریف و اقسام «حسن و قبح»

تعاریف بسیاری برای «حسن و قبح» ذکر شده که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

۱. حُسن عبارت از «کمال» و قبح عبارت از «نقص» است؛

۲. حُسن همان «مصلحت» و قبح نیز «مفسده» است؛

۳. حُسن عبارت از «لذّت معنوی» و قبح نیز «اشمئزاز نفسی» است؛

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

۴. حُسن به معنای «کون الشیء ملائماً للطبع» و قبح به معنای «کونه منافراً له» می‌باشد؛

۵. حُسن یعنی «کون الشیء بحیث ینبغی فعلُه» و قبح یعنی «کونه بحیث لاینبغی فعلُه»؛

۶. حُسن «کون الشیء بحیث یستحقّ فاعلُه المدحَ» و قبح «کون الشیء بحیث یستحقّ فاعلُه الذمَّ» است؛

۷. «الحُسن و القبح مفهومان بدیهیان لاتعریف لهما»؛

در مورد تعریف هفتم، نیاز است این نکته توضیح داده شود که هرچند برخی از مفاهیم بدیهی تعریف حدّی ندارند، امّا همه مفاهیم بدیهی قابل تعریف رسمی هستند. «تعریف رسمی» تعریف به خصوصیتی غیر ذاتی در معرَّف است، که در غیر آن نیست (به عنوان مثال تعریف مرحوم آخوند به «صاحب کتاب کفایة الاصول» یک تعریف رسمی است؛ زیرا اولاً غیر ذاتی است یعنی اگر فرض شود ایشان کتابی با این نام نداشته باشند، آخوند از آخوند بودن خارج نمی‌شود؛ و ثانیاً این خصوصیت در غیر ایشان نیست).

در مورد چهار تعریف اول نیز اختلافی وجود ندارد، بنابراین نباید مراد از حسن و قبح در بحث، یکی از این چهار تعریف باشد. توضیح اینکه بحث از حسن و قبح در مورد این است که این دو از امور واقعی هستند یا از امور اعتباری؛ در حالیکه در مورد چهار معنی اول جای بحث نیست و همه از امور واقعی هستند.

معنای پنجم و ششم به عنوان تعریف حسن و قبح دارای اشکالی نیستند؛ امّا حُسن و قبح دارای معنایی عرفی بوده که ظاهراً در تمام زبانها معادل دارند (به عنوان مثال در زبان فارسی به معنای «خوبی و بدی» و یا «زیبایی و زشتی» هستند). این معنای عرفی، ارتکازی بوده و نزد همه معنایی واحد است. در نتیجه نیاز به تعریف آنها نیست، امّا می‌شود در تعریف آنها با عباراتی مانند «الحُسن هو کون الشیء بحیث ینبغی فعلُه» و یا «الحُسن هو کون الشیء بحیث یستحقّ فاعلُه المدحَ» اشاره به معنای ارتکازی نمود.

اقسام «حُسن و قبح»

حُسن و قبح دارای چهار قسم «عقلی» و «عقلائی» و «عرفی» و «شرعی» می‌باشند:

الف. عقلی: حسن و قبح عقلی دو امر واقعی و قابل درک برای عقل است. موصوف به حُسن و قبح عقلی نیز می‌تواند فعل خداوند متعال و یا فعل انسان باشد.

ب. عقلائی: حُسن و قبح عقلائی دو امر اعتباری بوده که عقلاء «بما هم عقلاء» برای حفظ نظام اجتماعی آنها را اعتبار کرده‌اند. موصوف به حسن و قبح عقلائی می‌تواند افعال انسان در دنیا باشد، امّا فعل خداوند متّصف به حسن و قبح عقلائی نمی‌شود.

ج. عرفی: حُسن و قبح عرفی دو امر اعتباری بوده که عرف آنها را (نه برای حفظ نظام اجتماعی) اعتبار کرده است. حسن و قبح عرفی تابع آداب و سنن و ملل و نحل و محیط و شرائط محیطی است (یعنی برای حفظ

نظام اجتماعی نیست). به عنوان مثال در عرف مسلمین «شرب خمر» عملی قبیح است، امّا ممکن است بین عقلاء کار قبیحی نباشد.

د. شرعی: حُسن و قبح شرعی نیز دو امر اعتباری بوده که شارع برای یک فعل اعتبار کرده است. ادّعا شده در برخی ادلّه از این حسن و قبح استفاده شده مانند اینکه فلان کار بر مومنین قبیح است (اگر این تعابیر همان حسن و قبح عرفی باشد، اعتبار شرعی نخواهد بود؛ امّا اگر اشاره به حُسن و قبح عرفی نباشد، اعتبار شرعی خواهد بود). البته گاهی ممکن است یک فعل ابتدا در شرع حرام شده، سپس در بین عرف مسلمین نیز قبیح شمرده شود.

بنابراین فقط «حُسن و قبح عقلی» از امور واقعی بوده، و سائر اقسام حُسن و قبح از امور اعتباری هستند.

ج۹۳ ۹۵/۱۲/۰۸

دوم: موصوف به «حُسن و قبح»

گاهی ذوات متّصف به حُسن و قبح شده و گاهی نیز افعال متّصف به حُسن و قبح می‌شوند. اتّصاف ذات به حُسن و قبح مانند «وجه زید حسن او قبیح»، و یا «این دست خط یا تابلو زشت است». این قسم از حُسن و قبح از محلّ بحث خارج است (حُسن و قبح در این موارد، ممکن است در معنای دیگری غیر از معنای محلّ بحث به کار رفته باشد، و ممکن است همان معنی محلّ بحث به نحو استعمال مجازی در این موارد نیز به کار رفته باشد).

به هر حال بحث در حسن و قبحی است که افعال به آن متّصف می‌شوند. به عنوان مثال «ردّ امانت» فعلی است که متّصف به حُسن شده، و «خیانت در امانت» فعلِ قبیح است.

مقدمه: تقسیمات فعل

برای اینکه بیان شود کدام دسته از افعال متّصف به حُسن و قبح می‌شوند، باید ابتدا انقسامات فعل بیان شود. فعل تقسیم به «ارادی» و «غیر ارادی» می‌شود. «فعل ارادی» فعلِ مسبوق به اراده است. مراد سبق رتبی است؛ زیرا فعل و اراده در یک آن محقّق می‌شوند به این دلیل که اراده در سلسله عللِ فعل است (بین علّت و معلول نیز فاصله زمانی نیست). به عنوان مثال راه رفتن، نشستن، ایستادن، خوردن، تکلم، از افعال ارادی انسان هستند؛ «فعل غیر ارادی» مسبوق به اراده نیست مانند تمام «افعال صادره از اشیاء فاقد شعور»، و یا «حرکت قلب» و یا «حرکت شش» در انسان، و یا «حرکت ید مرتعش» که این افعال فاعل بالاراده ندارند. حرکت دست مرتعش علّتی دارد، که فاعل بالاراده نیست.

«فعل ارادی» نیز تقسیم به «اختیاری» و «غیر اختیاری» می‌شود. «فعل ارادی اختیاری» یک فعل ارادی است که فاعل آن را قصد کرده است. به عنوان مثال اگر کسی سنگی را به قصد اصابه به درخت به سمت درخت پرتاب کند و سنگ به درخت اصابه نماید، فعلِ «اصابه سنگ به درخت» یک فعل ارادی اختیاری است؛ «فعل ارادی غیر اختیاری» نیز فعلی ارادی است که بدون قصد باشد. به عنوان مثال اگر در مثال فوق سنگ اشتباهاً به سرِ زید برخورد نماید، فعلِ «اصابه سنگ به سر زید» یک فعل ارادی غیر اختیاری است.

بنابراین در مجموع سه دسته از افعال وجود دارد (یعنی فعل غیر ارادی؛ و فعل ارادی اختیاری؛ و فعل ارادی غیر اختیاری)، و بحث در این است که کدام دسته متّصف به حُسن و قبح می‌شوند.

نظر مشهور: فقط فعل ارادی اختیاری متّصف به حُسن و قبح می‌شود

در نظر مشهور، تنها فعل ارادی اختیاری متّصف به حُسن و قبح (عقلی یا عقلائی یا عرفی) می‌شود. یعنی فعل ارادی غیر اختیاری، متّصف به حُسن و قبح نمی‌شود. به عنوان مثال اصابه سنگ به سر زید در مثال فوق، نه حَسن است و نه قبیح است. البته تمام افعال ارادی اختیاری نیز متّصف به حُسن و قبح نمی‌شوند، بلکه ممکن است یک فعل ارادی اختیاری نیز نه حَسن و نه قبیح باشد (مانند زدن سنگ به درخت در صورت اصابه به درخت).

نظر مختار: برخی از اقسام فعل ارادی غیر اختیاری نیز متّصف به حُسن و قبح می‌شوند

به نظر می‌رسد نظر مشهور در این مقدار صحیح است که فعل ارادی اختیاری می‌تواند متّصف به حُسن و قبح شود؛ امّا یک قسم از اقسام فعل ارادی غیر اختیاری نیز می‌تواند متّصف به حُسن و قبح شود. توضیح اینکه «فعل ارادی غیر اختیاری» تقسیم به دو قسم می‌شود؛ زیرا خطای در قصد، گاهی خارجی و گاهی ذهنی است:

الف. خطای خارجی: اگر کسی تیری به سمت زید پرتاب نماید به قصد اصابه به زید، امّا اشتباهاً اصابه به عمرو نماید (نه به شخصی که قصد کرده بود تیر به آن اصابه نماید)، در این صورت خطای خارجی رخ داده است. در مواردی از فعل ارادی غیر اختیاری که خطای خارجی رخ داده، این فعل متّصف به حُسن و قبح نمی‌شود.

ب. خطای ذهنی: فرض شود شخصی یک تیر به سمت زید پرتاب نماید به قصد اصابه به زید، و تیر به همان شخص که قصد کرده بود برخورد نماید، امّا وقتی نزدیک رفت معلوم شود آن شخص عمرو بوده است. در این صورت خطای در ذهن وجود داشته نه در خارج، زیرا تیر در خارج به همان شخصی اصابه نموده که قصد شده بود.

---

۱. مراد از فعل در این تقسم، معنای فلسفی آن یعنی مقوله «أن یفعل» نیست؛ بلکه مراد معنای عرفی است. لذا اصابه سنگ به درخت فعل شخص پرتاب کننده محسوب می‌شود هرچند از آن مقوله نباشد.

«فعل ارادی غیر اختیاری دارای خطای ذهنی» نیز دارای دو قسم است؛ زیرا گاهی آن دو فعل، اختلاف در حُسن و قبح داشته و گاهی اشتراک در حُسن و قبح دارند. به عنوان مثال اگر در مثال فوق زید فردی «محقون الدم» و عمرو فردی «مهدور الدم» باشد، اختلاف در حُسن و قبح وجود دارد (زیرا قتل زید امری قبیح است، امّا قتل عمرو قبیح نیست)؛ و اگر هر دو «محقون الدم» باشند، اشتراک در حُسن و قبح وجود دارد. در صورت اختلاف در حُسن و قبح نیز آن فعل متّصف به حُسن و قبح نمی‌شود، امّا در صورت اشتراک، متّصف به حُسن و قبح می‌شود.[1] بنابراین اگر هر دو «محقون الدم» باشند و عمرو کشته شده باشد، این قتل فعلی قبیح است (هرچند این قتل ارادی غیر اختیاری است، امّا متّصف به قبح می‌شود).

در نتیجه اگر فعل ارادی غیر اختیاری دارای خطای ذهنی بوده و دو فعل اشتراک درحُسن و قبح داشته باشند،[2] در این صورت این فعل نیز متّصف به حُسن و قبح می‌شود.

ج۹٤ ۹۵/۱۲/۱٤

سوم: انقسامات شیء

تمام اشیاء و امور در علم اصول، داخل در این چهار قسم هستند (بر حسب استقراء): واقعی؛ حقیقی؛ اعتباری؛ وهمی؛ به عبارت دیگر هر مفهومی که در ذهن در نظر گرفته شود، مصداقی در یکی از این عوالم (عالم واقعیت؛ عالم حقیقت؛ عالم اعتبار؛ عالم وهم) دارد.[3]

امر واقعی

امر واقعی امری است که وجود ندارد و در عین حال واقعیت داشته و متقوّم به اذهان انسانها یا افراد ذی‌شعور نیست. امر واقعی دارای امثله بسیاری است، مانند استحاله تناقض (استحاله تناقض مسلّماً واقعی است نه اعتباری،

---

۱. همانطور که در بحث تجرّی توضیح داده شده، سرّ مطلب در این است که قتل زید «بما هو زید» قبیح نیست، بلکه «بما هو قتل محقون الدم» قبیح است؛ فقط در ذهن اشتباهی رخ داده و عمرو «محقون الدم» کشته شده است. قبح تجرّی نیز به همین بیان توجیه شده است.

۱. اشتراک در حُسن و قبح نیز باید به سبب عنوانی واحد باشد که بر دو فعل منطبق می‌شود. در مثال فوق «قتل انسان محترم» عنوانی است که بر قتل زید و بر قتل عمرو منطبق است.

۲. اصولیون به این تقسیم معتقد بوده؛ و شهید صدر در تبیین این چهار قسم، بیش از همه حرف زده و تطبیقات آنها را ذکر نموده است.

و نه حقیقی که وجود داشته باشد)؛ و تلازم بین علّت و معلول؛ و عدم شریک الباری (که واقعیت دارد، نه اینکه وجود داشته باشد)؛

اگر در عالم هیچ ذی‌شعوری نباشد، استحاله تناقض و یا تلازم واقعیت دارند. امور واقعی هیچ وعائی نیز ندارد (وعاء برای موجود است، یعنی موجود ممکن است در وعاء ذهن یا خارج باشد، امّا خودِ وجود یا تلازم هیچ وعائی ندارند). تمام مفاهیم انتزاعی نیز از امور واقعی هستند، مانند فوقیت این دفتر نسبت به میز، و یا عالمیت زید (هرچند زید امری حقیقی است).[2]

امر حقیقی

امر حقیقی امری است که وجود داشته و «شیءٌ له الوجود» بر آن صادق است. به عنوان مثال انسان از امور حقیقی است؛ زیرا «شیء له الوجود» است. امور حقیقی نیز مثال‌های بسیاری مانند «خداوند متعال»؛ «زید»؛ «جبرائیل»؛ «جنّ» و مانند آنها دارد، و همه این امور «شیء له الوجود» هستند (بر خلاف «عنقاء» که وجود نداشته و از امور حقیقی نیست).

خودِ «مفهوم» نیز در ذهن وجود داشته و از امور حقیقی است. «تصور» و «تصدیق» و «صور خیالیه» نیز از امور حقیقی هستند.[3]

امر اعتباری

امر اعتباری امری است که واقعیت نداشته و وجود نیز ندارد، بلکه تنها اعتبار شده است. به عنوان مثال ملکیت بین زید و عبایش امری اعتباری است هرچند زید و عبا هر دو از امور حقیقی هستند. پس علقه بین آن دو، امری اعتباری بوده و این علقه بین عمرو و آن عبا برقرار نیست. بنابراین بین دو امر حقیقی، یک علقه فرض شده است. این علقه در ذهن اعتبار شده لذا اعتبار کننده آن ذهن است؛ نه اینکه ظرف علقه در ذهن باشد.

---

۳. وجود باری تعالی نیز امری واقعی بوده و اعتباری یا موهوم نیست. توضیح اینکه خودِ باری تعالی امری حقیقی بوده و وجود دارد، امّا وجودِ باری تعالی دیگر وجود ندارد بلکه عین وجود است. به عبارت دیگر وجودِ باری تعالی «شیء له الوجود» نیست بلکه «عین الوجود» است. بنابراین تمام وجودات مانند وجود جبرائیل و وجود زید و مانند آنها، از امور واقعی هستند.

۴. بحث مهمّی که با توجه به امور واقعی وجود دارد، این است که در فلسفه اموری که به عنوان مقوله بیان شده، امر واقعی هستند یا حقیقی؟ به عنوان مثال فعل، یا کمّ یا کیف وجود دارند یا واقعیت دارند.

۱. اصطلاح «واقعی» در بسیاری از موارد در علم اصول، به معنای اعمّ از «حقیقی» و «واقعی» به کار می‌رود. یعنی مراد این است که امر وهمی یا اعتباری نیست، نه اینکه واقعی به همین اصطلاح و در مقابل حقیقی باشد.

مثال دیگر برای امر اعتباری، علقه زوجیت است. زوجیت نیز یک امر اعتباری است نه اینکه بعد از تحقّق عقد نکاح بین دو نفر، چیزی موجود شده باشد.

امر وهمی

امر وهمی امری است که واقعی یا حقیقی یا اعتباری نباشد. به عنوان مثال «وجود شریک الباری» واقعیت و یا وجود نداشته، و اعتباری نیست؛ بلکه از امور وهمی است. «عدم حقّ تعالی» نیز امر موهومی است؛ «امکان اجتماع نقیضین» نیز موهوم است. وجود زید در این اتاق امر موهومی است (وقتی زید در این اتاق نباشد)؛

واقعیت داشتنِ «ملکیت» نیز امر وهمی است، همانطور که اعتباری بودنِ تلازم امر وهمی است.

ج۹۵ ۹۵/۱۲/۱۵

چهارم: تحریر محلّ نزاع

اگر حسن عدل و قبح ظلم امری واقعی باشند، حسن و قبح «عقلی» خواهد بود؛ زیرا عقل آن واقعیت را درک می‌کند. اگر امری اعتباری باشند، حسن و قبح «عقلائی» خواهند بود. بنابراین نزاع در این است که آیا حسن و قبح از امور واقعی هستند، و یا از امور اعتباری هستند.

و به عبارت دیگر حسن و قبح اعتباری فی الجمله مورد قبول است، و نزاع در این است که آیا حسن و قبح عقلی هم وجود دارد؟ اگر حسن و قبح عقلی باشند، یعنی حسن عدل امری واقعی است؛ و اگر حسن و قبح عقلائی باشند، حسن عدل نیز اعتباری خواهد بود.

پنجم: ثمره بحث

دو ثمره برای قبول حسن و قبح عقلی و یا انکار آن، ذکر شده است که به بررسی هر یک به طور مستقلّ می‌پردازیم:

ثمره اول: نسبیت حسن و قبح

اولین ثمره بحث از حسن و قبح این است که اگر حسن و قبح «واقعی» و «عقلی» باشند، از امور مطلق بوده و نسبی نخواهند بود؛ امّا اگر حسن و قبح «عقلائی» و «اعتباری» باشند، از امور نسبی خواهند بود؛ زیرا در این صورت ممکن است یک امر واحد در یک زمان حسن و در زمان دیگر قبیح باشد، و یا در یک مکان حسن

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

و در مکان دیگر قبیح باشد. به عبارت دیگر اگر حسن و قبح از امور اعتباری باشد، ارزش‌ها و اخلاق نیز نسبی خواهند بود؛ زیرا ممکن است برای یک ارزش یا امر اخلاقی، در یک مقطع اعتبار حسن شده و در مقطع یا مکان دیگر اعتبار قبح شود.

به نظر می‌رسد این ثمره صحیح نیست؛ زیرا حسن و قبح چه «عقلی» باشند چه «عقلائی»، از امور مطلق بوده و نسبی نخواهند بود. توضیح اینکه در کنار حسن و قبح عقلی و عقلائی، حسن و قبح عرفی نیز وجود دارد. حسن و قبح عرفی امری نسبی است و ممکن است یک عمل خاصّ در یک عرف قبیح باشد و در عرف دیگر حَسن باشد. به عنوان مثال شرب خمر در عرف مسلمین قبیح بوده، امّا در عرف ادیان دیگر قبیح نیست. در مقابل حسن و قبح عرفی، حسن و قبح عقلی یا عقلائی وجود دارند که نسبی نیستند. البته ممکن است گاهی موضوع حسن و قبح تغییر کرده و حسن آن تبدیل به قبح یا بالعکس شود. به عنوان مثال علّت قبح سرقت، اختلال به نظام اجتماعی است. اگر فرض شود در یک جامعه سرقت موجب اختلال نباشد (مثلاً مسائل امنیتی بسیار شدید شده که به ندرت سرقت رخ دهد، و موارد نادر نیز موجب اختلال به نظام نشود)، در این صورت سرقت قبحی ندارد؛ امّا تغییر قبح آن به سبب تغییر موضوع است. مثال دیگر اینکه فرض شود ساعتی اختراع شده که بر دست افراد بسته شده و با دروغ گفتن آن شخص، علامتی خاصّ می‌دهد. در این صورت نیز دروغ بسیار اندک شده و در موارد نادر نیز اختلال نظام محقّق نمی‌شود، زیرا دروغ هر شخص برای دیگران معلوم می‌شود. در این صورت نیز قبح کذب از بین رفته، امّا ارتفاع قبح به سبب تبدیل موضوع است.

به هر حال، حسن و قبح عرفی امری نسبی است؛ امّا حسن و قبح عقلی و عقلائی از امور مطلق بوده و نسبی نیستند. فقط گاهی موضوع آنها تغییر کرده، و موجب تغییر حسن یا قبح عملی می‌شود.

ثمره دوم: اتّصاف افعال خداوند متعال به حُسن و قبح

ثمره دوم این است که اگر حسن و قبح «عقلی» باشند، افعال خداوند متعال نیز متّصف به حسن و قبح عقلی می‌شود؛ امّا اگر حسن و قبح «عقلائی» باشند، افعال خداوند متعال متّصف به آنها نمی‌شود؛ زیرا موضوع حسن و قبح عقلائی فعل انسانی است که در اجتماع زندگی کرده است. بنابراین عقاب خداوند متعال در روز قیامت متّصف به حُسن و قبح نخواهد شد، و سائر افعال خداوند نیز متّصف به حُسن و قبح نخواهند شد.

به نظر می‌رسد این ثمره فی الجمله صحیح بوده و ثمره مهمّی است؛ امّا دو تعلیقه بر آن وجود دارد: اول اینکه برای تحقّق این ثمره باید خداوند متعال «فاعل بالاراده» باشد تا افعالش متّصف به حُسن و قبح عقلی شود (در نظر فقهاء و متکلمین خداوند متعال «فاعل بالاراده» است، امّا در نظر حکماء اینگونه نیست)؛ تعلیقه دوم اینکه در هر صورت (قبول یا انکار حُسن و قبح عقلی)، فعل خداوند متعال متّصف به حسن و قبح عرفی می‌شود. به

عنوان مثال اگر خداوند متعال اطفال را به جهنّم ببرد، نزد عرف این کار قبیح است (حتی منکر وجود خداوند متعال نیز می‌گوید اگر خداوندی باشد و چنین تعذیبی نماید، کار قبیحی انجام داده است).[1]

ج۹٦ ۹۵/۱۲/۱٦

ششم: اقوال در مسأله

در مجموع چهار قول در این مسأله وجود دارد؛ زیرا منکرین حسن و قبح عقلی، سه مسلک متفاوت دارند، که به ضمیمه قول به قبول حسن و قبح عقلی، چهار نظر خواهد شد:

قول اول: انکار حسن و قبح عقلی

نظر اول انکار حسن و قبح عقلی و قول به حسن و قبح عقلائی یا عرفی است. در نظر حکماء حسن و قبح، اعتباری بوده و آنها منکر حسن و قبح عقلی هستند (البته به یک نفر از حکماء یعنی مرحوم حاجی سبزواری نسبت داده شده که ایشان قائل به حسن و قبح عقلی بوده‌اند). در بین فقهاء نیز مرحوم اصفهانی تبعیت از حکماء نموده و منکر حُسن و قبح عقلی است.

البته حکماء این مسأله را به طور روشن و مستقلّ بحث نکرده‌اند، لذا برخی در نسبت انکار حسن و قبح عقلی به آنها تشکیک کرده‌اند؛ امّا به نظر می‌رسد حکماء منکر حسن و قبح عقلی هستند، و دلیل بر مدّعی این است که در نظر حکماء «واقعیت» مساوق «وجود» بوده و سائر امور نیز موهوم هستند. سپس حکماء موجودات عالم را در تقسیمی استقراء نموده‌اند، و ادّعا دارند که هیچ موجودی خارج از این تقسیم نیست. در نظر آنها موجود تقسیم به واجب و ممکن شده، که ممکن نیز تقسیم به جوهر و عرض می‌شود. جوهر دارای پنج قسم، و عرض دارای نُه قسم است. بنابراین موجودات عالم داخل در این پانزده قسم بوده، و سائر امور موهوم هستند. حسن و قبح نیز اگر امر واقعی (موجود) باشد، باید داخل این اقسام باشد. واضح است که حسن و قبح، داخل واجب یا جوهر نبوده، و از بین اعراض نیز کمّ یا وضع یا أین یا اضافه نیست. لذا تنها قسمی از عرض که ممکن است بر حسن و قبح منطبق باشد، «کیف» است. در حکمت «کیف» تقسیم به چهار قسم «کیف محسوس» و «کیف نفسانی» و «کیف مختص ّکمّ» و «کیف استعدادی» شده، که پر واضح است حسن و قبح داخل هیچیک از اقسام کیف نیست. بنابراین در حکمت حسن و قبح امری موهوم است (عتباریات در حکمت امری موهوم هستند).

در نتیجه قول اول انکار حسن و قبح عقلی، و قول به اعتباریت حسن و قبح است.

---

۱. به وسیله این نکته پاره‌ای از اشکالات منکرین حسن و قبح عقلی پاسخ داده می‌شود.

قول دوم: قبول حُسن و قبح عقلی

در نظر برخی نیز حسن و قبح، امری عقلی و واقعی است. قائلین به این نظر، سه مسلک متفاوت دارند که هر یک مستقلّاً ذکر می‌شود:

مسلک اول: حُسن و قبح عقلی در طول امر و نهی شارع

در نظر اشاعره حسن و قبح از امور عقلی و واقعی است، امّا در طول امر و نهی شارع واقعیت پیدا می‌کند. همانطور که در مباحث قبل توضیح داده شد امور واقعی دارای دو قسم «واقعی واقعی» و «واقعی اعتباری» هستند. امر واقعی واقعی در طول اعتبار نیست مانند مالیت طلا، و امر واقعی اعتباری در طول یک اعتبار است مانند مالیت اسکناس. در نظر اشاعره حسن و قبح واقعی اعتباری هستند؛ و اگر خداوند متعال امر به صدق نماید، صدق واقعاً حسن شده؛ و اگر نهی از آن نماید صدق واقعاً قبیح می‌شود. پس «حُسن» و «قبح» دو وصف واقعی برای افعال هستند که در طول امر و نهی شارع واقعیت پیدا می‌کنند. لذا افعال با صرف نظر از امر و نهی شارع، حَسن یا قبیح نیستند (روشن است که با این تفسیر، افعال الهی متّصف به حسن و قبح نمی‌شوند؛ لذا نظر اشاعره از این حیث شبیه نظر منکرین حسن و قبح عقلی یا قول به اعتباریت حسن و قبح است).

البته تفسیر دیگری از کلام اشاعره نیز شده، و شهید صدر فرموده اشاعره منکر حسن و قبح عقلی و واقعی هستند. ایشان تفاوت بین نظر حکماء و اشاعره را اینگونه توضیح داده است که در نظر حکماء، حسن و قبح اعتباری بوده و به اعتبار عقلاء است؛ در نظر اشاعره نیز هرچند حسن و قبح اعتباری است، امّا به اعتبار شارع است.

به نظر می‌رسد این تفسیر از کلام اشاعره صحیح نبوده، و با مراجعه به کلام بزرگان اشاعره مانند تفتازانی، بطلان این تفسیر معلوم می‌شود.[۱]

به هر حال این نظریه حتی اگر نظر اشاعره نباشد، به عنوان یک نظر در بحث حُسن و قبح مطرح است.

مسلک دوم: امر و نهی شارع، کاشف از حُسن و قبح عقلی

در نظر اخباریون نیز حسن و قبح عقلی و واقعی بوده و در طول امر و نهی شارع نیست. بنابراین هر فعلی با قطع نظر از امر و نهی شرعی، ممکن است متّصف به حسن و قبح شود. به عنوان مثال «ردّ امانت» حَسن است

۱. کتاب شرح المقاصد، ج۴، ص۲۸۳؛ این کتاب تفتازانی از بهترین کتب کلامی اهل سنّت است.

حتی اگر امر شرعی به آن نباشد. البته در مقام اثبات، عقل به تنهایی نمی‌تواند حسن و قبح افعال را درک نماید؛ زیرا حسن و قبح از امور بسیار پیچیده بوده و دارای خفاء است، لذا فقط با امر شرعی، حسن و قبح افعال کشف می‌شود. بنابراین اینگونه نیست که حسن و قبح ناشی از امر شرعی باشد، بلکه امر و نهی شرعی کاشف از حسن و قبح یک فعل است.

در نظر اخباریون اگر حسن و قبحی قبل از امر و نهی شارع نباشد، امر و نهی شرعی به یک فعل نیز نخواهد شد؛ زیرا اگر همه افعال یکسان باشند، دلیلی نیست که شارع به برخی افعال امر نموده و از برخی افعال نهی نماید.

مسلک سوم: درک حُسن و قبح افعال توسط عقل

در نظر معتزله و عدلیه و فقهاء، نیز حُسن و قبح عقلی و واقعی بوده و در طول امر و نهی شرعی نیست. در مقام اثبات نیز نیازی به امر و نهی شرعی نداشته و با عقل نیز قابل درک است. البته مراد این نیست که عقل دارای عصمت است، بلکه امکان خطا در درک عقل نیز وجود دارد، امّا به هر حال عقل به تنهایی می‌تواند حسن و قبح برخی از افعال را درک نماید.

مقام اول: ادلّه اثبات حسن و قبح عقلی

همانطور که گفته شد در نظر برخی، حسن و قبح امری واقعی و عقلی هستند. برای اثبات این نظر، ادلّه بسیاری ذکر شده که به اهمّ آنها اشاره می‌شود و به برخی اشکالات هر دلیل نیز اشاره می‌شود:

دلیل اول: اثبات نبوّت

دلیل اول این است که با انکار حُسن و قبح عقلی، نبوّت هیچ نبیّ قابل اثبات منطقی نیست. بنابراین باید حُسن و قبح عقلی پذیرفته شود تا نبوّت هر نبیّ ثابت شود. توضیح اینکه تمام متکلمین در اثبات نبوّت نبیّ خود، از حسن و قبح عقلی استفاده کرده‌اند (یعنی در مقدّمات استدلال برای اثبات هر نبوّتی از حسن و قبح عقلی استفاده شده است). به عنوان مثال در استدلال بر اثبات نبوّت حضرت موسی علی نبیّنا و آله و علیه السلام، گفته می‌شود ایشان معجزه داشته و این مفروغ‌عنه است. این نبیّ ممکن است صادق یا کاذب باشد. اگر صادق باشد که مطلوب ثابت خواهد بود. اگر کاذب باشد، این قدرت بر اعجاز را خداوند متعال به وی اعطاء کرده است. اعطاء قدرت به کاذب برای تضلیل دیگران عقلاً قبیح است. صدور قبیح نیز از خداوند متعال است.

بنابراین متکلمین نیز متوجه بوده‌اند که اثبات صدق دعوای نبیّ توسط اعجاز، ممکن نیست؛ زیرا رابطه‌ای بین «صدق گفتار» و «تبدیل عصا به ثعبان» وجود ندارد. به همین دلیل از مقدمه حسن و قبح عقلی استفاده نموده‌اند.

اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، تضلیل خداوند نیز عقلاً قبیح نخواهد بود (زیرا عقلی حکم به حُسن یا قبح هیچ عملی ندارد)؛ و از سوی دیگر نیز فعل خداوند متعال متّصف به حسن و قبح عقلائی نمی‌شود؛ و دلیلی نیز بر استحاله صدور فعل قبیح عرفی، از خداوند متعال وجود ندارد.

اشکال اول: اثبات نبوّت بر حسب حساب احتمالات

شهید صدر فرموده اثبات نبوّت نیاز به مقدمه حسن و قبح عقلی ندارد، بلکه بر اساس حساب احتمالات و منطق استقراء نبوّت نبی اکرم صلّی الله علیه و آله، اثبات می‌شود. سپس نبوّت سائر انبیاء نیز با قول نبیّ اکرم صلّی الله علیه و آله ثابت می‌شود.[1]

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست؛ زیرا با تسلّم این استدلال و اثبات نبوّت بر بر اساس حساب احتمالات، این استدلال اثبات منطقی است نه اثبات علمی؛ در حالیکه کلام مستدلّ ورود خدشه به استدلال منطقی است. توضیح اینکه اثبات منطقی اثباتی مبتنی بر برهان است (البته اثبات منطقی دو اصطلاح دارد: اثبات مبتنی بر قیاس، و اثبات مبتنی بر برهان؛ و برهان زیر مجموعه قیاس، و اخصّ از آن است؛ در ما نحن فیه مراد اثبات مبتنی بر برهان است). اثبات علمی نیز اثباتی مبتنی بر استقراء بوده (استقراء نیز مبتنی بر حساب احتمالات است) و در علومی مانند طبّ و فیزیک و شیمی و مانند آن از این روش استفاده می‌شود.

اگر اثبات نبوّت اثبات علمی شود، به این معنی است که عدم نبوّت نیز ممکن است؛ امّا اگر اثبات منطقی شود، عدم نبوّت ممکن نبوده و نبوّت این شخص امری ضروری است. حساب احتمالات فقط مفید باور و قطع است. بنابراین با تسلّم استدلال با حساب احتمالات نیز اثبات منطقی نبوّت به دست نمی‌آید.

ج۹۷ ۹۵/۱۲/۱۷

اشکال دوم: عدم اثبات منطقی نبوّت، دلالتی بر عدم نبوّت ندارد

فرض شود ملازمه بین انکار حُسن و قبح عقلی، و عدم اثبات منطقی نبوّت ثابت باشد؛ امّا با عدم اثبات منطقی نبوّت یک نبیّ ثابت نمی‌شود که آن نبیّ فاقد نبوّت باشد، زیرا ابطال دلیل دلالت بر ابطال مدّعی ندارد. در

---

۱. الفتاوی الواضحة وفقا لمذهب أهل البیت علیهم السلام، ص۶۱.

جهان صدها میلیون نفر اعتقاد به نبوّت انبیاء دارند، که بر اساس این دلیل (قبح تضلیل ناس) نمی‌باشد. بلکه ممکن است مردم عامّی این دلیل را اصلاً متوجه نشوند.

برهان در ذهن متکلمین و مستدلّ، امر بسیار مقدّسی و مهمّی بوده، و هر مدّعایی نیاز به برهان داشته است؛ درحالیکه به نظر می‌رسد برهان کاربرد چندانی ندارد؛ زیرا همانطور که در حکمت گفته شده فقط علم ریاضیات و طبیعیات و الهیات مبتنی بر برهان است. اگر ریاضیات کنار گذاشته شود، امروزه ثابت شده تمام براهین به کار رفته در طبیعیات، مورد خدشه است؛ و در الهیات نیز اختلاف بسیار شدیدی هست به طوری که حتی شاید یک مسأله فلسفی نیز نباشد که همه بر آن متّفق باشند. اکثر ادلّه فیلسوفان (نه مدّعی آنها) نیز امروزه مورد خدشه بوده و مورد نقد است. به عبارت دیگر برهان قیاسی است که مقدمات یقینی و بدیهی دارد؛ امّا وجود این همه نزاع در علم فلسفه، با برهانی بودن مسائل آن سازگار نیست. به عنوان مثال قضیه «شیخ انصاری از فقهاء است» برهانی ندارد، در حالیکه از برخی قضایای بدیهی نیز بدیهی‌تر است. لذا با اینکه هیچ تردیدی در فقاهت شیخ انصاری نیست، امّا قابل برهان منطقی نیز نیست (یعنی این قضیه داخل در اقسام بدیهی منطقی نبوده، و برهان منطقی نیز ندارد). نبوّت انبیاء و امامت ائمه نیز دقیقاً مانند این قضیه است.

به هر حال برهان نداشتن، آسیبی به اصل ثبوت نبوّت برای یک شخص، و به اعتقاد مردم به نبوّت یک شخص، وارد نمی‌کند (به دلیل نادرستی این ادلّه متکلمین، شهید صدر به دنبال حساب احتمالات رفته است)؛ زیرا ممکن است نبوّت اثبات علمی داشته، و یا معجزه این اثر تکوینی را داشته باشد که تبعیت مردم را به دنبال آورد (معجزه هرچند حدّ وسط استدلال بر اثبات نبوّت نیست، امّا این اثر تکوینی را دارد که تبعیت مردم را به دنبال خواهد آورد).

دلیل دوم: وجوب اطاعت خداوند متعال

دلیل نقضی دیگر این است که اگر حُسن و قبح عقلی انکار شود، اطاعت از خداوند متعال نیز لازم نبوده و می‌شود با تکالیف الهی مخالفت نمود. توضیح اینکه اطاعت از خداوند متّصف به حُسن عقلائی یا عرفی نیست، لذا اگر حُسن عقلی هم نداشته باشد، پس دلیلی بر اثبات اطاعت نخواهد بود. بنابراین مخالفت با خداوند متعال نیز ممکن خواهد شد.

اشکال: اطاعت به سبب دفع ضرر محتمل است

به نظر می‌رسد در این دلیل مغالطه‌ای شکل گرفته است. توضیح اینکه انکار حُسن و قبح عقلی، تنها موجب می‌شود اطاعت خداوند متعال دارای حُسن عقلی نباشد (زیرا اصلاً حُسن عقلی وجود ندارد)؛ امّا ثابت نمی‌کند معصیت خداوند متعال جائز است.

اطاعت انسانها نیز ربطی به حُسن عقلی ندارد، بلکه به سبب احتمال عقوبت است. یعنی احتمال نبوّت موجب احتمال عقوبت است، و احتمال عقوبت موجب اطاعت است. شاهد اینکه اگر فرض شود پیامبر فرموده خداوند متعال که امر به نماز نموده است، عقوبتی ندارد (یعنی قیامت و جهنّمی نیست) و تنها بنده نمازخوان را دوست دارد. در این صورت تعداد بسیار اندکی از مسلمین نماز می‌خواندند. در این فرض حتی اگر اطاعت حُسن عقلی هم داشته باشد، این حُسن موجب اطاعت مسملین خواهد بود. بنابراین اطاعت مسلمین به سبب حُسن عقلی آن نیست، بلکه به سبب دفع ضرر محتمل است؛ زیرا انسان بر اساس منفعت عمل می‌کند.

دلیل سوم: عدم لغویت شرائع

دلیل نقضی دیگر این است که اگر حُسن و قبح عقلی انکار شود، شرائع لغو خواهد شد؛ زیرا با انکار حُسن و قبح عقلی، تمام افعال یکسان بوده و متّصف به حُسن یا قبح نخواهند بود. در این صورت تفاوتی بین شرب خمر و صوم، و یا بین ردّ امانت و خیانت در امانت، نخواهد بود؛ لذا دلیلی ندارد به یک فعل امر شده و از دیگری نهی شود. در نتیجه شریعت که مجموعه اوامر و نواهی است، لغو خواهد بود.

اشکال: عدم تبعیت امر و نهی شرعی از حُسن و قبح عقلی

این دلیل نیز نادرست است؛ زیرا در نظر عدلیه امر و نهی تابع حُسن و قبح عقلی افعال نبوده، و تابع مصلحت و مفسده است. البته دو نظر وجود دارد: اول نظر قدماء است که امر و نهی تابع مصلحت و مفسده در «متعلّق امر و نهی» است؛ دوم نظر متأخرین است که امر و نهی تابع «مصلحت در تشریع» است (البته مصلحت تشریع نیز گاهی ناشی از مصلحت در متعلّق امر و نهی می‌باشد).

به هر حال امر و نهی تابع حُسن و قبح عقلی نبوده و تابع مصلحت و مفسده، و یا مصلحت در تشریع است.

دلیل چهارم: عدم اختلاف در مجتمع‌های مختلف، کشف از واقعیت حُسن و قبح می‌کند

دلیل چهارم این است که در مجتمعات مختلف که حتی برخی از آنها از دیگران اطّلاع و خبری نداشته‌اند، اتّفاق بر حُسن یا قبح برخی افعال وجود دارد. به عنوان مثال همه کذب را قبیح، و ردّ امانت را حَسن، می‌دانند. اگر حُسن و قبح، عقلی نبوده و عقلائی باشد، اتّفاقی نخواهد بود (احتمال ندارد همه صدفةً یک چیز را اعتبار کرده باشند). لذا کشف می‌شود واقعیتی وجود داشته که همه آن را درک کرده‌اند.

اشکال: حُسن و قبح عقلائی نیز تابع اخلال نظام است

پاسخ این است که اگر حُسن وقبح، عقلائی باشد نیز به نحو گتره‌ای نیست؛ بلکه برای حفظ نظام است. پس اینکه اتّفاق در حُسن و قبح برخی افعال هست، به سبب جهت مشترک در همه نظام‌ها (عدم اخلال به نظام اجتماعی) است. به عنوان مثال سرقت در تمام جوامع موجب اخلال است (و اینگونه نیست که در یک جامعه موجب اخلال شود، و در جامعه دیگر موجب حفظ شود). در نتیجه اتّفاق بر قبح سرقت وجود دارد. بنابراین منشأ حُسن و قبح عقلائی نیز اخلال نظام است که امری واقعی است.

ج۹۸ ۹۵/۱۲/۱۸

دلیل پنجم: وفای خداوند متعال به وعده‌هایش

اگر حُسن و قبح عقلی انکار شود، وفای خداوند متعال به وعده‌هایش نیز دلیلی نداشته و لازم نیست به وعده عمل شود. توضیح اینکه خداوند متعال وعده‌های بسیاری در کتاب کریم از جمله وعده به بهشت و نهرهای آن داده است. خلف وعده نیز عقلاً قبیح است، لذا به وعده‌های خود عمل خواهد نمود. در حالیکه با انکار حُسن و قبح عقلی، خلف وعده خداوند متعال نیز قبیح نخواهد بود؛ زیرا قبح عقلی که وجود ندارد، و افعال الهی متّصف به قبح عقلائی و عرفی هم نمی‌شوند. بنابراین محذور انکار حُسن و قبح عقلی، این است که لزوم عمل خداوند متعال به وعده‌هایش ثابت نمی‌شود.

اشکال اول: با قبول قبح عقلی نیز، وفای به وعده ثابت نمی‌شود

اولین اشکال به این دلیل این است که حتی با پذیرش قبح عقلی نیز وفای خداوند متعال به وعده‌ها قابل اثبات نیست. توضیح اینکه گاهی عدم وفای به وعده قبیح نبوده، و بلکه گاهی حسن است. به عنوان مثال فرض شود تنها راه برای خوراندن دارو به یک بچه مریض (که راه منحصر بهبودی وی نیز خوردن آن دارو است)، وعده

خریدن موتور برای وی باشد. در این صورت اگر پدر وعده داده امّا پول خرید موتور نداشته باشد، خلف وعده قبیح نیست؛ و اگر فرض شود موتور وسیله خطرناکی برای بچه بوده و جان وی را به خطر می‌اندازد، خلف وعده حسن خواهد بود.

با توجه به این مقدمه، با قبول اینکه خلف وعده گاهی قبیح است، اثبات نمی‌شود که خداوند متعال به وعده‌هایش عمل کند؛ زیرا ممکن است در مورد خداوند متعال نیز خلف وعده عقلاً قبیح نباشد. فرض شود انسانها در دنیا دچار فساد فراوان شده و اگر به آنها وعده داده نشود، یکدیگر را کشته یا بسیار در حقّ هم ظلم می‌کنند. بنابراین ترس یا طمع موجب می‌شود اجتماع بشری حفظ شده و با مشکلی مواجه نشود. به عبارت دیگر تنها راه برای تأدیب انسان و اینکه عالم را به فساد نکشد، این است که خداوند متعال وعده جهنّم و بهشت دهد. در این صورت خلف وعده قبیح نیست.[۱]

اشکال دوم: اثبات وفای به وعده با حکمت الهی

اشکال دوم این است که با فرض انکار حُسن و قبح عقلی نیز اثبات وفای خداوند متعال به وعده ممکن است. در مقدمه استدلال به جای حُسن و قبح عقلی از حکمت الهی استفاده می‌شود. توضیح اینکه خداوند متعال حکیم است. حکیم بر اساس مصلحت عمل کرده، و فعلِ لغو و بر خلاف مصلحت ندارد. از سوی دیگر نیز خداوند متعال قدرت بر وفای به وعده داشته، و وفای به وعده (بهشت رفتن مردم) نیز به نفع عباد است. در این صورت خداوند متعال نیز به وعده وفاء کرده و عباد را به بهشت خواهد برد؛ زیرا وفاء نکردن به وعده در این شرائط، کارِ لغو و بر خلاف حکمت و مصلحت خواهد بود. لذا اگر خداوند متعال وفاء به وعده نکند، با حکمت وی سازگار نبوده و تناقض خواهد شد.

دلیلی ششم: وجدان حُسن و قبح عقلی

دلیل ششم تمسّک به وجدان برای اثبات حُسن و قبح عقلی است، که شاید روشن‌ترین و بهترین دلیل باشد. یعنی همانطور که وجدان می‌شود تمام اشیایی که دیده می‌شوند، موجوداتی ورای انسان هستند؛ همانطور هم حُسن برخی افعال وجدان می‌شود. به عنوان مثال اگر کسی کودک در حال غرق شدن را نجات دهد، بالوجدان فعلِ حَسنی انجام داده است. مثال دیگر اینکه کسی که کودکی را بدون دلیل به قتل برساند، کارِ قبیحی انجام داده است.

---

۱. در این بیان فرض این است که تمام اوامر الهی برای تأدیب اجتماعی است، و این فرض محتمل بوده، و دلیلی بر ابطال آن نیست؛ لذا با توجه به نظر فلاسفه که معتقد بودند قیامتی که فقهاء و متکلمین قبول دارند (با همان خصوصیات مادّی و توصیفاتی که در ظاهر ادلّه آمده)، عقلاً محال است. با فرض صحّت نظر حکماء، خداوند متعال قدرت بر امر محال نداشته، لذا در فرض عدم قدرت نیز خلف وعده قبیح نیست.

البته حسن و قبح برخی افعال وجدان نمی‌شود، امّا بسیاری از افعال نیز هستند که حُسن و قبح آنها وجدانی است. بنابراین حُسن و قبح افعال از امور واقعی بوده، و توسط عقل درک می‌شود.

اشکال: وجدان، مؤدّب است

اشکال این دلیل، مؤدّب بودن وجدان ماست. به عبارت دیگر حُسن و قبح برخی افعال، قابل خدشه نیست و وجدان حکم به آن دارد. بحث در این است که آیا وجدان انسان قبل از تأدیب (انسان دارای دو تأدیب محیطی و ژنتیکی است) و بزرگ شدن در اجتماع نیز چنین حکمی دارد؟ این مطلب قابل اثبات نیست؛ زیرا اگر انسان در شرائطی خاصّ قرار نگرفته باشد، وجدان و احساس آن شرائط را نخواهد داشت. به عنوان مثال انسانِ کاملاً سیراب، هرگز نمی‌تواند با تصور حال انسانی که چند روز در بیابان تشنه مانده، احساس و وجدان وی را داشته باشد. اگر از وی سوال شود با دیدن آب چه احساس و وجدانی داری، پاسخ می‌دهد احساس خاصّی ندارم (بله می‌تواند تصوّر حال وی نموده، و تصوّر کند نیاز شدیدی به آب داشته و با دیدن آب بسیار خوشحال می‌شود؛ امّا وجدان و احساس خوشحالی ندارد. به عبارت دیگر هرچند تصوّر اشتیاق به آب داشته باشد، امّا احساس نیازی به آب ندارد).

مقام دوم: ادلّه انکار حُسن و قبح عقلی

ادلّه بسیاری نیز برای انکار حُسن و قبح عقلی بیان شده، که به سه دلیل عمده اکتفاء می‌شود:

دلیل اول: اتّصاف امور عدمی به حُسن و قبح

برخی امور عدمی نیز متّصف به حُسن و قبح می‌شوند، به عنوان مثال «عدم ردّ امانت» نیز قبیح است. امور عدمی متّصف به امور وجودی و واقعی نمی‌شوند. بنابراین از اتّصاف امور عدمی به حُسن و قبح، اعتباری بودن آنها کشف می‌شود؛ زیرا نزاع در واقعی یا اعتباری بودن آنهاست، که اگر واقعی بودن انکار شود، اعتباریت ثابت خواهد شد.

اشکال اول: بازگشت امور عدمی متّصف به حُسن و قبح، به امور وجودی

اشکال این استدلال در مقدمه اول است که امور عدمی متّصف به حُسن و قبح می‌شوند؛ زیرا ممکن است گفته شود آن امور عدمی بازگشت به امور وجودی کرده و به این سبب متّصف به حُسن و قبح می‌شوند. به عنوان

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

مثال قبحِ «عدم ردّ امانت»، در واقع همان قبحِ «خیانت در امانت» است. بنابراین آنچه متّصف به حُسن و قبح می‌شود، امور وجودی بوده که از آنها با ملازم عدمی آنها تعبیر شده است.

اشکال دوم: حُسن و قبح امور عدمی، عرفی است

اشکال دیگر این است که اگر حُسن و قبح عقلی انکار شود، حُسن و قبح اعتباری وجود دارد. یعنی حُسن و قبح عقلائی و عرفی هر دو اعتباری خواهند بود. بنابراین ممکن است گفته شود حُسن و قبح اموری وجودی مانند حسنِ ردّ امانت، عقلائی بوده؛ و حُسن و قبح امور عدمی مانند قبحِ عدمِ ردّ امانت، عرفی است. بنابراین واضح است که امور عدمی متّصف به حُسن و قبح شده و حُسن و قبح آنها عقلی نیست، امّا ثابت نمی‌شود حُسن و قبح امور وجودی نیز نمی‌تواند عقلی باشد.

اشکال سوم: امر عدم نیز متّصف به امور واقعی می‌شود

اشکال سوم در مقدمه دوم استدلال است که گفته شده امور عدمی متّصف به امور واقعی نمی‌شوند؛ زیرا هرچند امور عدمی متّصف به امر وجودی نمی‌شوند، امّا اتّصاف آنها به امر واقعی ممکن است. به عنوان مثال امر عدمی متّصف به مناقضه شده که امری واقعی است، لذا گفته می‌شود «العدم یناقض الوجود». بنابراین اگر حسن و قبح از امور حقیقی باشند، امر عدمی متّصف به آنها نمی‌شود؛ امّا اگر از امور واقعی باشند، ممکن است امر عدمی هم متّصف به آنها شود.

دلیل دوم: تشکیک در حُسن و قبح

حسن و قبح افعال امری تشکیکی است. از طرفی نیز تشکیک فقط در امور حقیقی و اعتباری وجود دارد. نزاعی نیست که حُسن و قبح از امور حقیقی نیستند، لذا از امور اعتباری خواهند بود.

توضیح اینکه حُسن و قبح برخی افعال شدیدتر از فعل دیگر است. به عنوان مثال قتل نفس اقبح از کذب بوده، و احسان به افراد دیگر نیز احسن از ردّ امانت است. بسیار کم پیش می‌آید که حُسن و قبح دو فعل مساوی باشند، بنابراین حسن و قبح امری تشکیکی است. از سوی دیگر نیز تشکیک در امور حقیقی راه دارد مانند اینکه نور دارای مراتب است؛ و در امور اعتباری نیز راه دارد مانند اینکه یک فعل احترام بیشتری نسبت به فعل دیگر است و یا اینکه احترام مادر بیشتر از پدر لازم است (لذا مادر محترم‌تر است)؛ امّا در امور واقعی تشکیک نیست

مانند اینکه تلازم بین این نار و این حرارت، بیشتر از تلازم دیگر نیست، و یا علّیت این علّت بیش از دیگری نیست.

بنابراین اگر حُسن و قبح از امور واقعی باشند نباید تشکیکی باشند، در حالیکه واضح است که حُسن و قبح افعال تشکیکی است، لذا کشف می‌شود که حُسن قبح از امور اعتباری هستند؛ زیرا مفروغ‌عنه است که از امور حقیقی نیستند.

اشکال: نقض به «وجود»

این استدلال یک اشکال نقضی دارد که ممکن است امر واقعی نیز تشکیکی باشد. توضیح اینکه «وجود» نیز از امور واقعی است، و قابل تشکیک است[1] بنابراین کبرای کلّی که امور واقعی قابل تشکیک نیستند، مورد خدشه بوده، لذا استدلال مخدوش می‌شود.

دلیل سوم: حُسن و قبح داخل در اقسام امور واقعی نیست

دلیل دیگر بر انکار واقعیت حُسن و قبح این است که حُسن و قبح داخل در اقسام امور واقعی نیست. امور واقعی منحصر در سه قسم هستند: «وجود»، «عدم»، «شؤون وجود و عدم» (برخی امور از شؤون وجود و عدم هستند مانند تلازم و استحاله). واضح است که حُسن و قبح داخل در «وجود» یا «عدم» نبوده و داخل شؤون آنها نیز نیستند. بنابراین حسن و قبح نباید از امور واقعی باشند، لذا داخل در امور اعتباری خواهند بود.

اشکال: استقرائی بودنِ تقسیم

اشکال این استدلال در این است که حصر اقسام امور واقعی، استقرائی بوده و عقلی نیست. بنابراین ممکن است حُسن و قبح نیز قسم جدیدی برای امور واقعی باشد. در نتیجه برهانی بر اعتباریت حُسن و قبح وجود نخواهد داشت.

---

۱. تشکیک محلّ بحث تشکیک منطقی است که در مورد «وجود» اتّفاق نظر وجود دارد که تشکیک منطقی دارد. در مقابل تشکیک منطقی، تشکیک فلسفی قرار دارد که فقط در حکمت متعالیه برای «وجود» ثابت شده است. یعنی در حکمت مشّاء «وجود» تشکیک منطقی دارد، امّا تشکیک فلسفی ندارد.

جمع‌بندی: نقصان ادلّه منکرین و مثبتین

با توجه به مباحث فوق، دلیلی بر اثبات حسن و قبح عقلی وجود نداشته، و دلیلی بر انکار حُسن و قبح عقلی نیز وجود ندارد. بنابراین واقعی یا اعتباری بودنِ حُسن و قبح قابل اثبات نیست. البته ممکن است کسی با نظر در این ادلّه و امور دیگر و مراجعه به وجدان، معتقد به واقعی یا اعتباری بودنِ حُسن و قبح شود؛ و یا توقّف نماید.

ج۹۹ ۹۵/۱۲/۲۱

همانطور که گذشت ادلّه مثبتین حُسن و قبح عقلی مورد مناقشه واقع شده، و ادلّه منکرین نیز مورد مناقشه واقع شد. بنابراین اثبات و ابطال حُسن و قبح عقلی ممکن نیست. توضیح اینکه اثبات ممکن است منطقی یا علمی باشد. اثبات منطقی بر اساس برهان و دلیل «إنّ» و «لمّ» و یا ملازمات عقلی بوده که همه در مورد «وجود» است و امر واقعی اثبات منطقی ندارد؛ اثبات علمی نیز بر اساس تجربه بوده که آن هم نیاز به «وجود» داشته و امر واقعی اثبات علمی ندارد. در نتیجه اثبات یا ابطال امور واقعی ممکن نبوده، و تنها ممکن است امور واقعی وجدان شوند.

مقام سوم: نقد کلام اشاعره

کلام اشاعره در مورد حُسن و قبح عقلی، خالی از تشویش نبوده و مراد آنها به نحو روشن معلوم نیست. لذا برای بررسی کلام اشاعره باید احتمالات مختلف مطرح در کلام آنها بررسی شوند. در مجموع چهار احتمال نسبت به کلام اشاعره وجود دارد:

الف. ممکن است مراد این باشد که هرچند حُسن و قبح، عقلی و واقعی است امّا راهی برای درک آن نیست. برای فهم حُسن و قبح باید به شرع مراجعه کرد. با کمک شرع فعل حسن و قبیح شناخته خواهد شد.

ب. ممکن است مراد این باشد که حُسن و قبح از امور اعتباری بوده (نه واقعی و عقلی)، و از اعتبارات شارع است (بر خلاف نظر حکماء که حُسن و قبح را از اعتبارات عقلاء می‌دانند). شهید صدر، کلام اشاعره را بر این معنی حمل نموده است.

ج. ممکن است مراد این باشد که حُسن و قبح از امور واقعی بوده و در طول امر و نهی شارع به واقعیت می‌یابند. اگر شارع امر به یک فعل نماید، آن فعل واقعاً حَسن می‌شود. بنابراین اگر شارع امر به نماز نمی‌کرد،

واقعاً حُسنی نداشت؛ و اگر شارع نهی از غیبت نمی‌کرد، اصلاً قبحی نداشت. به نظر می‌رسد این احتمال به کلام اشاعره نزدیک‌تر است. کلام تفتازانی در شرح مقاصد مؤیّد این احتمال است:

«قلنا الامر و النهی عندنا من موجبات الحسن و القبح، بمعنی انّ الفعل امر به فحسُن و نهی عنه فقبُح، و عندهم من مقتضیاته بمعنی انّه حسُن فامر به او قبُح فنهی عنه فالامر و النهی اذا وردا کشفا عن حُسن و قبح سابقین حاصلین للفعل لذاته او لجهاته».[1]

ظاهر عبارت این است که نزاع و اختلاف در وجودِ حُسن و قبح نیست بلکه در این است کدامیک از «حُسن» یا «امر شارع» سبب دیگری است. بنابراین حُسن و قبح مورد قبول همه است، و تنها بحث در این است که آیا حُسن عقلی سبب امر شارع است، و یا امر شارع سبب حُسن عقلی است.

د. ممکن است مراد این باشد که حُسن به معنی «کون الفعل مأموراً به» و قبح به معنی «کون الفعل منهیاً عنه» است، لذا هر دو از امور واقعی هستند. بنابراین حَسن بودنِ یک فعل به معنای مأموربه بودنِ آن است. ظاهر کلام قوشجی (از بزرگان اشاعره که کتاب شرح تجرید دارد) این تفسیر است:

«نجعل الحُسن عبارةً عن کون الفعل متعلق الامر و المدح و القبح عن کونه متعلّق النهی و الذمّ».[2]

نقد احتمالات چهارگانه در کلام اشاعره

برای نقد کلام اشاعره باید تمام احتمالات در تفسیر کلام آنها نقد شود:

الف. نقد احتمال اول، در نقد کلام اخباریون خواهد آمد.

ب. نقد احتمال دوم این است که این تفسیر بازگشت به قول منکرین حُسن و قبح عقلی کرده، و نظر مستقلّی نخواهد بود. پس هر حُسن و قبحی اعتباری خواهد بود، که ادلّه این قول بررسی شد.

ج. نقد احتمال سوم، این است که علمای اشاعره ادلّه بسیاری برای نظر مختار خود ذکر نموده‌اند که در «شرح المقاصد» و «شرح قوشجی» ذکر شده و ادلّه قابل توجّهی نیست. به هر حال علاوه بر ضعف استدلالات فی نفسها، دو احتمال در این کلام وجود دارد: اگر مراد این است که با امر شارع به صوم، صوم «بما هو صوم» حَسن شده و با نهی شارع، کذب «بما هو کذب» قبیح می‌شود، این بر خلاف وجدان است؛ و اگر مراد این است که صوم «بما هو مأموربه» حَسن شده و کذب «بما هو منهی‌عنه» قبیح می‌شود، بازگشت این کلام به کلام قائلین به حُسن و قبح عقلی است؛ زیرا در این صورت «حُسن صوم» به «حُسن اطاعت» بوده، و «قبح کذب» به «قبح معصیت» است.

---

۱. شرح المقاصد، ج۴، ص۲۸۳.

۱. شرح تجرید قوشجی (تک جلدی)، ص۳۳۹.

د. نقد احتمال چهارم، این است که این تفسیر از محلّ بحث خارج است؛ زیرا حُسن و قبح دارای معنای ارتکازی و عرفی بوده که بر خلاف این معنی است. به عبارت دیگر ممکن است «حُسن» نزد اشاعره چنین اصطلاحی داشته باشد، امّا وقتی گفته می‌شود «عدل حَسن است» به این معنی نیست که مأموربه است. بنابراین در این اصطلاح نزاعی وجود ندارد، و اختلاف در همان معنای عرفی و ارتکازی حُسن و قبح است.

ج۱۰۰ ۹۵/۱۲/۲۲

مقام چهارم: نقد کلام اخباریون

حُسن و قبح در نظر اخباریون از امور واقعی بوده، امّا برای کشف آنها و در مقام اثبات، نمی‌شود به عقل اکتفاء نموده بلکه باید به شرع مراجعه کرد. پس حُسن و قبح عقلی افعال، با امر و نهی شرع تمییز داده می‌شود. اخباریون به اختلاف بسیارِ بین مردم و اعراف در مورد حُسن و قبح افعال، استدلال نموده‌اند. گاهی یک فعل در زمانی قبیح و در زمان دیگر حَسن می‌شود، و یا در یک قبیله حَسن و در قبیله دیگر قبیح است. این کثرت اختلاف نشان می‌دهد ادراکات عقلی قابل اعتماد نیست.

ممکن است گفته شود این کثرت اختلاف، به سبب اغراض و حّب و بغض‌های مردم و اعراف است، امّا این ساده کردن مساله است؛ این اختلاف ناشی از غموض بسیارِ مساله حُسن و قبح عقلی است. به عنوان مثال تعدّد زوجه در برخی اعراف بسیار قبیح بوده امّا در برخی دیگر قبیح نیست. ازدواج با محارم در برخی اعراف قبیح بوده و در برخی نیست. بنابراین برای تمییز حُسن و قبح افعال باید به دنبال شرع رفت.

اشکال نقضی: وجوب اطاعت خداوند متعال

اگر ادراکات عقلی قابل اعتماد نباشد، وجوب اطاعت خداوند متعال نیز ثابت نخواهد شد؛ زیرا تنها راه اثبات وجوب اطاعت، تمسّک به وجوب عقلی است. به عبارت دیگر امر و نهی شرعی در مورد اطاعت و معصیت محاذیری داشته و ممکن نیست. بنابراین حکم عقل به وجوب اطاعت نیز قابل اعتماد نبوده و حکم عقل به ترک معصیت و قبح آن نیز قابل اعتماد نخواهد بود.

شهید صدر جوابی از این نقض داده که با مراجعه به شریعت قطع به حُسنِ عقلی اطاعت و قبح عقلی معصیت پیدا می‌شود. توضیح اینکه با رجوع به شرع و ملاحظه تعداد بسیار امر و نهی شرعی، و ترغیب بسیاری که در

آیات و روایت نسبت به اطاعت شده، و ترهیب بسیاری که نسبت به معصیت شده، کشف می‌شود درک عقلی از حُسن اطاعت و قبح معصیت صحیح و قابل اعتماد است.[۱]

به نظر می‌رسد این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا اگر مراد تحقّق قطع نفسانی و حالت روانی قطع باشد، این قطع نیز مانند سائر قطع‌ها بوده و قابل اعتماد نیست. بلکه حتی اگر برای خودِ اخباری نیز قطع حاصل شده و ادّعا شود قابل اعتماد است نیز قابل اثبات منطقی نیست. پس قطع به صحّت قطع اول، نیز مانند قطع اول بوده و قابل اعتماد نخواهد بود؛ اگر هم مراد این است که با مراجعه به آیات و روایات صحت این قطع اثبات منطقی می‌شود، این استدلال موقوف بر اثبات قبح تضلیل و قبح کذب بر خداوند متعال، در رتبه سابق است. بنابراین این نقض وارد است که اگر اعتماد بر عقل نباشد، وجوب اطاعت نیز قابل اعتماد نیست.

جواب حلّی اول: اختلاف در کبری نیست

اختلاف کثیر که موجب بی‌اعتمادی به قطع است، فقط در تطبیق و صغریات بوده، و در کبری اختلافی نیست. به عنوان مثال حُسن عدل، و قبح ظلم مورد اتّفاق است. البته این اختلاف وجود دارد که نکاح با محارم مصداق عدل است یا ظلم، و یا شرب خمر مصداق کدامیک از عدل و ظلم است. بنابراین در کبریات اختلافی نبوده، و قابل اعتماد هستند.

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا اولاً ممکن است گفته شود نفسِ حُسنِ عدل و قبحِ ظلم از عناوین مشیر بوده و عدل و ظلم چیزی نیست بلکه حکم عقل به همان مصادیق تعلّق می‌گیرد (مختار شهید صدر همین نظر است)؛ و ثانیاً حتی اگر قبول شود در کبرای حُسن عدل و قبح ظلم اختلافی نیست، امّا این کبرا به تنهایی کارآمد نیست. اگر کبرایی قبول شود امّا تطبیق آن قابل اعتماد نباشد، بی‌فائده است.

جواب حلّی دوم: اختلاف در حُسن و قبح عرفی است

جواب دیگر این است که تمام امثله اخباریون از موارد حُسن و قبح عرفی است، در حالیکه حُسن و قبح عقلی یا عقلائی محلّ نزاع است. به عنوان مثال نکاح با محارم یا تعدّد زوجات، ربطی به حُسن و قبح عقلی یا عقلائی ندارد. پس در صورت اثبات یا انکار حُسن و قبح عقلی، حُسن و قبح عرفی وجود دارد که از امور اعتباری

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۳۵:«و هذا النقض جوابه واضح. اما إذا كان التشكيك فی العقل العملی إثباتیا كما هو لدی المحدثین فلامكان استكشاف إصابة العقل فی خصوص هذا الحكم من الأدلة الشرعية الواردة بهذا الصدد و ما أكثرها كتابا و سنة».

و نسبی بوده و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت است. بنابراین از اختلاف در حُسن و قبح عرفی، نباید نتیجه گرفته شود درک عقل از حُسن و قبح قابل اعتماد نیست.

ج۱۰۱ ۹۵/۱۲/۲۳

مقام پنجم: عدل و ظلم

در انتهای مباحث حُسن و قبح به تناسب بحثی در مورد «عدل» و «ظلم» نیز مطرح می‌شود؛ زیرا از مباحث مهمّ و تأثیرگذار در فقه است. این بحث ضمن اموری بیان می‌شود:

اول: تعریف عدل و ظلم

دو تعریف از عدل و ظلم در کلمات علماء وجود دارد:

الف. تعریف متکلمین: در تعریف اول گفته شده «العدل هو وضع الشیء فی محلّه (أو موضعه)»، و «الظلم هو وضع الشیء فی غیر محلّه». این تعریف در بین متکلمین رائج است؛ زیرا در کلام نیاز به تعریفی بوده که با افعال الهی متناسب باشد. در علم کلام، بحث از عدل و ظلم در ذیل مباحث فعل خداوند متعال مطرح شده لذا تعریفی متناسب با بحث خود ارائه نموده‌اند. بنابر این تعریف اگر فعل انسان رفتاری متناسب باشد، عدل است مانند احترام به عالم، و استفاده از غذای فاخر و کثیر برای میهمان؛ و اگر فعل انسان رفتاری غیر متناسب باشد، ظلم است مانند بی‌احترامی به عالم، و استفاده از غذای فاخر و کثیر برای خودش؛ این تعریف با معنای عرفی عدل و ظلم سازگار نیست.

ب. تعریف فقهاء: تعریف دیگر اینکه «العدل هو اعطاء الحقّ لمن له الحقّ»، و «الظلم هو سلب الحقّ عمّن له الحقّ». این تعریف در بین فقهاء (خصوصاً در کلمات فقهای متأخّر مانند مرحوم اصفهانی) رائج است؛ زیرا اولاً فقهاء به رفتار الهی نظر نداشته بلکه به رفتار انسان نظر داشته‌اند، و ثانیاً این معنی همان معنای عرفی عدل و ظلم بوده که باید عناوین موجود در آیات و روایات حمل بر معنای عرفی شوند. بنابر این تعریف اکثر افعال انسان متّصف به عدل و ظلم نمی‌شود مانند خوابیدن، راه رفتن، حرف زدن.

عدل مقابل ظلم، و عدل مقابل فسق

فقهاء در کتب فقهی مختلف در تعریف عدل و عدالت «الاستقامة فی الدین» و یا «الاستقامة فی جادّة الشرع» گفته‌اند. عدل در این تعریف، غیر از عدل در محلّ بحث بوده و مشترک لفظی هستند. توضیح اینکه گاهی عدل در

مقابل فسق است و گاهی در مقابل ظلم است. «فسق» ارتکاب معصیت و یا تجرّی بوده، و «ظلم» سلب حقّ از ذی‌حقّ است. نسبت بین «ظلم» و «فسق» عموم و خصوص من وجه است. ماده افتراق فسق، شرب خمر است که فسق بوده و ظلم نیست؛ ماده افتراق ظلم، نیز مانند فعلی که جواز شرعی داشته امّا ظلم باشد. به عنوان مثال اگر فقیهی فتوا به جواز ظلم به غیر مسلمان مانند سرقت اموال آنان دهد، در این صورت زید مقلّد وی اگر ظلم نموده و اموال غیر مسلمانی را سرقت نماید، عمل وی ظلم بوده و فسق نیست؛ ماده اتّفاق نیز مانند سرقت اموال مسلمان یا قتل وی، که ظلم و فسق است.

بنابراین «عدل مقابل فسق»، غیر از «عدل مقابل ظلم» بوده و نسبت بین این دو نیز عموم و خصوص من وجه است. بحث در عدل مقابل ظلم است، و عدل مقابل فسق (که در تعریف فقهاء در کتب فقهی بیان شده) خارج از محلّ بحث است. در سراسر فقه سخن از عدل مقابل فسق است مانند اشتراط عدالت در مورد «شاهد» و «امام جماعت» و «قاضی» و «مخبر خبر واحد» و «مجتهد»، که در فقه بحث می‌شود. البته در یک مورد سخن از عدل مقابل ظلم است، در بحث حرمت ظلم که به مناسبت از عدل مقابل آن هم بحث شده است.

تعریف مختار: اعطاء و سلب حقّ از «ذی‌حقّ»

تعریف متکلمین رنگ و بوی کلامی داشته و مرتبط با افعال الهی است، امّا بحث در اصول و فقه مرتبط با افعال انسان است. به همین سبب تعریف فقهاء ملاک بحث قرار می‌گیرد که هم مرتبط با افعال انسان بوده، و هم معنای عرفی عدل و ظلم است. بنابراین تمام بحث با توجه به تعریف فقهاء مطرح می‌شود.

در تعریف عدل و ظلم (اعطاء الحقّ لمن له الحقّ، و سلب الحقّ عمّن له الحقّ) از سه اصطلاح «حقّ» و «اعطاء» و «سلب» استفاده شده که نیاز به توضیح دارند.

توضیح حقّ و اقسام آن

مراد از «حقّ» در این بحث معنای اصطلاحی «حقّ» و برخی از معانی عرفی آن نبوده، بلکه مراد یکی از معانی عرفی آن است که در فقه مورد استفاده است. «حقّ» عبارت از اولویت یا سلطنت یک شخص است. در باب حقیقت «حقّ» دو نظریه وجود دارد:

نظر اول: اعتباریت حقّ

در نظر اول (که شاید مشهور هم باشد) حقّ امری اعتباری مانند «ملکیت» و «زوجیت» و «سلطنت» و «ولایت» می‌باشد. فقهاء این بحث را در تفاوت بین «حقّ» و «حکم» بیان کرده‌اند. حقّ نیز اقسامی دارد.

ج۱۰۲ ۹۵/۱۲/۲۴

حقّ به اعتبار منشأ و مُعتبِر، سه قسم شده است: حقوق عقلائیه؛ حقوق عرفیه؛ و حقوق شرعیه؛ برای پاسخ به این سوال که در تعریف عدل کدام قسم از اقسام حقّ اخذ شده، ابتدا باید اقسام حقّ توضیح داده شود:

حقوق عقلائیه

حقّ عقلائی بر اساس حفظ نظام اجتماعی است. هر حقّی که به سبب حفظ نظام اجتماعی برای اشخاص اعتبار شده، حقّ عقلائی است. حقّ عقلائی دارای دو قسم «حقوق عقلائیه اصلیه» و «حقوق عقلائیه تبعیه» می‌باشد:

الف. حقوق عقلائیه اصلیه: اگر یک حقّ برای انسان «بما هو انسان» و با قطع نظر از قومیت و ملّیت و زبان و مذهب، اعتبار شود، حقّ اصلی نام دارد. به عنوان مثال «حقّ الحیاة» و «حقّ الحریّة» از حقوق اصلیه عقلائیه هستند. «حقّ الحریّة» برای انسان به این معنی است که انسان هرچند می‌تواند مالک اشیاء باشد، امّا نمی‌تواند مالک انسان دیگر شود.

برخی از حقوق اصلی به هیچ عنوان قابل سلب نیستند (حتی به عنوان مجازات) مانند «حقّ الحریّة»، لذا اگر در یک عرف به عنوان مجازات قاتل را از مملوکین ولّی مقتول محسوب نمایند، سائر عقلاء این حقّ را قبول نکرده و محترم نمی‌دانند؛ برخی از حقوق اصلیه هرچند فی نفسه قابل سلب نیستند، امّا به عنوان مجازات قابل سلب هستند مانند سلب «حقّ الحیاة»، لذا اگر در یک عرف به عنوان مجازات، قاتل را قصاص کنند، مورد قبول سائر عقلاء بوده و محترم است.[1]

ب. حقوق عقلائیه تبعیه: در مقابل حقوق اصلیه، حقوق عقلائی تبعیه قرار دارد. توضیح اینکه گاهی در برخی اعراف برای افراد حقّی اعتبار شده که سائر عقلاء آن را محترم می‌دانند. به عنوان مثال در یک عرف تعدّد زوجات از حقوق مرد بوده، و سائر عقلاء نیز این حقّ را محترم می‌دانند (البته به این معنی نیست که همه عقلاء این حقّ را برای مرد در تمام اعراف قائل هستند، بلکه عقلاء حکم می‌کنند در همان عرف این حقّ برای مرد وجود دارد، یعنی زن دوم هم در نزد همه عقلاء متزوّجه محسوب می‌شود).

---

۱. هرچند حقّ حیاة اقوی از حقّ حریّت است، امّا نزد عقلاء سلب حقّ حیات برای مجازات ممکن بوده و سلب حقّ حریّت ممکن نیست. سرّ مطلب در این است که سلب حقّ حریّت موجب اختلال در نظام بین الملل می‌شود (به عنوان مثال اگر فرض شود با مسافرت به هر کشوری، ممکن باشد مملوک کسی واقع شود، اختلال نظام بین الملل لازم می‌آید). البته زمان و مکان فقط نقش در تغییر و تبدیل موضوع دارد (به عنوان مثال برده‌داری در گذشته موجب اختلال نظام نبوده، امّا امروزه هست).

بنابراین این حقّ از حقوق تبعیه است، یعنی به تبع پاره‌ای از اعراف بوده که امری نسبی و تابع زمان و مکان است. البته ممکن است برخی از حقوق عرفی را نیز سائر عقلاء امضاء نکنند.

حقوق عرفیه

حقّ عرفی حقّی است که یک عرف خاصّ برای اشخاص آن عرف، اعتبار کرده است. به عنوان مثال یک عرف خاصّ برای مرد حقّ اختیار همسر دوم، اعتبار کرده است؛ و یا در یک عرف خاصّ حقّ طلاق (اتمام زوجیت نه فسخ آن) به دست مرد است، امّا در بسیاری از اعراف به دست دادگاه است.

همانطور که گفته شد، برخی از حقوق عرفیه در نظر سائر اعراف نیز محترم است، مانند حقّ اختیار همسر دوم برای مرد در بین مسلمین که نزد سائر اعراف نیز محترم است؛ امّا برخی از حقوق عرفیه نزد سائر اعراف محترم نیست، مانند جواز تصرّف مسلمان در اموال غیر مسلمانان در عرف مسلیمن، که توسط سائر اعراف حقّ محترمی نیست.

حقوق شرعیه

حقّ شرعی حقّی است که شارع برای مردم یا افرادی یا مسلمین اعتبار نموده است. حقوق شرعیه تقسیم به حقّ تأسیسی و حقّ امضائی شده است:

الف. حقوق شرعیه تأسیسیه: حقوق تأسیسیه مانند حقّ فسخ در «خیار مجلس» که شارع اعتبار نموده و اختصاص به مسلمین نیز ندارد. به عنوان مثال اگر یک مسلمان با یک بودایی معامله کرده، و بودایی در همان مجلس معامله را فسخ نماید، در این صورت باید مسلمان نیز فسخ وی را قبول کند. مثال دیگر حقّ فسخ در «خیار حیوان» که تأسیس شارع بوده و بین عقلاء مطرح نبوده است. مثال دیگر سلب حقّ تصرّف موصی در اموال خودش غیر از ثلث آنها، که یک سلب تأسیسی و شرعی است.

ب. حقوق شرعیه امضائیه: حقوق امضائیه حقوقی هستند که تأسیس شارع نبوده بلکه حقّ وجود داشته و شارع آن را امضاء نموده است.

گاهی حقوق امضائی فقط در یک عرف وجود داشته و شارع آن را امضاء نموده مانند «حقّ قصاص» که برای ولیّ مقتول امضاء شده، امّا قصاص یک حقّ عقلائی نیست بلکه در شبه جزیره عربستان مطرح بوده است. یعنی شارع برای اولین بار حقّ قصاص را برای ولیّ مقتول جعل نکرده، بلکه در یک عرف خاصّ وجود داشته که شارع آن را امضاء نموده است؛ و گاهی نیز حقوق امضائی در بین عقلاء وجود داشته و شارع آن را امضاء نموده

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

است. به عنوان مثال «حقّ التحجیر» به این معنی است که اگر کسی مکان مباحی را دیوار بکشد، نسبت به آن مکان حقّ می‌یابد. این حقّ از حقوق عقلائی بوده که توسط شارع نیز امضاء شده است.

حقّ شرعی بسیار مهمّ است زیرا فقهاء دائماً به دنبال حقّ شرعی هستند.

جمع‌بندی: اخذِ «حقّ عقلائی» در تعریف عدل

با توجه به توضیح اقسام حقّ، ممکن است یک حقّ هم عقلائی و هم عرفی و هم شرعی باشد؛ البته گاهی نیز یک حقّ فقط عرفی و شرعی بوده و عقلائی نیست، مانند حقّ تصرّف در اموال غیر مسلمین برای مسلمین (بنابر اینکه بین مسلمین رائج باشد)؛ و گاهی نیز یک حقّ فقط شرعی بوده و عرفی یا عقلائی نیست، مانند حقوقی که شارع برای مسلمان جعل کرده امّا در بین مسلمین رائج نیست. به عنوان مثال اندکی از فقهاء فتوا به جواز تملّک غیر مسلمانان توسط مسلمان داده‌اند. این حقّ تملّک در عرف مسلمین نیز به عنوان یک حقّ مطرح نیست، لذا حقّ عرفی در بین مسلمین نبوده و حقّ عقلائی نیز نیست. بنابراین فقط حقّ شرعی محسوب می‌شود. در نتیجه حقوق عقلائیه و عرفیه و شرعیه، سه حقّ هستند که مانعة الجمع نیستند.

اکنون به اصلِ بحث رجوع می‌شود که حقّ اخذ شده در تعریف معنای عرفی عدل و ظلم، کدامیک از این سه قسم است؟ به نظر می‌رسد «حقّ عقلائی» در تعریف عدل و ظلم، اخذ شده است. بنابراین سلب حقّ شرعی یا عرفی، در نظر عرف ظلم نیست. به عنوان مثال حقّ تألیف، یک حقّ عقلائی بوده و سلب آن ظلم است.

شاهد اینکه فرض شود یک مسلمان برود برای سرقت اموال غیر مسلمان یا تملّک وی، و آن فرد غیر مسلمان مانع تصرّف و تملّک شود. در این صورت فعلِ فرد غیر مسلمان، سلب حقّ نبوده و ظلم عرفی محسوب نمی‌شود. همین مطلب کشف می‌کند حقّ عرفی (با فرض اینکه در عرف مسلمین چنین تصرّفی جائز است، فرد مسلمان حقّ عرفی دارد) در تعریف ظلم نیست؛ زیرا اگر سلب حقّ عرفی هم ظلم باشد، باید در نزد عرف در چنین فرضی نیز فعلِ غیر مسلمان (سلب حقّ عرفیِ مسلمان) ظلم محسوب شود. بنابراین تنها سلب حقّ عقلائی ظلم محسوب می‌شود، و در فرض فوق نیز به سبب اینکه حقّ عقلائی وجود ندارد، سلب آن ظلم محسوب نمی‌شود.

ج۱۰۳ ۹۵/۱۲/۲۵

نظر دوم: حقّ اعتباری و واقعی

حقّ در نظر مشهور امری اعتباری است، که نظر مختار نیز تابع نظر مشهور است. بنابراین در مفهوم «ظلم» و «عدل» نیز حقّ اعتباری اخذ شده است. شهید صدر در مقابل مشهور، بین حقوق تفصیل داده است. در نظر ایشان حقّ مأخوذ در تعریف «عدل» و «ظلم» دو قسم است: حقّ اعتباری؛ و حقّ واقعی؛

حقّ واقعی فقط در مورد «حقّ الطاعة» خداوند متعال است. یعنی خداوند متعال بر گردن تمام انسان‌ها حقّ دارد که اگر طلبی نماید، عبد باید اطاعت کند. اگر اطاعت نکند، سلب حقّ الهی کرده که ظلم به خداوند متعال است. یکی از مصادیق ظلم، معصیت است. ایشان با نظر به اینکه خداوند متعال باید دارای حقّ باشد (ممکن نیست گفته شود حقّ الطاعه ندارد)، و از سوی دیگر حقّ الطاعه خداوند متعال نمی‌تواند اعتباری باشد؛ زیرا اعتبار حقّ برای خداوند متعال توسط عرف یا عقلاء یا حتی خودش، بی‌معنی است. لذا ایشان نتیجه گرفته پس باید حقّ الطاعه امری واقعی باشد.

نقد نظر دوم: حقّ واقعی در تعریف ظلم اخذ نشده است

به نظر می‌رسد حتی اگر حقّ الطاعه ثابت شود نیز در معنای عرفی «عدل» و «ظلم» اخذ نشده است. توضیح اینکه اولاً چنین حقّی به عنوان امر واقعی را درک نمی‌کنیم؛ و ثانیاً ایشان برای نفی برائت عقلیه از حقّ الطاعه به عنوان حقّ واقعی استفاده نموده است، در حالیکه نیازی به قبول حقّ الطاعه به عنوان حقّ واقعی نبوده و بدون آن هم برائت عقلیه قابل نفی است. برای نفی برائت عقلیه، از حُسن و قبح استفاده می‌شود. توضیح اینکه معصیت خداوند متعال قبیح است، و مخالفت با تکالیف الهی سه مرحله دارد: مخالفت با تکلیف مقطوع، و مخالفت با تکلیف مظنون، و مخالفت با تکلیف موهوم یا محتمل؛ برای نفی برائت عقلیه کافی است مخالفت در هر سه مرحله قبیح باشد، لذا برائت عقلیه جاری نخواهد شد.

به هر حال در مورد سلب حقّ خداوند متعال «ظلم» به کار نمی‌رود. بنابراین در تعریف عرفی «عدل» و «ظلم» حقّ الطاعه یا حقّ واقعی اخذ نشده، بلکه همان حقّ اعتباری اخذ شده است.

توضیح «اعطاء» و «سلب»

در تعریف «عدل» و «ظلم» علاوه بر عنوان «حقّ» از عناوین «اعطاء» و «سلب» نیز استفاده شده است. روشن است که در این تعریف، اعطاء و سلب به معنای دادن و گرفتن تکوینی نیست؛ بلکه اعطاء و سلب حقّ به معنای رعایت حقّ است. یعنی اعطاء حقّ این است که مانع از استیفای حقّ نشویم، و سلب حقّ این است که مانع از استیفای حقّ شویم. به عنوان مثال فرض شود حقّ تقدّم در صف با زید است که جلوی دیگری ایستاده، اگر

کسی جلوتر از زید قرار گرفته و مانع استیفای حقّ وی شود، در این صورت حقّ زید را سلب کرده است. البته اگر زید خودش کسی را جلو فرستد و یا حقّ خودش را استیفاء نکند، در این صورت سلب حقّ و ظلم نشده است.

بنابراین «اعطاء» به معنای دادن حقّ نیست، بلکه به معنای رعایت حقّ است. یعنی اجازه دهیم بتواند حقّ خودش را استیفاء نماید.

ج۱۰۴ ۹٦/۰۱/۱٤

در نظر مختار معنای عرفی عدل «اعطاء الحقّ لمن له الحقّ» بوده و معنای عرفی ظلم نیز «سلب الحقّ عمّن له الحقّ» است. به عبارت دیگر اگر حقّ به ذی‌حقّ اعطاء شود «عدل» محقّق شده، و اگر از وی سلب شود «ظلم» محقّق شده است. همانطور که گفته شده در معنای عرفی «عدل» و «ظلم» همان «حقّ عقلائی» اخذ شده، و اعطاء و سلب «حقّ عرفی» یا «حقّ شرعی» عدل و ظلم نیست.

دوم: مفهوم عدل و ظلم

گاهی از شیئی بحث شده و بعد از تبیین مفهوم آن، بحث‌هایی در مورد خودِ مفهوم انجام می‌شود. به عنوان مثال در مورد «انسان» و حقیقت آن و خصوصیات آن بحث شده، و بعد از معیّن شدن مفهوم آن (حیوان ناطق)، بحث‌هایی پیرامون خودِ مفهوم انجام می‌شود[1] مانند اینکه آیا مفهوم انسان کلی است یا جزئی؟ اگر مفهوم انسان کلی باشد، آیا متواطئ است یا مشکّک؟ مفهوم انسان نسبت به مصادیقش ذاتی است یا عرضی؟ بین مفهوم انسان و مفهوم بشر چه رابطه‌ای از نسب اربعه وجود دارد؟ مفهوم انسان حقیقی است یا اعتباری؟

بحث از عدل و ظلم انجام شده که معنای عرفی عدل «اعطاء الحقّ» و معنای عرفی ظلم «سلب الحقّ» معرفی شد. اکنون در مورد مفهومِ «عدل» و «ظلم» در ضمن سه نکته بحث می‌شود:

نکته اول: رابطه حَسن و عدل، و رابطه قبیح و ظلم

گاهی دو مفهوم وجود دارند که از حیث مفهوم واحد هستند مانند مفهوم «انسان» و مفهوم «بشر»، و گاهی نیز مختلف هستند مانند مفهوم «انسان» و مفهوم «ناطق»؛ در صورت اختلاف دو مفهوم نیز ممکن است از حیث

---

۱. بحث‌های پیرامون نفسِ مفهوم، بسیار مهمّ بوده و گاهی بین بحث‌های پیرامون شیء و بحث‌های پیرامون مفهوم آن شیء خلط می‌شود.

مصداق، مساوی باشند یا نباشند. به عنوان مثال مفهوم انسان و مفهوم ناطق مختلف بوده امّا از حیث مصداق، مساوی هستند.

ادّعا شده دو مفهوم «حَسن» و «عدل» از حیث مفهوم واحد هستند، و دو مفهوم «قبیح» و «ظلم» نیز از حیث مفهوم واحد هستند. به نظر می‌رسد مفهوم عدل و ظلم، غیر از مفهوم حَسن و قبیح است؛ زیرا اولاً ارتکاز عرفی همین است که «عدل» غیر از «حَسن» بوده و رابطه آنها مانند دو مفهوم «انسان» و «بشر» نیست؛ و ثانیاً همانطور که در بحث بعد توضیح داده خواهد شد، مفهوم عدل و حَسن و همچنین مفهوم ظلم و قبیح از حیث مصداق نیز تساوی ندارند، که همین مطلب شاهد بر اختلاف دو مفهوم است.

برخی بزرگان ادّعا نموده‌اند دو مفهوم عدل و حَسن هرچند مختلف هستند امّا از حیث مصداق تساوی دارند. یعنی هر حَسنی عدل بوده و هر عدلی حَسن است، و هر ظلمی قبیح بوده و هر قبیحی ظلم است؛ امّا به نظر می‌رسد رابطه عدل و حَسن از حیث مصداق عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر عدلی حَسن است امّا هر حَسنی عدل نیست. به عنوان مثال «احسان به دیگران» و «ایثار» و «جود» همه حَسن هستند، امّا عدل نیستند؛ زیرا عدل «اعطاء الحقّ لذی الحقّ» است در حالیکه طرف مقابل در ایثار هیچ حقّی ندارد. مثال دیگر اینکه کذب همیشه قبیح است، امّا همیشه ظلم نیست. اگر کسی به دروغ از خودش تعریف نماید، این عمل وی قبیح است امّا مصداق ظلم نیست؛ زیرا حقّی از کسی سلب نکرده است. بنابراین حَسن و قبیح اعمّ از عدل و ظلم هستند.

نکته دوم: عنوان اولی و ثانوی

عناوین ممکن است اولی یا ثانوی باشند. عنوان اولی نام است برای فعلی خاصّ مانند «اکل» و «شرب» و «مشی» و «تکلم»؛ امّا عنوان ثانوی یک اسم برای فعلی خاصّ نیست، بلکه بر افعال کثیره صدق می‌کند مانند «غصب» که ممکن است بر «مشی» یا «شرب» یا «اکل» صدق کند. مثال دیگر عنوان «احترام» است که گاهی بر ایستادن و گاهی بر کلاه از سر برداشتن صدق می‌کند.

عدل و ظلم نیز از عناوین ثانویه بوده و نام برای فعل معیّنی نیستند بلکه بر افعال کثیره صدق می‌کنند. به عنوان مثال «ایستادن» گاهی مصداق ظلم و گاهی مصداق عدل است، و یا «مشی» گاهی مصداق ظلم و گاهی مصداق عدل است.

نکته سوم: عناوین ذاتی و التفاتی و قصدی

عناوین ممکن است «ذاتی» یا «التفاتی» یا «قصدی» باشند، که ابتدا هر یک توضیح داده شده، و سپس بررسی می‌شود که عنوان عدل و ظلم از کدام دسته از عناوین هستند:

الف. عناوین ذاتیه: عنوان ذاتی بر یک فعل صدق می‌کند هرچند فاعل از آن عنوان غافل بوده و یا قصد آن را نداشته باشد. به عنوان مثال اگر کسی در حال خواب شرب نموده و یا راه برود، فعل «شرب» یا «مشی» محقّق شده، هرچند فاعل آن شاعر نیست. بنابراین عناوین «اکل» و «شرب» و «مشی» از عناوین ذاتیه هستند.

ب. عناوین التفاتیه: عنوان التفاتی بر فعلی صدق می‌کند که فاعل التفات به آن عنوان داشته باشد (هرچند داعی فاعل همان عنوان نباشد). به عنوان مثال «هتک» از عناوین التفاتیه است. توضیح اینکه اگر زید پایش را جلوی عالمی دراز نماید، همین که التفات داشته باشد در نظر عرف دراز کردن پا جلوی عالم هتک است، کافی است تا این فعل وی متّصف به هتک شود. یعنی در این صورت هتک محقّق شده هرچند داعی زید اصلاً هتک نبوده بلکه به داعی رفع خستگی پا این کار را انجام داده باشد. بنابراین در این موارد واقعاً هتک محقّق شده، و عنوان هتک امری واقعی در طول یک اعتبار است (هتک امری واقعی است و امری اعتباری مانند ملکیت نیست).

ج. عناوین قصدیه: برای تحقّق یک عنوان قصدی، باید فاعل نیز آن عنوان را قصد نماید و التفات به تنهایی کافی نیست. به عنوان مثال «احترام» از عناوین قصدیه بوده و برای تحقّق آن باید فاعل علاوه بر التفات، فعل را نیز به داعی احترام انجام دهد. توضیح اینکه اگر عالمی وارد شده و زید به داعی احترام جلوی پای عالم بایستد، «احترام» محقّق می‌شود؛ امّا اگر به داعی دیگری مانند رفع خستگی پا بایستد، احترام محقّق نشده است. البته در این مورد ممکن است دیگران توهم احترام کنند، امّا اگر داعی زید را بدانند، متوجه می‌شوند که احترام نیست.

عدل و ظلم از عناوین ذاتیه یا التفاتیه یا قصدیه نیستند

همانطور که گفته شد هر عنوانی تحت یک دسته از عناوین ذاتیه و التفاتیه و قصدیه درمی‌آید. در مورد عنوان «عدل» و «ظلم» این مشکل وجود دارد که در ظاهر تحت هیچیک از سه دسته نیست.

شاهد بر اینکه از عناوین ذاتیه نیستند، این است که اگر فرض شود زید عبایی خریده و استفاده نموده که آن عبا دزدی بوده است. در این مورد فعل زید، مصداق ظلم نیست. اگر عدل و ظلم از عناوین ذاتیه باشند جهل زید تأثیری در تحقّق آنها نداشته و این مورد نیز باید مصداق ظلم باشد. بنابراین عنوان ظلم از عناوین ذاتیه نیست.

شاهد بر اینکه از عناوین التفاتیه نیستند، این است که اگر فرض شود زید در ملک دیگری تصرّف نماید، در حالیکه می‌داند مالک آن شخص دیگری است که راضی به تصرّف وی نیست، امّا از عنوان ظلم غفلت دارد،

در این صورت ظلم محقّق شده است. اگر ظلم از عناوین التفاتیه باشد، این مورد نباید ظلم باشد زیرا التفات به عنوان ظلم ندارد. بنابراین عنوان ظلم از عناوین التفاتیه نیست.

شاهد بر اینکه از عناوین قصدیه نیستند، این است که اگر فرض شود زید می‌داند این آب ملک دیگری بوده و التفات دارد، امّا داعی ظلم ندارد بلکه داعی رفع عطش دارد و یا التفاتی به عنوان ظلم ندارد، در این صورت نیز بدون شکّ ظلم است. اگر ظلم از عناوین قصدیه باشد، در این مورد که داعی ظلم ندارد نباید عنوان ظلم محقّق شود. بنابراین عنوان عدل و ظلم از عناوین قصدیه نیز نیستند.

عدل و ظلم از عناوین ذاتیه هستند

به نظر می‌رسد عدل و ظلم از عناوین ذاتی هستند. توضیح اینکه در مثال فوق که زید در عبای دزدی که خریده تصرّف نموده، هرچند سلب حقّ بوده امّا ظلم نیست؛ زیرا در عدل و ظلم نکته‌ای وجود دارد که موجب می‌شود در این موارد عدل و ظلم صدق نکند.

توضیح اینکه همانطور که گذشت فعل تقسیم به «ارادی» و «غیر ارادی» شده، و فعل ارادی نیز تقسیم به «اختیاری» و «غیر اختیاری» می‌شود. از بین این سه دسته از افعال، فقط فعل ارادی اختیاری متّصف به عدل و ظلم می‌شود (البته به ضمیمه همان دو استثناء از فعل ارادی غیر اختیاری). در مثال فوق تصرّف در عبا یک فعل ارادی غیر اختیاری است، لذا متّصف به ظلم نمی‌شود زیرا ظلم سلب حقّی است که ارادی اختیاری باشد.

بنابراین در فعل ارادی اختیاری، دو عنوان عدل و ظلم از عناوین ذاتی هستند؛ به عبارت دیگر عدل و ظلم از عناوین ذاتی است که موصوف آن دارای شرطی است که ارادی اختیاری باشد. پس باید اعطاء و سلب حقّ اختیاری و با قصد اعطاء و سلب باشد، تا متّصف به عدل و ظلم شود.

ج۱۰۵ ۹۶/۰۱/۱۵

سوم: قاعده حُسنِ عدل و قبحِ ظلم

دو قضیه «العدل حَسنٌ» و «الظلم قبیحٌ» مورد قبول منکرین و معتقدین به حُسن و قبح عقلی است، البته نزد معتقدین «العدل حَسن عقلاً» و «الظلم قبیح عقلاً» امّا نزد منکرین «العدل حَسن عقلاءً» و «الظلم قبیح عقلاءً» می‌باشد. این دو قضیه مورد اتّفاق بوده و حتی به عنوان مثال برای قضیه عامّ بدون تخصیص ذکر می‌شود. یعنی یک تخصیص هم بر این دو قضیه وارد نمی‌شود و ممکن نیست یک فعل در عین اینکه عدل است، حَسن نباشد، و یا یک فعل در عین اینکه ظلم است قبیح نباشد.

بحث در این است که آیا این دو قضیه، فقط دو قضیه هستند یا قاعده می‌باشند؟ و اگر قاعده نباشند آیا دو تجمیعیه هستند یا دو قضیه به شرط محمول هستند؟ مشهور علماء این دو را قاعده دانسته و در مقابل شهید صدر آنها را دو قضیه به شرط محمول می‌داند.[۱]

تفاوت قاعده و قضیه

به عنوان مقدمه تفاوت قاعده و قضیه، و به عبارت دیگر ضابطه و ملاک قاعده بودنِ یک قضیه توضیح داده می‌شود. اگر یک قضیه دارای دو شرط باشد، قاعده می‌باشد:

الف. در قاعده باید قضیه کلی باشد، بنابراین قضیه «زید عادل» و یا «زید مجتهد» قاعده نیستند.

ب. در قاعده باید نکته واحد ثبوتی منشأ کلیت و عمومیت شده باشد. توضیح اینکه فرض شود قضیه از مجعولات و تشریعیات شرعی باشد. به عنوان مثال «قاعده فراغ» یا «قاعده تجاوز» یک تشریع واحد دارند هرچند در «نماز» و «روزه» و «حجّ» و سائر عبادات و تمام معاملات جاری هستند. این دو قضیه، قاعده شرعی هستند هرچند تأسیسی نبوده و امضائی‌اند. قاعده فراغ یک تشریع واحد دارد، و اینگونه نیست که یک قاعده فراغ در حجّ، و یکی در صوم، و یکی در نماز جعل شده باشد، بلکه در تمام موارد یک قاعده واحد جعل شده است؛ گاهی نیز تشریع متعدّد وجود داشته، امّا نکته همه تشریعات امری واحد است. به عنوان مثال قاعده «لاحرج» و یا «لاضرر» تشریع واحد نداشته بلکه تشریعات متعدّد به عدد موارد دارند. یعنی یک تشریع در نماز شده، و یک تشریع در صوم، و یک تشریع در حجّ، و ... شده است. بنابراین قاعده «لاضرر» جاری در نماز، غیر از قاعده «لاضرر» جاری در حجّ است (توضیح بیشتر این مطلب در قاعده «لاضرر» خواهد آمد). با وجود تشریعات متعدّد، امّا نکته تشریع قاعده «لاضرر» و یا «لاحرج» در تمام موارد آن، امری واحد (به عنوان مثال تسهیل بر عباد و آسان بودنِ دین) می‌باشد.

بنابراین اگر در یک قضیه تشریعات متعدّد بوده و نکته جعل تشریعات نیز متفاوت باشد آن قضیه، قاعده نخواهد بود. به عنوان مثال در قضیه «کلُّ من فی البیت مجتهد» رابطه‌ای بین «اجتهاد» و «داخل خانه بودن» وجود ندارد، بلکه اتّفاقاً بیست نفر داخل خانه شده که همه مجتهد بوده‌اند. بنابراین در این قضیه، نکته ثبوتی واحد برای عمومیت اجتهاد افراد وجود ندارد؛ و یا در مثال «کلُّ انسانٍ یموت» نیز نکته ثبوتی واحد برای عمومیت وجود ندارد. یعنی در انسانیت نکته‌ای وجود ندارد که موجب موت باشد، بلکه نکته چیز دیگری است مانند اینکه همه افراد انسان «ممکن الوجود» هستند. پس این قضایا، قاعده نخواهند بود.

---

۱. نظر شهید صدر در ابتدای دوره قبل اصول، نظر مختار بود؛ امّا در انتهای دوره قبل اصول، نظر مشهور اختیار شد.

تبیین قاعده حُسن عدل و قبح ظلم

با توجه به مقدمه فوق، بحث در این است که آیا «العدل حَسنٌ» یک قاعده است یا یک قضیه می‌باشد؟ همانطور که گفته شد، سه نظریه ممکن است مطرح شود که به بررسی هر یک پرداخته می‌شود:

قاعده بودن حُسن عدل و قبح ظلم

قضیه حُسن عدل در نظر مشهور، یک قاعده بوده و نظر مختار نیز همین است.[1] همانطور که گفته شد یک قاعده باید دو شرط کلیت و نکته واحد ثبوتی داشته باشد. ادّعا شده نکته واحد ثبوتی در این قضیه که موجب عمومیت شده، این است که عدل همان «اعطاء حقّ» است، و همین موجب عمومیت حُسن در تمام موارد عدل است. به عنوان مثال ردّ امانت «بما هو اعطاء الحقّ» حَسن است. به عبارت دیگر تمام حُسنِ عدل، به خودِ عدل است؛ و تمام منشاء ظلم، به خودِ ظلم (سلب حقّ) است. سپس مشهور ادّعای دیگری نیز نموده‌اند که اصلاً تمام حُسن افعال به سبب عدل بودن است، یعنی ردّ امانت «بما هو عدل» حَسن است.

به هر حال این دو قضیه کلی بوده و نکته حُسن عدل، خودِ عدل بوده، و نکته قبح ظلم، نیز خودِ ظلم است. بنابراین این دو قضیه، قاعده هستند.

به نظر می‌رسد کلام مشهور صحیح است که این دو قضیه، قاعده هستند و نکته ثبوتی واحد نیز در حُسن عدل همان اعطاء حقّ و در قبح ظلم همان سلب حقّ است؛ امّا ادّعای دیگر مشهور که تمام حُسن و قبحِ افعال به دلیل عدل و ظلم است، صحیح نیست. یعنی اینگونه نیست که قبح خیانت به جهت ظلم بودن باشد (توضیح این مطلب خواهد آمد). به هر حال این دو قضیه، قاعده بوده و نظیر «لاضرر» و «لاتعاد» هستند، و نظیر «الانسان یموت» و یا «کلُّ من فی البیت مجتهد» نیستند.

در نتیجه قضیه حُسن عدل و قبح ظلم، قاعده هستند؛ که این مطلب هم موافق ارتکاز است، و هم موافق نقد احتمال دوم و سوم است.

قضیه تجمیعیه بودنِ حُسن عدل و قبح ظلم

احتمال دوم این است که قضیه حُسن عدل و قبح ظلم، دو قضیه تجمیعیه باشند. در قضیه تجمیعیه عنوانی در موضوع اخذ شده برای اشاره به افراد، مانند «کلُّ من فی البیت مجتهدٌ» که عنوان «کلُّ من فی الدار» برای

---

۱. تمام این مباحث در قضیه قبح ظلم نیز جریان دارد.

اشاره به صد نفری است که در خانه هستند. یعنی به جای اینکه صد قضیه گفته شود که «زید مجتهد» و «بکر مجتهد» و ...، در موضوع از یک عنوان مشیر استفاده شده است. پس رابطه‌ای بین «در خانه بودن» و «اجتهاد» وجود ندارد. با توجه به این توضیح، در قضیه حُسن عدل نیز «عدل» عنوانی برای اشاره به تمام افعالِ متّصف به حُسن (مانند صدق و ردّ امانت و ...) بوده، و «ظلم» نیز عنوانی برای اشاره به تمام افعالِ متّصف به قبح (مانند کذب و خیانت در امانت و ...) است. بنابراین قبحِ خیانت به سبب «ظلم بودن» نیست بلکه به سبب «خیانت بودن» است. شهید صدر در برخی کلمات این نظر را پذیرفته است.

به نظر می‌رسد این احتمال صحیح نیست؛ زیرا برخی افعال متّصف به عدل و ظلم نشده امّا متّصف به حُسن و قبح می‌شوند. به عنوان مثال برخی کذب‌ها ظلم نیستند امّا همه قبیح‌اند، و یا ایثار حَسن است امّا عدل نیست. بنابراین عنوان عدل نمی‌تواند اشاره به تمام افعال حَسن داشته باشد.

قضیه به شرط محمول بودنِ حُسن عدل و قبح ظلم

احتمال سوم نیز در کلام شهید صدر مطرح شده است که قضیه حُسن عدل و قبح ظلم از قضایای به شرط محمول هستند. توضیح اینکه «ظلم» همان تجاوز از حدّ بوده و ظالم کسی است که تجاوز از حدّ نماید. از سوی دیگر، قبح نیز چیزی غیر از تجاوز از حدّ نبوده و «لاینبغی فعلُه» اشاره به تجاوز از حدّ دارد. بنابراین قضیه «الظلم قبیحٌ» به معنای این است که تجاوز از حدّ، همان تجاوز از حدّ است! این قضیه به شرط محمول است.

البته ایشان در آخر کلام یک تنزّل نموده و فرموده است اگر کسی این مطلب را قبول نکند، قضیه حُسن عدل و قبح ظلم از قضایای تجمیعیه خواهند بود. به هر حال ایشان قاعده بودن این دو قضیه را قبول ندارد.[1]

اشکال اول: تعبیر «به شرط محمول» صحیح نیست

قضیه حُسن عدل با پذیرش توضیح ایشان از قضایای به شرط محمول نبوده بلکه از قضایای تحلیلیه خواهد بود. توضیح اینکه قضیه دارای سه قسم است:

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۳۷:«و هذا الجواب صوری یتضح وجه المناقشة فیه مما تقدم فی بعض البحوث السابقة حیث أوضحنا هنا لک ان قضیتی قبح الظلم أو حسن العدل لیستا هما المدرکین العقلین العملیین الأولیین لأنهما قضیتان بشرط المحمول، إذ الظلم و العدوان هو الخروج عن الحد و لیس المراد به الحد التکوینی إذ لا خروج عنه بل الحد الّذی یضبطه العقل و یحدده بنفسه بأنه ینبغی أو لا ینبغی أن یتعداه الإنسان و هو عبارة أخری عن القبیح بل هذه القضیة ان کانت مفیدة فهی تفید کإشارة إلی مدرکات العقل العملی اختصارا و إجمالا لا أکثر، فعنوان الظلم أخذ مشیرا و معرفا إلی واقع ما لا ینبغی فعله فی نظر العقل من الکذب و الخیانة و مخالفة الوعد و غیر ذلک، و کذلک عنوان العدل یکون مشیرا إلی واقع ما ینبغی فی نظر العقل فعله من الإحسان و الشکر و الصدق و المروءة إذا فقضیتا حسن العدل و قبح الظلم تکونان فی طول القضایا العقلیة العملیة لا انهما الأساس لها کما أفید».

الف. قضیه تحلیلی: قضیه‌ای که محمول آن در تعریف موضوع یا اجزاء موضوع اخذ شده باشد. به عنوان مثال قضیه «الانسان ناطق» و یا «الحیوان جسم» از قضایای تحلیلیه است؛ زیرا ناطقیت (یعنی محمول قضیه اول) در تعریف انسان (یعنی موضوع قضیه اول) اخذ شده است، و جسمیت (محمول قضیه دوم) در تعریف حیوان (موضوع قضیه دوم) اخذ شده است. لذا قضیه «الانسان ناطق» هیچ علم جدیدی به دست نمی‌دهد، بلکه از تحلیل موضوع به دست می‌آید.

ب. قضیه تألیفی: قضیه‌ای که محمول آن در تعریف موضوع یا اجزاء موضوع (حتّی به چند واسطه) اخذ نشده است. قضیه تألیفی در مقابل قضیه تحلیلی قرار دارد. به عنوان مثال «الانسان ممکن الوجود» یک قضیه تألیفی است زیرا امکان (محمول قضیه) در تعریف انسان (موضوع قضیه) اخذ نشده است. یعنی با تجزیه و تحلیل انسان به جوهر رسیده که در تعریف جوهر، امکان اخذ نشده است (هرچند مقسم جوهر و عَرَض ممکن است).

ج. قضیه به شرط محمول: قضیه‌ای که محمول آن در موضوع اخذ شود. به عنوان مثال «الانسان الممکن ممکنٌ» به شرط محمول است.

با توجه به این مقدمه، قضیه «الظلم قبیح» به شرط محمول نیست زیرا محمول آن در موضوع اخذ نشده است. این قضیه یک قضیه تحلیلی است زیرا با تحلیل ظلم به تجاوز از حدّ رسیده که همان قبح است، نظیر قضیه «الانسان ناطق» یا «الانسان حیوان».

اشکال دوم: قضیه حُسن عدل، قضیه تألیفی است

اشکال اساسی این است که قضیه حُسن عدل یا قبح ظلم از قضایای تألیفی است. توضیح اینکه معنای عرفی عدل «اعطاء حقّ» و معنای عرفی ظلم «سلب حقّ» است؛ در حالیکه قبیح به معنای «سلب حقّ» نیست بلکه به معنای «لاینبغی فعلُه» یا «یستحقّ فاعله الذمّ» است. بنابراین در تعریف موضوع قضیه از محمول استفاده نشده، و با تحلیل موضوع نیز محمول به دست نمی‌آید. در نتیجه این دو قضیه، تألیفی هستند.

ج۱۰٦ ۹٦/۰۱/۱٦

چهارم: قاعده نفی ظلم

در آیات کثیره از خداوند متعال نفی ظلم شده، که در برخی مطلقاً ظلم نفی شده، و در برخی ظلم به مردم نفی شده، و در برخی ظلم به مردم در قیامت شده است. به عنوان مثال به چند آیه شریفه اشاره می‌شود:

۱. «انّ الله لایظلم مثقال ذرّةٍ و إن تکُ حسنةً یضاعفها و یؤتِ من لدنه اجراً عظیماً»[1]؛ عنوان «مثقال» از «ثقل» به معنای وزن است. یعنی خداوند به اندازه وزن یک ذرّه (نه حجم آن) نیز ظلم نمی‌کند. وزن ذرّه حتی با دقیق‌ترین ترازوها (مانند ترازوی مخصوص طلا) نیز قابل تشخیص نیست. ذرّه همان چیزی است که معلّق در هوا بوده و در زیر نور آفتاب دیده می‌شود.

۲. «إنّ الله لایظلم النّاس شیئاً و لکنّ النّاس انفسَهم یظلمون»[2]؛ یعنی خداوند متعال هیچ ظلمی به مردم ندارد.

۳. «وَ وُضِعَ الْکِتَابُ فَتَرَی الْمُجْرِمِینَ مُشْفِقِینَ مِمَّا فِیهِ وَ یَقُولُونَ یَا وَیْلَتَنَا مَا لِهذَا الْکِتَابِ لاَ یُغَادِرُ صَغِیرَةً وَ لاَ کَبِیرَةً إِلاَّ أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَ لاَ یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً»[3]؛

۴. «تِلْکَ آیَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَیْکَ بِالْحَقِّ وَ مَا اللَّهُ یُرِیدُ ظُلْماً لِلْعَالَمِینَ»[1]؛ یعنی خداوند متعال حتی اراده ظلم هم ندارد. مراد از «عالمین» ممکن است تمام موجودات و یا فقط انسان‌ها باشد.

۵. «مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودَ وَ الَّذِینَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَ مَا اللَّهُ یُرِیدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ»[2]؛ یعنی خداوند متعال اراده ظلم به مردم هم ندارد.

۶. «ذلِکَ بِمَا قَدَّمَتْ أَیْدِیکُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَیْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِیدِ»[3]؛ عنوان «ظلّام» به معنای «ذی‌ظلم» است.

۷. «مَا یُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَیَّ وَ مَا أَنَا بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِیدِ»[4]؛

مقدمه اول: معنای ظلم نفی شده از خداوند متعال

همانطور که گفته شد معنای عرفی ظلم «سلب الحقّ عمّن له الحقّ» است. خداوند متعال نیز اگر بخواهد ظلم به انسان کند، باید حقّ وی را سلب نماید. پس باید در مرحله قبل حقّی برای انسان بر عهده خداوند متعال فرض شود، تا گفته شود خداوند متعال آن حقّ را سلب نمی‌کند. اکنون این سوال مطرح است که آیا مردم حقّی بر عهده خداوند متعال دارند؟ اگر حقّی نبوده و این معنی صحیح نباشد، ظلم در این آیات باید به معنای دیگری باشد.

به نظر می‌رسد ظلم در این آیات به همان معنای عرفی ظلم به کار رفته است. معنای عرفی ظلم همان سلب حقّ عقلائی است. همانطور که توضیح داده شد، حقّ عقلائی دو قسم اصلی و تبعی دارد. حقّ عقلائی اصلی همان

---

۱. سورة النساء، آیة ۴۰.

۲. سورة یونس، آیة ۴۴.

۳. سورة الکهف، آیة ۴۹.

۱. سورة آل عمران، آیة ۱۰۸.

۲. سورة الغافر، آیة ۴۱.

۳. سورة آل عمران، آیة ۱۸۲.

۴. سورة ق، آیة ۲۹.

حقّی است که عقلاء «بما هم عقلاء» برای حفظ نظام اجتماعی اعتبار نموده‌اند. حقّ عقلائی تبعی حقّی است که عرف اعتبار نموده و عقلاء نیز موقفی بر خلاف آن ندارند. عرف همانطور که حقوقی برای خداوند بر عهده عباد قائل است، برای انسان نیز حقوقی بر عهده خداوند متعال قائل است. به عنوان مثال یکی از حقوق انسان این است که وسائل معیشت مردم در دنیا و رزق آنها در دنیا وجود داشته باشد، و یا تکالیفِ دارای مفسده بر انسان جعل نکند، و یا بی جهت ضرری بر مردم وارد نکند، و یا بی جهت مردم را عذاب یا مؤاخذه نکند. این حقوق، عقلائی تبعیه هستند. یعنی عرف عامّ این حقوق را برای انسان بر عهده خداوند متعال قائل بوده و عقلاء نیز موقفی بر خلاف آن ندارند.

بنابراین عنوان ظلم در این آیات حمل بر معنای عرفی ظلم می‌شود، و به طور کلی در تمام آیاتی که نفی ظلم از خداوند متعال شده است، همین معنای عرفی ظلم مراد است.

مقدمه دوم: حقیقت ظلم نفی شده از خداوند متعال

خداوند متعال دارای سه مقام و موقعیت است: مقام تکوین؛ مقام تشریع؛ و مقام تحکیم؛ مقام تکوین همان مقام ایجاد ما سوی الله است. مقام تشریع همان مقام جعل و تشریع احکام (اعمّ احکام تکلیفی مانند ایجاب و تحریم، و احکام غیر تکلیفی) است. مقام تحکیم نیز همان مقام جزاء دادن و حکم کردن در روز قیامت است که تک تک اعمال عباد بدون استثناء بررسی می‌شود (که این آیه شریفه اشاره به آن دارد «**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ﴿﴾ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ**»[1])؛ مقام تکوین هم مرتبط با دنیا و هم مرتبط با آخرت بوده، و مقام تشریع فقط مرتبط با دنیا بوده، و مقام تحکیم نیز فقط مرتبط با آخرت است. اکنون سوال این است که نفی ظلم از خداوند متعال در کدامیک از سه مقام فوق است؟

به نظر می‌رسد نفی ظلم از خداوند متعال در هر سه مقام است (هرچند تنها مقامی که محلّ مناقشه است فقط ظلم در تکوین است، یعنی آیا ظلم به معنای عرفی در مقام تکوین ممکن است؟). البته آنچه متناسب با بحث اصولی است مقام تشریع است (و ظلم در مقام تکوین و تحکیم، متناسب با مباحث کلامی است). بنابراین از این آیات استفاده می‌شود خداوند متعال تشریع ظالمانه (به معنای عرفی) نداشته و نخواهد داشت.

آیا تشریع ظالمانه در مورد خداوند متعال تصوّر دارد تا توسط این آیات نفی شده باشد؟ واضح است که چنین تشریعی تصوّر دارد مانند اینکه حکم قصاص پدر قاتل جعل شود، و یا همسر یا برادر قاتل قصاص شود.

---

۱. سورة الزلزال، آیة۷و۸.

بنابراین تشریع ظالمانه در مورد خداوند متعال نیز معنی‌دار است، و توسط این آیات از خداوند متعال نفی شده است.

مقدمه سوم: نسبیت ظلم در تشریع

البته باید دقّت شود ظالمانه بودن یک قانون یا تشریع، امری نسبی است. پس ممکن است حکمی در یک زمان ظالمانه و در زمان دیگر غیر ظالمانه باشد، و یا برای برخی مردم ظالمانه و برای دیگران غیر ظالمانه باشد. به عنوان مثال اگر اکنون جریمه عبور از چراغ قرمز صد هزار تومان باشد ظالمانه نیست، امّا اگر چهل سال قبل این قانون جعل شده باشد ظالمانه است (زیرا این قیمت در آن زمان بسیار زیاد بوده است). مثال دیگر اینکه در کشوری که درآمد مردم بالا باشد، قانون مجازات اگر پنجاه هزار تومان باشد ظالمانه نیست، امّا بین مردمی که درآمد آنها یک صدم است این قانون ظالمانه است. شاهد بر نسبی بودن قوانین اینکه در برخی قوانین بین افراد ۱۶ ساله و ۵۰ ساله تفاوت وجود دارد، و حتی بسیاری از قوانین شناور است مانند مجازات بین ۳ تا ۶ سال زندان، و حتی گاهی بسیار شناور است مانند مجازات بین ۶ ماه تا ۵ سال. بنابراین قانون و مجازات و تشریع، مطلق نبوده و نسبی است.

