

# مَرَضِيَّةُ الطَّالِبِ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ - الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

الْمَقْعَدُ الْأَوَّلُ وَ الثَّانِي فِي مَبَاحِثِ الْفَقَاحِ وَالْمُلَازِمَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِنْ كِتَابِ

أَصُولِ الْفِقْهِ لِعَلَّامَةِ مُحَمَّدِ رِضَا الْمُظْفَرِ

١٣٢٢ - ١٣٨٣ هـ قمرى

لِأَسْتَاذِ الْجَهَابَةِ الْأَسَاطِينِ وَ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ وَ الْمُسْلِمِينَ، آيَةُ اللَّهِ فِي الْعَالَمِينَ، شَيْخُنَا وَ

مَلَاكُنَا، الْقَادِرِ حَيْدَرِي فَسَانِي شِيرَازِي مَتَّعَ اللَّهُ الْعُلَمَاءَ بِبِقَائِهِ

صَلَّوْهُ وَ حَقَّقَهُ وَ عُلِّقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ الْمُذْنِبُ الْمُحْتَائِجُ إِلَى تَحْفُوزِ رِثَةِ أَبِي الْفَضْلِ الْعَاجِزِي الْخِرَاسَانِي مَتَّعَهُ اللَّهُ بِبِقَائِهِ أَسْقَاهُ



## فهرست

۱.....	بیشگفتار
۲.....	تاریخچه ظهور علم اصول
۲.....	اجتهاد در اسلام
۵.....	تصنیف اولین کتاب اصولی
۶.....	اصول بعد از غیبت کبرای امام زمان (ع)
۷.....	اخباری‌گری و علت پیدایش آن
۱۱.....	برشی از مجموعه آثار استاد شهید مطهری
۱۱.....	درس اول: مقدمه
۱۲.....	اصول فقه
۱۳.....	درس دوم: منابع فقه
۱۳.....	قرآن
۱۴.....	سنت
۱۴.....	اجماع
۱۵.....	عقل
۱۵.....	درس سوم: تاریخچه مختصر
۱۷.....	درس چهارم: مسائل علم اصول
۱۸.....	حجیت ظواهر کتاب
۱۸.....	ظواهر سنت
۱۹.....	خبر واحد
۱۹.....	تعادل و تراجیح
۲۰.....	درس پنجم: مسائل مشترك كتاب و سنت
۲۰.....	مبحث اوامر
۲۱.....	مبحث نواهی
۲۱.....	مبحث عام و خاص
۲۲.....	مطلق و مقید
۲۲.....	مبحث مفاهیم
۲۳.....	جمل و مبتن

٢٣	ناسخ و منسوخ .....
٢٣	درس ششم: اجماع و عقل .....
٢٣	اجماع .....
٢٤	اجماع محصل و اجماع منقول .....
٢٤	عقل .....
٢٧	درس هفتم: اصول عملیه .....
٢٧	چهار اصل عملی .....

## ١.....المدخل

١	تعريف علم الاصول: .....
١	الحكم واقعي و ظاهري. و الدليل اجتهادي و فقهاتي: .....
٢	موضوع علم الاصول .....
٣	فائدته .....
٤	تقسيم أبحاثه .....

## ٥.....المقدمة

٥	١. حقيقت الوضع .....
٨	٢. من الواضع؟ .....
٩	٣. الوضع تعييني و تعيبي .....
١٠	٤. أقسام الوضع .....
١٢	٥. استحاله القسم الرابع .....
١٤	٦. وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص .....
٢١	٧. الاستعمال حقيقي و مجازي .....
٢٣	٨. الدلالة تابعة للارادة .....
٢٧	٩. الوضع شخصي و نوعي .....
٣٧	١٢. الاصول اللفظية .....
٤٤	١٣. الترادف و الاشتراك .....
٥١	١٤. الحقيقة الشرعية .....

## ٦٨.....المقصد الأول: مباحث الالفاظ

٦٨	الباب الأول: المشتق .....
----	---------------------------

٧٠	١ . ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟
٧٢	٢ . جريان النزاع فى اسم الزمان
٧٤	٣ . اختلاف المشتقات من جهة المبادئ
٧٦	٤ . استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقةً
٨١	<b>الباب الثانى: الاوامر</b>
٨١	المبحث الأول: مادّة الأمر
٨١	١ . معنى كلمة «الأمر»
٨٤	٢ . اعتبار العلوّ فى معنى الأمر
٨٦	٣ . دلالة لفظ الأمر على الوجوب
٨٩	المبحث الثانى: صيغة الأمر
٨٩	١ . معنى صيغة الأمر
٩٣	٢ . ظهور الصيغة فى الوجوب
٩٩	٣ . التبعدى و التوصلى
١١٠	٤ . الواجب العينى و إطلاق الصيغة
١١٥	٨ . المرّة و التكرار
١١٧	٩ . هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟
١٢٠	١٠ . الأمر بشئ مرتين
١٢٣	١١ . دلالة الأمر بالأمر على الوجوب
١٢٦	الخاتمة: فى تقسيمات الواجب
١٢٦	١ . المطلق و المشروط
١٢٨	٢ . المعلّق و المنجّز
١٣٢	٤ . التخييرى و التعيينى
١٣٤	٥ . العينى و الكفائى
١٣٦	٦ . الموسّع و المضيق
١٤٣	<b>الباب الرابع: المفاهيم</b>
١٤٣	١ . معنى كلمة المفهوم
١٤٤	٢ . النزاع فى حجّية المفهوم
١٤٤	٣ . أقسام المفهوم

الأول: مفهوم الشرط.....	١٤٥
تحرير محلّ النزاع .....	١٤٥
المناطق في مفهوم الشرط.....	١٤٦
إذا تعدّد الشرط و اتّحدّ الجزاء .....	١٤٦
تنبيهان.....	١٤٨
الثاني: مفهوم الوصف .....	١٤٩
الثالث: مفهوم الغاية.....	١٥١
الرابع: مفهوم الحصر .....	١٥٣
معنى الحصر .....	١٥٣
اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته.....	١٥٣
الخامس: مفهوم العدد.....	١٥٤
السادس: مفهوم اللقب.....	١٥٥
خاتمة: في دلالة الاقتضاء و التنبية و الاشارة.....	١٥٥
<b>الباب الخامس: العامّ و الخاصّ .....</b>	<b>١٥٧</b>
٥- هل يسرى إجمالُ المخصّص إلى العامّ؟ .....	١٥٨
أ - الشبهة المفهوميّة .....	١٥٩
ب- الشبهة المصادقيّة .....	١٦٥
تنبيه: في جواز التمسكّ بالعامّ في الشبهة المصادقية إذا كان المخصّص لبياً .....	١٦٦
٦- لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص .....	١٧٤
٧- تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ .....	١٧٥
٨- تعقيب الاستثناء لجمل متعدّد .....	١٧٨
٩- تخصيص العامّ بالمفهوم .....	١٨٢
<b>الباب السادس: المطلق و المقيدّ .....</b>	<b>١٨٥</b>
المسألة الأولى - معنى المطلق و المقيدّ .....	١٨٦
المسألة الثانية: الإطلاق و التقييد متلازمان .....	١٩١
المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل .....	١٩٢
المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟ .....	١٩٣
١. اعتبارات الماهيّة .....	١٩٦

١٩٩	٢ . اعتبارات الماهية عند الحكم عليها .....
٢٠٦	٣ . الأقوال فى المسألة .....
٢١٢	المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة .....
٢١٧	تنبيهات .....
٢٢٣	المسألة السادسة - المطلق و المقيد المتنافيان .....
٢٢٨	<b>الباب السابع: المجمل و المبيّن .....</b>
٢٢٨	١ . معنى المجمل و المبيّن .....
٢٣٢	٢ . المواضع التى وقع الشكّ فى اجمالها .....
٢٣٩	تنبيه و تحقيق .....

## **٢٤٣ ..... المقصد الثانى الملازّات العقلية**

٢٤٣	تمهيدٌ .....
٢٤٨	١ . أقسام الدليل العقليّ .....
٢٥٣	٢ . لماذا سمّيت هذه المباحثُ بالملازّات العقلية؟ .....
٢٥٧	الخلاصة .....
٢٥٨	<b>الباب الاول المستقلّات العقلية .....</b>
٢٥٨	تمهيدٌ .....
٢٦٤	المبحث الأول: التحسين و التقييح العقليّان .....
٢٦٥	١ . معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما .....
٢٧٠	٢ . واقعية الحسن و القبح فى معانيهما و رأى الأشاعرة .....
٢٧٣	٣ . العقل العمليّ و النظرى .....
٢٧٥	٤ . أسباب حكم العقل العمليّ بالحسن و القبح .....
٢٨٢	٥ . معنى الحسن و القبح الذاتيين .....
٢٨٥	٦ . ادلّة الطرفين .....
٢٩٤	المبحث الثانى: ادراك العقل للحسن و القبح .....
٢٩٦	المبحث الثالث: ثبوت الملازّمه العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع .....
٣٠٠	توضيح و تعقيب .....
٣٠٣	<b>الباب الثانى غيرُ المستقلّات العقلية .....</b>
٣٠٣	تمهيدٌ .....

٣٠٤	المسألة الأولى: الإجزاء
٣٠٦	تصدير
٣١٠	المقام الأول - الأمر الاضطراريّ
٣١٦	المقام الثاني: الأمر الظاهريّ
٣١٨	المسألة الثانية: مقدّمه الواجب
٣٢٢	تحرير [محل] النزاع
٣٢٤	مقدّمه الواجب من أى قسم من المباحث الاصوليّة؟
٣٢٧	ثمره النزاع
٣٢٨	١. الواجب النفسى و الغيرى
٣٢٩	٢. معنى التبعيّة فى الوجوب الغيرى
٣٣٤	٣. خصائص الوجوب الغيرى
٣٣٦	٤. مقدّمه الوجوب
٣٣٨	٥. المقدّمه الداخليّة
٣٤٤	٧. الشرط المتأخّر
٣٤٧	٨. المقدمات المفوّتة
٣٥٦	٩. المقدّمه العباديّة
٣٦٤	النتيجة
٣٦٩	المسألة الثالثة: مسألة الضدّ
٣٦٩	تحرير محلّ النزاع
٣٧٢	١. الضدّ العامّ
٣٧٥	٢. الضدّ الخاصّ
٣٨٣	ترتّب
٣٨٣	مقدّمه:
٣٨٤	آيا ترتّب امكان دارد يا خير؟
٣٨٤	آيا ترتّب واقع مى شود يا خير؟
٣٨٦	المسألة الرابعة: اجتماع الأمر و النهى
٣٨٨	تحرير محلّ النزاع
٤١١	المسألة الخامسة: دلالة النهى على الفساد

٤١١ .....	تحرير محلّ النزاع.....
٤١٣ .....	المبحث الاول. النهي عن العبادة .....
٤١٨ .....	المبحث الثاني: النهي عن المعاملة .....



## پیشگفتار

آوازه و اخلاص استاد قادر حیدری فسائی شیرازی زبان زد خاصّ و عامّ می باشد و کمتر کسی است که در این زمانه ایشان را نشناسد و به لطف حضرت باری تعالی بنده حقیر هم از این قاعده مستثنی نیستم و در زمره ی محبّان ایشان قرار گرفتم. مدّتاً بود که برای فهم هر چه عمیق تر فقه و اصول بدنبال استادی می گشتم تا مرا از لایه های سطحی کتب به لایه های تعمیقی هدایت کند؛ از همین رو دغدغه ی خود را با دوستی عزیز در میان گذاشته و نشانی گمشده خود را از او که طلبه ای فاضل بود/هست جويا شدم و آنجائیکه او در تلمذ نزد استاد عزیزمان از بنده با توفیق تر بوده و مدّت بیشتری را به تلمذ گذرانده بود، بنده را به تلمذ نزد ایشان تشویق کرده و از گمشده ام در نزد ایشان خبر می داد. با اینکه هم شهر با استاد نبودم و قدرت هجرت به شهر مقدس قم را هم نداشتم لذا با اصوات تدریس استاد دروس را پیش گرفته و رفته رفته عشق و علاقه بنده به ایشان افزون شد همچون کودکی که در هیاهوی بازاری عظیم بعد از ساعات عدیده پدر خود را یافته و به آغوش امن او پناه برده است، پای به اقیانوس بیکرانه ی ایشان گزارده و به تلمذ اشتغال ورزیدم. از ابتداء طلبگی، همیشه احساس می کردم که پشت کلمات و عباراتی که علماء در کتب خود بجای گذاشته اند، چیزی نرفته است که من از آن بی خرم همچون مفهوم مخالفی که در پشت «إن جئک زیّد فأكرمه» وجود دارد و همیشه بدنبال آن بودم تا بتوانم به هر نحوی آن مطالب مخفی ز دیده مادّی را برای خود کشف و به دیگران إخبار کنم أمّا در این امر بسی ناکام بوده و غافل از اینکه برای این امر و پیمودن این مسیر هر فردی نیازمند راهنما و راه بلدی است که به تمام فراز و نشیب های مسیر آگاهی دارد و نسبت به راهپیمایان بسیار دلسوز و مهربان باشد همچون پدری مهربان. حضرت حقّ تعالی آن وجود لایتناهی به مخلوق مُذتّب خود لطف نمود و در قبال هیچ ثمنی به مخلوق مُذتّب خود مثنی عطا نمود که حتّی تصوّر ارزش آن و تکلیفی که تبعاً بر ذمه بنده مترتّب می شود با قطع نظر از قبح تکلیف بما لایطاق، گیتی را از درون که چه بسا از تمام جهات متلاشی می کند منتهی عجز و ناتوانی مخلوقی ممکن چو من نزد آن وجود واجب مخفی نیست که بیش از این نه لایق بوده و نه قادر. از همین رو مقدار بسیار اندکی از میراث گرانهای استاد قادر حیدری فسائی شیرازی را که بصورت دست نویس به خط مبارک ایشان بصورت کتاب الکترونیکی تعبیه شده بود را تایپ کرده به امید اینکه انتقال و استفاده از آثار ایشان برای کم سوادى چو من سهل گردد.

قبل از ورود به مباحث توجّه به نکات ذیل الزامیست:

- بعضی از پاورقی های ذکر شده در این جزوه به کلّ مطالب برمیگردد نه به مطلب اخیر.
- از نسخه ی دست نویس استاد ناقصی هائی وجود دارد و لذا بنده همان مقداری که موجود بوده است را تایپ و تنظیم نموده ام مثل مبحث عامّ و خاصّ و انتهای مبحث مطلق و مقیّد و ... .
- بعضی از صفحات نسخه دست نویس در هنگام اسکن گرفتن تمام متن داخل در کادر دستگاه قرار نگرفته است و مقداری از متن قابل روئیت نبوده است لذا بنده آن مواردی که قابل تشخیص بوده را تنظیم و یک صفحه ای که قابل تشخیص (برای بنده) نبود را تنظیم نکرده ام و عکس آن را جایگزین کرده ام.
- یک سری مطالب در پاورقی ها به عنوان تحقیق و برای روشن شدن بخت مطالب اضافه شده است که از مطالب اصلی جزوه استاد نمی باشد که غالباً از فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول از عیسی ولائی می باشد.

و من الله التوفیق

ابوالفضل العابدی الخراسانی

پاییز ۱۴۰۰

## تاریخچه ظهور علم اصول

پیامبر اسلام در ابتدای بعثت خود آیین جدیدی را ارائه نمود. بدیهی است که در آغاز، پیروان اندکی دور آن حضرت جمع شدند. در نتیجه اگر در موردی ابهامی پیش می‌آمد مستقیماً به آن حضرت مراجعه و رفع ابهام می‌کردند. اما در مقطعی که اسلام در حال گسترش بود، وحی منقطع گردید و عصر تشریح سپری شد، و سرانجام پیامبر عظیم‌الشأن اسلام وفات یافت. بدیهی بود که رویدادهای تازه و تحولات گوناگون که در نتیجه گسترش اسلام در سرزمین‌های جدید به وجود آمده بود مسائل بسیاری را به دنبال آورد، که هر یک جواب مناسب خود را طلب می‌کرد، در حالی که چراغ وحی خاموش شده بود.

در مواجهه با این مشکلات دو بینش مختلف در جامعه اسلامی پدیدار گشت:

۱. بینشی که اعتقاد داشته و دارد که تبیین احکام در زمان حیات رسول خدا، به عهده آن حضرت بود و پیامبر قبل از رحلت، به دستور خداوند علی (ع) را به جانشینی خود معرفی نمود<sup>۱</sup> و او را عدل قرآن قرار داد<sup>۲</sup> و تبیین اسلام را به عهده او سپرد. این بینش معتقد است که پس از رسول خدا بیان احکام الهی و تبیین مفاهیم قرآنی به عهده اهل بیت پیامبر است. لذا شیعیان در رابطه با تشخیص احکام الهی مستقیماً به ائمه و یا به شاگردان آنان که با تعلیم اصولی خود قادر بودند نظر امامان معصوم را استنباط نمایند و در اختیار مراجعه کنندگان قرار دهند مراجعه می‌کردند.
۲. بینش دوم، شخص خاصی را برای تبیین احکام اسلام معرفی نمی‌کردند، بلکه تنها منبع را قرآن و سنت رسول خدا می‌دانستند و چون در عمل با اشکال روبه‌رو شدند، متوجه گردیدند که این دو منبع به تنهایی پاسخگوی نیاز آنان نیست. لذا به دامان منابع دیگر همانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سدّ ذرایع و ... پناه بردند و بر اساس آنها به اجتهاد پرداختند و استنباط احکام کردند.

## اجتهاد در اسلام

آیا هم‌زمان با ظهور اسلام، اجتهاد نیز بروز کرده است یا خیر؟

برخی می‌گویند: چون اجتهاد به معنای ردّ فرع بر اصل است، یعنی فرد اصولی حکم فرعی را از قاعده عمومی و اصلی از اصول استنباط می‌کند، پس اجتهاد به این معنی امر حادثی است که در زمان ائمه (ع) وجود نداشته، لذا اجتهاد در میان علمای امامیه پس از غیبت کبری امام زمان (ع) آغاز شده است. پس علم اصول که نتیجه‌اش اجتهاد بوده، پس از غیبت امام عصر (ع) پیدا شده است. در حالی که اهل سنت حتی در زمان خود پیامبر (ص) نیز در موقع نیاز اجتهاد می‌کردند. شیخ آقا بزرگ تهرانی از مقریزی نقل می‌کند که «انّ العشرة المبشّرة كانوا یجتهدون و یفتون فی حیاة النبی» آن ده نفری که پیامبر به آنان وعده بهشت داد، در زمان پیامبر نیز اجتهاد می‌نمودند و فتوی می‌دادند.

**مقریزی می‌گوید:** بعد از رحلت پیامبر اسلام اصحاب آن حضرت در شهرها پراکنده شدند و عده‌ای در مدینه در کنار ابی بکر ماندند. ابی بکر نیز براساس کتاب و سنت حکم می‌کرد و اگر مسئله‌ای را در کتاب و سنت نمی‌یافت، از دیگر صحابه پرس‌وجو می‌کرد و در صورتی که در نزد آنها چیزی پیدا نمی‌شد، در آن مورد اجتهاد می‌کرد. در نتیجه پیدایش علم اصول در میان اهل سنت به جهت اجتهاد و استنباط از زمان خلفاء بوده است.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> «یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ». آیه ۶۷، سوره مائده.

<sup>۲</sup> قال رسول الله: انی تارک فیکم النقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی. اثبات الهداة، ج ۱، ص ۷۳۵.

<sup>۳</sup> حصر الاجتهاد، ص ۹۰.

پروفسور چارلز آدامس می‌گوید: شیعه تا زمان حیات ائمه (ع) متوسل به اجتهاد نمی‌شدند و نیازی به اجتهاد نداشتند، زیرا در هر مسئله‌ای که دچار مشکل می‌شدند به امام معصوم زمان خود مراجعه می‌کردند.<sup>۱</sup> همان‌گونه که برخی از دانشمندان حقوق در نوشته‌هایشان نیز از این عقیده پیروی کردند.<sup>۲</sup> حقیقت کدام است؟ آیا اجتهاد به معنای ذکر شده، پس از غیبت امام زمان (ع) در بین امامیه حادث شده، و اهل سنت در این امر از شیعه جلو بوده‌اند یا خیر؟ واقعیت این است که امامیه به دستور خود ائمه اجتهاد می‌کردند. به همین جهت امام صادق و امام رضا (ع) فرموده‌اند: بر ماست که القای اصول کنیم، و بر شماست که تفریع کنید.<sup>۳</sup> بنابراین، اینکه بگوییم در زمان حیات ائمه (ع) نیازی به اجتهاد نبود زیرا در صورت لزوم پیروان آنان از خود آنان پرس‌وجو می‌کردند، سخن باطلی است، زیرا<sup>۴</sup>:

۱. ائمه (ع) اغلب در مدینه زندگی می‌کردند و رجوع شیعیان مدینه بدان‌ها میسر بوده، اما شیعیان دیگر بلاد اسلامی چگونه می‌توانستند مسائل خود را از ائمه اخذ کنند. به‌ویژه اینکه در زمان خلیفه دوم قلمرو اسلام از اقیانوس اطلس تا وسط چین و از کوه‌های اورال تا خلیج فارس و بحر عمان و از جنوب اروپا تا مرکز آفریقا امتداد یافت و سفرها نیز با چارپایان انجام می‌شد. بنابراین ماه‌ها وقت لازم بود تا شیعه‌ای خود را به مدینه برساند و مسئله‌اش را مطرح کند. به همین دلیل مردم در شهرهای خود به شاگردان و اصحاب ائمه (ع) رجوع می‌کردند و آنان نیز بر اساس اصولی که ائمه بدان‌ها تعلیم داده بودند ردّ فرع بر اصل می‌نمودند و حکم الهی را استنباط می‌کردند، و به مراجعه‌کننده پاسخ لازم را می‌دادند.

۲. با توجه به اینکه ائمه (ع) گاهی در زندان و زمانی تحت مراقبت امنیتی و گاه نیز در مکان‌های مخصوص اسکان داده می‌شدند، چگونه ممکن بود شیعیان مسائل خود را از آنان پرسش کنند؟

همان‌گونه که درباره امام صادق (ع) نقل شده است که یکی از شیعیان می‌خواست مسئله‌ای را از آن حضرت سؤال کند، اما چون می‌دانست حضرت تحت نظر است، به ناچار در لباس فروشنده خیار سبزی را روی سر گرفت و به منزل امام صادق (ع) به بهانه فروش متاع مراجعه کرد و مسئله شرعی خود را پرسید. پس چگونه می‌گوییم شیعه هر وقت نیازمند مسئله‌ای می‌شد به امام زمان خود مراجعه می‌کرد؟ آیا امام هادی (ع) و امام عسکری (ع) در «سرّ من رأی» در پادگان نظامی اقامت اجباری نداشتند؟ آیا برای شیعیان به آسانی مقدور بود که به آنان رجوع کنند؟ آیا امام موسی بن جعفر (ع) سال‌ها در زندان به سر نمی‌بردند؟ آیا شیعیان در آن ایام مشکلی نداشتند؟ و آیا بلا تکلیف مانده بودند؟ یا به وسیله اجتهادی که شاگردان آن امامان بزرگ انجام می‌دادند، پاسخ خود را دریافت می‌کردند؟

۳. روایاتی که از ائمه (ع) صادر می‌شد بلاشک دارای عام و خاص، مطلق و مقید و ... بوده است.

طبعاً جمع بین آنها و رفع تعارض بین آنها و فتوی براساس آنها نیز در آن زمان متداول و معمول بوده است و آن‌هم چیزی جز اجتهاد و استنباط نخواهد بود.

۴. در صورتی که بین دو یا چند روایت از نظر مضمون و محتوی تعارض باشد، ائمه (ع) در ضمن روایات علاجیه تعیین تکلیف فرموده، و وظیفه را مشخص نموده‌اند. و در آن روایات قیدی به کار نرفته است، مثلاً نگفته‌اند: در زمان غیبت امام زمان تکلیف شما چنین است. راوی می‌گوید از امام صادق (ع) سؤال کردم: گاهی از شما دو خیر متعارض و مخالف هم نقل می‌شود، تکلیف چیست؟ حضرت فرمود: به روایت مشهور عمل کن و روایت غیر مشهور را رها کن. عرض کردم: اگر هر دو مشهور بودند چه

<sup>۱</sup> هزاره شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۳۷.

<sup>۲</sup> فوائد الاصول، ج ۱، ص ۸، مبانی استنباط حقوق اسلامی، ص ۱۳.

<sup>۳</sup> قال الصادق (ع): «أما علينا القاء الاصول و عليكم ان تفرعوا». و قال الرضا (ع): «علينا القاء الاصول و عليكم التفریع» وسائل الشیعة، کتاب القضاء، ج ۱۸، حدیث ۵۱.

<sup>۴</sup> برخی از این ادله از شهید مطهری در کتاب هزاره شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۵۱، می‌باشد.

باید کرد؟ فرمود: روایتی را که راوی آن عادل تر، فقیه تر، صادق تر و باتقوا تر است، را ملاک عمل قرار بده. عرض کردم: اگر هر دو چنین بودند وظیفه چیست؟ حضرت راهنمایی‌های متعددی دارد تا اینکه می‌فرماید: هر یک از آن دو که مضمونش موافق با اهل سنت باشد، آن را ترك كن و به آن روایت مخالف عمل كن. و در نهایت وقتی راوی می‌گوید: تمام شرایط مساوی است. حضرت می‌فرماید: در آن صورت توقف كن تا امام خود را پیدا كنی و از او بپرسی.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب از اینکه در آن همه روایات علاجیه چنین قیدی به کار نرفته که این دستور و وظیفه مخصوص زمان غیبت، نه زمان حضور ائمه است، می‌فهمیم که در زمان ائمه نیز اجتهاد وجود داشته است.

۵. در مقبوله ابن حنظله راوی از امام جعفر صادق (ع) سؤال می‌کند: اگر دو نفر از اصحاب در نقل مطلب از شما اختلاف کردند تکلیف چیست؟ حضرت می‌فرماید با جست‌وجوی میان علمای شیعه کسی را انتخاب کنید که از احادیث و کلمات، اطلاع کافی داشته و در استنباط احکام اهل نظر باشد.<sup>۲</sup> اینکه حضرت می‌فرماید: «نظر فی حلالنا و حرامنا» مقصود این است که کسی که از روی اطلاع و معرفت به ادله احکام یعنی احادیث و کتاب خدا به حلال و حرام رسیده باشند. و آیا اجتهاد غیر از این است؟ و از جمله «عرف احکامنا» به دست می‌آید باید به روایی مراجعه کرد که احکام را از روی معرفت و شناخت کافی به دست آورده باشد. فرموده «علم احکامنا» - احکام ما را بدانند - بلکه فرموده است احکام ما را بشناسد، که شناخت همراه با ادله خواهد بود. و این نیز بیان دیگری از اجتهاد است. همچنین حضرت در ادامه می‌فرماید: «فاتی قد جعلته علیکم حاکما». از این جمله فهمیده می‌شود اجتهاد و دیدگاه چنین افرادی حجت است، اعم از اینکه در زمان حضور امام معصوم باشد یا زمان غیبت آنها.

۶. ائمه خود به بعضی از بزرگان اصحاب دستور می‌دادند که در مسجد بنشینند و برای مردم فتوی صادر کنند. مثلا امام باقر به ابان بن تغلب فرمود: در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوی صادر کن، زیرا من دوست دارم در میان شیعیانم مثل شما دیده شوند.<sup>۳</sup> پس معلوم می‌شود اجتهاد در عصر ائمه نیز متداول بوده است و شاگردان آنان آشنایی با علم اصول و مبانی استنباط داشته‌اند، به همین جهت به آنان دستور داده می‌شد تا فتوی صادر کنند.

۷. در روایات بسیاری مشاهده می‌شود که ائمه شیعیان خود را برای گرفتن فتوی به شاگردان و اصحاب دانشمند خود ارجاع می‌دادند. مثلا عبد العزیز بن مهتدی از امام رضا نقل می‌کند: وقتی به آن حضرت عرض کردم: برایم مقدر نیست که دائما شرفیاب شوم، بفرمایید از چه کسی مسائلم را سؤال کنم؟ حضرت فرمود: از یونس بن عبد الرحمن بپرس.<sup>۴</sup> و یا وقتی علی بن مسیب همدانی از امام رضا (ع) همین سؤال را می‌کند، حضرت می‌فرماید: از زکریا بن آدم قمتی که امین دین و دنیاست بپرسید.<sup>۵</sup> همان گونه که امام صادق (ع) ابن ابی یغفور را در مقابل چنین سؤالی به محمد بن مسلم ارجاع می‌دهد.<sup>۶</sup>

<sup>۱</sup> وسائل الشیعة، کتاب القضاء، ص ۷۵، ج ۱۸، متن روایت در بحث «تعارض» آمده رجوع شود.

<sup>۲</sup> قلت کیف یصنعان قال: «انظروا الی من كان منكم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فارضوا به حکما فاتی قد جعلته علیکم حاکما». فروع کانی، کتاب القضاء، ج ۷، ص ۴۱۲، حدیث ۵.

<sup>۳</sup> قال له ابو جعفر الباقر (ع): «اجلس فی مسجد المدينة و اقت الناس فاتی احب ان یری فی شیعی مثلك». جامع الرواة، ج ۱، «ابان بن تغلب»، فهرست شیخ طوسی، «ابان».

<sup>۴</sup> عن عبد العزیز بن المهتدی قال «سئلت الرضا (ع) فقلت اتی لا القاك فی كل وقت فممن آخذ معالم دینی؟ قال خذ عن یونس بن عبد الرحمن»، جامعه الرواة، ج ۲، «یونس بن عبد الرحمن» فهرست شیخ طوسی، «یونس بن عبد الرحمن».

<sup>۵</sup> عن علی بن المسیب الهمدانی قال «قلت للرضا (ع) شققی بعیدة و لست اصل البك فی كل وقت فمن آخذ عنه معالم دینی؟ قال من زکریا بن آدم المأمون علی الدین و الدنیا»، جامع الرواة، ج ۱، «زکریا بن آدم».

<sup>۶</sup> عن عبد الله بن ابی یغفور قال قلت لابی عبد الله (ع) «آته لیس كل ساعة القاك و لا یمكن القدوم و یجی الرجل من اصحابنا یسألنی و لیس عندی كل ما یسألنی عنه قال فما یمنعك عن محمد بن مسلم الثقفی فآته قد سمع من ابی و كان عنده وجهها»، جامع الرواة، ج ۲، «محمد بن مسلم».

۸. خلاصه اینکه رجوع جاهل به عالم امری عادی بین تمام عقلای عالم است و همین سیره مستمره در تشخیص احکام و تکلیف، از زمان پیامبر اکرم به بعد میان پیروان اسلام برقرار بوده است.

پس آنچه از مجموع مطالب ذکر شده برمی آید این است که در زمان ائمه نیز شیعیان نیازمند اجتهاد بوده‌اند و این عمل توسط شاگردانشان انجام می‌گرفت. لذا در کتاب تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام آمده است: اول کسی که علم اصول را تأسیس کرد امام باقر (ع) سپس امام صادق (ع) بودند که قواعد علم اصول را برای اصحاب خود املاء می‌کردند.<sup>۱</sup>

## تصنيف اولین کتاب اصولی

چه کسی اولین کتاب اصول را تصنیف کرد؟ در مورد اینکه اولین تصنیف در اصول توسط چه شخصی صورت گرفته است، بین علمای اهل سنت اختلاف وجود دارد. برخی ابی حنیفه و دسته‌ای محمد بن حسن شیبانی و عدّه‌ای شافعی و گروهی نیز ابی یوسف را نام برده‌اند. از جلال الدین سیوطی در کتاب الوسائل الی معرفة الاوائل<sup>۲</sup> نقل شده است که، اولین کتاب در اصول به نام اصول الفقه توسط ابی حنیفه (متوفی ۱۵۰ هـ ق) نوشته شده است.<sup>۳</sup> اما ابن ندیم در کتاب فهرست خود از محمد بن حسن شیبانی (قاضی القضاة هارون الرشید، متوفی ۱۸۲ یا ۱۸۹ هـ ق) نام می‌برد<sup>۴</sup> و در کتاب‌های مقدمه ابن خلدون<sup>۵</sup> و کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون<sup>۶</sup> آمده: اول مؤلف در اصول محمد بن ادریس شافعی (متوفی ۲۰۴ هـ ق) است. و در کتاب وفیات الاعیان<sup>۷</sup> ابن خلکان همچنین کتاب اعلام زرکلی<sup>۸</sup> آمده: اول تألیف در اصول توسط ابی یوسف (یعقوب بن ابراهیم معروف به ابی یوسف، قاضی القضاة خلفای عباسی، متوفی ۱۸۲ هـ ق) بوده است. دکتر محمود شهبایی استظهار می‌کند: اول تألیف در اصول توسط ابی یوسف و یا محمد بن حسن شیبانی است.<sup>۹</sup> و دکتر ابو الحسن محمدی نیز معتقد است: این کار توسط شافعی صورت گرفته است.<sup>۱۰</sup> با توجه به مطالب گذشته باید گفت: اولین کتابی که در اصول تألیف شده توسط هشام بن حکم (متوفی ۱۷۹ هـ ق) به نام الالفاظ و مباحثها بوده، و سپس یونس بن عبد الرحمن کتاب اختلاف الحدیث و مسائله<sup>۱۱</sup> را تألیف نموده، و درباره تعارض دو حدیث و مسئله تعادل و تراجیح در آن سخن گفته است و آن دو بزرگوار از شیعیان به نام بودند، زیرا هشام بن حکم از شاگردان امام صادق (ع) و یونس بن عبد الرحمن از شاگردان امام موسی کاظم (ع) بوده‌اند. شیخ آقا بزرگ می‌گوید: امام صادق (ع) چهار هزار شاگرد تربیت کرد که چهارصد نفر از آنان مطالب گوناگونی را که از آن حضرت می‌شنودند، ضبط می‌کردند و موضوعات مربوط به قواعد احکام را به صورت «اصل» یادداشت می‌کردند، که از جمع‌آوری آن «اصول اربعمائه» پدید آمده است، که منشأ تألیف چهار کتاب مورد اعتماد شیعه به نامهای: ۱. کافی (تألیف کلینی، متوفی ۳۲۹ هـ ق، مشتمل بر ۱۶۱۹۹ حدیث)، ۲.

<sup>۱</sup> تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ص ۳۱۰. ابو زهره در کتاب اصول الفقه ص ۱۲ می‌گوید: «در کتاب تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام املاء اصول فقه به امام باقر و امام صادق (ع) نسبت داده شد و این سخن منافات با ادعای ما ندارد. چون ما می‌گوییم اول تصنیف در اصول توسط شافعی بوده است». ما در این نوشته گفته‌ایم املاء اصول فقه توسط آن دو امام معصوم بوده. در حالی که اول تصنیف توسط هشام بن حکم و ... بوده است که از شاگردان آن بزرگواران است.

<sup>۲</sup> البته در کتاب تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ص ۳۱۰، همچنین فوائد الاصول، ج ۱، ص ۷، از کتاب الاوائل جلال الدین سیوطی نقل اجماع شده که اول تألیف در اصول توسط شافعی بوده، و در کتاب اصول الاستنباط، ص ۴۲، ضمن- نقل قول از سیوطی می‌گوید: منظور سیوطی این است که در میان ائمه اربعه از اهل سنت اولین تألیف در اصول فقه از شافعی است.

<sup>۳</sup> ملاک استنباط، ص ۹.

<sup>۴</sup> فهرست ابن ندیم، ص ۳۷۸.

<sup>۵</sup> مقامة ابن خلدون، ص ۳۶۰.

<sup>۶</sup> کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ج ۱، ص ۱۱۱.

<sup>۷</sup> وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، ج ۶، ص ۳۸۲.

<sup>۸</sup> اعلام قاموس تراجم، ج ۸، ص ۱۹۳.

<sup>۹</sup> فوائد الاصول، ج ۱، ص ۷.

<sup>۱۰</sup> مبانی استنباط حقوق اسلامی، ص ۱۲.

<sup>۱۱</sup> تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ص ۳۱۰. اصول الاستنباط، ص ۴۱.

من لا يحضره الفقيه (تأليف صدوق، متوفى ۳۸۱ هـ ق، مشتمل بر ۹۰۴۴ حدیث)، ۳. تهذیب (تأليف شيخ طوسي، مشتمل بر ۱۲۵۹۰ حدیث)، ۴. استبصار (تأليف شيخ طوسي، متوفى ۴۶۰ هـ ق، مشتمل بر ۵۵۱۱ حدیث) می باشد.<sup>۱</sup>

## اصول بعد از غیبت کبرای امام زمان (ع)

اولین کسی که بعد از<sup>۲</sup> غیبت امام زمان (ع) به اصول فقه تمسک جست ابو محمد حسن بن علی بن ابی عقیل نعمانی است. که کتاب التمسک بحبل آل الرسول را در فقه نوشت. پس از او محمد بن احمد بن داود بن علی بن الحسن (متوفی ۳۶۸ هـ ق) کتاب مسائل الحدیثین المختلفین را نوشته است.

سپس ابو علی محمد بن احمد بن جنید اسکافی (متوفی ۳۸۱ هـ ق) کتاب‌های کشف التمیوه و الالباس علی اعمار الشیعة فی امر القیاس و اظهار ما ستره اهل العباد من الروایة عن ائمه العترة فی امر الاجتهاد را به رشته تحریر درآورد. پس از او شیخ مفید (ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان، متوفی ۴۱۳ هـ ق) کتاب اصول الفقه، سپس شاگرد ایشان «علی بن الحسین بن موسی بن محمد بن ابراهیم بن امام موسی الکاظم معروف به سید مرتضی، (متوفی ۴۳۶ هـ ق) کتاب الذریعة الی اصول الشریعة، و پس از سید مرتضی شاگرد او ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی معروف به شیخ طوسی، (متوفی ۴۶۰ هـ ق) کتاب عدة الاصول را تقدیم عالم تشیع نمودند. بعد از شیخ طوسی حدود یک قرن سیر اجتهاد متوقف ماند و در واقع همگی مقلد آن مرحوم بودند.<sup>۳</sup> تا هنگامی که نوه شیخ طوسی محمد بن ادریس (متوفی ۵۹۸ هـ ق) کتاب سرائر را تحریر نمود. پس از ابن ادریس خیزش دیگری آغاز گردید، تا اینکه نوبت به محقق حلّی (متوفی ۶۷۶ هـ ق) رسید. او کتاب‌های نهج الاصول الی معرفة الاصول و المعارج را نوشته است. سپس خواهرزاده محقق ابو منصور جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر معروف به علامه، (متوفی ۷۲۶ هـ ق) کتاب‌های متعددی از جمله مبادئ الوصول الی علم الاصول را نوشته است. تا قرن دهم همه علما تحت تأثیر افکار بلند علامه بودند، تا وقتی که ابو منصور جمال الدین حسن بن زین الدین (متوفی ۱۰۱۱ هـ ق) کتاب معالم الدین فی الاصول را به رشته تحریر درآورد.

دکتر شهبانی می‌نویسد: پس از نوشتن معالم سه دوره بر اصول گذشت: ۱. دوران توقف؛ ۲. دوران گسترش؛ ۳. دوران تلخیص.

**دوران توقف:** در قرن ۱۱ و ۱۲ اکثر مباحث اصولی در اطراف کتاب معالم بوده و تألیفات عمده‌ای به وجود نیامده است و شاید علت آن نفوذ اخباری‌ها بوده است که اجازه رشد به اصولیین نمی‌دادند (در مورد اخباری‌گری و علت پیدایش چنین تفکری در ادامه همین گفتار مطالبی را خواهیم آورد).

**دوران گسترش:** از قرن ۱۳ با ظهور آقا محمد باقر بن محمد اکمل معروف به وحید بجهانی اصول و اصولیین جان تازه‌ای گرفتند و بساط اخباری‌ها در هم فروریخت. در این دوران کتاب‌های اصولی همانند قوانین الاصول از میرزا ابو القاسم گیلانی معروف به میرزای قمی (متوفی ۱۲۳۱ هـ ق)، و فوائد الاصول از شیخ مرتضی بن محمد امین معروف به شیخ مرتضی انصاری (متوفی ۱۲۸۱ هـ ق)، به تفصیل اصول فقه را اصلاح کردند.

**دوران تلخیص:** از ابتدا قرن ۱۴ اندیشمندان اصولی سعی کردند از حواشی و زوائد علم اصول بکاهند و آن را کامل‌تر نمایند. مثلاً محمد کاظم خراسانی (متوفی ۱۳۲۹ هـ ق) معروف به آخوند در این دوران کفایة الاصول را به رشته تحریر درآورد، که تا به امروز از کتاب‌های مهم دینی حوزه‌ها می‌باشد.<sup>۴</sup> حوزه‌های علمیه امروزه از افکار بلند میرزای قمی و شیخ مرتضی انصاری و آخوند خراسانی و شاگردان زبردست وی همچون میرزا حسین نائینی و شیخ ضیاء الدین عراقی و شیخ محمد

<sup>۱</sup> حصر الاجتهاد، ص ۴۱.

<sup>۲</sup> در کتاب تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ص ۳۱۱، اول از ابو سهل نوختی، سپس حسن بن موسی نوختی و بعد از آن دو، از ابن جنید نام می‌برد.

<sup>۳</sup> فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۰.

<sup>۴</sup> فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۳.

حسین اصفهانی معروف به کمپانی و شاگردان با واسطه آخوند بهره برده‌اند و در نهایت اصولی بزرگ معاصر امام خمینی قدس سرّه با دید وسیع خود و مطرح کردن نقش زمان و مکان در اجتهاد، تحوّل جدید و عظیمی در اصول استنباط ایجاد کرده است.

امام خمینی در پیام به مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌نویسد: «یکی از مسائل بسیار مهمّ در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیری‌هاست.»<sup>۱</sup> همان‌گونه که در پیام خود خطاب به مراجع اسلام و روحانیون سراسر کشور می‌فرماید: زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای را که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در رابطه حاکم بر سیاست و اجتهاد و اقتصاد يك نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند. بدان معنی که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اوّل که از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده است، موضوع جدیدی شده است که قهرا حکم جدیدی را می‌طلبد... و در ادامه می‌افزاید: «چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سال‌های آینده تغییر کند، و جوامع بشری برای حلّ مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کنند. علمای بزرگوار اسلام از هم‌اکنون باید برای این موضوع فکری کنند.»<sup>۲</sup>

## اخباری‌گری و علت پیدایش آن

علمای امامیه دو راه حل برای دسترسی به احکام شرعی برگزیدند و به اصطلاح به دو طبقه عالم اصولی و دانشمند اخباری تقسیم شدند. علمایی که در احکام متوسّل به اجتهاد و استنباط می‌شدند، اصولی نام گرفتند و آنهایی که برای حلّ مشکل فقط به روایات متوسّل می‌شدند و در مقام تعارض نیز احتیاط می‌کردند، اخباری نام گرفتند.

**روش اصولی:** اصولیین با مراجعه به ادله چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) استنباط احکام می‌کنند. یعنی اکثر فقهای شیعه در استنباط احکام شرعی ابتدا به کتاب الهی رجوع می‌کنند، اگر حکم مورد نظر را نیافتند، به روایات معتبره رجوع و در صورت نیافتن آیه و روایت به عقل مراجعه و به تناسب حکم به براهت یا احتیاط یا تحییر و یا استصحاب می‌کنند (به عقیده کسانی که حجّیت استصحاب را از باب عقل می‌دانند). و اما اجماع، اگر اجماع را به دلیل کاشفیت از رأی معصوم حجّت بدانیم، طبعاً رجوع به اجماع از باب رجوع به عقل خواهد بود و اگر اجماع را از آن جهت حجّت بدانیم که با اتّفاق مجمعین به دست می‌آوریم، که معصوم (ع) در میان مجمعین است، طبعاً اجماع از باب رجوع به سنت حجّت می‌شود.

**روش اخباری:** اخباری‌ها در استنباط خود فقط به اخبار متمسک می‌شوند، و بسیاری از آنان حتّی ظواهر قرآن را نیز حجّت نمی‌دانند. زیرا معتقدند قرآن برای همه قابل فهم نیست، بلکه تنها کسانی که قرآن بر آنان نازل گشته است می‌توانند قرآن را بفهمند (پیامبر و ائمه معصومین). پس ملاک عمل برای اخباری‌ها روایاتی است که در کتاب‌های چهارگانه (کتاب، من لا یضره الفقیه، تهذیب، استبصار) و دیگر کتب معتبر ذکر گردیده است و می‌گویند بیان احکام توسط روایات کامل گشته است. لذا وقتی امام دوازدهم غیبت فرمودند، اخباری‌ها به ظواهر اخبار عمل می‌کنند و يك اصل کلی ملاک عمل آنها قرار گرفته است و

<sup>۱</sup> صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۶۸، ۶۱ و ۱۰۰.

<sup>۲</sup> مأخذ پیشین.

آن این است که هر چیزی که احتمال حرمت در او باشد حرام و هر چیزی که احتمال وجوب در او باشد واجب است.

مؤسس اخباری گری میرزا محمد امین استرآبادی (متوفی ۱۰۲۳ هـ ق) ساکن مدینه بوده است.

وی در کتاب الفوائد المدنیة مشرب خود را تشریح کرده است. برای فهم تفاوت بین تفکر اصولی و اخباری به مبحث «اخباری» رجوع شود.<sup>۱</sup>

## ۱ اخباری:

دیدگاه اخباری‌ها در مقابل اصولیین قرار دارد. اینکه اخباری‌ها چه کسانی هستند و مسلک آنان چیست و یا علت پیدایش آنان چه بوده است؟

در رابطه با استفاده از قرآن، عده‌ای نظیر فرقه اسماعیلیه طواهر قرآن را برای همگان قابل درک و فهم می‌دانستند. در مقابل، گروهی به نام «اخباریین» از فرقه امامیه، آنان معتقدند که طواهر قرآن قابل بهره‌برداری همگان نیست. و تنها نصوص قرآن را قابل استناد می‌دانند. مثلاً «این قیّم» فقیه اخباری می‌گوید: «عقل و فلسفه زائیده شک است، رستگاری در پیروی از نصوص شرع است.»<sup>(۱)</sup> همچنین اخباری‌ها معتقد بودند، ائمه اطهار می‌بایست معنای قرآن را برای ما روشن کنند، زیرا در روایات از «تفسیر به رأی» منع گردیده است. و افراد را از این عمل ممنوع ساخته‌اند. و چون در عمل به «ظاهر»، از عقل باید استمداد بجوییم، و استدلالات عقلی نیز هیچ‌گونه ارزشی ندارد. پس عمل به ظاهر صحیح نیست. علی‌هذا اگر آیه‌ای در دلالت خود نص و صریح نباشد، عمل به آن ممنوع است. مگر حدیثی از ائمه در مورد تفسیر آن وارد شده باشد، که در چارچوب آن حدیث عمل می‌کنیم. به همین دلیل در اصطلاح اصول فقه آنان را «اخباریین» گویند. آنان حتی در اصول دین هم به اخبار عمل می‌کنند، و استدلالات عقلی را بی‌ارزش می‌شمارند، لذا شیخ طوسی در کتاب عدّة الاصول آنان را مقلده می‌نامد.

اما اکثریت قاطع امامیه که طرفدار اجتهادند، معتقدند که طواهر قرآن قابل استناد است. در جواب اخباریین گفته شده: بهره‌برداری از قرآن تفسیر نیست. مثلاً شیخ انصاری می‌گوید: (۲) منظور از تفسیر، کشف قناع یعنی پرده‌برداری است، در حالی که در مورد طواهر پرده‌ای وجود ندارد تا برداشته شود. و پرده‌برداری در مورد بطون قرآن صادق است. صاحب قوانین الاصول به نقل از طبرسی می‌گوید: تفسیر عبارت از: کشف المراد عن اللفظ و قبل کشف الغطاء.<sup>(۳)</sup>

امامیه در حالی که معتقد به «آن دین الله لا یصاب بالعقول»<sup>(۴)</sup> (دین خدا به وسیله عقول به چنگ نمی‌آید) هستند. اما نه تنها در استنباط احکام شرع از عقل استفاده می‌کنند، بلکه در اصول دین تنها وسیله شناخت را عقل می‌شناسند؛ و تقلید در اصول دین را باطل می‌دانند.

روش اخباری و اصولی. دو تفکر اصولی و اخباری، به لحاظ ماهیت اختلافی ندارند. بلکه تنها دو روش تحقیق هستند، که در عین مشترکات، تمایزاتی نیز دارند. این دو مسلک گرچه همواره در محیط تفکر اجتهادی وجود داشته‌اند، اما از اواخر غیبت صغری امام عصر (ع)، و اوایل غیبت کبری آن حضرت، این مسلک اصولی بوده که رواج داشته است. در قرون متأخر بزرگان در فقه و اجتهاد پدید آمده‌اند که به طریقه اخباری قوت بخشیده‌اند که ملا امین استرآبادی از مشهورترین آنان است. از ملا امین استرآبادی نقل شده که «در مدینه خواب بودم پیامبر (ص) را در خواب دیدم، فرمود: برخیز و دین مرا از دست اصولیین نجات بده.»<sup>(۵)</sup>

ملا محسن فیض کاشانی از شاگردان ملا صدرا در عین گرایش فلسفی و عرفانی، از بزرگان اخباری محسوب می‌شود. وی در کتاب الحق المبین می‌نویسد: «برخی از اصحاب امامیه از آنچه من بدان هدایت یافتم، هدایت یافته، وی در مکه سکنی داشت. و من در مکه مصاحبت او را درک کردم. او قائل به وجوب عمل به اخبار و طرد طریقه اجتهاد بود. او در این مطلب به صواب رفته و هو این باب را بر ما گشود. و موجب توجه ما به طریقه صواب شد. جز اینکه وی از دو اصل مهم غافل ماند.

و موضع غیر مرضی در پیش گرفت، یکی افراط وی است در زکون به اخبار، به وجهی که مدعی شد جمیع اخبار کتب اربعه، (کافی- تهذیب- من لا یحضره الفقیه و استبصار) مفید قطع به صدور آنها از اهل بیت (ع) است، دیگر طعن او در طایفه‌ای از اجله فقهای ما هستند.»<sup>(۶)</sup>

بعدها در اثر کوشش استاد وحید مبهنای مسلک اصولی پایه محکمی گرفت، و در قرن اخیر به واسطه تحقیقات علامه بزرگوار شیخ مرتضی انصاری روش اصولی رواج فراوان پیدا کرد.

در کتاب ترمینولوژی حقوق،<sup>(۷)</sup> ۲۱ فرق بین اصولی و اخباری ذکر شده است. که در اینجا به ذکر پنج فرق بسنده می‌کنیم:

۱. اخباری عقیده دارد که عقل قادر به تشخیص خوب و بد هستند. (برخلاف اشاعره) ولی تشخیص عقل حجت نیست. برخلاف اصولی که عقل را حجت می‌دانند.
۲. اخباری به صدور اخبار مذکور در کتب اربعه قاطع است. مگر خبری که شیخ طوسی در تهذیب به آن عمل نکرده باشد. برخلاف اصولی که سند و دلالت هریک را جداگانه مورد رسیدگی قرار می‌دهد.
۳. اصولی مستقیماً (بدون مدد حدیث) عمل به قرآن می‌کند. به‌عکس اخباری که به کمک بیان احادیث به قرآن عمل می‌کند.
۴. اخباری به‌عکس اصولی به «ظن» عمل نمی‌کند.
۵. تقسیم امت مسلمانان به گروه مجتهد و مقلد مورد قبول اخباری نیست. اخباری عقیده دارد همه امت تابع روایات‌اند و باید طبق آنها عمل کنند.

## اصولی

به شخصی که تسلط بر علم اصول داشته باشد، اصولی گفته می‌شود. برخی می‌گویند: اصولی و مجتهد و فقیه سه عنوان هستند که بر هم مترتب‌اند. زیرا به کسی که بحث از حجیت خبر واحد می‌کند، و با ادله، حجیت چنین خبری را ثابت می‌کند، «اصولی» گفته می‌شود. اصولی وقتی سعی و کوشش خود را به کار می‌گیرد تا به دلیل و خبری مبنی بر



علت پیدایش تفکر اخباری‌گری از اینجا آغاز شد که آنان معتقد بودند:

۱. مراجعه به علم اصول و مستند قرار دادن آن موجب دور شدن از احادیث اهل بیت می‌شود.
  ۲. اخباری‌ها گمان می‌کردند که مبتکر و مؤسس علم اصل، علمای اهل سنت هستند، و پدید آمدن چنین تفکری در میان امامیه بعد از غیبت امام زمان (ع) بوده است. در نتیجه پذیرش علم اصول مساوی است با پذیرش مکتب اهل سنت. پس استنباط احکام بر اساس علم اصول مخالف مذهب اهل بیت است.
  ۳. به دلیل اینکه زیربنای بسیاری از مباحث اصولی قواعد عقلی است، در حالی که ائمه ما را از تفسیر به رأی منع فرموده‌اند، پس در فهم مسائل شرعی، عقل جایگاهی ندارد. در نتیجه تنها راه فهم مسائل شرعی، نصوص است.<sup>۱</sup> ابن قیم فقیه اخباری می‌گوید: عقل و فلسفه زائیده شک است و رستگاری در پیروی از نصوص است.<sup>۲</sup> از ملا امین استرآبادی نقل شده است: «در مدینه خواب بودم پیامبر را در خواب دیدم، فرمود برخیز و دین مرا از دست اصولیین نجات بده.»<sup>۳</sup>
- ملا محسن فیض کاشانی از شاگردان ملا صدرا، در عین گرایش فلسفی و عرفانی از بزرگان اخباری محسوب می‌شود. وی در کتاب الحق المبین می‌نویسد: برخی از اصحاب امامیه از اهل استرآباد به برخی از آنچه من بدان هدایت یافتم هدایت یافته، وی در مکه سکنی داشت و من در مکه او را درک کردم، او قائل به وجوب عمل به اخبار و طرد طریقه اجتهاد بود. او در این مطلب به صواب رفته و همواره این باب را بر ما گشود و موجب توجه ما به طریقه صواب شد.<sup>۴</sup>
- افکار اخباری‌گری حدود یک قرن علماء و حوزه‌های علمیه را تحت تأثیر قرار داده، و میدان‌داری می‌کرده است و تا هنگام ظهور محمد باقر فرزند محمد اکمل معروف به وحید بهبهانی در قرن ۱۳ این وضع ادامه داشته است. گرچه علمای قبل از وحید بهبهانی کوشش‌ها کردند، حتی اصولیین همانند فاضل تونی، سید حسین خوانساری، سلطان العلماء و محقق شیروانی کتاب‌هایی را در اصول تألیف نمودند، اما همچنان تفکر اخباری بر حوزه‌ها مسلط بوده است.
- محقق خوانساری در روضات الجنات در ترسیم تسلط اخباری‌ها قبل از روی کار آمدن وحید بهبهانی چنین می‌گوید: شهرهای عراق به‌ویژه کربلا و نجف مملوّ از اخباری‌ها بود، حتی عده‌ای از آنان به قدری متعصب و جاهل بودند که کسی جرأت نمی‌کرد علنی کتابی از کتاب‌های فقهای اصولی را حمل کند. به‌طوری که کتاب‌های اصولی مخفیانه و دور از انظار ردوبدل می‌شد.<sup>۵</sup>

---

وجوب نماز جمعه برسد، و در نهایت به چنین دلیلی دست می‌یابد او را «مجتهد» گویند. به مجتهدی که پس از دستیابی به آن خبر علم به حکم شرعی (وجوب نماز جمعه) پیدا می‌کند «فقیه» گویند.<sup>(۸)</sup>

---

(۱). مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، ص ۱۱۶.

(۲). فرائد الاصول، ص ۳۵.

(۳). قوانین الاصول، ج ۱، ص ۳۹۸.

(۴). اصول الفقه، ج ۴، ص ۱۸۱.

(۵). مرزها، ص ۹۵.

(۶). کیهان اندیشه، شماره ۳۲، مهر و آبان‌ماه ۶۹.

(۷). ترمینولوژی حقوق، «مجتهد».

(۸). اصطلاحات الاصول، «الفقه».

<sup>۱</sup> علم الاصول تاریخی و تطورا، ص ۱۵۰.

<sup>۲</sup> مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، ص ۱۱۶.

<sup>۳</sup> مرزها، ص ۹۵.

<sup>۴</sup> کیهان اندیشه، شماره ۳۲، مهر و آبان‌ماه ۶۹.

<sup>۵</sup> روضات الجنات، ج ۲، ص ۹۵.

از وقتی که وحید بمبھانی ظهور کرد، به جهت استدلال قوی و تسلط و ریاست بر حوزه علمیه نجف اشرف، مشرب اصولیین غالب و اخباری گری به هزیمت کشیده شد. سپس اصولی بزرگ شیخ مرتضی انصاری با نبوغ مخصوص خود در احیای تفکر اصولی نقش بسزایی ایفا نمود و امروز در حوزه‌های علمیه تفکر اخباری‌ها جایگاهی ندارد.

## برشی از مجموعه آثار استاد شهید مطهری

### درس اول: مقدمه

موضوع بحث ما در این بخش کلیاتی درباره «علم اصول» است. فقه و اصول دو علم به هم وابسته می‌باشند. وابستگی آنها به یکدیگر - چنانکه بعداً روشن خواهد شد - نظیر وابستگی فلسفه و منطق است. علم اصول به منزله مقدمه‌ای برای «علم فقه» است و لهذا آن را «اصول فقه» یعنی «پایه‌ها» و «ریشه‌ها» ی فقه می‌نامند.

نخست لازم است تعریف مختصری از این دو علم به دست دهیم:

#### فقه

«فقه» در لغت به معنی فهم است اما فهم عمیق. اطلاعات ما درباره امور و جریانهای جهان دوگونه است. گاهی اطلاعات ما سطحی است و گاهی عمیق است.

از امور اقتصادی مثال می‌آوریم. ما دائماً مشاهده می‌کنیم که کالایی در سالهای پیش موجود نبود اکنون به بازار آمده است و برعکس يك سلسله کالاهای دیگر که موجود بود اکنون یافت نمی‌شود، قیمت فلان کالا مرتب بالا می‌رود و قیمت فلان کالای دیگر فرضاً ثابت است.

این اندازه اطلاعات برای عموم ممکن است حاصل شود و سطحی است. ولی بعضی افراد اطلاعاتشان درباره این مسائل عمیق است و از سطح ظواهر به اعماق جریانها نفوذ می‌کند و آنها کسانی هستند که به ریشه این جریانها پی برده‌اند، یعنی می‌دانند که چه جریانی موجب شده که فلان کالا فراوان شود و فلان کالای دیگر نایاب، فلان کالا گران شود و فلان کالا ارزان، و چه چیز موجب شده که سطح قیمتها مرتب بالا رود، تا چه اندازه این جریانها ضروری و حتمی و غیرقابل اجتناب است و تا چه اندازه قابل جلوگیری است. اگر کسی اطلاعاتش در مسائل اقتصادی به حدی برسد که از مشاهدات سطحی عبور کند و به عمق جریانها پی برد او را «متفقه» در اقتصاد باید خواند. مکرر در قرآن کریم و اخبار و روایات مأثوره از رسول اکرم و ائمه اطهار امر به «تفقه» در دین شده است. از مجموع آنها چنین استنباط می‌شود که نظر اسلام این است که مسلمین اسلام را در همه شئون عمیقاً و از روی کمال بصیرت درک کنند. البته تفقه در دین که مورد عنایت اسلام است شامل همه شئون اسلامی است اعم از آنچه مربوط است به اصول اعتقادات اسلامی و جهان بینی اسلامی و یا اخلاقیات و تربیت اسلامی و یا اجتماعی و غیره. ولی آنچه در میان مسلمین از قرن دوم به بعد در مورد کلمه «فقه» مصطلح شد قسم خاص است که می‌توان آن را «فقه الاحکام» یا «فقه الاستنباط» خواند و آن عبارت است از «فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه». احکام و مقررات اسلامی درباره مسائل و جریانات به‌طور جزئی و فردی و به تفصیل درباره هر واقعه و حادثه بیان نشده است - و امکان هم ندارد، زیرا حوادث و وقایع در بی‌نهایت شکل و صورت واقع می‌شود - بلکه به صورت يك سلسله اصول، کلیات و قواعد بیان شده است.

يك نفر فقیه که می‌خواهد حکم يك حادثه و مسئله را بیان کند باید به منابع و مدارک معتبر - که بعداً درباره آنها توضیح خواهیم داد - مراجعه کند و با توجه به همه جوانب نظر خود را بیان نماید. این است که فقاہت توأم است با فهم عمیق و دقیق و همه جانبه.

فقها در تعریف فقه این عبارت را به کار برده‌اند: هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة یعنی فقه عبارت است از علم به احکام فرعی شرع اسلام (یعنی نه مسائل اصول اعتقادی یا تربیتی بلکه احکام عملی) از روی منابع و ادله تفصیلی. (بعداً درباره این منابع و مدارک توضیح خواهیم داد).

## اصول فقه

برای فقیه تسلط بر علوم زیادی مقدمتاً لازم است. آن علوم عبارت است از:

۱. ادبیات عرب، یعنی نحو، صرف، لغت، معانی، بیان، بدیع؛ زیرا قرآن و حدیث به زبان عربی است و بدون دانستن - لافل در حدود متعارف - زبان و ادبیات عربی استفاده از قرآن و حدیث میسر نیست.
۲. تفسیر قرآن مجید. نظر به اینکه فقیه باید به قرآن مجید مراجعه کند آگاهی اجمالی به علم تفسیر برای فقیه ضروری است.
۳. منطق. هر علمی که در آن استدلال به کار رفته باشد نیازمند به منطق است. از این رو فقیه نیز باید کم و بیش وارد در علم منطق باشد.
۴. علم حدیث. فقیه باید حدیث شناس باشد و اقسام حدیث را بشناسد و در اثر ممارست زیاد با زبان حدیث آشنا بوده باشد.
۵. علم رجال. علم رجال یعنی راوی شناسی. بعدها بیان خواهیم کرد که احادیث را در پست از کتب حدیث نمی‌توان قبول کرد، بلکه باید مورد نقّادی قرار گیرد. علم رجال برای نقّادی اسناد احادیث است.
۶. علم اصول فقه. مهمترین علمی که در مقدمه فقه ضروری است که آموخته شود علم «اصول فقه» است که علمی است شیرین و جزء علوم ابتکاری مسلمان است.

علم اصول در حقیقت «علم دستور استنباط» است. این علم روش صحیح استنباط از منابع فقه را در فقه به ما می‌آموزد. از این رو علم اصول مانند علم منطق يك علم «دستوری» است و به «فن» نزدیکتر است تا «علم» یعنی در این علم درباره يك سلسله «باید» ها سخن می‌رود نه درباره يك سلسله «است» ها.

بعضی خیال کرده‌اند که مسائل علم اصول مسائلی است که در علم فقه به آن شکل مورد استفاده واقع می‌شود که مبادی یعنی مقدمتین قیاسات يك علم در آن علم مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این رو گفته‌اند که مسائل و نتایج در علم اصول «کبریات» علم فقه است. ولی این نظر صحیح نیست. همچنان که مسائل منطق «کبریات» فلسفه قرار نمی‌گیرند مسائل اصول نیز نسبت به فقه همین طورند. این مطلب دامنه درازی دارد که اکنون فرصت آن نیست.

نظر به اینکه رجوع به منابع و مدارک فقه به گونه‌های خاص ممکن است صورت گیرد و احياناً منجر به استنباطهای غلط می‌گردد که برخلاف واقعیت و نظر واقعی شارع اسلام است، ضرورت دارد که در يك علم خاص، از روی ادله عقلی و نقلی قطعی تحقیق شود که گونه صحیح مراجعه به منابع و مدارک فقه و استخراج و استنباط احکام اسلامی چیست؟ علم اصول این جهت را بیان می‌کند. از صدر اسلام يك کلمه دیگر که کم و بیش مرادف کلمه «فقه» است در میان مسلمان معمول شده است و آن کلمه «اجتهاد» است. امروز در میان ما کلمه «فقیه» و کلمه «مجتهد» مرادف یکدیگرند.

اجتهاد از ماده «جهد» (به صَمّ جیم) است که به معنی منتهای کوشش است. از آن جهت به فقیه، مجتهد گفته می‌شود که باید منتهای کوشش و جهد خود را در استخراج و استنباط احکام به کار ببرد.

کلمه «استنباط» نیز مفید معنی شبیه اینهاست. این کلمه از ماده «نَبَط» مشتق شده است که به معنی استخراج آب تحت الارضی است. گویی فقها کوشش و سعی خویش را در استخراج احکام تشبیه کرده‌اند به عملیات مقتیان که از زیر قشرهای زیادی باید آب زلال احکام را ظاهر نمایند.

## درس دوم: منابع فقه

در درس اول دانستیم که علم اصول فقه به ما راه و روش و دستور صحیح استنباط احکام شرعی را از منابع اصلی می‌آموزد. پس باید بدانیم که آن منابع چیست و چندتا است؟ و آیا همه مذاهب و فرق اسلامی درباره آن منابع از هر جهت وحدت نظر دارند یا اختلاف نظر دارند؟ اگر اختلاف نظری هست چیست؟ اول نظر علما و فقهای شیعه را درباره منابع فقه بیان می‌کنیم و ضمن توضیح هر یک از منابع، نظر علمای سایر مذاهب اسلامی را نیز بیان می‌کنیم:

منابع فقه از نظر شیعه (به استثنای گروه قلیلی به نام «اخباریین» که بعداً درباره نظریات آنها بحث خواهیم کرد) چهارتا است:

۱. کتاب خدا، قرآن (و از این پس به تعبیر فقها و اصولیین به‌طور اختصار با عنوان «کتاب» یاد می‌کنیم).

۲. سنت، (یعنی قول و فعل و تقریر پیغمبر یا امام).

۳. اجماع.

۴. عقل.

این چهار منبع در اصطلاح فقها و اصولیون «ادله اربعه» خوانده می‌شوند.

معمولاً می‌گویند علم اصول در اطراف ادله اربعه بحث می‌کند. اکنون لازم است درباره هر یک از این چهار منبع توضیحاتی بدهیم و ضمناً نظر سایر مذاهب اسلامی و همچنین گروه اخباریین شیعه را نیز بیان نماییم.

بحث خود را از کتاب خدا آغاز می‌کنیم.

## قرآن

بدون شك قرآن مجید اولین منبع احکام و مقررات اسلام است. البته آیات قرآن منحصر به احکام و مقررات عملی نیست، در قرآن صدها گونه مسئله طرح شده است، ولی قسمتی از آنها که گفته شده در حدود پانصد آیه از مجموع شش هزار و ششصد و شصت آیه قرآن، یعنی در حدود يك سیزدهم به احکام اختصاص یافته است. علمای اسلام کتب متعددی درباره خصوص همین آیات تألیف کرده‌اند. معروف‌ترین آنها در میان ما شیعیان کتاب آیات الاحکام مجتهد و زاهد متقی معروف ملا احمد اردبیلی معروف به مقدس اردبیلی است که در قرن دهم هجری می‌زیسته است و معاصر با شاه عباس کبیر است، و دیگر کتاب کنزالعرفان تألیف فاضل مقداد سیوری حلّی از علمای قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری است. در میان اهل تسنن نیز کتابهایی در خصوص آیات الاحکام نوشته شده است. مسلمین از صدر اسلام برای استنباط احکام اسلامی در درجه اول به قرآن مجید رجوع کرده و می‌کنند، ولی تقریباً مقارن با ظهور صفویه در ایران جریانی پیش آمد و فرقه‌ای ظاهر شدند که حق رجوع مردم عادی را به قرآن مجید ممنوع دانستند، مدعی شدند که تنها پیغمبر و امام حق رجوع به قرآن دارند، دیگران عموماً باید به سنت یعنی اخبار و احادیث رجوع کنند. این گروه همان‌طور که رجوع به قرآن را ممنوع اعلام کردند، رجوع به اجماع و عقل را نیز جایز ندانستند زیرا مدعی شدند که اجماع ساخته و پرداخته اهل تسنن است، عقل هم به دلیل اینکه جایز الخطا است قابل اعتماد نیست، پس تنها منبعی که باید به آن رجوع کرد اخبار و احادیث است. از این رو این گروه «اخباریین» خوانده شدند. این گروه به موازات انکار حق رجوع به قرآن و انکار حجیت اجماع و عقل، اساساً اجتهاد را منکر شدند، زیرا اجتهاد- چنانکه قبلاً گفته شد- عبارت است از فهم دقیق و استنباط عمیق، و بدیهی است که فهم عمیق بدون به کار افتادن عقل و اعمال نظر نامیسّر است. این گروه معتقد شدند که مردم مستقیماً- بدون وساطت گروهی به نام مجتهدین- باید به اخبار و احادیث مراجعه کنند، آنچنانکه عوام الناس به رساله‌های عملیه مراجعه می‌کنند و وظیفه خود را در می‌یابند. سر دسته این گروه مردی است به نام «امین استرآبادی» که در «کلیات منطق» فصل «ارزش قیاس» از او نام بردیم. کتاب معروفی دارد به نام فوائد المدتیة و عقاید خود را در آن کتاب ذکر کرده است. اهل ایران است اما سالها مجاور مکه و مدینه بوده است. ظهور اخباریین

و گرایش گروه زیادی به آنها در برخی شهرستانهای جنوبی ایران و در جزایر خلیج فارس و برخی شهرهای مقدس عراق رکود و انحطاط زیادی را موجب گشت، ولی خوشبختانه در اثر مقاومت شایان و قابل توجه مجتهدین عالیمقامی جلوی نفوذشان گرفته شد و اکنون جز اندکی در گوشه و کنار یافت نمی‌شوند.

## سنت

سنت یعنی گفتار یا کردار یا تأیید معصوم. بدیهی است که اگر در سخنان رسول اکرم يك حکمی بیان شده باشد، و یا ثابت شود که رسول اکرم عملاً وظیفه‌ای دینی را چگونه انجام می‌داده است و یا محقق شود که دیگران برخی وظایف دینی را در حضور ایشان به گونه‌ای انجام می‌دادند و مورد تقریر و تأیید و امضای عملی ایشان قرار گرفته است، یعنی ایشان عملاً با سکوت خود صحه گذاشته‌اند، کافی است که يك فقیه بدان استناد کند. در مورد سنت و حجیت آن، از نظر کلی بحثی نیست و مخالفی وجود ندارد.

اختلافی که در مورد سنت است در دو جهت است:

**یکی** اینکه آیا تنها سنت نبوی حجت است یا سنت مروی از ائمه معصومین هم حجت است؟ اهل تسنن تنها سنت نبوی را حجت می‌شمارند ولی شیعیان به حکم برخی از آیات قرآن مجید و احادیث متواتر از رسول اکرم که خود اهل تسنن روایت کرده‌اند و از آن جمله اینکه فرمود:

«دو چیز گرانبها بعد از خود برای شما باقی می‌گذارم که به آنها رجوع کنید و مادام که به ایندو رجوع

نمایید گمراه نخواهید شد، کتاب خدا و عترتم» به قول و فعل و تقریر ائمه

اطهار نیز استناد می‌کنند.

**جهت دیگر** این است که سنت مرویه از رسول خدا و ائمه اطهار گاهی قطعی و متواتر است و گاهی ظنی است و به اصطلاح «خبر واحد» است. آیا به سنن غیر قطعی رسول خدا نیز باید مراجعه کرد یا نه؟

اینجاست که نظریات تا حد افراط و تفریط نوسان پیدا کرده است. برخی مانند ابوحنیفه به احادیث منقوله بی‌اعتنا بوده‌اند.

گویند ابوحنیفه در میان همه احادیث مرویه از رسول خدا تنها هفده حدیث را قابل اعتماد می‌دانسته است.

برخی دیگر به احادیث ضعیف نیز اعتماد می‌کرده‌اند. ولی علمای شیعه معتقدند که تنها حدیث صحیح و موثق قابل اعتماد است، یعنی اگر راوی حدیث شیعه و عادل باشد و یا لاقول شخص راستگو و مورد وثوقی باشد به روایتش می‌توان اعتماد کرد. پس باید راویان حدیث را بشناسیم و در احوال آنها تحقیق کنیم، اگر ثابت شد که همه راویان يك حدیث مردمانی راستگو و قابل اعتماد هستند به روایت آنها اعتماد می‌کنیم. بسیاری از علمای اهل تسنن نیز بر همین عقیده‌اند. به همین جهت «علم رجال» یعنی علم راوی شناسی در میان مسلمین به وجود آمد.

ولی اخباریین شیعه - که ذکرشان گذشت - تقسیم احادیث را به صحیح و موثق و ضعیف ناروا دانستند و گفتند همه احادیث خصوصاً احادیث موجود در کتب اربعه یعنی کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و استبصار معتبرند. در میان اهل تسنن نیز برخی چنین نظریات افراطی داشته‌اند.

## اجماع

**اجماع** یعنی اتفاق آراء علمای مسلمین در يك مسئله. از نظر علمای شیعه اجماع از آن نظر حجت است که اگر عموم مسلمین در يك مسئله وحدت نظر داشته باشند دلیل بر این است که این نظر را از ناحیه شارع اسلام تلقی کرده‌اند. امکان ندارد که مسلمین در يك مسئله‌ای از پیش خود وحدت نظر پیدا کنند. علیهذا آن اجماعی حجت است که کاشف از قول پیغمبر یا امام باشد.

مثلاً اگر معلوم گردد که در يك مسئله‌ای همه مسلمانان عصر پیغمبر بلااستثناء يك نوع نظر داشته‌اند و يك نوع عمل کرده‌اند دلیل بر این است که از پیغمبر اکرم تلقی کرده‌اند. و یا اگر همه اصحاب یکی از ائمه اطهار که جز از ائمه دستور نمی‌گرفته‌اند در يك مسئله‌ای وحدت نظر داشته باشند دلیل بر این است که از مکتب امام خود آن را فرا گرفته‌اند. علیهذا از نظر شیعه اجماعی حجت است که مستند به قول پیغمبر یا امام باشد؛ و از این، دو نتیجه گرفته می‌شود:

**الف.** از نظر شیعه تنها اجماع علمای معاصر پیغمبر یا امام حجت است. پس اگر در زمان ما همه علمای اسلام بدون استثناء بر يك مسئله اجماع نمایند به هیچ وجه برای علمای زمان بعد حجت نیست.

**ب.** از نظر شیعه اجماع اصالت ندارد؛ یعنی حجیت اجماع از آن نظر نیست که اجماع و اتفاق آراء است، بلکه از آن نظر است که کاشف قول پیغمبر یا امام است.

**أما** از نظر علمای اهل تسنن اجماع اصالت دارد؛ یعنی اگر علمای اسلامی (و به اصطلاح اهل حل و عقد) در يك مسئله در يك زمان (هر زمان ولو زمان ما) وحدت نظر پیدا کنند حتماً نظرشان صائب است. مدعی هستند که ممکن است بعضی از امت خطا کنند و بعضی نه، اما ممکن نیست همه بالاتفاق خطا نمایند. از نظر اهل تسنن توافق آراء همه امت در يك زمان در حکم وحی الهی است، و در حقیقت همه امت در حین توافق در حکم پیغمبرند که آنچه بر آنها القاء می‌شود حکم خداست و خطا نیست.

## عقل

حجیت عقل از نظر شیعه به این معنی است که اگر در موردی عقل يك حکم قطعی داشت، آن حکم به حکم اینکه قطعی و یقینی است حجت است.

اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا مسائل شرعی در حوزه حکم عقل هست تا عقل بتواند حکم قطعی درباره آنها بنماید یا نه؟ ما به این پرسش آنگاه که به تفصیل درباره کلیات مسائل علم اصول بحث می‌کنیم پاسخ خواهیم گفت. گروه اخباریین شیعه - چنانکه قبلاً هم بدان اشاره کردیم - عقل را به هیچ وجه حجت نمی‌شمارند.

در میان نخله‌های فقهی اهل تسنن - یعنی مذاهب حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی - ابوحنیفه قیاس را دلیل چهارم می‌شمارد. از نظر حنفیها منابع فقه چهار است:

کتاب، سنت، اجماع، قیاس. قیاس همان چیزی است که در منطق به نام «تمثیل» خواندیم.

مالکیها و حنبلیها، خصوصاً حنبلیها، هیچ‌گونه توجهی به قیاس ندارند، اما شافعیها به پیروی از پیشواشان محمدبن ادریس شافعی حالت بین بین دارند، یعنی بیش از حنفیها به حدیث توجه دارند و بیش از مالکیها و حنبلیها به قیاس.

در اصطلاح فقهای قدیم گاهی به قیاس «رأی» یا «اجتهاد رأی» هم اطلاق می‌کرده‌اند.

از نظر علمای شیعه، به حکم اینکه قیاس صرفاً پیروی از ظن و گمان و خیال است و به حکم اینکه کلیاتی که از طرف شارع مقدس اسلام و جانشینان او رسیده است وافی به جوابگویی است، رجوع به قیاس به هیچ وجه جایز نیست.

## درس سوم: تاریخچه مختصر

برای يك دانشجو که می‌خواهد علمی را تحصیل کند و یا اطلاعاتی درباره آن کسب کند لازم است که آغاز پیدایش آن علم، پدید آورنده آن، سیر تحولی آن علم در طول قرون، قهرمانان و صاحبانظران معروف آن علم و کتابهای معروف و معتبر آن علم را بشناسد و با همه آنها آشنایی پیدا کند.

علم اصول از علومى است که در دامن فرهنگ اسلامى تولد یافته و رشد کرده است. معروف این است که مخترع علم اصول محمدبن ادریس شافعى است. ابن خلدون در مقدمه معروف خود در بخشى که درباره علوم و صنایع بحث مى کند مى گوید:

اول کسی که در علم اصول کتاب نوشت، شافعى بود که کتاب معروف خود به نام الرساله را نوشت و در آن رساله درباره اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و قیاس منصوص العله بحث کرد. پس از او علمای حنفیه در این باره کتاب نوشتند و تحقیقات وسیع به عمل آوردند.

همان طور که مرحوم سیدحسن صدر اعلى الله مقامه در کتاب نفیس تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام نوشته اند، قبل از شافعى مسائل اصول از قبیل اوامر و نواهی و عام و خاص و غیره مطرح بوده است و درباره هر يك از آنها از طرف علمای شیعه رساله نوشته شده است.

شاید بتوان گفت شافعى اول کسی است که رساله جامعى درباره همه مسائل اصول مطروحه در زمان خودش نوشته است. برخی مستشرقین پنداشته اند که اجتهاد در شیعه دویست سال بعد از اهل تسنن پیدا شد، زیرا شیعه در زمان ائمه اطهار نیازی به اجتهاد نداشت و در نتیجه نیازی به مقدمات اجتهاد نداشت. ولی این نظریه به هیچ وجه صحیح نیست. اجتهاد به معنی صحیح کلمه، یعنی «تفریع» و ردّ فروع بر اصول و تطبیق اصول بر فروع، از زمان ائمه اطهار در شیعه وجود داشته است و ائمه اطهار به اصحابشان دستور مى دادند که تفریع و اجتهاد نمایند البته و بدون شك، به واسطه روایات زیادى که از ائمه اطهار در موضوعات و مسائل مختلف وارد شده است، فقه شیعه بسى غنی تر شده است و نیاز به تلاشهای اجتهادى کمتر گردیده است. در عین حال شیعه خود را از تفقه و اجتهاد بی نیاز نمى دانسته است و ائمه اطهار مخصوصاً دستور تلاش اجتهادآبانه به برجستگان از اصحاب خود مى داده اند. این جمله در کتب معتبر از ائمه اطهار روایت شده است:

عَلَيْنَا الْقَاءُ الْأَصُولِ وَ عَلَيْنَكُمُ أَنْ تَفَرَّعُوا.

بر ماست که قواعد و کلیات را بیان کنیم و بر شماست که آن قواعد و کلیات را بر فروع و جزئیات تطبیق دهید.

در میان علمای شیعه، اولین شخصیت برجسته ای که در علم اصول کتبى تألیف کرد و آراء او در علم اصول قرنها مورد بحث بود سیدمرتضى علم الهدى بود. سیدمرتضى کتب زیادى در علم اصول تألیف کرد. معروف ترین کتب او کتاب ذریعه است. سیدمرتضى برادر سیدمرتضى است که جامع نوح البلاغه است. سیدمرتضى در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجرى مى زیسته است. وفاتش در سال ۴۳۶ واقع شده است. سیدمرتضى شاگرد متکلم معروف شیعه شیخ مفید (متوفى در سال ۴۱۳) است و شیخ مفید شاگرد شیخ صدوق معروف به ابن بابویه (متوفى در سال ۳۸۱) است که در شهر ری مدفون است. پس از سید مرتضى شخصیت معروفی که در علم اصول کتاب نوشت و آراء و عقایدش سه چهار قرن نفوذ فوق العاده داشت شیخ ابوجعفر طوسى (متوفى در سال ۴۶۰) است. شیخ طوسى شاگرد سیدمرتضى است و مقداری هم درس شیخ مفید را درك کرده است. حوزه نجف که حدود هزارسال از عمر آن مى گذرد وسیله این مرد بزرگ تأسیس شد. کتاب اصول شیخ طوسى به نام عُدَّة الاصول است. شخصیت دیگری که کتاب و آرائش در اصول معروف شد صاحب معالم است. وی نامش شیخ حسن است و پسر شهید ثانی صاحب شرح لمعه است. کتاب معالم از کتب معروف علم اصول است و هنوز هم مورد استفاده طلاب علوم دینی است. صاحب معالم در سال ۱۰۱۱ هجرى درگذشته است. یکی دیگر از این شخصیتها مرحوم وحید بیهانی است که در سال ۱۱۱۸ متولد شده است و در سال ۱۲۰۸ درگذشته است.

<sup>۱</sup> برای توضیح بیشتر این مطلب رجوع شود به نشریه سالانه «مکتب تشیع» شماره ۳ مقاله «اجتهاد در اسلام» به قلم مرتضى مطهرى و به جلد دوم کتاب هزاره شیخ طوسى مقاله «الهامى از شیخ الطائفه» به قلم مرتضى مطهرى. [هر دو مقاله در همین شماره مجموعه آثار آمده است.]



اهمیت مرحوم وحید بجهانی یکی در این است که شاگردان بسیار میرزی با ذوق فقاقت و اجتهاد تربیت کرد از قبیل سید مهدی بحرالعلوم، شیخ جعفر کاشف الغطاء، میرزا ابوالقاسم گیلانی معروف به میرزای قمی و عده‌ای دیگر. دیگر اینکه مبارزای پیگیر با گروه اخبارین که در آن زمان نفوذ زیادی داشته‌اند کرد و شکست سختی به آنها داد. پیروزی روش فقاقت و اجتهاد بر روش اخباریگری تا حد زیادی مدیون زحمات مرحوم وحید بجهانی است.

یکی دیگر از این شخصیتها که علم اصول را جلو برد مرحوم میرزا ابوالقاسم گیلانی قمی سابق الذکر است که شاگرد وحید بجهانی بود و معاصر با فتحعلیشاه و فوق العاده مورد احترام او بوده است. کتاب قوانین الاصول که سالها در حوزه‌های علمیه قدیم تدریس می‌شد و اکنون نیز مورد استفاده است و کم و بیش تدریس می‌شود اثر این مرد بزرگ است.

در صدساله اخیر مهمترین شخصیت اصولی که همه را تحت الشعاع قرار داده و علم اصول را وارد مرحله جدیدی کرد استاد المتأخرین حاج شیخ مرتضی انصاری است. این مرد بزرگ در سال ۱۲۱۴ در دزفول متولد شد و پس از تحصیل مقدمات علوم اسلامی و قسمتی فقه و اصول به بلاد مختلف عراق و ایران در جستجوی علمای صاحب‌نظر مسافرتها کرد و استفاده‌ها نمود و بالاخره رحل اقامت در نجف افکند و در سال ۱۲۶۶ که صاحب جواهر فوت کرد مرجعیت شیعه به او محول شد و در سال ۱۲۸۱ درگذشت. آراء و نظریات او هنوز محور بحث است. کسانی که بعد از او آمده‌اند همه پیرو مکتب او هستند. هنوز مکتبی که مکتب شیخ انصاری را بکلی دگرگون کند به وجود نیامده است، ولی شاگردان مکتب او آراء و نظریات زیادی براساس همان مکتب آورده‌اند که احياناً نظر او را نسخ کرده است. شیخ انصاری دو کتاب معروف دارد، یکی فرائد الاصول که در علم اصول است و دیگر مکاسب که در فقه است و هر دو هم اکنون از کتب درسی حوزه‌های علوم دینی است. در میان شاگردان مکتب شیخ انصاری از همه معروفتر و مشخصتر مرحوم آخوند ملامحمد کاظم خراسانی صاحب کفایة الاصول است. آراء و نظریات مرحوم آخوند خراسانی همواره در حوزه‌های علمی مطرح است. این مرد بزرگ همان است که فتوا به مشروطیت داد و در برقراری رژیم مشروطه ایران سهم بسزایی دارد و نامش در کتب تاریخ مشروطه ایران همواره برده می‌شود. وی در سال ۱۳۲۹ هجری قمری درگذشت. بعد از مرحوم آخوند خراسانی نیز آراء و افکار جدید در علم اصول زیاد پیدا شده است و برخی از آنها فوق العاده از دقت نظر و موشکافی برخوردار است. در میان علوم اسلامی هیچ علمی به اندازه علم اصول «پویا» و متغیر و متحول نبوده است و هم اکنون نیز شخصیت‌های میرزی وجود دارند که در این علم صاحب‌نظر شمرده می‌شوند. علم اصول، نظر به اینکه سروکارش با محاسبات عقلی و ذهنی است و موشکافی زیاد دارد، علمی شیرین و دلپذیر است و ذهن دانشجو را جلب می‌کند. برای ورزش فکری و تمرین دقت ذهن در ردیف منطق و فلسفه است. طلاب علوم قدیمه دقت نظر خود را بیشتر مدیون علم اصول می‌باشند.

## درس چهارم: مسائل علم اصول

ما برای آشنایی دانشجویان محترم با مسائل علم اصول کلیاتی ذکر می‌کنیم ولی از ترتیبی که اصولیون دارند پیروی نمی‌کنیم، بلکه ترتیب نوی که خود آن را بهتر می‌دانیم به مطالب می‌دهیم.

**قبلاً گفتیم** که علم اصول علم دستوری است، یعنی روش و راه استنباط صحیح احکام را از منابع اصلی به ما می‌آموزد. علیهذا مسائل علم اصول همه مربوط است به منابع چهارگانه‌ای که در درس دوم شرح دادیم. از این رو مسائل علم اصول یا مربوط است به کتاب و یا به سنت (و یا به هر دو) و یا به اجماع و یا به عقل.

اکنون می‌گوییم احياناً ممکن است در مواردی بر بخوریم به اینکه از هیچ يك از منابع چهارگانه نتوانیم حکم اسلامی را استنباط کنیم، یعنی راه استنباط بر ما مسدود باشد. در این موارد شارع اسلام سکوت نکرده است و يك سلسله قواعد و وظایف عملی - که از آنها به «حکم ظاهری» می‌توانیم تعبیر کنیم - برای ما مقرر کرده است. به دست آوردن وظیفه عملی ظاهری پس از مایوس شدن از استنباط حکم واقعی نیز خود نیازمند به این است که ما راه و روش و دستور استفاده

از آن قواعد را بیاموزیم. علیهذا علم اصول که علم دستوری است دو قسمت می‌شود. يك قسمت آن عبارت است از دستور استنباط صحیح احکام شرعی واقعی از منابع مربوطه. قسمت دیگر مربوط است به دستور صحیح استفاده از يك سلسله قواعد عملی در صورت یأس از استنباط. ما بخش اول را می‌توانیم «اصول استنباطیه» و بخش دوم را «اصول عملیه» بنامیم و نظر به اینکه اصول استنباطیه یا مربوط است به استنباط از کتاب و یا از سنت و یا اجماع و یا از عقل، مسائل اصول استنباطیه منقسم می‌شود به چهار مبحث. بحث خود را از مبحث کتاب آغاز می‌کنیم.

## حجیت ظواهر کتاب

در علم اصول مباحث زیادی که اختصاص به قرآن داشته باشد نداریم. غالب مباحث مربوط به قرآن، مشترک است میان کتاب و سنت. تنها مبحث اختصاصی قرآن مبحث «حجیت ظواهر» است، یعنی آیا ظاهر قرآن قطع نظر از اینکه وسیله حدیثی تفسیر شده باشد حجت است و فقیه می‌تواند آن را مستند قرار دهد یا خیر؟.

به نظر عجیب می‌آید که اصولیون چنین مبحثی را طرح کرده‌اند. مگر جای تردید است که يك فقیه می‌تواند ظواهر آیات کریمه قرآن را مورد استناد قرار دهد؟.

این مبحث را اصولیون شیعه برای رد شبهات گروه اخباریین طرح کرده‌اند.

اخباریین- چنانکه قبلاً اشاره شد- معتقدند که احدی غیر از معصومین حق رجوع و استفاده و استنباط از آیات قرآن را ندارد، و به عبارت دیگر: همواره استفاده مسلمین از قرآن باید به صورت غیر مستقیم بوده باشد، یعنی به وسیله اخبار و روایات وارده از اهل بیت. اخباریین در این مدعا به اخباری استناد می‌کنند که «تفسیر به رأی» را منع کرده است. اخباریون مدعی هستند که معنی هر آیه‌ای را از حدیث باید استفسار کرد، فرضاً ظاهر آیه‌ای بر مطلبی دلالت کند ولی حدیثی آمده باشد و بر ضد ظاهر آن آیه باشد، ما باید به مقتضای حدیث عمل کنیم و بگوییم معنی واقعی آیه را ما نمی‌دانیم.

علیهذا اخبار و احادیث «مقیاس» آیات قرآنی‌اند.

ولی اصولیون ثابت می‌کنند که استفاده مسلمین از قرآن به صورت مستقیم است، معنی تفسیر به رأی که نمی‌شده این نیست که مردم حق ندارند با فکر و نظر خود معنی قرآن را بفهمند، بلکه مقصود این است که قرآن را براساس میل و هوای نفس و مغرضانه نباید تفسیر کرد.

اصولیون می‌گویند خود قرآن تصریح می‌کند و فرمان می‌دهد که مردم در آن «تدبر» کنند و فکر خود را در معانی بلند قرآن به پرواز درآورند، پس مردم حق دارند که مستقیماً معانی آیات قرآنی را در حدود توانایی به دست آورند و عمل نمایند. بعلاوه در اخبار متواتره وارد شده که پیغمبر اکرم و ائمه اطهار از اینکه اخبار و احادیث مجعوله پیدا شده و به نام آنها شهرت یافته نالیده و رنج برده‌اند و برای جلوگیری از آنها مسئله «عرضه بر قرآن» را طرح کرده‌اند. فرموده‌اند که هر حدیثی که از ما روایت شده بر قرآن عرضه کنید اگر دیدید مخالف قرآن است بدانید که ما نگفته‌ایم، آن را به دیوار بزنید.

پس معلوم می‌شود برعکس ادعای اخباریین احادیث معیار و مقیاس قرآن نیستند بلکه قرآن معیار و مقیاس اخبار و روایات و احادیث است.

## ظواهر سنت

درباره حجیت ظواهر سنت احدی بحثی ندارد ولی در باب سنت- که مقصود همان اخبار و روایات است که قول یا فعل یا تقریر پیغمبر یا امام را بازگو کرده است- دو مطلب مهم وجود دارد که اصولیون درباره آنها بحث می‌کنند. یکی حجیت خبر واحد است، دیگر

مسئله تعارض اخبار و روایات است. از این رو دو فصل مهم و پرشاخه در علم اصول باز شده یکی به نام «خبر واحد» و دیگر به نام «تعادل و تراجیح».

## خبر واحد

خبر واحد یعنی روایتی که از پیغمبر یا امام نقل شده ولی راوی يك نفر است و یا چند نفرند ولی به مرحله تواتر نرسیده است، یعنی در مرحله‌ای نیست که موجب یقین بشود. آیا چنین اخباری را می‌توان مبنای استنباط قرار داد یا نه؟

اصولیین معتقدند که اگر راوی یا راویان عادل باشند و لافل اگر اطمینانی به راستگویی آنان باشد می‌توان روایات آنها را مورد استناد قرار داد. یکی از ادله اصولیین بر این مدعا آیه «نبأ» است که می‌فرماید:

أَنْ جَاءَكُمْ فَابِقُ بِنْبَأٍ فَبِقُوا،<sup>(۱)</sup> اگر فاسقی خبری به شما داد درباره خبر او تحقیق کنید و تحقیق نکرده به آن ترتیب اثر ندهید.

مفهوم آیه این است که اگر فرد عادل و مورد اعتمادی خبری به شما داد ترتیب اثر بدهید. پس مفهوم این آیه دلیل بر حجیت خبر واحد است.

## تعادل و تراجیح

اما مسئله تعارض اخبار و روایات. بسیار اتفاق می‌افتد که در مورد يك چیز اخبار و روایات با یکدیگر تعارض دارند و بر ضد یکدیگرند. مثلاً آیا در رکعت سوم و چهارم نماز یومیّه لازم است تسبیحات اربعه سه بار گفته شود یا يك نوبت کافی است؟ از برخی روایات استفاده می‌شود که لازم است سه مرتبه خوانده شود و از يك روایت استفاده می‌شود که يك مرتبه کافی است. یا درباره اینکه فروختن کود آدمی جایز است یا نه، روایات مختلف است.

در این گونه روایات چه باید کرد؟ آیا باید گفت: ادا تعارضاً تساقطاً یعنی در اثر تعارض هر دو سقوط می‌کنند و مانند این است که روایتی نداریم، یا مخیریم که به هر کدام که می‌خواهیم عمل کنیم، و یا باید عمل به احتیاط کنیم و هر روایت که با احتیاط مطابقت است به آن عمل کنیم (مثلاً در مسئله تسبیحات اربعه به روایتی عمل کنیم که می‌گوید سه نوبت بخوان، و در مسئله خرید و فروش کود آدمی به آن روایت عمل کنیم که می‌گوید جایز نیست) و یا راه دیگری در کار است؟

اصولیین ثابت می‌کنند که:

اولاً: تا حدی که ممکن است باید میان روایات مختلف جمع کرد (الجمع مهما امکن اولی من الطرح)<sup>(۲)</sup>

ثانیاً: اگر جمع میان آنها ممکن نشد باید دید يك طرف بر طرف دیگر از يك لحاظ (مثلاً از حیث اعتبار سند یا از حیث مشهور بودن میان علما و یا از حیث مخالف تقیه بودن و غیر اینها) رجحان دارد یا ندارد.

اگر يك طرف رجحان دارد همان طرف راجح را می‌گیریم و طرف دیگر را طرح می‌کنیم،

اگر از هر حیث مساوی هستند و رجحانی در کار نیست، مخیریم که به هر کدام بخواهیم عمل کنیم.

در خود اخبار و احادیث دستور رسیده است که در موقع تعارض اخبار چه باید کرد. اخباری که ما را به طرز حل مشکل تعارض اخبار و روایات راهنمایی می‌کند «اخبار علاجیه» نامیده می‌شوند.

اصولیین نظر خود را درباره تعارض اخبار و روایات به استناد همین اخبار علاجیه ابراز داشته‌اند. اصولیین نام آن باب از اصول را که درباره این مسئله بحث می‌کند باب «تعادل و تراجیح» نهاده‌اند.

<sup>۱</sup> حجرات/ ۶

<sup>۲</sup> [جمع میان روایات مختلف تا آنجا که ممکن است، بجز است از دورافکندن آنها.]

«تعدل» یعنی تساوی و برابری. «تراجیح» جمع ترجیح است و به معنی ترجیحات است، یعنی بایی که در آن باب درباره صورت تساوی و برابری روایات متعارض و درباره صورت نابرابری و راجح بودن بعضی بر بعضی سخن می‌گویند. از آنچه گفتیم معلوم شد که مسئله حجیت ظواهر، مربوط است به قرآن مجید، و مسئله حجیت خبر واحد و مسئله تعارض ادله مربوط است به سنت. اکنون باید بدانیم که يك سلسله مسائل در اصول مطرح می‌شود که مشترك است میان کتاب و سنت. در درس آینده درباره آنها سخن خواهیم گفت.

### درس پنجم: مسائل مشترك كتاب و سنت

در درس گذشته به پاره‌ای مسائل اصولی که از مختصات «کتاب» و یا از مختصات «سنت» بود اشاره کردیم و در پایان درس گفتیم که پاره‌ای از مسائل اصولی، هم مربوط به کتاب است و هم مربوط به سنت. در این درس به همین مسائل مشترك و به تعبیر جامعتر «مباحث مشترك» می‌پردازیم. مباحث مشترك عبارت است از:

الف. مبحث اوامر.

ب. مبحث نواهی.

ج. مبحث عام و خاص.

د. مبحث مطلق و مقید.

ه. مبحث مفاهیم.

و. مبحث مجمل و مبین.

ز. مبحث ناسخ و منسوخ.

اکنون در حدود آشنایی با اصطلاحات، درباره هر يك از اینها توضیح مختصری می‌دهیم.

### مبحث اوامر

«اوامر» جمع امر است. امر یعنی فرمان. از جمله افعالی که در زبان عربی و هر زبان دیگر هست «فعل امر» است. مثلاً فعل «بدان» در فارسی و «اعْلَمْ» در عربی فعل امر است.

بسیاری از تعبیرات که در کتاب یا سنت آمده است به صورت فعل امر است. در اینجا پرسشهای زیادی برای فقیه طرح می‌شود که اصولیون باید پاسخ آن را روشن کنند. مثلاً آیا امر دلالت بر وجوب می‌کند یا بر استحباب یا بر هیچ کدام؟ آیا امر دلالت بر فوریت می‌کند یا بر تراخی؟ آیا امر دلالت بر «مرّة» می‌کند یا تکرار؟

مثلاً در آیه کریمه وارد شده است:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ. (۱)

از اموال مسلمین زکات بگیر، به این وسیله آنان را پاک و پاکیزه

می‌گردانی، و به آنها «دعا کن» که دعای تو موجب

آرامش آنهاست.

کلمه «صلح» در آیه شریفه به معنی «دعا کن» یا «درود بفرست» است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا اولاً دعا کردن که با صیغه امر فرمان داده شده واجب است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا امر در اینجا دلالت بر وجوب می‌کند یا نه؟ ثانیاً آیا فوریت دارد یا نه؟ یعنی آیا واجب است بلافاصله پس از دریافت مالیات خدایی (زکات) درود فرستاده شود یا اگر فاصله هم بشود مانعی ندارد؟ ثالثاً آیا يك بار دعا کردن کافی است یا این عمل مکرر باید انجام یابد؟.

اصولیون به تفصیل درباره همه اینها بحث می‌کنند و ما در اینجا مجال بحث بیشتر نداریم. افرادی که رشته فقه و اصول را به عنوان رشته اختصاصی انتخاب کرده‌اند به تفصیل با آنها آشنا خواهند شد.

## مبحث نواهی

«نهی» یعنی بازداشتن، نقطه مقابل امر است. مثلاً اگر به فارسی بگوییم «شراب ننوش» و یا به عربی بگوییم «لا تشرب الخمر» نهی است.

در باب نهی هم این پرسش پیش می‌آید که آیا نهی دلالت بر حرمت می‌کند یا بر کراهت، و یا بر هیچ کدام دلالت نمی‌کند بلکه دلالت بر اعم از حرمت و کراهت می‌کند، یعنی فقط دلالت می‌کند بر اینکه شیء مورد نظر ناپسند است اما اینکه این ناپسندی در حد حرمت است که مرتکب آن مستحق عقوبت است یا در حد کراهت است و مرتکب آن مستحق ملامت است نه عقوبت، مورد دلالت نهی نیست. و همچنین آیا نهی دلالت می‌کند بر ابدیت، یعنی بر اینکه هیچ گاه نباید آن کار را مرتکب شد، یا صرفاً دلالت می‌کند بر لزوم ولو در يك مدت موقت.

اینها پرسشهایی است که علم اصول به آنها پاسخ می‌دهد.

## مبحث عام و خاص

ما در قوانین مدنی و جزائی بشری می‌بینیم که يك قانون را به صورت کلی و عام ذکر می‌کنند که شامل همه افراد موضوع قانون می‌شود. بعد در جای دیگر درباره گروهی از افراد همان موضوع حکمی ذکر می‌کنند که برخلاف آن قانون کلی و عام است.

در اینجا چه باید کرد؟ آیا این دو ماده قانون را باید متعارض یکدیگر تلقی کنیم و یا چون یکی از این دو ماده قانون نسبت به دیگری عام است و دیگری خاص است باید آن خاص را به منزله يك استثناء برای آن عام تلقی کنیم و اینها را متعارض بدانیم؟

مثلاً در قرآن مجید وارد شده است که:

و الْمُطَلَّاتُ يَرْتَضْنَ بِنَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.<sup>(۱)</sup>

زنان مطلقه لازم است بعد از طلاق تا سه عادت ماهانه صبر کنند

و شوهر نکنند (عده نگه دارند). پس از آن آزادند در اختیار شوهر.

اکنون فرض کنید که در حدیث معتبر وارد شده است که اگر زنی به عقد مردی درآید و پیش از آنکه رابطه زناشویی میان آنها برقرار شود زن مطلقه شود، لازم نیست زن عده نگه دارد.

در اینجا چه بکنیم؟ آیا این حدیث را معارض قرآن تلقی کنیم و در نتیجه همان‌طور که دستور رسیده است آن را دور بیندازیم و به سینه دیوار بزنیم؟ یا خیر، این حدیث در حقیقت مفسر آن آیه است و به منزله استثنایی است در بعضی مصادیق آن و به هیچ وجه معارض نیست. البته نظر دوم صحیح است، زیرا معمول مخاطبات آدمیان این است که ابتدا يك قانون را به صورت کلی ذکر می‌کنند و سپس

موارد استثناء را بیان می‌نمایند. قرآن هم براساس محاورات عمومی بشری با بشر سخن گفته است و از طرف دیگر خود قرآن حدیث پیغمبر را معتبر شمرده و گفته است:

مَا آتِيكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا مَأْتِكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.<sup>(۱)</sup>

آنچه پیامبر برای شما آورده بگیرید و عمل نمایید.

در این گونه موارد، خاص را به منزله استثناء برای عام تلقی می‌کنیم و می‌گوییم عام را وسیله خاص «تخصیص» می‌دهیم، و یا می‌گوییم خاص «محصّص» عام است.

## مطلق و مقید

مطلق و مقید هم چیزی است شبیه عام و خاص، چیزی که هست عام و خاص در مورد افراد است و مطلق و مقید در مورد احوال و صفات. عام و خاص در مورد اموری است کلی که دارای افراد موجود متعدد و احیاناً بی‌نهایت است و بعضی از انواع و یا افراد آن عام به وسیله دلیل خاص از آن عموم خارج شده‌اند، ولی مطلق و مقید مربوط است به طبیعت و ماهیتی که متعلق تکلیف است و مکلف موظف است آن را ایجاد نماید.

اگر آن طبیعت متعلق تکلیف خاص نداشته باشد مطلق است و اگر قید خاص برای آن در نظر بگیریم مقید است.