ج۱۰۷ ۹٦/۰۱/۱۹

جمع‌بندی: نفی تشریع ظالمانه در شرع

با توجه به سه مقدمه مطرح شده که ظلم نفی شده از خداوند متعال به معنای عرفی بوده و همان سلب حقّ عقلائی تبیعی است، و در تشریع الهی ظلم معنی‌دار است (مانند امر به قبائحی مثل خیانت در امانت)، و تشریع ظالمانه امری نسبی است که ممکن است در یک عصر تشریعی ظلم بوده و در عصر دیگر ظلم نباشد؛ قاعده نفی ظلم ثابت می‌شود. توضیح اینکه عصر تشریع در اسلام از زمان بعثت نبیّ اکرم صلّی الله علیه و آله شروع شده و تا زمان رحلت ایشان ادامه داشته است (زمان تشریع ۲۳ سال طول کشیده است). تشریع در اسلام نیز در مکان شبه جزیره حجاز بوده است. مجموعه زمان و مکان تشریع «مقطع تشریع» نام دارد. هیچیک از تشریعات انجام شده در مقطع تشریع، ظالمانه نبوده است؛ امّا اگر یک تشریع در مقطع دیگری ظلم محسوب شود، آیات شریفه فوق دلالت بر نفی آن تشریع در آن مقطع دارند.

بنابراین اگر تشریعی در یک زمان ظالمانه محسوب شود، چنین تشریعی از خداوند متعال نفی شده است. به عنوان مثال ممکن است گفته شود «دیه قتل خطئی» از این موارد باشد. توضیح اینکه دیه قتل خطئی بر عهده قاتل نبوده (هرچند بسیار غنی باشد) و بر عهده عاقله قاتل است. مراد از عاقله همان اقرباء پدری قاتل هستند.

ممکن است این دیه بر عهده عاقله، قبل از اسلام (در جوامع قبیله‌ای) مرسوم بوده و توسط اسلام امضاء شده باشد. این دیه در جوامع قبیله‌ای ظالمانه نبوده لذا تشریع آن اشکالی ندارد؛ امّا در این عصر ممکن است گفته شود ظالمانه است که یک نفر در استرالیا بسیار غنی بوده و قتلی مرتکب شود، امّا دیه آن توسط طلبه فقیری در قم پرداخت شود. البته این مثال به عنوان احتمال بیان شده، و جزمی نیست.

قاعده نفی تشریع ظالمانه نظیر قاعده نفی ضرر و نفی حرج است. قاعده نفی ضرر و حرج دلالت بر نفی تشریع از کسی دارند که تکالیف و تشریعات برای وی ضرری و حرجی باشد. به عبارت دیگر تکلیفی برای آن اشخاص جعل نشده است. البته یک نکته باید توجه شود که در قاعده نفی ضرر و حرج، تشخیص ضرر و حرج دائماً به دست مکلف است. فقیه تنها فتوا می‌دهد روزه حرجی واجب نیست، امّا تعیین مصداق نمی‌کند؛ امّا در قاعده نفی ظلم، تشخیص آن به دست مکلّف نیست بلکه ظالمانه بودنِ تشریع در یک عصر را فقیه باید تشخیص دهد؛ زیرا عرف غالباً این امور را تشخیص نمی‌دهد. حتی ممکن است گفته شود در این موارد قول یک فقیه نیز حجّت نیست بلکه باید چند فقیه تشخیص دهند یک تشریع در این عصر ظالمانه بوده و معارضی هم نداشته باشند، تا حجّت بر نفی تشریع باشد. توضیح اینکه در مواردی قول اهل خبره حجّت نیست و باید چند خبره نظر دهند، مانند اینکه عمل جراحی یک بیمار دارای خطر مرگ بسیار بالایی باشد که باید چند پزشک در مورد عمل جراحی وی نظر دهند. مثال دیگر اینکه در یک تصمیم نظامی که بسیار مهمّ است، با صرف مشورت با یک شخص خبره، تصمیم گرفته نمی‌شود. لذا در موارد عدیده‌ای به قول یک نفر اهل خبره نباید اعتماد شود، و باید چندین خبره نظر دهند. با توجه به این نکته، بعید نیست در بحث قاعده نفی ظلم نیز تشخیص یک فقیه کافی نباشد؛ زیرا این موارد مانند فتوا و استنباط نبوده و بسیار مهمّ است. بنابراین بعید نیست در این موارد قول فقیه واحد حجّت نبوده، و نیاز باشد مجموعه‌ای از فقهاء که معارض ندارد تشخیص دهند این حکم در این عصر ظالمانه است، تا نفی چنین تشریعی شود.

پنجم: قاعده حرمت ظلم

قاعده نفی ظلم که در نکته چهارم بررسی شد، ناظر به نفی ظلم از خداوند متعال بود؛ امّا قاعده حرمت ظلم که در امر پنجم بررسی می‌شود، ناظر به ظلم انسان است. به نظر می‌رسد اختلافی در حرمت ظلم بین فقهاء نباشد و شاید حرمت ظلم از ضرویات مذهب یا ضروریات دین باشد. به عنوان مثال وجوب صوم و حجّ و حرمت شرب خمر از ضرویات دین یا مذهب است. از آنجا که عنوان ظلم بر بسیاری از محرّمات شرع مانند خیانت و تهمت و غصب صادق است، لذا تعبیر به «قاعده حرمت ظلم» شد. به هر حال اشکالی نیست که حرمت ظلم از بدیهیات و ضروریات است، و علاوه بر آن آیات و روایات عدیده نیز دلالت بر حرمت ظلم دارند:

۱. «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ وَ أَنْ تُشْرِکُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ یُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»[1]؛ مراد از «بغی» همان تعدّی است. در مفهوم تعدّی «به غیر حقّ» بودن نیز نهفته است که گاهی ذکر هم می‌شود، مانند انسان ناطق است.

۲. «إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِیتَاءِ ذِی الْقُرْبَى وَ یَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ»[2]؛ مراد از بغی نیز تعدّی و ظلم است.

۳. «إِنَّمَا السَّبِیلُ عَلَى الَّذِینَ یَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ یَبْغُونَ فِی الْأَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ أُولئِکَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ»[3]؛ مراد از سبیل در این آیه شریفه «مؤاخذه» است. پس عذاب الیم برای کسانی است که ظلم می‌کنند.

۴. «إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوَالَ الْیَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ نَاراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً»[4]؛ از این آیه شریفه استفاده می‌شود در بطن کسی که ظلم کند، نار است. این مطلب معنی عرفی آیه است که ظلم حرام است، و «اکل مال یتیم» نیز از باب ظلم حرام است.

به هر حال از این آیات به وضوح استفاده می‌شود که «ظلم به مردم» یکی از محرّمات شرعی است.

ج۱۰۸ ۹۶/۰۱/۲۰

تحدید معنای ظلم محرّم

ظلم به مردم یکی از محرّمات شرعیه است. در کلمات فقهاء به مناسبت اشاره به حرمت ظلم شده، امّا هیچگاه معنای ظلمِ حرام تحدید نشده است. فقهاء بسیاری از عناوین محرّمه مانند «غیبت» و «غناء» و «سرقت» و «هجو» را تحدید و مشخّص نموده‌اند، امّا معنای ظلم که از گناهان کبیره است را تحدید نکرده‌اند (حداقلّ در کتاب حدائق و جواهر و مکاسب محرّمه شیخ، در مورد تحدید معنای ظلم بحثی نشده است). پس باید برای تعیین معنای ظلم حرام به کلمات دیگر و مرتکازات و مدالیل التزامی عبارات فقهاء مراجعه شود.

نظر مشهور: سلب حقّ شرعی

با مراجعه به برخی کلمات فقهاء، روشن می‌شود که ظلم حرام در ارتکاز آنها، ظلم به معنای عرفی نیست بلکه سلب حقّ شرعی، ظلم حرام است. به عنوان مثال عناوین محرّمه بسیاری در فقه ذکر شده که از اصناف

---

۱. سورة الاعراف، آیة۳۳.

۲. سورة النحل، آیة۹۰.

۳. سورة الشوری، آیة۴۲.

۴. سورة النساء، آیة۱۰.

«ظلم» است. در تمام این عناوین قیدی مانند «مؤمن» و یا «مسلم» اضافه شده است. مراد از «مؤمن» شیعه اثنی عشری بوده، و مراد از «مسلم» مسلمان غیر شیعه است (البته اگر مسلم در مقابل شیعه باشد؛ امّا اگر مسلم به تنهایی ذکر شود، شامل مسلمان شیعه و مسلمان غیر شیعه می‌باشد). به عنوان مثال یکی از عناوینی که مصداق ظلم است «قتل» است که در کلمات فقهاء «قتل مسلم» حرام است. فقهاء در شمارش عناوین حرامی که مصداق ظلم هستند، همیشه از قید مؤمن یا مسلم استفاده کرده‌اند مانند حرمتِ «قتل مسلم» و «غیبت مؤمن» و «سبّ مؤمن» و «لعن مؤمن» و «اهانت مؤمن» و «هجاء مؤمن» و «إخافه مؤمن» و «بهتان به مؤمن»، و «نمیمه بین مؤمنین» و «هجر مسلم» (یعنی قهر و دوری از مؤمن) و «غشّ با مسلم» و «تصرّف در مال مسلم» و «اضرار به مسلم»، که در تمام این موارد قید دارای مفهوم است. یعنی مثلاً غیبت غیر شیعه حرام نیست، و اضرار به کافر حرام نیست.

با توجه به این عناوین و اضافه شدن قید مسلم یا مؤمن به آنها، ارتکاز فقهاء از ظلم حرام به دست می‌آید. توضیح اینکه معنای عرفی ظلم، سلب حقّ است (که مراد از حقّ توضیح داده شد). از تقیید این عناوین به مسلم یا مؤمن به دست می‌آید که ظلم عرفی حرام نیست بلکه ظلمی اخصّ از آن حرام است (اگر ظلم عرفی حرام باشد، باید تصرّف در مال غیر مسلم هم حرام باشد). بنابراین نزد فقهاء ظلمی که حرام است «سلب حقّ شرعی» است. به عنوان مثال سلب حقّی مانند «حقّ تألیف» که حقّی عرفی بوده و شرعیت آن ثابت نیست، حرام نمی‌باشد؛ زیرا فقط سلب حقّ شرعی حرام است.

نسبت ظلم حرام و ظلم عرفی، عموم و خصوص من وجه است

نسبت بین «ظلم عرفی» و «ظلم محرّم»، عموم و خصوص من وجه است. توضیح اینکه ماده افتراق ظلم عرفی، اضرار به غیر مسلمان است. به عنوان مثال سنگ زدن به شیشه خانه غیر مسلمان، ظلم عرفی هست امّا ظلم شرعی نیست. ماده افتراق ظلم محرّم، حقّ مارّه است. به عنوان مثال فرض شود شخصی از کنار باغی عبور نموده و بخواهد از میوه آن استفاده کند، امّا صاحب باغ مانع شود. این منع، ظلم شرعی بوده و حرام هست امّا ظلم عرفی نیست[۱]. ماده اجتماع نیز مواردی مانند اضرار به مسلمان است، که هم ظلم عرفی بوده و هم ظلم محرّم است.

فقهاء به طور مفصّل وارد این بحث نشده‌اند، و ممکن است علّت آن مشکلاتی باشد که در ذهن فقهاء وجود داشته و قابل التزام نیست. به هر حال از کلمات فقهاء استفاده می‌شود ظلم از محرّمات شرعیه بوده و مراد همان سلب حقّ شرعی است. حقوق شرعیه تقسیم به تأسیسیه و امضائیه می‌شود. به عنوان مثال «حقّ فسخ در خیار

۱. بنابر نظر برخی فقهاء که حقّ المارّة حقّی شرعی بوده و قبل اسلام بین عرف و عقلاء چنین حقّی وجود نداشته است.

حیوان» و «حقّ فسخ خیار مجلس» و «حقّ مارّة» از حقوق شرعیه تأسیسیه است؛ و «حقّ تحجیر» از حقوق شرعیه امضائیه است.

مثال دیگر اینکه فقهاء غیرمسلمان (کافر) را چهار دسته می‌دانند: کافر ذمّی؛ کافر مستأمن؛ کافر معاهد؛ و کافر حربی؛ کافر حربی، کافری نیست که در حال جنگ با مسلمین است، بلکه کافری است که از سه قسم اول نباشد. در نظر برخی فقهاء مانند محقّق خوئی و تبریزی در عصر حاضر فقط یک قسم از کفار یعنی کافر حربی وجود دارد. پس تمام کفّار در عصر حاضر کافر حربی محسوب می‌شوند. طبق فتوای فقهاء، تملّک اموال غیر مسلمان یعنی کافر حربی، جائز است. یعنی شارع برای مسلمین حقّ تصرّف در اموال غیرمسلمان را جعل نموده است، که عقلاء و عرف عامّ چنین حقّی را قبول ندارند. بنابراین تصرّف در اموال آنها یک حقّ شرعی شده، و سلب آن ظلم بوده و حرام است. یعنی اگر کسی این حقّ را از مسلمانی سلب نماید، ظلم کرده و کار حرامی مرتکب شده است.

نظر مختار: سلب حقّ عقلائی

تبیین و تحدید معنای ظلم حرام، بحثی مرتبط با فقه است، که به طور اجمال به آن اشاره می‌شود. به نظر می‌رسد ظلم محرّم همان ظلم به معنای عرفی است. در آیات فوق نیز عنوان «بغی» و «ظلم» به کار رفته، که دلالت بر حرمت ظلم عرفی دارد؛ زیرا عناوین اخذ شده در خطاب باید حمل بر معنای عرفی شود.

ادلّه و آیات دیگری نیز دلالت بر حرمت ظلم دارند، امّا اختلافی در معنای آنها وجود داشته، لذا مطرح نشدند. به عنوان مثال در آیه شریفه «**وَ لاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لاَ تُنْصَرُونَ**»[۱] «رکون» به معنای میل کردن است. پس آیه شریفه دلالت بر حرمت رضای باطنی به ظلم دیگران دارد. البته برخی فرموده‌اند مراد از «ظلم» در این آیه شریفه، «شرک» است. بنابر این احتمال، آیه شریفه دلالت بر حرمت ظلم ندارد.

به هر حال یکی از عناوین محرّمه در شرع «ظلم» است. این عنوان قابل تخصیص نیست، لذا ممکن نیست ظلم به مسلمان حرام بوده، امّا ظلم به بودایی حرام نباشد. فقهاء در مباحث فقهی، حرمت مطلق ظلم را به اموری نقض کرده‌اند، که آن موارد مورد قبول نیست. یعنی هیچیک از امثله مذکور، تشریع ظالمانه عقلائی نبوده است.

در نتیجه ظلم به معنای عرفی حرام است؛ زیرا این قاعده کلی وجود دارد که اگر عنوانی در یک خطاب اخذ شود، باید حمل بر معنای عرفی شود. پس ظلم و بغی به هر انسانی از محرّمات الهی بوده، و عنوان «ظلم» یک عنوان آبی از تخصیص است.

---

۱. سورة الهود، آیة۱۱۳.

ج۱۰۹ ۹٦/۰۱/۲۱

جهت دهم: معرفت بشری

بحث در معرفت و شناخت بشری است. ابتدا یک مقدمه برای شروع بحث مطرح شده و سپس به بررسی نظریه حساب احتمالات شهید صدر می‌پردازیم:

مقدمه

ابتدا باید دلیل طرح این نظریه توسط شهید صدر، در علم اصول بیان شده، و سپس محلّ نزاع تبیین شود. بعد از مقدمه، نظر مشهور و نظریه شهید صدر در معرفت بشری بررسی می‌شود:

اول: علّت طرح این بحث در علم اصول

اخباریون برای استنباط احکام شرع، استدلال عقلی را بی‌اعتبار می‌دانند. یعنی نباید برای استنباط حکم شرعی، به دلیل عقلی رجوع شود، نه رجوع مستقیم و نه رجوع غیرمستقیم. رجوع مستقیم به دلیلی عقلی مانند اینکه با دلیل عقلی وجوب مقدمه واجب ثابت شود، و رجوع غیرمستقیم مانند اینکه در استنباط حکم شرعی از قواعد و مسائل علم اصول استفاده شود؛ زیرا مسائل علم اصول با دلیل عقلی ثابت شده است. پس دلیل مخالفت اخباریون با علم اصول، این است که رجوع غیرمستقیم به دلیل عقلی برای استنباط احکام شرع را جائز نمی‌دانند. اخباریون تنها راه استنباط احکام شرع را رجوع به کتاب و سنّت می‌دانند. در نظر آنها دلیل عقلی بی‌اعتبار است، و شاهدی بر بی‌اعتباری دلیل عقلی ذکر می‌کنند. شاهد اینکه در علومی که در آنها از دلیل عقلی استفاده می‌شود (در بین علوم حوزوی، در سه علم فلسفه و علم کلام و علم اصول، از دلیل عقلی استفاده می‌شود) بسیار اختلاف و نزاع است. اختلاف در تمام مسائل آن علوم وجود داشته و این اختلاف در حدّی است که تمام احتمالات ممکنه قائل پیدا کرده است (به عنوان مثال در مسأله «اصالة الوجود و الماهیة» قول به اصالت وجود و قول به اصالت ماهیت و قول به اصالت هر دو نیز مطرح شده است). این اختلاف از استدلال عقلی ناشی شده، و حتی اگر در این سه علم فقط اظهار نظر شده و استدلال نمی‌شد، اختلافات کمتری به وجود می‌آمد. این شاهدی بود که اخباریون برای بی‌اعتباری دلیل عقلی مطرح کرده و باور داشته‌اند. پس در نظر آنها دلیل عقلی قابل اعتماد و اتّکاء نیست.

علمای اصولی در مقابل اخباریون، دلیل عقلی را معتبر دانسته، و در صدد توجیه این اختلاف و نزاع در علوم عقلی برآمده‌اند. برای توجیه این اختلاف گفته شده عدم رعایت قواعد علم منطق، سبب اختلاف شده است.

یعنی در نزاع در مسائل علوم عقلی هر طرف نظر خود را صحیح دانسته و اشتباه طرف مقابل را به سبب عدم رعایت قواعد منطق دانسته است.

شهید صدر در نزاع بین اخباریون و اصولیون، نظر اخباریون را ترجیح داده است. ایشان فرمود قواعد منطق به نحو کبرا و تطبیق آنها بر صغریات، بدیهی است یا نظری؟ اگر گفته شود قواعد منطقی بدیهی است، پاسخ این است که خطا در بدیهیات راه ندارد و این مطلب مورد قبول اصولیون و منطقیون است، پس چرا این همه اختلاف وجود دارد؟ و اگر گفته شود برخی قواعد منطقی نظری و برخی بدیهی است، پاسخ این است که چه ملاک و قاعده‌ای برای بررسی صحّت قواعد نظری منطقی، وجود دارد؟ یعنی ضابطه‌ای برای بررسی صحّت کبرای نظری منطقی نیست. بنابراین نظر اخباریون صحیح بوده و اختلاف بسیاری وجود دارد و ناشی از رعایت نشدن قواعد منطقی نیست. سپس ایشان فرموده کلام منطقیون و فلاسفه در باب معرفت بشری صحیح نیست.

دوم: توضیح «معرفت» و «شناخت»

قبل از ورود به بحث باید «معرفت» و «شناخت» که به صورت مترادف به کار می‌رود، توضیح داده شود. در علم حکمت و منطق عنوان «ادراک» که مفهوم روشنی دارد، دارای پنج قسم استقرائی است (یعنی حداکثر پنج ادراک وجود دارد؛ زیرا یک مورد یعنی ادراک وهمی اختلافی بوده و چهار مورد دیگر اتّفاقی است): ادراک حسّی؛ ادراک تخیّلی؛ ادراک وهمی؛ ادراک عقلی؛ ادراک حضوری؛ در مورد ادراک وهمی اختلاف وجود دارد که آیا علاوه بر چهار ادراک مذکور، ادراک پنجمی هم وجود دارد؟ نظر مختار این است که ادراک وهمی وجود دارد. به هر حال فقط ادراک عقلی از بین این ادراکات، در بحث معرفت بررسی می‌شود. پس فقط ادراک عقلی محلّ بحث است، که باید توضیح داده شود:

معرفت در نظر اصولیون و منطقیون

انسان قوّه‌ای به نام «قوه عاقله» دارد که تمام فارق بین انسان و حیوان است. یعنی در تمام قوای دیگر انسان و حیوان مشترک هستند. ادراکات قوه عاقله دو قسم «تصوّر» و «تصدیق» دارد. تصوّر به معنای «صورة الشیء عند العقل» و یا «حضور صورة الشیء عند العقل» بوده (که هر دو تعبیر صحیح است امّا بر دو مبنای مختلف)؛ به عنوان مثال تصوّر «وجود»، یا «عدم»، یا «انسان»، یا «عدد»، همان مفاهیم این اشیاء نزد عقل است. تصدیق نیز «اذعان به نسبت» است. توضیح اینکه قضیه سه نوع است: محسوسه؛ و مسموعه؛ و معقوله؛ قضیه معقوله سه جزء دارد: تصوّر موضوع؛ و تصوّر محمول؛ و نسبت؛ تصدیق، اذعان به نسبت موجود در قضیه معقوله

است. به هر حال معرفت بشری در نزد حکماء و منطقیون، منحصر در تصوّر و تصدیق است. بنابراین اداراکات دیگر، معرفت نیست.

معرفت در فلسفه جدید

معرفت بشری در علم معرفت‌شناسی یا فلسفه جدید، منحصر در تصدیق است. همانطور که گفته شد قضیه معقوله سه جزء دارد، و در علم معرفت شناسی جدید از معرفت تعبیر به «قضیه» می‌شود. مراد از قضیه در کلام آنها قضیه‌ای است که نسبت موجود در آن، متعلّق تصدیق است. پس مراد قضیه‌ای است که مقارن تصدیق است، و خودِ قضیه مراد نیست. تصدیق نیز دو قسم «تصدیق ظنّی» و «تصدیق جزمی» دارد که هر دو قسم داخل محلّ بحث است.

معرفت در نظر مختار

به نظر می‌رسد متعلّق تصدیق، خودِ قضیه است نه نسبت موجود در قضیه معقوله، لذا قضیه در کلام به معنای قضیه‌ای است که تصدیق به آن تعلّق گرفته، و تفاوتی ندارد که آن قضیه ایجابی یا سلبی باشد، و کلی یا جزئی باشد، و حملیه یا شرطیه باشد. متعلّق تصدیق در نظر مشهور، نسبت است لذا در قضیه سالبه به مشکل و توجیه روی آورده‌اند، امّا بر مبنای مختار چه سالبه باشد چه موجبه باشد، به هر حال قضیه است، و مشکلی نیست.

بنابراین در نظر مختار، «شناخت» به دقّت همان «تصدیق» است؛ امّا از آن با عنوان قضیه تعبیر می‌شود به دلیل رواجی که این عنوان در معرفت‌شناسی دارد.

سوم: تقسیمات تصدیق در منطق

همانطور که توضیح داده شد معرفت در منطق شامل تصوّر و تصدیق می‌شود، امّا در معرفت‌شناسی فقط شامل تصدیق است، لذا فقط تصدیق در کلام منطقیون بررسی می‌شود.

تصدیقات در افق ذهن انسان، در علم منطق ممکن است متولّد از تصدیقات دیگر باشد یا نباشد. تصدیقاتی که متولدّ از تصدیقات دیگر باشند «تصدیقات مکتسبه» (یا تصدیقات نظریه) نام دارند؛ و تصدیقاتی که متولّد از تصدیقات دیگر نباشند «تصدیقات بدیهیه» نام دارند. بنابراین هر قضیه که متعلّق تصدیق است، ممکن است نظری یا بدیهی باشد.

در علم منطق در تصدیقات غیر متولّد، خطا راه ندارد (نه اینکه این تصدیقات خطاناپذیر باشند بلکه به عنوان اصل موضوعی پذیرفته شده است که خطا در این تصدیقات راه ندارد). یعنی اگر عواملی خارج ذهن دخالت نکند، ذهن در تصدیقات اولیه دچار خطا نمی‌شود. سپس شش قسم برای تصدیقات بدیهیه به حسب استقراء شمرده شده است: اولیات مانند قضیه «الکلُّ اعظم من جزئه»؛ و فطریات مانند قضیه «الاربعة زوجٌ»؛ و مشاهدات مانند قضیه «خورشید نورانی است»؛ و تجربیات مانند قضیه «آتش سوزنده است»؛ و متواترات مانند قضیه «کعبه در شهر مکّه است»؛ و حدسیات مانند قضیه «نور ماه مستفاد از خورشید است»؛

در این شش قسم از قضایا خطایی رخ نمی‌دهد، و این معارف انسانی بدیهی هستند. به عبارت دیگر این گزاره‌ها از عصمت برخوردار بوده و مطابق واقع (یعنی صادق) هستند.

ج۱۱۰ ۹۶/۰۱/۲۶

همانطور که در جلسه قبل توضیح داده شد، مراد از معرفت و شناخت نزد منطقیون «علم» است، و در معرفت‌شناسی «تصدیق» است. تعریف علم در منطق «صورة الشیء عند العقل» یعنی ادراک عقلی ما از اشیاء است. در علم منطق ادراک عقلی یا علم دارای دو قسم «تصوّر» و «تصدیق» است. منطقیون نوعاً در تعریف تصوّر از تعریف علم استفاده کرده و گاهی در تعریف تصدیق نیز از تعریف علم استفاده نموده‌اند، و گاهی در تعریف تصدیق گفته‌اند «التصدیق هو الاذعان بالنسبة». در علم معرفت‌شناسی فقط از تصدیق بحث شده است، و از سوی دیگر اختلاف بین شهید صدر و مشهور در پاره‌ای از تصدیقات است نه در تصوّرات، لذا در این بحث نیز فقط از تصدیقات بحث شده، و از تصوّرات بحث نخواهد شد.

در علم منطق تصدیق همان اذعان یا اعتقاد به نسبت است. مراد از نسبت در این تعریف، نسبت موجود در قضیه معقوله (یعنی نسبت موجود در مرتبه تعقّل یا تخیّل) است. بنابراین مراد از قضیه همان قضیه‌ای است که نسبت موجود در آن متعلّق اذعان و تصدیق است (و در نظر مختار، نفسِ قضیه متعلّق اذعان بوده، لذا مراد از قضیه همان قضیه‌ای است که متعلّق اذعان است).

تصدیق بدیهی و نظری

تصدیق یا قضیه در علم منطق، تقسیم به بدیهی و نظری شده است. البته تقسیم اصلی در مورد تصدیق است، و تقسیم قضیه به اعتبار تصدیق به آن است. یعنی قضیه بدهیه، قضیه‌ای است که متعلّق تصدیق بدیهی بوده؛ و قضیه نظریه نیز قضیه‌ای است که متعلّق تصدیق نظری است. بنابراین تقسیم قضیه به نظری و بدیهی، به لحاظ تصدیق است. پس باید تصدیق بدیهی و نظری تبیین شود.

«تصدیق بدیهی» یا «تصدیق اولّی» در علم منطق، تصدیقی است که بدون تولّد از تصدیقات دیگر، در افق نفس پیدا شود. پس قضیه بدیهیه نیز قضیه‌ای است که دارای تصدیق غیرمتولّد باشد؛ و «تصدیق نظری» یا «تصدیق اکتسابی» تصدیقی است که متولّد از دو تصدیق دیگر است (در منطق هیچگاه یک تصدیق از تصدیق واحد، متولّد نمی‌شود بلکه از دو تصدیق متولّد می‌شود). پس قضیه نظری نیز قضیه‌ای است که متعلّق تصدیق متولّد است.

تصدیق یقینی و غیریقینی

تصدیق (اعمّ از بدیهی و نظری) در منطق، تقسیم به «یقینی» و «غیر یقینی» یا «ظنّی» نیز شده است.[۱] اکنون به طور اجمال یقین یا تصدیق یقینی در علم منطق توضیح داده شده، و توضیح مفصّل آن به آینده موکول می‌شود. تعریف تصدیق یقینی یا یقین در علم منطق «اعتقاد جزمی مطابق واقع و ثابت» است. پس تصدیق در علم منطق، سه ویژگی دارد:

الف. جزمیت اعتقاد: یقین یک اعتقاد جزمی است لذا اعتقاد ظنّی از تعریف خارج است. پس اگر در یک قضیه احتمال خلاف (ولو بسیار ضعیف) داده شود، یقین به آن محقّق نشده است. به عنوان مثال اگر کسی اعتقاد به عدالت زید داشته، و یک در هزار احتمال فسق وی را بدهد، در این صورت اعتقاد به عدالت زید یک یقین نبوده و اعتقادی ظنّی است.

ب. مطابقت با واقع: یقین اعتقادی است که مطابق واقع باشد، لذا اعتقاد غیرمطابق خارج از تعریف است. به عنوان مثال اگر کسی اعتقاد به عدالت زید داشته و احتمال خلاف ندهد، امّا در واقع زید فاسق باشد، در این صورت یقین محقّق نشده است بلکه جهل مرکب محقّق شده است.

ج. ثابت بودن: یقین اعتقادی است که ثابت باشد، لذا امر قابل زوال، خارج از تعریف است. پس اعتقاد جزمی مقلّدین (اعمّ از احکام شرعی) قابل زوال بوده (یعنی ثابت نیست) و یقین نیست. به عنوان مثال کسی که حسن ظنّ به پدر یا رئیس قبیله داشته، و از گفتار آنها به جزم برسد، در این صورت یقین ندارد.

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

---

۱. درعلم منطق، هر تصدیقی چه نظری چه بدیهی، ممکن است یقینی یا ظنّی باشد. البته تعبیر «غیریقینی» دقیق‌تر از «ظنّی» است؛ زیرا شامل قطع غیر مطابق هم می‌شود. البته هرچند در اصطلاح منطقیون، تصدیق ظنّی نیز شامل «قطع غیر مطابق» است؛ امّا این اصطلاح خلاف معنای اصطلاحی ظنّ در علم اصول است.

مقام اول: قضایای بدیهیه

قضیه بدیهیه، قضیه‌ای است که متعلّق تصدیق بدیهی باشد. همانطور که گفته شد در این بحث مراد از «قضیه» همان تصدیق به آن قضیه است. قضیه بدیهیه نیز دو قسمِ یقینی و غیریقینی دارد. در منطق ارسطویی بر حسب استقراء شش قسم قضیه یقینی بدیهی وجود دارد که دارای تمام ویژگی‌های یقین هستند:

۱. اولّیات: قضایایی که تصوّر موضوع و محمول برای تصدیق به آن قضیه کافی است، مانند «اجتماع النقیضین محالٌ»؛

۲. فطریات: قضایایی که قیاس آنها در خودِ آن قضایا وجود دارد. در نظر برخی فطریات به قضایای اوّلی برمی‌گردد، امّا در نظر مشهور فطریات مستقلّ از اوّلیات است. قضیه فطری مانند «الاربعة زوجٌ»؛

۳. مشاهدات: قضایایی که به حسّ ظاهری یا باطنی درک می‌شود. مثال برای حسّ ظاهری «الشمس طالعةٌ»، و مثال برای حسّ باطنی «من الآن خوشحال هستم» می‌باشد؛

۴. تجربیات: قضایایی که احساس نشده بلکه تجربه شده‌اند، مانند «السقمنیا مسهل»؛

۵. حدسیات: قضایایی است که از یک حدس استفاده شده‌اند، مانند «نور القمر مستفیضٌ من نور الشمس»؛

۶. متواترات: مانند قضیه «الکعبه فی مکّة».

در نظر شهید صدر فقط دو قسم اول از بدیهیات یقینیه، بدیهی بوده؛ و چهار قسم اخیر نظری هستند. یعنی فقط اولیات و فطریات از قضایای یقینی بدیهی هستند.

ج۱۱۱ ۹٦/۰۱/۲۷

نقد شهید صدر بر قضایای بدیهیه

شهید صدر بر نظریه منطق ارسطویی اشکالی دارد که بدیهی منحصر در دو قسم اوّلیات و فطریات است (یعنی اوّلیات و فطریات دو قسم مستقلّ و بدیهی هستند). امّا مشاهدات و حدسیات و مجربات و متواترات از قضایای نظری است یعنی علم ثانوی بوده که با حساب احتمالات یقین به آنها پیدا می‌شود. بنابراین واسطه در یقین به آنها، حساب احتمالات است که توضیح آن خواهد آمد.

اشکال اول: حساب احتمالات، قضیه نیست

حصر بدیهیات در دو یا شش قسم، تأثیر چندانی در مباحث معرفت‌شناسی ندارد؛ زیرا به هر حال این تمام اقسام ششگانه از یقینیات خواهند بود. بنابراین اگر نقدی به این کلام شهید صدر وارد می‌شود، تنها به معنی اشکال در کلام ایشان بوده و تأثیری در بحث معرفت‌شناسی ندارد.

تعلیقه اول این است که کلام ایشان منافاتی با کلام مناطقه ندارد؛ زیرا اگر چهار قسم اخیر از یقینیات بدیهیه، با واسطه حساب احتمالات ثابت شود، باز هم بدیهی خواهد بود. توضیح اینکه قضیه بدیهیه در منطق، قضیه‌ای است که متولّد از قضایای دیگر نباشد، هرچند با واسطه حساب احتمالات به دست آید. نظیر مجرّبات که در منطق هرچند با واسطه تجربه و تکرار عمل به دست می‌آید، امّا متولّد از قضایای دیگر نبوده و بدیهی هستند. بنابراین صرف وساطت امری در پیدایش یک قضیه، موجب نظری شدنِ قضیه نیست. پس بر اساس تعریف مناطقه نیز تمام اقسام ششگانه از بدیهیات خواهند بود.

شهید صدر نیز در تبیین حساب احتمالات، قضیه حاصل از آن را تولّد قضیه از قضیه نمی‌داند بلکه قائل به توالد ذاتی است. بنابراین کلام ایشان منافاتی با کلام منطقیون ندارد، و شاید ایشان گمان کرده مراد از بدیهی این است که تصوّر موضوع و محمول برای تصدیق کافی بوده و نیاز به واسطه دیگری نیست؛ لذا اشکال نموده در این چهار قسم نیاز به واسطه حساب احتمالات بوده و اینها بدیهی نیستند.

اشکال دوم: رجوع فطریات به اوّلیات

تعلیقه دوم بر کلام منطقیون وارد است، و از آنجا که کلام منطقیون مورد قبول شهید صدر است، بر کلام ایشان هم وارد می‌باشد. فطریات در علم منطق یک قسم مستقلّ از اوّلیات و قسیم آنها می‌باشد، و شهید صدر نیز پذیرفته که فطریات به اوّلیات برنمی‌گردد بلکه فطریات و اوّلیات دو قسم و دو سنخ از قضیه هستند.

به نظر می‌رسد فطریات قسم مستقلّی در عرض اوّلیات نیستند، بلکه ممکن است رجوع به اوّلیات نموده و یا ممکن است نظری باشند. توضیح اینکه اگر زوج به معنی «ما ینقسم الی المتساویین» باشد، در این صورت این قضیه از اوّلیات بوده و تصوّر موضوع و محمول برای تصدیق به آن کافی است؛ و اگر به معنی دیگری (مثلاً همان معنی ارتکازی) باشد، آن قضیه یک قضیه نظری خواهد بود و استدلال نیاز دارد که «الاربعة ینقسم الی متساویین و کلّ ما ینقسم الی متساویین زوجٌ، فالاربعة زوجٌ»، و این یک قیاس است.

مقام دوم: قضایای نظریه

تمام تصدیقات در علم منطق داخل در یکی از دو قسم بدیهی و نظری است، یعنی هر تصدیقی یا متولّد از تصدیقات دیگر است، یا متولّد نیست. دقّت شود برای نظری شدن یک قضیه باید تولّد از قضیه دیگر داشته باشد، نه اینکه ناشی از امری غیر قضیه و تصدیق باشد. به عنوان مثال برای تصدیق به اینکه زید در اتاق است، باید رفت و درب اتاق را باز نموده و یا چراغ را روشن کرد، امّا این امور تصدیق و قضیه نیستند لذا یقین به وجود زید در اتاق نظری نبوده بلکه بدیهی یعنی غیرمتولّد از قضیه و تصدیق دیگر است.

طرق حصول تصدیق در علم منطق

قضیه و تصدیق (اعمّ از یقینی و غیریقینی) در علم منطق، بر حسب استقراء از طریق سه حجّت و استدلال حاصل می‌شود:

الف. استقراء: اگر از بررسی برخی افراد، تصدیق کلی به تمام افراد پیدا شود، این تصدیق از را ه استقراء به دست آمده است. به عنوان مثال فرض شود صد طلبه در مدرسه وجود دارد، و از بررسی نود قضیه (زید زبان عربی می‌داند، عمرو زبان عربی می‌داند، ...) معلوم شود تمام صد طلبه مدرسه توانایی تکلّم به زبان عربی را دارند. این قضیه از راه استقراء به دست آمده که استقراء نیز باید ناقص باشد، زیرا اگر استقراء تامّ شود از افراد قیاس است.

ب. تمثیل: به عنوان مثال فرض شود عمرو دزد است، و یقین به قضیه زید دزد است نیز پیدا شود. توضیح اینکه استدلال شود بر دزد بودنِ زید به اینکه عمرو دزد بوده و تمام کارهای زید مانند عمرو است (مانند اینکه زید نیز مانند عمرو شب از خانه بیرون رفته، و یک دسته کلید به کمر دارد، و عینک دودی به چشم می‌زند، و کم از خانه بیرون می‌آید). یقینِ به دزد بودنِ زید از راه تمثیل به دست آمده است.

استقراء و تمثیل در علم منطق فاقد اعتبار بوده و حتی اگر قضایای اولیه یقینی باشند (مثلاً نود قضیه ابتدایی در مثال استقراء، همه یقینی بوده؛ و چند قضیه در مثال تمثیل نیز که عمرو دزد است و زید شبیه وی شب از خانه بیرون می‌رود و ... همه یقینی باشند)، نتیجه استقراء و تمثیل یقینی نخواهند بود.

ج. قیاس: قیاس استدلالی است که دارای صغری و کبری و نتیجه می‌باشد. قیاس چهار شکل دارد که منتج بودنِ شکل اول بدیهی بوده، و سه شکل دیگر نیز رجوع به شکل اول دارند. در یک قیاس، صغری دارای اصغر و وسط بوده، و کبری دارای اکبر و وسط است، و نتیجه نیز از اصغر و اکبر تشکیل می‌شود. به عنوان مثال در قیاس

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

«زید انسان است، و هر انسان فناپذیر است، پس زید فناپذیر است»، اصغر همان «زید» و اکبر همان «فناپذیر بودن» و وسط همان «انسان» است.

همانطور که گفته شد استقراء و تمثیل در علم منطق مفید یقین نیست، و تنها راه مفید یقین همان قیاس است. البته هر قیاسی نیز در منطق مفید یقین نیست بلکه باید اولاً شکل قیاس شکل اول بوده، و ثانیاً صغری و کبری نیز باید یقینی باشند. شکل مرتبط با صورت، و صغری و کبری مرتبط با ماده استدلال است. یقینی بودنِ صغری و کبری به این است که آنها یکی از بدیهیات ششگانه بوده، و یا نتیجه قیاسی باشند که مقدّمات آن یقینی بدیهی هستند. بنابراین علم یقینی در منطق علمی است در قالب قیاس و از بدیهیات یا نظریاتی که نتیجه یک برهان است، تشکیل شده باشد. برهان نیز قیاسی است که صغری و کبرای آن یقینی است.

در نتیجه در منطق ارسطویی، فقط هفت قسم قضیه یقینی وجود دارد که شش قسم آنها بدیهی، یک قسم نیز نظری (یعنی نتیجه برهان) است.

اشکال مشهور: وجودِ نتیجه در شکمِ کبرای قیاس

بر کلام مناطقه دو اشکال شده، که اشکال اول مشهور بوده و قبل از شهید صدر مطرح شده و مورد قبول ایشان واقع شده است؛ و اشکال دوم از شهید صدر است.

اشکال مشهور این است به این کلام مناطقه است که علم یقینی نظری فقط «برهان» است. اشکال شده که با دقّت معلوم می‌شود که قیاس مفید علم نیست؛ زیرا همیشه نتیجه در دلِ کبرا وجود دارد. به عنوان مثال در قیاس «زید انسان است، و هر انسانی فناپذیر است، پس زید فناپذیر است»، اگر یقین به کبرا باشد که هر انسانی فناپذیر است، پس باید یقین به فناپذیری زید هم وجود داشته باشد، و اگر نه یقین به کبرای کلی وجود نخواهد داشت. پس باید در مرتبه سابق، یقین به فناپذیری زید باشد، لذا نتیجه از کبرا به دست نیامده، بلکه کبرا از نتیجه به دست آمده است! یعنی اگر ظنّ به فناپذیری زید باشد، یقین به کبرا وجود نخواهد داشت. بنابراین چنین برهانی هیچگاه افاده علم جدید نمی‌کند. این اشکال مشهور را شهید صدر نیز قبول نموده که قیاس فقط موجب التفات است. به نظر می‌رسد این اشکال وارد است.

اشکال شهید صدر: حساب احتمالات نیز موجب یقین است

اشکال دوم از شهید صدر است که یقین جدید و علم جدید ناشی از استقراء ناقص است که مبتنی بر حساب احتمالات است.

ج۱۱۲ ۹۶/۰۱/۲۸

بیان منطقیون در شمارش قضایای یقینی، موجب نگرانی شهید صدر شده و ایشان را به پیدا کردن راهی برای تحصیل یقین واداشت. با حصر قضایای یقینی در هفت قسم فوق، کمتر قضیه یقینی برای انسان باقی خواهد ماند؛ زیرا با قضایای ششگانه بدیهیه تعداد اندکی برهان به دست می‌آید (خصوصاً با مبنای ایشان که بدیهیات را منحصر در دو قسم می‌داند) و بیشتر ادراکات انسان از مشاهدات و تجربیات است. لذا ایشان برای تحصیل یقین به دنبال راه دیگری رفت که از آن هفت قسم (بدیهیات ششگانه و قضیه یقینی نظری) نباشد.

برای توضیح مبنای ایشان، مقدماتی در ضمن امور و نکاتی توضیح داده شده، و سپس با کنار هم قرار دادن آنها نتیجه‌گیری می‌شود:

مقدمه اول: حساب احتمالات

مقدمه اول که باید توضیح داده شود بحث «احتمال» یا «حساب احتمالات» است. مباحث حساب احتمالات از شاخه‌های علم ریاضی است که در مورد پدیده‌های تصادفی و غیر حتمی بحث می‌کند. یعنی در این شاخه از علم ریاضی، پدیده‌های تصادفی ارزیابی و تحلیل می‌شود. احتمال وقوع هر پدیده از سه صورت خارج نیست: صفر؛ یک (یعنی همان صد درصد)؛ و یا بین صفر و یک؛ به عنوان مثال فرض شود مجموعه‌ای از مهره‌های سفید داخل یک کیسه وجود دارد. اگر بدون دیدن مهره‌ها یکی به تصادف خارج شود، «بیرون آوردن مهره از کیسه» یک پدیده است. احتمالِ سیاه بودن این مهره «صفر» و احتمالِ سفید بودنِ آن «یک» است. حال فرض شود تعدادی از مهره‌های داخل کیسه سیاه و تعدادی سفید هستند، و یکی به تصادف خارج شود. احتمالِ سیاه بودن آن مهره «صفر» نیست، همانطور که احتمالِ سفید بودنِ آن «یک» نیست. بنابراین سفید بودن یا سیاه بودن آن به تصادف است (یعنی پدیده‌ای است که ما از آن بی‌اطلاع هستیم، و نمی‌توانیم پیش‌بینی نماییم). بله یقین وجود دارد که مهره خارج شده رنگ دیگری ندارد، و این احتمال «صفر» است.

روش تعیینِ میزانِ احتمالِ یک پدیده

البته میزان احتمالِ یک پدیده تشکیکی بوده و ممکن است یک درصدی، و یا ۱۶ درصدی، و یا ۹۹ درصدی باشد. در مثال فوق که دو احتمال سفید و سیاه بودن مهره هست، آیا این دو احتمال در یک درجه هستند یا بین آنها اختلاف درجه وجود دارد؟ این مطلب تابع تعداد مهره‌های سیاه و تعداد مهره‌های سفید در داخل کیسه است. اگر تعداد مهره‌های سیاه با تعداد مهره‌های سفید برابر باشد، احتمال‌ها درجه مساوی (هر احتمال ۵۰ درصد است)؛

و اگر تعداد مهره‌ای سیاره بیشتر باشد، احتمال سیاه بودن بیشتر است (به عنوان مثال اگر ده مهره سفید و سی مهره سیاه باشد، احتمال سفید بودن درجه کمتری دارد، یعنی احتمال سفید بودن ۲۵ درصد، و احتمال سیاه بودن ۷۵ درصد است).

در حساب احتمالات، هر مقدار تعداد مهره‌ها زیاد شود، احتمال طرف مقابل به «صفر» نمی‌رسد. به عنوان مثال[۱] فرض شود تعداد یک میلیارد مهره داخل کیسه هست که روی هر یک از مهره‌ها یک عدد از یک تا یک میلیارد نوشته شده است. با خارج کردنِ یک مهره، احتمال اینکه عدد یک باشد و یا نُه باشد، مساوی است. احتمال اینکه عدد یک باشد «صفر» نیست؛ زیرا اگر احتمال تک تک اعداد صفر باشد، پس نباید هیچ عددی روی مهره باشد. احتمال نُه بودن «یک میلیاردم»، و احتمال غیر نُه بودن بسیار قوی (یعنی نهصد و نود و نُه میلیون و نهصد و نود و نُه هزار و نهصد و نود و نُه، در میلیارد) است. به هر حال در پدیده‌های تصادفی احتمالاتی وجود دارد که قبل وقوع آن نمی‌توان پیش‌بینی دقیقی از آن داشت.

مثال دیگر احتمال شیر یا خط در پرتاب یک سکه است. اگر یک بار سکه انداخته شود احتمال شیر یا خط وجود دارد که دو صورت ممکن است. اگر دو بار انداخته شود، چهار صورت ممکن است (هر دو شیر، هر دو خط، فقط اولی شیر، و فقط اولی خط). اگر سه بار انداخته شود، هشت صورت ممکن است و به همین ترتیب صور ممکنه افزایش می‌یابد. به عنوان مثال احتمال اینکه پنج بار خط بیاید «یک در سی‌ودو» است. کسر یک احتمال به این روش به دست می‌آید که صورت مطلوبه در صورت کسر احتمال، و تعداد صور ممکنه در مخرج کسر احتمال قرار می‌گیرد. پس احتمال اینکه پنج بار مساوی (یعنی پنج بار شیر، و یا پنج بار خط) باشد، «دو در سی‌ودو» است.[۲]

به هر حال، رشته احتمالات از شاخه‌های علم ریاضی بسیار مفید بوده و در بسیاری از علوم مورد استفاده است. به عنوان مثال در بیمه، بر اساس حساب احتمالات پول دریافت می‌شود. یعنی محتمل است بیمه‌گذار پنجاه سال زنده باشد یا فردا بمیرد، لذا بر اساس سنّ و سابقه بیماری خانوادگی و سلامت شخص باید مبلغی خاصّی پرداخت نماید. هرچند ممکن است در مورد یا مواردی خطا رخ دهد، امّا در مجموع افراد تعدیل می‌شود. به عنوان مثال اگر یک سکه یک بار انداخته شود ممکن است خط یا شیر باشد؛ و اگر چهار بار انداخته شود ممکن است

---

۱. ابتدا استاد این مثال را بیان فرمودند که فرض شود هزار مهره داخل کیسه هست که فقط یکی سفید است، در این صورت نیز احتمال سفید بودن هست (یعنی احتمال سفید بودن «صفر» نیست). سپس این مثال را تعویض نموده و مثال داخل متن را بیان نمودند، به دلیل شبهه‌ای که در این مثال وجود داشت.

۱. توضیح اینکه صورت مطلوبه این است که همه شیر و یا همه خط باشد، که دو صورت از صور ممکنه است. پس صورت کسر احتمال عدد دو و مخرج آن عدد سی‌ودو است.

سه بار شیر باشد؛ امّا اگر عدد بالا رود و مثلاً هزار بار یک سکه انداخته شود، تقریباً تعداد شیر و خط مساوی می‌شود (یعنی با اختلاف بسیار اندک هرکدام ۵۰۰ بار می‌شود).

ج۱۱۳ ۹۶/۰۱/۲۹

مقدمه دوم: اقسام و انحاء منطق

در نظر شهید صدر منطق دارای سه قسم «عقلی» و «تجربی» و «ذاتی» است؛ ابتدا علم منطق توضیح داده شده و سپس فوارق این اقسام بیان می‌شود:

توضیحی پیرامون علم منطق

دو راه برای رفع جهل نسبت به سوالی که برای انسان ایجاد می‌شود وجود دارد:

الف. حسّ و تجربه: گاهی برای رفع جهل، از حسّ و تجربه استفاده می‌شود. به عنوان مثال برای رفع جهل نسبت به وجود یا عدم زید در یک اتاق، داخل اتاق را نگاه می‌کنیم. در این صورت از طریق حسّ رفع جهل می‌شود. امّا بسیاری از مجهولات قابل حسّ نیستند، لذا برای رفع جهل باید به دنبال راه دوم رفت.

ب. تفکّر: برای رفع جهل در مواردی که حسّ راهی در آنها ندارد نظیر اینکه «عالم متناهی است یا نامتناهی؟» و «عالم قدیم است یا حادث؟» و «با فرض حدوث عالم، آیا مبدأ و موجدی دارد؟» و «با فرض قدمت عالم، آیا صانعی دارد؟» و «آیا انسان نفس مجرّد دارد؟» و موارد بسیار دیگر، به جای تجربه باید راه دیگری پیموده شود. انسان برای پاسخ به این مجهولات، داده‌های ذهنی و معلومات خود را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد تا شاید جواب برخی از آن مسائل را به دست آورد. این عملیات در اصطلاح «فکر» نامیده می‌شود. به عنوان مثال با تجربه و بررسی هزار آتش، این قضیه به دست می‌آید که «این آتش‌ها داغ‌اند»، و این علم از راه حسّ به دست آمده است؛ امّا پاسخ این سوال که «آیا تمام آتش‌ها داغ‌اند؟» از راه حسّ ممکن نیست، زیرا راهی برای تجربه و حسّ تمام آتش‌ها (آتش روی کره زمین یا آتش در جای دیگر، و آتش هزار سال قبل و آتش هزار سال بعد) وجود ندارد. برای رفع جهل این مسأله، باید معلومات ذهنی کنار هم گذاشته شود و ممکن است نتائجی نیز به دست آید.

راه دوم در موارد بسیاری دچار خطا می‌شود. یعنی با ملاحظه فکر، خطای آن در مواردی کشف می‌شود. برای هر انسانی اتّفاق افتاده که در یک مسئله به یک نتیجه رسیده، و در زمان دیگر با تفکّر جدید به نتیجه دیگر رسیده و پی به خطای نتیجه قبل برده است. همینطور با ملاحظه نتائجی که عالمان مختلف در یک علم به آن

۲. یعنی احتمال تساوی تعداد شیر و تعداد خط (سه در هشت)، کمتر از احتمال عدم تساوی (پنج در هشت) است.

رسیده‌اند، خطای در تفکّر کشف می‌شود؛ زیرا فقط یکی از آن نتائج، درست است. به عنوان مثال در مسئله علم خداوند متعال، گفته شده پانزده نظر وجود دارد، که ممکن است یک نظر از بین آنها صحیح باشد، و حتی ممکن است تمام انظار اشتباه باشد.

با توجه به این اشتباهات در تفکّر انسان، برخی از علماء به دنبال قواعد و مسائلی برای جلوگیری از این اشتباه رفتند. قواعد و مسائلی که مانع خطای فکر انسان است، «علم منطق» را به وجود آورد. پس علم منطق ناظر به تفکّر انسان بوده و برای جلوگیری از اشتباه در فکر پدید آمده است.

منطق عقلی و تجربی و ذاتی

همانطور که گفته شده سه نحوه منطق وجود دارد، که باید هر یک از انحاء به طور مستقلّ توضیح داده شود تا تفاوت آنها معلوم گردد:

الف. منطق عقلی: منطق عقلی همان منطق ارسطویی است که تنها روش خالی از خطا و اشکال را «برهان» می‌داند. در منطق عقلی هر گزاره متولّد از برهان، صد در صد مطابق واقع بوده و دچار خطا نخواهد شد؛ و هر قضیه متولّد از غیربرهان، احتمال خطا دارد. پس هر علم یا گزاره که برهان نباشد، احتمال کذب داشته و قابل اعتماد نیست. برهان استدلالی است که صورت قیاسی و مادّه یقینی دارد. برهان منحصر در هفت نوع گزاره و قضیه است که شش نوع آنها بدیهی و یک نوع نظری است. بنابراین منطق عقلی فکر را فقط در جایی که از برهان استفاده کند، تأیید می‌کند.

ب. منطق تجربی: منطق تجربی مبتنی بر استدلال استقرائی است. در علوم تجربی از استقراء و منطق تجربی استفاده می‌شود، به عنوان مثال قضایایی نظیر «اگر فلزی حرارت داده شود، منبسط می‌شود» و یا «آب در دمای صد درجه به جوش می‌آید» از راه استقراه به دست آمده‌اند. هرچند استقراء در منطق عقلی دارای احتمال خطا در واقع است، امّا این مطلب برای علمای تجربی اهمّیتی ندارد؛ زیرا کشف واقع برای آنها مهمّ نیست. علمای تجربی تنها به دنبال راه‌اندازی امور انسان‌ها هستند، و اینکه آبی پیدا شود که در صد و شصت درجه بجوشد، برای آنها مهمّ نیست. یعنی با کمک قضایای علم فیزیک و شیمی امور انسان‌ها برطرف شده و تا کنون مشکلی پیش نیامده است (پس اگر در آینده مشکلی پیش آید، راهی برای آن پیدا خواهد شد). تمام مسائل علوم تجربی مانند فیزیک و شیمی و طبّ بر اساس استقراء پیش رفته است.

ج. منطق ذاتی: منطق ذاتی مبتنی بر حساب احتمالات است (حساب احتمالات علاوه بر کمک به استقراء، در موارد دیگری نیز کاربرد دارد). در منطق ذاتی برای حلّ یک مسئله و رفع جهل از آن، از حساب احتمالات کمک گرفته شده و یقین حاصل می‌شود.

تفاوت منطق ذاتی با منطق عقلی

منطق عقلی پاسخگوی اکثر معارف بشری نیست؛ زیرا برهان بسیار اندک است و اقامه برهان بر مسائلی مانند «آب در صد درجه به جوش می‌آید» ممکن نیست. اشکال دیگر این است که قیاس موجب علم جدید نیست بلکه موجب تفصیلی شدن علم به نتیجه است. در مقابل، منطق ذاتی بسیار پر کاربرد است و موجب علم جدید است، نه اینکه فقط موجب تفصیلی شدن علم به نتیجه باشد.

تفاوت منطق ذاتی با منطق تجربی

منطق تجربی نیز در بسیاری موارد پاسخگو نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد حسّ در بسیاری از مسائل راهی ندارد. به عنوان مثال مسائلی نظیر «این عالم صانع دارد یا نه؟» و «اعاده معدوم و معاد ممکن است؟» (متکلمین قائل به امکان آن، و فلاسفه قائل به امتناع آن بوده‌اند)، قابل تجربه و حسّ نیست. پس منطق تجربی در این مسائل کاربردی ندارد. در مقابل، منطق ذاتی در این مسائل نیز مفید است.

جمع‌بندی در توضیح منطق ذاتی

در نظر شهید صدر پایه و اساس استقراء، همان منطق ذاتی است. دامنه منطق ذاتی وسیع‌تر از منطق تجربی و عقلی است (یعنی منطق ذاتی در تمام مواردی که منطق عقلی و برهان راه دارد و تمام مواردی که منطق تجربی و حسّ راه دارد، کاربرد دارد؛ و علاوه بر آن در موارد دیگری نیز کاربرد دارد). در نظر ایشان (بر خلاف نظر منطق عقلی)، نتائج منطق ذاتی نیز یقینی است.

در حساب احتمالات همیشه از حسّ استفاده نمی‌شود بلکه گاهی فقط از ذهن کمک گرفته و نیازی به بررسی حسّی و تجربه نیست. به عنوان مثال در اثبات معاد نیازی به حسّ و مقدمات تجربی نیست. به همین سبب منطق ذاتی در نظر شهید صدر در تمام مسائل نظیر اثبات امامت و رسالت و حتی توحید، کاربرد دارد (در نظر ایشان اثبات توحید با منطق عقلی، محلّ تردید بوده و اثبات رسالت و امامت ممکن نیست؛ در نظر فلاسفه نیز اثبات رسالت و امامت با برهان و منطق عقلی ممکن نیست؛ امّا اثبات برهانی توحید ممکن است).

ج۱۱٤ ۹٦/۰۱/۳۰

مقدمه سوم: انواع یقین

شهید صدر سه قسم برای یقین ذکر نموده که ابتدا مَقسم این سه قسم معنی شده و سپس اقسام توضیح داده می‌شود. یقینِ جامع سه قسم «تصدیق جزمی مطابق واقع» است. اقسام عبارتند از:

الف. یقین منطقی: یقینی که مقارن و مصاحب قطع دومی به استحاله کذب قطع اول باشد. به عنوان مثال اگر یقین به قضیه «الکلّ اعظم من جزئه» وجود داشته و یقین دیگری باشد که این قضیه، کاذب نیست، در این صورت یقین اول، یقین منطقی است. مثال دیگر اینکه اگر یقین به زوجیت چهار بوده، و کذب این قضیه محال باشد، در این صورت یقین اول، یقین منطقی است.

ب. یقین موضوعی: یقینی که مقارن قطع نیست، امّا مبرّر دارد. در اصطلاح فارسی به آن «یقین موجّه» و یا «یقین عقلانی» گفته می‌شود. توضیح اینکه گاهی یقین دارای شاهد خارجی بوده که موجب تأیید و توجیه آن می‌شود، که «یقین موجّه» نام دارد. به عنوان مثال فرض شود یک مرتبه سکه‌ای انداخته خواهد شد، و کسی از خط آمدنِ سکه متنفر شده (زیرا موجب باخت وی می‌شود)، لذا برایش یقین حاصل می‌شود که خط نخواهد آمد. با فرض اینکه اتّفاقاً سکه خطّ نیاید، این یقین، ناموجّه خواهد بود، زیرا هیچ توجیه و مؤیّدی یا شاهدی از امور خارجی نیست؛ در مقابل، فرض شود ده مرتبه سکه پرتاب شود، و برای شخصی یقین حاصل شود که ده مرتبه متوالی خط نخواهد شد. با فرض اینکه ده مرتبه خط نیاید، این یقین، موجّه و عقلانی است، زیرا شاهد و مبرّر خارجی دارد. در اصطلاح شهید صدر به این یقین، یقین موضوعی گفته شده؛ زیرا در زبان فارسی کلمه «عینی» برای امور خارجی به کار می‌رود (مانند شرائط و موقعیت عینی که به معنای موقعیت خارجی است)، امّا در زبان عربی از کلمه «موضوعی» استفاده می‌شود. بنابراین مراد ایشان از یقین موضوعی، همان یقینی است که مبرّر خارجی دارد. مبرّر خارجی در مثال فوق، حساب احتمالات است. یعنی در این موارد قطع به استحاله اینکه ده بار خط بیاید، وجود ندارد و این امر ممکن است، امّا آن شخص احتمال آن را نمی‌دهد.

ج. یقین ذاتی[۱]: یقینی که مقارن قطع دوم نبوده، و مبرّر خارجی هم نداشته باشد. اکثر یقین حاصل برای انسان‌ها، ذاتی است. به عنوان مثال برخی افراد به پدر بزرگ یا مادربزرگ اعتقاد زیادی داشته و از کلام آنها به یقین می‌رسند (بله اگر کلام پدر بزرگ دارای مبرّر باشد، یقین موجّه خواهد بود. به عبارت دیگر اگر یقین به پدر بزرگ موضوعی باشد، یقین به کلام وی نیز موضوعی خواهد بود؛ امّا در مثال فرض شده یقین به پدر بزرگ ناموجّه است).

---

۱. در عبارات شهید صدر، یقین ذاتی به سه معنی به کار رفته است: معنای اعمّ یقین که شامل سه قسم است؛ معنای جامع بین یقین موضوعی و ذاتی؛ معنایی که قسیم یقین موضوعی و منطقی است؛ برای روشنی بحث، یقین ذاتی به عنوان قسیم یقین منطقی و موضوعی تبیین شده، و به همین معنی به کار می‌رود.

این تقسیم در مباحث آینده کاربرد دارد. یقین منطقی بسیار اندک است، و یقین موضوعی کمی بیشتر، و یقین ذاتی بسیار فراوان است. یکی از اشکالات تقسیم یقین به ذاتی و موضوعی، این است که تمییز کامل آنها از یکدیگر ممکن نیست. به عنوان مثال در چند بار پرتاب سکه، مبرّر وجود خواهد داشت (مثلاً اگر سکه پنج بار، یا چهار بار انداخته شود و یقین حاصل شود، آن یقین ذاتی است یا موضوعی)؟

مقدمه چهارم: معارف اولیه و ثانویه

شهید صدر، معارف بشری را تقسیم به معارف اولیه و معارف ثانویه نموده است. معارف اولیه، متولّد از معارف دیگر نبوده، و معارف ثانویه متولّد از معارف دیگرند. به عنوان مثال تصدیق به قضیه «اکنون روز است» از معارف دیگر به دست نیامده بلکه احساس شده است، امّا تصدیق به قضیه «روشنایی هوا از خورشید است» برای کسی که داخل خانه بوده و خورشید را نمی‌بیند، از معارف ثانویه است، زیرا از معارف دیگر به دست آمده است. معارف ثانویه نیز ممکن است موضوعی یا ذاتی باشند.

اقسام معارف ثانویه: موضوعی و ذاتی

ایشان پیدایش یک معرفت از معرفت دیگر را «توالد» نامیده، و فرموده هر توالدی ممکن است «موضوعی» یا «ذاتی» باشد. برای توضیح این دو قسم، باید مقدمه‌ای ذکر شود. «تصدیق» یک حالت روانی و ذهنی یعنی همان اذعان است. تصدیق در افق نفس و ذهن بوده و امری تشکیکی (از ۵۱ درصد تا ۱۰۰ درصد) می‌باشد.

تصدیق نیز مانند حبّ و بغض، محال است بدون متعلّق در نفس به وجود آید. متعلّق تصدیق در منطق همان نسبت است، امّا در عبارت شهید صدر تعبیر «قضیه» برای متعلّق تصدیق به کار رفته است (ممکن است این تعبیر تسامحی باشد، و ممکن است با توجّه و دقّت به کار رفته باشد). به هر حال به نظر می‌رسد متعلّق تصدیق «قضیه» است. بنابراین تصدیق و متعلّق آن (قضیه)، در افق نفس وجود دارد. به عنوان مثال فرض شود کسی یقین به عدالت زید دارد، در این صورت یک تصدیق و یک قضیه «زید عادل» در افق نفس و ذهن وی وجود دارد.

«توالد موضوعی» در نظر ایشان، در جایی است که قضیه از قضیه متولّد شود؛ و «توالد ذاتی» در جایی است که تصدیق از تصدیقات دیگر متولّد شود؛ توالد قضایا از یکدیگر و تصدیقات از یکدیگر باید توضیح داده شود.

ج۱۱۵ ۹۶/۰۲/۰۲

توالد موضوعی

همانطور که گفته شد، انتاج یک علم از علم دیگر و یا انتاج یک معرفت از معرفت دیگر «توالد» نام دارد، که ممکن است موضوعی یا ذاتی باشد. همراه هر تصدیقی یک قضیه وجود دارد که متعلّق آن تصدیق است، امّا همراه یک قضیه ممکن است تصدیقی نباشد. «توالد موضوعی» تولّد یک قضیه از قضیه دیگر است. توضیح اینکه رابطه بین قضیه متولِّد و قضیه متولَّد، رابطه تناقضی و استحاله‌ای است. یعنی اگر قضیه متولِّد صادق باشد، قضیه متولَّد هم صادق خواهد بود و اگر صادق نباشد تناقض لازم می‌آید. به عنوان مثال فرض شود تصدیق به قضیه «هر انسان فناپذیر است» وجود داشته و از آن قضیه «زید فناپذیر است» متولّد شود. در این صورت اگر قضیه اول صادق باشد، قطعاً دوم هم صادق است؛ زیرا کذب قضیه دوم مستلزم تناقض است. یعنی اگر زید فناپذیر نباشد، این قضیه صادق است که «برخی انسانها فناپذیر نیستند» و این قضیه با قضیه «هر انسانی فناپذیر است» تناقض دارد (موجبه کلیه با سالبه جزئیه تناقض دارد). استحاله اجتماع نقیضین در هر منطقی به عنوان پیش‌فرض مورد قبول است.

بنابراین در توالد موضوعی به کمک استحاله اجتماع نقیضین، یک قضیه از قضیه دیگر تولّد می‌یابد. توالد موضوعی نیاز به قوّه تعقّل و تصدیق ندارد، لذا کافی است قواعد انتاج مثلاً به کامپیوتر داده شود، تا نتیجه محاسبه شود. یعنی اگر قضیه «هر انسانی فناپذیر است» و قضیه «زید انسان است» به کامپیوتر داده شود، نتیجه را محاسبه می‌کند (بر خلاف تصدیق که یک حالت روانی و ذهنی بوده و مرتبط با نفس است. در فلسفه حیوانات فاقد قوه عاقله بوده و تصور و تصدیق بر آنها ممتنع است). پس توالد موضوعی توالدی بین قضایا بوده و مبتنی بر اصل استحاله تناقض است.

توالد ذاتی

توالد ذاتی تولّد یک تصدیق از تصدیق دیگر است، و نیازی به پیش‌فرض استحاله تناقض ندارد. به عنوان مثال اگر یک سکه یک مرتبه پرتاب شود، احتمال خط آمدن ۵۰ درصد؛ و اگر دو مرتبه پرتاب شود، احتمال خط آمدن هر دو بار ۲۵ درصد؛ و اگر سه مرتبه پرتاب شود، احتمال سه بار خط آمدن ۱۲،۵درصد است؛ و اگر ده مرتبه پرتاب شود، احتمال اینکه ده بار خط آید تقریباً یک هزارم است. پس اگر صد بار انداخته شود احتمال صد بار خط آمدن، بسیار اندک خواهد بود، لذا یقین وجود دارد که چنین صورتی واقع نخواهد شد. البته اگر هر صد بار خط باشد، تناقضی لازم نمی‌آید؛ امّا به لحاظ ذهنی و روانی احتمال آن داده نمی‌شود.

این یقین و تصدیق جزمی در نظر شهید صدر از یک تصدیق ظنّی بدون دخالت قضیه متولّد شده است. توضیح اینکه احتمال صد بار متوالی خط آمدن، به لحاظ ریاضی صفر نیست، بلکه کسر بسیار کوچکی است.

بنابراین این احتمال که هر صد بار خط نباشد، ظنّی بسیار بسیار قویّ است. در این حالت که احتمال قویّ می‌شود، انقلابی کیفی در ذهن شکل گرفته و تصدیق ظنّی تبدیل به تصدیق جزمی می‌شود. یعنی با بالا رفتن کمّیت، تبدیلی کیفی در ذهن رخ می‌دهد. این امر مرتبط با نحوه آفرینش ذهن انسان است که مانند قوای دیگر، با بالا رفتن کمّیت در آنها یک تبدیل کیفی رخ می‌دهد. به عنوان مثال فرض شود زید در مقابل ما راه می‌رود و هرچه دور می‌شود کوچکتر می‌شود. در این صورت وقتی بسیار بسیار دور شود، ناگهان محو می‌شود. مثال دیگر اینکه یک صوت و صدا که در حال کم شدن است، ناگهان شنیده نمی‌شود. مثال دیگر مانند یک بو که کم شده و کم شده تا اینکه ناگهان محو شده و استشمام نمی‌شود. ذهن نیز اینگونه است که اگر احتمال بسیار کم شود، ناگهان از بین می‌رود.[1] البته میزان احتمالی که از بین می‌رود، حدّ مشخصّی ندارد، بلکه با اختلاف افراد متفاوت می‌شود (ممکن است در یک انسان احتمال ۶ درصد محو شود، و در انسان دیگر احتمال ۱ درصد). این مطلب حالتی کاملاً روانی و ذهنی است و در انسانهای مختلف، متفاوت است.

شهید صدر با توضیح توالد موضوعی و ذاتی اشکالی را متوجه منطق ارسطویی می‌داند. در منطق ارسطویی بحث از توالد موضوعی و تولّد قضیه و گزاره از گزاره دیگر است که متوقّف بر اصل استحاله تناقض است؛ در حالیکه بیشترین معارف بشری از توالد موضوعی و تولّد تصدیق از تصدیق دیگر بوده و مبتنی بر اصل استحاله تناقض نیز نمی‌باشد.

مقدمه پنجم: «علم حسّی» و «علم مبتنی بر علم حسّی»

علم تصدیقی است که به یک قضیه تعلّق گرفته است. «علم حسّی» علمی است که در آن مضمون و محتوای قضیه از راه حسّ تجربه شود. به عنوان مثال فرض شود شخصی دست روی آتش گذارد. با توجه به تعریف علم، احساس گرمای دست برای او، علم نیست؛ امّا تصدیق وی به اینکه «این آتش گرم است» یک علم حسّی است، زیرا محتوا و مضمون قضیه حسّ شده است. مثال دیگر اینکه فرض شود شخصی به قضیه «الآن روز است» تصدیق داشته باشد. در این صورت دیدنِ روشنی هوا علم نیست، بلکه قضیه «الآن روز است» علم حسّی است؛ زیرا مضمون آن حسّ شده است.

بسیاری از علوم حسّی نبوده بلکه مبتنی بر علم حسّی هستند. به عنوان مثال شخصی یک آتش را از دور دیده در حالیکه گرمای آتش را احساس نمی‌کند. در این صورت اگر از وی سوال شود «آیا آن آتش گرم است؟» پاسخ مثبت می‌دهد. علم به گرم بودنِ آن آتش، علم حسّی نیست؛ زیرا حرارت آن هرگز حسّ نشده است. مثال

---

۱. به عنوان مثال اگر یک سکه پرتاب شود سه حالت ممکن است: شیر، خط، صاف و عمودی قرار گرفتن سکه. هرچند حالت عمودی محال عقلی نیست، امّا به لحاظ روانی احتمال آن داده نمی‌شود.

دیگر اینکه فرض شود فردی تشنه است و یقین دارد با نوشیدن این آب، عطش وی برطرف می‌شود. رفع عطش با نوشیدنِ این آب، علم حسّی نیست (بلکه ناشی از تجارب و احساسات قبل او است) زیرا احساس نشده است. قضایای بسیاری وجود دارند که محتوای آنها احساس نشده است مانند «اگر سر کبوتر بریده شود، می‌میرد» و یا «اگر درختی قطع شود، خشک می‌شود» و مانند آنها که از علوم حسّی نیستند؛ زیرا مضمون آنها هنوز حسّ نشده است. این علوم از تجربه و احساسات گذشته آمده، و «علم مبتنی بر علم حسّی» یا «علم مبتنی بر تجربه» نام دارند.

اکنون این پرسش مطرح است که یقین به این قضایا چگونه متولّد شده است؟ به عبارت دیگر یقین مبتنی بر تجربه یا علم حسّی چگونه پیدا می‌شود؟ هر یک از منطق عقلی، و منطق تجربی، و منطق ذاتی، پاسخی مستقلّ به این پرسش داده‌اند.

ج۱۱٦ ٩٦/٠٢/٠٤

توجیه علم مبتنی بر حسّ در منطق عقلی

قضایایی مانند «آن آتش گرم است» و «تمام فلزها بر اثر حرارت ذوب می‌شوند» در منطق عقلی بر اساس یک قیاس به دست آمده است. یعنی از راه قیاس، یقین به این قضایا محقّق شده است. در قضیه اول اشاره به آتش دور شده و گفته می‌شود گرم است. در این مورد از این قیاس استفاده شده که «آن شیء آتش است، و تمام آتش‌ها گرم است، پس آن آتش گرم است». صغرای قیاس از حسّ به دست آمده و علم حسّی است. و کبرای قیاس نیز نتیجه یک قیاس یقینی دیگر است. پس یقین به صغری و کبرا یقین منطقی بوده، لذا یقین به نتیجه هم یقین منطقی است. کبرای این قیاس خودش نتیجه قیاس دیگری است[1] به عنوان مثال درجه مورد نیاز برای ذوب شدن یک فلز، بی‌نهایت نیست (بلکه در دمای مشخص ذوب می‌شود). این قضیه از یک قیاس به دست آمده که کبرای آن «الاتّفاقی لایکون دائمیاً و لا غالبیاً» می‌باشد.

«اتّفاقی» در مقابل «لزومی» است. رابطه لزومی بین دو پدیده این است که یکی از دو پدیده نسبت به دیگری علّت یا معلول بوده و یا هر دو پدیده معلولِ شیء ثالث باشند. رابطه اتّفاقی در غیر این موارد است (یعنی در جایی که علّیتی وجود ندارد). به عنوان مثال فرض شود با ورود زید به مدرسه، زنگ مدرسه به صدا درمی‌آید. این امر در روزهای بسیاری مشاهده می‌شود. «ورود زید به مدرسه» و «به صدا درآمدن زنگ مدرسه» دو پدیده هستند، که رابطه بین آنها لزومی باشد، باید یکی علّت دیگری و یا هر دو علّت امری سوم باشند؛ و اگر رابطه آنها

---

۱. قیاس جدید این است که آتش‌های بسیاری که تجربه نمودم گرم بودند، و «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لادائمیاً»، پس گرم بودن آتش نیز اتّفاقی نبوده بلکه ضروری و علّی است. در این صورت، هر آتشی گرم خواهد بود.

اتّفاقی باشد، نیازی به رابطه علّیت بین آنها نیست (هرچند هزار روز این اتّفاق تکرار شود). مثال دیگر اینکه فرض شود فلزی با حرارت ذوب شده و این مطلب تکرار شده و فلزهای بسیار دیگری نیز با حرارت ذوب شدند. اگر در تمام شرائط (در زمستان و تابستان، در تمام فلزات مانند طلا و آهن و مس و غیره، و بالاخره در طول سالهای متمادی انسانهای مختلف این کار را تکرار نمودند) این مطلب تکرار شد، معلوم می‌شود علّیتی بین حرارت و ذوب شدن فلز وجود دارد. اگر این رابطه اتّفاقی باشد، تصدیق به ذوب شدن آن فلز با حرارت وجود نداشته، و تصدیق به اینکه هر فلزی با حرارت ذوب می‌شود نیز وجود نخواهد داشت؛ امّا اگر لزومی باشد، هر دو قضیه یقینی و صادق خواهد بود.

بنابراین بحث در لزومی یا اتّفاقی بودنِ رابطه بین دو پدیده «ذوب شدن فلز» و «حرارت فلز» است. در منطق عقلی گفته شده اگر این مطلب در موارد بسیاری با شرائط مختلف امتحان شده و در تمام موارد یک نتیجه واحد به دست آید، در این صورت یقین به آن قضیه حاصل می‌شود؛ زیرا «الاتّفاقی لایکون دائمیاً و لاغالبیاً». البته هرچند فقط هزار بار تجربه شده است، و بی‌نهایت مورد نیز پیش‌رو است، امّا اگر تمام شرائط مختلف که احتمال دارد در مسأله دخیل باشد، امتحان شود (مانند در کنار دریا و کوه، و در حرارت با هیزم و با نفت، و شرائط محتمل دیگر، و فلزهای مختلف مانند فلزی از معادن آفریقا و اروپا و دیگر فلزها، و تمام اصناف فلری)، احتمالی داده نمی‌شود که این تقارن یک تقارن اتّفاقی باشد. به عبارت دیگر احتمال تقارن اتّفاقی صفر شده، و احتمال خلاف این رابطه نیست.

بنابراین تمام گزاره‌های مبتنی بر حسّ، به قضیه «الاتّفاقی لایکون دائمیا و لا غالبیاً» منتهی می‌شود. به عبارت دیگر علوم مبتنی بر علوم حسّی و تجربی، همه از قیاسی به دست می‌آیند که کبرای آن «الاتّفاقی لایکون دائمیا و لا غالبیا» می‌باشد.

ج۱۱۷ ۹۶/۰۲/۰۶

همانطور که گفته شد برخی علوم مانند «علم به روز بودن» و یا «علم به زید بودن این شخص» از علوم حسّی بوده، امّا برخی علوم مانند «هر کاغذی در مجاورت آتش می‌سوزد» از علوم مبتنی بر حسّ هستند و اکثر کاغذها و اکثر آتش‌ها حسّ نشده‌اند. مثال دیگر برای علم مبتنی بر حسّ اینکه اشاره به آتش دور شده و تصدیق به گرم بودن آن شود، در حالی که آن آتش تجربه نشده است (بلکه تجربه صدها آتش موجب این علم شده است).

یقین به قضایای مبتنی بر حسّ در منطق عقلی یا منطق ارسطویی یا منطق صوری، از قیاسی به وجود آمده که کبرای آن «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لا دائمیاً» می‌باشد. به عنوان مثال رابطه شش آمدن و تاس یک رابطه ضروری و علّی نیست، لذا اگر ده بار یک تاس انداخته شود، در تمام موارد یا اکثر موارد شش نخواهد شد (بلکه

احتمالاً یک یا دو مرتبه شش خواهد آمد). مثال دیگر اینکه رابطه پرتاب سکه و خط آمدن علّی و ضروری نیست، لذا اگر ده بار انداخته شود در تمام موارد یا اکثر موارد خط نخواهد آمد. این امور اتّفاقی بوده، لذا اکثری یا دائمی نخواهد بود. با دقّت در تمام امثله، معلوم می‌شود امر اتّفاقی به طور اکثری نیست خصوصاً اگر موارد بسیار بالا باشد. اگر تمام امور اتّفاقی تست شود، معلوم می‌شود اکثری یا دائمی نیست. به عنوان مثال اگر یک لیوان شکسته شود، به قطعاتی تقسیم می‌شود. اگر چند لیوان پرتاب شود، ممکن نیست تعداد قطعات و اندازه آنها یکسان شود. مراد از اکثر بیش از نصف، و یا بیش از ۷۵ درصد است.

بنابراین برای تصدیق به قضیه «هر کاغذی در مجاورت آتش می‌سوزد»، تجربه شده در هر بار که آتش بوده و مجاور آن کاغذی بوده، کاغذ سوخته و حتی یک بار هم تخلّف نشده است. به کمک قضیه «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لا دائمیاً»، این نتیجه به دست می‌آید که هر آتشی کاغذ مجاور را می‌سوزاند و هر کاغذی در مجاورت نار می‌سوزد.

نقد منطق عقلی

شهید صدر این توجیه را ردّ نموده و براهین بسیاری بر ابطال این نظریه اقامه کرده است. به نظر می‌رسد نیازی به براهین بسیار نیست، زیرا یقین منطقی به کبرای قیاس یعنی قضیه «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لادائمیاً» وجود ندارد. همانطور که شهید صدر نیز فرموده هیچگاه علماء از ماهیت و حقیقت این قضیه بحث نکرده، و تنها به عنوان یک اصل مسلّم آن را پذیرفته‌اند. به نظر می‌رسد این قضیه نیز مانند قضایای مبتنی بر حسّ مثل «هر آتشی گرم است» بوده و از راه استقراء به دست آمده است. پس تفاوتی بین این قضیه و سائر قضایای مبتنی بر حسّ وجود ندارد تا موجب شود این قضیه مبنای تحصیل یقین به سائر قضایا باشد. به عبارت دیگر همانطور که باید صد آتش یا هزار آتش امتحان شده تا یقین به گرمای هر آتش حاصل شود، باید قضیه «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لا دائمیاً» نیز بارها در موارد مختلف امتحان شود تا یقین به مضمون آن حاصل شود. پس این قضیه نمی‌تواند موجب یقین به سائر قضایای مبتنی بر حسّ باشد، حتی تجربه انسان در قضایایی مانند «هر آتشی گرم است» روشن‌تر است؛ زیرا گرمای آتش به وضوح تجربه شده و توسط انسانهای بسیاری حسّ شده است. به هر حال قضیه «الاتّفاقی لایکون غالبیاً و لادائمیاً» از بدیهیات ستّه نبوده، و قدرت و توان بیشتری ندارد تا سائر قضایا را تبدیل به یقینی نماید.

توجیه علم مبتنی بر حسّ در منطق تجربی

در منطق تجربی استدلال مبتنی بر قیاس نبوده و مبتنی بر «استقراء» است. به عنوان مثال بر اثر صدها تجربه و بدون کمک از قیاس، یقین به قضیه «هر آبی با حرارت گرم می‌شود» به دست می‌آید. توجیهی برای یقین به قضایای مبتنی بر حسّ در منطق تجربی مطرح نشده است؛ زیرا علمای تجربی به دنبال فلسفه ایجاد یقین نبوده، بلکه به دنبال کاربرد این قضایا و واقعیت بوده‌اند. آنها بدون اینکه فلسفه ایجاد یقین به این قضایا را بدانند، از این یقین کمک گرفته و یک بار هم با اشکال مواجه نشده‌اند. یعنی با همین استقراء دست و پا شکسته کار خود را انجام داده و موشک به هوا فرستاده و برق تولید کرده‌اند. اینکه چرا از استقراء، یقین به دست آمده، اهمّیتی برای آنها نداشته است.

البته یکی از علمای تجربی (که فیلسوف هم هست) در سه قرن قبل، به این مسأله پرداخته و پاسخی برای آن ارائه نموده که شهید صدر نیز آن جواب را به عنوان پاسخ منطق تجربی به این مسأله مطرح نموده است. «دیوید هیوم» توجیه عجیبی ارائه نموده که یقین به این قضایا فقط یک ریشه «روانشناسی» داشته و فاقد ریشه‌های «معرفت‌شناسی» است. یعنی یقین به قضایای مبتنی بر حسّ، فقط یک حالت ذهنی و روانی دارد. توضیح اینکه هرگاه یک شیء در مقابل انسان قرار گیرد، در ذهن وی تصویری از آن منقوش می‌شود. این خصوصیت فیزیکی چشم و مغز انسان است که اگر جسم دارای رنگ در روشنایی جلوی چشم باشد، تصویریش منقوش در ذهن می‌شود. اکنون فرض شود زید در مقابل انسانی قرار گرفته و در همان لحظه نام «زید» صدا شود تا صورت زید در آن ذهن محقّق شد. اگر این اتّفاق چندین مرتبه تکرار شود، ذهن شرطی می‌شود. یعنی به جای نیاز به رؤیت زید، کافی است نام زید صدا شود تا تصویر زید در ذهن حاضر شود. به رؤیت زید «منبّه طبیعی»، و به شنیدن نام زید «منبّه شرطی»، و به انتقاش تصویر زید هنگام رؤیت «انعکاس طبیعی»، و به انتقاش تصویر زید هنگام شنیدن لفظ زید «انعکاس شرطی» گفته می‌شود. اگر این اتّفاق تکرار نشده و ذهن شرطی نشود، صدبار هم نام زید صدا شود، این تصویر به ذهن نخواهد آمد. مثال دیگر اینکه فرض شود دو نفر هستند که هر دو لواشک را دیده، امّا فقط یکی از آنها لواشک خورده است. در این صورت با شنیدن نام لواشک، فقط فردی که لواشک خورده بزاق ترشح می‌کند. مثال دیگر اینکه اگر آتشی در مجاور کاغذی دیده شود، این تصویر مجاورت در ذهن پیدا می‌شود. بعد از این مجاورت، سوختنِ کاغذ دیده می‌شود. اگر این عمل چندین مرتبه تکرار شد، در این صورت تا فرض مجاورت در ذهن شود، تصدیق به سوختن هم پیدا می‌شود؛ زیرا تصدیق نیز مانند تصور شرطی می‌شود. مثال دیگر مسأله حبّ و بغض است. به عنوان مثال فرض شود کسی در مورد زید که ذهنش نسبت به لفظ یزید شرطی شده، از این لفظ استفاده نماید. این موجب ناراحتی زید شده و اهانت محسوب می‌شود. این در حالی است که اگر زید نسبت به یزید علاقه‌مند باشد، استفاده از لفظ یزید در مورد او، موجب خوشحالی و احترام است. نظیر

اینکه در مورد طلبه‌ای از عنوان «علامه حلّی» یا «شیخ انصاری» استفاده شود. لذا ذهن شرطی شده و لفظ «یزید» اهانت و لفظ علامه «احترام» می‌شود. این مطلب، تداعی معانی است.

هیوم معتقد است تمام علوم مبتنی بر استقراء فقط یک انعکاس شرطی است. به عنوان مثال اگر زید ده بار آتشی را دیده که داغ است، ذهن وی شرطی شده و با دیدن هر آتشی تصدیق به داغ بوده آن پیدا می‌کند. ذهن انسان عادی حتی در موارد اندک نیز شرطی می‌شود. به عنوان مثال فرض شود زید در ده معامله فریب خورده که در تمام آنها طرف قرارداد کفش سفید داشته است. در این صورت، اگر در یک معامله شخص با کفش سفید ببیند، تصدیق به فریبکار بودن وی پیدا می‌کند (مگر بداند این امر اتّفاقی بوده است).

ج۱۱۸ ۹۶/۰۲/۰۹

در منطق ارسطویی یقین در قضایای مبتنی بر حسّ ناشی از قیاس، و در منطق تجربی نتیجه حالت ذهنی و شرطی شدن است. یعنی از مجموعه‌ای از تصدیق‌های جزئی، ذهن شرطی شده و یقین جدید برایش ایجاد می‌شود.

نقد منطق تجربی

شهید صدر با این نظریه در منطق تجربی نیز موافق نیست. ایشان در طول عمر خود، سه مرحله را سپری نموده است. ابتدا منطق عقلی را قبول نموده، و سپس منکر منطق عقلی و منطق تجربی شده، و در نهایت منطق ذاتی را قبول نموده است. در مرحله وسط منطق تجربی را به طور کلی مورد نقد قرار داده، و در مرحله اخیر تنها نقضی بر این نظریه وارد نموده که برخی تصدیقات وجود دارد که حاصل شرطی شدن ذهن نیست. کانّ ایشان توجیه منطق تجربی را قبول کرده امّا ناکافی می‌داند. به نظریه هیوم از سه زاویه ممکن است نظر شود:

نظریه منطق تجربی از زاویه فلسفی

از زاویه فلسفی، هیوم اصل علّیت را مورد تشکیک قرار داده به این صورت که علّیت ساخته ذهن است. توضیح اینکه اصل علّیت دو معنی دارد: معنای اول «حدوث شیءٍ بلاعلّةٍ محالٌ» بوده که در فلسفه از بدیهیات است و اثبات نشده، بلکه گفته شده اثبات‌پذیر نیست. یعنی به عنوان یک اصل مسلّم مورد قبول فلاسفه و متکلمین و اصولیون واقع شده است. شهید صدر فرموده این اصل هرچند بر اساس منطق عقلی و تجربی قابل اثبات نیست، امّا بر اساس منطق ذاتی اثبات‌پذیر است. از سوی فلاسفه متأخر (فلاسفه مغرب زمین) اصل این قضیه مورد تردید واقع شده است؛ معنای دوم اصل علّیت «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» است یعنی هرشیء در آنِ حدوث، واجب

الوجود بالغیر می‌شود. این معنی نیز مورد قبول تمام فلاسفه مسلمان بوده و بسیار سعی کرده‌اند این اصل را مبرهن و مدلل نمایند. در مقابل فلاسفه، تمام اصولیون و متکلمین این اصل را منکر شده‌اند (یعنی کلیت قاعده را منکر هستند). ادلّه فلاسفه را نیز مورد نقد قرار داده‌اند (البته نقد دلیل فلاسفه بیشتر از سوی اصولیون بوده است).

در بحث جبر و اختیار معنای دوم مراد است، امّا در سائر مباحث از جمله بحث اکنون، معنای اول مراد است. گفته شده هیوم قائل بوده اصل علّیت نکته ذهنی دارد نه عینی و خارجی، که این بحث مرتبط با فلسفه است.

نظریه منطق تجربی از زاویه روانشناسی

از زاویه روانشناسی، هیوم تمام تصدیقات را به سبب شرطی شدن ذهن می‌داند، و شهید صدر نیز از این زاویه نظر نموده و اشکالی مطرح نموده که این مطلب عمومیت ندارد (یعنی برخی تصدیقات ناشی از شرطی شدنِ ذهن نیستند). این بحث نیز ارتباطی به ما در معرفت‌شناسی ندارد.

فلاسفه مسلمان بعد از حلّ مساله منطقی (که یقین به قضایای مبتنی بر حسّ، ناشی از قیاس است)، در مسأله فلسفی گرفتار شده‌اند. به عنوان مثال اگر تصدیق به «زید انسان است» و به «تمام انسان‌ها فناپذیر هستند» وجود داشته باشد، تصدیق سومی به وجود می‌آید به «زید فناپذیر است». بحث فلسفی در مورد علّت فاعلی تصدیق سوم است، که معنی ندارد دو تصدیق قبل علّت فاعلی آن باشند. علّت فاعلی تصدیق به نتیجه در فلسفه «عقل فعّال» است که تصدیق سوم را افاضه می‌کند. تصدیق اول و دوم نیز فقط نقش معدّ را دارند نظیر پدر و مادر نسبت به زید که نقش معدّ دارند. بنابراین به لحاظ روانشناسی این نظریه عمومیت ندارد.

منطق تجربی از زاویه معرفت‌شناسی

مهمّترین بحث، بحث معرفت‌شناسی است. شهید صدر از دید معرفت‌شناسی وارد بحث نشده است. در توضیح نظر شهید صدر در منطق ذاتی این بحث مطرح می‌شود.

توجیه علم مبتنی بر حسّ در منطق ذاتی

شهید صدر در مرحله اول، منطق عقلی را قبول داشته و کتاب «فلسفتنا» را نوشته است. سپس در مرحله دوم ایشان از منطق عقلی عدول نموده و قائل به نظریه «قریحه» شده است (این بحث را در تعطیلات برای برخی شاگردان گفته که یکی از آنها تقریرات این مباحث را نوشته و در کتاب «رسائل» آمده است). سپس در مرحله

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

سوم ایشان با این مشکل مواجه شد که با نظریه قریحه هیچ کلامی دارای ارزش نخواهد بود، لذا از این نظریه هم رفع ید نموده و قائل به نظریه «منطق ذاتی» یا «حساب احتمالات» شد که این بحث در کتاب «الاسس المنطقیة» آمده است. به ترتیب همین مراحل ابتدا اشکالات ایشان بر منطق عقلی، و سپس اشکالات بر نظریه قریحه و سپس منطق ذاتی توضیح داده می‌شود.

اشکالات منطق عقلی

شهید صدر سه اشکال اساسی بر منطق عقلی داشته: اولاً نهایت کار و فائده منطق ذاتی تبدیل اجمال به تفصیل است؛ و ثانیاً با استقراء معلوم می‌شود منطق عقلی راهگشا نیست، زیرا منطق عقلی در طول دو هزار سال هیچ سقمی را برطرف نکرده و هیچ مریضی را شفا نداده است. یعنی در علوم عقلی مانند کلام و فلسفه اختلافات حتی یک ذرّه هم کم نشده، بلکه اضافه شده است. عالمان بزرگی مانند ابن سینا و فارابی و ملّا صدرا و متکلمینی مانند خواجه بحث نموده‌اند امّا به نتیجه واحد نرسیده‌اند. پس منطق عقلی راهگشا نخواهد بود؛ و ثالثاً با استقراء دیگر معلوم می‌شود تمام یا غالب ادلّه متکلمین نادرست بوده و ادلّه فلاسفه نیز دست کمی از آن ندارد. پس این ادلّه نیز معمولاً سست بوده و دارای مغالطه است. اگر واقعاً این مسائل دلیل داشت، این همه به مغالطه روی نمی‌آوردند.

نظریه قریحه و اشکال آن

شهید صدر بعد از مشاهده این اشکالات بر منطق عقلی با این مساله مواجه شد که مشکل علوم عقلی چگونه حلّ می‌شود و اصلاً قابل حلّ است؟ ایشان متفطّن این نکته شد که اکثر تصدیقات علماء شخصی است یعنی مرتبط با ساختار و پیشینه افراد است. به عنوان مثال اگر زید اعتقاد داشته باشد آنچه دیده می‌شود واقعیت دارد، این یقین زید با براهین و ادلّه متعدد نیز از بین نمی‌رود (حتی اگر صد سال برهان برایش اقامه شود، همانطور که برخی فلاسفه یونان قدیم مانند زنون اقامه برهان بر استحاله واقعیت داشتن خارج نموده‌اند که دو هزار سال اذهان درگیر آن شده و کسی آن را ابطال نکرد، و بعد از دو هزار سال در یک شاخه از ریاضیات پاسخ وی داده شد)؛ و اگر کسی ذهن شکّاک داشته و شکّ در عالم واقع داشته باشد، با هزاران برهان هم ذره‌ای تصدیق برایش حاصل نخواهد شد. نظیر اینکه کسی از غذایی بدش می‌آید که حتی اگر هزاران بار از آن غذا تعریف شود، باز هم بدش می‌آید.

بنابراین ساختار ذهنی و پیشینه افراد در تصدیقات آنها مؤثّر است. ایشان نام ذهنیت افراد را «قریحه» نهاد. پس در باب علوم عقلی، برهان نیز فائده‌ای ندارد و باورها و اعتقادات مردم بر اساس قریحه است (تکرار براهین و استدلالات ممکن است موجب تغییر در قریحه شود، امّا موجب یقین و تصدیق نیست).

ج۱۱۹ ۹۶/۰۲/۱۰

منطق ذاتی و توجیه علم مبتنی بر حسّ

علم مبتنی بر حسّ از استقراء به دست می‌آید مانند «همه آتش‌ها داغ هستند» و یا «آن آتش داغ است» در حالیکه نسبت به آن آتش یا تمام آتش‌ها تجربه و حسّ نبوده است. همانطور که گذشت یقین به این قضایا در منطق ارسطویی ناشی از قیاس، و در منطق تجربی ناشی از حالت ذهنی و روانی و شرطی شدن ذهن است. شهید صدر هر دو نظر را ابطال نموده، لذا ایشان به دنبال منشأ این یقین بود.

ایشان از راه حساب احتمالات استفاده کرد که نه تنها در علوم تجربی، بلکه در علوم عقلی نیز مفید است. یقین به پاسخ مسائلی مانند «آیا عالم مبدأ دارد؟»، و یا «آیا حدوث شیء بدون علّت ممکن است؟»، و یا «آیا نبی اکرم صلّی الله علیه و آله پیامبر خدا هست؟» بر اساس منطق عقلی و تجربی ممکن نیست، امّا بر اساس منطق ذاتی از راه حساب احتمالات ممکن است. البته ایشان متوجه بود یقین حاصل از حساب احتمالات یقین منطقی نیست، و یقین ذاتی نیز نمی‌باشد بلکه یقین موضوعی (یعنی یقین موجّه) است. بنابراین ایشان گامی برای موجّه بودن این یقین برداشته (که دیگران هم این گام را برداشته و قبول دارند)، و گام دیگری برای صفر کردن احتمال مخالف در حساب احتمالات برداشته است:

الف. حساب احتمالات توضیح داده شد که صور ممکنه و صور محتمله در نظر گرفته شده و بین آنها نسبت‌سنجی می‌شود. به عنوان مثال ارزش احتمالی اینکه یک سکه پرتاب شده و خط بیاید «یک دوم» است؛ زیرا صور ممکنه دو صورت، و صور محتمله یک صورت است. بنابراین احتمال خط آمدن، ۵۰ درصد است. اگر سکه دو بار پرتاب شود، احتمال اینکه دو مرتبه خط آید «یک چهارم» یعنی ۲۵ درصد است؛ زیرا صور ممکنه چهار صورت، و صورت محتمله یک صورت است. مثال دیگر پرتاب تاس است که صور ممکنه شش صورت، و احتمال اینکه عدد شش بیاید، یک صورت است. اگر دو مرتبه پرتاب شود، احتمال اینکه هر دو شش باشد «یک سی و ششم» است؛ زیرا صور ممکنه سی و شش صورت، و صورت محتمله یک صورت است.

در این صورت که یک تاس دو مرتبه پرتاب شده و احتمال دو مرتبه شش آمدن «یک سی و ششم» است، این سوال مطرح می‌شود که آیا این احتمال فقط حکایت از حالت ذهنی است، و یا ناظر به خارج و واقع است؟ توضیح اینکه در عالم واقع و خارج ممکن است دو مرتبه شش بیاید و یا نیاید، پس در خارج امر دائر بین «صفر»

و «یک» است. یعنی یکی از دو حالت در خارج واقع می‌شود که علم به آن وجود ندارد. بنابراین این احتمال فقط ناظر به ذهن بوده و ارزش معرفتی ندارد. اگر علاوه بر ذهن، ناظر به خارج هم باشد، ارزش معرفتی دارد.

پاسخ این است که همانطور که این احتمال ناظر به ذهن است، ناظر به امر واقعی و خارج هم هست. توضیح اگر تاسی یک مرتبه پرتاب شود، احتمال عدد شش «یک ششم» است. مراد از این احتمال این است که عملِ پرتاب تاس اگر در خارج در کمّیت زیادی تکرار شود، نسبت عدد شش به سائر حالات نسبت «یک به شش» است. یعنی اگر تاسی ششصد مرتبه پرتاب شود، تقریباً یکصد مرتبه عدد شش و پانصد مرتبه سائر اعداد خواهد آمد. این مطلب استقراء شده و در موارد مختلف بسیاری تست شده است. اگر دو تاس با هم پرتاب شود، احتمال شش بودن هر دو «یک سی و ششم» است. یعنی اگر در کمّیت بسیاری تکرار شود، نسبت دو عدد شش به سائر حالات «یک بر سی و شش» است. مثال دیگر اینکه گاهی گفته می‌شود احتمال بهبودی بیماری زید با این دارو ۹۵ درصد است. مراد این است که این دارو اگر به افراد بسیاری که این بیماری را دارند، خورانده شود ۹۵ درصد آنها بهبود خواهند یافت (نه اینکه ۹۵ درصد بیماری یک نفر بهبود یافته، و ۵ درصد از بیماری وی باقی باشد). پس گام اول این است که این مطلب ناظر به ذهن نبوده و ناظر به واقع است، که این گام را دیگران نیز برداشته‌اند.

ب. گام دوم این است که هرچند احتمالات کم و زیاد می‌شوند، امّا صفر نمی‌شود. پس باید توجیهی برای پیدایش یقین و صفر شدن احتمال خلاف ارائه شود. به عنوان مثال در دو مرتبه پرتاب تاس، احتمال دو مرتبه شش آمدن «یک سی و ششم» است. اگر صد مرتبه پرتاب شود، این احتمال «یک روی شش به توان صد» است. اگر هزار بار پرتاب شود، این احتمال «یک روی شش به توان هزار» است. لذا هرچند در این صور احتمال داده نمی‌شود تمام موارد شش آید، امّا احتمال ریاضی آن صفر نخواهد بود.

شهید صدر فرموده این خصوصیتِ ذهن است که اگر ظنّ بسیار قوی شود، تبدیل به یقین می‌شود؛ و اگر احتمال خلاف بسیار کوچک شود، تبدیل به صفر شده و محو می‌شود. نظیر اینکه با فاصله گرفتن از یک کوه اندک اندک کوچک شده و ناگهان از نظر ناظر محو می‌شود. همانطور که کسی تا کنون حتی با چشم مسلّح «اتم» را ندیده است (اتم هر مقدار با وسائل جدید بزرگ شده، مورد رؤیت واقع نشده، زیرا بسیار کوچک است)، در حالی که از مسلّمات علم امروز است که تمام مواد عالم از اتم تشکیل شده است. ذهن نیز مانند چشم بوده و اگر یک احتمال بسیار ضعیف شود، محو شده و انقلاب کیفی در آن صورت می‌گیرد. بنابراین هرچند احتمال خلاف به لحاظ ریاضی صفر نیست، امّا به لحاظ حالت ذهنی یقین ایجاد می‌شود.

ج۱۲۰ ۹۶/۰۲/۱۱

همانطور که در منطق ذاتی توضیح داده شد، یقین‌های انسان بر اساس حساب احتمالات است (نه صرفِ استقراء). به عنوان مثال با تجربه اولین آتش، احساس حرارت شد. این احتمال وجود دارد که حرارت ناشی از عاملی خارجی باشد که اتّفاقاً با نار یک جا جمع شده است. فرض شود این احتمال ۵۰ درصد است. با تجربه آتش دوم و احساس حرارت، احتمال اینکه نار منشأ حرارت باشد، تقویت شده و با تجربه نار سوم، نیز تقویت می‌شود. با تجربه‌های بسیار بعدی، احتمال اینکه یک عامل ناشناخته موجب حرارت باشد، ضعیف و ضعیف‌تر می‌شود. بعد از مقداری تجربه انقلاب ایجاد شده و احتمال اینکه منشأ حرارت نار باشد، تبدیل به یقین شده، و احتمال اینکه عامل ناشناخته باشد، تبدیل به صفر می‌شود. این تفسیر را شهید صدر برای تمام موارد استقراء قائل بوده و دو نتیجه از آن می‌گیرد:

الف. نتیجه اول اینکه تمام انسان‌ها بدون استثناء تصدیقاتی با کمک تعمیمات استقرائی دارند. به عنوان مثال هر انسانی که تشنه شود آب می‌خورد، که این فعل نتیجه یک تعمیم استقرائی است که آب رافع عطش است. در این مورد به عدد کارهایی که انجام می‌دهد یقین دارد: یقین دارد آب رافع عطش است، و یقین دارد دویدن و نشستن و داد زدن و ... رافع عطش نیستند. اگر یقین نداشت، دلیلی نبود که حین عطش، آب خوردن را انتخاب نماید. انسان به تجربه یافته که مکان عوض نمی‌شود لذا برای اینکه به «مدرسه خان» برود به «پردیسان» نمی‌رود. تمام کارهای انسان مسبوق به تعمیم و علم عامّ است که نتیجه استقراء است. پس همه انسان‌ها تعمیم استقرائی دارند و انبانی از یقین‌های استقرائی هستند.

ب. نتیجه دوم اینکه این یقین‌های استقرائی بر اساس فکر نبوده و ناخواسته است. اگر معمایی سوال شود فکر شده و جواب آن داده می‌شود مانند مسائل فلسفی و اصولی و فقهی که با فکر به دست می‌آید. امّا یقین‌های مردم با فکر نیست بلکه ناخواسته است. شهید صدر قائل است این روندی طبیعی بر اساس حساب احتمالات است. بنابراین با تجربه اول احتمال مساوی خواهد بود، با تجربه دوم یک احتمال تقویت شده و همینطور ادامه می‌یابد تا تبدیل به یقین می‌شود.

سپس ایشان قائل شده علوم بشر سه مرحله دارد: در مرحله اول، علم انسان به بدیهیات است. علم به بدیهیات با استقراء و تجربه و مشاهده به دست نمی‌آید، و تنها «اولیات» و «فطریات» از علوم بدیهی می‌باشند. این علوم مقدم بر تجربه و استقراء و هر حسّ است؛ در مرحله دوم، با کمک این قضایای یقینی بر اساس منطق ارسطویی می‌توان استدلال نموده و به نتیجه یقینی رسید. علم ریاضیات و هندسه از این قبیل هستند که با گزاره‌های بدیهی و یقینی شروع شده و استنتاج می‌شود تا علم جدید به دست آید (که این هم تبدیل اجمال به تفصیل است، یعنی کبرا و نتیجه تحلیلی بوده و همیشه نتیجه در درون کبرا وجود دارد)؛ بعد از این مرحله، باب منطق عقلی یا ارسطویی بسته شده و تمام علوم دیگر توالد ذاتی دارند یعنی تصدیق از تصدیق متولّد می‌شود (نه قضیه از قضیه).

یعنی بر اساس تفسیری روانشناسانه تصدیقات جزمی از تصدیقات ظنّی متولّد می‌شود و هرگاه یک احتمال کوچک شود، از بین می‌رود. در نظر شهید صدر، تمام علوم تجربی نتیجه توالد ذاتی است، همانطور که علوم عقلی نیز از توالد ذاتی به دست می‌آید. به عبارت دیگر توالد ذاتی یا حساب احتمالات، ریشه اساسی علوم تجربی و عقلی را شکل می‌دهد.

نقد و بررسی منطق ذاتی

در حوزه علمیه از نظریات شهید صدر استقبال نشد، زیرا این مباحث با علوم حوزوی ارتباط ندارد و توسط علماء مورد بررسی قرار نگرفته است (نظیر اینکه اگر یک پزشک نظریه‌ای بدهد، در حوزه بررسی نمی‌شود). این نظریات اگر هم تمام باشد، مرتبط با مباحث معرفت‌شناسی است.

البته یک بخش از مطالب ایشان با علوم حوزوی نیز مرتبط است. ایشان معتقد بوده منطق ذاتی در زمینه کلام و عقائد و فلسفه نیز به برخی مسائل پاسخ می‌دهد. کسانیکه در این علوم کار کرده‌اند، قائلند روش ایشان عقیم بوده و پاسخگو نیست (که توضیح آن خواهد آمد). یعنی معضلات کلامی و فلسفی با منطق ذاتی قابل حلّ نبوده و منطق ذاتی راهگشای حلّ مسائل آن علوم نیست. به عنوان مثال «عالم حادث است یا قدیم؟» که متکلم قائل به حدوث، و فیلسوف قائل به قِدَم عالم بوده‌اند؛ و مساله جبر و اختیار نیز که «آیا انسان فاعل مختار است یا مضطرّ؟» با منطق ذاتی قابل حلّ نیست (خودِ ایشان نیز در بحث اختیار از این روش استفاده نکرده است)؛ و مساله «استحاله یا امکان معاد جسمانی» نیز با این منطق قابل حلّ نیست.

علاوه بر این بخش کلام ایشان که مرتبط با مسائل حوزوی است، مباحث دیگر ایشان نیز نقد شده است. کسانیکه در زمینه معرفت‌شناسی کار کرده‌اند (خارج از حوزه علمیه)، مطالب ایشان را قبول نکرده‌اند.

ج۱۲۱ ۹۶/۰۲/۱۲

سه نقد اساسی در نظریه شهید صدر وجود دارد:

نقد اول: عدم حلّ مشکل از حیث معرفت‌شناسی

اولین اشکال در نظریه شهید صدر، این است که با بیان ایشان مشکل در ناحیه معرفت‌شناسی حلّ نمی‌شود بلکه تنها توجیهی در ناحیه روانشناسی ارائه شده است. توضیح اینکه ایشان به سبب ذهنیت اصولیِ خود، قطع و یقین را مهمّ دانسته و به دنبال توجیه یقین انسان بوده و این تفسیر روانشناسی است که ربطی به معرفت‌شناسی ندارد. به عبارت دیگر توضیح ایشان نحوه عملکرد ذهن را بیان می‌کند که اگر یک ظنّ، قوی شود تبدیل به قطع

می‌شود؛ در حالیکه بحث اصلی در ناحیه معرفت‌شناسی است، که صحّت این تصدیقات و اعتقادات چگونه تضمین شده، و ضابطه صحّت آن چیست. در معرفت شناسی فقط قضیه بررسی می‌شود (نه قطع و تصدیق)، و مهمّ نیست یک قضیه متعلّق تصدیق باشد، بلکه سوال این است که آیا راهی برای بررسی صحّت قضیه، و بررسی مطابقت آن با خارج وجود دارد؟ ایشان نیز قبول دارد که در گزاره و قضیه، هیچگاه بر اساس حساب احتمالات، قضیه‌ای از قضیه دیگر متولد نمی‌شود بلکه حساب احتمالات فقط موجب تولّد تصدیق از تصدیقات دیگر است.

البته در بحث معرفت‌شناسی، به نظر می‌رسد ضابطه‌ای برای تشخیص صحّت گزاره وجود ندارد[۱](یعنی به اعتقاد ما تا کنون ضابطه و ملاکی برای تعیین صحّت قضایا ارائه نشده، و ارائه نخواهد شد). به عنوان مثال برای بررسی قضیه «آن آتش گرم است» نهایتاً می‌شود دست به آتش زده تا گرما احساس شود؛ در حالیکه این احساس دلالت ندارد که در خارج گرمایی باشد. در علم جدید ثابت شده و از مسلّمات علم فیزیک است که گرما و سرما در خارج نیست بلکه فقط احساس ذهنی انسان است. نظیر رنگ که در خارج نیست بلکه فقط در ذهن انسان است؛ و نظیر صوت که در فیزیک گفته شده تمام اصوات در ذهن است، و در خارج سکوت مطلق است؛ و نظیر طعم که در خارج نیست و فقط در ذهن انسان است، یعنی فقط احساس شوری و احساس شیرینی وجود دارد امّا شوری و شیرینی در خارج نیست. به هر حال این تفسیر با فرض صحّت آن، ربطی به مباحث معرفت‌شناسی ندارد.

علاوه بر اینکه صحّت این تفسیر نیز ثابت نیست. توضیح اینکه ممکن است صرفِ قوّتِ یک ظنّ، موجب تبدیل آن به یقین و قطع نباشد؛ بلکه ممکن است امور دیگری نیز در این تحوّل کیفی دخیل باشد. ممکن است انسان اگر ادراکی دیگری داشت، برداشت متفاوتی می‌کرد.[۲]

ج۱۲۲ ۹۶/۰۲/۱۳

همانطور که گذشت نقد اول بر منطق ذاتیِ شهید صدر، این است که نظریه ایشان فقط بحث روانشناسی بوده و توضیح چگونگی ایجاد یقین از ظنّ بر اساس تجربه و حسّ و بر اساس گزاره‌های ظنّی است. یعنی اگر یک ظنّ قوی شود تبدیل به یقین می‌شود. این بحث معرفت‌شناسی نیست، پس بحث فلسفی یا منطقی نمی‌باشد؛ علاوه

---

۱. البته اینکه ضابطه وجود ندارد، به این معنی نیست که گزاره‌ها مطابق واقع نباشد.

۱. مولوی در معرفت انسان جمله‌ای دارد. داستان این است که شخص مستی به انسان اعمی مشت می‌زد، و در همان زمان شتر هم صدایی داده که به گوش اعمی می‌رسد. کور معتقد شده که شتر به وی لگد می‌زند:

مشت بر اعمی زند یک جلف مست   کور پندارد لگد زن اشتر است

ز انکه آن دم بانک اشتر می‌شنید   کور را گوش است آیینه، نه دید

بر اینکه در زمینه روانشناسی نیز مشکل حلّ نشده بلکه شاید عوامل دیگر نیز دخیل در تحقّق یقین باشند. در داستان مولوی، انسان تشبیه به اعمی شده و اطلاعی از باطن و حقائق عالم ندارد، و فقط با حواسّ پنجگانه ظاهر عالم را می‌بیند (همین تفسیر شهید صدر نیز ممکن است از این قبیل باشد). به عنوان مثال ممکن است بین نوشیدن آب و سیراب شدن، و یا حرارت و آتش، علّیتی نباشد. این مطلب دو مؤیّد هم دارد:

اول نظریه حکماء است که معتقدند اگر سنگی در آتش قرار گرفته و گرم شود، گرمای سنگ ربطی به آتش ندارد (آتش حتی علّت ناقصه هم نیست)؛ و یا حنای کف دست، علّتِ سرخی کف دست نیست (حتی علّت ناقصه هم نیست)؛ و یا نوشیدنِ آب نیز علّت سیرابی نیست. این امور علّت یا از اجزاء علّت تامّه نبوده، بلکه معدّ هستند. علّت ناقصه فقط علّت فاعلی و علّت صوری و علّت مادی و علّت غایی است (علّت معدّه اصلاً علّت نیست، یعنی جزء علّت و علّت ناقصه هم نیست). سنّت الهی بر این است که فقط در زمانی سنگ گرم شود که مجاور نار است (نظیر اینکه زید وعده هزار تومان به کسی دهد که به او سلام می‌کند؛ در این صورت هیچ رابطه علّی بین سلام و هزار تومان نیست، امّا هرگاه سلام شود زید نیز هزار تومان می‌دهد). بنابراین در حکمت محال است که نار موجب حرارت در سنگ شود، و تنها عقل فعّال است که مفیض تمام اموری مانند حرارت است. این اعتقاد علماء نیز مویّد است بر اینکه انسان فقط ظاهر دنیا را درک می‌کند.

مؤیّد دوم آیه شریفه «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاَءً حَسَناً إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»[1] می‌باشد. هرچند برداشت‌ها از این آیه مختلف است، امّا بنابر یک برداشت تأییدی بر مطلب فوق است. ظاهر آیه شریفه دلالت دارد وقتی انسان تیری پرتاب کند، در حقیقت انسان پرتاب نکرده بلکه دیگری پرتاب می‌کند. واضح است که «رمی» خصوصیت ندارد (به عنوان مثال اینگونه نیست که مشی و سائر افعال از افعال خودِ انسان باشد، امّا رمی از افعال انسان نباشد)؛ پس تمام افعال انسانی مانند جلوس و قیام و مشی نیز از انسان نفی می‌شود. از سوی دیگر، مخاطب آیه یعنی انسان نیز خصوصیتی ندارد بلکه افعال تمام حیوانات نیز از آنها نفی شده، و حتی نباتات و جمادات نیز اینگونه خواهند بود. لذا نار نیز که از جمادات است، فعلی به عنوان سوزندگی ندارد. این مطلب نیز تأییدی است بر اینکه انسان فقط ظاهر دنیا را درک می‌کند.

---

۱. سورة الانفال، آیة۱۷.

نقد دوم: عدم اهمّیت یقین در معرفت‌شناسی

نقد قدیمی که بر منطق و فلسفه وارد بوده بر ایشان هم وارد است، که ایشان نیز به دنبال «یقین» یعنی قطع مطابق واقع رفته‌اند؛ به خلاف اصولیون که فقط به دنبال قطع رفته‌اند و برای آنها مهمّ نیست این قطع مطابق باشد یا نباشد. اصولیون معتقدند اگر قطع به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب حجّیت آن تکلیف می‌شود.

اگر یقین ملاک باشد، یکی از مشکلات این است که به اعتقاد ما ضابطه‌ای برای مطابقت با واقع وجود ندارد. یعنی هیچ قطعی قابل تست نیست (البته منکر مطابقت قطع با واقع نیستیم، و قطع می‌تواند مطابق باشد؛ امّا ضابطه ندارد). حتی ضابطه‌ای برای بررسی صحّت همین قطع (که ضابطه برای تست قطع‌ها وجود ندارد) نیز وجود ندارد. در علوم حضوری نیز ضابطه برای تعیین مطابقت وجود ندارد (نه اینکه علم حضوری مطابقت ندارد، بلکه ضابطه ندارد).

بنابراین ایشان نیز نباید به دنبال «یقین» رود، و بررسی «قطع» نیز بی فائده در معرفت شناسی است. در معرفت‌شناسی باید به دنبال گزاره‌ها رفت. مراد گزاره‌ای است که نتیجه یک گزاره حسّی است. در تمام علوم باید در پی گزاره‌ها بود بدون اینکه ربطی به قطع و یقین و احتمال داشته باشد؛ امّا در علم اصول باید به دنبال قطع و احتمال بود. احتمالاً ایشان نیز تحت القائات اصولی قرار گرفته که به دنبال قطع و یقین رفته است.

نقد سوم: عدم حلّ گزاره‌های کلامی و اعتقادی

شهید صدر نگران علوم تجربی نبوده بلکه دغدغه مباحث اعتقادی را داشته است. در علوم تجربی با همین علم دست و پا شکسته پیشرفت خوبی حاصل شده و انرژی و وسائلی مانند هواپیما و موشک و یخچال و ماشین ساخته شده و مورد استفاده است. شهید صدر صراحتاً فرموده گره‌ای را گشوده‌ام که دو هزار سال ذهن بشر آن را باز نکرده است.

امّا به نظر می‌رسد نه تنها گره دو هزار ساله باز نشده، بلکه گره دیگری نیز افزوده شده است. به طور مختصر به این نقد اشاره می‌شود.

ج۱۲۳ ۹۶/۰۲/۱۶

همانطور که گفته شده انگیزه شهید صدر برای ورود به مباحث معرفت‌شناسی، عدم انتاج منطق عقلی در مباحث اعتقادی و کلامی بوده است. ایشان به دنبال روش جایگزینی برای منطق عقلی بوده، که به منطق ذاتی یا حساب احتمالات رسیده است.[۱]

به نظر می‌رسد در این زمینه نیز توفیقی حاصل نشده، و منطق ذاتی پاسخگو نیست. به عنوان مثال برهان نظم برای اثبات واجب، در حکمت مورد استفاده نبوده و عقیم است؛ و در کلام از اهمّ براهین است؛ شهید صدر برهان نظم را با منطق ذاتی زنده نموده، و آن را از حالت کلامی خارج، و وارد فلسفه نموده است (یعنی تبدیل به برهان نموده است). توضیح اینکه کتاب «کفایة الاصول» مؤلفی دارد، که ده‌ها هزار کلمه در آن ذکر کرده است. ممکن است ایشان معانی الفاظ را نمی‌دانسته، بلکه از این کلمات را کنار هم گذاشته و اتّفاقاً کتاب کفایه به وجود آمده است؛ و ممکن است مؤلف تک تک کلمات را می‌شناخته و معنای جملات و محتوا را می‌دانسته، و همان که در ذهن داشته در کتاب نوشته باشد. احتمال اول با حساب احتمالات بسیار ضعیف است و یک بر چند میلیارد است، و احتمال دوم بسیار قوی می‌شود. لذا با خواندن خط اول برای انسان یقین حاصل می‌شود که مؤلف کتاب معنای جملات را می‌فهمیده است. احتمال خلاف آنقدر ضعیف است که به هیچ ذهنی قابل رؤیت نیست. هیچ انسانی نیست که تردید و شک داشته باشد که مؤلف کتاب معنای الفاظ را می‌دانسته است. اگر به جای آن کتاب از کتاب «جواهر الکلام» در نظر گرفته شود که بسیار بزرگ‌تر است، احتمال خلاف بسیار کوچک‌تر خواهد شد. این تنظیری از برهان نظم بر اساس حساب احتمالات است، و اگر به جای کتاب تدوینی، کتاب تکوین در نظر گرفته شود که بسیار بزرگ‌تر از کتاب تدوین است، و جهان بزرگ با این نظم عجیب در نظر گرفته شود، احتمالِ اتّفاقی بودنِ جهان داده نمی‌شود؛ بنابراین یقین به دست می‌آید که جهان ناظمی دارد.