مثلاً در مثالی که قبلاً ذکر کردیم به پیغمبر اکرم امر شده که هنگام اخذ زکات از مسلمین به آنها دعا کن و درود بفرست (صَلِّ عَلَيْهِمْ). این دستور از آن نظر که مثلاً با صدای بلند باشد یا آهسته، در حضور جمع باشد و یا حضور خود طرف کافی است، مطلق است. اکنون می‌گوییم اگر دلیل دیگری از قرآن یا حدیث معتبر نداشته باشیم که یکی از قیود بالا را ذکر کرده باشد ما به اطلاق جمله «وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ» عمل می‌کنیم، یعنی آزادیم که به هر صورت بخواهیم انجام دهیم. ولی اگر دلیل دیگری معتبر پیدا شد و گفت که مثلاً این عمل باید با صدای بلند باشد و یا باید در حضور جمع و در مسجد باشد، در اینجا مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم یعنی آن دلیل دیگر را مقید (به کسر یاء) این جمله قرار می‌دهیم. نام این عمل «تقیید» است.

## مبحث مفاهیم

کلمه «مفهوم» در اصطلاح در مقابل «منطوق» است. فرض کنید شخصی می‌گوید: «اگر همراه من تا خانه من بیایی من فلان کتاب را به تو می‌دهم.» این جمله در حقیقت یک جمله است به جای دو جمله:

الف. اگر همراه من تا خانه من بیایی من آن کتاب را می‌دهم.

ب. اگر همراه من تا خانه من نیایی آن کتاب را نمی‌دهم.

پس در اینجا دو رابطه وجود دارد: رابطه مثبت و رابطه منفی. رابطه مثبت میان همراهی کردن و کتاب دادن در متن جمله آمده و مورد تلفظ و نطق قرار گرفته است. از این رو آن را «منطوق» می‌گویند. ولی رابطه منفی به لفظ نیامده و متعلق نطق قرار نگرفته است اما عرفاً از چنین جمله‌ای فهمیده می‌شود. از این رو آن را «مفهوم» می‌خوانند.

ما در بحث حجیت خبر واحد خواندیم که اصولیون از آیه شریفه «نَبَأًا» که می‌فرماید:

اِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا.

(اگر فاسقی خبری برای شما آورد درباره‌اش تحقیق کنید و تحقیق نکرده ترتیب اثر ندهید)

حجیت خبر واحد را در صورتی که راوی عادل باشد استفاده کرده‌اند.

این، استفاده از «مفهوم» آیه شریفه است. «منطوق» آیه این است که به خبر فاسق ترتیب اثر ندهید، اما مفهوم آیه این است که به خبر عادل ترتیب اثر بدهید.

## مجمّل و مبین

بحث مجمّل و مبین چندان اهمیتی ندارد. مقصود این است که گاهی تعبیری در لسان شارع می‌رسد که مفهومی اجمام دارد و مقصود روشن نیست، مثل مفهوم «غنا»، و در دلیل دیگر چیزی یافت می‌شود که روشن‌کننده است. در این صورت می‌توان به وسیله آن «مبیین» رفع اجمام از «مجمّل» کرد.

معمولاً اهل ادب به بعضی تعبیّرات مجمّل در کلمات پیشوایان ادب برمی‌خورند که در مفهومش در می‌مانند، بعد با پیدا کردن قرائن روشن‌گر رفع اجمام می‌کنند.

## ناسخ و منسوخ

گاهی دستوری در قرآن و سنت رسیده است که «موقت» بوده است یعنی پس از مدتی دستور دیگر رسیده است و به اصطلاح دستور اول را لغو کرده است.

مثلاً در قرآن کریم ابتدا درباره زنان شوهردار اگر مرتکب فحشا شوند دستور رسید که در خانه آنها را حبس ابد کنند تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی برای آنها مقرر دارد. بعد راهی که برای آنها مقرر شد این بود که دستور رسید به‌طور کلی اگر مردان زنده‌دار و یا زنان شوهردار مرتکب فحشا شوند باید «رجم» (سنگسار) شوند.

یا مثلاً در ابتدا دستور رسیده بود که در ماه مبارک رمضان حتی در شب نیز مردان با زنان خود نزدیکی نکنند، بعد این دستور لغو شد و اجازه داده شد.

برای يك فقیه لازم است که ناسخ و منسوخ را از یکدیگر تمیز دهد. درباره نسخ، مسائل زیادی هست که اصولیون متعرض آنها شده‌اند.

## درس ششم: اجماع و عقل

### اجماع

یکی از منابع فقه «اجماع» است. در علم اصول درباره حجیت اجماع و ادله آن و بالتبع طریق بهره برداری از آن بحث می‌شود.

یکی از مباحث مربوط به اجماع این است که چه دلیلی بر حجیت آن هست؟

اهل تسنن مدعی هستند که پیغمبر اکرم فرموده است: لا یتجمع امتی علی خطاء یعنی همه امت من بر يك امر باطل اتفاق نظر پیدا نخواهند کرد. پس اگر همه امت در يك مسئله اتفاق نظر پیدا کردند معلوم می‌شود مطلب درست است.

طبق این حدیث همه امت مجموعاً در حکم شخص پیغمبرند و معصوم از خطا می‌باشند، قول همه امت به منزله قول پیغمبر است، همه امت مجموعاً هنگام وحدت نظر معصومند.

بنا بر نظر اهل تسنن نظر به اینکه مجموع امت معصومند پس در هر زمان چنین توافقی نظری حاصل شود مثل این است که وحی الهی بر پیغمبر اکرم نازل شده باشد.

ولی شیعه اولاً چنین حدیثی را از رسول اکرم مسلم نمی‌شمارد. ثانیاً می‌گوید:

راست است که محال است همه امت بر ضلالت و گمراهی وحدت پیدا کنند، اما این بدان جهت است که همواره يك فرد معصوم در میان امت هست. اینکه مجموع امت

از خطا معصوم است از آن جهت است که یکی از افراد امت معصوم است، نه از آن جهت که از مجموع «نامعصومها» يك «معصوم» تشکیل می‌شود. ثالثاً عادتاً هم شاید ممکن نباشد که همه امت بالاتفاق در اشتباه باشند، ولی آنچه به نام اجماع در کتب فقه یا کلام نام برده می‌شود اجماع امت نیست، اجماع گروه است، منتها گروه اهل حلّ و عقد، یعنی علمای امت. تازه اتفاق همه علمای امت نیست، علمای يك فرقه امت است.

این است که شیعه برای اجماع اصالت - آنچه‌آنکه اهل تسنن فائلند - قائل نیست. شیعه برای اجماع آن اندازه حجیت قائل است که کاشف از سنت باشد.

به عقیده شیعه هرگاه در مسئله‌ای فرضاً هیچ دلیلی نداشته باشیم اما بدانیم که عموم یا گروه زیادی از صحابه پیغمبر یا صحابه ائمه که جز به دستور عمل نمی‌کرده‌اند به گونه‌ای خاص عمل می‌کرده‌اند، کشف می‌کنیم که در اینجا دستوری بوده است و به ما نرسیده است.

## اجماع محصل و اجماع منقول

اجماع (چه به گونه‌ای که اهل تسنن پذیرفته‌اند و چه به گونه‌ای که شیعه بدان اعتقاد دارد) بر دو قسم است: یا محصل است یا منقول.

اجماع محصل یعنی اجماعی که خود مجتهد در اثر تفحص در تاریخ و آراء و عقاید صحابه رسول خدا یا صحابه ائمه یا مردم نزدیک به عصر ائمه مستقیماً به دست آورده است.

اجماع منقول یعنی اجماعی که خود مجتهد مستقیماً اطلاعی از آن ندارد بلکه دیگران نقل کرده‌اند که این مسئله اجماعی است. اجماع محصل البته حجت است، ولی اجماع منقول اگر از نقلی که شده است یقین حاصل نشود قابل اعتماد نیست.

علیهذا اجماع منقول به خبر واحد حجت نیست، هر چند سنت منقول به خبر واحد حجت است.

## عقل

عقل یکی از منابع چهارگانه احکام است. مقصود این است که گاهی ما يك حکم شرعی را به دلیل عقل کشف می‌کنیم؛ یعنی از راه استدلال و برهان عقلی کشف می‌کنیم که در فلان مورد فلان حکم وجوبی یا تحریمی وجود دارد و یا فلان حکم چگونه است و چگونه نیست.

حجیت عقل، هم به حکم عقل ثابت است (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و هم به تأیید شرع. اساساً ما حقانیت شرع و اصول دین را به حکم عقل ثابت می‌کنیم، چگونه ممکن است از نظر شرعی عقل را حجت ندانیم.

اصولون بحثی منعقد کرده‌اند به نام «حجیت قطع» یعنی حجیت علم جزمی. در آن مبحث، مفصل در این باره بحث کرده‌اند. اخباریین منکر حجیت عقل می‌باشند ولی سخنشان ارزشی ندارد.

مسائل اصولی مربوط به عقل دو قسمت است: يك قسمت مربوط است به «ملاکات» و «مناطات» احکام و به عبارت دیگر به «فلسفه احکام»، قسمت دیگر مربوط است به لوازم احکام.

اما قسمت اول: توضیح اینکه یکی از مسلمات اسلامی، خصوصاً از نظر ما شیعیان، این است که احکام شرعی تابع و منبعت از يك سلسله مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی هر امر شرعی به علت يك مصلحت لازم الاستیفاء است و هر نهی شرعی ناشی از يك مفاسد واجب الاحتراز است. خداوند متعال برای اینکه بشر را به يك سلسله مصالح واقعی که سعادت او در آن است برساند يك سلسله امور را واجب یا مستحب کرده است، و برای اینکه بشر از يك سلسله مفاسد دور بماند او را از پاره‌ای کارها منع کرده است. اگر آن مصالح و مفاسد نمی‌بود نه امری بود و نه نهی؛ و آن



مصالح و مفساد و به تعبیر دیگر آن حکمتها به نحوی است که اگر عقل انسان به آنها آگاه گردد همان حکم را می‌کند که شرع کرده است.

این است که اصولیون- و همچنین متکلمین- می‌گویند که چون احکام شرعی تابع و دائر مدار حکمتها و مصلحتها و مفسده‌هاست- خواه آن مصالح و مفساد مربوط به جسم باشد یا به جان، مربوط به فرد باشد یا به اجتماع، مربوط به حیات فانی باشد یا به حیات باقی- پس هر جا که آن حکمتها وجود دارد حکم شرعی مناسب هم وجود دارد، و هر جا که آن حکمتها وجود ندارد حکم شرعی هم وجود ندارد.

حالا اگر فرض کنیم در مورد بخصوصی از طریق نقل هیچ‌گونه حکم شرعی به ما ابلاغ نشده است ولی عقل به‌طور یقین و جزم به حکمت خاصی در ردیف سایر حکمتها پی‌برد، کشف می‌کند که حکم شارع چیست. در حقیقت عقل در این‌گونه موارد صغرا و کبرای منطقی تشکیل می‌دهد به این ترتیب:

۱. در فلان مورد مصلحت لازم الاستیفائی وجود دارد. (صغرا)

۲. هر جا که مصلحت لازم الاستیفائی وجود داشته باشد قطعاً شارع بی‌تفاوت نیست بلکه استیفاء آن را امر می‌کند. (کبرا)

۳. پس در مورد بالا حکم شرع این است که باید آن را انجام داد. (نتیجه)

مثلاً در زمان شارع، تریاک و اعتیاد به آن وجود نداشته است و ما در ادله نقلیه دلیل خاصی درباره تریاک نداریم اما به دلائل حسی و تجربی زیانها و مفساد اعتیاد به تریاک محرز شده است، پس ما در اینجا با عقل و علم خود به يك «ملاك» یعنی يك مفسده لازم الاحتراز در زمینه تریاک دست یافته‌ایم. ما به حکم اینکه می‌دانیم که چیزی که برای بشر مضر باشد و مفسده داشته باشد از نظر شرعی حرام است حکم می‌کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است. اگر ثابت شود که سیگار سرطان‌زا است يك مجتهد به حکم عقل حکم می‌کند که سیگار شرعاً حرام است.

متکلمین و اصولیون تلازم عقل و شرع را «قاعده ملازمه» می‌نامند، می‌گویند:

«کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»

یعنی هر چه عقل حکم کند شرع هم طبق آن حکم می‌کند.

ولی البته این در صورتی است که عقل به يك مصلحت لازم الاستیفاء و یا مفسده لازم الاحتراز به‌طور قطع و یقین پی‌برد و به اصطلاح به «ملاك» و «مناط» واقعی به‌طور یقین و بدون شبهه دست یابد، و الا با صرف ظنّ و گمان و حدس و تخمین نمی‌توان نام حکم عقل را بر آن نهاد. قیاس به همین جهت باطل است که ظنّی و خیالی است نه عقلی و قطعی. آنگاه که به «مناط» قطعی دست یابیم آن را «تنقیح مناط» می‌نامیم.

متعکساً در مواردی که عقل به مناط احکام دست نمی‌یابد ولی می‌بیند که شارع در اینجا حکمی دارد، حکم می‌کند که قطعاً در اینجا مصلحتی در کار بوده و الا شارع حکم نمی‌کرد. پس عقل همان‌طور که از کشف مصالح واقعی حکم شرعی را کشف می‌کند، از کشف حکم شرعی نیز به وجود مصالح واقعی پی‌می‌برد.

لهذا همان‌طور که می‌گویند: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، می‌گویند: کل ما حکم به الشرع حکم به العقل.

اما قسمت دوم (یعنی لوازم احکام): هر حکم از طرف هر حاکم عاقل و ذی شعور طبعاً یک سلسله لوازم دارد که عقل باید در مورد آنها قضاوت کند که آیا فلان حکم، لازم فلان حکم هست یا نه، و یا فلان حکم مستلزم نفی فلان حکم هست یا نه؟.

مثلاً اگر امر به چیزی بشود، مثلاً حج، و حج یک سلسله مقدمات دارد از قبیل گرفتن گذرنامه، گرفتن بلیط، تلقیح، احیاناً تبدیل پول، آیا امر به حج مستلزم امر به مقدمات آن هم هست یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا وجوب یک چیز مستلزم وجوب مقدمات آن چیز هست یا نه؟. در حرامها چطور؟ آیا حرمت چیزی مستلزم حرمت مقدمات آن هست یا نه؟.

مسئله دیگر: انسان در آن واحد قادر نیست دو کاری که ضد یکدیگرند انجام دهد، مثلاً در آن واحد هم نماز بخواند و هم به کار تطهیر مسجد که فرضاً نجس شده بپردازد، بلکه انجام یک کار مستلزم ترك ضد آن کار است. حالا آیا امر به یک شیء مستلزم این هست که از ضد آن نفی شده باشد؟ آیا هر امری چندین نفی را (نفی از اعداد مأمور به را) به دنبال خود می کشد یا نه؟.

مسئله دیگر: اگر دو واجب داشته باشیم که امکان ندارد هر دو را در آن واحد با یکدیگر انجام دهیم بلکه ناچاریم یکی از آنها را انتخاب کنیم، در این صورت اگر یکی از آن دو واجب از دیگری مهمتر است قطعاً «اهم» (مهمتر) را باید انتخاب کنیم. حالا این سؤال پیش می آید که آیا در این صورت تکلیف ما به «مهم» به واسطه تکلیف ما به «اهم» به کلی ساقط شده است یا سقوطش در فرضی است که عملاً اشتغال به «اهم» پیدا کنیم؟

نتیجه این است که آیا اگر اساساً رفتیم و خوابیدیم، نه اهم را انجام دادیم و نه مهم را، فقط یک گناه مرتکب شده ایم و آن ترك تکلیف اهم است و اما نسبت به تکلیف مهم گناهی مرتکب نشده ایم چون او به هر حال ساقط بوده است، یا دو گناه مرتکب شده ایم، زیرا تکلیف مهم آنگاه از ما ساقط بود که عملاً اشتغال به انجام تکلیف اهم پیدا کنیم، حالا که رفته ایم خوابیده ایم دو گناه مرتکب شده ایم؟.

مثلاً دو نفر در حال غرق شدن اند و ما قادر نیستیم هر دو را نجات دهیم اما قادر هستیم که یکی از آنها را نجات دهیم. یکی از این دو نفر متقی و پرهیزکار و خدمتگزار به خلق خداست و دیگری فاسق و موذی است ولی به هر حال نفسش محترم است. طبعاً ما باید آن فرد مؤمن پرهیزکار خدمتگزار را که وجودش برای خلق خدا مفید است ترجیح دهیم؛ یعنی نجات او «اهم» است و نجات آن فرد دیگر «مهم» است. حالا اگر ما عصیان کردیم و بی اعتنا شدیم و هر دو نفر هلاک شدند آیا دو گناه مرتکب شده ایم و در خون دو نفر شریکیم یا یک گناه، یعنی فقط نسبت به هلاکت فرد مؤمن مقصریم اما نسبت به هلاکت دیگری تقصیرکار نیستیم؟.

مسئله دیگر: آیا ممکن است یک کار از دو جهت مختلف، هم حرام باشد و هم واجب، یا نه؟ در اینکه یک کار از یک جهت و یک حیث ممکن نیست هم حرام باشد و هم واجب، بختی نیست. مثلاً ممکن نیست تصرف در مال غیر بدون رضای او از آن حیث که تصرف در مال غیر است هم واجب باشد و هم حرام. اما از دو حیث چطور؟ مثلاً نماز خواندن در زمین غصبی - قطع نظر از اینکه در این موارد شارع شرط نماز را مباح بودن مکان نمازگزار قرار داده است - از یک حیث تصرف در مال غیر است، زیرا حرکت روی زمین غیر و بلکه استقرار در زمین غیر تصرف در مال او است، و از طرف

دیگر با انجام دادن اعمال به صورت خاص عنوان نماز پیدا می‌کند. آیا می‌شود این کار از آن جهت که نماز است واجب باشد و از آن جهت که تصرف در مال غیر است حرام بوده باشد؟.

✓ در هر چهار مسئله بالا این عقل است که می‌تواند با محاسبات دقیق خود تکلیف را روشن کند. اصولیون بجنهای دقیقی در چهار مسئله بالا آورده‌اند. از این چهار مسئله، مسئله اول به نام «مقدمه واجب»، مسئله دوم به نام «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است»، مسئله سوم به نام «ترتیب» و مسئله چهارم به نام «اجتماع امر و نهی» نامیده می‌شود. از آنچه از درس چهارم تا اینجا گفتیم معلوم شد که مسائل علم اصول به‌طور کلی دو بخش است: بخش «اصول استنباطی» و بخش «اصول عملی». بخش اصول استنباطی نیز به نوبه خود بر دو قسم است: قسم نقلی و قسم عقلی، و قسم نقلی شامل همه مباحث مربوط به کتاب و سنت و اجماع است و قسم عقلی صرفاً مربوط به عقل است.

### درس هفتم: اصول عملیه

گفتیم که فقیه برای استنباط حکم شرعی به منابع چهارگانه رجوع می‌کند. فقیه گاهی در رجوع خود موفق و کامیاب می‌گردد و گاه نه. یعنی گاهی (و البته غالباً) به صورت یقینی و یا ظنی معتبر (یعنی ظنی که شارع اعتبار آن را تأیید کرده است) به حکم واقعی شرعی نائل می‌گردد، پس تکلیفش روشن است، یعنی می‌داند و یا ظن قوی معتبر دارد که شرع اسلام از او چه می‌خواهد. ولی گاهی مأیوس و ناکام می‌شود یعنی تکلیف و حکم الله را کشف نمی‌کند و بلا تکلیف و مردد می‌ماند. در اینجا چه باید بکند؟ آیا شارع و یا عقل و یا هر دو وظیفه و تکلیفی در زمینه دست ناری به تکلیف حقیقی معین کرده است یا نه؟ و اگر معین کرده است چیست؟.

جواب این است که آری، شارع وظیفه معین کرده است، یعنی يك سلسله ضوابط و قواعدی برای چنین شرایطی معین کرده است. عقل نیز در برخی موارد مؤید حکم شرع است، یعنی حکم استقلالی عقل نیز عین حکم شرع است، و در برخی موارد دیگر لااقل ساکت است یعنی حکم استقلالی ندارد و تابع شرع است.

علم اصول در بخش «اصول استنباطیه» دستور صحیح استنباط احکام واقعی را به ما می‌آموزد، و در بخش «اصول عملیه» دستور صحیح اجرا و استفاده از ضوابط و قواعدی که برای چنین شرایطی در نظر گرفته شده به ما می‌آموزد.

### چهار اصل عملی

اصول عملیه کلیه که در همه ابواب فقه مورد استعمال دارد چهارتا است:

۱. اصل برائت.
۲. اصل احتیاط.
۳. اصل تخییر.
۴. اصل استصحاب.

هریک از این اصول چهارگانه مورد خاصی دارد که لازم است بشناسیم. اول این چهار اصل را تعریف می‌کنیم:

«اصل برائت» یعنی اصل، این است که ذمه ما بری است و ما تکلیفی نداریم.

«اصل احتیاط» یعنی اصل این است که بر ما لازم است عمل به احتیاط کنیم و طوری عمل کنیم که اگر تکلیفی در واقع و نفس الامر وجود دارد انجام داده باشیم.

«اصل تخییر» یعنی اصل این است که ما مختیریم که یکی از دوتا را به میل خود انتخاب کنیم. «اصل استصحاب» یعنی اصل این است که آنچه بوده است بر حالت اولیه خود باقی است و خلافتش نیامده است.

حالا ببینیم در چه موردی باید بگوییم اصل، برائت است و در چه مورد باید بگوییم اصل، احتیاط یا تخییر یا استصحاب است. هر يك از اینها مورد خاص دارد و علم اصول این موارد را به ما می‌آموزد.

اصوليون می‌گویند: اگر از استنباط حکم شرعی ناتوان ماندیم و نتوانستیم تکلیف خود را کشف کنیم و در حال شك باقی ماندیم، یا این است که شك ما توأم با يك علم اجمالی هست و یا نیست، مثل اینکه شك می‌کنیم در اینکه آیا در عصر غیبت امام، در روز جمعه نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر؟ پس هم در وجوب نماز جمعه شك داریم و هم در وجوب نماز ظهر. ولی علم اجمالی داریم که یکی از ایندو قطعاً واجب است. ولی يك وقت شك می‌کنیم که در عصر غیبت امام نماز عید فطر واجب است یا نه؟ در اینجا به اصطلاح شك ما «شك بدوی» است نه شك در اطراف علم اجمالی.

پس شك در تکلیف یا توأم با علم اجمالی است و یا شك بدوی است. اگر توأم با علم اجمالی باشد یا این است که ممکن الاحتیاط است یعنی می‌شود هر دو را انجام داد یا احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط کنیم و هر دو را انجام دهیم، یعنی اینجا جای اصل احتیاط است، و اگر احتیاط ممکن نیست زیرا امر ما دائر است میان محذورین، یعنی وجوب و حرمت، يك امر معین را نمی‌دانیم واجب است یا حرام، مثلاً نمی‌دانیم در عصر غیبت امام اجرای بعضی از وظایف از مختصات امام است و بر ما حرام است یا از مختصات امام نیست و بر ما واجب است، بدیهی است که در این گونه موارد راه احتیاط بسته است پس اینجا جای اصل تخییر است.

و اما اگر شك ما شك بدوی باشد و با علم اجمالی توأم نباشد. در اینجا یا این است که حالت سابقه‌اش معلوم است و شك ما در بقای حکم سابق است و یا این است که حالت سابقه محرز نیست. اگر حالت سابقه محرز است جای اصل استصحاب است و اگر حالت سابقه محرز نیست جای اصل برائت است.

يك نفر مجتهد باید در اثر ممارست زیاد قدرت تشخیصش در اجرای اصول چهارگانه- که گاهی تشخیص مورد نیازمند به موشکافیهای بسیار است- زیاد باشد وگرنه دچار اشتباه می‌شود.

از این چهار اصل، اصل استصحاب شرعی محض است، یعنی عقل حکم استقلالی در مورد آن ندارد بلکه تابع شرع است، ولی سه اصل دیگر عقلی است که مورد تأیید شرع نیز واقع شده است.

ادله استصحاب، يك عده اخبار و احادیث معتبر است که با این عبارت آمده است: لا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ.<sup>(۱)</sup> یعنی یقین خود را با شك عملاً نقض نکن و سست ننما. از متن خود احادیث و قبل و بعد آن جمله کاملاً مشخص می‌شود که منظور همین چیزی است که فقها و اصوليون آن را «استصحاب» می‌نامند.

در باب اصل برائت نیز اخبار زیادی وارد شده است و از همه مشهورتر «حدیث رفع» است. حدیث رفع حدیثی است نبوی و مشهور که رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است:

رُفِعَ عَنِ امَّتِي تِسْعَةٌ: مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطَبِّقُونَ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْخَطَأُ  
وَالنَّسْيَانُ وَ الطَّيْرَةُ وَ الْحَسَدُ وَ الْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ.<sup>(۲)</sup>

<sup>۱</sup> وسائل/ ج ۱، ص ۱۷۵.

<sup>۲</sup> خصال صفحه ۴۱۷؛ کافی جلد ۳، صفحه ۴۶۳ با اندکی اختلاف.

نُه چیز از امت من برداشته شده است: آنچه نمی‌دانند، آنچه طاقت ندارند، آنچه بر آن مجبور شده‌اند، آنچه بدان اضطرار پیدا کرده‌اند، اشتباه، فراموشی، فال بد، احساس حسادت (مادامی که به مرحله عمل نرسیده است، و یا محسود واقع شدن) و

وساوس شیطانی در امر خلقت.

اصولیون درباره این حدیث و هریک از جمله هایش بحثها و سخنان فراوان دارند و البته محل شاهد برای اصل براءت همان جمله اول است که فرمود: آنچه امت من نمی‌دانند و به آنها ابلاغ نشده از آنها برداشته شده است و ذمه آنها بری است.

اصول چهارگانه اختصاص به مجتهدین برای فهم احکام شرعی ندارد، در موضوعات هم جاری است، مقلدین هم می‌توانند در عمل هنگام شك در موضوعات از آنها استفاده کنند.

فرض کنید کودکی در حال شیرخوارگی چند نوبت از پستان زنی دیگر شیر می‌خورد و بعد این کودک بزرگ می‌شود و می‌خواهد با یکی از فرزندان آن زن ازدواج کند، اما نمی‌دانیم که آیا آن قدر شیر خورده که فرزند رضاعی آن زن و شوهرش محسوب شود یا نه؟ یعنی شك داریم که آیا ۱۵ نوبت متوالی یا يك شبانه روز متوالی یا آنقدر که از آن شیر در بدن کودک گوشت روییده باشد شیر خورده است یا نه. اینجا جای اصل استصحاب است، زیرا قبل از آنکه کودک شیر بخورد فرزند رضاعی نبود و شك داریم که این فرزندی محقق شده یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم تحقق رضاع را.

اگر وضو داشتیم و چرت زدیم و شك کردیم که واقعاً خوابمان برد یا نه، استصحاب می‌کنیم وضو داشتن را. اگر دست ما پاك بود و شك کردیم که نجس شده یا نه، استصحاب می‌کنیم طهارت آن را. و اما اگر نجس بود و شك کردیم که تطهیر کرده‌ایم یا نه، استصحاب می‌کنیم نجاست آن را.

اگر مایعی جلوی ماست و شك می‌کنیم که در آن، ماده الکلی وجود دارد یا نه (مانند برخی دواها) اصل، براءت ذمه ماست، یعنی استفاده از آن بلامانع است. اما اگر دو شیشه دوا داریم و یقین داریم در یکی از آنها ماده الکلی وجود دارد، یعنی علم اجمالی داریم به وجود الكل در یکی از آنها، اینجا جای اصل احتیاط است.

اگر فرض کنیم در بیابانی بر سر يك دوراهی قرار گرفته‌ایم که ماندن در آنجا و رفتن به یکی از آنها قطعاً مستلزم خطر جانی است ولی يك راه دیگر مستلزم نجات ماست و ما نمی‌دانیم که کداميك از این دو راه موجب نجات ماست و کداميك موجب خطر، و فرض این است که توقف ما هم مستلزم خطر است، از طرفی حفظ نفس واجب است و از طرف دیگر القاء نفس در خطر حرام است، پس امر ما دائر است میان دو محذور و ما مخیریم هرکدام را بخواهیم انتخاب کنیم.



## جلسه اول

## المدخل

## تعريف علم الاصول:

دانشی که در آن از قواعدی بحث می‌شود که از نتیجه آن قواعد، در راه استنباط حکم شرعی استفاده می‌شود. مثال: نماز در دین اسلام واجب است. و بر این مطلب قرآن کریم دلالت دارد.

«و إن أقيموا الصلوة»<sup>۱</sup>

«إنَّ الصلوة كانت على المؤمنین کتاباً موقوتاً»

آیه اول به دلیل ظهور صیغه امر بر وجوب، دلالت بر وجوب نماز دارد و همچنین ظهور قرآن حجت است که می‌توان به آن استدلال کرد. این دو مسئله (ظهور صیغه امر، ظهور قرآن) از مسائل علم اصول است.

✓ پس هنگامی که شخص فقیه از علم اصول فقه دانست، که صیغه ی امر ظاهر در وجوب است و ظهور قرآن حجت است، استنباط می‌کند که این آیه قرآن نماز را واجب کرده است و هکذا در هر حکم شرعی که از دلیل شرعی یا عقلی استفاده می‌شود ابتداءً باید برای استنباط آن حکم شرعی از یک یا چند مسأله از مسائل اصول فقه استفاده شود.

## الحکم واقعی و ظاهری. و الدلیل اجتهادی و فقهتی:

حکم: واقعی و ظاهری. دلیل: اجتهادی و فقهتی.

حکم شرعی دو صورت دارد:

(۱) گاهی این حکم شرعی برای یک شیء ثابت است، به عنوان این که آن شیء فعلی از افعال است. مثل وجوب صلوة که فعلی از افعال است. قطع نظر از هر چیز دیگر. این حکم، حکم واقعی و دلیل دالّ بر آن، دلیل اجتهادی است. (با دلیل نصّ که از روی کتاب و سنت می‌باشد)

(۲) گاهی این حکم شرعی برای یک شیء مجهول است. مثلاً مجتهد نمی‌داند نظر به نامحرم در هنگام نماز، موجب بطلان صلوة می‌شود یا خیر؟ این مسئله موجب ایجاد شک در علم واقعی می‌شود. لذا مجتهد در مقام عمل متحیّر می‌ماند. پس چاره‌ای نیست از وجود حکم دیگری و لو این که عقلی باشد. مثل وجوب احتیاط یا براءت یا عدم اعتنا به شک. این حکم ثانوی، حکم ظاهری است و دلیل دالّ بر آن، دلیل فقهتی یا اصل عملی است. ✓ نتیجه: یک مجتهد از طریق حکم واقعی و دلیل اجتهادی و فقهتی استنباط حکم شرعی می‌کند.

۱ برای تفصیل کامل نحو دلالت و نحو استدلال کردن توسط این آیات بر وجوب صلوة مراجعه شود به تقریرات درس اصول فقه استاد حیدری تحت عنوان اوضح التقریرات -

## جلسه سوّم ۱

## مطلب اوّل:

## موضوع علم الاصول

## سؤال:

آیا هر علمی باید دارای یک موضوع مشخص و معینی باشد بطوری که از اوّل تا آخر آن علم در اطراف آن موضوع بحث شود همچون علم صرف و علم منطق و نحو و ... که هر کدام دارای یک موضوع خاصی می باشد؟

## جواب:

در این زمینه دو نظریه وجود دارد:

۱- نظریه علماء منطق و قدماء از اصولیین: هر علمی باید دارای موضوع خاصی باشد که در آن علم از عوارض ذاتیه آن موضوع بحث شود.

## دلیل:

دلیل این گروه بر این نظریه قاعده معروف - الواحد لا یصدر إلا من الواحد - می باشد.

✓ طبق این نظریه علم اصول نیز دارای یک موضوع خاص می باشد.

ولی در اینکه موضوع اصول چیست نظریاتی وجود دارد:

(۱) میرزای قمی: ادله اربعه با وصف دلیلیت.

(۲) صاحب فصول: ادله اربعه بدون وصف دلیلیت.

(۳) محقق بروجردی: الحجّه فی الفقه.

(۴) ادله اربعه به اضافه استصحاب.

(۵) عده ای از اهل سنت: ادله اربعه به اضافه استصحاب و قیاس

و استحسان.

۲- نظریه صاحب کفایه و مصنّف و جمعی دیگر از محققین: ما هیچ دلیلی نداریم که هر علمی می بایست دارای یک موضوع مشخصی باشد و قاعده الواحد مخصوص واحد شخصی بسیط است و غرض علم وحدت شخصی ندارد.

✓ طبق این نظریه گفته می شود که علم اصول از موضوعات مختلفی بحث می کند که این موضوعات ما را در استنباط حکم شرعی یاری می دهند.<sup>۲</sup>



**نکته: (توضیح عرض ذاتی)**

عرض به امری گفته می شود که خارج از حقیقت و ماهیت موضوعش باشد. عرض در مقابل ذاتی باب کلیات خمس است.

عرض سه نوع است:

۱. بدون واسطه عارض بر شیء می شود. مثل النَّارُ حَارَّةٌ.
  ۲. با واسطه داخلی عارض بر شیء می شود که این خود بر دو نوع است:
    - ۱) واسطه مساوی با معروض است. مثل الانسان متکلمٌ که واسطه ناطق است.
    - ۲) واسطه اعمّ از معروض است. مثل الانسان متحرکٌ که واسطه حیوان است.
  ۳. با واسطه خارجی عارض بر شیء می شود که این نیز بر چهار نوع است:
    - ۱) واسطه مباین با معروض است. مثل الماء حارٌّ که واسطه نار است.
    - ۲) واسطه مساوی با معروض است. مثل الإنسان ضاحکٌ که واسطه متعجب است.
    - ۳) واسطه اخصّ از معروض است. مثل الحيوان مدرکٌ که واسطه ناطق است.
    - ۴) واسطه اعمّ از معروض است. مثل الناطق ماشٍ که واسطه حیوان است.
- ✓ در بین این اقسام به عرض بدون واسطه و به واسطه جزء مساوی و به واسطه خارج مساوی عرض ذاتی گویند و در واسطه ای که جزء اعمّ است دو نظریه می باشد:
- ۱) قدمات: جزء عرض غریب می دانند.
  - ۲) متأخرین: جزء عرض ذاتی می دانند.<sup>۱</sup>

**مطلب دوم:****فائده**

- با توجه به دو نکته زیر فائده علم اصول روشن می شود:
- ۱) در دین مقدّس اسلام برای هر کاری از کارهای اختیاریه ما حکمی از احکام وجود دارد.
  - ۲) اثبات این احکام برای این افعال بدیهی نیست که:
    - اولاً: نیازی به استدلال نداشته باشد.
    - ثانیاً: تمامی انسانها عالم به آن باشند.
- بلکه اکثر نظری هستند که اثبات آنها نیاز به دلیل و استدلال دارد.
- ✓ فائده علم اصول این است که علم اصول ما را یاری می دهد تا بتوانیم از ادله احکام، احکام را برای افعال اثبات کنیم.<sup>۲</sup>

۱ مراجعات مطلب اول: ایضاح الکفایة ج ۱ ص ۱۲ - محاضرات ج ۱ ص ۲۰ - منتهی الدرایة ج ۱ ص ۶ - مقصود الطالب ص ۷۴ .

۲ محاضرات ج ۱ ص ۵ .

**مطلب سوّم:****تقسیم اباحنه**

مباحث علم اصول چهار بخش است:

- ١- **مباحث الفاظ:** این بخش درباره معانی الفاظ و اینکه الفاظ ظهور در چه معنائی دارند بحث می کند و این بحث، بحثی کلی است یعنی بحث از خصوص الفاظ وارده در کتاب و سنت نیست.
- ٢- **مباحث ملازمات عقلیه:** این بخش از علم اصول درباره لازمه احکام بحث می کند، یعنی حکمی توسط دلیل لفظی و یا دلیل عقلی ثابت شده است در این بخش بحث می شود که آیا لازمه این حکم، حکم دیگری نیز هست یا خیر؟
- ٣- **مباحث حجّت:** این بخش بحث می کند که چه اموری دلیل هستند و چه اموری دلیل نیستند.
- ٤- **مباحث اصول عملیه:** این بخش از محل رجوع مجتهد هنگام نبود ادله اجتهادیه بحث می کند.

جلسه چهارم<sup>۱</sup>

## المقدمة

۱. حقیقت الوضع<sup>(۲)</sup>

۱/۲۷/۶/۷۸.

۲ وضع<sup>(۱)</sup>

وضع در لغت به معنای قرار دادن و نهادن است، و در اصطلاح نیز همین معنی مورد نظر است.<sup>(۲)</sup> در علم اصول بحث می‌شود: وضع الفاظ برای معانی چگونه است؟ توضیح اینکه رابطه الفاظ با معانی رابطه اعتباری و قراردادی است، نه واقعی، زیرا ما از دیدن دود غلیظ در یک نقطه بی می‌بریم که در آنجا آتش‌سوزی رخ داده است، و این رابطه بین دود و آتش رابطه‌ای واقعی است نه قراردادی. اما هنگامی که از شنیدن لفظ بلبل ذهن ما به پرنده خاصی متوجه می‌شود، این نه بدان جهت است که رابطه‌ای واقعی بین «ب، ل، ب، ل» و آن پرنده وجود دارد بلکه بدان جهت است که این کلمه را برای آن پرنده نام نهاده‌اند. یعنی وضع چنین اعتباری را کرده که با این لفظ ذهن انسان به آن پرنده (موضوع له) منتقل شود. به همین دلیل پدیده دود و آتش مخصوص ملت و زبان خاصی نیست، اما لفظ بلبل اختصاص به زبان فارسی دارد، و در زبان‌های دیگری برای همان پرنده لفظ دیگری به کار برده می‌شود. اصولیین قرار دادن الفاظ و کلمات را برای رساندن معانی «وضع»، و آن معانی و مقصود را «موضوع له» گویند و در اصطلاح حقوق «وضع قانون» به معنای تصویب قانون است. قرار دادن الفاظ به دو صورت است، به همین دلیل گفته‌اند: وضع بر دو قسم است: ۱. تعیینی یا تخصیصی؛ ۲. تعینی یا تخصیصی. ۱. وضع تعیینی یا تخصیصی عبارت است از وضع لفظ (توسط واضع) برای معنای معین. مثل اسامی‌ای را که پدران برای فرزندان خود قرار می‌دهند. و مثل وضع هیئت «فعل» (ماضی) برای معنایی که در گذشته حادث شده، و یا قرار دادن حرکات اعرابی مثل رفع برای تشخیص اینکه این مرفوع فاعل است و ... ۲. وضع تعینی یا تخصیصی این است که لفظ با قرینه در غیر معنای موضوع له خود استعمال شود. به گونه‌ای که به مرور زمان بدون آن قرینه همان معنای دوم (مجازی) از آن فهمیده شود. مثلاً کلمه «قانون» در اول به معنای «خطکش» بوده،<sup>(۳)</sup> و بعد به واسطه استعمال زیاد در معنای فعلی (که معنای مجازی آن است.) تنها همین معنی از آن استنباط می‌شود. به بیان دیگر وضع تعینی در اثر جعل و قرار دادن و انشای واضع به‌وجود می‌آید، و وضع تعینی یا تخصیصی در اثر کثرت استعمال محقق می‌گردد.

## اقسام وضع

واضع در مقام وضع و قرار دادن لفظ برای معنی و مفهوم مورد نظر نخست باید تصور لفظ و معنی نموده، سپس آن لفظ را برای آن معنی و مفهوم وضع نماید. مثلاً اول پرنده مخصوص را تصور کرده و سپس لفظ بلبل را هم تصور کند بعد لفظ بلبل را برای آن پرنده وضع کند، زیرا بدون چنین تصویری نامگذاری ممکن نیست. علمای اصول می‌گویند: از نظر نحوه تصور و کیفیت وضع چهار صورت متصور است: ۱. وضع خاص - موضوع له خاص؛ ۲. وضع عام - موضوع له عام؛ ۳. وضع عام - موضوع له خاص؛ ۴. وضع خاص - موضوع له عام.

**وضع خاص - موضوع له خاص:** هرگاه معنی تصور شده جزئی و خاص، و لفظ دال بر آن هم جزئی و خاص باشد، می‌گویند وضع خاص و موضوع له هم خاص است همانند شخصی که پسرش به دنیا آمده و او نام فرزند خود را رضا بگذارد.

**وضع عام - موضوع له عام:** هرگاه معنی تصور شده کلی و لفظ دال بر آن نیز کلی باشد در آن صورت وضع عام و موضوع له عام است. مثل شخصی که با تصور معنی کلی حیوان ناطق لفظ انسان را بر آن معنای کلی وضع کند. زیرا وقتی گفته می‌شود انسان مقصود فرد خاصی از افراد بشر نمی‌باشد بلکه این لفظ دلالت می‌کند بر کلیه افرادی که دارای مشخصات خاصی باشند.

**وضع عام - موضوع له خاص:** هرگاه معنی تصور شده کلی باشد اما لفظ در برابر آن قرار داده نشود بلکه در برابر افراد و مصادیق آن قرار داده شود، در آن صورت وضع عام و موضوع له خاص است مثل اسماء اشاره. زیرا واضع عنوان کلی مفرد مذکر را در نظر می‌گیرد آن‌گاه لفظ «هذا» را برای هر فردی که مصادیق آن باشد وضع می‌کند، و یا در زبان فارسی مفرد غایب را به صورت کلی در نظر می‌گیرد و لفظ «او» را برای مصادیق آن وضع می‌کند. از مثال‌هایی که برای این قسم بیان گردید، معانی حروف است که میدان تاخت و تاز اندیشه‌هاست و ما به دلیل طولانی شدن از بیان آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

**وضع خاص - موضوع له عام:** اگر معنای مورد تصور خاص باشد اما هنگام وضع لفظ عامی را برای آن در نظر بگیرند، می‌گویند در آن مورد وضع خاص و موضوع له عام است آنچه بین اندیشمندان اصولی شهرت دارد محال بودن این قسم است. زیرا خاص نمی‌تواند نمایش و آئینه عام باشد، اما عکس آن محال نمی‌باشد.

در رابطه با وضع دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است که از مجموع نظرگاه‌ها فهمیده می‌شود در امکان سه قسم اول اختلافی نیست و اختلاف در امکان قسم چهارم و وقوع قسم سوم است.

۱. آنچه بین اصولیین شهرت دارد این است که اقسام وضع در مقام تصور چهار قسم است، ولی در مرحله امکان و وقوع (ثبوت و اثبات) سه قسم است.
۲. بعضی معتقدند که در مقام تصور و امکان چهار قسم است، ولی در مرحله وقوع و اثبات سه قسم است، چون تصور وضع خاص و موضوع له عام ممکن است مثلاً کسی شیخی را از دور می‌بیند، نمی‌داند انسان است یا گاو. سپس می‌گوید: مثلاً فلان لفظ را وضع کردم برای هر موردی که چنین شیخی دیده شود.

## مطلب اول:

بین لفظ و معنایش یک ارتباط شدید و قوی وجود دارد بطوری که هر لفظی دلالت بر معنایش می کند و سامع بمجرد شنیدن لفظ منتقل به معنای آن میشود.

ولی سؤال این است که:

«دلالت هر لفظی بر معنایش چه نوع دلالتی است؟»

جواب:

سه نظریه وجود دارد:

۱- نظریه سلیمان بن عبّاد صیمری: دلالت لفظ بر معنایش، دلالت ذاتیه محضه است یعنی بدون اینکه کسی این لفظ را برای معنایی وضع کند خود این لفظ دلالت بر معنایش می کند و علت تامه برای انتقال سامع به معنایش است. چنانکه دود بر وجود آتش دلالت می کند و اینطور نیست که کسی آمده باشد دود را برای دلالت بر وجود آتش وضع کرده باشد همچنین است الفاظ.  
ردّ نظریه اول:

اگر دلالت لفظ بر معنایش ذاتی (عقلی) باشد باید تمامی انسانها معانی لغات دیگر را بدون تعلّم بدانند. چنانکه انسانها از دود منتقل به وجود آتش می شوند از الفاظ نیز می بایست منتقل به معنایشان شوند و حال آنکه چنین نیست چون یک فرد فارسی زبان بدون تعلّم نمی تواند معنای لغت عربی و غیر عربی را بفهمد و همچنین یک فرد عرب زبان بدون تعلّم نمی تواند معنای لغات فارسی و غیر فارسی را بفهمد.

۳. صاحب کفایه می گوید: وضع در مرحله تصور چهار قسم و در مقام امکان سه قسم و در مرحله وقوع (۴) دو قسم است. در تقسیم دیگر وضع به شخصی و نوعی تقسیم می شود. (۵)

### وضع شخصی

در وضع تصور لفظ و معنی ضروری است. همان گونه که در تصور معنی گاه خود معنی تصور می شود، و گاه عنوان کلی و آن گاه لفظ در قبال آن قرار می گیرد. در الفاظ نیز همین قانون جاری است. زیرا گاه واضع خود لفظ را تصور می کند و آن را برای معنایی قرار می دهد، که به آن وضع شخصی گویند. مثل لفظ «حسن» و گاه واضع عنوان کلی لفظ را تصور می کند و معنی را در برابر آن قرار می دهد. مثلاً هیئت «فعل» را که يك عنوان کلی است برای هر کاری که در گذشته انجام گرفته باشد وضع می کند. این هیئت نماینده همه افعال ماضی است که در قالب آن صیغه ریخته بشوند. (وضع نوعی) پس هیئت ها وضع نوعی دارند گرچه هیئت به خودی خود قابل تصور نیست مگر در ضمن ماده ای از مواد لفظ. (۶)

### وضع مرکبات

هیئتی را که برای معنایی قرار می دهند گاه در مفردات است. مثل هیئت مشتق همانند «فعل» برای ماضی، و گاه در مرکبات است مثل هیئت ترکیبی بین مبتدا و خبر که این هیئت ترکیبی برای فهماندن حمل چیزی بر چیز دیگر است. البته در مرکبات نیاز به وضع جدید نیست بلکه وضع مفردات ما را از وضع در مرکبات بی نیاز می کند. (۷)

(۱). کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰؛ غایه الاصول، ص ۱۱۷؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۴۹؛ بدائع الافکار، ص ۲۷؛ مناهج الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۵۵؛ فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۶؛ اصول الاستنباط، ص ۵۵؛ تذایب الاصول، ج ۱، ص ۱۶.

(۲). واضع: معین کردن چیزی برای معنی معینی همانند تعیین کلمه ای برای معنی مخصوص را وضع گویند، فاعل این کار را واضع و آن معنی را موضوع له و آن لفظ را موضوع می گویند.

(۳). حاشیه ملا عبد الله، ص ۲۵ می گوید: قانون لفظ یونانی او سریانی او رومی موضوع فی الاصل لسطر الکتابه.

(۴). کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۳.

(۵). اصطلاحات الاصول، «الوضع».

(۶). اصول الفقه ج ۱، ص ۲۲.

(۷). مأخذ پیشین، همانجا.

٢- نظريه اكثر علماء: دلالت لفظ بر معنایش جعلی و اعتباری محض است یعنی یک واضع آمده است لفظ را برای معنایی وضع نموده است، سامع لفظ را می شنود و علم به وضع نیز دارد، آنگاه منتقل به معنای آن می شود. و به همین جهت که دلالت لفظ بر معنایش قرار دادی است علماء منطبق فرموده اند دلالت لفظ بر معنا از اقسام دلالت وضعیه است.

٣- نظريه بعضی از علماء: دلالت لفظ بر معنایش ذاتی و جعلی هر دو می باشد.

ردّ نظريه سوّم:

این نظريه مرکب از قول اوّل و دوّم است. زمانی که قول اوّل باطل شد این نظريه نیز قهراً باطل می شود.<sup>۱</sup>

جلسه پنجم<sup>۱</sup>

## ۲. من الواضع؟

## مطلب اول:

بعد از آنکه معلوم شد دلالت الفاظ بر معانیشان جعلی و قرار دادی است این سؤال مطرح می شود که واضع نخستین در هر لغتی از لغات چه کسی است. مثلاً در لغت عرب چه کسی برای اولین بار این الفاظ عربی را برای معانیشان وضع و اختراع نموده است و همچنین در لغات دیگر؟

## جواب:

سه نظریه وجود دارد:

۱- نظریه اشاعره و میرزای نائینی: واضع هر لغتی از لغات خداوند است.<sup>۲</sup>

۲- نظریه بعضی: (ابن هاشم جَبَّانِي)

واضح در هر لغتی از لغات شخص خاصی می باشد مثلاً واضع لغت عرب یَعْرَبُ بن قحطان است.

✓ طبق این قول، اگر واضع در هر لغتی از لغات فرد خاصی باشد، می بایست در تاریخ هر لغتی، نام واضع آن نقل شود چون:

اولاً: وضع لفظ و لغت از بزرگ ترین خدماتی است که به بشر شده است و با توجه به اینکه تاریخ برای اخبار گذشتگان قرار داده شده باید نامی از واضع برده می شد.

ثانیاً: مسئله وضع، یک مسئله سیاسی نبوده است که انگیزه برای اختفاء آن باشد؛ پس معلوم می شود که واضع فرد خاصی نبوده است.<sup>۳</sup>

۳- نظریه بعضی: واضع جماعتی از بشر است.

توضیح:

خداوند در درون هر انسانی نیروئی به نام نیروی بیان و نطق و تکلم قرار داده است و لذا در قرآن می فرماید خلق الإنسان و عَلَّمَهُ الْبَيَانَ. با توجه به این نیرو، طبیعت بشر اقتضا می کند که انسان در وقت فهماندن مقصودش به دیگران از راه اشاره و کتابت و اشراق استفاده نکند بلکه به واسطه الفاظ این عمل را انجام دهد. و لذا این انسان در وقت تفهیم از پیش خود - یعنی بدون تعلّم - لفظی را اختراع می کند. متقابلاً دیگران که در ارتباط با این انسان می باشند نیز از پیش خودشان لفظی را اختراع کرده و مقصودشان را به این انسان می فهمانند. در اثر مرور زمان از این الفاظ اختراع شده یک مجموعه کوچکی از الفاظ فراهم می شود به طوری که یک لغت و زبان می گردد که دارای قواعد مخصوص به خود می باشد، آنگاه در اثر عوامل گروهی از این جماعت هجرت می کنند که در اثر نیازهای جدیدی که پیدا می کنند مجبور می شوند الفاظ دیگری را از پیش خود اختراع نمایند که جماعت به جای مانده از آنها اطلاعی ندارد این باعث پیدایش لغت های مختلف می شود.

۱ ۲۸/۶/۷۸.

۲ برای دلیل بر این نظریه و رد آن در کتابهای - محاضرات ج ۱ ص ۳۳، تَهذِيبُ الْأَصُولِ ج ۱ ص ۷، حَافِيَةُ الْأَفْكَارِ ج ۱ ص ۲۳، فَوَائِدُ الْأَصُولِ ج ۱ ص ۲۰ - مراجعه شود.

۳ محاضرات جلد ۱ صفحه ۳۵

جلسه ششم<sup>۱</sup>

## ۳. الِوَضْعُ تَعْيِينِيٌّ وَ تَعْيِنِيٌّ

## مطلب اول:

وضع به اعتبار سبب آن بر دو قسم است:

۱. **وضع تعینینی یا تخصیصی:** آن است که یک واضع معین لفظی را برای معنایی قرار بدهد.

وضع تعینینی بر دو نوع است:

۱- گاهی به توسط قول صورت می‌گیرد؛ مثل اینکه واضح بگوید: سَمَّيْتُ وَادِي عَلِيًّا.

۲- گاهی به توسط فعل صورت می‌گیرد به اینکه به قصد وضع، لفظ را در معنا استعمال کند؛ مثل اینکه پدری در هنگام نامگذاری بچه اش بگوید: تا. چینی بولدی محمد.