این بیان اشکالاتی دارد که فیلسوفان بیان نموده‌اند، امّا اشکال دیگری نیز وجود دارد که بر اساس حساب احتمالات وارد بوده و بر اساس برهان نظم متکلمین، وارد نیست. اگر مؤلف کتاب کفایه و یک کتاب نوشته شده در نظر گرفته شود، یقین به فهم و شعور مؤلّف محقّق می‌شود؛ امّا اگر گفته مؤلفی با بی‌نهایت کتاب تدوین شده در نظر گرفته شود که فقط یک یا چند کتاب از آنها در دسترس است، بر اساس حساب احتمالات نمی‌توان اثبات شعور برای مؤلف شود؛ زیرا احتمال بی‌شعور بودنِ مؤلف صفر نشده و صورت کسر احتمالات بی‌نهایت است. یکی از این کتب بی‌نهایت، کتاب کفایه است، لذا امکان دارد این مؤلف تعدادی کتاب معنی‌دار و تعدادی بی‌معنی داشته باشد. مخلوقات الهی نیز طبق نظر فلاسفه بی‌نهایت است (یعنی نوع قدیم بوده و مثلاً هر چه به عقب رویم اولین مورچه معلوم نیست)، لذا احتمال خلاف تبدیل به صفر نخواهد شد.

---

۱. ایشان در مقدمه کتاب «الفتاوی الواضحة» نیز برای اثبات مباحث اعتقادی، از منطق ذاتی استفاده نموده است.

بحث دوم: ظنّ

مقصد ششم از کتاب کفایه، بحث حجج و امارات است، که قبل از اصلِ بحث دو بحث «قطع» و «ظنّ» مطرح شده است. بحث قطع، خارج از مباحث علم اصول، و بحث ظنّ داخل مباحث علم اصول است.

شهید صدر نیز قبل از ورود به بحث ظنّ، از «سیره عقلاء» بحث نموده که پشتوانه بحث از ظنون است. سپس وارد بحث از حجّیت ظنونی مانند «خبر واحد» و «اجماع» و «شهرت» شده‌اند.

علاوه بر این تغییر شهید صدر، بحث یکی از امارات به نام «اطمینان» نیز اضافه می‌شود (که شهید صدر آن را بحث نکرده است). بنابراین دو بحث «اطمینان» و «سیره» به مباحث کفایه اضافه می‌شود، که در ضمن سیره از «سیره عقلائیه» و «سیره متشرعه» و «عرف» بحث می‌شود.

ج۱۲٤ ۹٦/۰۲/۱۷

مقدمه حجّیت ظنون

«ظنّ» احتمال راجح بوده و در مقابل احتمال مرجوح و مساوی یعنی «وهم» و «شکّ» است. پس ظنّ شامل «اطمینان» نیز می‌شود (هرچند گاهی ظنّ در مقابل اطمینان به کار می‌رود). بنابراین «قطع» یعنی اعتقاد جزمی، و «وهم» و «شکّ» از محلّ بحث خارجند.

مباحث مقدمه حجّیت ظنّ، در سه جهت بحث می‌شود: بحث اول از حجّیت ذاتی برای ظنّ؛ بحث دوم از امکان جعل حجّیت برای ظنّ؛ و بحث سوم از مقتضای اصل در شکّ در حجّیت ظنّ (شکّ در خودِ حجّیت ظنّ یا در جعل حجّیت برای ظنّ):

جهت اول: حجّیتِ ذاتیِ ظنّ

قبل از ورود به بحث نیاز است مراد از «حجّیت ذاتی» برای ظنّ توضیح داده شود:

مراد از حجّیت ذاتی ظنّ

«حجّیت» در علم اصول به دو معنی «منجّزیت» و «معذّریت» است. منجّزیت یعنی اگر شیئی به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، تکلیف فعلی منجّز شود؛ و معذّریت یعنی اگر امری به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن تکلیف

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

معذّر شود. تکلیف منجّز نیز همان تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و تکلیف معذّر نیز تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست.

مراد از حجّیت در طرح این بحث، فقط «منجّزیت» است. بنابراین سوال این است که اگر ظنّ به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آیا موجب تنجّز آن تکلیف می‌شود؟ امّا در ظنّ به عدم تکلیف فعلی، بحث از معذّریت مفروغ‌عنه بوده است؛ زیرا در نزد مشهور فقط قطع، منجّز محسوب می‌شود. یعنی در صورتی که ظنّ به تکلیف باشد هم برائت عقلیه جریان دارد، فضلاً از ظنّ به عدم تکلیف. به عبارت دیگر اگر قطع به تکلیف نباشد، کافی است تا برائت عقلیه جریان یابد، و نیازی نیست ظنّ به عدم تکلیف باشد.

به هر حال مراد از حجّیت ظنّ در این بحث، منجّزیت ظنّ است.

اقوال در مسأله

بحث در این است که اگر ظنّ به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آیا موجب تنجیز آن تکلیف می‌شود؟ در نظر مشهور ظنّ ذاتاً منجّز نبوده و تنجّز ظنّ نیاز به جعل دارد (نظیر مالیت یک اسکناس)؛ بر خلاف حجّیت قطع که ذاتی بوده و نیازی به جعل ندارد (نظیر مالیت یک قطعه طلا).

در مقابل مشهور، شهید صدر حجّیت ظنّ را ذاتی می‌داند. ایشان تفاوتی بین «ظنّ» و «وهم» و «شک» و «قطع» نگذاشته و تمام این امور را موجب تنجّز تکلیف فعلی می‌داند. پس شخص مخالفت کننده با تکلیف مظنون نیز عقلاً استحقاق عقاب دارد.

نظر مختار: تفصیل بین معانی مختلف ذاتی

همانطور که گفته شد مراد از حجّیت ظنّ، منجّزیت ظنّ است. در معنای «ذاتی» دو احتمال وجود دارد: اول اینکه ذاتی یعنی نیازی به جعل نداشته و مقتضایِ خودِ شیء است؛ و دوم اینکه ذاتی یعنی نیازی به جعل نداشته و از شیء قابل سلب نیست؛ با توجه به هریک از این معنای، ذاتی بودن حجّیت ظنّ بررسی می‌شود:

ذاتی به معنای غیر جعلی

ممکن است مراد از «ذاتی» این باشد که نیازی به جعل نداشته و مقتضای خودِ شیء است، و در مقابل اعتباری و جعلی می‌باشد؛ حجّیت ظنّ به معنای منجّزیت عقلی در مقابل منجّزیت شرعی و عرفی است. یعنی محلّ بحث فقط در حجّیت عقلی است به این معنی که مخالفت با آن در نظر عقل استحقاق عقوبت دارد. در این صورت، سه نظر در حجّیت ذاتی ظنّ به این معنی وجود دارد:

الف. «ظنّ» در نظر مشهور، حجّت عقلی و ذاتی نیست، یعنی عقوبت بر مخالفت تکلیف مظنون در نظر عقل قبیح است.

ب. منجّزیت «ظنّ» در نظر شهید صدر عقلی و ذاتی است، یعنی عقوبت بر مخالفت تکلیف مظنون در نظر عقلی قبیح نیست (همانطور که عقوبت بر مخالفت تکلیف مقطوع در نظر عقل قبیح نیست).

ج. شهید صدر در کتاب حلقات به قائلی نسبت داده که حجّیت ظنّ اطمینانی را ذاتی دانسته، و حجّیت ظنّ غیر اطمینانی را ذاتی نمی‌داند.[1]

به نظر می‌رسد در این معنی از ذاتی، حجّیت ظنّ ذاتی بوده و نیازی به جعل ندارد. البته این نظر دو تفاوت با نظر شهید صدر دارد:

۱. ایشان منجّزیت ذاتی ظنّ را منحصر به تکالیف شرعی و مولای حقیقی می‌داند (یعنی حجّیت ظنّ در موالی عقلائیه و عرفی ذاتی نبوده و نیاز به جعل دارد). در حالیکه به نظر می‌رسد حجّیت ظنّ در تمام موالی (هم مولای حقیقی و هم موالی عقلائیه و عرفیه) ذاتی است. توضیح اینکه ایشان منکر جریان برائت عقلیه نسبت به مولای حقیقی است، لذا حجّیت ظنّ در مولای حقیقی ذاتی خواهد بود؛ امّا به نظر می‌رسد برائت عقلیه در موالی عرفیه و عقلائیه نیز جاری نبوده، لذا حجّیت ظنّ نسبت به تمام موالی ذاتی است. بنابراین علاوه بر قطع، ظنّ نیز (و حتی وهم و شک نیز) موجب تنجّز تکالیف شرعی و عقلائی و عرفی می‌باشد.

۲. اختلاف دوم اینکه در نظر ایشان منجّزیت ظنّ و وهم و شک و قطع در تکالیف شرعیه، از باب «حقّ الطاعة» است؛ امّا به نظر می‌رسد منجّزیت آنها از باب «احتیاط عقلی» است. تفاوت این دو نظر در مباحث قبل توضیح داده شده است، و در ابتدای مبحث «اصول عملیه» نیز توضیح داده خواهد شد.

ذاتی به معنای غیر جعلی و غیر قابل ردع

ممکن است مراد از «ذاتی» این باشد که حجّیت و منجّزیت ظنّ نیازی به جعل نداشته، و امکان ردع از آن هم نیست. یعنی «ذاتی» متقوّم به دو امر است: اول اینکه جعل نمی‌خواهد؛ و دوم اینکه الغای حجّیت آن هم ممکن نیست (بر خلاف احتمال اول، که اعمّ بود از اینکه الغای حجّیت آن ممکن باشد یا نباشد). در این صورت، ابتدا اقوال مختلف در ذاتیت حجّیتِ قطع، و سپس در ذاتیت حجّیتِ ظنّ بررسی می‌شود:

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۸۲:«و لا شکّ فی حجّیّة الإحراز الواصل إلی درجة القطع تطبیقا لمبدأ حجّیّة القطع، کما لا شکّ فی أنّ الإحراز الظنّیّ غیر کاف للمقصود ما لم یقم دلیل شرعیّ علی التعبّد به فیدخل فی نطاق الإحراز التعبّدیّ. و أمّا الاطمئنان فقد یقال بحجّیّته الذاتیّة عقلا تنجیزا و تعذیرا کالقطع، بمعنی أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلا کما یشمل حالة القطع بالتکلیف کذلک یشمل حالة الاطمئنان به، و کما لا یشمل حالة القطع بعدم التکلیف کذلک لا یشمل حالة الاطمئنان بعدمه».

در حجّیت ذاتیِ قطع دو نظر وجود داشت: اول اینکه الغای حجّیت قطع ممکن نیست؛ و دوم اینکه الغای آن ممکن است (نظر مختار نیز امکان الغای حجّیت قطع بود). البته قائلین به عدم امکان الغای حجّیت قطع، دو دسته بودند: الغای حجّیت قطع در نظر مشهور ثبوتاً محال است؛ و در نظر شهید صدر هرچند ثبوتاً ممکن، امّا اثباتاً محال است (یعنی اگر مولی حجّیت قطع را الغاء نماید، امکان وصول آن به مکلف نیست؛ لذا چنین الغایی لغو است، و از حکیم صادر نمی‌شود).

در حجّیت ذاتیِ ظنّ نیز واضح است که بنابر نظر مختار در قطع، الغای حجّیت ظنّ ممکن است (اگر الغای حجّیت قطع ممکن باشد، الغای حجّیت ظنّ به طریق اولی ممکن خواهد بود). پس ظنّ به این معنی از ذاتی، حجّیت ذاتی ندارد؛ در نظر شهید صدر نیز واضح است الغای حجّیت ظنّ محذور ثبوتی ندارد (زیرا در قطع هم محذور ثبوتی نیست)، و آن محذور اثباتی در مورد ظنّ وجود نداشته و الغای حجّیت ظنّ قابل ایصال به مکلّف است. پس در نظر ایشان نیز ظنّ به این معنای ذاتی، حجّیت ذاتی ندارد.

بنابراین در نظر مختار و نظر شهید صدر، حجّیت ظنّ به معنای اول ذاتی بوده، و به معنای دوم ذاتی نیست.

ج۱۲۵ ۹۶/۰۲/۱۸

جهت دوم: امکان جعل حجّیت برای ظنّ

بحث در امکان جعل حجّیت برای ظنّ توسط شارع است که گاهی از این بحث با عنوان «امکان التعبّد بالظنّ» یاد می‌شود. یعنی آیا عقلاً ممکن است شارع مقدّس برای ظنّ یک حجّیت جعل نماید؟ بحث اعمّ است از اینکه جعل حجّیت برای نفسِ ظنّ شود مانند اعتبار «ظنّ در رکعات نماز»، و از اینکه جعل حجّیت برای سبب ظنّ شود مانند امارات رائج از جمله «خبر واحد».

دو اشکال اساسی بر جعل حجّیت برای ظنّ مطرح شده که اگر این دو اشکال دفع شوند، جعل حجّیت برای ظنّ ممکن خواهد بود. هر یک از این دو اشکال مستقلّاً بررسی می‌شوند:

اشکال اول: تخصیص قاعده برائت عقلی

قاعده «قبح العقاب بلابیانٍ» در علم اصول پذیرفته شده است. مراد از «بیان» در این قاعده علم است یعنی عقوبت بر تکلیف فعلی غیر معلوم، عقلاً قبیح است. به عنوان مثال فرض شود شرب این مایع حرمت فعلی داشته، و زید نیز علم به حرمت فعلی آن دارد. در این صورت عقوبت زید بر مخالفت آن تکلیف عقلاً قبیح نیست. اکنون فرض شود زید، علم به حرمت نداشته باشد، در این صورت قاعده قبح عقاب شامل زید شده و عقاب زید نیز بر

مخالفت آن تکلیف قبیح خواهد بود. پس اگر زید ظنّ بر حرمت داشته باشد نیز طبق قاعده فوق، عقوبت وی بر مخالفت تکلیف قبیح است. بنابراین شارع نمی‌تواند ظنّ غیر حجّت را حجّت کند زیرا طبق قاعده فوق، در این موارد عقوبت بر مخالفت قبیح است. به عبارت دیگر اعتبار حجّیت برای ظنّ مستلزم تخصیص قاعده فوق است، در حالیکه قاعده عقلی تخصیص برنمی‌دارد؛ زیرا عقل موضوع قاعده را تحدید نموده و آن را درک می‌کند، لذا باب انشاء نیست تا تخصیص آن ممکن باشد.

جواب اول: عقوبت دائر مدار حکم ظاهری است

جواب اول این است که عقوبت الهی بر مخالفت تکلیف واقعی نبوده، بلکه بر مخالفت تکلیف ظاهری است. به عنوان مثال فرض شود یک ثقه خبر از نجاست و حرمت شرب این مایع داده و در واقع نیز نجس باشد، سپس زید آن را شرب نماید. در این صورت عقوبت زید در قیامت به سبب «شرب نجس» نبوده، بلکه به سبب «مخالفت با خبر ثقه» است؛ بر خلاف اینکه زید عالم به نجاست و حرمت آن مایع باشد، که در قیامت به سبب شرب نجس عقاب می‌شود.

این جواب مورد قبول مشهور نیست؛ زیرا وجوب تبیعت از اماره، وجوبی طریقی بوده و عقاب بر آن صحیح نمی‌باشد (یعنی عقاب بر مخالفت اماره قبیح است). وجوب طریقی وجوبی است که برای تعذّر یا تنجّز واقع بوده و خودش ملاکی ندارد. پس همیشه عقوبت دائر مدار تکلیف واقعی است.

جواب دوم: مسلک جعل علمیّت

جواب دوم از مدرسه میرزای نائینی است (ایشان این جواب را داده و بسیاری از شاگردان و شاگردانِ شاگردان ایشان نیز آن را پذیرفته‌اند). ایشان فرموده در این مورد (مانند مثال فوق)، عقوبت همراه بیان بوده و قبیح نیست (نه اینکه عقوبت بلابیان و قبیح باشد)؛ زیرا شارع مقدّس، ظنّ را علم اعتبار نموده است. به عنوان مثال اگر خبر ثقه دلالت بر حرمت این مایع نماید و زید شرب نماید، در این صورت عقوبت زید بر مخالفت تکلیف معلوم است؛ البته زید علم وجدانی به حرمت ندارد، امّا علم تعبّدی دارد. بنابراین قاعده شامل این موارد نیست.

به نظر می‌رسد این بیان نیز صحیح نیست؛ زیرا هرچند مسلک جعل علمیّت قبول شده و شارع برای خبر واحد اعتبار علمیّت نموده باشد، امّا این اعتبار موجب نمی‌شود خبر واحد حقیقةً علم شود. قاعده قبح عقاب نیز دلالت بر قبح عقاب بر مخالفت تکلیف معلوم به علم وجدانی دارد.

جواب سوم: *تصرّف در قاعده قبح عقاب بدون بیان*

به نظر می‌رسد برای دفع این اشکال باید قاعده انکار شده (همانطور که شهید صدر انکار نموده، و نظر مختار همین است)، و یا باید در مفاد قاعده تصرّف شود. با فرض اینکه «بیان» به معنای علم و قطع باشد، متعلّق علم نباید تکلیف فعلی باشد، بلکه باید اعمّ از «تکلیف فعلی» و «حجّیت امری که قائم بر تکلیف فعلی شده» باشد. پس اگر زید علم به حرمت شرب این اناء داشته، و یا خبر ثقه دلالت بر حرمت آن نماید (درحالیکه علم به حجّیت خبر ثقه وجود دارد)، در هر دو صورت زید با شرب آن، مخالفت با تکلیف معلوم نموده است. به هر حال هرچند قاعده قبح عقاب بدون بیان مورد پذیرش نیست، امّا اگر مورد قبول باشد باید اینگونه معنی شود.

البته مشهور نیز «بیان» را به معنی علم نمی‌دانند بلکه به معنی «حجّت» می‌دانند (که شامل از «علم وجدانی» و «اماره» و «اصل عقلی» و «اصل شرعی» می‌شود).

به هر حال مراد از «بیان» در این قاعده، علم به تکلیف فعلی نیست. ممکن است مراد از آن «حجّت بر تکلیف فعلی»، و یا «علم به تکلیف فعلی یا علم به حجّیت امری که قائم به تکلیف فعلی شده» باشد. در این صورت با تصرّف در قاعده قبح عقاب بدون بیان، اشکال اول برطرف شده و تعبّد به ظنّ ممکن خواهد شد.

اشکال دوم: جمع بین حکم واقعی و ظاهری

اشکال دوم بحث معروفی در علم اصول است که به بحث جمع بین «حکم واقعی» و «حکم ظاهری» معروف است. اصلِ اشکال این است که لازمه جعل حجّیت برای ظنّ، معارضه بین حکم واقعی و ظاهری است.

صور مختلف اشکال جمع بین حکم ظاهری و واقعی

متأخّرین متوجه شده‌اند این اشکال بازگشت به سه اشکال دارد:

اول: اجتماع مثلین یا ضدّین

اشکال اول این است که لازمه جعل حجّیت برای ظنّ «اجتماع مثلین» و یا «اجتماع ضدّین» است. به عنوان مثال فرض شود زید، ظنّ به عدم حرمت نسبت به شرب این مایع دارد. اگر شارع ترخیص در شرب آن مایع دهد (حکم حرمت یا حلّیت شرب آن تغییری نمی‌کند زیرا تصویب را باطل می‌دانیم)، در صورت حرمت واقعی این مایع «اجتماع ضدّین» یعنی اباحه و حرمت شده؛ و در صورت حلّیت واقعی آن «اجتماع مثلین» یعنی اباحه واقعی و اباحه ظاهری خواهد شد. مثال دیگر در شبهه وجوبیه است که اگر فرض شود زید، علم به استحباب یا وجوب

غسل جمعه ندارد. اگر شارع ترخیص دهد، در صورت وجوب واقعی «اجتماع ضدّین» و در صورت استحباب واقعی نیز «اجتماع ضدّین» یعنی استحباب و اباحه لازم می‌آید. یعنی تمام احکام خمسه، با یکدیگر تضادّ دارند.

در موارد فوق ترخیص شارع باید با خبر واحد فرض شود تا متناسب با بحث ظنّ باشد، هرچند اصلِ مبحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی، علاوه بر امارات در مورد اصول عملیه نیز جریان دارد.

دوم: نقض غرض

اشکال دوم این است که لازمه جعل حجّیت برای ظنّ «نقض غرض» بوده که عقلاً محال است. به عنوان مثال فرض شود این مایع واقعاً نجس بوده و خبر ثقه دلالت بر طهارت آن نماید. در این صورت اگر شارع خبر واحد را حجّت نماید، نقض غرض است؛ زیرا وقتی شارع حرمت جعل نموده، غرضی داشته که با این ترخیص در شرب، ناقض آن غرض خواهد بود.

نقض غرض نیز عقلاً محال است، زیرا شخص ملتفت نباید غرضش را نقض نماید (در صورت نقض کشف می‌شود یا غرضش غرض واقعی نبوده، و یا نقضش نقض واقعی نیست). نقض غرض مستلزم «اجتماع نقیضین» است که در عین حال که غرض هست، غرض نباشد. به عنوان مثال امکان ندارد کسی که علم دارد در سمت مشرق آبی نیست، برای غرض تحصیل آب به سمت مشرق رود (اگر به سمت مشرق رود، یا غرضش تحصیل آب نیست، و یا علمش به عدم آب در سمت مشرق، علم نیست).

بنابراین در بحث ما نیز اگر شرب این مایع تحریم شده قطعاً شارع غرضی از تحریم آن داشته زیرا حکیم است؛ و اگر ترخیص در شرب آن دهد غرضش نقض می‌شود (یعنی یا غرضش غرض واقعی نیست، و یا ترخیصش ترخیص واقعی نیست).

سوم: تفویت مصلحت و الغای در مفسده

اشکال سوم این است که جعل حجّیت برای ظنّ «قبیح» است؛ زیرا شارع ایجاب و تحریم را بر اساس مصلحت و مفسده انجام می‌دهد (مشهور بین امامیه این بوده که تمام احکام دائر مدار مصلحت و مفسده در متعلّق احکام است). به عنوان مثال فرض شود شرب این مایع حرام واقعی بوده و یک ثقه خبر از طهارت آن دهد. در این صورت اگر شارع خبر ثقه را حجّت نماید، این عمل «الغای در مفسده» است زیرا موجب می‌شود مکلف با شرب آن در مفسده واقعی افتد. مثال دیگر اینکه فرض شود غسل جمعه واقعاً واجب بوده و خبر ثقه دلالت بر استحباب آن نماید. در این صورت اگر شارع قول ثقه را حجّت نماید «تفویت مصلحت» کرده، زیرا موجب شده مکلّف مصلحت نماز جمعه را درک نکند.

اشکال اول و دوم ناظر به عقل نظری است لذا با هم بررسی می‌شوند، امّا اشکال سوم ناظر به عقل عملی است لذا مستقلّاً بررسی می‌شود.

ج۱۲٦ ۹٦/۰۲/۱۹

جواب از صورت اول و دوم اشکال (دو اشکال ناظر به عقل نظری)

اشکال اول یعنی اجتماع ضدّین یا مثلین، و اشکال دوم یعنی نقض غرض، ناظر به عقل نظری هستند. از این دو اشکال به وجوهی پاسخ داده شده:

جواب اول: وضعی بودنِ حکم ظاهری

جماعتی از علماء فرموده‌اند احکام واقعیه احکامی تکلیفی (وجوب و حرمت) هستند، در حالیکه احکام ظاهریه احکامی وضعی مانند «حجّیت» و «کاشفیت» و «علمیت» و مانند آنها می‌باشند (نه حکم تکلیفی). بنابراین جعل حکم تکلیفی و وضعی در یک مورد، اجتماع ضدّین یا مثلین نیست. به عنوان مثال ممکن است شرب این مایع حرام فعلی باشد، و در عین حال حجّیت نیز برای خبر دالّ بر ترخیص جعل شده باشد. نقض غرض نیز نمی‌شود زیرا شرب مایع بر حرمت باقی است.

اشکال: باقی ماندنِ اشکال به لحاظ مبادی و ملاک

مشهور متأخّرین از جمله شهید صدر، این جواب را نپذیرفته‌اند. توضیح اینکه اجتماع ضدّین یا مثلین به لحاظ خودِ حکم نیست (زیرا حکم امری اعتباری است)، بلکه به لحاظ مبادی حکم یعنی اراده و کراهت در نفس مولی، و به لحاظ ملاک حکم یعنی مصلحت و مفسده است. به لحاظ مبادی و ملاک، اجتماع ضدّین وجود دارد؛ زیرا به عنوان فرض مثال انائی حرام واقعی بوده و یک ثقه خبر از طهارت آن می‌دهد. در این صورت اگر شارع آن خبر را حجّت قرار داده و استحقاق عقاب بر شرب آن نباشد، جمع مفسده و عدم مفسده شده، و در نفسِ مولی جمع بین کراهت و عدم کراهت می‌شود. بنابراین تضادّ به لحاظ ملاک و به لحاظ اراده و کراهت باقی است. همچنین با جعل حجّیت برای خبر، غرض مولی نیز نقض می‌شود؛ زیرا غرضی که شارع از جعل حرمت برای آن داشته، با جعل حجّیت برای این خبر، تأمین نخواهد شد. در نتیجه حکم ظاهری به هر صیاغتی اعتبار شود، مستلزم اجتماع ضدّین و نقض غرض است.[1]

---

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۳۰:«و الواقع إنّ هذا الوجه لا یدفع شیئا من الإشكالین. أمّا إشكال نقض الغرض، فلأنّ الحكم الظاهریّ بأیّ لسان كان إن لم تترتب علیه صیرورة المكلّف فی سعة من ناحیة مخالفة الحكم الواقعیّ كان هذا خلفا، و كان الحكم الظاهریّ لغوا، و لم یكن منتجا

به نظر می‌رسد این اشکال بر جواب فوق وارد است؛ علاوه بر اینکه برخی مبانی مورد استفاده در جواب اول نیز صحیح نیست (مانند تبعیت حکام واقعی از مصلحت و مفسده در متعلّق؛ و اراده و کراهت در نفسِ مولی برای جعل وجوب و حرمت؛ و جعل منجّزیت و علمیّت و طریقیّت در احکام ظاهری)، که در انتهای بحث این مبانی نقد شده و نظر مختار بیان می‌شود.

جواب دوم: مصلحت حکم ظاهری در نفسِ جعل

جواب دوم این است که محذوری در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در یک موضوع نیست؛ زیرا مبادی احکام ظاهری غیر از مبادی احکام واقعی است. حرمت به فعل دارای مفسده، و وجوب به فعل دارای مصلحت تعلّق می‌گیرد و ملاک حکم واقعی در متعلّق است؛ امّا ملاک حکم ظاهری (ترخیص و برائت یا احتیاط)، در نفسِ جعل است. در برائت و احتیاط، نفسِ جعل ملاک دارد (نه مرخص‌فیه، یا محتاط‌فیه). به عنوان مثال در شرب این اناء مفسده بوده لذا جعل حرمت شده، امّا ترخیص (یعنی حجّیت مفاد خبر واحد) ناشی از مصلحتِ در نفسِ جعل است (نه به سبب اینکه در شرب مفسده نیست). بنابراین محذوری در جعل حکم واقعی و ظاهری در یک موضوع نیست.

اشکال اول: عدم امکان مصلحت در نفسِ جعل

شهید صدر به این جواب اشکال نموده که وجودِ مصلحت در نفسِ جعل نامعقول بوده و باید مصلحتی در متعلّق ولو در طول جعل، وجود داشته باشد. به عنوان مثال اگر شارع تنها در صورتی به صوم امر می‌کند که صوم مصلحت داشته، و یا بعد از امر شارع دارای مصلحت شود؛ امّا در صورتی که صوم مصلحت نداشته و در طول امر نیز مصلحت‌دار نشود، ممکن نیست نفسِ جعل وجوب برای صوم دارای مصلحت باشد. در این صورت اطاعت چنین امری نزد عقل لازم نبوده و مولی نسبت به این امر حقّ الطاعه ندارد. به عبارت دیگر اگر مصلحت در نفسِ

للأثر المقصود و النتیجة المطلوبة من الأحکام الظاهریّة. و إن ترتبت علیه هذه السعة لزم نقض الغرض، لأنّ المکلّف یترک الواقع المطلوب اعتمادا علی هذه السعة الثابتة له من قبل المولی. و أمّا إشکال اجتماع الضدّین، فلأنّ الإشکال لم یکن متمرکزا فی نفس صیاغة الحکمین التکلیفین و کیفیّة الجعل و الاعتبار، کی یقال: إنّ الحکم الظاهریّ لیس حکما تکلیفیّا و إنّما هو حکم وضعیّ و جعل للطریقیّة أو لغیرها من الأمور الاعتباریّة. و إنّما التضاد متمرکز فی مبادئ هذه الاعتبارات من المصالح و المفاسد و ما فی نفس المولی من الحبّ و البغض، و لا تؤثّر فی حساب ذلک صیغة الجعل و الاعتبار. فما أفادوه فی المقام من بیان أقسام جعل الحکم الظاهریّ من جعل الطریقیّة و المنجّزیّة و الحجّیّة و غیر ذلک غیر مرتبط بالمقام أصلاً».

جعل باشد و در متعلّق نباشد، اطاعت لازم نیست و چیزی که مصلحت داشته محقّق شده و شارع جعل نموده است.[۱]

مناقشه اول: عدم جریان این جواب در معذّریت حکم ظاهری

به نظر می‌رسد هرچند جواب ایشان فی نفسه تمام باشد، امّا نسبت به معذّریت حکم ظاهری ناتمام است؛ زیرا در حکم ترخیصی حقّ الطاعه وجود ندارد. توضیح اینکه فرض شود شارع تحریم نموده شرب این مایع را، خبر دالّ بر ترخیص شرب را نیز حجّت قرار داده است. در این صورت اگر در نفسِ جعل حکم ترخیصی ظاهری، مصلحتی باشد نیازی نیست حقّ الطاعه داشته باشد. حقّ الطاعه فقط نسبت به حکم لزومی یعنی وجوب و حرمت وجود دارد. این ترخیص اثر داشته و استحقاق عقوبت در شرب این مایع را برمی‌دارد.

بله اگر حکم ظاهری الزامی باشد یعنی خبر ثقه دالّ بر حرمت شرب بوده و در واقع شرب آن حلال باشد، در این صورت ممکن است گفته شود صرفِ مصلحت در جعل حکم ظاهری حرمت، حقّ الطاعه ندارد.

مناقشه دوم: وجودِ مصلحت در نفس مجعول

کلام شهید صدر فی نفسه نیز تمام نیست؛ زیرا مصلحت در نفسِ جعل، معقول است. شاید ذهن ایشان به سمت وجودِ مصلحت در «عملیّة الجعل» و «تشریع» بوده، لذا این اشکال را مطرح نموده که آن مصلحت با نفسِ جعل مولی استیفاء می‌شود! امّا مراد علماء از وجودِ مصلحت در جعل، مصلحت در مجعول و حکم جزئی است. به عبارت دیگر در حکم ظاهری ترخیصی، آنچه مصلحت دارد، نفسِ ملزم نبودن زید نسبت به شرب این مایع است؛ و در حکم ظاهری الزامی، آنچه مصلحت دارد، نفسِ ملزم بودن زید نسبت به ترک شرب این مایع است (هرچند فعلِ مکلف‌به اصلاً مصلحت یا مفسده نداشته باشد).

بنابراین همانطور که شارع می‌تواند امر به صوم نماید در جایی که صوم قبل یا بعد امر دارای مصلحت باشد، همانطور شارع می‌تواند امر به صوم نماید هرچند اصلاً مصلحتی در صوم نباشد (نه قبل از امر و نه بعد از امر) در

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۱۹۴:«و هذا الوجه أیضاً غیر تام لأنَّ نشوء الحکم عن مصلحة فی الجعل نفسه غیر معقول و انما الحکم لا بدَّ و أنْ ینشأ من مصلحة فی متعلقه سواءً کانت ثابتة فیه بقطع النّظر عن جعل ذلک أو فی طول الجعل و بلحاظه، کما فی الأوامر التی یراد منها تطویع العبید علی الإطاعة و الامتثال، و لعل جملة من الأوامر العبادیة تکون کذلک. و امّا جعل الحکم لمصلحة فی نفس الجعل الّذی هو فعل المولی مع خلو المتعلق عن کل مصلحة حتی فی طول الجعل فمثل هذا الحکم لا یکون موضوعاً لحق الطاعة عقلًا، لأنَّ تمام الغرض منه تحقق بنفس جعله الّذی هو فعل المولی من دون حاجة إلی امتثال أصلًا. مع انه لا یدفع شبهة نقض الغرض».

جایی که نفسِ ملزم بودن مکلف به صوم مصلحت داشته باشد. پس مصلحتِ در نفس جعل معنی‌دار است و حقّ الطاعه هم دارد.

اشکال دوم: حلّ نشدن اشکال نقض غرض

هرچند اشکال شهید صدر به جواب دوم، ناتمام است؛ امّا جواب دوم نیز صحیح نیست؛ زیرا مشکل نقض غرض مولی را پاسخگو نیست. شارع از تحریم این اناء غرضی داشته، که با جعل حجّیت برای خبر واحد دالّ بر ترخیص، آن غرض نیز نقض خواهد شد.

البته اشکال اجتماع ضدّین نیز تنها به لحاظ حکم پاسخ داده می‌شود (زیرا مصبّ دو حکم واقعی و ظاهری متفاوت شد یکی در متعلّق و دیگری در جعل است)، امّا اجتماع کراهت و عدم کراهت به لحاظ نفسِ مولی هنوز باقی است.

جواب سوم: عدم فعلیت حکم واقعی

مرحوم آخوند با توجه به مبانی خود، جوابی فرموده است. البته اصلِ جواب ایشان بسیار مختصر بوده که توسط متأخّرین به شکل مفصّل بیان شده است. ایشان فرموده هر حکم تکلیفی الزامی دارای چهار مرحله است: اقتضاء؛ انشاء؛ فعلیت؛ تنجّز.

مراد آخوند از مراتب حکم فقط وجوب و حرمت است؛ زیرا مرحله چهارم یعنی تنجّز منحصر در دو حکم وجوب و حرمت است.

ج۱۲۷ ۹۶/۰۲/۲۰

ابتدا مراحل حکم الزامی نزد مرحوم آخوند توضیح داده شده، و سپس جواب ایشان از تنافی حکم واقع و ظاهری بیان می‌شود:

الف. اقتضاء: مراد از این مرحله، وجود مقتضی (مصلحت و مفسده در متعلّق تکلیف) برای جعل تکلیف است. به عنوان مثال مفسده موجود در شرب خمر، مقتضی جعل حرمت برای آن بوده؛ و مصلحت موجود در صیام، مقتضی جعل وجوب برای آن است. پس مراد از اقتضاء، وجود مقتضی خارجی برای تکلیف به فعل است.

ب. انشاء: مولی بر اساس وجود مقتضی، تکلیف را انشاء می‌کند. به عنوان مثال بر اساس مصلحت صوم، امر به صیام نموده؛ و بر اساس مفسده شرب خمر، نهی از آن نموده است. حقیقت انشاء نزد آخوند ایجاد معنی توسط لفظ است. در این مرحله طلب یا ردع انشاء می‌شود.

ج. فعلیت: مرحله فعلیت نزد مرحوم آخوند همان اراده و کراهت است که در نفس مولی منقدح می‌شود. یعنی ایشان اراده و کراهت مولی نسبت به فعل عبد را «تکلیف فعلی» نامیده است. به عنوان مثال فرض شود صوم دارای مصلحت بوده و مرحله اول تکلیف وجود دارد. مولی قبل از فرارسیدن ماه رمضان، در ماه رجب صوم شهر رمضان را از زید طلب می‌کند و مرحله دوم تکلیف یعنی انشاء نیز محقق می‌شود. مولی بعد از انشاء هنوز در ماه رجب، اشتیاقی به فعل صوم از زید ندارد؛ امّا اکنون مولی اشتیاقی به صوم ماه رمضان از زید دارد؟ این نزاع معروف بین شیخ و آخوند است که شیخ فرموده الآن اشتیاق فعلی دارد، امّا مشهور و آخوند فرموده‌اند اکنون اشتیاق فعلی ندارد. بنابراین در مبنای ایشان با ورود ماه رمضان، مولی اشتیاق به صوم زید پیدا می‌کند. این اشتیاق مولی مرحله سوم تکلیف یعنی فعلیت را محقق می‌نماید. پس انشاء و امر در ماه رجب محقّق شده، و فعلیت و اشتیاق مولی در شب اول ماه رمضان محقّق می‌شود. به عبارت دیگر در هر اشتیاقی نیاز به مشتاق‌عنه وجود دارد، که متعلّق اشتیاق در مثال فوق، با ورود ماه رمضان محقّق شده و اشتیاق مولی فعلی می‌شود.[1]

د. تنجّز: بعد از فعلی شدن یک تکلیف، عقل حکم به لزوم اطاعت و حکم به استحقاق عقوبت در مخالفت آن می‌کند. این مرحله تنجّز تکلیف نام دارد.

مراحل حکم نزد ایشان همین چهار مرحله است که اگر مراحل قبل نباشند، نوبت به مرحله بعدی نمی‌رسد. به عنوان مثال فرض شود در شب اول ماه رمضان عمرو ماه را رؤیت می‌کند، در این صورت وجوب صوم نسبت به وی از انشاء به فعلیت و از فعلیت به تنجّز می‌رسد. در همان شب یک ثقه به زید خبر می‌دهد فردا ۲۹ ماه شعبان است (یعنی احتمال ماه رمضان نبوده و استصحاب هم نیست)، در این صورت وجوب صوم نسبت به زید فعلی و منجّز نیست. مثال واضح‌تر اینکه فرض شود در شب اول ماه شوّال عمرو ماه را رؤیت نموده و یک ثقه به زید خبر دهد فردا ماه رمضان است. در این صورت حرمت صوم فردا بر عمرو فعلی و منجّز است؛ امّا بر زید فعلی نشده و منجّز نیست؛ زیرا نسبت به زید استصحاب بقاء ماه رمضان، و یا خبر ثقه وجود دارد.

با توجه به این مقدمه، مولی شوقی نسبت به صوم فردا از زید نداشته و تکلیف وی فعلی نیست (یعنی اراده و کراهت مولی منوط به این است که ترخیصی نداده باشد). بنابراین تضادّی در جمع بین حکم واقعی و ظاهری نیست؛ زیرا مولی نسبت به صوم فردا اراده و کراهت ندارد، پس حکم ظاهری ترخیص منافی آن نیست. یعنی نقض غرضی لازم نیامده زیرا اراده یا کراهت فعلی نیست، و اجتماع کراهت و عدم کراهت نمی‌شود.[2]

---

۱. «فعلیت» در اصطلاح مرحوم آخوند متفاوت از اصطلاح مرحوم میرزا و مشهور است. فعلیت در اصطلاح مرحوم آخوند نسبت به طلب نفسانی است، امّا فعلیت دراصطلاح مرحوم میرزا نسبت به طلب انشائی است.

۲. کفاية الاصول، ص۲۷۷.

اشکال: تنافی این کلام با اشتراک عالم و جاهل در احکام

شهید صدر این جواب را نپذیرفته است؛ زیرا این بیان قبول اشکال بوده و جواب نیست. توضیح اینکه اصلِ اشکال تنافی حکم واقعی و ظاهری، مبتنی بر اشتراک جاهل و عالم در احکام است، درحالیکه این جواب مرحوم آخوند موجب نفی اشتراک است؛ زیرا مراد علماء از اشتراک و آنچه مسلّم بین علماست، اشتراک در احکام فعلی است. بیان مرحوم آخوند تنها اشتراک عالم و جاهل در احکام انشائی است.

علاوه بر اینکه در کلام ایشان از برخی مبانی استفاده شده، که به نظر صحیح نمی‌رسد. به عنوان مثال در تعریف فعلیت حکم، مبنای مرحوم میرزا مورد قبول است.

ج۱۲۸ ۹۶/۰۲/۲۳

جواب چهارم: اختلاف رتبه حکم واقعی و ظاهری

جواب چهارم از مرحوم شیخ نقل شده است. ایشان فرموده در صورتی بین حرمت و اباحه، و یا وجوب و ترخیص تضادّ وجود دارد که در یک رتبه باشند. به عنوان مثال فرض شود شرب این اناء بر زید حرمت فعلی داشته، و به سبب مشکوک بودن حرمت برای زید نیز اباحه ظاهری دارد. در این صورت اباحه دو رتبه متأخّر از حرمت است؛ زیرا حرمت به «شرب این اناء» تعلّق گرفته، امّا متعلّق اباحه شرب این اناء نیست بلکه اباحه به «شکّ» در «حرمت» متعلّق به «شرب این اناء» تعلّق گرفته است. پس دو واسطه «شکّ» و «حرمت» بین موضوع حرمت و موضوع اباحه وجود دارد.

بنابراین تضادّی بین حرمت و اباحه وجود نداشته، و حرمت واقعی و اباحه ظاهری در دو رتبه متفاوت وجود دارند.[1]

اشکال اول: عدم تأخّر و تقدّم در امور اعتباری

حکم ظاهری در بیان ایشان دو مرتبه متأخّر از حکم واقعی است، در حالیکه تأخّر و تقدّم در امور تکوینی وجود دارد و در امور اعتباری تأخّر و تقدّمی نیست. در حقیقت حرمت و اباحه (احکام تکلیفی) سه نظر وجود دارد:

الف. امر اعتباری: احکام تکلیفی فعلی در مدرسه مرحوم میرزای نائینی از امور اعتباری هستند؛

---

۱. حاشیة المشکینی علی کفایة الاصول، ج۳، ص۱۸۳:«و تقریبه علی ما فی ظاهر العبارة أنّ الحکم الظاهری متأخّر عن الواقعی بمرتبتین، لکونه متأخّرا عن الشکّ فی الحکم الواقعی المتأخّر عنه، کما أنّ موضوعه متأخّر عن موضوعه بمرتبتین، و حینئذ لا یشمل الحکم الظاهری جمیع مراتب الحکم الواقعی، و هی حال العلم بالحکم الواقعی، و حال الشکّ فیه، بل هو مختصّ بالحالة الثانیة فقط».

ب. امر وهمی: در نظر شهید صدر، احکام تکلیفی فعلی از امور وهمی هستند؛

ج. امر واقعی: در نظر مختار نیز احکام تکلیفی فعلی از امور واقعی هستند.

بنابراین احکام تکلیفی در هیچ نظری از امور حقیقی نبوده و اختلاف مرتبه در آنها وجود ندارد، خصوصاً در مسلک مشهور که احکام تکلیفی از امور اعتباری هستند، تقدّم و تأخّری نیست.

اشکال دوم: استحاله اجتماع ضدّین مختلف المرتبه در زمان واحد

اشکال دوم این است که حتی اگر اختلاف مرتبه بین حکم واقعی و ظاهری نیز قبول شود، امّا اجتماع متضادّین در زمان واحد محال است هرچند مراتب آنها متفاوت باشد. یعنی حتی دو ضدّ در دو مرتبه متفاوت نیز در یک زمان جمع نمی‌شوند. معیار برای استحاله اجتماع ضدّین و نقیضین، زمان است. یعنی محال است یک جسم در یک زمان هم معروض بیاض و هم معروض سواد باشد (در هشت شرطی که برای استحاله تناقض گفته شده، وحدت رتبه وجود ندارد).

جواب پنجم: حکم ظاهری برای حفظ ملاکات واقعیه

مرحوم شهید صدر جوابی از تناقض بین حکم واقعی و ظاهری بیان نموده که در ضمن سه مقدّمه آن را بیان نموده است:

مقدمه اول: توسعه در محرّکیت به واسطه اهمّیت غرض

مقدمه اول اینکه گاهی غرض از انجام یک فعل (اعمّ از غرض تکوینی که محرّک انجام کار است، و غرض تشریعی که محرّک دستور دادن است)، بسیار مهمّ شده طوری که اگر موارد مشتبه شوند نیز رضایتی به فوت غرض نیست. به عنوان مثال فرض شود غرض به اکرام زید تعلّق گرفته، و زید مشتبه بین دو نفر می‌باشد. اگر غرض از اکرام زید مهمّ باشد، هر دو نفر اکرام خواهند شد هرچند زید مشتبه بوده و غرض فقط به اکرام زید تعلّق گرفته است. گاهی اطراف موارد بیشتر شده و به عنوان مثال زید مشتبه بین ده نفر می‌شود. در این صورت نیز ممکن است غرض بسیار مهمّ بوده و محرّک برای اکرام ده نفر شود. در این موارد اگر غرض مولایی به اکرام زید تعلّق گرفته باشد نیز ممکن است غرض وی مهمّ بوده و امر به اکرام همه نماید. اگر غرض مهمّ نباشد، و یا اطراف بسیار زیاد باشند که غرض به آن اندازه مهمّ نباشد مثلاً زید مشتبه بین صد نفر باشد، در این صورت شاید محرّک برای اکرام آنها یا امر به اکرام آنها نباشد.

پس مقدمه اول این است که اگر موردِ غرض مشکوک بوده و غرض بسیار مهمّ باشد، تحریک نسبت به تمام اطراف محقّق می‌شود؛ و اگر غرض مهمّ نباشد، تحریکی نسبت به اطراف نخواهد بود. به عنوان مثال صد هزار لیوان هست که یکی سمّ است، غرض حفظ جان آنقدر مهمّ است که هیچیک شرب نمی‌شود.[۱]

مقدمه دوم: اقسام تزاحم

مقدمه دوم اینکه تزاحم در احکام سه قسم است:

الف. تزاحم ملاکی: تزاحم ملاکی در جایی است که یک فعل واحد دارای ملاک محبوبیت و ملاک مبغوضیت، و دارای مصلحت و مفسده باشد. به عنوان مثال دارویی وجود دارد که برای بیماری قند مفید، و برای بیماری فشار خون مضرّ است. مثال دیگر اینکه یک فعل عبد از حیثی برای مولی محبوب بوده، و از حیث دیگر مبغوض باشد. در این موارد که تزاحم ملاکی محقّق می‌شود، موالی کسر و انکسار می‌کنند که کدام ملاک اهمّ است.

ب. تزاحم امتثالی: تزاحم امتثالی در جایی است که دو موضوع مستقلّ دارای ملاک وجود دارد که عبد در مقام امتثال قدرت بر اتیان هر دو را ندارد. به عنوان مثال در ضیق وقت نماز مصلحت داشته و انقاذ نیز مصلحت دارد که عبد قدرت بر اتیان هر دو با هم را ندارد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۰۱:«المقدمة الأولی انّ الغرض سواءً كان تكوينياً أو تشريعياً إذا أصبح مورده معرضاً للاشتباه و التردد فان كان بدرجة بالغة من الأهمية بحيث لا يرضى صاحبه بتفويته فسوف تتوسع دائرة محركيته فتكون أوسع من متعلق الغرض الواقعی، فمثلًا لو تعلق غرض تكوينی بإكرام زيد و تردد بين عشرة و كان الغرض بمرتبة لا يرضى صاحبه بفواته فلا محالة سوف يتحرك فی دائرة أوسع فيكرم العشرة جميعاً لكی يحرز بلوغ غرضه، و هذه التوسعة أمر وجدانی لا ينبغی النزاع فيه و هی توسعة فی المحركية و فاعلية الغرض و الإرادة لا فی نفسهما بل الغرض و الحب و الإرادة باقية على موضوعها الواقعی و هو إكرام زيد لا غيره إذ لا غرض نفسی فی إكرام غيره ليتعلق شوق أو إرادة به و لا هو مقدمة لوجود المراد و هو إكرام زيد لتتعلق الإرادة الغيرية به. و مرجع ذلک إلی انَّ نفس احتمال الانطباق منشأ لمحركية الإرادة المتعلقة بالمطلوب الواقعی كالقطع به لشدة أهميته و نفس الشیء صادق فی حق الغرض التشريعی الّذی يكون صاحب الغرض و هو المولی و متعلق غرضه فعل مأموره فانه إذا كان غرضه بدرجة عالية من الأهمية بحيث لا يرضى بفواته حتى مع التردد و الاشتباه فسوف يوسع دائرة محركية غرضه من دون أنْ تتوسع دائرة نفس الغرض بمبادئه و تكون توسعة دائرة المحركية هنا بمعنى جعل الخطابات تحفظ الغرض الواقعی بأی لسان كان من الألسنة، فانَّ ذلک لا يغير من جوهرها شيئاً فانَّ روحها عبارة عن خطابات تبرز بها شدة اهتمام المولی بغرضه الواقعی بدرجة لا يرضى بفواته مع التردد و الاشتباه. و بهذا يكون منجزاً على العبد عقلًا و رافعاً لموضوع البراءة و التأمين العقلی على القول به لأنه مشروط كما تقدم سابقاً بعدم إحراز أهمية غرض المولی بالنحو المذكور. و هذا يعنی انَّ الخطاب الموسع الّذی هو الخطاب الظاهری ليس على طبقه غرض فی متعلقه و لكنه مع هذا ليس بمعنى انَّ المصلحة فی نفس جعله كما تقدم فی بعض الوجوه السابقة بل هذه الخطابات خطابات جدية و تحريكات مولوية حقيقة يراد بها التحفظ على الغرض الواقعی المهم فی نظر المولی و لهذا تكون رافعة لقاعدة البراءة العقلية على القول بها، و هذا بخلاف التصوير المشار إليه حيث قلنا ان مثله لا يكون منجزاً عقلًا، لأنَّ التنجيز لا يكون بأكثر من تنزيل العبد نفسه منزلة جارحة للمولی فإذا كان على هذا التقدير هناک تحرّک من قبل المولی كان هناک تنجز و تحرک من قبل العبد و إلّا فلا، و فی التصوير المذكور لا تحرّک منه لأنَّ المفروض تحقّق الغرض بنفس جعل الخطاب بخلافه على هذا التصوير فانَّه قد أشرنا إلی كيفيّة توسّع دائرة المحركية التكوينية فی موارد الاشتباه و التردد».

ج. تزاحم حفظی: تزاحم حفظی در جایی است که ملاکات احکام و تکالیف بر عبد و یا مولی مشتبه شود. به عنوان مثال «اکرام زید» مصلحت داشته و محبوب مولی است، و «اکرام عمرو» مفسده داشته و مبغوض مولی است. در این صورت اگر زید و عمرو مشتبه شوند (برای مولی یا فقط برای عبد)، مولی نمی‌تواند هر دو ملاک را حفظ نماید. این تزاحم حفظی بوده، و دو موضوع وجود دارد پس تزاحم ملاکی نیست؛ و عبد قدرت بر امتثال هر دو را دارد پس تزاحم امتثالی نیست. مولی فقط می‌تواند امر به اکرام هر دو نماید تا ملاک وجوب حفظ شود؛ و می‌تواند نهی از اکرام هر دو نماید تا ملاک حرمت حفظ شود. مثال دیگر اینکه مولایی به عبدش می‌گوید انسان مشتبه بین «زید» و «عمرو» را اکرام کن، زیرا در نظر وی ملاک وجوب اهمّ است؛ و یا بگوید شخص مشتبه بین زید و عمرو را اکرام نکن، زیرا در نظر وی ملاک حرمت اهمّ است.[1]

ج۱۲۹ ۹۶/۰۲/۲۴

مقدمه سوم: اباحه اقتضائی و لااقتضائی

مقدمه سوم در کلام شهید صدر این است که اباحه و ترخیص دو قسم است:

الف. «اباحه لااقتضائی»: اگر فعلی ملاک وجوب و ملاک حرمت را نداشته باشد، و شارع در آن فعل ترخیص داده باشد به جهت عدم اقتضاء حرمت یا وجوب، آن فعل «اباحه لااقتضائی» دارد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۰۳:«المقدمة الثانیة انَّ التزاحم بین حکمین علی ثلاثة أقسام: ۱- التزاحم الملاکی و هو فیما إذا افترض وجود ملاکین فی موضوع واحد أحدهما یقتضی محبوبیته و الآخر یقتضی ما ینافیها و یضادها کالمبغوضیة مثلًا فیقع التزاحم الملاکی بمعنی انه یستحیل أنْ یؤثر کل منهما فی مقتضاها لمکان التضاد بینهما و من خصائص هذا التزاحم انه لا یکون إِلَّا فی موضوع واحد و إِلَّا لم یکن هناک اجتماع الضدین فلو کان کل من الملاکین فی موضوع أو حیثیة تقییدیة غیر موضوع الآخر فلا محذور فی تأثیرهما معاً فی إیجاد الحبّ و البغض. و کذلک من أحکام هذا التزاحم تأثیر أقوی المقتضیین بعد الکسر و الانکسار فی إیجاد مقتضاه و حینئذٍ یکون مقتضاه فعلیّاً و مقتضی الآخر ساقطاً مطلقاً. ۲- التزاحم الامتثالی و هو ما إذا کان الملاکان فی موضوعین و فعلین إِلا انه للتضاد بینهما لا یمکن الجمع بینهما فی مقام الامتثال فهذا التزاحم انما هو فی مرحلة الامتثال الناشئ من ضیق القدرة علی الجمع و القدرة تکون دخیلة فی التحریک و الأمر و لا یشترط وجودها فی المحبوب أو المبغوض و من هنا تکون مبادئ الحکم من الحب و البغض فعلیة فی موارد هذا السنخ من التزاحم ما لم یفرض دخل القدرة فی الملاک و الغرض نفسه. ۳- التزاحم الحفظی و ذلک فیما إذا فرض عدم التزاحم الملاکی لتعدد الموضوع و عدم التزاحم الامتثالی لإمکان الجمع بین مصب الغرضین و الفعلین المطلوبین واقعاً و انما التزاحم فی مقام الحفظ التشریعی من قبل المولی عند الاشتباه و اختلاط موارد أغراضه الإلزامیة و الترخیصیة أو الوجوبیة و التحریمیة فانَّ الغرض المولوی یقتضی الحفظ المولوی له فی موارد التردد و الاشتباه بتوسیع دائرة المحرکیة بنحو یحفظ فیه تحقق ذلک الغرض فإذا فرض وجود غرض آخر فی تلک الموارد فلا محالة یقع التزاحم بین الغرضین و المطلوبین الواقعیین فی مقام الحفظ حیث لا یمکن توسعة دائرة المحرکیة بلحاظهما معاً فلا محالة یختار المولی أهمهما فی هذا المقام. و من هنا یعرف انَّ هذا التزاحم بین الغرضین و الملاکین لیس بلحاظ تأثیرهما فی إیجاد الحب و البغض لأنهما متعلقان بموضوعین واقعیین متعددین و لا بلحاظ تأثیرهما فی الإلزام الواقعی بهما بقطع النّظر عن حالة الاشتباه و التردد لأنهما بوجودیهما الواقعیین مما یمکن الجمع بینهما بل بلحاظ تأثیرهما فی توسیع دائرة المحرکیة من قبل المولی و حفظه التشریعی لکل منهما بالنحو المناسب له».

ب. «اباحه اقتضائی»: اگر فعلی ملاک وجوب و حرمت نداشته، و دارای ملاک ترخیص باشد، آن فعل «اباحه اقتضائی» دارد. یعنی مطلق العنان و آزاد بودنِ عبد نسبت به آن فعل، ملاک داشته، و شارع نیز به همین جهت ترخیص در آن فعل داده است.

شهید صدر بعد از این تقسیم فرموده اگر ملاک لزومی با ملاک اباحه اقتضائی اشتباه شود، «تزاحم ملاکی» و «تزاحم حفظی» ممکن است؛ امّا «تزاحم امتثالی» فرض ندارد، زیرا ترخیص یا اباحه امتثالی ندارد.[1]

جمع‌بندی: تحفظ بر ملاکات واقعیه در جعل احکام ظاهریه

شهید صدر با توجه به این سه مقدمه، نتیجه‌گیری نموده و مختار خود در جمع بین حکم واقعی و ظاهری را بیان نموده است. توضیح اینکه مولی در احکام تکلیفی پاره‌ای از اعمال مانند صوم و نماز را واجب، و پاره‌ای از اعمال مانند کذب و غیبت و شرب خمر را تحریم، و پاره‌ای از اعمال را نیز مباح (اعمّ از اقتضائی و لااقتضائی) نموده است. عبد در مواردی دچار شبهه در وجوب یا اباحه یک فعل، و یا در حرمت و اباحه یک فعل می‌شود. موارد عدیده‌ای فرض می‌شود به عنوان مثال شک در تکلیف و یا شک در امتثال؛ و در شک در تکلیف گاهی شک در حدوث و گاهی شک در بقاء؛ و در شک در حدوث گاهی مقترن به علم اجمالی بوده و گاهی نیست؛ و در تقارن با علم اجمالی گاهی شبهه بین اقلّ و اکثر و گاهی بین متباینین؛ می‌باشد. شارع در هر مورد غرض لزومی و غرض اباحه را مقایسه نموده و حکم ظاهری متناسب جعل می‌نماید تا ملاکات واقعی بیشتری حفظ شود. به عنوان مثال اگر غرض لزومی وجوبی اهمّ باشد، حکم ظاهری احتیاط جعل شده؛ و اگر غرض ترخیصی اهمّ باشد، حکم ظاهری ترخیص جعل می‌شود. به همین ترتیب مولای حکیم و علیم در تمام موارد، غرض اهمّ را لحاظ نموده و متناسب با آن و برای حفظ ملاکات واقعیه، حکم ظاهری جعل می‌نماید.

بنابراین اجتماع ضدّین و یا نقض غرض لازم نمی‌آید. توضیح اینکه به عنوان مثال فرض شود شک در نجاست و طهارت این مایع وجود داشته در حالیکه واقعاً نجس است، و شارع ترخیص در شبهات بدویه جعل نموده است. در این صورت، شرب مایع واقعاً مبغوض شارع بوده و مفسده دارد، امّا شارع خصوص این واقعه را در نظر نگرفته بلکه در مجموع شبهات بدویه تحریمه را لحاظ نموده و به سبب اهمّیت غرض ترخیصی نسبت به

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۰۴:«المقدمة الثالثة انَّ الترخیص علی قسمین فتارة یکون ناشئاً من عدم المقتضی فی الإلزام، و أخری یکون ناشئاً من المقتضی فی الإباحة و إطلاق العنان، بمعنی انَّ هناک مصلحة فی أَنْ یکون العبد مطلق العنان من قبل مولاه و إِنْ کان کل من الفعل و الترک خالیاً عن مصلحة. و حینئذٍ یقع السؤال عن هذا الأخیر و انه هل یعقل التزاحم بینه و بین مقتضی الإلزام؟ و بأی قسم من اقسامه؟
و الجواب انه یعقل التزاحم الملاکی و الحفظی بینه و بین مقتضی الإلزام دون التزاحم الامتثالی إذ لا امتثال للترخیص لیقع التزاحم بینه و بین الإلزام».

غرض لزومی تحریمی (مثلاً به لحاظ کمّیت) در بیشتر موارد، حکم ظاهری اباحه جعل نموده است. به عنوان مثال شارع در مجموع در صد مورد ترخیص داده، هرچند سی مورد هم غرض لزومی داشته و از دست رفته در ازای هفتاد مورد غرض ترخیصی که حفظ شده است. پس شرب مایع توسط کسی که علم به نجاست مایع داشته و کسی که شکّ در نجاست دارد، مبغوض بوده و مفسده دارد؛ امّا به شاکّ در نجاست، ترخیص داده شده زیرا مجموعه شبهات لحاظ شده که غرض ترخیصی اهمّ بوده است. لذا اجتماع ضدّین لازم نمی‌آید، زیرا هرچند این عمل مبغوض مولی است امّا برای حفظ ملاک اهمّ ترخیص داده شده است؛ و نقض غرض نیز لازم نمی‌آید، زیرا برای حفظ غرض اهمّ ترخیص داده شده است.[1]

اشکال: بقاء اشکال تنافی بین حکم واقعی و ظاهری

به نظر می‌رسد فرمایش اشکال تنافی حکم واقعی و ظاهری در یک مورد را پاسخ نمی‌دهد، و هرچند موارد عدیده‌ای از مقدّمات ایشان ناتمام است، امّا تنها این اشکال مطرح می‌شود که با تسلّم تمام کلام ایشان مشکل تعارض حکم ظاهری و واقعی حلّ نخواهد شد.

توضیح اینکه ممکن است مراد ایشان این باشد که مولی نسبت به مکلف شاکّ، طلب انشائی دارد یا ندارد. اگر مولی طلب انشائی بر ترک شرب داشته باشد، با ترخیص در فعل قابل جمع نیست (که توضیح آن می‌آید)؛ و اگر طلب انشائی نداشته باشد و فقط مبغوض مولی باشد، پس نسبت به شخص تکلیفی ندارد (ایشان نیز قائل است

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۰۴:«و علی ضوء هذه المقدمات الثلاث نستخلص النتیجة المرجوة فی المقام فنقول: انه تارة یکون الحکم الظاهری إلزامیاً و الواقعی ترخیصیاً کما لو أوجب المولی الاحتیاط فی قسم من الشبهات بأی لسان کان و أخری یفرض العکس و فی کلیهما لا محذور. امّا فی القسم الأول فلأنَّ مرجعه إلی انَّ المولی حینما یشتبه علی عبیده أحکامه الإلزامیة و لا یوجد طریق لرفع هذا الاشتباه له أو لا مصلحة فی ذلک فلا محالة یحفظ أغراضه الإلزامیة الواقعیة بتوسعة دائرة المحرکیة لها فیجعل حکماً ظاهریاً إلزامیاً روحه عبارة عن إیجاب الاحتیاط نتیجة شدة اهتمامه بأغراضه الواقعیة الإلزامیة و عدم رضاه بفواته حتی فی حالات الشک و الاشتباه بالمباحات الواقعیة من دون أنْ یلزم من ذلک اجتماع الضدین فی مورد المباح الواقعی و لا المثلین فی مورد الحرمة الواقعیة، لما قلناه فی المقدمة الأولی من انه لا توسعة فی غرضیة الغرض بمبادئه بل متعلقه هو الأمر الواقعی و لیست هذه الخطابات إلَّا توسعة فی المحرکیة لذلک الغرض المنصب علی متعلقه الواقعی، کما انَّ تقدیم الغرض الإلزامی لأهمیته لا یعنی زوال الأغراض الواقعیة الترخیصیة أو غیرها المخالفة مع الغرض الإلزامی الّذی رجحه المولی ذاتاً و انما یعنی زوال حفظها التشریعی بتوسیع دائرة محرکیتها ظاهراً لعدم أهمیتها فی قبال الأغراض الإلزامیة المرجَّحة کما تقدم فی المقدمة الثانیة فلا منافاة بین هذه التوسعة فی المحرکیة و الأغراض الواقعیة فی مورد المخالفة. و اما فی القسم الثانی فلعین ما تقدم فی القسم الأول بإضافة نکتة انَّ الأحکام الترخیصیة الواقعیة فی هذا القسم لا بدَّ و أنْ تکون عن مقتضٍ للترخیص و أنْ یکون العبد مطلق العنان من قبل مولاه و لا یکفی مجرد عدم المقتضی للإلزام فانَّ الحکم الترخیصی الناشئ عن عدم المقتضی للإلزام لا یمکنه أنْ یزاحم مقتضی الإلزام، فدلیل جعل الحکم الظاهری الترخیصی بنفسه یدل علی وجود أغراض ترخیصیة اقتضائیة من هذا القبیل. و کذلک الحال فیما إذا جعل حکم ظاهری إلزامیّ فی مورد حکم واقعی إلزامیّ مخالف. و قد ظهر من مجموع ما تقدم معنی قولنا انَّ الغرض إذا کان بدرجة من الأهمیة فیستدعی من المولی حفظه عند الاشتباه بتوسیع دائرة محرکیته فانَّ درجة الأهمیة هذه یراد بها ما إذا کان حفظه التشریعی أهم من حفظ الغرض الآخر».

حکم و تکلیف دائر مدار طلب است، و دائر مدار حبّ و بغض نیست؛ به عنوان مثال شرب سرکه مبغوض مولی بوده و مفسده دارد، امّا مولی ردع انشائی ندارد، در این صورت مکلف نسبت به ترک شرب هیچ وظیفه‌ای ندارد). وقتی مولی تکلیفی نداشته و طلبی در کار نباشد، اشتراک عالم و جاهل نبوده و تکالیف فعلی مختصّ عالم خواهد شد.

طلب انشائی فعلی با ترخیص جمع نمی‌شود؛ زیرا طلب «السعی نحو المقصود» بوده و سعی به حمل شائع است. به عنوان مثال اگر زید بداند آب سمت مغرب نیست، و برای تحصیل آب به سمت مغرب حرکت کند، در این صورت سعی نحو مقصود نکرده است؛ زیرا می‌داند آبی نیست و حرکت می‌کند. اگر هم بگوید به دنبال آب هستم، این فقط یک تکلم است و طلب نیست. شارع نیز طلب ترک شرب این مایع نموده، و اذن در ترخیص داده که این فعل شارع مصداق طلب و سعی نحو مقصود نیست. اگر مقصود شارع ترک شرب مایع است، با اذن جمع نمی‌شود و با اذن کشف می‌شود غرض شارع ترک شرب نیست. به عبارت دیگر نهی شارع از شرب، طلب به حمل شائع نیست. پس طلب فعلی با ترخیص قابل جمع نیست.

در کلام ایشان صحبتی از طلب به میان نیامده، و فقط از مفسده و مبغوضیت داشتن آن فعل بحث شده است. ایشان نفرموده در این موارد طلب انشائی وجود دارد یا ندارد. پس با بیان ایشان نیز اشتراک احکام فعلی بین علم و جاهل توجیه نشده است.

ج۱۳۰ ۹۶/۰۲/۲۵

جواب ششم: ترخیص در مخالفت

پنج جواب به اشکال جمع بین حکم واقعی و ظاهری داده شد، که مورد نقد واقع شد. برای بیان جواب ششم نیاز است ابتدا سه مقدمه بیان شود:

مقدمه اول: حقیقت تکلیف واقعی

«حکم» در علم اصول به سه معنی به کار می‌رود: تشریع یا عملیّة الجعل؛ و جعل یا حکم کلی؛ و مجعول یا حکم فعلی یا حکم جزئی؛ مراد از تکلیف واقعی در این بحث، مجعول یا تکلیف فعلی یا تکلیف جزئی مانند حرمت این عمل بر زید، یا وجوب این عمل بر زید می‌باشد؛ زیرا جعل و تشریع اثری ندارد، و تمام اثر برای تکلیف جزئی است.

تکلیف جزئی نظیر اینکه اگر زید مستطیع شود تکلیف به حجّ دارد؛ و یا بعد اذان ظهر، زید تکلیف فعلی نسبت به نماز ظهر پیدا می‌کند؛ و یا اگر آب طاهری نجس شود، حرمت فعلی شرب آن پیدا می‌شود. در نظر مختار

حقیقت تکلیف فعلی جزئی، طلب انشائی است. اگر شارع اتیان یک فعل را طلب نماید، وجوب فعلی؛ و اگر ترک یک فعل را طلب نماید، حرمت فعلی محقق می‌شود.

طلب «السعی نحو المقصود» است، که مثلاً راه رفتن برای آب آوردن، «طلب تکوینی» است؛ و دستور به فرزند برای آب آوردن، «طلب تشریعی» است. در هر دو مورد، سعی نحو مقصود شده است. در طلب انشائی حبّ و بغض هیچ نقشی ندارد، یعنی حبّ و بغض مولی در دائره طلب نیست. پس اگر مولی طلب نماید، باید اطاعت شود (هرچند مولی حبّ و بغض نداشته باشد، کما اینکه حکماء در مورد خداوند متعال فرموده‌اند حبّ و بغض بی‌معنی است. شاید نظر فقهاء نیز همین باشد).

بنابراین اگر طلب انشائی به فعل تعلّق گیرد، وجوب فعلی؛ و اگر به ترک تعلّق گیرد، حرمت فعلی محقّق می‌شود. حقّ الطاعه نیز دائر مدار طلب (نه حبّ و بغض مولی) می‌باشد. به عنوان مثال تا اذن ظهر شود، طلب انشائی نسبت به نماز ظهر خواندنِ زید محقّق می‌شود.

مقدمه دوم: موارد وجودِ حکم ظاهری

فقهاء در مواردی خاصّ قائل به وجود حکم ظاهری هستند. حکم ظاهری در جایی است که سه قید وجود داشته باشد:

الف. حکم تکلیفی: احکام الهی دو قسم تکلیفی و وضعی دارند. حکم وضعی مانند ولایت و نجاست و حجّیت و مانند آنها؛ و حکم تکلیف نیز فقط وجوب و حرمت است. حکم ظاهری در احکام وضعیه جعل نمی‌شود، بلکه در احکام تکلیفیه جعل می‌شود. به عنوان مثال اگر بیّنه دلالت بر نجاست آبی نماید که ریخته شده، این بیّنه حجّت نیست؛ زیرا موضوع شرب یا وضوء وجود ندارد و نسبت به زید اثری ندارد.

ب. تکلیف فعلی: حکم ظاهری در جایی جریان دارد که تکلیف فعلی باشد. به عنوان مثال اگر شکّ در حرمت یا حلّیت خرگوش شود، قاعده طهارت حکم به طهارت آن ندارد؛ بلکه اگر یک خرگوش در مقابل زید باشد، قاعده طهارت نسبت به وی جریان می‌یابد. بنابراین به عدد خرگوشهای موجود، قاعده طهارت وجود دارد (حتی در شبهه حکمیه نیز باید تکلیف فعلی باشد تا حکم ظاهری جاری شود، و تفاوت شبهه حکمیه و موضوعیه در منشأ شکّ است).

ج. شک در تکلیف و عدم تکلیف: مکلّف نسبت به تکلیف فعلی سه حالت دارد: قطع به تکلیف فعلی؛ قطع به عدم تکلیف فعلی؛ عدم قطع به آن دو؛ حکم ظاهری فقط در جایی است که قطعی به تکلیف یا به عدم تکلیف نباشد. پس اگر قطع به حرمت این مایع باشد هرچند واقعاً طاهر باشد، حکم ظاهری نسبت به آ ن وجود ندارد.

البته اگر قطع مصیب نبوده و حکم ظاهری نباشد، تکلیف توهمی وجود دارد. به هر حال، حکم ظاهری در جایی است که مکلّف قاطع نباشد و تفاوتی نیست که ظانّ یا شاکّ یا متوهّم باشد.

در نظر مختار نیز احتمال تکلیف منجّز است هرچند احتمال وهمی یا ظنّی یا شکّی یا اطمینانی باشد. یعنی اگر یک هزارم احتمال نجاست این مایع داده شود، و در واقع نجس باشد، همین احتمال اندک موجب تنجیز تکلیف فعلی است. منجّزیت احتمال به نحو تعلیقی است، یعنی معلّق بر عدم ترخیص مولی در مخالفت تکلیف احتمالی است.

مقدمه سوم: حقیقت حکم ظاهری

در حقیقت حکم ظاهری اختلافاتی وجود دارد که در بحث اصولی عملیه به شکل مبسوط مطرح می‌شود. در این بحث به نحو اجمالی اشاره به مبنای مختار می‌شود.

به نظر می‌رسد تنها یک حکم ظاهری وجود دارد و تفاوتی بین امارات و اصول عملیه (برائت و احتیاط و استصحاب و قاعده فراغ و مانند آنها) وجود ندارد. پس یک حکم ظاهری وجود دارد که از سنخ حکم تکلیفی است. حکم ظاهری عبارت از «ترخیص مولی در مخالفت تکلیف احتمالی» است. توضیح اینکه تمامی امارات و اصول عملیه در اصطلاح فقهاء «منجّز» یا «مؤمّن» می‌باشند، و قسم دیگری نیست. «منجّز» مانند اینکه استصحاب یا خبر ثقه دلالت بر نجاست این آب نماید، که مشهور در این مورد وجوب احتیاط را مجعول می‌دانند؛ امّا به نظر می‌رسد وجوب احتیاط مجعول نبوده بلکه شارع ترخیص جعل نکرده و از عدم جعل ترخیص مولی در تکلیف احتمالی، «احتیاط» انتزاع می‌شود. پس احتیاط امری واقعی و انتزاعی بوده و مجعول نیست. «مؤمّن» یا «معذّر» مانند اینکه خبر ثقه بر طهارت آب قائم شود یا استصحاب دلالت بر طهارت نموده، در حالیکه احتمال نجاست هست. در این موارد شارع ترخیص در مخالفت با تکلیف احتمالی جعل نموده است.

جمع‌بندی: عدم تنافی بین حکم واقعی و ظاهری

فرض شود این آب در واقع نجس بوده و خبر ثقه یا بیّنه دلالت بر طهارت آن نماید. زید نیز قطع به نجاست یا طهارت نداشته، و احتمال نجاست دهد. در این صورت، بنابر اشتراک احکام بین عالم و جاهل، خداوند متعال از زید نیز طلب انشائی دارد که شرب آن آب را ترک کند، و یا ردع از شرب مایع نموده است. این تکلیف واقعی است که مشترک بین زید جاهل و عمرو عالم به نجاست است. در این موارد، حکم ظاهری ترخیص فقط نسبت به زید جعل شده است و نسبت به عمرو عالم جعل نشده است. یعنی شارع نسبت به زید ردع واقعی نموده است، امّا ترخیص در مخالفت این ردع و تکلیف فعلی را نیز داده است (نه ترخیص در شرب مایع). ترخیص در مخالفت

نه تنها معاند و مضادّ با ردع و طلب ترک نیست، بلکه باید طلبی باشد تا ترخیص در مخالفت آن داده شود. اثر اذن در مخالفت این است که اگر مخالفت بدون اذن باشد، قبیح است؛ امّا با اذن واقعاً قبیح نیست لذا استحقاق عقوبت نیست. نظیر اینکه کسی پایش را جلوی دیگری دراز نماید، که هتک و اهانت است؛ امّا اگر شخص اذن دهد موضوع اهانت کنار می‌رود (نه اینکه اذن در اهانت باشد).

در تمام مواردی که احتمال تکلیف فعلی وجود دارد، شارع دو موقف ممکن است داشته باشد: ترخیص دهد یا ترخیص ندهد؛ لسان شارع نیز تفاوتی ندارد، چه به لسان اصل عملی باشد چه به لسان اماره باشد و مانند آن. در هر صورت تضادّی بین حکم واقعی و ظاهری وجود ندارد؛ زیرا حکم ظاهری همان ترخیص در مخالفت با حکم واقعی است. علاوه بر آن، نقض غرض نیز لازم نمی‌آید؛ زیرا دلیل ردع شارع از شرب این مایع، وجود مفسده در شرب است. ترخیص در مخالفت نیز دارای مصلحت است. شارع هر دو حکم را جعل نموده تا برخی از مفسده شرب دور مانده و اجتناب کنند (یعنی شخص عالم به حرمت)؛ و برخی به مصلحت ترخیص برسند (یعنی شخص جاهل به حرمت). پس در تمام موارد شکّ، طلب انشائی فعلی بوده و فقط نسبت به برخی از مکلفین ترخیص در مخالفت تکلیف احتمالی داده شده است.

ج۱۳۱ ۹۶/۰۲/۲۶

جواب از صورت سوم اشکال (اشکال ناظر به عقل عملی)

صورت سوم اشکال تنافی بین حکم واقعی و ظاهری، این بود که شارع با جعل حکم ظاهری موجب الغای در مفسده و تفویت مصلحت از مکلف شده است.

از این اشکال نیز جواب‌های مختلفی داده شده که با توجه به مسالک مختلف در باب امارات است. در باب امارات دو مسلک کلی «سببیّت» و «طریقیت» وجود داشته که مسلک سببیّت دارای سه مسلک «سببیّت اشعری» و «سببیّت معتزلی» و «سببیّت امامیه» می‌باشد. بنابراین در مجموع چهار مسلک وجود داشته و هر یک از این مسالک پاسخی به این اشکال داده است:

مسلک سببیّت اشعری

دو تقریب برای سببیّت اشعری ذکر شده که هر دو مسلک پاسخ واحدی به اشکال تفویت مصلحت و الغای در مفسده داده‌اند:

الف. تقریب اول اینکه هیچ حکم و تکلیفی در عالم واقع وجود ندارد، بلکه بر اساس قیام اماره تکالیف الهی شکل می‌گیرد. به عنوان مثال اماره دالّ بر وجوب نماز جمعه برای زید قائم می‌شود، پس حکم وجوب نماز جمعه واقعاً جعل می‌شود؛ اگر خبر دالّ بر استحباب نماز جمعه برای وی قائم شود، حکم استحباب جعل می‌شود.

ب. تقریب دوم اینکه موضوع احکام تمام مکلفین نیست بلکه مکلفینی هستند که اماره برای آنها قائم شده است. پس اگر برای زید اماره قائم نشود، زید حکم فعلی ندارد. پس احکام الهی در تقریب اول تابع قیام امارات بوده، امّا در تقریب دوم مقیّد به قیام امارات هستند.

به هر حال در هر دو تقریب سببیّت اشعری، اگر فرض شود یک مایع واقعاً نجس بوده و زید شکّ در نجاست و طهارت آن دارد، در این صورت حرمت فعلی متوجه زید نبوده و شرب آن مایع برای زید مفسده‌ای ندارد. لذا اشکال الغای در مفسده به وجود نخواهد آمد.

اشکال: فقدانِ دلیل اثباتی

جماعتی از علماء تقریب اول از سببیّت اشعری را محال دانسته، برخی نیز تقریب دوم را دارای اشکال می‌دانند. به نظر می‌رسد اشکالی از حیث ثبوتی در این دو تقریب وجود ندارد؛ امّا این دو تقریب فقط ادّعا بوده و دلیل اثباتی ندارند، بلکه دلیل اثباتی بر عدم دو تقریب وجود دارد؛ زیرا این دو تقریب مخالف ظواهری مانند «کتب علیکم الصیام» و «لله علی الناس حجّ البیت» و مانند آنهاست که دلالت دارند احکامی جعل شده است، نه اینکه با آمدن اماره جعل شوند.

مسلک سببیّت معتزلی

احکام الهی در نظر معتزله در واقع جعل شده‌اند، و وقایع خالی از حکم نیستند؛ امّا موضوع این احکام، مکلّفی است که اماره بر خلاف ندارد. به عنوان مثال وجوب نماز جمعه جعل شده بر مکلّفی که اماره بر خلاف نداشته باشد. مکلّفین نسبت به هر حکمی سه دسته‌اند: مکلّفینی که اماره بر تکلیف دارند؛ مکلّفینی که اماره بر عدم تکلیف دارند؛ و مکلّفینی که اماره ندارند. در مثال فوق، فقط بر دسته دوم نماز جمعه واجب نیست.

پس تفاوت سببیّت معتزلی با سببیّت اشعری در دسته سوم مکلّفین است. یعنی در نظر اشاعره دسته سوم تکلیفی ندارند، امّا در نظر معتزله تکلیف دارند.

با توجه به این مبنا نیز اشکال الغای در مفسده پاسخ داده می‌شود. به عنوان مثال فرض شود یک مایع در واقع نجس بوده و خبر ثقه دالّ بر طهارت برای زید اقامه شود. در این صورت شرب اناء برای زید حرمت فعلی

نداشته لذا مفسده نخواهد داشت، پس جعل حجّیت برای حکم ظاهری توسط شارع موجب الغای در مفسده نشده است.

اشکال: فقدانِ دلیل اثباتی

همان اشکال وارد بر نظریه اشاعره، بر نظریه معتزله هم وارد است. یعنی این نظریه فقط یک ادّعا بوده، و نه تنها دلیلی بر اثبات آن نیست بلکه خلاف ظواهر آیات و روایت مثبِت احکام نیز می‌باشد.

مسلک سببیّت امامیه

مرحوم شیخ انصاری نوعی سببیّت را قبول نموده که میرزای نائینی نام «مصلحت سلوکیه» بر آن نهاده است. توضیح اینکه شیخ فرموده احکام الهی تابع مصلحت و مفسده در متعلّق است. پس اگر یک مایع واقعاً نجس بوده و اماره یا اصلی دلالت بر عدم نجاست آن نماید، مفسده شرب نجس وجود دارد. با وجود مفسده شرب نجس، امّا اگر مکلّفی به اصل یا خبر عمل نماید، همین سلوک طبق اماره دارای مصلحت است. پس هرچند با شرب آن مایع مفسده به دست می‌آید، امّا مصلحت سلوکی جبران مفسده به مقدار فوت می‌کند. به عنوان مثال فرض شود در اول وقت یک ثقه خبر از طهارت آب داده و زید وضو گرفته و نماز خوانده است. زید در وسط وقت، علم به نجاست پیدا می‌کند، در این صورت باید نماز دوباره بخواند امّا مصلحت نماز اول وقت را از دست داده است. در این فرض، سلوک طبق اماره، موجب جبران مصلحت اول وقت می‌شود؛ امّا اگر زید بعد از وقت علم به نجاست آن آب پیدا کند، سلوک طبق اماره موجب جبران مصلحت اداء می‌شود؛ و اگر زید تا آخر عمرش علم به نجاست آب پیدا نکند، سلوک موجب جبران مصلحت نماز اداءً و قضاءً می‌شود.

اشکال: تنافی با قاعده اشتراک

محقّق خوئی فرموده مصلحت سلوکی منافی قاعده اشتراک عالم و جاهل در احکام است. توضیح اینکه فرض شود شارع نماز جمعه را واجب نموده و خبر ثقه دالّ بر وجوب نماز ظهر برای زید قائم شده است. در این فرض برای عالمین به وجوب نماز جمعه، نماز جمعه واجب تعیینی است؛ امّا برای جاهلین به وجوب نماز جمعه مانند زید، هم نماز جمعه مصلحت دارد (زیرا واجب شده است واقعاً) و هم نماز ظهر مصلحت دارد (به سبب اینکه سلوک طبق اماره است). در فرض نماز جمعه برای زدی واجب تعیینی نشده بلکه واجب تخییری است. در نتیجه اشتراکی بین عالم و جاهل نیست.

به نظر می‌رسد نظریه مصلحت سلوکیه با قاعده اشتراک منافاتی ندارد. توضیح اینکه در مثال فوق فقط نماز جمعه دارای مصلحت است، و نماز ظهر مصلحت نداشته بلکه منطبق بر عنوانی دارای مصلحت شده است. به عبارت دیگر در این مورد، زید نیز مصلحتی از دست داده، و مصلحت دیگری به دست آورده که کمتر از مصلحت از دسته رفته نیست (نه اینکه این دو مصلحت عِدل یکدیگر باشند، تا واجب تخییری شود). نظیر اینکه زید عبایش را به کسی دهد، امّا چیزی از او بگیرد که چهار برابر عبا ارزش دارد. پس نماز ظهر اصلاً مصحلت نداشته و فقط سلوک طبق اماره، جبران مصلحت از دست رفته می‌نماید.

بنابراین نظریه مصلحت سلوکیه اشکال ثبوتی ندارد، و اگر هیچ فرضیه‌ای نتوان ارائه نمود، همین نظریه قبول می‌شود.

مسلک طریقیت

در مسلک طریقیت نیزی بیان‌های مختلفی برای حلّ اشکال تفویت مصلحت و الغای در مفسده می‌توان ارائه نمود:

بیان اول: مصلحتِ مطلق العنان بودنِ مکلّف

اماره در مسلک طریقیت، فقط طریق بوده و مصلحتی ایجاد نمی‌کند. به عنوان مثال شرب نجس مفسده داشته، و از سوی دیگر مطلق العنان بودنِ مکلف هم مصلحت دارد. پس اگر فرض شود یک مایع نجس است و اماره بر طهارت آن قائم شده، در این صورت ترخیص شارع قبیح نیست؛ زیرا هرچند برخی به سبب شرب نجس دچار مفسده شده‌اند، امّا در ترخیص آنان نیز مصلحت وجود داشته است.

شهید صدر فرموده این همان مصلحت سلوکیه است که نامش عوض شده است. در این بیان اماره دارای اثر بوده و مصلحت دارد، در حالیکه در مسلک طریقیت نباید اماره اثر داشته و نباید مصلحت داشته باشد، بلکه فقط باید طریق محض باشد. به نظر می‌رسد این اشکال وارد است.

بیان دوم: خلوّ متعلّق اوامر و نواهی از مصلحت و مفسده

با توجه به اشکال فوق، برخی از قائلین به مسلک طریقیت اصلِ این کلام را منکر شده‌اند که در متعلّق امر و نهی باید مصلحت و مفسده باشد. یعنی فرموده‌اند نیازی نیست در متعلّق امر و نهی، مصلحت و مفسده باشد؛ بلکه وجود مصلحت در ایجاب و تحریم کافی است. بنابراین الغای در مفسده بی‌معنی خواهد شد.

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

به نظر می‌رسد بنابر فرض صحّت این جواب، با این جواب اشکال قبول شده است. یعنی با فرض وجود مصلحت و مفسده در متعلّق، راهی برای دفع تفویت مصلحت و الغای در مفسده وجود ندارد.

بیان سوم: فقدانِ مصلحت در ایجاب احتیاط

به نظر می‌رسد با تحفّظ بر وجودِ مصلحت و مفسده در متعلّق امر و نهی، و تحفّظ بر طریقیت محض اماره، این اشکال قابل دفع است. توضیح اینکه اگر در موارد اشتباه «ایجاب احتیاط» و «عدم ترخیص» دارای مفسده باشد، همین برای جعل حکم ظاهری کافی است. پس اگر شارع در مورد حرام واقعی مشتبه، حکم ظاهری ترخیص جعل نماید، این حکم ظاهری طریق محض بوده و اثر یا مصلحتی ندارد؛ امّا به سبب دفع مفسده در ایجاب احتیاط جعل شده است. در این صورت، ترخیص شارع قبیح نیست؛ زیرا اگر شارع ترخیص ندهد، نوبت به اشتغال عقلی رسیده و مفسده دارد. شارع برای دفع این مفسده، حکم ظاهری ترخیص را جعل نموده است.

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

بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

سال تحصیلی ۹۷-۹۶

ج۱ ۱۳۹۶/۰۶/۱۲

در سال گذشته مباحث مقصد ششم از کتاب کفایة الاصول یعنی «الحجج و الامارات» شروع شد. دو بحث «قطع» و «ظنّ» به عنوان مقدمه برای ورود به بحث امارات، نیز در همان سال به اتمام رسید.[1]

مباحث خارج اصول بر اساس کتاب کفایه است. بعد از بحث قطع و ظنّ، در کتاب کفایه از امارات بحث شده است. بنابراین باید وارد بحث امارات شد[2] امّا شهید صدر قبل از بحث از امارات، بحث «سیره» را مطرح نموده است. مبحث سیره داخل در مباحث «قطع» یا مباحث «ظنّ» یا مبحث «امارات» نیست.[3] به عبارت دیگر مرحوم آخوند برای ورود به مبحث «امارات» تنها دو مقدمه «قطع» و «ظنّ» را مطرح نموده، امّا شهید صدر مقدمه سومی به عنوان «سیره» را نیز مطرح نموده است؛ زیرا در امارات پیش رو، به سیره استناد شده است، به عنوان مثال برای اثبات حجّیت «ظواهر» و «خبر واحد» از سیره استفاده شده است. پس باید از سیره بحث شود و نقش آن برای فقیه معلوم شود.

در نتیجه هرچند بر طبق کتاب کفایه باید بعد از بحث از «قطع» و «ظنّ» وارد مباحث «امارات» شد، امّا به تبع شهید صدر مقدمه سومی به عنوان مبحث «سیره» مطرح می‌شود:

---

۱. مرحوم آخوند فرموده مباحث قطع جزء علم اصول نیست بلکه به عنوان مقدمه برای بحث امارات است.

۲. اولین بحث از امارات معمولاً بحث «ظهورات» است.

۳. در مباحث آینده اشاره خواهد شد که مبحث سیره داخل در بحث امارات نیست.

مبحث «سیره»

در بحث از سیره در سه بحث مجزا و مستقلّ باید بحث شود. این سه بحث عبارتند از «سیره عقلاء» و «سیره متشرّعه» و «عرف»، که به ترتیب به بحث از هریک پرداخته می‌شود.

بخش اول: سیره عقلاء

«سیره عقلاء» در کلام علماء به صورت مستقلّ بحث نشده و شاید اولین کسی که مبحث مستقلّی به آن اختصاص داد، شهید صدر باشد. تعاریف مختلفی برای «سیره عقلاء» در ضمن مباحث دیگر، در کلمات علماء وجود دارد؛ امّا همیشه «سیره عقلاء» در نظر علماء یک معنی مرتکز واحد داشته و به همان معنی استعمال شده است؛ زیرا نحوه کاربرد آن در کلمات یکسان است. به عنوان مثال گفته شده عمل به خبر واحد در سیره عقلاء وجود دارد، و یا گفته شده استعمال لفظ در معنای عرفی بر طبق سیره عقلاست. تمام کاربردهای این عنوان در کلمات علمای مختلف، مشابه یکدیگر است. به عنوان مثال هیچگاه گفته نشده راه رفتن انسان روی دو پا در سیره عقلاء وجود دارد! و یا گفته نشده غذا خوردن با دست راست در سیره عقلاء وجود دارد!

به عبارت دیگر در تمام مواردی که این عنوان به کار می‌رود و در تمام مواردی که این عنوان به کار نمی‌رود، معنای واحدی وجود دارد. اشتراک در کاربرد و استعمال در جهت ایجابی و سلبی، نشان از معنای واحد است.[۱]

با توجه به توضیح فوق اگر تعریفی برای «سیره عقلاء» ارائه نشود، خللی به بحث وارد نمی‌شود؛ امّا تعریف آن کمک می‌کند تا دقّت و التفات به آن ایجاد شود. بنابراین تعریف «سیره عقلاء» نیز یک جهت از بحث را به خود اختصاص خواهد داد:

الجهة الاولی: تعریف سیرة العقلاء

تعریف سیره عقلاء باید بر اساس معنای مرکوز واحد در ذهن علماء باشد، یعنی قبول شده که معنای واحدی برای سیره عقلاء وجود دارد که به توضیح پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد آن معنای واحد در اذهان این است «سلوک الناس الناشئ من العقل العملی فی ما یتعلّق بنظام المجتمع». در این تعریف از سه عنوان استفاده شده که به توضیح هر یک پرداخته می‌شود:

---

۱. اگر تنها اشتراک استعمال تنها در معنای ایجابی باشد (یعنی در مواردی که استعمال شده به یک معنی استعمال شده، امّا در مواردی که به کار نمی‌رود به معانی مختلفی باشد) و یا تنها در معنای سلبی باشد (یعنی در مواردی که استعمال شده به معانی مختلفی به کار رفته است، امّا در مواردی که به کار نرفته، یک معنی واحد داشته باشد)، در این صورت این اشتراک دلالت بر معنای واحد آن عنوان در ارتکاز علماء ندارد.

الف. سلوک الناس: با توجه به این عنوان در تعریف معلوم می‌شود سیره عنوانی برای «سلوک عملی» است و ارتباطی با «اعتقاد» و «علم» و «جوهر» و «شیء» ندارد. سلوک عملی ممکن است در عمل خارجی تجسّد یابد مانند سیره بر تلفظ الفاظ[۱] به معنای عرفی؛ و یا در عمل ذهنی تجسّد یابد مانند سیره عقلاء بر اعتبار ملکیت برای کسی که شیء مباح را حیازت کرده، و یا سیره عقلاء بر اعتبار حقّ برای کسی که تألیف کرده است. بنابراین مراد از سلوک عملی مردم، اعمّ از عمل خارجی و اعتبار ذهنی است.

ب. الناشئ من العقل العملی: انسان‌ها سلوک بسیاری دارند امّا همه ناشی از عقل عملی نیست. به عنوان مثال انسان‌ها به طور متعارف برای رفتن به نقطه‌ای روی دو پا راه می‌روند (نه چهار دست و پا، و نه روی دو دست) و یا وقتی در آب فرو می‌روند چشم و دهن را می‌بندند (تا آب داخل آنها نرود)، و یا وقتی گرسنه می‌شوند غذا می‌خورند (نه آب)، امّا صحیح نیست گفته شود این امور داخل در سیره عقلاست!

سلوک ناشی از عقل عملی، داخل در سیره عقلاست. مراد از «عقل عملی» به اصطلاح حکماست نه اصطلاح اصولیون.[۲] توضیح اینکه انسان در علم حکمت دارای قوایی است که تقسیم به «قوّه درّاکه» و «قوّه فعّاله» می‌شوند. یکی از قوای انسان که درّاکه است «قوه عاقله» می‌باشد که مختصّ انسان است و در حیوان وجود ندارد. «قوه عاقله» نیز تقسیم به «عقل نظری» و «عقل عملی» شده است. این تقسیم به لحاظ مدرَک است نه به لحاظ مدرِک یا قوه؛ زیرا تنها یک قوه وجود دارد که مدرَکات متفاوتی دارد. یعنی اموری که توسط این قوّه درک می‌شود، گاهی مرتبط با رفتار و فعل انسان نیست که به آنها «عقل نظری» گفته شده، مانند آنچه از فلسفه و امور کلی فهمیده می‌شود؛ و گاهی مرتبط با فعل و رفتار انسان است (انسان به تدبیر امور نیز می‌پردازد به نحوی مصلحت داشته و فاقد مفسده باشد)، که به آنها «عقل عملی» گفته شده است. پس یک عقل است که دو قسم مدرَک دارد. عقل در مقام تدبیر دارای سه گونه تدبیر می‌باشد: تدبیر بدن؛ تدبیر منزل؛ و تدبیر اجتماع؛ تدبیر بدن مانند اینکه انسان کجا برود و کجا نرود و یا اینکه لباس بپوشد، و تدبیر خانه مانند اینکه در مسکن چگونه باشد و چه کاری برای درس خواندن بچه انجام دهد، و تدبیر جامعه (محله باشد یا شهر یا استان) مانند مسائل جنگ و مسائل بهداشت و درمان و مسائل نحوه آمد و شد. تمام این امور توسط قوه عاقله (عقل عملی) انجام می‌شود.[۳]

هر سلوکی که ناشی از عقل عملی باشد، داخل در سیره عقلائی است (البته همراه قید بعدی که خواهد آمد).

---

۲. تلفظ یک عمل جوارحی است.

۱. عقل عملی در اصول همان حُسن و قبح است.

۲. البته اکنون تدابیر دیگر با عناوینی مانند «وزیر» و «مدیر مدرسه» به وجود آمده که بین منزل و جامعه است. واضح است که این عناوین تحت تدبیر منزل نیستند؛ و تحت تدبیر جامعه نیز نیستند؛ زیرا اینها بخشی از جامعه می‌باشند. جامعه به مجموعه‌ای از انسان‌ها گفته می‌شود که به سببی (اعتقادی یا ...) در کنار هم جمع شده و زندگی اجتماعی دارند.

ج. فی ما یتعلّق بنظام المجتمع: سلوک عقل عملی در سه جهت بدن و منزل و اجتماع است. تدابیر عقل عملی در بدن و منزل، داخل در سیره عقلاء نیست. به عنوان مثال نباید گفته شود لباس پوشیدن (تدبیر بدن)، یا در خانه زندگی کردن (تدبیر منزل) داخل در سیره عقلاست.

بنابراین تنها مصلحت اجتماعی در سیره عقلاء حائز اهمّیت است (بر خلاف کلام فقها در مصلحت احکام که مصلحت شخصی مدّ نظر آنهاست. به عنوان مثال نماز دارای مصلحت است که این مصلحت برای شخص نمازگزار می‌باشد (هرچند ممکن است نماز مصلحت اجتماعی هم داشته باشد، امّا مراد فقهاء مصلحت شخصی است).

ج۲ ۹۶/۰۶/۱۳

تعریف مختصر سیره عقلاء

گفته شد سیره عقلاء همان سلوک اجتماعی مشترک بین تمام افراد عاقل است. پس سیره عقلاء نامی برای سیره عملی بوده و ارتباطی به اعتقاد و تصور و تصدیق و ایمان و یا شیء و جوهر ندارد.

عنوان «عقلاء» نزد علمای اصول جمع عاقل به معنی کسی است که از قوّه عاقله برخوردار می‌باشد. همانطور که گفته شد مراد عقل عملی در اصطلاح حکماست که انسان را دارای قوّه درّاکه عاقله دانسته و عقل را تقسیم به نظری و عملی می‌کنند. عقل عملی مصالح و مفاسد (مرتبط با شخص یا خانواده یا اجتماع) را تشخیص می‌دهد. بنابراین در این عبارت علمای اصولیون، ابهامی وجود دارد که تفکیک بین عقل نظری و عقل عملی نشده؛ و نیز تفکیکی بین تدبیر عقل عملی نسبت به جامعه از تدبیرش نسبت به بدن و خانواده نیز نشده است. به هر حال مراد علماء اصول همین است.

تعریف جلسه گذشته را می‌توان به صورت خلاصه بیان نمود «السلوک الاجتماعی المشترک بین الناس التابعین لعقولهم». عنوان «التابعین لعقولهم» برای خروج سیره عرفیه است.[۱] پس می‌شود تعریف مختصرتری ارائه نمود «السلوک الاجتماعی المشترک بین العقلاء» که مراد از «عقلاء» مردم تابع عقل عملی آن هم به لحاظ تدبیر اجتماع است.

---

۱. سیره عرفیه همان سیره مردم «بما هم هم» می‌باشد؛ امّا سیره عقلاء همان سیره مردم «بما هم تابعون للعقل» می‌باشد.

تفاوت نظر مشهور و نظر مختار در تعریف سیره عقلاء

تعریف فوق به عنوان تعریفی مناسب برای سیره عقلاء می‌باشد، و در معنای سیره عقلاء اختلافی با مشهور وجود ندارد (پس سیره در نظر مختار دارای معنای دیگری نیست). نظر مختار تنها در دو نکته با نظر مشهور تفاوت دارد:

الف. تفاوت در تفسیر «سیره»

«سیره» در نظر مشهور همان سلوک اجتماعی عقلاست، امّا در نظر مختار همان سلوک اجتماعی مؤیّد از ناحیه عقلاست (هرچند اصلاً چنین سلوکی نداشته باشند). این تفاوت موجب اختلاف معنی نیست بلکه اختلاف در تفسیر از آن عنوان است. به عنوان مثال «انسان» اسمی برای «حیوان ناطق» می‌باشد که زید در تعریف انسان می‌گوید «اشرف مخلوقات»، امّا عمرو می‌گوید «ارذل مخلوقات». در این صورت زید و عمرو در معنی انسان اختلاف ندارند (یعنی هریک معنایی غیر از دیگری برای انسان قائل نیستند)، بلکه در تفسیر این معنی اختلاف دارند (یعنی در فهم معنی اختلاف دارند؛ زیرا لفظ انسان برای طبیعی جامع بین افراد است. به عنوان شاهد هر دو استعمال واحدی دارند و اختلافی در استعمال نیست و هر دو انسان را صادق بر زید دانسته و صادق بر این کوه نمی‌دانند). در این بحث نیز در استعمال سیره عقلاء اختلافی با مشهور وجود ندارد، پس معنای سیره در نظر مختار و نظر مشهور واحد است.[1]

بنابراین برای تحقّق سیره فقط تأیید عقلاء کافی است؛ زیرا در سالهای قبل جوامع مشترک بشری نبوده و جوامع متعدّد بشری وجود داشته است (نه جامعه واحد). به عنوان مثال دو هزار سال قبل جوامع پراکنده‌ای از انسان‌ها وجود داشته که با توجه به شرائط محیطی متفاوت سلوک اجتماعی متناسب با آن شرائط برایشان پیدا شده است.[2] بعضی قبائل وجود داشته‌اند که چند هزار سال با فرد خارج از خودشان ملاقات نداشته‌اند. به هر حال عمدتاً پدیده‌های جغرافیایی و محیطی در سلوک مردم تأثیر دارد (حتی در «زبان» نیز شرائط جغرافیایی اثر دارد،

---

۱. البته ممکن است در تطبیق اشتباه و اختلاف شود، نظیر اینکه زید و عمرو یک شبه از دو ببینند و زید بگوید انسان است امّا عمرو بگوید انسان نیست؛ این فقط اختلاف در تطبیق است نه اختلاف در معنی و یا اختلاف در تفسیر.

۲. در مورد «زبان» نیز شخص یا اشخاصی آن را وضع نکرده‌اند، لذا گاهی بین دو زبان اصلاً اشتراکی وجود ندارد. زبان یک پدیده اجتماعی است که در طول سالیان متمادی به وجود آمده است. برخی زبان‌ها بسیار پیچیده‌اند مانند زبان عربی، و برخی کمتر پیچیدگی دارند (به اعتقاد ما اگر چندین انسان بزرگ هم کنار هم باشند قادر نیستند حتی ساده‌ترین زبان‌ها را ایجاد کنند). تعداد زبان‌های موجود دو یا سه هزار است که بسیاری مشترک هستند و زبان‌های اصلی پنج یا شش تاست؛ امّا زبان های از بین رفته بسیار بیشتر از این مقدار بوده است.

به عنوان مثال در هوای گرم عمدتاً برای تکلّم دهان زیاد باز می‌شود بر خلاف مناطق سرد). بنابراین یک سیره واحد بین تمام عقلاء در تمام امکنه و تمام ازمنه وجود ندارد.

اگر سلوک اجتماعی در یک جامعه باشد و سائر عقلاء در محدوده آن عرف این سلوک را بپذیرند، سیره عقلاء تحقّق یافته است. به عنوان مثال در یک جامعه ازدواج با محارم جائز بوده و عقلاء نیز در محدوده آن جامعه آن را صحیح می‌دانند یعنی با آن زن ازدواج نمی‌کنند. در این صورت ازدواج آنها با محارم داخل در سیره عقلاست. البته دقّت شود سیره عقلاء بر ازدواج با محارم نیست، بلکه سیره بر صحّت این ازدواج (اعتبار زوجیت برای آن زن) است؛ زیرا این سلوک بین یک جامعه است که از ناحیه عقلاء تأیید شده است.

پس در مواردی اختلاف با مشهور وجود دارد، به عنوان مثال در بیع خمر یک مسلمان به مسلمان، مشهور گفته‌اند این معامله نزد عقلاء صحیح و نزد شارع باطل است؛ امّا در نظر مختار این معامله (با این پیش فرض که بیع خمر بین مسلمین باطل است) نزد عقلاء نیز باطل است. این اختلاف با مشهور در معنی نیست بلکه فقط اختلاف در مصداق است نظیر اختلاف در شبهی که از دور دیده شده است. یعنی سائر اعراف غیر مسلمان نیز چنین بیعی را صحیح نمی‌دانند. نظیر اینکه فرض شود در یک عرف خاصّ تمام اموال میّت به زوجه وی می‌رسد، در این صورت سائر عقلاء آن اموال را بعد از موت زید با زوجه وی معامله می‌کنند. این سیره نیست که در تمام جوامع پس از مرگ شوهر، اعتبار ملکیت برای زوجه شود؛ امّا در این جامعه اعتبار ملکیت شده است و از سوی تمام عقلاء تأیید شده (لذا سیره تمام عقلاء بر اعتبار ملکیت برای این زن در این جامعه است). مثال دیگر اینکه اگر مسلمانی با محرم خودش ازدواج نماید، در نظر مشهور این نکاح نزد مسلمین باطل و نزد مجوس مثلاً صحیح است؛ در حالیکه در نظر مختار نزد مجوس هم باطل است. این موارد فقط اختلاف در تطبیق است.

ج۳ ۹٦/۰٦/۱٤

در جلسه قبل گفته شد در نظر مشهور سیره همان سلوک مشترک بین تمام مردم و انسان‌های عاقل است، که در نظر مختار فقط مورد تأیید بودن تمام عقلاء کافی است. به عنوان مثال اگر مجوسی با محرم ازدواج نماید، نزد تمام عقلاء صحیح است، و اگر مسلمانی خمر بفروشد نزد تمام عقلاء معامله باطل است. پس مراد این است که بطلان و صحّت مورد قبول عقلاء باشد، نه اینکه آن معامله مورد عمل عقلاء باشد. این تفاوت اول بین نظر مشهور با نظر مختار است.

ب. تفاوت در تفسیر «عقلاء»

در نظر مشهور «عقلاء» جمع «انسان عاقل» است، که هر انسان یک فرد از افراد عقلاست. انسان عاقل به معنای عاقل به عقل عملی است. اگر سیره عقلاء بر امری باشد، هر انسان عاقل این اعتبار را دارد. به عنوان مثال اگر حیازت در سیره عقلاء سبب ملکیت باشد، پس هر انسان عاقل که از عقل عملی تبعیت نماید، اعتبار ملکیت برای شخص حیازت کننده می‌کند. البته هر انسان عاقلی که از قوّه عاقله تبعیت کند و آن قوّه هم به خطا نرفته باشد یعنی قوّه عاقله وی مغلوب نشده و یا کوته‌بین و دچار خطا نشود.[۱] اگر قوّه عاقله خطا نکند، همه انسان‌ها طبق سیره عقلاء عمل می‌کنند (زیرا اگر خطا نباشد، قوّه عاقله همیشه حرف واحدی دارد)، به عنوان مثال «ظلم» نزد عقلاء قبیح است یعنی تک تک انسان‌های عاقل که از عقل عملی تبعیت می‌کنند نیز ظلم را قبیح می‌دانند. این تفسیر مشهور از عنوان «عقلاء» است.

همانطور که در مباحث قبل اشاره شد، این تفسیر از «عقلاء» صحیح نیست. توضیح اینکه در نظر مختار «عقلاء» مجموعه‌ای از انسان‌ها هستند که در اثر زندگی اجتماعی، خواسته و یا ناخواسته به سلوکی خاصّ رسیده‌اند. بنابراین «عقلاء» اسم جمع بوده، و تک‌تک انسان‌ها فردی برای «عقلاء» نخواهند بود. پس حاصل زندگی اجتماعی انسان‌ها که هر یک عضو مجموعه هستند، برخی از سلوک‌هاست که «سیره عقلاء» نام دارد. به عبارت دیگر سیره عقلاء توافقی بین اذهان نیست، بلکه نتیجه عادی زندگی اجتماعی است (به عنوان مثال زبان نیز یک پدیده است که توسط کسی به وجود نیامده بلکه نتیجه قهری زندگی اجتماعی انسان است. زبان از آواهای بسیط شروع شده و به این زبان پیچیده رسیده؛ نه اینکه مثلاً کسی نام «درخت» را برای این شیء انتخاب نکرده و نام «کوه» را برای آن شیء گذاشته باشد).[۲]

ج٤ ٩٦/٠٦/١٥

---

۱. در حکمت قوّه عاقله دچار خطا نمی‌شود، مگر مغلوب قوّه‌ای از قوای دیگر مانند قوّه شهویه شود. این خطای قوّه عاقله نیست بلکه خطای قوّه عاقله مغلوبه است. نظیر این مطلب در حرکت طبیعی و قسری گفته شده است. اگر سنگ به سمت بالا پرتاب شود، بالا می‌رود. طبیعت سنگ اقتضاء حرکت به سمت مبدأ زمین دارد، امّا به سبب اثر قسری به سمت بالا می‌رود. در این صورت اگر اثر قسر تمام شود، دوباره به سمت زمین برمی‌گردد. اگر قوّه عاقله دچار فریب قوّه شهویه شود به سمت شهوت می‌رود، و اگر اثر قوّه شهویه از دست برود قوّه عاقله به واقع مطلب می‌رسد؛ امّا اصولیون قابلیت خطا برای قوّه عاقله را قبول نموده‌اند حتی اگر مغلوب نشود. پس قوّه عاقله ممکن است دچار قصور و خطا شود.

۱. در نظر فلاسفه «قوّه عاقله» یک موهوب الهی است که خداوند متعال در انسان‌ها قرار داده امّا در حیوانات دیگر (حتی در مانند مورچه که دارای زندگی اجتماعی هستند) قرار نداده است؛ امّا در علم امروز طبیعیات این قوّه هم حاصل زندگی اجتماعی است که در هزاران سال قبل بوده است. البته اینکه این کلام فی نفسه صحیح است یا نه، خارج از بحث است.

الجهة الثانیة: الفارق بین السیرة و البناء و الارتکاز

در مورد «سیره عقلاء» بحث شد، امّا در لسان علماء دو عنوان دیگر نیز به صورت مضاف به عقلاء به کار می‌رود: «بناء العقلاء» و «ارتکاز العقلاء». علماء در کلمات علمی کثیراً به جای «سیره عقلاء» از «بناء عقلاء» و «ارتکاز عقلاء» و یا «بناءات عقلاء» و «ارتکازات عقلاء» استفاده می‌کنند. تفاوت این دو عنوان با سیره باید توضیح داده شود:

تفاوت «سیره عقلاء» با «بناء عقلاء»

همانطور که توضیح داده شد «سیره عقلاء» همان سلوک عملی مردم است. برخی گفته‌اند «بناء عقلاء» نیز به معنی همان سیره و سلوک عملی عقلاست.

برای درستی این مطلب باید در کلمات علماء تتبّع و بررسی شود که آیا «سیره عقلاء» و «بناء عقلاء» را به یک معنی به کار می‌برند و یا به دو معنی مختلف به کار می‌برند.

به هر حال، معنای عرفی «بناء» بدون اضافه به عقلاء «قصد» و «التزام» است. به عنوان مثال بناء بر دیدار کسی ندارم یعنی قصد ندارم. اگر در اضافه به عقلاء هم به همین معنی باشد، پس «بناء عقلاء» همان التزامات عملی عقلاء خواهد بود. به عبارت دیگر التزامات عقلائیه در مواردی که سیره عقلائی وجود دارد، و التزام به این سلوک یک حالت ذهنی و روانی است (بر خلاف سیره که عملی جوارحی یا جوانحی است). به عنوان مثال التزام به اعتبار ملکیت برای کسی که مال مباح را حیازت کرده، «بناء عقلاء» است.

تفاوت «ارتکاز عقلاء» با «سیره عقلاء»

ارتکاز یک امر ذهنی بوده و به معنی تصدیقاتی است که مرکوز در اذهان عقلاء می‌باشد. به عنوان مثال ارتکاز و سیره و بناء عقلاء بر «حقّ التألیف» است. سیره عقلاء بر حقّ التألیف به معنی اعتبار حقّ توسط عقلاء برای مؤلّف است؛ و بناء عقلاء بر حقّ التألیف به معنی قصد و التزام عقلاء به اعتبار حقّ برای مؤلف است؛ و ارتکاز عقلاء بر حقّ تألیف به معنی این است که تصدیق عقلاء به وجود حقّ برای مؤلّف و تصدیق به این سلوک، یک تصدیق مرتکز و جاافتاده است (ولو این حقّ در طول اعتبار خودشان به وجود آمده باشد)؛

بنابراین «سیره» سلوک عملی، و بناء «التزام قلبی» و ارتکاز «تصدیق ذهنی» است. به همین سبب، «سیره عقلاء» و «ارتکاز عقلاء» تباین مصداقی دارند زیرا سیره سلوک عملی است، امّا ارتکاز امری ذهنی و روانی است؛ امّا مورداً ارتکاز اعمّ است، یعنی ممکن است سیره وجود نداشته باشد امّا ارتکاز باشد. به عنوان مثال در زمان

شارع ثبوت حقّ برای مؤلّف امری مرکوز بوده، هرچند اصلاً حقّ تألیف و اعتبار چنین حقّی محقّق نشده بود؛ زیرا حقّ تألیف بعد از پدید آمدن صنعت نشر به وجود آمده و صنعت نشر نیز بعد از صدها سال از شروع اسلام بوده است (حقّ تألیف یعنی حقّ نشر یک تألیف، و نشر نیز همان چاپ و تکثیر است که صدها سال بعد به وجود آمده است). بنابراین ارتکاز این سیره در آن مقطع زمانی و مکانی وجود داشته، امّا خودِ سیره وجود نداشته است. علّت اینکه ارتکاز وجود داشته این است که «حقّ تألیف» صغرای احترام به عمل انسان است، و عمل انسان از سال‌ها قبل از زمان نبی اکرم صلّی الله علیه و آله وجود داشته است. به عنوان مثال اگر کسی ماهی صید کرده یا سنگ و هیزم جمع می‌کرد، حقّ پیدا می‌کرده است. حقوقی مانند «حقّ الحیازة» و «حقّ الإحیاء» و «حقّ التألیف» و «حقّ الاختراع» همه از مصادیق این کبری هستند که انسان نسبت به عملش دارای حقّ است.

تذییل: تفاوت سیره و ارتکاز

دو اثر برای ارتکاز گفته شده که در سیره وجود ندارد[1] در واقع دو تفاوت بین سیره و ارتکاز بیان شده است که بررسی می‌شوند:

عدم دلالت سکوت از ارتکاز عقلائی بر امضاء

همانطور که گفته شد «سیره» سلوک عملی، و «ارتکاز» تصدیق به آن است. در نظر مشهور، سکوت شارع در برابر سیره به معنای امضای سیره است؛ امّا سکوت شارع در مقابل ارتکاز، دلالتی بر امضاء ندارد. به عنوان مثال ارتکاز عقلائی دلالت بر وجود حقّ برای عمل انسان داشته و شارع هم نسبت به آن سکوت کرده است؛ امّا این سکوت دلالتی بر امضاء ارتکاز عقلائی ندارد. از سوی دیگر در سیره عقلاء کسی که مال مباح را حیازت نماید، مالک می‌شود. به عنوان مثال در عصر شارع کسی که ماهی صید کرده مالک می‌شده، و شارع در مورد ملکیت صیاد سکوت نموده است. ظهور این سکوت، در امضای شارع نسبت به ملکیت صیاد است.

شهید صدر با نظر مشهور مخالفت نموده و سکوت بر ارتکاز را نیز در برخی موارد، ظاهر در امضاء دانسته است. ایشان فرموده اگر ارتکازی باشد که مصادیق عدیده دارد، و یک مصداقش در عصر شارع محقّق شود، در این صورت سکوت شارع بر این مصداق، امضای تمام مصادیق است. به عبارت دیگر در این موارد، کلّ ارتکاز امضاء شده است. ایشان مثالی زده که «حقّ تألیف» صغرای احترام عمل انسان است، و مصادیق دیگر احترام عمل انسان «حقّ حیازت» و «حقّ إحیاء» است. در زمان شارع مؤلّف نبوده (زیرا صنعت چاپ نبوده است)، امّا صید

---

۱. این بحث مرتبط با بحث سیره نیست امّا به دلیل اینکه ارتکاز بحث مستقلّ‌دیگری ندارد، در همین بحث مطرح می‌شود.

و حیازت وجود داشته است. شارع در مقابل حیازت و صید سکوت نموده، لذا استفاده می‌شود شارع تمام ارتکاز عقلاء بر احترام عمل انسان را امضاء نموده، که «حقّ تألیف» نیز داخل در این امضاء است.

بررسی این دو مطلب (که سکوت در برابر سیره، امضاء است؛ و سکوت در برابر ارتکازی که یکی از مصادیق در زمان شارع تجسّد پیدا کرده، امضاست) در آینده انجام خواهد شد.

ارتکاز مانع انعقاد اطلاق

تفاوت دوم بین سیره و ارتکاز در جایی است که دلیل مطلقی بر خلاف آنها وارد شود. اگر ارتکاز عقلائی شکل گرفته و اطلاقی وارد شود، این ارتکاز از ابتدا مانع انعقاد اطلاق می‌شود. به عنوان مثال تقدّم اهمّ بر مهمّ در تزاحم، امری مرکوز است (اگر نجات یک مرغ با نجات یک گوسفند در تزاحم باشد، مالیت گوسفند موجب تقدیم نجات وی می‌شود). اگر پدری به فرزندش بگوید «هیچگاه دروغ نگو تا در زندگی رستگار شوی»، و روز بعد دزدی از وی بپرسد «پولهای پدرت کجاست؟» در این صورت همین فرزند هم می‌فهمد که باید دروغ بگوید. همان ارتکاز تقدیم اهمّ، مانع انعقاد اطلاق در «هیچگاه دروغ نگو» می‌شود. بنابراین فرزند با دروغ گفتن، از دستور پدر تخلّف نکرده، بلکه متوجه شده دستور پدر شامل این مورد نیست. به عبارت دیگر تزاحم بین حفظ مال و حفظ صداقت پیش آمده که معلوم است حفظ مال اهمّ است. مثال دیگر اینکه ادلّه ذامّ غیبت کننده اصلاً شامل مشورت در خواستگاری و مانند آن نیست، نه اینکه این موارد تخصیص آن ادلّه باشد!

ج۵ ۹۶/۰۶/۱۹

الجهة الثالثة: معنی اعتبار السيرة

ابتدا مقدمه‌ای ذکر می‌شود و سپس معنی اعتبار سیره عقلاء بیان می‌شود. از سویی در لسان علماء بسیار از «سیره عقلاء» استفاده می‌شود، به عنوان مثال در علم اصول بسیار گفته می‌شود «الظهور حجّةٌ للسيرة» و یا «خبر الواحد حجّةٌ للسيرة»، و یا در علم فقه گفته می‌شود «التلف تحت اليد، موجبٌ للضمان للسيرة» و یا «اموال الانسان محترم للسيرة» و یا «العقد لازمٌ للسيرة». پس در استدلالات فقهاء و اصولیون بسیار از سیره عقلاء استفاده شده است؛ و از سوی دیگر سیره عقلاء از حجج نیست و متّصف به حجّیت نمی‌شود. حجج نزد اصولیون فقط منحصر در «اصل عملی» و «اماره» مانند خبر واحد و «قطع» است.