۲. **وضع تعینینی یا تخصیصی:** آن است که لفظ در یک معنا کثرة استعمال داشته باشد به طوری که آن معنا با

ذهن شنونده انس می‌گیرد و معنای اول لفظ منسی می‌گردد و تا لفظ گفته می‌شود ذهن شنونده - حتی بدون قرینه - منتقل به آن معنا می‌شود اینجاست که می‌گویند لفظ تعین در آن معنا پیدا کرده است؛ مثل لفظ صلوة که ابتدا برای دعا وضع شده بود ولی به کمک قرینه و به صورت مجاز در نماز کثرة استعمال پیدا کرد به طوری که تا این لفظ را بکار می‌برند نماز به ذهن می‌آید در اینجا لفظ صلوة وضع تعینینی پیدا نموده است.<sup>۲</sup>

## مطلب دوم:

مصنف ابتدا چهار نکته را مطرح می‌کند سپس به بیان اقسام وضع به اعتبار معنا می‌پردازد:

## نکته ۱:

واضح در هنگام وضع می‌بایست لفظ و معنا را تصور نماید.

**دلیل:** (دلیل یک قیاس اقترانی حملیه از نوع شکل اول می‌باشد به این صورت):

**صغری:** وضع، حکم بر لفظ و معنا است. یعنی واضح در وضع در واقع حکمی بر لفظ و معنا می‌نماید.

بر لفظ حکم می‌کند که موضوع است و بر معنا حکم می‌کند که موضوع له است.

**کبری:** حکم بر لفظ و معنا نیازمند تصور آن دو است. یعنی، حاکم می‌بایست دو طرف حکم را در

ذهن بیاورد سپس حکم نماید.

**نتیجه:** وضع نیازمند تصور لفظ و معنا است.<sup>۳</sup>

۱/۲۹/۶/۷۸.

۲ حقائق الاصول جلد ۱ ص ۱۹ - تحایة الافکار جلد ۱ ص ۳۰ - اصول مغنیه ص ۲۳

۳ برای این «نکته ۱» دو دلیل دیگر نیز وجود دارد که برای ملاحظه آن دو دلیل می‌توانید به محاضرات جلد ۱ ص ۴۹ و به تحایة الدراية جلد ۱ ص ۱۵ مراجعه کنید.

**نکته ۲:**

تصور لفظ بر دو نوع است:

- (۱) **تصوّر لفظ بنفسه:** یعنی واضع خود لفظ را در ذهن بیاورد.
  - (۲) **تصوّر لفظ بعنوانه:** یعنی واضع خود لفظ را تصور نکند بلکه کلی آن را در ذهن بیاورد.
- ✓ به قسم اوّل وضع شخصی و به قسم دوّم وضع نوعی گویند که توضیح آن در مطلب ۹ خواهد آمد.

**نکته ۳:**

تصوّر معنا بر دو نوع است:

- (۱) **تصوّر معنا بنفسه:** یعنی واضح خود معنا را با خصوصیات آن که دارد تصور نماید.
  - (۲) **تصوّر معنا بعنوانه:** یعنی واضع خود معنا را تصوّر نکند بلکه یک معنای کلی تصوّر کند که این معنای کلی قابل انطباق بر آن معناست و عنوان و آئینه ای برای نشان دادن آن معناست.
- ✓ در مقام وضع و حکم این نوع از تصوّر نیز کافی است.

**۴. أقسام الوضع****نکته ۴:**

معنای متصوّر دو صورت دارد:

- (۱) گاهی جزئی حقیقی است.
- (۲) گاهی کلی است.

با حفظ این نکات گفته می‌شود وضع به حسب تصوّر عقلی بر ۴ قسم است:

۱. **وضع خاصّ، موضوع له خاصّ:** یعنی واضع در هنگام وضع یک معنای جزئی را تصور می‌کند، آنگاه لفظ را برای خود آن معنای جزئی وضع می‌کند.
- ✓ در این صورت وضع خاصّ است، چون معنای متصوّر جزئی است و موضوع له خاصّ است چون معنایی که لفظ برای آن وضع شده است جزئی می‌باشد.
- ❖ مثال این قسم تمامی اعلام شخصیه است.
۲. **وضع عام، موضوع له عام:** یعنی واضع در هنگام وضع یک معنای کلی را تصوّر می‌کند، آنگاه لفظ را برای خود آن معنای کلی قرار می‌دهد.
- ❖ مثال این قسم اسماء اجناس می‌باشد.
۳. **وضع عام، موضوع له خاصّ:** یعنی واضع در هنگام وضع یک معنای کلی را تصوّر می‌کند آنگاه لفظ را برای افراد این معنای کلی قرار می‌دهد.



✓ در اینصورت وضع عام است، چون معنای متصوّر کلی است و موضوعّ له خاصّ است چون معنائی که لفظ برای آن وضع شده است جزئی است.

۴. **وضع خاصّ، موضوعّ له عام:** یعنی واضع در هنگام وضع یک معنای جزئی را تصوّر نموده است ولی لفظ را برای کلی این جزئی قرار داده است.<sup>۱</sup>

۱ فوائد الاصول جلد ۱ ص ۳۲ - اصطلاحات الاصول ص ۲۸۷ - تحایة الافکار جلد ۱ ص ۳۲ - انوار الاصول جلد ۱ ص ۳۶ .

جلسه هفتم<sup>۱</sup>

## ۵. استحاله القسم الرابع

## مطلب اول:

علمای اصول در ۲ امر اختلاف نموده‌اند:

(۱) آیا قسم چهارم از اقسام وضع ممکن است یا این که محال است؟

(۲) آیا قسم سوم از اقسام وضع دارای مثال هست یا نیست؟

مرحوم مظفر دارای دو مدعا هستند:

۱- قسم چهارم از اقسام وضع محال است.

۲- قسم سوم از اقسام وضع دارای مثال است و مثال آن حروف، اسماء اشاره، موصولات، ضمائر، اسماء استفهام، هیئات، و أمثال اینها می‌باشند.

## مقدمه:

کلی دارای سه ویژگی می‌باشد که این ویژگی‌ها در جزئی وجود ندارد:

۱. کلی عنوان و وصف برای افراد و مصادیقش قرار می‌گیرد و لذا بر آنها حمل می‌شود و گفته می‌شود زید انسان، بکر انسان و ... ولی جزئی عنوان و وصف برای کلی قرار نمی‌گیرد و لذا بر آن حمل نمی‌شود و گفته نمی‌شود الإنسان زید و ... چون یکی از اوصاف زید انسانیت است نه اینکه یکی از اوصاف انسان زید و بکر و غیره باشد.<sup>۲</sup>
۲. کلی حکایت از افرادش می‌کند و لذا آئینه برای افرادش است و در آئینه کلی می‌توان اجمالاً افراد را دید و لذا وقتی الإنسان کاتب گفته می‌شود گویا گفته شده است زید کاتب، بکر کاتب و ... ولی جزئی نه آئینه برای جزئی دیگر است که جزئی دیگر را به ما نشان بدهد و نه آئینه برای کلی است که کلی را به ما نشان بدهند.

اما اول: چون جزئی با جزئی دیگر مابین است و مابین نمی‌تواند مابین را نشان دهد.

اما دوم: چون کلی می‌تواند منطبق بر فردی شود که مابین با این جزئی است. نگاه چگونه

می‌شود با این جزئی کلی را ببینیم که منطبق بر فرد مابین با این جزئی می‌شود.<sup>۳</sup>

۳. وقتی ما کلی را تصوّر می‌کنیم، کأنّ تمامی افراد آن را تصوّر کرده ایم منتهی إجمالاً، چون کلی جامع بین افراد است که در تمامی افراد وجود دارد.

## مطلب دوم:

در امکان و استحاله قسم چهارم دو نظریه است:

۱. نظریه محقق رشتی صاحب بدایع الأفكار و محقق حائری صاحب دُرَر الفوائد: ممکن است.

۱ ۶/۳۰/۷۸.

۲ منتهی الدراية جلد ۱ ص ۲۵ - ايضاح الكفاية جلد ۱ ص ۴۹ .

۳ حقائق الاصول جلد ۱ ص ۲۰ - منتهی الاصول جلد ۱ ص ۱۷ .

۲. نظریه مشهور و مصنف: محال است.

چون:

واضع در هنگام وضع می‌بایست معنا را تصور نماید بنفسه یا بوجهه. و در این قسم چهارم معنا که یک امر کلی است نه بنفسه تصور شده است و نه بوجهه. اما بنفسه تصور نشده است چون فرض این است که واضع در این قسم جزئی را تصور نموده است. اما بوجهه تصور نشده است چون جزئی عنوان برای کلی قرار نمی‌گیرد و لذا تصور جزئی تصور کلی را به ارمغان نمی‌آورد و لذا این قسم محال است.<sup>۱</sup>

**نکته:**

گاهی انسان به واسطه تصور جزئی می‌تواند کلی را تصور کند.

این جزئی که شما تصور نموده‌اید - مثلاً زید - دارای دو چیز است:

- ۱- **ما به الاشتراک؛** یعنی امری که در این جزئی هست در سایر جزئیات نیز وجود دارد. ما به الاشتراک همان حیوان ناطق است که امر کلی می‌باشد.
- ۲- **ما به الامتیاز؛** یعنی خصوصیات فردیه و شخصیّه ای که تنها در این جزئی است. آنگاه اگر انسان نظر به ما به الاشتراک نماید با قطع نظر از ما به الامتیاز و لفظ مورد نظر را برای همین کلی (ما به الاشتراک) وضع کند این از قسم دوم وضع خواهد بود.<sup>۲</sup>

۱ محاضرات جلد ۱ ص ۵۱ .

۲ تحایة الافکار ج ۱ ص ۳۷ - تہذیب الاصول جلد ۱ ص ۱۰ .

جلسه هشتم<sup>۱</sup>

## ۶. وقوع الوجود العامّ و الموضوع له الخاصّ

## مطلب اول:

مثال برای قسم سوّم حروف، اسم اشاره، ضمائر، موصولات، اسم استفهام، هیئات و امثال ذلك می باشد. ولی قبل از اثبات این مطلب در رابطه با معنای حروف تحقیق می شود.

در مورد معنای حروف هفت نظریه وجود دارد که در کتاب سه نظریه عنوان شده است:

## ۱. نظریه صاحب کفایه و نظریه منسوب به شیخ رضی:

معنای حروف با معنای اسماء هم سنخ و هم جنس با حروف یکی می باشند.

سه مثال:

۱- معنای کلمه من با معنای کلمه الإبتداء یکی است و این دو لفظ هر دو دارای یک معنا و مفهوم می باشند. و آن معنا شروع و آغاز می باشد.

۲- معنای کلمه إلی با کلمه الإنتهاء یکی است که همان آخر و نهایت می باشد.

۳- معنای کلمه فی با معنای کلمه الظرفیه یکی است که همان ظرف بودن است.

✓ طبق این نظریه اول، حروف با اسماء هم سنخ، با حروف در اصل معنا هیچ تفاوتی با هم ندارند. تفاوت آنها در امری است که خارج از معنا می باشد و آن امر، شرط واضح است؛ به این معنا که واضح با ما شرط نموده است که:

❖ اگر معنا را مستقلاً در نظر گرفتیم، یعنی بعنوان طرف نسبت، بعنوان موضوع قضیه و یا محمول قضیه باید از اسم استفاده شود و استفاده از حروف غلط است.

مثل: الإبتداءُ خیرٌ مِنَ الإنتهاء و یا الإبتداءُ السیرِ کان سریعاً.

❖ و اگر معنا را بصورت غیر مستقل در نظر گرفتیم یعنی بعنوان رابطه و نسبت بین دو امر باید از حروف استفاده شود و استفاده از اسم غلط است.

مثل: سیرتٌ مِنَ النجف.

✓ طبق این قول، وضع و موضوع له در حروف عامّ می باشد و حروف مثال برای قسم سوّم نخواهند بود.<sup>۲</sup>

۱. ۷۸/۶/۳۰۱.

۲. منتهی الاصول جلد ۱ ص ۱۷ - تقریرات اصول استاد میرزا هاشم آملی (پدر آقای لاریجانی) - محاضرات جلد ۱ ص ۵۴ - نهایة الافکار جلد ۱ ص ۴۱ - فوائد الاصول

جلد ۱ ص ۳۳.

جلسه نهم<sup>۱</sup>

## ادامه وقوع قسم سوم

## ۲. نظریه محقق رضی:

حروف معنائی ندارند. از طرف واضح برای هیچ معنائی وضع نشده اند بلکه یک سلسله الفاظ مهمل و بی معنا می‌باشند، مثلاً کلمه مَن، فِی، اِلَى و ... معنا ندارند.

## سؤال:

پس فایده آنها چیست؟

## جواب:

حروف وضع شده اند تا بر وجود خصوصیتی در الفاظ دیگر دلالت نمایند. مثلاً در مثال سِرْتُ مَن النجف، این مَن دلالت دارد بر اینکه نجف مبتدأ مَنه است یعنی امری است که سیر و حرکت از او شروع شده است و همچنین دلالت دارد بر اینکه سیر مبتدأ به است یعنی امری است که به او شروع شده است. پس مَن دلالت نمود بر خصوصیت مبتدأ مَنه در نجف و مبتدأ به بودن در سیر.

نظیر حروف مثل علائم اعراب (ضمه، فتحه، کسره) هستند که هیچ معنایی ندارند بلکه بر وجود خصوصیتی در مدخولشان دلالت می‌کنند مثلاً در مثال ضَرَبَ زَيْدٌ، ضَمَّهُ زَيْدٌ معنائی ندارد بلکه دلالت بر خصوصیت فاعل بودن او می‌کند.<sup>۲</sup>

## ۳. نظریه جمعی از محققین و مصنف:

حروف برای معانی غیر مستقله وضع شده اند و غیر مستقل بودن جزء معنای آنهاست. معنای غیر مستقل یعنی معنائی که طرف نسبت اثبات واقع نمی‌شود و به عبارت دیگر موضوع یا محمول قضیه واقع نمی‌شود ولی اسماء برای معانی مستقله وضع شده اند و مستقل بودن جزء معنای آنهاست. معنای مستقل یعنی معنائی که طرف نسبت واقع می‌شود.

## دلیل:

## مقدمه ۱:

معانی و موجوداتی که در عالم خارج وجود دارند در نزد فلاسفه بر چهار قسم است:

- ۱- موجودی که فی نفسه و بنفسه و بنفسه است؛ فی نفسه یعنی مستقل که طرف نسبت واقع می‌شود. بنفسه یعنی برای تحقق و وجودش در خارج نیازمند موضوع نیست. بنفسه یعنی معلول غیر نیست. موجودی که دارای این سه ویژگی باشد منحصر در خداوند است.
- ۲- موجودی که فی نفسه و بنفسه ولی بغیره است؛ یعنی معلول غیر است. مثل جواهر.

- ۳- موضوعی که فی نفسه و لغیره و بغیره است؛ یعنی وجودش در خارج نیازمند به موضوع است و معلول غیر نیز می‌باشد مثل اعراض سه گانه.
- ۴- موجودی که فی غیره است. فی غیره یعنی موجودی که مستقل نمی‌باشد و طرف نسبت واقع نمی‌شود بلکه نسبت و رابطه بین دو چیز است. مثل رابطه قیام به زید در مثال زید قائم. رابطه ای که بین زید و قیام است در خارج وجود دارد ولی یک موجود غیر مستقل است.<sup>۱</sup>
- ✓ دلیل بر اینکه نسبت ها و رابطه ها یک سلسله معانی غیر مستقله می‌باشند نه مستقله، این است که اگر رابطه ها همچون موضوع و محمول دارای معنای مستقلی باشند مفاد قضیه حمله، ثبوت شیء لشیء نیست بلکه ثبوت اشیاء ثلاثه ای است که ربطی به یکدیگر ندارند پس سه وجود مستقل پیدا می‌شود که برای ربط آنها به یکدیگر می‌بایست دو رابطه آورد، آنگاه نقل کلام به آن دو رابطه می‌کنیم اگر آنها موجود غیر مستقل باشند مدعای ما ثابت می‌شود و اگر موجودات مستقلی باشند ما در اینجا پنج موجود مستقل داریم که نسبتی بین آنها نیست و لذا برای ایجاد نسبت و رابطه نیاز به روابطی داریم و هکذا که منجر به تسلسل خواهد شد، پس نسبت ها یک سلسله موجودات غیر مستقل می‌باشند.<sup>۲</sup>

## مقدمه ۲:

اگر انسان بخواهد مقصودش را به دیگران بفهماند باید دو عمل انجام دهد:

- ۱- باید از معانی مستقله - معنائی که طرف نسبت واقع می‌شود - عبارت بیاورد.
- ۲- باید از معانی غیر مستقله، یعنی روابط و نسبت ها نیز تعبیر بیاورد.
- ✓ نتیجه: حکمت وضع الفاظ که تفهیم و تفهّم است، اقتضا می‌کند که برای قسم اول اموری وضع شود برای قسم دوم نیز اموری وضع شود. آنکه در قبال معانی مستقله وضع شد اَسْمَاء است؛ و آن که در قبال معانی غیر مستقله وضع شد؛ حروف و امثال آن است.

۱ محاضرات جلد ۱ ص ۶۷ .

۲ محاضرات جلد ۱ ص ۶۹ - تحمیه الحکمه ص ۳۴ .

جلسه دهم<sup>۱</sup>

## مطلب اوّل:

- در مثال «نَزَحْتُ الْبَيْتَ فِي دَارِنَا بِالذَّلْوِ» چهار نسبت وجود دارد که هر کدام به وسیله امری فهمانده شده است:
۱. نسبت نزع با فاعلش که نام آن، نسبت صدوری است. این نسبت بتوسط هیئت فعل معلوم، فهمانده می شود.
  ۲. نسبت نزع با بئر که نام آن، نسبت وقوعی است. این نسبت بتوسط هیئت نصب در کلمه بئر، فهمانده می شود.
  ۳. نسبت نزع با دار که نام آن، نسبت ظرفیه است. این نسبت بتوسط کلمه فی فهمانده می شود.
  ۴. نسبت نزع با دلو که نام آن، نسبت استعانتیه است. این نسبت بتوسط باء استعانت فهمانده می شود.
- ✓ از مطالبی که در این مثال گفته شد به این نتیجه می رسیم که آنچه بر نسبت دلالت می کند گاهی لفظ خاصی است و گاهی هیئت در یک کلمه و گاهی یک هیئت اعرابی.

## مطلب دوّم:

- از مطالبی که در دلیل قول سوّم گفته شد به دو نتیجه می رسیم:
- ۱- اسم برای معنای مستقلّ وضع شده است؛ معنای مستقلّ به معنایی گفته می شود که:
 

اوّلًا: طرف نسبت واقع می شود به عنوان موضوع قضیه یا محمول قضیه.

ثانیًا: انسان می تواند بدون ضمّ ضمیمه و بدون نیاز به امر دیگری آن را تصوّر نماید.
  - ۲- حرف برای معنای غیر مستقلّ وضع شده است. معنای غیر مستقلّ به معنایی گفته می شود که:
 

اوّلًا: طرف نسبت واقع نمی شود.

ثانیًا: اگر انسان بخواهد آن را تصوّر نماید می بایست در ضمن معنای دیگری به ذهن بیاورد مثلاً رابطه ابتدائیت که بین سیر و بصره است. باید در ضمن سیر و بصره تصوّر شود.<sup>۲</sup>

## نکته:

هر امری که قوامش به خودش نیست به معنای حرفی تشبیه کرده اند. مثلاً می گویند هیئت معنای حرفی است چون قوام آن به ماده است و یا می گویند ممکن الوجود معنای حرفی است چون قوام آن به واجب است.

## جلسه یازدهم<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

#### اشکال بر قول اول در حروف:

اگر معنای حروف با معنای اسماء یکی شدن باید بتوانند در جای یکدیگر استعمال شوند یعنی حرف در جای اسم و اسم در جای حرف. و حال آنکه استعمال هر یک در جای دیگری بالضرورة غلط است و لذا بجای الإبتداءً خیرٌ من الإنتهاءِ گفتن من خیرٌ من إلی غلط است.

#### جواب صاحب کفایه از اشکال:

این که استعمال هر یک به جای دیگری صحیح نیست علتش این نیست که این دو مترادف نیستند، بلکه علت دیگری باعث شده است که این ها نتوانند در جای یکدیگر استعمال شوند و آن علت شرط واضح است. چون واضح شرط نموده است که اگر معنا را مستقلاً در نظر گرفتید باید از اسم استفاده کنید و اگر معنا را غیر مستقل در نظر گرفتید باید از حرف استفاده کنید. پس عدم استعمال هر یک در جای دیگری علتش عدم ترادف نیست بلکه شرط واضح است.

#### ردّ جواب صاحب کفایه:

#### ردّ اول:

تبعیت از شرط واضح فقط در دو مورد واجب است:

- ۱- شرط واضح باعث خصوصیتی در لفظ شود. مثل اینکه واضح گفته است من کلمه برّ را به شرط اینکه به کسر باء باشد برای معنای نیکی کردن وضع کردم. ✓ در اینصورت پیروی از شرط واضح لازم است و گفتن برّ یا برّ غلط است.
  - ۲- شرط واضح باعث خصوصیتی در معنا شود. مثل اینکه واضح گفته است من کلمه قائد را برای نشستن وضع کردم به شرط اینکه مسبوق به قیام باشد. ✓ در اینصورت استعمال این کلمه در غیر این معنا غلط است.
- ❖ آنگاه شرطی که واضح در ما نحن فیه نموده است نه باعث خصوصیت در لفظ می شود نه باعث خصوصیت در معنا و لذا تبعیت آن لازم نیست.



**رَدِّ دَوِّم:**

علی فرض اینکه واضح از کسانی باشد که اطاعت او واجب است اگر ما در این شرط تبعیت از او نکردیم می‌بایست کلام صحیح باشد ولی ما معصیت کرده باشیم و حال آنکه می‌بینیم کلام غلط است پس به این نتیجه می‌رسیم که اسم و حرف مترادفان نیستند.<sup>۱</sup>

**مطلب دوم:****فائده حروف**

فائده حروف این است که بین کلمات ارتباط ایجاد می‌کند و این فائده مهمی است چون اگر متکلم کلمات را بدون ارتباط با یکدیگر به مخاطب بگوید، نمی‌تواند مقصودش را به او برساند. حروف در ایجاد ارتباط مثل نسب و روابط است همان طوری که نسبت بین معانی ایجاد ارتباط می‌کند، حروف نیز بین الفاظ ایجاد ربط می‌کند. ❖ توجه به این امر لازم است که ایجاد ارتباط بین الفاظ سبب ارتباط بین معانی نیز می‌شود.<sup>۲</sup>

---

۱. تحایة الافکار جلد ۱ ص ۴۱ - محاضرات جلد ۱ ص ۵۶ .

۲. محاضرات جلد ۱ ص ۶۱ .

جلسه دوازدهم<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

## مقدمه ۱:

نسبت در هر جایی قوامش به دو طرف در همان جا است بطوری که اگر طرفان باشند نسبت نیز خواهد بود و اگر طرفان نباشد نسبت نیز نخواهد بود این حقیقت و ماهیت نسبت است. از این مقدمه دو نکته استفاده می‌شود:

- ۱) هر نسبتی با نسبت دیگر مباین است چون طرفان نسبت با یکدیگر مباین هستند.
- ۲) هر نسبتی جزئی حقیقی است. چون اگر نسبت کلی باشد معنایش این است که نسبتی که در اینجا وجود دارد می‌تواند همین نسبت در جای دیگر نیز باشد و این با حقیقت و ماهیت نسبت سازگاری ندارد به دلیل اینکه گفته شد نسبت در هر جایی قوامش به دو طرف در همان جا است.

## مقدمه ۲:

واضح زمانی که می‌خواهد حروف را برای نسبت وضع نماید چون نسبت ها زیاد است نمی‌تواند تمامی آنها را تصور نماید و لذا مجبور است یک عنوان کلی در ذهن بیاورد که آئینه ای برای نسبت ها باشد آنگاه حروف را برای افراد و مصادیق این عنوان کلی وضع نماید. این عنوان کلی یک معنای اسمی است که طرف نسبت قرار می‌گیرد پس خود این عنوان کلی نسبت و ربط بین دو چیز نیست ولی آئینه برای نشان دادن نسب ها و رابط ها شده است.

✓ نتیجه: پس حروف و وضعشان عام و موضوع له آنها خاص است. مثال: واضح زمانی که می‌خواهد لفظ من را برای رابطه ابتدائیت بین دو چیز وضع کند چون این رابطه ابتدائیت دارای افراد کثیره ای است نمی‌تواند تمامی آنها را در ذهن بیاورد و لذا در مرحله اول یک معنای کلی را در ذهن می‌آورد به نام النسبة الابتدائية که این معنای کلی خود معنای اسمی است و طرف نسبت قرار می‌گیرد و گفته می‌شود النسبة الابتدائية نسبت.

✓ آنگاه در مرحله دوم لفظ من را برای افراد این النسبة الابتدائية که ربط های ابتدائیت بین دو چیز است وضع می‌کند پس وضع من عام و موضوع له آن خاص است.<sup>۲</sup>

جلسه سیزدهم<sup>۱</sup>

## ۷. الاستعمال حقیقی و مجازی

## مطلب اول:

استعمال لفظ بر سه قسم است:

- ۱- استعمال حقیقی: عبارت است از استعمال لفظ در معنایی که از طرفِ واضع لفظ، برای آن معنا وضع شده است. مثل استعمال اَسَد در حیوان مُفْتَرَس.
- ۲- استعمال مجازی: عبارت است از استعمال لفظ در معنایی که برای آن وضع نشده است ولی آن معنا مناسب با موضوع له می‌باشد. مثل استعمال اَسَد در رجل شجاع.
- ۳- استعمال غلط: عبارت است از استعمال لفظ در غیر موضوع له که مناسبت با موضوع له ندارد. مثل استعمال اسد در مورد مرد ترسو.

## مطلب دوم:

در صحت استعمال لفظ در معنای مجازی دو قول است:

- ۱- نظریه مشهور: استعمال لفظ در معنای مجازی توقف بر اجازه واضع دارد و واضع این استعمال را اگر در دایره و محدوده علائمی باشد که در علم بیان ذکر شده است اجازه داده است، یعنی اگر در استعمال مجازی علاقه ای باشد واضح آن را اجازه می‌دهد و اگر علاقه نباشد واضع آن را اجازه نمی‌دهد.<sup>۲</sup>
- ۲- نظریه کفایه و مصنف: استعمال مجازی ذوقی است یعنی اگر ذوق انسال استعمال مجازی را بپسندد این استعمال جائز است اگر چه در محدوده علائق نباشد و اگر ذوق استعمال مجازی را نپسندد این استعمال مجازی جائز نیست اگر چه در محدوده علائق باشد و لذا ذوق اطلاق حمر بر فردِ حسن الوجه را پذیرا است اگر چه واضع هم اجازه ندهد و اطلاق اَسَد بر مرد بد بو دهان را نمی‌پذیرد اگر چه واضع هم اجازه بدهد.<sup>۳</sup>

دلیل نظریه دوم: دلیل وجدان است.

## توضیح:

ما می‌بینیم استعمال لفظ اسد در رجل شجاع صحیح است اگر چه واضع اجازه ندهد و ما می‌بینیم استعمال اَسَد در مورد بد بو دهان صحیح نیست اگر چه واضع اجازه بدهد.

و به قول مرحوم آقاضیاء عراقی اگر زید دائماً سوار بر حمارت است ما می‌بینیم استعمال لفظ حمار در زید صحیح نیست اگر چه دارای علاقه حالّ و محلّ نیز می‌باشد.<sup>۴</sup>

۱ ۷۸/۷/۷

۲ مختصر - علم بیان - ص ۶۴ .

۳ محاضرات جلد ۱ ص ۹۲ .

۴ نهایة الافکار جلد ۱ ص ۶۵ .

**مؤید قول دوم:**

ما مشاهده می‌کنیم که لغات و زبان‌های مختلف در معانی مجازیّه غالباً موافق با یکدیگر و لذا در هر لغتی از لغات از مرد شجاع تعبیر به لفظی می‌آورند که برای شیر در آن لغت وضع شده است مثلاً در فارسی شیر گویند، در عربی اَسَد گویند، در ترکی اَرَسَلان گویند، در انگلیسی لاین (lion) گویند.

حال اگر استعمال مجازی متوقف بر اجازه واضع می‌بود وحدت مجازات در زبان‌های مختلف جداً بعید بود چون توافق از ناحیه واضعین عادةً ممکن نیست.<sup>۱</sup>

**مطلب سوم:**

طبق عقیده مشهور دلالت بر دو قسم است:

۱- **دلالت تصویریّه:** عبارت است از اینکه ذهن انسان از لفظ منتقل به معنای آن شود اگر چه یقین داشته باشد که معنای آن لفظ مراد نیست.

این دلالت از ناحیه لَافِظ مشروط به شرطی نیست ولی از طرف سامع سه شرط دارد:

(۱) لفظ برای معنایی وضع شده باشد.

(۲) سامع علم به وضع داشته باشد.

(۳) سامع لفظ را بشنود.<sup>۲</sup>

۱ انوار الاصول جلد ۱ ص ۶۱ .

۲ اصطلاحات الاصول ص ۱۳۲ - مصباح الاصول جلد ۲ ص ۱۲۶ .

جلسه چهاردهم<sup>۱</sup>

## ۸. الدلالة تابعة للارادة

## مطلب اول:

## دلالت:

- ۱- تصویریّه. بحث این قسم گذشت.
  - ۲- تصدیقیّه: این است که کلام دلالت کند بر اینکه معنا و محتوای آن مراد متکلم است و لذا می توانیم معنای کلام را بر گردن متکلم بگذاریم.  
اگر بخواهد برای کلام دلالت تصدیقیّه پیدا شود، چهار شرط دارد:
  - ۱- ما احراز و کشف کنیم که متکلم در مقام بیان است نه اینکه متکلم در مقام اجمال گویی باشد و توضیح این اجمال را به مقام دیگری موکول کرده باشد؛ چون در اینصورت نمی توان معنای کلام را بر گردن متکلم گذاشت ولی می شود گفت متکلم معنای کلام را اراده کرده است و لذا برای کلام دلالت تصدیقیّه پیدا نمی شود.<sup>۲</sup>
  - ❖ اگر ما شک نمودیم در اینکه متکلم در مقام بیان است یا خیر؟ اصل این است که در مقام بیان است.
  - ۲- ما احراز کنیم که متکلم جدی است و شوخی نمی کند چون در صورت شوخی نمی توان گفت متکلم معنای کلام را اراده کرده است.
  - ۳- ما احراز کنیم که متکلم از معنای کلامش خبر دارد و متوجه به معنای کلام است و همان معنا را قصد کرده است یعنی در مقام تقیّه نباشد، چون اگر در مقام تقیّه باشد نمی توان گفت معنای کلام را اراده کرده است.
- فائده مهمه:
- این شرط سوم نظر به مقام ثبوت و واقع و نفس الامر دارد و دلالت تصدیقیّه که دلالت کلام است، نظر به مقام اثبات دارد و هر مقام اثباتی متفرع بر مقام ثبوت است تا واقعیّتی نباشد اثبات آن واقعیّت معنا ندارد. تا مکشوفی نباشد، کشف آن، معنا ندارد. تا اراده ای هم نباشد نمی توان گفت آن معنا مراد متکلم است.<sup>۳</sup>
- ۴- ما احراز کنیم که متکلم قرینه ای بر خلاف موضوع له کلام نیاورده است چون اگر قرینه آورده باشد دلالت تصدیقی بر طبق قرینه خواهد بود نه بر طبق معنای موضوع له کلام.

## مطلب دوم:

## سؤال:

هدف واضح از وضع لفظ چیست؟

۱. ۷۸/۷/۱۰۱.

۲ اصطلاحات الاصول ص ۲۴۸.

۳ ایضاح الکفایه جلد ۱ ص ۹۸ - منتهی الدراریه جلد ۱ ص ۶۸.

**جواب:**

در مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱- هدف این است که لفظ سببِ خطورِ معنا در ذهن شنونده شود.

✓ بر طبق این نظریه:

اولاً: دلالت تابع وضع است. یعنی بعد از وضع لفظ این دلالت پیدا می‌شود.

ثانیاً: دلالت وضعیه، دلالت تصویری می‌شود.

۲- هدف این است که متکلم به وسیله آن مراد و مقصودش را به مخاطب برساند.

✓ بر طبق این نظریه:

اولاً: دلالت تابع اراده است. یعنی بعد از اینکه متکلم معنای کلام را اراده و قصد نمود این دلالت

پیدا می‌شود.

ثانیاً: دلالت وضعیه، دلالت تصدیقیه می‌شود.

✓ طبق نظریه اول دلالتِ تصویری تابع وضع است و طبق نظریه دوم دلالتِ تصدیقیه تابع اراده.

**مطلب سوم:****عقیده مصنف:**

دلالت یک قسم بیشتر ندارد و آن دلالتِ تصدیقیه است و دلالتِ تصدیقیه تابع اراده است.

حال که دلالت فقط تصدیقیه شد:

اولاً: دلالتِ تصویری را دلالت نامیدن، مجاز است بلکه دلالتِ تصویری خطور و تداعی معنا است.

ثانیاً: تقسیم دلالت به تصدیقیه و تصویری، تقسیم یک شی به خودش و غیر خودش خواهد شد. با توجه به اینکه

دلالت فقط تصدیقیه است پس زمانیکه گوئید دلالت دو قسم است، تصویری و تصدیقیه، گویا گفته اید دلالتِ تصدیقیه

بر دو نوع است تصویری و تصدیقیه.

**دلیل مصنف:**

تعریف دلالت فقط شامل دلالتِ تصدیقیه می‌شود و نه تصویری. تعریف دلالت این است: آن یکشف

الدال عن وجود المدلول بحيث يلزم من العلم به العلم بالمدلول. یعنی دال کاشف از وجود مدلول باشد

اگر مدلول وجود خارجی دارد دال از وجود خارجی او کاشف باشد. مثل لفظ که کاشف از وجود معنای

آن در ذهن متکلم است. این تعریف فقط شامل دلالتِ تصدیقیه است که لفظ کاشف از این است که

معنای آن در ذهن متکلم است و متکلم آن معنا را اراده نموده است.

## جلسه یازدهم<sup>۱</sup>

### مطلب اوّل:

در زمان ما تابلوهائی، در جاده قرار می‌دهند تا دلالت بر معنائی کند مثلاً دلالت کند بر اینکه راه بسته است یا جاده به طرف راست می‌رود و یا جاده به طرف چپ می‌رود و امثال اینها.

### سؤال:

چه موقع این تابلوها دالّ بر این معانی است؟

### جواب:

زمانی که ما احراز کنیم که قرار دهنده تابلوها این معانی را قصد کرده است و لذا اگر این تابلوها به نحو منظمی در جاده قرار داده شده بود برای ما احراز می‌شود که قرار دهنده این معانی را اراده کرده است و در اینصورت این تابلوها دالّ بر این معانی خواهند بود و اما اگر این تابلوها در کنار جاده باشد و یا در نزد تابلو کش باشد برای ما احراز نمی‌شود که قرار دهنده این تابلوها، این معانی را قصد کرده است و لذا این تابلوها دالّ بر معانی نخواهند بود.

✓ این یک مثال خارجی بود برای فهماندن اینکه دلالت تابع اراده است.

### مطلب دوّم:

در مقدمه ششم گفته شد واضع هنگام وضع باید لفظ و معنا را تصور نماید سپس لفظ را برای معنا وضع نماید. در آنجا گفته شد تصوّر معنا دو صورت دارد:

- ۱- تصوّر معنا بنفسه: یعنی واضع خود معنا را به ذهن می‌آورد و لفظ را برای آن وضع می‌نماید.
- ۲- تصوّر معنا بوجهه: یعنی واضع خود معنا را تصوّر نمی‌کند بلکه عنوان کلی آن را تصوّر می‌کند. حال در این مقدمه گفته می‌شود تصوّر لفظ نیز دو نوع است:
  - ۱- گاه واضع خود لفظ را تصوّر می‌کند و آن را برای معنائی قرار می‌دهد. مثلاً لفظ زید را تصوّر می‌کند و می‌گوید خود لفظ را تصوّر می‌کند و می‌گوید آن را برای معنائی قرار می‌دهد. مثلاً لفظ زید را تصوّر می‌کند و می‌گوید این لفظ را برای فلان معنا قرار دادم، به این وضع، وضع شخصی گویند.
  - ۲- گاهی واضع خود لفظ را تصوّر نمی‌کند بلکه یک عنوان کلی را تصوّر می‌کند که شامل این لفظ و غیره لفظ می‌شود به این وضع، وضع نوعی گویند. دو مثال:

(۱) واضع زمانیکه می‌خواهد لفظ حامد را برای فرزند خود وضع نماید می‌گوید: لَفْظٌ مُشْتَقٌّ مِنْ لَفْظِ الْحَمْدِ رَا  
 برای این فرزند وضع کردم. در اینجا خود لفظ حامد را بنفسه تصوّر نکرده است بلکه کلی آن را تصوّر کرده  
 است.<sup>۱</sup>

(۲) وضع هیئت‌ها.

#### توضیح:

هیئت و وزن - مثل هیئت فعل ماضی - به تنهایی قابل تصوّر نیست بلکه باید در ضمن ماده‌ای از مواد باشد. مثلاً هیئت فعل  
 ماضی به تنهایی قابل تصوّر نیست بلکه باید در ضمن ماده‌ای همچون (ض - ر - ب) یا (فاء - عین - لام) باشد.

✓ مواد در عالم زیاد است و واضع نمی‌تواند هیئت را در ضمن هر ماده‌ای از مواد ببرد و برای هر کدام  
 جداگانه یک وضع داشته باشد در اینجاست که یک عنوان کلی مثل فَعَلَ رَا تصوّر می‌کند و می‌گوید هر  
 هیئتی که بر وزن فَعَلَ باشد برای قیام مبداء به فاعل در گذشته وضع کردم. در اینجا خصوص هیئت ضَرَبَ  
 را از باب نمونه تصوّر نکرد بلکه کلی آن تصور شده است.

#### سوال:

واضع چگونه به تصوّر این کلی رسید؟

#### جواب:

به واسطه بردن هیئت در ضمن ماده‌ای از مواد که - فاء، عین، لام - باشد.<sup>۲</sup>

۱ شرح استاد اعتمادی بر معالم ص ۸۰ .

۲ محاضرات جلد ۱ ص ۱۱۱ .



جلسه شانزدهم<sup>۱</sup>

## ٩. الِوَضْعُ شَخْصِيٌّ وَنَوْعِيٌّ

## مطلب اول:

جمله ای که مرکب از مفردات است دارای دو وضع می‌باشد:

١. وضع برای مفردات آن.

توضیح:

مفرداتی که در جمله بکار رفته اند دارای وضع شخصی می‌باشند و اما مشتقات ماده آنها دارای وضع شخصی و هیئت آنها دارای وضع نوعی است.

٢. وضع برای هیئت جمله.

توضیح:

هیئت جمله نیز مثل مفردات آن برای معنائی وضع شده است مثلاً هیئت جمله اسمیه برای ثبوت شیئی لشیء وضع شده است و هیئت جمله شرطیه برای تعلق و هكذا ...

## ١٠. وِضْعُ الْمَرْكَبَاتِ

## سوال:

آیا جمله علاوه بر این دو وضع، دارای وضع دیگری نیز می‌باشد؟

## جواب:

در این مورد دو نظریه وجود دارد:

- ١- قیل: جمله دارای وضع سوّمی می‌باشد که این وضع سوّم برای مجموع مرکب از ماده و هیئت است یعنی این دو روی هم دارای وضع هستند.
- ٢- محققین می‌فرمایند که وضع سوّم لغو و بی فایده است، چون هدف از وضع إفاده مقاصد است که این دو هدف با دو وضع اول تحقق پیدا می‌کند.<sup>٢</sup>

## ١١. اَعْلَامَاتُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ

## مطلب دوم:

انسان نسبت به لفظ و معنا دو حالت پیدا می‌کند:

١. حالت یقین.

١/٢٧/٧٨.

٢ نهایة الافکار جلد ١ ص ٦٥ - محاضرات جلد ١ ص ١٠٩ - ایضاح الکفایة جلد ١ ص ٩٩ .

یعنی گاهی انسان یقین پیدا می‌کند که فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده است و برای فلان معنای دیگر وضع نشده است.

✓ در اینصورت استعمال لفظ در معنای اوّل یک استعمال حقیقی است که نیازمند به نصب قرینه نیست و استعمال آن در معنای دوّم یک استعمال مجازی است، که نیازمند به قرینه می‌باشد.

### سوال:

این یقین از چه راهی برای انسان پیدا شده است؟

### جواب:

از سه راه ممکن است این یقین حاصل شود:

- ۱- انسان علم به نصّ واضع پیدا کند.
- ۲- اهل لغت و زبان برای انسان تصریح کنند در صورتی که معارض نداشته باشند.
- ۳- انسان خود، اهل لغت باشد.

### ۲. حالت شکّ.

یعنی گاهی انسان می‌بیند فلان لفظ در فلان معنا استعمال شده است ولی نمی‌داند که این لفظ برای آن معنا وضع شده است و یا وضع نشده است.

✓ در اینجا علماء اصول برای تشخیص اینکه لفظ برای معنا وضع شده است یا خیر؟ علائمی ذکر نمودند که اهمّ آنها سه علامت است. (۱- تبادر و عدم تبادر. ۲- صحت حمل و عدم صحت حمل. ۳- اطراد و عدم اطراد) <sup>۱</sup>

جلسه هفدهم<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

## نکته ۱:

در علت دلالت لفظ بر معنا سه احتمال است:

۱- مناسبت ذاتی بین لفظ و معنا.

یعنی لفظ بدون اینکه کسی آن را برای معنایی وضع نماید خود دلالت بر معنایی می‌کند. مثل دود که دلالت بر وجود آتش می‌کند و این احتمال در اوائل اصول فقه رد شد.

۲- وجود قرینه حالیه یا لفظیه.

یعنی قرینه سبب شده است لفظ دلالت بر معنایی کند. رامی الحجارة که سبب می‌شود اَسَد بر رجل شجاع دلالت کند.

۳- وضع.

یعنی سبب دلالت لفظ بر معنا این است که لفظ برای معنا وضع شده است. اگر برای ما ثابت شد دلالت لفظ بر معنا مُسْتَنَد به قرینه نیست ثابت می‌شود که لفظ برای معنا وضع شده است.

## نکته ۲:

تعریف تبادر: آن است که از معانی کثیره ای که در ذهن ما وجود دارد و انبار شده است با شنیدن لفظ یک معنا بر معانی دیگر سبقت بگیرد و در ذهن حاضر شود و ذهن به آن توجه پیدا کند. مثل اینکه ذهن از شنیدن لفظ اَسَد به معنای حیوان مفترس در او حاضر شود.

## نکته ۳:

تبادر بر دو قسم است:

۱- تبادر حاقی: به تبادر یک معنا از لفظ بدون قرینه گویند.

۲- تبادر غیر حاقی: به تبادر یک معنا از لفظ به کمک قرینه گویند.

مثل اینکه در مثالِ رَایَتُ أُسَدٍ فِی الْحَمَّامِ، مُتَبَادِرٌ از لفظِ اسدِ رَجُلٍ شِجَاعٍ است.<sup>۱</sup>

### نکته ۴:

بر تبادل اشکالاتِ متعدّدی وارد شده است که مهم‌ترین آن‌ها اشکال دور است. ✓ خلاصه اشکال این است که تبادر به علم به وضع توقّف دارد و از آن طرف علم به وضع نیز به تبادر توقّف دارد و این دور مصرّح (بی واسطه) است.

#### توضیح:

انسان می‌بایست علم به وضع لفظ برای معنائی داشته باشد تا با اطلاق لفظ ذهن او به طرف آن معنا برود و الا اگر کسی جاهل به وضع لفظ بود هر چقدر لفظ را برای او تکرار کنند ذهن او به طرف معنائی نمی‌رود پس تبادر توقّف بر علم به وضع دارد.

و از طرف دیگر اگر بخواهیم به توسط تبادر اثباتِ حقیقت که همان اثباتِ وضع است بنمائیم، علم به وضع نیز متوقّف بر تبادر خواهد بود و این دور است.<sup>۲</sup>

### جواب اول:

خلاصه جواب این است که تبادر بر علمِ اِجْمالیِ اِرتکازیِ توقّف دارد ولی آنچه که بر تبادر توقّف دارد علم اجمالیِ اِرتکازی نیست تا دور پیدا شود، بلکه علم تفصیلی است.

۱ ایضاح الکفایة جلد ۱ ص ۱۰۴ - محاضرات جلد ۱ ص ۱۱۳ - منتهی الدرایة جلد ۱ ص ۷۸ .

۲ فصول ص ۳۳ - اصطلاحات الاصول ص ۱۳۶ .

جلسه هجدهم<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

## توضیح:

فردی که با گروهی زندگی می‌کند باید الفاظی که در بین آن گروه رایج است و همچنین معانی آن الفاظ را بداند تا بواسطه آنها بتواند مقصودش را به دیگران برساند. این فرد در اثر کثرت معاشرت با این گروه الفاظ و معانی کثیره ای را یاد می‌گیرد که تماماً در انبار ذهنش جمع شده است ولی در حال حاضر توجهی به آنها ندارد و بطور کلی از آنها غافل است به این علم اجمالی اِرتکازی گویند. بعد از آن که این فرد لفظی را شنید از بین معانی کثیره ای که در ذهنش وجود دارد یک معنی بر معانی دیگر سبقت می‌گیرد و ذهن متوجه به آن معنا می‌شود و غفلت نسبت به آن معنا از بین می‌رود به این التفات و توجه و حضور بالفعل علم تفصیلی گویند.

## با این توضیح گفته می‌شود:

تبادر بر علم اجمالی اِرتکازی توقف دارد ولی علم اجمالی اِرتکازی بر تبادر توقف ندارد تا دور پیش بیاید بلکه علم تفصیلی توقف بر تبادر دارد.

✓ این جواب اول نسبت به کسی بود که عالم به وضع است. پس برای کسی که عالم به وضع است تبادر علامت است و اشکال دور نیز برطرف شد.<sup>۲</sup>

## جواب دوم:

این جواب نسبت به کسی است که جاهل به وضع است مثل فرد فارسی زبان نسبت به لغت عربی تبادر برای این فارسی زبان نیز علامت است و اشکال دور برطرف خواهد شد.

خلاصه جواب این است که عالم شدن جاهل به وضع (مثل فارسی زبان) به تبادر عند الغیر توقف دارد ولی تبادر عند الغیر بر علم اجمالی اِرتکازی خودش توقف دارد پس دوری نخواهد بود.

## توضیح:

به شخصی فارسی زبان مثلاً هر چند لفظ ماء برای او تکرار شود معنایی در ذهن او حاضر نخواهد شد، چون جاهل به وضع است ولی می‌بیند متبادر از لفظ ماء در نزد عرب آن شیء خارجی است این شخص به واسطه تبادر آنها علم پیدا می‌کند که لفظ ماء برای آن شیء خارجی وضع شده است ولی تبادر آنها بر علم اجمالی خودشان توقف دارد.

✓ پس تبادُر برای جاهل به وضع نیز علامت است.<sup>۱</sup>

جلسه نوزدهم<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

گفته شد فردی که با گروهی زندگی می‌کند باید الفاظ و کلمات رایج بین آن گروه را یاد بگیرد معانی الفاظ را نیز یاد بگیرد تا بدین وسیله بتواند مقصودش را به آنها بفهماند. در اثر کثرت معاشرت با آن گروه الفاظ و معانی زیادی یاد می‌گیرد که تماماً در ذهنش انبار شده ولی بالفعل و در حال حاضر التفات و توجهی به آنها ندارد و بلکه بطور کلی از آنها غافل است.

این فرد گاهی شک می‌کند در اینکه آیا فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده است یا خیر؟ در اینجاست که می‌تواند از علامت دوم استفاده کند به این صورت که قضیه حملیه ای تشکیل می‌دهد و در آن لفظ را بر معنای مشکوک حمل می‌نماید،

- اگر انبار معانی ذهن این حمل را پذیرفت متوجه می‌شود که لفظ برای آن معنا وضع شده است.
- و اگر انبار معانی ذهن آدمی این حمل را قبول نکرد متوجه می‌شود که لفظ برای این معنا وضع نشده است. مثل: الحيوان المقترس أسدٌ - الرجل الشجاع ليسَ بأسدٍ.

## مقدمه:

حمل بر دو قسم است:

۱. **حمل اولی ذاتی:** در این حمل، بین موضوع و محمول از نسبت اربعه نسبت تساوی وجود دارد مثل: الانسان حيوان ناطق.

۲. **حمل شایع صناعی:** ویژگی حمل این است که دو صورت دارد:

- ۱- موضوع فرد و محمول کلی باشد. مثل زيدٌ انسان.
- ۲- موضوع و محمول هر دو کلی باشند. این قسم خود سه حالت دارد:
  - (۱) نسبت بین موضوع و محمول نسبت تساوی باشد؛ مثل الإنسان ناطق.
  - (۲) نسبت بین موضوع و محمول نسبت عموم خصوص مطلق باشد؛ مثل الإنسان حیوان.
  - (۳) نسبت بین موضوع و محمول نسبت عموم و خصوص من وجه باشد؛ مثل الإنسان ابیض.<sup>۲</sup>

## مطلب دوم:

شخصی که می‌خواهد از این علامت دوم<sup>۳</sup> استفاده نماید باید دو مرحله را طی کند:

۱. ۷۸/۷/۱۵۱.

۲. منتهی الدراية جلد ۱ ص ۸۴ - محاضرات جلد ۱ ص ۱۱۸.

۳. (یک صحت حمل و عدم صحت حمل)

**مرحله ۱:**

ابتداءً باید قضیه حملیه ای را تشکیل دهد که موضوع آن معنای مشکوک است (یعنی معنایی که شک شده است در اینکه آیا لفظ برای آن معنا وضع شده است یا خیر؟) و محمول آن لفظ است.

❖ توجه به این نکته ضروری است که لفظ را با آن معنای ارتکازی و اجمالی اش حمل بر این معنای مشکوک می‌کند.

**مرحله ۲:**

در این مرحله باید دو بررسی کند:

**بررسی ۱:**

باید به انبار معنای ذهن خود مراجعه نماید تا ببیند آیا ذهن حمل این لفظ را بر آن معنای ارتکازی اش بر این معنای مشکوک بصورت حمل اولی می‌پذیرد یا خیر؟

در اینجا ذهن آدمی دو صورت دارد:

- ۱- یک مرتبه ذهن آدمی این حمل را بصورت حمل اولی می‌پذیرد. ✓  
در اینصورت ثابت می‌شود که همین معنای مشکوک معنای لفظ است. و به عبارت دیگر ثابت می‌شود که معنای ارتکازی این لفظ همین معنای مشکوک است. مثل: الحيوان مقترس اسد.
- ۲- یک مرتبه ذهن آدمی این حمل را بصورت حمل اولی نمی‌پذیرد. ✓  
در اینصورت ثابت می‌شود که این معنای مشکوک معنای لفظ نیست و به عبارت دیگر ثابت می‌شود که معنای ارتکازی این لفظ غیر از این معنای مشکوک است و اگر احياناً لفظ در این معنا استعمال شده است یک استعمال مجازی است؛ مثل: الرجلُ الشُّجاعُ لیسَ بِأسدٍ.

**بررسی ۲:**

در این بررسی نیز انسان باید به انبار معنای ذهن خود مراجعه کند تا ببیند آیا ذهن حمل این لفظ را بر آن معنای ارتکازی اش بر این معنای مشکوک بصورت حمل شایع می‌پذیرد و یا خیر؟

در اینجا نیز ذهن آدمی دو صورت دارد:

- ۱- یک مرتبه انبار معنای ذهن این حمل را بصورت حمل شایع می‌پذیرد؛ ✓  
در اینصورت ثابت می‌شود که معنای مشکوک به معنای ارتکازی لفظ در وجود خارجی اتحاد دارند یعنی هر دو به یک وجود، موجود می‌شوند ولی نسبت بین این دو معنا ممکن است تساوی یا عموم و خصوص مطلق و یا عموم و خصوص من وجه باشد؛ مثل: الإنسان ناطق، الانسان حیوان، الإنسان أبيض.
- ۲- یک مرتبه ذهن آدمی این حمل را بصورت حمل شایع نمی‌پذیرد بلکه لفظ را از این معنای مشکوک سلب می‌کند. ✓  
در اینصورت اثبات می‌شود که معنای مشکوک با معنای ارتکازی لفظ متباین هستند. مثل: الإنسانُ لیسَ شَجراً.



**مطلب سوّم:****نحوه استفاده از این علامت دوّم در بررسی سوّم:**

در این بررسی یک فرد از افرادِ معنای مشکوک را موضوع قرار می‌دهیم و لفظ را به آن معنای ارتكازی اش بر آن حمل می‌کنیم آنگاه به انبار معانی ذهن مراجعه می‌کنیم که آیا این حمل را می‌پذیرد یا خیر؟ در این حالت ذهن آدمی دو صورت دارد:

۱- یک مرتبه ذهن این حمل را قبول می‌کند.

✓ در اینصورت حال این فرد که موضوع واقع شده است برای ما معلوم می‌شود که این فرد از افراد حقیقیّه معنای ارتكازی لفظ است و امّا معنای ارتكازی این لفظ ممکن است همین معنای مشکوک باشد و یا معنای دیگری باشد که با این معنای مشکوک اتّحاد در وجود دارند.

❖ در این بررسی اجمالاً معنای لفظ برای ما روشن می‌شود که معنای لفظ یا همین معنای مشکوک هست و یا معنایی که با معنای مشکوک اتّحاد در وجود دارند. (یعنی هر دو به یک وجود، موجود می‌شوند)  
مثل زید الناطق هنگام شکّ در اینکه آیا معنای لفظِ ناطق انسان است یا خیر؟

۲- یک مرتبه ذهن این حمل را قبول نمی‌کند.

✓ در اینصورت متوجّه می‌شویم که این فرد از افراد حقیقیّه معنای لفظ نیست و اگر احیاناً لفظ در این معنا استعمال شده است یا استعمال لفظ در خود این فرد مجاز است و یا در کلیّ آن.

**فائده:**

گاهی با این بررسی سوّم کاملاً معنای لفظ برای ما روشن می‌شود و این در جایی است که ما نمی‌دانیم معنای لفظ یک معنای عامّ است یا معنای خاصّ.

در اینجا یک فرد از افرادِ معنای عامّ که آن فرد خاصّ نباشد موضوع قرار می‌دهیم،

❖ اگر انبار معانی ذهن این حمل را پذیرفت برای ما بالفعل علم حاصل می‌شود که لفظ برای معنای عام وضع شده است و الا حمل صحیح نمی‌بود.

مثل: الحجر صعیّد هنگام شکّ در اینکه معنای لفظ صعیّد عامّ است یعنی مطلق وجه الأرض و یا خاصّ است که تراب باشد.

❖ و امّا اگر ذهن این حمل را نپذیرفت معلوم می‌شود این فرد از افرادِ معنای لفظ نیست و اگر لفظ در آن استعمال شده است یا در خصوص آن فرد (مثل حجر) استعمال لفظ مجاز است و یا در کلیّ آن فرد (مثل مطلق وجه الأرض).<sup>۱</sup>

بر این علامات دوّم<sup>۲</sup> دو اشکال شده است که مهم‌ترین آنها اشکال دُور است. اشکال دور و جواب آن عیناً مثل اشکال دور در تبادر است؛ لذا از ذکر آن صرف نظر می‌کنیم.<sup>۳</sup>

۱ اصطلاحات الاصول ص ۱۶۶ - انوار الاصول جلد ۱ ص ۷۳ .

۲ صحت حمل و عدم صحت حمل.

۳ نهایة الافکار جلد ۱ ص ۶۷ .

## جلسه بیستم<sup>۱</sup>

### مطلب اول.

عنوان: اطراد و عدم اطراد - اطراد علامت حقیقت و عدم اطراد علامت مجاز است.

### تعریف اطراد:

کثرت استعمال لفظ در معنا.

#### توضیح:

اگر لفظی در یک معنایی استعمال شد و ما می‌بینیم:

**اولاً:** معنا در هر مقام و مکانی که باشد استعمال لفظ در آن معنا صحیح است این‌طور نیست که استعمال لفظ در یک معنا، در این مکان صحیح باشد ولی در مکان دیگر صحیح نباشد.

**ثانیاً:** معنی در هر صورت و حالتی که باشد استعمال لفظ در آن معنا صحیح است، این‌طور نیست که اگر معنا در این حالت بود استعمال لفظ در این ها معنا صورت صحیح باشد و اگر معنا در حالت دیگری بود استعمال لفظ در این ملا صحیح نباشد.

**ثالثاً:** این لفظ در هر فردی از افراد معنی استعمال می‌شود این‌طور نیست که در این فرد معنی استعمال شود و در فرد دیگر معنی استعمال نشود مثل اسد نسبت به حیوان مفترس که این چنین نیست این چنین است.<sup>۲</sup>

### اشکال:

بر این علامت سوم دو اشکال شده است:

- ۱- اشکال دور<sup>۳</sup> که بخاطر نبودن آن در کتاب مطرح نمی‌شود.
- ۲- اطراد اختصاص به حقیقتی ندارد تا علامت برای حقیقت باشد. اطراد در مجاز نیز هست.

#### توضیح:

اگر استعمال لفظ در یک معنا صحیح شد تا ابد و دائماً این استعمال صحیح خواهد بود اعم از اینکه این معنا، معنای حقیقی باشد و یا معنای مجازی باشد. مثل: استعمال اسد در شجاع صحیح است، هر شجاعی که بوده باشد اختصاص ندارد به شجاع فی مقام دون مقام و نه فی صورته و نه بمصداق دون مصداق.

### مقدمه:

در علم اصول فقه از دو نوع اصول و قواعد بحث می‌شود:

۱. ۷۸/۷/۱۷

۲. محاضرات جلد ۱ ص ۱۲۱. ایضاح الکفایة جلد ۱ ص ۱۱۶ - اصطلاحات الاصول ص ۶۴ - مفاتیح الاصول ص ۷۵.

۳. منتهی الدرایة ج ۱ ص ۸۸.

- ۱- اصول عملیّه: عبارت است از اصول و قواعدی که درباره عمل مکلف جاری می‌شود؛  
 < این اصول عبارت‌اند از اصل براءت، اصل تخییر، اصل احتیاط، اصل استحباب.
- ۲- اصول لفظیّه: عبارت است از اصولی که درباره الفاظ صادر از متکلم جاری می‌شود؛  
 < مثل اصالة الحقیقه، اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الظهور، اصالة عدم القرینه، ... .

## ۱۲. الاصول اللفظیّه (۲)

### مطلب دوم:

شکی که درباره یک لفظ برای انسان پیدا می‌شود بر دو قسم است:

#### ۱. شک در اصل وضع؛

یعنی شک در اینکه آیا اساساً این لفظ برای این معنا وضع شده است یا خیر؟ علماء اصول یک سلسله علائمی ذکر کرده‌اند که به توسط آن‌ها علم به وضع پیدا می‌شود این علائم عبارت‌اند از:

- ۱- تبادر و عدم تبادر.
- ۲- صحت سلب و عدم صحت سلب.
- ۳- اطراد و عدم اطراد.
- ۴- نص و تصریح اهل لغت در صورتی که معارض نداشته باشد.
- ۵- سید مرتضی علامت دیگری افزوده است و آن استعمال است و گفته است اگر لفظ استعمال در یک معنائی شد علامت این است که لفظ برای این معنا وضع شده است.<sup>۲</sup>

مصنف گوید:

این علامت، علامت درستی نیست چون استعمال اعم از حقیقت است و شاید متکلم که لفظ را در این معنا استعمال کرده است اعتماد بر قرینه‌ای نموده است.

#### ۲. شک در مراد متکلم بعد العلم بالوضع؛

۱ اصطلاحات الأصول ص ۵۶ .

۲ اصول لفظیّه (۱)

هر حکم ظاهری که مجرایش الفاظ باشد، اصول لفظیّه نام دارد. چون این اصول در مورد انسان مردد و شاکّ جاری می‌شود، لذا عنوان اصل برآن اطلاق شده است.

اصول لفظیّه عبارت‌اند از: اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقه، اصالة العموم، اصالة عدم التقریر، اصالة الظهور، اصالة عدم الاضمار، اصالة عدم الوضع، اصالة عدم الاشتراك، اصالة عدم النقل ... که مهم‌ترین آنها پنج اصل اول است. هر یک از اصول مزبور تحت عنوان خاص خود مورد بحث قرار گرفته است.

آیا اصول لفظیّه حجت‌اند؟

اصول لفظیّه به دلیل بنای عقلاء حجت‌اند. زیرا عقلای عالم در خطابات و گفتگو، به ظاهر کلام عمل کرده، و به احتمالات خلاف ظاهر مثل احتمال غفلت، خطا، شوخی، اجمال، مجاز و ... توجه نخواهند کرد، و چون معنی از طرف شارع ارائه نگردیده است، طبعاً درمی‌یابیم که شارع این بنای عقلاء را امضاء کرده است.<sup>(۱)</sup>

(۱). اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۸.

(۲). مأخذ پیشین، ص ۳۱.

۳ مفاتیح الأصول ص ۷۸ .

یعنی ما علم به وضع داریم می‌دانیم که لفظ برای این معنا وضع شده است و برای آن معنا وضع نشده است، ولی مراد متکلم را نمی‌دانیم که آیا متکلم از این لفظ معنای حقیقی آن را ایراده کرده است و یا معنای مجازی، در اینجا برای اثبات مراد متکلم علماء اصول یک اصولی بیان کرده‌اند که به آن‌ها اصول لفظیه گفته می‌شود. ما در دو مقام از این اصول بحث می‌کنیم:

- ۱- تعداد این اصول و مجرای هر یک از این اصول.
- ۲- در حجیت و دلیل بودن این اصول و اینکه دلیل بر حجیت این اصول لفظی چیست؟

جلسه بیست و یکم<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

در این کتاب به ۵ اصل از اصول لفظیه اشاره شده است که عبارت‌اند از:

## ۱. اصالة الحقيقة.

## توضیح:

انسان نسبت به لفظی که از متکلم صادر می‌شود سه حالت دارد:

- ۱- گاهی یقین دارد که متکلم از این لفظ معنای حقیقی آن را اراده کرده است. ✓  
در اینصورت به یقین خود عمل می‌کند و لفظ را بر معنای حقیقی حمل می‌کند.
- ۲- گاهی یقین دارد که متکلم از این لفظ معنای مجازی را اراده کرده است. ✓  
در اینصورت نیز به یقین خود عمل می‌کند و لفظ را بر معنای مجازی حمل می‌کند.
- ۳- گاهی شک می‌کند در اینکه متکلم از این لفظ معنای حقیقی را اراده کرده است یا معنای مجازی؟ ✓  
در اینجا عقلاء بنا را بر این می‌گذارند که متکلم معنای حقیقی را اراده نموده که از آن به اصالة الحقيقة تعبیر می‌شود.

وقتی بناء بر اراده حقیقت گذاشته شد کلام از سامع بر علیه متکلم و هكذا از متکلم بر علیه سامع حجت خواهد شد.<sup>۲</sup>

## ۲. أصالة العموم.

## توضیح:

انسان نسبت به لفظ عامی که از متکلم صادر می‌شود سه حالت دارد:

- ۱- گاهی یقین دارد که مراد متکلم از این لفظ عامّ عموم و تمامی افراد می‌باشد. ✓  
در اینصورت لفظ را بر عموم حمل می‌کند مثل اینکه مولی فرموده است اکرم العلماء، و ما می‌دانیم مراد او همه علما است.
- ۲- گاهی یقین دارد که مراد متکلم از لفظ عام خصوص و بعض الافراد است. ✓  
در اینصورت لفظ را بر خصوص حمل می‌کند.
- ۳- گاهی شک می‌کند که مراد متکلم از این لفظ عامّ عموم و تمامی افراد است و یا خصوص و بعض الافراد؟ ✓  
در اینجا عقلاء بناء را بر عموم می‌گذارند که از آن به أصالة العموم تعبیر می‌شود.

وقتی بناء بر عموم گذاشته شد کلام از متکلم بر علیه  
سامع و هکذا از سامع بر علیه متکلم حجت خواهد شد.

### ٣. اصالة الاطلاق.

توضیح:

- انسان نسبت به لفظ مطلق که از متکلم صادر شده است سه حالت پیدا می کند:
- ١- گاهی یقین دارد که مراد متکلم از مطلق، اطلاق است؛ یعنی مراد مقید نیست.  
✓ در اینصورت به یقین خود عمل می کند و مطلق را بر اطلاق حمل می کند.
  - ٢- گاهی یقین دارد که مراد متکلم مقید است.  
✓ در اینصورت نیز به یقین خود عمل می کند.
  - ٣- گاهی شک می کند در اینکه مراد متکلم از مطلق، اطلاق است یا مقید است.  
✓ در اینصورت عقلاء بنا را بر اطلاق می گذارند که از آن به اصالة الاطلاق تعبیر می شود.

### ٤. اصالة عدم تقدیر.

توضیح:

- انسان نسبت به کلامی که از متکلم صادر می شود سه حالت دارد:
- ١- گاهی یقین دارد که در کلام چیزی مقدر است.  
✓ در اینصورت به یقین خود عمل می کند.
  - ٢- گاهی یقین دارد که در کلام چیزی مقدر نیست.  
✓ در اینصورت نیز به یقین خود عمل می کند.
  - ٣- گاهی شک می کند که در کلام متکلم چیزی مقدر است یا خیر؟  
✓ در اینصورت عقلاء بناء را بر عدم تقدیر می گذارند.

### فائده:

دو اصل عدمی دیگر به اصالة عدم تقدیر ملحق شده است:

- ١- اصالة عدم نقل: گاهی انسان شک دارد در اینکه فلان لفظ از معنائی که داشته است به معنای دیگری نقل داده شده است یا خیر؟  
✓ در اینصورت عقلاء بناء را بر عدم نقل می گذارند.
- ٢- اصالة عدم اشتراک: گاهی انسان شک دارد در اینکه فلان لفظ آیا مشترک است یا خیر؟  
✓ در اینصورت عقلاء بناء را بر عدم اشتراک می گذارند.

جلسه بیست و دوم<sup>۱</sup>

## مقدمه:

لفظ بر سه قسم است:

## ۱- نصّ.

به لفظی گفته می‌شود که صریح در معنا باشد و احتمال خلاف در آن داده نمی‌شود.  
مثل: تحرم الغيبة، این تحرّم صریح در حرمت است و احتمال غیر حرمت در آن داده نمی‌شود.

## ۲- ظاهر.

به لفظی گفته می‌شود که صریح در معنا نیست و لذا احتمال خلاف در آن داده می‌شود.  
مثل: لا تَعْتَبْ، این صیغه نهی صریح در حرمت نیست بلکه ظاهر در حرمت است و لذا احتمال خلاف در آن داده می‌شود.

## ۳- مجمل.

لفظی است که در او احتمال دو معنا یا بیشتر داده می‌شود.

مثل: جِئْنِي بِعَيْنٍ<sup>۲</sup>.

## مطلب اول:

## ۵. اصالة الظهور:

انسان نسبت به لفظی که ظهور در معنایی دارد سه حالت پیدا می‌کند:

- ۱- گاهی انسان یقین پیدا می‌کند این معنایی که لفظ ظهور در آن دارد، مراد و مقصود گوینده است؛  
✓ در اینصورت بر طبق یقین خود عمل می‌کند و لفظ را بر آن معنا حمل می‌کند.  
مثل: «صَلِّ وَاِنْ تَرَكْتَ عَذْبَتَكَ» انسان از صَلِّ وجوب را می‌فهمد و یقین به وجوب پیدا می‌کند.
- ۲- گاهی انسان یقین پیدا می‌کند این معنایی که لفظ ظهور در آن دارد، مراد گوینده نیست.  
✓ در اینصورت نیز به یقین خود عمل می‌کند.  
مثل: «صَلِّ وَاِنْ تَرَكْتَ فَلَا بَأْسَ» انسان می‌فهمد که وجوب صلوة مراد نیست.
- ۳- گاهی انسان شک می‌کند این معنایی که لفظ ظهور در آن دارد، مراد گوینده است یا خیر؟  
✓ در اینجا عقلاء بناء را بر این می‌گذارند که گوینده ظاهر را اراده کرده است و به احتمال خلاف ظاهر اعتناء نمی‌کنند به این بناء گذاری اصالة الظهور گویند.  
مثل: عقلا: صَلِّ در کلام شارع را بر وجوب حمل می‌کنند.

**مطلب دوم:****نکته ۱:**

تمامی اصول لفظیه ای که قبل از اصالة الظهور مطرح شد، به اصالة الظهور بر می‌گردند. یعنی آن اصول افراد و شکل های مختلف اصالة الظهور می‌باشند.

✓ طبق این نظریه ما یک اصل لفظی بیشتر نداریم و آن اصالة الظهور است. پس اگر به جای هر یک از این اصول تعبیر و اصالة الظهور شود مانعی ندارد.

**توضیح:**

زمانی که لفظی از گوینده‌ای صادر شد و شکّ پیدا شد در اینکه گوینده معنای حقیقی را اراده کرده است و یا معنای مجازی؟ در این اصالة الحقیقه جاری می‌شود به علت اینکه معنای حقیقی موافق با ظاهر کلام است و معنای مجازی مخالف با ظاهر کلام است و هکذا در تمامی اصول دیگر.

**شاهد:**

شاهد در اینکه تمامی اصول لفظیه به اصالة الظهور بر می‌گردند و تمامی آنها شکل های مختلف این اصل هستند این است که اگر کلام در معنای مجازی ظهور داشت و حقیقت خلاف ظاهر بود در اینجا اصالة الحقیقه جاری نمی‌شود بلکه کلام را بر معنای مجازی حمل می‌کنند چون ظاهر کلام موافق با معنای مجازی و مخالف با معنای حقیقی است و هکذا در اصول دیگر.

✓ پس معلوم می‌شود ملاک اصالة الظهور است

**نکته ۲:**

مرحوم شیخ انصاری معتقد هستند این اصول تماماً به اصالة عدم القرینه برمی‌گردد.<sup>۱</sup>

**مقدمه:**

سیره عملی عقلا سه حالت دارد:

- ۱- بعضی را شارع ردّ کرده است. مثل عمل به قیاس.
  - ۲- بعضی را شارع اجازه داده است. مثل عمل به خبر ثقه.
  - ۳- بعضی را شارع نه صریحاً امضاء کرده است و نه ردّ کرده است.
- ✓ در این حالت از عدم ردّ شارع، امضاء اشاره کشف می‌شود چون اگر شارع این سیره را قبول نداشت و خود روش دیگری می‌داشت باید بیان می‌کرد و چون بیان نکرده است معلوم می‌شود روش دیگری نداشته است.



**مطلب سوم:**

دلیل بر حجیت اصالة الظهور و عمل به ظواهر کلام سیره عملی عقلاء است. این سیره از دو مقدمه قطعی تشکیل شده است:

- ۱- عقلاء به ظواهر کلام عمل می‌کند و به احتمال خلاف ظاهر اعتماد اعتناء نمی‌کنند.
- ۲- شارع این روش عقلا را امضاء کرده است چون شارع از عقلاء است بلکه رئیس عقلا است و اگر شارع در خطابات خود طریق دیگری را اتخاذ کرده بود باید بیان می‌کرد و چون بیان نکرده است معلوم می‌شود این روش را امضاء نموده است.<sup>۱</sup>

---

۱ - حقائق الاصول ج ۲ ص ۹۴ - مصباح الاصول ج ۲ ص ۱۱۸ - اصول فقه ج ۲ ص ۱۴۷ .

## جلسه بیست و سوم

## ۱۳. الترادف والاشتراک

## مقدمه:

## ۱- ترادف.

عبارت است از متعدّد بودن لفظ و یکی بودن معنا.

مثل: انسان و بشر، آسد و لیث و غضنفر.

## ۲- مشترک لفظی.

به لفظی گفته می‌شود که دارای معانی متعدّدی است که برای هر کدام جداگانه وضع شده است و لذا به تعداد

معانی، تعدّد وضع دارد.

مثل: عین، قرء، جُون.<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

در مورد لفظ مترادف و مشترک لفظی سه بحث مطرح است:

## ۱. در مورد امکان و استحاله این دو.

در این مورد دو نظریه وجود دارد:

۱- عده‌ای بر این عقیده اند که این دو محال می‌باشند.

✓ این گروه برای مدّعی خود سه دلیل آورده‌اند که این سه دلیل در مورد استحاله اشتراک لفظی است.

۲- مصنّف معتقد است که این دو ممکن هستند.

✓ دلیل مصنّف بر این مدّعا وقوع این دو می‌باشد و چون گفته شده است: دلّ دلیل علی امکان شیء

وقوعه.<sup>۲</sup>

## ۲. در مورد وقوع و عدم وقوع این دو.

در این زمینه نیز دو نظریه وجود دارد:

۱- عده‌ای بر این عقیده هستند که این دو واقع نشده‌اند این گروه برای نظریه خود ادله‌ای ذکر کرده‌اند از

جمله ادله برای عدم وقوع ترادف دلیل زیر است:

إِنَّهُ لَوْ وَقَعَ نَكَاتٌ لَغَوًّا خَالِيًّا عَنِ الْفَائِدَةِ.

و التالی باطل.<sup>۳</sup>

فالمقدّم مثله.

۱ المنطق جزء ۱ ص ۴۴ و ۴۸ .

۲ انوار الاصول ج ۱ ص ۱۴۱ .

بیان الملازمه انّ المقصود من وضع الالفاظ إفادة المعنى و هی تحصیل باحد اللفظین فیكون الآخر لغواً و إمّا بطلان التالی فظاهرٌ جداً.<sup>۱</sup>

۲- مصنّف معتقد اند که این دو واقع شده‌اند.

برای وقوع اشتراک لفظی سه دلیل ذکر شده است.<sup>۲</sup>

### ۳. سبب پیدایش ترادف و اشتراک لفظی.

درباره واضح لغت دو نظریه در کتاب مطرح شده بود:

۱- واضح یک فرد باشد.

✓ طبق این نظریه این واضح گاه لفظی را برای معنائی وضع نموده است و در وقت دیگری لفظی دیگر را برای همین معنا وضع نموده است. و این سبب پیدایش ترادف شده است و یا این واضح گاه لفظی را برای معنائی وضع کرده است و در وقتی دیگر همین لفظ را برای معنائی دیگر وضع نموده است. و این سبب پیدایش مشترک لفظی شده است.

۲- واضح گروهی را از بشر باشند.

✓ طبق این نظریه یک گروه و قبیله لفظی را برای معنائی وضع می‌کنند و قبیله دیگر همین لفظ را برای معنای دیگری وضع می‌کنند بعد از جمع کردن این لغات مشترک لفظی در آنها پیدا می‌شود و یا اینکه قبیله‌ای لفظی را برای معنائی وضع می‌کنند و قبیله دیگر لفظ دیگری را برای همان معنا وضع می‌کنند بعد از جمع آوری این لغات مترادف پیدا می‌شود. در این بین این دو احتمالی که در واضح داده شد، احتمال دوم به واقع نزدیکتر است.

شاهد ۱:

بعضی از مورّخین لغت به این مطلب تصریح کرده‌اند.

شاهد ۲:

لغت را به قبیله نسب می‌دهند نه فرد خاص.

مثلاً می‌گویند: لغت حجاز، لغت حمیر، لغت طیّ. این شاهد است که تعدّد قبائل سبب تعدّد وضع شده است.

## مطلب دوم:

برای مشترک لفظی چهار نحوه استعمال متصوّر است:

۱- مشترک لفظی را به کمک قرینه معینه در یکی از معانی‌اش استعمال کنیم؛ مثل رأیتُ عیناً جاریهً. در صورت

نبودن قرینه، مشترک لفظی مجمل می‌شود و دلالت بر هیچ یک از معانی‌اش ندارد.

۲- مشترک لفظی را در یک معنا استعمال کنیم به طوری که هر یک از معانی جزء آن معنا باشند. و آن معنا

عبارت است از (مجموع المعانی بما هو مجموع) البته استعمال لفظ مشترک در این معنا یک استعمال مجازی

۱ مفاتیح الاصول ص ۲۱ و ۲۳.

۲ منتهی الدرایة ج ۱ ص ۱۶۹.

است که نیازمند به قرینه می‌باشد چون لفظِ مشترک برای مجموع المعانی وضع نشده است بلکه برای تک تک معانی وضع شده است. مثل رأیتُ عیناً. یعنی رأیتُ مجموع معانی عین را.

۳- مشترک لفظی را در یک معنا استعمال کنیم بطوری که هر یک از معانی فردی از آن معنا باشد و آن معنا عبارت است از الْمُسَمَّى بعین. مثل: رأیتُ عیناً یعنی رأیتُ آنچه که به عین نام‌گذاری شده است. ✓ این سه نحوه استعمال محل بحث نیست.

۴- مشترک لفظی بر بیش از یک معنا استعمال شود بطوری که هر یک از معانی جداگانه از لفظ اراده شده باشد (نه اینکه هر یک از معانی جزء معنی یا فرد معنی باشد) به نحوی که یک اطلاق در حکم دو اطلاق باشد و یک استعمال در حکم دو استعمال باشد. مثل: رأیتُ عیناً. مراد از عین طلا و نقره باشد. نه اینکه عین را در یک معنایی کلّ یا معنای کلّی استعمال کنید تا هر یک از این دو معنا فری یا فرد معنی باشد. ✓ در این استعمال چهارم چهار نظریه است:

(۱) محال است مطلقاً. (عقیده مصنّف و کفایه)

(۲) جائز است مطلقاً. (عقیده حضرت امام)

(۳) تفصیل بین مفرد و غیر مفرد که در مفرد جائز نیست و در غیر مفرد جائز است.

(۴) تفصیل بین کلام منفی و مثبت که در اولّ جایز است ولی در دومّ جایز نیست.<sup>۱</sup>

## جلسه بیست و چهارم و بیست و پنجم<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

عقیده مصنف این است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا جایز نیست ایشان ابتدا چهار نکته را ذکر می‌کنند، سپس به بیان دلیل می‌پردازند:

#### نکته ۱:

وجود بر چهار قسم است:

۱- **وجود خارجی:** به اموری که در خارج از ذهن هستند وجود خارجی می‌گویند.

مثل وجود شما و وجود اشیائی که در اطراف شماست.

۲- **وجود ذهنی:** به تصویری از اشیاء در ذهن پیدا می‌شود وجود ذهنی گویند.

مثل تصویری که از یک درخت در ذهن می‌آید.

۳- **وجود کتبی:** به نوشته وجود کتبی گویند.

مثل اینکه شما بر روی کاغذ می‌نویسید: «زید»؛ این نوشته وجود کتبی آقای زید است.

۴- **وجود لفظی:** به لفظ وجود لفظی گویند.

مثل اینکه شما می‌گوئید: «زید». این زید که از دهان شما بیرون آمده است، وجود لفظی آقای زید است.

✓ در بین این چهار وجود دو وجود اول، وجود حقیقی هستند که تابع وضع واضح و قرارداد جاعل نمی‌باشند. ولی وجود سوم و چهارم وجود مجازی برای معنا هستند که تابع وضع واضح و قرارداد جاعل می‌باشند. یعنی وضعی باید این لفظ و این نوشته را برای معنائی قرار دهد تا این دو، وجود برای آن معنا باشند.<sup>۲</sup>

#### نکته ۲:

در استعمال دو نظریه است:

۱- استعمال لفظ در معنا یعنی موجود کردن معنا با لفظ. یعنی زمانیکه متکلم لفظ را در معنائی به کار می‌برد به این معناست که آن معنا را موجود می‌کند چون لفظ، وجود لفظی برای معناست و لذا با ایجاد لفظ به معنا نیز وجود داده شده است، البته وجود لفظی.

✓ حال که لفظ وجود لفظی برای معنا شد پس در باب لفظ و معنا، تنها یک وجود است که این وجود حقیقتاً از برای لفظ است چون آنکه حقیقتاً از متکلم موجود شده است لفظ است و مجازاً از برای معناست. چنانکه در سفینه و جالس سفینه تنها یک حرکت است که این حرکت حقیقتاً

از برای سفینه و مجازاً و تبعاً از برای جالس است. در باب لفظ و معنا نیز عیناً همین است وقتی شما می‌گوئید «زید» یک وجود بیشتر نیست و آن وجود لفظ است، چون حقیقتاً از شما لفظ موجود شده است آنگاه همین وجود، وجود معنا نیز هست البته وجود لفظی که یک وجود مجازی است.

۲- استعمال لفظ در معنا بمعنای علامت قرار دادن لفظ برای معناست.<sup>۱</sup>

### نکته ۳:

بین لفظ و معنایش یک ارتباط قوی وجود دارد به طوریکه متکلم زمانیکه لفظ را موجود می‌کند گویا معنا را موجود کرده است و سامع نیز بطورکلی از لفظ و خصوصیات آن غافل است. و لذا وقتی انسان لفظی را در ذهن بیاورد معنا نیز به ذهن می‌آید و وقتی معنایی را در ذهن می‌آورد لفظ آن نیز به ذهن می‌آید.

### نکته ۴:

لفظ مثل آئینه و معنا مثل صورت در آئینه است در اینکه:

**اولاً:** آنچه حقیقتاً در عالم خارج وجود دارد آئینه است و صورت به تبع وجود آئینه موجود شده است و لذا اگر آئینه باشد صورت هست و إلا فلا. در لفظ و معنا نیز قضیه چنین است آنکه حقیقتاً موجود شده است لفظ است و معنا به تبع لفظ وجود می‌گیرد (وجود لفظی) و لذا اگر لفظ باشد وجود لفظی معنا نیز هست و إلا فلا.

**ثانیاً:** در باب آئینه و صورت تنها یک وجود است که این وجود حقیقتاً از برای آئینه است و مجازاً و تبعاً از برای صورت است و لفظ و معنا نیز چنین است.

**ثالثاً:** در باب آئینه و صورت آنچه مقصود اصلی است همان صورت است و آئینه مقصود تبعی و وسیله‌ای است در باب لفظ و معنا نیز چنین است آنکه مقصود اصلی است، معناست و لفظ وسیله‌ای بیش نیست.

**دلیل مصنف:**

**صغری:** استعمال اللفظ فی اکثر من معنی مستلزم للمحال.

**کبری:** مستلزم المحال محال.

**نتیجه:** فالاستعمال فی اکثر من معنی محال.

**توضیح صغری:**

اگر استعمال لفظ در بیش از یک معنا جائز باشد لازمه‌اش دو چیز است:

۱- انسان باید در یک آن (آن استعمال) بیش از یک معنا را تصور کند و حال آن که ذهن انسان نمی‌تواند در یک آن بیش از یک معنا را تصور نماید.

۲- انسان باید در یک آن به تبع تصوّر بیش از یک معنا بیش از یکبار لفظ را تصوّر کند و این محال است چون ذهن آدمی در یک آن یک شیء را تنها یکبار می‌تواند تصوّر کند و به عبارت دیگر شیء واحد در یک آن قابلیت دارد که یک بار در ذهن موجود شود نه بیشتر.<sup>۱</sup>

### مطلب دوم:

اگر شما آئینه‌ای داشته باشید که گنجایش دیدن یک صورت را دارد در آن واحد نمی‌توان دو صورت را در آن دید، قضیه لفظ و معنا چنین است چون لفظ آئینه‌ای است برای نشان دادن تنها یک معنا. ✓ و لذا در آن واحد نمی‌توان دو معنا یا بیشتر را در آن دید.

### نکته ۱:

می‌توان در این، آن، لفظ را در معنائی استعمال کرد و در آن دیگر همین لفظ را در معنای دیگری بکار برد ولی از محلّ بحث خارج است.

### نکته ۲:

می‌توان لفظ را در یک معنای بزرگ بنام مجموع المعنین یا مجموع المعانی به کار برد که این معنا شامل بیش از یک معنا بشود ولی این نیز از محلّ بحث خارج است.

### مطلب سوم:

استعمال لفظ در بیش از یک معنا سه صورت دارد که تماماً محال است:

- ۱- استعمال لفظ در دو معنای حقیقی یا بیشتر.  
مثل استعمال لفظ عین در طلا و نقره.
- ۲- استعمال لفظ در معنای مجازی یا بیشتر.  
مثل اصل استعمال لفظ اسد در مرجع شجاع و مرد بد دهان.
- ۳- استعمال لفظ در دو معنای مختلف به این صورت که یکی حقیقی و دیگری مجاز باشد.  
مثل استعمال لفظ اسد در حیوان مفترس و رجل شجاع.

### علت محال بودن این سه استعمال:

- ۱) لازمه این استعمالات این است که مستعمل در آن واحد دو معنا یا بیشتر را تصوّر کند و این محال است.
- ۲) لازمه این استعمالات این است که مستعمل در یک آن به تبع تصوّر معنا یک لفظ را چندین بار تصوّر کند و این محال است.

## جلسه بیست و ششم<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

#### عقیده صاحب معالم:

لفظ دو حالت دارد:

۱- مفرد باشد. (مفرد در مقابل تثنیه و جمع)

✓ در اینصورت استعمال آن در بیش از یک معنا جایز نیست.

مثلاً در مثال رأیتُ عیناً، نمی‌توان عین را در طلا و نقره استعمال کرد.

۲- غیر مفرد باشد. (یعنی تثنیه و جمع)

✓ در اینصورت استعمال آن در بیش از یک معنا جایز است.

مثل اینکه بگوئید رأیتُ عینین و مراد طلا و نقره باشد و یا بگوئید اَعین و مراد طلا و نقره و چشم باشد. چنانکه از تثنیه دو فرد از یک معنا جائز است اراده شود، دو معنا نیز جائز است اراده شود و هکذا در جمع چنانکه از جمع سه فرد از یک معنا جایز است اراده شود، سه معنا نیز جائز است اراده شود.<sup>۲</sup>  
عینان: دو طلا. عینان: طلا و نقره. اَعین: سه طلا. اَعین: طلا و نقره و چشم.

#### دلیل صاحب معالم:

صغری: تثنیه و جمع بمنزله مفرداتی هستند که بوسیله حرف عطف به یکدیگر عطف شده اند. مثلاً وقتی شما عینان می‌گوئید بمنزله این است که گفته اید عین و عین. و یا وقتی می‌گوئید اَعین بمنزله این است که گفته اید عین و عین و عین.

کبری: در مفرداتی که بوسیله حرف عطف به یکدیگر عطف شده اند ما می‌توانیم از هر مفردی معنائی را اراده کنیم. مثلاً در عین و عین، از عین اول طلا و از عین دوم نقره را اراده کنیم و هکذا در عین و عین و عین، از عین اول طلا و از عین دوم نقره و از عین سوم جاسوس را اراده کنیم.

نتیجه: پس، از تثنیه و جمع که بمنزله مفردات متعاطفه هستند نیز می‌توان بیش از یک معنا را اراده کرد. مثلاً بگوئیم عین و مراد طلا و نقره باشد.

#### جواب مصنف:

ما قبول داریم که تثنیه و جمع برای تعدد وضع شده است ولی تثنیه و جمع دارای دو چیز است:

۱- ماده: همان مفرد است که علامت تثنیه و جمع بر آن افزوده شده است.

۲- هیئت: همان وزن و شکل خاصی است که این دو به خود گرفته‌اند.



مثلاً عینان ماده اش عین و هیئتش شکل خاصی است که دارد.

در تشبیه و جمع آنچه دلالت بر تعدد می کند همان هیئت است و هیئت برای ما فرد سازی می کند نه معنا سازی، یعنی اگر شما از مفرد یک معنا را اراده کردید تشبیه دلالت دارد بر دو فرد از معنا و جمع دلالت دارد بر سه فرد یا بیشتر از آن معنا که این بالاتفاق جائز است و استعمال لفظ در بیش از یک معنا نیز نیست ولی اگر از مفرد و ماده بیش از یک معنا اراده کردید تشبیه دلالت دارد بر دو فرد از این معنا و دو فرد از آن معنا و هكذا در جمع. ولی خود شما می گوئید این محال است چنانکه ما می گوئیم محال است.

در یک صورت می توان از تشبیه دو فرد از دو معنا را اراده کرد مثلاً عینان یعنی دو فرد از طلا و دو فرد از نقره و از جمع سه فرد از سه معنا را اراده کرد مثلاً اَعین یعنی سه فرد از طلا و سه فرد از نقره و سه از چشم.

در صورتیکه مفرد را به تأویل (المُسَمَّی بعین) و از آن بیش از یک معنا اراده کنیم آن وقت مفرد را تشبیه و جمع ببندیم نظیر اعلام شخصیه که نمی توان آنها را تشبیه و جمع بست چون معنای علم، جزئی است و تعدد در معنای جزئی معنا، ندارد و لذا ابتدا مفرد را به تأویل (المُسَمَّی بزید) می بریم سپس تشبیه و جمع می بندیم در اینصورت مراد از الزیدان، می شود دو فرد از المُسَمَّی بزید.<sup>۱</sup>

## ۱۴. الْحَقِيقَةُ الشَّرْعِيَّةُ (۲)

۱ منتهی الدرایة ج ۱ ص ۱۸۸ .

۲ حقیقت و مجاز<sup>(۱)</sup>

استعمال لفظ در موضوع له (۲) حقیقت است، و در غیر موضوع له که مناسبت با موضوع له داشته باشد، مجاز است و اگر مناسبت نداشته باشد غلط است.

مثال ۱: کلمه ماه وضع شده برای جرم آسمان که شبها در صفحه آسمان نورافشان می کند. هرگاه به همین معنی استعمال شود، می گویند «حقیقت» است. و اگر به زنی به جهت زیبایی اش ماه اطلاق شود، این کلمه در غیر معنای حقیقی و موضوع له خود به کار رفته، و «مجاز» است، و اگر به درختی اطلاق گردد، «غلط» است.

مثال ۲: ماده ۵۸ آیین دادرسی مدنی حکم را به پاکنویس اطلاق کرده، پس استعمال حکم در پاکنویس حقیقت و در پیش نویس مجاز است. سخن در سه مقام خواهد بود:

الف. اقسام حقیقت و مجاز؛

ب. نشانه های حقیقت و مجاز.

ج. آیا استعمال لفظ در معنای مجازی نیاز به اجازه واضع دارد یا خیر؟

الف. اقسام حقیقت و مجاز:

هریک از حقیقت و مجاز بر سه قسم اند:

حقیقت:

— شرعیة.

— لغویة.

— عرفیة.

مجاز:

— در کلمة.

— در اسناد.

— در حذف.

حقیقت شرعیة: قبل از ظهور اسلام مردم برای تنظیمات مناسبات حقوقی، معاملاتی و اقتصادی و همچنین مراسم عبادی، و ... خود از کلمات و الفاظ و اصطلاحاتی

استفاده می کردند. بعد از ظهور اسلام بسیاری از آن نظامات عینا مورد تأیید شارع قرار گرفته، و در مواردی هم تغییراتی در آن داده شده است. لذا در

اسلام دو دسته احکام داریم: یک دسته احکامی که فاقد سابقه بوده، و اسلام آنها را وضع کرده، این دسته به احکام تأسیسی مشهور هستند، و دسته

دیگر احکامی می‌باشند که شارع آنها را عینا یا با تغییراتی متناسب تنفیذ کرده، که به آنها احکام امضایی نام داده‌اند. حقیقت شرعی عبارت است از استفاده از پاره‌ای کلمات و اصطلاحات اسلامی (که در احکام مورد استعمال قرار گرفته، گرچه از عرف گرفته شده باشد). برای مقاصد خاص شرعی. به بیان دیگر اگر شارع قالب‌های خاصی را برای فهماندن معانی مورد نظر خود وضع کرده باشد، می‌گویند حقیقت شرعی است، و اگر شارع این قالب‌ها را برای فهماندن معانی خاص وضع نکرده، بلکه در زبان مسلمان‌ها چنین جاری شده باشد. می‌گویند حقیقت متشرعه. مثلا لفظ «صلاة» در لغت به معنای دعاست. آیا پیامبر فرمود من قرار دادم لفظ صلاة را برای نماز به کیفیت مخصوص، و یا مثلا فرموده:

نماز بخوانید آن‌گونه که من می‌خواهم، و آن‌گاه ایستاده و اقدام به نماز خواندن کرده، و لفظ صلاة را به‌طور مجاز آن‌قدر در ارکان مخصوصه به کار برده که با کثرت استعمال حقیقت در آن ایجاد شده است؟ و یا اصلا چنین قراردادی وجود ندارد، تنها، بعدها در عرف متشرعه (فقها) چنین فهمی پیدا شده است؟ آیا حقیقت شرعی داریم یا خیر؟ نقل الفاظ به معانی جدید یا تعیینی (تنصیصی) است، و یا تعیینی. یعنی در اثر کثرت استعمال در معانی دوم و ترک معنای لغوی تعین در معنای دوم پیدا کرد.

صحيح این است که بگوییم حقیقت شرعی به معنای تعیینی (۳) نداریم. زیرا اگر شارع مقدس صریحا به‌طور جداگانه، در مورد هر یک از الفاظ گفته باشد که این لفظ را برای فلان معنی وضع کردم، حتما به تواتر به ما می‌رسیده، در حالی که چنین نیست، و اما حقیقت شرعی به معنای تعیینی وجود دارد. یعنی شارع الفاظی را در معانی مجازی با قرینه استعمال کرده، و در اثر کثرت استعمال در معانی جدید، معانی لغوی آنها فراموش شده، به گونه‌ای که بدون قرینه معانی جدید از آن الفاظ فهمیده می‌شود. (۴)

حاصل اینکه اگر در دلیلی آمده باشد، موقع رؤیت هلال صلات واجب است. در صورتی که هیچ قرینه‌ای در کار نباشد، بنا بر قول به حقیقت شرعی نماز در اول هر ماه موقع رؤیت هلال واجب می‌شود. اما براساس دیدگاه منکرین حقیقت شرعی، هنگام رؤیت هلال تنها دعا لازم است، چون معنای صلات همان دعا است. بعضی از علما معتقدند: این بحث فایده مهمی ندارد، زیرا وضع تعیینی نسبت به زمان ائمه (ع) قطعی است، و نسبت به زمان پیامبر قابل اثبات نیست. لذا الفاظی که در زمان پیامبر (ص) استعمال شده‌اند همگی مجمل‌اند. (۵) برخی از علمای اصول می‌گویند: حقیقت شرعی در اصطلاحات جدید و نو وجود دارد. زیرا این روش تمام صاحبان علوم و فنون است که وقتی وسیله‌ای را اختراع می‌کنند، و یا فکری نو ابراز می‌کنند، مقصود خود را به وسیله نامگذاری به مردم ارائه می‌دهند. شارع مقدس نیز از این روش عقلانی استفاده کرده است. مثلا عبادت خاص و اقامه نماز را به وسیله لفظ صلات به مردم ارائه داده، ولی برای فهماندن معنای آن که در میان مردم متداول است مثل بیع- نکاح و ... نیاز به الفاظ و نامگذاری جدید نبوده، لذا در آنها حقیقت شرعی نداریم، بلکه حقیقت عرفیه خواهیم داشت. (۶)

#### استفاده از بحث حقیقت شرعی و عرفی در حقوق موضوعه

این بحث را با تلخیص از کتاب مبانی استنباط حقوق اسلامی، ص ۴۳ ادامه می‌دهیم: در تعریف حقیقت شرعی گفته شد که کلمات و اصطلاحاتی که شرع به وضع تعیینی، یا تعیینی وضع کرده باشد، حقیقت شرعی است. همین اصطلاح را در مورد اقدام قانونگذار نیز می‌توان به کار برد. بدین معنی که بگوییم کلمات و اصطلاحاتی که قانونگذار به وضع تعیینی یا تعیینی وضع کرده باشد «حقیقت قانونی» است. از بررسی متون قانونی به خوبی پیداست که قانونگذار در بیشتر موارد کلمات و اصطلاحاتی را که در گفتگوی روزانه بین مردم متداول بوده به کار برده، و در آن موارد اصطلاح خاصی به کار نبرده است. مثل جرم- مجرم- متهم- حکم- محکوم علیه ... و در بعضی موارد نیز خود به تعریف کلمات و اصطلاحاتی در ابتدا قانون پرداخته، و به اصطلاح اقدام به وضع کرده است.

**مثال ۱:** در ماده ۲۲۴ قانون مدنی آمده: الفاظ عقود محمول است بر معانی عرفیه.

**مثال ۲:** اصطلاح «حقیقه» در قانون ملی شدن آب، به عرف ارجاع داده نشده، بلکه در ماده (۷) ۳ همان قانون از «حقیقه» تعریف شده است. سؤال این است آیا این عرف، عرف عام است یا خاص؟ در کتاب مذکور از دکتر کاتوزیان نقل می‌کند که «عرف عام» است. اما خود او استنباط می‌کند که «عرف خاص» است. یعنی مراد «عرف متشرعه فقها و حقوقدانان است».

**حقیقت لغوی:** استعمال لفظ در معنایی را که در علم لغت به‌عنوان معنای حقیقی آن لفظ معین شده حقیقت لغوی گویند.

**حقیقت عرفیه:** استعمال الفاظ در معنایی که از طرف عرف معین شده، حقیقت عرفیه نام دارد. این عرف می‌تواند فقها (۸) و متشرعه باشند، و می‌تواند حقوقدانان و غیره باشند.

**مثال:** کلمه «داری» در لغت و عرف عام به معنای اموال و مطالبات شخصی است. ولی در عرف خاص یعنی در اصطلاح حقوق عبارت است از مجموع اموال و حقوق مالی و دیون و تعهدات، و با تفسیری که از آن می‌کنند و آن را از عناصر شخصیت می‌دانند، معنایی متفاوت با معنای لغوی و عرفی خود دارد. (۹)

**مجاز در کلمه:** اگر استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی به دلیل علاقه مشابَهت باشد، مثل استعمال لفظ شیر در مرد دلیر به آن استعاره گویند، و الا مجاز مرسل است.

**مثال:** مردم می‌گویند آسمان می‌بارد، در حالی که ابر می‌بارد نه آسمان.

**مجاز در اسناد:** پیامبر می‌فرماید: «نسیان از اتمم برداشته شد» (۱۰) در واقع فراموشی برداشته نشد، بلکه حکم آن برداشته شد.

## مطلب دوم:

حقیقت شرعی: در دو مطلب زیر شکی نیست:

- ۱- ما مسلمانان از بعضی از الفاظ یک سلسله معانی شرعی و جدید می فهمیم. مثلاً مسلمانان در زمان حضرت امیر المؤمنین و امام صادق و ... علیهما السلام از صلوة، ارکان مخصوصه را می فهمند. از حج آن عبادت مخصوصه را می فهمند.
- ۲- ما یقین داریم که این معانی، معانی جدیدی ای هستند که عرب های قبل از اسلام آنها را نمی شناختند بلکه در اسلام این الفاظ از معانی لغویّه شان به این معانی جدیدی نقل داده شده اند و حقیقت در این معانی شده اند. ولی بحث در این است که نقل این الفاظ و به عبارت دیگر حقیقت شدن این الفاظ در معانی جدیدی آیا در زمان رسول صورت گرفته است و یا در زمان بعد از زمان رسول؟

مجاز در حذف: تقسیم دیگر از مجاز عبارت است از:

۱. مجاز متعارف مثل اکثر مجازات متداول.
۲. مجاز راجح مجازی است که استعمال لفظ در يك معنای مجازی بیش از دیگر معانی مجازی باشد.
۳. مجاز مشهور، و آن در موردی است که استعمال لفظ در معنای مجازی از معنای حقیقی بیشتر باشد. مثل استعمال صیغه امر در استحباب.

ب. نشانه های حقیقت<sup>(۱۱)</sup> و مجاز:

گاه می دانیم که لفظی برای معنای خاصی وضع شده، (یا به تصریح اهل لغت و یا چون خود اهل لغت است.) در این صورت بخی باقی نمی ماند که استعمال این لفظ در آن معنی حقیقت است، و در غیر آن مجاز. اما گاهی در اصل وضع شک می کنیم در اینجا اصولیین<sup>(۱۲)</sup> برای تشخیص حقیقت از مجاز، نشانه هایی را برمی شمردند که عمده ترین آنها عبارت اند از:

۱. تبادل و عدم آن.
۲. اطراد و عدم آن.
۳. صحت سلب و عدم آن.
۴. تصریح واضح.

ج. آیا استعمال لفظ در معنای مجازی نیازی به اجازه واضع دارد یا خیر؟

به بیان دیگر آیا استعمال در معنای مجازی متوقف به اجازه واضع بوده، و باید در چهارچوب علاقه های مخصوص که در علم بیان مطرح است، انجام پذیرد یا خیر؟ حقیقت این است که وجود مناسبت و پذیرش ذوق سلیم برای به کار بردن الفاظ در معنای مجازی کافی است.<sup>(۱۳)</sup>

(۱). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۵؛ الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۰؛ تحایة الاصول، ص ۲۸؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳؛ الوافیة فی اصول الفقه، ص ۵۹؛ معالم الدین فی الاصول، ص ۲۶؛ عدة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰.

(۲). وضع در لغت یعنی قرار دادن و در اصطلاح قرار دادن لفظ در برابر معنی است به گونه ای که لفظ دلالت بر آن معنی داشته باشد. موضوع له یعنی آنچه که لفظ در برابر آن قرار داده می شود، یعنی معنی لفظ.

(۳). اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۶؛ اجود التقریرات، ص ۳۳؛ اصول الاستنباط، ص ۵۵.

(۴). اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۶؛ اصول الاستنباط، ص ۵۵.

(۵). اجود التقریرات، ص ۳۳.

(۶). بدائع الافکار، ص ۱۰۴.

(۷). حقایق عبارت از آنی است که در دفاتر جمع یا اسناد مالکیت یا حکم دادگاه یا مدارک قانونی دیگر قبل از تصویب این قانون به نفع مالک آن تعیین شده باشد.

(۸). میان استنباط حقوق اسلامی، ص ۳۸، عرف منشره مردمی اند که شریعت را پذیرفته اند و معمولاً از زمان امام صادق (ع) به بعد را عرف منشره گویند.

(۹). میان استنباط در حقوق اسلام، ص ۳۸.

(۱۰). «رفع عن امتی تسعة النسیان...» من لا یحضره الفقیه، ج ۱، حدیث ۱۳۲.

(۱۱). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۵؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳؛ تحایة الاصول، ص ۳۹.

(۱۲). قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۳.

(۱۳). اصطلاحات الاصول، «الحقیقه و المجاز».

✓ اگر اول را بگوئیم حقیقت شرعیّه ثابت می‌شود و اگر دوم را بگوئیم حقیقت متشرّعه ثابت می‌شود.<sup>۱</sup>

### سؤال:

نقل الفاظ و معانی جدیده در زمان رسول به چه صورت است؟

### جواب:

به یکی از دو راه صورت گرفته است:

- ۱- بوسیله وضع تعینی رسول.
- ۲- بوسیله وضع تعینی و از راه کثرت استعمال.<sup>۲</sup>

۱ انوار الاصول ج ۱ ص ۸۳ - نهاية الافکار ج ۱ ص ۶۹ - ایضاح الکفایة ج ۱ ص ۱۲۰ .

۲ تحذیب الاصول ج ۱ ص ۴۶ .

جلسه بیست و هشتم<sup>۱</sup>

## مطلب اول.

## نکته ۱: (ثمره و فایده نزاع)

درباره ثمره عملی بحث دو نظریه وجود دارد:

- ۱- بعضی معتقدند که این بحث ثمره عملی ندارد.
- ۲- بعضی دیگر بر این عقیده هستند که ثمره این بحث در جایی ظاهر می شود که:
 

شارع مقدس این الفاظ را بدون قرینه استعمال نماید.

در اینجا قائلین به ثبوت حقیقت شرعی این الفاظ را بر معانی شرعی و جدید حمل می کنند (فیما إذا عُلِمَ تَأَخَّرَ الإِسْتِعْمَالُ).