بررسی دخول سیره عقلاء در حجج به معانی عرفی و منطقی و اصولی

حجّت غیر از معنای اصولی، دو معنای عرفی و منطقی هم دارد، که سیره داخل آن دو هم نیست. توضیح اینکه حجّت عرفی «ما یحتجّ به» است، مانند قول اهل خبره از جمله طبیب که مورد احتجاج نزد عرف است. فقیه و اصولی نمی‌تواند به سیره احتجاج نماید و بگوید «خبر الواحد حجّةٌ للسیرة»، زیرا حجّیت نزد عقلاء عین مدّعاست (نمی‌شود گفت خبر واحد حجّت عقلائی است به دلیل سیره عقلاء در عمل به آن!)، و حجّیت نزد شارع مرتبط به عمل عقلاء نیست (اینکه عقلاء به آن عمل نمایند، ربطی ندارد که نزد شارع حجّت باشد). پس حجّت به معنای عرفی شامل سیره نیست.

حجّت منطقی نیز «قیاس» مشتمل بر صغری و کبری است (نتیجه از قیاس خارج است). واضح است سیره عقلاء دو گزاره و قضیه نیست تا قیاس باشد، بلکه سیره یک سلوک عملی است. البته در علم منطق گاهی به «حدّ وسط» هم حجّت گفته می‌شود (مراد اصولیون از حجّت منطقی، حدّ وسط است)، که سیره عقلاء به این معنی هم حجّت منطقی نیست؛ زیرا هیچ قیاسی نیست که حدّ وسط آن سیره عقلاء بوده، و نتیجه آن اصولی یا حکمی شرعی باشد. بنابراین سیره عقلاء، حجّت منطقی هم نیست (لذا فقهاء گفته‌اند وساطت حجج «توسیطی» است نه تطبیقی، در حالیکه رابطه حدّ وسط با نتیجه تطبیقی است).

حجّت اصولی به معنای «منجّز» و «معذّر» است. توضیح اینکه حجّت اگر به تکلیف فعلی شارع تعلّق گیرد، موجب تنجّز آن تکلیف می‌شود، و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن می‌شود (تکلیف فعلی منجز، تکلیفی است که در مخالف آن عقلاً استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و تکلیف فعلی معذّر، تکلیفی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نزد عقل نیست). حجج مانند «ظهور» و «خبر واحد» ممکن است به تکلیف فعلی تعلّق گیرند، به عنوان مثال ثقه‌ای خبر دهد «شرب این مایع حرام نیست»؛ امّا «سیره عقلاء» ممکن نیست به تکلیف فعلی یا عدم آن تعلّق گیرد، به عنوان مثال نمی‌شود گفت «زید شرعاً مالک این شیء است یا نیست، به دلیل سیره عقلاء». به هر حال، حجّت اصولی چیزی است که بتواند تعلّق به تکلیف فعلی بگیرد، که سیره نمی‌تواند به آن تعلّق گیرد. پس سیره عقلاء، حجّت اصولی هم نیست.

معنای اعتبار سیره عقلاء

همانطور که توضیح داده شد، سیره عقلاء داخل حجج به معانی عرفیه یا منطقیه یا اصولیه نیست. پس مراد از حجّیت سیره عقلاء، همان اعتبار سیره عقلاست. توضیح اینکه در موردی که سیره عقلاء بر آن قائم است، شارع

از سه موقف خارج نیست: ایجابی؛ سلبی؛ سکوتی؛ به عنوان مثال خبر واحد در سیره عقلاء حجّت (یعنی منجّز و معذّر) می‌باشد. موقف شارع یکی از سه مورد فوق است:

الف. شارع ممکن است در دائره مولویت خود، این سیره را قبول نماید. یعنی شارع «بما هو شارع» نمی‌تواند دخالتی در دائره مولویت دیگری نماید، امّا خودش نیز یکی از موالی بوده و می‌تواند دائره مولویت خود را تعیین نماید.

ب. ممکن است این سلوک و سیره را در دائره مولویت خود، نفی نموده و آن را قبول نکند؛ یعنی عمل به آن را کافی نداند.

ج. ممکن است نسبت به آن سکوت نموده و بیانی نداشته باشد (و یا بیانی داشته باشد که اعتبار آن بیان ثابت نشده باشد).

وجود یا عدم سیره عقلاء در صورت اول و دوم مهمّ نبوده و اثری ندارد؛ امّا در صورت سوم، گفته شده از سکوت شارع استفاده می‌شود شارع این موقف عقلاء را پذیرفته است. عقلاء «بما هم عقلاء» نسبت به خداوند متعال و رفتار مکلّف در برابر خداوند متعال ساکت هستند، و فقط در دائره رفتار بین انسان‌ها حرف دارند. به عنوان مثال خبر واحد نزد عقلاء در دائره رفتار انسان‌ها حجّت است و شارع از آن سکوت نموده است. فقهاء این سکوت را به ضمیمه سلوک عقلائی در دائره بین عبد و مولای عقلائی، دلیل می‌دانند بر اینکه خداوند این سلوک را در دائره بین خود و انسان‌ها قبول نموده است. پس خبر واحد حجّت شده و موجب تنجیز یا تعذیر تکلیف فعلی می‌شود.

اعتبار سیره در همین حدّ است که اگر به سکوت شارع ضمیمه شود، نتیجه آن منجّزیت و معذّریت در دائره مولویت شارع است. بحث اصلی در علم اصول در مورد این استفاده (که چگونه سکوت شارع، به معنای قبول این سلوک در رابطه بین انسان و خداوند است)، و محدوده آن است. مسأله اصولی فقط حجّیت در شبهات حکمیه است، امّا به تناسب وارد این بحث شده‌اند که فقیه در کجا می‌تواند از این سیره استفاده نماید. به عنوان مثال تلف تحت ید، موجب ضمان است نزد عقلاء، که این بحث مطرح شده که آیا شرعاً هم ضامن است؟ فقهاء از یک سیره و سکوت شارع (نسبت به ضمان شرعی و عدم آن)، استفاده نموده‌اند که شرعاً هم ضامن است؛ و مثال برعکس که ترغیب نزد عقلاء موجب ضمان نیست. به عنوان مثال اگر زید سنگی به دست بکر دهد تا شیشه دیگری را بشکند و بکر را ترغیب نماید (طوری که اگر ترغیب نبود، بکر نیز شیشه را نمی‌شکست)، در این صورت ترغیب کننده نزد عقلاء ضامن نیست. بنابراین چون مرغِّب در سیره عقلاء ضامن نیست، و شارع از این سکوت نموده است، در نتیجه ترغیب شرعاً سبب ضمان نخواهد بود (پس مجازات وی عقلاً قبیح است).

در علم اصول از صحّت این برداشت و استنباط فقهاء نیز بحث می‌شود. البته خود سیره عقلاء که منجّز و معذّر نیست، و اینکه چه چیزی منجّز و معذّر است، مرتبط با بحثِ «نحوه استفاده امضاء از سکوت شارع» است. برخی سکوت شارع را ظهور حالی در تأیید دانسته، که در این صورت «ظهور» منجّز و معذّر است؛ و برخی از سکوت شارع به قطع می‌رسند، که در این صورت «قطع» منجّز و معذّر است. بنابراین سیره عقلاء، مقدمه ظهور یا قطع است و اعتبار آن به همین معنی است که در استدلال از آن استفاده می‌شود.

حکم اصولی همان حجّیت در شبهات حکمیه و حکم فقهی هر حکمی در شبهات حکمیه یا موضوعیه است که از سیره در آنها استفاده می‌شود. اعتبار به همین معنی است که از سکوت و سیره یک حکم شرعی (اصولی یا فقهی) استفاده شود. پس مباحث سیره عقلاء این امور است که آیا استفاده امضاء از سکوت شارع ممکن است؟ و بر چه اساسی این استفاده می‌شود؟

به هر حال سیره عقلاء، حجّت نیست؛ امّا جزئی از حجّت عرفی (ما یحجّ به) است، یعنی حجّت عرفی، مجموع سیره عقلاء و سکوت شارع است.

ج٦ ٩٦/٠٦/٢٠

الجهة الرابعة: اعتبار السيرة

بحث در اصلِ اعتبار سیره عقلاء است، یعنی آیا از کنار هم گذاشتن سیره و سکوت می‌شود حجّیت را استفاده کرد؟ مصبّ سیره عقلاء ممکن است «حجّیت» و یا «غیرحجّیت» باشد، لذا بحث حجّیت سیره عقلاء در دو مقام مطرح می‌شود:

الف. حجّیت: گاهی مصبّ سیره عقلاء، حجّیت است. به عنوان مثال «خبر واحد» و «ظهور» و «قول اهل لغت» نزد عقلاء حجّت است، «خبرین متعارضین» و «قیاس» حجّت نیست. مصبّ این امور حجّیت به معنای «منجّزیت» و «معذّریت» می‌باشد.

ب. غیر حجّیت: گاهی مصبّ سیره عقلاء، اموری غیر از حجّیت است. به عنوان مثال سیره بر اموری نظیر «ملکیت» و «ضمان» و «ولایت» و «سلطنت» و «احترام» و «حقّ یا استحقاق» باشد، نظیر اینکه حیازت نزد عقلاء «مملّک» است؛ و یا پدر و جدّ «ولایت بر صغیر» دارند؛ و یا انسان «سلطنت بر نفس» و «سلطنت بر اموال» خود دارد؛ و یا اتلاف سبب «ضمان» است؛ و یا شخص مکرَه «تکلیف» ندارد؛ و یا عاجز «تکلیف» ندارد. مصبّ سیره عقلاء در تمام این امثله، اموری غیر حجّیت است.

بنابراین بحث از حجّیت سیره عقلاء، در دوم مقام مطرح می‌شود:

مقام اول: مواردی که مصبّ سیره، حجّیت است

بحث در مواردی است که مصبّ سیره عقلاء «حجّیت» است؛ به عنوان مثال خبر ثقه نزد عقلاء حجّت است. اگر عقلاء تکلیفی داشته باشند که به فعلیت رسیده باشد، تعلّق خبر ثقه به آن تکلیف موجب تنجیز آن تکلیف می‌شود؛ و تعلّق خبر ثقه به عدم تکلیف فعلی نیز موجب تعذیر آن تکلیف می‌شود.

تکالیف عقلائی مانند وجوب ردّ امانت نزد عقلاء، و حرمت خیانت در امانت و سرقت نزد عقلاء، دقیقاً مانند تکالیف شرعیه دو مرحله «جعل یا تشریع» و «فعلیت» دارند. فعلیت دائر مدار تحقّق موضوع در خارج است. به عنوان مثال اگر امانتی نزد زید پیدا شد، «ردّ امانت» عقلاءً بر وی واجب است. تکالیف فعلی نیز ممکن است منجّز (که در مخالفت آن، عقلاً استحقاق عقوبت است) و یا غیرمنجّز (که در مخالفت آن، عقلاً استحقاق عقوبت نیست) باشند. تکلیف فعلی در صورتی منجّز می‌شود که منجِّزی بر آن اقامه شود مانند اینکه فردی ثقه، خبر از ملک غیر بودن این شیء دهد. در این صورت «حرمت تصرّف» نسبت به زید، قبل از اخبار منجّز نبوده امّا بعد از آن منجّز می‌شود. اگر فردی ثقه خبر دهد مالک شیء اذن در تصرّف به زید داده، تصرّف در آن هرچند عقلاءً حرام است امّا حرمت آن منجّز نیست.

مقدمه: حجّیت نزد عقلاء و شارع

حجّیت نزد عقلاء یعنی اگر خبر ثقه به تکلیف فعلی عقلائی تعلّق گیرد، آن تکلیف را منجّز می‌کند (که در مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبت خواهد بود)؛ و اگر به نفی تکلیف عقلائی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن تکلیف می‌شود (که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نخواهد بود). البته بحث اصولی در اموری است که شبهه حکمیه باشد، امّا شبهه موضوعیه مانند «حجّیت قول ذوالید» خارج از مباحث علم اصول است. ابتدا چند نکته در ذیل مقدمه توضیح داده شده، و سپس اصلِ بحث مطرح می‌شود:

نکته اول: معانی دیگر «حجّت» نزد عقلاء و عرف

«حجّت» نزد عرف و عقلاء دو معنی دیگر هم دارد: «عمل کردن»؛ و «ما یحتجّ به»؛ حجّت به این دو معنی خارج از محلّ بحث است.

توضیح اینکه گاهی گفته می‌شود خبر واحد نزد عقلاء حجّت است، در حالیکه مراد این است که عقلاء به خبر واحد عمل می‌کنند. این معنی ربطی به منجّزیت و معذّریت (معنای مورد بحث در علم اصول) ندارد. نظیر اینکه گفته شود «زید بهتر درس خوانده» لذا عقلاء به کلام وی عمل می‌کنند؛ و یا از شخص مورد اعتماد بگوید «بهتر است از زید پارچه خرید نمایی» که طبق آن عمل می‌شود؛ و نظیر اینکه عقلاء به قول «ذوالید» عمل

می‌کنند، که به معنای تعذیر و تنجیز نیست؛ و یا به اطمینان عمل میکنند امّا اطمینان منجّز یا معذّر نیست؛ لذا اگر کسی با تکلیفی مخالفت کند و بگوید اطمینان بر خلاف آن داشتم، در این مورد معذور نیست (به نظر می‌رسد در ذهن علماء نیز همین نکته بوده که عقلاء به اطمینان عمل می‌کنند، و تفکیک بین عمل و بین منجّزیت و معذّریت آن نشده، لذا گفته شده اطمینان حجّت است).

و گاهی نیز حجّیت به معنای احتجاج است. عقلاء کثیراً به «قول علماء» احتجاج می‌کنند. به عنوان مثال شخصی ادّعا می‌کند «اجسام از اتم‌ها تشکیل شده‌اند» و استدلال به قول علمای فیزیک می‌کند. این احتجاج حتی در مواردی که تعذّر و تنجّز نیست، وجود دارد. پس احتجاج نیز ربطی به تنجّز و تعذّر (معنای محلّ بحث) ندارد.

ج۷ ۹۶/۰٦/۲۱

در نکته اول گفته شد حجّت به معنای «عمل کردن» و «احتجاج کردن» از محلّ بحث خارج است. محلّ بحث در حجّیت به معنای اصولی (منجّزیت و معذّریت) می‌باشد.

نکته دوم: مراد از «حجّیت نزد شارع»

«حجّیت» در موارد بسیاری به شارع نسبت داده می‌شود. به عنوان مثال گفته می‌شود «خبر واحد» و «ظهور» نزد شارع حجّت بوده، و «قیاس» و «ظنّ» و «شهرت فتوایی» و «اجماع منقول» نزد شارع حجّت نیست. با توجه به این نکته، شبهه‌ای به وجود می‌آید که حجّیت از امور واقعی بوده و نسبی نیست، پس چگونه تعبیر «حجّیت نزد شارع» معنی می‌شود؟ به عنوان مثال ممکن است گفته شود این غذا نزد زید خوشمزه بوده امّا نزد عمرو نیست؛ امّا نمی‌شود گفت این دیوار نزد زید سفید بوده و نزد عمرو نیست! بنابراین قید «عند الشارع» به معنای نسبی بودنِ حجّیت است یا تعبیر اشتباه است؟

پاسخ اینکه این جمله صحیح است و تعبیراتی نظیر «ظهور نزد شارع حجّت است» نیاز به توضیح دارد. برای توضیح اینگونه تعبیرات یک مقدمه بیان می‌شود:

امور بر چهار قسم است: اول امور حقیقی که وجود دارند مانند «زید»؛ دوم امور واقعی که وجود خارجی نداشته امّا واقعیت دارند مانند «استحاله تناقض»؛ سوم امور اعتباری مانند «علقه ملکیت بین زید و این کتاب»؛ و چهارم امور وهمی مانند «وجود شریک الباری»؛ حجّیت نیز از امور واقعی (نظیر «علّیت» و «فوقیت» و «استحاله» و «امکان») می‌باشد. امور واقعی نیز تقسیم می‌شوند به «واقعی واقعی» که هیچ امر اعتباری در تحقّق آن دخالت ندارد مانند استحاله و مالیت طلا؛ و به امور «واقعی اعتباری» که هرچند واقعیت دارند، امّا در طول یک اعتبار واقعی می‌یابند مانند مالیت اسکناس، و اهانت (اهانت از امور واقعی اعتباری است. توضیح اینکه به عنوان مثال

پا دراز کردن جلوی کسی «اهانت» محسوب می‌شود؛ امّا اگر آن شخص اذن دهد، واقعاً این عمل اهانت نخواهد بود).

با توجه به این مقدمه، «حجّیت» نیز از امور «واقعی اعتباری» است؛[۱] بنابراین اگر شارع اذن در عمل به طریقی دهد،[۲] آن طریق در طول این اعتبار شارع، واقعاً حجّیت پیدا می‌کند. نظیر اینکه اگر شارع اذن در عمل به خبر ثقه در دائره تکالیف خود دهد، حجّیت خبر ثقه واقعی می‌شود (یعنی اگر خبر ثقه به تکلیفی فعلی تعلّق گیرد، واقعاً در مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبت عقلی خواهد داشت). به عبارت دیگر نفسِ حجّیت هیچگاه اعتباری نمی‌شود (زیرا حجّیت به معنای منجّزیت بوده و منجّزیت به معنی عدم قبحِ عقوبت است. عدم قبح نیز امری واقعی است)، بلکه در طول یک اعتبار واقعیت می‌یابد. به عنوان مثال تصرّف در کتاب زید واقعاً قبیح است؛ امّا اگر اذن دهد واقعاً قبیح نیست، پس قبح و عدم قبح از امور واقعی است امّا در طور اذن زید.

در نتیجه «حجّیت نزد شارع» به معنای نسبی بودنِ حجّیت نیست. البته از این جهت که حجّیت در طول یک اعتبار است پس حکمِ امرِ نسبی را دارد نظیر مالیت اسکناس که در طول یک اعتبار است (یعنی ممکن است برای یک اسکناس نزد برخی اعتبار شده، و نزد برخی اعتبار نشده باشد). به عبارت دیگر اگر حجّیت از امور واقعی واقعی باشد، اشتباه است گفته شود «نزد شارع حجّت است» (پس در مورد حجّیت قطع که در نظر مشهور از امور واقعی واقعی است، اشتباه است گفته شود «قطع، نزد شارع حجّت است»)؛ امّا اگر از امور واقعی اعتباری باشد، ممکن است امری نزد شارع یا نزد عقلاء حجّت باشد. نظیر اینکه اشتباه است گفته شود «این قطعه طلا نزد مردم ایران مالیت دارد» بلکه نزد همه مالیت دارد زیرا مالیت طلا از امور واقعی واقعی است؛ امّا می‌شود گفت «این اسکناس ده هزار تومانی نزد مردم ایران مالیت دارد» زیرا مالیت اسکناس واقعی اعتباری است.[۳]

در نتیجه اگر شارع سلوک عقلائی را امضاء نماید، بلافاصله حجّیت واقعی پیدا می‌شود. حجّیت نزد عقلاء منجّزیت و معذّریت در دائره تکالیف عقلائیه است، که شارع همان روش را در دائره تکالیف خودش قبول می‌کند (نه اینکه حقیقتاً امضای همان روش در دائره تکالیف عقلائیه باشد).

---

۱. یکی از حجج یعنی قطع نزد مشهور از امور واقعی واقعی است، و سائر حجج از امور واقعی اعتباری هستند. از آنجا محلّ بحث در غیرقطع است، لذا گفته شده حجج از امور واقعی اعتباری هستند. البته قطع نیز در نظر مختار اگر حجّت باشد، از امور واقعی اعتباری است.

۲. صیاغت جعل شارع مهمّ نیست که به صورت اذن در عمل به آن طریق باشد و یا به صورت معتبر دانستن آن طریق باشد، و یا صیاغت دیگر.

۱. به عنوان مثال حجّیت اطمینان در نظر مشهور واقعی ظاهری (اعتباری) است، و قولی وجود دارد که مانند قطع، واقعی واقعی است. مثال دیگر که خیلی مرتبط با اصلِ بحث نیست، در بحث انسداد است. توضیح اینکه دو قول به «حکومت» و «کشف» در مورد حجّیت ظنّ در فرض انسداد علم، وجود دارد. نزاعی وجود دارد که معنی هر یک از این دو مسلک چیست؟ به نظر می‌رسد قول به حکومت به این معنی است که حجّیت ظنّ واقعی واقعی است؛ و قول به کشف به این معنی است که واقعی اعتباری است.

ج۸ ۹۶/۰۶/۲۲

نکته سوم: حجّیت نزد شارع و عقلاء به معنای معذّریت یا منجّزیت

بحث در مواردی از سیره عقلاء بود که مصبّ آنها حجّیت (به معنی معذّریت و منجّزیت) باشد، که دو نکته در مقدمه (معانی دیگر حجّیت نزد عقلاء و عرف؛ مراد از حجّیت نزد شارع) بیان شده، و نکته سوم توضیح منجّزیت و معذّریت است که در مباحث آینده تأثیرگذار است:

هر تکلیفی[۲] دارای سه مرحله است: مرحله «جعل» یا «تشریع» که مقوّم آن تشریع است و از آن تعبیر به «عملیة الجعل» می‌شود؛ دوم مرحله «فعلیت» که متقوّم به تحقّق موضوع حکم در عالم خارج است؛ سوم مرحله «تنجّز» که متقوّم به اقامه منجّز بر آن تکلیف است (تکلیف منجز، تکلیفی است که اگر مکلّف با آن مخالفت نماید عقلاً مستحقّ عقوبت است). از این سه مرحله ممکن است یک تکلیف فقط در مرحله جعل بوده و فعلی نشده باشد (به دلیل عدم تحقّق موضوع در خارج)؛ و ممکن است تکلیف فعلی شود و منجّز نشود. دو مرحله قبلی محلّ بحث نیست و فقط مرحله «تنجیز» به عنوان مقدمه، توضیح داده می‌شود. چیزی که منجّز تکلیف است با توجه به دو مبنای برائت عقلیه و انکار آن، در علم اصول بسیار متفاوت خواهد بود:

قول به برائت عقلیه

مشهور علمای علم اصول، قائل به برائت عقلیه در تکالیف هستند. در این نظر، فقط یک «منجّز بالذات» وجود دارد که اگر به یک تکلیف فعلی تعلّق گیرد، آن را منجّز می‌کند. فقط قطع (اعتقاد جزمی) موجب تنجیز تکلیف فعلی شده و «منجّز بالذات» است. به عبارت دیگر در مخالفت تکلیف فعلی مقطوع، استحقاق عقوبت عقلی وجود دارد. منجّز ذاتی منحصر در قطع بوده، و اگر منجّز دیگری باشد اعتباری خواهد بود (یعنی در طول یک اعتبار است که از آن تعبیر به واقعی اعتباری می‌شود).

بنابراین در این مسلک، هر تکلیف فعلی «غیر منجّز» است مگر قطع به آن تعلّق گیرد. قطع منجّزیت ذاتی داشته و از دخل و تصرّف مولی خارج است. امّا مولی می‌تواند در تکلیف غیر مقطوع تصرّف کرده و آن را منجّز نماید، فقط کافی است برای امری اعتبار حجّیت کند. به عنوان مثال اگر مولی خبر انسان کاذب یا انسان ثقه را حجّت بداند، در این صورت همین که جعل حجّیت نمود، و مکلّف قاطع به این جعل شد، آن خبر نیز موجب تنجیز تکلیف می‌شود. پس نزد مشهور اگر قطع به تکلیف تعلّق گیرد، تکلیف منجّز می‌شود؛ و اگر شیئی که نزد مکلّف قطعاً جعل حجّیت برایش شده، به تکلیف تعلّق گیرد، تکلیف منجّز می‌شود. در نتیجه در ذهن علمای اصول این

---

۲. مراد از تکلیف همان لزوم است چه وجوب باشد چه حرمت؛ و تفاوتی ندارد که تکلیف شرعی باشد یا غیر شرعی باشد. تکلیف پنج قسم است: شرعی، عقلائی، عرفی، قانونی، شخصی.

شکل گرفته که تکلیف فعلی فقط در صورت تعلّق قطع یا قطعی (چیزی که نزد مکلّف قطعاً جعل حجّیت برایش شده است) به آن، منجز می‌شود.

پس حجّیت به معنای معذّریت، نیازی به جعل مولی ندارد؛ همین که مولی جعل حجّیت برای امری نکند، و منجّزی برای تکلیف فعلی نباشد، همین برای معذّریت کافی است. پس اگر قطع یا قطعی به تکلیف فعلی تعلّق نگیرد، آن تکلیف معذّر است. این نظریه رائج بین علمای اصول است که برائت عقلیه را قبول دارند، که در نظر آنها فقط باید «منجّز» جعل شود. به عبارت دیگر حجّیت نزد آنها به معنای منجّز است.[۱]

انکار برائت عقلیه

شهید صدر با نظر مشهور مخالفت نموده و منکر برائت عقلیه در تکالیف شرعی است (نظر مختار نیز به نحوی تابع نظر ایشان است). البته ایشان فقط در تکالیف شرعیه منکر برائت عقلیه شده و در چهار قسم دیگر تکالیف (عقلائی و عرفی و قانونی و شخصی) برایت عقلیه را پذیرفته است؛ امّا در نظر مختار در تمام تکالیف، برائت عقلیه مورد انکار است.

به هر حال، در مسلک انکار برائت عقلیه نیز فعلیت تکلیف به تحقّق موضوع در خارج است؛ و تنجّز تکلیف فعلی فقط به احتمال است (و نیازی به قطع نیست)، هرچند آن احتمال در نهایت ضعف باشد. بنابراین مولی نیازی به جعل منجّز ندارد، و احتمال برای تنجیز تکلیف کافی است (در تکالیفی که مکلّف احتمال تکلیف نمی‌دهد، در نظر شهید صدر مولی نمی‌تواند جعل منجّز نماید). شارع فقط می‌تواند جعل معذّر نماید، یعنی در مواردی که احتمال تکلیف وجود دارد، آن احتمال را از منجّزیت بیندازد. به عبارت دیگر منجّزیت احتمال به نحو تعلیقی است (بر خلاف نظر مشهور که منجّزیت قطع قابل اسقاط نیست، و جعل معذّر برای آن ممکن نیست).

در نتیجه در این مسلک، هر تکلیف محتملی «منجّز» است امّا شارع می‌تواند برای آن جعل معذّر نماید. حجّیت در این مسلک به معنای معذّریت است.

جمع‌بندی

حجّیت در نظر مشهور به معنای منجّزیت است یعنی مشهور به دنبال منجّزها هستند تا ببینند مولی چه چیز را منجّز قرار داده؛ و حجّیت در نظر منکرین برائت عقلیه به معنای معذّریت است، یعنی به دنبال معذّرها هستند تا ببینند مولی چه چیز را معذّر قرار داده است.

---

۱. هر تکلیفِ غیرمقطوع، معذّر است؛ امّا مولی هم می‌تواند برای آن، جعل معذّر نماید (هرچند نیازی به آن نیست). به عبارت دیگر جعل معذّر برای تکلیف غیرمقطوع، محذور عقلی ندارد، امّا لازم نیست.

با توجه به این نکته سوال اصلی در بحث سیره عقلاء، این است که اگر چیزی نزد عقلاء حجّت باشد، نزد شارع هم حجّت است؟ در مسلک مشهور از سکوت شارع در برابر سلوک عقلاء که مثلاً خبر واحد را منجّز می‌دانند، تأیید و امضای آن در دائره تکالیف شرعی فهمیده می‌شود؛ در مبنای مختار نیز (انکار برائت عقلیه در تکالیف شرعی و عقلائی) از سکوت شارع در برابر سلوک عقلاء که خبر واحد را معذّر می‌دانند، تأیید آن در تکالیف شرعیه استفاده می‌شود؛ امّا در مبنای شهید صدر این اشکال وجود دارد که حجّیت نزد عقلاء به معنای منجّز است و نزد شارع به معنای معذّر است، پس چگونه از سکوت شارع در برابر اینکه عقلاء خبر واحد را منجّز می‌دانند، امضای معذّریت خبر واحد در دائره احکام شرع استفاده می‌شود؟

ج۹ ۹۶/۰۶/۲۵

حجّیت سیره عقلاء در دائره تکالیف شرعی

بحث در این است که اگر امری نزد عقلاء حجّت باشد، نزد شارع هم حجّت است؟ به عنوان مثال اگر خبر ثقه نزد عقلاء منجّز بوده و به تکلیف فعلی عقلائی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن می‌شود؛ امّا سوال این است که اگر خبر واحد به تکلیف فعلی شرعی تعلّق گیرد هم موجب تنجیز آن می‌شود؟ در پاسخ به این سوالی اصلی در بحث، دو مسلک متفاوت در علم اصول وجود دارد:

الف. عدم وصول ردع: در این مسلک همین که ردعی از منجّز[۱] عقلائی و حجّت عقلائی از سوی شارع نرسیده و واصل نشده باشد، برای حجّیت آن در دائره احکام شرعی کافی است. پس نه تنها نیازی به امضاء آن منجّز عقلائی از سوی شارع نیست، بلکه نیاز به عدم ردع واقعی هم نیست؛ همین که ردعی واصل نشود، برای حجّیت و منجّزیت آن نزد شارع کافی است.

ب. امضاء: در این مسلک اگر شارع یک حجّت عقلائی را در دائره تکالیف شرعی امضاء نماید، منجّز می‌شود. پس اگر خبر ثقه نزد عقلاء حجّت بوده و شارع حجّیت آن را امضاء نکند (نیاز به ردع هم نیست)، در دائره احکام شرع حجّت و منجّز نیست، و برائت عقلیه وجود دارد. بله ممکن است از عدم ردع کشف امضاء شود، که همین امضاء برای حجّیت آن کافی است. به عبارت دیگر از عدم وصول ردع از سوی شارع، عدم ردع کشف می‌شود؛ و از عدم ردع نیز امضاء شارع کشف می‌شود.

---

۱. در مسلک مختار به جای منجّز باید معذّر گذاشته شود. بنابراین سوال اصلیِ بحث این است که اگر امری نزد عقلاء معذّر باشد، آیا در دائره تکالیف شرعیه نیز معذّر است؟

مسلک اول: عدم وصول ردع

اگر امری نزد عقلاء حجّت و منجّز باشد و ردعی از شارع واصل نشود، در دائره تکالیف شرعی نیز منجّز و حجّت است. دو وجه برای این ادّعا ذکر شده است:

وجه اول: حقّ الطاعه

ادّعا شده با توجه به دائره حقّ الطاعه برای شارع مقدّس، معلوم می‌شود که در مواردی که سیره عقلاء وجود داشته و ردعی واصل نشود نیز باید اطاعت شود. توضیح اینکه فقط در دو مورد شارع حقّ الطاعه دارد: اول در دائره تکالیف مقطوع؛ و دوم در تکالیفی که نزد عقلاء حجّتی بر آن بوده و ردعی از سوی شارع واصل نشده باشد؛ البته اینکه میزان سعه دائره حقّ الطاعه، برهانی نبوده و بالوجدان درک می‌شود.

اشکال: عدم قبول حقّ الطاعه

به نظر می‌رسد اشکالی اساسی در این وجه، مبنای حقّ الطاعه است. در مباحث قبل نیز این مبنا مورد بررسی قرار گرفته و نقد شد. توضیح اینکه برخی امور، اعتباری هستند مانند «حقّ»؛ و برخی امور، واقعی هستند مانند «فوقیت»؛ امّا برخی عناوین وجود دارد که می‌تواند هم اعتباری و هم واقعی باشد مانند «تقدّم». به عنوان مثال «تقدّم دیروز بر امروز» امری واقعی است؛ و «تقدّم عالم بر جاهل» و یا «تقدّم غنی بر فقیر» و یا «تقدّم شیخ بر شابّ» از امور اعتباری هستند.

در مورد «حقّ» برخی مصادیق قطعاً اعتباری هستند مانند «حقّ التألیف»؛ امّا در مورد خداوند متعال حقّ اعتباری معنی ندارد، زیرا معنی ندارد که دیگران یا عرف و یا خداوند متعال خودش برای خودش حقّ اعتبار نماید. شهید صدر «حقّ الطاعه» را از امور واقعی می‌داند بر خلاف سائر حقوق که اعتباری هستند. اشکالی که در مباحث قبل به آن اشاره شد، عدم درکِ حقّ الطاعه است. یعنی حقّ الطاعه نمی‌تواند امری اعتباری باشد، همانطور که حقّ الطاعه واقعی بالوجدان درک نمی‌شود. البته حُسن اطاعت و قبح معصیت خداوند متعال مورد قبول است، امّا حقّ الطاعه برای خداوند نه اعتباری و نه واقعی نیست.

وجه دوم: حسن اطاعت

اطاعت خداوند متعال حَسن بوده و معصیت وی قبیح است؛ امّا مخالفت هر تکلیفی عقلاً قبیح نیست، به عنوان مثال مخالفتِ تکلیفی که واصل نشده عقلاً قبیح نیست. پس قبحِ مخالفت تکلیف خداوند متعال در دو مورد

است: تکلیف مقطوع؛ تکلیف فعلی که حجّت عقلائی به آن تعلّق گرفته و ردعی از شارع نیز نسبت به آن حجّت در دائره تکالیف شرعی واصل نشده باشد؛

بنابراین در این وجه «حُسن و قبح» جایگزین «حقّ» شده است. در بین علمای اصول حُسن و قبح امری مورد قبول است. پس در مخالفتِ تکلیف مقطوع، استحقاق عقوبت وجود دارد؛ و در مخالفتِ تکلیفی که حجّت عقلائی به آن تعلّق گرفته و ردعی از شارع واصل نشده باشد، نیز استحقاق عقوبت وجود دارد. این وجه اصلاحی بر وجه قبل است، تا اشکال آن وجود را دفع نماید.

اشکال: عدم ثبوت قبح در تکالیف غیرمقطوعه

به نظر می‌رسد این وجه قابل مناقشه بوده و قبح مخالفت ثابت نیست. توضیح اینکه در صورت قبول برائت عقلیه (نظر مشهور) و انکار آن (نظر مختار)، نمی‌توان قبح مخالفت را احراز نمود:

بنابر مسلک مشهور، قبحِ مخالفت در دو تکلیف است: تکلیف مقطوع؛ تکلیفی که حجّتی (که قطع به جعل حجّیت برای آن وجود دارد) به آن تعلّق گرفته است. مشهور برائت عقلیه را قبول نموده‌اند پس مخالفتِ تکالیف غیرمقطوع که حجّت شرعی به آن تعلّق نگرفته است، قُبحی ندارد (هرچند حجّت عقلائی بر آن اقامه شده باشد)؛ زیرا برائت عقلیه در این موارد جاری است. به عبارت دیگر برائت عقلیه به این معنی است که فقط تکلیف مقطوع، منجّز است. تکالیف غیرمقطوع منجّز نیستند مگر حجّت شرعی بر آنها اقامه شده و مولی برای آنها جعل منجّز نماید، و آن جعل برای مکلّف مقطوع باشد. در نتیجه در این موارد که قطع به تکلیف وجود نداشته و منجّز به نحو قطعی واصل نشده (هنوز حجّیت خبر واحد نزد شارع ثابت نشده است)، حجّیتی وجود نخواهد داشت.

بنابر مسلک مختار (انکار برائت عقلیه)، مخالفت با هر تکلیف محتملی قبیح است؛ و مخالفتِ تکلیف غیرمحتمل قبیح نیست. شارع نیز در تکلیف غیرمحتمل نمی‌تواند تصرّف کرده و جعل منجّز کند؛ امّا در تکالیف منجّز می‌تواند جعل معذّر نماید. اگر جعل معذّر به وصول علمی یا قطعی واصل شود، تکلیف منجّز نخواهد بود. در محلّ بحث برای تنجّز تکلیف همان احتمال تکلیف کافی بوده و تعلّقِ خبر ثقه به آن تکلیف تأثیری ندارد. بنابراین باید مثال به جایی زده شود که احتمال تکلیف وجود داشته و خبر ثقه به عدم تکلیف تعلّق گیرد. به عنوان مثال احتمال حرمت شرب این اناء وجود داشته و ثقه‌ای خبر از عدم حرمت دهد. در این مورد تکلیف منجّز است؛ زیرا احتمال تکلیف موجب تنجیز است و جعل معذّر به نحو قطعی واصل نشده است (یعنی خبر ثقه طبق فرض فقط نزد عقلاء معذّر است، و معلوم نیست توسط شارع نیز برایش جعل معذّریت شده باشد). در نتیجه در این موارد تکلیف فعلی، منجّز می‌شود.

ج ۱۰ ۹۶/۰۶/۲۶

اشکال بر مسلک عدم ردع: ردع سیره به آیه شریفه

در این مسلک اگر ردعی از سوی شارع نسبت به حجّت عقلائی واصل نشود، آن حجّت در دائره احکام شرعی نیز حجّت می‌شود. اشکال این است که ردع از تمام حجج عقلائی توسط آیه شریفه واصل شده است. در آیه شریفه «**قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلاَلاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ**»[۱] سه احتمال بدوی وجود دارد:

الف. مخاطب آیه شریفه در کنار خداوند متعال تشریع و تحریم می‌کند، یعنی همانطور که خداوند متعال احکامی دارد مخاطب آیه نیز احکامی جعل می‌کند.

این احتمال صحیح نیست؛ زیرا تشریع به اینکه «فلان امر را حرام می‌کنم» افتراء بر خداوند نبوده و آن فرد مشرّع است نه مفتریء؛ پس مراد از آیه شریفه فرد مشرّع نیست.

ب. مخاطب آیه شریفه «افتراء قولی» به خداوند متعال بسته است. به عنوان مثال گفته «شرب الماء نزد خداوند متعال حرام است» در حالیکه خداوند متعال چنین حکمی ندارد.

این احتمال نیز خلاف ظاهر آیه شریفه است؛ زیرا آیه در مقام سرزنش مخاطب است به سبب اینکه بر خودش ضیق گرفته است. به عبارت دیگر آیه ناظر به اعمال آنهاست، و نظر به اقوال آنها ندارد. صرفِ اینکه مخاطب افتراء قولی بسته، امّا در عمل خلاف آن انجام دهد، در ضیق نخواهد بود. پس مراد آیه شریفه، صرفِ افتراء قولی نیست.

ج. مخاطب آیه شریفه افتراء عملی بسته است، به این صورت که اموری که توسط خداوند متعال حرام نشده، حرام در نظر گرفته و در عمل از آن اجتناب می‌کرده (بدون اینکه بگوید این عمل حرام است).

این احتمال، ظاهر آیه شریفه بوده و آیه در مقام ردع از این افتراء عملی است. با توجه به معنای آیه شریفه، اگر یک ثقه، خبر از حرمتِ عصیر عنبی داده، و امضاء عمل به خبر ثقه نیز از سوی شارع نرسیده باشد، برای عمل به خبر ثقه باید مکلّف شرب عصیر عنبی را ترک نماید؛ در این صورت، آیه شریفه شامل چنین مکلّفی می‌شود که آیا خداوند متعال اذن چنین کاری را داده، و یا افتراء عملی بر او بسته‌اید؟ به این بیان، آیه شریفه از عمل به تمام حجج عقلائی ردع نموده مگر امضاء آن حجّت از سوی شارع ثابت شده باشد.

---

۱. سورة یونس، آیة ۵۹.

جواب: افتراء در جایی است که بداند حکم شرعی، این نیست

به نظر می‌رسد این اشکال به مسلک عدم وصول ردع، وارد نیست[1]؛ توضیح اینکه «افتراء» یعنی انسان چیزی را از خودش بسازد و به کسی نسبت دهد. پس افتراء از اصناف «کذب مخبری» است.

«کذب خبری» به معنای خبری است که مطابق واقع نباشد. به عنوان مثال کسی می‌گوید «زید عادل» و یقین به عدالت زید دارد، امّا زید در واقع فاسق است. این کذب خبری است. معیار کذب خبری، مطابقت و عدم مطابقت با واقع است؛ «کذب مخبری» به معنای این است که اولاً خبر مطابق واقع نباشد، و ثانیاً مخبِر نیز علم به مخالفت آن با واقع داشته باشد. با فقدان هر یک از این دو قید، کذب مخبری محقّق نمی‌شود. به عنوان مثال اگر شخصی یقین به عدالت زید داشته و به دروغ بگوید «زید فاسق است» در حالیکه زید در واقع نیز فاسق است، در این صورت کذب مخبری محقّق نشده است (زیرا قید اول مفقود است).

همانطور که گفته شد افتراء نیز از اصناف کذب مخبری است. توضیح اینکه «افتراء» اخصّ از کذب مخبری است؛ زیرا افتراء یعنی نسبتی به شخص دیگر دادن، و شامل دروغی مانند «این آجر، قرمز است» نمی‌شود. مثال برای افتراء اینکه کسی بگوید «زید فاسق» در حالیکه اولاً زید عادل است، و ثانیاً متکلم علم به عدالت وی دارد.[2] بنابراین آیه شریفه در مقام توبیخ در جایی است که خودِ شخص هم می‌داند این عمل حرام نیست، و در عین حال افتراء عملی بسته و از آن اجتناب می‌کند. در نتیجه آیه شریفه شامل عمل به خبر ثقه نیست؛ زیرا اگر ثقه‌ای خبر از حرمت عصیر عنبی دهد و مکلّف به آن عمل نماید، افتراء عملی به خداوند متعال محقّق نشده است (برای تحقّق افتراء باید کذب مخبری محقّق شود). افتراء عملی در جایی است که مکلّف علم داشته باشد این عمل حرام نیست و در عین حال در عمل از آن اجتناب نماید (در حالیکه در مثال مذکور مکلّف علم به عدم حرمت ندارد بلکه احتمال حرمت می‌دهد).

در نتیجه آیه شریفه ردع از عمل به حجج عقلائی در تکالیف شرعی نخواهد بود. پس هرچند این اشکال بر مسلک عدم وصول ردع وارد نیست، امّا وجوه ذکر شده برای این مسلک تمام نیستند.

مسلک دوم: امضاء

در این مسلک حجّیت سیره عقلاء در دائره احکام شرعی، به شرط قبول و امضاء شارع است. دو بحث در این مسلک وجود دارد: بحثی ثبوتی از اینکه حجّیت یک حجّت عقلائی در صورتی است که مولی حجّیت آن را

---

۱. در دوره قبل این اشکال فی الجمله مورد قبول واقع شده و با عبارت «قد یقال» مطرح شده بود که یعنی نیاز به تأمّل بیشتری دارد تا معلوم شود صحیح است یا نه؛ امّا در این دوره به نظر می‌رسد اشکال وارد نیست.

۱. البته قید دیگری نیز در تحقّق افتراء دخیل است که باید مذمّت دیگران باشد. این قید در اصلِ بحث فوق، تأثیری ندارد.

قبول نماید و تفاوتی ندارد که مولی شارع و یا غیر شارع باشد؛ و بحث اثباتی در بررسی اینکه آیا به کمک سیره می‌شود اثبات کرد شارع حجّیت این حجّت را در دائره تکالیف خود قبول نموده، یا نمی‌شود.

بحث ثبوتی

بحث در این است که هر حجّتی نسبت به تکلیف شرعی وقتی منجّز و معذّر است که مولی آن را در دائره تکالیف خود قبول نموده و امضاء کند. بنابر پذیرش حُسن و قبح عقلی، نزاعی نیست که اطاعت از هر مولایی (با صرف نظر از صغریات عنوان مولی) که تکلیفی دارد، عقلاً بر عبد آن مولی واجب بوده، و مخالفت تکالیف وی عقلاً حرام است. بنابراین نزاعی نیست که فی الجمله اطاعت مولی واجب است، و تنها بحث در دائره وجوب اطاعت از مولی و حرمت مخالفت مولی است. در این مسأله دو نظریه مشهور وجود دارد: قائلین به برائت عقلیه؛ و منکرین برائت عقلیه یا قائلین به احتیاط عقلیه؛

قائلین به برائت عقلیه

در این مسلک اگر تکالیف مولی به عبد واصل شود، عقلاً اطاعت مولی در دائره آن تکالیف واجب است؛ و اطاعت مولی در دائره تکالیفی که واصل نشده، عقلاً واجب نیست. مراد از «وصول» در این مسلک، «وصول قطعی» بوده و وصول ظنّی و وهمی و شکّی اثری ندارد. پس اگر مکلّف، قطع به تکلیف پیدا کرد، مخالفت عقلاً حرام است؛ امّا اگر ظنّ یا وهم یا شکّ نسبت به تکلیفی داشت، اطاعت مولی بر عبد واجب نبوده و عقلاً مخالفت مولی جائز است.

البته مولی می‌تواند با یکی از دو این کار، اطاعت از تکالیف مشکوک یا مظنون یا موهوم را نیز عقلاً واجب نماید: اول اینکه نسبت به آن تکالیف، ایجاب احتیاط نماید (به عنوان مثال بگوید «در تکالیف مظنونه احتیاط کن»)؛ دوم اینکه برای طریقی که بر آن تکالیف اقامه شده، جعل حجّیت نماید (به عنوان مثال خبر واحد را حجّت قرار دهد)؛ در نتیجه اگر طریقی که حجّت شده به تکلیفی تعلّق گیرد، اطاعت مولی در آن تکلیف لازم است. به عنوان مثال هرچند مکلّف نسبت به شرب عصیر عنبی قطع ندارد، امّا قطع دارد مولی حجّت بر آن قرار داده و خبر واحد را که دلالت بر حرمت شرب عصیر عنبی دارد، حجّت نموده است. پس اگر خبر واحد دلالت بر حرمت شرب عصیر کند، شرب عصیر برای مکلّف عقلاً حرام است.

اشکال: عدم ثبوت برائت عقلیه

به نظر می‌رسد این مسلک تمام نبوده و برائت عقلیه ثابت نیست، امّا برهانی بر ابطال آن وجود ندارد؛ همانطور که برهانی بر اثبات مسلک دیگر وجود ندارد. پس فقط اشکال مبنایی بر این مسلک وارد است.

البته تعلیقه دیگری نیز بر بیان فوق وجود دارد که «ایجاب احتیاط» و «جعل حجّیت برای یک طریق» دقیقاً به یک معنی است. یعنی جعل حجّیت برای خبر واحد و ایجاب احتیاط، هرچند در مقام اثبات متفاوت هستند؛ امّا ثبوتاً هر دو یکی هستند.

پس اگر قطع به تکلیف مولی باشد، منجز است؛ و اگر قطع به تکلیف نباشد از اختیارات مولی است که چه چیزی را حجّت قرار دهد. یعنی شخص دیگری نمی‌تواند برای عبد زید، چیزی را حجّت قرار دهد؛ زیرا در دائره مولویت وی نبوده و بی‌معنی است که برای کسی که مولویت نسبت به وی ندارد، جعل حجّیت نماید. به عبارت دیگر داخل معنای ولایت هست که هر مولایی می‌تواند در دائره تکالیف خودش توسعه در حجج دهد و یا ایجاب احتیاط نماید.

ج۱۱ ۹۶/۰۶/۲۷

منکرین برائت عقلیه

قائلین به احتیاط عقلی، هر تکلیفی را که متعلّق احتمال شود، منجّز می‌دانند؛ و اگر احتمال تکلیف داده نشود، آن تکلیف فعلی غیرمنجّز و معذّر می‌شود. مولی نمی‌تواند کاری کند که تکلیف معذّر تبدیل به تکلیف منجّز شود؛ امّا می‌تواند تکلیف محتمل را از تنجّز خارج نموده و معذّر نماید، به این صورت که اذن در مخالفت تکلیف احتمالی دهد (بعد از اذن مولی، عقلاً مخالفت با آن تکلیف موجب استحقاق عقوبت نیست)؛

تبدیل تکلیف منجّز به تکلیف معذّر فقط کارِ مولی است، و غیر مولی نمی‌تواند این کار را انجام دهد، مگر مولای مولا باشد. به عنوان مثال زید مولای عبدی است که عقلاء بر زید مولویت دارند، لذا عقلاء می‌توانند اذن در مخالفت تکلیف زید را به عبدش بدهند. شارع مقدّس هیچ مولایی ندارد، لذا در تمام موارد احتمال تکلیف موجب تنجیز شده مگر خودِ شارع ترخیص دهد، و ترخیص عقلاء یا زید یا قانون کافی نیست. همانطور که در دائره مولویت عقلاء «بما هم عقلاء» هیچ مولایی بر عقلاء نیست، بله عقلاء بر قانون و عرف ولایت دارند امّا بر شارع ندارند.

بنابراین تمام حجج و امارات عقلائی که در دائره شرع امضاء شود، فقط معذّر است. به عنوان مثال اگر خبر واحدی دلالت بر وجوب نماز جمعه نماید و احتمال وجوب باشد، این خبر تأثیری ندارد (یعنی همان احتمال

منجّز تکلیف است)؛ امّا اگر خبر واحد بر عدم وجوب نماز جمعه دلالت کند، به معنای اذن شارع در مخالفت است. پس هر احتمالی منجّز تکلیف است، که این تنجیز عقلی بوده و معلّق بر عدم اذن مولی در مخالفت است.[۱]

قول به تفصیل در تکالیف شرعیه و عقلائیه

شهید صدر برائت عقلی را هم قبول نموده و هم منکر شده است. ایشان فرموده مولی تقسیم به حقیقی و حقوقی (اعتباری) می‌شود. مولای حقیقی فقط یک مصداق در عالم دارد که همان خداوند متعال است؛ و تمام موالی دیگر حقوقی و اعتباری هستند مانند انبیاء و ائمه علیهم السلام و عرف و قانون و اشخاص؛ برائت عقلیه در تکالیف مولای حقیقی وجود ندارد، امّا در تکالیف موالی حقوقی جریان دارد.

پس ایشان دو مدّعی دارند که فرمایش ایشان مورد قبول نیست؛ در بحث برائت عقلیه کلام ایشان به صورت مفصّل نقل، و نقد و بررسی خواهد شد.

جمع‌بندی: نیاز به امضاء در تمام حجج عقلائیه

در نتیجه نیاز به امضاء شارع در مورد حجج عقلائی، هم در قول به برائت عقلیه و هم در قول به انکار آن، وجود دارد؛ زیرا کسی غیر مولی نمی‌تواند تصرّف در مولویت وی نماید. تنجّز در مسلک اول به دست مولی بوده، و تعذّر در مسلک دوم نیز به دست مولی است.

پس در دائره شرع همیشه نیاز به امضاء وجود دارد، بلکه در تکالیف موالی غیر شرعی نیز امضاء نیاز است. به عنوان مثال زید که مولای شخصی است، باید تمام حجج را امضاء کند (که خواهد آمد با سکوت زید این امضاء به دست می‌آید). اگر زید بگوید خبر ثقه را حجّت نمی‌دانم در این صورت واقعاً خبر ثقه بین زید و عبدش معذّر نیست.

بحث اثباتی

همانطور که توضیح داده شد هر تکلیفی سه مرحله تشریع و فعلیت و تنجّز دارد. بحث در این است که تکالیف مولایی که خارج از مجموعه عقلاست، چگونه فعلی می‌شود؟ یعنی آیا حجج عقلائی موجب تنجیز آن می‌شود، تا مخالفت آن تکلیف استحقاق عقوبت باشد؟ البته فرض بحث این است که مولی آن حجّت عقلائی را نه ردع نموده و نه اثبات نموده بلکه نسبت به آن سکوت نموده است.

---

۱. مراد از تکلیف محتمل، تکلیفی است که در واقع وجود داشته و متعلّق احتمال نفسی است؛ در مقابل احتمال تکلیف که ممکن است واقعاً تکلیفی باشد یا نباشد.

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

به عبارت دیگر بحث در این است که آیا این حجج عقلائی به ضمیمه سکوت شارع، موجب تنجیز تکالیف (طبق مبنای برائت عقلیه) و یا موجب تعذیر تکالیف (طبق مبنای انکار برائت عقلیه) می‌شود؟

حجج دو دسته هستند: اول حججی که در زمان ائمه علیهم السلام وجود داشته؛ و دوم حججی که وجود نداشته‌اند؛

ج۱۲ ۹۶/۰۷/۱۵

همانطور که گفته شد برخی از حجج عقلائیه در عصر معصومین علیهم السلام ظهور و بروز داشته مانند «ظهور» و «خبر ثقه» و «اطمینان»، و برخی از حجج عقلائیه در آن عصر وجود خارجی نداشته‌اند مانند احتجاج به «عکس و فیلم» و «اثر انگشت» و «جواب آزمایش» (ممکن است گفته شود این امور مفید علم و اطمینان بوده لذا نزد عقلاء مورد قبول واقع شده است؛ پاسخ این است که این امور نزد عقلاء مورد قبول است هرچند مفید علم یا اطمینان نشود.

اعتبار هر دو دسته از حجج عقلائیه یکجا مطرح می‌شود (هرچند برخی به صورت مستقلّ هر دسته را بررسی نموده‌اند)، و در ذیل هر استدلال برای اعتبار حجج عقلائیه اشاره می‌شود که این استدلال اعتبار هر دو دسته را ثابت می‌کند و یا فقط اعتبار دسته اول را ثابت می‌کند؛ زیرا وجوهی برای اعتبار حجج عقلائیه مطرح شده که برخی اعتبار مطلق حجج عقلائیه را اثبات کرده و برخی فقط اعتبار حجج موجوده در آن عصر را اثبات می‌کند. وجوهی برای اعتبار حجج عقلائیه (یعنی اینکه بشود در دائره احکام شرعی نیز از آنها استفاده کرد) ادّعا شده که هر یک مستقلّاً بررسی می‌شوند:

وجه اول: آیه «و امُر بالعُرف»

اولین دلیل بر اعتبار حجج عقلائیه استدلال به یکی از آیات شریفه قرآن است «**خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِين**»[1]؛ در این آیه شریفه سه دستور وارد شده که اولی امر به عفو و بخشش است، امر دوم نیز محلّ استدلال است، و امر سوم پرهیز از همنشینی با افراد نادان است. مراد از «العُرف» در این آیه شریفه همان امر رائج و متعارف است، زیرا ماده «عرف» به معنای شناخته شده و پذیرفته شده است. بنابراین آیه شریفه دستور عمل به امور رائج و پذیرفته شده توسط مردم را می‌دهد. از سویی حجّیت ظهور نیز امری رائج و شناخته شده

---

۱. سورة الاعراف، الآية۱۹۹.

است. خداوند متعال به نبی اکرم صلّی الله علیه و آله فرموده به امور رائج امر نما، که به دلالت التزامی[1] شامل امر به حجّیت ظهور می‌شود.

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح نیست، زیرا «عُرف» گرچه در استعمال دیگری به معنی امور متعارف و رائج به کار رفته باشد، امّا در این آیه شریفه به معنای امر معروف و مستحسن است. بنابراین شامل حجّیت ظهور نبوده و فقط شامل اموری نظیر «ردّ امانت» و «ایثار» و «تصدّق» است که از مستحسنات عرفیه هستند. معنای عُرف در تفسیر بیضاوی نیز «المستحسن من الافعال» گفته شده است.[2] مؤیّد این معنی برای عُرف نیز روایتی ذیل این آیه شریفه در تفسیر صافی است «**و فی الجوامع عن الصادق علیه السلام أمر اللّٰه نبیّه بمکارم الأخلاق و لیس فی القرآن آیة أجمع لمکارم الأخلاق منها**»[3] پس آیه ناظر به جهات اخلاقی است.

این استدلال (اگر دلالت آیه تمام بود) اعتبار جمیع حجج عقلائیه را ثابت می‌کرد.

وجه دوم: امر به متعارف در چندین آیه از قرآن

استدلال دوم این است که خداوند متعال در آیات عدیده، ضابط و ملاک برای برخی امور را «ما هو المتعارف» قرار داده و به سبب تعدّد این مطلب، از آن امور الغای خصوصیت شده لذا اهتمام شارع به امور متعارف در تمام موارد ثابت می‌شود. از سویی نیز حجّیت ظهور از امور متعارف است. بنابراین اعتبار حجج عقلائیه مانند عمل به ظهور ثابت می‌شود. چهار آیه وجود دارد که ضابط را متعارف قرار داده است:

الف. در مورد وصیت: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ»[4] در این آیه شریفه «کُتبَ» به معنای فرض و واجب است. مراد از «حَضَرَ» در آیه نیز رسیدن نشانه مرگ است. «خیراً» نیز کنایه از مال است، زیرا هرچند برخی آن را به معنی مال کثیر دانسته‌اند امّا علمای ما تمایل به تفسیر اول دارند. پس آیه شریفه دلالت دارد وقتی نشانه مرگ رسید باید برای پدر و مادر و اقارب به نحو متعارف وصیت شود (نه اینکه همه اموال را به یک نفر داده، و یا نه اینکه یک هزار تومانی به یک نفر داده شود).

---

۲. ملازمه بین آنها لااقلّ عرفی هست و ممکن است ادّعای ملازمه عقلیه نیز بشود؛ به سبب امکان مناقشه در ملازمه عقلیه، دلالت التزامیه عرفیه گفته می‌شود که مناقشه‌ای در آن نباشد.

۳. انوار التنزیل و اسرار التأویل، ج۳، ص۴۶؛

۴. تفسیر الصافی، ج۲، ص۲۶۱.

۱. سورة البقرة، الآیة ۱۸۰.

اشکالی مطرح شده که این آیه شریفه (که ظاهر آن وجوب وصیت است) به وسیله آیات میراث نسخ شده، لذا قابل استدلال نیست؛ پاسخ این است که حتی اگر آیه شریفه منسوخه باشد، خللی به استدلال وارد نمی‌شود؛ زیرا نسخ به معنای برداشتن تکلیف است، نه اینکه معروفیت نسخ شده باشد.

ب. در مورد طلاق: «وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَ لا تَتَّخِذُوا آياتِ اللَّهِ هُزُواً وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ ما أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتابِ وَ الْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ»؛ در این آیه شریفه مراد از «فبلغن اجلهنّ» نزدیک شدن زمان عدّه است؛ و مراد از «فامسکوهنّ» رجوع کردن قبل از اتمام زمان عدّه است؛ و مراد از «سرّحوهنّ» رها کردن و عدم رجوع تا اتمام زمان عدّه است که موجب جدایی زن و شوهر می‌شود. پس در این آیه نیز امر شده به رجوع کردن و رها کردن به نحو متعارف.

ج. در معاشرت با همسر: «يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ كَرْهاً وَ لا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَنْ يَأْتينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَ عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فيهِ خَيْراً كَثيراً»؛ در این آیه شریفه نیز امر به زندگی زناشویی به نحو متعارف شده است.

د. در مهریه أمه: «وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ مِنْ فَتَياتِكُمُ الْمُؤْمِناتِ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإيمانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَناتٍ غَيْرَ مُسافِحاتٍ وَ لا مُتَّخِذاتِ أَخْدانٍ فَإِذا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَى الْمُحْصَناتِ مِنَ الْعَذابِ ذلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ»؛ در این آیه شریفه نیز امر شده اگر قدرت ندارید با زنان آزاد ازدواج نمایید، با اماء ازدواج کنید؛ امّا مهر و اجر آنها را به نحو متعارف بدهید.

در نتیجه «معروف» و «متعارف» در چهار دستور مختلف در موارد متفاوت، به عنوان ضابطه و ملاک معرفی شده است. با الغای خصوصیت (به دلیل تعدّد موارد)، کشف می‌شود شارع، هر امر متعارف را امضاء نموده است. از امور متعارف خبر ثقه و ظهور می‌باشند که توسط شارع امضاء شده‌اند.

به نظر می‌رسد این استدلال نیز صحیح نیست؛ زیرا «معروف» با قبول اینکه در این موارد به معنای متعارف و رائج بین مردم است، قید متعلّق یا موضوع است. توضیح اینکه در سه آیه اول امر به وصیت و امساک و معاشرت شده که این سه متعلّق تکلیف بوده و قید آنها «معروف» است. پس معروف در این سه آیه شریفه، قید متعلّق است؛ در آیه چهارم نیز امر به اعطاء اجر شده که متعلّق تکلیف «اعطاء» و قید متعلّق المتعلّق یا موضوع نیز «معروف»

---

۲. سورة البقرة، الآية ۲۳۱.

۳. سورة النساء، الآية ۱۹.

۱. سورة النساء، الآية ۲۵.

است. پس در این موارد امر به «عمل به معروف» نشده، بلکه قید متعلّق یا موضوع را معروف قرار داده‌اند. امر به چیزی که قید آن معروف است به معنای امر به معروف نیست، نظیر اینکه امر به نماز با وضو شده و امر به طواف با وضو شده امّا این موارد دلالت بر امر به وضو نداشته و وضو واجب نیست.

این استدلال نیز (اگر تمام بود) اعتبار تمام حجج عقلائیه را ثابت می‌کرد.

ج۱۳ ۹۶/۰۷/۱۶

وجه سوم: آیه مشورت

سومین وجهی برای اثبات اعتبار سیره به آن استدلال شده آیه شریفه «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّه لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّه إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»[۲] می‌باشد؛ خداوند متعال در این آیه شریفه به نبی اکرم صلّی الله علیه و آله دستور مشورت با مردم داده، یعنی نباید مستبدّ به رأی باشی. مشورت در اموری مانند جنگ می‌شود (به عنوان مثال کسی که می‌خواهد خانه بخرد یا بفروشد، و یا ماشین خرید و فروش نماید، مشورت می‌کند) که در این امور از خرد فردی افراد دیگر کمک گرفته می‌شود. خداوند متعال این آراء حاصل از خرد عرفی و فردی را محترم دانسته، پس به طریق اولی و یا لااقلّ به ملازمه عرفیه، امر حاصل از خرد جمعی را نیز محترم می‌داند. ظهور و حجج عقلائیه نیز حاصل خرد جمعی بوده و نزد شارع محترم خواهد بود، پس این حجج نزد خداوند متعال معتبرند.

به نظر می‌رسد این وجه نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً در آیه شریفه امر به عمل کردن و اخذ آراء دیگران نشده، بلکه امر به «مشاوره» شده است. مشورت به این معنی نیست که هرچه مشاور گفت، به همان عمل شود! بلکه باید بعد از مشورت تصمیمی گرفته شود، که گاهی دقیقاً بر خلاف نظر مشاور عمل می‌شود (به عنوان مثال اگر تردیدی وجود داشته که با مشورت و شنیدن کلام مشاور، برطرف شده است؛ در این مورد خلاف نظر مشاور عمل می‌شود). مثال متعارف اینکه اگر شخصی برای خرید منزل با زید مشورت کند، به هرچه زید گفت عمل نمی‌کند، بلکه با شنیدن کلام چند نفر به عنوان مشاور، به رأی اکثریت آنها و گاهی به رأی اقلّیت و حتی گاهی به رأی خودش عمل می‌کند. به عبارت دیگر در مشورت فکر انسان تقویت شده و احتمال خطا کم می‌شود، نه اینکه فقط به نظر دیگر عمل شود.

علاوه بر اینکه آیه شریفه دلالت ندارد که در هر امری باید مشورت شود! به عنوان مثال آیه شریفه دلالت ندارد که اگر کسی گرسنه شد، برای خوردن یا نخوردن غذا باید مشورت نماید! و یا در ماه رمضان برای روزه

---

۲. سورة آل عمران، الآية۱۵۹.

گرفتن یا نگرفتن، باید مشورت نماید! بلکه آیه شریفه دلالت دارد در اموری که در فهم عرفی نیاز به مشورت دارد، باید مشورت شود. با توجه به این نکته نمی‌شود گفت آیه شریفه دلالت دارد که باید از عقلاء مشورت گرفته شود که خبر ثقه نزد شارع حجّت است یا نیست! زیرا آنها در این رابطه نظری نداشته و می‌گویند حجّیت این حجّت عقلائی در دائره احکام شرع، تابع نظر شارع است. سیره عقلاء فقط در حجّیت در دائره تکالیف عقلائیه است امّا در دائره تکالیف شرعیه بنایی از عقلاء وجود ندارد.

با توجه به این دو اشکال، واضح می‌شود که استدلال به آیه دیگری در مورد مشورت نیز ناتمام است؛ خداوند متعال در آیه شریفه «وَ الَّذینَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورَی بَیْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ یُنْفِقُونَ»[1] یکی از اموری که موجب مدح مومنین است را «مشورت کردن» معرفی می‌کنند. از این آیه شریفه استفاده می‌شود که آراء دیگران نزد شارع محترم بوده، و به ملازمه عرفیه آراء حاصل از خرد جمعی نیز محترم خواهد بود. در نتیجه حجج عقلائیه که حاصل خرد جمعی هستند نیز محترم و معتبر خواهد شد؛ این استدلال همان دو اشکال را دارد که اولاً مشورت ممدوح است و نه پذیرفتن نظر دیگران؛ و ثانیاً مشورت فقط در برخی امور است.

وجه چهارم: منهج و سلوک شارع

استدلال چهارم برای اثبات اعتبار حجج عقلائیه از چند مقدمه تشکیل می‌شود. مقدمه اول اینکه در عصر شارع برخی حجج عقلائیه مانند «قول ذوالید» و «ظهور» وجود داشته (که برخی در شبهات موضوعیه جریان دارند مانند «قول ذوالید» و «سوق») که شارع این حجج عقلائیه را در دائره تکالیف شرعی امضاء نموده است. بنابراین حتی از یک حجّت عقلائی نیز در دائره احکام شرعی ردع نشده است؛ مقدمه دوم اینکه شارع حتی یک حجّت جدید (علاوه بر حجج عقلائیه) تأسیس ننموده است. به عبارت دیگر اماره‌ای جعل نشده که عقلائیه نباشد و فقط شرعی باشد؛ و مقدمه سوم اینکه از دو مقدمه قبل، اطمینان حاصل می‌شود که شارع در دائره تکالیف شرعی نیز همان مسلک عقلاء (اعمّ از حجج موجوده و حجج آتیه عقلائیه) را قبول دارد. به عبارت دیگر اطمینان

---

۱. سورة الشوری، الآیة۳۸.

۱. استصحاب نزد مستدلّ اصل عملی بوده، و اماره نیست.

پیدا می‌شود که شارع رویه‌ای غیر منهج عقلائی ندارد[2] این اطمینان نیز اطمینان نوعی است؛ در نتیجه تمام حجج عقلائیه مورد امضای شارع خواهد بود.[3]

اگر اشکال شود ردع از یکی از حجج عقلائیه توسط شارع محقّق شده است، و شارع از حجّیت خبر واحد در موضوعات ردع نموده و عمل به خبر عدلین را لازم دانسته است؛ پاسخ این است که در نظر مستدلّ خبر واحد در شبهات موضوعیه نیز حجّت بوده و ردعی از آن نشده است.

به نظر می‌رسد این استدلال صحیح است.

وجه پنجم: کلام مرحوم محقّق اصفهانی

پنجمین وجه برای اثبات امضاء شارع از مرحوم محقّق اصفهانی است. ایشان بیانی فرموده و به صاحب کفایه نسبت داده (به نظر می‌رسد از کلام آخوند چنین مطلبی استفاده نمی‌شود). ایشان مدّعی است اگر یک شیء نزد عقلاء حجّت باشد[4] و ردعی نسبت به آن حجّت از سوی شارع احراز نشود، در نتیجه آن امر نزد شارع نیز حجّت است (از این بیان معلوم می‌شود ایشان حتی امضائی نیز نیست، بلکه قائل به عدم وصول ردع است).

مقدمه بیان ایشان اینکه خداوند متعال دو عنوان و دو حیثیت دارد: اول اینکه یکی از عقلاء، بلکه رئیس عقلاست؛ و دوم اینکه شارع است؛ فرض شود خبر ثقه نزد عقلاء حجّت است، بنابراین نزد خداوند متعال «بما هو عاقلٌ» نیز حجّت خواهد بود؛ زیرا اگر حجّت نباشد خلف فرض است یعنی یا خداوند متعال یکی از عقلاء نبوده، و یا این حجّت نزد تمام عقلاء حجّت نیست. پس هر امری که نزد عقلاء حجّت باشد نزد شارع «بما هو عاقلٌ» نیز حجّت است. مرحوم اصفهانی کلامی بسیار مجمل و مختصر فرموده که هرگاه نزد شارع «بما هو عاقلٌ» حجّت باشد نزد شارع «بما هو شارعٌ» نیز حجّت است و فرموده این احتمال که نزد شارع «بما هو عاقلٌ» حجّت بوده و نزد وی «بما هو شارعً» حجّت نباشد، احتمال قابل اعتنایی نیست.

---

۲. هر حجّتی که حجّیتش ثابت باشد، می‌تواند حجّیت امر دیگر را اثبات نماید. به عنوان مثال حجّیت خبر عادل به سیره ثابت شده و سپس حجّیت قول ثقه با خبر عادل ثابت می‌شود.

۳. البته در نظر مختار سبب نوعی اطمینان حجّت است بر خلاف نظر مشهور که خودِ اطمینان حجّت است؛ در این مورد در نتیجه تفاوتی وجود ندارد.

۴. بحث ایشان اعمّ از مواردی است که مصبّ سیره حجّیت باشد و یا نباشد، امّا این توضیح فقط ناظر به مواردی است که مصبّ سیره حجّیت است، به دلیل اینکه بحث فوق فعلاً در همین موارد است.

البته ایشان فرموده شرط حجّیت این است که ردعی از شارع واصل نشده باشد؛ زیرا با ردع شارع معلوم می‌شود که در این مورد متّحد المسلک با عقلاء نیست.[1]

در ابتدای امر به نظر می‌رسد این بیان فقط یک ادّعا بوده و استدلالی ندارد. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد این بیان مصادره به مطلوب بوده و تکرار دعوی است؛ امّا توضیح کلام ایشان پس از بیان و بررسی اشکال شهید صدر به ایشان خواهد آمد.

ج۱٤ ۹٦/۰۷/۱۷

اشکال اول: عدم اتّحاد مسلک شارع «بما هو عاقلٌ» با عقلاء در برخی موارد

شهید صدر فرموده ممکن است حجج عقلائی نزد شارع «بما هو عاقلٌ» معتبر نباشد به یکی از دو سبب: اول اینکه گاهی عقلاء تحت تأثیر رغبات و امیال انسانی قرار گرفته و بر اساس آن یک رویه بین آنها به وجود می‌آید، در این صورت شارع متّحد المسلک با آنها نخواهد بود. به عنوان مثال عقلاء به سبب تنبلی به خبر ثقه اکتفاء کرده و تحقیق نمی‌کنند، در این صورت ممکن است شارع «بما هو عاقلٌ» به دلیل مفسده موجوده در خبر واحد، آن را حجّت نداد؛ و سبب دوم اینکه عقلاء محدودیت‌هایی در ادراکات خود دارند امّا شارع محدودیتی نداشته و درک اتمّ دارد. پس شارع متوجّه مفسده‌ای در خبر واحد شده که عقلاء به آن نرسیده‌اند، لذا شارع متّحد المسلک با آنها نخواهد بود.[2]

به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست؛ توضیح اینکه در نزد حکماء قوّه عاقله مصون و معصوم از خطاست و فقط وقتی تحت سیطره قوّه دیگر مانند غضبیه و شهویه و واهمه قرار گیرد، به خطا می‌افتد. سیره عقلاء سیره‌ای است که منشأ آن فقط درک عقلی است، و اگر منشأ دیگری مانند عواطف و امیال وجود داشته باشد، «سیره عرفیه» می‌شود. ایشان گمان کرده سیره عقلاء همان سیره عرف عامّ است، درحالیکه این دو متفاوت هستند. به عبارت دیگر هرچند ممکن است قوّه عاقله تحت رغبات واقع می‌شود، امّا سیره حاصل از آن سیره عقلاء نیست،

---

۱. نهایة الدرایة، ج۳، ص۲۴۹:«و مبنی شیخنا الأستاد (قدس سره) فی الاکتفاء بنفس عدم ثبوت الردع هو أن الشارع أحد العقلاء بل رئیسهم، فهو بما هو عاقل متحد المسلک مع العقلاء فهذا مقتض لاتحاد المسلک، و ردعه الفعلی کاشف عن اختلافه فی المسلک، و أنه بما هو شارع له مسلک آخر. و من الواضح أن ردعه الواقعی لا یکون کاشفا عن اختلاف المسلک لیختل به الکاشف الطبعی عن اتحاد مسلکه مع العقلاء من حیث إنه منهم، فعدم وصول الردع کاف فی الحکم باتحاد المسلک، لعدم المانع عن الحکم بالاتحاد، و هذا هو الصحیح».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۴۵:«و فیه: أولا انَّ إحراز موافقة الشارع للعقلاء بما هو عاقل لمجرّد کونه أحد العقلاء غیر صحیح إِذ یحتمل مخالفته لهم بما هو عاقل أیضا لأحد سببین، امّا لکون السیرة العقلائیة غیر عقلیة بحتة بل متأثّرة بالعوامل غیر العقلیة من العواطف و المشاعر الموجودة لدی العقلاء و المؤثرة فی قراراتهم کثیراً و امّا لکون مرتبة عقله أتمّ و أکمل من مراتب عقولهم المستلزم لاتخاذه موقفاً أفضل أو أشمل من موقفهم نتیجة ذلک».

بلکه سیره عرفیه عامّه است. بنابراین سبب اول که ایشان برای تفاوت سیره عقلاء با رویه شارع «بما هو عاقلٌ» بیان نمود، تمام نیست؛ سبب دو نیز تمام نیست زیرا عقلاء به دنبال بهترین طرق ممکنه هستند که بتواند حجّت باشد. اگر حجج عقلائیه موجوده افضل حجج نباشد، خطای در قوّه عاقله است. به عبارت دیگر اگر حجج موجوده افضل حجج نباشد، یا عقلاء به دنبال افضل حجج نبوده‌اند که وجهی ندارد عقلاء «بما هم عقلاء» دنبال افضل نباشند (اگر به دنبال افضل نباشند، عاقل نیستند)؛ و یا باید گفته شود خطا کرده‌اند که فرض این است که قوّه عاقله دچار خطا نمی‌شود.[1]

البته ممکن است خبر واحد دچار اشتباه شود، امّا افضل حجج موجوده است؛ زیرا عقلاء به دنبال افضل و احسن ما یمکن وجوده هستند نه اینکه به دنبال احسن «ما یتصوّر» باشند؛ نظیر اینکه فلاسفه معتقدند نظام عالم بهترین نظام ممکن است، و بهتر از این محال است. مراد بهترین نظامی است که امکان وجود دارد، نه بهترین نظامی که امکان تصوّر دارد (زیرا ممکن است عالمی تصوّر شود که شرور و بیماری را نداشته امّا کمالات حاصل از آنها را داشته باشد. چنین عالمی قابل تصوّر هست امّا به دلیل تزاحم در عالم ماده امکان وجود ندارد).

در نتیجه اشکال اول شهید صدر وارد نبوده و اگر سیره عقلاء شکل گرفت شارع «بما هو عاقلٌ» نیز آن را معتبر خواهد دانست.

اشکال دوم: عدم ملازمه بین اتّحاد مسلک شارع «بما هو عاقلٌ» و شارع «بما هو شارعٌ»

شهید صدر اشکال دومی نیز دارند که تنجیز و تعذیر عقلی فقط در دائره اعمال مولویت مولی «بما هو شارعٌ» است. اگر شارع «بما هو عاقلٌ» رویه‌ای داشته باشد، تنجیز و تعذیر عقلی ندارد؛ زیرا تنجیز و تعذیر عقلی در جایی است که مولی از موقف مولویت خود استفاده نماید. در نتیجه اگر شارع «بما هو عاقلٌ» متّحد المسلک با عقلاء باشد، برای حجّیت آن حجّت عقلائی کافی نیست.[2]

---

۲. مقرّر: توضیح اینکه شارع نیز با توجه به شرائط ممکن برای عقلاء این راه را برای آنها بهترین راه می‌داند هرچند عقل شارع اتمّ بوده و راه بهتری برای کسانی که درک والایی دارند معرفی کند. یعنی شارع نیز برای این افرادی که درک والایی برای تشخیص مفاسد ندارند، این راه را معتبر می‌داند.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۴۵:«و ثانیاً لو سلّمنا إحراز الاتحاد بینه و بین العقلاء فی المسلک العقلائی فتارة یفرض انَّ هذا الاتحاد یوجب القطع بأنَّه بما هو شارع أیضا لا یخالفهم فهذا معناه عدم إمکان صدور الردع منه و انتفاء احتماله و هو خلف المفروض، و أخری یفرض انَّ احتمال اختلاف موقفه بما هو شارع و مولی عن موقفه العقلائی موجود فمن الواضح حینئذ انَّ مجرد إحراز موقفه بما هو عاقل لا أثر له فی التنجیز و التعذیر عقلًا إذ لا موضوعیة لمواقفه غیر المولویّة فی هذا المجال و إنْ أُرید جعل ذلک کاشفاً ظنّیاً عن موقفه بما هو شارع فهذا الظنّ لا دلیل علی حجّیته ما لم یرجع إلی باب الظهور الحال فی الإمضاء و القبول علی أساس النکات التی تقدّم شرحها».

به نظر می‌رسد این اشکال هم با توجه به مبنای مرحوم اصفهانی وارد نیست. توضیح اینکه مرحوم محقق اصفهانی منکر حُسن و قبح عقلی بوده و فقط حُسن و قبح عقلائی را قبول دارد. پس مرحوم اصفهانی می‌تواند این اشکال را دفع نماید به این صورت که اگر عبدی بر رویه عقلاء در برابر مولی عمل نماید، و ردعی نسبت به آن حجّت از طرف مولی به عبد واصل نشود، نزد عقلاء مستحقّ عقوبت نیست. پس اگر عبد به سبب عمل به رویه عقلائی با تکلیف مولی مخالفت نماید، عقلاءً مستحقّ عقوبت نیست (هرچند مخالفت با تکلیف مولی عقلاً قبیح است، امّا ایشان حُسن و قبح عقلی را منکر بوده، و عقلاء نیز در این مورد به سبب وجود حجّت عقلائی عقاب را قبیح می‌دانند). بله اگر مولی از آن حجّت عقلائی ردع نموده و واصل به عبد شده باشد، در این صورت عقاب وی عقلاءً قبیح خواهد بود. ظاهر کلام محقّق اصفهانی همین است، البته فرض این است که عبد نیز مقصّر نبوده و فحص در شبهات حکمیه انجام داده و ردعی نیافته است.

در نتیجه اگر مرحوم اصفهانی ادّعا نماید عقلاء در این موارد اعتبار عقوبت ندارند، اشکال شهید صدر موضوع نخواهد داشت.

ج۱۵ ۹۶/۰۷/۱۸

اشکال سوم: عدم فردیت عاقل برای عنوان «عقلاء»

همانطور که گذشت دو اشکال شهید صدر بر وجه پنجم (بیان محقّق اصفهانی) وارد نبوده و پاسخ آنها داده شد. امّا به نظر می‌رسد وجه پنجم برای احراز امضاء نیز صحیح نیست و سه اشکال بر آن وارد است. اشکال اول اینکه همانطور که در مباحث قبل مطرح شد شارع فردی از افراد عقلاء نیست، زیرا هیچ انسان یا عاقلی نسبت به عنوان «عقلاء» فرد نیست بلکه انسان‌ها عضو مجموعه عقلاء هستند، و شارع مقدّس خارج از مجموعه است؛ زیرا عقلاء مجموعه از افراد دارای قوّه عاقله هستند که زندگی اجتماعی را تجربه نموده‌اند. عنوان «عقلاء» نظیر عنوان «ناس» است که زید فردِ انسان هست، امّا فردِ ناس نیست بلکه در مجموعه ناس عضویت دارد (لذا «زیدٌ انسانٌ» صحیح بوده امّا «زید ناسٌ» صحیح نیست).

توضیح بیشتر اینکه انسان‌ها یک زندگی اجتماعی دارند که در اثر آن اموری پدیدار می‌شود که هیچ فردی در آن تصمیم‌گیری نکرده است. به عنوان مثال زبان نزد زبان‌شناسان یک پدیده اجتماعی است که حاصل زندگی اجتماعی چند هزار ساله انسان‌هاست، بدون اینکه اشخاصی آن را وضع کرده باشند (چه به لحاظ دستوری و چه به لحاظ معانی). به هر حال در طول زندگی اجتماعی برخی امور اعتباری نیز پدید آمده‌اند که یکی از آن مفاهیم اعتباری در نظریه امروز «حُسن و قبح» است (حتی مصادیق حُسن و قبح نیز از پدیده‌های اجتماعی بوده و حاصل زندگی اجتماعی است). به عنوان مثال اگر مولی تکلیفی به عبدش نمود و عبد با وجود خبر ثقه مخالفت کرد، نزد

عقلاء عقوبت وی قبیح نیست. در این مورد یک مفهوم انتزاعی به نام «حجّیت» نیز متولد شد. هرچند حجّیت امری واقعی است امّا از حُسن و قبح یک عقوبت انتزاع می‌شود که قبح نیز از امور اعتباری است.

در نتیجه خداوند منّان از افراد مجموعه عقلاء نیست؛ نظیر اینکه خداوند منّان سمیع و بصیر است امّا قوّه سامعه و باصره ندارد، بلکه آگاه به مسموعات و مبصرات است. لذا خداوند منّان عاقل است امّا قوّه عاقله ندارد، بلکه آگاه به معقولات است. یعنی قوّه عاقله و زندگی اجتماعی نداشته لذا داخل در مجموعه عقلاء نیست.[۱]

تذکر این نکته لازم است که گاهی گفته می‌شود امور اعتباری عقلائی حاصل خرد جمعی انسان‌هاست، و گاهی گفته می‌شود علوم حاصل خرد جمعی است. اصطلاح «خرد جمعی» مشترک لفظی بوده و به دو معنی متفاوت به کار رفته است. توضیح اینکه پدید آمدن علوم توسط خرد جمعی به این معنی است که حاصل خرد یک فرد نیست بلکه هر فرد یک قدم در علم به جلو حرکت نموده، و فرد دیگر قدم دیگری به جلوتر رفته، لذا علوم به این نقطه رسیده است. به عنوان مثال اگر مرحوم آخوند به هزار سال قبل برگردد هرگز این افکار اصولی را نخواهد داشت، و اگر شیخ طوسی به هزار سال بعد رود، افکار بالاتری خواهد داشت. مفاهیم نقش ابزار را بازی می‌کند؛ امّا خرد جمعی در سیره عقلاء به این معنی نیست، بلکه به معنای امر غیر اختیاری بوده که در اثر زندگی اجتماعی حاصل می‌شود.

بنابراین شارع زندگی اجتماعی نداشته و عضوی از مجموعه عقلاء نیست.

اشکال چهارم: عدم سیره بین عقلاء در دائره احکام شرعیه

اشکال دوم (علاوه بر دو اشکال شهید صدر) بر کلام مرحوم اصفهانی این است که عقلاء در دائره احکام شرعیه سیره و رویه‌ای ندارند. یعنی حتی اگر فرض شود خداوند متعال داخل در مجموعه عقلاء است، امّا اصلاً سیره‌ای بین عقلاء در دائره احکام شرعی نیست تا شارع «بما هو عاقلٌ» آن را معتبر بداند؛ زیرا عقلاء فقط ناظر به احکامی هستند که در نظام اجتماعی تأثیر دارد، و خودِ شارع «بما هو عاقلٌ» نیز در دائره احکام شرعی نظری نخواهد داشت.

بنابراین اگر فرض شود شارع از افراد عقلاء و یا عضو مجموعه عقلاست (به عنوان مثال نبی اکرم صلّی الله علیه و آله واقعاً عضو مجموعه عقلاست، و خداوند متعال نیز تسلّماً عضو مجموعه است)، امّا «بما هو شارع» نسبت به حجّیت حجّت عقلائی در دائره تکالیف شرعیه موقفی ندارد. هرگاه عقلاء موقفی نداشته باشند، نوبت به امضاء شارع نخواهد رسید.

---

۱. پس حجج عقلائیه نیز مانند زبان، حاصل زندگی اجتماعی انسان است. حتی گفته شده قوّه عاقله نیز حاصل زندگی اجتماعی انسان بوده و مانند قوّه سامعه و باصره نیست. این زندگی اجتماعی موجب پدید آمدن حُسن و قبح شده و سپس حقوق و ملکیت به وجود آمده و سپس حجّیت و منجّزیت و معذّریت پدید آمده است.

ج۱٦ ۹٦/۰۷/۱۹

اشکال پنجم: عدم دلیل بر اتّحاد مسلک شارع «بما هو شارعٌ» با عقلاء

علاوه بر دو اشکال شهید صدر، اشکال سومی نیز بر بیان مرحوم اصفهانی وارد است. ایشان فرموده شارع «بما هو عاقلٌ» قطعاً متّحد المسلک با عقلاست، امّا این احتمال وجود دارد که «بما هو شارعٌ» متّحد المسلک با عقلاء نباشد؛ سپس فرموده این احتمال قابل اعتنا نیست و توضیح چندانی ارائه نفرموده است. اشکال این است که تنها وجوهی که ممکن است برای این ادّعا مطرح شود، این چهار وجه هستند که هیچیک تمام نیستند:

الف. اطمینان: اطمینان به اتّحاد مسلک شارع «بما هو شارعٌ» با عقلاء نمی‌تواند کافی باشد؛ زیرا اطمینان نیز از حجج عقلائیه بوده و داخل در محلّ نزاع است. پس باید اعتبار شرعی آن احراز شده و سپس به آن استدلال شود، در حالیکه بحث در اعتبار حججی مانند اطمینان است.

ب. ظنّ: ظنّ به اتّحاد مسلک نیز کافی نیست؛ زیرا اولاً این ظنّ اعتباری ندارد، و ثانیاً اگر هم معتبر باشد از حجج عقلائیه بوده و مانند اطمینان داخل در محلّ نزاع است.

ج. استصحاب: استصحاب عدم ردع از سیره عقلاء نیز کافی نیست؛ زیرا هرچند استصحاب دلیلی شرعی است (نه حجّت عقلائی)، امّا دلیل اعتبار آن یک حجّت عقلائی یعنی خبر واحد است؛ پس تا اعتبار حجج عقلائی ثابت نشود، نمی‌توان اعتبار استصحاب را ثابت کرد.

د. برائت: برائت نیز می‌تواند عقلی و یا عقلائی و یا شرعی باشد. ایشان منکر برائت عقلیه بوده و تنها برائت عقلائیه و شرعیه را قبول دارد؛ برائت عقلائیه نیز اولاً احتیاج به امضاء داشته و داخل در محلّ نزاع است، و ثانیاً در نظر مختار علاوه بر برائت عقلیه، برائت عقلائیه نیز مورد قبول نبوده و تنها برائت شرعیه مورد قبول است؛ برائت شرعیه نیز هرچند حجّت شرعی است (نه حجّت عقلائی) امّا اثبات آن به حجّت عقلائی یعنی خبر واحد است (دو مسلک برای اعتبار برائت شرعیه در شبهات حکمیه وجود دارد: اول اطمینان، و دوم خبر واحد، که هر دو از حجج عقلائیه بوده و داخل در محلّ نزاع هستند).

وجه ششم: استحاله نقض غرض

پنج وجه برای اعتبار سیره عقلاء در دائره احکام شرعیه و احراز امضای شارع بررسی شد، که این پنج وجه موجب اعتبار مطلق حجج عقلائیه (نه خصوص حجج موجوده در زمان معصومین علیهم السلام) بود؛ سه وجه دیگر نیز بیان شده که فقط موجب اعتبار حجج موجوده است. این وجوه نیز بسیار مهمّ هستند؛ زیرا اماراتی

که مورد قبول نوع فقهاء واقع شده، سه اماره «قول اهل لغت» و «ظهور» و «خبر واحد» هستند. مهمّترین این امارات خبر واحد است؛ زیرا قول اهل لغت اختلافی بوده و سعه چندانی ندارد بلکه تنها در پاره‌ای از احکام شرعی نیاز به آن وجود دارد؛ حجّیت ظهور نیز مفروغ‌عنه است؛ بنابراین خبر واحد بسیار مهمّ است که حجّیت آن موجب قول به «انفتاح باب علم و علمیّ» و عدم حجّیت آن موجب قول به «انسداد» است. خبر واحد که مهمّترین حجّت عقلائی مورد نیاز در فقه است، از حجج موجوده در زمان معصومین علیهم السلام است. پس این سه وجه که اعتبار حجج موجوده از جمله خبر واحد را ثابت می‌کنند، نیز مهمّ هستند.

اولین وجه از وجوه سه‌گانه (علاوه بر پنج وجه گذشته) این است که اگر حجّتی عقلائی در زمان معصوم علیه السلام بوده و شارع از آن ردعی نکند، کشف می‌شود این حجّت قطعاً نزد شارع نیز معتبر است، پس قطع به امضاء آن پیدا می‌شود. این کشف قطعی به مقدمه «استحاله نقض غرض» است. توضیح اینکه فرض شود خبر واحد دلالت بر عدم تکلیف مثلاً دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه دارد، در حالیکه نماز جمعه در واقع واجب است. در این صورت غرض شارع در این است که زید که خبر واحد به وی واصل شده نیز نماز جمعه بخواند. در این فرض اگر خبر واحد نزد شارع معذّر نباشد و سکوت نماید، غرض وی نقض خواهد شد؛ زیرا شارع می‌داند زید با رویه عرفی که دارد، در این مورد نیز به خبر واحد عمل کرده و نماز جمعه نمی‌خواند. از آنجا که نقض غرض محال است، پس کشف می‌شود شارع اعتبار این اماره را امضاء نموده است.

به نظر می‌رسد این استدلال تمام نیست؛ زیرا این احتمال وجود دارد که سکوت شارع در حالیکه خبر واحد را معتبر نمی‌داند، کشف از تضیّق سعه غرض وی نماید. یعنی شارع می‌داند برخی بر اساس خبر واحد نماز جمعه نمی‌خوانند امّا اشکالی ایجاد نمی‌شود زیرا غرض وی فقط در مورد کسانی است که معذّر برای آنها اقامه نشده است[۱] در این صورت نیز سکوت موجب نقض غرض شارع نخواهد بود. این مطلب با توجّه به این نکته است که تعیین سعه غرض شارع به دست ما نیست، لذا ممکن است با از سکوت شارع کشف شود که غرض وی مضیّق است.

وجه هفتم: ظهور سِکوت معصوم علیه السلام

دومین وجه از وجوهی که اعتبار حجج موجوده در زمان معصومین علیهم السلام را ثابت می‌کند، این است که اگر حجّتی عقلائی در عصر معصوم علیه السلام بوده و وی در دائره احکام شرعی از آن حجّت ردعی ننماید،

---

۱. مقرّر: یعنی سکوت شارع کشف از یکی از دو احتمال دارد: اول اینکه غرض وی موسّع بوده و با سکوت، عمل به خبر واحد را امضاء نموده است؛ دوم اینکه غرض وی مضیّق بوده و کسی که معذّر دارد را شامل نمی‌شود؛ در نتیجه از سکوت نمی‌شود کشف کرد که قطعاً این اماره را امضاء نموده است.

این سکوت معصوم علیه السلام ظهور در امضاء دارد (در تمام موالی عرفیه نیز از سکوت مولی، امضاء احراز می‌شود). این وجه بهترین وجه برای اعتبار حجج عقلائی موجوده است؛ زیرا ظهور از حجج قطعیه عقلائیه است. به عبارت دیگر این وجه برای اثبات اعتبار تمام حجج عقلائیه جریان دارد، و فقط در حجّیت ظهور جاری نیست که حجّیت آن نیز قطعی است (یعنی هرچند ظهور نیز از حجج عقلائی است، امّا امضاء آن قطعی بوده و قطع وجود دارد که در دائره احکام شرعی نیز مورد قبول است).

وجه هشتم: عمل معصوم علیه السلام به حجج عقلائیه

آخرین وجه که اعتبار حجج عقلائیه موجوده را ثابت می‌کند، این است که عمل به حجج عقلائیه محلّ ابتلاء خودِ معصومین علیهم السلام نیز بوده و قطع وجود دارد که مثلاً معصوم علیه السلام نیز از خبر واحد استفاده کرده (یعنی برای ایصال تکالیف از خبر واحد استفاده نموده)، و قطع وجود دارد که معصوم علیه السلام نیز به سوق و ید مسلم و سائر حجج عقلائی عمل کرده است؛ زیرا اگر خلاف آن بود، قطعاً نقل شده و واصل می‌شد که معصومین علیهم السلام به سوق و ید مسلم یا حجج عقلائی دیگر عمل نمی‌کردند. به هر حال معصوم علیه السلام نیز تمام امور را خود به تنهایی انجام نداده به اهل خبره مراجعه داشته مثلاً اگر لباسی نیاز داشته خودش خیاطی نکرده و یا اگر خیاطی بگوید برای این لباس دو متر پارچه لازم است، معصوم علیه السلام به علم خود عمل نکرده، بلکه همان مقدار پارچه تهیه می‌کرده است.

این وجه نیز معقول است، و اشکالی ندارد.

جمع‌بندی: اعتبار مطلق حجج عقلائیه

با توجّه به مباحث فوق، در مورد احراز اعتبار مطلق حجج عقلائی (اعمّ از موجوده و غیرموجوده در زمان معصومین علیهم السلام)، تنها وجه چهارم صحیح بود که منهج شارع اعتماد بر دستگاه عقلائی بوده و دستگاه جدیدی در مقابل آن معرفی نکرده است؛ ممکن است اشکال شود که در این وجه نیز اطمینان به اعتبار تمام حجج عقلائی پیدا شد، که اطمینان نیز از حجج عقلائی است؛ پاسخ این است که در نظر مختار نیازی نیست تمام حجج به یک حجّت ذاتی برگردد (همانطور که مشهور تمام حجج را به حجّیت قطع که ذاتی برگردانده‌اند)، بلکه در نظر مختار انسان‌ها طوری آفریده شده‌اند که بر اساس قطع و اطمینان عمل می‌کنند. همین مقدار کافی است که هرچند اطمینان حجّت نباشد، امّا بر اساس آن عمل شود.

علاوه بر اینکه وجه هفتم و هشتم نیز برای اعتبار حجج موجوده در زمان معصومین علیهم السلام کافی بوده که حجّیت خبر واحد را نیز دربرمی‌گیرد.

در نتیجه در نظر مختار هر حجّت عقلائی در دائره احکام شرعی (چه در شبهات حکمیه و چه موضوعیه) قابل اعتماد است. به عنوان مثال اگر عقلاء بر قبله‌نما اعتماد نمایند، نماز خواندن به سمتی که قبله‌نما نشان می‌دهد کافی بوده و صحیح است؛ زیرا این رویه عقلائی مورد امضاء شارع نیز می‌باشد.

ج۱۷ ۹۶/۰۷/۲۲

بررسی ردع شارع از حجج عقلائیه

همانطور که گذشت در مواردی که مصبّ سیره عقلاء حجّیت است مانند حجّیت خبر واحد و ظهور و مانند آنها یعنی در حجج عقلائیه، نیاز به امضاء شارع وجود دارد. شارع مقدّس در نظر مختار حجج عقلائیه را پذیرفته، یعنی حجج عقلائیه در دائره تکالیف شرعیه نیز معتبرند حتی حججی که در زمان معصومین علیهم السلام موجود نبوده‌اند. بنابراین اگر حجج عقلائیه به وجود تکلیفی تعلّق گیرند، موجب تنجیز آن شده؛ و اگر به عدم تکلیفی تعلّق گیرند، موجب تعذیر آن تکلیف خواهند بود.

اشکالی اساسی مطرح شده که شارع از تمام حجج عقلائیه ردع نموده، پس حجج عقلائیه نزد شارع معتبر نیستند مگر دلیل خاصّی دلالت بر اعتبار آنها نزد شارع نماید. به عبارت دیگر یک ردع عامّ از تمام حجج عقلائیه وجود دارد. رادع عبارت از آیات عدیده دالّه بر نهی از عمل به ظنّ و غیرعلم است. تمام حجج عقلائیه نیز ظنّیه می‌باشند. به عنوان مثال در فقه گفته شده حجّیت خبر ثقه در جایی است که علم به تکلیف یا عدم تکلیف نباشد؛ پس اگر خبر ثقه دالّ بر وجوب نماز جمعه بوده و زید نیز از این خبر، علم به وجوب آن پیدا کند، در این صورت خبر ثقه حجّت نبوده، بلکه علم زید حجّت است (یعنی خبر ثقه بقاءً از حجّیت ساقط می‌شود). لذا تمام حجج عقلائیه، ظنّیه هستند و آیات دالّه بر نهی از عمل به ظنّ شامل آنهاست. چهار آیه شریفه از این آیات ذکر می‌شوند:

الف. آیه اول «وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»[۱] بوده که کنایه از این است که به ظنّ اعتماد نشده و به آن عمل نشود.

---

۱. سورة النجم، الآية۲۸؛ البته این تعبیر در سوره یونس، آیه ۳۶ نیز آمده امّا آدرس اول مناسب‌تر با بحث فعلی است زیرا ظاهراً مرتبط به مباحث اعتقادی نیست.

ب. دومین آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لاَ تَجَسَّسُوا وَ لاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ»[۱]بوده که دلالت دارد از خبر ثقه که مفید ظنّ است باید دوری شود و ظنّ انسان را به گناه وامی‌دارد.

ج. آیه سوم «هَا أَنْتُمْ هؤُلاَءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»[۲]است دلالت دارد بر اینکه نباید استدلال و احتجاج شود به چیزی که علم به آن وجود ندارد. علم در معنای عرفی جامع بین قطع و اطمینان است، بنابراین خبر واحد نیز علم محسوب نمی‌شود.

د. چهارمین آیه نیز «وَ لاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»[۳] است که نهی می‌کند از پیروی از آنچه علم به آن نیست. ظهور و خبر واحد و همه حجج عقلائی نیز علم نیستند.

مقتضای این اطلاقات و عمومات (بنابر اینکه نکره در سیاق نفی و نهی مفید عموم باشد) این است که به هیچ حجّتی از حجج عقلائیه نمی‌توان عمل نمود. به عبارت دیگر حجج عقلائیه نزد شارع معتبر (معذّر یا منجّز) نیستند، مگر دلیل معتبر بر حجّیت آن اقامه شود.

اگر گفته شود در این استدلال نیز به ظهور آیات شریفه استدلال شده، در حالیکه ظهور نیز از حجج عقلائیه بوده و حجّیت آن محلّ کلام است؛ پاسخ داده می‌شود حجّیت ظهور قطعی است. لذا این آیه از عمل به خبر واحد و برخی حجج عقلائیه دیگر نهی کرده است.

پاسخ از ردع حجج عقلائیه توسط آیات ناهیه از ظنّ

وجوهی برای دفع این اشکال از سوی علماء مطرح شده و ادّعا شده که این آیات موجب ردع از حجّیت حجج عقلائیه نیستند، که هریک مستقلّاً بررسی می‌شود:

وجه اول: استلزام دور

مرحوم آخوند فرموده رادعیت آیات فوق از عمل به حجج عقلائیه، محال است؛ زیرا مستلزم دور می‌باشد. دور نیز محال بوده و هر امری که مستلزم امر محال (مانند دور) باشد، نیز محال است.

توضیح در ضمن مثال «خبر ثقه» داده می‌شود. خبر ثقه در دائره تکالیف عقلائیه معذّر و منجّز بوده و حجّتی ظنّی است. شمول آیات ناهیه نسبت به خبر ثقه و رادعیت آنها متوقّف بر این است که سیره مخصّص این آیات

---

۲. سورة الحجرات، الآية۱۲.

۳. سورة آل عمران، الآية۶۶.

۴. سورة الاسراء، الآية۳۶.

نباشد (اگر سیره موجب تخصیص آیات شود نتیجه این می‌شود که آیات دلالت بر نهی از هر ظنّی غیر حجج عقلائیه مانند خبر واحد دارند؛ پس ردعی از سیره نخواهد بود). از سوی دیگر عدم تخصیص آیات ناهیه نیز متوقّف بر رادعیت آیات از سیره است. بنابراین رادعیت آیات ناهیه موقوف بر عدم تخصیص آنها و عدم تخصیص آیات ناهیه نیز موقوف بر رادعیت آنهاست.[1]

مناقشه اول: عدم توقّف رادعیت بر نفسِ عدم تخصیص

از این استدلال مرحوم آخوند پاسخ‌هایی داده شده که فقط به جواب محقّق خوئی اکتفاء می‌شود که توسط شهید صدر تکمیل شده است. محقّق خوئی فرموده طرف اول دور (توقّف رادعیت بر عدم تخصیص) صحیح نیست؛ زیرا هرچند نفسِ عدم تخصیص موقوف بر رادعیت آیات است، امّا رادعیت آیات موقوف بر نفسِ عدم تخصیص نیست، بلکه رادعیت آیات موقوف بر عدم وصولِ تخصیص است. بنابراین رادعیت آیات مستلزم دور نیست و عدم وصول تخصیص موقوف بر رادعیت نیست بلکه نفسِ عدم تخصیص موقوف بر رداعیت است.

در نتیجه اشتباه بین ثبوت و اثبات شده زیرا رادعیت موقوف بر عدم وصول تخصیص است که عدم وصول ربطی به رادعیت ندارد.[2]

شهید صدر نیز بعد از شقوقی که ذکر فرموده، همین وجه را پذیرفته است.[3]

---

۱. کفایة الاصول، ص۳۰۳:«لا یکاد یکون الردع بها إلا علی وجه دائر و ذلک لأن الردع بها یتوقف علی عدم تخصیص عمومها أو تقیید إطلاقها بالسیرة علی اعتبار خبر الثقة و هو یتوقف علی الردع عنها بها و إلا لکانت مخصصة أو مقیدة لها کما لا یخفی».

۲. مصباح الاصول، ج۱، ص۲۳۱:«و ثانیاً أنّ التحقیق عکس ما ذکره (قدس سره) لأنّ تخصیص العمومات بالسیرة متوقف علی حجّیتها المتوقفة علی الامضاء، فلا یکفی فی التخصیص عدم ثبوت الردع علی ما أفاده (قدس سره) بل لا بدّ من ثبوت عدم الردع فیکون التخصیص دوریاً، بخلاف الردع، فانّه غیر متوقف علی ثبوت عدم التخصیص، بل یکفیه عدم ثبوت التخصیص، إذ العمومات حجّة ببناء العقلاء ما لم یثبت خلافها، وعلیه فالمتعین هو الالتزام بکون الآیات رادعة عن السیرة، لا أنّ السیرة مخصصة للآیات».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۹۹:«و امّا مدرسة صاحب الکفایة فقد تطورت فی مقام التخلّص عن رادعیة الآیات فی دعوی غریبة، هی استحالة الرادعیة لأنَّها دوریة. إذ رادعیة المطلقات عن السیرة فرع عدم تخصیص السیرة لها و إِلّا لم یکن إطلاقها حجة لیکون رادعاً عن السیرة و عدم مخصصیة السیرة فرع الرادعیة فتوقفت الرادعیة علی نفسها. ثم اصطدم صاحب الکفایة بدور آخر فی جانب المخصصیة انسیاقاً مع نفس المنهج فی التفکیر، لأنَّ مخصصیة السیرة أیضا فرع عدم الرادعیة و إِلّا لم تکن حجة و عدم الرادعیة فرع المخصصیة و إِلّا کانت المطلقات حجة فتوقفت المخصصیة علی نفسها. و النتیجة الغریبة انَّ المخصصیة ممتنعة و عدمها أیضا ممتنع مع انَّ هذا بنفسه ممتنع لأنَّ ارتفاع النقیضین ممتنع و فیما یلی نتکلّم فی نقطتین: الأُولی فی تحقیق حال أصل هذه التوقفات المذکورة فی تقریب دوریة کلّ من مخصصیة السیرة و رادعیة الآیات. و لیعلم انَّ مثل هذه المغالطة التی أوقعتهم فی مثل هذا المأزق و الدوران المغلق انَّما ینشأ من خطأ تورط فیه بعض المحققین عند تطبیقمشکلة الدور علی بعض الموارد، حیث تصور انَّ الدور المستحیل انَّما هو وجود ما یتوقّف علی نفسه خارجاً و لهذا حاول إبطال وجوده و إثبات عدمه خارجاً لأنَّه لو وجد کان متوقّفاً علی نفسه و هو محال، مع انَّ المستحیل هو نفس توقّف الشیء علی نفسه و علّیته لنفسه سواءً وجد خارجاً أم لا

پاسخ: مساوقت وِصول و تخصیص

به نظر می‌رسد این پاسخ صحیح نیست. به عنوان مقدمه این نکته بیان می‌شود که اشیاء موجود دو دسته هستند: گاهی ثبوت شیء غیر از اثبات آن است مانند «زید» که وجود و عدم زید ربطی به علم دیگران ندارد. پس ممکن است زید موجود یا معدوم باشد امّا علم به وجود یا عدم وی نباشد (یعنی امکان تخلّف علم از وجود و عدم واقعی ممکن است)؛ گاهی نیز ثبوت و اثبات شیء یکی است. یعنی عالم وجود و علم به آن یکی است مانند پاره‌ای از حالات نفسانی مثلاً «گرسنگی» و «درد». وجود گرسنگی (مراد از گرسنگی همان احساس گرسنگی است) عین علم به گرسنگی است. پس ممکن نیست گرسنگی باشد و احساس نشود، بلکه گرسنگی یعنی احساس گرسنگی.

با توجه به این مقدمه، تخصیص به حمل شائع نیز از قبیل قسم دوم است، یعنی مراد از تخصیص همان تخصیص بالفعل است که متقوّم به وصول است (نفسِ تخصیص همان وصول تخصیص است). پس اینگونه نیست که تخصیص وجود داشته امّا واصل نشود. به عبارت دیگر تخصیص همان عدم حجّیت ظهور سابق در بخشی از مدلول خودش می‌باشد که متقوّم به وجود مخصّص نیست بلکه متقوّم به وصول مخصّص است. لذا اگر مولی بگوید «اکرم کلّ عالمٍ» و بعد بگوید «لاتکرم زیداً» و این مخصّص واصل نشود، در این صورت حجّیت عامّ باقی بوده و تخصیص بر آن وارد نمی‌شود.

بنابراین ردع آیات ناهیه متوقّف بر «عدم تخصیص» نیست بلکه متوقّف بر «عدم وصول تخصیص» است، امّا تحقّق تخصیص (یعنی وصول آن) نیز موقوف بر رادعیت است. در نتیجه رادعیت مستلزم دور خواهد شد.

ج۱۸ ۹۶/۰۷/۲۳

مناقشه دوم: عدم استحاله در دور غیرعلّی

به نظر می‌رسد رادعیت آیات ناهیه از عمل به ظنّ، مستلزم دور است، امّا استحاله فقط در مورد دور علّی است. یعنی اگر هر یک از این دو شیء، مبداء وجود دیگری باشد، دور محال لازم می‌آید. هیچ دور غیرعلّی محال نیست. در نتیجه اشکالی ندارد رادعیت آیات متوقّف بر عدم تخصیص آنها توسط سیره باشد، و عدم تخصیص آیات نیز متوقّف بر رادعیت آیات باشد.

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

فلا بدّ من إبطال التوقّف فی نفسه فنقول: امّا دوریة المخصصیة من جهة توقفها علی عدم الرادعیة المتوقف علی التخصیص، فالجواب علیها: انّ مخصصیة السیرة تارة یدعی ... ».

دور از محالات ذاتی نیست بلکه استحاله آن به سبب بازگشت به تناقض است، که فقط دور علّی منتهی به تناقض می‌شود. مراد از علّیت نیز «مبدأ وجود» است (البته اختلافی بین فلاسفه در حقیقت علّیت وجود دارد).

وجه دوم: انصراف آیات به سبب مرکوزیت حجج عقلائیه در اذهان

اعتبار وحجّیت حجج عقلائیه مانند ظهور و خبر ثقه و قول ذوالید، در ذهن انسان‌ها بسیار مرکوز است. مرکوزیت شدید موجب انصراف آیات ناهیه از حجج عقلائیه می‌شود. پس نهی شارع، منصرف از حجج عقلائیه است. اگر انصراف قبول نشود، لااقلّ اطلاقی برای آیات ناهیه منعقد نمی‌شود تا شامل حجج عقلائیه و ردع از آنها شود. «انصراف» از افراد ظهور است، و «عدم انعقاد اطلاق» زیر مجموعه عدم ظهور و اجمال است، لذا قدر متیقّن فقط ظنون غیر حجج عقلائیه خواهد بود.

انصراف هم در عموم و هم در اطلاق وجود دارد، و تفاوتی ندارد که آیات ناهیه دارای اطلاق باشند یا عموم (زیرا عموم نیز از مصادیق ظهور بوده و نصّ نیست).

این وجه نیز مورد قبول است.

وجه سوم: قلع نشدنِ امر مرکوز و مترسّخ، توسط چند اطلاق

مرحوم شهید صدر فرموده اگر امری مترسّخ در اذهان باشد، برای رادعیت آن و قلع آن اترکاز یک بار گفتن کافی نیست، بلکه باید تأکید شود. برای اینکه ریشه سیره و ارتکاز از بین رود، مولی باید چند مرتبه به صورت مؤکّد بیان نماید. نظیر قیاس (قیاس در علم اصول همان تمثیل منطقی است) که بسیاری از انسان‌ها بر اساس تمثیل قضاوت کرده و حکم می‌کنند. لذا شارع نسبت به آن موضع اکیدی اتّخاذ نموده که قیاس ریشه دین را می‌زند. قیاس به مرتکزیت خبر ثقه و ظهور نیست، لذا در این موارد باید تأکید بیشتری باشد.

در نتیجه با یک یا چند دلیل و با اطلاق، نمی‌توان ارتکاز را از بین برد. پس اطلاق آیات نمی‌تواند موجب ردع از حجج عقلائیه شود.[1]

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۴۰۸: «و رابعا لو قطعنا النّظر عن سيرة المتشرعة و بقينا و سيرة العقلاء مع ذلک نقول لا تصلح إطلاقات الآيات المذكورة للردع عنها لما أشرنا إليه مراراً من أنَّه لا بدَّ من أنْ يكون البيان الرادع يردع عن نكتة السيرة صراحة فلا يكفی فيه مجرد إطلاق أو عموم بل لا يكفی بيان واحد أو بيانات بل لا بدَّ من مزيد بيانات و تأكيدات و تصريحات لكی تقلع جذور السيرة و نكتتها عن أذهان المتشرعة كما وقع ذلک بالنسبة إلى العمل بالقياس».

مناقشه: معلوم نبودنِ غرض شارع

به نظر می‌رسد این وجه نیز صحیح نیست؛ زیرا این مقدمه که «غرض شارع، از بین بردن و قلع سیره است» تمام نیست. بله اگر شارع بخواهد ریشه سیره را خشک نماید، تأکید و تکثیر بیان لازم است؛ امّا اگر بخواهد بیانی و حجّتی داشته باشد که خبر واحد نزد وی حجّت نیست، در این صورت نیازی به تأکید و تکثیر در بیان نیست؛ لذا ممکن است غرض شارع این نباشد که سیره را از بین ببرد، بلکه غرض وی فقط اعلام عدم حجّیت خبر واحد در دائره احکام شرعیه باشد (تا این غرض با همین بیان آیات، تأمین شود). غرض شارع به دست ما نیست تا تعیین کنیم چه غرضی دارد، لذا این که غرض شارع از بین بردن این سیره باشد، معلوم نیست.

این بیان صحیح نیست مگر مراد شهید صدر این باشد که با توجّه به ترسّخ سیره و ارتکاز قوّی، این مقدار از کلام برای «بیان ردع» و «نهی از اتّباع» کافی نیست. به عبارت دیگر این مقدار «ردع» محسوب نمی‌شود؛ در این صورت نیز کلام ایشان بازگشت به وجه قبل داشته و وجه جدیدی نخواهد بود.

وجه چهارم: ظنّ به معنای اعتقاد غیر مستند

برخی از متأخّرین فرموده‌اند در استدلال به این آیات مغالطه شده؛ زیرا علم و ظنّ در آیات شریفه، حمل بر معنای اصطلاحی شده است (معنای اصطلاحی «علم» اعتقاد جزمی، و معنای اصطلاحی «ظنّ» اعتقاد راجح غیر جزمی است). در حالیکه معنای عرفی «ظنّ» عبارت است از اعتقاد غیر مستند به حجّت هرچند جزمی باشد؛ و معنای عرفی «علم» عبارت است از اعتقاد مستند به حجّت هرچند اعتقاد راجح غیرجزمی باشد.

اگر ظنّ و علم در آیات شریفه، حمل بر معنای عرفی شود، رادعیتی از حجج عقلائیه وجود نخواهد داشت؛ زیرا اعتقاد مستند به خبر واحد، اعتقادی مستند به حجّت عقلائیه بوده و «علم» محسوب می‌شود هرچند غیرجزمی باشد (لذا فقط ظنونی مانند اعتقاد راجح به نجاست این اناء که حاصل از استخاره است، تحت نهی آیات شریفه باقی خواهد ماند).

مناقشه: عدم ثبوت معنای مذکور برای ظنّ و علم

اشکال این وجه این است که معنای عرفی مذکور برای ظنّ و علم، ثابت نیست. به نظر می‌رسد علم همان اعتقاد جزمی یا اطمینانی مطابق واقع بوده، و ظنّ نیز اعتقاد راجح است (ظاهراً در معنای عرفی آنها مستند، اخذ نشده است). البته جزم به عدم معنای مذکور وجود ندارد بلکه اعتقاد راجح وجود دارد که معنای عرفی چیز دیگری است.

هرچند ممکن است «علم» در مواردی به معنای «ظنّ مستند» باشد (مانند اینکه ثقه خبر از نجاست اناء دهد، که علم از آن حاصل نشود؛ در این صورت ممکن است گفته شود علم به نجاست این اناء وجود دارد. ممکن است این استعمال مجازی رائج باشد)؛ امّا ظنّ در هیچ استعمالی به معنای اعتقاد مستند به حجّت نیست.

وجه پنجم: ارتباط آیات با اعتقادات

ادّعا شده آیات ناهیه از عمل به ظنون، مرتبط با اصول دین و اعتقادات است، لذا ربطی به محلّ بحث که تکالیف و فروع است ندارد. بنابراین آیات شریفه از خبر واحد در فروع، ردعی ندارد.

مناقشه: ظهور برخی آیات در فروع

به نظر می‌رسد این وجه صحیح نیست؛ زیرا برخی آیات مختصّ به مباحث اعتقادی نبوده و اطلاق دارد، به عنوان مثال آیه شریفه «انّ الظنَّ لایغنی عن الحقّ شیئاً» به عنوان یک کبرای کلّی مطرح شده (نه اینکه خصوص مورد را بیان نماید) لذا اطلاق دارد.

درنتیجه این آیات نمی‌توانند رادع باشند؛ زیرا وجه دوم تمام است.

ج۱۹ ۹۶/۰۷/۲۵

تنبیهات مقام اول

همانطور که گفته شد در بحث اعتبار سیر عقلائیه در دائره تکالیف شرعیه، در دو مقام بحث می‌شود. مقام اول بحث از مواردی است که مصبّ سیره عقلاء، حجّیت است (یعنی بحث از حجج عقلائیه)، نظیر سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد؛ و مقام دوم بحث از مواردی است که مصبّ سیره عقلاء، اموری غیر حجّیت باشند نظیر ضمان و ملکیت؛

در مقام اول گفته شد دو مسلک «عدم وصول ردع» و «امضاء» وجود دارد، که به نظر می‌رسد مسلک امضاء صحیح است. دو راه برای احراز امضاء شارع وجود داشت: منهج شارع که موجب اعتبار مطلق حجج عقلائیه است؛ و سکوت شارع (و همچنین عمل معصومین علیهم السلام به حجج عقلائیه) که موجب اعتبار حجج عقلائیه موجوده در زمان معصومین علیهم السلام است.

به هر حال، نتیجه بحث این می‌شود که تمام حجج عقلائیه حتی حجج مستحدثه نیز حجّت بوده و مورد امضاء شارع هستند. در ذیل مقام اول نیاز است تنبیهاتی مطرح شود:

تنبیه اول: شبهه‌ای در مقابل احراز امضاء شارع

همانطور که گفته شد آیات ناهیه از عمل به ظنّ نسبت به خبر واحد و حجج عقلائیه اجمال داشته و شامل آنها نیست. از سوی دیگر نیز امضاء شارع نسبت به حجج عقلائیه از راه منهج شارع و سکوت شارع احراز شد. با توجه به این دو مقدمه این سوال مطرح می‌شود که آیا با وجودِ این آیات ممکن است امضاء شارع از راه منهج شارع و سکوت شارع احراز شود؟

علاوه بر آیات ناهیه از عمل به ظنّ، فرض شود دلیل ضعیفی دلالت بر ردع از برخی حجج عقلائیه دارد، آیا در این صورت ممکن است از راه منهج و سکوت شارع، اعتبار این حجج عقلائیه احراز شود؟

به طور کلی سوال این است که اگر در قبال حجج عقلائیه، خطاب مجمل یا روایت ضعیفی باشد، باز هم احراز امضاء از راه منهج و سکوت شارع ممکن است؟

به عنوان مثال «مسعدة بن صدقة» روایتی نقل نموده که ادّعا شده دلالت دارد خبر واحد در موضوعات نزد شارع معتبر نبوده و در موضوعات باید بیّنه اقامه شود.[۱] وثاقت مسعده مورد اختلاف بوده و در نظر مختار ثابت نیست (البته دو راوی دیگر به نام‌های «مسعده بن زیاد» و «مصدق بن صدقه» از ثقات هستند).[۲] اگر فرض شود این روایت، ضعیف است، در مقابل سیره عقلاء در عمل به خبر واحد است که نزد عقلاء تفاوتی بین شبهات موضوعیه و حکمیه نیست و خبر واحد در هر دو حجّت است. سوال این است که آیا با وجود این روایت، ممکن است از منهج و سکوت شارع، کشف امضاء شود؟

نکته وجود این شبهه این است که هرچند مدلول آیات ناهیه مجمل است، امّا ممکن است مراد جدّی آنها شامل خبر واحد نیز باشد؛ و یا هرچند خبر ضعیف دارای ضعف سندی است، امّا ممکن است صادر شده باشد (در جایی که راوی ضعیف باشد امکان صدور خبر از معصوم علیه السلام وجود دارد زیرا ممکن است راوی ضعیف نیز یک روایت را درست نقل کرده باشد؛ علاوه بر اینکه در این مورد ضعف مسعده ثابت نیست، بلکه فقط وثاقت وی احراز نشده است).