و اما قائلین به عدم ثبوت حقیقت شرعی این الفاظ را یا بر معنای لغوی حمل می کنند و یا این که توقف می کنند و لفظ را بر هیچ معنایی حمل نمی کنند چون بنا بر عدم ثبوت حقیقت شرعی اگر چه لفظ حقیقت در این معنای جدیده نشده است ولی لاقلاً این معنا مجاز مشهور خواهد بود و هنگامی که لفظی استعمال شود و امر دوران پیدا کند که مراد معنای آن است و یا معنایی که مجاز مشهور است،  
 ۲ قول است:

- (۱) عده ای لفظ را بر معنایی حمل می کنند.
- (۲) عده ای توقف می کنند و لفظ را بر معنایی حمل نمی کند.<sup>۲</sup>

## نکته ۲:

تحقیق مصنف: نقل این الفاظ از معانی لغوی به معنای شرعی و به عبارت دیگر حقیقت شدن این الفاظ در معنای شرعی و جدید به یکی از ۲ راه متصور است:

- ۱- از راه وضع تعیینی.
 

به اینکه رسول اکرم (ص) اعلام کرده باشند که أَيْهَا النَّاسِ، من این الفاظ را به معنای شرعی نقل دادم. این راه قطعی البطلان است چون اگر رسول اکرم این کار را کرده بود باید بصورت خبر متواتر و یا لاقلاً خبر واحد به ما نقل می شد. و حال آنکه به هیچ صورتی برای ما نقل نشده است. مسئله نقل الفاظ هم یک مسئله ای نبوده است که انگیزه برای إخفاء آن باشد، پس وضع تعیینی در کار نبوده است.
- ۲- از راه وضع تعیینی و کثرت استعمال.
 

به اینکه رسول این الفاظ را در معنای شرعی و جدید کثیراً استعمال کرده باشد تا حدی که الفاظ حقیقت در معنای شرعی شده است.

درباره وضع تعیینی می گوئیم:

حقیقت شدن این الفاظ در معنای شرعی از راه کثرت استعمال نسبت به زمان حضرت امیر و ائمه بعد قطعی است. چون اگر لفظی در معنایی سالیان متمادی بکار برود قطعاً حقیقت در آن معنا خواهد شد. و اما حقیقت شدن این الفاظ در زمان رسول اکرم برای ما معلوم نیست ولی این معلوم نبودن مضرّ نیست و در استنباط احکام شرعیّه ما را دچار مشکل نمی‌کند چون آن مقدار از سنت رسول که مورد ابتلاء ماست توسط ائمه نقل شده است. و با توجه به اینکه در زمان ائمه این الفاظ حقیقت شده‌اند ما این الفاظ بر معنای شرعی حمل می‌کنیم پس در الفاظ صادره از رسول نیز ما دچار مشکل نخواهیم بود.

اما نسبت به قرآن و آیاتی که در آنها این الفاظ بکار رفته است هم مشکلی نیست چون در تمامی آیاتی که این الفاظ در آنها بکار رفته است قرینه وجود دارد که مراد معنای شرعی و جدید است.<sup>۱</sup>

### نکته ۳ :

در ثبوت و عدم ثبوت حقیقت شرعیّه ۶ نظریّه وجود دارد. عقیده مصنف این است که: الفاظ بر ۲ دسته اند:

۱- بعضی از الفاظ کثیر الإستعمال هستند مثل صلوٰه. این دسته از الفاظ در زمان رسول حقیقت شده اند.

۲- بعضی از الفاظ قلیل الإستعمال هستند مثل الفاظ احکام خمسّه. این دسته از الفاظ حقیقت شرعیّه که در حق آنها ثابت نیست.<sup>۲</sup>

۱ اجود التقريرات ج ۱ ص ۳۳ - ایضاح الکفایه ج ۱ ص ۱۲۶ .

۲ هدایة المسترشدين ص ۹۳ - نهایة الافکار ج ۱ ص ۶۹ .

## جلسه بیست و هشتم<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

بحث در این مورد است که آیا الفاظ عبادات مثل صلوٰه و حج و صوم و ... و الفاظ معاملات مثل بیع و نکاح و ... برای خصوص صحیح و کاملاً الإجزاء و الشرائط وضع شده اند یا برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده اند؟ مثلاً کلمه صلوٰه آیا وضع شده است برای خصوص صلوتی که کامل الإجزاء و الشرائط باشد و به صلوٰه فاسد مجازاً صلوٰه گفته می‌شود و یا اینکه صلوٰه وضع شده است برای اعمّ از صحیح و فاسده که طبق این قول به صلوٰه صحیحاً حقیقتاً صلوٰه گفته می‌شود، به صلوٰه فاسده هم حقیقتاً صلوٰه گفته می‌شود.

مرحوم مظفر می‌فرماید ما قبل از اینکه عقیده خودمان را در این مسئله بیان کنیم سه نکته به عنوان مقدمه ذکر می‌کنیم سپس قول خودمان را مطرح می‌کنیم:

### نکته ۱:

عدم ابتناء این بحث در ثبوت حقیقت شرعیّه.

یعنی این بحث مبتنی بر ثبوت حقیقت شرعیّه نیست<sup>۲</sup> بلکه هم قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه و هم قائل به عدم ثبوت حقیقت شرعیّه هر دو می‌توانند این نزاع را داشته باشند.

### دلیل:

### مرحله ۱:

مسلمانان در استعمال الفاظ در معانی شرعیّه تابع استعمال شارع هستند یعنی اگر شارع لفظ را در معنایی استعمال نمود بصورت حقیقت یا مجاز مسلمانان نیز لفظ را در همان معنا استعمال می‌کنند و اگر شارع لفظ را در معنایی استعمال نکرد مسلمانان نیز آن لفظ را در آن معنا استعمال نمی‌کنند.

### مرحله ۲:

در نزد مسلمانان الفاظ حقیقت در معنای جدید شده است، آنگاه این بحث مطرح می‌شود که این الفاظ آیا حقیقت در خصوص صحیح شده اند یا در صحیح و فاسد؟ در اینجا دو احتمال است:

۱- حقیقت در خصوص صحیح شده باشد.

✓ در اینصورت به این نتیجه می‌رسیم که شارع این الفاظ را در خصوص صحیح استعمال کرده است بصورت حقیقت (بناءً علی ثبوت الحقیقه الشرعیّه) و یا بصورت مجاز (بناءً علی عدم ثبوت الحقیقه الشرعیّه).

۲- حقیقت در صحیح و اعمّ شده باشد.

✓ در اینصورت به این نتیجه می‌رسیم که شارع این الفاظ را در اعمّ استعمال کرده است  
حال بصورت حقیقت یا مجاز.

✓ نتیجه: پس بنا بر هر دو قول نزاع صحیح و اعمّ مطرح می‌شود.<sup>۱</sup>

## مطلب دوم:

### معانی معنای صحت و فساد.

برای صحیح پنج معنا گفته شده است که با روشن شدن آنها معنای فاسد هم روشن می‌شود چون تعریفُ الأشياء به  
اضدادها به ۴ معنا اشاره می‌شود:

۱- عند الفقهاء.

صحیح به عملی گفته می‌شود که در داخل وقت نیاز به إعادة ندارد و در داخل از وقت قضاء نمی‌خواهد در  
مقابلش فاسده است.

۲- عند المتكلمين.

صحیح به عملی گفته می‌شود که موافق با شریعت و دین باشد، در مقابلش فاسد است.

۳- عند الأطباء.

صحیح به شخصی گفته می‌شود که از اعتدال مزاج برخوردار باشد در مقابلش فساد و مریض است.

۴- عند الأصوليين.

صحیح به عملی گفته می‌شود که کامل الأجزاء و الشرائط باشد در مقابلش فاسد.<sup>۲</sup>

## مطلب سوم:

### ثمره نزاع.

اعمی یعنی قائلین به وضع الفاظ برای اعمّ عند الشكّ فی الجزئیة و الشرطیة می‌توانند تمسک به اصالة الإطلاق  
بکنند و بتوسط آن شرطیّت و جزئیّت را نمی‌کنند ولی صحیح نمی‌تواند.

یک مثال برای روشن شدن اینکه صحیحی نمی‌تواند تمسک به اصالة الإطلاق کند:

مولی فرموده است: «صلّ» عنوان مأمور به - یعنی عنوانی که امر مولی بر روی او رفته است - صلوة است و صحیحی هم قائل  
است که صلوة وضع شده است برای خصوص صحیح یعنی کامل الأجزاء و الشرائط، حال ما نماز بدون سوره خواندیم، شكّ  
داریم که سوره جزء نماز هست یا جزء نماز نیست؟ یعنی شكّ کنیم که آیا نماز بدون سوره نماز صحیح و کامل الأجزاء و  
الشرایط هست یا نه - یعنی شكّ می‌کنیم که نماز بدون سوره اساساً نماز هست یا خیر؟ پس شما شكّ دارید در صدق عنوان  
مأمور به - صلوة - بر این عمل مشکوک. و حال آنکه شرط تمسک به اصالة الإطلاق این است که صدق عنوان مأمور به بر عمل  
مشکوک احراز و شكّ در اعتبار قید زائد باشد.

۱ ایضاح الكفاية ج ۱ ص ۱۴۲ - نهاية الافكار ج ۱ ص ۷۲ .

۲ انوار الاصول ج ۱ ص ۹۷ - ایضاح الكفاية ج ۱ ص ۱۴۹ - اجود التقريرات ج ۱ ص ۳۴ - محاضرات ج ۱ ص ۱۳۴ .



پس صحیحی عند الشک نمی تواند به اصالة الإطلاق تمسک کند بلکه باید به اصول عملیه رجوع کند که علماء أخباری می فرمایند: اصالة الإحتیاط است و علماء اصول می فرمایند: اصالة البرائة است که این بحث در مباحث اصول عملیه خواهد آمد.<sup>۱</sup>

## جلسه بیست و نهم<sup>۱</sup>

### مطلب اوّل:

در اینکه الفاظ عبادات برای خصوص کامل الإجزاء و الشرايط وضع شده اند و یا برای اعمّ از صحیح و فاسد دو نظریه وجود دارد:

۱. بعضی همچون صاحب کفایه معتقد اند که الفاظ عبادات برای خصوص صحیح وضع شده است و لذا اطلاق این الفاظ بر عبادت فاسده به نحو مجاز خواهد بود.

ادله این گروه عبارت اند از:

۱- تبادُر.

یعنی متبادُر از لفظ عبادت خصوص عبادت صحیحه است.

۲- صحّت سلب لفظ از فاسد.

یعنی از عبادت فاسده می توان لفظ عبادت را سلب نمود.

✓ این دو علامت، علامت این است که فاسد معنای مجازی است.

۳- روایاتی که بعضی از آثار و خواصّ را برای این عبادات اثبات می کند از قبیل: الصلوة عمودُ الدین، الصلوة

معراج المؤمن، الصومُ جنةٌ من النار و ... . حال اگر صلوة یا صوم اسم برای اعمّ باشد لازم می آید که این

آثار بواسطه عبادت فاسده پیدا شود و این محال است.

۲. بعضی دیگر همچون مصنف معتقدند که الفاظ عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده اند.

ادله این گروه عبارت اند از:

۱- تبادُر.

یعنی وقتی می گویند فلان یصلی متبادُر از لفظ صلوة مطلق صلوة است نه خصوص صلوة صحیحه. و تبادُر

علامت حقیقت است.

۲- عدم صحّت سلب لفظ از فاسد.

یعنی وقتی فردی نماز فاسد می خواند نمی توان درباره او گفت: فلان لم یصل. و عدم صحّت سلب علامت

حقیقت است.

۳- صحّت تقسیم به صحیحه و فاسده.

مثلاً می گویند صلوة بر دو قسم است: صلوة صحیحه، صلوة فاسده. صحّت تقسیم دلیل علی وضع الفاظ

للاعمّ و إلا یلزم انقسام الشئ إلى نفسه و إلى غیره و هو محال.

## جلسه سی ام<sup>۱</sup>

### مقدمه:

#### نکته ۱:

بنا بر قول مشهور تمامی الفاظ عبادات و وضعشان عامّ موضوعّ له آنها عامّ است. مثل اسماء اجناس. یعنی شارع عند الوضع یک معنای کلی که دارای افراد کثیره است در ذهن آورده است، آنگاه لفظ عبادت را برای همان کلی وضع نموده است.

#### نکته ۲:

عبادت صحیح (مثل نماز) دارای افراد فراوانی است. از باب نمونه: نماز یک رکعتی، نماز دو رکعتی، سه رکعتی، چهار رکعتی، مسافر، حاضر، قصر، تمام، با طهارت مائیه، با طهارت ترابیه و ...

#### نکته ۳:

عبادت فاسده (مثل نماز) نیز دارای افراد کثیره ای است؛ چون به تعداد هر جزء یا شرطی که از نماز کم شود یک مصداق نماز فاسد محقق پیدا می کند.<sup>۲</sup>

### مطلب اول:

#### اشکال بر مصنف:

شما قائلید که الفاظ عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده است پس باید یک معنای کلی و قدر جامع پیدا کنید که این معنا تمامی افراد صحیح و فاسد را زیر پوشش خود قرار دهد تا بگوئید لفظ عبادت برای آن معنا وضع شده است و حال آنکه قدر جامع ممکن نیست.

#### توضیح:

اگر الفاظ عبادات برای اعمّ وضع شده باشند هر جزء از اجزاء صلوّه که در نظر بگیرد مثل سجده در صورتی که بناء شد صلوّه بر باقی صادق است، در صورتی که آن جزء (سجده) باشد و جزء دیگری مثل رکوع نباشد باز اسم صلوّه بر باقی صادق است. و با توجه به اینکه صلوّه مجموعه مرکبی از اجزاء هست و هر مرکبی قوامش به اجزایش می باشد پس هر جزء هنگام وجودش مقوم صلوّه خواهد بود و هنگام فقدانش مقوم صلوّه نخواهد بود. آنگاه تبدل در ماهیت صله لازم می آید، یعنی تغییر و عوض و بدل و جابجائی در ماهیت صلوّه به این صورت که ماهیت صلوّه گاهی با این اجزاء باشد و گاهی با آن اجزاء

دیگر باشد و بلکه تردید در ماهیت صلوٰه لازم می‌آید چون اگر تمامی اجزاء و شرائط صلوٰه باشد ما مردّد می‌مانیم که آیا، ماهیت صلوٰه همین است؟ چون می‌بینیم بناءً علیّ اللّاعَمّ بر غیر این کامل الاجزاء و الشّرائط نیز صلوٰه صادق است. و تبدّل و تردید در ماهیت معنایش ابهام ماهیت است چون اگر ماهیت صلوٰه مشخص می‌بود در ماهیت، تبدّل و تردید پیدا نمی‌شد و با وجود این ابهام شما نمی‌توانید قدر جامع پیدا کنید. و به عبارت دیگر قول به اعمّ اساساً غلط است. چون:

«لو كانت الفاظ العبادات موضوعةً للأعمّ لزمَ التبدّل بل التردید فی الماهیة.»

«و معنى التبدّل و التردید فی الماهیة اتمام الماهیة و هو محال. فوضع الالفاظ للأعمّ محال.»<sup>۱</sup>

### جواب مصنف:

**اولاً:** بنا بر قول به امر تبدّل در اجزاء صلوٰه را قبول داریم یعنی قبول داریم که این فرد از صلوٰه در ضمن این اجزاء است و آن فرد از صلوٰه در ضمن آن اجزاء دیگر است و هکذا.  
**ثانیاً:** تکثر افراد صحیح و فاسد نیز قبول داریم، یعنی قبول داریم که صلوٰه صحیح و فاسد هر کدام دارای افراد کثیره ای است ولی هیچ کدام از این دو امر مانع از قدر جامع نمی‌شود. ما ابتداءً یک مثال برای شما ذکر می‌کنیم، سپس به بیان قدر جامع می‌پردازیم:

**مثال:** مثال ما لفظ «الكلمة» است. کلمه:

**اولاً:** دارای افراد کثیره ای است همچون کلمات دو حرفی، سه حرفی، چهار حرفی، پنج حرفی، شش حرفی، هفت حرفی.

**ثانیاً:** لفظ «كلمة» باید برای معنایی وضع شود که این معنا قدر جامع بین تمامی افراد کلمه باشد. و آن معنا عبارت است از: المركّب من حرفین فصاعداً. یعنی کلمه لفظی است از دو حرف و بیشتر فراهم شده باشد.

درباره ی این معنا توجه شما را به نکات زیر جلب می‌کنیم:

۱. این معنای کلی از ناحیه قلّت بشرط لا است و از ناحیه کثرت لا بشرط است.

چون مرکبات اعتباریه بر دو نوع است:

۱- مرکبات اعتباریه ای که از جانب قلّت و کثرت بشرط لا هستند.

مثل خمسه که مرکب از اعداد معینی است اگر یک عدد بر خمسه زیاد شود و یا کم شود صدق خمسه باطل می‌شود.

۲- مرکبات اعتباریه ای که از جانب قلّت بشرط لا و از جانب کثرت لا بشرط است.

مثل کلمه.<sup>۲</sup>

۲. مراد از حرفین در تعریف کلمه، حرفین مبهمین است.

۱ محاضرات ج ۱ ص ۱۶۶ .

۲ محاضرات ج ۱ ص ۱۶۰ .

٣. این معنا که ماهیت کلمه است، مشخص است و هیچ گونه ابهامی در آن وجود ندارد بلکه ابهام در اجزاء افراد کلمه است. به اینصورت که این فرد از کلمه دارای این اجزاء خاصه است و آن فرد از کلمه دارای آن اجزاء خاصه است و هکذا.
٤. واضح هنگام وضع لفظ «کلمه» ابتداء تمامی حروف الفبا را تصور نموده سپس لفظ «کلمه» را برای این معنای کلی وضع می کند به این کلی، کلی فی المعین گویند چون معنا کلی است ولی این معنای کلی در محدوده حروف الفباء است.
٥. اگر لفظی از دو حرف تشکیل شده بود، کلمه بر آن صادق است و اجزاء دیگر یعنی حروف دیگر عند الوجود داخل در معنای کلمه خواهند بود و هنگام نبود خارج از معنای کلمه خواهد بود. این امر در مرکبات اعتباریه (نه حقیقیه) اشکال ندارد.

### اشکال:

این قدر جامع شامل کلمات یک حرفی نمی شود.<sup>۱</sup>

### بیان قدر جامع:

درباره قدر جامع برای اعمّ ۵ نظریه وجود دارد که نظر ما غیر از این انظار است. نظر ما این است که لفظ صلوٰه اسم برای المركب من خمسہ اجزاء فصاعداً می باشد یعنی عملی که از ۵ جزء و بیشتر تشکیل شده است.

درباره این معنا توجه شما را به نکات زیر جلب می کنیم:

#### نکته ۱:

این معنای کلی که ماهیت صلوٰه است از ناحیه قلت بشرط لا و از ناحیه کثرت لا بشرط است و لذا اجزاء دیگر عند الوجود داخل در معنای صلوٰه هستند و هنگام نبود خارج از معنای صلوٰه اند.

#### نکته ۲:

این معنای کلی، کلی فی المعین است.

#### نکته ۳:

این معنا که ماهیت صلوٰه است مشخص و معلوم است و از ماهیات دیگر ممتاز می باشد و ابهامی در آن وجود ندارد.

#### نکته ۴:

نحوه وضع لفظ صلوٰه به اینصورت است که شارع تمامی اجزاء صلوٰه را به ذهن آورده است آنگاه لفظ را برای مرکب من خمسہ اجزاء فصاعداً وضع نموده است.

**اشکال:**

این معنایی که شما برای لا بشرط مطرح کردید، خلاف معنای لا بشرط است.<sup>۱</sup>

**مطلب دوّم:**

کسانی که قائل به صحیح هستند بین افراد صحیح نمی‌توانند قدر جامعه پیدا کنند.

چون قدر جامع بین افراد صحیح باید دو شرط داشته باشد:

۱- در تمامی افراد صحیح باشد.

۲- هر یک از افراد صحیح در صورتی که فاسد شدن باید این قدر جامع در آن نباشد.

مثلاً صلوّه بدون قیام برای مریض صحیح است و همین صلوّه برای انسان سالم فاسد است. قدر جامع باید هم

شامل این صلوّه باشد و هم نباشد و این محال است.<sup>۲</sup>

۱ محاضرات ج ۱ ص ۱۵۷ - فوائد الاصول ج ۱ ص ۷۴ - انوار الاصول ج ۱ ص ۱۰۸ و ۱۰۴ .

۲ مطرح الأنظار ص ۶ .

## جلسه سی و یکم<sup>۱</sup>

### مقدمه:

معاملات دارای دو معناست:

- ۱- **بالمعنى الأخصّ:** به خصوص عقود از قبیل بیع و نکاح و ... معاملات بالمعنى الأخصّ گویند. عقود به اموری گفته می‌شود که دارای دو طرف بنام های موجب و قابل است.
- ۲- **بالمعنى بالأعمّ:** به عقود و ایقاعات مثل طلاق و عتق و ... معاملات بالمعنى الأعمّ گویند. ایقاعات به اموری گفته می‌شود که تنها دارای یک طرف (موجب) است. بحث در معاملات بالمعنى الأعمّ است.

### مطلب اول:

در الفاظ معاملات مثل بیع و نکاح و طلاق و عتق دو احتمال است:

- ۱- این الفاظ برای اسباب وضع شده اند. مثلاً لفظِ وی برای بعت و قبلیت وضع شده است و سببِ ملکیت است و یا لفظ طلاق برای انتِ طالق وضع شده است که سبب فراق است.
- ✓ طبق این احتمال نزاع صحیح و اعمّ در معاملات جاری می‌شود به این صورت که گفته می‌شود آیا الفاظ معاملات برای خصوص صحیح وضع شده است؟ یعنی کامل الاجزاء و الشرائط و یا برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده است.
- ۲- این الفاظ برای مسببات وضع شده‌اند مثلاً لفظ بیع برای ملکیت وضع شده است که مسبب بعت و قبلیت است و یا لفظ طلاق برای فراغ که مسبب انتِ طالق است وضع شده است.
- ✓ طبق این احتمال نزاع صحیح و اعمّ در معاملات جاری نمی‌شود چون مسبب متّصف به صحت و فساد نمی‌شود به دلیل این که مسببات امور بسیطه ای هستند یعنی بی اجزاء و بی شرائط که اگر سبب آنها کامل بود پیدا می‌شود و اگر سبب آنها کامل نبود اصلاً پیدا نمی‌شود نه اینکه پیدا می‌شوند ولی فاسد.<sup>۲</sup>

### مقدمه:

مراد از صحیح در باب معاملات صحیح عند العرف است نه صحیح عند الشارع و هكذا فاسد. یعنی معامله صحیح به معامله ای گفته می‌شود که عرف آنرا صحیح بدانند و معامله فاسد به معامله ای گفته می‌شود که عرف آن را فاسد بدانند.

### دلیل:

چون معاملات امور مستحدثه نیستند، یعنی اموری نیستند که شارع آنها را اختراع و تأسیس کرده باشد بلکه معاملات فقط از شارع هم بوده اند و شارع آنها را امضاء نموده است، پس معامله ای که عند العرف صحیح شد عند الشارع هم صحیح خواهد بود مگر اینکه شارع قرینه ای برخلاف بیاورد، مثلاً بیع ربوی در بین عرف

صحیح است ولی شارع آن را منع کرده است و فرموده: حَرَّمَ الرَّبَا. و یا شارع به بعضی از معاملات بعضی قیود را اضافه کرده است. مثل: بلوغ متعاقدین و ...

### مطلب دوم:

این نزاع صحیح و اعمّ در معاملات ثمره ندارد لذا هر دو گروه هنگام شکّ در شرطیّت یا جزئیّت می‌توانند به اطلاق کلام شارع تمسّک کنند و شرطیّت و جزئیّت را نفی کند. مثال:

عرف آمد بیعی با لغت فارسی انجام داد؛ در اینجا شکّ می‌کنیم که شارع در صحّت بیع عربیّت را شرط می‌داند یا خیر؟ در اینجا هر دو گروه می‌توانند به اطلاق **احلّ الله البیع تمسّک کنند** و بگویند عربیّت شرط نیست. **اما بنا بر اعمّ:**

متعلّق حکم که البیع باشد بر این عمل - بیع با لغت فارسی - صادق است پس صدق عنوان بر عمل مشکوک احراز شد و شکّ در اعتبار قید زائد است. تمسّک به اطلاق کلام شارع می‌کنیم و می‌گوئیم عربیّت عند الشارع شرط نیست چون اگر شرط می‌بود مولى می‌بایست بیان می‌کرد حیث اینکه بیان نکرده است معلوم است که شرط نمی‌داند.

### اما بنا بر صحیح:

مراد از بیع صحیح یعنی صحیح عند العرف. عنوان «البیع» بنا بر وضع آن برای صحیح بر این عمل - بیع با لغت فارسی - صادق است چون عرف آن را صحیح می‌داند پس صدق عنوان بر عمل مشکوک احراز شد شک داریم که شارع در صحّت این معامله عربیّت را شرط می‌داند یا خیر؟ تمسّک به اطلاق کلام او می‌کنیم و می‌گوئیم شرط نمی‌داند؛ اگر می‌دانست می‌بایست بیان می‌کرد حیث اینکه بیان نکرده است معلوم می‌شود که شرط نمی‌داند.<sup>۱</sup>

### تبصره:

اگر شک کردیم که فلان چیز در صحّت معامله عند العرف شرط یا جزء است یا خیر؟ در اینجا ثمره پیدا می‌شود مثل ثمره ای که در باب عبادات پیدا شد در اینجا اعمّی می‌تواند تمسّک به اطلاق کلام شارع بکند ولی صحیحی نمی‌تواند.

**مثال:** بیع با لغت فارسی انجام گرفت شک داریم که آیا عرف در صحّت بیع عربیّت را شرط می‌داند یا خیر؟ **اگر قائل به اعمّ باشیم تمسّک به اطلاق کلام شارع می‌کنیم و می‌گوئیم عربیّت عند العرف شرط نیست** (چون شارع از عرف و عقلا است بلکه رئیس و عقلا است اگر عربیّت شرط می‌بود می‌بایست بیان می‌کرد حیث این که بیان نکرد معلوم می‌شود شرط نیست)



اگر قائل به صحیح شدید تمسک به اطلاق کلام شارع صحیح نیست بلکه باید به اصل عملی مراجعه کرد که استصحاب عدم حصول اثر است.<sup>۱</sup>

## المَقْصَدُ الْأَوَّلُ: مَبَاحِثُ الْأَلْفَاظِ

## جِلْسَةُ سِي وَ دَوِّمٌ ۱

## البَابُ الْأَوَّلُ: الْمَشْتَقُ

## مَطْلَبُ أَوَّلٍ:

بحث در مورد لفظ دو صورت دارد:

## ۱. بحث در مورد هیئت لفظ.

یعنی بحث کنیم که این هیئت برای چه معنایی وضع شده است حال این هیئت در ضمن هر ماده‌ای از مواد که می‌خواهد باشد. نظری به ماده نیست.

بحث از هیئت هم دو صورت دارد:

## ۱- بحث از هیئت مفردات.

مثل اینکه بحث کنیم صیغه و هیئت امر برای چه معنایی وضع شده است در ضمن هر ماده‌ای که باشد یا صیغه و هیئت نهی، یا هیئت و صیغه مشتق برای چه معنایی وضع شده است و هكذا.

## ۲- بحث از هیئت جمله.

مثلاً بحث کنیم که هیئت جمله شرطیه که یک ادات شرط است و فعل شرط و فعل جواب و فاء جوابیه، ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟ یا هیئت تعقیب عام به ضمیری که عائد به بعضی از افراد عام است ظهور در چه معنایی دارد؟ و هكذا.

## ۲. بحث از مواد لفظ.

بحث در مورد اینکه این ماده برای چه معنایی وضع شده است مثلاً ماده ضرب ظهور در چه معنایی دارد؟

مصنّف می‌فرماید: اگر چه با بحث کردن در ماده و مشخص کردن معنای آن صغری و فرد اصالة الظهور پیدا می‌کند ولی چون مواد در تحت یک قانون و ضابطه کلیه نمی‌گنجند در مباحث الفاظ از مواد لفظ باعث نمی‌شود بلکه بحث از مواد به کتب فرهنگ های لغت و تفسیر و فقه اللغة مربوط می‌شود.

## مَطْلَبُ دَوِّمٍ: (مَشْتَقُ)

اطلاق مشتق بر یک ذات سه صورت دارد:

## ۱- اطلاق مشتق بر ذاتی که بالفعل و فعلاً و در حال حاضر متّصف به مبدأ اشتقاق است.

مثل اینکه زید الآن مسافر است و شما هم می‌گوئید زید مسافر.

✓ این اطلاق بالاجماع یک اطلاق حقیقی است و احدی در آن مخالفت ندارد.

## ۲- اطلاق مشتق بر ذاتی که قبلاً متّصف به مبدأ اشتقاق بوده است ولی در حال حاضر متّصف به آن نیست.

مثل اینکه زید دیروز مسافر بوده است ولی در حال حاضر به او می‌گوئید زید مسافر.

✓ این اطلاق محل بحث است عدّه‌ای معتقدند که این اطلاق حقیقی است و عدّه‌ای معتقدند که این اطلاق مجازی است.

۳- اطلاق مشتق بر ذاتی که فعلاً متّصف به مبدأ اشتقاق نیست ولی در آینده متّصف خواهد شد.

مثل این که زید فردا به مسافرت خواهد رفت ولی شما می‌گوئید زید مسافر.

✓ این اطلاق اجماعاً یک اطلاق مجازی است.

به عبارت دیگر: آیا مشتق وضع شده است برای خصوص آن ذاتی که فعلاً متّصف به مبدأ اشتقاق است و

مجاز است در ذاتی که قبلاً متّصف بوده است ولی فعلاً متّصف نیست؟ یا حقیقت در هر

دو است و برای اعمّ از این دو وضع شده است؟

✓ فرق بیان دوّم با بیان اوّل در این است که نزاع در بیان دوّم بر روی مدلول کلمه رفته است یعنی مشتق.

که آیا مدلول و معنای کلمه مشتق یک معنای ضیغ است یا یک معنای وسیع؟ ولی در بیان اوّل بحث بر

روی اطلاق رفته است.<sup>۱</sup>

## جلسه سی و سوم<sup>۱</sup>

### مقدمه:

وصفی که حمل بر ذات می‌شود سه صورت دارد:

۱- یه مرتبه وصف از اموری است که داخل در حقیقت و ماهیت ذات است بحیث نذور و معه وجوداً و عدماً؛ یعنی اگر آن وصف باشد، ذات نیز هست. اگر آن وصل نباشد، ذات نیز نخواهد بود.

مثل: به انسانیت انسان، حجریت حجر، حیوان نسبت به انسان، ناطق نسبت به انسان.

✓ این قسم از اوصاف محل بحث نیست.

چون با از بین رفتن وصف ذات نیز از بین می‌رود آنگاه معنا ندارد تا بحث کنیم که آیا اطلاق وصف بر این

ذاتی که دارای وصف نیست بنحو حقیقت است یا مجاز؟

چون اصلاً ذاتی نیست که اطلاق وصف بر او بنحو حقیقت باشد یا مجاز.

۲- یه مرتبه وصف از اموری است که خارج از حقیقت و ماهیت ذات است ولی لازم ذات است بطوریکه از ذات قابل انفکاک نیست.

مثل: حرارت برای آتش، زوجیت برای اربعه.

✓ این قسم از اوصاف نیز محل بحث نیست.

چون با انتفاء وصف ذات نیز از بین می‌رود آنگاه معنا ندارد تا بحث کنیم که آیا اطلاق وصف بر ذاتی که

دارای وصف نیست بنحو حقیقت است یا مجاز؟

چون در صورتیکه وصف نباشد اصلاً ذاتی نیست.

۳- یه مرتبه وصف از اموری است که خارج از حقیقت و ماهیت ذات است و انفکاک او از ذات نیز ممکن است بطوریکه ذات باشد ولی وصف نباشد.

مثل: ضاحک، مسافر، عالم.

✓ این قسم از وصف محل بحث دارد.<sup>۲</sup>

### ۱. ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟

#### مطلب اول:

#### نکته ۱:

مشتق نحوی به لفظی گفته می‌شود که دارای سه ویژگی باشد:

۱- از لفظ دیگر گرفته شده باشد.

۱ ۷۸/۸/۵۰

۲ فوائد الاصول ج ۱ ص ۸۴ - منتهی الدرایة ج ۱ ص ۲۲۸ - محاضرات ج ۱ ص ۲۱۶ - اصول مغنیه ص ۴۲ .

- ۲- مشتمل بر حروف اصلی آن لفظ باشد.  
 ۳- در ترتیب حروف موافق با آن لفظ باشد.  
 مثل: ضَرَبَ ← ضارب. ۱

**نکته ۲:**

مشتق اصولی به لفظی گفته می‌شود که دارای دو ویژگی باشد:

- ۱- حمل بر ذات شود یعنی بتوانیم قضیه حملیه تشکیل بدهیم ذات را موضوع و آن لفظ را محمول قرار بدهیم. و به عبارت دیگر لفظ عنوان برای ذات قرار بگیرد و حاکی از آن ذات باشد و آزاد و آن ذات بنحو اتحاد داشته باشد مثل ضارب.  
 شما می‌توانید بگوئید زید ضارب.  
 ✓ طبق این ویژگی به مصادر و افعال مشتق اصولی گفته نمی‌شود چون اگر چه اینها به ذات اسناد داده می‌شوند ولی عنوان برای ذات قرار نمی‌گیرند و لذا شما نمی‌توانید جمله اسمیه ای تشکیل بدهید و بگوئید زید ضارب.  
 ۲- ذات با از بین رفتن وصف، از بین نرود بلکه ذات به حال خود باقی باشد چه وصف باشد چه نباشد و إلا اگر با از بین رفتن وصف، ذات نیز از بین برود دیگر نزاع معنا ندارد چون ذاتی نیست که اطلاق وصف بر آن بنحو حقیقت باشد یا مجاز.  
 ✓ طبق این ویژگی اوصافی که داخل درحقیقت ذات هستند یا عَرَضِ لازم برای ذات می‌باشند از تعریف مشتق اصولی خارج شد.

**نکته ۳:**

بین مشتق نحوی و اصولی عموم خصوص من وجه است.

مادّة اجتماع: مسافر.

مادّة افتراق اول: زوج مشتق اصولی هست نه نحوی.

مادّة افتراق دوم: افعال و مصادر مشتق نحوی هستند نه اصولی.<sup>۳</sup>

۱ فضول ص ۵۷ - اصطلاحات الاصول ص ۲۴۵ .

۲ نهایة الافکار ج ۱ ص ۱۲۳ .

۳ عنایة الاصول ج ۱ ص ۱۱۹ - نهایة الدرایة ج ۱ ص ۷۲ .

## جلسه سی و چهار و پنج<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

مبدأ در وصف سه صورت دارد:

- ۱- یک مرتبه مبدأ از اعراضی است که حقیقتاً در عالم خارج وجود دارد او از چیزی انتزاع نشده است و تابع اعتبار معتبری نیست. مثل قیام، سواد و بیاض که به ترتیب مبداء برای قائم و قاعد و اسود و ابیض هستند.
- ۲- یک مرتبه مبدأ از امور انتزاعیه است. امور انتزاعیه به اموری گفته می‌شود که خودشان در عالم خارج موجود نیستند ولی منشأ انتزاع آنها در خارج موجود است. منشأ انتزاع یعنی چیزی که این امور از آنها گرفته شده است. مثل فوقیت، تحتیت، تقدّم و تأخّر که به ترتیب مبداء برای فوق و تحت و متقدّم و متأخّر هستند.
- ۳- یک مرتبه مبداء از امور اعتباریه است. امور اعتباریه به اموری گفته می‌شود که اعتبار و قرارداد عقلاء است و لذا تا وقتی هست که اعتبار عقلاً باشد. مثل حریت، زوجیت، ملکیت که به ترتیب مبداء برای حرّ و زوج و مالک هستند.

## ۲. جریان النزاع فی اسم الزمان

### مطلب دوم:

عده‌ای از علماء بر این عقیده هستند که نزاع مشتق در اسم زمان جاری نیست بلکه در اسم زمان همه باید خصوصی باشند. مثال: یوم الجمعه مقتلٌ زید. یعنی روز جمعه زمان قتل زید است. کلمه مقتل اسم زمان است که حقیقت در آن زمانی می‌باشد که قتل در او واقع شده است. **دلیل:**

**صغری:** ذات در اسم زمان، زمان است.

**کبری:** زمان از امور متصرّم الوجود است یعنی از اموری که می‌گذرد و ثابت نیست. و به اصطلاح علماء فلسفه کمّ متصل غیر قارّ الذات است.

**نتیجه:** پس ذات در اسم زمان ثابت نیست.

✓ در اینصورت ذاتی نیست تا بحث شود که اطلاق مشتق بر او بنحو حقیقت است و یا بنحو مجاز؟  
به عبارت دیگر: ذاتی که قبلاً بود فعلاً نیست ذاتی که فعلاً هست، قبلاً نبود. بعنوان مثال زمانیکه قتل در او واقع شده بود الان موجود نیست تا بحث شود که اطلاق مَقْتَل بر او بنحو حقیقت است یا بنحو مجاز.

**جواب:** از این کلام جواب هایی داده شده است که توجه شما را به جواب صاحب کفایه و مصنف جلب می‌کنیم:  
ایشان می‌فرمایند اگر برای اسم زمان صیغه و هیئت جداگانه و مخصوص می‌بود کلام شما درست بود که نزاع در اسم زمان جاری نمی‌شود ولی صیغه و هیئت اسم زمان مشترک بین اسم زمان و اسم مکان است یعنی صیغه هر دو یکی است و لذا هر یک از این دو باید به کمک قرینه مشخص شود چون صیغه اسم زمان

وضع شده است برای یک معنای کلی که شامل زمان می‌شود شامل مکان هم می‌شود و آن معنای کلی این است: ظرف وقوع فعل در خارج و ظرف اعم است که زمان باشد یا مکان باشد پس هیئت مشترک شد بین زمان و مکان وقتی هیات مشترک شد ما بحث می‌کنیم که آیا این هیئت وضع شده است برای خصوص متلبس یا اعم عدم جریان نزاع در بعضی از افراد هیئت که زمان باشد موجب نمی‌شود که نزاع در کلی هم جاری نشود و لذا بحث می‌شود که آیا این هیئت برای اعم وضع شده است یا خصوص متلبس. پس هیئت اسم زمان مورد بحث است و نظری به خصوصیات نیست.<sup>۱</sup>

---

۱ فوائد الاصول ج ۱ ص ۸۹ - تہذیب الاصول ج ۱ ص ۸۶ - محاضرات ج ۱ ص ۲۳۳ .

جلسه سی و نهم<sup>۱</sup>

## ۳. اختلاف المشتقات من جهة المبادی

## توهم صاحب فصول

## مطلب اول:

صاحب فصول می‌فرماید دو دسته از مشتقات هستند که از محل نزاع خارج است و تمامی علما در این دو دسته باید معتقد شوند که برای عموم وضع شده اند یعنی هم حقیقت هستند برای ذاتی که بالفعل متصف به وصف و صفت و مبدأ اشتقاق هستند و هم برای ذاتی که متصف بوده است و در حال حاضر متصف نیست. پس در این دو دسته نزاع جریان ندارد:

۱- اسم آلت: مثل منشار. اره.

۲- ذاتی که دلالت بر حرفه و صنعت می‌کند. مثل طیب، خیاط، بقال، ...

## منشاء توهم:

ایشان دیده اند کسی که بالفعل مشغول خیاطی مثلاً باشند بر او خیاط صادق است؛ آن خیاطی هم که بعد از عمل خیاطی مشغول استراحت است بر او هم خیاط صادق است و یا دیده است که اگر اره مشغول بریدن باشد بر او منشار صادق است حتی زمانی که گوشه اتاق مهمل افتاده باشد باز بر او منشار صادق است؛ این باعث شده است که توهم کند که این دو دسته حقیقت هستند.

جواب مصنف:<sup>۲</sup>

جناب صاحب فصول مبادی مشتقات چهار دسته است که در هر کدام تلبس و انقضاء (به عبارت دیگر اِصَاف و عدم اِصَاف) با دیگری فرق دارد:

۱- بعضی از مبادی از قبیل فعلیات هستند. یعنی اگر بالفعل در ذات وجود داشته باشند می‌گویند ذات متصف به آن است و اگر بالفعل وجود نداشته باشند می‌گویند ذات متصف به آن نیست. مثل: قائم.

۲- بعضی از مبادی از قبیل ملکات هستند. یعنی تا مادامی که این ملکه در آن ذات وجود دارد می‌گویند ذات متصف به آن است و اگر ملکه از بین رفت می‌گویند ذات متصف به آن نیست. مثل: عالم.

۳- بعضی از مبادی از قبیل صنعت و حرفه هستند. یعنی تا مادامی که این حرفه و صنعت در ذات هست می‌گویند ذات متصف به آن است و زمانی که این حرفه را کنار بگذارد و به سراغ حرفه دیگری برود می‌گویند متصف به حرفه اولی نیست. مثل: خیاط.

۱ ۷۸/۸/۹

۲ (صاحب کفایه این کلام صاحب فصول را جواب می‌دهند. مرحوم مظفر هم جواب صاحب کفایه را آورده است. منتها صاحب کفایه در عرض یک خط و نیم جواب داده است و مرحوم مظفر در عرض یک صفحه.)



٤- بعضی از مبادی از قبیل شأنیات هستند. یعنی تا مادامی که ذات شأنیّت آن را دارد می گویند ذات متّصف به آن است همین که شأنیّت از بین رفت می گویند ذات متّصف به آن نیست. مثل: منشار.

✓ نتیجه اینکه تلبّس و انقضاء هر مبدئی بحسب خودش است و نمی شود همه را یک کاسه کرد.<sup>۱</sup>

جلسه سی و هفتم<sup>۱</sup>

## ۴. استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

## مطلب اول:

بعضی پنداشته اند که این نزاع مشتق نزاع درستی نیست. بلکه تمامی علماء باید قائل شوند که مشتق حقیقت در اعم است یعنی هم در ذاتی که بالفعل متّصف به وصف است و هم در ذاتی که قبلاً متّصف به وصف بوده است ولی در حال حاضر متّصف به وصف نیست.

کلام این بعض را در ضمن دو مرحله بیان می‌کنیم:

## مرحله ۱:

صغری: تمامی مشتقات اصولی از اسماء هستند.

کبری: اسماء دلالت بر زمان نمی‌کنند و زمان در آن‌ها اخذ نشده است چون در تعریف اسم گفته شده است: الاسم كلمة تدل على معني مستقل غير مقترن باحد الأزمنة الثلاث.

نتیجه: پس مشتقات اصولی دلالت بر زمان نمی‌کنند و زمان در آن‌ها اخذ نشده است

## مرحله ۲:

با توجه به اینکه در مشتق اصولی زمان اخذ نشده است می‌گوئیم:

اطلاق مشتق بر ذات سه صورت دارد:

۱- اطلاق مشتق بر ذاتی که در حال حاضر متّصف به وصف است.

مثل اینکه زید در حال حاضر مسافر است و شما می‌گوئید زید مسافر.

✓ این اطلاق بالاتفاق یک اطلاق حقیقی است.

۲- اطلاق مشتق بر ذاتی که قبلاً متّصف به وصف بوده است ولی در حال حاضر متّصف به وصف نیست.

این اطلاق با یک شرط اطلاق حقیقی خواهد بود و آن شرط این است که اطلاق مشتق بر ذات به

اعتبار حال تلبس و اِتِّصاف ذات به وصف باشد.

مثل اینکه زید دیروز مسافر بوده است ولی در حال حاضر مسافر نیست، آنگاه شما به اعتبار دیروز

اطلاق مسافر بر زید می‌کنید و می‌گوئید: زید كان مسافراً.

✓ این اطلاق نیز بالاتفاق یک اطلاق حقیقی است.

۳- اطلاق مشتق بر ذاتی که در حال حاضر متّصف به وصف نیست ولی در آینده متّصف به وصف خواهد

شد. این اطلاق با یک شرط اطلاق حقیقی خواهد بود و آن شرط این است که اطلاق مشتق بر ذات

به اعتبار حال تلبس باشد.

مثل اینکه زید در حال حاضر مسافر نیست ولی فردا مسافر خواهد بود آنگاه شما به اعتبار فردا اطلاق مسافر بر زید می‌کنید و می‌گوئید: زید سیکون مسافراً. ✓  
این اطلاق نیز بالاتفاق یک اطلاق حقیقی است. ✓  
پس مشتق هم جا حقیقت است و لذا جایی برای نزاع و اختلاف باقی نمی‌ماند. ✓

## جلسه سی و هشتم<sup>۱</sup>

### جواب توهم:

بحث و نزاع علماء در اطلاق مشتق بر ذات به اعتبار حال تلبس نیست چون اطلاق مشتق بر ذات به اعتبار حال تلبس در نزد تمامی علماء حقیقت است.

بلکه بحث در جائی است که:

**اولاً:** ذات در گذشته دارای وصف بوده است و سپس وصف از او زائل شده است.

**ثانیاً:** می‌خواهیم بدانیم اطلاق مشتق بر این ذات به اعتبار حال نسبت که حال نطق است غالباً آیا بنحو حقیقت است یا بنحو مجاز؟

### توضیح:

#### نکته ۱:

حال بر سه نوع است:

- ۱- **حال تلبس:** به آن حالت و زمانی گفت گفته می‌شود که ذات دارای وصف است.  
مثلاً اگر زید در گذشته مسافر بوده است حال تلبس گذشته است و اگر زید در زمان حال مسافر است حال تلبس زمان حال است و اگر زید در آینده مسافر خواهد بود حال تلبس آینده است.
- ۲- **حال نطق:** به آن زمانی گفته می‌شود که مشتق را حمل بر ذات می‌کنید.
- ۳- **حال نسبت یا اسناد:** به آن حالت و زمانی گفته می‌شود که به اعتبار و ملاحظه آن مشتق حمل بر ذات می‌شود.  
مثلاً اگر شما می‌گوئید: زید کان مسافراً؛ شما به ملاحظه گذشته مسافر را بر زید اطلاق کرده‌اید که در اینصورت گذشته حال نسبت و اسناد است و یا اگر می‌گوئید: زید سیکون مسافراً؛ شما به اعتبار آینده مسافر را بر زید اطلاق می‌کنید که در اینصورت آینده حال نسبت و اسناد است.

#### نکته ۲:

حال نسبت و حال تلبس دو صورت دارند:

۱. گاهی هر دو یکی می‌شوند.

✓ در اینصورت اطلاق مشتق بر ذات حقیقت است.

مثل: زید دیروز در سفر بوده است و شما می‌گوئید: زید کان مسافراً؛ در این مثال حال نسبت و حال تلبس هر دو گذشته است و یا اینکه زید الان در سفر است و شما می‌گوئید: زید مسافراً الان. و یا اینکه زید فردا به سفر خواهد رفت و شما می‌گوئید: زید سیکون مسافراً.

٢. گاهی یکی نیستند. که این قسم خود دو صورت دارد:
- ١- یک مرتبه حال و زمان نسبت مقدم بر حال و زمان تلبس است.  
 ✓ در اینصورت اطلاق مشتق بر ذات مجاز است.  
 مثل: زید فردا به سفر خواهد رفت و شما می‌گوئید: زید مسافراً الآن. در این مثال حال نسبت الآن و حال تلبس آینده است.
- ٢- یک مرتبه حال تلبس مقدم بر حال نسبت است.  
 ✓ در اینجاست که بین علماء اختلاف است که اطلاق مشتق بر ذات آیا حقیقت است یا مجاز؟  
 مثل: زید دیروز در سفر بود و شما می‌گوئید: زید مسافراً الآن، در این مثال حال تلبس گذشته و حال نسبت الآن است. پس نزاع علماء در این است که اطلاق مشتق بر ذات به ملاحظه حال نسبت حقیقت است یا مجاز نه به ملاحظه حال تلبس.

### نکته ٣:

حال نسبت و حال نطق غالباً یکی است یعنی متکلم که مشتق را بر ذات حمل می‌کند غالباً به ملاحظه همان حال نطق مشتق را بر ذات حمل می‌کند.  
 مثلاً وقتی انسان می‌گوید: زید مسافراً، به ملاحظه همین حال تکلم می‌گوید زید مسافر است نه به ملاحظه گذشته و نه به ملاحظه آینده.

### شاهد:

اگر بخواهیم مشتق را برای زمان حال استعمال کنیم او را از قید مجرد می‌کنیم.  
 مثلاً می‌گوئیم: زید مسافراً (بدون قید الآن)  
 اما اگر بخواهیم مشتق را برای زمان گذشته یا آینده استعمال کنیم می‌بایست یک قید اضافه شود.  
 مثلاً گفته شود: زید کان مسافراً - زید سیکون مسافراً.

### خلاصه:

الف) اطلاق مشتق بر یک ذات به ملاحظه حال تلبس حقیقت است چه حال تلبس گذشته باشد چه حال باشد و چه آینده.  
 ب) اطلاق مشتق بر ذاتی که در گذشته متلبس به وصف بوده است و ما به ملاحظه آینده مشتق را بر او اطلاق می‌کنیم، مجاز است. که علاقه آن (اول یا مشارفۀ) می‌باشد.<sup>١</sup>

ج) اطلاق مشتق بر ذاتی که در گذشته و متلبس وصف بوده است ولی ما به ملاحظه حال نسبت که غالباً حال نطق است می‌خواهیم مشتق را بر آن ذات حمل کنیم. این اطلاق محلّ بحث است که حقیقت می‌باشد یا مجاز.<sup>۱</sup>

### مطلب دوّم:

عقیده مصنّف این است که مشتق حقیقت در خصوص ذاتی است که بالفعل دارای وصف است و مجاز است در ذاتی که در گذشته دارای وصف بوده است ولی فعلاً دارای وصف نیست.

### دلیل:

#### ۱- تبادُر و عدم تبادُر.

زمانیکه مشتق بدون قرینه استعمال شود متبادر از آن ذاتی است که فعلاً دارای وصف است اما ذاتی که قبلاً دارای وصف بوده است ولی فعلاً دارای وصف نیست تبادر نمی‌کند؛ و تبادر علامت حقیقت و عدم تبادر علامت مجاز است.

#### ۲- صحّت سلب و عدم صحّت سلب.

ما می‌بینیم سلب مشتق از ذاتی که فعلاً دارای وصف است صحیح نیست ولی سلب مشتق از ذاتی که قبلاً دارای وصف بوده است ولی فعلاً دارای وصف نیست صحیح است و صحّت سلب علامت مجاز و عدم صحّت سلب علامت حقیقت است.<sup>۲</sup>

۱ انوار الاصول ج ۱ ص ۱۷۰ - حقائق الاصول ج ۱ ص ۱۰۷ - نهاية الأفكار ج ۱ ص ۱۱۸ - فوائد الاصول ج ۱ ص ۹۰ - تحریرات فن الاصول ج ۱ ص ۱۸۴ - منتهی

الاصول بجنوردی ج ۱ ص ۸۱ .

۲ تَحْذِيبُ الْاَصُولِ ج ۱ ص ۸۵ .

جلسه سی و نهم<sup>۱</sup>

## الباب الثاني: الاوامر

## المبحث الأول: مادة الأمر

## مقدمه:

باب دوم از ابواب هفتگانه مباحث الفاظ باب اوامر است. در باب اوامر دو مبحث و یک خاتمه وجود دارد: اما مبحث اول در مورد ماده‌ی امر است یعنی (أ، م، ر) درباره‌ی ماده‌ی امر سه مسئله مطرح می‌شود. اما مبحث دوم در مورد صیغه امر است. درباره صیغه امر سیزده مسئله مطرح می‌شود. اما خاتمه درباره تقسیمات مختلفه‌ای است که برای واجب ذکر کرده‌اند.

## ۱. معنی کلمه «الأمر»

## مطلب اول:

کلمه امر در معانی زیادی به کار می‌رود که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. بمعنای طلب.
۲. بمعنای حادثه. یعنی پیشامد و رویداد.  
مثل: جِئْتُ لِأَمْرٍ كَذَا یعنی لحادثه کذا.
۳. بمعنای شأن یعنی کار مهم.  
مثل: شَغَلَنِي أَمْرٌ أَيْ شَأْنٌ.
۴. بمعنای مطلق فعل و کار.  
مثل: أَتَى فُلَانٌ بَامْرِ عَجِيبٍ أَيْ فَعَلٍ عَجِيبٍ.

در اینجا چهار نظریه وجود دارد:

- ۱- عده‌ای معتقدند که کلمه امر مشترک لفظی بین این معانی می‌باشد و لذا به تعداد معانی تعدد وضع دارد.
- ۲- عده‌ای معتقدند که کلمه امر مشترک معنوی بین طلب و غیره طلب است.
- ۳- عده‌ای معتقدند که کلمه امر حقیقت در بعضی از معانی و مجاز در بقیه خواهد بود.
- ۴- عده‌ای همچون صاحب کفایه و مصنف معتقدند که کلمه امر مشترک لفظی بین دو معناست:

(۱) طلب.

✓ امر به این معنا مشتقات دارد.

(۲) شیء<sup>۲</sup>.

✓ امر به این معنا مشتقات ندارد.<sup>۱</sup>

### اشکال:

طلب هم امرٌ مِنَ الْأُمُورِ وَ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ، و لذا طلب نیز از مصادیق آن معنای عام (شئی) است.

### جواب:

جامعه قریب بین این دو معنی یعنی طلب و شیء وجود ندارد و لذا از باب مشترک لفظی است و بر این مطلب دو شاهد وجود دارد که خواهد آمد.

### مطلب دوّم:

### سؤال:

مراد از طلب چیست؟

### جواب:

انسان نسبت به هر کاری از کارها دو حالت دارد:

- ۱- یک مرتبه اراده و میل قلبی به آن کار ندارد.
  - ۲- یک مرتبه نسبت به آن کار اراده و تمایل درونی دارد. یعنی از درون آن کار را می خواهد.
- این حالت دوّم دو صورت دارد:

- ۱) یک مرتبه این میل درونی خویش را اظهار نمی کند. بلکه صرفاً یک تمایل درونی است.
  - ۲) یک مرتبه این خواسته درونی خویش را به وسیله قول یا اشاره یا کتابت یا فعل اظهار می کند.
- ✓ به این اظهار اراده و تمایل درونی طلب گفته می شود. پس به صرف اراده درونی و خواست قلبی طلب گفته نمی شود.<sup>۲</sup>

### فائده:

طلب بر سه قسم است:

- ۱) طلب عالی از دانی.
  - ۲) طلب دانی از عالی.
  - ۳) طلب مساوی از مساوی.
- ✓ به طلب عالی از دانی امر گفته می شود. پس اینکه در مقام تفسیر امر گفته می شود الامر هو الطلب. تفسیر به اعم است بلکه باید گفته شود الامر هو الطلب الخاص یعنی طلبُ العالی مِنَ الدانی.

۱ حقائق الاصول ج ۱ ص ۱۴۱ - محاضرات ج ۲ ص ۵ - تحایة الدراية ج ۱ ص ۱۰۶ .

۲ تحایة الافکار ج ۱ ص ۱۵۶ .



جلسه چهارم<sup>۱</sup>

## مقدمه:

## نکته ۱:

به سه چیز اطلاق شیء می‌شود که عبارت‌اند از:

## ۱- جواهر.

جواهر به اموری گفته می‌شود که اگر بخواهند در خارج موجود شوند نیاز به موضوع ندارند بر خلاف اعراض.

مثل: انسان، حائط، شجر و ... به جواهر اطلاق شیء می‌شود مثلاً می‌گوییم الإنسان شیء.

## ۲- افعال و کارها.

مثل ضَرْب و أَكْل و قِيَام و ... به افعال نیز شیء اطلاق می‌شود. مثلاً می‌گوییم: الأكلُ شیء.

## ۳- صفات.

مثل شجاعت و عدالت و ... به صفات نیز اطلاق شیء می‌شود. مثلاً می‌گوییم: الشجاعةُ شیء.

## نکته ۲:

افعال را به دو نحوه می‌توان ملاحظه کرد و در نظر گرفت که عبارت‌اند از:

۱- یک مرتبه ما فعل را به عنوان اینکه چیزی است که از غیر صادر می‌شود، در نظر می‌گیریم. یعنی صدور آن را از غیر در نظر می‌گیریم.

مثلاً یک مرتبه ما «أكل» را به عنوان اینکه چیزی است که صدورش در خارج محتاج به غیر است در نظر می‌گیریم.

✓ به این نحوه از در نظر گرفتن معنای مصدری گفته می‌شود. پس معنای مصدری به محل‌هایی گفته می‌شود که صدورش از غیر در نظر گرفته می‌شود.

۲- یک مرتبه ما فعل را به عنوان اینکه شیء من الأشياء است در نظر می‌گیریم. یعنی صدورش از غیر را در نظر نمی‌گیریم.

مثلاً أَكْل را به عنوان اینکه کاری است در مقابل ضرب و قیام و قعود ... در نظر می‌گیریم.

✓ به این نحو از در نظر گرفتن معنای اسم مصدری گفته می‌شود. پس معنای اسم مصدری به معنایی گفته می‌شود که صدور آن را از غیر در نظر نمی‌گیریم. صفات نیز مثل افعال به دو نحوه می‌توان در نظر گرفت.

مثلاً شجاعت را یک مرتبه به عنوان اینکه شیء قائمٌ بالغیر است در نظر می‌گیریم و یک مرتبه به عنوان اینکه شیءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ است.<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

در مباحث قبل گفته شد کلمه امر مشترکِ لفظی بین طلب و شیء است با توجه به این مطلب این سوال مطرح می‌شود که این شیء که بمعنای امر است یعنی چه؟  
به عبارت دیگر: امر بمعنای شیء به چه چیزی اطلاق می‌شود؟

### جواب:

مراد از شیء که معنای امر است هر شیء بطور مطلق نیست بلکه مراد از شیء خصوص افعال و صفات است آنهم بمعنای اسم مصدری. پس اگر ما انسان را یک جوهر است ببینیم نمی‌توان گفت: رأیتُ أمراً. و هكذا اگر افعال و صفات را بمعنای مصدری در نظر بگیریم به آنها اطلاق امر بمعنای شیء نمی‌شود.

### مطلب دوم:

کلمه امر مشترکِ لفظی بین طلب و شیء است نه اینکه کلمه امر برای جامع بین این دو وضع شده باشد.

### دلیل:

- ۱- جمع امر بمعنای طلب، اوامر است. ولی جمع امر بمعنای شیء، امور است. اختلاف جمع دلیل بر تعدد وضع است. اگر کلمه امر برای جامع بین این دو وضع شده بود نباید جمع آن مختلف می‌شد.
- ۲- امر بمعنای طلب، مشتقات دارد ولی امر بمعنای شیء مشتقات ندارد و اختلاف به مشتق داشتن و مشتق نداشتن دلیل بر تعدد وضع است. اگر کلمه امر برای جامع بین این دو وضع شده بود یا باید مشتقات می‌داشت یا نمی‌داشت.<sup>۲</sup>

## ۲. اعتبار العلوّ فی معنی الأمر

### مطلب سوم:

طلب و درخواست کردن بر سه قسم است:

- ۱- طلب عالی از دانی.
- مثل قول خداوند که می‌فرماید: صَلِّ.
- ✓ به این طلب امر گفته می‌شود.
- ۲- طلب دانی از عالی.
- مثل قول ما به خداوند: اِغْفِرْ.

۱ محاضرات ج ۲ ص ۷ - منتهی الدرایة ج ۱ ص ۳۶۴ .

۲ تحایة الافکار ج ۱ ص ۱۵۷ .

✓ به این طلب استدعاء و خواهش گفته می شود.

۳- طلب مساوی از مساوی.

✓ به این طلب التماس و تقاضا گویند.

### فائده:

به طلب و درخواست عالی امر گفته می شود اگر چه عالی با توجه با تواضع درخواست نماید. و به طلب و درخواست غیر عالی امر گفته نمی شود اگر چه غیر عالی اظهار علو و بلندی مقام نماید.

### دلیل:

(۱) تبادر و عدم تبادر.

زمانیکه گفته می شود امر زید بکراً. بلندی منزلت و مقام زید تبادر می کند و تبادر علامت حقیقت و عدم تبادر علامت مجاز است.

(۲) صحت سلب و عدم صحت سلب.

وقتی غیر عالی طلب و درخواستی می کند می توان امر را از این طلب سلب نمود و لذا گفته می شود هذا الطلب لیس بامر.

جلسه چهل و یکم<sup>۱</sup>

## ۳. دلالة لفظ الأمر على الوجوب

## مطلب اول:

گفته شد کلمه امر برای طلب وضع شده است. در امر بمعنای طلب اقبالی وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

## ۱- قول صاحب کفایه:

کلمه امر برای خصوص طلب وجوبی وضع شده است.

مثال: زمانی که مولی به عبدش فرمود: اَمْرُكَ بكذا. معنایش این است که من فلان عمل را از تو طلب می‌کنم بنحو وجوب.

✓ ایشان برای مدعای خود یک دلیل و چهار مؤید آورده‌اند.

## ۲- نظریه آقاضیاء:

کلمه امر برای مطلق طلب که قدر جامع بین وجوب و استحباب است وضع شده است.

✓ ایشان برای مدعای خود سه دلیل آورده‌اند.

## ۳- نظریه سید مرتضی:

کلمه امر مشترک لفظی بین طلب وجوبی و طلب استحبابی است.

## ۴- نظریه مصنف:

کلمه امر برای طلب عالی از دانی وضع شده است ولی اگر بدون قرینه استعمال شود ظهور در وجوب دارد و

دلالت بر وجوب می‌کند.<sup>۲</sup>

## مطلب دوم:

کلمه امر ظهور در وجوب دارد و دلالت بر وجوب می‌کند ولی در این که منشأ و سبب ظهور کلمه امر در وجوب

چیست، نظریات زیر وجود دارد:

## ۱. نظریه مشهور و کفایت:

سبب ظهور کلمه امر در وجوب وضع است یعنی چون کلمه امر برای طلب وجوبی وضع شده است ظاهر در وجوب است.

✓ طبق این نظریه وجوب قید و جزء معنا است.

## ۲. نظریه آقاضیاء:

کلمه امر برای مطلق الطلب وضع شده است و مطلق الطلب دارای فرد است:

۱ ۷۸/۷/۱۸۱.

۲ منتهی الدرایة ج ۱ ص ۳۷۲ - تحایة الافکار ج ۱ ص ۱۶۰.

۱- وجوب که فرد اکمل است.

۲- استحباب که فرد اکمل نیست.

آنگاه زمانیکه کلمه امر بدون قرینه استعمال شود منصرف و اکمل الأفراد است که وجوب باشد. علت اینکه وجوب اکمل الأفراد است، این است که در استحباب جهت نقص است که مقتضی منع از ترک نیست ولی این نقص در وجوب نیست.

✓ طبق این نظریه وجوب قید مستعملٌ فيه است. یعنی در مقام استعمال وجوب جدای از کلمه امر نخواهد بود.

### ۳. نظریه میرزای نائینی و مصنف:

کلمه امر برای طلب العالی از دانی وضع شده است و علت ظهور این کلمه در وجوب حکم عقل است.

توضیح:

زمانیکه مولی کلمه امر را بکار برد عقل عملی هر انسانی می‌گوید این مولی تو است و تو عبد او هستی و لذا وقتی تو را به عملی امر نمود تا وقتی که اجازه در ترک نداده بر تو لازم است که آن را انجام بدهی و حق نداری آن را ترک نمائی.

### ۴. نظریه حضرت امام:

منشأ ظهور کلمه امر در وجوب، حکم عقلاء است.

## فائده:

بر طبق عقیده میرزای نائینی و مصنف مواردی که کلمه امر در وجوب بکار می‌رود هیچ گونه مغایرت و تنافی ندارد با مواردی که کلمه امر در استحباب بکار می‌رود. چون در هر دو صورت کلمه امر در طلب العالی من الدانی استعمال شده است. این عقل است که در یک جا وجوب را می‌فهمد و در جایی دیگر استحباب را. در جایی که قرینه بر جواز ترک قائم است عقل استحباب را می‌فهمد و در جایی که قرینه بر جواز ترک قائم نیست عقل وجوب را می‌فهمد.

### در پایان مرحوم مظفر می‌فرمایند:

وجوب و استحباب از اقسام طلب نیست تا گفته شود که طلب بر دو قسم است:

۱- طلب وجوبی.

۲- طلب استحبابی.

بلکه وجوب و استحباب از اقسام امر بمعنای طلب است یعنی بعد از اینکه کلمه امر در طلب (نه شیء) بکار رفت، گاهی عقل وجوب را می‌فهمد که در اینصورت می‌شود امر وجوبی و گاهی عقل استحباب را می‌فهمد که در اینصورت می‌شود امر استحبابی. با این بیان کلام صاحب کفایه که فرمودند امر برای خصوص طلب وجوبی وضع شده است و همچنین کلام آقا ضیاء که فرمودند امر برای مطلق الطلب وضع شده است، رد می‌شود. چون این دو محقق فکر کرده اند وجوب و استحباب از اقسام طلب است.

عبارت میرزای نائینی چنین است:

«لَيْسَ الطَّلِبُ مَنْقَسِمًا إِلَى قَسْمَيْنِ بَلِ الطَّلِبُ إِنَّمَا يَكُونُ عِبَارَةً عَنِ الْبَعْثِ وَهُوَ غَيْرُ مَقُولٍ  
بِالتَّشْكِيكِ.»<sup>١</sup>

---

١ فوائد الاصول ج ١ ص ١٣٦ - محاضرات ج ٢ ص ١٣ - انوار الاصول ج ١ ص ٢٧١ .

جلسه چهل و دوم<sup>۱</sup>

## المبحث الثاني: صيغة الأمر

## ۱. معنای صیغه الامر

## مطلب اول:

صیغه امر در معانی زیادی بکار رفته است که در زیر به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

## ۱- بعث و طلب.

یعنی مولى واقعاً این عمل را از مکلف می‌خواهد.

مثال: أقيموا الصلوة<sup>۲</sup> - اوفو بالعقود<sup>۳</sup>

## ۲- تهدید.

یعنی ترساندن.

مثال: اعملوا ما شئتم<sup>۴</sup>.

✓ در این مثال صیغه «إعملوا» در تهدید مخاطب بکار رفته است نه اینکه حقیقتاً عمل از آنها خواسته شده است.

## ۳- تعجیز.

یعنی بیان عجز و ناتوان بودند.

مثال: فأتوا بسورةٍ من مثله<sup>۵</sup>.

✓ در این مثال خداوند به وسیله «فأتوا» که صیغه امر است عجز مخاطبین را بیان می‌کند.

## ۴- تسخیر.

یعنی تبدیل از حالتی به حالت دیگر.

مثال: كونوا قردةً خاسئين<sup>۶</sup>.

## ۵- انذار.

یعنی ترساندن همراه با ابلاغ از ناحیه غیر.

مثل: تَمَتَّعُوا فَإِن مَّصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ<sup>۷</sup>.

۱ ۷۸/۸/۲۰

۲ بقره آیات ۴۳ - ۸۳ - ۱۱۰. نساء آیه ۷۷. أنعام آیه ۷۲. یونس آیه ۸۷. نور آیه ۵۶. روم آیه ۳۱. مزمل آیه ۲۰.

۳ مائده آیه ۱.

۴ فصلت آیه ۴۰.

۵ بقره آیه ۲۳ - یونس آیه ۳۸.

۶ أعراف آیه ۱۶۶. بقره آیه ۶۵.

۷ ابراهیم آیه ۳۰.

## ۶- تمَنَّى و آرزو کردن.

مثال: أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي بِصَبْحٍ - و ما الاصباحَ منك بأمثل.<sup>۱</sup>

**مطلب دوم:**

هر فعل امری دارای دو چیز است:

## (۱) مادَّة.

مادَّة که همان مصدر است دلالت بر حدث می‌کند.

مثلاً **إِضْرِبْ** فعل امر است که مادَّة آن **ضَرَبَ** می‌باشد که این مادَّة دالّ بر حدث است.

## (۲) هیئت و صیغه.

هیئت فعل امر مثل حروف و هیئت ماضی و هیئت مضارع برای یک معنای غیر مستقلّ وضع شده است که آن معنای غیر مستقلّ نسبت می‌باشد.

**توضیح:**

کلمه من که حرف است برای رابطه و ارتباط ابتدائیت بین دو چیز وضع شده است و لذا اگر شما بخواهید رابطه ابتدائیت بین دو چیز را بفهمانید این ارتباط را به وسیله من می‌فهمانید.

هیئت فعل ماضی برای نسبتاً حدث ما إلى فاعل ما فی الزمان الماضی وضع شده است، یعنی هیئت ماضی دلالت می‌کند بر این که بین حدث و فاعل در زمان گذشته ارتباطی وجود دارد و آن ارتباط به این است که حدث برای فاعل ثابت است.

هیئت فعل مضارع نیز برای نسبتاً حدث ما إلى فاعل ما فی الزمان الحال أو الإستقبال وضع شده است.

هیئت فعل امر نیز برای نسبتی بین متکلم و مکلف و مادَّة وضع شده است که اسم آن نسبت، نسبت طلبیه یا بعثیه می‌باشد. یعنی هیئت فعل امر بین این سه (متکلم، مکلف، مادَّة) رابطه طلبی ایجاد می‌کند. رابطه طلبی یعنی اینکه متکلم این مادَّة را از مکلف می‌خواهد.

**توجه:**

توجه به این امر لازم است که قبل از اینکه مولی صیغه امر را بر زبان بیاورد هرگز این رابطه طلبی بین این سه چیز موجود نخواهد شد ولی بمجرد اینکه این صیغه را تلفظ فرمودند بین این سه چیز این رابطه موجود خواهد شد و بعد از اینکه این رابطه موجود شد برای متکلم اسم «طالب» را برای مکلف اسم «مطلوب» منه و برای مادَّة اسم «مطلوب» را انتزاع می‌کنیم.



مثال: إضرب. مادّة که همان ضرب است دالّ بر حدث است و امّا هیئت این امر برای رابطه طلبی بین متکلم و مخاطب و مادّة وضع شده است. رابطه طلبی معنایش این است که قبل از گفتن إضرب بین این سه ارتباطی موجود نبود ولی با گفتن إضرب بین این سه، این ارتباط طلبی برقرار شد.

### خلاصه:

معنای صیغه و هیئت امر نسبت طلبیه شد که قوام این نسبت به سه چیز می باشد.

## جلسه چهل و سوم<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

#### نکته ۱:

صیغه امر برای انشاء طلب وضع شده است یعنی بتوسط صیغه، طلب و خواسته ایجاد می‌شود. که قبل از گفتن صیغه این طلب موجود نبود و به عبارت دیگر صیغه امر برای نسبت طلبیه وضع شده است یعنی صیغه بین متکلم و مخاطب و ماده نسبتی را ایجاد می‌کند به نام نسبت طلبیه. نسبت طلبیه یعنی متکلم این ماده را از مخاطب خواهد می‌خواهد.

#### خلاصه:

صیغه امر برای انشاء طلب و یا طلب انشائی و یا نسبت طلبیه و یا ... وضع شده است.

#### نکته ۲:

صیغه امر همیشه در همین معنا به کار می‌رود ولی انگیزه متکلم برای انشاء طلب یکی از امور زیر می‌باشد:

۱- گاهی انگیزه متکلم از انشاء طلب و یا به عبارت دیگر انگیزه متکلم برای بکار بردن صیغه در نسبت طلبیه، طلب و بعث حقیقی است یعنی متکلم حقیقتاً این عمل را می‌خواهد. مثال: صلوا.

❖ در این مثال صیغه امر در نسبت طلبیه استعمال شده است و هدف متکلم طلب حقیقی است یعنی متکلم حقیقتاً صلوه را از مخاطبین، می‌خواهد. در اینصورت این انشاء طلب بتوسط صیغه فردی برای طلب حقیقی می‌شود. چون طلب حقیقی گاه بالفعل است و گاهی با قول است در اینجا طلب حقیقی با قول (صیغه امر) صورت گرفته است.

✓ پس انشاء طلب بتوسط صیغه، طلب و بعث حقیقی است به حمل شایع.

۲- گاهی انگیزه متکلم برای بکار بردن صیغه در نسبت طلبیه، تهدید و ترساندن است. مثال: إعملوا ما شئتم.

❖ در این مثال صیغه امر در نسبت طلبیه استعمال شده است ولی هدف متکلم تهدید است. یعنی هدف متکلم این نیست که مخاطبین هر عملی را که خواستند انجام بدهند بلکه هدف ترسانیدن مخاطب است. در اینصورت این انشاء طلب بتوسط صیغه فردی برای تهدید می‌شود چون تهدید گاهی با فعل است و گاهی با قول است. در اینجا تهدید با قول (صیغه امر) صورت گرفته است.

✓ پس انشاء طلب بتوسط صیغه تهدید است به حمل شایع.

۳- گاهی انگیزه تعجیز است و گاهی تمنی و گاهی انذار و ...

**خلاصه:**

این معانی مذکوره از قبیل تهدید، طلب، تمنی و ... . بمعنای صیغه امر نیستند نه معنای حقیقی و نه معنای مجازی چون این معانی یک سلسله معانی مستقله هستند که طرف نسبت واقع می‌شوند و حال آنکه معنای هیئت معنای مستقل است بلکه نسبت طلبیه است و این معانی انگیزه برای به کار نبردن صیغه در نسبت طلبیه می‌باشد.

اینکه عده‌ای از علماء این معانی را معنا برای صیغه امر قرار داده‌اند بخاطر خلط بین مفهوم و مصداق و یا خلط بین داعی و مفهوم می‌باشد یعنی انشاء طلب بتوسط صیغه فردی از تهدید است این دسته فکر نموده‌اند که تحدید معنای صیغه است و هکذا در معانی دیگر.<sup>۱</sup>

**۲. ظهور الصیغه فی الوجوب****مطلب دوم:**

در اینکه صیغه امر ظهور در وجود دارد و یا خیر، دو نظریه وجود دارد:

۱. صیغه امر ظهور در وجوب دارد و دلالت بر وجوب می‌کند.  
در اینکه منشاء و علت ظهور چیست چهار قول وجود دارد که عبارت‌اند از:
  - ۱- سبب ظهور وضع است. یعنی علت اینکه صیغه امر ظهور در وجوب دارد این است که صیغه امر برای وجوب وضع شده است.
  - ✓ این قول مردود است به اینکه ماده امر دال بر حدث و هیئت آن دال بر نسبت است.
  - ۲- سبب ظهور انصراف است.
  - ۳- سبب ظهور حکم عقلاء است.
  - ۴- سبب ظهور حکم عقل است به همان بیانی که در ماده امر گذاشت.
۲. صیغه امر برای مطلق طلب وضع شده است که قدر مشترک بین وجوب و استحباب می‌باشد ولی صیغه عند الاطلاق ظهور در هیچ یک از این دو ندارد.<sup>۲</sup>

۱ محاضرات ج ۲ ص ۱۲۲ - منتهی الدرایة ج ۱ ص ۴۳۴ .

۲ انوار الاصول ج ۱ ص ۲۷۱ - فوائد الاصول ج ۱ ص ۱۴۴ - تحذیب الاصول ج ۱ ص ۱۱۰ - حقائق الاصول ج ۱ ص ۱۵۹ .

## جلسه چهل و چهارم<sup>۱</sup>

### مطلب اوّل:

عقیده مرحوم مظفر این است که صیغه امر برای نسبت طلبیه وضع شده است و همیشه در همین معنا استعمال می‌شود. وجوب و استحباب را عقل می‌فهمد به اینصورت که وقتی صیغه امر از مولی صادر شد عقل حکم می‌کند که این مولی و تو عبد هستی و زمانی که مولی تو را به عملی امر نمود تا مادامی که اجازه در ترک نداده است بر تو لازم است که آن را بجای آوری.

✓ بر طبق این نظریه مواردی که مراد از صیغه امر وجوب است هیچ منافاتی با مواردی که مراد از صیغه امر استحباب است، ندارد. چون در هر مورد صیغه در یک معنا بکار رفته است که همان نسبت طلبیه می‌باشد و وجوب و استحباب را عقل می‌فهمد.

### شاهد:

شاهد بر اینکه صیغه امر برای نسبت طلبیه وضع شده است و ظهور آن در وجوب به حکم عقل است نه وضع روایات کثیره ای است که در آنها یک فعل امر استعمال شده است و همین یک فعل امر در حق شئی واجب و مستحب هر دو بکار رفته است.

مثل: **إِغْتَسِلَ لِلْجُمُعَةِ وَ الْجَنَابَةِ وَ التَّوْبَةِ.**

در این روایت **إِغْتَسِلَ** فعل امر است که درباره واجب «جنابت» و مستحب «جمعه و توبه» بکار گرفته شده است. طبق عقیده مرحوم مظفر این **إِغْتَسِلَ** که فعل امر است در نسبت طلبیه استعمال شده است و اما درباره **غُسِلَ** جمعه و توبه چون دلیل خارجی بر جواز ترک آن قائم شده است، عقل استحباب آن دو را می‌فهمد ولی درباره **غُسِلَ** جنابت چون قرینه‌ای بر جواز ترک آن قائم نشده است عقل وجوب آن را می‌فهمد.

اما کسانی که معتقدند صیغه امر برای وجوب وضع شده است در این روایات دچار مشکل می‌شوند چون اگر **إِغْتَسِلَ** را بر وجوب که معنای حقیقی آن است حمل کنند در **غُسِلَ** جمعه و توبه به اشکال برخورد می‌کنند و اگر بر استحباب که معنای مجازی آن است حمل کنند در **غُسِلَ** جنابت به مشکل برخورد می‌کنند. این گروه از علما دو راه دارند که هر کدام باطل است:

- ۱- بگویند صیغه امر مثل **إِغْتَسِلَ** در وجوب و استحباب هر دو استعمال شده است. ✓ این راه باطل است. چون لازمه‌اش استعمال لفظ «صیغه امر» در بیش از یک معناست که محال است.
- ۲- بگویند صیغه امر مثل **إِغْتَسِلَ** در مطلق طلب استعمال شده است که جامع بین وجوب و استحباب می‌باشد. ✓ این راه نیز باطل است به دو دلیل:

(۱) طبق این نظریه که صیغه امر برای وجوب وضع شده است، استعمال صیغه در مطلق الطلب یک استعمال مجازی است که محتاج به قرینه می‌باشد؛ و حال آنکه هیچ گونه قرینه‌ای دال بر این معنا وجود ندارد.

(۲) در هیچ آیه و روایتی نداریم که صیغه امر در مطلق الطلب (طلب بی رنگ، طلبی که رنگ و وجوب ندارد، رنگ استحباب نیز ندارد) استعمال شده باشد و بلکه محال است استعمال شود چون طلب کلی است و ممکن نیست کلی بدون اینکه محدود به حدّ خاصی از شدت و ضعف باشد، موجود بشود.  
عبارت دیگر: كيف يُمكنُ أن تستعملَ في مطلق الطلب من دون أن يفصلَ بفصل.<sup>۱</sup>

## مطلب دوم:

### نکته ۱:

بحث در جملات خبریه ای است که در مقام طلب هستند یعنی مولی بتوسط آنها درخواست و طلب را اظهار می‌کند. این دسته از جملات:

أولاً: كثيراً فعلیه هستند و قليلاً اسمیه.

ثانياً: كثيراً مضارعیه هستند و قليلاً ماضویه مگر اینکه جواب شرط قرار بگیرند.

### مثال:

- (۱) امام بجای اینکه بفرماید: «لِيَغْتَسِلَ». می‌فرماید: يَغْتَسِلُ.
- (۲) من تَكَلَّمْ فِي صَلَوَتِهِ أَعَادَ. أَعَادَ جَمَلَةٌ خَبَرِيَّةٌ فِي مَقَامِ طَلَبٍ أَنَّ إِمَامًا بَجَايَ فَلَيعِدُ، از آن استفاده نموده اند.
- (۳) قول والد به ولد خود: وَلَدِي يُصَلِّي.
- (۴) إِذَا حَالَ الْحَوْلَ أَخْرَجَ زَكَاتِهِ. امام بجای فَلَيعْرِجُ، فرموده‌اند: أَخْرَجَ.<sup>۲</sup>

### نکته ۲:

در این جملات دو نظریه وجود دارد:

- ۱- نظری محقق ثانی، محقق اردبیلی، نراقی:  
این جملات ظهور در وجوب ندارند و دلالت بر وجوب نمی‌کنند. این دسته از علماء توقّفی هستند.
- ۲- نظریه مصتّف:  
این جملات همچون صیغه امر ظهور در وجوب دارند و دلالت بر وجوب می‌کنند و منشأ و علت ظهور حکم عقل می‌باشد.<sup>۳</sup>

۱ فواید الاصول ج ۱ ص ۱۳۶ - اجود التقريرات ج ۱ ص ۹۶ - محاضرات ج ۲ ص ۱۲۸ .

۲ اصول صدر ج ۲ ص ۸۲ - تذهیب الاصول ج ۱ ص ۱۱۰ - نهاية الانكار ج ۱ ص ۱۸۰ .

۳ منتهی الدراية ج ۱ ص ۴۴۵ .

**نکته ۳:**

عقیده صاحب کفایه: دلالت این جملات بر وجوب آکد و اشدّ از دلالت صیغه امر بر وجوب می‌باشد. چون مولی بتوسط این جملات خبر از تحقق و وقوع عمل می‌دهد گویا مولی اطاعت مأمور را مسلّم گرفته اند که خبر از وقوع آن می‌دهند.

بعبارت دیگر: این جملات خبر از وقوع و تحقق عمل می‌دهند و وقوع از لوازم طلب حتمی و اکید است یعنی طلبی که موانع تأثیر، مزاحم او نیست. پس طلبی که مدلول جمله خبریه است طلبی می‌باشد که موانع تأثیر مزاحم او نیست ولی صیغه دالّ بر اصل طلب است.<sup>۱</sup>

جلسه چهل و پنجم<sup>۱</sup>

## مطلب اوّل: (الثانی)

## نکته ۱:

گاهی مولی ما به عملی امر می کند بعد از اینکه از آن عمل نهی کرده بود و یا اینکه ما را به عملی امر می کند بعد از اینکه ما خیال می کردیم از این عمل نهی شده ایم.

## مثال:

- ۱- لا تقتلوا الصيد و ... اصطادوا. شارع ابتدا نهی از صید می کنند سپس امر به آن می فرماید.
- ۲- در صحیح مسلم از قول معصوم چنین نقل شده است:  
كنتُ نهيتُكم عن زيارة القبور فزوروها. ابتدا از زیارت قبور نهی شده است و سپس به آن امر شده است.
- ۳- طبیب به مریض می گوید: إشرِب الماءَ بعد از اینکه او را از شرب ماء نهی کرده بود.
- ۴- مریض خیال می کرد که از شرب ماء نهی شده است سپس طبیب به او امر کرد که اشرب الماء.<sup>۲</sup>

## نکته ۲:

در امر بعد از نهی و یا بعد از توهّم نهی ده نظریّه وجود دارد که به چهار نظریّه اشاره می شود:

## (۱) نظریّه مشهور:

این امر ظهور در اباحه بالمعنی الأخص دارد.

مثلاً إشرِب الماء دلالت دارد بر اینکه شرب ماء جایز است چنان که ترک آن نیز جایز است و هیچ طرف بر طرف دیگر رجحان ندارد.

## (۲) نظریّه بعضی از عامّه و بعضی از خاصّه:

این امر ظهور در وجوب دارد.

مثلاً إشرِب الماء دلالت دارد بر اینکه شرب ماء واجب است.

## (۳) نظریّه عَضُدی:

عملی که به آن امر شده است همان حکمی را دارد که قبل از نهی داشت.

## (۴) نظریّه مصنّف:

این امر تنها ممنوعیت را در بر می دارد و هیچ کدام از احکام اربعه دیگر را اثبات نمی کند. پس اگر بخواهد حکمی اثبات شود نیازمند به دلیل می باشد.

**دلیل مصنف:****مرحله ۱:**

قبلاً گفته شد دلالت صیغه امر بر وجوب به حکم عقل است یعنی این عقل است که می‌گوید این امر دلالت بر وجوب می‌کند و آن امر دلالت بر وجوب نمی‌کند.

**مرحله ۲:**

حکم عقل بر وجوب متوقف بر دو چیز است:

- ۱- قرینه‌ای بر اذن مولی به ترک نباشد. یعنی بعد از اینکه صیغه امر از مولی صادر شد عقل حکم می‌کند به اینکه تا مادامی که قرینه‌ای بر جواز ترک نباشد انجام عمل لازم است. پس اگر قرینه‌ای بر جواز ترک عمل بود عقل حکم به وجوب عمل نمی‌کند.
- ۲- ما یَحْتَمِلُ الْقَرِينَةُ نَبَاشِدَ. یعنی چیزی که احتمال دارد قرینه باشد بر جواز ترک. پس اگر ما یَحْتَمِلُ الْقَرِينَةُ بود باز عقل حکم به وجوب عمل نمی‌کند.

**مرحله ۳:**

وقوع امر بعد از نهی قرینه یا حداقل ما یَحْتَمِلُ الْقَرِينَةُ بر اذن مولی به ترک عمل می‌باشد و با وجود این قرینه عقل حکم به وجوب عمل نمی‌کند.

به عبارت دیگر: وقوع امر بعد از نهی باعث می‌شود که صیغه امر ظهور اولی خود را که وجوب است از دست بدهد آنگاه این صیغه امر ظهور دیگری پیدا نمی‌کند که جای ظهور اول را بگیرد و لذا در این موارد وقوع امر بعد از نهی اجمال پیدا می‌کند و نمی‌توان گفت که صیغه ظهور در وجوب و یا اباحه دارد.

بله، اگر قرینه دیگری باشد مشخص می‌شود که صیغه امر ظهور در چه چیزی دارد ولی بحث ما در جایی است که قرینه دیگری در کار نباشد.

**خلاصه عقیده مصنف:**

وقوع امر بعد از نهی و یا بعد از توهم نهی، قرینه سارقه می‌باشد یعنی دلالت دارد که عمل حرام و ممنوع نیست. ولی این وقوع امر بعد از نهی یا توهم نهی هرگز قرینه معینه نخواهد بود به اینصورت که این صیغه ظهور در حکم خاصی داشته باشد و در بین احکام حکمی را معین کند.<sup>۱</sup>

۱ ایضاح الکفایة ج ۲ ص ۷۲ - محاضرات ج ۲ ص ۲۰۵ - منتهی الدرایة ج ۱ ص ۴۹۷ .



جلسه چهل و نهم<sup>۱</sup>

## ۳. التَّعْبُدِي وَ التَّوَصُّلِي

## مطلب اول:

برای واجب تعبدی و توسلی دو تعریف ذکر شده است:

## (۱) تعریف اول:

## ۱- واجب تعبدی:

به واجبی گفته می‌شود که مکلف باید آن را به قصد قربت انجام دهد تا آن واجب امتثال شود و از ذمه او ساقط گردد.

بجای آوردن واجب به قصد قربت:

یا به این است که آن واجب را به قصد اطاعت امر به آن واجب بجای بیاورد، مثلاً بگوید من این عمل واجب را انجام می‌دهم چون خداوند به آن امر نموده است و من به قصد اطاعت امر خدا آن را بجای می‌آورم. یا عمل واجب را به قصد دیگری انجام می‌دهد که بحث آن در مباحث آینده خواهد آمد.

مثال برای واجب تعبدی: صلوئه، حج، صوم، ...

## ۲- واجب توسلی:

به واجب گفته می‌شود که بصرف انجام آن امتثال می‌شود و از ذمه مکلف ساقط می‌شود اگر چه با قصد قربت نباشد.

مثال: نجات دادن غریق، پرداختن قرض، دفن میت، رد سلام، نفقه زوجه، ...

## (۲) تعریف دوم:

## ۱- واجب تعبدی:

واجبی است که انگیزه مولی برای عمل نمودن به آن برای ما معلوم نیست؛ یعنی مولی بخاطر چه مصلحت و ملاکی امر به این واجب کرده است برای ما معلوم نیست. وجه تسمیه:

تعبد در لغت بمعنای تسلیم شدن است و آنچه که انگیزه شده است تا مامور این واجب را بجای بیاورد تنها و تنها امر مولی می‌باشد، یعنی مکلف عمل را بجای می‌آورد چون مولی به آن عمل کرده است از باب تسلیم به امر مولی اگر چه علت و فلسفه امر مولی به این عمل را نمی‌داند.

مثال: وجوب دو رکعتی بودن نماز صبح.

## ۲- واجب توسلی است:

توسلی واجبی است که انگیزه مولی برای عمل کردن به این واجب برای ما معلوم است. مصلحتی که باعث امر مولی شده است این است که برای ما روشن می‌باشد.

مثل دفن میت که انگیزه امر به دفن بتوسط روایات برای ما روشن شده است.<sup>۱</sup>

### فائده:

بین تعبّدی طبق تعریف اوّل و تعبّدی طبق تعریف دوّم نسبت عموم خصوص من وجه می‌باشد و هکذا توصّلی.

### مطلب دوّم:

ما نسبت به عملی که از ناحیه شارع واجب شده است، یکی از سه حالت را پیدا می‌کنیم:

۱. یک مرتبه یقین پیدا می‌کنیم که این واجب، واجب تعبّدی است. (مراد از تعبّدی، تعبّدی طبق تعریف اوّل

است)

۲. یک مرتبه یقین پیدا می‌کنیم که این واجب، واجب توصّلی است.

۳. یک مرتبه در این واجب شکّ می‌کنیم که آیا واجب تعبّدی است و یا توصّلی؟

✓ در اینصورت باید دید اصل در واجبات تعبّدی بودن است تا موارد مشکوکه را بر آن حمل کنیم و یا اصل

در واجبات توصّلی بودن است.

### فائده:

مراد از اصل در اینجا در مرحله اوّل، اصل لفظی است و در مرحله بعد، اصل عملی می‌باشد.<sup>۲</sup>

۱. تحایة الدرایة ج ۱ ص ۱۲۹ - مطراح الأنظار ص ۵۹ .

۲. حقائق الاصول ج ۱ ص ۱۶۵ .

جلسه چهل و هفتم<sup>۱</sup>

## مقدمه:

## نکته ۱:

آیا قصد امتثال امر که یکی از اقسام قصد قربت می باشد امکان دارد در متعلق امر اخذ شود و یا این که محال است؟ مثلاً آیا مولی می تواند بفرماید: صَلِّ مَعِ قَصْدِ الْأَمْرِ یا اینکه محال است؟  
 علماء در این مسئله دو نظریه دارند:

- ۱- بعضی معتقدند که اخذِ قصدِ امتثال امر در متعلق امر ممکن است و لذا مولی می تواند بفرماید: صَلِّ مَعِ قَصْدِ الْأَمْرِ.
  - ۲- بعضی دیگر معتقدند که قصدِ امر در متعلق امر اخذ نمی شود و لذا مولی نمی تواند بفرماید: صَلِّ مَعِ قَصْدِ الْأَمْرِ.
- ✓ دلیل این گروه از علماء در مباحث بعدی خواهد آمد.

## نکته ۲:

اطلاق و تقييد متقابلاً هستند.

در نوع تقابل بين اطلاق و تقييد سه نظريه وجود دارد:

- ۱- گروهی تناقض می دانند.
- ۲- گروه تضاد می دانند.
- ۳- مصنف می فرماید: تقابل بين اطلاق و تقييد تقابل عدم و ملكه است.  
 به اینصورت که تقييد ملكه است یعنی مقيد بودن و اطلاق عدم ملكه است یعنی مقيد نبودن مثل عمی و بصر که عمی عدم ملكه و بصر ملكه است.  
 در باب عدم و ملكه گفته شده است که عدم بر جائی اطلاق می شود که قابلیت و شأنیت برای ملكه را داشته باشد و لذا در مثال عمی و بصر اطلاق عمی بر دیوار صحیح نیست چون دیوار قابلیت بصر را ندارد در باب اطلاق و تقييد نیز سخن همین است به اینصورت که به کلامی، مطلق گفته می شود که قابلیت برای تقييد را داشته باشد ولی مقيد نشده باشد.<sup>۲</sup>

## مطلب اول: (ب)

این اختلاف که آیا اصل در واجب تعبدیت است یا توصلیت از اختلاف دیگری سر چشمه می گیرد و آن اختلاف دیگر این است که آیا می توان قصد امر را در متعلق امر اخذ کرد یا خیر؟  
 در این زمینه دو نظریه بود که عبارت اند از:

(۱) قصد امر را در متعلق امر می‌توان اخذ نمود.

✓ طبق این نظریه:

**أولاً:** تمسک به اطلاق کلام مولى می‌شود. یعنی اگر امری از مولى صادر شد و مقید به قصد الامر نشده بود کشف می‌کنیم که این عمل واجب توصلى است چون بر طبق این نظریه مولى می‌توانست قصد الامر را در متعلق امر اخذ کند و متعلق را به قصد الامر مقید نماید و حال آنکه مقید نکرده است.

✓ در اینصورت تمسک به اطلاق کلام می‌شود و گفته می‌شود که مولى قصد امر و قصد قربت را طالب نیست و الا می‌آورد.

**ثانياً:** اصل در واجب توصلى می‌شود. پس هر گاه مولى امر به عملی نمود آن عمل واجب توصلى خواهد بود مگر دلیل بر تعبدیت قائم شود.

(۲) قصد امر را در متعلق امر نمی‌توان اخذ کرد.

✓ طبق این نظریه:

**أولاً:** تمسک به اطلاق کلام مولى نمی‌شود. یعنی اگر امری از مولى صادر شد و مقید به قصد الامر نشده بود نمی‌توانیم تمسک به اطلاق این کلام بکنیم و کشف کنیم که این عمل واجب توصلى است چون بر طبق این نظریه تقیید امر به قصد الامر محال است؛ تقیید که محال شد، اطلاق نیز محال می‌شود و لذا نمی‌توان با اجراء اصالة الاطلاق توصلى بودن واجب را اثبات کرد به دلیل اینکه مطلق بودن کلام مولى يَحْتَمِلُ بخاطر این باشد که قید مراد مولى نبوده است و يَحْتَمِلُ که قید مرادش بوده است ولی چون نمی‌توانسته، نیاورده است.

**ثانياً:** مراجعه به اصل عملی می‌شود که احتیاط است. یعنی مکلف باید احتیاط کند و عمل را با قصد قربت انجام دهد.

چون بعد از اینکه امر از مولى صادر شد ذمه مکلف یقیناً به تکلیف مشغول شد در اینجاست که عقل می‌گوید: مشغولیت یقینی ذمه فراغت یقینی می‌خواهد و لذا ای مکلف باید این عمل را به قصد قربت انجام دهی تا یقین پیدا کنی که امر مولى از ذمه تو ساقط شده است به این اصل، احتیاط عقلی گویند که مستفاد از آن تعبدیت واجب است.

## خلاصه:

طبق نظر اول مقتضای اصل لفظی (اصالة الاطلاق) توصلى شد و طبق نظر دوم مقتضای اصل عملی تعبدیت شد.

## فائده:

کسانی که قائلند قصد الأمر در متعلق امر اخذ نمی‌شود سه دسته هستند:

۱- عده‌ای به احتیاط مراجعه می‌کنند که در اینجا مطرح شد.

- ۲- عده‌ای به برائت مراجعه می‌کنند که در مباحث آینده خواهد آمد.
- ۳- عده‌ای مثل مصنف به اطلاق مقامی تمسک می‌کنند.
- ✓ طبق دسته اول اصل در واجب تعبدیت است و طبق دسته دوم و سوم اصل در واجب توصلیت است.<sup>۱</sup>

### مطلب دوم:

برای قصد قربت اقسامی وجود دارد که در زیر به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

- ۱- مکلف عمل را به قصد امتثال و اطاعت امر بجای آورد، مثلاً بگوید: خداوندا تو به این عمل امر کرده‌ای و من به قصد اطاعت امر تو این عمل را بجای می‌آورم.
- ۲- مکلف عمل را به قصد محبوبیت ذاتیه و رحمان ذاتی که برای عمل است، عمل را انجام دهد. مثلاً بگوید: خداوندا من این عمل را بجای می‌آورم چون این عمل ذاتاً محبوب است.

فائده:

همین محبوبیت ذاتیه ملاک برای امر به عمل شده است ولی ما این محبوبیت را از راه امر به عمل کشف می‌کنیم چون هر چه که مأمور به شد معلوم می‌شود دارای محبوبیت ذاتیه بوده است که همان باعث امر شده است.

- ۳- مکلف به قصد جلب رضایت خداوند عمل را بجای آورد.
- ۴- مکلف به قصد دخول در بهشت عمل را انجام دهد.
- ۵- مکلف به قصد ترس از جهنم عمل را بجای آورد.
- ۶- مکلف به قصد اهلیت داشتن مولی برای عبادت عمل را بجا آورد.<sup>۲</sup>

### مطلب سوم:

#### سؤال ۱:

اینکه علماء بحث می‌کنند که آیا قصد قربت در متعلق امر اخذ می‌شود یا محال است، مراد کدامیک از اقسام قصد قربت است؟

#### جواب:

مرادشان قصد الامر است چون سایر اقسام بالاتفاق می‌توان در متعلق امر اخذ کرد، مثلاً مولی می‌تواند بفرماید: صَلِّ بَدَاعَى كَوْنِ الصَّلَاةِ حَسَنَةً مَحْبُوبَةً.

#### سؤال ۲:

حال که سایر اقسام قسم قصد قربت در متعلق امر ممکن است اخذ شود آیا فعلاً هم اخذ شده است یا خیر؟ (معنای اخذ فعلی این است که عبادت بدون اینها عبادت صحیح نخواهد شد)

۱ نهایة الدرایة ج ۱ ص ۱۳۸ .

۲ اصطلاحات الاصول ص ۲۷۶ - نهایة الدرایة ج ۱ ص ۱۳۰ .

**جواب:**

هیچیک در مأمور به اخذ نشده است به دلیل اینکه اگر مکلف صلوة را به قصد امر بجای آورد بدون اینکه سایر اقسام قصد قربت را قصد کرده باشد فقها می فرمایند صلوة او صحیح است این فتوای فقها به صحت دلیل است که سایر اقسام مأمور به اخذ نشده است. چون اگر اخذ شده بود عبادت بدون آنها صحیح نمی شد.<sup>۱</sup>

جلسه چهل هشتم<sup>۱</sup>

## مطلب اول: (ج)

واجب مثل صلوات دارای دو نوع تقسیمات می‌باشد:

## (۱) تقسیمات اولیه:

به تقسیماتی که با قطع نظر از تعلق گرفتن امر به واجب برای واجب پیدا می‌شود گویند. عبارت دیگر: به تقسیماتی گفته می‌شود که امر به واجب باعث پیدایش این تقسیمات نشده است. مثلاً صلوة با قطع نظر از تعلق گرفتن امر به آن دارای یک سلسله تقسیماتی است که از قبیل: صلوة یا با سلام است یا بدون سلام، یا با طهارت است یا بدون طهارت، یا با ساتر است یا بدون ساتر، یا رو به قبله است یا رو به قبله نیست، یا با قنوت است یا با قنوت نیست و ... بالاخره با در نظر گرفتن هر جزء یا شرط یا هر چیزی که در خارج صلوة ممکن است با او پیدا شود یک تقسیم برای صلوة پیدا می‌شود.

## (۲) تقسیمات ثانویه:

به تقسیماتی که بعد از آمدن امر به وجوب، برای واجب پیدا می‌شود گویند. عبارت دیگر: به تقسیماتی گفته می‌شود که امر به واجب باعث پیدایش این تقسیمات شده است. مثلاً گوئیم: صلوة بر دو قسم است: صلاتی که به قصد امر را انجام می‌دهیم و صلواتی که به قصد امر انجام نمی‌دهیم. اول باید امر باشد تا این تقسیم صحیح بشود. و یا بگوئیم: صلوة بر دو قسم است: صلاتی که معلوم الوجوب است (یعنی علم به وجوب آن داریم) و صلاتی که مجهول الوجوب است. اول باید امر و وجوبی باشد تا این تقسیم و صحیح بشود.<sup>۲</sup>

## مطلب دوم:

در رابطه با تقسیمات اولیه در مقام دو مقام باعث می‌شود:

## ۱- مقام ثبوت و یا واقع:

زمانیکه ما واجب را مثل صلوة با خصوصیتی از خصوصیات مقایسه می‌کنیم، واجب نسبت به این خصوصیت در عالم واقع یکی از سه حالت را دارد و محال است از این سه حالت خارج باشد این حالات عبارتند از: (۱) یک مرتبه واجب در واقع مقید به وجود آن خصوصیت است یعنی در واقع شارع امرش را روی آن واجب برده است با وجود آن خصوصیت را در واجب معتبر دانسته است. ✓ در اینصورت به واجب، ماهیت بشرطی شیء گویند. مثل طهارت، سلام، رکوع، سجود و ... که صلوة در واقع مقید به وجود اینها است.

- (۲) یک مرتبه واجب در واقع مقید به عدم و نبود آن خصوصیت است یعنی در واقع شارع امر را بر روی آن واجب برده است و عدم آن خصوصیت را در واجب معتبر دانسته است.
- ✓ در اینصورت به واجب، ماهیت بشرط لا گویند. مثل کلام، قهقهه، حدث و ... که صلوة در واقع مقید به عدم اینها است.
- (۳) یک مرتبه واجب در واقع نه مقید به وجود آن خصوصیت است و نه مقید به عدم آن خصوصیت، یعنی در واقع شارع امرش را روی واجب برده است، نه وجود این خصوصیت را در واجب معتبر دانسته و نه عدم این خصوصیت را.
- ✓ در اینصورت به واجب، ماهیت لا بشرط گویند. مثل قنوت و ... که صلوة در واقع نه مقید به آن است و نه مقید به عدم آن. بلکه نسبت به این دسته از خصوصیات لا بشرط است. این حالات در مقام واقع است.

## ۲- مقام اثبات و یا مقام دلالت دلیل:

- دلیلی که دلالت بر وجوب عملی می‌کند سه حالت دارد:
- (۱) یک مرتبه دلیل، بر معتبر بودن قیدی در آن عمل دلالت دارد.
- مثل اینکه دلیل می‌گوید: صَلِّ مَعَ الطَّهَارَةِ.
- و یا اینکه یک دلیل خارجی دلالت بر اعتبار قید می‌کند.
- (۲) یک مرتبه دلیل، بر معتبر بودن عدم یک قیدی در آن عمل دلالت دارد.
- مثل اینکه دلیل می‌گوید: صَلِّ مَعَ عَدَمِ الْقَهْقَهَةِ.
- و یا اینکه دلیل خارجی دلالت بر اعتبار عدم قید می‌کند.
- (۳) یک مرتبه دلیل نه دلالت بر اعتبار قیدی در واجب می‌کند و نه دلالت بر اعتبار عدم آن قید. تقیید به هیچ طرف نشده است؛ نه به وجود قید و نه به عدم قید.
- ✓ در اینصورت می‌توانیم تمسک به اطلاق کلام مولی کنیم که قنوت در غرض مولی دخالت دارد و یا خیر. در اینجا تمسک به اطلاق صَلِّ می‌کنیم و می‌گوئیم مولی می‌توانست قید قنوت را بیاورد و بفرماید صَلِّ مَعَ الْقَنُوتِ یا اینجا نیاورده است از این نیاوردن معلوم می‌شود قنوت در غرض او دخالت ندارد.