به نظر می‌رسد این شبهه صحیح نیست؛ زیرا اگر با وجودِ روایت ضعیف و خطاب مجمل نیز، سلوک و منهج شارع و معصومین علیهم السلام برای ما افاده اطمینان می‌کند. یعنی صرفِ وجود این اجمال یا ضعف، مانع اطمینان

---

۱. وسائل الشیعة، ج۱۷، ص۸۹:«وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ کُلُّ شَیْءٍ هُوَ لَکَ حَلَالٌ حَتَّی تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَیْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِکَ وَ ذَلِکَ مِثْلُ الثَّوْبِ یَکُونُ عَلَیْکَ قَدِ اشْتَرَیْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوکِ عِنْدَکَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِیعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَکَ وَ هِیَ أُخْتُکَ أَوْ رَضِیعَتُکَ وَ الْأَشْیَاءُ کُلُّهَا عَلَی هَذَا حَتَّی یَسْتَبِینَ لَکَ غَیْرُ ذَلِکَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَیِّنَةُ».

۲. این روایت نزد علماء دلالت تمامی داشته و فقط برخی در سند آن خدشته نموده‌اند؛ امّا به نظر می‌رسد هم سنداً و هم دلالةً ناتمام است.

نیست، زیرا سلوک و «منهج شارع» بسیار قوّی است؛ نسبت به «سکوت شارع» نیز همین نکته وجود دارد که صرفِ یک خطاب مجمل یا روایت ضعیف مانع استظهار امضاء از سکوت نیست.

تنبیه دوم: مقدار «ما یثبت بالامضاء»

همانطور که گفته شد اگر حجّتی در عصر شارع بوده و شارع در مورد آن سکوت نماید، امضای وی کشف خواهد شد. سوالی مطرح می‌شود که سکوت دلالت بر امضاء به مقدار همین یک حجّت دارد، و یا امضاء به مقدار نکته ارتکازی را ثابت می‌کند؟

به عنوان مثال رجوع به عالم و اهل خبره در هر رشته یک امر ارتکازی است، شارع نسبت به رجوع به «فقهاء» و «اطّباء» و «مقوّمین» سکوت نموده، لذا امضاء نسبت به آنها احراز شده است؛ امّا آیا سکوت شارع امضاء رجوع به عالم فیزیک و علمای جدید نیز محسوب می‌شود؟ به عبارت دیگر سکوت شارع دلالت بر چه مقدار امضاء دارد، فقط امضاء حجّت موجوده و یا امضاء ارتکاز عقب آن حجّت؟

نظر اول: امضاء ارتکاز

شهید صدر سکوت شارع را دالّ بر امضاء ارتکاز (نه فقط حجّت موجوده) دانسته و سپس مثال‌هایی ذکر نموده مانند اینکه در زمان شارع «تحجیر» و «حیازت» بوده که کسی ماهی را حیازت کرده و یا یک قطعه زمین را تحجیر می‌کرده است. شارع با سکوت خود مملّکیت حائز را امضاء نموده، امّا در پیِ تمام این موارد یک ارتکاز وجود دارد که عمل انسان محترم است. در عصر متأخّر حقّی به نام حقّ التألیف (حقّ نشر تألیف) پیدا شده است که در زمان شارع وجود نداشته است. هرچند تألیف وجود نداشته، امّا ارتکازی وجود داشته که «حیازت» و «حقّ التحجیر» و «سبق به مکان» و «احیاء» از آن ارتکاز ناشی شده است.

اگر سکوت شارع فقط دلالت بر امضاء خود مورد داشته باشد، امضاء حقّ التألیف ثابت نمی‌شود؛ و اگر دلالت بر امضاء ارتکاز داشته باشد، امضاء حقّ التألیف نیز ثابت می‌شود (البته این مثال در مورد سیر عقلائیه که مصبّ آنها حجّت باشد نیست، و ایشان تفکیک بین مصّب سیره ندارد). ایشان فرموده سکوت شارع امضاء ارتکاز است؛ زیرا یکی از وظائف معصومین علیهم السلام ابلاغ احکام شرعی است و یکی از وظائف هم تصحیح ارتکازات مردم است. به عنوان مثال ارتکاز حقّ التألیف یعنی محترم بودنِ عمل انسان بسیار وسیع است لذا اگر نزد شارع چنین عملی محترم نباشد، باید امام علیه السلام این ارتکاز وسیع در اذهان را محدود نموده و بفرمایند هر عملی

محترم نیست مگر مانند «حقّ التحجیر» و مانند آن باشد. با توجّه به این مقدمه اگر معصوم علیه السلام سکوت نماید، ظهور در امضاء ارتکاز در اذهان خواهد داشت.[۱]

نظر دوم: امضاءِ مورد

برخی بزرگان مانند محقّق تبریزی فرموده‌اند سکوت دلالت بر امضاء به مقدار تجسّد سیره دارد، لذا «حقّ السبق» نزد ایشان فقط به مقداری که در زمان معصومین علیهم السلام وجود داشته، معتبر است. به عنوان مثال سبق به مکانی در مسجد، و سبق به مکانی برای فروش کالا در بازار، و مانند آنها موجب حقّ شرعی می‌شود؛ امّا در مورد صف‌های موجود در عصر حاضر مانند صف نانوایی (که در آن زمان نبوده) معتبر نیست. یعنی این سبق موجب حقّ شرعی نیست (نه اینکه شارع امضاء نکرده باشد، بلکه امضاء شارع ثابت نیست).

نظر مختار: امضاءِ مورد

همانطور که گفته شد دو راه برای احراز امضاء شارع صحیح است: «منهج شارع» که دلالت بر امضاء تمام حجج عقلائیه دارد حتی حججی که در زمان معصومین علیهم السلام موجود نبوده است؛ و «سکوت شارع» که دلالت بر امضاء حجج عقلائیه موجود در آن زمان دارد؛

اگر راه احراز امضاء را «سکوت شارع» بدانیم (یعنی حجج متأخّر را معتبر نباشد)، نظر محقّق تبریزی صحیح است که سکوت فقط بر امضاء به میزان حجج موجوده دلالت دارد (نه به مقدار ارتکاز)؛ زیرا به عنوان مثال سکوت در مقابل «حقّ التحجیر»، بر امضاء «حقّ التألیف» دلالت ندارد. البته ممکن است در مواردی احتمال تفاوت بین امور موجوده و متأخّره نباشد، که این بحثی غیر از امضاء ارتکاز است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۴۶:«الجهة الرابعة فی مقدار مفاد الإمضاء للسیرة العقلائیة و هل هو فی حدود ما هو معمول به خارجاً و قام التعارف علیه فی عهد المعصوم علیه السلام أو یکون الإمضاء أوسع من ذلک و ضمن سعة دائرة النکتة العقلائیة لها التی قد تکون أوسع من مقدار الجری الخارجی، فالسیرة علی سببیّة الحیازة للتملیک مثلًا کان المقدار المعمول به منها خارجاً الحیازة بالطرق و الوسائل البدائیة کالاغتراف و الاحتطاب و امّا مثل حیازة الطاقة الکهربائیة لم یکن لها وجود آنذاک فهل المقدار المستفاد إمضاؤه یکون فی دائرة تلک الموارد المعمول بها أم أوسع من ذلک؟ و هذا له آثار مهمّة فی الفقه. قد یقال: بأنَّ السکوت و عدم الردع لا یدلّ علی أکثر من إمضاء ما وقع خارجاً من عمل العقلاء و امّا سعة نظر العقلاء من دون أنْ یقع جری خارجی علی طبقها فلا یمکن أنْ یستکشف إمضاء الشارع لها من مجرّد سکوته. إِلّا انَّ الإنصاف دلالة عدم الردع علی إمضاء تمام النکتة العقلائیة التی هی أساس العمل الخارجی للعقلاء و ملاکه فی نظرهم، لأنَّ المعصوم له مقام التشریع و إبلاغ أحکام اللَّه سبحانه و تعالی و تصحیح أو تغییر ما ارتکز عند الناس من شرائع غیر صحیحة و مثل هذا المقام أوسع مدلولًا من مجرد کونه ناهیاً للمنکر الخارجی و آمراً بالمعروف بل یدلّ بحسب ظهوره الحالی علی انَّه ناظر إلی النکات التشریعیة الکبرویة نفیاً أو إثباتاً فیکون لسکوته و عدم ردعه ظهور فی إمضاء تمام النکتة العقلائیة للسیرة».

استدلال شهید صدر که امام علیه السلام وظیفه اصلاح ارتکازات در اذهان را دارد، نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً فقط در مورد امامی که متصدّی زعامت باشد چنین کلامی ممکن است گفته شود، نه در مورد امام خانه‌نشین (که فقط امام اول و دوم در مدّت کوتاهی متصدّی زعامت مردم بوده‌اند، و آن مدّت نیز غالباً به جنگ گذشته است)؛ و ثانیاً اگر امام خانه‌نشین نیز وظیفه اصلاح ارتکازات اذهان را داشته باشد، ممکن است به سبب مصلحتی اهمّ، این اصلاح انجام نشده باشد (همانطور که مقتضای تربیت در موارد بسیاری این است که سکوت شود). پس از سکوت امام علیه السلام نمی‌تواند امضاء ارتکازات موجود در اذهان مردم را ثابت نمود.

ج۲۰ ۹٦/۰۷/۲٦

تنبیه سوم: طرق احراز معاصرت سیره با عصر معصومین علیهم السلام

دو راه برای احراز امضاء یک سیره، مورد قبول واقع شد: منهج شارع؛ و سکوت شارع نسبت به سیر موجوده در عصر ائمه علیهم السلام؛ بنابر راه دوم اگر سیره‌ای در زمان معصوم علیه السلام بوده و با سکوت وی مقارن شود، حجّت خواهد بود. سوال این است که معاصرت یک سیره با زمان ائمه علیهم السلام چگونه احراز می‌شود؟

ممکن است اشکال شود از سویی سیره عقلاء محدود به زمان و مکان خاصّ و یا مختصّ قوم یا مذهب یا فرقه‌ای خاصّ نیست، و از سوی دیگر نیاز به احراز معاصرت سیره عقلاء با عصر ائمه علیهم السلام وجود دارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد این بحث، صرفاً بحثی لغوی بوده و نیازی به احراز معاصرت سیره عقلاء با آن عصر وجود ندارد.

پاسخ این است که هرچند سیره عقلاء اختصاص به زمان و مکان خاصّی ندارد، امّا گاهی زمان و مکان مرتبط به مصبّ سیره است. به عنوان مثال در عصر کنونی مالکیت انسان بر انسان مورد امضاء عقلاء نیست. قید «زمان ما» یا «عصر کنون»، قیدی برای سیره عقلاء نیست، بلکه قیدِ متعلّق سیره است (یعنی سیره عقلاء بر «عدم مالکیت در این عصر» شکل گرفته است). به عبارت دیگر سیره عقلاء بر اساس اختلال و حفظ نظام اجتماعی شکل می‌گیرد، که تحوّل نظام اجتماعی بشر، منجرّ شده برده‌داریِ مفید برای حفظ نظام در آن عصر، تبدیل شود به امری مضرّ برای حفظ نظام اجتماعی در این عصر. پس تبدّلی در اصلِ سیره رخ نداده بلکه موضوع سیره تبدّل پیدا کرده است. در نتیجه سیره عقلاء امری ثابت است که اگر انسان‌های امروز به آن زمان بروند (و شرائط زمانی و مکانی آن عصر را لحاظ نمایند) مالکیت انسان بر انسان را امضاء نموده؛ و اگر انسان‌های آن عصر به عصر کنونی بیایند نیز برده‌داری را مذمّت خواهند کرد. پس تحوّلات اجتماعی موجب تغییر موضوع سیره می‌شود.

بنابراین طبق مبنای سکوت شارع برای امضاء سیره موجوده در آن عصر، این سوال صحیح است که چگونه معاصرت سیره احراز می‌شود؟ پنج راه برای احراز معاصرت سیره عقلاء با عصر ائمه علیهم السلام وجود دارد:

طریق اول: احراز سیره نزدیک به عصر معصومین علهیم السلام

تاریخ اصحاب ائمه علیهم السلام خیلی روشن نیست امّا تاریخ عصور بعدی (زمان شیخ طوسی و سائر علمای بعدی) نقل شده و نسبتاً روشن است. پس اگر سیرهای مانند عمل به خبر واحد در عصر متأخّر از عصر ائمه علیهم السلام که تاریخ روشنی دارد، احراز شود، کشف میشود در عصر ائمه علیهم السلام نیز خبر ثقه نزد عقلاء حجّت بوده است؛ زیرا تبدّل در سیر عقلائیه به صورت سریع محقّق نشده و نیازمند زمان طولانی است، مگر یک پدیده اجتماعی عظیم رخ دهد که موجب دگرگونی سیره عقلاء شود (به عنوان مثال نظام کشاورزی تبدیل به نظام صنعتی شود). پس سیره عقلاء با گذشت یک نسل یا دو نسل و یا با اراده یک نفر، تغییر نمیکند، بلکه نیازمند تحولّی کیفی در جامعه است. از سویی در زمان گذشته نیز اینگونه تحوّلات عظیم اجتماعی وجود نداشته[۱] لذا اگر سیره در زمان شیخ طوسی احراز شود، کشف میشود در عصر ائمه علیهم السلام نیز این سیره وجود داشته است.

البته هر چه سیره احراز شده به عصر ائمه علیهم السلام نزدیکتر باشد، بهتر بوده و راحتتر سیره آن عصر احراز میشود؛ امّا سیره عقلاء در عصر علامّه و محقّق نیز موجب اطمینان به سیره عقلاء در عصر ائمه علیهم السلام است. این راه مورد قبول است.

طریق دوم: نقل تاریخی

یکی از راههای احراز سیره نیز مراجعه به کتب تاریخ و یا مراجعه به برخی روایات است که دلالت نمایند بر اینکه در عصر ائمه علیهم السلام یک سیره رائج بوده و مردم به امری اعتماد نمودهاند. به عنوان مثال با رجوع به تاریخ و برخی روایات کشف میشود مردم به طبیب مراجعه مینمودهاند، پس سیره عقلاء در آن زمان نیز مراجعه به اهل خبره بوده است. البته باید به تعدادی نقل تاریخی یا روایت وجود داشته باشد، که موجب علم شود. این روش نیز مورد قبول است.

طریق سوم: استقراء

یکی از راههای احراز معاصر سیره این است که یک سیره در جوامع و عرفهای متفاوت بررسی شود و کشف شود که در آنها نیز چنین سیرهای وجود دارد. به عنوان مثال اماریت ید بر ملکیت، در جوامع بسیاری وجود

---

۱. به عنوان مثال ۱۵۰ سال قبل با ۱۴۰۰ سال قبل تقریباً یکی بوده است و تفاوتی چندانی نداشته است. در ۱۰۰ سال اخیر به دلیل صنعت و مسائل ارتباطی (نشر و تلفن و ..) تحوّل عظیمی به وجود آمده است.

داشته و مختصّ به مردم این کشور یا آن کشور نبوده و در خاورمیانه و در اروپا و در آفریقا، سیره بر آن وجود دارد. از این استقراء علم پیدا می‌شود در زمان ائمه علیهم السلام نیز ید اماره ملکیت بوده است.

همان مبنای جاری در بحث استقراء، در این مورد نیز وجود دارد؛ نظیر اینکه قضیه «تمام آتش‌ها گرم است» صحیح است در حالیکه تمام آتش‌ها تجربه نشده‌اند، بلکه با استقراء به تعداد قابل توجّهی این نتیجه به دست آمده است. در بحث فوق نیز، اگر هفتاد عرف مختلف با شرائط متفاوت زمانی و مکانی به همراه خصوصیاتی که احتمال ایجاد تفاوت دارند، بررسی شوند، اطمینان پیدا می‌شود که در عصر ائمه علیهم السلام نیز چنین سیره‌ای وجود داشته است. البته همانطور که گفته شد باید تمام شرائط استقراء لحاظ شود و استقراء طوری باشد که خصوصیاتی که احتمال دخالت دارند، داخل در استقراء باشد. این راه نیز مورد قبول است.

طریق چهارم: ملاحظه تحلیلیه وجدانیه

مرحوم شهید صدر نیز طریقی برای احراز معاصرت سیره معرفی نموده و نام آن را «ملاحظه تحلیلیه وجدانیه» نهاده است. ایشان فرموده یک راه برای احراز معاصرت سیره این است که (سیره در جوامع مختلف استقراء نشده بلکه) عرضه به وجدان شده و وجدان حکم به وجود چنین سیره‌ای بین عقلاء نماید. هر شخص نیز یکی از اعضای مجموعه عقلاء است که با عرضه سیره به وجدان خود، ممکن است طبق آن سیره حکم نماید، و سپس تمام احتمالاتی که ممکن است مرتبط به حکم شخصی باشد بررسی شده و با دفع تمام آن احتمالات، سیره عقلاء ثابت می‌شود. به عنوان مثال اماریت ید بر ملکیت، وجدان می‌شود. سپس احتمالاتی داده می‌شود که شاید این وجدان شخصی بوده و مرتبط با طلبه بودن، یا مرتبط با مسلمانیت یا ایرانیت یا مانند آنها باشد. با بررسی و دقّت در اینکه با هیچیک از احتمالات فوق، ارتباطی ندارد، کشف می‌شود سیره عقلاست.

اگر از این راه نیز علم حاصل شود، سیره احراز می‌شود.

طریق پنجم: عدم نقل بدیل

راه دیگر برای احراز معاصرت سیره اینکه اگر برخی طرق و امارت در آن عصر نبود، باید بدیلی داشته باشند که به ما برسد. از نرسیدن بدیل برای برخی امارات، کشف می‌شود بدیلی وجود نداشته است؛ و از نبودن بدیل، کشف می‌شود این اماره رائج بوده است. به عنوان مثال ید اماره ملکیت است، اگر در آن زمان نبوده باید بدیلی باشد که به ما برسد. یعنی در آن زمان کسی که برای خرید گوسفندی به بازار می‌رفت، چگونه احراز می‌نمود این گوسفند ملک بایع است؟ پس اگر ید اماره ملک نباشد، باید بدیل داشته باشد که این بدیل نامتعارف است (مثلاً قسم خوردن بدیل باشد)، لذا باید نقل شده باشد و بسیار بعید است در هیچ نقل به آن اشاره نشده باشد.

یعنی اینکه قصاب باید برای تک تک مشتریان قسم بخورد، پدیده‌ای عجیب است که حتماً باید نقل شود. پس از عدم نقل چنین بدیلی، احراز می‌شود اماریت ید در آن زمان نیز متداول بوده است.

از این طرق علم و اطمینان پیدا می‌شود که حجج عقلائیه در آن زمان نیز وجود داشته است.

ج۲۱ ۹۶/۰۷/۲۹

تنبیه چهارم: تبدّل سیره

برخی امارات حجج عقلائی موجود در عصر معصومین علیهم السلام که با سکوت آنها امضاء شده است، در عصر کنونی حجّیت عقلائی ندارد (یعنی الآن از امارات عقلائی نیست). در این تنبیه حجّیت آنها در دائره احکام شرعی در این عصر بررسی می‌شود. به عبارت دیگر بدون هیچ اشکالی در آن عصر عمل به آن حجج عقلائی صحیح بوده، امّا عمل به آنها در عصر کنونی نیاز به بررسی دارد. هرچند عنوان این تنبیه «تبدّل سیره» است امّا در واقع تبدّلی در نفسِ سیره رخ نداده، بلکه تبدّل در موضوع سیره اتّفاق افتاده است (یعنی زمینه اجتماعی تغییر پیدا کرده، لذا آن اماره عقلائی دیگر نزد عقلاء اماریت ندارد).

پنج مثال برای تبدّل موضوع سیره

برای این بحث امثله‌ای زده شده که به پنج مثال معروف اشاره می‌شود:

مثال اول: خبر واحد در امور هامّه

حجّیت خبر واحد از زمان شیخ طوسی و حتی قبل از آن مورد اختلاف علماء بوده، و این اختلاف تا عصر کنونی نیز وجود دارد. برخی خبر واحد را حجّت دانسته و برخی حجّت نمی‌دانند. ریشه نزاع، حجّیت خبر واحد نزد عقلاست؛ نه اینکه منکرین قائل شوند خبر واحد نزد عقلاء حجّت بوده، امّا نزد شارع حجّت نیست.

به هر حال هیچ اماره‌ای از قدیم تا کنون به اهمّیت خبر واحد نبوده، و در حجّیت هیچ اماره‌ای به این اندازه اختلاف نشده است. دو نکته موجب این نزاع شده است: اول اینکه دلیل حجّیت خبر واحد یعنی سیره عقلاء، مطلق و واحد نیست؛ یعنی سیره بر حجّیت خبر واحد مطلقاً، و یا بر عدم حجّیت آن به طور مطلق نیست (بلکه نزد عقلاء در مواردی حجّت بوده و در مواردی حجّت نیست). نکته دوم اینکه سیره دچار تغییر شده، و سعه و ضیق سابق را ندارد. یعنی در زمان متأخّر کم کم دائره حجّیت آن ضیق شده است. به عنوان مثال عقلاء در سابق در امور هامّه نیز به خبر واحد عمل نموده، امّا کم کم در امور هامّه به خبر واحد عمل نکرده‌اند (البته این مثال است و فعلاً بحثی در این زمینه نیست).

به هر حال با فرض اینکه در عصر کنونی عقلاء در امور هامّه به خبر واحد عمل نمی‌کنند، باید حجّیت خبر واحد در امور هامّه در عصر حاضر بررسی شود.

مثال دوم: اقرار در باب قضاء

اقرار در عصر ائمه علیهم السلام یکی از امارات عقلائیه در باب قضاء بوده، امّا اکنون عقلاء به آن عمل نمی‌کنند (مگر در موارد خاصّی که قابل فحص نیست). به عنوان مثال اگر کسی نزد قاضی بگوید «مال زید را من دزدیده‌ام» سریع طبق آن، حکم صادر نمی‌شود بلکه تحقیق و فحص می‌شود.

بنابراین باید بررسی شود در عصر حاضر قاضی می‌تواند به اقرار (که در آن عصر از حجج عقلائیه بوده) عمل نموده و حکم صادر کند یا نه؟

مثال سوم: شیاع در باب قضاء

معمول فقهاء شیاع را از امارات ندانسته و اگر کسی بین مردم به اجتهاد یا اعلمیت یا عدالت معروف باشد، این مقدار را کافی نمی‌دانند؛ لذا شیاع را مقیّد به افاده علم و اطمینان کرده و فرموده‌اند شیاعی که مفید علم و اطمینان باشد، کافی است. پس شیاع حجّت نبوده، و فقط علم و اطمینان حجّت است.

فقهاء یک مورد را استثناء نموده و شیاع در باب نَسَب را از امارات دانسته‌اند. به عنوان مثال زید بین مردم به سیادت معروف است، و یا معروف به این است که پسر فلانی می‌باشد. در این موارد آثار سیادت و بنوّت بار می‌شود (مثلاً اگر پدر زید از دنیا برود، خانه پدر را از زید خریداری می‌نمایند).

شیاع از امارات عقلائیه بوده و در آن عصر در باب قضاء نیز به آن عمل شده است؛ امّا در عصر حاضر «فی الجمله» از امارات است، یعنی در مواردی که قابل آزمایش می‌باشد، شیاع از امارات عقلائیه نیست (مثلاً در تعیین سیادت ممکن است گفته شود قابل آزمایش نیست، لذا اکنون نیز شیاع نزد عقلاء اماره است؛ امّا در تعیین فرزند دیگر شیاع از امارات عقلائیه نیست زیرا فرزند کسی بودن با آزمایش قابل تعیین است).

به هر حال در عصر کنونی در برخی موارد شیاع از امارات عقلائیه نیست، لذا نیاز است بحث شود که آیا اکنون عمل به شیاع در آن موارد، کافی است؟

مثال چهارم: فِراش

فِراش به معنی «در علقه زوجیت بودن» است و اماره عقلائی بر ولادت یا ولدیت است. به عنوان مثال فرض شود همسر زید با غیر شوهرش نیز مراوده نموده و اکنون دارای فرزندی شده است. در این صورت فرزند ملحق به زید می‌شود زیرا فراش اماره ولدیّت است (هرچند احتمال ولدِ زید بودن، ۲۰ درصد باشد).

در عصر کنونی فراش از امارات عقلائیه نیست؛ زیرا امکان آزمایش و اثبات وجود دارد. پس باید بررسی شود آیا در باب قضاء ممکن است قاضی به فِراش عمل نموده و حکم صادر نماید؟

مثال پنجم: قول زن در حمل

حمل زن از امور خفیّه است که در ماه‌های اولیه قابل تشخیص نیست. قول زن در عصر ائمه علیهم السلام نزد عقلاء اماره بر حمل یا عدم حمل وی می‌باشد (حتی اگر عدالت نداشته باشد). یعنی نیازی به فحص نبوده و به قول وی عمل شده و آثار آن بار می‌شود. قول زن در عصر حاضر از امارات عقلائیه نیست؛ زیرا حمل زن با آزمایش قابل تشخیص است.

بنابراین اعتماد به قول زن و اعتبار آن در عصر حاضر نیاز به بررسی دارد (البته اگر آن زن عادل باشد، قول وی از باب خبر واحد در موضوعات حجّت است؛ این بر خلاف قول زن در باب حمل است که نیازی به عدالت ندارد).

احتمالات و اقوال در مسأله

مثال‌های فوق از امارات عقلائیه در آن عصر بودند که حجّیت شرعی نیز داشتند؛ امّا در عصر کنونی اماره عقلائی نبوده و حجّیت عقلائی ندارد. بحث در این است که آیا در عصر حاضر حجّیت شرعی دارند؟ سه احتمال و قول در این مسأله وجود دارد:

احتمال اول: حجّیت شرعی

گفته شده امارات فوق در عصر کنونی نیز حجّیت شرعی دارد. استدلال به روایتی شده که دین را ابدی معرفی می‌کند (که فقهاء به مناسبت‌های مختلف از این روایت استفاده نموده‌اند):

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

«عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ فَقَالَ حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَ لَا يَجِيءُ غَيْرُهُ وَ قَالَ قَالَ عَلِيٌّ ع مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً»[1]؛

از این روایت استفاده شده دین ابدی بوده و قابل تغییر نیست، یعنی اگر چیزی در دین باشد تغییری در آن نخواهد بود. بنابراین امر حلال تغییر نکرده، و امر حرام نیز تغییری نکرده، و امر حجّت هم تغییر نخواهد کرد. پس فهم عرفی صرفِ حلال و حرام تکلیفی نیست.

برداشت فقهاء اجمالاً صحیح است، امّا نتیجه‌گیری و استدلال صحیح نیست. توضیح اینکه معنای ثبات دین همان «عدم نسخ» و «عدم تغییر» می‌باشد؛ در حالیکه اگر در جایی موضوع حکم تغییر کند، حکم الهی تغییر نکرده است. به عنوان مثال فرض شود شیئی از تحتِ آلات قمار خارج شود، و دلیل حرمت فقط حرمت لعب با آلات قمار را ثابت می‌کند. در این صورت تغییر در احکام الهی رخ نداده بلکه تغییر در موضوع احکام رخ داده است. پس روایت فوق دلالت ندارد بر اینکه آن شیء حتی اگر از تحتِ آلات قمار خارج شود، باز هم حرام است. به عبارت دیگر تبدّل موضوع، به معنای تغییر دین نیست. در محلّ بحث نیز روایت فوق دلالت ندارد هرچه در زمان ائمه علیهم السلام حجّت بود، باید اکنون نیز حجّت باشد. ممکن است اقرار در آن زمان حجّت بوده، امّا اکنون حجّت نباشد؛ و این نسخ یا کم و زیاد شدنِ دین نیست تا روایت فوق آن را نفی نماید، بلکه تغییر موضوع است.

احتمال دوم: تفصیل بین دلیل لفظی و لبّی

احتمال دوم تفصیلی بین دلیل لفظی و لبّی است. توضیح اینکه اگر دلیل امضای آن اماره عقلائی دلیلی لبّی باشد، فقط در آن زمان حجّت بوده و در عصر حاضر حجّت نیست؛ امّا اگر دلیلی لفظی باشد، اکنون نیز حجّت است؛ زیرا دلیل لبّی اطلاق نداشته و شامل عصر حاضر نمی‌شود، امّا دلیل لفظی دارای اطلاق بوده و عصر حاضر را نیز دربرمی‌گیرد. به عنوان مثال دلیل امضای «شیاع» دلیلی لبّی است (یعنی شارع با سکوت آن را امضاء نموده نه اینکه روایت بر امضای آن دلالت نماید)، پس فقط در آن زمان حجّت است؛ امّا دلیل امضای خبر واحد دلیلی لفظی است (طبق نظری آیه نبأ دلالت بر حجّیت خبر واحد دارد، لذا دلیل لفظی بر امضای خبر واحد محسوب می‌شود)، پس خبر واحد در امور هامّه در عصر کنونی نیز حجّت است. اگر دلیل امضای خبر واحد نیز سکوت باشد، دلیل لبّی شده و در عصر کنونی در امور هامّه حجّت نخواهد بود.

---

۱. الکافی، ج۱، ص۵۸؛ باب البدع و الرأی و المقاییس، حدیث۱۹.

به نظر می‌رسد این تفصیل صحیح نیست. این مطلب صحیح است که اگر دلیل امضای یک اماره لبّی باشد، حجّیت آن اماره در عصر حاضر را ثابت نمی‌کند زیرا دلیل لبّی بوده و اطلاق ندارد؛ امّا حتی اگر دلیل امضاء یک دلیل لفظی هم باشد دلالت بر حجّیت در عصر کنونی ندارد؛ زیرا ارتکازی وجود دارد که مانع انعقاد اطلاق برای دلیل امضاء است. ارتکاز موجود در اذهان این است که حجّیت خبر از باب حجّیت خبر نبوده بلکه از باب امضاء سیره عقلاست. پس در اذهان عقلاء مرتکز است که خبری که عقلاء به آن عمل می‌کنند باید در شرع عمل شود. این ارتکاز مانع انعقاد اطلاق برای دلیل امضاء شده، لذا دلیل امضاء عمل به خبر واحد در عصر کنون را شامل نمی‌شود زیرا منصرف از آن بوده و یا لااقلّ اطلاقی ندارد تا شامل حجّیت خبر واحد در عصر حاضر شود.

احتمال سوم: عدم حجّیت

احتمال سوم اینکه امارات فوق در عصر کنونی حجّت شرعی نیست. با ردّ دو احتمال قبل، این احتمال ثابت می‌شود. بنابراین امارات عقلائیه که در عصر ائمه علیهم السلام حجّیت شرعی داشتند، امّا اکنون از امارات عقلائیه نیستند، حجّیت شرعی نیز نخواهند داشت. در بحث امارات خواهد آمد که اولاً دلیل لفظی بر امضاء وجود ندارد بلکه تمام دلیل امضاء همان سکوت است. سکوت نیز دلیل لبّی بوده و اطلاق ندارد تا شامل «خبر واحد» و «شیاع» بعد از خروج از حجّیت عقلائی شود؛ و ثانیاً حتی اگر دلیل لفظی بر امضای اماره‌ای وجود داشته باشد مانند آیه نبأ، از این جهت در مقام بیان نبوده و شامل حجّیت شرعی آن اماره بعد از خروج از حجّیت عقلائیه نیست.

ج۲۲ ۹۶/۰۷/۳۰

مقام دوم: مواردی که مصبّ سیره اموری غیرحجّیت است

مقام دوم جایی است که متعلّق سیره امری غیر حجّیت باشند، و تفاوتی ندارد که متعلّق سیره عقلاء از امور واقعی یا اعتباری باشد. متعلّق سیره در صحّت و بطلان از امور واقعی بوده، و در ملکیت و زوجیت از امور اعتباری است. پس متعلّق سیره می‌تواند هر چیزی غیر از حجّیت باشد، مانند سیره عقلاء بر بطلان بیع سفیه، و سیره بر لزوم بیع، و سیره بر ملکیت کسی که حیازت کرده، و سیره بر زوجیت در مورد کسی که با کسی ازدواج صحیحِ نزد عرف خود نموده، و سیره بر ولایت پدر بر فرزند، و سیره بر سلطنت سلطنت انسان بر اموالش یا بر خودش، و سیره بر ضمان شخص متلف و شخصِ «ذو الید»، و سیره بر سببیت (مانند سیره بر سببیت ید نسبت به ضمان،

و سیره بر سببیت اتلاف نسبت به ضمان). پس گاهی متعلّق سیره از امور واقعی است مانند «صحّت» و «بطلان» و «سببیت»؛ و گاهی از امور اعتباری است مانند «ملکیت» و «ضمان» و «زوجیت» و «ولایت» و «سلطنت»؛

اگر سیره عقلاء به یکی از امور فوق تعلّق گیرد، آیا آن امر نزد شارع نیز ثابت است؟ توضیح اینکه فقهاء در تمام عناوین معاملی دو دستگاه شرعی و عرفی[۱] را قبول نموده‌اند. به عنوان مثال «ملکیت عرفیه» و «ملکیت شرعیه»، و یا «صحّت عرفیه» و «صحّت شرعیه»، و یا «عقد شرعی» و «عقد عرفی». وقتی یکی از این امور متعلّق سیره باشد، سیره بر قسم عرفی آن است یعنی مثلاً سیره بر «ضمان عرفی» و «ملکیت عرفیه» و «صحّت عرفیه» است.

بنابراین سوال پیش می‌آید که آیا شارع نیز ضمان و صحّت و ولایت و مانند آنها را پذیرفته است؟ به عنوان مثال آیا شارع نیز ولایت پدر بر فرزند را قبول نموده؟ البته مراد این نیست که اگر شارع ولایت پدر را قبول نماید، دو ولایت (شرعیه و عرفیه) برای پدر ثابت شود؛ بلکه مراد این است که پدر ولایتی دارد که هم عقلاء و هم شارع آن را پذیرفته‌اند. همانطور که ولایت مادر بر فرزند را فقط عقلاءً قبول نموده و شارع قبول نکرده است.

نسبت بین عناوین معاملی شرعی و عرفی «عموم و خصوص من وجه» است. یعنی گاهی امری شرعی بوده و عقلائی نیست مانند خیار مجلس، که شارع حقّ فسخ را برای بیّعان قرار داده، امّا عقلاء چنین حقّی را ندارند؛ و گاهی عقلائی بوده و شرعی نیست مانند صحّت بیع خمر توسط مسلمان به مسلمان دیگرف که فقهاء فرموده‌اند این بیع نزد عقلاء صحیح بوده و نزد شارع باطل است (و مانند بیع کلب توسط مسلمانی به مسلمان دیگر)؛ و گاهی هم شرعی و هم عقلائی است مانند بیع پارچه توسط یک مسلمان به مسلمان دیگر.

با توجّه به توضیحات فوق، بحث در این قسم از سیره عقلاء است که متعلّق سیره از امور غیر حجّیت باشد. یعنی چنین سیری بین عقلاء را شارع نیز پذیرفته است؟ شرعیت این امور به صرفِ عدم وصول ردع ثابت می‌شود و یا نیاز به امضاء شارع دارد؟ همان دو مسلک مشهور «عدم وصول ردع» و «امضاء» که در مقام اول وجود داشت، در این مقام نیز وجود دارد.[۲] مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی قائل به کفایتِ «عدم وصول ردع» بوده، و مسلک مشهور نیز مسلک «امضاء» است.

نظر مختار: حجّیت سیر عقلائیه

هرچند در مقام اول (که مصبّ سیره، حجّیت بود) نظر مشهور پذیرفته شد و مسلک «امضاء» اختیار شد؛ امّا در مقام دوم (که مصبّ سیره، غیر حجّیت است) ابتدا نظر «عدم وصولِ ردع» پذیرفته شده و سپس عدول شده

---

۱. تعبیر فقهاء همان صحّت عرفی است، امّا تعبیر ادقّ صحّت عقلائیه است.

۲. البته توجّه شود قول به «عدم ردع واقعی» نیز تحت مسلک امضاء است. یعنی «عدم ردع واقعی» غیر از «عدم وصول ردع» است.

و گفته شد نیازی به «عدم وصول ردع» هم نیست، بلکه اگر ردعی باشد نیز اثری نداشته و آثار شرعی بر چیزی که مورد سیره عقلاست بار می‌شوند. این مطلب نیاز به توضیح دارد که ابتدا مقدّماتی ذکر می‌شود:

اول: دائره حقّ الطاعة

حقّ اطاعت شارع مقدّس بر مکلّفین به معنی وجوب عقلی اطاعت وی است. دائره «حقّ الطاعة» فقط دو حکم ایجاب و تحریم است. در غیر این دو حکم هیچ حقّ اطاعتی برای خداوند متعال (و نه برای سائر موالی عرفیه) ثابت نیست. البته در دو مورد دیگر نیز اطاعت خداوند متعال ممکن است امّا عقلاً واجب نیست. در مستحبّات و در مکروهات نیز اطاعت و مخالفت شارع معنی دارد، امّا عقلاً اطاعت شارع در دائره مستحبّات و مکروهات لازم نیست.

اطاعت و مخالفت در غیر این چهار حکم (وجوب و حرمت، و استحباب و کراهت)، بی‌معنی است. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «عقد السفیه عندی باطلٌ»، در صورت عقد عبد با یک سفیه، مخالفت نیست؛ زیرا اصلاً مخالفت و موافقت در جایی است که طلب وجود داشته باشد. یعنی مولی از بیع باطل، نهی ننموده بلکه آن بیع را باطل دانسته است. البته شارع می‌تواند علاوه بر بطلان بیع سفیه، تصرّف در مال حاصل از آن معامله را نیز حرام نماید، که در این صورت مخالفت معنی پیدا می‌کند؛ زیرا حرمت وجود دارد.

در نتیجه حقّ اطاعت فقط در دو موضوع ایجاب و تحریم بوده، و در غیر این دو مورد هیچ حقّ اطاعتی نیست. پس به عنوان مثال اگر بیع غرری نزد شارع باطل باشد، نفسِ انجام بیع غرری، حرام نیست؛ یعنی اگر دو نفر در حالیکه راضی هستند یک بیع غرری انجام داده و تصرّف یکدیگر را تجویز نمایند، در این صورت کار حرامی انجام نشده است. بله گاهی شارع نفسِ معامله را حرام نموده مانند قرض ربوی، که در این صورت انجام این معامله نیز مخالفت شارع است.

دوم: معنای سیره عقلاء

فقهاء ذهنیتی در باب سیر عقلائیه دارند که به نظر می‌رسد نیاز به تصحیح دارد. توضیح اینکه در نظر فقهاء، سیره عقلائی در جایی است که تمام عقلاء در تمام ازمنه و امکنه و در تمام اعراف موجود، یک سلوک واحد داشته باشند. به عنوان مثال اتلاف در سیره عقلاء، سبب ضمان است. پس باید تمام عقلاء در تمام ازمنه و امکنه و در تمام اعراف، اتلاف را سبب ضمان دانسته و این سیره واحد بین همه وجود داشته باشد.

به نظر می‌رسد این تحلیل از سیره عقلاء، صحیح نیست؛ زیرا سلوک واحدی بین تمام عقلاء در تمام ازمنه و امکنه وجود ندارد بلکه سلوک‌هایی در برخی اعراف متفاوت وجود دارد. توضیح اینکه در زمان اخیر به سبب توسعه ارتباطات، ارتباط با تمام دنیا ممکن شده است، امّا قبل از این، تمام عرف‌ها پراکنده بوده‌اند به نحوی که

گاهی دو قبیله در چند فرسخی یکدیگر بوده درحالیکه قرن‌ها از یکدیگر بی‌اطّلاع بودند. حتی گاهی یک قارّه تا چند قرن مجهول بوده و از وجودش اطّلاعی نبود.

در نتیجه عرف‌های مختلفی وجود دارد که بر اساس تجربه‌های مشترک برخی سیر مشترک شکل گرفته و گاهی نیز سیره مشترکی نبوده، و اشتراک نیز گاهی بین همه بوده و گاهی فقط بین چند عرف وجود داشته است. به عنوان مثال در مورد شرائط صحّت بیع، شاید ده‌ها سیره و سلوک متفاوت در عالم باشد. نقل شده است در برخی اعراف باید بینی بایع به بینی مشتری زده شود تا معامله صحیح و لازم شود، و نقل شده در برخی اعراف باید بایع و مشتری با یکدیگر دست دهند تا بیع لازم شود.

پس سیره واحد بین تمام عقلاء وجود ندارد، بلکه برخی اعراف خاصّ وجود دارد. اکنون این سوال پیش می‌آید که مراد از سیره عقلاء، کدامیک از این اعراف خاصّ می‌باشد؟ به نظر می‌رسد مراد از سیره عقلاء این است که یکی از اعراف سیره‌ای داشته و از نظر سائر اعراف در دائره همان سیره محترم باشد. به عنوان مثال اگر در عرفی ازدواج با خواهر صحیح بوده، و این ازدواج نزد اعراف دیگر در دائره همان عرف نیز محترم باشد، سیره عقلاء بر صحّت چنین ازدواجی است (پس عقد مورد سیره نیست بلکه صحّت عقد مورد سیره است). سیره عقلاء بر ازدواج با خواهر به این معنی نیست که ازدواج با خواهر در تمام اعراف و بین تمام عقلاء صحیح است؛ بلکه فقط در دائره این عرف صحیح است. لذا ازدواج مسلمانی با خواهرش نزد عقلاء باطل خواهد بود (زیرا در عرف مسلمین چنین ازدواجی صحیح نیست). بنابراین برخی امثله فقهاء اشتباه است که مثلاً گفته شده اگر مسلمانی به مسلمانی خمر بفروشد، نزد عقلاء صحیح و نزد شرع باطل است؛ زیرا نزد عقلاء نیز باطل خواهد بود اگر عرف مسلمین بیع خمر را باطل بدانند.

در نتیجه مراد از سیره عقلاء، همان سلوکی است که یک عرف خاصّ داشته و نزد سائر اعراف نیز در دائره همان عرف محترم است. بله اگر سائر اعراف امضاء نکنند، سیره عقلاء نیست. به عنوان مثال اگر در عرفی شوهر مالک زن باشد، عقلاء آن را محترم نمی‌شمارند، پس در این مورد سیره‌ای نیست. مثال دیگر اینکه فقهاء فتوا داده‌اند مسلمان می‌تواند اموال غیرمسلمان را تملّک نماید، که اگر این فتوا به مومنین هم سرایت نموده و عرف مسلمین ولایت بر تملّک اموال غیر مسلمان وجود داشته باشد، در این صورت این ولایت از سوی سائر اعراف پذیرفته نشده است. یعنی مسلمان نزد عقلاء ولایت بر تملّک اموال غیر مسلمان ندارد. پس سیره عقلاء بر چنین تملّکی نیست.

ج۲۳ ۹۶/۰۸/۰۱

سوم: معنای عرفی عناوین معاملی

برخی عناوین معاملی در خطابات شرعیه (در قرآن و روایات) اخذ شده‌اند نظیر «اوفوا بالعقود» و «تجارةً عن تراضٍ»، که در این موارد باید حمل بر معنای عرفی شوند مگر قرینه‌ای بر خلاف معنای عرفی باشد. دلیل این مطلب سیره عقلاء در باب محاورات بوده و مورد اتّفاق علماء است. بنابراین عناوین معاملی در ادلّه شرعیه نظیر «احلّ الله النکاح و حرّم السفاح» و «احلّ الله البیع و حرّم الربا» حمل بر معنای عرفی می‌شوند. اکنون این سوال مطرح می‌شود که معنای عرفی این عناوین (مانند نکاح، و ملک، و بیع، و عقد، و تجارت، و حقّ) چیست؟

به عنوان مثال در بیع بحث می‌شود. بیع تقسیم به «صحیح» و «فاسد» می‌شود. به نظر می‌رسد معنای عرفی بیع، خصوصِ صحیح است و اطلاق بیع بر فاسد استعمال مجازی است. بیع صحیح همان بیع مؤثّر است (نظیر نکاح صحیح که همان نکاح مؤثّر است، و همینطور در تمام عناوین معاملی). سپس این سوال پیش می‌آید که مراد از «بیع مؤثّر» مؤثّر نزد چه کسی (عقلاء، یا شارع، یا عرف) می‌باشد؟ پس معنای عرفی «بیع» احتمال دارد فقط بیع مؤثّر نزد عقلاء، و یا فقط بیع مؤثّر نزد شارع، و یا فقط بیع مؤثّر نزد عرف، و یا مؤثّر نزد همه، و یا مؤثّر نزد برخی از آن سه باشد. به نظر می‌رسد معنای عرفی بیع، همان بیع صحیح نزد عقلاء یعنی بیع مؤثّر نزد عقلاء است. توضیح اینکه تبیین معنای عرفی قابل برهان نیست، بلکه امری وجدانی است. بیع مؤثّر نزد عرف، ممکن است مورد امضای سائر اعراف باشد که مؤثّر نزد عقلاء خواهد بود و «بیع» بر آن اطلاق می‌شود؛ و یا مورد امضای سائر اعراف نباشد که بالوجدان «بیع» بر آن اطلاق نمی‌شود. پس بیع همان تملیک صحیح و مؤثّر نزد عقلاست.

این مطلب که در ضمن مثال بیع بیان شد، در مورد تمام عناوین معاملی جریان دارد. پس معانی عرفیه تمام عناوین معاملی همان مؤثّر نزد عقلاست (عقلاء به همان معنایی که توضیح داده شد)؛ امّا اگر اصرار بر معنای عرفی شود که مثلاً بیع نام است برای بیع صحیح نزد یک عرف، در این صورت نیز عنوان بیع در ادلّه به تناسب حکم و موضوع اطلاق نداشته لذا مختصّ به بیع صحیح نزد عقلاء خواهد بود (یعنی بیع صحیح نزد یک عرف، که مورد امضای سائر اعراف است)، و شامل بیع صحیح در یک عرف (نظیر بیع ولد توسط پدرش) که مورد امضای سائر اعراف نیست و عقلائی نمی‌باشد، نخواهد بود. البته در این مورد ممکن است سائر اعراف نیز بگویند «فرزندش را فروخت» امّا مراد این است که کاری کرد که به اعتقاد خودش بیع است، نظیر اینکه شخصی که اعتقاد دارد زید مجتهد نیست، بگوید «قال زیدٌ انّی مجتهدٌ» که این استعمال حقیقی است.

در نتیجه معنای عرفی عناوین معاملی همان صحیح نزد عقلاست، و اگر هم معنی این نباشد در ادلّه شرعیه اطلاقی نبوده لذا مراد از ادلّه شرعیه همان صحیح نزد عقلاء خواهد بود. به عنوان مثال در «اوفوا بالعقود» عنوان عقد بر باطل اطلاق نمی‌شود و مراد از آن همان عقد صحیح نزد عقلاست. این معنی را برخی از فقهاء نیز فرموده‌اند که مراد از عقد در آیه شریفه همان عقد صحیح نزد عقلاست.

ج۲٤ ۹٦/۰۸/۰۲

چهارم: نهی شارع از یک معامله

نهی شارع از عناوین معاملی مانند نهی از بیع خمر، و یا از وصیت زائد بر ثلث، و یا از نکاح با ربیبه، ثبوتاً به دو نحوه ممکن است:

الف. نهی تحریمی: ممکن است نهی شارع مولوی بوده و ردع از آن عمل باشد (یعنی آن عمل را حرام نماید). توضیح اینکه تکلیف به دست مولی بوده و وی می‌تواند بر اساس حکمت هرچیزی را حرام نماید. به عنوان مثال همانطور که «شرب خمر» را حرام نموده، «بیع خمر» را نیز حرام می‌نماید. در این صورت نفسِ بیع خمر حرام شده امّا انشاء بیع حرام نیست (زیرا همانطور که گفته شد «بیع» نامی برای ایجاب مؤثّر است). بنابراین عملِ بیع حرام شده امّا اگر زید بیع خمر نمود این بیع صحیح، دارای اثر بوده و نقل و انتقال رخ می‌دهد. بر خلاف اینکه خمر را به کودک یا مجنون یا سفیه بفروشد، که فعلِ حرامی مرتکب نشده (زیرا نام این کار بیع نیست، و آنچه حرام شده عنوان بیع است) و نقل و انتقالی رخ نداده است؛ زیرا بیع با سفیه و صغیر (غیر ممیّز) و مجنون نزد عقلاء باطل است، پس بیع بر آن صادق نیست. نظیر اینکه در شرع «قرض ربوی» حرام است، امّا اگر به مجنون چنین قرضی داده شود کار حرامی رخ نداده است. پس اگر یک معامله شرائط معامله را نداشته باشد و مؤثّر و صحیح نباشد، حرام نخواهد بود بلکه فی نفسه باطل است. در نتیجه اگر شارع از یکی از عناوین معاملی نهی تحریمی نماید، آن انجام آن معامله حرام است، امّا نقل و انتقال رخ خواهد داد.

ب. نهی به غرض بطلان نزد مسلمین: ممکن است نهی شارع به غرض این باشد که آن معامله در بین مسلمین عرفی نباشد. توضیح اینکه گاهی غرض شارع نهی تحریمی نیست بلکه غرض این است که در طول این نهی یک اثر تکوینی پیدا شود که «بیع خمر» نزد عرف مسلمین باطل شود. اگر چنین اتّفاق رخ دهد و بیع خمر نزد عرف مسلمین باطل شود، انجام چنین معامله‌ای حرام نخواهد بود؛ زیرا وقتی بیع خمر نزد مسلمین باطل شده، و به تبع نزد عقلاء نیز باطل باشد، پس بیع خمر یک مؤثّر نزد عقلاء نیست تا نام «بیع» بر آن صادق باشد. به عبارت دیگر حرمت بر عنوان بیع بار شده و انشاء مؤثّر نزد عقلاء حرام است، که چنین اتّفاقی در خارج نخواهد افتاد. یعنی در این صورت مکلّف قادر بر بیع نیست فقط قادر بر انشاء است.

مرحوم فخر المحقّقین در بحث دلالت نهی بر فساد یک معامله، فرموده نهی شارع دلالت بر صحّت دارد؛ زیرا اگر قدرت بر معامله صحیح نباشد (و آن معامله دائماً باطل باشد)، نهی از آن معامله (یعنی نهی از معامله صحیح) لغو خواهد بود.[1] در پاسخ به ایشان گفته شده مراد از صحّت معامله همان صحّت عقلائیه است. یعنی شارع

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۸۹:«حکی عن أبی حنیفة و الشیبانی دلالة النهی علی الصحة و عن الفخر أنه وافقهما فی ذلک».

نهی نموده از ایجاد معامله صحیح نزد عقلاء، که ممکن است نزد شارع باطل باشد. پس مکلّف قدرت بر ایجاد چنین معامله‌ای دارد و نهی از آن لغو نیست.

با بیان فوق معلوم می‌شود که اشکال و پاسخ هر دو اشتباه است؛ زیرا در زمان صدور نهی، معامله صحیح مقدور مکلّفین بوده (یعنی هنوز در عرف مسلمین باطل نشده تا به تبع آن نزد عقلاء نیز باطل باشد، پس انجام معامله صحیح عقلائی مقدور مکلّفین است)؛ امّا با گذشت مدّتی که آن معامله در عرف مسلمین باطل شد، دیگر قدرتی بر انجام معامله صحیح نزد عقلاء نیز نیست. بنابراین این اشکال که نهی از معامله لغو خواهد شد، وارد نیست؛ زیرا همین که در مقطعی از زمان قدرت بر انجام باشد کافی است. و این پاسخ که معامله صحیح عقلائی مقدور است، نیز صحیح نیست؛ زیرا این معامله بعد از اینکه بین مسلمین باطل شد، نزد عقلاء هم باطل خواهد بود.

اقسام نهی شارع از عنوانی معاملیّ

در نتیجه شارع در مقام ثبوت می‌تواند نهی تحریمی یا نهی به غرض بطلان بین مسلمین نماید:

اگر شارع یک معامله را تحریم نماید، و در اثر تحریم شارع (یا حتی بر اساس فتوای فقهاء) در بین مسلمین این معامله باطل محسوب شود، در این صورت این معامله در ابتداء حرام بوده امّا اکنون حرام نیست؛ زیرا شارع آن معامله (یعنی معامله صحیح نزد عقلاء) را تحریم نموده نه صرفِ انشاء آن معامله را، و وقتی بین مسلمین باطل باشد به تبع نزد عقلاء نیز باطل بوده و انشاء آن معامله نزد عقلاء اثری ندارد.[1] اگر بین مسلمین آن معامله باطل محسوب نشود، حرمت آن همچنان باقی خواهد ماند.

اگر شارع به غرض بطلان بین مسلمین، از یک معامله نهی نماید بدون اینکه قصد تحریم و ردع داشته باشد، در این صورت فرض این است که آن معامله حرام نیست امّا ممکن است بین مسلمین عرف شده یا نشود. در صورت اول بعد از اینکه معامله نزد مسلمین باطل محسوب شد، به تبع نزد عقلاء باطل خواهد بود (یعنی هرچند حرام نیست امّا باطل است)؛ و در صورت دوم که بین مسلمین باطل محسوب نشده، نزد عقلاء نیز صحیح است.

---

۱. البته ممکن است عنوان محرّم دیگری وجود داشته باشد (غیر از حرمت انجام آن معامله) نظیر عنوان «تسلیم خمر» که خودش یک عنوان محرّم در شرع است، لذا بیع خمر اگر همراه تسلیم خمر باشد، عنوان محرّم دیگری دارد.

پس این معامله حرام نبوده و صحیح خواهد بود یعنی آثار شرعی را دارد. بنابراین در هر دو صورت این معامله حرام نخواهد بود زیرا فرض شده شارع از آن معامله نهی تحریمی ندارد.[۱]

نتیجه‌گیری

با توجه به مقدّمات چهارگانه فوق شارع فقط در دائره تکالیف (وجوب و حرمت) حقّ اطاعت دارد، و اگر یک عنوان معاملی به وجود آورد در این زمینه حقّ اطاعت ندارد. البته شارع می‌تواند یک عنوان معاملی را موضوع یا متعلّق تکلیف قرار دهد. موضوع تکلیف فرض وجودش شده نظیر «اوفوا بالعقود»، و متعلّق نیز دائماً یک فعل ارادی است نظیر «حرّم الربا». در این صورت حقّ اطاعت دارد؛ امّا اگر یک عنوان معاملی موضوع یا متعلّق تکلیف نبود، بحث از امضاء یا عدم قبول شارع لغو است. بنابراین عنوان معاملی ممکن است موضوع یا متعلّق تکلیف شرعی قرار گیرد.

عنوان معاملی، موضوع حکم شرعی باشد

موضوع تکلیف شرعی به دست شارع بوده که می‌تواند طبیعی چیزی، و یا یک حصّه از آن طبیعی، و یا یک حصّه از آن طبیعی به همراه یک حصّه از چیز دیگری را موضوع حکم خود قرار دهد. به عنوان مثال در امور تکوینی شارع می‌تواند موضوع تکلیف خود را طبیعی «حائض»، و یا یک حصّه از زنان «حائض» (مثلاً حیض بین ۳ تا ۱۰ روز)، و یا یک حصّه از زنان حائض به همراه یک حصّه از زنان طاهر قرار دهد. یعنی موضوع حکم حرمت ورود به مسجد را طوری قرار دهد که شامل حیض بین ۳ تا ۱۰ روز، و شامل طهر متخلّل نیز بشود (مثلاً اگر زنی چند روز خون دیده و سپس دو روز پاک شود و بعد دوباره چند روز خون ببیند، که مجموع حیض و طهر بیش از ده روز نباشد، تمام این مدّت حرمت ورود به مسجد دارد). حیض یک پدیده طبیعی است که از امور تکوینی محسوب می‌شود. حائض تکوینی با حائض موضوع حکم شرعی، رابطه عموم و خصوص من وجه دارند. نقطه افتراق حائض تکوینی همان زن حائضی است که کمتر از ۳ روز حیض دیده؛[۱] و نقطه افتراق حائض شرعی همان زنی است که در طهر متخلّل بوده؛ و نقطه اجتماع نیز زنی است که ۵ روز خون می‌بیند؛

---

۲. به عنوان مثال شارع از وصیت زائد بر ثلث نهی نموده است. این نهی موجب شده وصیت زائد بر ثلث نزد مسلمین باطل محسوب شود، لذا وصیت زائد بر ثلث نزد عقلاء نیز باطل شده و حرام شرعی هم نیست (زیرا طبق فرض نهی تحریمی نشده است). در همین مثال اگر بین مسلمین باطل محسوب نمی‌شد، عقلاءً هم صحیح بوده و حرام هم نبود (زیرا طبق فرض نهی تحریمی ندارد).

۱. فتوای فقهاء این است که حتی اگر زنی با خود کاری کند که حیض وی قطع شود و به سه روز نرسد (مثلاً قرصی بخورد)، در این صورت نیز حکم زن حائض را ندارد.

همانطور که در امور تکوینی تعیین محدوده موضوع به دست شارع است، در عناوین معاملی نیز تعیین محدوده موضوع به دست شارع است. یعنی شارع می‌تواند طبیعی یک عنوان معاملی را موضوع حکم شرعی خودش قرار دهد، و می‌تواند موضوع حکم شرعی را اوسع یا اضیق از آن عنوان معاملی قرار دهد (امّا اگر قرینه‌ای نباشد همان طبیعی موضوع خواهد بود یعنی حمل بر معنای عرفی می‌شود).

دلیل خاصّ، حکم وضعی باشد

بنابراین در «اوفوا بالعقود» مراد شارع همان عقد صحیح نزد عقلاست (نه حصّه‌ای از عقد صحیح عقلائی یا چیز دیگر). پس اگر عقدی در یک عرف صحیح بوده و نزد عقلاء صحیح نباشد، آیه شامل آن نیست (تخصّصاً از تحت آیه خارج است) یعنی موضوع (عقد صحیح عقلائی) محقّق نشده تا حکم وجوب وفاء بار شود.

در مقابل آیه فوق فرض شود شارع بگوید «بیع العنب باطلٌ»[۱]؛ در این صورت فقهاء گفته‌اند این دلیل موجب تخصیص آیه است (یعنی به همه عقود وفاء نمایید، غیر از بیع عنب).

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست، زیرا اگر بیع عنب در عرف مسلمین باطل باشد پس نزد عقلاء هم باطل شده لذا آیه شامل آن نیست تا تخصیص باشد؛ و اگر بیع عنب در عرف مسلمین و عقلاء صحیح باشد، آیه شامل آن هست و تخصیص نمی‌خورد (و روایت «بیع العنب باطلٌ» نیز حقّ اطاعتی ندارد). زیرا دو احتمال وجود دارد: اول اینکه شارع خواسته با این دلیل آیه را تخصیص بزند؛ و احتمال دوم اینکه شارع خواسته این دلیل موجب بطلان بیع عنب نزد مسلمین و به تبع آن بطلان نزد عقلاء شود، امّا چنین اثری محقّق نشده است؛ با وجود این دو احتمال تخصیص ثابت نخواهد شد، زیرا امر دائر بین دو احتمال است که احراز تخصیص نمی‌شود.

پس در هر صورت (بیع عنب بین مسلمین باطل شود یا نشود)، دلیل «بیع العنب باطلٌ» موجب تخصیص آیه نخواهد بود.

ج۲۵ ۹۶/۰۸/۰۳

گفته شد حقّ طاعت شارع فقط در وجوب و حرمت بوده و اگر شارع معامله‌ای را باطل یا صحیح اعلام نماید در این مورد حقّ اطاعت ندارد. شارع می‌تواند عناوین معاملی را موضوع یا متعلّق تکلیف شرعی قرار دهد تا حقّ طاعت وی شامل آن شود.

---

۱. مثال استاد در این جلسه «بیع الخمر باطلٌ» بوده، امّا در جلسه بعدی مثال عوض شده و «بیع العنب باطلٌ» شد. نکته تعویض مثال این است که در مثال اول عنوان محرّم دیگری وجود دارد که وفاء به بیع خمر نیز حرام می‌شود؛ زیرا تسلیم و در اختیار دیگران قرار دادن خمر نیز حرام است. امّا این نکته در بیع عنب وجود ندارد.

اگر شارع یک عنوان معاملی را موضوع تکلیف شرعی قرار دهد مانند «اوفوا بالعقود»، در این صورت مراد همان عقد صحیح نزد عقلاست. در مقابل آن ممکن است دلیل دیگری دلالت بر حکم تکلیفی یا وضعی در یک معامله خاصّ نماید. به عنوان مثال اگر شارع بگوید «بیع العنب باطلٌ» حکم وضعی را جعل نموده است. این حکم وضعی ممکن است موجب بطلان بیع عنب در عرف مسلمین شده و به تبع موجب بطلان بیع عنب نزد عقلاء شود. در این صورت وفاء به بیع عنب لازم نیست زیرا بیع عنب نزد عقلاء یک عقد صحیح نیست؛ امّا اگر این حکم وضعی موجب بطلان بیع عنب نزد مسلمین و به تبع نزد عقلاء نشود، در این صورت «اوفوا بالعقود» شامل بیع عنب نیز می‌شود. پس دو احتمال وجود دارد: اول اینکه دلیل بطلان بیع عنب موجب تخصیص آیه شود، که این احتمال بسیار بعید است زیرا در آن صورت بیع عنب در عین اینکه صحیح است، وفای به آن واجب نخواهد بود! احتمال دوم اینکه دلیل بطلان بیع عنب به غرض ابطال بیع عنب نزد عقلاء بوده، که این غرض محقّق نشده است. بنابراین دو احتمال وجود دارد، لذا تخصیص احراز نمی‌شود.

دلیل خاصّ، حکم تکلیفی باشد

اگر دلیل دوم نهی و تحریم یک معامله باشد (نه بطلان آن) مانند «بیع وقت النداء حرامٌ»، در این صورت نیز این خطاب مخصّص «اوفوا بالعقود» نیست؛ زیرا حرمت یک عقد با صحّت آن قابل جمع است.[۱] پس ممکن است این خطاب موجب بطلان بیع عنب در عرف مسلمین شود یا نشود. در صورت اول بیع عنب یک معامله صحیح عقلائی نبوده و آیه شامل آن نیست تا تخصیص باشد؛ و در صورت دوم نیز بیع عنب یک معامله صحیح عقلائی است که آیه شامل آن بوده و وجوب وفاء دارد. یعنی بیع عنب معامله‌ای است که هرچند انجام آن کار حرامی است، امّا در صورت انجام بیع عنب یک معامله صحیح رخ داده و وجوب وفاء دارد.

به هر حال خطاب «بیع وقت النداء حرامٌ» نیز موجب تخصیص آیه «اوفوا بالعقود» نخواهد بود.

در نتیجه اگر عنوان معاملی، موضوع تکلیف شرعی باشد، نظیر جایی است که موضوع تکلیف امری تکوینی باشد. یعنی باید بررسی شود که موضوع طبیعی است یا حصّه یا چیز دیگری.

---

۱. صحّت یک معامله با حرمت انجام آن معامله قابل جمع است؛ امّا حرمت وفاء به یک عقد با صحّت آن عقد قابل جمع نیست. به همین سبب در بحث قبل که دلیل دوم یک حکم وضعی بود، مثال «بیع الخمر باطلٌ» عوض شده و مثال «بیع العنب باطلٌ» مطرح شد؛ زیرا در مورد خصوصِ خمر، وجوب وفاء نیز حرام بوده و عقلاء چنین معامله‌ای را باطل می‌دانند (هر معامله‌ای که وفای به آن ممنوع باشد، نزد عقلاء باطل است).

عنوان معاملی، متعلّق تکلیف شرعی باشد

همانطور که گفته شد شارع می‌تواند یک عنوان معاملی را موضوع یا متعلّق تکلیف شرعی قرار دهد. اینکه عنوان معاملی موضوع تکلیف شرعی باشد، بررسی شد.

امّا اگر شارع یک عنوانی معاملی را متعلّق تکلیف شرعی قرار دهد نظیر «لاتبع الخمر» یا «حرّم الله الربا» و یا نهی از یک معامله نماید، در این صورت نیز حرمت یک معامله منافاتی با صحّت آن معامله ندارد (پس اگر ربا بین مسلمین و به تبع نزد عقلاء باطل نباشد، صحیح بوده و در عین حال حرام است). بله گاهی نهی شارع از یک معامله اثری تکوینی دارد که موجب بطلان آن معامله نزد مسلمین و به تبع نزد عقلاء خواهد شد، که در این صورت صحیح نخواهد بود. پس اگر دلیل تحریم بیع خمر و کلب و خنزیر و میته، دلیل تمامی باشد، منافاتی با صحّت بیع آنها ندارد؛ البته «بیع خمر» استثناء است زیرا خصوصیتی دارد که موجب بطلان آن می‌شود. از ادلّه دیگر استفاده شده که در اختیار دیگری قرار دادن خمر نیز حرام است، لذا وفای به این عقد حرام شده، و چنین عقدی نزد عقلاء باطل خواهد بود.

به هر حال اگر وفای به یک معامله حرام نباشد، آن معامله صحیح خواهد بود؛ و اگر وفای به آن حرام باشد، آن معامله نزد عقلاء باطل خواهد بود.[۱] به عنوان مثال اگر زنی اجیر شود بر عمل حرامی، چنین معامله‌ای باطل است زیرا وفاء به آن برای زن حرام است. مثال دیگر «بیع ربوی» است که انجام آن حرام بوده، و وفای به آن نیز حرام است (پس اگر کسی بیع ربوی انجام داده، و به عقدش وفاء نماید، دو کار حرام مرتکب شده است). بر خلاف «قرض ربوی» که هرچند انجام آن حرام است، امّا وفای به قرض ربوی حرام نیست.

در نتیجه اگر متعلّق حرمت یک عنوان معاملی باشد نیز نظیر مواردی است که متعلّق تکلیف از امور تکوینی باشد. یعنی ممکن است یک حصّه از این معامله حرام شده و یا حتی برخی حصص امر دیگری نیز همراه این حصّه از معامله حرام شود. در هر صورت حرمت یک معامله یا حصّه‌ای از آن منافاتی با صحّت آن معامله ندارد؛ مگر این حرمت اثری تکوینی گذاشته و موجب بطلان معامله نزد عقلاء شود.

---

۱. اگر وفای به عقدی حرام باشد عقلاء آن را تصحیح نمی‌کنند؛ زیرا لازم می‌آید تمام محرمات تبدیل به مباح شود. یعنی صحّت ملازم با وجوب وفاء است و اگر صحیح باشد باید به آن وفاء شود در حالیکه طبق فرض وفای به آن حرام است. تفاوتی ندارد حرمت و ممنوعیت وفای به یک معامله شرعی (یعنی در عرف متشرّعه) یا عرفی (یعنی در عرف دیگری غیر عرف متشرّعه) یا قانونی یا عقلائی باشد، به هر حال ممنوعیت وفاء موجب بطلان نزد عقلاست. بنابراین همین که در عرف مسلمین حرمت وفای به یک معامله مورد قبول باشد (هرچند بطلان آن معامله مورد قبول نباشد)، عقلاء آن را تصحیح نکرده و باطل می‌دانند.

عناوین معاملی نظیر عناوین تکوینی

در نتیجه تفاوتی بین عناوین تکوینی و عناوین معاملی وجود ندارد. به عنوان مثال ممکن است شارع «بیع خمر» را موضوع حرمت قرار دهد، و ممکن است «شرب خمر» را حرام نماید؛ و در هر صورت می‌تواند تمام حصص یا برخی از حصص آن را تحریم نماید. پس اگر موضوع دلیل شرعی یک عنوان معاملی باشد، باید آن دلیل بررسی شود که آیا موضوع آن تمام حصص آن عنوان معاملی و یا برخی از حصص آن عنوان معاملی است؛ و اگر متعلّق تکلیف شرعی یک عنوان معاملی باشد، نیز باید بررسی شود آیا تمام حصص آن معامله حرام شده یا برخی از حصص آن حرام شده است (مثلاً «حرّم الربا» دلالت بر حرمت تمام حصص ربا دارد، یا حصّه ربای بین والد و ولد حرام نیست).

بنابراین همانطور که نباید گفت عنوان «حیض» دو نوع شرعی و عرفی دارد، همینطور در عناوین معاملی نیز نباید گفت نکاح شرعی و عرفی، و یا بیع شرعی و عرفی، بلکه باید موضوع یا متعلّق ادلّه بررسی شود که آیا تمام حصص آن معامله است یا یکی از حصص آن معامله است. تنها تفاوت بین عنوان تکوینی و عنوان معاملی در این است که گاهی اعتبارات شارع در عناوین معاملی موجب اثری تکوینی می‌شود و آن معامله نزد عقلاء باطل یا صحیح می‌شود. به عبارت دیگر گاهی عناوین معاملی از امور «واقعی اعتباری» می‌شوند یعنی در طول اعتبار شارع واقعاً یک معامله تحت یک عنوان معاملی قرار می‌گیرد (بر خلاف امور تکوینی که در طول اعتبار شارع نیستند).

در نتیجه نباید در مواردی که سیره عقلاء بر اموری غیر حجّیت (یعنی بر عناوین معاملی) است، بحث از نیاز به «امضاء» یا «عدم وصول ردع» شود؛ بلکه باید رجوع به کتاب و سنّت شده تا اگر آن عنوان معاملی موضوع یا متعلّق تکلیفی شرعی بود، بررسی شود که تمام حصص آن موضوع یا متعلّق تکلیف قرار گرفته یا برخی حصص آن موضوع یا متعلّق تکلیف شرعی قرار گرفته است.[1]

ج۲۶ ۹۶/۰۸/۰۶

---

۱. همانطور که گذشت اجمال دلیل مخصّص منفصل، موجب اجمال عامّ نیست. لذا شارع که بگوید «بیع العنب حرام» ممکن است اراده تخصیص آیه «اوفوا بالعقود» را نموده و یا اراده تأثیر گذاشتن در تکوین را، که وقتی دو احتمال باشد به عموم عامّ وفای به عقد رجوع می‌شود. از سویی نیز تخصیص فی نفسه بسیار بعید است؛ زیرا بعید است یک معامله صحیح باشد امّا وجوب وفاء نداشته باشد (فرض این است که نزد مسلمین اثر نکرده و این معامله صحیح است).

خلاصه بحث از اعتبار سیره عقلاء

بحث از اعتبار سیره عقلاء در دو مقام انجام شد. در مقام اول بحث از حجج عقلائیه (مصبّ سیره، حجّیت باشد)؛ و در مقام دوم بحث از عناوین معاملی عقلائی (مواردی که مصبّ سیره اموری غیر از حجّیت باشد مانند ضمان و ملکیت و حقّ و عقد) انجام شد.

خلاصه بحث از اعتبار حجج عقلائیه

در مقام اول یعنی حجج و امارات عقلائیه، دو مسلک وجود داشت: مسلک عدم وصول ردع؛ و مسلک امضاء؛ در بحث فوق مسلک امضاء اختیار شد، زیرا دائره حجّیت و اماریت در مورد هر مولایی به دست همان مولی بوده و شخص دیگر حقّ دخالت در آن را ندارد. به عنوان مثال مولی می‌تواند به عبد بگوید بر خبر کاذب اعتماد کن، امّا بر خبر ثقه اعتماد نکن. پس در باب حجّیت، تعیین دائره حجج از اختیارات مولی است؛ و اگر مولی سکوت نماید، روش امضائی دارد (یعنی به روش دیگران اعتماد کرده است). با بررسی منهج شارع، کشف می‌شود که روش عقلائی را امضاء نموده و حجج عقلائی در دائره احکام شرع نیز حجّت است. به عنوان مثال اگر سیره عقلاء بر اعتماد به قبله‌نما باشد، شارع نیز در دائره احکام شرع به آن اعتماد نموده لذا می‌شود با اعتماد به آن نماز خواند، هرچند چنین سیره‌ای در عصر ائمه علیهم السلام وجود نداشته است.

خلاصه بحث از اعتبار عناوین معاملی عقلائیه

مقام دوم بحث از سیره عقلاء در اموری بود که مصبّ سیره عقلاء امری غیر از حجّیت باشد نظیر «صحّت» و «بطلان» و «لزوم» و «ملکیت» و «حقّ» و «ضمان» و «زوجیت» و «عقد». در این امور نیازی به «امضاء» نبوده، و حتی نیازی به «عدم وصول ردع» هم نیست. توضیح اینکه غفلت از دو نکته موجب شده گمان شود در این امور نیز نیاز به امضاء شارع وجود دارد:

الف. اول اینکه «حقّ الطاعة» در مورد شارع فقط در دائره ایجاب و تحریم است. در غیر این دو حکم اطاعت و معصیت بی‌معنی است (در مسلک مشهور در استحباب و کراهت نیز موافقت و مخالفت وجود دارد هرچند معصیت نیست؛ امّا در مسلک مختار در استحباب و کراهت نه معصیت وجود دارد و نه مخالفت). البته این مطلب به معنی محدودیت اطاعت مولی نیست بلکه اطاعت و معصیت در غیر تکلیف، اصلاً معنی ندارد.

ب. دوم اینکه در نظر فقهاء عقلاء «بما هم عقلاء» دارای دستگاه معاملاتی مستقلّی بوده که باید بررسی شود شارع در قبال این دستگاه چه موقفی دارد. در حالیکه اولاً عقلاء دستگاه مستقلّی برای معاملات ندارند، بلکه

مجموعه‌ای از اعراف با دستگاه‌های مختلف معاملاتی وجود دارد که سائر اعراف مخالفتی با دستگاه مستقلّ یک عرف ندارند مگر مزاحت‌هایی ایجاد نماید (به عنوان مثال اگر در یک عرف ازدواج با محارم صحیح باشد، سائر اعراف نیز آن ازدواج را تأیید می‌کنند؛ و اگر در یک عرف بیع از عقود جائز باشد، سائر اعراف نیز تأیید می‌کنند)؛ و ثانیاً اگر هم عقلاء دستگاه معاملاتی مستقلّی داشته باشند، شارع «بما هو شارعٌ» در مقابل عقلاء مولویت نداشته و اگر دستگاه جدیدی بسازد نیز حقّ طاعت مستقلّی ندارد. یعنی اگر شارع دستگاهی داشته امّا تکلیفی نداشته باشد، مکلّف می‌تواند از دستگاه عقلائی تبعیت کند. زیرا عقل حکمی در مورد تمایلات و اغراض و حبّ و بغض مولی و در مورد دستگاه معاملاتی مولی ندارد، بلکه عقل حکم می‌کند اطاعت از «تکلیف مولی» لازم است. پس اگر مولی بگوید «بیع الخمر حرامٌ» باید اطاعت شود؛ امّا اگر بگوید «بیع الخمر باطلٌ» حقّ طاعتی ندارد. البته ممکن است فتوای فقهاء (بعد از حکم شارع به بطلان) موجب شود آن معامله نزد مسلمین باطل شود، که در این صورت نزد عقلاء نیز باطل خواهد بود. با توجه به این بیان، نیازی به دستگاه فقهاء در باب معاملات به همراه آن شرائط و موانع نیست.

با توجه به دو نکته فوق در بحث عناوین معاملی (که بحثی کاملاً ثبوتی است) اگر شارع بگوید «بیع العنب باطلٌ»، حقّ طاعتی ندارد، و بیع عنب صحیح بوده و تصرّف در عوضین نیز حلال است (زیرا طبق فرض شارع در عالم ثبوت، حرمتی جعل نکرده است نه برای اصلِ بیع و نه برای تصرّف در عوضین). البته شارع می‌تواند در عالم ثبوت، تکلیف نیز جعل نماید که اصلِ بیع یا تصرّف را حرام نماید، در این صورت باید اطاعت شود.

در نتیجه هر معامله صحیح عقلائی از نظر شرعی نیز حلال است مگر «بیع ربوی» و «قرض ربوی»؛ اگر یک معامله در بین عقلاء باطل باشد، در شرع نیز صحیح نیست. انجام سائر معاملات دیگر (غیر از بیع ربوی و قرض ربوی)، حرام و خلاف شرع نیست. به عنوان مثال «بیع میته» و «بیع خنزیر» و «بیع خمر» حرام نبوده هرچند در مواردی تسلیم مبیع حرام است، لذا تصرّف نیز حرام می‌شود. پس اگر وفای به یک عقد حرام باشد، نفسِ عقد حرام نخواهد بود بلکه آن عقد نزد عقلاء باطل خواهد شد.

ج۲۷ ۹۶/۰۸/۰۷

تتمّه: بحث اثباتی

مباحث فوق در مقام ثبوت بود که در مواردی که مصبّ سیره عقلاء یک عنوان معاملی است، نیاز به امضاء وجود نداشته، و ردع نیز حقّ طاعت ندارد. امّا در مقام اثبات و رجوع به ادلّه دو صیاغت وجود دارد: نهی از عنوان معاملی، تشریع بطلان یک معامله.

تحریم یک معامله

اگر از یک معامله نهی شود مانند «بیع العنب حرامٌ» و یا «بیع الخمر حرامٌ» و یا «البیع الربوی حرامٌ»، در بحث «نهی از معاملات» گفته شد ظهور نهی شارع در تحریم است. پس اگر قرینه دیگری بر خلاف نباشد، دلیل فوق دلالت بر حرمت بیع عنب دارد. حرمت یک معامله نیز منافاتی با صحّت آن معامله ندارد.

البته گاهی در طول تحریم شارع در ذهن متشرّعه یا مسلمین بطلان شکل می‌گیرد، لذا هرچند شارع ابطال ننموده و فقط تحریم نموده، امّا این معامله به تبع عرف مسلمین، نزد عقلاء نیز باطل خواهد شد. در این صورت انجام آن معامله نیز حرمتی نخواهد داشت، زیرا ظهور نهی و تحریم یک معامله، در این است که انجام آن معامله به نحو صحیح، حرام است (نه اینکه صرفِ انشاء بیع که هیچ اثری هم ندارد، حرام باشد).

ذیل این بحث، مباحث دیگر نیز مطرح می‌شود که بررسی آنها به عهده فقه است نظیر اینکه در معاملات باطله تصرّف در عوضین چه حکمی دارد؟ به عنوان مثال معامله با سفیه و مجنون باطل است، در مورد حکم تصرّف در صورت علم و جهل مطالبی گفته شده که در بخشی از آنها مخالف مشهور هستیم.

بطلان یک معامله

اگر تشریعِ بطلان یک معامله شود و مولی بگوید «بیع العنب باطلٌ» نیز سه احتمال وجود دارد و باید بررسی شود که کدامیک ظاهر روایت است:

الف. اول اینکه شارع اعتبار بطلان نموده تا این بیع نزد مسلمین باطل شده و به تبع نزد عقلاء نیز باطل شود. پس تشریع وضعی به داعی ابطال نزد عقلاست.

ب. احتمال دوم اینکه «باطلٌ» کنایه از تحریم بوده و یک تشریع تکلیفی شده است. این احتمال نظیر صیاغت قبل (تحریم یک معامله) می‌شود.

ج. احتمال سوم اینکه تشریع تکلیفی بوده امّا تحریم نفسِ معامله نیست، بلکه تحریم تصرّف در عوض است. یعنی تصرّت در ثمن را حرام نموده است.[1]

احتمال سوم بسیار بعید است، زیرا بسیار بعید است که شارع بگوید اگر چه این بیع عقلاءً صحیح است و نزد عقلاء مالک هستی، امّا تصرّف در ملک خودت، حرام می‌باشد؛ احتمال دوم نیز خلاف ظاهر است زیرا هرچند تحریم نفسِ بیع، فی نفسه عرفی است، امّا اراده «حرمت» از کلمه «بطلان» غیرعرفی است. به عبارت دیگر بین صحّت و حرمت تناسب وجود دارد یعنی انجام معامله صحیح حرام باشد، امّا بین بطلان و حرمت تناسب نیست که مثلاً ایجاب بدون اثر در نظر عرف نباید حرام شود.

---

۱. این سه احتمال در مورد «بیع العنب باطلٌ» است، و در مثال «بیع الخمر باطلٌ» احتمال چهارمی نیز وجود دارد که تسلیم مبیع حرام باشد.

در نتیجه احتمال اول اظهر یا ظاهر است و مراد شارع بطلان به غرض ابطال نزد عقلاست. پس این بیع حلال است امّا ممکن است باطل یا صحیح باشد. البته این بحث شقوق بسیاری دارد که مرتبط با فقه است، فقط این دو صیاغت برای نمونه ذکر شد.

بخش دوم: سیره متشرّعه

مراد از متشرّعه همان اصحاب ائمه علیهم السلام می‌باشند. متشرّعه در کلمات شهید صدر بر اصحاب ائمه و بر مومنین در عصر قریب به ائمه علیهم السلام تطبیق شده است، که به نظر می‌رسد صحیح نیست؛ زیرا خودِ ایشان نیز سیره قریب به عصر ائمه علیهم السلام را کاشف از سیره اصحاب ائمه علیهم السلام می‌داند. در نتیجه سیره متشرّعه همان سیره اصحاب ائمه علیهم السلام بوده و سیره قریب نیز در واقع کاشف از سیره اصحاب ائمه علیهم السلام است.

سیره متشرّعه نوعاً از دو راه به دست می‌آید: اول از روایات و سوال و جواب‌های موجود در آنها، که گاهی به وضوح نشان می‌دهد که یک سیره بین اصحاب ائمه علیهم السلام وجود داشته است؛ و راه دوم اینکه فقدانِ این سیره امری عجیب بوده به نحوی که اگر چنین سیره‌ای وجود نداشته باید منعکس شود. به عنوان مثال اگر سیره بر عمل به «ظهور» یا عمل به «ید» نباشد، باید منعکس شود. در این موارد از اینکه بدیلی برای سیره متشرّعه نقل نشده، کشف می‌شود سیره وجود داشته است.

حجّیت اقسام سیره متشرّعه

سیره متشرّعه سه قسم دارد:

الف. معلوم است متشرّعه این سیره را از شرع اخذ نموده‌اند؛ به عنوان مثال التزام اصحاب ائمه علیهم السلام به صوم در ماه رمضان، منشئی غیر شرع نداشته است.[1]

ب. معلوم است متشرّعه این سیره را از شرع اخذ نکرده‌اند؛ به عنوان مثال سیره اصحاب ائمه بر عمل به «ظهور» و «خبر واحد» و «سوق» و «ید» بوده که این امور از سیر قطعیه عقلائیه است و توسط شرع به وجود نیامده‌اند. یعنی مورد طبع عقلائی و ارتکازی بوده است.

---

۱. برخی علماء مرادشان از سیره متشرّعه فقط همین قسم است؛ امّا مراد ما از سیره متشرّعه هر سه قسم است.

ج. معلوم نیست که این سیره از شرع اخذ شده یا نشده است؛ به عنوان مثال اصحاب ائمه علیهم السلام به قول زن در مورد «خلیّه بودن» و «معتدّه نبودن» عمل نموده و ازدواج می‌کردند. معلوم نیست این عمل از شرع اخذ شده، یا در عرف عرب چنین اموری برای سهولت وجود داشته است. هر دو احتمال وجود دارد.[۱]

اعتبار قسم اول از سیره متشرّعه قضیه به شرط محمول بوده و جای بحث ندارد. یعنی سلوک را از شارع اخذ نموده‌اند لذا اعتبار در خودش افتاده است.

بررسی حجّیت قسم دوم و سوم سیره متشرّعه

مصبّ سیره متشرّعه در قسم دوم و سوم (معلوم است از شرع اخذ نشده، و معلوم نیست که از شرع اخذ شده یا نشده)، از سه عنوان خارج نیست: حجّیت و اماریت؛ عناوین معاملی؛ عناوین غیر معاملی (نظیر دو رکعت نماز صبح خواندن، جهر و اخفات در نماز، و طواف از راست به چپ):

الف. حجّیت و اماریت: مواردی که مصبّ سیره متشرّعه حجّیت و اماریت باشد، نظیر بحث سیره عقلاست که مصبّ آن حجّیت و اماریت است. همانطور که در آن بحث گفته شد، از سکوت معصوم کشف می‌شود این روش را امضاء نموده و این روش در دائره شرع معتبر می‌باشد. به عنوان مثال از سکوت شارع در قبال عمل متشرّعه به خبر واحد، کشف امضاء می‌شود خصوصاً اگر در خودِ شرع به خبر واحد عمل کرده باشند (گاهی متشرّعه فقط در معاش به خبر واحد عمل می‌کرده‌اند، که در این صورت نیز سکوت شارع در مقابل آن، ظهور در امضای عمل به خبر واحد در دائره شرع دارد؛ امّا اگر در دائره احکام شرع به خبر واحد عمل کرده باشند، ظهور سکوت در امضاء بسیار واضح است).[۲]

ب. عناوین معاملی: این موارد نیز نظیر سیره عقلاست، پس اگر سیره متشرّعه بر صحّت عقدی باشد (به عنوان مثال فقهاء فرموده‌اند سیره متشرّعه بر بیع با صغیر در امور ارزان بوده است)، نیازی به امضاء نیست. یعنی همین که آن عقد نزد عقلاء صحیح باشد، آثار شرعی بار می‌شود.

ج. عناوین غیر معاملی: گاهی سیره متشرّعه بر اموری غیر از حجّیت و عناوین معاملی است نظیر اینکه گفته شده سیره متشرّعه بر «عبور از اراضی واسعه»، و «خوردن میوه در راه» بوده است. برای اثبات حلّیت عبور و اکل به سیره متشرّعه استدلال شده است. «حلّیت اکل» و «حلّیت عبور» از عناوین غیر معاملی و غیر حجّیت

---

۲. برای هر قسم از سیره متشرّعه، امثله‌ای در فقه زده شده، به عنوان مثال گفته شده انسان یک جهت فیزیولوژی دارد که نوعاً از راست به چپ دور می‌زند. معلوم نیست سیره متشرّعه بر طواف از راست به چپ، از شرع اخذ شده یا از روی عادت بوده است.

۱. در این موارد نیاز به امضاء وجود دارد، زیرا تعیین حجج در دائره احکام شرع به دست مولی است. هر مولایی در دائره مولویت خود، می‌تواند حججی را تعیین نماید.

است. در این موارد نیاز به امضاء وجود دارد، زیرا تکلیف (یا رفع تکلیف) به دست مولی است. در این قسم نیز سکوت شارع ظهور در امضاء دارد.

مقدار اثبات حکم توسط سیره متشرّعه

عمده بحث بعد از اعتبار سیره متشرّعه، در این است که سعه حکمی که از سیره متشرّعه فهمیده می‌شود، به چه مقداری است؟ به عنوان مثال سیره متشرّعه این بوده که نماز ظهرین را به اخفات، و نماز عشائین را به جهر می‌خواندند. این سیره بر جواز اخفات دلالت دارد یا بر وجوب آن؟

قول اول: اثبات جواز «بالمعنی الاعمّ»

سلوک عملی فاقد لسان است، و آنچه استفاده می‌شود جواز «بالمعنی الاعمّ» است (یعنی در مثال فوق، اخفات در ظهرین حرام نیست). در جایی که اصحاب ائمه کاری را ترک می‌کرده‌اند، به عنوان مثال گفته شده قطع وجود دارد که زن در نماز قدمین را نمی‌پوشانده، فقط فهمیده می‌شود ستر واجب نیست (و ترک ستر نیز حرام نیست)، امّا حکم «ستر» یا «ترک ستر» معلوم نمی‌شود.

ج۲۸ ۹۶/۰۸/۰۸

قول دوم: اثبات استحباب یا وجوب در برخی موارد

شهید صدر فرموده گاهی بیش از جواز «بالمعنی الاعمّ» از سیره متشرّعه استفاده می‌شود.[۱] ایشان دو مورد را مثال زده‌اند که بررسی می‌شوند:

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۴۵:«الجهة الثالثة فی مقدار ما یثبت بالسیرة المتشرعیة من حدود الحکم الشرعی فنقول: تارة تنعقد السیرة المتشرعیة علی عدم التقید بفعل کمسح القدم بتمام الکفّ فتدلّ حینئذ علی عدم وجوبه بملاک حساب الاحتمالات المتقدم شرحها. و أُخری تنعقد علی الإتیان بفعل- أو ترک- فلا إشکال حینئذ فی ثبوت الجواز بالمعنی الأعم حینئذ المقابل للحرمة بل الکراهة أیضا بنفس الملاک و امّا ثبوت الوجوب أو الاستحباب أو جامع المطلوبیة بها؟ فهو بحاجة إلی بحث و تفصیل. لأنَّ السیرة العملیة المتشرعیة انْ أحرزت نکتتها الارتکازیة و عنوان عمل المتشرعة فیها کأن علم انهم یعملون ذلک علی وجه الاستحباب و الأفضلیة فنفس ملاک حجیة السیرة جاء بلحاظ النکتة المتّفق علیها فی السیرة و إِلّا بأن کان وجه العمل المتشرعی مجملًا غیر واضح فتارة یفرض وجود دواع خارجیة طبیعیة للالتزام بذلک الفعل کالعرف العام مثلًا فلا یمکن أنْ یستکشف من انعقاد العمل المطلوبیة إذ لعله علی أساس ذلک الداعی الخارجی و أُخری یفرض عدم وجود داع کذلک فیکشف ذلک لا محالة عن أصل المطلوبیة و لو بدرجة الاستحباب هذا مجمل مفادات سیرة المتشرعة».

مورد اول: وجود ارتکاز همراه سیره

گاهی در کنار سیره متشرّعه یک ارتکاز نیز وجود دارد؛[2] که مثلاً سیره بر انجام عملی بوده که در ارتکاز متشرّعه آن عمل مستحبّ می‌باشد. به عنوان مثال سیره متشرّعه بر صوم در ماه رمضان بوده که این سیره همراه ارتکاز به وجوب آن صوم بوده است. در این موارد هرچند نفسِ فعل متشرّعه بر بیش از جواز «بالمعنی الاعمّ» دلالتی ندارد، امّا ارتکاز متشرّعه دلالت بر بیش از جواز (یعنی استحباب یا وجوب) دارد؛ زیرا منشأ ارتکاز متشرّعه ممکن است «شرع» یا «غفلت» باشد، که غفلت با حساب احتمالات نفی می‌شود. پس منشأ ارتکاز متشرّعه شرع بوده است لذا ارتکاز (وجوب یا استحباب عمل) ثابت می‌شود.

به عبارت دیگر اینکه همه متشرّعه در یک واقعه دچار غفلت شوند، صدفه بوده و محتمل نیست. نظیر کسی که هنگام پرتاب تاس دائماً عدد شش بیاورد، که محتمل نیست مگر تقلّب شده باشد (یک مرتبه یا دو مرتبه، و نهایتاً سه مرتبه ممکن است عدد شش بیاید، امّا شانزده مرتبه عدد شش، فقط با تقلّب احتمال دارد؛ یعنی هرچند عقلاً محال نیست، امّا حساب احتمالات آن را نفی می‌کند).

در نتیجه در این موارد از ارتکاز استفاده می‌شود که حکم شرعی همان حکم ارتکازی است. به عنوان مثال از ارتکاز استفاده می‌شود «جهر در نماز عشائین» واجب است.

اشکال: عدم نفی خطا توسط حساب احتمالات

به نظر می‌رسد کلام ایشان صحیح نیست، زیرا حساب احتمالات موجب نفی «غفلت» می‌شود اما موجب نفی «خطا» نیست. شهید صدر ارتکاز متشرّعه را ناشی از شرع یا غفلت دانسته و با نفی غفلت، شرعیّت ارتکاز را اثبات نموده است؛ در حالیکه احتمال سومی نیز در منشأ عمل متشرّعه وجود دارد که ممکن است متشرّعه دچار خطا شده باشند.

به عنوان مثال ممکن است تا چند قرن قبل، تمام علماء اعتقاد داشتند که خورشید به دور زمین می‌چرخد و تا هزاران سال این اعتقاد بین علماء وجود داشته است. اکنون این اعتقاد وجود دارد که زمین به دور خورشید می‌چرخد. خطای علمای سابق با حساب احتمالات دفع نمی‌شود؛ زیرا این موارد از حسّیات قریب به حدسیات هستند. توضیح اینکه گاهی حسّ قریب به حدس بوده و گاهی قریب به حدس نیست. به عنوان مثال فرض شود زید برادری با شباهت بسیار به خودش دارد. اگر در مجلسی که صد نفر حضور داشته‌اند از همه سوال شود «آیا زید در جلسه بود؟» و همه پاسخ دهند «بله»، در این صورت احتمال خطای آنها (به سبب شباهت بین زید و

---

۲. ارتکاز متشرّعه نیز گاهی از سوال و جواب‌های موجود در روایات به دست می‌آید.

برادرش) با حساب احتمالات نفی نمی‌شود. امّا اگر فرض شود چنین برادری ندارد[۱] در این صورت احتمال خطای همه در این امر حسّی با حساب احتمالات نفی می‌شود. اشتباهات علوم مختلف نیز (مانند اینکه در گذشته اجسام را دارای رنگ می‌دانستند و اشتباهاتی نظیر آن) با حساب احتمالات قابل دفع نیست؛ زیرا قریب به حدس هستند. مثال دیگر اینکه مسلمان اعتقاد دارد هر غیر مسلمانی اشتباه نموده و خطا دارد، و این خطا را با حساب احتمالات منفی نمی‌داند. یعنی با وجود اینکه میلیاردها انسان وجود دارند که مسلمان می‌گوید همه دچار خطا شده و دین حقّ را نفهمیده‌اند و فقط چندصد میلیون متوجه شده‌اند، این احتمال خطا در تمام انسان‌های غیرمسلمان با حساب احتمالات نفی نمی‌شود.

بنابراین خطا و غفلت در امور حسّی غیر قریب به حدس، با حساب احتمالات نفی می‌شود؛ امّا خطا در امور حسّی قریب به حدس، با حساب احتمالات نفی نمی‌شود. به عنوان مثال اگر صد نفر بگویند «زید را در مسجد دیدم» و احتمال حدس نیز وجود نداشته باشد، در این صورت اطمینان ایجاد می‌شود.

با توجّه به نکته فوق، ممکن است متشرّعه نیز در ارتکاز خود دچار اشتباه شده باشند. به عنوان مثال ممکن است متشرّعه دیده باشند که امام علیه السلام همیشه قبل از طعام، دست خود را شسته‌اند. متشرّعه برداشت نموده‌اند که شستن دست قبل طعام مستحبّ است و دچار خاط شده‌اند (زیرا این امر از حسّیات قریب به حدس است)، در حالیکه امام علیه السلام به دلیل علاقه به نظافت، دست خویش را شسته‌اند. بنابراین احتمال خطای متشرّعه با حساب احتمالات نفی نمی‌شود تا احتمال اخذ از شرع ثابت شود.

مورد دوم: *استمرار بر عمل مخالف طبع*

شهید صدر فرموده گاهی متشرّعه بر عملی استمرار داشته‌اند که موافق طبع نیست. در این صورت نیز کشف می‌شود که آن عمل مستحبّ یا واجب است. بنابراین اگر سیره متشرّعه بر عملی باشد که موافق طبع است فقط جواز «بالمعنی الاعمّ» از آن استفاده می‌شود نظیر اینکه متشرّعه همیشه شام می‌خوردند؛ امّا اگر سیره متشرّعه بر عملی باشد که موافق طبع نیست، استحباب یا وجوب ثابت می‌شود نظیر اینکه اصحاب ائمه علیهم السلام همیشه غسل جمعه می‌کرده‌اند که غسل نیز امری سخت بوده (خصوصاً در آن زمان) و موافق طبع نیست. لذا کشف می‌شود غسل جمعه، مستحب یا واجب است.

---

۱. فرض اول حسّ قریب به حدس بوده، امّا این فرض حسّ قریب به حدس نیست.

اشکال: احتمال عادت بر عمل مخالف طبع

به نظر می‌رسد کلام ایشان در این مورد نیز صحیح نیست؛ زیرا عادت انسان یک حالت ثانوی بوده و ممکن است انسان به امری که موافق طبع نیست نیز عادت نماید. پس سیره متشرّعه بر امری که موافق طبع نیست، محتمل است به سبب حکم شرعی و مطلوبیت شرعی باشد، و ممکن است به سبب عادت باشد. منشأ عادت نیز ممکن است این خصیصه انسان باشد که از پیشوای خود الگو می‌پذیرد. بنابراین ممکن است امام علیه السلام به سبب علاقه شخصی همیشه مسواک زده و ابتدا متشرّعه از پیشوای خود الگو گرفته و سپس عادت به آن کرده باشند. نظیر اینکه اگر کودک را از بچگی التزام دهند به مسواک زدن، پس از مدّتی عادت به مسواک پیدا می‌کند در حالیکه مسواک زدن موافق طبع نیست.

البته مراد این نیست که مسواک یا مانند آن مستحبّ نیست، بلکه احتمال دارد به سبب علاقه شخصی امام بوده که متشرّعه عادت کرده و ملتزم بوده‌اند. بنابراین اثبات استحباب یا وجوب در مورد عمل غیرموافق طبع نیز ممکن نیست.

ج۲۹ ۹۶/۰۸/۰۹

بخش سوم: «سیره عرفیه» یا «عرف»

بعد از بحث از سیره عقلاء و سیره متشرّعه بحث بسیار مهمّ عرف یا همان «سیره عرفیه» مطرح می‌شود، که در این بخش نیز در چند جهت بحث می‌شود:

جهت اول: تعریف عرف

معنای لغوی «عرف» همان «شناخته شده» بوده و در مقابل «نُکر» به معنی «ناشناخته» به کار می‌رود. در مورد معنای اصطلاحی آن، تعاریف متعدّدی (از طرف فقهاء در فقه و از سوی علمای حقوق در علم حقوق) مطرح شده است. بررسی تمام تعاریف، فائده چندانی ندارد پس ابتدا یک تعریف مطرح شده و سپس تعریف مختار بیان می‌شود:

تعریف اول: امری رائج بین مردم

در کتاب «الاصول العامّة فی الفقه المقارن» تعریفی ذکر شده که البته تعریف مصنّف کتاب نبوده و تعریف را از دیگری نقل نموده «**العرف ما تعارفه الناس و ساروا علیه من قول او فعل او ترک**»،[1] که تعریف نسبتاً خوبی است هرچند جامع افراد عرف نیست.

اشکال عمده بر تعریف فوق این است که شامل عرف خاصّ نمی‌شود (در مباحث بعدی خواهد آمد که عرف تقسیم به عرف خاصّ و عامّ می‌شود)؛ زیرا «ما تعارفه الناس» در جایی به کار نمی‌رود که جماعتی از مردم باشند.

تعریف مختار: امر متداول بین مردم یا جماعتی

با توجه به اشکال تعریف فوق، ممکن است عرف تعریف شود به «**العرف هو الامر المتداول بین الناس او جماعة منهم**». مراد از «امر» در این تعریف همان «شیء» است که می‌توند یک ارتکاز، یا یک سلوک، یا یک معنی، یا یک فعل، یا ترک یک فعل، یا چیزی از این قبیل باشد. بنابراین گاهی یک حکم، عرفی بوده؛ و گاهی یک ارتکاز عرفی، یا یک معنی عرفی، یا یک حُسن عرفی وجود دارد.

این تعریف نیز اشکالی دارد که هر جماعتی را نمی‌توان یک عرف نامید، بلکه باید عقلاء آن را یک عرف محسوب نماید. به عنوان مثال اگر یک مدرسه هزار طلبه دارد که سرشان را با تیغ می‌تراشند، این صحیح نیست که گفته شود سر تراشیدن عرفی است (ولو به عرف خاصّ). نکته و ملاک اینکه عقلاء کدام جماعت را عرف دانسته و کدام جماعت را عرف نمی‌دانند، واضح نیست. به عنوان مثال مقلّدین یک مرجع تقلید، عرف محسوب می‌شوند، پس اگر به فتوای مرجع تقلید یک معامله را به نحو خاصّی انجام دهند، عقلاء آن را امضاء می‌کنند؛ امّا اگر شاگردان یک مدرسه تصمیم بگیرند یک معامله را به نحو خاصّی انجام دهند، عقلاء این معامله را عرفی ندانسته و امضاء نمی‌کنند.[2] مثال دیگر اینکه اگر مقلّدین مرجعی به استناد فتوای وی بدون اذن پدر با دختر ازدواج نمایند، این معامله عرفی محسوب شده و این نکاح توسط عقلائ امضاء می‌شود؛ امّا اگر چنین قراری را شاگردان یک مدرسه گذارند، عرف محسوب نشده و نکاح آنها توسط عقلاء امضاء نمی‌شود.[3]

---

۱. الاصول العامّة فی الفقه المقارن، ص۴۰۵.

۱. عقلاء اگر این معامله و نظیر آن را عرفی بدانند، آن را امضاء می‌کنند زیرا در این امور دخالتی ندارند مگر اینکه مزاحمتی با عرف دیگر داشته باشد.

۲. شاید به این سبب باشد که اگر هر ده یا صد نفر دور هم جمع شده و معامله خاصّی انجام دهند، و عقلاء آن را امضاء نمایند، نظام اجتماعی مختلّ می‌شود.

با توجّه به اشکال فوقف تعریف جامعی از عرف نمی‌توان ارائه داد، لذا به همین تعریف اکتفاء می‌شود. البته برخی عرف را به «عادت» تعریف نموده‌اند که این مطلب صحیح نیست؛ زیرا در مواردی عرف صادق بوده امّا عادت نیست، به عنوان مثال صحیح است گفته شود «این لفظ عرفاً منصرف به آن معنی است»، امّا صحیح نیست گفته شود «عادتاً منصرف به آن معنی است»؛ و یا صحیح است گفته شود «عادة الناس کذا» امّا صحیح نیست گفته شود «عرف الناس کذا». بله در برخی موارد نیز هر دو صادق هستند نظیر «من عادة الناس، العمل بالسوق» و «من عرف الناس العمل بالسوق».

جهت دوم: تقسیمات عرف

تقسیمات متعدّدی برای عرف ذکر شده، که دو تقسیم مهمّ بوده و در مباحث آینده تأثیر دارد، لذا به ذکر همان دو تقسیم اکتفاء می‌شود:

تقسیم اول: عرف عامّ و خاصّ

«عرف عامّ» یعنی عرف اغلبیت و غالب مردم. اگر گفته شود «تمام مردم» یعنی استقراء تامّ شده، امّا «غالب مردم» یعنی در زندگی با هر که برخورد شده، این امر در او نیز دیده شده است. به عنوان مثال اگر گفته شود عقاب خداوند متعال نسبت به صبیان و مجانین قبیح است، نزد قائلین به حُسن و قبح عقلی، قبح عقلی داشته و نزد منکرین، قبح عرف دارد. توضیح اینکه عقلاء «بما هم عقلاء» نسبت به فعل خداوند متعال سخنی نداشته و حکم به قبح یا عدم قبح نمی‌کنند؛ امّا عرف حتی نسبت به افعال الهی نیز قضاوت دارد، که در این مورد حکم به قبح می‌کند. بنابراین در عرف عامّ، غالبیت مردم وجود دارد.[1]

«عرف خاصّ» در مقابل عرف عامّ بوده و مخصوص جماعتی از مردم است. خصوصیت عرف خاصّ ممکن است زمانی یا مکانی یا دینی یا قومی یا مانند آن باشد. به عنوان مثال عرف مردم ایران، یا عرف مسلمین یا عرف مسیحیان، عرف نحاة، یا عرف فقهاء، از اعراف خاصّه هستند. بحث از عرف خاصّ نیز اهمّیت فراوانی دارد که مباحث آینده نقش آن معلوم می‌شود. به عنوان مثال تمام ادیان در عرف خاصّ پیدا شده، و فقیه باید تشخیص دهد احکام موجود، به سبب عرف خاصّ بوده یا نه؛ مثلاً زکات در گندم قرار داده شده، امّا ممکن است فقیهی بگوید برنج هم زکات دارد، زیرا در عرف عرب ذرت و برنج نبوده لذا در ادلّه از برنج اسم برده نشده است. یعنی

---

۱. تمییز بین احکام عرف عامّ و احکام عقلاء، در مباحث آینده توضیح داده می‌شود. به عنوان مثال مجازات صبی در دنیا، قبح عقلائی داشته، امّا در آخرت، قبح عرفی دارد؛ زیرا عقلاء نسبت به آخرت نظری ندارند.

از ادلّه استفاده می‌شود غلّه رائج (سه غلّه در دنیا رائج است: گندم، برنج، ذرّت) زکات دارد؛ البته فقیه تشریع نکرده بلکه استنباط کرده جعل زکات برای گندم، به جهت عرف خاصّ بوده است.

به عنوان مثال فقهاء متوجه شده‌اند در «وصیت» و «وقف» باید عرف خاصّ رعایت شود. کسی وصیت کرده «ده درصد» درآمد یک ملک یا زمین، بعد از مرگ وی به زید فقیر داده شود. در زمان وصیت با آن مقدار درآمد یک زندگی معمولی اداره می‌شده است، امّا در زمان فعلی با آن درآمد ده برابر زندگی متعارف یک انسان تأمین می‌شود. فقهاء در این مورد فتوا داده‌اند کافی است به زید «نیم درصد» در آمد آن ملک یا زمین را بدهند که یک زندگی متعارف را تأمین نماید. مثال به عکس نیز وجود دارد که گاهی «ده درصد» وصیت شده یک زندگی متعارف را تأمین نمی‌کند، لذا فتوا داده‌اند که «چهل درصد» درآمد داده شود که یک زندگی متعارف را تأمین می‌نماید. در نظیر این امثله، با زندگی متعارف سنجش شده است.[1]

ج۳۰ ۹۶/۰۸/۱۰

تقسیم دوم: عرف صحیح و فاسد

«عرف صحیح» عرفی است که بر خلاف حکم «عقل» و «شرع» و «عقلاء» و «اخلاق» نیست؛ و «عرف فاسد» نیز عرفی بر خلاف حکم عقل یا شرع یا عقلاء یا اخلاق است.[2]

مراد از حکم عقل همان حُسن و قبح عقلی است، یعنی اگر دروغ گفتن در بین جماعتی متداول باشد، عرف فاسدی است؛ زیرا عقل حکم به قبح دروغ دارد.

همینطور عرف مخالف شرع نیز عرف فاسد است به عنوان مثال اگر شرب خمر بین مردم یا جماعتی رائج شود، عرف فاسدی است؛ زیرا بر خلاف شرع است (هرچند بر خلاف عقل نیست).

همینطور عرف خلاف حکم عقلاء نیز عرف فاسدی است، به عنوان مثال اگر دروغ نزد جماعتی رائج شود، نزد منکرین حسن و قبح عقلی، نیز این عرف فاسد است؛ زیرا در صورت انکار قبح عقلی، دروغ قبح عقلائی خواهد داشت. مثال دیگر اینکه «رعایت قانون» نزد عقلاء واجب بوده و تخلّف از آن جائز نیست، لذا اگر بین جماعتی تخلّف از قانون رائج شود، عرف فاسدی خواهد بود.

---

۲. به عنوان مثال واضح است که اگر وصیت یا وقف شده باشد تعداد زیادی شمع خریده شود و صرفِ روشنایی یک حرم یا امامزاده شود، امروزه باید صرفِ هزینه روشنایی آنجا شود که چنین فتوایی داده شده است.

۳. تقسیم عرف به صحیح و فاسد، هم در مورد عرف عامّ و هم در مورد عرف خاصّ می‌باشد.

همینطور عرف خلاف اخلاق نیز عرف فاسدی است، به عنوان مثال «گران فروشی» کار غیر اخلاقی است هرچند بر خلاف حکم عقل و شرع و عقلاء[۱] نیست. پس اگر بین جماعتی گران فروشی رائج شود، عرف فاسدی است.

جهت سوم تفاوت بین عرف و عقلاء

برای توضیح تفاوت بین «سیره عقلائیه» و «سیره عرفیه»، به بررسی تفاوت بین «عقلاء» و «عرف» می‌پردازیم. همانطور که گذشت عرف تقسیم به عرف خاصّ و عامّ می‌شود (بر خلاف عقلاء که تقسیمی ندارند، مثلاً تقسیم به عقلاء مؤمن و غیرمؤمن، یا عقلاء خوب و بد، و یا عقلاء جدید و قدیم، نمی‌شوند). تفاوت بین «عرف خاصّ» و «عقلاء» روشن است، زیرا عرف خاصّ بخشی از مردم هستند (مانند عرف مسلمین) و عقلاء تمام مردم هستند.

«عرف عامّ» و «عقلاء» به تمام مردم و به ناس گفته می‌شود. تفاوت در این است که «ناس» از یک حیث و به یک اعتبار، عقلاء را تشکیل می‌دهند؛ و به اعتبار دیگر عرف عامّ را تشکیل می‌دهند. توضیح اینکه اگر به ناس نظر شود از حیث اینکه مؤدّب به آداب اجتماعی بوده و متعهد به عقل و خرد جمعی هستند «عقلاء» خواهند بود؛ و اگر به ناس نظر شود از این حیث که واقعیت عینی و خارجی بوده (که اکثریت مردم تأدّب به ادب اجتماعی ندارند، و تعقّل و التزام به خرد جمعی ندارند، و اکثر مردم قوّه عاقله را به کار نیانداخته و به درک نرسیده‌اند بلکه فقط قوّه آن را دارند) «عرف عامّ» خواهند بود. اکثر مردم تزیّن به خرد جمعی ندارند، بلکه به دنبال هوی و هوس و امیال شخصی هستند. یعنی هر شخص به دنبال بهترِ برای خودش می‌باشد (مثلاً کدام درس برای من بهتر است، کدام منبر برای من بهتر است، و هکذا). به عبارت دیگر اکثر مردم مفسده و مصلحت شخصی را در نظر دارند، و توجّهی به مصلحت و مفسده اجتماع ندارند.

بنابراین «عقلاء» تمام مردم هستند «بما هو متزیّنون و متأدّبون» به نظام اجتماعی؛ امّا «عرف عامّ» تمام مردم هستند «بما هم افراد عادی» که اولویت آنها ذات شخص آنهاست.

---

۱. البته اگر عقلاء قانونی بر منع گران فروشی داشته باشند، در این صورت گران فروشی قبیح خواهد بود امّا از باب تخلّف از قانون، و گران فروشی موجب مجازات می‌شود؛ امّا اگر قانونی نباشد، زید می‌تواند عبای خودش را چند برابر قیمت بدهد.

تفاوت «حُسن و قبح عقلائی» و «حُسن و قبح عرفی»

در انتهای بحث از تفاوت سیره عقلاء و سیره عرفیه، تفاوت بین «حُسن و قبح عقلائی» و «حُسن و قبح عرفی» توضیح داده می‌شود. «حُسن و قبح» ممکن است «عقلی» یا «عقلائی» یا «عرفی» باشد.

حُسن و قبح عقلی مورد قبول مشهور علمای اصول است (بر خلاف مشهور حکماء که منکر آن هستند). قائلین به حُسن و قبح عقلی فقط دو قسم از حُسن و قبح را پذیرفته‌اند: «عقلی» و «عرفی»؛ زیرا تمام حُسن و قبح‌های عقلائی را به عقلی برمی‌گردانند (چه در عرف خاصّ مانند حُسن حجاب یا قبح شرب خمر، و چه در عرف عامّ مانند گران فروشی که قبح عقلی ندارد و قبح عرفی دارد)؛ منکرین حُسن و قبح عقلی نیز فقط دو قسم حُسن و قبح را پذیرفته‌اند: «عقلائی» و «عرفی»؛ زیرا تمام حُسن و قبح‌های عقلی را به عقلائی برمی‌گردانند.

در نتیجه هرچند سه قسم حُسن و قبح وجود دارد، امّا هر کس فقط دو قسم از آنها را پذیرفته است؛ و به هر حال «حُسن و قبح عرفی» مورد قبول همه می‌باشد، و کسی منکر آن نیست.

ج۳۱ ۹۶/۰۹/۰۱

جهت چهارم: موارد رجوع به عرف

عرف (عامّ و خاصّ) گاهی در علم اصول و گاهی در علم فقه، مرجعیت دارد. بر حسب استقراء مواردی برای مرجعیّت عرف مطرح شده که بررسی می‌شوند:

اول: احکام

اگر در عرف حکمی از قبیل «حُسن و قبح» و یا «ملکیت» و یا «حقّ» باشد، آیا در چنین مواردی از احکام عرفی می‌توان حکم شرعی را نتیجه گرفت؟ به عبارت دیگر بین احکام عرفیه و شرعیه ملازمه وجود دارد؟ بحث از ملازمه بین احکام شرعی و احکام عقلی، و بین احکام شرعی و احکام عقلائی به شکل مفصّل مطرح شده و ملازمه مورد انکار واقع شد. تمام بیانات و اشکالات در آن دو بحث، به شکل اوضح در این بحث نیز وجود دارد. به عبارت دیگر اگر بین احکام عقلی و عقلائی با شرع ملازمه نباشد، به طریق اوضح بین احکام عرفیه با شرع نیز ملازمه‌ای نیست.

البته برای اثبات ملازمه شرع با احکام عرفیه به یک روایت نیز تمسّک شده است. ملازمه بین عرف خاصّ (عرف مسلمین) با شرع می‌باشد. پس اگر در عرف مسلمین حکمی وجود داشته باشد، شارع نیز چنین حکمی

دارد. برای اثبات ملازمه به روایت عبدالله بن مسعود «**ما رآه المسلمون حَسناً فهو عند الله حَسن**»[۱] تمسّک شده است. این روایت دلالت بر ملازمه بین حُسن عرفی بین مسلمین با شرع دارد که دو الغاء خصوصیت نیاز است تا ملازمه بین تمام احکام عرفیه با شرع ثابت شود. ابتدا از حُسن الغاء خصوصیت شده و شامل قُبح نیز می‌شود، و سپس از «حُسن و قبح» نیز الغاء خصوصیت شده و شامل تمام احکام عرفیه می‌شود. پس بین ملکیت عرفیه و زوجیت عرفیه و حقّ عرفیه و مانند آنها نیز ملازمه با حکم شرع وجود دارد.

به نظر می‌رسد استدلال به این روایت صحیح نیست؛ زیرا اولاً این روایت مقطوعه بوده و خودِ بن مسعود نسبت به پیامبر نداده است (و حتی احتمال دارد نظر خودش را بیان نموده باشد نه اینکه روایتی از پیامبر صلّی الله علیه و آله نقل کرده باشد)؛ و ثانیاً اگر هم روایت منقول از پیامبر باشد، سند این نقل ضعیف است و به سند معتبر به ما نرسیده است؛ و ثالثاً اگر سند نیز تسلّم شود، دلالت بر مدّعا ندارد، زیرا الغاء خصوصیت از حَسن به قبیح، صحیح است؛ امّا الغاء خصوصیت از «حُسن و قبح» به سائر احکام نظیر «حقّ» و «ولایت» و «حَجر»، صحیح نیست. یعنی این الغاء خصوصیت، عرفی نیست.

البته همانطور که در مباحث قبل گفته شد، در غیر تکلیف شرعی به طور کلی نیازی به اثبات حکم شرعی نیست، بلکه اگر «ملکیت» یا «ولایت» یا «حقّی» نزد عرف ثابت شود، آثار شرعی آنها نیز بار می‌شود (مگر مورد قبول عقلاء نباشد).

دوم: موضوعات احکام

مورد دوم از موارد مرجعیّت عرف، موضوعات احکام شرعی است. مراد از موضوعات احکام، معنای اعمّ موضوع است که چهار مورد را شامل می‌شود:

الف. متعلّق تکلیف: در تکالیفی مانند «صلّ» و «صُوموا» متعلّق تکلیف همان «صلاة» و «صوم» می‌باشند؛

ب. متعلّقِ متعلّقِ تکلیف که فرض وجودش نشده: گاهی متعلّق المتعلّق در تکالیف، فرض وجودش نشده مانند «وضوء» نسبت به «صلاة» در «صلِّ مع الوضوء» (زیرا مراد از امر مذکور، این نیست که اگر وضو داشتی نماز واجب است، تا فرض وجود وضوء شده باشد؛ بلکه مراد این است که وضو بگیر و نماز بخوان)؛

ج. متعلّق حکم وضعی: متعلّق احکام وضعی مانند «ولایت» و «زوجیت» می‌باشد؛

د. متعلّقِ متعلّقِ تکلیف که فرض وجودش شده: متعلّق المتعلّق در تکالیفی مانند «صلِّ عند الزوال» و «صوموا فی شهر رمضان» همان «زوال» نسبت به نماز، و «شهر رمضان» نسبت به صوم است (یعنی اگر زوال

---

۱. الاصول العامّة فی الفقه المقارن، ص۴۱۰.

محقّق شد، نماز واجب است؛ و اگر شهر رمضان محقّق شد، روزه واجب است؛ نه اینکه تحصیل زوال و شهر رمضان، لازم باشد).

بنابراین موضوع به معنای اعمّ شامل هر چهار قسم می‌شود؛ هرچند موضوع به معنای اخصّ فقط قسم سوم و چهارم است.

مرجعّیت عرف در موضوعات احکام

گفته شده در موضوعات احکام، عرف در مواردی مرجعیت دارد. موضوعی که عرف در آن مرجعیت دارد به دو نحوه است، زیرا گاهی عرف، محقّق موضوع بوده و گاهی معیّن موضوع است[1].

عرفِ محقّق موضوع

عرف در برخی موارد محقّق موضوع احکام شرعی است، که گاهی عرف زمان ائمه علیهم السلام و گاهی نیز عرف خودِ مکلّف موجب تحقّق موضوع حکم شرعی می‌شوند:

الف. عرف زمان ائمه علیهم السلام: شارع مقدّس در کثیری از احکام، تقدیر و تحدید موضوع نموده به اموری نظیر «شبر» یا «قدم» یا «ذراع» و یا تقدیر به «دلو» نموده است؛ در این موارد که تقدیرات یکسان نیست (مثلاً همه انسان‌ها دلو یکسان یا شبر یکسان یا ذراع یکسان ندارند)، مقدار متعارف مراد است؛ زیرا مقام تقدیر و تحدید با اختلاف فاحش سازگار نیست. یعنی اگر روایتی مقدار کرّ را سه وجب در سه وجب معیّن نموده و از طرفی نیز شبرها بسیار متفاوت هستند، با تقدیر متناسب نیست که همه آنها مراد باشد. بنابراین شبر متعارف مراد خواهد بود. اکنون این سوال مطرح می‌شود که متعارف در نزد کدام عرف، مراد است؟ در اعراف مختلف مردم قد و قامت متفاوتی دارند و برخی اعراف ذراع و قدم و شبر بزرگی دارند، و برخی اعراف نیز شبر کوتاهی دارند. در این موارد باید متعارف عصر ائمه علیهم السلام در نظر گرفته شود که انسان‌های متوسطی بوده‌اند (اگر بسیار بلند قامت، یا بسیار کوتاه قامت بودند، نقل شده و به ما واصل می‌شد)؛ زیرا تعارف شبر از سکوت و اطلاق مقامی استفاده شد (یعنی اگر مراد شبر انسان قد بلند، یا انسان کوتاه باشد، باید قید شود) که سکوت مقامی فقط متعارف آن زمان را ثابت می‌کند (نه متعارف عرف قد بلندها، و یا قد کوتاه‌ها).

---

۱. یعنی فقط طریقی برای کشف موضوع شرعی است.

عرفِ زمان ائمه علیهم السلام در این موارد، محقّق موضوع است، یعنی هرچه آن عرف بود موضوع تکلیف است. به عبارت دیگر از عرف سوال نمی‌شود که «شبر» چه مقدار است، بلکه ملاک و ضابط حکم شرعی همان شبرِ آن عرف است.

البته باید دقّت شود خودِ متعارف نیز امری معیّن نیست، بلکه ممکن است دو دست متعارف باشند که یک یا چند سانتی‌متر با هم اختلاف دارند. از بین افراد متعارف کدامیک ملاک و ضابط حکم شرعی است (حداقلّ یا حداکثر یا متوسط)؟ در فقه گفته شده ضابط همان حداقلّ است؛ زیرا اطلاق روایت شامل فرد حداقلّ نیز می‌شود که در مثال فوق، کوتاه‌ترین شبر متعارف نیز «آب کر» محسوب می‌شود. بنابراین فرد حداقلّی نیز ملاک و ضابط حکم شرعی است.

ج۳۲ ۹٦/۰۹/۰٤

همانطور که گذشت عرف در برخی موارد محقّق موضوعات احکام شرعی بوده که گاهی عرف زمان شارع محقّق موضوع است، مانند موضوعاتی که توسط شرع تقدیر شده‌اند؛

ب. عرف مکلّف: گاهی نیز عرفِ زمان و مکان مکلّف موجب تحقّق موضوع می‌شود، که امثله بسیاری در فقه دارد:

مثال اول در باب «زوجیت» است. زوج در شرع باید نسبت به زوجه «انفاق به معروف» نموده و با زوجه «معاشرت به معروف» داشته باشد. مراد از «نفقه متعارف» و «معاشرت متعارف» همان تعارف در عرفی است که مکلّف در آن زندگی می‌کند، و یا به آن منتسب است. به عنوان مثال ممکن است در برخی اعراف نفقه متعارف به یک اتاق در اختیار زوجه قرار دادن، باشد؛ امّا در برخی اعراف به یک طبقه مستقلّ باشد. و در مورد معاشرت متعارف نیز ممکن است زوج‌ها در یک عرف بسیار سفر نمایند، و در اعراف دیگر سفر اندکی داشته باشند، که در هر عرف باید معاشرت به نحو متعارف شود.

مثال دوم در باب «هتک» و «احترام» است. هتک و احترام از امور واقعی هستند (نه اعتباری)، امّا محقّق آنها و مصداق آنها یک امر اعتباری است. به عنوان مثال احترام در یک عرف به کلاه بر سر گذاشتن بوده، و در عرف دیگر به کلاه از سر برداشتن است. و هتک در یک عرف با دراز نمودن پا مقابل کسی محقّق می‌شود و در عرف دیگر نمی‌شود. اگر شارع هتک را حرام نماید، پا دراز نمودن در عرف اول حرام بوده امّا در عرف دوم حرام نیست. مثال دیگر اینکه «هتک به قرآن» حرام است، که ممکن است پا دراز نمودن حین قرائت، هتک باشد و حرام شود؛ امّا در عرف دیگر هتک نبوده و حرام نباشد.

مثال سوم در باب «آلات قمار» است. آلات قمار، موضوع برای تکالیف شرعی بسیاری می‌باشند. به عنوان مثال فتوای به حرمت «لعب با آلات قمار» و حرمت «خرید و فروش آنها» داده شده است. آلات قمار، وسائلی هستند که قمار با آنها در عرف متعارف و رائج است (مراد از قمار نیز برد و باخت مالی است). در اینکه کدام عرف ملاک تحقّق آلات قمار است، دو فتوا وجود دارد: مشهور فقهاء فرموده‌اند عرف مکلّف ملاک است. به عنوان مثال اگر در ایران با یک وسیله مقامره نکنند، لعب با آن وسیله برای مکلّف ایرانی حرام نیست؛ برخی مانند محقق تبریزی نیز فرموده‌اند ملاک تحقّق آلات قمار این است که مقامره با یک وسیله در یک عرف رائج باشد.

به هر حال مراد از عرفی بودن مقامره، رواج در عرف عامّ نیست بلکه در عرف مکلّف یا «عرفٌ مّا» می‌باشد.[۱]

عرف طریقِ به موضوع

همانطور که گفته شد گاهی عرف موجب تحقّق موضوعات احکام شده و گاهی عرف طریقی برای کشف موضوعات احکام شرعی می‌باشد. به عنوان مثال عرف در «باب نسب» طریق است. توضیح اینکه نَسَب مانند ولد یا پدر بودن، و یا عمّه یا خاله یا سیّد بودن، موضوع برای پاره‌ای از احکام فقهی می‌باشند. «ولد» یا «اب» موضوع ارث بردن؛ و «عمّه» موضوع حرمت نکاح است. فقهاء فرموده‌اند راه احراز موضوع در این موارد، همین است که شخصی در عرف خودش معروف به سیادت یا عمّه باشد. بنابراین هرچند معروف به سیادت بودن موجب نمی‌شود که شخصی واقعاً سید شود (پس عرف در این مورد موجب تحقّق موضوع نیست)، امّا معروف بودن در عرف یک طریق برای کشف موضوع است.

سوم: دلالات لفظیه

مهمّترین مورد از موارد رجوع به عرف، در باب «دلالات الفاظ» است. پس در دلالت لفظ نیز باید به عرف رجوع شود که در سه مقام بررسی می‌شود: مفاهیم یا مداليل تصوریه؛ ظهورات یا مداليل تصدیقیه؛ ملازمات عرفیه؛

---

۱. البته دقّت شود نزاع معروف در «لعب به شطرنج» بازگشت به مبنای دیگری دارد. بحث در این است که آیا حرمت لعب به آن از باب لعب به آلات قمار است، و یا لعب به شطرنج عنوان مستقلّی برای حرمت است.

مقام اول: مفاهیم یا مدالیل تصوریه

در بحث مفاهیم یا مدالیل تصوریه باید به عرف رجوع شود. برای توضیح این مطلب نیاز به بیان برخی اصطلاحات در یک مقدمه وجود دارد:

الف. معنای لغوی: معنای لغوی همان «موضوع‌له» یا مسمّای یک لفظ است.

ب. معنای عرفی: معنی عرفی همان معنایی است که اکثر مردم عرف، هنگام سماع یک لفظ آن معنی را تصور نموده و می‌فهمند. گاهی معنای عرفی همان معنای لغوی است مانند معنای کلمه «آب»؛ و گاهی نیز معنای عرفی اوسع است مانند کلمه «مشتری» که در لغت به معنای «شخص مقابل بایع» بوده، امّا در عرف به «ارباب رجوع» هم گفته می‌شود. به عنوان مثال گفته می‌شود «زید مشتری فلان بانک است» در حالیکه در بانک خرید و فروش نیست. و یا گفته می‌شود «زید مشتری فلان مسجد است» در حالیکه در مسجد خرید و فروشی نشده است؛ و گاهی نیز معنای عرفی اضیق است مانند کلمه «دکتر» که وضع شده برای «کسی که مدرک دکترا در هر رشته‌ای دارد»، امّا در عرف به معنای «پزشک» (یعنی کسی که مدرک دکترا در رشته پزشکی دارد) است.

ج. مفهوم: مفهوم در اصطلاح «صورت معنی نزد عقل» است. معنی همان موضوع‌له و مسمّای لفظ است و مفهوم نیز صورت آن معنی نزد ذهن است. پس اگر یک لفظ دارای معنایی باشد که آن معنی صورتی نزد عقل دارد، به آن صورت «مفهوم» گفته می‌شود. «مفهوم عرفی» نیز همان صورت معنای عرفی نزد عقل است، که اخصّ از مفهوم است.

ج۳۳ ۹۶/۰۹/۰۵

مرجعیت عرف در باب مفاهیم یا مدالیل تصوریّه

متکلّم کلامش را با توجه به معنی الفاظ بیان می‌کند (یعنی فقط توجه به لفظ و به سجع و وزن کلام ندارد، بلکه نوعاً به معانی نظر دارد). در نثر غالباً توجّه به معنی کلام بوده، و گاهی نیز به بلاغت و لفظ هم توجه می‌شود؛ و در شعر به لفظ و معنی هر دو توجّه می‌شود (یعنی اینگونه نیست که شاعر هر لفظی را استفاده نماید صرفاً برای رعایت وزن و زیبایی لفظی بدون اینکه الفاظش دارای معنی باشند، بلکه به معانی الفاظ نیز توجه دارد).

به هر حال توجّه به معنی وجود دارد، و اکنون این سوال مطرح می‌شود که به کدام معنا (عرفی یا لغوی) توجّه می‌شود؟ پاسخ این است که قطعاً با توجّه به معنای عرفی، تکلّم می‌شود؛ زیرا سیره قطعیه عقلائی در باب محاورات وجود دارد که الفاظ با توجّه به معنای عرفی به کار می‌روند. بنابراین اگر مراد متکلّم همان معانی لغوی (که مغایر با معنای عرفی است) باشد، باید قرینه قرار دهد. پس هرچند معنای لغوی همان معنای حقیقی لفظ است، امّا در این مورد نیاز به قرینه دارد.

البته گاهی معنای عرفی نزد متکلّم و سامع یکسان بوده و گاهی متفاوت است. به عنوان مثال اگر فیلسوفی برای مردم عادی سخنرانی نماید، ممکن است معنای عرفی نزد سامعین را رعایت کند، و یا آنچه نزد خودش اصطلاح شده را به کار ببرد (معنای عرفی در عرف خاصّ حکماء). بنابراین ممکن است گاهی اجمال پیش آید و مراد متکلّم معلوم نباشد. اگر هم فیلسوفی بین فلاسفه سخنرانی نماید، چنین مشکلی نبوده و عرف هر دو یکسان است. مثال دیگر اینکه اگر فردی اهل «آذربایجان» در بین مردم «قم» صحبت نماید، و اصطلاح «مَن» را برای وزن به کار ببرد، ممکن است «مَن» آذربایجانی یا قمی را اراده نماید (فرض شود «مَن» در آذربایجان به معنای شش کیلو و در قم به معنای پنج کیلو باشد). در این صورت ممکن است از مردم عادی بودنِ متکلّم، قرینه شود که به معنای عرفی خودش («مَن» آذربایجانی) تکلّم می‌کند، امّا گاهی نیز اجمال پیش می‌آید.

در نتیجه در این موارد مرجع همان عرف خاصّ است که ممکن است «عرف متکلّم» یا «عرف سامع» باشد. پس اگر معنای لغویِ مغایر با معنای عرفی، دارای اثر باشد، نیاز به قرینه دارد. به عنوان مثال کسی به فرزند خود بگوید «اگر دکتری به منزل آمد به وی احترام بگذار»، در این مورد اراده معنای لغوی اثر دارد، لذا اگر مرادش دکتر به معنای دارای مدرک دکترا در هر رشته باشد، باید قرینه بر این معنی قرار دهد.

طُرُق تحصیل معانی عرفیه کتاب و سنّت

مرجع در مورد فهم الفاظ کتاب و سنّت (که تنها مأخذ فقه هستند) نیز معانی عرفیه آن الفاظ است. یعنی اولین قدم برای استظهار از آیات و روایات، توجه به معانی عرفیه الفاظ آنها در مکان و زمان صدور است؛ زیرا در آیات و روایت، عرفِ متکلّم و سامع یکسان بوده است. کتاب در عرف حجاز، و سنّت نیز در عرف حجاز و عراق بوده، لذا باید معنای عرفی الفاظ کتاب و روایات در عرف حجاز و عراق بررسی شود.[1]

در اینکه باید به عرفِ عصر تشریع رجوع شود، اختلافی نیست؛ امّا در چگونگی احراز عرفِ عصر تشریع طرقی ذکر شده[2] که به چهار طریق برمی‌گردند:

---

۱. البته این شبهه مطرح شده که کلمات ائمه علیهم السلام در عراق نیز ممکن است طبق عرف حجاز باشد نظیر «رطل»؛ پاسخ این است که در این موارد قرینه وجود دارد که همان عرف عراق مدّ نظر است؛ زیرا در مقام بیان موضوعات شرعیه بوده‌اند، لذا هرچند امام علیه السلام از عرف حجاز باشد امّا باید در عراق طبق عرف عراق بیان نماید.

۲. معنای عرفی ممکن است معنای حقیقی یا انصرافی یا مجازی یا کنایی باشد. در باب الفاظ، مرجعیت با عرف است یعنی عرف خاصّی که کلام در آن صادر شده است؛ امّا برای احراز معنای عرفی (خصوصاً برای کسی که در عصر تشریع و تبلیغ نبوده) طرقی مطرح شده است.

راه اول: وجدان

مراد از وجدان همان قطع و اطمینان می‌باشد. توضیح اینکه شخصی که در یک عرف خاصّ زندگی می‌کند برایش علم و اطمینان حاصل می‌شود که فلان لفظ به معنی خاصّی به کار می‌رود، یعنی معنای عرفی آن لفظ است؛ و یا در آن عرف زندگی نکرده (و صدها سال با آن عرف فاصله دارد، نظیر افراد امروزه نسبت به معصومین علیهم السلام) امّا با تتبع در متون قدیمی و استقراء، برایش علم یا اطمینان پیدا می‌شود که «صعید» در آن عصر به معنای تراب بوده، و یا «بیّنه» در آن عصر به معنای «المبیّن للشیء» بوده و معنای «خبر عدلین» نداشته است؛ در هر دو صورت (زندگی در عرف خاصّ، و یا استقراء و تتبّع) معنای عرفی را وجدان نموده، و این وجدان راهی برای احراز معنای عرفی یک کلمه در عصر تشریع است.

این راه مورد قبول است، امّا «علم» یا «اطمینان» به عنوان طریق و اماره یا حجّت نیستند[1] بلکه انسان دائماً بر اساس آنها عمل می‌کند. به عنوان مثال انسان وقتی به خبر ثقه عمل می‌کند که علم به اماریت آن داشته باشد. انسان اینچنین است و اینگونه آفریده شده که دائماً بر اساس علم و اطمینان، عمل می‌کند (لذا اگر طوری خلق شده بود که بر اساس وهم، عمل می‌کرد؛ در این صورت طریق وجدانی برای احراز معنای عرفی همان وهم می‌بود). به عبارت دیگر ساختار ذهن انسان بر اساس عکس العمل در قبال علم است، و انسان با واقع کاری ندارد بلکه به علم خودش عکس العمل نشان می‌دهد.[2]

راه دوم: اصالة التطابق عقلائی

دومین راه برای احراز معنای عرفیِ عصر تشریع استفاده از «اصالة التطابق» یعنی اصل عقلائی است.[3] اگر زید معنایی مرکوز از یک لفظ داشته و شکّ نماید که این معنی همان معنای عرفی است، در این صورت این اصل جاری شده و ثابت می‌شود که آن معنی مرکوز همان معنای عرفی است. به عنوان مثال معنای مرکوز «بیّنه» همان خبر عدلین است، و شکّ در عرفی بودنِ این معنی وجود دارد. در این صورت به کمک اصل عقلائی «اصالة التطابق» ثابت می‌شود که معنای عرفی همان است.

---

۱. البته علم یا اطمینان نیز منجّز هستند امّا تنجّز علم و اطمینان از باب تنجّز احتمال است.

۲. به عنوان مثال اگر زید در سالنی باشد که هزار عقرب در آن وجود دارد، امّا زید علم به وجود عقرب نداشته باشد، اصلاً ترسی ندارد؛ در مقابل اگر واقعاً عقربی در سالن نباشد امّا یک نفر به زید خبر از وجود عقرب در سالن دهد، این اعتقاد (ظنی یا قطعی) وی موجب ترس می‌شود. بنابراین واقع تأثیری در زید نداشته بلکه علم وی موجب عکس العمل شده است.

۳. به نظر می‌رسد اولین کسی که این راه را مطرح نموده شهید صدر می‌باشد.

شکّ در عرفی بودنِ آن معنای مرکوز به این سبب است که احتمال می‌رود خصوصیات شخص در آن دخالت داشته باشد. به عنوان مثال زید کثیراً با کتب فقهی و علمی مواجه بوده و در این کتب نیز بیّنه به معنای خبر عدلین به کار رفته، لذا این معنی برای زید مترکز شده است. در حالیکه ممکن است خبر عدلین یکی از مصادیق بیّنه باشد و معنای عرفی آن عامّ باشد. مثال دیگر اینکه لفظ «عالم» برای یک طلبه به معنای «عالم دین» بوده و شکّ وجود دارد که نزد همه مردم به این معنی باشد (زیرا ممکن است معنی عرفی «دانشمند» باشد که هر رشته چه دین چه غیر آن را شامل می‌شود؛ امّا به سبب کاربرد فراوان در مباحث طلبگی، معنای عالم دینی در ذهن مرکوز شده است).

به هر حال در این موارد، شهید صدر فرموده «اصالة التطابق» نزد عقلاء وجود دارد که عقلاء تعبّداً معنای عرفی را همان معنای مرکوز می‌دانند. به عبارت دیگر اگر شکّ شود این فهم شخصی، همان معنای عرفی می‌باشد یا غیرعرفی است، در این صورت عقلاء بناء بر تطابق بین این فهم شخصی و فهم عرف می‌گذارند. البته گاهی ایشان تعبیر «اصل تعبّدی عقلائی» به کار برده و گاهی نیز تعبیر به «اماره عقلائی» نموده است.[1]

به نظر می‌رسد این کلام صحیح نیست؛ زیرا چنین اصل عقلائی احراز نشده است، بلکه انسان بر اساس «غفلت» یا «وثوق» عمل می‌کند. یعنی اگر معنایی برای انسان مرکوز باشد، اطمینان و وثوق پیدا می‌کند که معنای عرفی همین است؛ زیرا خود را انسانی کاملاً عرفی می‌داند؛ و یا انسان در بسیاری از موارد از روی غفلت بر اساس آن معنی عمل می‌کند یعنی توده مردم و گذشتگان از علماء توجه به این مطالب (تفاوت بین معنای شخصی و معنای عرفی و معنای لغوی) ندارند، و غفلت دارند که ممکن است معنای مرکوز در ذهن آنها غیر از معنای عرفی باشد، لذا بر اساس آن عمل می‌کنند. در نتیجه چنین اصل عقلائی وجود ندارد که تطابق بین معنای شخصی مرتکز و معنای عرفی وجود داشته باشد.

ج٣٤ ٩٦/٠٩/٠٧

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۱۶۶:«و اما التبادر لدی الفرد فان احتمل نشوؤه من قرینة خاصة فلا سبیل إلی نفی هذا الاحتمال إلا الفحص و البحث و التأکد، و أما إن احتمل نشوؤه من ظروف و ملابسات تخص حیاة ذلک الفرد فهذا الاحتمال ما دام موجودا لا یتحقق الکشف الوجدانی البرهانی عن الوضع، و لکنه ملغی تعبدا بالاعتماد علی قاعدة عقلائیة اصطلحنا علیها فی بحث حجیة الظهور بأصالة التطابق بین الظهور الشخصی و الظهور النوعیّ، فان الفهم الشخصی لمدلول اللفظ من قبل إنسان عارف باللغة یکفی عند العقلاء فی تشخیص مدلوله النوعیّ العام الّذی هو موضوع حجیة الظهور».

راه سوم: اصالة عدم نقل

اگر معنای عرفی یک لفظ در عصری به دست آید، و شکّ در معنای آن لفظ در گذشته و عصر ائمه علیهم السلام شود، اصل عقلائی عدم نقل جاری شده و ثابت می‌شود معنای لفظ در آن عصر نیز همین معنای معلوم بوده است[۱] به عنوان مثال معلوم است که «بیّنه» در عصر کنونی، و یا در عصر شیخ طوسی، یا در عصر علامّه، به معنای «خبر عدلین» بوده و شکّ وجود دارد که در عصر تشریع و تبلیغ نیز به همین معنی باشد. در این صورت عقلاء بناء بر عدم نقل در لفظ گذاشته و معنای بیّنه در آن عصر نیز همان خبر عدلین خواهد بود. مثال دیگر اینکه فرض شود وقف‌نامه‌ای از سیصد سال قبل به دست آمده که چیزی وقف برای «علماء» شده است. در عصر کنونی «علماء» به معنای عالمان دین است، و به کمک «اصالّة عدم نقل» نزد عقلاء ثابت می‌شود سیصد سال قبل (یعنی در زمان وقف) نیز به معنای عالمان دین بوده است. فقهاء این اصل عقلائی را قبول نموده‌اند لذا معانی عرفیه در عصر خودشان را معیّن نموده، و با «اصالة عدم نقل» ثابت می‌شود در زمان ائمه نیز به همین معنی بوده است.[۲]

به نظر می‌رسد این راه برای احراز معانی عرفیه در عصر تشریع و تبلیغ، صحیح نیست؛ زیرا چنین اصل عقلائی را احراز ننمودیم (به نظر می‌رسد بین عقلاء چنین اصلی وجود ندارد). البته معمولاً متون به معنای عرفیه عصر کنونی معنی می‌شوند، که این امر به جهت «اطمینان» یا «غفلت» می‌باشد. یعنی گاهی اطمینان وجود دارد که در آن زمان نیز به همین معنی بوده؛ و گاهی غفلت وجود دارد از اینکه ممکن است در آن زمان معنای عرفی

---

۱. اصل عدم نقل، یک اصل عقلائی بوده و اماره نیست.

۲. شهید صدر از این اصل به عنوان «اصالة الثبات» تعبیر نموده است:« ... و المحقّقون قد عالجوا هذه النقطة بأصل عبّروا عنه بأصالة عدم النقل و قد یسمّونه بالاستصحاب القهقرائی لأنّه یشبه الاستصحاب و لکن مع تقدّم المشکوک علی المتیقّن زماناً، إلّا انّه من الواضح عدم إمکان استفادة حجیّته من دلیل الاستصحاب و انّما هو مفاد السیرة العقلائیة و قد اصطلحنا علیه بأصالة الثبات فی الظهورات لأنّ هذا کما أشرنا لا یقتصر فیه علی الأوضاع اللغویة بل تشمل الظهورات السیاقیة الترکیبیة غیر الوضعیّة أیضا. و لا ینبغی الإشکال فی انعقاد السیرة علی هذا الأصل و لها مظهران أحدهما عقلائی، و الآخر متشرعی، و المظهر العقلائی یمکن تحصیله فی مثل ترتیب العقلاء آثار الوقف و الوصیة و نحوهما علی النصوص و الوثائق القدیمة فی الأوقاف و الوصایا طبق ما یفهمه المتولی فی عصره و لو کان بعیداً عن عصر الوقف. و المظهر المتشرعی یمکن تحصیله من ملاحظة انّ أصحاب الأئمة علیهم السلام کانوا یعملون بالنصوص الأولیّة من القرآن و السنة النبویة الشریفة وفق ما یستظهرون منه فی عرفهم و زمانهم کما کان یصنع أسلافهم مع انّه کان یفصلهم عنهم زمان یقارب ثلاثة قرون و قد کانت فترة ملیئة بالحوادث و المتغیرات.

و نکتة هذه السیرة و ملاکها بحسب الحقیقة ندرة وقوع النقل و التغییر و بطئه بحیث انّ کلّ إنسان عرفی بحسب خبرته غالباً لا یری تغییراً محسوساً فی اللغة، لأنّ عمر اللغة أطول من عمر کلّ فرد، فأدّی ذلک إلی انّ کلّ فرد یری انّ التغیر حادثة علی خلاف الطبع و العادة. و حینئذ امّا أنْ یفترض انّ الأصحاب قد التفتوا إلی احتمال النقل و التغییر فی الظهورات السابقة علی زمانهم صدوراً و مع ذلک أجروا أصالة الظهور أو انّهم غفلوا عن هذا الاحتمال بالمرة و عملوا بما یفهمونه من الظهورات، فعلی الأول یکون بنفسه دلیلًا علی حجیة أصالة الثبات شرعاً، و علی الثانی فنفس الغفلة فی مثل هذا الموضوع تعرضهم لتفویت أغراض الشارع لو لم تکن أصالة الثبات حجة فسکوت المعصوم علیه السلام و عدم تصدیه لإلفاتهم دلیل علی إمضاء هذه الطریقة و کفایة الظهور الّذی یفهمه الإنسان فی زمانه فی تشخیص الظهور الموضوعی المعاصر لصدور الکلام».

دیگری داشته باشد. پس اگر التفات به این نکته بوده، و اطمینان به این معنی عرفی در آن زمان نباشد (بلکه شکّ در معنای عرفی آن عصر باشد)، در این صورت هیچ اصل عقلائی وجود ندارد که بناء بر عدم نقل گذاشته شود. در این موراد باید به اصول عملیه دیگر رجوع شود که به حسب موارد متفاوت خواهد بود.

راه چهارم: قول اهل لغت

اگر کسی از اهل لغت یک معنای عرفی برای لفظ خاصّی ذکر نماید، قول وی حجّت است؛ زیرا اهل لغت در تشخیص معانی لغویه و عرفیه، خبره هستند. قول اهل خبره و متخصّص نیز حجّت و مسموع است.

ممکن است اشکال شود اهل لغت نظر به معانی لغویه و حقیقیه ندارند، بلکه موارد استعمال یک لفظ را ذکر می‌کنند؛ پاسخ این است که در باب الفاظ معانی لغویه و حقیقیه معیار نیست، بلکه معیار «معانی عرفیه» است (ولو مجازی یا کنایی یا انصرافی باشد).

اشکال دیگری ممکن است مطرح شود که دائره کارِ اهل لغت اوسع از معانی عرفیه بوده و حتی معانی مجازیه را نیز ذکر نموده‌اند با اینکه معنای عرفی آن لفظ نبوده است؛ پاسخ این است چنین کاری از اهل لغت احراز نشده است. یعنی ثابت نیست که علمای لغت معنای غیر عرفی را بدون قرینه یا اشاره به آن، بیان نمایند. به عنوان مثال یکی از معنای مجازی لفظ «اسد» همان رجل شجاع است (که معنای عرفی لفظِ اسد نیست)، امّا در کتب لغوی چنین معنایی برای لفظ «اسد» ذکر نشده است.

بنابراین قول اهل لغت حجّت بوده و به وسیله آن معانی عرفیه عصر تشریع و تبلیغ احراز می‌شود. البته فقهاء و علمای اصول نیز وقتی در معانی عرفیه بحث نمایند، قول آنها حجّت می‌شود؛ زیرا در این مباحث خبره هستند و توانایی به دست آوردن معانی عرفیه را دارند. علمای اصول و فقه وقتی دقّتی به خرج دهند حتی از اهل لغت نیز دقیق‌تر هستند، و به جهاتی نظر داشته‌اند که لغویون نظری به آن ندارند. پس اگر اصولیون یا فقهاء معنای عرفی الفاظی مانند «قمار» و «غناء» و «فرسخ» را بیان کنند، قول آنها مسموع است؛ و اگر اختلاف پیش آید نظیر سائر موارد اختلاف اهل خبره، حجّیت نخواد داشت.

ج۳۵ ۹۶/۰۹/۰۸

تذییل مقام اول: علائم حقیقت و مجاز

اولین موردی که عرف در دلالات الفاظ مرجعیت دارد، در مفاهیم و مدالیل تصوریه بود. همانطور که گذشت معیار، معنای عرفی بوده و نیازی به معنای حقیقی و لغوی نیست.

در علم اصول برای تشخیص معنای حقیقی از معنای غیرحقیقی علائمی (تبادر، و صحّت سلب و حمل و اطّراد) ذکر شده است. در مورد علائم حقیقت دو نکته نیاز به تذکّر دارد: اول اینکه اگر آن موارد به عنوان علامت پذیرفته شوند، علامت بر معنای عرفی می‌باشند که اعمّ از معنای حقیقی هستند؛ و دوم اینکه برای به دست آوردن معنای عرفی از آن طرق در غالب موارد مانند تبادر، نیاز به اصل دیگری وجود دارد، نظیر «اصالة التطابق» تا معنای عرفی به دست آید. یعنی آن علائم به تنهایی نمی‌توانند معنای عرفی را اثبات نمایند.

مقام دوم: ظهورات

برای توضیح میزان دخالت عرف در ظهور باید یک مقدمه ذکر شود:[۱] «دلالت» انتقال ذهن از یک شیء به شیء دیگر است. مدلول در دلالت الفاظ همیشه یک «تصور» یا یک «تصدیق» است. در جایی که مدلول یک تصور باشد «دلالت تصوریه»، و در جایی که یک تصدیق باشد «دلالت تصدیقیه» نامیده می‌شود. هر تصدیقی نیز ممکن است ظنّی یا قطعی باشد (و حالت دیگری ندارد)، بنابراین دلالت تصدیقیه نیز (که یک تصدیق است) دو قسم دارد: دلالت تصدیقیه ظنّیه؛ و دلالت تصدیقیه قطعیه؛ «ظهور» نامی برای یک حصّه از دلالت یعنی دلالت تصدیقیه ظنّیه می‌باشد. پس دلالت تصوریه و دلالت تصدیقیه قطعیه از ظهور خارج هستند.[۲] بنابراین ظهور همان دلالت ظنّیه بوده و تصدیق در آن افتاده است؛ زیرا تصور تقسیم به ظنّی و قطعی نمی‌شود.

همانطور که گفته شد «ظهور» تقسیم به «استعمالی» و «جدّی» می‌شود.[۳] برای توضیح این دو قسم، باید یک مقدمه یادآوری شود. هر لفظی که شنیده شود، معنی و مضمون آن لفظ بلافاصله تصوّر می‌شود. هر لفظی ممکن است مفرد یا مرکب (ناقص یا تامّ) باشد. لفظ مفرد مانند «زید» و «انسان» می‌باشد که با شنیدن آنها، معنای آنها بلافاصله تصوّر می‌شود. لفظ مرکب ناقص نیز مانند «کتاب زید» یا «ابو زید» می‌باشد که بلافاصله بعد از شنیده شدن، معنای آن در ذهن می‌آید. لفظ مرکب تامّ مانند «اذهَب» و «زیدٌ عادلٌ» می‌باشد که بلافاصله بعد از

---

۱. بحث ظهور در کلمات علمای اصول بسیار مجمل بوده و هرچند فی الجمله از ظهور نام برده‌اند، امّا در تفسیر و توضیح آن اختلافات فراوان و فهم متفاوتی وجود دارد. البته فعلاً وارد بحث ظهورات و توضیح اختلافات موجود در ظهور نشده بلکه تنها اشاره‌ای اجمالی به نظر مختار می‌شود.

۲. همانطور که گفته شد این اصطلاح طبق نظر مختار می‌باشد. شهید صدر مقداری این اصطلاح را تغییر داده‌اند. ایشان ظهور را دو قسم تصوری و تصدیقی دانسته، و ظهور تصدیقی را تقسیم به استعمالی و جدّی نموده است. در کلمات علمای دیگر نیز تقسیم ایشان مطرح نشده و فقط در کلام ایشان مطرح شده است. اصطلاح ایشان ممکن است از روی غفلت باشد (از اینکه دلالت تصوری، ظهور نیست)، یا برای جعل اصطلاح باشد یعنی ظهور را به معنایی اوسع گرفته‌اند که شامل دلالت تصوری هم بشود.

۳. کلمات علماء در توضیح این دو قسم نیز دارای اختلاف بسیاری می‌باشد. به همین سبب، فقط به نظر مختار اشاره می‌شود و بحث مفصّل آن در مبحث ظهور خواهد آمد.

شنیده شدن، مضمون آن تصوّر می‌شود.[۱] با تصوّر معنی یا مضمون الفاظ، هنوز ظهور و دلالت تصدیقیه محقّق نشده است. اولین تصدیقی که بعد از تصوّر معنی یا مضمون الفاظ برای سامع ایجاد می‌شود، تصدیق به این است که «این تصوّر همان مضمون کلامِ متکلّم می‌باشد» و یا اینکه «متکلم این مضمون را القاء نمود». این تصدیق همان «مدلول استعمالی الفاظ» است. مرحله دوم (یعنی تصدیق دوم بعد از تصوّر معنی یا مضمون الفاظ) این است که متکلم قصد دارد با القاء این مضمون، مثلاً اخبار از عدالت زید دهد و یا طلب ذهاب از زید نماید. تصدیق به اینکه متکلّم می‌خواهد از عدالت زید اخبار دهد، و یا می‌خواهد طلب ذهاب زید نماید، «مدلول جدّی» و یا «ظهور جدّی» است.

مرجعیّت عرف در ظهورات

با توجه به مقدمه فوق، باید نقش عرف در استظهارات بررسی شود. نحوه دخالت عرف در این دلالات تصدیقیه بسیار مبهم است. توضیح اینکه ظهور اول (ظهور استعمالی) مهمّترین نقش را در ظهور دوم (ظهور جدّی) دارد (البته برخی امور دیگر مانند مناسبت‌ها و قرائن نیز نقش دارند که توضیح آن خواهد آمد). به عنوان مثال در جمله «زید کثیر الرماد»، مدلول استعمالی این است که زید دارای رماد بسیاری می‌باشد، امّا مدلول جدّی اخبار از جودِ زید است.[۲] بنابراین ظهور جدّی بسیار وابسته به ظهور استعمالی است. ظهور استعمالی نیز وابسته به معنای عرفیه الفاظ (دلالت تصوریه) می‌باشد. به عنوان مثال در اصطلاح علم اصول، جمله «زیدٌ انسانٌ» دارای سه لفظ «زید» و «انسان» و «هئیت جمله» می‌باشد که هر یک دارای یک معنای تصوری و موضوع‌له می‌باشند؛ مثال دیگر اینکه در اصطلاح اصولی، جمله «زیدٌ عادلٌ» دارای چهار لفظ «زید» و «ماده عادل» و «هئیت عادل» و «هیئت جمله» می‌باشد که هر یک دارای معنای تصوری و موضوع‌له می‌باشند؛[۳] همیشه مضمون را معنای عرفیه الفاظ شکل می‌دهد. پس معنای عرفیه در ظهور استعمالی نقش اساسی دارد.

در نتیجه نقش عرف در ظهور (دلالت تصدیقی) فقط در همین حدّ است که عرف در معنای الفاظ که تشکیل دهنده ظهورات است، دخیل می‌باشد.

---

۱. در مرکب تامّه از عنوان «مضمون» استفاده شده و در مرکبات ناقصه و مفردات از عنوان «معنی» استفاده شد؛ که تفاوت آنها در مباحث ظهور خواهد آمد.

۲. این بیان مبتنی بر این است که «جود» تبدیل به معنای عرفی لفظ «کثیر الرماد» نشده باشد، بلکه معنای عرفی همان خاکستر فراوان باشد.

۳. این نظر مشهور است، که در نظر مختار در هر دو جمله فوق، سه لفظ وجود دارد؛ زیرا مشتقّ در نظر مختار فقط یک وضع دارد (یعنی به جای ماده و هیئت عادل، یک لفظ عادل وجود دارد که دارای معنای واحد است). در مثال «ضَرَبَ زیدٌ» نظر مشهور و نظر مختار یکسان است که چهار لفظ وجود دارد زیرا فعل دارای دو وضع در ناحیه ماده و هیئت می‌باشد.

برخی علماء گمان نموده‌اند عرف در ظهورات استعمالی نیز مرجعیّت دارد، امّا با توضیح فوق معلوم می‌شود که عرف در ظهور استعمالی و جدّی مرجعیت مستقیم ندارد، بلکه در پایه ظهورات (یعنی معانی الفاظ) مرجعیّت دارد. البته در کتب فلسفی و یا کتاب «کفایة الاصول» مرجعیّت با عرف عامّ نیست، بلکه مرجعیّت با عرف فلاسفه و اصولیون است؛ امّا در متن کتاب و احادیث، مرجعیّت با همان عرف عامّ مردم است. به هر حال، در دلالت تصوریه باید به عرف رجوع شود و مرجعیّت با عرف است، امّا عرف در ظهور جدّی و مدلول استعمالی مرجعیّتی ندارد. به عنوان مثال برای ظهور استعمالی یا جدّی در آیاتی مانند «علی العرش استوی» به عرف رجوع نمی‌شود. همین نکته موجب شده ظهورات علماء از آیات دائماً تبدیل شود به طوری که تفاسیر مختلف دارای استظهارات متفاوتی از آیات هستند (از تفاسیر قرن سوم تا تفاسیر کنونی، اختلافات بسیاری در استظهار وجود دارد). تفاوت بین آنها ناشی از سبک متفاوت نیست بلکه توضیح و تبیین آیات متفاوت است، در حالیکه معانی عرفیه آیات قرآن (که مبنای تفسیر است) تغییر نمی‌کند. پس معلوم می‌شود استظهارِ مفسّر تغییر نموده است.

در نتیجه قرآن بر اساس معانی عرفیه زمان و مکان صدور است، امّا تفسیر از آن متفاوت می‌شود به سبب استظهارات مختلفی که می‌شود. یعنی معانی عرفیه تغییر نکرده امّا معنای ذهنی علماء تغییر می‌کند. لذا در ظهور جدّی و استعمالی به عرف مراجعه نمی‌شود (که اگر مراجعه می‌شد، چنین اختلافی پیش نمی‌آمد).

ج۳٦ ٩٦/٠٩/١١

مقام سوم: ملازمات عرفیه

ابتدا باید عنوان «ملازمات عرفیه» توضیح داده شود، و سپس مرجعیّت عرف در آنها مورد بررسی قرار گیرد:

کلام صادر از متکلّم دارای مضمون می‌باشد، که مضمون کلام تقسیم به «مطابقی» و «التزامی» شده است.[1] مدلول مطابقی از خودِ کلام فهمیده شده؛ و مدلول التزامی به هر مضمونی گفته می‌شود که در صدق ملازم با مضمون مطابقی باشد؛ به عنوان مثال مدلول مطابقی جمله «زیدٌ فی المسجد» وجود زید در مسجد بوده، و مدلول التزامی آن بسیاری از مضامین نظیر «زیدٌ لیس فی المدرسة» می‌باشد؛ زیرا اگر زید در مسجد باشد، قطعاً در مدرسه و منزل نیست (یعنی یک انسان با یک جسم نمی‌تواند در زمان واحد در دو مکان حاضر باشد).

علاوه بر «مدلول مطابقی» و «مدلول التزامی» از کلام استفاده‌های دیگری نیز می‌شود، که «ملازمات عرفیه» نامیده می‌شوند (یعنی نه مدلول مطابقی کلام بوده، و نه مدلول التزامی کلام‌اند). مرجعیّت فهم ملازمات عرفیه نیز

---

۱. البته «مدلول مطابقی» و «مدلول التزامی» دارای دو اصطلاح متفاوت در علم اصول و در علم منطق می‌باشند، که محلّ بحث اکنون در اصطلاح اصولی آنها می‌باشد.

با عرف است، یعنی باید عرف آن مطلب را استفاده کرده باشد تا ملازمه عرفیه محقّق شود. امثله بسیاری بر حسب استقراء برای ملازمه عرفیه ذکر شده که اهمّ آنها موارد ذیل است:

اول: الغاء خصوصیت

گاهی عنوانی در خطاب اخذ شده که عرف برای آن عنوان خصوصیتی ندیده و آن را الغاء می‌کند. به عنوان مثال مولایی به عبدش گفته «کن عوناً للفقیر» که عنوان «فقیر» اخذ شده است. عرف می‌فهمد کمک به فقیر از باب ضعف اوست، و صرفِ فقر هیچ خصوصیتی ندارد. در این صورت عرف از این کلام برداشت می‌کند هر ضعیفی باید یاری شود. این مضمون نه مدلول مطابقی کلام بوده و نه مدلول التزامی آن است. مثال دیگر اینکه در روایات متعدّده از عنوان «رجل» استفاده شده که عرف در آن موارد از عنوان «رجل» الغاء خصوصیت نموده است.

پس در هر مورد که عرف عنوانی را الغاء نماید، این الغاء عرفی پذیرفته شده است. البته اختلافی در امثله بین فقهاء وجود دارد نظیر الغای خصوصیت از جمله «رجلاً عرف حلالنا و حرامنا»[1] که برخی از عنوان «رجل» الغاء خصوصیت نموده‌اند، و برخی آن را دارای خصوصیت دانسته‌اند.

دوم: اطلاق عرفی

اطلاق دارای سه قسم «اطلاق لفظی» و «اطلاق مقامی» و «اطلاق عرفی» می‌باشد[2] گاهی عنوانی در یک خطاب می‌باشد که آن عنوان «بمفهومه» شامل فردی بوده امّا به سبب خصوصیتی در خطاب «باطلاقه» شامل آن فرد نیست.[3] در این صورت نظر عرفی بین این فرد و سائر افراد آن عنوان، تفاوتی وجود ندیده و اطلاق را شامل آن فرد می‌بیند، لذا گفته می‌شود خطاب به اطلاق عرفی شامل آن فرد می‌باشد. به عنوان مثال عنوان «ماء» در آیه شریفه «و انزلنا من السماء ماءً طهوراً» وجود دارد که آیه دلالت دارد بر اینکه آب رافع خبث و حدث می‌باشد. اگر در دستگاه آزمایشگاهی با ترکیب اکسیژن و هیدروژن، آبی ساخته شود، هرچند مفهوم «ماء» شامل آن آب می‌باشد (زیرا فردی از افراد «ماء» است) امّا اطلاق آیه شریفه شامل آن نیست؛ زیرا این آب ساخته شده از آسمان نازل نشده است. در این صورت آیا این آب نیز رافع حدث و خبث است؟ از نظر عرف تفاوتی بین آب طبیعی و

---

۱. تهذیب الاحکام، ج۶، ص۳۰۳:«عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْجَهْمِ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ: بَعَثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِلَى أَصْحَابِنَا فَقَالَ قُلْ لَهُمْ إِيَّاكُمْ إِذَا وَقَعَتْ بَيْنَكُمْ خُصُومَةٌ أَوْ تَدَارَى بَيْنَكُمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَخْذِ وَ الْعَطَاءِ أَنْ تَتَحَاكَمُوا إِلَى أَحَدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ الْفُسَّاقِ اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا مِمَّنْ قَدْ عَرَفَ حَلَالَنَا وَ حَرَامَنَا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيا ...».

۲. اصطلاح «اطلاق عرفی» را شاید شهید صدر برای اولین بار مطرح نموده باشد.

۳. تفاوت اطلاق عرفی و الغاء خصوصیت در این است که عنوان مذکور در الغاء خصوصیت نه «بمفهومه» و نه «باطلاقه» شامل فرد نیست، امّا در اطلاق عرفی «بمفهومه» شامل فرد می‌باشد.

مصنوعی نبوده و عرف، آب مصنوعی را رافع خبث و حدث می‌بیند. در نتیجه اطلاق عرفی دلالت دارد که آب مصنوعی نیز رافع حدث و خبث می‌باشد. رافعیت آب مصنوعی نه مدلول مطابقی کلام بوده و نه مدلول التزامی کلام است.

در این موارد به اطلاق عرفی تمسّک می‌شود؛ زیرا دلیل تمسّک به اطلاق در اطلاق لفظی سیره است که همان سیره بر تمسّک به اطلاق عرفی نیز می‌باشد.

سوم: اولویت عرفیه

اولویت عرفیه نیز از مصادیق ملازمات عرفیه می‌باشد. به عنوان مثال در آیه شریفه «و لاتقل لهما افٍّ» مدلول مطابقی همان «حرمت تأفیف» است. عرف علاوه بر این مضمون، از این آیه شریفه «حرمت ضرب» را نیز می‌فهمد. حرمت ضرب، نه مدلول مطابقی کلام بوده، و نه مدلول التزامی کلام است. پس اولویت عرفیه نیز از موارد ملازمه عرفیه بوده و عرف آن را می‌فهد.

چهارم: مفاهیم

مبحثی در علم اصول به عنوان «مفاهیم» وجود دارد که در آن از مفهوم شرط و مفهوم وصف و مفهوم حصر و مفهوم غایت و دیگر مفاهیم کلام بحث می‌شود. علمای اصول در بحث مفاهیم، اختلاف بسیاری دارند. به عنوان مثال اختلاف وجود دارد که جمله شرطیه نظیر «إن جاءک زیدٌ فأکرمه» علاوه بر مدلول مطابقی که همان وجوب اکرام «عند المجیء» است، مدلول دومی (عدم وجوب اکرام «عند عدم المجیء») دارد یا نه؟ بسیاری این مدلول را قبول نموده و جماعتی قبول ندارد. اگر مفهوم شرط پذیرفته شود، آیا مدلول مطابقی کلام است یا مدلول التزامی؟ قدماء متوجه شدند که مفهوم یک مدلول مطابقی نیست، لذا آن را مدلول التزامی دانسته‌اند، امّا متأخّرین نظیر شهید صدر متوجّه شدند که مدلول التزامی هم نیست.

به نظر می‌رسد اگر مفهوم برای جمله شرطیه ثابت باشد، از ملازمات عرفی است یعنی نه مدلول مطابقی کلام بوده و نه مدلول التزامی کلام است.[1]

---

۱. اولاً نظر مختار انکار مفهوم شرط است؛ و ثانیاً اگر هم مورد قبول باشد مدلول لفظ و کلام نیست (در بحث مفهوم شرط گفته شد که مفهوم از کلام فهمیده نمی‌شود بلکه از تکلّم فهمیده می‌شود).

پنجم: مدلول التزامیه عرفیه

مدلول التزامی کلام تقسیم به «عرفی» و «عقلی» شده است. «مدلول التزامی عقلی» همان مدلول التزامی است که قسیم مدلول مطابقی می‌باشد. «مدالیل التزامی عرفیه» نیز لوازم عرفیه یک کلام‌اند. به عنوان مثال شارع فرموده «لاتشرب الخمر» که مدلول مطابقی این کلام «حرمت شرب خمر» است. عرف از این خطاب «حرمت اشراب خمر» و «حرمت تشویق به شرب خمر» را نیز می‌فهمد. این دو نه مدلول مطابقی کلام بوده و نه مدلول التزامی کلام می‌باشند (زیرا شارع می‌تواند شرب را حرام نموده و اشراب را حرام نکند). پس دلالت خطاب بر حرمت تشویق به شرب خمر و حرمت اشراب خمر از ملازمات عرفیه هستند.

ششم: جمع عرفی

گاهی بین دو خطاب تنافی وجود دارد که عرف با تصرّف در یکی یا هر دو، تنافی را برطرف می‌کند. چنین جمعی نیز عرفی بوده و عرف در این مورد مرجعیّت دارد. به عنوان مثال خطاب «اکرم الفقیر» با خطاب «لاتکرم الفقیر الفاسق» تنافی دارد؛ زیرا خطاب اول بر وجوب اکرام زیدِ فقیرِ فاسق دلالت داشته و خطاب دوم بر عدم وجوب اکرام وی دلالت دارد. عرف با تصرّف در خطاب اول، وجوب اکرام را فقط در مورد فقیر غیر فاسق ثابت می‌داند. این فهم عرفی نیز مورد قبول بوده و عرف در این موارد مرجع است.

از موارد جمع عرفی «تقیید» و «تخصیص» و «حکومت» می‌باشند که در مبحث تعارض ادلّه از آنها بحث خواهد شد. این تصرّف عرفی مورد قبول بوده و در شریعت از آن استفاده می‌شود.

ج۳۷ ۹۶/۰۹/۱۲

چهارم: تطبیقات عرفیه

چهارمین مورد از موارد مرجعیّت عرف، تطبیقات عرفیه است. مشهور بین علماء این است که در تمام عناوین موجود در خطابات (اعمّ از قرآن و سنّت)، تبیین مفهوم به دست عرف بوده و برای تطبیق بر مصادیق باید به عقل رجوع شود. به عنوان مثال در «لاتشرب الخمر» دو عنوان «شرب» که متعلّق تکلیف است و «خمر» که موضوع تکلیف است، وجود دارد. برای تعیین مفهوم «شرب» و «خمر» باید به عرف رجوع شود، امّا در تعیین مصادیق آنها نباید به عرف رجوع شود بلکه باید به عقل رجوع شود. پس اگر کاری مصداق عرفی شرب باشد و مصداق عقلی نباشد، حرام نیست (به عنوان مثال اگر خمر در دهان چرخانده شود و بیرون ریخته شود، ممکن است عرفاً مصداق شرب بباشد، امّا عقلاً مصداق نیست)؛ زیرا در این موارد باید از عقل تبعیت نمود. همینطور اگر

چیزی مصداق عرفی خمر باشد و مصداق عقلی خمر نباشد، حرام نیست (به عنوان مثال مایعی که حالت بین خمر و خلّ داشته باشد، ممکن ست عرفاً خمر باشد، امّا عقلاً خمر نیست).

مرجعّیت عقل در تطبیقات

بین علماء معروف شده که عقل در تعیین مصادیق مرجع می‌باشد. یعنی در فهم مفاهیم به عرف رجوع شده و در تطبیقات به عقل رجوع می‌شود. مثال روشن برای تفاوت بین عرف و عقل در تبیین مصداق، در عنوان «کیلو» است. کیلو در لغت به معنای «هزار گرم» بوده، امّا در عرف تسامحاً به «۹۹۹ گرم» نیز گفته می‌شود. پس عرف آن را یک کیلو دانسته، امّا عقل آن را یک کیلو نمی‌داند. مثال دیگر اینکه گفته شده اگر در وضوء صورت شسته شود امّا به مقدار سر سوزنی از آن مرطوب نشود، غُسل باطل است؛ زیرا هرچند در نظر عرف «غَسل الوجه» تحقّق یافته، امّا به دقّت عقلی «غَسل بعض الوجه» محقّق شده است. نظیر همین مثال اینکه در غُسل اگر تمام بدن شسته شود جز سر سوزنی از بدن، در این مورد فقهاء آن غُسل را باطل می‌دانند؛ زیرا هرچند عرفاً تمام بدن شسته شده، امّا عقلاً بعض بدن شسته شده است.

در نتیجه فقهاء در فتوا نیز ملتزم به این مطلب شده‌اند که مصادیق را عقل تعیین می‌کند. علاوه بر امثله فوق، گفته شده اگر آبی یک گرم کمتر از مقدار کرّ باشد (مراد همان مقدار واقعی کرّ است که مورد اختلاف است)، معتصم نخواهد بود؛ و یا اگر یک میلیمتر کمتر از چهار فرسخ سفر نماید، نمازش تمام است؛ و یا اگر یک ثانیه به غروب افطار نماید، روزه‌اش باطل است؛ و یا اگر یک میلیمتر کمتر از هفت شوط کامل طواف نماید، باطل است.[1]

دلیل اول: عدم مصداقیت در واقع

همانطور که گفته شد در تبیین مفاهیم و عناوین موجود در خطابات باید به عرف رجوع شود. دلیل این مطلب همان سیره عقلاست که الفاظ را با توجه به معانی عرفیه به کار می‌برند. پس باید برای فهم معنای عرفی به عرف رجوع شود؛ امّا در تبیین مصادیق یک عنوان باید به عقل رجوع شود. دلیل رجوع به عقل در تطبیقات چیست؟

دلیل فقهاء این است که در تطبیقات مسامحی عرفی، مصداق واقعی آن عنوان وجود ندارد. یعنی شارع با خطاب «لاتشرب الخمر»، مفهوم خمر را حرام ننموده بلکه مصداق آن را حرام نموده است. چیزی که عرف با تسامح مصداق خمر بداند، حقیقةً مصداق خمر نیست تا حرام باشد. مثال دیگر اینکه شارع مفهوم یک مدّ را طلب ننموده بلکه مصداق یک مدّ را طلب نموده، در حالیکه یک گرم کمتر از مدّ، حقیقةً مصداق یک مدّ نیست. در مثال

---

۱. البته مواردی استثناء شده، که در ادامه بحث خواهد آمد.

شوط نیز همینگونه است که شارع مصداق هفت شوط را طلب نموده، که اگر یک میلیمتر کمتر باشد، حقیقةً مصداق هفت شوط نخواهد بود.

به نظر می‌رسد در این استدلال همان مدّعا تکرار شده است. مدّعا این بوده باید بر مصداق عقلی تطبیق شود و بر مصداق عرفی تطبیق نمی‌شود، و در استدلال گفته شد زیرا مصداق عرفی که عقلاً مصداق نیست! امّا سوال این است که چرا باید هر عنوانی بر مصداق عقلی تطبیق شود؟

دلیل دوم: تعیین محکی عناوین با کمک مناسبات کلام

به نظر می‌رسد این مطلب (که تطبیق به دست عقل است) مدلّل نمی‌باشد امّا موجّه بوده و می‌توان آن را توضیح داد. به عنوان مقدمه تمام عناوین مأخوذه در خطابات مشیر به شیئی هستند که «محکی» نامیده می‌شود. یعنی ممکن نیست یک عنوان در کلام، محکی نداشته باشد، و تمام مطالب کلام مربوط به محکی عنوان است. در مثال «لاتشرب الخمر» عنوانِ خمر به افراد و مصادیق خمر اشاره دارد.

در خارج برخی از مصادیق خمر، عقلاً مصداق خمر بوده و برخی نیز عرفاض مصداق خمر می‌باشند. سوال این است که عنوان خمر اشاره به مصادیق عقلی دارد یا به مصادیق عرفی و یا اعمّ از مصادیق عقلی و عرفی اشاره دارد؟ هر سه احتمال وجود دارد. احتمال دوم (اشاره به مصادیق عرفی) مسلّماً صحیح نیست؛ زیرا چیزی که مصداق عرفی خمر بوده و مصداق عقلی خمر نیست، نمی‌تواند حرام باشد. دو احتمال دیگر (یعنی اشاره به مصادیق عقلی، و یا اشاره به اعمّ از مصادیق عقلی و عرفی) باقی می‌ماند. به نظر می‌رسد تعیین مشارالیه و محکی یک عنوان هرگز به کمک مفهوم نیست، بلکه به کمک مناسبات کلام و کاربردهای کلام است. به عنوان مثال محکی عنوان انسان در دو جلمه «الانسان یموت» و «الانسان کلیٌّ» متفاوت است. یعنی هرچند انسان در هر دو جمله به یک مفهوم به کار رفته، امّا محکی انسان در جمله اول «افراد انسان»، و در جمله دوم «مفهوم انسان» است. بنابراین مفهوم انسان کمکی به تعیین محکی عنوان انسان نمی‌کند، بلکه از قرائن دیگر کلام باید محکی تشخیص داده شود.

با توجّه به مقدمه فوق، در خطاب «لاتشرب الخمر» آیا محکیِ عنوان خمر افراد دقّی است یا اعمّ از دقّی و عرفی؟ به نظر می‌رسد اگر قرینه‌ای در کلام نباشد، ظهور اولی در مصادیق دقّی است. یعنی اگر مراد اعمّ از افارد دقّی و عرفی باشد، باید قرینه وجود داشته باشد؛ زیرا مصادیق عرفی به دقّت اصلاً مصداق نیستند. این ظهور مبتنی بر سیره عقلاست که اگر متکلم اعمّ را قصد نماید، باید یک نحوه قرینه در کلام خود قرار دهد. به عنوان مثال در غَسل وجه نیز عنوان ممکن است اشاره به مصداق دقّی و یا اعمّ از مصداق دقّی و عرفی داشته باشد، که بر خلاف نظر مشهور به نظر می‌رسد اشاره به جامع مصداق دقّی و عرفی دارد. همینطور به نظر می‌رسد در مورد «مدّ» و

«کیلو» اشاره به جامع بین مصداق عرفی و دقّی شده، که باید حداقلّ یک کیلوی عرفی باشد. سرّ مطلب در دو مثال اخیر این است که در باب اندازه و مقدار، رویه عرفی بر این است که دقّت به اندازه یک گرم لحاظ نمی‌شود. شاهد اینکه اگر مولایی به عبدش گفت «یک کیلو پنیر بخر» به وی اعتراض نمی‌کند که یک گرم کمتر خریده‌ای؛ امّا اگر پنجاه گرم کمتر باشد، اعتراض وی به جا است.[1]

در نتیجه هر عنوان موجود در کلام باید محکی داشته باشد، و تعیین محکیِ عناوین بسیار مهمّ است. گاهی محکی یک عنوان همان مصادیق دقّی هستند مانند «یک کیلو طلا»، و گاهی مصادیق عرفی و تسامحی هستند مانند «یک کیلو طعام».

ج۳۸ ۹۶/۰۹/۱۳

استثناء از مرجعّیت عقل در تطبیقات

همانطور که گفته شده در تبیین مفهوم باید به عرف رجوع نمود، و در تطبیق مصادیق باید به عقل رجوع شود؛ امّا مواردی استثناء شده که گفته شده برای تطبیق در این موارد نیز باید به عرف رجوع شود.[2] چهار مورد به عنوان استثناء ذکر شده که باید بررسی شوند:

استثناء اول: مفهوم عرفی ثانوی

گاهی تسامح عرفی تسرّی به مفهوم پیدا کرده و موجب تبدیل مفهوم به «مفهوم عرفی ثانوی» می‌شود. به عنوان مثال «دم» همان مایعی است که در عروق حیوان جریان دارد. فرض شود یک نقطه کوچک از خون وجود دارد که با میکروسکوپ دیده می‌شود امّا با چشم عادی قابل رؤیت نیست. این فرد نیز از افراد دم است، زیرا مایعی جاری در عروق حیوان است، امّا عرف این ذرّه کوچک را دم نمی‌داند. عرف مفهوم جدیدی برای دم ساخته که کمّیت آن باید مقداری باشد که قابل رؤیت است.

شهید صدر فرموده در تمام اجسام اینچنین است که اگر یک مولکول از آب یا سنگ یا چوب، یا یک اتم از طلا یا نقره جدا شود (مولکول و اتم قابل رؤیت به چشم عادی نیستند)، در نظر عرف مصداقی برای آنها نخواهد

---

۱. البته در مباحث بعدی خواهد آمد که مصداق دقّی و اعمّ به لحاظ معنای لغوی سنجیده شده‌اند. یعنی معنای لغوی «کیلو» می‌شود هزار گرم، امّا معنای عرفی آن همان «حدود هزار گرم» است که شامل «۹۹۹ گرم» هم می‌باشد. بنابراین «۹۹۹ گرم» نسبت به معنای لغوی مصداق عرفی بوده، امّا نسبت به معنای عرفی مصداق دقّی است. در باب محاورات معانی عرفی ملاک است نه معانی لغوی.

۲. بسیاری از این موارد را شهید صدر در بحث استصحاب مطرح نموده است: بحوث فی علم الاصول، ج۶، ص۱۲۱؛ مباحث الاصول، ج۵، ص۵۳۰.

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – تقریر: حسن میرزاوی نهاد

بود. پس در این موارد معنای عرفی اضیق از معنای لغوی است (یعنی باید از نظر کمّیّت به مقداری باشد که قابل رؤیت با چشم عادی باشد).[۱]

به نظر می‌رسد این استثناء صحیح نیست؛ زیرا ضابطه و ملاک در باب محاورات همان معنای عرفی بوده و معنای لغوی معیار نیست. بنابراین اگر مفهوم تغییر یافته و مفهوم جدید عرفی به وجود آمده باشد، معیار همان مفهوم عرفی جدید خواهد بود. دم کوچک که با چشم عادی قابل رؤیت نیست، حقیقةً مصداقی برای مفهوم عرفی دم نیست. پس در این مورد نیز باید به مصداق دقّی رجوع شود، امّا مصداق دقّی برای مفهوم عرفی دم، نه اینکه استثنای از مرجعیّت عقل باشد.

استثناء دوم: غفلت عرف حتی در صورت تنّبه

گاهی غفلت عرف به حدّی است که اگر تنبّه داده شود نیز آن مسأله دقیق را نمی‌پذیرد. به عنوان مثال یک حیوانِ اسب نسبت به ده سال قبل خودش تغییر نموده و اکثر یا تمام اجزایش عوض شده است. با این وجود از نظر عرفی این اسب مصداقی برای مفهوم «واحد» است، و حتی اگر به عرف تنبّه داده شود که اجزای این اسب نسبت به ده سال قبل تغییر نموده، باز هم نمی‌پذیرد و آن را مصداق «واحد» می‌داند. مثال دیگر درختی است که نهال بوده و امروز درخت بزرگی شده است. عرف آن را مصداق مفهوم «واحد» می‌بیند، در حالیکه تمام اجزای نهال تغییر کرده و مقداری نیز به آن اضافه شده است.[۲] عرف چنین چیزی را قبول نمی‌کند که این درخت همان نیست و یا این حیوان همان نیست. یعنی هرچه تنبّه داده شود که سلول‌های آن تغییر کرده، باز هم منکر وحدت نیست. پس در این موارد نیز باید برای تطبیق مصادیق به عرف رجوع شود.[۳]

---

۱. مباحث الاصول، ج۵، ص۵۳۰:«و ذلک لأنّ المسامحات العرفیة فی التطبیق قد تسری إلی المفهوم، و توسّع أو تضیّق المفهوم، و عندئذ تکون متّبعة لا محالة، و ما نحن فیه من هذا القبیل، فلیست المسامحة العرفیة فی التطبیق فی المقام من قبیل مسامحات العرف فی التطبیق فی الأوزان و المقادیر، و إنّما هی من قبیل مسامحة العرف فی ماهیة الأشیاء، حیث ینکرها عند ضئالتها، فمثلًا حینما توجد أجزاء صغار من الدم لا تری إلّا بالمجهر ینکر العرف وجود الدم؛ لعدم إدراکه للمصداق، و هذا المسامحة فی التطبیق ساریة إلی المفهوم، فأصبح مفهوم الدم لا یشمل إلّا ما یکون واجداً لدرجة مخصوصة من الحجم تُری بالعین المجرّدة».

۲. البته مثال به انسان زده نشد، زیرا در فلسفه گفته شده انسان دارای نفس مجرّد است که تغییری نمی‌کند؛ امّا مشهور فلاسفه در مورد حیوان قائلند که نفس ناطقه ندارد.

۳. مباحث الاصول، ج۵، ص۵۳۰:« ... إنّ المسامحة فی التطبیق علی قسمین: ۱- المسامحة الواضحة التی یعترف العرف بکونها مسامحة، کما فی مسامحته فی الوزن و المقدار. فیطلق الفرسخ مثلًا علی مسافة أقلّ من الفرسخ بمقدار شبر، و الاوقیّة علی ما یقلّ عنها بمثقال، لکنّه لو سُئل العرف عن أنّ هذا هل هو فرسخ أو اوقیة بالضبط لقال: لا، و قال: إنّما هو کذلک تقریباً. و فی هذا القسم لا تکون مسامحته متّبعة فی الحکم الشرعی، و لا تکون حجة. ۲- المسامحة التی تَعبرُ علی العرف و لا یلتفت إلی کونها مسامحة، و مسامحته فی تطبیق مفهوم الوحدة ان تنزّلنا عن دعوی سرایتها إلی المفهوم فلا أقلّ من کونها من هذا القبیل، أی: إنّها سنخ مسامحة لا یعترف العرف بما هو عرف بأنّها مسامحة، بخلاف

به نظر می‌رسد این استثناء هم صحیح نیست؛ زیرا همانگونه که گفته شد معیار در محاورات، معانی عرفیه می‌باشد و معنی عرفی «واحد» و «وحدت» چیزی است که با این تبدّلات نیز سازگار است. پس آن حیوان واقعاً مصداق «واحد» است (امّا مصداقِ معنای عرفی «واحد» نه معنای لغوی آن).

البته از حیث فلسفی نیز «وحدت» و «کثرت» فقط به «وجود» است. بنابراین اسب بیست سال قبل نسبت به اکنون نیز واحد است و هرچند تمام اجزای آن تغییر یابد، امّا وجودش تغییر نکرده؛ زیرا تبدّل تدریجی موجب تبدّل وجود نمی‌شود. به عنوان مثال فرض شود یک ماشین در حین حرکت از نقطه «الف» به نقطه «ب» به صورت تدریجی تمام یا اکثر اجزایش تغییر یابد، در این صورت یک حرکت محقّق شده نه اینکه چند حرکت باشد. انسان نیز نظیر ماشین است و اگر فرض شود یک انسان حرکتی دارد که در طول آن حرکت اجزایش تغییر می‌یابد، در این صورت نیز یک حرکت محقّق می‌شود هرچند مقوّم حرکت همان متحرّک است. یعنی متحرّک تغییر کرده امّا حرکت تغییر نکرده است. وزان «متحرّک» به «حرکت» (در اینکه ممکن است با تغییر متحرّک، حرکت واحد باشد)، وزان موجود به وجود است (که می‌شود با تغییر موجود، وجودی واحد باشد). در نتیجه به نظر می‌رسد که معنای عرفی «وحدت» و «واحد» حقیقةً بر اسب چند سال قبل و نهال چند سال قبل نیز صادق است.

استثناء سوم: افراد مسامحی یک مفهوم

گاهی برای یک عنوان، افراد مسامحی پیدا می‌شود گاهی نیز بالعکس عرف چیزی را از روی تسامح فرد عنوان نمی‌بیند. عرف در اثر تکرار آن افراد مسامحی، یک اطلاق مقامی می‌بیند که دلالت بر فرد مسامحی نیز دارد. به عنوان مثال اکل «تراب» در شرع حرام است، که شامل تراب موجود در گندم هم می‌شود. خاک همراه گندم آرد شده و نان می‌شود و سپس خورده می‌شود. به عنوان مثال یک کیلو نان، دارای پنج گرم یا دو گرم تراب است. شارع فرموده «اکل تراب» حرام است، و عرف تراب موجود در نان را تسامحاً تراب نمی‌بیند لذا اکل می‌نماید. این تسامح عرف بسیار رائج است، امّا شارع از آن نهی نکرده و سکوت نموده، لذا اطلاق مقامی دلالت بر جواز اکل آن دارد. یعنی از اطلاق مقامی استفاده می‌شود که در این موارد باید از عرف تبعیت شود. پس سکوت

مسامحته فی ما یقلّ عن الفرسخ بشبر، فلو سُئل العرف أنّ هذا الجبل هل هو عین الجبل الذی کان قبل مئات السنین بالضبط یقول: نعم، هو عینه بالضبط، فی حین أنّنا نعلم بتبدّل کثیر من أجزائه، و هذا النوع من المسامحة- بالرغم من فرض عدم سرایته إلی المفهوم- یؤثّر فی فهم المقصود من الألفاظ، و یکون حجّة».

در مقابل غفلت عرفی، اطلاق مقامی شکل می‌دهد. اطلاق مقامی یعنی سکوت در مقابل اینکه عرف این تراب را مصداق تراب نمی‌بیند، که شارع از آن سکوت نموده است.[۱]

این استثناء نیز صحیح نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد اگر اجزای یک شیء مستهلک و ریز شود، اصلاً مصداق آن شیء نخواهند بود. به عنوان مثال بخش زیادی از نان، آب است؛ امّا عرف قبول نمی‌کند اکل نان همان شرب آب است. پس معنای عرفی آب شامل آب مستهلک در نان نیست. معنای عرفی تراب نیز واقعاً شامل تراب در نان نیست. بنابراین در این مورد نیز تطبیق دقّی داده می‌شود.

ج۳۹ ۹۶/۰۹/۱٤

استثناء چهارم: تطبیق عرفی توسط سیره متشرّعه

چهارمین موردی که استثناء شده و به جای تطبیق دقّی باید تطبیق عرفی شود، در مواردی است که سیره متشرّعه در آنها بر تطبیق عرفی بوده است. به عنوان مثال آیه شریفه «**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم**» بر لزوم «غَسل الوجه» برای وضوء دلالت دارد. فقهاء از این آیه شریفه استفاده نموده‌اند «تمام وجه» باید غَسل شود، و اگر مانعی (هرچند بسیار کوچک و به مقدار سر سوزن) وجود داشته باشد، وضوء باطل است.

امّا در تطبیق مصادیق بر مفهوم «غَسل تمام الوجه» به عرف رجوع نموده و تطبیق دقّی عقلی نکرده‌اند. یعنی مانع طبیعی روی وجه استثناء شده پس اگر زیر ناخن چرک جمع شود لذا آب به زیر آن نرسد، و یا کف پای انسان چرک شده و آب به پوست پا در غُسل نرسد، وضوء و غُسل صحیح خواهد بود. دلیل فقهاء تمسّک به سیره متشرّعه در زمان ائمه علیهم السلام است که هنگام وضوء یا غُسل چرک زیر ناخن یا زیر پا را پاک نمی‌کرده‌اند (اگر سیره بر پاک کردن این موارد بود، باید نقل شده و واصل می‌شد). عرف این مقدار شستن صورت را «غَسل الوجه» دانسته و این مقدار شستن پا را «غَسل البدن» می‌داند. این سیره متشرّعه، بر امضاء شارع دلالت دارد. یعنی این تسامح عرفی به سیره ثابت است. در نتیجه در این موارد نیز نیازی به تطبیق دقّی نیست.

به نظر می‌رسد این استثناء نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا در آیه شریفه از عنوان «غَسل الوجه» استفاده شده، نه عنوان «غَسل تمام الوجه»؛ لذا اگر مقدار جزئی از صورت شسته نشود و در آن مانع وجود داشته باشد، باز هم

---

۱. مباحث الاصول، ج۵، ص۵۳۱:«أنّنا لو سلّمنا خروج المصاديق العرفية للوحدة من باب المداليل اللفظية، قلنا: إنّه باعتبار أنّ مسامحة العرف هنا سنخ مسامحة لا يلتفت هو إليها، و لا يعتبرها مسامحة ينعقد فى المقام إطلاق مقامى، فإنّ الشارع لو لم يكن يرضى بإجراء الاستصحاب فى موارد الوحدة العرفية لكان عليه أن ينبّه على ذلک؛ لأنّ العرف بصرف طبعه سوف يعمل بدليل الاستصحاب فى تلک الموارد، و كذلک ينعقد الإطلاق المقامى لإخراج الموارد التى تكون الوحدة فيها عقلية فحسب، من باب أنّ العرف لو خلّى و طبعه لما أجرى الاستصحاب فى تلک الموارد، فلو لم يكن الشارع راضياً بذلک لكان عليه التنبيه، فهذا الوجه يثبت المدّعى بكلا جانبيه».

«غَسل الوجه» محقّق شده است. به عبارت دیگر ثابت نیست با وجود یک مانع بسیار اندک، مصداق تسامحی «غَسل الوجه» محقّق شود، بلکه واقعاً و به دقّت «غَسل الوجه» محقّق شده است.

بله اگر در آیه شریفه از عنوان «تمام الوجه» استفاده شده بود، در صورتی که مقداری از صورت شسته نشود، اسناد «غَسل تمام الوجه» عنائی بوده و دقّی نمی‌بود.

جمع‌بندی: مرجعّیت عقل در تمام موارد تطبیق بر مصادیق

بنابراین در تطبیق مصادیق، مرجعیّت با عقل بوده و دقّی است، امّا باید معنای عرفی ملاحظه شود (نه معنای لغوی و حقیقی)؛ به عنوان مثال اگر گفته شود «یک کیلو گندم بخر»، این امر قرینه است که نه دقیقاً «۱۰۰۰ گرم» بلکه حدود یک کیلو مراد است. شاهد اینکه آمر نمی‌تواند اعتراض کند که «۵ گرم» کمتر است (امّا این اعتراض در «یک کیلو طلا» وجیه است).

پس عقل مرجع تطبیق بر مصادیق است و هیچ موردی استثناء نشده و مرجع تطبیق هیچگاه عرف نمی‌شود.

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

مبحث «امارات»

مقصد ششم از مباحث اصولی مرتبط با حجج و امارات است. بحث سیره از این مبحث به پایان رسید. متعارف بین علماء این است که بحث امارات از بحث در مورد «ظهور» شروع شود، امّا از بحث در مورد «اطمینان» شروع می‌شود.

اول: اطمینان

اطمینان در نظر نوع اصولیون حجّت است، امّا در علم اصول از آن بحث نمی‌شود. اصولوین از قطع (که اماره نیست) بحث کرده‌اند، امّا از اطمینان (که طبق نظهر مشهور اماره است) بحثی نکرده‌اند. ممکن است گفته شود حجّیت اطمینان واضح بوده لذا از آن بحثی نشده؛ امّا حجّیت اطمینان واضح نبوده و از حجّیت ظهور (که در علم اصول از آن بحث شده) واضح‌تر نیست.

بحث از اطمینان در چند جهت مطرح می‌شود:

جهت اول: معنای اطمینان و اقسام آن

اطمینان در لغت به معنی «استقرار» و «طمأنینه» و «سکون» هست. در لغت گفته شده «إطمأنّ اذا سکن و استأنس» و در آیه شریفه «**ألا بذکر الله تطمئنّ القلوب**» نیز به معنای لغوی به کار رفته یعنی یاد خدا آرامش ضمیر به انسان می‌دهد.

اطمینان در اصطلاح اصولی به معنای «ظنّ قریب به قطع» است. کسانی که وارد تعریف اطمینان شده‌اند اولین نکته در اطمینان را ظنّ قریب به قطع دانسته‌اند. توضیح اینکه قطع یعنی احتمال «۱۰۰ درصد» و اطمینان یک درجه کمتر از آن مثلاً احتمال «۹۹ درصد» است. یعنی برای درجات احتمال، نامگذاری شده که نامِ احتمال «۱ درصد» تا احتمال «۴۹ درصد» وهم است؛ و نامِ احتمال «۵۰ درصد» شکّ است؛ و نامِ احتمال «۵۱ درصد» تا احتمال «۹۹ درصد» ظنّ است؛ و نام احتمال «۱۰۰ درصد» قطع است؛ در معنای لغوی برخی از درجات قوی ظنّ، اطمینان است مانند احتمال «۹۹ درصد» که هم ظنّ نامیده می‌شود و هم اطمینان؛ امّا در معنای اصطلاحی «وهم» و «شکّ» و «ظنّ» و «اطمینان» و «قطع» در عرض هم بوده و به احتمالِ «۹۹ درصد» فقط اطمینان گفته شده و ظنّ گفته نمی‌شود (مثلاً از احتمال «۵۱ درصد» تا احتمال «۹۷ درصد» ظنّ نامیده شده، و از احتمال «۹۷ درصد» تا احتمال «۹۹ درصد» اطمینان نامیده می‌شود). برای نمونه به عبارات برخی اصولیون اشاره می‌شود:

الف. مرحوم صاحب عناوین در کتاب خود اینگونه فرموده است: «**و ینبغی أن یعلم أن مرادنا من (العلم) هو العلم العادی الذی یحصل به الاطمئنان و یرتفع به التزلزل، لا العلم البرهانی الذی لا یحتمل فیه الخلاف عقلا. و مرادنا ب (الظن) ما یحتمل فیه الخلاف احتمالا واضحا یعتنی به العقلاء، فلا یجامع هذا الظن مع الاطمئنان فی حال، فیصیر حکمه حکم الشک**»؛ توضیح اینکه مراد علمای اصول از «علم عادی» همان جامع بین اطمینان و قطع است؛ زیرا مدّعی هستند معنای عرفی علم غیر از معنای اصطلاحی علم است (که این ادّعا دور از ذهن نیست).

ب. مرحوم محقّق خوئی در شرح عروه فرموده: «**و لکن الصحیح کفایة الاطمئنان بالزوال لأنه یقین عقلائی و یطلق علیه الیقین فی لسان أهل المحاورة و العامّة، کما أنه یقین بحسب اللغة، لأن الیقین من یقن بمعنی سکن و ثبت کما أن الاطمئنان بمعنی سکن و استقر فهو یقین لغة و عرفاً و إن کان بحسب الاصطلاح لا یطلق علیه الیقین**»؛ پس ایشان نیز یقین را اعمّ از قطع و اطمینان میداند. مراد «بحسب الاصطلاح» در کلام ایشان همان اصطلاح اصولی است.

ج. مرحوم شهید صدر نیز در کتاب «دروس فی علم الاصول» تعریفی از اطمینان ارائه نموده: «**وسائل الإحراز الوجدانی التی یقوم کشفها علی حساب الاحتمال، نؤدّی تارة إلی القطع بالدلیل الشرعیّ، و اخری إلی قیمة احتمالیّة کبیرة، و لکن تناظرها فی الطرف المقابل قیمة احتمالیّة معتدّ بها، و ثالثة إلی قیمة احتمالیّة کبیرة تقابلها فی الطرف المقابل قیمة احتمالیّة ضئیلة جدّا، و تسمّی القیمة الاحتمالیّة الکبیرة فی هذه الحالة بالاطمئنان، و فی الحالة السابقة بالظن**»؛ در نظر ایشان تمام حالات نفسانی مانند قطع و ظنّ بر اثر منطق حساب احتمالات است. ایشان نیز احتمال «۹۹ درصد» را فقط اطمینان میداند و نامِ ظنّ بر آن نمیگذارد.

ج۴۰ ۹۶/۰۹/۱۸

تعریف اطمینان

به نظر میرسد دو رکن در اطمینان وجود دارد: اول اینکه احتمالی قریب قطع باشد؛ و دوم اینکه عقلاء به احتمال خلاف آن اعتناء نکنند. این دو رکن برای اطمینان از کلام مشهور به دست میآید، هرچند در برخی کلمات به آن تصریح نشده است (در تعبیر اکثر علماء آمده که عقلاء به احتمال خلاف نباید اعتناء نمایند.). در برخی موارد فقط رکن اول وجود دارد، و در برخی موارد نیز فقط رکن دوم وجود دارد، که با مثال توضیح داده میشود:

الف. فرض شود دو مایع وجود دارد که یکی آب و دیگری سمّ بوده، که احتمال آب بودن سمت راستی «۹۹ درصد» است. در این صورت عقلاء اقدام به شرب آن مایع نمیکنند، یعنی به احتمال خلاف اعتناء میکنند.

---

۱. العناوین الفقهیة، ج۲، ص۲۰۲.

۲. موسوعة الامام الخوئی، ج۶، ص۴۰۳.

۱. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۸۲.

پس هرچند رکن اول وجود دارد، امّا رکن دوم برای تحقّق اطمینان نیست. پس به چنین احتمالی هرچند بسیار قریب به قطع است، اطمینان گفته نمی‌شود (توضیح اینکه به چنین احتمالی در علم اصول، اطمینان گفته نمی‌شود؛ و حتی به لحاظ عرفی نیز معلوم نیست در این مورد اطلاق اطمینان شود. یعنی به نظر می‌رسد در این مورد نیز گفته نمی‌شود «اطمینان دارم این مایع سمت راستی سمّ نیست». به هر حال چه از نظر عرفی، اطمینان اطلاق شود و چه اطلاق نشود، محلّ بحث در علم اصول نیست). عقلاء بدون تردید چنین مایعی را شرب نمی‌کنند، نظیر اینکه اگر صد اناء باشند که یکی از آنها سمّ باشد. عقلاء در این موارد به احتمالِ «۹۹ درصد» اعتماد نمی‌کنند.

ب. فرض شود زید و نوع انسان‌ها آب تلخ نمی‌نوشد و حاضرند تشنگی را تحمّل نماید امّا آب تلخ را شرب نکنند. اگر آبی به احتمالِ «۹۰ درصد» شیرین باشد، و «۱۰ درصد» احتمال تلخی در آن باشد، در این صورت زید یا عقلاء یا عرف چنین آبی را شرب می‌کنند. یعنی به احتمال خلافِ «۹۰ درصد» اعتناء نمی‌شود. در اینگونه موارد احتمال «۹۰ درصد» اطمینان نیست؛ زیرا رکن اول را نداشته و قریب به قطع نیست.

بنابراین هر دو رکن برای تحقّق اطمینان مورد نیاز می‌باشند، و به احتمالی که همراه یکی بدون دیگری باشد، در اصطلاح اصولی اطمینان گفته نمی‌شود. پس اطمینان «**هر احتمال قریب به قطعی است که عقلاء به احتمال خلاف آن اعتناء نکنند**».

تقسیمات اطمینان

تقسیمات متعدّدی برای اطمینان مطرح شده که دو تقسیم بسیار مهمّ بوده و سائر تقسیمات در بحث ما اثری ندارند، لذا به ذکر همان دو تقسیم اکتفاء می‌شود:

تقسیم اول: شخصی و نوعی

«احتمال نفسانی» (به قول حکماء) یکی از حوادث است که بدون علّت در افق نفس پیدا نمی‌شود. اگر برای زید اطمینان به امری پیدا شود، این حالت نفسانی زید دارای سببی است.

الف. اطمینان نوعی: اطمینانی که سبب آن در اکثر افراد، موجبِ اطمینان است. به عنوان مثال اگر سه فرد ثقه خبر از عدالت زید دهند، اطمینان به عدالت زید پیدا می‌شود. این اطمینان نوعی است زیرا انسان‌های متعارف از اخبار سه ثقه به اطمینان می‌رسند؛

ب. اطمینان شخصی: اطمینانی که سبب آن در اکثر افراد موجب اطمینان نیست. به عنوان مثال فردی بسیار حُسن ظنّ دارد به نحوی که اگر یک انسان مجهول به وی خبر از عدالت زید دهد، اطمینان به عدالت زید پیدا

می‌کند. این اطمینان شخصی است زیرا اکثر انسان‌ها ترکیبی از حُسن ظنّ و سوء ظنّ می‌باشند که از خبر شخص مجهول، به اطمینان نمی‌رسند.

پس تقسیم اطمینان به شخصی و نوعی، با توجّه به سبب به وجود آورنده اطمینان است. این تقسیمِ اطمینان در مباحث حجّیت کاربرد دارد.

تقسیم دوم: عرفی و غیرعرفی

تقسیم اطمینان به عرفی و غیرعرفی نیز (مانند تقسیم اول) به لحاظ سبب اطمینان است. یعنی سبب اطمینان ممکن است «عرفی» یا «غیرعرفی» باشد.

الف. اطمینان عرفی: اطمینان حاصل از سببی که حصول اطمینان از آن سبب، امری عرفی باشد (اعمّ از سبب شخصی و نوعی). به عنوان مثال اطمینان حاصل از اخبار یک ثقه، اطمینان شخصی عرفی است. اطمینان شخصی است، زیرا نوع انسان‌ها از اخبار یک ثقه به اطمینان نمی‌رسند؛ و عرفی است، زیرا حصول اطمینان از خبر متعارف است. مثال دیگر اینکه اطمینان حاصل از اخبار پنج ثقه، اطمینان نوعی و عرفی است. اطمینان نوعی است، زیرا خبر پنج ثقه در اکثر افراد موجب اطمینان است؛ و عرفی است، زیرا اطمینان از سبب متعارف پیدا شده است.

ب. اطمینان غیرعرفی: اطمینان حاصل از سبب نامتناسب و نامتعارف، یعنی چنین سببیّتی نامتعارف باشد (اعمّ از شخصی و نوعی). به عنوان مثال شخصی با استخاره، اطمینان به نجاست یک ظرف آب پیدا کند. این اطمینان شخصی است، زیرا استخاره در نوع افراد موجب اطمینان نیست؛ و غیرعرفی است، زیرا تناسبی بین استخاره و نجاست نیست. مثال دیگر اینکه کسی از طریق علم «رمل» متوجّه شود این آب نجس بوده و اطمینان به نجاست آن پیدا کند. این اطمینان نوعی است، زیرا اگر مردم دیگر نیز علم رمل داشتند، به اطمینان می‌رسیدند؛ و غیرعرفی است، زیرا رمل امری نامتعارف است.

پس «استخاره» و «رمل» دو سبب غیرعرفی و نامتعارف هستند، که اطمینان حاصل از آنها نیز اطمینان غیرعرفی است.

ج۴۱ ۹۶/۰۹/۱۹

جهت دوم: حجّیت اطمینان

مشهور علماء قائل به حجّیت اطمینان هستند هرچند در نحوه حجّیت اطمینان اختلافاتی وجود دارد. مرحوم آقا ضیاء عراقی از بین معاریف، در مباحث فقه فرموده اطمینان حجّت نیست. مرحوم سید یزدی در کتاب عروه برای امام جماعت شرائطی مطرح نموده که یکی از آنها عدالت امام جماعت است. سپس ایشان طُرُق ثبوت عدالت را ذکر نموده که یکی از آنها اطمینان از خبرِ عدلِ واحد است.[۱] مرحوم آقا ضیاء به این کلام سید یزدی تعلیقه زده‌اند: «**فی الاکتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّیته خصوصاً فی الموضوعات**»[۲] پس ایشان اطمینان را حجّت نمی‌داند نه در احکام و نه در موضوعات.

ابتدا اقوال کسانی که اطمینان را حجّت می‌دانند، بررسی می‌شود:

قول اول: حجّیت ذاتی اطمینان

مرحوم صاحب منتقی الاصول فرموده اطمینان مطلقاً حجّت بوده و حجّیت اطمینان (نظیر حجّیت قطع) ذاتی است. یعنی مانند حجّیت خبر ثقه و ظهور نیست که نیاز به تشریع و جعل داشته باشد بلکه ذاتاً منجّز و معذّر است. پس همانطور که مخالفت تکلیف مقطوع در نظر عقل موجب استحقاق عقوبت است، مخالفت تکلیف مطمئنٌّ‌به نیز نزد عقل موجب استحقاق عقوبت است. یعنی در نظر عقل تفاوتی بین حجّیت قطع و اطمینان نیست. (مراد از شرعی بودنِ حجّیت در این مباحث، تشریع و جعل حجّیت است نه حجّیت در شریعت؛ یعنی حجّیتی که نیاز به تشریع و جعل دارد هرچند از سوی عقلاء تشریع شده باشد).[۳]

شهید صدر نیز این قول را مطرح نموده و توضیح داده که تفاوت اطمینان و قطع در این است که سلب حجّیت از قطع ممکن نبوده، امّا از اطمینان ممکن است: «**و أمّا الاطمئنان فقد یقال بحجّیّته الذاتیّة عقلا تنجیزا و تعذیرا کالقطع، بمعنی أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلا کما یشمل حالة القطع بالتکلیف کذلک یشمل حالة الاطمئنان به، و کما لا یشمل**

---

۱. العروة المحشّی، ج۳، ص۱۹۰:«إذا أخبر جماعة غیر معلومین بالعدالة بعدالته و حصل الاطمینان کفی، بل یکفی الاطمینان إذا حصل من شهادة عدل واحد».

۲. العروة المحشّی، ج۳، ص۱۹۰.

۱. منتقی الاصول، ج۴، ص۱۸۶:«و الّذی نراه فی حجیة الاطمئنان انها علی حد حجیة العلم القطعی، بمعنی ان الملاک الّذی یتبع به العقل أو العقلاء القطع بعینه هو الملاک الّذی یتبع به الاطمئنان نعم یختلف الاطمئنان عن القطع فی جواز ردع الشارع عنه لانحفاظ مرتبة الحکم الظاهری معه: فلا یلزم التناقض اللازم فی ردعه عن العمل بالقطع».

حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه، فإن صحّت هذه الدعوى لم نكن بحاجة إلى تعبّد شرعىّ للعمل بالاطمئنان، مع فارق: و هو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه فى القطع كما تقدّم»[۲]؛

نقد و بررسی قول اول

به نظر می‌رسد حجّیت ذاتی اطمینان تابع مبنای در حجّیت قطع است. توضیح اینکه اگر قطع «بما هو قطعٌ» حجّت نباشد و معذّریت و منجّزیت نداشته باشد (طبق نظر مختار در بحث قطع)، واضح است که اطمینان نیز «بما هو اطمینان» حجّت نبوده و منجّزیت و معذّریت ندارد؛ و اگر قطع حجّت باشد و منجّزیت و معذّریت ذاتی داشته باشد (طبق نظر مشهور)، اطمینان نیز حجّیت ذاتی خواهد داشت؛ زیرا عقل تفاوتی بین «تکلیف مقطوع» و «تکلیف مطمئنٌّبه» نمی‌بیند. یعنی همانطور که عقل حکم می‌کند عقوبت بر مخالفتِ تکلیف مقطوع قبیح نیست، همانطور نیز حکم می‌کند عقوبت بر مخالفتِ تکلیف مطمئنٌّبه نیز قبیح نیست. پس اگر حجّیت عقلی قطع پذیرفته شود، حجّیت عقلی اطمینان نیز پذیرفته می‌شود.

توضیح این نکته نیز لازم است که طبق نظر مختار، قطع «بما هو قطعٌ» حجّت نیست؛ امّا قطع «بما هو احتمالٌ» حجّت است. یعنی اگر قطع به تکلیفی وجود داشته باشد، آن تکلیفِ مقطوع نزد عقلاء منجّز خواهد بود. به عبارت دیگر «احتمال» منجّز تکلیف است و تفاوتی بین مراحل مختلف احتمال (مرتبه اعلی احتمال همان قطع است) وجود ندارد. با این توضیح اطمینان نیز «بما هو احتمالٌ» حجّت خواهد بود. عقل به استحقاق عقوبت در مخالفت تکلیف محتمل حکم می‌کند.

ذاتی بودنِ حجّیت اِطمینان

پس همانطور که گفته شد اگر قطع حجّت عقلی باشد، اطمینان نیز حجّت عقلی خواهد بود. یعنی حجّیت اطمینان نیز مانند حجّیت قطع، عقلی است (نه جعلی و شرعی)؛ امّا ذاتی بودنِ حجّیت اطمینان، وابسته به معنای «ذاتی» است: اگر مراد از «حجّیت ذاتیه» حجّیتی باشد که نیاز به جعل و تشریع ندارد، حجّیت اطمینان نیز ذاتی خواهد بود زیرا نیاز به جعل ندارد؛ و اگر مراد حجّیتی باشد که اولاً نیاز به جعل ندارد و ثانیاً قابل سلب نیست، پس حجّیت اطمینان عقلی غیر ذاتی است زیرا نیاز به جعل ندارد امّا قابل سلب می‌باشد[۱].

---

۲. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۸۲.

۱. تعریف روشنی از «حجّیت ذاتیه» در ذهن علماء نبوده، امّا شاید بتوان گفت مراد آنها معنای دوم بوده یعنی حجّیتی ذاتی است که قابل سلب نباشد. در این صورت حجّیت اطمینان به این معنی ذاتی نخواهد بود.

سلب حجّیت از اطمینان

شهید صدر (طبق کلامی که از ایشان نقل شد) فرموده فارق بین «قطع» و «اطمینان» در جواز سلب حجّیت از اطمینان است که سلب حجّیت از قطع جائز نیست. یعنی شارع می‌تواند عدم حجّیت اطمینان را تشریع نماید.

به نظر می‌رسد جواز سلب حجّیت از اطمینان، وابسته به مبانی مختلف در سلب حجّیت قطع است:

الف. حجّیت قطع در نظر مختار، قابل سلب است؛ زیرا همانطور که در مباحث قطع گفته شد اولاً قطع حجّت نیست؛ و ثانیاً اگر حجّت باشد حجّیت آن شرعی است (یعنی نیازمند جعل است)؛ و ثالثاً اگر هم قطع حجّیت عقلی داشته باشد، هیچ محذوری (نه ثبوتی و نه اثباتی) در سلب حجّیت از آن وجود ندارد. با توجّه به این مبنا، سلب حجّیت از اطمینان نیز ممکن است.

ب. سلب حجّیت قطع در نظر شهید صدر، استحاله ثبوتی ندارد بلکه محذور اثباتی دارد. یعنی مولی این سلب را نمی‌تواند به عبد واصل نماید (نظیر تکلیف ناسی که مشکل ثبوتی ندارد امّا قابل ایصال به ناسی نیست). با توجّه به این مبنا، سلب حجّیت از اطمینان ممکن است زیرا محذور اثباتی (که در سلب حجّیت از قطع بود) در اطمینان وجود نداشته و سلب حجّت اطمینان قابل ایصال است. ممکن است شهید صدر با توجّه به مبنای خود، تفاوت بین قطع و اطمینان را بیان کرده باشد.

ج. سلب حجّیت از قطع در نظر مشهور، دارای محذوری ثبوتی است؛ زیرا مخالفتِ تکلیف مقطوع معصیت بوده، و شارع اگر حجّیت قطع را سلب نماید، ترخیص در معصیت داده است. ترخیص معصیت نیز قبیح است که از شارع صادر نمی‌شود. با توجّه به این مبنا، سلب حجّیت از اطمینان نیز ممکن نیست؛ زیرا همان محذور ثبوتی را دارد (یعنی مخالفت با تکلیف مطمئنٌ‌به نیز معصیت بوده و ترخیص در مخالفت چنین تکلیفی نیز قبیح خواهد بود).

جمع‌بندی

قول اول در حجّیت اطمینان این است که اطمینان مطلقاً حجّت بوده و حجّیت اطمینان مانند حجّیت قطع ذاتی است؛ در نظر مختار این قول صحیح نیست؛ زیرا اشکال مبنایی دارد (حجّیت قطع نیز مورد قبول نیست). مشهور نیز این نظر را قبول ندارند (هرچند مبنا را قبول داشته و حجّیت قطع را پذیرفته‌اند)، که اشکال آن از مباحث آینده روشن خواهد شد.

قول دوم: حجّیتِ جعلی اطمینان

مشهور قریب به اتّفاق علماء اطمینان را حجّت می‌دانند مطلقاً، امّا حجّیت اطمینان در نظر مشهور جعلی و تشریعی است. یعنی حجّیت اطمینان به وزان حجّیت خبر ثقه و حجّیت ظهور است. دلیل این قول فقط سیره عقلاست، یعنی هیچ اشکالی نیست که عقلاء به اطمینان عمل می‌کنند. به نقل سه قول از مشهور اکتفاء می‌شود:

مرحوم میرزا فرموده: «... مع انّ الاطمئنان هو طریق عقلائی یعتمد علیه العقلاء کما یعتمدون علی العلم الوجدانی، و یکتفون بالاطمینان فی کلّ ما یعتبر فیه الإحراز»[1]؛

مرحوم محقّق خوئی نیز فرموده: «لعلّه أراد بالظن القوی الظن غیر البالغ مرتبة الاطمئنان المعبّر عنه بالعلم العادی العقلائی الذی یکون احتمال خلافه موهوماً غایته و لا یعتنی به العقلاء، و إلّا فهو حجة عقلائیة یعتمد علیه العقلاء فی جمیع أُمورهم و لم یردع عن عملهم هذا فی الشریعة المقدسة»[2]؛

شهید صدر هم فرموده: «و أمّا الاطمئنان فقد یقال بحجّیّته الذاتیّة عقلا تنجیزا و تعذیرا کالقطع، بمعنی أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلا کما یشمل حالة القطع بالتکلیف کذلک یشمل حالة الاطمئنان به، و کما لا یشمل حالة القطع بعدم التکلیف کذلک لا یشمل حالة الاطمئنان بعدمه، فإن صحّت هذه الدعوی لم نکن بحاجة إلی تعبّد شرعیّ للعمل بالاطمئنان، مع فارق: و هو إمکان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمکانه فی القطع کما تقدّم، و إن لم تصحّ هذه الدعوی تعیّن طلب الدلیل علی التعبّد الشرعیّ بالاطمئنان. و الدلیل هو السیرة العقلائیّة الممضاة بدلالة السکوت. و فی مقام الاستدلال علی حجّیّة الاطمئنان شرعا بالسیرة العقلائیّة مع سکوت الشارع عنها، لا بدّ من افتراض القطع بهذین الرکنین، و لا یکفی الاطمئنان، و إلّا کان من الاستدلال علی حجّیّة الاطمئنان بالاطمئنان»[3]؛

ج۴۲   ۹۶/۰۹/۲۰

نقد و بررسی قول دوم

قول دوم در حجّیت اطمینان این است که اطمینان حجّیت جعلی دارد بر خلاف قطع که حجّیت عقلی دارد. مشهور علماء این نظر را قبول نموده‌اند لذا اطمینان را یکی از امارات مانند «ظهور» و «خبر ثقه» می‌دانند.

در استدلال برای اثبات حجّیت جعلی برای اطمینان، یک مغالطه وجود دارد. گفته شد دلیل این قول سیره عقلاست یعنی عقلاء به اطمینان عمل می‌کنند. در این مطلب تردیدی نیست که همه عقلاء بلکه همه مردم (عرف عامّ) به اطمینان عمل می‌کنند، امّا بحث در حجّیت اطمینان است. یعنی عمل به اطمینان مورد قبول است امّا عمل

---

۱. فوائد الاصول، ج۲، ص۵۴۸.

۲. موسوعة الامام الخوئی، ج۳، ص۱۵۹.

۳. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۸۲.

به آن دلیل بر منجّزیت و معذّریت اطمینان نیست. پس بین عمل به اطمینان و حجّیت اطمینان خلط شده است. دو شاهد وجود دارد که اطمینان نزد عقلاء حجّیتی ندارد:

شاهد اول بر عدم حجّیت اطمینان نزد عقلاء و مردم

عقلاء و عرف در مقام احتجاج، به اطمینان یا قطع احتجاج نمی‌کنند. به عنوان مثال اینگونه نیست که کسی ادّعا کند «این کتاب ملک زید است، به دلیل علمِ من»! و یا «این شیء نجس است به دلیل علمِ من»! در محاورات عرفیه هیچگاه احتجاج به علم و اطمینان نمی‌شود (نه در مسائل مولی و عبد، و نه در مسائل غیر آنها).

ممکن است اشکال شود در عرف، سید و مولی کثیراً احتجاج به علم و اطمینان می‌کنند. به عنوان مثال مولی به عبدش می‌گوید «مگر نمی‌دانستی دستور دادم آب بیاوری» و یا «مگر نمی‌دانستی دستور دادم به مدرسه بروی» و یا «تو که می‌دانستی درس هست، پس چرا غیبت کردی؟»؛ این امر رائج است که موالی مؤاخذه می‌کنند به اینکه «تو که می‌دانستی». پس احتجاج به علم و اطمینان می‌کنند.

پاسخ این است که نزد عقلاء «احتمال» منجّز تکلیف است. لذا به احتمال هم احتجاج می‌کنند، به عنوان مثال گفته می‌شود «تو احتمال می‌دادی درس باشد پس چرا نیامدی؟»؛ پس احتمال را منجّز تکلیف می‌دانند مگر معذّری بر خلاف آن باشد. در نظر مختار نیز «علم» و «اطمینان» و «ظنّ» و هر احتمالی منجز تکلیف است، امّا منجّزیت آنها از باب منجّزیتِ احتمال می‌باشد.

شاهد دیگری که موجب تقویت شاهد اول می‌شود اینکه احتجاج عرف در دو مقام است: مقام تنجیز و تعذیر؛ و مقام غیر تنجیز و تعذیر؛ به عنوان مثال اگر کسی بگوید «این یخچال بسیار خوب کار می‌کند» و یا «این کالا به این قیمت مناسب است» و یا «باید به فلانی رأی دارد زیرا مدیری است که سخت‌گیری نمی‌کند»، این امور ربطی به تنجیز و تعذیر ندارد. در احتجاجاتی که مرتبط به تنجیز و تعذیر نیست، هیچگاه عقلاء از علم استفاده نمی‌کنند. یعنی به عنوان مثال هیچگاه گفته نمی‌شود «این یخچال خوب کار می‌کند، چون علم دارم».

در نتیجه نزد مردم اصلاً علم جامع بین قطع و اطمینان، حجّت نیست؛ امّا خداوند متعال طوری انسان را آفریده که بر اساس علم خود عمل می‌کند (زیرا تجربه زندگی نشان داده مطابقت موارد علم با واقع بیش از مطابقت موارد ظنّ و وهم با واقع است).

شاهد دوم بر عدم حجّیت اطمینان نزد عقلاء و مردم

شاهد دومی نیز بر عدم حجّیت علم نزد عقلاء وجود دارد که با بیان کلامی از علماء مطرح می‌شود. علماء علم را حجّت می‌دانند و حجّیت قطع را عقلی، و حجّیت اطمینان را جعلی می‌دانند. همه علماء در این نکته اتّفاق

نظر دارند که علم فقط بر یک نفر حجّت است یعنی فقط بر عالم حجّت است. ممکن نیست علمِ یک نفر، بر دو نفر حجّت شود. به عنوان مثال علمِ زید فقط بر یک نفر یعنی خودِ زید حجّت است. پس اگر زید علم به عدالت بکر دارد و عمرو هم علم به عدالت بکر دارد، دو حجّت وجود دارد.

بنابراین اگر ثقه‌ای خبر از عدالت زید دهد، این اخبار حجّت بوده و آثار شرعی عدالت زید بار می‌شود؛ امّا اگر خبر از عدالت زید نداده بلکه خبر از قطع خودش به عدالت زید دهد، این اخبار حجّت نبوده و آثار شرعی عدالت زید بار نمی‌شود؛ زیرا در این مورد «خبر از یقین» داده و «یقین به عدالت زید» دارد، که یقین ثقه به عدالت زید برای دیگران حجّت نیست؛ و اخبار از یقین ثقه نیز اثر شرعی برای دیگران ندارد. نکته تفاوت این دو نحوه از اخبار این است که در سیره عقلاء خبر از واقع حجّت بوده، امّا خبر از اعتقاد حجّیتی ندارد.[۱]

به عنوان مثال مشهور فقهاء وثاقت «سهل بن زیاد» را ثابت نمی‌دانند. برای استدلال بر وثاقت وی گفته شده مرحوم کلینی بیش از هزار روایت از وی در کافی نقل نموده است. کثرت نقل مرحوم کلینی از وثاقت سهل نزد وی، کشف می‌کند؛ زیرا ممکن نیست سهل را مجهول دانسته و در عین حال این تعداد روایت از وی نقل کرده باشد. پس ثابت می‌شود سهل بن زیاد، ثقه است؛ برخی پاسخ این استدلال را اینگونه داده‌اند که کثرت نقل مرحوم کلینی از اعتقاد وی به وثاقت سهل کشف می‌کند، که برای دیگران حجّت نیست. یعنی کثرت نقل، شهادت بر وثاقت سهل محسوب نمی‌شود، و حتی اگر مرحوم کلینی تصریح نماید که «من یقین به وثاقت سهل دارم» هم اثبات وثاقت سهل برای دیگران نمی‌کند. این مثال نشان می‌دهد که اعتقاد و علم حجّت نیست؛ زیرا اگر حجّت بود، خبر از اعتقاد نیز وزان خبر از واقع را داشت.

مثال فقهی دیگر در باب شرائط امام جماعت است. فتوا داده شده اگر کسی ببیند یک ثقه به زید اقتداء نموده، در صورتی می‌تواند به زید اقتداء نماید که اطمینان به عدالت زید پیدا کند، و اگرنه نمی‌تواند اقتداء نماید. این مطلب به سبب همان ارتکاز است که اقتدای شخص فقط از اعتقاد وی به عدالت زید کشف می‌کند که برای دیگران حجّت نیست (یعنی اخبار به عدالت زید محسوب نمی‌شود)؛ امّا اگر عدّه‌ای از عدول به زید اقتداء نمایند، جائز است به زید اقتداء شود؛ زیرا اقتدای آنها کشف علمی از حُسن ظاهر زید کرده، و حُسن ظاهر نیز اماره بر عدالت است. این مثال نیز نشان می‌دهد اعتقاد به عدالت زید، برای دیگران حجّت نیست.

با توجّه به این امثله و نظیر آنها، معلوم می‌شود در ارتکاز علماء، علم هر شخص فقط برای عالم حجّت است، و از سویی نیز قطع نزد علماء فقط حجّت عقلی بوده و حجّت شرعی نیست. این مطلب نیز شاهد بر عدم حجّیت علم و اطمینان است؛ زیرا اگر علم حجّت باشد، هم حجّت عقلی برای خودِ عالم بوده و هم حجّت جعلی

---

۱. فقهاء متوجّه این مطلب شده‌اند و در ارتکاز آنهاست که یقین خودِ ثقه فقط بر خودش حجّت است. این نحوه ارتکازات فقهاء بسیار قوی‌تر از استدلالات آنهاست.

برای دیگران خواهد بود. یعنی تفاوتی بین عالم و غیره در حجّیت وجود ندارد، به عنوان مثال ظهور و خبر واحد حجّت هستند برای همه (البته شرط حجّیت تمام حجج، این است که علم به خلاف آنها نباشد). پس علم حجّت نیست که برای غیر عالم حجّیتی ندارد؛ امّا عمل به علم فقط برای عالم است زیرا انسان اینگونه آفریده شده که تنها طبق علم و اطمینان عمل می‌کند.

ج۴۳ ۹۶/۰۹/۲۱

قول سوم: تفصیل بین اطمینان عالم و عامّی

مرحوم سید یزدی در کتاب عروه تفصیلی مطرح نموده که اکثر معلّقین عروه نیز با وی موافقت نموده‌اند. ایشان فرموده یکی از طُرُق احراز عدالت در مورد امام جماعت، اطمینان است. البته اگر شخص عالم به تمام جهات و بصیر اطمینان پیدا کند، حجّت بوده؛ امّا اگر شخص عامّی (اکثر مردم عامّی هستند) اطمینان پیدا کند، حجّت نیست.

« ... و الحاصل أنه یکفی الوثوق و الاطمئنان للشخص من أی وجه حصل بشرط کونه من أهل الفهم و الخبرة و البصیرة و المعرفة بالمسائل لا من الجهال و لا ممن یحصل له الاطمئنان و الوثوق بأدنی شیء کغالب الناس»[۱]؛

این قول ممکن است به یکی از دو قول بعدی برگشته و یا قول مستقلّی باشد. توضیح اینکه اطمینان کسی که عالم باشد معتبر بوده، و اطمینان غیر عالم نامعتبر است. به عنوان مثال طلبه‌ای که سطح را تمام کرده اگر اطمینان به عدالت زید پیدا کند، حجّت است؛ امّا اطمینان طلبه پایه دو به عدالت زید، حجّت نیست؛ نظیر اینکه یک عامّی بگوید فلانی دندانپزشک خوبی است، و یا یک دندانپزشک این حرف را بزند.

بسیاری از معلّقین بر عروه نیز در این مورد حاشیه خاصّی ندارند، لذا موافق با کلام سید هستند. البته گاهی از عدم تعلیقه بر کلام سید، موافقت فهمیده نمی‌شود؛ زیرا در مستحبّات و اموری که موافق احتیاط است انگیزه بر تعلیقه زدن نیست. امّا در این مورد که بحث حجّیت است، از عدم حاشیه بر کلام سید، موافقت با سید فهمیده می‌شود. چند نفر از جمله محقّق خوئی بر این کلام حاشیه زده‌اند، امّا بسیاری حاشیه ندارند.

قول چهارم: تفصیل بین اطمینان عرفی و غیرعرفی

برخی متأخّرین از شرّاح عروه در کتاب «مهذّب الاحکام» تفصیل بین اطمینان عرفی و غیرعرفی داده‌اند. ایشان فرموده اطمینان عرفی حجّت بوده، و اطمینان غیرعرفی حجّت نیست. مراد ایشان از اطمینان عرفی به طور

---

۱. العروة الوثقی، ج۱، ص۸۰۱؛ مسأله۱۵.

دقیق معلوم نیست (توضیحی در کلام ایشان دیده نشد) امّا ظاهر این عنوان همان اطمینانی است که منشأ عرفی دارد. البته ممکن است مراد ایشان همان اطمینان نوعی باشد.

«لأنّ الاطمئنان العرفی حجة عقلائیة و لم یردع عنها الشارع»[1]؛

قول پنجم: تفصیل بین اطمینان موضوعی و ذاتی

برخی از متأخّرین نیز تفصیلی در حجّیت اطمینان دارند که یک تعبیر و عبارت در بحث اصولی، و یک تعبیر دیگر در بحث فقهی دارند. در کتاب اصولی فرموده‌اند اگر اطمینان بر اساس حساب احتمالات باشد، حجّت است؛ و اگر بر اساس حساب احتمالات نباشد، حجّت نیست. توضیح اینکه حساب احتمالات در مقابل امر شخصی است. به عنوان مثال اطمینان به عدالت زید گاهی ناشی از امور نفسانی نیست بلکه چهار نفر ثقه خبر از عدالت زید داده‌اند. احتمال خطای هر کدام از آنها درصدی بوده که احتمال خطای همه با هم بسیار اندک می‌شود (مثلاً یک درصد). در این صورت اعتقاد به عدالت زید بر اساس حساب احتمالات است؛ گاهی نیز اطمینان به عدالت زید ناشی از امور شخصی است. به عنوان مثال زید نسبت به شخصی بسیار احترام گذاشته و محبّت کرده لذا آن شخص بدون هیچ سببی اطمینان به عدالت زید پیدا کرده است؛ امّا بکر اصلاً احترام به آن شخص نگذاشته و محبّتی نسبت به وی ندارد و به وی سلام نمی‌کند، لذا آن شخص اطمینان به عدم عدالت بکر پیدا می‌کند. اینگونه اطمینان‌ها بر اساس امور شخصی است.

«الاحتمال الواصل لدرجة یکون احتمال الخلاف احتمالا وهمیا لا یعتنی به، و هذا هو المعبر عنه بالاطمئنان و الوثوق الشخصی، و هو حجة بنظرنا إذا کان ناشئا عن دلیل حساب الاحتمالات و تراکمها حول محور واحد، و هو الذی نصطلح علیه بالیقین الموضوعی فی مقابل الیقین الذاتی الناشئ عن العوامل المزاجیة و الشخصیة»[1]؛

مراد از «یقین موضوعی» همان یقین عینی و خارجی است. در زبان عربی جدید از امر عینی و خارجی تعبیر به «موضوعی» می‌کنند. مراد از یقین ذاتی نیز یقین ناشی از امور درونی است. پس اعتقاد یا منشأ بیرونی دارد و یا منشأ درونی دارد. اگر حبّ و بغض موجب اعتقاد به عدالت زید شود، درونی و ذاتی است؛ و اگر بر اساس حساب احتمالات باشد، بیرونی و موضوعی است.

ایشان در بحث فقهی نیز تفصیلی در حجّیت اطمینان دارند، امّا سخنی از حساب احتمالات به میان نیاورده است. ایشان فرموده اطمینان حاصل از مناشیء عقلائیه حجّت بوده، و اطمینان حاصل از مناشیء غیرعقلائیه حجّت نیست.

---

۱. مهذّب الاحکام، ج۸، ص۱۴۰.

۱. الرافد فی الاصول، ص۱۳۱.

«(یُعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجدانی) و **بالاطمئنان الناشئ من المبادئ العقلائیة**»؛[۲]

به نظر می‌رسد در این عبارت نیز همان معنایی که در اصول گفته شده، مراد است (یعنی اطمینان ناشی از حساب احتمالات حجّت بوده، و غیر آن حجّت نیست)؛[۳] لذا در نظر ایشان اطمینان نوعی عرفی حجّت بوده و اگر اطمینان شخصی باشد و یا غیرعرفی باشد، حجّت نیست.

بررسی سه قول اخیر

سه قول اخیر (تفصیل در حجّت اطمینان) در یک نقطه با قول دوم اشتراک دارند؛ دلیل هر چهار قول، سیره عقلاست (البته همانطور که گذشت، ممکن است قول سوم به قول چهارم یا پنجم برگردد). این نقطه مشترک دقیقاً همان چیزی است که در قول دوم، مورد اشکال واقع شد؛ زیرا در سیره فقط به اطمینان عمل می‌شود، امّا به اطمینان احتجاج نمی‌شود.[۴]

جمع‌بندی: عدم حجّت اطمینان «بما هو اطمینانٌ»

بنابراین قول به حجّیت عقلی اطمینان دارای اشکالی مبنایی بوده، و قول به حجّیت جعلی آن نیز مانند تفصیل در حجّیت اطمینان مورد قبول نیست (زیرا دلیل آن اقوال یعنی سیره عقلاء، تمام نیست). در نتیجه همانطور که قطع «بما هو قطعٌ» حجّت نیست؛ اطمینان نیز «بما هو اطمینانٌ» حجّت نیست؛ هرچند عقلاء و مردم عادی بر اساس قطع و اطمینان عمل می‌کنند. بله اطمینان و قطع هر دو «بما هو احتمالٌ» حجّت هستند.

جهت سوم: آثار اطمینان

برای اطمینان آثاری ذکر شده که باید بررسی شوند:

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

---

۲. ج۱ص۱۴. الناشیء من المبادیء العقلائیه.

۳. فقه ایشان متأخّر از اصول است؛ عبارات ایشان در فقه دقیق‌تر می‌باشد.

۴. همنطور که در ادامه اشاره خواهد شد «سببِ اطمینان نوعی عرفی» حجّت می‌باشد و عقلاء به آن احتجاج می‌کنند؛ پس همیشه اطمینان نوعی عرفی همراه یک حجّت است، که شاید همین نکته موجب شده مشهور علماء قائل به حجّیت اطمینان (در برخی موارد یا مطلقا) شوند.

اثر اول: شرط در حجّیت امارات

اولین اثر برای اطمینان این است که حجّیتِ هر اماره به عدم اطمینان بر خلاف آن اماره مشروط می‌باشد. به عنوان مثال خبر ثقه برای کسی که اطمینان به خلاف آن دارد، حجّت نیست. توضیح اینکه فرض شود یک ثقه به زید از عدالت عمرو خبر دهد. در این صورت زید ممکن است نسبت به عدالت عمرو، یکی از این سه حالت را داشته باشد: اطمینان به عدالت عمرو دارد؛ شکّ در عدالت عمرو دارد؛ و یا اطمینان به فسق عمرو دارد؛ در نظر مشهور علماء خبر فوق فقط در صورتی که زید شاکّ یا مطمئنّ به عدالت عمرو باشد، حجّت است؛ البته برخی نیز فقط در صورتی که زید شاکّ باشد، آن خبر را بر وی حجّت می‌دانند؛ پس اتّفاق وجود دارد که در صورتی زید مطمئنّ به فسق عمرو باشد، آن خبر برای وی حجّت نیست. در نتیجه یکی از آثار اطمینان، عدم حجّیت اماره برای کسی است که اطمینان به خلاف آن اماره دارد.

دو بیان متفاوت برای استدلال بر این مدّعی وجود دارد، که هر یک بررسی می‌شوند:

بیان اول: جعل نشدن حجّیت بر مطمئنّ به خلاف

در نظر مشهور علماء حجّیت بیّنه و اماره به جعل و تشریع است. حجّیت اماره نزد عقلاء برای شخص شاکّ جعل شده، و شارع نیز حجّیت امارات را در حدّ عقلاء امضاء نموده، لذا فقط برای شاکّ حجّت بوده و بر کسی که اطمینان به خلاف اماره دارد، حجّت نیست. به عبارت دیگر کسی که مطمئنّ به خلاف یک اماره باشد، اصلاً برای وی جعل حجّیت نشده است.

برهانی بر ردّ این بیان به نظر نمی‌رسد، امّا مطابق وجدان نیست. توضیح اینکه در صورتی که اطمینان به خلاف یک اماره باشد، موضوع حجّیت منتفی می‌شود. پس تفاوتی ندارد که نفسِ اطمینان حجّت باشد یا نباشد. اگر گفته شود چرا عقلاء اینگونه تشریع کرده‌اند و موضوع را فقط شاکّ قرار داده‌اند، پاسخ داده می‌شود با همین مقدار جعل حجّیت، نظام اجتماعی حفظ می‌شود. پس اشکال فنّی متوجّه این بیان نیست.[1]

ج٤٤ ٩٦/٠٩/٢٢

۱. ابتدا همین نظر اختیار شده بود، و هرچند در نظر مختار اطمینان حجّت نبود امّا مانع حجّیت امارات دیگر بود. سپس عدول شد.

بیان دوم: تعارض اماره با سبب اطمینان نوعی

همانطور که گفته شد یکی از آثار اطمینان این است که اطمینان بر خلاف اماره موجب عدم حجّیت آن اماره می‌شود، هرچند نفسِ اطمینان حجّت نباشد. مشهور گفته‌اند حجّیت اماره نزد عقلاء برای شخصی است که مطمئنّ به خلاف نباشد، پس مطمئنّ به خلاف، خارج از موضوع جعل و تشریع است.

این بیان فی نفسه اشکالی ندارد، امّا به نظر می‌رسد بیان دیگری صحیح است. توضیح اینکه فقط در صورتی که اطمینان نوعی (نوعی عرفی) بر خلاف یک اماره باشد، آن اماره حجّت نخواهد بود؛ امّا اگر اطمینان شخصی (یعنی اطمینان شخصی یا نوعی غیرعرفی) بر خلاف یک اماره باشد، آن اماره حجّت خواهد بود. به عنوان مثال فرض شود شخصی با «رمل» یا «استخاره» به اطمینان برسد که زید فاسق است، و از سویی نیز بیّنه بر عدالت زید قائم شود. در این صورت باید به بیّنه اخذ شده و آثار عدالت زید بار شود، نه اینکه بر اساس اطمینان مشی نموده و آثار فسق زید بار شود.

امّا در جایی که اطمینان نوعی وجود دارد، نباید به اماره عمل شود؛ زیرا هرچند نفسِ اطمینان نوعی حجّت نیست، امّا سبب آن نزد عقلاء حجّت است. پس اگر اطمینان به خلاف یک اماره باشد، سبب اطمینان نوعی (مانند خبر چند نفر ثقه، و یا مجموعه شواهد و قرائن، و یا جواب یک آزمایش یا تست علمی) یک حجّت بوده و اماره نیز یک حجّت بر خلاف آن است. در سیره عقلاء اگر تعارض بین اماره ظنّی و اماره اطمینانی شود، عقلاء اماره اطمینانی را مقدّم می‌کنند. سبب اطمینان نوعی یک اماره اطمینانی بوده و بر اماره دیگر مقدّم می‌شود.

به خلاف جایی که اطمینان شخصی (مانند استخاره) بر خلاف یک اماره وجود دارد، که باید به اماره ظنّی عمل شود؛ زیرا اگر عمل به اطمینان موجب مخالفت تکلیف شود، عقل به استحقاق عقوبت حکم می‌کند. این مطلبی وجدانی بوده و برهان ندارد که در این موارد که بر خلاف حجّت ظنّی عمل شده، عقل حکم به استحقاق عقوبت دارد.

در نتیجه در مواردی که اطمینان نوعی بر خلاف یک اماره وجود دارد، آن اماره حجّت نیست؛ امّا عدم حجّیت به سبب عدم جعل و تشریع و یا انتفاء موضوع حجّیت نیست؛ بلکه به سبب تعارض اماره با سبب اطمینان نوعی بوده، که در سیره عقلاء اماره اطمینانی مقدّم بر اماره ظنّی می‌شود.

اثر دوم: عدم جریان اصول عملیه

دومین اثر برای اطمینان این است که هیچ اصل عملی (نه عقلی و نه شرعی) با وجود اطمینان بر خلاف، جریان نخواهد داشت. توضیح اینکه به طور کلی چهار اصل عملی وجود دارد: برائت عقلی؛ برائت شرعی؛ احتیاط

عقلی؛ و احتیاط شرعی؛ زیرا برائت (اصل مؤمّن) ممکن است در طول تشریع باشد که شرعی شود، و یا نباشد که عقلی شود؛ و احتیاط (اصل منجّز) نیز ممکن است شرعی یا عقلی باشد. مشهور علماء قائلند شخص مطمئنّ اصلی ندارد، نه اصل شرعی و نه اصل عقلی:

اصل شرعی

اصول شرعیه در مورد شخص مطمئنّ جاری نیستند؛ زیرا «شکّ» و «عدم علم» در موضوع تمام اصول شرعیه اخذ شده که علم نیز جامع بین اطمینان و قطع است. پس اصل برای کسی جعل شده که اطمینان نداشته باشد. البته در بحث قطع گفته شد که در نظر مختار، شارع می‌تواند در مورد قاطع نیز اصل عملی داشته باشد (بر خلاف مشهور که جعل اصل عملی برای قاطع را ثبوتاً محال دانسته؛ و بر خلاف شهید صدر که آن جعل را اثباتاً محال دانسته هرچند ثبوتاً ممکن دانسته)، و محذور ثبوتی یا اثباتی وجود ندارد؛ امّا جاری نشدن اصل عملی نسبت به شخص مطمئنّ، به این دلیل است که جعلی رخ نداده و در موضوع جعل شارع «عدم علم» اخذ شده است (یعنی هرچند جعل اصل عملی برای مطمئنّ ممکن است، امّا شارع این کار را انجام نداده است). یعنی در موضوع اصول شرعیه «شکّ» اخذ شده، در حالیکه به شخص مطمئنّ هیچگاه شاکّ گفته نمی‌شود.

اصل عقلی

اصول عقلیه نیز نسبت به شخص مطمئنّ جریان ندارند. در موضوع برائت عقلی[۱] «عدم بیان» وجود دارد. در جایی که شخص اطمینان بر خلاف برائت عقلی دارد، نزد علماء «خودِ اطمینان» بیان بوده، و در نظر مختار نیز «سبب اطمینان نوعی» بیان است. بنابراین برائت عقلی نسبت به کسی که اطمینان بر خلاف آن دارد، جاری نیست. به عبارت دیگر عدم بیان در موضوع برائت عقلی، به معنای نبودنِ حجّت است؛ و اطمینان (یا سبب آن) یکی از حجج می‌باشد.

احتیاط عقلی نیز در جایی جریان دارد که «اشتغال یقینی» باشد، پس اگر اطمینان به عدم تکلیف وجود داشته باشد، اشتغال یقینی نخواهد بود، بلکه اشتغال احتمالی (یعنی وهمی) به تکلیف وجود دارد؛ لذا موارد اطمینان به عدم تکلیف نیز از مجرای احتیاط خارج است.[۲]

---

۱. هرچند نظر مختار، انکار برائت عقلی است، امّا این بحث بر فرض قبول برائت عقلی انجام می‌شود.

۱. تمام فقه در این چند جمله است: هر تکلیف فعلی ممکن است مجهول و یا معلوم باشد. در تکلیف مجهول اگر اماره باشد به آن اخذ می‌شود، و اگر نوبت به اصل عملی می‌رسد؛ و تکلیف معلوم نیز ممکن معلوم «بالتفصیل» یا «بالاجمال» باشد. مشهور علماء تکلیف معلوم تفصیلی را

اثر سوم: تقارن اطمینان نوعی با حجّت

سومین اثر برای اطمینان در نظر مختار پیدا می‌شود. توضیح اینکه اطمینان حجّت نیست، امّا اطمینان نوعی (یعنی نوعی عرفی) همیشه مقارن با یک حجّت عقلا حجّت می‌دانند. از سویی اطمینان ممکن نیست بدون سبب پیدا شود، و از سوی دیگر نیز ممکن نیست که یک اطمینان نوعی باشد، امّا سبب آن حجّت نزد عقلاء نباشد؛ پس اطمینان نوعی همیشه مقارن یک حجّت می‌باشد.

اثر چهارم: نیابت از قطع موضوعی طریقی

قطع تقسیم به «موضوعی» و «طریقی» شده و قطع موضوعی نیز تقسیم به «موضوعی صفتی» و «موضوعی طریقی» می‌شود. توضیح اقسام قطع، در مباحث قطع گذشت. اطمینان (نزد مشهور) و یا سببِ اطمینان نوعی (در نظر مختار) حجّت است. آیا یکی از آثار اطمینان، نیابت از قطع موضوعی طریقی است؟

به عنوان مثال در باب شهادت گفته شده شاهد باید به «مشهودبه» قطع داشته باشد.[2] این یک قطع موضوعی طریقی است. سوال این است که اگر کسی اطمینان پیدا کرد که زید شارب خمر است، می‌تواند علیه وی شهادت دهد؟

به نظر می‌رسد اطمینان نیابت از قطع موضوعی طریقی ندارد؛ زیرا در نیابت یا جانشینی چیزی از چیز دیگر، باید دلیل آن چیز به لسان حکومت باشد. یعنی باید دلیل شیء دوم حکومت بر دلیل شیء اول داشته باشد. به عنوان مثال فرض شود در شرع اکرام عالم واجب باشد، و در دلیل دیگری «المؤمن عالمٌ» وارد شود. در این صورت مؤمن نیز جانشین عالم است.

پس برای بررسی نیابتِ اطمینان از قطع موضوعی طریقی نیز باید دلیل اطمینان بررسی شود. دلیل حجّیت اطمینان، فقط سیره عقلاست که شارع آن را امضاء نموده است. این دلیل اصلاً لسان حکومت بر دلیل دیگر ندارد. اطمینان در سیره عقلاء فقط طریق و حجّت است، و موضوعیت ندارد. امضاء شارع نیز سکوت است که بر جانشینی دلالت ندارد.

حجّت دانسته و چنین تکلیفی را قابل ترخیص نمی‌دانند؛ و در تکلیف معلوم اجمالی اگر موافقت قطعیه ممکن باشد، باید احتیاط نمود؛ و اگر ممکن نباشد، تخییر (برائت) جاری است.

۲. البته در نظر برخی فقهاء چنین شرطی فقط در شهادت در باب حدود است؛ و در نظر برخی نیز در این شرط در مطلق شهادات است.

در نتیجه نه اطمینان و نه هیچ اماره دیگری، قائم مقام قطع موضوعی طریقی نمی‌شوند؛ امّا عدم نیابت از قطع موضوعی صفتی، مورد اتّفاق است.

ج۴۵ ۹۶/۰۹/۲۵

جهت چهارم: حجّیت اطمینان در موضوعات

مشهور بین علماء این است که قائلین به اطمینان تفاوتی بین حکم و موضوع نگذاشته‌اند. مراد از حکم همان جعل است نه مجعول، زیرا در اطمینان به موضوع اطمینان به مجعول هم هست. برخی تفاوت گذاشته‌اند مرحوم آقا ضیاء فرموده اطمینان مطلقاً حجّت نیست خصوصاً در موضوعات. یعنی عدم حجّیت اطمینان در موضوعات بسیار واضح است. عبارت ایشان فی الاکتفاء بالاطمئنان نظر لعدم ثبوت حجّیته خصوصاً فی الموضوعات عروه ج۳ ص۱۹۱.

چرا ایشان خصوصاً در موضوعات فرموده، و نکته فنّی آن چیست؟ ظاهراً وجه این است که روایتی در شبهات موضوعیه است که امام علیه السلام فرموده لازم نیست به شکّ اعتناء کنید مگر در دو صورت: علم داشته باشید؛ بیّنه داشته باشید. علم نیز به معنی قطع است لذا اطمینان نه علم است و نه بیّنه (خبر عدلین) است. آن روایت از مسعده بن صدقه است و الاشیاء کلّها علی هذا حتی یستبین لک غیر ذلک او تقوم به البیّنة. یعنی اگر بیّنه و علم بود، اجتناب کن، و اگر نه اجتناب لازم نیست. وسائل ج۱۷ ص۸۹ حدیث۴.

لذا ایشان فرموده خصوصاً در موضوعات حجّت نیست؛ این روایت با قطع نظر از سند که نزد ما تمام نیست، دلالت ناتمامی دارد. زیرا استبانه سه فرد دارد: قطع، اطمینان، حجّت. بیّنه نیز ذکر خاصّ بعد از عامّ است. پس همانطور که در قطع آشکاری است در اطمینان نیز آشکاری وجود دارد. پس این روایت دلالت بر عدم حجّیت اطمینان در موضوعات ندارد.

بنابراین تفاوتی بین اطمینان در احکام و اطمینان در موضوعات وجود ندارد.

جهت پنجم: حجّیت اطمینان در اطراف علم اجمالی

بنابر قول به حجّیت اطمینان آیا اطمینان در اطراف علم اجمالی حجّت است؟ اطمینان در اطراف علم اجمالی دو قسم است: گاهی اطمینان به تکلیف فقط در برخی اطراف علم اجمالی است. مانند اینکه دو اناء وجود دارد که یک قطره خون در یکی افتاده امّا معلوم نیست در کدام افتاده؛ احتمال اینکه در اناء یمین باشد ۹۹ درصد و احتمال اینکه در یسار باشد ۱ درصد است (در علم اجمالی خواهد آمد که لازم نیست احتمال در اطراف علم اجمالی،

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

یکسان باشد، بلکه ممکن است مختلف باشند). در این صورت در اناء یمین اطمینان به وجود تکلیف هست امّا قطع نیست. نسبت به اناء یسار احتمال تکلیف وجود دارد. وظیفه چیست؟ اگر قائل به حجّیت اطمینان شویم در علم اصول مفروغٌ‌عنه است که اگر منجّز در یک طرف باشد، در طرف دیگر برائت بدون معارضه جاری می‌شود. نظیر اینکه علم اجمالی به نجاست یکی از دو اناء باشد، که ثقه خبر از نجاست یمین دهد. همه در این مورد قبول دارند که برائت در اناء یسار جاری می‌شود البته بیان‌های بسیاری وجود دارد.

اگر اطمینان حجّت نباشد، قاعده طهارت در اناء یمین جاری نیست زیرا اطمینان بر خلاف آن وجود دارد لذا اصل عملی جاری نیست. در مورد اناء یسار اصل بدون معارض وجود دارد لذا قاعده طهارت در مورد آن جاری خواهد بود.

اگر اطمینان در جمیع اطراف علم اجمالی باشد، مانند اینکه صد اناء باشد که یک قطره خون در یکی از آنها افتاده است. احتمال مساوی بوده و در هر یک از صد اناء احتمال آن هست. احتمال طهارت هر یک از آنها ۹۹ درصد و احتمال نجاست ۱ درصد است. در این موارد اطمینان فی نفسه حجّت نیست زیرا اگر قائل به حجّیت نباشیم که واضح است و اگر قائل به حجّیت اطمینان باشیم، معارضه می‌کنند. یعنی صد اطمینان وجود دارد که قطع به خطای یکی از آنها وجود دارد. نظیر اینکه ده نفر باشند که یقین به عدم وثاقت یکی از آنها وجود دارد، در این صورت واقعاً قول هیچیک حجّت نیست.

لذا اگر شبهه محصوره باشد باید از تمام اطراف اجتناب شود؛ و اگر غیرمحصوره باشد مانند اینکه در قم صد نانوا وجود دارد که علم به غصبی بودن یکی از آنها هست. در این صورت احتیاط لازم نیست بلکه می‌تواند از هر یک از نانواها نان بخرد.

دوم: ظهور

مرحوم آخوند در بحث امارات از ظهور شروع نموده و اطمینان را مطرح نکرده است. لذا به ترتیب کفایه اماره دوم یعنی ظهور بحث می‌شود.

تقریر دروس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – مقرر: حسین مهدوی نهاد

ظهور معنایی فی الجمله روشن دارد لذا بحث از حقیقت ظهور که بحث دشواری و مفصّلی است در انتهای بحث مطرح می‌شود. ضمن جهاتی بحث می‌شود:

جهت اول: حجّیت ظهور

ظهور حجّت است یعنی منجّز است اگر ظهور بر تکلیف باشد، و معذّر است اگر بر عدم تکلیف باشد. برخی بزرگان فرموده‌اند حجّیت ظهور از بدیهیات و واضحات است که نیاز به بحث ندارد، امّا عده‌ای نیز استدلال کرده‌اند. به وجوهی استدلال شده است:

وجه اول: سیره قطعیه متشرّعه

قطعاً متشرّعه در محاورات با ظهور معامله حجّت نموده‌اند تعذیراً و تنجیزاً. بعد ترقّی داده شده که از سیره متشرّعه بالاتر اینکه سیره و سلوک معصومین علیه السلام در مقام محاوره بر ظهور اعتماد نموده و تکالیف را با ظهور به مردم رسانده‌اند. مثلاً اقیموا الصلاة و کتب علیکم الصیام، استفاده شده است. پس وقتی شارع از ظهور استفاده نموده، قطع به حجّیت ظهور نزد وی پیدا می‌کنیم.

این وجه تمام نیست زیرا فی الجمله کافی است امّا بالجمله کافی نیست. اگر یک ظهور در کلام باشد که ظنّ شخصی بر خلاف آن باشد، چنین ظهوری حجّت است؟ با سیره و سلوک نمی‌شود حجّیت چنین ظهوری اثبات شود. شاید اگر کسی ظنّ بر خلاف داشت به ظهور اکتفاء نکرده و سوال می‌کرد. یعنی مواردی وجود دارد که شکّ پیدا می‌شود مانند ظهوری که ظنّ بر خلاف آن باشد. در این موارد نمی‌توان به سیره تمسّک کرد زیرا سیره دلیل لبّی است.

وجه دوم: سیره عقلا[1]

[عقلا به این صورت عمل می کنند که ظهور در نزد آنها حجت است. اگر کلامی بین مولا و عبد، بین سید و خادم، کلامی رد و بدل شود، بلاشک، عند العقلا مولا می تواند به ظهور آن کلام احتجاج کند. هم له خودش هم

[1]. [متن داخل کروشه، تحریر سید محمد مهدی حسن زاده است.]

علیه خادم. خادم هم می تواند به ظهور کلام احتجاج کند. هم له خودش هم علیه سید. در این که به ظهور کلام می شود احتجاج کرد و بهش احتجاج می کنند محل هیچ تردیدی نیست.

آیا این سیره عقلا در عصر معصومین علیهم السلام هم تجسد داشته؟ قطعا همین طور بوده. چون ظهور از حججی است که اصلا بدیل ندارد. یعنی نمی توانید اگر ظهور حجت نباشد چیزی را جایگزینش کنید. اگر بخواهید جایگزینش کنید باید نص به کار ببرید که یا غیر ممکن است یا در حد عسر و حرج است. اکثر کلماتمان ظهوری هستیم. مثلا می گوییم انسانها این چنینند، این، ظاهر در جمیع است. مثلا می گوییم شرب خمر حرام است که ظهور در جمیع افراد خمر دارد و نص نیست. ظهور است، اطلاق است. عموم است که همه اش ظهور است.

احل الله البیع اگر اطلاق داشته باشد ظهور است. اوفوا بالعقود اگر همه عقود را بگیرد ظهور است.

کلا ما در محاورات و در جایی که تفهم و تفهم با الفاظ است در اکثر قریب به اتفاق الفاظی را که به کار می گیریم ظاهر هستند نه نص. پس یقینا در عصر ائمه علیهم السلام هم این ظهور مورد استفاده بوده و ائمه علیهم السلام ردع نکردند و سکوت کردند. از این عدم ردع و سکوتشان استفاده می کنیم امضای حجیت ظهور را.

بلکه بالاتر از سکوت و عدم ردع، خود ائمه علیم السلام هم در محاوراتشان در آنچه به ما نقل شده یا آنچه در کتاب مجید آمده که پر از ظواهر است. روایات ما پر از ظواهر هستند. این طور نیست که فقط به نص اکتفا کنند.

این، سیره عقلا است.

اشکالی شده بر این استدلال:

بله عند العقلا ظهور حجت است اما در چه کسانی حجت است؟ در متکلم عادی و اعتیادی. یعنی در متکلمهای متعارف. اما ائمه ما علیهم السلام، متکلم متعارف نبوده اند. چون کثیرا ما اتکا می کردند بر قرائن منفصله. عام را یک مجلس می گفتند و خاص را در مجلس دیگر. مطلق را در یک مجلس می گفتند و مقید را در مجلس دیگر. پس ائمه علیهم السلام یک متکلم متعارف و متکلم عادی نیستند چون متکلم عادی این مقدار دیگر بر قرائن منفصله اعتماد نمی کند با اینکه روایات ما پر است از این مطلق ها و مقید ها. پر است از این عام و خاصها، از این حاکم و محکوم ها و امثال ذلک.

پس ما نمی توانیم از این سیره استفاده کنیم نسبت به ظواهر کلام معصوم علیه السلام.]

دو جواب از این اشکال داریم. اول اینکه قبول نداریم ائمه متکلم متعارف نباشند، زیرا در بسیاری از موارد ذکر شده اطلاق و عمومی نیست تا تخصیص کثیر وجود داشته باشد. پس اینگونه نیست که به صرفِ نبودنِ قید، اطلاق و عمومی باشد؛ به عنوان مثال کسی دستش خون آمده و امام فرموده خون نجس است، با اینکه خون پاک

هم وجود دارد؛ و این عرفی نیست که گفته شود خون چند دسته است یکی نجس و دیگری پاک و این از خونهای نجس است!

عمومیت احکام نوعاً از اطلاق مقامی و سکوت معصوم در طول چند صد سال نسبت به سائر افراد نیز اطلاق و شمول فهمیده می‌شود. پس خون نجس است اطلاق ندارد، امّا از سکوت در چندصد سال استفاده می‌شود خون حکم واحدی دارد. خصوصاً در آیات که در مقام تشریع نیست و وارد خصوصیات نمی‌شود بلکه بیان حکمی کلی دارد. کتب علیکم الصیام، اطلاق ندارد که در شکّ در مفطریت ارتماس به اطلاق تمسّک نماییم.

پس به نظر ما بیانات ائمه هم متعارف بوده، و اگر نامتعارف بود بین اصحاب متأخّر معلوم شده و برای ما نقل می‌شد.

ثانیاً فرض شود ائمه متکلم غیرمتعارف بودند، مردم از کجا بدانند امام غیر متعارف است؟ وظیفه امام است که تبیین کنند و توضیح دهند، خصوصاً که متأخّرین بعد از جمع احادیث این را گفته‌اند که ائمه نامتعارف هستند یعنی بعد از جمع شدن هزاران روایت این حرف گفته شده و اصحاب امام صادق علیه السلام نمی‌دانستند که امام به نحو نامتعارف سخن می‌گوید، پس بر امام لازم بود که این مطلب را بگویند که ما عامّ را گفته و خاصّ آن را بعد خواهیم گفت و به قرائن منفصله بسیار اعتماد می‌کنیم. چنین چیزی نیز نقل نشده است.

پس اطلاق و تقیید فی الجمله عرفی است، و در کلام ائمه نیز از حدّ عرفیت خارج نشده است بلکه ما از روایات اطلاق و عموم فهمیده لذا گمان کرده‌ایم غیر عرفی است.

پس وجه دوم که سیره عقلاست نزد ما تمام است.

وجه سوم: استدلال به روایات

روایات بسیاری وجود دارد که اصحاب ائمه ارجاع به کتاب و حدیث داده‌اند، و اکثر کتاب و سنّت نیز ظهورات است. بخشی از کتاب و سنّت مجملات و متشابهات است، و معنی ندارد که به اینها ارجاع داده شود؛ پس به ظهورات ارجاع داده شده است. پس رجوع به ظهور عمل به امر ائمه و تبعیت از ارشاد ائمه است. برای اطاعت این امر و انجام آن باید به ظهور اخذ شود. به دلالت التزامیه عرفیه امر به ظهور دلالت بر حجّیت ظهور دارد؛ زیرا اگر ظهور حجّت نباشد، ارجاع به آن بی‌معنی است.

اگر اشکال شود ارجاع ائمه به کتاب و سنّت نیز از اطلاق استفاده شده که هم شامل نصوص و ظهور می‌شود؛ لذا از ظهور استفاده شده برای حجّیت ظهور، در حالیکه باید حجّیت این ظهورات روایات ارجاعیه از قبل ثابت باشد.

پاسخ این است که اولاً نصّ خوب معنی نشده زیرا نصّ در دو جاست: اول اینکه تصریح باشد؛ دوم اینکه قدر متیقّن باشد؛ مثلاً یجب اکرام الفقیر العادل، فقیر عادل نصّ است زیرا امام علیه السلام تصریح نموده است. یعنی عادل را متکلم ذکر نموده است. امّا گاهی نصّ تصریح نیست بلکه قدر متیقّن است مانند اکرم الفقیر، که می‌دانیم در خارج دو حصّه برای فقیر است عادل و فاسق؛ عنوان فقیر نسبت به فقیر فاسق ظاهر است زیرا قید عادل ندارد، امّا نسبت به فقیر عادل نصّ است زیرا قدر متیقّن آن فقیر عادل باشد و احتمال ندارد که شارع اکرام فقیر فاسق را واجب نماید، و اکرام فقیر عادل را واجب نکند. پس با این هم معامله نصّ شده و کالنصّ است. با توجه به این مقدمه ائمه ارجاع به کتاب و حدیث داده‌اند، که در آنها عدد ظهور نسبت به نصّ بسیار فراوان است و قریب به اتّفاق آنها ظاهر است. پس ارجاع نسبت به ظهور قدر متیقّن است، زیرا اگر مراد فقط عمل به نصوص باشد، ارجاع لغو و کم فائده یا بی فائده است. یعنی شاید یک آیه هم پیدا نشود که از تمام جهات نصّ باشد. مثلاً اکرم الفقیر، ظهور در وجوب دارد، و ظهور در وجوب مطلق دارد، و ظهور در اکرام مطلق است، و ظهور در مطلق فقیر دارد. پس حتی یک آیه یا یک روایت هم نیست که مطلقاً در آن از ظهور استفاده نشده باشد.

و ثانیاً ظهور وقتی تکرار شود کالنصّ می‌شود. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید اکرم الفقیر که شامل فاسق هم هست. این خطاب اکرام فقیر فاسق را به ظهور اثبات می‌کند؛ اگر مولی وجوب اکرام فقیر فاسق را به عبارات مختلف تکرار نماید، و در مجالس متفاوت بیان کند، وجوب اکرام فقیر فاسق کالنصّ است زیرا در سیره عقلاء مستهجن است که در جایی که اراده مقیّد شده بسیار اطلاق تکرار شود. در عرف محاوره عقلائی اشکال ندارد یک اطلاق گفته شود و قید بیاد، یا دو اطلاق گفته شود، امّا اگر از ائمه متفاوت به السنه متفاوت بیان شود کالنصّ می‌شود. زیرا از روایات کثیره که بعید نیست متواتر باشد، استفاده شده که باید به ظهور رجوع شود.

ج۴۷ ۹۶/۰۹/۲۷

جهت دوم: موضوع حجّیت ظهور

«اصالة الظهور» یک اصل عقلائی معروف و مورد قبول بین علماء بوده که به معنی حجّیت ظهور است. در اصلِ حجّیت ظهور اختلافی نیست، امّا باید بررسی شود کدام ظهور متّصف به حجّیت می‌شود؛ زیرا الفاظ (نه افعال) دارای چندین ظهور می‌باشند، که اختلاف وجود دارد که کدام ظهور متّصف به حجّیت می‌شود. در این بحث به نقل کلام شهید صدر[1] و نقل قول ایشان از علماء، اکتفاء می‌شود:

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۶۶؛ مباحث الاصول، ج۲ (از قسم دوم)، ص۱۶۴؛ توجّه شود کتاب مباحث دو قسم دارد: قسم اول مباحث الفاظ بوده که در ۴ جلد است؛ و قسم دوم مباحث عقلیه بوده که در ۵ جلد می‌باشد؛ دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۳؛

مقدمه: انواع ظهور

شهید صدر فرموده در هر کلامی سه ظهور یا سه دلالت وجود دارد: ظهور (یا دلالت) تصوّری؛ ظهور (یا دلالت) استعمالی؛ و ظهور (یا دلالت) جدّی؛ ایشان نام دیگری برای قسم دوم و سوم انتخاب نموده که به ترتیب «ظهور تصدیقی اول» و «ظهور تصدیقی دوم» می‌باشد.

ظهور تصوّری

هرگاه لفظ یا کلامی شنیده شود بلافاصله «معنی» و «مضمون» آن تصوّر می‌شود[1]. رابطه بین الفاظ و معنای متصوّره، یک رابطه علّی است. شهید صدر فرموده دو رابطه علّی در این موارد وجود دارد: اول بین الفاظ ملفوظه و الفاظ مسموعه، یعنی متکلم لفظ را در خارج ایجاد می‌کند که لفظ خارجی علّتِ وجودِ لفظ مسموع در ذهن مخاطب می‌شود؛ و دوم رابطه بین لفظ مسموع و معنی یا مضمون، یعنی لفظ مسموع در ذهن سامع، علّتِ ایجاد معنی یا مضمون در ذهن سامع می‌شود. متکلّم لفظ را در خارج ایجاد می‌کند، که بلافاصله در ذهن سامع لفظ مسموع ایجاد می‌شود. فاعل لفظ مسموع، لفظ ملفوظ است؛ و فاعل معنی در ذهن همان لفظ مسموع است. پس متکلم به نحو علّی معانی را در ذهن سامع ایجاد می‌کند.

این ظهور و رابطه علّی در هرجا وجود ندارد، بلکه این رابطه در جایی است که دو شرط باشد: اول اینکه الفاظ برای معانی وضع شده باشد؛ دوم اینکه سامع عالم به این وضع باشد. در این ظهور تصوّری، مدلول همان تصوّر معنی یا مضمون بوده، و دالّ نیز لفظ مسموع است. شهید صدر فرموده حتی اگر لافظ فاقد شعور باشد، نیز این مراحل محقّق می‌شود مثلاً اگر از دیوار لفظ «آب» صادر شود، بلافاصله لفظ آب در خارج ایجاد شده و بلافاصله معنی آن در ذهن سامع تصوّر می‌شود؛ و یا اگر دیوار بگوید «زید قائمٌ» لفظ مسموع شده و بلافاصله مضمون آن تصوّر می‌شود.

خصوصیت این ظهور این است که هیچ قرینه‌ای (نه متّصل و نه منفصل) در این ظهور تأثیر نمی‌گذارد. به عنوان مثال قرینه «فی المدرسة» در جمله «رایتُ اسداً فی المدرسة» نمی‌تواند ظهور تصوّری لفظِ «اسد» را تغییر دهد؛ زیرا تصوّر معنی از امور تکوینی بوده و اراده در آن دخیل نیست و نسبت به اشخاص متفاوت نیست.

---

[1]. معنی در مورد مفردات، و مضمون در مورد مرکّبات است.

ظهور استعمالی یا ظهور تصدیقی اول

همانطور که گفت شد بعد از اینکه لفظ شنیده شد، معنای یا مضمون آن تصوّر می‌شود. در مرحله بعدی برای سامع یک تصدیق پیدا می‌شود به اینکه متکلّم با تلفظ (که فعل اوست) در مقام ایجاد این مضمون در ذهن سامع می‌باشد. به عنوان مثال مرحله اول در جمله «زید عادلٌ» تصوّر این قضیه بوده[1] و بلافاصله مرحله بعد محقّق می‌شود یعنی تصدیق به اینکه متکلّم ایجاد این مضمون در ذهن سامع را قصد نموده است. این تصدیق، ظهور یا دلالت استعمالی است. پس مدلول یک تصدیق است (به اینکه متکلّم از تلفظ، ایجاد این مضمون در ذهن سامع را اراده نموده)، و دالّ نیز در نظر ایشان «ظاهر حال متکلم» است (بر خلاف ظهور تصوّری که دالّ آن همان لفظ مسموع بود). یعنی دالّ در ظهور استعمالی، نه لفظ و نه فعل متکلم (تلفظ) نمی‌باشد.

ایشان فرموده قرینه متّصله هادم این ظهور بوده و موجب می‌شود این ظهور منعقد نشود؛ امّا قرینه منفصله هادم این ظهور، و مانع انعقاد آن نیست. به عنوان مثال مرحله اول در جمله «رایتُ اسداً فی المدرسة» تصوّر مضمون جمله بوده که تصوّر «حیوان مفترس» نیز یک جزء از مضمون است. قید «فی المدرسة» موجب تغییر ظهور دوم می‌شود، یعنی تصدیق ایجاد می‌شود که متکلم در مقام ایجاد آن مضمون تصوّر شده (که جزئی از آن «حیوان مفترس» بود) نمی‌باشد، بلکه در مقام ایجاد مضمون دیگری است که جزئی از آن «انسان شجاع» است. در نتیجه متکلّم می‌خواهد این مضمون را در ذهن سامع ایجاد کند که انسان شجاع را در مدرسه دیده است. پس مضمون در مرحله تصوّر، غیر از مضمون در مرحله ظهور استعمالی است[2] پس قرینه مانع انعقاد ظهور استعمالی با مضمون اول است. در این موارد دالّ ظهور استعمالی مرکّب از «ظهور حال متکلّم» و «وجود قرینه» است.

بنابراین ظهور دوم نسبت به ظهور اول، به لحاظ موردی اخصّ است؛ زیرا اگر از دیوار یا طوطی «زید عادلٌ» صادر شود، ظهور اول محقّق شده امّا ظهور استعمالی محقّق نمی‌شود.

ظهور جدّی یا ظهور تصدیقی دوم

بعد از مرحله دوم که تصدیق پیدا شد به اینکه متکلّم ایجاد مضمون کلام در ذهن سامع را اراده نموده، بررسی می‌شود متکلّم در این مطلب دارای جدّ بوده یا هازل است. یعنی ممکن است متکلّم قصد جدّی نداشته بلکه در مقام این باشد که بفهماند عرب زبان می‌باشد. «هزل» در کلام شهید صدر به معنای شوخی نیست بلکه مقابل جدّ است. اگر متکلّم قصد حکایت داشته باشد، جادّ بوده؛ و در غیر این صورت هازل است. بنابراین ظهور

---

۱. در اینکه چنین معنی یا مضمونی قابل تصوّر است، اختلافی وجود ندارد؛ امّا در حقیقت این تصوّر اختلاف وجود دارد. حقیقت تصوّر برای مدّت طولانی ذهن شهید صدر را درگیر نموده، امّا ایشان در نهایت مطلبی فرموده که قابل قبول نیست.

۲. یعنی در استعمال حقیقی هر دو مضمون در مرحله اول و دوم یکسان بوده؛ امّا در استعمال مجازی متفاوت هستند.

جدّی تصدیق به این است که متکلّم قصد حکایت همان مضمونی که در ظهور استعمالی بود (نه مضمون موجود در ظهور تصوّری) را دارد. ظهور جدّی در مثال فوق، تصدیق به این است که متکلّم می‌خواهد دیدن رجل شجاع را بفهماند.

این ظهور را هیچ قرینه‌ای (نه متّصله و نه منفصله) از بین نمی‌برد. به عنوان مثال اگر متکلّمی جمله «رایتُ اسداً» را گفته و روز بعد نیز جمله «رایتُ ذاک الاسد فی المدرسة» را بگوید، در این صورت نیز ظهور جدّی جمله اول باقی بوده و با صدور جمله دوم نیز تغییر نمی‌کند (ظهور جمله اول منعقد شده و بقاءً هم وجود داشته و تغییر نمی‌کند).[1]

با توجّه به اقسام ظهورات که بیان شد، باید بررسی شود که کدام ظهور (یکی از آنها، ویا دو تا از آنها، و یا هر سه) متّصف به حجّیت می‌شود.[2]

ج۴۸ ۹۶/۰۹/۲۸

اقوال در مسأله

همانطور که گفته شد در نظر شهید صدر سه نوع ظهور وجود دارد: ظهور تصوّری؛ ظهور استعمالی؛ و ظهور جدّی؛ قرینه متّصله در ظهور اول تأثیری نداشته، و در ظهور دوم و سوم نقش دارد یعنی گاهی موجب هدم ظهور دوم و گاهی موجب هدم ظهور سوم می‌شود. قرینه منفصله نیز در هیچیک از اقسام ظهور تأثیری ندارد (فقط ظهور حجّت را بقاءً از حجّیت ساقط می‌کند).

---

۱. قرینه منفصله در عالم حجّیت تأثیر دارد نه در عالم ظهورات.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۶۶:«الجهة الثانية- فی تشخيص موضوع حجية الظهور و هذا بحث تحليلى يرجع إلى تحليل المرتكزات العقلائية التى هى أساس كبرى حجية الظهور. و قد وقع الخلاف بين المحققين المتأخرين فى تحديد موضوع أصالة الظهور و قبل استعراض كلماتهم لا بدّ من استذكار ما تقدّم فى بحوث العام و الخاصّ من انّ للكلام ظهورات و دلالات ثلاثة: ١- الدلالة التصورية و هى الصورة التى تنتقش من سماع اللفظ فى الذهن على أساس من الوضع و المحفوظة اللفظ من لافظ غير ذى شعور. ٢- الدلالة التصديقيّة الاستعمالية و هى الدلالة على إرادة المتكلّم و قصده لإخطار المعنى و المدلول التصورى إلى ذهن السامع، و هذا لا يكون إلّا حيث يكون هناک متكلّم عاقل ذى قصد و شعور و لذلک تكون أخصّ من الأول. ٣- الدلالة التصديقية الجدية و هى الدلالة على انّ المتكلّم ليس هازلًا بل مريد جداً للمعنى حكاية أو إنشاء و هذا أخصّ من الثانى أيضا، إذ الدلالة التصديقية الأُولى تكون محفوظة فى موارد الهزل أيضا. و الدلالة الأُولى منشأها الوضع و لا ينثلم بالقرينة، و انَّما القرينة تؤثر على الظهورين الاستعمالى و الجدّى إذا كانت متصلة لأنهما ظهوران حاليان للمتكلّم بما هو متكلّم يدلان على أنّه يريد إخطار ما للألفاظ من مداليل تصوريّة وضعية إلى ذهن السامع و هذا انَّما يكون حيثما لم ينصب بنفسه قرينة على إرادته خلاف ذلک استعمالًا أو جدّاً».

ایشان برای توضیح اقوال در مورد موضوع حجّیت ظهور، ظهور را به دو قسم تصوّری و تصدیقی تقسیم نموده[۱] که ظهور تصوّری متوقّف بر وضع بوده، و ظهور تصدیقی متوقّف بر عدم قرینه متّصله می‌باشد.[۲] سپس فرموده سه قول در مسأله وجود دارد:

الف. نظر اول از محقّق اصفهانی می‌باشد که متّصف به حجّیت، ظهور تصوّری به همراه عدم علمِ به قرینه متّصله و منفصله است (نه عدمِ وجود قرینه)؛

ب. قول دوم از مرحوم شیخ و میرزای نائینی می‌باشد که متّصف به حجّیت، ظهور تصدیقی به همراه عدم وجودِ قرینه منفصله است.[۳] اگر قرینه متّصله وجود داشته باشد، دیگر ظهوری محقّق نمی‌شود زیرا ظهور در جایی است که قرینه بر خلاف نباشد؛

ج. قول سوم نظر شهید صدر می‌باشد که متّصف به حجّیت، ظهور تصدیقی به همراه عدمِ علم به قرینه منفصله است.[۴]

قول اول: ظهور تصوّری به همراه عدمِ علم به قرینه

مرحوم اصفهانی فرموده موضوع حجّیت ظهور مرکّب از دو جزء می‌باشد که ظهور تصوّری یک جزء بوده و جزء دوم عدم علم به قرینه متّصله و منفصله است. در نظر ایشان رفتار انسان متأثّر از علم به واقع بوده و نفسِ واقع تأثیری در رفتار وی ندارد.[۵] در بحثِ حجّیت نیز بحث در مورد عمل عقلاء به ظهور (که یک رفتار انسانی

---

۱. در کلمات اصولیون دیگر، ظهور تقسیم به سه قسم نشده زیرا تفصیلی بین ظهور تصدیقی اول و دوم داده نشده است. به همین سبب برای نقل اقوال علمای اصول، باید بررسی شود که متّصف به حجّیت ظهور تصوّری است یا ظهوری تصدیقی می‌باشد.

۲. مباحث الاصول، ج۲(قسم دوم)، ص۱۶۵:«**و الظهور التصديقي بكلا شقّيه يكون في مرحلة عدم القرينة المتصلة، و لا يكون مشروطا بعدم القرينة المنفصلة. فتحصّل أنّ هناك مرحلتين للظهور: مرحلة الوضع، و هي مرحلة الظهور التصوّري. و مرحلة عدم القرينة المتّصلة، و هي مرحلة الظهور التصديقي. و أمّا مرحلة عدم القرينة المنفصلة فليست مرحلة للظهور أصلا و إنّما هي مرحلة الحجّيّة**».

۳. نظر مرحوم شیخ به خوبی منقّح نبوده، امّا نکات و قرائنی ذکر شده که از آنها حدس زده می‌شود مراد ایشان همین فهم میرزای نائینی بوده است. نظر مرحوم میرزا نیز به خوبی معلوم نیست؛ زیرا کلمات ایشان مضطرب بوده و ایشان از ابتدای بحث الفاظ تا بحث ادلّة چندین بار در این موضوع بحث نموده که به طور قطع نمی‌توان مراد ایشان را فهمید. این نظر منسوب به میرزا، فهم شهید صدر از کلام میرزا می‌باشد.

۴. نظر ایشان از جهتی شبیه نظر محقّق اصفهانی است که یک جزء از موضوع را عدمِ علم به قرینه دانسته نه وجود قرینه؛ و از جهتی شبیه نظر مرحوم شیخ است که جزء اول را ظهور تصدیقی می‌داند نه ظهور تصوّری.

۵. ایشان در موارد بسیاری، علم انسان را دخیل می‌داند. در نظر ایشان یک قاعده وجود دارد که هرگاه سخن از رفتار انسان باشد، باید از علم و اعتقاد سخن گفت و واقع تأثیر در آن ندارد. به عنوان مثال انسان از دزد و سبع و عقرب فرار نمی‌کند، بلکه فقط زمانی فرار می‌کند که اعتقاد به دزد یا سبع یا عقرب داشته باشد! یعنی وجود و عدم آنها در واقع تفاوتی ندارد. پس رفتار انسان ربطی به عالم واقع ندارد، بلکه مرتبط با عالم ذهن انسان است.

است) می‌باشد، لذا اعتقاد و علم در آن مؤثّر می‌باشد نه وجودِ نفسِ قرینه در واقع؛ لذا ایشان جزء دوم را عدم علم به قرینه متّصله و منفصله قرار داده است. یعنی عقلاء با وجود قرینه بر خلاف، به ظهور عمل نمی‌کنند؛ امّا نه در جایی که قرینه در واقع وجود داشته باشد، بلکه در جایی که علم به قرینه باشد.

در نظر ایشان جزء اول برای موضوع حجّیت ظهور نیز «ظهور تصوّری» است؛ زیرا مقوّم ظهور تصدیق اول، قرینه متّصله بوده و اگر قرینه متّصله بر خلاف باشد، ظهوری منعقد نمی‌شود؛ و مقوّم ظهور تصدیقی دوم نیز عدمِ قرینه منفصله است. پس فقط یک ظهور وجود دارد که با قرینه تغییری نمی‌کند که همان ظهور تصوّری است. به عبارت دیگر قرینه متّصله، مقوّم اصلِ ظهور بوده و قرینه منفصله مقوّم حجّیت ظهور می‌باشد؛ امّا اگر ظهور تصوّری باشد و قرینه متّصله یا منفصله هم نباشد، حجّیت شکل می‌گیرد. به عنوان مثال ظهور تصوّری در «اکرم الفقیر» همان تصوّر مضمون جمله بوده و همین که علم به قرائن نباشد، این ظهور متّصف به حجّیت خواهد شد. ایشان توجه داشته باید ظهور تصوّری باشد امّا هر ظهور تصوّری حجّت نیست بلکه باید این شرط باشد که علم به قرینه متّصله و منفصله محقّق نشود[1]

اشکال اول: عدم کاشفیت در ظهور تصوّری

شهید صدر کلام محقّق اصفهانی را مورد مناقشه قرار داده که حجّیت مرتبط به کاشفیت است و ظهور تصوّری کاشفیت ندارد[2]. توضیح اینکه عقلاء «حجّیت تعبّدیه» ندارند، بلکه حجّیت عقلائی از باب کاشفیت است. به عنوان مثال حجّیتِ خبر ثقه نزد عقلاء از باب تعبّد نیست بلکه از باب کاشفیت می‌باشد (یعنی غالب اخبار ثقات مطابق واقع است). تمام حجج عقلائیه کاشفیت از واقع دارند، به عنوان مثال حجّیتِ «قاعده ید» نزد عقلاء از باب تعبّد نبوده بلکه از باب کاشفیت ید از ملیکت است؛ و یا حجّیتِ اطمینان (در صورتی که حجّت عقلائی باشد) از باب

---

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۱۶۷:«و أمّا بناء على ما اختاره المحقّق الأصفهانیّ- رحمه اللّه- فلا حاجة إلى أصالة عدم القرینة أصلا. فإنّ موضوع الحجّیة- بحسب مبناه- مركب من الظهور التصوّری، و عدم العلم بالقرینة، و كلا الجزءین محرزان بالوجدان ... ثم إنّ المحقّق الأصفهانیّ- رحمه اللّه- برهن على عدم الحاجة إلى أصالة عدم القرینة فی القرینة المنفصلة بأنّ من المستحیل دخل عدم القرینة المنفصلة فی الواقع فی الحجّیة عند العقلاء، لأنّ الشیء بوجوده الواقعی و بغض النّظر عن وصوله و لو بمرتبة الوصول الاحتمالی لا یعقل مانعیته عن تأثیر الظهور المولوی فی جری العقلاء على وفقه لأنّ جری العقلاء عمل اختیاری من قبل العاقل، و العمل الاختیاری یستحیل أن یتأثّر بأمر خارج عن صقع النّفس و غیر واصل ببعض مراتب الوصول. فالذی یمكن أن یمنع العقلاء عن العمل بالظهور لیس هو القرینة بوجودها الواقعی بل إمّا هو العلم بوجود القرینة، أو احتماله. و الثانی خلف إذ هو یعنی سقوط الظهور عن الحجّیة بمجرّد احتمال القرینة المنفصلة، و هذا مقطوع البطلان فیتعین الأوّل».

۲. به نظر می‌رسد کلام مقرّرین شهید صدر دقیق نیست، لذا توضیح فوق همراه تغییری جزئی در تقریرات درس ایشان است؛ زیرا در نظر شهید صدر «باب حجّیت» باب کاشفیت است، نه اینکه «باب اصول عقلائیه» باب کاشفیت باشد. خودِ ایشان نیز قبول دارد که بین عقلاء، اصل تعبدی هست.

کاشفیت آن می‌باشد یعنی اکثر اطمینان‌ها مطابق واقع هستند. «ظهور تصوّری» بر اساس علّیت محقّق می‌شود نه از باب کاشفیت، یعنی اگر کلامی القاء شود بلافاصله ظهور تصوّری شکل می‌گیرد (چه اراده باشد چه نباشد). در مورد اموری که اینگونه بوده و اساس آنها علّیت باشد، کاشفیت از واقع معنی ندارد. پس ظهور تصوّری نمی‌تواند موضوعِ برای حجّیت باشد.[1]

ج۴۹ ۹۶/۰۹/۲۹

مناقشه در اشکال اول: کاشفیت در ایجاد ظهور تصوّری

به نظر می‌رسد این اشکال شهید صدر بر محقّق اصفهانی وارد نیست؛ توضیح اینکه «ظهور» ممکن است به معنی «انتقال ذهنی از شیئی به شیء دیگر»؛ و یا به معنی «ایجاد ظاهر و لفظی که نقل و انتقال ذهنی را به دنبال دارد» باشد؛

اگر مراد شهید صدر نقل و انتقال ذهنی باشد، تمام ظهورات بر اساس نظام علّی بوده و تفاوتی بین ظهور تصوّری و تصدیقی (اعمّ از تصدیقی اول و دوم) وجود ندارد.[2] ظهورِ به این معنی، همیشه بر اساس نظام علّی است. به عبارت دیگر نقل و انتقال ذهنی فعل ارادی انسان نبوده بلکه قهری است. پس در ظهور تصدیقی نیز کاشفیت نخواهد بود.

و اگر مراد ایشان ایجاد ظاهر باشد (یعنی ایجاد دالّ)، ایجاد ظهور تصوّری نیز مانند ایجاد ظهوری تصدیقی از افعال اختیاری انسان بوده و طبق نظر ایشان بر اساس نظام علّی نخواهد بود. بنابراین ایجاد ظهور تصوّری نیز می‌تواند بر اساس غلبه، کاشفیت داشته باشد (یعنی ممکن است در اکثر موارد مطابق مراد جدّی باشد).

در نتیجه مراد ایشان هر معنایی از «ظهور» باشد، اشکالی متوجّه محقّق اصفهانی نخواهد بود.

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۵و۱۸۶:«**و التحقیق فی تمحیص هذه الاحتمالات، انّ الاحتمال الأول ساقط، لأنّ المقصود من حجّیة الظهور تعیین مراد المتکلم بظهور کلامه، و هی انّما تناط عقلائیا بالحیثیة الکاشفة عن هذا المقصود، إذ لیس مبنی العقلاء فی الحجّیة علی التعبد المحض. و ما یکشف عن المراد لیس هو الظهور التصوری، بل التصدیقی، فإناطة الحجّیة بغیر حیثیة الکشف، بلا موجب عقلائیا، فیتعین ان یکون موضوع الحجّیة هو الظهور التصدیقی**».

در این عبارت تصریح شده «حجّیت عقلائیه» بر اساس کشف است نه تعبّد؛ پس عبارت تقریرات درس ایشان صحیح نیست که «اصول عقلائیه» بر اساس کشف است نه تعبّد عقلائی؛ بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص ۲۶۹:«**و علیه فجعل هذا الظهور موضوعاً للحجیة خلاف ما ذکرناه من انَّ الأصول و القواعد العقلائیة قائمة علی أساس الطریقیة و الکاشفیة**»؛ مباحث الاصول، ج۲(قسم دوم)، ص۱۷۰:«**و هو إنّ الأصول العقلائیة تکون بحسب طبع العقلاء و ارتکازهم، و باعتراف الأصحاب أصولا معتبرة بما لها من الکشف لا أصولا تعبّدیة صرفة**»؛

۲. تمام افعال در نظر شهید صدر تابع نظام علّی می‌باشند مگر یک فعل، و آن فعل ارادی و اختیاری انسان است. غیر از فعل ارادی انسان، تمام حوادث عالم بر اساس قانون علّیت می‌باشند. با توجهّ به این نکته نقل و انتقال ذهنی نیز از افعال ارادی نبوده و بر اساس نظام علّی است.

اشکال دوم: حجّیت اطلاق از ظهورات تصدیقیه

محقّق اصفهانی فرموده موضوع حجّیت ظهور، ظهور تصوّری است. به نظر می‌رسد این کلام صحیح نبوده و دارای مثال نقض می‌باشد. توضیح اینکه مورد اتّفاق است که اطلاق و عموم از ظهورات بوده، و حجّت می‌باشند. اطلاق و عموم از ظهور تصدیقی کلام به دست آمده و ظهور تصوّری نیستند. هرچند کلام محقّق اصفهانی به طور دقیق بررسی نشده، امّا بسیار بعید است ایشان ظهور اطلاقی و عمومی را از اقسام ظهور تصوّری بداند (حتی اگر در مورد عموم گفته شود ظهور تصوّری دارد، در مورد اطلاق نمی‌توان گفت ظهور تصوّری دارد زیرا اطلاق نیاز به مقدّمات حکمت دارد که تصدیق می‌باشند). به عنوان مثال «اکرم الفقیر» موجب تنجّز «وجوب اکرام زید» است به ظهور اطلاقی که یک ظهور تصدیقی است.

بنابراین موضوع حجّیت چنین ظهوراتی نمی‌تواند ظهور تصوّری باشد.[1]

قول دوم: ظهور تصدیقی به همراه عدم قرینه منفصله

قول دوم در بحث موضوع حجّیت ظهور از مرحوم شیخ انصاری و میرزای نائینی است. در نظر ایشان ظهور تصدیقی حجّت است مشروط به اینکه قرینه منفصله وجود نداشته باشد. توضیح اینکه اگر «عدم قرینه متّصله» احراز شود، احراز وجدانیِ ظهور می‌شود؛ و اگر شکّ در قرینه متّصله شود، ظهوری محقّق نخواهد شد.

مرحوم میرزا فرموده اگر احتمال قرینه منفصله باشد، در نزد عقلاء «اصل عدم وجود قرینه» جریان دارد. پس جزء اول موضوع حجّیت ظهور همان «ظهور تصدیقی» بوده که بالوجدان احراز شده، و جزء دیگر «عدم قرینه منفصله» است که با اصل عقلائی احراز می‌شود. در این صورت موضوع احراز شده، و حجّیت بار می‌شود. بر خلاف موردی که در قرینه متّصله شکّ شود، که اصلِ ظهور محرز نیست؛ امّا در این صورت نیز اصلی نزد عقلاء وجود دارد که منقّح موضوع می‌باشد. عقلاء در هنگام شکّ در قرینه متّصله، بنابر عدم وجود قرینه می‌گذارند. در این صورت نیز جزء اول به واسطه اصل احراز شده، و شرط دیگر نیز به اصل یا وجدان احراز می‌شود، و در نتیجه حکم به حجّیت ظهور می‌شود.[2]

---

۱. در این نقض یک ظهور تصدیقی بیان شد که موضوع حجّیت ظهور بود؛ نقض دیگری در کلام ایشان وجود دارد که در مباحث بعدی به آن اشاره خواهد شده که گاهی یک ظهور تصوّری وجود دارد که حجّت نیست.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۶۷:«الفرضیة الأُولی ما ذهب إلیه المحقق النائینی (قده) تبعاً للشیخ (قده) من انَّ موضوع أصالة الظهور مركّب من جزءین: أحدهما الظهور التصدیقی، و الآخر عدم القرینة المنفصلة، فمتی ما أحرزنا كلا هذین الجزءین كان الظهور حجة و متی شككنا فی ذلک فان شككنا فی الأول من ناحیة احتمال القرینة المتصلة التی تقدّم فی المقدمة انَّها تثلم الظهور التصدیقی أو شككنا فی الثانی من ناحیة احتمال القرینة المنفصلة فلا تجری أصالة الظهور بل كنّا بحاجة إلی أصل فی المرتبة السابقة ینقح لنا موضوع أصالة الظهور و هو أصالة عدم

اشکال اول بر قول دوم: عدم نیاز به جریان اصلِ عدم قرینه منفصله

شهید صدر شبیه اشکال به محقّق اصفهانی را متوجّه نظر میرزای نائینی نموده که اگر مراد از اصلِ عدم قرینه منفصله یک اصل تعبّدی باشد (به وزان اصول شرعیه)، که عقلاء در باب حجّیت اصل تعبّدی ندارند بلکه بر اساس کاشفیت عمل می‌کنند؛ و اگر مراد اصلی باشد که کاشف می‌باشد، چیزی غیر از ظهور تصدیقی کشف ندارد. یعنی ظهور تصدیقی موجب کشف شده و نیازی به اصلِ عدم قرینه منفصله نیست؛ زیرا غالباً ظهور تصدیقی ابقاء شده و قرینه بر خلاف آن نمی‌آید.[1]

پس موضوع حجّیت ظهور نمی‌تواند ظهور تصدیقی و عدم وجود قرینه منفصله باشد.

مناقشه در اشکال اول: دلالت غلبه در عدم قرینه منفصله، بر کشف

اشکال فوق از سوی مرحوم میرزای نائینی قابل پاسخ است. توضیح اینکه ممکن است مراد میرزای نائینی اصل تعبّدیِ عدم قرینه نبوده بلکه اصل عقلائی بر اساس غلبه وجودی باشد.

گاهی رجوعِ اصل عقلائی به عدم غفلت است مانند «قاعده فراغ» که اگر بعد از عمل، شکّ در صحّت شود، قاعده فراغ جاری شده و بنابر صحّت گذاشته می‌شود. این قاعده عقلائی از باب غلبه است. غلبه به این برمی‌گردد که شخص نوعاً دچار غفلت نمی‌شود؛ و گاهی رجوعِ اصل عقلائی به غفلت نیست مانند «اصلِ عدم نقل» در باب الفاظ که به عنوان مثال فرض شود در معنای «صعید» در زمان تشریع شکّ شده، در حالیکه معنای فعلی آن «ارض» است. در این صورت اصلِ عدم نقل جریان یافته و بنابر این گذاشته می‌شود که در آن زمان نیز به معنای «ارض» بوده است؛ زیرا نقل از معنی غالباً در الفاظ محقّق نمی‌شود. این اصلِ عقلائی ربطی به غفلت ندارد.[2]

در نتیجه همانطور که اصلِ عدم نقل نزد عقلاء اصلی بر اساس غلبه وجودی بوده و ربطی به غفلت ندارد، اصلِ عدم وجود قرینه منفصله نیز بر اساس غلبه می‌باشد؛ زیرا قرینه منفصله در غالب موارد بعد از خطابات نمی‌آید. پس اصل عدم قرینه دقیقاً مانند اصل عدم نقل بوده و کاشفیت دارد.

القرینة المتّصلة و المنفصلة فانَّه بأصالة عدم القرینة المتصلة نحرز الجزء الأول و هو الظهور التصدیقی و بأصالة عدم القرینة المنفصلة نحرز الجزء الثانی فنحتاج إلی إجراء أصلین طولیّین إلّا إذا قطع وجداناً بعدم القرینة المتصلة أو المنفصلة».

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۶:«کما ان الاحتمال الثانی ساقط أیضا، باعتبار انه یفترض الحاجة فی مورد الشک فی القرینة المنفصلة إلی إجراء اصالة عدم القرینة أوّلا، ثم اصالة الظهور، مع انّ نفی القرینة المنفصلة عند احتمالها لا مبرّر له عقلائیا إلّا کاشفیة الظهور التصدیقی عن إرادة مفاده و أنّ ما قاله یریده، و هی کاشفیة مساوقة لنفی القرینة المنفصلة. و حیث ان الاصول العقلائیة تعبّر عن حیثیات من الکشف المعتبرة عقلائیا، و لیست مجرد تعبّدات بحتة، فلا معنی حینئذ لافتراض اصالة عدم القرینة، ثم اصالة الظهور، بل یرجع الی اصالة الظهور مباشرة، لأنّ کاشفیته هی المناط فی نفی القرینة المنفصلة، لا انها مترتبة علی نفی القرینة باصل سابق».

۲. این اصل عقلائی مورد قبول شهید صدر می‌باشد، هرچند در نظر مختار چنین اصلی نزد عقلاء جاری نیست.

اشکال دوم بر قول دوم: اشتراط حجّیت ظهور، به عدم احراز قرینه نزد عقلاء

کلام مرحوم میرزای نائینی نیز دچار تهافتی درونی است. ایشان ابتدا شرط حجّیت ظهور تصدیقی را «عدمِ وجود قرینه» قرار داده و سپس فرموده این شرط هنگام شکّ در قرینه، به وسیله اصلِ عقلائی احراز می‌شود؛ که اگر عدم قرینه توسط اصل عقلائی احراز شود، باید از ابتدا گفته شود حجّیت ظهور مشروط به «عدمِ احراز قرینه منفصله» است. به عبارت دیگر حجّیت ظهور و اصلِ عدم قرینه هر دو از اصولی عقلائیه می‌باشند، و نیازی نیست ابتدا اصل اول مشروط به عدم وجودِ قرینه شده و سپس با اصلِ دوم بنابر عدم قرینه گذاشته شود، بلکه عقلاء در چنین مواردی از ابتدا «اصالة الظهور» را مشروط به عدم احراز قرینه قرار می‌دهند. یعنی همان کلام شهید صدر در این مورد جاری خواهد شد.

اگر یکی از اصلِ ظهور و اصلِ عدم قرینه، عقلی و دیگری عقلائی بود، ممکن بود در موضوع یکی نفسِ عدم قرینه اخذ شده و توسط اصلِ دیگر احراز شود؛ امّا وقتی هر دو عقلائی هستند، از ابتدا عدم احراز قرینه اخذ می‌شود.[1]

ج۵۰ ۹۶/۱۰/۰۲

قول سوم: ظهور تصدیقی به همراه عدم علم به قرینه منفصله

شهید صدر فرموده موضوع حجّیت ظهور اولاً ظهور تصدیقی بوده و ثانیاً عدم علم به قرینه منفصله (نه عدم وجودِ قرینه منفصله) در موضوع اخذ شده است؛ بنابراین سه حالت ممکن است: گاهی ظهوری وجود دارد که علم وجود دارد قرینه متّصله یا منفصله ندارد، که چنین ظهور تصدیقی حجّت است؛ و گاهی قرینه متّصله ندارد امّا شکّ در قرینه منفصله وجود دارد، که چنین ظهوری نیز حجّت است، زیرا ظهور تصدیقی محقّق شده و عدم علم به قرینه منفصله نیز ثابت است؛ و گاهی شکّ در وجودِ قرینه متّصله وجود دارد، که این شکّ ناشی از یکی از سه امر ذیل می‌باشد:

الف. غفلت سامع: ممکن است احتمال وجود قرینه متّصله ناشی از غفلت سامع هنگام تحمّل و شنیدن کلام، و یا هنگام نقل کلام باشد. در این صورت اصلِ عدم قرینه یک اصل عقلائی بوده که جریان دارد؛ زیرا انسان نوعاً و اکثراً در مقام انجام یک کار دچار غفلت نیست.

ب. اسقاط توسط راوی: گاهی احتمال می‌رود که متکلّم قرینه متّصله را ذکر نموده امّا راوی آن را نقل نکرده باشد، لذا احتمال وجود قرینه متّصله می‌رود. در این صورت نیز وثاقت راوی این احتمال را دفع می‌کند. توضیح اینکه فرض این است که راوی ثقه بوده و در عمل کذب نمی‌گوید. در این صورت هم شهادت ایجابی وی

---

۱. اشکال مبسوط دیگری در کلام شهید صدر وجود دارد که خواهد آمد؛ و آن اشکال بر قول مرحوم میرزا نیز وارد است.

و هم شهادت سلبی وی حجّت می‌باشد (یعنی هم شهادت لفظی و هم شهادت سکوتی وی حجّت است). سکوت وی دلالت دارد که قرینه متّصله وجود نداشته زیرا شخص ثقه باید تمام قرائنی که در فهم معنی دخالت دارد را ذکر نماید[1]

ج. حذف اتّفاقی: گاهی احتمال قرینه متّصله ناشی از حذف اتّفاقی قرینه از روایت است. به عنوان مثال یک نامه از زید رسیده که هنگام رؤیت آن نصف نامه پاره بوده است. در قسمت موجود نامه این تکلیف وجود دارد که «همسایگان من را دعوت کن» و احتمال می‌رود در قسمت تلف شده نامه مراد از جیران را مشخّص نموده و برخی را استثناء کرده باشد. در این صورت اصلِ عدم قرینه جاری نبوده و ظهوری منعقد نمی‌شود.

بنابراین قوامِ اصلِ ظهور به عدم قرینه متّصله است که توسط وجدان یا اصل احراز می‌شود، و در مورد قرینه منفصله نیازی به اصل نیست بلکه حجّیت ظهور آن را نفی می‌کند. ایشان فرموده دو اصلِ «حجّیت ظهور» و «عدم قرینه» مستقلّ از یکدیگر بوده و اصلِ ظهور در جایی جریان دارد که ظهور تصدیقی احراز شود؛ و اصلِ عدم قرینه اولاً در مورد قرائن متّصله بوده و ثانیاً در جایی جریان دارد که احتمال قرینه متّصله ناشی از غفلت باشد. به عبارت دیگر اصلِ عدم قرینه متّصله از صغریات اصلِ عدم غفلت است.

سپس شهید صدر با توجّه به بیان فوق فرموده کلام مرحوم شیخ که رجوع اصلِ ظهور را به اصلِ عدم قرینه دانسته و فقط اصلِ عدم قرینه را اصلی مستقلّ دانسته؛ و کلام مرحوم آخوند که رجوع اصلِ عدم قرینه را به اصلِ ظهور دانسته و فقط اصلِ ظهور را اصلی مستقلّ دانسته؛ هر دو ناتمام هستند. با توضیح فوق معلوم شد که هر یک از اصلِ ظهور و اصلِ عدم قرینه یک اصل مستقلّ بوده و اصلِ ظهور در جایی جریان دارد که ظهور احراز شود؛ و اصلِ عدم قرینه در جایی جریان دارد که احتمال قرینه متّصله ناشی از غفلت باشد.

در نتیجه در نظر ایشان موضوع حجّیت ظهور مرکّب از ظهور تصدیقی به همراه عدم علم به قرینه منفصله است؛ قرینه متّصله هادم اصلِ ظهور بوده، و قرینه منفصله هادم حجّیتِ ظهور است.

---

۱. شاهد اینکه اصحاب رجال دو امر «کذب» و «تدلیس» را ذکر نموده‌اند. کذب در جایی است که شخصی جعل حدیث نماید، امّا تدلیس در جایی است که جعلی رخ نداده بلکه اخفای قرائن یا کاری از این قبیل، موجب تغییر معنی روایت شود. بنابراین راوی ثقه نباید مدلّس یا کذّاب باشد.

۲. در برخی تقریرات ایشان اشاره نشده که کدام ظهور تصدیقی موضوع حجّیت ظهور است، امّا در عبارتی در کتاب مباحث الاصول اشاره شده که موضوع حجّیت ظهور، مجموع ظهور استعمالی و جدّی می‌باشد؛ یعنی یک حجّت وجود دارد که موضوع آن مجموع ظهور استعمالی و جدّی است نه اینکه دو حجّت باشند. مباحث الاصول، ج۲، ص۱۷۴:«**و التحقیق أنّ کلتا الدرجتین موضوع للحجیّة فإنّه لا بد أن تجری أوّلا أصالة المطابقة بین المدلول التصوّری و المدلول الاستعمالی، و ینقّح بذلک موضوع أصل ثان و هو أصالة المطابقة بین المدلول الاستعمالی و المدلول الجدّی، فیثبت بذلک المراد الجدّی للمولی**». البته استاد در جلسات بعدی (جلسه ۵۲) استدراک نمودند که ظاهر کلام ایشان این است که هریک از ظهور استعمالی و جدّی، مستقلّاً حجّت می‌باشند.

اشکال قول سوم

بخشی از کلام شهید صدر صحیح بوده و بخشی ناتمام است، که با ذکر نظر مختار موارد اختلاف با ایشان روشن خواهد شد.

قول چهارم: نظر مختار

نظر مختار در ضمن اموری توضیح داده می‌شود:

اول: معنای ظهور

«دلالت» انتقال ذهن از شیئی به شیء دیگر است. در هر دلالت یک دالّ و یک مدلول وجود دارد که ذهن از دالّ به مدلول منتقل می‌شود. مدلول فقط می‌تواند تصوّر یا تصدیق باشد؛[1] که در صورت اول «دلالت تصوّریه» و در صورت دوم «دلالت تصدیقیه» محقّق می‌شود.

«تصدیق» در علم منطق یک اذعان (اذعان به نسبت) می‌باشد که تقسیم به ظنّی و یقینی (جزمی) می‌شود. اطمینان به نسبت نیز تصدیق ظنّی است زیرا در علم منطق اطمینان داخل در ظنّ است. در علم اصول اطمینان از حیث حجّیت مانند قطع است، بنابراین تصدیق تقسیم به ظنّی و علمی (اعمّ از قطع و اطمینان) می‌شود؛ زیرا معنای عرفی علم شامل اطمینان می‌شود. با توجّه به این تقسیم‌بندی، مدلول ممکن است یکی از سه امر باشد: تصوّر؛ تصدیق ظنّی؛ و تصدیق علمی (تصدیق جزمی و تصدیق اطمینانی)؛ تصدیق علمی همان «نصّ» و تصدیق ظنّی همان «ظهور» است. پس تصدیق علمی و تصوّر، ظهور نامیده نمی‌شوند.

با توجّه به توضیح فوق، معلوم می‌شود اطلاق «ظهور» بر مدلول تصوّری در کلام شهید صدر، مطابق ارتکاز علمای اصول نیست. به عنوان مثال میر سید شریف جرجانی در کتاب «التعریفات» تعریفی بر ظهور ذکر نموده که شامل دلالت تصوّری نیست:

«الظاهر هو اسمٌ لکلامٍ ظهر المراد منه للسامع بنفس الصیغة و یکون محتملاً للتأویل و التخصیص»؛[2]

مراد از «الظاهر» همان دالّ بوده، و دلالت همان ظهور است. با قید «لکلامٍ» معلوم می‌شود ظاهر در مورد یک کلمه به کار نمی‌رود بلکه فقط در مورد کلام است. اینکه گفته شده «بنفس الصیغة» برای خروج فهم مقصود متکلّم به قرائن خارجی است، به عنوان مثال مولایی گفته «اکرم زیداً» که عبد از خارج می‌داند مراد مولی همان

---

۱. اگر مدلول غیر تصوّر و تصدیق باشد، دلالت رخ نداده بلکه در اصطلاح علم اصول «تداعی معانی» محقّق شده است.

۲. کتاب التعریفات، ص۶۱.

زید بن عمرو می‌باشد. در این صورت عبد از نفسِ کلام مولی و قرائن لفظی نفهمیده لذا این فهم وی ظاهر نیست. مراد از احتمال تأویل در ظهور نظیر اینکه امر ظهور در وجوب دارد، امّا احتمال اراده استحباب نیز وجود داشته؛ و مراد از احتمال تخصیص نظیر اینکه «اکرم کلَّ عالمٍ» ظهور در وجوبِ اکرامِ تمام علماء داشته امّا ممکن است مراد فقط وجوب اکرام برخی از آنها باشد.

ج۵۱ ۹۶/۱۰/۰۳

دوم: تقسیمات ظِهور

برای ظهور دو تقسیم مطرح شده که هر تقسیم مستقلّاً توضیح داده می‌شود:

تقسیم اول: ظهور استعمالی و جدّی

«ظهور» تقسیم به «ظهور استعمالی» و «ظهور جدّی» می‌شود. در هر خطابی لااقلّ دو امرِ «کلام» و «تکلّم»، و به عبارت دیگر «الفاظ» و «تلفّظ» وجود دارد. «ظهور استعمالی» ظهورِ مرتبط به الفاظ بوده، و «ظهور جدّی» نیز ظهورِ مرتبط به تلفّظ و تکلّم است.

توضیح اینکه الفاظ در حکمت از «کیفیات» بوده و در حکمت قدیم «لفظ» دارای دو قسم می‌باشد: «لفظ خارجی» که کیف محسوس است؛ و «لفظ مسموع» که کیف نفسانی است؛ «کیف» از مقولات عرضی بوده، که لفظ خارجی عارض بر هوا شده، و لفظ مسموع نیز در ذهن عارض بر قوّه سامعه است. البته «لفظ» در علم امروز در خارج وجود ندارد. «تکلّم» نیز فعل انسان بوده و از مقوله «أن یفعل» یا مقوله «فعل» می‌باشد، مانند «نشستن» و «راه رفتن» که همین مقوله هستند. «تلفّظ» یا «تکلّم» ایجاد لفظ می‌باشد (چه ایجاد لفظ در خارج بنابر حکمت قدیم، و چه ایجاد لفظ در ذهن بنابر علم امروز).

در نظر اصولیون همین که لفظی در افق ذهن ایجاد شود، بلافاصله معنی یا مضمون آن لفظ نیز در ذهن حاضر می‌شود. به تعبیر دیگر ذهن از «لفظ مسموع» به «تصوّر معنی» منتقل می‌شود، که این دلالت لفظیه است. به عنوان مثال فرض شود متکلّمی لفظِ «زید انسانٌ» را ایجاد کرده و سامعی آن را می‌شنود. در این صورت، به محضِ شنیدن الفاظ، معنای «زید انسان» در ذهن سامع حاضر می‌شود. تا این مرحله دلالت تصوّریه بوده، و تصدیقی در میان نیست. ذهن در مرحله بعدی الفاظ را مورد نظر قرار داده و تصدیقاتی پیدا می‌شود. به عنوان مثال ذهن نظر به الفاظ نموده و تصدیق می‌کند که متکلّم با توجّه به معانی عرفیه، الفاظ را به کار برده است؛ و تصدیق پیدا می‌شود به اینکه الفاظ به نحو حقیقت یا به نحو مجاز استعمال شده‌اند (حقیقت معنای حقیقی و مجازی در جای خود توضیح داده شده است). در نظر مختار عنوان دیگری در کنار «معنی» و «مفهوم» و «مدلول» وجود

دارد که عبارت است از «محکی». محکی کلام همان مشارٌالیه ذهن در الفاظ اسمی است. به عنوان مثال محکیِ لفظِ «انسان» در جملاتِ «الانسان یموت» و «الانسان نوعٌ» و «الانسان کلیٌ» متفاوت است. پس تصدیق دیگری نیز با توجّه به الفاظ وجود دارد که تصدیق به این است که محکی آن عنوان، فلان شیء می‌باشد[۱] تمام این تصدیقات که برای ذهن با توجّه به الفاظ و کلمات پیدا می‌شود «ظهور استعمالی» می‌باشند. در نتیجه ظهورات استعمالیه، چندین ظهور و تصدیق است که با توجّه به الفاظ و کلمات صادره از متکلّم برای سامع پیدا می‌شود. تا این مرحله نیز هنوز ذهن توجّهی به فعلِ متکلم نکرده است. در مرحله بعد ذهن توجّه به تلفّظ و تکلّم (که فعل ارادی و اختیاری متکلّم است) نموده و تصدیق می‌کند که مثلاً متکلّم در مقام اخبار و یا انشاء، و در مقام تعمیم و یا اطلاق، و در مقام تقیید و یا حکومت، و در مقام استهزاء یا مانند آن است. این تصدیقات ذهن «ظهورات جدّیه» هستند.

در نتیجه سه دلالت تصوّریه و دلالت استعمالیه و دلالت جدّیه بدین ترتیب شکل می‌گیرند: دلالت تصوریه به محض ایجاد لفظ، پیدا می‌شود[۲] سپس در مرحله بعدی ذهن به الفاظ نظر کرده و وارد استظهارات مرتبط به الفاظ می‌شود، که موضوع این ظهورگیری همان الفاظ صادره از متکلم است؛ و مرحله نهایی ظهورگیری از تکلّم یا فعل گفتاری[۳] متکلّم می‌باشد؛ بنابراین بحث‌های «حقیقت» و «مجاز» و «کنایه» و «محکی» مرتبط به ظهور استعمالی بوده، و بحث‌های «اخبار» و «انشاء» و «استفهام» و «استهزاء» و «مفهوم» مرتبط به ظهور جدّی‌اند.

تقسیم دوم: ظهور نوعی و شخصی

«ظهور» تقسیمِ دیگری به اعتبار شخص مستظهِر دارد. «ظهور نوعی» در جایی است که اکثر سامعین چنین استظهاری داشته، و «ظهور شخصی» در جایی است که فقط این فرد یا تعداد اندکی چنین استظهاری داشته باشند.

«ظهور نوعی» اعمّ از فعلی و تقدیری است. توضیح اینکه ظهور نوعی فعلی در جایی است که اکثریت افراد فلان معنی را از این عبارت تلقّی می‌کنند؛ و ظهور نوعی تقدیری در جایی است که اگر اکثریت افراد از نکاتی (که نمی‌دانند) مطلّع شوند، آنها نیز چنین ظهوری از این کلام برداشت می‌کنند. به عنوان مثال فرض شود مولایی بگوید «اکرم فقیراً» در حالیکه عبدش می‌داند که مولی با زید بسیار دشمن بوده و به دنبال وی می‌باشد تا او را به قتل

---

۱. استاد در جلسه راهنما فرمودند تعیین محکی در مرحله ظهور جدّی است.

۲. همانطور که گفته شد دلالت تصوّریه به محض ایجاد لفظ، محقّق می‌شود و برخی این تعمیم را داده‌اند که هرچند لفظ از متکلّم نائم صادر شود، دلالت تصوّریه پیدا می‌شود؛ این کلام صحیح بوده و حتی در نظر مختار تعمیم دیگری نیز در دلالت تصوّریه داده شده که هرچند سامع نیز نائم باشد، تمام الفاظ را شنیده و دلالت تصوّریه وجود دارد، امّا سامعِ نائم تصدیقی نسبت به کلام ندارد (بلکه بالاتر اینکه تصوّر الفاظ چیزی غیر از شنیدن الفاظ نیست).

۳. فعل گفتاری در مقابل فعل رفتاری است. فعل رفتاری مانند دویدن و نشستن و راه رفتن می‌باشد.

برساند. در این صورت، ظهور نوعی فعلی برای اکثریت افراد از این کلام، اطلاق کلام بوده که شامل زید فقیر هم می‌شود؛ امّا اگر اکثریت افراد این اطّلاع را داشتند که مولی نسبت به زید بسیار دشمن است، آنها نیز خصوصِ افرادِ غیر از زید را از این کلام استظهار می‌کردند. این برداشت یک ظهور نوعی تقدیری است. بنابراین ظهور نوعی شامل ظهور فعلی و تقدیری می‌شود.[۱]

در نتیجه معیار ظهور نوعی بوده و اعمّ از فعلی و تقدیری می‌باشد.

سوم: قرینه و ظهور

در مقدمه سوم رابطه بین قرینه و ظهور بررسی می‌شود. در علم بلاغت «قرینه» تقسیم به متّصل و منفصل نشده بلکه قوام قرینه به اتّصال است. در علم اصول «قرینه» تقسیم به متّصل و منفصل شده، و قرینه خصوص لفظ نیست بلکه گاهی امور دیگر است.

«قرینه متّصله» در ظهور استعمالی و جدّی اثرگذار بوده امّا در دلالت تصوّریه اثری ندارد. به عنوان مثال اگر در جمله «رأیتُ اسداً فی المدرسة»، قیدِ «فی المدرسة» وجود نداشت، استعمالِ لفظ اسد حقیقی بوده و با وجودِ این قید، استعمال آن مجازی می‌شود. پس قرینه متّصله موجب تغییر در «ظهور استعمالی» شده است؛ مثال دیگر اینکه در جمله «اکرم الفقیر و لیکن الفقیر عادلاً» اگر قیدِ «و لیکن الفقیر عادلاً» وجود نداشت، استظهار می‌شد که متکلّم در مقام اطلاق بوده، امّا با وجودِ آن استظهار می‌شود که در مقام اطلاق نبوده بلکه در مقام تقیید است. پس قرینه متّصله گاهی نیز موجب تغییر در «ظهور جدّی» می‌شود.

«قرینه منفصله» قرینه‌ای است که بعد از اتمام کلام و انعقاد ظهور، پیدا می‌شود. در نظر مشهور نقش قرینه منفصله این است که حجّیت ظهور را بقاءً (از زمان تحقّق قرینه منفصله) ساقط می‌کند. یعنی ظهور (استعمالی یا جدّی) تا زمان ورود قرینه حجّت بوده، و سپس از حجّیت ساقط می‌شود. بحثِ مهمّ بررسی این مطلب است که آنچه موجب سقوط حجّیت ظهور می‌شود، صرفِ صدور و ورودِ قرینه منفصله بوده و یا وصول آن می‌باشد. این نکته در تمام حجج وجود دارد که فعلی شدنِ حجّیت (یعنی منجّز و معذّر فعلی شدن یک شیء) مشروط به وصول آن بوده و اختصاصی به قرینه منفصله هم ندارد. به عنوان مثال «خبر ثقه» حجّت بوده و خبر غیرثقه حجّت نیست.

---

۱. با توجّه به توضیح فوق، اینگونه نیست که ظهورات کتاب و روایات دست عوام داده شده، و استظهار آنها ملاک قرار داده شود. به عنوان مثال عوام از آیه شریفه «إنّه سمیعٌ بصیرٌ» استظهار می‌نماید که خداوند متعال می‌شنود و می‌بیند (مانند انسان)؛ در حالیکه برخی علماء فرموده‌اند موجودِ مجرّد سامعه و باصره ندارد، پس مراد آیه این شده که خداوند متعال عالم به مسموعات و مبصرات است (و نباید اشکال شود که عرف چنین مطلبی را از آیه برداشت نمی‌کند؛ زیرا این ظهور نوعی تقدیری بوده و اگر عرف مطّلع از آن قاعده شود نیز چنین استظهاری می‌نماید). سپس در حکمت متعالیه گفته شده علم به مسموعات و مبصرات هم بر موجود مجرّد محال است، لذا آیه معنای دیگری پیدا می‌کند که عرف حتی با توضیح نیز متوجّه آن نمی‌شود، امّا اگر مطّلع از آن قاعده شود، چنین استظهاری می‌کند.

معذّر و منجّز فقط زمانی است که خبر موجود بوده و وثاقت مخبِر هم واصل شود. ممکن است خبر وجود داشته باشد امّا وثاقت راوی واصل نشود، در این صورت حجّت نیست. به تعبیری خبر ثقه باید واصل شود تا حجّت فعلی شود. وصول حجج نیز ممکن است «بالوجدان» و یا «بالأمارة» و یا «بالأصل» باشد. پس فعلی شدنِ حجّیتِ تمام حجج (بدون استثناء) منوط به وصول است؛ یعنی ممکن نیست چیزی در واقع بر زید حجّت باشد، امّا زید علم به آن حجّت واقعی بر خودش، نداشته باشد.

ج۵۲ ۹۶/۱۰/۰٤

چهارم: موصوف به حجّیت

ظهور عبارت از دلالت ظنّیه بوده و تقسیم به ظهور استعمالی و جدّی می‌شود. هر کلام نوعاً دارای تعداد بسیاری ظهور می‌باشد که برخی از آنها استعمالی و برخی جدّی است. حجّیت وصفی برای ظهور استعمالی، و یا ظهور جدّی، و یا هردو به صورت استغراقی، و یا هر دو به صورت مجموعی می‌باشد. به نظر می‌رسد از بین این چهار احتمال، احتمال چهارم صحیح بوده و تمام ظهورات استعمالی و جدّی به نحو مجموعی حجّت می‌باشند، امّا ظهورات استعمالی و جدّی که قابلیت اتّصاف به حجّیت را داشته و در تنجیز و تعذیر اثرگذار باشند.

علّت مجموعی و استغراقی

توضیح اینکه در جایی که شیء چند علّت دارد، علّیت تقسیم به مجموعی و استغراقی می‌شود. به عنوان مثال فرض شود ماشینی برای حرکت نیاز به ۱۰۰ کیلو نیرو دارد، امّا با اضافه شدن نیرو حرکت ماشین ثابت بوده و سرعتش بیشتر نمی‌شود. دو نفر ماشین را حرکت داده و حرکت ماشین مستند به نیروی این دو نفر است. در این صورت، علّیت نیروی این دو نفر گاهی به نحو مجموعی، و گاهی به نحو استغراقی است. علّیت استغراقی در جایی است که هر یک از دو نفر ۱۰۰ کیلو نیرو وارد کرده، و هرچند فعلاً حرکت ماشین معلولی برای نیروی هر دو می‌باشد، امّا نیروی هریک به تنهای نیز برای حرکت کافی است؛ علّیت مجموعی در جایی است که معلول با حذف یکی، از بین برود. اگر هر یک از دو نفر ۵۰ کیلو نیرو وارد نماید، علّیت نیروی دو نفر برای حرکت ماشین، مجموعی است. همینطور اگر یکی ۸۰ کیلو و دیگری ۲۰ کیلو، و یا هر یک ۹۰ کیلو، و یا یکی ۹۰ و دیگری ۴۰

کیلو نیرو وارد کنند، علّیت در تمام این صورت‌ها به نحو مجموعی است (یعنی با حذف یکی، حرکت ماشین از بین می‌رود).[۱]

تطبیق علّت مجموعی بر ظهورات استعمالی و جدّی

با توجّه به توضیح فوق، جمله «یجب اکرام الفقیر» ظهور در اطلاق نسبت به فقیر داشته و این ظهور حجّت بوده و منجّز و معذّر است. «حجّت» به معنای معذّر و منجّز می‌باشد، یعنی اگر حجّت به تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تنجیز آن شده؛ و اگر به عدم تکلیف فعلی تعلّق گیرد، موجب تعذیر آن می‌شود. فرض شود در خارج دو فقیر وجود دارد یکی زید که فاسق بوده، و دیگری عمرو که عادل است. در این صورت، منجِز وجوب اکرام زید «ظهور اطلاقی» در کلام، به همراه ظهور «اصالة الحقیقة» در کلام (یعنی فقیر به معنای نیازمند مالی استفاده شده، نه فقیر در وجود و محتاج به علّت که معنای مجازی آن است) می‌باشد. البته در جمله «یجب اکرام الفقیر» چندین ظهور وجود دارد، که دو ظهور مرتبط با عنوان «فقیر» است: یکی «اصالة الحقیقة» که ظهور استعمالی بوده، و دیگری اطلاق که ظهور جدّی است. «اصالة الحقیقة» دلالت دارد متکلّم عنوان «فقیر» را در معنای حقیقی به کار برده نه در معنای مجازی، و اطلاق نیز دلالت دارد مراد متکلّم مطلق فقیر بوده نه یک حصّه از فقراء، پس با تمسّک به این دو ظهور، وجوب اکرام زید به دست می‌آید. وجوب اکرام زید به هر دو ظهور به نحو مجموعی بستگی دارد، یعنی اگر یکی از این دو ظهور از بین برود، منجِز وجوب اکرام از بین می‌رود. به عبارت دیگر فعلیت هر حکمی دائر مدار فعلیت موضوع آن بوده، امّا تحقّق موضوع موجب تنجّز تکلیف نیست، بلکه برای تنجّز یک تکلیف نیاز به منجِّز است. پس منجِز وجوب اکرام زید، مجموع ظهور در معنای حقیقی و ظهور در اطلاق است.

نسبت به وجوب اکرام عمرو (که فقیر عادلی است) فقط یک ظهور منجِز است. توضیح اینکه مدلول التزامی «یجب اکرام الفقیر» وجوب اکرام عمرو است. منجِز این وجوب فقط ظهور در حقیقت است؛ زیرا عنوان فقیر نسبت به فقیر عادل نصّ (یا «کالنصّ») می‌باشد، به این بیان که قدر متیقّن از اطلاق است (یعنی احتمال ندارد که شارع اکرام فقیر فاسق را واجب نموده، امّا اکرام فقیر عادل را واجب نکرده باشد). پس برای تنجّز وجوب اکرام عمرو از اطلاق استفاده نمی‌شود، و فقط از یک ظهور در حقیقت استفاده می‌شود.

البته با دقّت معلوم می‌شود مثال فوق تسامحی است؛ زیرا حصّه «فقیر عادل» نیز دارای افرادی بوده و به اطلاق شامل عمرو می‌شود. مثال دقیق اینکه فرض شود یک فقیر خاصّ (مثلاً عمرو) نزد مولایی بسیار عزیز بوده

---

۱. با توجه به توضیح فوق، اگر یکی ۱۰ کیلو و دیگری ۱۰۰ کیلو نیرو وارد نمایند، باز هم علّیت آنها به نحو مجموعی است؛ زیرا با حذف یکی (یعنی دومی) حرکت ماشین متوقّف می‌شود. البته در این موارد ممکن است گفته شود به لحاظ علّت اول استغراقی، و به لحاظ علّت دوم مجموعی است.

و قدر متیقّن از خطاب مولی در «اکرم الفقیر» عمرو فقیر می‌باشد. در این صورت، منجّز وجوب اکرام عمرو فقط همان ظهور در معنای حقیقی است.

جمع‌بندی: حجّیت مجموع ظهور استعمالی و جدّی

بنابراین تمام ظهورات استعمالیه و جدّیه حجّت بوده و حجّیت آنها به نحو مجموعی (نه استغراقی) می‌باشد، با این شرط که آن ظهورات در حکم شرعی فعلی دخیل بوده و اثرگذار باشند. به عنوان مثال اگر مولایی بگوید «اکرم الفقیر» در این جمله اکرام نیز اطلاقی دارد، امّا این ظهور جدّی در تنجیز وجوب اکرام زید، نقشی ندارد. در مثال «یجب اکرام الفقیر» سه ظهور وجود دارد: ظهور اطلاقی برای اکرام؛ و ظهور اطلاقی برای فقیر؛ و ظهور فقیر در حقیقت؛ از بین این سه ظهور، مجموع ظهور دوم و سوم موجب تنجّزِ وجوب اکرام زید است.

ظاهر کلام شهید صدر نیز این است که ظهورات به نحو استغراقی حجّت می‌باشند؛ در حالیکه در مثال فوق اگر ظهور در حقیقت باشد و ظهور در اطلاق نباشد، وجوب اکرام زید منجَّز نخواهد شد و حجّتی بر تکلیف فعلی وجود نخواهد داشت؛ همینطور اگر فقط ظهور در اطلاق بوده، و ظهور در حقیقت نباشد، نیز حجّت و منجّزی وجود نخواهد داشت.

در نتیجه مجموع ظهورات استعمالیه و جدّیه متّصف به حجّیت می‌شوند نه جمیع ظهورات؛ امّا گاهی در یک کلام مجموع دو ظهور، و در کلام دیگر یا نسبت به فرد دیگری مجموع سه ظهور حجّت می‌شوند. پس به حسب موارد، تعداد ظهورات حجّت ممکن است تفاوت نماید.

ظهورات منجِّز و ظهورات معذِّر

مجموع ظهورات استعمالیه و جدّیه حجّت هستند، یعنی گاهی موجب تنجّز تکلیف فعلی شده، و گاهی نیز موجب تعذّر تکلیف فعلی می‌شوند. اگر مفادِ دلیل یک تکلیف باشد، برای تنجّز تکلیف فعلی باید بررسی شود کدامیک از ظهورات استعمالیه و جدّیه در فعلیت حجّیت اثر دارد، تا مجموع آن ظهورات نسبت به تکلیف فعلی منجّز شوند (مثال فوق برای تنجّز تکلیف بوده که مجموع ظهور در حقیقت و ظهور اطلاق، منجِّز وجوب اکرام زید شدند).

---

۱. مباحث الاصول، ج۲(قسم ثانی)، ص۱۷۳:«و بعد أن تلخّص أنّ موضوع الحجّية مركب من الظهور التصديقی و عدم العلم بالقرينة المنفصلة بقی الكلام فی أنّ أيّا من درجتی الظهور التصديقی هی الموضوع للحجّية هل الظهور التصديقی للاستعمال أو الجدّی؟. ..... و التحقيق أنّ كلتا الدرجتين موضوع للحجّية فإنّه لا بد أن تجری أوّلا أصالة المطابقة بين المدلول التصوّری و المدلول الاستعمالی، و ينقّح بذلک موضوع أصل ثان و هو أصالة المطابقة بين المدلول الاستعمالی و المدلول الجدّی، فيثبت بذلک المراد الجدّی للمولی».

اگر مفاد دلیل، تکلیف نبوده بلکه ترخیص باشد، مجموع ظهورات استعمالیه و جدّیه که دخیل در حجّیت تکلیف هستند، موجب تعذّر تکلیف فعلی می‌شوند. به عنوان مثال فرض شود خطاب «لایجب اکرام الفقیر» صادر شده درحالیکه اکرام فقیر عادل واقعاً واجب است، و زید نیز فقیر عادل می‌باشد. در این صورت، مجموع ظهورات این خطاب (ظهور در حقیقت عنوان فقیر، و ظهور در اطلاق فقیر) معذِّر تکلیف فعلی هستند.

ج۵۳ ۹۶/۱۰/۰۵

پنجم: موضوع حجّیت ظهور

همانطور که گفته شد مجموع ظهورات تصدیقی (اعمّ از استعمالی و جدّی) متّصف به حجّیت می‌شوند. اکنون بحث در موضوع حجّیت ظهور است، یعنی بررسی می‌شود ظهور نسبت به چه کسی حجّت است.

مقدمه: حجّیت ظهور مشروط به عدم قرینه منفصله بر خلاف

حجّیت ظهور مشروط به این است که قرینه منفصله بر خلاف نباشد. فرض شود مولایی یک خطاب داشته، و سپس قرینه منفصلی بیان نماید. همانطور که خطاب دارای ظهور می‌باشد، قرینه منفصله نیز از افراد ظهور است. در این صورت خطاب قرینه منفصله حجّت بوده و موجب سقوط حجّیت از خطاب اول در بقاء می‌شود. به عنوان مثال خطاب اول «اکرم الفقیر» بوده و سپس خطاب منفصلِ «لاتکرم زیدا» آمده، که موجب می‌شود خطاب اول بقاءً از حجّیت ساقط شود. همانطور که در مباحث قبل اشاره شد، خطاب دوم از زمان علم به قرینه منفصله، از حجّیت ساقط می‌شود (نه از زمان صدور آن)؛ زیرا فعلیتِ تمام حجج (از جمله خطاب قرینه منفصله) منوط به وصول است.

از بین احکام تکلیفی و وضعی، فقط «حجّیت» مشروط به علم مکلّف است؛ یعنی تمام احکام تکلیفی و تمام احکام وضعی غیر حجّیت، ربطی به علم مکلّف نداشته و بر جاهل نیز جعل شده‌اند. به عنوان مثال ملاقات با دم موجب نجاست می‌شود، هرچند مکلّف عامل به آن نباشد. تفاوت احکام تکلیفی و وضعی در این است که علم و جهل مطلقاً در احکام وضعی اثر ندارد، امّا در تنجیز و تعذیر احکام تکلیفی (یعنی وجوب و حرمت) اثر دارد. پس این تفاوت بین حجّیت و سائر احکام وضعی و احکام تکلیفی وجود دارد، که وصول و علم شرط در حجّیت است. وصول نیز ممکن است «بالوجدان» یا «بالاماره» یا «بالاصل» باشد.

بنابراین قرینه منفصله نیز مانند سائر حجج بوده و وصول شرط حجّیت فعلیه در آن است. البته نیاز نیست گفته شود «قرینه منفصله واصله» حجّت است، همانطور که گفته نمی‌شود «خبر ثقه واصل» یا «ظهور واصل» حجّت است. پس خبر ثقه و ظهور حجّت هستند، امّا وصول شرط فعلیت حجّیت در آنهاست؛ و قرینه منفصل نیز

خودش حجّت است، امّا وصول شرط فعلیتِ حجّیت در آن است. پس با وجود قرینه منفصله، ظهور بقاءً از حجّیت ساقط می‌شود.

شکّ در قرینه منفصله

شکّ در قرینه منفصله به دو نحوه ممکن است: اول اینکه شکّ در وجود آن باشد یعنی شکّ وجود دارد که قرینه منفصله از متکلّم صادر شده یا نشده؛ و دوم اینکه شکّ می‌شود در آینده از متکلّم قرینه منفصله صادر شود؛

الف. در صورت اول، حجّیت خطاب قبل مشروط است به اینکه عدم قرینه منفصله «بالوجدان» یا «بالاماره» یا «بالاصل» احراز شود. احراز وجدانی به این صورت است که از متکلّم سوال شده و او قرینه منفصله را نفی نماید؛ و احراز به وسیله اماره به این صورت است که اطمینان به عدم قرینه منفصله وجود داشته باشد (اطمینان نزد مشهور از امارات بوده، و در نظر مختار نیز سبب نوعی آن از امارات است)، و یا یک ثقه خبر دهد که مولی بعد از آن خطاب هیچ قرینه منفصله‌ای ذکر ننمود؛ و احراز به وسیله اصل نیز به این صورت است که هنگام شکّ در آمدن قرینه منفصله، استصحاب عدم ورود قرینه منفصله شده و یا مثلاً اصل عقلائی بر عدم قرینه منفصله باشد.

عدم قرینه منفصله در نظر مختار، به وسیله اصل ثابت نمی‌شود؛ اصل عقلائی نمی‌تواند عدم قرینه منفصله را اثبات نماید، زیرا چنین اصل عقلائی (یعنی «اصالة عدم القرینة» که نفی قرینه منفصله نماید) در بین عقلاء وجود ندارد؛ و اصل شرعی نیز نمی‌تواند عدم قرینه منفصله را ثابت نماید، زیرا استصحاب در این مورد اصل مثبت بوده و اعتباری ندارد (لازمه عقلی یا عقلائیِ استصحاب عدم قرینه منفصله، حجّیت خطاب قبل است؛ نه اینکه حجّیت خطاب قبلی از آثار شرعی عدم قرینه منفصله باشد). بنابراین باید عدم قرینه منفصله «بالوجدان» و یا «بالاماره» احراز شود؛ زیرا شرط بقاء حجّیتِ خطاب قبل، این است که قرینه منفصله نباشد.

ب. در صورت دوم که قرینه منفصله وجود ندارد، امّا شکّ می‌شود در صدور قرینه منفصله تا چند روز بعد، خطاب قبل بر حجّیت باقی است. به عنوان مثال خطاب «اکرم جیرانی» آمده در حالیکه احتمال دارد در آینده «لاتکرم زیداً» بیاید و اکرام زید تحریم شود، در این صورت خطاب اول بر حجّیت باقی می‌ماند؛ زیرا قرینه منفصله موجب سقوط از حجّیت در بقاء می‌شود یعنی از آنِ حدوث قرینه منفصله، خطاب اول از حجّیت ساقط می‌شود. پس تا زمانی که قرینه منفصله نیاید، حجّیت ظهور خطاب قبل باقی است.[۱]

---

۱. اگر علم به صدور قرینه منفصله وجود داشته باشد، در فرض بحث که تخصیص اکرام زید است، باید حکم شرعی در ثبوت تغییری نکرده و در اثبات تغییر نماید. یعنی باید علم وجود داشته باشد که در عالم ثبوت، اکرام زید واجب نیست تا با ورود قرینه منفصله نیز عالم ثبوت تغییر نکرده باشد. در این فرض از ابتدا علم به خلاف اماره یعنی «اکرم جیرانی» وجود داشته و با فرض علم به خلاف، هیچ اماره‌ای حجّت نخواهد بود. این از محلّ بحث خارج است.

گاهی قرینه منفصله به نحو تحریمی و گاهی نیز به نحو تجویزی است. به عنوان مثال ممکن است بعد از خطاب «اکرم جیرانی» خطابِ «یحرم اکرام زید» بیاید، و ممکن است خطاب «لایجب اکرام زید» بیاید. در هر دو صورت، تا وقتی قرینه منفصله صادر نشده باشد، خطاب قبل حجّت بر وجوب اکرام زید خواهد بود.

جمع‌بندی

در نتیجه اگر شخصی احتمال وجود قرینه منفصله دهد، باید عدم قرینه منفصله را احراز نماید؛ زیرا شرط بقاء حجّیت یک ظهور، این است که قرینه منفصله نباشد؛ امّا اگر احتمال صدور یک قرینه منفصله در آینده دهد، عدم احراز قرینه کافی است (زیرا فرض این است که فعلاً علم به عدم قرینه منفصله دارد).

پس اینکه شهید صدر فرموده «عدم احراز قرینه منفصله» برای حجّیت ظهور کافی است، ناتمام است؛ بلکه باید احراز شود قرینه منفصله وجود ندارد؛ زیرا بقاء حجّیتِ خطاب قبل، عدم وجود قرینه منفصله است. دأب علماء نیز همین بوده که با وجود یک ظهور و یا یک اطلاق، سریع فتوا نداده بلکه فحص می‌کردند تا زمانی که یأس از قرینه پیدا شود (یعنی تا احراز کنند قرینه منفصله نیست).

با توجّه به تمام مباحث فوق، معلوم می‌شود موضوع حجّیت ظهور مرکّب از «مجموع ظهورات استعالیه و جدّیه دخیل در حجّیت» و «عدم قرینه منفصله» می‌باشد.[1]

جهت سوم: اصول لفظیه و «اصالة الظهور»

اصول لفظیه دیگری در کنار «اصالة الظهور» وجود دارد مانند «اصالة العموم» و «اصالة عدم الاستخدام» و «اصالة عدم التقدیر» و «اصالة الاطلاق» و «اصالة عدم النقل» و «اصالة عدم القرینة». تفاوت «اصالة الظهور» با سائر اصول لفظیه باید بررسی شود.

مقدمه: توضیح اصل لفظی

برای توضیح اصل لفظی نیاز است «اصل» و «اصل لفظی» توضیح داده شود:

«اصل» به معنای رویکرد و عملکرد اشخاص نسبت به یک واقعه مشکوک می‌باشد. ظهور یک دلالت ظنّیه بوده که احتمال معتنی‌به بر خلاف آن وجود دارد. عقلاء و مردم در مقابل احتمال خلاف ظاهر، موقفی دارند. به

---

۱. استاد در جلسه بعد فرمودند موصوف به حجّیت «مجموع ظهورات استعمالی و جدّی» بوده و موضوع حجّیت نیز شخصی است که عدم قرینه منفصله را احراز کرده باشد.

عنوان مثال موقفِ عقلاء در مقابل احتمال مجازی بودن یک کلام، این است که حمل بر معنای حقیقی می‌کنند، که نام این موقف «اصالة الحقیقة» است.

«اصل لفظی» همان موقف عقلائی در باب محاورات در مقابل احتمال خلاف ظاهر است. پس اصل لفظی همان اصل در باب محاورات است. گاهی از اصل لفظی، تعبیر به «اصل عقلائی» می‌شود؛ زیرا موقف عقلاء در باب الفاظ و محاوره است.

عقلاء در مرحله دلالت تصوّریه موقفی ندارند؛ زیرا دلالت تصوّریه در اختیار آنها نبوده و به محضِ شنیدن لفظ، معنی تصوّر می‌شود. در دلالت علمیه نیز احتمال خلافی وجود ندارد تا عقلاء موقفی در مقابل آن داشته باشند. بنابراین عقلاء فقط در دلالت ظنّیه (که احتمال معتنی‌به بر خلاف آن وجود دارد) موقف دارند. موقف و مرجعیتی که عقلاء دارند، همان اصول لفظیه است. به عنوان مثال «اصالة الحقیقة» یک موقف عقلائی است. فرض شود متکلّمی «رایتُ اسداً» گفته که احتمال معنای حقیقی قوی و احتمال معنای مجازی ضعیف است. در این صورت، عقلاء احتمال قوی را مقدم کرده و جمله را حمل بر معنای «رایتُ حیواناً مفترساً» می‌کنند. این عملکرد عقلاء «اصالة الحقیقة» نام دارد.

ج٥٤ ٩٦/١٠/٠٦

تتمّه جهت دوم

به عنوان استدراک از جهت دوم در موضوع حجّیت ظهور، جمع بندی آن بحث مطرح می‌شود. در نظر مختار مجموع ظهورات جدّیه و استعمالیه که در تنجیز و تعذیر اثرگذار است، متّصف به حجّیت می‌شوند (نه اینکه فقط ظهور استعمالی و یا فقط ظهور جدّی حجّت باشد). موضوع حجّیت به این معنی است که ظهور بر چه کسی حجّت است. ظهور بر کسی حجّت است که قرینه منفصله بر خلاف ظهور بر وی قائم نشده باشد؛ پس جزء دوم «عدم وجودِ قرینه منفصله» بوده که باید برای اخذ به ظهور، عدم وجودِ قرینه منفصله احراز «بالوجدان» و یا «بالاماره» شود. البته نسبت به قرینه منفصله استقبالی، نیازی به احراز عدم نیست. یعنی ظهور بر حجّیت باقی است تا زمانی که قرینه منفصله صادر شود، و حتی اگر علم به صدور قرینه منفصله در آینده هم باشد، نفسِ قرینه موجب عدم حجّیت ظهور اول نیست، بلکه عدم حجّیت این ظهور به سبب علم به خلاف است.[1]

۱. مقرّر: به عنوان مثال اگر خطاب «اکرم جیرانی» آمده و علم وجود داشته باشد که قرینه منفصله «لاتکرم زیداً» نیز خواهد آمد، در این صورت علم به تخصیص این خطاب وجود دارد. یعنی علم وجود دارد که ظاهر اطلاقی خطاب اول نسبت به زید، حجّت نبوده و طلب اکرام وی نشده است (زیرا برای تخصیص باید عالم ثبوت تغییر نکند یعنی باید از ابتدا اکرام زید واجب نباشد). بنابراین علم به خلاف ظهور و به خلاف اماره وجود دارد، لذا آن اماره حجّت نخواهد بود.

پس «موصوف به حجّیت» مجموعه ظهورات مؤثّره بوده؛ و «موضوع حجّیت» کسی است که عدم قرینه منفصله را احراز وجدانی یا به وسیله اماره نماید.

اصول لفظیه نسبت به «اصالة الظهور»، به وزان صغریات نسبت به کبری

اصول لفظیه متعدّدی در کنار «اصالة الظهور» وجود دارد که باید رابطه آنها با «اصالة الظهور» بررسی شود. اصول لفظیه همان قواعدی هستند که عقلاء در باب محاوره هنگام شکّ به آنها عمل می‌کنند. به عنوان مثال «اصالة الحقیقة» به این معنی است که عقلاء در مواجهه با هر کلامی به احتمالِ اینکه در معنای مجازی به کار رفته باشد، اعتناء نکرده و با کلام معامله مجمل نمی‌کنند.

رابطه اصول لفظیه با «اصالة الظهور» همان رابطه صغریات با کبری است. به عنوان مثال «الانسان جسم» از صغریات «الحیوان جسم» می‌باشد. پس ظهور گاهی «ظهور در حقیقیت» و یا «ظهور در اطلاق» و یا «ظهور در عموم» و یا «ظهور در عدم تقدیر» و مانند آنهاست. بنابراین «اصالة الظهور» یا هر کبرایی وجودِ مستقلّ نداشته و جایی نیست که «اصالة الظهور» باشد امّا اصل لفظی دیگری وجود نداشته باشد.

دو استدراک بر این مطلب که اصول لفظیه از صغریات «اصالة الظهور» می‌باشند، بیان می‌شود:

استدراک اول: استثنای «اصالة عدم القرینة»

«اصالة عدم القرینة» از صغریات «اصالة الظهور» نیست، بلکه از صغریات «اصالة عدم الغفلة» بوده و از مقوّماتِ ظهور است. البته سائر اصول لفظی عدمی، از صغریات «اصالة الظهور» می‌باشند، مانند «اصالة عدم التقدیر» و «اصالة عدم الحذف» و «اصالة عدم الاستخدام».

«اصالة عدم القرینة» از صغریات «اصالة عدم الغفلة» بوده و حتی بسیاری از اصول عملیه و قواعد فقهیه نیز به «اصالة عدم الغفلة» برمی‌گردد، مانند «قاعده فراغ» و «قاعده تجاوز» و «اصالة الصحّة». پس همانطور که در کلام شهید صدر گفته شده «اصالة الظهور» و «اصالة عدم القرینة» دو اصل مستقلّ می‌باشند نه اینکه «اصالة عدم القرینة» از صغریات «اصالة الظهور» بوده و یا به آن رجوع نماید.[1]

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۷:«و بما ذکرناه اتضح ان اصالة الظهور و اصالة عدم القرینة کل منهما اصل عقلائی فی مورده، فالأول یجری فی کل مورد احرزنا فیه الظهور التصدیقی وجدانا، أو باصل عقلائی آخر. و الثانی یجری فی کلّ مورد شک فیه فی القرینة المتصلة لاحتمال الغفلة، و لا یرجع أحد الاصلین الی الآخر خلافا للشیخ الأنصاری- رحمه اللّه- حیث أرجع اصالة الظهور الی اصالة عدم القرینة، و لصاحب الکفایة- رحمه اللّه- حیث أرجع اصالة عدم القرینة الی اصالة الظهور».

استدراک دوم: دو معنی برای «اصالة الظهور»

«اصالة الظهور» دو اصطلاح متفاوت دارد؛ گاهی به معنای حجّیت ظهور است که در این صورت اصول لفظیه از صغریات «اصالة الظهور» نخواهد بود؛ زیرا در مباحث گذشته اشاره شده که مجموعه ظهورات استعمالیه و جدّیه متّصف به حجّیت می‌شوند، امّا یکی از ظهورات مانند ظهور در اطلاق یا ظهور در عموم به تنهایی حجّت نخواهد بود. به عبارت دیگر مجموعه حجّت است و اجزاء حجّت، متصّف به حجّیت نمی‌شوند. نظیر اینکه شهرت فتوایی حجّت بوده امّا یک فتوا به تنهایی حجّت نیست؛ و یا اینکه خبر مستفیض حجّت بوده امّا یک خبر از آنها به تنهایی حجّت نیست. بنابراین «اصالة الحقیقة» یکی از صغریات «اصالة الظهور» به معنای حجّیت، نیست زیرا ظهور در حقیقت جزئی از مجموعه حجّت است.

گاهی نیز «اصالة الظهور» به معنای قاعده عقلائی بوده که هنگام شکّ در باب محاورات به آن رجوع می‌شود، که در این صورت تمام اصول لفظیه دیگر از صغریات «اصالة الظهور» خواهند بود، که توضیح این مطلب بیان شد.

جهت چهارم: تفصیلاتی در حجّیت ظهور

اصلِ حجّیت ظهور (یعنی حجّیتِ «فی الجملة» آن) محلّ اختلاف نیست؛ امّا تفصیل بین ظواهر نیز مطرح شده و گفته شده برخی ظهورات، حجّت نیستند. عمده تفاصیل، سه تفصیل بوده و اهمّ آنها تفصیل سوم است که خواهد آمد.

تفصیل اول: مقصود به افهام و غیره

به برخی بزرگان نسبت داده شده که ظهور نسبت به مقصود به افهام حجّت بوده، و نسبت به غیرمقصودین به افهام حجّت نیست. به عنوان مثال فرض شود کسی که در سخن گفتن با زید است. در این صورت ظهور کلام وی فقط بر زید حجّت بوده، و بر غیر زید حجّت نیست. تفاوتی ندارد که متکلّم نسبت به حضور غیرمقصودین به افهام، بی‌اطّلاع و یا مطّلع باشد (در هر صورت ظهور برای آنها حجّت نیست).

سپس از این تفصیل نتائجی گرفته شده مانند اینکه ظهورات کتاب بر مردم حجّت نیست؛ زیرا مقصود به افهام در کلمات قرآنی فقط ائمه علیهم السلام بوده و کتاب فقط برای آنها حجّت است. پس یکی از صغریات بحث از تفصیل در حجّیت ظهور، نزول قرآن برای معصومین علیهم السلام می‌باشد. مثال رائج دیگر، کتب علمی می‌باشد.

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

به عنوان مثال کتاب «کفایة الاصول» فقط برای علمای اصول حجّت است زیرا سائر مردم مقصود به افهام نیستند، و فقط برای علماء نوشته شده است.

ادلّه عدم حجّیت ظهور برای غیرمقصودین به افهام

دو وجه برای این تفصیل ذکر شده است:

الف. اول اینکه در سیره عقلاء فقط حجّیت ظهور نسبت به مقصود به افهام ثابت بوده، و نسبت به غیر مقصود این سیره ثابت نیست. پس ظهور فقط نسبت به مقصود به افهام حجّت خواهد بود.

ب. وجه دوم اینکه همیشه احتمال وجودِ قرائنی بین مقصود به افهام و متکلّم وجود دارد، لذا ممکن است متکلّم طبق آن قرائن سخن بگوید. به عنوان مثال گاهی برخی الفاظ به صورت کنایه به کار می‌رود، که دیگران آن را نمی‌فهمند. با وجود این احتمال، ظهورات نسبت به غیرمقصودین به افهام حجّت نیستند.[1]

بررسی ادلّه تفصیل در حجّیت ظهور بین مقصودین و غیر آنها

دو وجه برای تفصیل حجّیت ظهور که نسبت به مقصود به افهام حجّت بوده و نسبت به غیرمقصود حجّت نباشد، مطرح شد.

الف. در وجه دوم دو احتمال وجود دارد: اول اینکه به سبب وجودِ احتمال مذکور، ظهورات نسبت به غیرمقصود به افهام حجّت نیست؛ در این صورت این وجه به وجه اول برمی‌گردد، زیرا عدم حجّیت ظهور نسبت غیر مقصودین به سبب عدم احراز سیره عقلاء در عمل به آن خواهد بود؛ و احتمال دوم اینکه با احتمالِ وجود قرائن خاصّ بین متکلّم و مقصود به افهام، ظهوری برای کلام منعقد نمی‌شود؛ در این صورت به وجه اول برنگشته، بلکه اصلاً تفصیلی در حجّیت ظهور نخواهد بود (یعنی ظهوری منعقد نشده تا بحث از حجّیت آن شود).

در نتیجه وجه دوم نمی‌تواند تفصیل فوق را اثبات نماید؛ زیرا یا به وجه اول برگشته، و یا اصلاً تفصیلی در مسأله نیست.[2]

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۷۳:«التفصیل بین المقصودین بالإفهام فیکون الظهور حجة لهم دون غیرهم. و هذا تارة یقرب بدعوی قصور مقتضی الحجیة و هو السیرة العقلائیة عن شمول من لم یکن مقصوداً بالإفهام حیث لم یعلم انعقاد بناء العقلاء علی العمل بالظواهر و لو لم یکونوا مقصودین بالإفهام. و أُخری یقرب بإبراز نکتة فرق بین المقصود بالإفهام و غیره، و ذلک لأنَّ المقصود بالإفهام لا منشأ لاحتمال إرادة خلاف الظاهر بالنسبة إلیه إِلّا اختفاء القرینة علیه و هو منفی بأصل عدم القرینة إذ لو لم تکن هناک قرینة و مع ذلک أُرید خلاف الظاهر فی حقّه کان خلف کونه مقصوداً بالإفهام، و امّا غیر المقصود بالإفهام فیحتمل إرادة خلاف الظاهر من غیر ناحیة الاختفاء علیه و ذلک لأنَّه یحتمل أنْ یکون هناک تواطؤ خاص أو اصطلاح أو إشارة معیّنة بین المتکلّم و بین من قصد افهامه یکون قرینة عنده لا یفهمها غیره لعدم کونه مقصوداً بالإفهام فلیس منشأ احتمال إرادة خلاف الظاهر فی حقّه منحصراً فی احتمال الغفلة عن القرینة».

۲. البته احتمال دوم در وجه دوم، صحیح نیست؛ زیرا عدم انعقاد ظهور امری خلاف وجدان می‌باشد.

ب. وجه اول مناقشه خاصّی ندارند، و فقط ادّعایی بر خلاف ادّعای آن ممکن است. یعنی مناقشه این است که سیره عقلاء در غیرمقصود نیز عمل به ظهورات می‌باشد. شاهد سیره عقلاء در غیرمقصود اینکه در دادگاه شهادت غیرمقصود نیز پذیرفته می‌شود. به عنوان مثال کسی شهادت دهد زید گفته «اموال عمرو را دزدیده‌ام» در حالیکه زید این کلام را به دیگری گفته و شاهد نیز شنیده است. در این صورت شهادت وی مورد قبول بوده، و از زید پذیرفته نمی‌شود که بگوید «مراد من از اموال همان اعتقادات عمرو بوده است»! پس قطعاً عقلاء به ظهور کلام وی حتی در مورد غیرمقصود نیز احتجاج می‌کنند.

در روایات نیز گاهی راوی می‌گوید در محضر امام علیه السلام بودم که این مطلب را به زراره فرمودند، و همه به این روایت استدلال نموده و به این کلام اخذ می‌شود.[۱]

ج۵۵ ۹۶/۱۰/۰۹

تفصیل دوم: ظنّ به خلاف

دومین تفصیل در حجّیت ظهور این است که اگر ظنّ به خلاف یک ظهور باشد، حجّت نبوده؛ و اگر ظنّ به خلاف نباشد، حجّت است. به عبارت دیگر ظهور بر کسی حجّت است که ظنّ بر خلاف نداشته باشد؛ و اگر کسی ظنّ بر خلاف ظهور داشته باشد، ظهور بر وی حجّت نیست.

دلیل عدم حجّیت ظهور برای ظانّ به خلاف آن

وجه این تفصیل این است که در سیره عقلاء حجّیت ظهور از باب تعبّد نبوده بلکه از باب کاشفیت است، لذا ظهور برای کسی که ظنّ به خلاف آن دارد، کاشفیتی ندارد. پس سیره عقلاء بر حجّیت چنین ظهوری نیست.

اشکالی بر این استدلال وارد شده که عقلاء در موارد ظنّ بر خلاف نیز به ظهور احتجاج کرده و بین عقلاء تفصیلی در حجّیت ظهور نیست که اگر کسی ظنّ به خلاف داشته باشد، ظهور بر وی حجّت نباشد.

---

۱. به عنوان مثال به چند روایت از ابواب مختلف فقهی اشاره می‌شود: الکافی، ج۳، ص۲۰، حدیث۳:«سَأَلَ الرِّضَا ع رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ إِنَّ بِی جُرْحاً فِی مَقْعَدَتِی فَأَتَوَضَّأُ وَ أَسْتَنْجِی ثُمَّ أَجِدُ بَعْدَ ذَلِکَ النَّدَى وَ الصُّفْرَةَ مِنَ الْمَقْعَدَةِ أَ فَأُعِیدُ الْوُضُوءَ فَقَالَ وَ قَدْ أَنْقَیْتَ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ لَا وَ لَکِنْ رُشَّهُ بِالْمَاءِ وَ لَا تُعِدِ الْوُضُوءَ»؛ ج۳، ص۵۲:«سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ رَجُلٍ أَجْنَبَ فِی ثَوْبِهِ فَیَعْرَقُ فِیهِ فَقَالَ مَا أَرَى بِهِ بَأْساً فَقِیلَ إِنَّهُ یَعْرَقُ حَتَّى لَوْ شَاءَ أَنْ یَعْصِرَهُ عَصَرَهُ قَالَ فَقَطَّبَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِی وَجْهِ الرَّجُلِ وَ قَالَ إِنْ أَبَیْتُمْ فَشَیْءٌ مِنْ مَاءٍ یَنْضَحُهُ بِهِ». و همان ص۷۸:«سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنِ الْمَرْأَةِ تَرَى الصُّفْرَةَ فَقَالَ مَا کَانَ قَبْلَ الْحَیْضِ فَهُوَ مِنَ الْحَیْضِ وَ مَا کَانَ بَعْدَ الْحَیْضِ فَلَیْسَ مِنْهُ». و همان ج۶، ص۴۳۴:«سُئِلَ عَنِ الْغِنَاءِ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ لَا تَدْخُلُوا بُیُوتاً اللَّهُ مُعْرِضٌ عَنْ أَهْلِهَا».

از این اشکال نیز پاسخ داده شده که عقلاء در موارد ظنّ به خلاف، به ظهور عمل نمی‌کنند. به عنوان مثال تجّار در جایی که ظنّ به خلاف باشد، طبق ظهور عمل نمی‌کنند. فرض شود تاجری می خواهد فرشی بخرد، که فروشنده قیمت ۲۰۰ هزار تومان روی آن دارد. خریدار قیمت ۱۰۰ هزار تومان پیشنهاد می‌دهد، و فروشنده پاسخ می‌دهد «قیمت خرید، بیش از این است». ظاهر کلام وی این است که قیمت فرش بیش از ۱۰۰ هزار تومان است، امّا خریدار احتمال می‌دهد مراد فروشنده این باشد که ارزش خرید بیش از این مقدار بوده (یعنی هرچند ۵۰ هزار تومان خریداری شده، امّا در آن زمان ارزشی بیش از ۱۰۰ هزار تومان زمان کنونی داشته است). اگر خریدار به این احتمال خلاف، ظنّ داشته باشد، طبق ظهور عمل نکرده بلکه سوال می‌کند «به چه قیمتی خریداری شده؟». در نتیجه عقلاء از جمله تجّار در جایی که ظنّ به خلاف ظهوری داشته باشند، مطابق ظهور عمل نمی‌کنند. لذا باید در حجّیت ظهور، تفصیل داده شود.

مرحوم میرزای نائینی این پاسخ از اشکال را نپذیرفته و فرموده در مقام تعذیر و تنجیز به ظهور اعتماد می‌شود هرچند ظنّ بر خلاف باشد؛ امّا در اغراض تکوینی همینطور است که در موارد ظنّ بر خلاف، به ظهور عمل نمی‌شود. تاجر نیز به دنبال سود بیشتر بوده، لذا غرض تکوینی دارد و اگر ظنّ به خلاف ظهور پیدا کند، به ظهور عمل نمی‌کند. امّا در مقام تنجیز و تعذیر، اگر مولی چیزی بگوید می‌تواند به ظهور آن کلام علیه عبد، احتجاج نماید هرچند آن عبد ظنّ بر خلاف داشته باشد؛ و عبد نیز می‌تواند به ظهور کلام علیه مولی احتجاج نماید، هرچند ظنّ بر خلاف داشته باشد.[۱]

نظر مختار: حجّیت ظهور در مرحله احتجاج

قبل از بیان نظر مختار به عنوان مقدمه «ظنّ به خلاف» تبیین می‌شود. ظنّ به خلاف در جایی است که ظهوری در کلام وجود دارد، پس اگر مراد ظنّ به خلاف نسبت به ظهور کلام باشد، «ظنّ شخصی» خواهد بود؛

---

۱. فوائد الاصول، ج۱، ص۱۴۵:«قد تقدم أنّه لا یجوز الأخذ بظاهر کلام من کان من عادته الاعتماد علی القرائن المنفصلة قبل الفحص عنها، و أمّا بعد الفحص فیجب الأخذ بالظهور و لو لم یحصل الوثوق بإرادة الظاهر، کما لا یبعد عدم حصوله فی الغالب بالنسبة إلی الروایات، لقوة احتمال أن تکون فی البین قرینة منفصلة تدلّ علی إرادة خلاف الظاهر و قد اختفت علینا لدواعی الاختفاء، إلّا أنّ ذلک لا یوجب التوقف فی متابعة الظاهر بعد الفحص، و لا ینافی هذا ما تقدم من أنّ بناء العقلاء لیس علی التعبد بالظواهر و لو لم یحصل لهم الوثوق، لأنّه فرق بین ما إذا تعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتکلم من ظاهر کلامه فهذا لا یکون إلّا بعد الوثوق بأنّ الظاهر هو المراد– و علیه بناء العقلاء– و بین ما إذا کان الغرض الإلزام و الالتزام بالظواهر فی مقام الحجة و الاحتجاج، فانّه فی مثل ذلک لا بد من الأخذ بظاهر الکلام و لو لم یحصل الوثوق بکونه هو المراد، إذ لیس للمولی مؤاخذة العبد علی العمل بالظاهر عند عدم إرادته، کما أنّه لیس للعبد ترک العمل بالظاهر بمجرد احتمال القرینة المنفصلة، و هذا لیس تفصیلا فی بناء العقلاء، حتی یقال: إنّه لا معنی للتفصیل فی بناء العقلاء، بل هذا التفصیل اقتضاه دلیل الحجیة و طریقة الاحتجاج بین الموالی و العبید و ما یلحق بذلک ممّا کان فی البین إلزام و التزام، کالکلام الصادر بین الوکیل و الموکل و نحو ذلک».

زیرا ظنّ نوعی بر خلاف با ظهور جمع نمی‌شود (امّا اگر مراد ظنّ به خلاف نسبت به مراد متکلّم باشد، با ظنّ نوعی جمع می‌شود).

ظنّ بر خلاف، دو صورت دارد: ظنّ بر خلاف نسبت به ظهور کلام؛ و ظنّ بر خلاف نسبت به مراد متکلّم؛ به عنوان مثال فرض شود یک ثقه بگوید «زید مجتهدٌ» در حالیکه معنای عرفی «مجتهد» فقیه بوده، و معنای لغوی آن کوشنده است. ظهور کلام در معنای عرفی است نه معنای لغوی، پس ظهور کلام ثقه «زید فقیهٌ» است. گاهی هرچند ظنّ به اراده معنای عرفی توسط متکلّم وجود دارد، امّا خارجاً نیز ظنّ به عدم فقاهت زید وجود دارد؛ در این صورت ظنّ به خلاف نسبت به ظهور کلام محقّق شده است. در همین مثال اگر خارجاً ظنّ به فقاهت یا عدم فقاهت زید نباشد، امّا ظنّ پیدا شود که متکلّم معنای عرفی را اراده نکرده، بلکه معنای لغوی را اراده نموده؛ در این صورت ظنّ بر خلاف نسبت به مراد متکلّم محقّق شده است.

در کلمات علمای اصول تفکیکی بین این دو صورت از ظنّ بر خلاف، نشده است. کلمات برخی مانند شهید صدر ناظر به قسم دوم بوده، و کلمات برخی ناظر به قسم اول است. در نظر مختار هر دو داخل در بحث بوده و حجّیت ظهور در جایی که ظنّ بر خلاف نسبت به واقع یا ظهور کلام باشد، و یا نسبت به مراد متکلّم باشد، بررسی می‌شود:

حجّیت دو مرحله دارد: مرحله عمل؛ مرحله احتجاج (که در اصول مرحله احتجاج مهمّ است)؛ به عنوان مثال در مقام عمل به «علم» عمل شده امّا به آن احتجاج نمی‌شود، و «خبر ثقه» به لحاظ هر دو مرحله حجّیت دارد یعنی عقلاء هم عمل کرده و هم احتجاج می‌کنند.

هرچند نزد اصولی فقط احتجاج مهمّ است، امّا هر دو مرحله بررسی می‌شود. ظاهراً عقلاء در مرحله عمل به چنین ظهوری عمل نکرده بلکه احتیاط می‌کنند. به عنوان مثال خبری آمده که نماز جمعه واجب نیست، امّا ظنّ به خلاف وجود دارد. در این صورت، احتیاط شده و نماز جمعه خوانده می‌شود؛ امّا در مرحله احتجاج به چنین ظهوری نیز احتجاج می‌شود. در مثال فوق ممکن است بسیاری از انسان‌ها نماز را ترک کنند (زیرا گاهی که علم به وجوب بوده و نماز ترک می‌شود، فضلاً از اینکه ظهوری باشد که ظنّ به خلاف آن هست)، امّا علیه آنها به این ظهور احتجاج می‌شود. مثال دیگر اینکه اینکه اگر ناظم مدرسه بگوید «مدرسه امروز تعطیل است زیرا روز طبیعت است» و زید ظنّ پیدا می‌کند روز طبیعت نباید مدرسه تعطیل باشد، امّا به مدرسه نمی‌رود. اگر بعداً مؤاخذه شود، به ظهور کلام ناظم احتجاج می‌کند (البته اگر بگوید می‌دانستم مدرسه تعطیل نبوده، احتجاج به ظهور کلام ناظم، از وی پذیرفته نشده و عذر محسوب نمی‌شود؛ زیرا اماره در جایی که علم به خلاف باشد، نزد عقلاء حجّت نیست).

بنابراین عقلاء به ظهوری که ظنّ به خلاف آن وجود دارد، عمل نکرده امّا به آن ظهور احتجاج می‌کنند؛ و سّر مطلب نیز در این است که حالات نفسانی مانند علم و اطمینان و ظنّ و شکّ، نوعاً مخفی بوده و نمی‌توانند ملاک احتجاج عقلاء باشند (این امور اگر هم علنی شود به گفته خودِ شخص بوده و اصطلاحاً از اموری هستند که «لایُعلم الّا مِن قِبَلِه»، هرچند گاهی نیز از قرائن موجوده کشف از آنها می‌شود). پس طبق ظنّ به خلاف عمل شده، امّا احتجاج به آن نمی‌شود، به عنوان مثال فرض شود دکتری بگوید «فلان دارو را بخور» در حالیکه زید ظنّ دارد که آن دارو مضرّ است. در این صورت، زید دارو را نمی‌خورد؛ امّا احتجاج وی به ظنّ بر خلاف، نزد عقلاء پذیرفته نیست زیرا ظنّ وی در مقابل قول اهل خبره حجّیتی ندارد.

ج٥٦ ٩٦/١٠/١٠

تفصیل سوم: ظواهر کتاب و غیر آن از ظواهر

تفصیل سوم از علمای اخباری نقل شده که ظواهر کتاب حجّت نبوده و سائر ظواهر حجّت می‌باشند. البته از علمای اخباری دوم مسلک معروف شده: مسلک اول همینکه ظواهر کتاب حجّت نیست؛ و مسلک دوم اینکه قرآن ظهوری ندارد؛

مسلک اول تفصیلی در حجّیت ظهور بوده و مرتبط به بحث است، امّا برای تتمیم بحث هردو مسلک بررسی می‌شوند:

مسلک اول: عدم حجّیت ظواهر کتاب

به علمای اخباری نسبت داده شده که ظواهر کتاب حجّت نبوده، و فقط نصوص قرآنی اعتبار دارند. پس به نصوص قرآنی می‌توان اخذ نمود؛ امّا نسبت به ظواهر کتاب، اگر تفسیری از ائمه علیهم السلام در مورد آن ظاهر رسیده باشد، به همان تفسیر اخذ می‌شود؛ و اگر تفسیری نرسیده باشد، نمی‌توان به آن ظاهر کتاب اخذ نمود. به وجوهی برای اثبات این وجه، استدلال شده است:

وجه اول: تمسّک به آیه شریفه

به این آیه شریفه استدلال شده بر عدم حجّیت ظواهر کتاب «هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِیلِهِ وَ مَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا یَذَّکَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبَابِ»[1]؛

خلاصه مضمون آیه شریفه این است که آیات نازل شده از قرآن دو دسته هستند: دسته اول محکمات هستند که «امّ الکتاب» و پایه و اساس هستند؛ و دسته دوم متشابهات هستند که کسانی که مریضی قلب و یا مریضی نفس و روان و ذهن دارند، از آنها تبعیت نموده و آن آیات را به دلخواه تفسیر می‌کنند؛ زیرا محکمات را نمی‌توانند به دلخواه تفسیر نمایند، پس به دنبال متشابهات رفته و عقیده انحرافی و باطل خود را بر آیات متشابه تطبیق می‌کنند. برخی مفسّرین «الراسخون» را عطف به «الله» دانسته، و برخی دیگر آن را مبتدا دانسته که خبرش «یقولون ...» می‌باشد. بنابر نظر دوم «الراسخون» قسیم «فامّا الّذین فی قلوبهم زیغٌ» می‌شود. البته هر دو احتمال در آیه شریفه وجود دارد. «یقولون آمنّا به» یعنی راسخون هرچه در قرآن آمده را حقّ دانسته و قبول دارند. «کلٌّ من عند ربّنا» نیز به این معنی است که هم محکمات و هم متشابهات از سوی خداوند متعال است.

تقریب استدلال به آیه شریفه برای اثبات عدم حجّیت ظواهر کتاب

هر کلام به لحاظ دلالت یکی از این سه دسته می‌باشد: مبیّن؛ مجمل؛ ظاهر؛ توضیح اینکه کلام، مبیّن یا مجمل می‌باشد که کلام مبیّن نیز نصّ یا ظاهر است. به عبارت دیگر هر کلامی ممکن است دارای مدلول باشد که مبیّن است، و یا مدلول نداشته باشد که مجمل است؛ و اگر کلام دارای مدلول باشد، دلالت آن می‌تواند صریح باشد که نصّ خواهد بود، و می‌تواند ظنّی باشد که ظاهر خواهد بود.

در این آیه شریفه، کلام به دو دسته تقسیم شده است. از سه دسته فوق، نصوص داخل در محکمات بوده؛ و مجمل داخل در متشابهات می‌باشند؛ اختلاف در این است که ظاهر در کدام دسته از محکمات و متشابهات قرار می‌گیرد. اخباریون ظاهر را داخل در متشابه دانسته، لذا آیه از اتّباع از ظاهر نیز نهی و ردع نموده است. مدلول التزامی نهی از تبعیت از متشابه، نیز عدم حجّیت متشابه (که شامل ظاهر می‌باشد) است.

اصولیون از این استدلال اخباریون، جوابهایی داده‌اند که به سه جواب اکتفاء می‌شود:

---

۱. سورة آل عمران، الآیة۷.

جواب اول: استحاله استدلال به آیه شریفه

استدلال آیه شریفه برای اثبات عدم حجّیت ظواهر کتاب، مستلزم محال بوده، و امر مستلزم محال نیز محال است. پس دلالت آیه بر عدم حجّیت ظواهر محال است.

توضیح اینکه متشابه اعمّ از مجمل و ظاهر بوده و دو حصّه دارد. شمول آن نسبت به ظاهر، صریح نبوده بلکه به ظهور اطلاقی است. اگر این ظاهر اطلاقی حجّت باشد، لازمه‌اش عدم حجّیت ظواهر (از جمله همین ظاهر اطلاقی) است. پس لازمه استدلال به آیه شریفه، این است که از حجّیت ظاهر آیه، عدم حجّیت آن لازم آید (چیزی که از حجّیت آن، عدم حجّیتش لازم آید، نیز محال است).

نظیر اینکه شخصی بگوید «تمام سخنان من دروغ است» که هم فرض صدق این جمله، و هم فرض کذب آن، به تناقض می‌انجامد. این نقضی است بر منطق صوری که در آن گفته شده تمام قضایا یا صادق و یا کاذب می‌باشند، زیرا این جمله نه صادق بوده و نه کاذب است؛ زیرا لازمه صدق این جمله، کذب آن بوده؛ و لازمه کذب این جمله نیز صدق آن است؛ پس به تناقض می‌انجامد.[1]

مناقشه اول: عدم اطلاق آیه شریفه نسبت به خودِ آیه

این جواب صحیح نیست؛ زیرا اخباریون می‌توانند در جواب فوق مناقشه نمایند که محذور فوق در صورتی لازم می‌آید که متشابه دارای اطلاق بوده و شامل تمام ظواهر (حتی ظاهر اطلاقی خودِ آیه) شود؛ امّا همین نکته که اطلاق آیه نسبت به خود، دارای تناقض است، یک قرینه لبّی بر عدم انعقاد اطلاق می‌شود (و آیه شریفه شامل خودش نمی‌شود). اگر از حجّیتِ اطلاق نسبت به خود این آیه، محذور لازم آید؛ باید به این قرینه عقلیه از اطلاق رفع ید نمود، لذا مدلول آیه شریفه این می‌شود که از تمام ظواهر غیر این ظاهر، نباید تبعیت شود. در این صورت آیه دلالت بر عدم حجّیت ظواهر کتاب (غیر همین یک آیه) نموده، و محذوری در آن نخواهد بود.

مناقشه دوم: قضیه خارجیه بودنِ آیه

اخباریون مناقشه دیگری نیز می‌توانند در جواب فوق نمایند که آیه شریفه یک قضیه حقیقیه نبوده بلکه یک قضیه خارجیه است. لذا این آیه ناظر به آیات دیگر بوده که در آنها متشابه و محکم وجود دارد. قضیه خارجیه شامل خودش نیست.[2] پس هرچند حجّیت ظواهر به سیره عقلاء ثابت است، امّا این آیه ردع از ظواهر کتاب

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

---

۱. مقرّر: استاد دام ظلّه در جلسات بعدی (جلسه ۵۸) توضیح بیشتر و کاملتری در تبیین این شبهه فرمودند.

۲. خارجیه یا حقیقه بودنِ یک قضیه، از تناسب حکم و موضوع فهمیده می‌شود؛ به عنوان مثال قضیه «اکرم الفقیر» ظاهراً یک قضیه حقیقیه بوده، امّا قضیه «اکرم هؤلاء الفقراء» یک قضیه خارجیه است.

می‌کند (همانطور که شارع می‌تواند بگوید ظواهر کلام‌های من در روز، یا یک حصّه خاصّ از کلام‌های من حجّت نیست). پس استدلال به آیه شریفه برای اثبات عدم حجّیت ظواهر کتاب، محذوری نخواهد داشت.

جواب دوم: عدم شمول متشابه، نسبت به ظواهر

عنوان «متشابهات» که در آیه شریفه به کار رفته، شامل ظواهر نمی‌شود؛ زیرا متشابه در جایی است که کلام دارای دو یا چند احتمال شبیه به یکدیگر باشد (مانند دو احتمال «۵۰ درصدی»)، امّا کلامی که ظهور دارد دارای احتمال ظنّی و وهمی است. پس اگر دو احتمال از یک کلام مشابه یا قریب به مشابه (مانند احتمال «۵۱ درصدی» و احتمال «۴۹ درصدی») باشد، به آن متشابه گفته می‌شود؛ لذا عنوان متشابه فقط شامل «مجمل» بوده و ظاهر را شامل نمی‌شود. به نظر می‌رسد این جواب صحیح است.

جواب سوم: دلالت بر نهی از تبعیت برای فتنه و تأویل

اگر تسلّم شود که عنوان «متشابه» شامل ظاهر می‌شود، باز هم استدلال تمام نیست؛ زیرا آیه شریفه بر نهی از «ابتغاء فتنه» و «ابتغاء تأویل» دلالت دارد، یعنی کسانی که مریض هستند برای فتنه و تأویل از متشابه تبعیت می‌کنند تا به غرض خود برسند، این کار منهی‌عنه است. دست‌آویز قرار دادنِ محکمات ممکن نیست، امّا ظاهر و مجمل قابل تأویل بوده، لذا از تفسیر آنها به دلخواه، نهی شده است.

وقتی آیه شریفه از تبعیت به غایت ابتغاء فتنه و ابتغاء تأویل نهی نموده، در واقع از نفسِ تبعتی نهی نکرده و فقط از ابتغاء فتنه و تأویل نهی نموده است. پس آیه شریفه از مطلق تبعیت نهی نمی‌کند تا شامل تبعیت از ظواهر شود. به نظر می‌رسد این جواب نیز صحیح است.

در نتیجه با توجّه جواب دوم و سوم، استدلال به آیه شریفه برای اثبات عدم حجّیت ظواهر کتاب، ممکن نیست.

ج۵۷ ۹٦/۱۰/۱۱

وجه دوم: روایات

ادّعا شده روایات بسیاری بر عدم حجّیت ظواهر کتاب دلالت دارند. تعداد روایات حدود ۱۲۰ روایت است، که مرحوم صاحب وسائل در «باب عدم جواز استنباط الاحکام النظریة[۱] من ظواهر القرآن الّا بعد معرفة تفسیرها

۱. قید «النظریة» قیدی توضیحی است؛ زیرا حکم شرعی بدیهی نیازی به استنباط ندارد.

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

من الائمه علیهم السلام» حدود ۸۲ روایت[2] و مرحوم محدّث نوری نیز در بابی مشابه همان عنوان حدود ۳۵ روایت نقل نموده‌اند.[3] برخی علمای اصولی به لحاظ مضمونی، روایات را در سه دسته دسته‌بندی نموده‌اند:

طائفه اولی: اختصاص فهم کتاب به اهل بیت علیهم السلام

روایات متعدّدی دلالت دارند که فهم قرآن مختصّ اهل بیت علیهم السلام است. در این روایات گفته شده مخاطب خداوند متعال در قرآن فقط اهل بیت علیهم السلام هستند. نظیر اینکه نامه‌ای برای زید نوشته شده و مخاطب آن زید است، امّا نامه به دست عمرو نیز رسیده است. «مَن خُوطِبَ بالقرآن» همان اهل بیت بوده، لذا فهم قرآن هم منحصر به آنهاست و حجّیت قرآن فقط برای ائمه است.

تفسیر اهل بیت علیهم السلام از کتاب نیز ظاهری مانند سائر ظواهر بوده و حجّت است (چه موافق ظاهر کتاب باشد و چه مخالف ظاهر کتاب باشد). روایات بسیاری وجود دارند که فهم تمام قرآن را منحصر به ائمه علیهم السلام نموده، لذا دلالت بر عدم حجّیت ظواهر کتاب بر دیگران دارند. این بیان حتی نصوص کتاب را نیز از حجّیت ساقط می‌کند.

جواب اول: اطمینان به عدم حجّیت این روایات

اکثر قریب به اتّفاق این روایات دارای ضعف سندی بوده، و علاوه بر آن غالب آنها توسط گروه معروف به باطنیه نقل شده که به دنبال تأویل باطنی دین بوده و با عامّه مومنین و شیعه سازگار نیستند. لذا اطمینان پیدا می‌شود این روایات کذب است.

قرائنی نیز بر این مطلب وجود دارد. عدم حجّیتِ ظواهر کتاب، مطلب بسیار مهمّی بوده و باید این نکته مهمّ توسط ائمه علیهم السلام به بزرگان اصحاب و خصّیصینی نظیر «زراره» و «ابن ابی عمیر» و «بزنطی» گفته شود. چطور ممکن است این مطلب مهمّ فقط به افراد ضعیف و یا غیرمعروف از اصحاب گفته شود! حتی یک نقل از بزرگان نیز واصل نشده است. این نکته نیز قرینه بر جعلی بودنِ این روایات است. برای بیان این امر مهمّ، حتی یک یا چند روایت معتبر نیز کافی نبوده بلکه باید روایات متعدّده معتبره از بزرگان نقل شده و واصل شود.[1]

---

۲. وسائل الشیعة، ج۲۷، ص۱۷۶، باب۱۳.

۳. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج۱۷، ص۳۲۵، باب۱۳.

۱. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۳۰۵:«أوّلا أنّ روایاتها جمیعا ضعیفة السند، بل قد یحصل الاطمئنان بکذبها نتیجة لضعف رواتها، و کونهم فی الغالب من ذوی الاتّجاهات الباطنیّة المنحرفة علی ما یظهر من تراجمهم. مع الالتفات إلی أنّ إسقاط ظواهر الکتاب الکریم عن الحجّیّة أمر

در نتیجه این روایات «فی نفسه» معتبر نیستند. نظیر روایات دالّه بر تحریف کتاب که محدّث نوری فرموده بیش از دو هزار روایت بوده که اگر ۱۰۰ روایت هم دلالت تمام داشته باشد، برای تواتر کافی است؛ امّا قرینه بر کذب وجود دارد که اکثر روایات حدود ۹۰ درصد را «ابوعبدالله سیّاری» نقل نموده که از ضعاف و غلّات است.[۲] این قرینه موجب عدم حجّیت این روایات می‌شود هرچند تعداد آنها بسیار باشد.

جواب دوم: تعارض با روایات دالّ بر مرجعیت کتاب

با فرض صحّت روایات «فی نفسه»، این روایات با روایات بسیار دیگری تعارض دارند. روایاتی که ائمه علیهم السلام قولاً و فعلاً و تقریراً به نحو مستقیم، ارجاع به کتاب داده‌اند؛ و روایاتی که ارجاع به کتاب داده‌اند به این نحو که قول ائمه علیهم السلام باید به کتاب عرضه شود؛ و روایاتی که دلالت دارند که معیار کتاب است؛ و روایاتی که دلالت دارند ائمه علیهم السلام به کتاب رجوع نموده‌اند؛ و روایاتی که دلالت دارند ائمه علیهم السلام استشهاد کسی به ظاهر کتاب را تأیید می‌کرده و یا به استشهاد به کتاب کرده‌اند. ظهور استشهاد این است که طرف مقابل نیز آن را قبول داشته و باید مطلب صحیحی باشد؛ یعنی باید شاهد باشد، تا امام علیه السلام برای شیعه استشهاد به آنها نماید. با توجّه به این نکته، حجّیت ظواهر کتاب در اذهان اصحاب ائمه علیهم السلام نیز معلوم بوده است؛ و حدیث ثقلین که مرجعیت را برای «کتاب» و «عترت» در عرض یکدیگر بیان نموده، در حالیکه اگر ظواهر کتاب حجّت نباشد فقط «عترت» باید مرجعیّت داشته باشد. حتی در برخی روایات گفته شده «کتاب» ثقل اکبر است، که اگر ظواهر آن حجّت نباشد اصلاً ثقل نخواهد بود تا اکبر باشد!

در نتیجه مرجعیّت و حجّیت ظواهر کتاب از مسلّمات بین اصحاب ائمه علیهم السلام بوده، و روایات طائفه اولی نمی‌توانند دلالت بر عدم حجّیت ظواهر کتاب نمایند.

فی غایة الأهمّیّة، فلو کان الأئمة بصدد بیانه لما أمکن عادة افتراض اختصاص هؤلاء الضعاف بالاطّلاع علی ذلک و الإخبار عنه دون فقهاء أصحاب الأئمة الذین علیهم المعوّل و إلیهم تفزع الشیعة فی الفتوی و الاستنباط بأمر الأئمة و إرجاعهم».

۲. رجال النجاشی، ص۸۰:«أحمد بن محمد بن سیار أبو عبد الله الکاتب بصری کان من کتاب آل طاهر فی زمن أبی محمد علیه السلام. و یعرف بالسیاری ضعیف الحدیث فاسد المذهب ذکر ذلک لنا الحسین بن عبید الله. مجفو الروایة کثیر المراسیل. له کتب وقع إلینا منها کتاب ثواب القرآن کتاب الطب کتاب القراءات کتاب النوادر کتاب الغارات أخبرنا الحسین بن عبید الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی و أخبرنا أبو عبد الله القزوینی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی عن أبیه قال: حدثنا السیاری إلا ما کان من غلو و تخلیط».

طائفه دوم: عدم استقلال در فهم کتاب

روایات بسیاری نیز وجود دارد که بر عدم جواز استقلال در فهم کتاب و در حجّیت آن، دلالت دارند. یعنی حجّیت قرآن و فهم قرآن نیاز به کمک ائمه علیهم السلام داشته و نباید استقلال در آن داشت. پس نهی شده از اینکه کسی به ظاهر قرآن تمسّک نماید، بلکه قرآن باید به کمک ائمه علیهم السلام معنی شود.

جواب اول: تمسّک به ظاهر کتاب بعد از فحص از مخصّص و مقّید در سنّت

از استدلال به این طائفه از روایات پاسخ داده شده که نوعاً تخصیص عمومات کتاب و تقیید اطلاقات آن، در روایات آمده و برای اخذ به ظاهر کتاب باید فحص در روایات شود. با توجّه به این نکته، پس استقلال در فهم کتاب محقّق نشده بلکه به کمک آنها کتاب فهمیده شده است. به عبارت دیگر اگر کسی قبل از فحص در روایات به ظاهر کتاب اخذ نماید، استقلال در فهم دارد؛ امّا اگر کسی بعد از فحص در روایات به ظاهری از کتاب اخذ نماید، استقلال در فهم ندارد.

به نظر می‌رسد این جواب صحیح نیست؛ زیرا تخصیص و تقیید کتاب در نظر مختار به وسیله خبر واحد ممکن نیست. بنابراین مراد از روایاتِ این طائفه، نهی از رجوع به کتاب قبل از فحص نیست.

جواب دوم: عدم اکتفاء به قرآن در فهم شریعت

مراد از این روایات، نفی استقلال به قرآن است؛ امّا مراجعه به کتاب برای به دست آوردن موارد بسیار اندکی از احکام (و نه جزئیات احکام شرعیه)، استقلال نخواهد بود. توضیح اینکه اکثر احکام شرعیه در قرآن ذکر نشده، و تعداد محدودی که ذکر شده نیز فقط اصلِ آن حکم بیان شده و جزئیات و شرائط و موانع آن بیان نشده است. به عنوان مثال «حرمت شرب عصیر عنبی» و یا «حرمت هتک مومن» اصلاً در قرآن مطرح نشده و بسیاری از «احکام حجّ» و «احکام روزه» و «احکام نماز» نیز در قرآن مطرح نشده است. اگر تمام فروع نماز از ابتدای «کتاب الصلاة» تا انتهای آن در نظر گرفته شود، تقریباً چیزی از آنها در قرآن ذکر نشده است. اطلاقات و عمومات قرآن نیز بسیار اندک بوده و نوعاً قرآن در مقام بیان نبوده، لذا تمسّک به اطلاق و عموم قرآن نیز در موارد بسیار اندکی است. در احکامی مانند «وضوء» تعداد بسیاری فروع، و شرائط و موانعی وجود دارد، امّا در کتاب فقط «اذا قمتم الی الصلاة فاغسلوا وجوهکم ...» بیان شده است.[1]

در نتیجه عمل به ظواهر کتاب در احکام شرعیه بسیار اندک بوده، و استقلال به کتاب از ائمه علیهم السلام نیست. یعنی باید به ائمه علیهم السلام رجوع شود، و استقلال به قرآن نمی‌توان داشت.

۱. البته تعداد نسبتاً زیادی از احکام ارث، در قرآن مطرح شده است.

ج۵۸ ۹۶/۱۰/۱۲

طائفه سوم: نهی از تفسیر به رأی در قرآن

روایاتی متعدّدی بر مذّمتِ تفسیر به رأی در کتاب، دلالت دارد. پس از تفسیر به رأی در کتاب نهی شده، که اخذ به ظاهر کتاب نیز تفسیر به رأی است؛ زیرا تفسیر در جایی است که ظهوری باشد و مجمل قابل تفسیر نیست. پس باید در مورد ظواهر کتاب، به رأی معصوم علیه السلام اخذ شده، و به فهم دیگران از ظاهر اکتفاء نشود. نظیر تفاوت «متعلّم» و «محقّق» که محقق به دنبال «کشف واقع» بوده، امّا متعلّم به دنبال «فهم معلّم از واقع» است. پس در آیات قرآن نباید محقّق بود، بلکه باید متعلّم بوده و به دنبال نظر ائمه علیهم السلام بود.

جواب اول: تطبیق «تفسیر به رأی» بر قیاس و استحسان

ادّعا شده در عصر ائمه علیهم السلام «تفسیر به رأی» اصطلاحی بوده که به معنای عمل به ظنون و استحسان به کار می‌رفته است. در آن عصر به ظنون و استحسان عمل می‌نمودند و فهم برخی بر اساس امور ظنّیه بوده است. لذا فهم ظنّی خود را به عنوان امر دین گرفته‌اند.

این ادّعا نیاز به تحقیق و بررسی بیشتری دارد، و اگر این مطلب صحیح باشد (که تفسیر به رأی نظیر کار ابوحنیفه بوده است)، استدلال به روایات فوق برای عدم حجّیت ظاهر کتاب ناتمام می‌شود.

جواب دوم: قطع به عمل اصحاب ائمه علیهم السلام به ظواهر قرآن

عمده جواب به استدلال به طائفه سوم این است که قطعاً اصحاب ائمه علیهم السلام به ظواهر کتاب عمل کرده‌اند؛ عدم عمل به ظواهر کتاب، پدیده‌ای عجیب بوده و باید نقل شده و در تاریخ منعکس شود. اگر اصحاب ائمه علیهم السلام به ظواهر کتاب عمل نکرده باشند، حتماً این امر نقل شده و واصل می‌شد.

در نتیجه مراد از این روایات، نهی از اتّباع ظواهر نبوده و این روایات رادع از سیره در عمل به ظواهر نخواهند بود؛ در عصر حضور و در عصر غیبت صغری و زمان نزدیک به آن، به ظواهر عمل شده و بدیلی برای آن نقل نشده است. همین سیره به عنوان دلیل لبّی مانع انعقاد اطلاق در روایات تفسیر به رأی شده، لذا شامل ظواهر کتاب نخواهند بود.

بررسی هر سه طائفه از روایات

همانطور که گذشت در این سه طائفه از روایات، حدود ۱۲۰ روایت وجود دارد که ادّعا شده بر نهی از استنباط احکام شرعی از ظواهر کتاب دلالت دارند. با فرض صحّت استدلال به این سه طائفه «فی نفسها»، روایات بسیاری وجود دارد که معارض آنهاست. روایات معارض در چهار دسته قرار می‌گیرند:

الف. روایاتی که امر به رجوع به کتاب کرده و دلالت دارد بر اینکه دائماً باید به کتاب مراجعه کرد، و یا اینکه در اشتباه و ظلمت جهل باید به کتاب رجوع نمود.

ب. روایاتی دالّه بر اینکه شروط ضمن عقد باید به کتاب عرضه شود و هر شرط مخالف کتاب مردود است. «نصّ» در کتاب بسیار اندک بوده، پس مراد از این روایات، شرط مخالف ظهور کتاب است.

ج. روایاتی که ائمه علیهم السلام در آنها امر به عرضه اخبار و احادیث بر کتاب نموده‌اند، که اگر خبری مخالف کتاب بوده «فاضربوه علی الجدار» و حجّت نمی‌باشد؛ و اگر مخالف نبود، به آن اخذ شده و حجّت می‌باشد. این طائفه روایات بسیار متعدّدی دارد. نصوص کتاب بسیار اندک بوده و عرضه خبر بر نصوص کم فائده است (بسیار اندک جمله می‌شود ساخت که از تمام جهات نصّ باشد)، لذا مراد عرضه بر ظواهر کتاب است.

د. روایاتی که در آنها ائمه علیهم السلام استدلال به ظواهر کتاب کرده‌اند (اخبار استدلالیه). این روایات به وضوح بر حجّیتِ ظواهر کتاب دلالت دارد؛ زیرا فهم عرفی از استدلال به ظاهر کتاب، حجّیت ظهور فی نفسه است.

لذا اگر استدلال به آن سه طائفه از روایات بر عدم حجّیت ظواهر کتاب، تمام باشد (که نبود) با این چهار دسته از روایات تعارض می‌کند؛ لذا هر دو گروه از روایات تساقط نموده، و به سیره و امضاء آن رجوع می‌شود. امضاء سیره از «سکوت زمانی» به دست می‌آید؛ زیرا در عصر تبلیغ روایت معتبری بر ردع سیره (در عمل به ظواهر) وجود نداشته، لذا اطمینان به امضاء آن پیدا می‌شود.[1]

---

۱. قبل از شروع بحث بعدی، استدراکی از جلسه ۵۶ می‌شود. این مثال که جمله «تمام سخنان من دروغ است» منجرّ به تناقض می‌شود، با این پیش است که متکلّم سخنانی گفته که همه دروغ بوده و سپس این جمله را می‌گوید. به عنوان مثال فرض شود زید امروز ده دروغ گفته و سپس می‌گوید «تمام سخنان من در امروز دروغ است». اگر فرض صدق این سخن شود، لازمه‌اش این است که این سخن هم به عنوان یکی از سخنان وی دروغ باشد؛ و اگر فرض کذب این سخن شود، لازمه‌اش صدق قضیه است؛ زیرا تمام سخنان قبلی دروغ بوده و باید یک سخن صادق باشد تا این سخن دروغ شود. این قضیه اشکالی بر استحاله تناقض بوده که شهید صدر تلاش نموده از آن پاسخ دهد.

مسلک دوم: عدم ظهور در کتاب

همانطور که در ابتدای بحث گفته شد، دو مسلک به علمای اخباری نسبت داده شده است. مسلک اول اینکه ظهورات کتاب حجّت نبوده لذا تفصیلی در حجّیت ظهور وجود دارد؛ و مسلک دوم اینکه اصلاً در کتاب ظهور وجود ندارد که استطراداً این بحث نیز مطرح می‌شود.

کسانی که قائل به اجمال در کتاب شده‌اند، به دو نحوه ادّعا نموده‌اند که کتاب ظهوری ندارد: اول اینکه قرآن ذاتاً مجمل است؛ و دوم اینکه قرآن اجمالی عرضی یا اجمال حکمی دارد.

اجمال ذاتی در آیات قرآن

اخباریون دو وجه برای اجمال ذاتی قرآن بیان نموده‌اند، و شهید صدر نیز وجه دیگری بیان نموده است. در مجموع سه وجه برای اجمال ذاتی قرآن مطرح شده که بررسی می‌شوند:

وجه اول: ربط امّت به امام

ادّعا شده کتاب به صورت مجمل نازل شده، برای اینکه مردم محتاج به امام باشند؛ زیرا اگر همه قرآن ظاهر و روشن باشد، مردم احساس نیاز به امام نخواهند کرد. پس برای اینکه مردم احساس نیاز به ائمه علیهم السلام نموده و به دنبال آنها بروند، آیات قرآن به صورت مجمل نازل شده است.

به نظر می‌رسد این وجه ناتمام است؛ زیرا اولاً اجمال آیات قران بر خلاف وجدان بوده و بالوجدان ظواهر بسیاری در کتاب وجود داشته و حتی برخی آیات قرآن نیز نصّ می‌باشند. لذا اینگونه نیست که تمام آیات قرآن مبهم بوده و فهمی از آنها نباشد؛ و ثانیاً برای «ربط الامّة بالامام» نیازی به اجمال و ابهام آیات نیست، زیرا تمام احکام شرعی در کتاب مطرح نشده و همین که برای یادگیری دین و احکام باید به امام رجوع شود برای ربط امّت به امام کافی است. اکثر احکام شرعی در کتاب نیست، و مقدار اندکی از شریعت در کتاب هست (بیش از «۹۰ درصد» و شاید حدود «۹۹ درصد» از احکام شرعی در کتاب نیست).

وجه دوم: علوّ مرتبه متکلّم در قرآن

وجه دیگری که از علمای اخباری برای اثبات اجمال ذاتی در آیات قرآن نقل شده، اینکه صاحب کتاب خداوند متعال بوده و مراجعین به کتاب عرف و مردم هستند. هر سخنی از حیث مرتبه متناسب با صاحب سخن است، و حال که صاحب سخن دارای چنین عظمتی است پس سخنان وی نیز از علوّ مرتبه برخوردار می‌باشند. در این صورت، مردم عادی (حتی علماء) که فاصله زیادی از حیث مرتبه دارند، نمی‌توانند چنین کلامی را بفهمند.

خداوند متعال با ارتفاع مقام سخنی فرموده و انسان با این پستی مقام آن را درک نمی‌کند، زیرا باید تناسبی بین آنها باشد تا درک نمایند. بنابراین قرآن دارای اجمال ذاتی بوده، و ظهوری در کتاب برای مردم عادی وجود ندارد.

به نظر می‌رسد این وجه نیز ناتمام است؛ زیرا بحث در آیات احکام در قرآن است که غموضی ندارد. به عنوان مثال پیچیدگی در «غیبت نکن» و «شرب خمر نکن» و «نماز بخوان» و «روزه بگیر» وجود ندارد؛ زیرا غموض و پیچیدگی در جملات خبری و بیان حقیقت مسائل مانند حقیقت عالم و ملکوت است، امّا آیات احکام جملاتی انشائی بوده و غموضی ندارد.

ج۵۹ ۹۶/۱۰/۱۳

وجه سوم: احتمال وجودِ قرائن

شهید صدر به نقل برخی تلامیذ ایشان فرموده کتاب فاقد ظهور بوده و آیات قرآنی دارای اجمالند. ایشان ظاهراً این بحث را در کتب اصولی مطرح نکرده‌اند، امّا برخی شاگردان از ایشان نقل نموده‌اند.

خلاصه نظر ایشان این است که احتمال وجودِ قرائن غیر لفظیه هنگام نزول آیات بر نبی اکرم صلّی الله علیه و آله وجود دارد. گاهی سوال (نسبت به ظهور در جمله جواب) یا مکان و یا زمان، قرینه‌ای برای کلام می‌شود. در مورد آیات قرآنی نیز ممکن است هنگام نزول یکی از آن قرائن وجود داشته‌اند. اصحاب نبی اکرم صلّی الله علیه و آله نیز فقط قرآن را نقل نموده و قرائن را نقل نکرده‌اند، زیرا مقیَّد به نقل الفاظ قرآن و عدم اختلاط الفاظ دیگر با قرآن بوده‌اند. پس ممکن است قرائنی نقل نشده باشد که وجودِ آنها موجب استظهار دیگری در آیه شود. این احتمال در آیات قرآن وجود داشته و یقین به عدم قرائن وجود ندارد. شک در قرینه در این موارد نیز دافعی ندارد؛ زیرا تنها یکی از دو چیز می‌تواند دافع باشد:

اول «اصلِ عدمِ غفلت» که در مواردی که احتمال دارد راوی حین نقل دچار غفلت شده و قرینه را نقل نکرده باشد، این اصل جاری شده و احتمال قرینه دفع می‌شود. یعنی عقلاء به این احتمال اعتناء نکرده و اصل عدم غفلت جاری می‌کنند؛ امّا این دافع در مورد آیات قرآنی وجود ندارد، زیرا ناقلین قرآن متعهد بوده‌اند فقط آیات را نقل نمایند، و چیز دیگری که اختلاط الفاظ دیگر با آیات شبود، را نقل نکنند. پس احتمال وجودِ قرینه با اصل عدم غفلت دفع نمی‌شود؛ زیرا احتمال دارد قرائن را عمداً نقل نکرده باشند به سبب عدم اختلاط الفاظ قرآن با سخنان دیگر.

---

۱. برخی متأخّرین فرموده‌اند «قاعده فراغ» و «قاعده تجاوز» و «اصالة الصحّة» نیز به اصل عدم غفلت برمی‌گردند، و در نظر مختار نیز همینگونه است.

دافعِ دوم برای احتمال قرینه نیز «شهادت سلبی ناقل» است. به عنوان مثال اگر ناقل گفته باشد «اکرم الفقیر» و احتمال باشد قرینه «الّا زیداً» نیز وجود داشته باشد که نقل نشده است. سکوت راوی، شهادتی است به عدم قرینه؛ زیرا فرض وثاقت وی شده و باید هرچه دخیل در معنی است را نقل نماید؛ در مورد آیات قرآنی نیز شهادت سلبی ناقل موجب دفع قرینه نیست، زیرا ناقل مقیّد است فقط الفاظ قرآن را نقل نماید. یعنی سکوت ناقل شهادت بر عدم قرائن مقامی و حالیه نیست، بلکه برای عدم اختلاط آیات قرآنی با سخنان دیگر است.[۱]

اشکال: ارجاع به کتاب به صیاغت فعلی

بر این استدلال شهید صدر اشکالاتی مطرح شده که به ذکر یک اشکال اکتفاء می‌شود. از قطعیات و مسلّمات است که ائمه علیهم السلام ارجاع به همین صیاغت فعلی کتاب داده‌اند. روایاتی که دلالت دارند بر امر به تدّبر در قرآن، و یا بر ارجاع به قرآن در فهم دین، و یا بر مناط و ملاک بودنِ قرآن در صدق احادیث دیگر، همه باید به همین صیاغت فعلی باشد. با توجه به این روایات کثیره و مسلّمه، ممکن نیست کتاب فاقد ظهور باشد و دارای اجمال ذاتی باشد.

---

۲. کتاب الخمس (للشاهرودی)، ج۲، ص۱۲:«الملاحظة الثالثة: ما افاده سیّدنا الشهید الصدر (قدّس سرّه) من اجمال الآیة المبارکة علی اساس احتمال احتفافها بقرینة غیر لفظیة فی موردها أو حین نزولها تجعلها ظاهرة فی المعنی الخاص لا العالم، و هذا یعنی احتمال وجود قرینة غیر لفظیة محفوفة بالآیة المبارکة لو کنا نطلع علیها لتغیر معنی الآیة المبارکة عندنا، و کان ظهورها فی إرادة غنائم دار الحرب بالخصوص، و هذا الاحتمال یوجب اجمال الظهور. لا یقال هذا الاحتمال منفی باصالة عدم القرینة، کما هو الحال فی تمام موارد احتمال القرینة المتصلة. فانه یقال اصالة عدم القرینة علی ما حققناه فی علم الاصول لیست اصلا تعبدیا صرفا فی قبال اصالة الظهور و ما لها من الکاشفیة، فانّ العقلاء لیست لهم تعبدات صرفة، و انما ترجع الاصول العقلائیة فی باب المحاورات و الاخبار الی کاشفیة الظهور او الاخبار، و علی هذا الاساس قلنا فی ذلک البحث انّ القرینة المحتملة اذا کانت قرینة منفصلة فالنافی لها حجیة ظهور ذی القرینة، لانّ القرینة المنفصلة حتی علی تقدیر ثبوتها أو وصولها الی المکلف فهی لا تهدم اصل الظهور فی ذی القرینة، بل ظهوره منعقد علی کل تقدیر، و القرینة المنفصلة تهدم حجیته، و تتقدم علیه فی مقام المعارضة، فمع الشک فیها یبقی الظهور المنعقد علی کل حال حجة فی اثبات الحکم و فی نفیها. و اذا کانت القرینة المحتملة متصلة فالنافی لها شهادة الراوی السلبیة بعدم وجود قرینة متصلة مغیّرة لمعنی الکلام و الّا لنقلها، فعدم نقله لها و سکوته عنها شهادة سلبیة علی عدم وجود قرینة علی الخلاف. و هذه النکتة لا یمکن تطبیقها فی الآیات القرآنیة، و ذلک لانّ الناقل لها ملتزم بعدم نقل غیر النص القرآنی حتی اذا کانت قرینة مؤثرة علی معنی الآیة، فلیس الناقل للنص القرآنی کالناقل للحدیث عن المعصوم ناظرا الی نقل المعنی سواء بلفظه أم بالمعنی لیقال بانّ سکوته شهادة منه بانّ ما نقله هو تمام المعنی و انه لم یکن هناک قرینة متصلة علی خلافه، بل تمام النظر فی نقل الآیات القرآنیة الثابت بالقطع و التواتر الی الحفاظ علی النص القرآنی فحسب من دون زیادة ما لیس من القرآن فیه و لو کان مؤثرا فی معناه، لانّ نقله معه تحریف للنص القرآنی بالزیادة و هو لا یجوز، فالناقل للقرآن الکریم ملتزم بعدم نقل غیر النص القرآنی و ان کان صالحا للقرینة علیه. و بهذا تظهر مشکلة عامة فی الظهورات القرآنیة تؤدی الی المنع عن امکان التمسک بها کلّما احتمل وجود قرینة متصلة خارج النص القرآنی– کالقرائن الحالیة أو اللبیة– کانت محفوفة مع النص القرآنی حین نزوله، بحیث یتغیر علی اساسها ظهوره العرفی، و من مصادیق ذلک آیة الغنیمة فی المقام، حیث یحتمل وجود قرینة– بحسب المورد أو بحسب تطبیق النبی (ص)– علی إرادة المعنی الخاص منها حین نزولها و هو غنیمة الحرب، فتبتلی الآیة بالاجمال، و لا یمکن التمسک بها لاثبات الخمس فی مطلق الفائدة».

از ارجاع ائمه علیهم السلام به قرآن، یکی از دو مطلب استفاده می‌شود: یا قرائنی وجود نداشته که معنی آیات را تغییر دهد؛ و یا اگر قرینه وجود داشته، ظهورات فعلی قرآن تا عصر حضور معصوم علیه السلام کافی است. یعنی ظهورات فعلی «لولا القرینة» حجّت هستند.

اجمال حکمی

برخی هرچند منکر اجمال ذاتی شدند امّا ظهورات کتاب را در حکم مجمل می‌دانند که نمی‌توان به آنها عمل کرد. توضیح اینکه عمومات و اطلاقاتی در قرآن مانند«اوفوا بالعقود» و «احلّ الله البیع» و «الّا ان تکون تجارة عن تراض» وجود دارد. از سویی نیز علم به وجودِ پاره‌ای از تخصیصات و یا تقییدات در آنها وجود دارد. بنابراین حجّیت تمام ظهورات، با علم به عدم حجّیت برخی ظهورات تعارض دارد. علم اجمالی به عدم حجّیت برخی ظهورات موجب می‌شود اصل حجّیت ظهور در هیچ ظهوری جاری نشود. نظیر اینکه متکلّمی دو جمله «اکرم الفقیر» و «اکرم کل عالم» را گفته، امّا علم وجود دارد که در یک جلسه تخصیص یا تقییدی نسبت به یکی از آنها را گفته است. در این صورت به هیچیک از ظهور اطلاقی و عمومی نمی‌شود عمل نمود؛ بلکه باید به قدر متیقّن آنها عمل کرد.

جواب اول: نقض به علم اجمالی به تخصیص و تقیید در روایات

جواب اول به استدلال فوق یک جواب نقضی است. توضیح اینکه علم اجمالی به وجود پاره‌ای از تخصیصات و تقییدات در عمومات و اطلاقات روایات نیز وجود دارد. این علم اجمالی موجب می‌شود که نتوان به اطلاقات و عمومات روایات عمل نمود. پس ظهورات روایات نیز قابل عمل نخواهند بود.

جواب دوم: انحلال علم اجمالی بعد از فحص

علم اجمالی به تخصیص و تقیید در عمومات و اطلاقات قرآن، بعد از فحص و دستیابی به مقداری از تخصیصات و تقییدات، منحلّ شده و سائر ظهورات قرآنی حجّت می‌شوند؛ زیرا نسبت به باقی ظهورات قرآنی علم اجمالی وجود نداشته و با شکّ در تخصیص و تقیید به «اصالة الظهور» اخذ می‌شود؛ زیرا فرض این است که برای علماء و فقهاء علم اجمالی منحلّ شده است.

البته به این نکته نیز باید توجه شود که نوعاً علماء اطلاقات و عمومات بسیاری از آیات قرآنی استفاده نموده‌اند، امّا در نظر مختار در اکثر آیات عموم یا اطلاقی نیست. به عنوان مثال عناوین «بیع» و «عقود» در آیات

فوق اطلاقی ندارند. با توجه به این نکته، علم اجمالی به وجود تخصیص و تقیید در قرآن وجود نداشته و با فحص نیز منحلّ نمی‌شود.

ج۶۰ ۹۶/۱۰/۱۶

جهت پنجم: ظهور شخصی و نوعی

در جهت پنجم از مباحث ظهور، مباحثی پیرامون ظهور شخصی و نوعی مطرح می‌شود. ابتدا باید ظهور شخصی و نوعی معرفی شوند:

نظر شهید صدر پیرامون ظهور شخصی و نوعی

مرحوم شهید صدر فرموده ظهور شخصی به افراد سنجیده شده و ظهور کلام نسبت به یک شخص می‌باشد. به عنوان مثال ظهور این کلام نزد زید یا نزد عمرو، ظهور شخصی هستند؛ امّا ظهور نوعی به عرف سنجیده شده و ظهور نزد عرف است. ایشان نامِ «ظهور ذاتی» را برای ظهور شخصی، و نامِ «ظهور موضوعی» را برای ظهور نوعی انتخاب نموده است. ظهور ذاتی یعنی ظهورِ ناشی از خصوصیات فردیه و شخصیه که متقوّم به شخص است؛ و ظهور نوعی نیز منشأ عینی و خارج از ذهن دارد، لذا موضوعی نامیده شده است.

در نظر ایشان دو تفاوت اساسی بین ظهور شخصی و نوعی وجود دارد:

الف. ظهور شخصی امری نسبی بوده و نسبت به افراد مختلف تغییر می‌کند. یعنی ممکن است یک ظهور نزد عمرو و ظهور دیگری نزد زید باشد، که خصوصیات ذهنی افراد موجب این تفاوت شده است؛ امّا ظهور نوعی از امور نسبی نیست، یعنی هرچند اعراف مختلفی وجود دارد امّا دو ظهور نوعی متفاوت برای یک کلام وجود ندارد.

ب. عالم ثبوت و اثبات در ظهور شخصی یکی است، زیرا موطن هر دو ذهن شخص است. یعنی آنچه زید استظهار نموده نیاز به کار میدانی نداشته و فقط با مراجعه به زید معلوم می‌شود؛ امّا در ظهور نوعی عالم ثبوت همان عالم واقع و اذهان مردم است، و عالم اثبات ذهن شخص است لذا ممکن است بین آنها تفاوت باشد. به عنوان مثال عرف از صیغه امر وجوب فهمیده امّا زید معتقد است عرف عرب از صیغه امر، ندب می‌فهمد. پس تفاوت بین آنها ممکن است.

ایشان در انتهاء فرموده رابطه ظهور نوعی و شخصی، عموم و خصوص من وجه است. یعنی ظهور شخصی و نوعی گاهی برای زید یکسان بوده و گاهی متفاوتند.[1]

نظر مختار پیرامون ظهور شخصی و نوعی

اگر شهید صدر در صدد ایجاد اصطلاحی با عنوان ظهور شخصی و نوعی باشند، اشکالی متوجّه کلام ایشان نبوده، و اصطلاحی برای ظهور نسبت به یک شخص و ظهور نسبت به عرف جعل شده است؛ امّا اگر در صدد بیان ارتکاز و اذهان علمای اصول از ظهور شخصی و نوعی باشند، به نظر می‌رسد ظهور شخصی در ارتکاز علمای اصول قسیم ظهور نوعی است. بنابراین ظهور شخصی و نوعی اجتماع نخواهند کرد.

به هر حال، به نظر می‌رسد ظهور شخصی قسیم ظهور نوعی بوده و به لحاظ موردی با یکدیگر جمع نمی‌شوند. «ظهور شخصی» ظهوری نزد اقلّ (ولو یک نفر) می‌باشد؛ و «ظهور نوعی» ظهور نزد اکثر (ولو همه افراد) می‌باشد.[1] البته گاهی یک کلام فقط ظهور نوعی داشته و گاهی فقط ظهور شخصی داشته و گاهی نیز ظهور نوعی و شخصی دارد، یعنی لزوماً در موارد ظهور شخصی، ظهور نوعی وجود ندارد. به عبارت دیگر ممکن است کلامی دارای ظهور شخصی بوده امّا ظهور نوعی نداشته و مجمل باشد؛ و ممکن است ظهور نوعی داشته امّا نزد شخصی اجمال داشته باشد.

«ظهور شخصی» یا «ظهور فردی» عنوان گویا و رسا می‌باشند لذا تعبیر از آنها بهتر از تعبیر به «ظهور ذاتی» است که نیاز به توضیح و تبیین دارد. همینطور «ظهور نوعی» نیز عنوان رسا و گویایی دارد و بهتر از «ظهور موضوعی» است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۹۱:«و المراد بالظهور الذاتی الظهور الشخصی الّذی ینسبق إلی ذهن کلّ شخص شخص، و بالظهور الموضوعی الظهور النوعیّ الّذی یشترک فی فهمه أبناء العرف و المحاورة الذین تمت عرفیتهم، و هما قد یختلفان لأنَّ الشخص قد یتأثر بظروفه و ملابساته و سنخ ثقافته أو مهنته أو غیر ذلک فیحصل فی ذهنه أنس مخصوص بمعنی مخصوص لا یفهمه العرف العام عن اللفظ. و من هنا یعلم انَّ الظهور الذاتی الشخصی نسبی مقام ثبوته عین مقام إثباته و لهذا قد یختلف من شخص إلی آخر، و امّا الظهور الموضوعی فهو حقیقة مطلقة ثابتة مقام ثبوته غیر مقام إثباته لأنَّه عبارة عن ظهور اللفظ المشترک عند أهل العرف و أبناء اللغة بموجب القوانین الثابتة عندهم للمحاورة و هی قوانین ثابتة متعیّنة، و إِنْ شئت عبرت بأنه الظهور عند النوع من أبناء اللغة و من هنا یعرف انَّه یعقل الشک فیه لکونه حقیقة موضوعیة ثابتة قد لا یحرزها الإنسان و قد یشک فیه. و الظهوران قد یتطابقان کما عند الإنسان العرفی غیر المتأثر بظروفه الخاصة، و قد یختلفان فیخطئ الظهور الذاتی الشخصی الظهور الموضوعی و ذلک امّا لعدم استیعاب ذلک الشخص لتمام نکات اللغة و قوانین المحاورة أو لتأثره بشئونه الشخصیة فی مقام الانسباق من اللفظ إلی المعنی».

۱. مراد از «اکثر» نیز همان اکثر عرف اهل محاوره می‌باشد و اکثر مردم یا اکثر عقلاء مراد نیست.

در نتیجه یک کلام ممکن است نزد اقلّ یا نزد اکثر، ظهوری داشته باشد؛ که در صورت اول «ظهور شخصی» و صورت دوم «ظهور نوعی» نامیده می‌شود.

چهار سوال پیرامون ظهور شخصی و نوعی

پس از معرفی ظهور شخصی و نوعی، چهار سوال به ترتیب در مورد ظهور شخصی و نوعی باید پاسخ داده شوند:

الف. کدامیک از ظهور شخصی و یا ظهور نوعی حجّت است؟

ب. با فرض حجّیت ظهور نوعی، کدامیک از عرف زمان صدور و یا عرف زمان وصول ملاک است؟

ج. با فرض معیار بودنِ عرف زمان صدور، چگونه عرف زمان صدور کشف می‌شود؟

د. با فرض معیار بودنِ عرف زمان وصول، چگونه عرف زمان وصول کشف می‌شود؟

سوال اول: حجّیت ظهور شخصی یا نوعی

مرحوم شهید صدر فرموده ظهور نوعی و عرفی حجّت بوده و ظهور شخصی حجّت نیست؛ زیرا ظهور نوعی به ظهور حال متکلّم برمی‌گردد، و متکلّم نیز همان قواعد لغت و ذهنیت عرفی را رعایت می‌کند، نه اینکه قواعد شخص مخاطب را رعایت نماید. متکلّم از اهل عرف بوده و همان قواعد و ذهنیت عرف را رعایت نموده و حتی گاهی متکلّم شناختی از حال و ذهنیت مخاطب ندارد تا بخواهد ذهنیت وی را رعایت نماید.[2]

نظر مختار در حجّیت ظهور نوعی یا شخصی

به نظر می‌رسد کلام شهید صدر صحیح نیست که برای توضیح آن باید دو مقدّمه بیان شود:

الف. اول اینکه در نظر مختار، مجموع ظهورات استعمالیه و جدّیه متّصف به حجّیت می‌شوند. در ظهور استعمالی همیشه قواعد عرفی در نظر گرفته می‌شود. توضیح اینکه معانی لفظ چهار دسته است: معانی لغویه؛ معانی عرفیه؛ معانی مجازیه؛ و معانی کنائیه؛ متکلّم الفاظ را با توجّه به معانی عرفیه و قواعد محاوره به کار می‌برد. به عنوان مثال اگر لفظی دارای دو معنای عرفی و لغوی باشد، متکلّم آن لفظ را با توجّه به معنای عرفی به کار برده و اگر با توجّه به معنای لغوی به کار برد، باید برای آن قرینه قرار دهد. در معنای مجازی نیز عرف محاوره لحاظ شده و به عنوان مثال در زبان عربی لفظ «اسد» برای انسان شجاع به کار می‌رود هرچند ممکن است حیوانات

---

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۹۲:«و موضوع أصالة الظهور لا ینبغی الإشکال فی انَّه الظهور الموضوعی لا الذاتی لأنَّ حجیة الظهور بملاک الطریقیة و کاشفیة ظهور حال المتکلّم فی متابعة قوانین لغته و عرفه، و من الواضح انَّ ظاهر حاله متابعة العرف المشترک العام لا العرف الخاصّ للسامع القائم علی أساس أُنس شخصی و ذاتی یختص به و لا یعلم به المتکلّم عادة و هذا واضح».

شجاع دیگری نیز وجود داشته باشند، و لفظِ «کثیر الرماد» برای شخص جواد به کار می‌رود. پس از عناوین زبان فارسی در عرف عرب‌زبانان استفاده نمی‌شود. در ظهور استعمالی نیاز به قواعد عرفی و محاوره وجود دارد.

ب. مقدمه دوم اینکه ظهور نوعی دو قسم «فعلی» و «تقدیری» دارد. «ظهور نوعی فعلی» به این معنی است که اکثریت افراد این استظهار را بالفعل دارند؛ و «ظهور نوعی تقدیری» به این معنی است که اقلّیت متوجّه نکته‌ای شده و استظهاری از کلام دارند که اگر دیگران هم متوجّه آن نکته شوند، همان استظهار را از کلام خواهند داشت. به عنوان مثال اکثریت افراد از جمله «اکرم الفقیر» اطلاق فهمیده و آن را شامل زید می‌دانند، امّا اگر آنها نیز متوجّه عداوت بین مولی و زید شوند، اطلاق فقیر را شامل زید نخواهند دانست. پس «انصراف فقیر از زید» یک ظهور شخصی بوده امّا ظهور نوعی تقدیری نیز می‌باشد.[1]

ج۶۱ ۹۶/۱۰/۱۷

حجّیت ظهور شخصی یا نوعی تقدیری

همانطور که گفته شد مجموع ظهور استعمالی و جدّی موصوف به حجّیت می‌شوند (نه استعمالی به تنهایی و نه جدّی به تنهایی)؛ در ظهورات استعمالیه قواعد عرفی محاوره رعایت می‌شود، امّا در ظهورات جدّی قواعد عرفیه وجود ندارد. به عنوان مثال مراد از جمله «زید مجتهدٌ» گاهی «اخبار از اجتهاد زید» بوده، و گاهی «اخبار از اجتهاد متکلّم» می‌باشد زیرا در ارتکاز هست و یا متکلّم خبر داده که مجتهد را فقط مجتهد می‌شناسد، و گاهی «نفی اجتهاد از عمرو» می‌باشد زیرا زید و عمرو هر دو به اجتهاد معروفند و یا متکلّم این جمله را در پاسخ از سوال «آیا زید و عمرو مجتهدند» گفته است، گاهی «اخبار از بطلان تقلید مخاطب» است. پس در مقام مراد جدّی متکلّم از کلام، ظهورهای مختلفی به کمک مجموعه‌ای از «قرائن غیر لفظی» وجود دارد، که افرادی از آنها مطّلع بوده و برخی نیز اطّلاع ندارند. قرائن دخیل در مراد جدّی، قابل حصر نیست؛ در نتیجه مراد جدّی تابع قواعد عرفی نیست.

به عنوان مثال ظهور جدّی از آیه شریفه «انّ الله سمیعٌ بصیرٌ» بستگی به فهم و شناخت مخاطب از خداوند متعال دارد. ممکن است کسی ظهور جدّی را در این بداند که خداوند متعال می‌شنود بدون اینکه گوشی داشته باشد، و کس دیگر این بداند که خداوند متعال عالم به مسموعات و مبصرات است، و کس دیگر معنای وسیع‌تری بفهمد. ظهور جدّی در این موارد بستگی به معرفت مخاطب نسبت به خداوند متعال دارد. بخش فراوانی از ظهور جدّی مرتبط با اشخاص بوده و قریب به اتّفاق اختلافات فقهاء نیز ریشه در ظهور جدّی دارد (نه اینکه ناشی از اختلاف در قواعد عقلی باشد).

---

۱. پس اینکه گفته شد ظهور شخصی قسیمِ ظهور نوعی بوده و با آن جمع نمی‌شود، فقط در مورد «ظهور نوعی فعلی» است.

البته کسی که استظهار می‌کند همیشه معتقد است استظهار وی نوعی تقدیری بوده و صرفِ یک استظهار شخصی نیست. یعنی معتقد است دیگران نیز اگر التفات و توجّه وی را داشته باشند، چنین استظهاری خواهند داشت. سرّ مطلب در این است که کلمات و قرائن لفظی، قابل انتقال به دیگران است؛ امّا تفطّن قابل انتقال نیست. به عنوان مثال در مقام بیان بودنِ متکلّم، استشمام شخص بوده و قابل انتقال نیست. استظهار انسان اینگونه بوده و اگر آیات قرآنی یک ظهور واحد نوعی داشت، این اختلافات پیش نمی‌آمد. شاید هزاران تفسیر قرآن وجود دارد، که اگر استظهارات ذیل یک آیه جمع شود گاهی یک آیه دارای هشتاد تفسیر مختلف است.[1] اختلافات در فقه نیز مانند اختلاف در مصبّ و مجرای قواعدی مانند «لاضرر» و «لاتعاد» و «قاعده فراغ» و «قاعده تجاوز» ریشه در استظهارات متفاوت دارد؛ و یا اختلافات بسیار در «استصحاب» مانند اینکه شمول آن نسبت به شکّ در مقتضی، نیز فقط ریشه در استظهار دارد.[2]

به هر حال ظهورات جدّی، مختلف بوده و در نقل الفاظ هیچگاه ظهورات جدّی نقل نمی‌شود. به عنوان مثال اگر کسی می‌داند غرض متکلّم از جمله «زیدٌ مجتهدٌ» بیان اجتهاد خودش است، نمی‌تواند به جای نقل آن جمله، خبر از اجتهاد متکلّم دهد! چنین مخبِری دارای وثاقت نبوده و مقتضای وثاقت، نقل همان جمله همراه قرینه است. یعنی انسان ثقه باید چنین قرائنی را نقل کند، و اگر به جای نقل قرائن از ظهور جدّی خبر داده و بگوید متکلّم اخبار از اجتهاد خود نمود، این اخبار کاذب است؛ زیرا متکلّم چنین خبری نداده است. در محاورات عرفی مردم نیز بسیار رائج است که کلماتی گفته شود در حالیکه غرض دیگری وجود دارد. این امور که ظهور جدّی را نمایات می‌کنند، تحت ضابطه درنمی‌آیند؛ در عینِ حال خداوند متعال نیز فقه را برای همین انسان‌ها فرستاده و اینگونه نیست که روزی اختلاف در فتوا کم شود، بلکه روزبه روز بیشتر شده است؛ زیرا استظهار چارچوب مشخصّی ندارد و هرچند در ظهور استعمالی باید قواعد عرفی رعایت شود، امّا در ظهور جدّی امور بسیاری دخیل است.

---

۱. به عنوان مثال کتاب فلسفه ارسطو بیش از چهارهزار شرح داشته و تفاسیر و فهم مختلفی از آن ارائه شده است. دو تفسیر کاملاً متفاوت از کتاب ارسطو وجود دارد که برخی وی را با توجّه به کتابش «ملحد» دانسته و برخی نیز «فوق موحّد عادی» می‌دانند. اینگونه نیست که کلام ارسطو از این حیث، غموض داشته باشد؛ بلکه ظهورات جدّی متفاوت است. مثال دیگر کتاب «عروه» که با تعلیقات مختلفی که دارد، فتاوای متفاوتی در آن وجود دارد. حدود «۹۹ در صد» این اختلافات فراوان در آن کتاب، ناشی از اختلاف در استظهار است.

۲. البته این اختلاف مختصّ علومی مانند فلسفه و فقه نیست؛ بلکه در علم پزشکی و مانند آن نیز همینگونه است. به عنوان مثال بسیار بعید است تمام پزشکان یک شهر در یک بیماری خاصّ، نسخه مشترک دهند (خصوصاً اگر بیماری پیچیده باشد).

در نتیجه اینگونه نیست هر کلام، دارای ظهور نوعی واحد باشد و افراد در کشف آن دچار اشتباه شوند؛ زیرا ظهور در خلأ محقّق نشده و همیشه در ذهن انسان شکل می‌گیرد، و از سویی نیز ظهور جدّی بسیار وابسته به ذهنیت انسان است. لذا همین ظهور شخصی افراد حجّت بوده و نزد هر شخص «ظهور نوعی تقدیری» است.[1]

ج۶۲ ۹۶/۱۰/۱۸

جمع‌بندی: حجّیت ظهور نوعی تقدیری در ظهورات جدّیه

نتیجه بحث پیرامون سوال اول این می‌شود که ملاک و معیار در ظهورات استعمالیه «ظهور نوعی» بوده؛ و در ظهورات جدّیه «ظهور شخصی» می‌باشد که همان «ظهور نوعی تقدیری» است. به عنوان مثال هیچیک از علماء تا زمان والد شیخ بهایی از ادلّه استصحاب (که بزرگترین اصل عملی شرعی به لحاظ سعه مورد، و به لحاظ شمول نسبت به منجّز و معذّر می‌باشد) این قاعده را استظهار نکرده بودند با وجودِ اینکه ادلّه فوق از همان زمان وجود داشته است. بنابراین استظهار ایشان نوعی نبوده بلکه استظهاری شخصی بوده که بعد از تفطّن ایشان به آن استظهار، دیگران نیز آن را پذیرفته‌اند. لذا ممکن است قواعد فقهی تنجیزی یا تعذیری دیگری نیز استنباط شود که در ذهن فقهای پیشین نبوده است.

همینطور شمول اصل عملی استصحاب نسبت به موارد شکّ در مقتضی، یا نسبت به موارد تعلیق، و سائر مباحث، ناشی از استظهارات فقهاست.

سوال دوم: عرف زمان صدور یا زمان وصول

سوال دوم پیرامون ظهور شخصی و نوعی این بود که با فرض معیار بودنِ ظهور نوعی و عرفی، آیا عرف زمان صدور کلام معیار است و یا عرف زمان وصول کلام؟ ظهور و فهم عرفی در این زمان از روایتی که ۱۲۰۰ سال پیش صادر شده، ملاک است و یا ظهور و فهم عرفی آن زمان؟

---

۱. شهید صدر متوجّه نکته‌ای شده که استذواقات فقیه حجّت نبوده بلکه استنباطات فقیه حجّت است. یعنی ذوق اهل خبره حجّت نیست بلکه قول آنها حجّت است، زیرا شخصیت و ذهنیت آنها در ذوقیات دخالت دارد. به نظر می‌رسد اشکال ایشان وارد نیست؛ زیرا نه تنها در ذوقیات بلکه در استنباط نیز ذهنیت و شخصیت فقیه دخیل است. لذا اگر در ذوقیات اشکال شود، در استنباط نیز باید اشکال شود؛ علاوه بر اینکه تفکیک بین استذواق و استنباط نیز در غایت صعوبت است.

ایشان قبل از نظریه «حساب احتمالات» قائل به نظریه «قریحه» بودند که انسان باورهایی دارد و برهان نیز آنها را خراب نمی‌کند. به عنوان مثال ملحد اعتقاد دارد خداوند وجود ندارد، و حتی با نظر به ادلّه اثبات واجب نیز اعتقادش تغییر نمی‌کند! و موحّد اعتقاد به وجود خداوند متعال داشته و حتی با نظر به ادلّه ملحدین نیز اعتقادش تغییر نمی‌کند! پس قریحه انسان موجب اعتقاد وی شده و برهان در آن اثری ندارد؛ سپس متوجّه اشکالات فراوانی به لحاظ علوم دینی در این نظریه شده لذا به دنبال نظریه «حساب احتمالات» رفتند.

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

طبق مبنای شهید صدر (حجّیت ظهور نوعی بالجملة) و نظر مختار در ظهور استعمالی (حجّیت ظهور نوعی در ظهورات استعمالیه) واضح است که معیار همان عرف زمان و مکان صدور است؛ زیرا عقلاء بر اساس اوضاع و صیاغات لغوی زمان خود سخن می‌گویند. یعنی متکلّم الفاظ را با توجّه به معانی و ترکیب‌های زمان و مکان صدور به کار می‌برد.[۱]

سوال سوم: نحوه احراز ظهور نوعیِ زمان صدور

سوال سوم پیرامون ظهور شخصی و نوعی این بود که ظهور نوعیِ زمان صدور چگونه به دست می‌آید؟ به عبارت دیگر با فرضِ معیار بودنِ ظهور زمان متکلّم به نحو مطلق و یا فی الجمله، چگونه آن ظهور احراز می‌شود؟

اصلی مورد قبول بین علماء وجود دارد که سه نام برای آن ذکر شده: «اصالة عدم النقل»؛ و «الاستصحاب القهقرائی فی الالفاظ» یعنی اگر معنای لفظی اکنون معلوم بوده و در گذشته مشکوک بود، معنای فعلی به گذشته کشانده می‌شود؛ و «اصالة الثبات فی الالفاظ و الظهورات» که شهید صدر این نام را بیان کرده و فرموده عقلاء هنگام شکّ در معنا و ظهور کلام، بناء بر معنای عرفی این زمان می‌گذارند؛ زیرا نقل در الفاظ بسیار اندک و نادر بوده و هنگام شکّ، حمل بر ظهور عرفی همان زمان می‌شود.[۲]

در نظر مختار چنین اصلی بین عقلاء وجود ندارد. بله به سبب ندرت احتمال نقل معنی، نوعاً اطمینان به عدم نقل در افراد ایجاد شده لذا انسان طبق آن اطمینان عمل می‌کند. یعنی غلبه عدم نقل الفاظ یک اماره است که موجب اطمینان می‌شود.

سوال چهارم: نحوه احراز ظهور نوعیِ زمان فعلی

سوال چهارم پیرامون ظهور شخصی و نوعی این بود که ظهور زمان معاصر چگونه احراز می‌شود؟ یعنی چگونه هنگام شکّ در معنای عرفی برخی الفاظ یک متکلّم، ظهور کلام وی احراز می‌شود؟

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۹:«و موضوع الحجّیة الظهور فی عصر صدور الکلام، لا فی عصر السماع المغایر له، لانها حجّیة عقلائیة قائمة علی اساس حیثیة الکشف و الظهور الحالی. و من الواضح انّ ظاهر حال المتکلم ارادة ما هو المعنی الظاهر فعلا فی زمان صدور الکلام منه».

۲. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۹:«و یبقی علینا ان نثبت انّ الظهور الموضوعی فی عصر السماع مطابق للظهور الموضوعی فی عصر الکلام الذی هو موضوع الحجّیة، و هذا ما نثبته بأصل عقلائی یطلق علیه اصالة عدم النقل، و قد نسمّیه باصالة الثبات فی اللغة، و هذا الاصل العقلائی یقوم علی أساس ما یخیّل لأبناء العرف– نتیجة للتجارب الشخصیة– من استقرار اللغة و ثباتها، فان الثبات النسبی و التطور البطیء للّغة، یوحی للافراد الاعتیادیین بفکرة عدم تغیّرها و تطابق ظواهرها علی مرّ الزمن».

شهید صدر فرموده احراز ظهور نوعی زمان معاصر از دو طریق تعبّدی و وجدانی ممکن است:

الف. طریق تعبّدی به این صورت که اگر کلامی دارای ظهور شخصی باشد، عقلاء آن ظهور شخصی را اماره بر ظهور نوعی می‌دانند. پس اصل عقلائی یک طریق تعبّدی برای رسیدن به ظهور نوعی از ظهور شخصی است.[۱]

به نظر می‌رسد این طریق صحیح نیست؛ زیرا چنین اصل تعبّدی بین عقلاء وجود ندارد بلکه عمل به ظهور شخصی به سبب اطمینان است. توضیح اینکه هر انسانی اطمینان دارد که یک انسان متعارف است. به همین دلیل اگر ظهوری از یک کلام استظهار نماید، اطمینان پیدا می‌کند که همه انسان‌های متعارف نیز چنین استظهاری از آن کلام دارند. بنابراین بر اساس عمل به اطمینان، ظهور نوعی به دست می‌آید.

ب. طریق وجدانی اینکه با کار میدانی و تتّبع به دست می‌آید که ده یا بیست نفر یک استظهار از کلامی دارند، که با توجّه به اختلافات زمانی و مکانی و شرائط مختلف استظهار واحدی داشته‌اند. در این صورت انسان به اطمینان یا قطع می‌رسد که این استظهار یک ظهور نوعی است.[۲]

این طریق وجدانی در مواردی که ظهور نوعی معیار است (یعنی ظهورات استعمالیه)، صحیح می‌باشد؛ امّا در مورد ظهورات جدّی، ممکن است تعداد بسیاری از یک کلام (مانند یک آیه شریفه) استظهاری داشته باشند که یک شخص استظهاری دیگری داشته باشد. به عبارت دیگر ظهور نوعی در ظهورات استعمالیه (که طبق قواعد یا معنای عرفی است) از فهم تعداد بسیار، کشف می‌شود؛ امّا در ظهورات جدّیه، چنین کشفی نیست. ممکن است شخصی از یک روایت استظهاری مخالفِ سائر علماء داشته باشد. به عنوان مثال مشهور علماء در مسأله «صدور حدث اصغر حین غُسل» برائت در اقلّ و اکثر جاری نموده و غُسل را صحیح دانسته‌اند؛ امّا مرحوم محقّق خوئی فتوای به بطلانِ غُسل داده به دلیل اینکه از آیه شریفه، استظهار متفاوتی داشته است (که ایشان اولین شخصی در بین علماء بوده که این استظهار را داشته و حتی بعد از ایشان نیز آن استظهار قبول نشده است). در این مورد، نمی‌توان به ایشان اشکال نمود که «چون همه استظهار دیگری داشته‌اند پس شما نیز باید این استظهار را کنار بگذارید»؛ زیرا ایشان معتقد است اگر دیگران هم متفطّن شوند به نکاتی که ایشان فهمیده، چنین استظهاری خواهند داشت. در این مثال، دو معنی متفاوت برای آیه شریفه ذکر نشده، بلکه دو نحوه استظهار متفاوت وجود دارد.

بنابراین در بخشی از ظهورات بر اساس ذهنیت شخصی عمل می‌شود، لذا اختلافات وجود خواهد داشت.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۹۲:«الأولی إحرازه تعبداً، و ذلک بدعوی جعل الظهور الذاتی أمارة عقلائیة علیه، فانَّ السیرة العقلائیة قائمة علی جعل ما یتبادره کلّ شخص من الکلام هو المیزان فی تشخیص الظهور الموضوعی المشترک عند العرف».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۲۹۳:«الثانیة إحرازه وجداناً و بالتحلیل، و ذلک بملاحظة ما ینسبق من اللفظ إلی الذهن من قبل أشخاص متعددین مختلفین فی ظروفهم الشخصیة بنحو یطمئن بحساب الاحتمالات انَّ انسباق ذلک المعنی الواحد من اللفظ عند جمیعهم انَّما کان بنکتة مشترکة هی قوانین المحاورة العامة لا لقرائن شخصیة لأنَّ هذا خلف اختلافهم فی الملابسات الشخصیة».

ج۶۳ ۹۶/۱۰/۱۹

جهت ششم: حجّیت قول لغوی

بحث از حجّیتِ قول لغوی به مناسبت مباحث ظهور است، زیرا معانی الفاظ برای استظهار بسیار مهمّ بوده و بدون معانی الفاظ، استظهار نیز مختلّ می‌شود. پس بحث در حجّیت قول اهل لغت برای تعیین معنای یک لفظ است. به عنوان مثال عناوینی نظیر «استماع غناء» و «قمار» و «غیبت مومن» در شرع حرام است. اگر تعریف و تحدیدی از ناحیه اهل لغت برای این عناوین باشد، آیا فقیه می‌تواند به آن اعتماد کرده غنای محرّم را همانطور تحدید نماید؟

مشهور قدماء قول لغوی را حجّت دانسته، و مشهور متأخّرین آن را حجّت نمی‌دانند. برای انکارِ حجّیت قول لغوی، به وجوهی تمسّک شده که از نقد آنها ادلّه قائلین به حجّیت نیز معلوم خواهد شد.

وجه اول: ذکر نشدنِ معنای حقیقی در کتب لغت

اولین وجه برای عدم حجّیت قول لغوی این است که قول لغوی فائده و اثری نداشته، و امور بی‌فائده و اثر نیز متّصف به حجّیت نمی‌شوند؛ پس قول لغوی حجّت نیست. توضیح اینکه اهل لغت معنای الفاظ مختلف را بیان می‌کنند که در عرف عرب استعمال شده، بدون ذکر اینکه آن معنی از معانی مجازی یا حقیقی یا کنایی است.[1] یعنی اهل لغت متعرّض معنای حقیقی و مجازی و کنایی الفاظ نشده و فقط استعمال لفظ در معنا را ذکر می‌کنند؛ در باید به دنبال معنای حقیقی بود تا اگر قرینه‌ای نباشد، الفاظ روایات حمل بر معنای حقیقی شوند. پس قول اهل لغت اثری نداشته و متّصف به حجّیت نمی‌شود.

از این وجه پاسخ داده شده که «معنای حقیقی الفاظ» معیار نبوده بلکه «معنای عرفی الفاظ» ملاک است. معنای عرفی ممکن است معنای حقیقی یا مجازی یا کنایی باشد. اهل لغت نیز موارد استعمال را ذکر کرده‌اند، که معنای عرفی از موارد استعمال به دست می‌آید. یعنی اگر یک معنی برای لفظ ذکر شود، همان معنای عرفی است؛ و اگر چند معنی برای یک لفظ ذکر شده که در روایتی خاصّ فقط یکی از آنها تناسب داشته باشد، معنای عرفی نیز همان است؛ و اگر چند معنا از معانی مذکور در کتب لغت در این ترکیب خاصّ روایت تناسب داشته باشند،

---

۱. با مراجعه به کتب اهل لغت معلوم می‌شود که واقعاً در آنها تفکیکی بین معنای حقیقی و مجازی نشده، مگر بعض قلیلی که مجازی بودنِ معنی را بیان کرده‌اند.

اجمال پیش می‌آید؛ به عنوان مثال در جمله «اشتریتُ عیناً» معنای «ذهب» و «نقره» تناسب دارد، لذا مجمل می‌شود، امّا در جمله «رأیتُ عیناً باکیاً» فقط معنای «چشم» تناسب دارد، لذا معنای عرفی آن در این جلمه همان است. در نتیجه معنای عرفی لفظ در موارد بسیاری از کتب لغت به دست می‌آید.

وجه دوم: اشتراط عدالت و تعدّد در شهادت

دومین وجه برای نفی حجّیت از قول لغوی این است که حجّیت قول لغوی از باب شهادت در موضوعات بوده لذا دو شرط «عدالت» و «تعدّد» در آن معتبر است؛ یعنی باید دو نفر عادل شهادت دهند، تا قول آنها حجّت شود. به عبارت دیگر در شهادت در موضوعات اصطلاحاً نیاز به «بیّنه» است. بنابراین قول یک نفر از اهل لغت، حجّت نخواهد بود.

اشکال اول: کفایت خبر واحد در موضوعات

نزاع معروفی در بحث شهادت در موضوعات وجود دارد که آیا نیاز به «تعدّد» و «عدالت» وجود دارد و یا خبر ثقه نیز کافی است. علماء سه دسته شده‌اند: مشهور قدماء «تعدّد» و «عدالت» را شرط دانسته؛ و مشهور متأخّرین هیچیک را معتبر ندانسته؛ و برخی مانند صاحب عروه نیز احتیاط و توقّف نموده‌اند.

در نظر مختار در باب شهادت در موضوعات نیز خبر ثقه کافی بوده و نیازی به تعدّد و عدالت نیست. طبق نظر مختار این اشکال وارد نبوده و قول یک نفر از اهل لغت نیز متعبر خواهد بود.

اشکال دوم: کفایتِ وثاقت در قول اهل خبره

با تسلّم اینکه در شهادت در موضوعات «تعدّد» و «عدالت» معتبر باشد، باز هم نیازی به آنها در قول لغوی نیست. توضیح اینکه قول اهل خبره «اخبار عن حدسٍ» بوده، امّا در شهادت «اخبار عن حسٍّ» می‌باشد. در قول اهل خبره نیازی به «تعدّد» و «عدالت» نیست بلکه وثاقت اهل خبره برای حجّیت قول وی کافی است. به عنوان مثال در کتاب عروه یکی از طرق ثبوت «عدالت مجتهد»، اخبار دو نفر عادل است و به خبر یک نفر اکتفاء نمی‌شود؛ امّا در برای اثبات «اجتهاد مجتهد» شهادت یک نفر را کافی دانسته‌اند. بسیاری از معلّقین نیز همین نظر را قبول نموده‌اند، در حالیکه به نظر می‌رسد تشخیص اجتهاد پیچیده‌تر باشد. سرّ مطلب در این است که اخبار از

---

۱. نظیر اینکه در سند یک روایت «زید» ذکر شده که از طبقه وی تشخیص داده می‌شود که «زید بن عمرو» بوده و توثیق دارد؛ امّا اگر زید بن بکر نیز در همان طبقه بوده و توثیق نداشته باشد، مجمل می‌شود.

عدالت، خبر واحد و حسّی بوده لذا در شهادت در موضوعات باید تعدّد و عدالت باشد؛ امّا اخبار از اجتهاد از امور حدسی بوده لذا شهادت یک اهل خبره (که ثقه باشد) کافی است.

در نتیجه قول اهل لغت از باب خبر واحد و شهادت در موضوعات نیست (تا نیاز به تعدّد و عدالت داشته باشد)، بلکه از باب قول اهل خبره است لذا فقط وثاقت، شرط حجّیت آن است.

وجه سوم: اشتراطِ اطمینان در قول اهل خبره

مرحوم آخوند در کفایه فرموده حجّیت قول لغوی از باب حجّیت قول اهل خبره است (نه شهادت در موضوعات)؛ و باید از قول آنها، وثوق و اطمینان حاصل شود تا متّصف به حجّیت شود؛ در حالیکه از قول اهل لغت برای انسان اطمینان حاصل نمی‌شود. پس قول اهل لغت حجّت نیست.[۱]

به نظر می‌رسد این فرمایش قابل قبول نیست؛ زیرا حجّیت قول اهل خبره (نزد قائلین به حجّیت آن) مشروط به وثوق و اطمینان نیست بلکه قول اهل خبره مطلقاً حجّت است. یعنی نیازی به اطمینان شخصی یا نوعی نیست، بلکه قول آنها حجّت است هرچند مفید اطمینان نشود. شاهد اینکه خودِ ایشان فتوای مجتهد بر عامّی را از باب قول اهل خبره حجّت می‌دانند، و واضح است که در اخذ به قول مجتهد نیازی به اطمینان عامّی نسبت به آن نیست.

ج٦٤ ٩٦/١٠/٢٠

وجه چهارم: حسّیت قول لغوی

چهارمین اشکال به حجّیت قول لغوی این است که کلام اهل لغت از باب حدس و اجتهاد نبوده بلکه از باب حسّ است. یعنی اهل لغت به دنبال الفاظ و معانی نزد عرب رفته و کلام عرب را سماع کرده و نقل می‌کنند. پس مسموعات خود را نقل می‌کنند، که نیاز به حدس ندارد. وقتی کلام اهل لغت از باب حسّ باشد، پس قول آنها از باب اهل خبره حجّت نیست. اهل خبره باید با حدس و اجتهاد نظری ارائه دهند، تا قول آنها متّصف به حجّیت شود.

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۸۷:«و المتیقن من ذلک إنما هو فیما إذا کان الرجوع یوجب الوثوق و الاطمئنان و لا یکاد یحصل من قول اللغوی وثوق بالأوضاع بل لا یکون اللغوی من أهل خبرة ذلک بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارده لا تعیین أن أیا منها کان اللفظ فیه حقیقة أو مجازا و إلا لوضعوا لذلک علامة و لیس ذکره أولا علامة کون اللفظ حقیقة فیه ل لانتقاض بالمشترک».

اشکال اول: اجتهادِ اهل لغت برای دستیابی به معانی الفاظ

اشکال اول در استدلال فوق این است که قول اهل لغت نیز از باب حدس و اجتهاد است. توضیح اینکه اینگونه نیست که اهل لغت هرچه شنیده را نقل نماید، بلکه معانی الفاظ را با توجّه به استعمالات مختلف که شنیده، حدس می‌زند. عرف غالباً الفاظ را با توجّه به معانی به کار می‌برد (به عنوان مثال لفظ «انسان» در جمله «جاء انسانٌ» با توجه به معنای یک فرد از انسان به کار رفته است) و دستیابی به معنای لفظ از استعمالات مختلف، بسیار مشکل است.[1]

بنابراین لغت یک علم حدسی و اجتهادی بوده و قول لغوی از باب قول اهل خبره حجّت است.

اشکال دوم: کفایت خبر واحد در حسّیات

اگر فرض شود کلام اهل لغت حسّی است، باز هم قول اهل لغت حجّت است؛ زیرا خبر واحد در حسّیات حجّت بوده لذا قول اهل لغت از باب خبر واحد (نه از باب قول اهل خبره) حجّت خواهد بود.

وجه پنجم: متّصف نشدنِ معنای تصوری به حجّیت

پنجمین اشکال به حجّیت قول لغوی که شاید مهمّترین اشکال متأخّرین باشد، این است که لغوی معنای الفاظ را نقل می‌کند، در حالیکه آنچه متّصف به حجّیت می‌شود «ظهور» است. توضیح اینکه معانی الفاظ که توسط لغوی نقل می‌شود، مدالیل تصوّری الفاظ هستند؛ در حالیکه حجّیت از آنِ ظهور یعنی مدلول تصدیقی است. پس آنچه لغوی نقل نموده (مدلول تصوّری) متّصف به حجّیت نمی‌شود، و آنچه متّصف به حجّیت می‌شود (ظهور یا مدلول تصدیقی) توسط لغوی نقل نمی‌شود. لذا قول لغوی، متّصف به حجّیت نمی‌شود.

این وجه نیز ناتمام است، زیرا هرچند موضوع حجّیت همان «ظهور» یا «مدلول تصدیقی» است (یعنی مدالیل تصوّریه، موضوع حجّیت نیستند)؛ امّا مدلول تصوّری نیز در ظهور و استظهار نقش دارد. مدلول تصوّری

---

۱. شاهد این مدّعی این است که «عالم لغوی» در بین علوم مختلف بسیار اندک است. یعنی عالم نحوی و اصولی و ... بسیار وجود دارد امّا لغوی اندک است به طوری که تعداد عالمان لغت از صدر اسلام تا کنون بسیار اندک است. دشواری علم لغت تا حدّی است که در علم جدید گفته شده تعیین معنای الفاظ تقریباً غیر ممکن است. به عنوان مثال اگر انسان معنای لغات ساده‌ای مانند «فرش» و «دیوار» و «مدرسه» را بدون مراجعه به کتب لغت بنویسد، متوجّه دشواری این کار خواهد شد. همین دشواری موجب شده ادباء در مورد برخی بزرگان که عمر خود را در لغت گذاشته‌اند، بگویند «له اشتغالٌ باللغة»؛ و برخی فرهنگ لغت‌ها در فارسی که نوشته شده (نه اینکه جمع‌آوری شده باشد) نزد ادباء ارزش اندکی دارند.

نقش مستقیمی در ظهور استعمالی داشته، و با واسطه در ظهور جدّی مؤثّر است. در نتیجه همین مقدار که ظهور تصوّری نقشی در حجّیت دارد، کافی است تا قول اهل لغت نیز متّصف به حجّیت شود.

جمع‌بندی: حجّیتِ قولِ لغوی

تمام وجوه مذکوره برای اثبات عدم حجّیت قول لغوی، ناتمام است. پس قول لغوی حجّت است، یعنی نظر مختار تابع نظر مشهور متقدّمین می‌باشد.

حجّیت قول لغوی از باب حجّیت قول اهل خبره می‌باشد لذا وقتی حجّت است که معارض نداشته باشد. در ظرف تعارض قول اهل خبره، هیچیک حجّت نبوده و یا قول اقوی خبرةً حجّت می‌شود.

جهت هفتم: ظهور حالی

ظهور بر دو قسم است: ظهور لفظی؛ ظهور حالی؛ «ظهور لفظی» مرتبط به الفاظ بوده، و «ظهور حالی» مرتبط به افعال انسان و اموری غیر لفظ (مانند سکوت مقامی) می‌باشد.

در حجّیت ظهور حالی در سیره عقلاء، تشکیکی وجود ندارد. یعنی ظهور نزد عقلاء حجّیت بوده و تفاوتی بین ظهور لفظی و حالی وجود ندارد. هرچند ظهور نزد عقلاء حجّت است، امّا در نحوه استدلال بر حجّیتِ ظهور حالی باید دقّت شود؛ زیرا بسیاری از ادلّه حجّیت ظهور لفظی، در ظهور حالی قابل تمسّک نیستند:

الف. فرض شود دلیل حجّیت ظهور لفظی، سیره متشرّعه باشد. در این صورت، سیره متشرّعه نمی‌تواند حجّیت ظهور حالی را اثبات نماید؛ زیرا احراز نشده که اصحاب ائمه علیهم السلام در جایی که لفظی نبوده، حکم شرعی خاصّی استفاده کرده و به آن عمل کرده باشند، تا از این سیره یک حکم شرعی کشف شود.

ب. فرض شود دلیل حجّیت ظهور لفظی، سیره عقلاء باشد. در این صورت اگر در امضاء سیره عقلاء[1] از یک ظهور حالی (مانند سکوت شارع) استفاده شود، حجّیت ظهور حالی با سیره عقلاء ممکن نیست؛ زیرا استدلال به ظهور حالی برای اثبات حجّیت ظهور حالی می‌شود. و اگر در امضاء سیره عقلاء از قطع استفاده شود (به این صورت که اگر شارع با این سیره مخالف بود، قطعاً مخالفت و ردع را واصل می‌کرد؛ پس قطع به امضاء شارع وجود دارد)، حجّیت ظهور حالی با سیره عقلاء ثابت می‌شود.[2]

---

۱. حجّیت سیره عقلاء در نظر مشهور و نظر مختار، نیاز به امضاء آن سیره توسط شارع دارد. یعنی صرفِ حجّیت امری در دائره تکالیف عقلائیه، موجب نمی‌شود آن امر در دائره احکام شرعیه هم حجّت باشد، بلکه اگر توسط شارع امضاء شود در دائره احکام شرعیه نیز حجّت خواهد شد.

۲. به تعبیر دقیق‌تر وقتی قطع حاصل شود که شارع نیز راضی به این سیره عقلاء می‌باشد، طبق قطع عمل می‌شود؛ نه اینکه حجّیت اثبات شود.

ج. فرض شود دلیل حجّیت ظهور لفظی، احادیث دالّ بر ترغیب به «اخذ به حدیث معصوم» باشد. در این صورت، این دلیل نیز حجّیت ظهور حالی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا ظهور حالی مصداق «حدیث» نیست (فقط ظهور لفظی مصداقِ حدیث می‌باشد). البته ممکن است با الغای خصوصیت، حجّیت ظهور حالی نیز ثابت شود؛ امّا باید الغای خصوصیت به نحو علم و اطمینان باشد (نه به نحو ظهور حالی).

اماره سوم: اجماع

سومین اماره که بحث از حجّیت آن می‌شود، اجماع است. بحث از اجماع نیز در جهاتی انجام می‌شود:

تعریف اجماع

اجماع در لغت به نحو مشترک لفظی دو معنی «عزم» و «اتّفاق» دارد که معنای اصطلاحی آن در علم اصول با توجّه به معنای دوم لغوی است. تعریفات بسیار مختلفی در علم اصول برای اجماع ارائه شده که فقط به تعریف میرازی قمّی اشاره می‌شود؛ زیرا این تعریف توسط متأخّرین امامیه نیز مورد قبول واقع شده است.

مرحوم میرزای قمّی در کتاب قوانین در تعریف اجماع فرموده «**فهو اتفاق جماعة یکشف اتفاقهم عن رأی المعصوم علیه السلام**».[1]

مرحوم شهید صدر این تعریف را اصلاح شکلی (نه محتوایی) نموده است. ایشان فرموده اولاً اگر جماعتی از صوفیه اتّفاق کرده و کشف رأی معصوم شود اصطلاحاً به آن «اجماع» گفته نمی‌شود، پس باید اجماع فقهاء باشد؛ و ثانیاً رأی امام نیز دخالتی ندارد بلکه آنچه مهمّ است حکم شرعی می‌باشد، پس کاشف از حکم شرعی باید باشد؛ لذا ایشان اینگونه تعریف نموده «**الإجماع اتفاق عدد کبیر من أهل النظر و الفتوی فی الحکم بدرجة توجب إحراز الحکم الشرعی**»[2]؛ که مراد از عدد کبیر این است که اگر دو فقیه بسیار بزرگ باشند که زید اعتقاد زیادی به آنها داشته لذا اگر هر دو متّفق در حکمی باشند، زید نیز به آن را حکم الله می‌داند؛ در این صورت اصطلاحاً به این اتّفاق «اجماع» گفته نمی‌شود. یعنی اتّفاق باید به درجه‌ای باشد که قطع یا اطمینان به حکم شرعی پیدا شود؛ و مراد از «احراز وجدانی» جامع بین اطمینان و قطع است، لذا می‌شود به جای آن تعبیر به «علم» (که جامع بین اطمینان و قطع است) به کار برد. پس ایشان تعریف میرزای قمّی را کمی اصلاح نموده است.

ج۶۵ ۹۶/۱۰/۲۳

---

۱. قوانین الاصول، ص۳۴۹.

۲. دروس فی علم الاصول، ج۱، ص۲۷۳.

اجماع سه قسم «اجماع محصّل» و «اجماع مرکّب» و «اجماع منقول» دارد، که حجّیت هریک به طور مستقلّ بررسی می‌شود:

مقام اول: اجماع محصّل

اجماع محصّل در جایی است که فتاوای عدد کبیر یا جماعتی از فقهاء، توسط فقیه به نحو مباشری به دست آید. سوال این است که آیا از این فتاوای بسیار (در یک عصر یا در چند عصر مختلف) می‌توان حکم شرعی را به دست آورد؟ یعنی آیا ملازمه بین این اتّفاق و حکم شرعی وجود دارد؟

قائلین به وجود ملازمه، سه مبنی برای وصول به حکم شرعی دارند: بر اساس عقل عملی؛ بر اساس عقل نظری؛ و بر اساس دلیل و تعبّد شرعی؛ حجّیت اجماع محصّل بر اساس این سه مبنی بررسی می‌شود:

عقل عملی: قاعده لطف

ملازمه بین اجماع و حکم شرعی بر اساس یک قاعده به دست می‌آید که مرتبط با عقل عملی است. قاعده عقل عملی همان «قاعده لطف» نام دارد. استدلال به این قاعده منسوب به قدماء از جمله شیخ طوسی بوده، که بر اساس آن، اجماع را کاشف از حکم شرعی قرار داده‌اند.

توضیح اینکه نزاعی بین معتزله و اشاعره در حُسن و قبح عقلی وجود داشته که معتزله قائل به حُسن و قبح عقلی شده، و اشاعره منکر آن شدند. عدلیه نیز از معتزله تبعیت نموده و قائل به حُسن و قبح عقلی شدند. از سوی دیگر امری مورد اتّفاق بین متکلّمین وجود داشته که خداوند متعال «فاعل مختار» است. فاعل تقسیم به مرید و غیرمرید شده، که فاعل مرید نیز تقسیم به مختار و غیرمختار می‌شود. خداوند متعال فاعل مختار بوده و فعل اختیاری متّصف به حُسن و قبح عقلی می‌شود. پس فعل خداوند متعال می‌تواند متّصف به حُسن یا قبح شود. جماعتی از متکلّمین قائل به حُسن لطف بر خداوند متعال بودند که حُسن دو فرد لازم و راجح دارد، که مراد در این مورد حُسن لزومی است. لطف یعنی اگر خداوند متعال موجودی مانند انسان را خلق نماید، لازم است موجبات سعادت وی و موجبات شقاوت وی در آخرت را بیان نماید. اصلِ خلقت انسان بر خداوند متعال واجب نیست، امّا اگر انسانی خلق نماید که دارای دنیای دیگری به همراه شقاوت و سعادت در آن باشد، لازم است آن را برای انسان بیان نماید. پس عقلاً بر خداوند متعال لازم است که مقرّبات به سعادت و مبعّدات از شقاوت اخروی را بیان

نماید (برخی متکلّمین سعادت و شقاوت را تعمیم به هر دو دنیا داده‌اند). «قاعده لطف» یعنی مقتضای لطف الهی بر بندگان این است که «ما یقرّب الانسان الی الصواب» و «ما یبعّده من العقاب» را بیان نماید.[۱]

تطبیق قاعده لطف در بحث فعلی این است که مرحوم شیخ فرموده اجماع به ضمیمه قاعده لطف کاشف از حکم شرعی است. ایشان فرموده اگر همه فقهاء یا جماعت کثیری اتّفاق بر یک حکم خلاف شرع و خلاف واقع نمایند، بر خداوند متعال واجب است (از باب مقرّبیت به سعادت) مسلمین را ارشاد نماید و یا لااقلّ ایجاد اختلاف نماید. لذا در جایی که تعداد بسیاری از فقهاء و یا تمام فقهای یک عصر، اتّفاق نظر بر یک حکم شرعی داشته باشند، به برکت قاعده لطف کشف می‌شود که حکم شرعی همان است. یعنی اگر حکم شرعی چیز دیگر باشد، به طریقی که خداوند متعال بهتر می‌داند باید کاری کند که فتوای خلاف نیز مطرح شود.[۲]

مناقشه کبروی در قاعده لطف

به طور طبیعی دو بحث باید شود یعنی ابتدا باید بررسی شود که «قاعده لطف» فی نفسه یک قاعده عقلی صحیح می‌باشد؛ و سپس تطبیق آن بر بحث اجماع بررسی شود؛

شهید صدر فقط به بحث کبروی پرداخته و از آنجا که قاعده لطف را ناتمام دانسته‌اند، بحثی از تطبیق آن بر اجماع نکرده‌اند. ایشان فرموده این قاعده ناتمام است؛ زیرا مسلّم و واضح است که خداوند متعال بر اساس مصلحت و حکمت عمل می‌کند، امّا تشخیص مصلحت و حکمت به طور عادی ممکن نیست. یعنی دنیا دارای تزاحماتی بوده و گاهی یک مفسده ملازم یک مصلحت اهم می‌باشد خصوصاً اگر نسبت به آینده و یا آینده بسیار بعید در نظر گرفته شود. یعنی ممکن است اکنون یک رفتار پسندیده باشد، امّا هزار سال بعد ایجاد اختلاف اجتماعی در

---

۱. تعبیر به «صواب» و «عقاب» ناظر به آخرت بوده، و تعبیر «سعادت» و «شقاوت» ناظر به هر دو دنیاست. سپس متکلّمین بر اساس قاعده لطف، رسالت و امامت را بر خداوند متعال واجب دانستند. یعین بر خداوند متعال لازم است بر مسلمین یک امام قرار دهد. لازمه کلام متکلّمین این است که اولین انسان یک نبی بوده و آخرین انسان نیز یک نبی یا امام باشد. البته در اعتقاد شیعه که نبی اکرم صلّی الله علیه و آله خاتم نبیّین است، انسان آخر فقط امام خواهد بود.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۰۵:«أمَّا المسلک الأول فقد نسب إلی بعض الأقدمین من أصحابنا من جملتهم الشیخ (قده) و هو یبتنی علی أساس قاعدة اللطف العقلیة، و هی قاعدة متفرعة علی أصل العدل الإلهی فی علم الکلام إذ یراد بها إدراک العقل لما یکون واجباً علی اللّه سبحانه و تعالی بحکم کونه عادلًا و تسمیته باللطف تأدباً، و قد تمسّکوا بها فی علم الکلام لإثبات النبوّة العامة و حاول تطبیقها الفقهاء الأقدمون فی مسألة الإجماع لإثبات حجیته بدعوی انَّ من اللطف اللازم علیه سبحانه أنْ لا یسمح بضیاع المصالح الحقیقیة فی أحکام الشارع علی الناس نهائیّاً بل لا بدَّ من انحفاظها و لو ضمن بعض الأقوال فإذا أجمعت الطائفة علی قول ینکشف انَّه هو الحقّ و إِلّا لزم خفاء الحقیقة کلیّاً و هو خلاف اللطف».

عالم نماید. کسی که احاطه علمی دارد، این امور را می‌فهمد.[1] لذا مسلّم است که خداوند متعال هر کاری نماید بر اساس حکمت بوده است. به عنوان مثال اگر خداوند متعال رسولی بفرستد بر اساس حکمت بوده، و اگر نفرستد نیز بر اساس حکمت بوده؛ در نتیجه ممکن است اتّفاق فقهاء بر حکم خلاف واقع نیز بر اساس حکمت و مصلحتی باشد، لذا بر خداوند متعال لازم نیست تا حکم خلاف را مطرح نماید. پس از اجماع علماء نیز حکم شرعی کشف نمی‌شود. با توجّه به این نکته، صغریات «قاعده لطف» قابل احراز نیست؛ زیرا حکمت الهی نسبت به تمام ازمنه و تمام عالم برای انسان قابل تشخیص نیست. بله خداوند متعال از ابتدا تا انتهای عالم را در نظر گرفته و بر اساس مصلحت و حکمت خود، کارهایی انجام می‌دهد.[2] بنابراین قاعده لطف فی نفسه ناتمام است.[3]

به نظر می‌رسد اگر هم قاعده لطف در موارد دیگر کارآمد باشد، در مورد اجماع کارآمد نبوده و نمی‌تواد به ضمیمه اجماع از حکم شرعی کشف نماید. پس اشکال شهید صدر وارد است.

ج٦٦ ٩٦/١٠/٢٤

عقل نظری

مبنای دوم مبنای شهید صدر است. حاصل کلام ایشان این است که اگر اتّفاقی بین فقهاء باشد با شرائطی که خواهد آمد، کشف می‌شود دلیل شرعی بر حکم وجود داشته است. در این صورت، اتّفاق معتبر است زیرا موجب شد علم به دلیل شرعی پیدا شود بر حکمی که مصبّ اتّفاق است. بیان ایشان این است که از حساب احتمالات استفاده می‌شود. اگر فقیهی به حکم شرعی خبر دهد (فتوا همان خبر از حکم شرعی است)، قطعاً دلیلی شرعی دارد، زیرا احتمال نمی‌رود فقیهی بدون دلیل و بر اساس هوس و میل و رغبات خود فتوا دهد. پس اخبار

---

۲. به عنوان مثال در علم حکمت نظام موجود، بهترین نظام ممکن است. یعنی هرچند شرور بسیاری در دنیا وجود دارد، امّا خللی به حکمت خداوند متعال وارد نمی‌کند؛ زیرا ممکن است اگر شرور کم شود، ضرر بزرگتری به نظام عالم مادی وارد شود. بنابراین عالم مادی با شرور کمتر، ممکن نیست. به عبارت دیگر این مقدار شرور موجود در عالم مادی، اقلّ شرور ممکن است. البته این ادّعا بر اساس یک استدلال بوده نه استقراء؛

۱. همانطور که گفته شد متکلّمین از «قاعده لطف» برای اثبات رسالت عامّه و امامت عامّه استفاده کرده‌اند (نه در رسالت و امامت خاصّه، که آنها را با دلیل دیگری اثبات نموده‌اند)؛ امّا شهید صدر با نفی قاعده لطف، دلیلی بر اثبات رسالت و امامت عامّه نداشته بلکه رسالت خاصّه و امامت خاصّه را اثبات نموده که عمده همین رسالت خاصّه است. ایشان رسالت نبی اکرم صلّی الله علیه و آله را بر اساس حساب احتمالات اثبات نموده است، لذا ارسال این رسول خاصّ بر اساس حکمت است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۴، ص۳۰۶:«انَّه لو أُرید من المصالح الحقیقیة الملاکات التکوینیة الثابتة بقطع النّظر عن أحکام الشارع و تشریعاته فمثل هذه الملاکات من الواضح عدم لزوم حفظها من قبل اللّٰه سبحانه علی البشریة و لم تجر العادة أیضا علی حفظها بتدخل مباشر من اللّٰه سبحانه بل أُوکل ذلک إلی خبرة البشر و بصیرتهم المتنامیة المتطورة من خلال التجارب و الممارسات و لعلَّ الحکمة فی ترک البشر و خبرته لیتکامل و یکدّ و تتفتّح قدراته و إمکاناته تدریجیّاً، و الحاصل قاعدة اللطف لا یمکن تطبیقه علی مثل هذه الملاکات الأولیّة التکوینیة امّا لعدم المقتضی لمثل هذا التطبیق أو للمزاحمة مع الملاک الّذی ذکرناه، و لهذا لم یلزم علی اللّٰه سبحانه أَنْ یبعث أطبّاءً کما بعث أنبیاء».

از حکم شرعی نیز اخبار از دلیل شرعی است. اخبار دو قسم است: حدسی و حسّی؛ اخبار حسّی مستند به مدارک حسّی مانند دیدن و شنیدن؛ و اخبار حدسی مبتنی بر مدارک اجتهادی و حدسی است مانند فتوای فقیه و رأی پزشک که درمان این بیمار در فلان داروست. پزشک بیماری را حسّاً ندیده بلکه بر اساس شواهد حدس زده است. فتوای فقیه نیز اخبار حدسی از دلیل شرعی است زیرا اگر اخبار حسّی باشد، آن را ذکر می‌کند. پس از قرائنی منتقل به حکم شرعی شده و فتوا داده است. در هر اخبار حسّی یا حدسی احتمال اصابت و عدم اصابت وجود دارد. اگر یک خبر حسّی باشد احتمال اصابه به واقع مثلاً ۵۰ درصد است. امّا اگر یک خبر دو مخبِر داشته باشد احتمال اصابه اضافه می‌شود. اگر همین یک خبر را صد نفر یا پنجاه نفر بگویند، احتمال اصابت به واقع قوی‌تر می‌شود. اگر تعداد مخبِرین زیاد شود، احتمال اصابه خبر به واقع ۱۰۰ درصد شده یا عملاً به احتمال خلاف اعتناء نمی‌شود. پس یا علمیاً یا عملاً احتمال خلاف داده نمی‌شود. نظیر همین کلام در اخبار حدسی نیز وجود دارد، اگر یک خبر حدسی را یک مخبِر بگوید احتمال ۵۰ درصد اصابه دارد. اگر تعداد زیاد شود احتمال اصابه خبر حدسی به واقع بیشتر می‌شود. در نتیجه احتمال اصابه ۱۰۰ درصد یا قریب به آن می‌شود لذا به احتمال خلاف اعتناء نمی‌شود. ایشان فرموده اجماع از این قبیل است، زیرا اگر تعداد زیادی یک فتوا دهند اخبار حدسی از دلیل شرعی داده‌اند که هرچه تعداد بیشتر شود احتمال اصابه هم بیشتر می‌شود.

ایشان فرموده از این توافق و اتّفاق زمانی به حالت قطع یا اطمینان می‌رسیم که چهار شرط باشد: اول اینکه باید مجمعین از فقهای متقدّم باشند یعنی فقیهان زمان غیبت صغری یا نزدیک به آن، زیرا اتّفاق آنها کشف می‌کند از وجودِ ارتکازی از این حکم نزد اصحاب ائمه علیهم السلام. مثلاً اگر فتوا بر وجوب خمس در فائده کسب باشد، قطعاً ارتکاز بر وجوب در ذهن اصحاب ائمه علیهم السلام بوده است. مثال دیگر مسأله برائت در شبهات حکمیه است. تمام فقهاء قائل به برائت شرعیه در شبهات حکمیه بعد از فحص، که دلیل بر برائت شرعیه به مشکل برخورد می‌کند زیرا روایات معتبر فقط در باب شبهات موضوعیه وارد شده است. این فتوای فقهاء نشان دهنده ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام بر برائت بوده زیرا ممکن نیست ارتکاز آنها بر احتیاط بوده و در زمان کوتاهی در زمان غیبت صغری تبدیل به برائت شود! این تنها دلیل مختار است و در سائر ادلّه مناقشه نمودیم.

شرط دوم اینکه مجمعین یا معظم آنها برای فتوای خود مدرکی ذکر نکرده باشند. زیرا اگر مدرک ذکر شده باشد، پس مجمعین علماً یا احتمالاً همین مدرک را داشته و نزد ما تمام نیست لذا کشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نمی‌کند. ایشان متوجّه شده گاهی مدرک ذکر نشود هم اشکال پیش می‌آید. به عنوان مثال علماء برائتی بوده و دلیل هم ذکر کرده‌اند، امّا اگر اصحاب ائمه برائتی بودند، با توجّه به محلّ ابتلاء بودن، ارتکازی بین فقهاء شکل نخواهد گرفت. فقهای قدیم بر اساس ارتکاز فتوایی داشته و سعی در مدلّل کردن آن داشته‌اند. نوعاً اینچنین است که در اذهان فقهاء یا حکماء یک رأی شکل گرفته و سپس سعی در مدلّل نمودنِ آن دارند. لذا به

لحاظ روانی اشباع شده‌اند که این نظر صحیح است لذا نوعاً ادلّه درست دیده می‌شود و از خطای آن غفلت می‌شود. امّا اگر دلیل بر خلاف رأی خود برخورد کنیم تمام ذهن و قوا سعی در مناقشه در دلیل آن خواهد کرد. فقهای قدیم بر اساس ارتکاز خود فتوا داده و سپس آن را مدلّل می‌کرده‌اند.

شرط سوم اینکه قرائن متعاکس وجود نداشته باشد. گاهی فقهاء فتوایی داده امّا قرائن بر خلاف آن است. یعنی متوجّه می‌شویم در ارتکاز اصحاب ائمه این نمی‌باشد. در این صورت، اتّفاق علماء کاشف از ارتکاز اصحاب ائمه علیهم السلام نیست. ارتکاز نیز گاهی از شواهد و قرائن تاریخی است و گاهی اینکه اگر این ارتکاز بود باید بیش از این مقدار برسد، به عنوان مثال اگر ارتکاز این بوده که باید اناء سه مرتبه شسته شود، باید بیش از این مقدار روایت برسد زیرا غَسل مخالف طبع است. اگر در اناء بیش از مقداری که آلودگی برطرف شود، شسته می‌شد، باید منتقل می‌شد. به عنوان مثال اگر استدبار و استقبال در باب تخلّی حرام بود باید بسیار روایت می‌شد. زیرا این امر مبتلی به بوده و در آن زمان اینگونه نبوده که سمت قبله در همه جا معلوم باشد. پس ممکن نیست استدبار و استقبال حرام باشد، امّا منتقل نشود. پس در ارتکاز اصحاب ائمه نیز حرمت نبوده است. لذا اگر این قرائن متعاکس باشد، اجماع کشف از حکم شرعی ندارد. در همین مسأله تمام فقهاء فتوای به حرمت داده‌اند.

شرط چهارم اینکه نباید احتمال داده شود که فتوا بر اساس یک قاعده عقلی یا عقلائی باشد. گاهی فقهاء مسأله را از تفریعات یک کبرا می‌دانند که ما نمی‌دانیم. به عنوان مثال فتوا داده شده ید از اسباب ضمان بوده یا متلف ضامن است. دروس ج۱ ص۳۷۷؛ ج۲ ص۴۱۷.

به نظر می‌رسد این کلام صدراً و ذیلاً تهافت دارد. ایشان شروع نموده که این اخبار از دلیل شرعی است،و در انتهای کلام منتقل به ارتکاز اصحاب ائمه می‌شود. لذا روح کلام ایشان این است که فتاوای فقهاء قدیم یعنی قرن ۳ و ۴ که نهایتاً تا شیخ طوسی، وجود داشته باشد علم به وجود می‌آید این فتوا یا از ائمه اخذ شده یا از ارتکاز اصحاب ائمه بوده است. زیرا اگر ارتکاز بر نجاست خمر نبوده و بر طهارت بوده، عادةً ممکن نبوده که ارتکاز فقهاء بر نجاست شکل گیرد. پس اگر فتوای فقهاء این علم را به وجود آورد که ارتکاز اصحاب همین بوده، و این ارتکاز عادةً از امام علیه السلام بوده است. پس اگر از فتوی به ارتکاز منتقل شده و ارتکاز نیز یا از ائمه تلقّی شده یا مورد قبول آنها بوده است. در این صورت نزاع با مشهور می‌شود که مشهور قائل هستند علم فقیه حجّت بوده و می‌تواند بر اساس آن فتوا داده یا طبق آن عمل نماید. امّا در نظر مختار علم حجّت و قابل احتجاج نیست و فقط طبق آن عمل می‌شود. بله اگر سبب نزد عقلاء حجّت باشد، قابل احتجاج است. یعنی اگر علم نوعی باشد، یعنی دیگران هم با این فتاوای فقهاء، علم پیدا می‌کنند. حتی اگر تردید شود که علم شخصی است یا نوعی است، فقیه نمی‌تواند فتوا دهد. و بسیار دشوار است تشخیص داده شود که علم شخصی است یا نوعی، زیرا ذهنیت و سابقه ذهنی بسیار دخیل است و احتمال دارد ما فرد نوعی نباشیم. به عنوان مثال کسی به نجاست و طهارت

بسیار اهمّیت می‌دهد لذا سریع علم پیدا می‌کند، امّا کسی که برایش مهمّ نیست علم پیدا نمی‌کند. به هر حال اگر تشخیص داده شود که علم نوعی است، فقیه مستنداً به آن فتاوی فتوا دهد نه مستنداً به علم.

بنابراین علاوه بر اینکه صدر و ذیل کلام ایشان باید جمع شود، علم نیز نزد ما حجّت نیست. در برائت شرعیه در شبهات حکمیه نیز عمده مستند همین فتاوای فقهاء در عصر غیبت صغری است. زیرا ادلّة دیگر ناتمام است. این ارتکاز قطعاً از ائمه تلقّی شده زیرا ما منکر برائت عقلیه و عقلائیه هستیم. پس برائت شرعیه و عرفیه از اقسام برائت باقی می‌ماند که برائت عرفیه تابع اعراف خاصّ است. لذا فقط برائت شرعیه باقی می‌ماند که دلیل آن همین اجماع فقهاست. البته قبل از فحص و موضوعیه دارای روایت است.

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