## سؤال:

از کجا پی به عالم ثبوت و واقع می‌بریم؟

## جواب:

- از مقام اثبات مقام اثبات کاشف از مقام ثبوت و واقع است.
- ✓ نتیجه: اطلاق و تقیید در تقسیمات اولیه واجب ممکن است.<sup>۱</sup>



## جلسه چهل و نهم<sup>۱</sup>

### مطلب اوّل. (۵)

تقسیمات ثانویه دارای دو ویژگی می‌باشند که هر کدام را با دلیل بیان می‌کنیم:

#### ویژگی ۱:

تقیید در تقسیمات ثانویه محال است یعنی نمی‌توان متعلق امر را به قصد الامر مقید کرد به این صورت که گفته شود صَلِّ مَعَ قِصْدِ الْاَمْرِ. (صلات با قصد امر واجب است)

#### دلیل:

#### مرحله ۱:

قصد الامر متوقّف بر وجود امر است یعنی اوّل باید امری باشد تا مکلف عمل را به قصد آن امر انجام دهد. اگر امر نباشد هرگز قصد الامر نخواهد بود. مثلاً: اوّل باید امر به صلوة شود تا مکلف صلوة را به قصد آن امر انجام دهد و الا اگر امر به صلوة نشده باشد صلوة به قصد امر از مکلف تحقّق پیدا نمی‌کند.

#### مرحله ۲:

اگر قصد الامر در متعلق امر اخذ شود معنایش این می‌شود: عملی امر دارد که با قصد الامر باشد یعنی عمل همراه با قصد الامر موضوع برای امر می‌شود. پس اگر عمل با قصد الامر است بود امر دارد و اگر با قصد الامر نبود امر ندارد و لذا باید اوّل قصد الامر باشد تا امر از ناحیه مولى تحقّق پیدا کند و لازمه این مطلب دو چیز است: **دور:** چون قصد الامر متوقّف بر امر است و امر نیز متوقّف بر قصد الامر است و این محال است. **خلف** یعنی خلاف فرض: چون ما فَرَضْنَاهُ مُتَقَدِّمًا (امر) یكون متأخراً (قصد الامر) یكون متقدماً. و این محال است.

#### ویژگی ۲:

اطلاق در تقسیمات ثانویه محال است.

#### دلیل:

بین تقیید و اطلاق تقابل ملکه و عدم ملکه است. ✓ طبق قاعده ملکه و عدم و ملکه اگر تقیید که ملکه است محال شد اطلاق که عدم ملکه است نیز محال می‌شود.

پس اگر مولى فرمود: صَلِّ. نمى توانيد تمسك به اطلاقِ صَلِّ نمائيد و بگوئيد قصد قربت در غرض مولى دخالت ندارد.

### فائده:

تمام آنچه که بر قصد الامر گفته شد در باب علم نیز می آید.<sup>۱</sup>

### مطلب دوم:

بعد از بیان این چهار نکته به اصل بحث بر می گردیم که بالاخره اصل در واجبات تعبدیت است تا موارد مشکوکه را بر آن حمل کنیم و یا اصل در واجبات توصلیت است؟ در این مورد دو نظریه است:

(۱) عده ای بر این عقیده هستند که اصل در واجبات تعبدیت است و لذا هر واجبی را بر تعبدیت حمل می کنند مگر دلیل بر خلاف باشد.

✓ دلیل این دسته احتیاط بود که گذشت.

(۲) عده ای بر این عقیده هستند که اصل در واجبات توصلیت است.

✓ دلیل این دسته اطلاق کلام شارع نیست چون اطلاقى در کار نمی باشد. دلیل این دسته اصالة البرائة نیست

که بگویند ما شک داریم که قصد قربت واجب است یا خیر اصالة البرائة جاری می کنیم و می گوئیم واجب نیست. بلکه دلیل این دسته اطلاق مقامی است.

## جلسه پنجاهم<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

عده‌ای بر این عقیده هستند که اصل در واجبات توصلیت است. این گروه برای مدعای خود تمسک به اطلاق مقامی کردند. اطلاق مقامی را در ضمن دو مرحله و یک نتیجه شرح می‌دهیم:

### مرحله ۱:

مأمور به تابع غرض شارع است.

#### توضیح:

اگر غرض شارع مطلق بود حتماً شارع باید امرش را بر روی مطلق بیاورد و اگر غرض شارع مقید بود قطعاً شارع باید امرش را بر مقید بیاورد.

**مثال:** فرض کنید غرض شارع عتق رقبه است در اینصورت مأمور به هم مطلق خواهد بود و لذا شارع باید بفرماید: اعتق رقبه. اگر غرض شارع عتق رقبه مؤمنه است در اینصورت مأمور به هم مقید خواهد بود و لذا شارع باید بفرماید: اعتق رقبه مؤمنه.

### مرحله ۲:

اگر غرض شارع مقید است مأمور به هم می‌بایست مقید باشد. آن گاه قید دو صورت دارد:

- ۱- یک مرتبه آوردن قید در خود امر ممکن است. ✓  
در اینصورت بر مولی لازم است که قید را بیاورد.
- ۲- یک مرتبه آوردن قید در خود امر ممکن نیست. ✓  
در اینصورت بر مولی لازم است که به هر نحوی شده است قید را بیان کند و از قید غافل نشود. اگر چه به آوردن دو امر باشد که اول به اصل عمل تعلق بگیرد؛ مثلاً بفرماید: صلّ و امر دوم به قید تعلق بگیرد؛ مثلاً بفرماید: اِفْعَلْ صَلَوَتَكَ مَعَ قِصْدِ الْاَمْرِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ قَبْلُ.
- ✓ **نتیجه:** حال اگر مولی امر دومی نیاورد که قید را بیان کند از این نیاوردن کشف می‌کنیم که غرض او به مقید تعلق نگرفته است بلکه غرض او مطلق است. به این اطلاق مقامی گفته می‌شود. آنگاه در ما نحن فيه آوردن قصد الامر در خود امر ممکن نیست اگر مولی به طریق دیگری این قید را بیان نکند کشف می‌کنیم که قصد قربت در غرض او دخالت ندارد که در اینصورت واجب توصلی می‌شود.

### نکته:

اگر شارع قید را بوسیله امر دومی بیان کند این دو امر بمنزله یک امر است. یعنی مثلاً صَلِّ با اِفْعَلْ صَلَوَتَكَ مَعَ قِصْدِ الْاَمْرِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ قَبْلُ، بمنزله یک امر است. به اینصورت که اگر مکلف نماز را با قصد امر انجام دهد

هر دو امر ساقط می‌شود و اگر مکلف نماز را با قصد امر انجام ندهد - اعم از آنکه اصلاً صلوة را انجام ندهد یا صلوة را بدون قصد امر انجام دهد - هر دو امر ثابت خواهد ماند و ساقط نمی‌شود.<sup>۱</sup>

#### ۴. الواجب العینی و اطلاق الصیغه

##### مقدمه:

واجب در یک تقسیم بر دو قسم است:

##### (۱) واجب عینی:

به عملی گفته می‌شود که بر تمامی مکلفین واجب است و بواسطه انجام بعضی از دیگران ساقط نمی‌شود مثل صلاة یومیه.

##### (۲) واجب کفایی:

به عملی گفته می‌شود که ابتداء بر تمامی مکلفین واجب است ولی بواسطه انجام بعضی از دیگران ساقط می‌شود مثل صلاة بر میت.

##### مطلب دوم:

گاهی شارع به عملی امر می‌کند که در اینصورت عمل واجب می‌شود. ما نسبت به این واجب یکی از سه حالت را داریم:

(۱) گاهی بواسطه قرینه‌ای یقین پیدا می‌کنیم که این واجب، واجب عینی است. یعنی بر ذمه ما ثابت است چه دیگران انجام بدهند و چه انجام ندهند.

✓ در اینصورت به یقین خود عمل می‌کنیم.

(۲) گاهی بواسطه قرینه ای یقین پیدا می‌کنیم که این واجب، واجب کفائی است.

✓ در اینصورت نیز به یقین خود عمل می‌کنیم.

(۳) گاهی شک می‌کنیم که این واجب، واجب عینی است یا کفائی؟

✓ در اینصورت باید دید مقتضای اصل لفظی و اصل عملی چیست؟

◀ مطلق بودن صیغه امر اقتضاء می‌کند که واجب عینی است. چون زمانی که شارع امر نمود عقل می‌گوید

تا مادامی که یقین نداری این واجب بواسطه انجام بعضی از ذمه تو ساقط می‌شود بر تو واجب است که آن را انجام بدهی.<sup>۲</sup>

##### عبارت آفایاء:

إنَّ واجب الكفائی يحتاج إلى التقييد بصورة عدم اقدام الغير بخلاف الواجب النفسى فإنه واجبٌ على كلِّ تقديرٍ.<sup>۳</sup>

۱ مطرح الأنظار ص ۶۰ - اجود التقريرات ج ۱ ص ۱۱۱ - حقائق الاصول ج ۱ ص ۱۶۵.

۲ انوار الاصول ج ۱ ص ۳۰۴.

۳ تحایة الافکار ج ۱ ص ۲۰۹.

جلسه پنجاه و یکم<sup>۱</sup>

## ۵. الواجب التعیني و إطلاق الصیغه

## مقدمه:

واجب در یک تقسیم بر دو قسم است:

- (۱) واجب تعیني: به عملی گفته می‌شود که خصوص او واجب است. عبارت دیگر: جانشین در عرض ندارد یعنی مکلف مخیر بین این عمل و دیگری نیست مثل صلاة یومیة.
- (۲) واجب تخییری: به عملی گفته می‌شود که جانشین در عرض دارد یعنی مکلف مخیر بین این عمل و دیگری است مثل کفاره عمدی افطار در ماه رمضان که عبارت است از: اطعام شصت مسکین یا صوم دو ماه متوالی یا عتق رقبة.

## فائدة:

جانشین در طول منافاتی با واجب تخییری ندارد.

## مطلب اول:

ما نسبت به یک واجب یکی از سه حالت را پیدا می‌کنیم:

- (۱) گاهی بتوسط قرینه یقین پیدا می‌کنیم که این واجب، واجب تعیني است.
- (۲) گاهی بتوسط قرینه یقین پیدا می‌کنیم که این واجب، واجب تخییری است. ✓ در این دو صورت به یقین خود عمل می‌کنیم.
- (۳) گاهی شک می‌کنیم که این واجب، تعیني است یا تخییری؟ ✓ در اینصورت باید دید اصل در واجب چیست و تا موارد مشکوکه را بر آن حمل نمائیم. مقتضای مطلق آوردن صیغه امر اصل لفظی است این است که واجب تعیني باشد چون واجب تخییری محتاج به قرینه است، همچون أو، إِمَّا و ... مثلاً شارع بگوید: یَجِبُ هَذَا أَوْ ذَلِكَ یا افْعَلْ هَذَا أَوْ ذَلِكَ. پس اگر صیغه امر مطلق بود، ظهور در تعیني پیدا می‌کند.

## ۶. الواجب النفسی و إطلاق الصیغه

## مقدمه:

واجب در تقسیمی دیگر بر دو قسم است:

- ۱- واجب نفسی: به عملی گفته می‌شود که بخاطر خودش واجب شده است چون دارای مصلحت است نه از باب اینکه مقدمه برای واجب دیگری باشد مثل صلاة یومیة.

۲- **واجب غیری:** به عملی گفته می‌شود که بخاطر غیر واجب شده است و از باب اینکه مقدمه برای واجب دیگری است واجب شده است. مثل وضوء.

### مطلب دوم:

اگر در واجبی شک کردیم که آیا واجب نفسی است و یا غیری؟

✓ مقتضای اصل لفظی (مطلق بودن صیغه امر) نفسی بودن است چون واجب غیری بر فرض واجب بودن غیر واجب خواهد بود و لذا نیاز به قرینه‌ای دارد که بگوید این واجب است هنگام وجوب آن غیر. مثل اینکه شارع بفرماید: إذا قمت إلى الصلوة فاغسلوا ...<sup>۱</sup>

## ۷. الفور و التراخی

### مطلب سوم:

در اینکه صیغه امر آیا دالّ بر فور و تراخی است در بین علماء اقوالی وجود دارد:

(۱) صیغه برای فور وضع شده است و دلالت بر فور می‌کند.

(۲) صیغه برای تراخی وضع شده است و دلالت بر آن می‌کند.

(۳) صیغه مشترک لفظی بین فور و تراخی است.

(۴) صیغه نه دالّ بر فور است و نه تراخی.

### دلیل:

صیغه امر دو چیز است که هیچ کدام دالّ بر فور و تراخی نیست:

۱- ماده که دالّ بر حدث صِرف است.

۲- هیئت که دالّ بر نسبت طلبیه است.

### مطلب چهارم:

### مصنّف فرمودند:

اگر ما باشیم و صیغه امر، صیغه امر ظهور در هیچ یک از فور یا تراخی ندارد ولی عده‌ای فرموده اند، ما دو دلیل خارجی داریم دالّ بر اینکه فور در تمامی واجبات، واجب است:

(۱) آیه:

----- «سارعوا إلى مغفرة من ربكم» -----

نحوه استدلال به این آیه چنین است:

سارعوا فعل امر است و فعل امر ظهور در وجوب دارد و لذا معنای آیه چنین می‌شود: سرعت گرفتن واجب است. مراد از مغفرت بخشیدن نیست چون بخشیدن کار خداست و معنا ندارد عبد به سوی آن سرعت بگیرد بلکه

مراد از مغفرت، سبب مغفرت است که همان فعل مأمور به می‌باشد پس سرعت گرفتن برای انجام اموری که خداوند به آنها امر نموده واجب است و این همان فور است.

(۲) آیه:

----- «استبقوا الخیرات» -----

نحوه استدلال به این آیه چنین است:

استبقوا فعل امر است و فعل امر دلالت بر وجوب دارد یعنی سرعت گرفتن واجب است. الخیرات جمع معرف به ال است که مفید عموم می‌باشد یعنی همه امور نیک. و لا شکّ در اینکه واجبات از خیرات هستند. ✓ پس سرعت گرفتن به انجام واجبات، واجب است و این همان فور است.

## جلسه پنجاه و دوم<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

از آن دو آیه، دو جواب داده شده است:

### جواب ۱:

جواب اول در ضمن دو مرحله روشن می شود.

### مرحله ۱:

سبب و مغفرت در آیه اول و الخیرات در آیه دوم شامل مستحبات نیز می شود چون مستحبات الهیه نیز سبب مغفرت هستند و از خیرات محسوب می شوند و لذا بر مستحبات اطلاق سبب مغفرت و خیرات می شود؛ آنگاه معنای آیه چنین می شود: سرعت گرفتن و شتاب کردن برای انجام مستحبات واجب است و حال آنکه مستحبات اموری هستند که ترکشان از اصل جایز است پس چگونه سرعت گرفتن برای انجام آنها واجب می شود؟

### مرحله ۲:

حال که هر دو آیه شامل مستحبات شد همین شمول قرینه است که طلب سرعت مستفاد از سارعوا و طلب سبقت مستفاد از استبقوا طلب وجوبی نیست بلکه طلب استجابی است. ✓ پس حداکثر دو آیه دال بر استجاب به فوریت هستند و حال آنکه مدعا وجود فوریت است پس مدعا اثبات نشد.

### مقدمه برای جواب دوم:

تخصیص اکثر آن است که متکلم در کلامش حکمی را برای عامی اثبات کند آنگاه دانه دانه افراد عام را از این حکم خارج کند بطوری که افراد کمی در تحت عام باقی بماند. مثل اینکه متکلم بگوید: بعث اموالی (اموال جمع مضاف و مفید عموم است) سپس دانه دانه استثناء بزند و بگوید: بجز فلان، بجز فلان و ... این قدر استثناء بزند که در تحت (اموالی) چیز جزئی باقی بماند. این تخصیص اکثر قبیح است و قبیح بر حکم محال است.

### جواب ۲:

سَلَمْنَا که این دو آیه مختص به واجبات باشند و شامل مستحبات نشوند آنگاه معنای آیات چنین می شود: سرعت گرفتن به سوی واجبات، واجب است ولی ما از خارج می دانیم که در کثیری از واجبات سرعت گرفتن واجب نیست پس باید دانه دانه واجبات را از تحت حکم عام خارج کنیم، آن وقت افراد کمی در تحت عام باقی می ماند و این تخصیص اکثر است که قبیح می باشد؛ پس حمل صیغه امر در این دو آیه



بر وجوب صحیح نیست بلکه باید حمل بر استحباب شود بعضی سرعت مستحب است و حال آنکه مدعا وجوب فوریت است پس مدعا اثبات نشد.<sup>۱</sup>

## ۸. المرّة و التکرار

### مطلب دوم:

در بحث مرّة و تکرار در دو مقام بحث می‌شود:

#### (۱) وضع.

یعنی می‌خواهیم بدانیم که صیغه امر برای کدام یک وضع شده است. آیا برای مرّه وضع شده است و یا تکرار؟ در مسئله اقوالی وجود دارد که به سه قول اشاره می‌کنیم:

۱- عده‌ای از قدماء قائلند صیغه امر برای مرّة وضع شده است و اگر در تکرار استعمال شود این استعمال، استعمال مجازی است و محتاج به قرینه می‌باشد.

۲- عده دیگری از قدماء قائلند صیغه امر برای تکرار وضع شده است و اگر در مرّة استعمال شود، مجاز است و محتاج به قرینه می‌باشد.

۳- متأخرین بر این عقیده هستند که صیغه امر نه برای مرّة وضع شده است و نه برای تکرار. بلکه صیغه امر برای نسبت طلبیّه و طلب ایجاد ماهیت وضع شده است و هر یک از مرّة و تکرار از معنای صیغه خارج است و می‌بایست بتوسط قرینه فهمیده شود.

✓ دلیل همان است که در بحث فور و تراخی گذاشت.

#### (۲) اطلاق.

یعنی می‌خواهیم بدانیم زمانی که مولى امرش را مطلق آورد نه مقید به قید وحدت کرد نه مقید به قید تکرار مقتضای این اطلاق چیست؟

✓ مقتضای مطلق آوردن امر این است که اکتفاء به یکبار جایز است؛ یعنی اگر عبد عمل را یکبار بجای بیاورد امر مولى اطاعت شده است و عبد ممتثل شمرده می‌شود.

#### توضیح:

زمانی که مولى امر می‌کند خواسته مولى یکی از سه صورت را دارد:

(۱) گاهی خواسته مولى صرف الوجود است یعنی خواسته مولى این است که این ماهیت و طبیعت موجود شود، بدون قید و شرط. تمام خواسته مولى این است که این طبیعت معدوم نماند بلکه از ظلمت عدم و نیستی به نور وجود و هستی بیاید نه بیشتر. اگر عبد ماهیت را یکبار موجود کرد به اول وجود صرف الوجود گفته می‌شود و اطاعت حاصل می‌شود. و اگر برای بار دوم عمل را موجود کرد عمل دوم لغو است مثل صلّ صلوة الظهر. خواسته مولى این است که ماهیت صلات ظهر موجود شود و لذا اگر مکلف صلاة ظهر را انجام داد ماهیت را موجود کرده است و اگر برای بار دوم نیز انجام دهد، بدهد، لغو است.

(۲) گاهی خواسته مولى این است که عبد عمل را یکبار انجام دهند به قید وحدت؛ یعنی یکبار و نه بیشتر.

- < از اینصورت تعبیر می‌کنند به اینکه خواستهٔ مولی ایجاد ماهیت است بشرط لا، یعنی بشرط عدم زیادت بر یکبار، خلاصه تمام خواستهٔ مولی این است که عمل یکبار انجام شود.
- ✓ در اینصورت اگر مکلف عمل را یکبار انجام داد مطیع است و اگر برای بارِ دوم نیز انجام بدهد چنانکه خودِ عملِ دومی باطل است، باطل کنندهٔ اوّل نیز خواهد بود. مثال: تکبیرة الأحرام.<sup>۱</sup>
- (۳) گاهی خواستهٔ مولی ایجاد عمل است بنحو مکرّر و به دفعات. یعنی مولی از عبد می‌خواهد که این عمل را بنحو مکرّر و به دفعات موجود کند.
- < از اینصورت تعبیر می‌کند به ماهیت بشرط شیء. یعنی ماهیت را موجود کن به شرط تکرّر.
- ✓ اینصورت دو حالت دارد.

## جلسه پنجاه و سوم<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

(۱) گاهی خواستهٔ مولی ایجاد عمل بنحو مکرر است ولی بشرط تکرر. یعنی مجموع این دفعات و موجودات بما هو مجموع خواستهٔ مولی است.

✓ در این حالت اگر عبد مجموع را اتیان کرد، یک اطاعت نموده است و اگر مجموع را اتیان نکرد - اعم از اینکه هیچ دفعه‌ای را انجام ندهد و یا بعضی از دفعات را انجام بدهد و بعضی را انجام ندهد - یک معصیت کرده است.

مثال: رکعت در صلوة قضیه‌اش همین طور است.

(۲) گاهی خواستهٔ مولی ایجاد عمل بنحو مکرر است ولی لا بشرط التکرر. یعنی مجموع این دفعات به ما هو مجموع خواستهٔ مولی نیست بلکه برای هر دفعه ای یک اطاعت و یک معصیت است یعنی هر وجود و دفعه‌ای را که موجود کند یک اطاعت کرده است و هر وجودی را که موجود نکند یک معصیت کرده است. مثل صوم در ماه رمضان.

✓ نتیجه: خواستهٔ مولی سه حالت پیدا کرد و اگر خواستهٔ مولی بصورت دوّم و سوّم باشد نیازمند به قرینه است و اگر قرینه‌ای نباشد مقتضای اطلاق صیغه امر همان حالت اول است پس اکتفاء به یکبار جایز است.<sup>۲</sup>

### مطلب دوّم:

در اینکه مراد از مرّة و تکرار چیست دو نظریه وجود دارد:

(۱) میرزای قمی: مراد از مرّة یک فرد است و مراد از تکرار افراد می‌باشد.

(۲) صاحب فصول و جمع دیگری از محققین: مراد از مرّة یک دفعه است و مراد از تکرار دفعات می‌باشد و لذا اگر مولی به عبدش امر کند تصدّق علی مسکین، اگر عبد به یک مسکین صدقه بدهد اطاعت حاصل می‌شود و اگر در یک دفعه به دهها مسکین صدقه بدهد باز اطاعت حاصل می‌شود.<sup>۳</sup>

## ۹. هل يدلّ نسخ الوجوب علی الجواز؟

### مطلب سوّم:

ابتدا دو نکته به عنوان مقدّمه بیان می‌کنیم سپس به مطلب می‌پردازیم:

### نکته ۱:

جواز بر دو نوع است:

۱- جواز بالمعنی الاخصّ: یعنی انجام عمل و ترک آن جایز است و هیچ کدام بر دیگری رجحان ندارد.

۱ - ۶۱ - ۷۸/۹/۷.

۲ - تحایة الافکار ج ۱ ص ۲۱۲ - انوار الاصول ج ۱ ص ۳۰۸ - محاضرات ج ۲ ص ۲۰۷ - هداية المسترشدين ص ۱۷۳.

۳ - منتهی الدرایة ج ۱ ص ۵۰۷ - حقائق الاصول ج ۱ ص ۱۸۳.

- ✓ این نوع از جواز همان اباحه است که یکی از احکام خمس می‌باشد.
- ۲- **جواز بالمعناى الاعمّ:** یعنی انجام عمل جائز است؛ ممنوع نیست.
- ✓ این جواز بنا بر عقیده قدماء در چهار حکم از احکام خمس وجود دارد که عبارت‌اند از:
- ۱- وجوب
  - ۲- استحباب
  - ۳- کراهت
  - ۴- اباحه

مثلاً در وجوب جواز الفعل است همراه با منع از ترک و هکذا احکام دیگر.

## نکته ۲:

در وجوب دو نظریه وجود دارد:

- (۱) **نظریه قدماء:** وجوب، حقیقتی است که مرکب از دو جزء می‌باشد بنامهای جواز الفعل و منع از ترک که جواز الفعل جنس آن است و منع از ترک، فصل آن می‌باشد.
- (۲) **نظریه متأخرین:** وجوب، حقیقتی است بسیط و آن ملزم کردن به فعل است ولی لازمه وجوب منع از ترک است نه اینکه منع از ترک جزء معنای وجوب باشد چنانکه حرمت بمعنای ممنوع بودن فعل است و لازمه حرمت، وجوب ترک است نه اینکه وجوب ترک جزء معنای وجوب باشد.<sup>۱</sup>

### با حفظ این دو مقدمه اصل مطلب این است:

گاهی شارع عملی را بوسیله عمل کردن به آن واجب می‌کند بعد از مدتی وجوب را نسخ می‌کند یعنی آن را بر می‌دارد. بحث در این است که بعد از نسخ، انجام عمل جایز است؟ قبل از نسخ، انجام عمل جایز بود ولی بهمراه منع از ترک، آیا بعد از نسخ هم جواز باقی است و انجام فعل جایز می‌باشد؟

در اینجا دو نظریه است:

- ۱- جواز فعل باقی است و نسخ فقط منع از ترک را بر می‌دارد.
- ✓ این گروه کسانی هستند که می‌گویند وجوب مرکب است و نسخ فقط یک جزء را بر می‌دارد که منع از ترک باشد ولی جزء دیگر که جواز است بحال خود باقی می‌باشد پس بعد از نسخ انجام عمل جایز است.
- ۲- جواز فعل باقی نیست. بعد از اینکه وجوب برداشته شد احتمال چهار حکم دیگر می‌رود و لذا بقاء جواز، نیاز به دلیل دارد.
- ✓ این گروه کسانی هستند که می‌گویند وجوب بسیط است. پس بعد از نسخ جواز در کار نیست چون جواز دلیل می‌خواهد و ما در باب نسخ دو دلیل بیشتر نداریم:
- (۱) دلیل ناسخ که مفادش برداشتن وجوب است و بیش از این دلالت ندارد.

۲) دلیل منسوخ که مفادش ثبوت وجوب بود نه بیشتر که این وجوب هم برداشته شد.<sup>۱</sup>

---

۱ منتهی الدراية ج ۲ ص ۵۳۵ - تحایة الافکار ج ۱ ص ۳۸۹ - اصول مغنی ص ۷۵.

جلسه پنجاه و چهارم<sup>۱</sup>

## ۱۰. الأمر بشئ مرتين

## مطلب اول:

گاهی شارع مقدس دوبار به یک عمل امر می‌کند. این دو صورت دارد:

۱. یک مرتبه امر دوم بعد از امثال امر اول است.

✓ در اینصورت عبد می‌بایست دوبار عمل را بجای بیاورد که امر مولی را اطاعت کرده باشد.

۲. یک مرتبه امر دوم قبل از امثال امر اول است؛ یعنی شارع امر دوم را صادر می‌کند با اینکه عبد هنوز امر اول

را امثال نکرده است. بحث در این است که آیا امر دوم مؤکد امر اول است و یا مؤسس است؟

اگر مؤکد باشد عبد یک مرتبه عمل را انجام دهد کافی است و اگر مؤسس باشد یعنی ایجاد تکلیف جدیدی می‌کند.

✓ در اینصورت عبد باید دو مرتبه عمل را انجام دهد تا امر مولی را اطاعت کرده باشد.

مصتف می‌فرماید: این صورت دوم که امر دوم قبل از امثال امر اول است چهار صورت دارد:

۱- هر دو امر مطلق است یعنی هیچ کدام مقید به قیدی نیست.

مثال: شارع فرمود اعتق رقبه؛ عبد هنوز عتق رقبه نکرده است مولی دوباره بفرماید: اعتق رقبه. و یا شارع

بفرماید: صل. عبد هنوز صلوه را بجای نیاورده است دوباره بفرماید: صل.

✓ در اینصورت امر دوم مؤکد امر اول است و مؤسس بودن محال است.

## دلیل:

امر اول مقید به قید وحدت و یا تکرار نشده است. مقتضای مطلق بودن آن این است که مولی از

عبدش صرف الوجود را می‌خواهد و زمانیکه عبد عمل رو موجود کرد صرف الوجود تحقق پیدا کرد.

امر دوم نیز مطلق است مقتضای مطلق بودن او نیز این است که مولی از عبدش صرف الوجود را

می‌خواهد آنگاه محال است که دو امر تأسیسی به صرف الوجود تعلق بگیرد چون صرف الوجود قابل

تکرار و تثنی نیست تا دو امر تأسیسی با آن تعلق بگیرد و لذا امر دوم مؤکد امر اول است.<sup>۲</sup>

۲- هر دو امر مقید است و قید در هر دو یکی است.

مثال: شارع فرمود إن كنت محدثاً فتوضأ. قبل از اینکه عبد امثال کند دوباره شارع فرمود إن كنت محدثاً

فتوضأ. در اینصورت نیز امر دوم مؤکد امر اول است و دلیل آن همان است که در صورت اول گفته

شد.

۳- یکی از دو امر مقید به قیدی است و امر دیگر مطلق است.

**مثال:** شارع فرمود اغتسل عبد قبل از اینکه امتثال کند و غسل بجای آورد شارع فرمود: **إِنْ مَسَسَتْ مِيْتًا فَاغْتَسِلْ**. در اینجا امر اول مطلق و امر دوم مقید است. ✓ در اینصورت نیز امر دوم مؤکد امر اول است و لذا یک امتثال کافی است.

### دلیل:

در اینصورت یک امر مطلق و یک امر مقید است و لذا قانون باب مطلق و مقید در اینجا پیاده می‌شود. قانون آن باب این است که مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم و می‌گوئیم از همان اول که امر مطلق از مولی صادر شد مرادش همین مقید بوده است ولی ابتداء مطلق آورده است سپس قیدش را آورده است. بعد از حمل مطلق بر مقید کأن در اینجا یک امر بیشتر نداریم و آن این است: **إِنْ مَسَسَتْ مِيْتًا فَاغْتَسِلْ**. آنگاه با توجه به اینکه یک امر واحد مقید به قید وحدت و یا تکرار نیست مقتضای اطلاق این است که مولی طالب صرف الوجود است و لذا اگر عبد یکبار غسل نماید، کافی است.<sup>۱</sup>

### فائده:

مصنّف در اینصورت معتقد شدند که امر دوم مؤکد است. ایشان دلیل بر این مدعی را به دو نحو بیان می‌کند که بیان اول گذشت و اما بیان دوم ایشان این است که: **مأمور به، در هر دو امر یکی است (غسل) و چون این مأمور به مقید به قید وحدت یا تکرار نشده است، ظهور در صرف الوجود پیدا می‌کند؛ آنگاه دو امر تأسیسی به صرف الوجود تعلق نمی‌گیرد.**

۱ ظاهر کلام منتهی الدرّایة ج ۲ ص ۵۸۲ این است که در این صورت سوّم، امر دوم مؤبّن است و لذا بر عبد تکرار عمل واجب است.

## جلسه پنجاه و پنجم<sup>۱</sup>

### ادامه بحث – الامر بشئ مرتین

۴- هر دو امر مشروط (مقید) هستند ولی شرط در آنها مختلف است.

مثال:

- إن ظاهرت فاعتق رقبةً. عبد قبل از اینکه امتثال کند شارع برای بار دوم بفرماید: إن قَتَلْتَ نَفْسًا فَاعْتِقْ رَقَبَةً.
- إن كُنْتَ جُنُبًا فَاعْتَسِلْ. عبد قبل از اینکه امتثال کند شارع بفرماید: إن مَسَسْتَ مَيْتًا فَاعْتَسِلْ.
- إن كُنْتَ مُحْدِثًا فَتَوَضَّأْ. قبل از اینکه عبد قبل از اینکه امتثال کند شارع بفرماید: إن بُلْتَ فَتَوَضَّأْ.

بحث در این است که:

آیا امر دوم تأسیسی است که در اینصورت بعد از تحقق دو شرط، دو امتثال لازم است. یا امر دوم تأکیدی است که در اینصورت بعد از تحقق دو شرط یک امتثال لازم است. عقیده مصنف این است که امر دوم تأسیسی است.

دلیل:

در این صورت چهارم برای امری سببی آمده است و تعدد سبب مقتضی تعدد مسبب است پس عبد می‌بایست دو بار عمل را بجای آورد تا امر مولی امتثال شود.

اشکال:

در این صورت چهارم می‌توان بنحوی امر دوم را مؤکد برای امر اول قرار داد به اینصورت که از تداخل استفاده کنیم و بگوئیم درست است هر سببی مسببی را می‌طلبد ولی این دو مسبب تداخل می‌کنند و لذا یک غسل انجام می‌دهد. پس اینکه شما می‌فرمائید در صورت چهارم تأکید معنا ندارد، درست نیست؟

جواب:

- (۱) همین که شما می‌گوئید تداخل می‌کنند معلوم می‌شود که شما ابتداءً دو امر را تأسیسی می‌گیرید، بطوریکه هر کدام امتثالی بخواهند، سپس می‌گوئید تداخل می‌کنند، چون اگر امر دوم تأکید برای امر اول باشد، تداخل معنا ندارد.
- (۲) تداخل در اسباب و چه در مسببات هر دو خلاف اصل است و تا دلیل نباشد حمل بر تداخل نمی‌شود بلکه در باب غسل جنابت دلیل داریم و لذا تداخل در آنجا بلا اشکال است.

فائده:

اگر بین دو متعلق نسبت عموم و خصوص من وجه باشد هر دو تکلیف به اتیان مجمع ساقط می‌شود.<sup>۲</sup>



## ۱۱. دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

### مطلب اول:

گاهی مولی به عبدش امر می‌کند، که او به عبد دیگر مولی امر کند که فلان عمل را انجام بدهد.

بحث در این است که امر به امر دلالت بر وجوب می‌کند یا خیر؟

✓ اگر امر به امر دالّ بر وجوب باشد انجام عمل بر عبد دوّم واجب است و اگر دالّ بر وجوب نه باشد انجام عمل بر عبد دوّم واجب نیست.

مثال:

۱- از آیات:

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ»

۲- از روایات:

قول الإمام عليه السلام: «مروهم بالصلاة و هم أبناء سبع سنين»

۳- از عرف:

مثل این که مولی به عبدش بگوید: عَزَّ بَكَراً أَنْ يَفْعَلَ كَذَا<sup>۱</sup>.

امر به امر دو صورت دارد:

(۱) یک مرتبه مأمور اول همچون مبلّغ است. یعنی کار مأمور اول تنها این است که امر مولی را به مأمور

دوّم برساند و به او بگوید: مولی فرمود تو این عمل را انجام بده.

✓ در اینصورت امر به امر دالّ بر وجوب است و لذا انجام عمل بر مأمور دوّم واجب است. تمامی

اوامر انبیاء به مکلفین از این قبیل است، یعنی انبیاء رساننده اوامر الهی به مکلفین هستند،

چنان که کلمه رسول و نبی، دالّ بر این معناسست.

✓ این قسم محل بحث نیست.

(۲) یک مرتبه مأمور اول همچون مبلّغ نیست. بلکه مولی به مأمور اول امر می‌کند که او از طرف خود امر

کند، مثل کلام امام عليه السلام که می‌فرمایند: مروهم بالصلاة و هم أبناء سبع سبعین. امام به پدران امر

می‌کند که آنها از طرف خود به پسران امر کنند که در سنّ هفت سالگی نماز را به پا دارند.

✓ این قسم محل بحث است.<sup>۲</sup>

### نکته:

امر به امر یکی از سه صورت را دارد:

(۱) یقین داریم از قسم اول است.

۱ این مثال در نسخه خطی قابل رؤیت نبود. لذا آنچه به ذهن بنده حقیر تبادر نمود همان است که سابقاً ذکر گردید.

۲ محاضرات ج ۲ ص ۷۵ - نهایة الافکار ج ۱ ص ۴ - انوار الاصول ج ۱ ص ۵۲۱.

- (۲) یقین داریم از قسم دوم است.
- (۳) شک داریم که از قسم اول است و یا از قسم دوم.
- ✓ در اینصورت به صورت دوم حمل می‌شود.

## جلسه‌ی پنجاه و ششم<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

#### عقیده مصنف:

أمر به أمر دلالت بر وجوب می‌کند و لذا انجام عمل بر مأمور دوّم واجب است.

#### دلیل:

#### مرحله ۱:

امر به امری که بصورت تبلیغ نباشد در مقام ثبوت دو حالت دارد:

- ۱- غرض و مقصود مولی این است که مأمور دوّم عمل را انجام بدهد و اینکه مولی امر به امر می‌کند بخاطر این است که این امر به امر راهی است که مولی بتوسط آن به غرض خود می‌رسد. اگر مأمور دوّم علم به غرض مولی پیدا کند قطعاً انجام عمل بر او واجب می‌شود.
- ۲- غرض مولی این نیست که مأمور دوّم عمل را انجام بدهد بلکه غرض او این است که مأمور اوّل امر صادر کند تا روش عمل کردن را یاد بگیرد. در اینصورت عمل کردن مأمور اوّل موضوعیت دارد. اگر مأمور دوّم علم به این غرض پیدا کند انجام عمل بر او واجب نیست.

#### مرحله ۲:

أمر به أمر در مقام اثبات یکی از سه صورت را دارد:

- ۱- قرینه قائم است بر اینکه بصورت اوّل است. ✓  
در اینصورت انجام عمل بر عبد دوّم واجب است.
  - ۲- قرینه قائم است بر اینکه بصورت دوّم است. ✓  
در اینصورت انجام عمل با مأمور دوّم واجب نیست.
  - ۳- قرینه بر هیچ یک از دو طرف قائم نشده است. ✓  
در اینصورت مقتضای فهم عرف این است که بصورت اوّل باشد و لذا انجام عمل بر مأمور دوّم واجب است. مگر اثبات شود که امر مأمور اوّل موضوعیت دارد که در شرع مقدّس چنین امری وجود ندارد.
- ✓ نتیجه: أمر به أمر به نحو مطلق دلالت بر وجوب می‌کند.

**الخاتمة: في تقسيمات الواجب****۱. المطلق و المشروط****مطلب دوّم:**

واجب در یک تقسیم بر دو قسم است:

(۱) واجب مطلق

(۲) واجب مشروط

توضیح:

زمانیکه واجب را (مثل حج، صلوة) با امری که خارج از واجب است مقایسه می‌کنیم، این واجب دو صورت دارد:

(۱) وجوب آن واجب متوقف بر آن شیء خارجی است، یعنی اگر آن شیء خارجی باشد وجوب و حکم هست و إلا فلا.

✓ به این قسم واجب مشروط گویند مثل حج نسبت به استطاعت و صلوة نسبت به دخول وقت.

(۲) وجوب آن واجب متوقف بر آن شیء خارجی نیست بلکه وجود و تحقق واجب متوقف بر آن شیء خارجی است.

✓ به این قسم واجب مطلق گویند مثل حج نسبت به پیمودن مسافت و صلوة نسبت به طهارت.

**نکته:**

گاهی یک واجب نسبت به یک شیء خارجی مطلق است و همین واجب نسبت به یک شیء خارجی دیگر مشروط

است. پس مطلق و مشروط بودن نسبی است.<sup>۱</sup>

**جلسه پنجاه و هفتم<sup>۱</sup>****مطلب اوّل:****نکته ۱:**

تمامی واجبات نسبت به شرایط عامّه تکلیف (بلوغ، قدرت، عمل) واجب مشروط می‌باشند.

یعنی اگر این شرایط در شخصی جمع باشد در واقع مکلف می‌باشد و اگر شخصی فاقد این شرایط بود در واقع مکلف نخواهد بود.

**نکته ۲:**

در علم دو نظریه است:

۱- قول اشاعره: علم از شرائط عامّه تکلیف است.

یعنی اگر مکلف علم به وجوب عملی (مثلاً) داشته باشد وجوب آن عمل در واقع برای او ثابت است و إلا فلا.

به عبارت دیگر: واجب نسبت به علم واجب مشروط است.

۲- قول امامیه: علم شرط تکلیف نیست بلکه شرط تنجز تکلیف است.

یعنی شما چه علم به حکم داشته باشید و چه علم به حکم نداشته باشید در واقع حکم برای شما ثابت است ولی اگر ندانید در مخالفت آن احکام عقاب نمی‌شوید نه اینکه در واقع حکم برای شما ثابت نیست.

**مطلب دوم:**

واجب مشروط دو صورت دارد:

۱- یک مرتبه شرط آن تحقق پیدا نکرده است، یعنی شرط آن هنوز پیدا نشده است.

✓ در اینصورت وجوبی هم نخواهد بود. مثل: صلاة قبل از دخول وقت، حج قبل از استطاعة.

۲- یک مرتبه شرط آن تحقق پیدا کرده است.

✓ در اینصورت وجوب هم تحقق پیدا می‌کند ولی تحقق وجوب دو صورت دارد:

۱) زمان تحقق وجوب با زمان انجام واجب یکی است، یعنی همان زمانی که وجوب آمد، همان زمان هم

زمان انجام واجب است. مثال:

صلوة نسبت به دخول وقت واجب مشروط است، حال اگر وقت داخل شد، وجوب برای صلوة پیدا می‌شود و همین وقتی که وجوب آمد، زمان انجام صلوة نیز می‌باشد،

در اینصورت به این واجب، واجب منجّز گویند. پس واجب منجّز آن است که زمان وجوب با زمان انجام واجب و عمل یکی است.

✓ خلاصه: الوجوب و الواجب کلاهما فعلی.

۲) زمان تحقق وجوب با زمان انجام واجب یکی نیست، بلکه ابتداء وجوب تحقق پیدا می کند، سپس زمان واجب و عمل خواهد آمد. مثال:

حج نسبت به استطاعه واجب مشروط است. بعد از تحقق استطاعه وجوب برای حج پیدا می شود ولی زمان انجام واجب موقوف بر رسیدن موسم حج است.

✓ خلاصه: الوجوب فعلی و الواجب استقبالی.<sup>۱</sup>

## ۲. المعلق و المنجّز

### مطلب سوم:

درباره واجب معلق دو نظریه است:

۱- نظریه صاحب فصول: واجب معلق علاوه بر اینکه امکان دارد و محال نیست، واقع نیز شده است.

۲- نظریه جمعی از علماء و از جمله مصنف: واجب معلق محال است.

دلیل این گروه در بحث مقدمه واجب خواهد آمد و خلاصه آن این است که:

إِنَّ الْإِرَادَةَ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَتَعَلَّقَ بِأَمْرٍ مُتَأَخِّرٍ . . . .

### نکته:

راز اینکه صاحب فصول قائل به واجب معلق شده است مشکله ای است که در باب مقدمه واجب پیدا شده است. از این مشکله هر اصولی جواب داده است. صاحب فصول برای دفع مشکل قائل به واجب معلق شده است، ولی مصنف به تبع محقق اصفهانی مشکله را بدون قائل شدن به واجب معلق جواب داده اند و لذا واجب معلق را محال می دانند.<sup>۲</sup>

۱ منتهی الدرایه ج ۲ ص ۱۸۵ - محاضرات ج ۲ ص ۳۴۷ - انوار الاصول ج ۱ ص ۳۷۶ .

۲ فصول ص ۷۹ - اصول فقه ج ۱ ص ۲۷۷ - تحایه الدرایه ج ۱ ص ۱۸۴ .

جلسه پنجاه و هشتم<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

در جملات شرطیه همچون: إذا دخل الوقت فَصَلَّ و إذا تطهرت فَصَلَّ، چهار نظریه وجود دارد:

(۱) نظریه مشهور: شرطی که در این جملات شرطیه آمده است قیدِ وجوب است.

به عبارت دیگر: قیدِ معنایِ هیئت در جواب است.

✓ طبق این نظریه:

❖ **اولاً:** قبل از حصول شرط (دخول وقت مثلاً) وجوبی نیست. یعنی وجوب برایِ صلوٰه نیست.

❖ **ثانیاً:** واجب (صلاة مثلاً) نسبت به این شرط واجب مشروط است. یعنی وجوب این واجب متوقف بر این شرط است.

❖ **ثالثاً:** قبل از حصول شرط انجام مقدمات واجب نیست چون عمل واجب نشده است قبل از حصول شرط تا اینکه مقدمات این عمل واجب شود.

(۲) نظریه شیخ اعظم انصاری: شرطی که در این جملات شرطیه آمده است، قیدِ وجوب است.

به عبارت دیگر: قیدِ معنایِ ماده در جواب است.

✓ طبق این نظریه:

❖ **اولاً:** قبل از حصول شرط (مثلاً دخول وقت) وجوب برای عمل ثابت است ولی این شرط، شرط انجام عمل است. یعنی صلاۀ را باید بعد از وقت انجام داد.

❖ **ثانیاً:** واجب (ثلاث مثلاً) نسبت به این شرط واجب مطلق است، یعنی وجوب این واجب (صلوٰه) متوقف بر این شرط نیست، بلکه چه شرط باشد و چه نباشد، وجوب برای صلاۀ ثابت است ولی تحقق صلوٰه متوقف بر این شرط است.

❖ **ثالثاً:** قبل از حصول شرط انجام مقدمات واجب است چون قبل از حصول این شرط عمل واجب می‌باشد و وجوب دارد و لذا انجام مقدمات آن واجب است.

(۳) نظریه صاحب فصول: شرط دو صورت دارد:

۱- یک مرتبه شرط وقت است، مثل: إذا دَخَلَ الْوَقْتُ فَصَلَّ.

✓ در اینصورت حق با مرحوم شیخ اعظم انصاری است.

۲- یک مرتبه شرط غیر وقت است. مثل: إذا تطهرت فَصَلَّ.

✓ در اینصورت حق با جمهور است.

(۴) نظریه بعضی از محققین: شرط سه صورت دارد:

۱- بعضی از شروط قیدِ وجوب هستند. مثل استطاعت نسبت به حجّ.

۲- بعضی از شروط قیدِ واجب هستند. مثل طهارت نسبت به صلوٰه.

۳- بعضی از شروط قید برای هر دو هستند. مثل دخول وقت نسبت به صلوة.

### نکته:

در واجب مشروط طبق عقیده مرحوم شیخ اعظم انصاری وجوب فعلی و واجب استقبالی است و این عیناً واجب معلق در نزد صاحب فصول است، چون در واجب معلق طبق عقیده صاحب فصول وجوب فعلی و واجب استقبالی است.<sup>۱</sup>

### ۳. الْأَصْلِيّ وَالتَّبَعِيّ

#### مطلب دوم:

واجب در یک تقسیم بر دو نوع است:

#### (۱) واجب اصلی.

به واجبی گفته می شود که مقصود مولی این است که بوسیله کلام وجوب آن را برساند. اینطور نیست که وجوب این واجب بتبع وجوب امر دیگری از کلام فهمیده شود، بلکه وجوبش اصالةً از کلام فهمیده می شود. دو مثال:

#### ۱- أَقِيمُوا الصَّلَاةَ.

این کلام دلالت بر وجوب صلوة می کند. به صلاة واجب اصلی می گویند، چون مولی در مقام این است که وجوب صلوة را با این کلام برساند. نه اینکه وجوب صلاة بتبع وجوب امر دیگری فهمیده شود.

#### ۲- ..... فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ.

این آیه دلالت بر وجوب وضوء می کند. به وضوء واجب اصلی گویند. به همان بیانی که در مثال اول گفته شد.

✓ مثال اول برای واجب اصلی نفسی و مثال دوم برای واجب اصلی غیری می باشد.

#### (۲) واجب تبعی.

به واجبی گفته می شود که وجوب آن از کلام قصد نشده است بلکه وجوب آن بتبع وجوب امر دیگری از کلام فهمیده می شود. مثل اینکه مولی به خادمش امر می کند: اشترِ اللحم. در این مثال شراء لحم واجب اصلی است چون وجوب آن از کلام قصد شده است ولی خادم می بیند لازمه خریدن گوشت رفتن به بازار است پس رفتن به بازار نیز واجب می شود و لذا از این کلام وجوب شیء به بازار هم فهمیده می شود ولی بتبع وجوب خریدن گوشت نه مستقلاً و أصالةً.

✓ در اینصورت به شیء واجب تبعی گفته می شود.

### نکته ۱:

در تعریف واجب اصلی و تبعی دو نظریه وجود دارد:



- (۱) نظریه صاحب فصول و میرزای قمی.  
 (۲) نظریه صاحب کفایه و مرحوم شیخ.  
 ✓ تعریفی که مصنف برای این دو واجب ذکر کرده‌اند بر طبق نظریه اول است.

## نکته ۲:

اگر مولی چیزی را واجب نمود و با می‌بینیم لازمه وجوب این امر وجوب امر دیگری است، در اینجا دو صورت پیدا می‌شود:

- (۱) وجوب آن امر دیگر لازمه وجوب آن امر اول است بنحو لزوم بین بالمعنی الاخص. ✓  
 در اینصورت وجوب آن امر دیگر بنحو وجوب اصلی است.  
 (۲) وجوب آن امر دیگر، بنحو لزوم بین بالمعنی الاخص نیست. ✓  
 در اینصورت وجوب آن امر دیگر بنحو وجوب تبعی است.<sup>۱</sup>

۱ منتهی الدرایة ج ۲ ص ۵۰۰ و ۳۵۴ - تحذیب الاصول ج ۱ ص ۳۱۷ - انوار الاصول ج ۱ ص ۴۱۰ - نهایة الافکار ج ۱ ص ۳۳۲ - منتهی الاصول بجنوردی ج ۱ ص

جلسه پنجاه و نهم<sup>۱</sup>

## ۴. التَّخْيِيرُ وَالتَّعْيِينُ

## مطلب اول:

واجب در یک تقسیم بر دو قسم است:

## (۱) تعیننی.

به واجبی گفته می‌شود که خواسته مولی به خصوص او تعلق گرفته است و جانشین در عرض ندارد یعنی اینطور نیست که مکلف مخیر بین این واجب و واجب دیگر باشد. مثل صلوة یومیة.

## (۲) تخیری.

به واجبی گفته می‌شود که خواسته مولی به خصوص او تعلق نگرفته است بلکه جانشین در عرض دارد یعنی مکلف مخیر بین این واجب و واجب دیگر می‌باشد. مثل کسی که در ماه رمضان عمداً افطار کند کفاره اش صیام یا عتق یا اطعام است. در این مثال خصوص عتق واجب نیست بلکه مکلف مخیر بین این سه است.

## نکته:

گفته شد واجب تعیننی جانشین در عرض ندارد ولی ممکن است جانشین در طول داشته باشد و جانشین داشتن در طول منافاتی با واجب تعیننی ندارد.

## سه مثال:

- ۱- وضوء واجب تعیننی است ولی اگر متعذر شد، نوبت به تیمم می‌رسد. پس وضوء جانشین در طول دارد نه در عرض.
- ۲- غسل واجب تعیننی است ولی اگر متعذر شد، نوبت به تیمم می‌رسد.
- ۳- افراد کفاره مرتبه. مثلاً کسی که خطاء کسی را بکشد، کفاره دارد. که ابتداء عتق واجب است و اگر متعذر شد نوبت به صیام شهرین می‌رسد و اگر متعذر شد، نوبت به اطعام.

## مطلب دوم:

مولی دو صورت دارد:

- (۱) گاهی غرض مولی این است که مکلف شیء معینی را انجام دهد.
- ✓ در اینصورت این شیء معین مطلوب مولی خواهد بود و قهراً مولی امرش را بر روی این شیء معین می‌برد. در اینصورت این شیء معین واجب تعیننی می‌شود.
- (۲) گاهی غرض مولی این است که مکلف یکی از اشیاء را انجام دهد. یعنی مکلف هر کدام از این اشیاء را که انجام دهد مولی به غرض می‌رسد.

✓ در اینصورت مولی امرش را بر روی این اشیاء می برد ولی بصورتِ تخییر. در اینصورت واجب تخییری می شود.

### مطلب سوم:

مکلف در تخییر حدّاً قَلَّ مخیر بین دو چیز است و گاهی مخیر بین سه چیز است و گاهی بیشتر. به این دو چیز یا چند چیزی که مکلف مخیر بین آنهاست اطرافِ تخییر گفته می شود. اطرافِ تخییر دو صورت دارد:

(۱) گاهی بین این اطراف قدر جامع حقیقی وجود دارد.

✓ در اینصورت اگر مولی امرش را بر روی این قدر جامع ببرد تخییر بین این اطراف عقلی خواهد بود چون حاکم به تخییر عقل است. و این تخییر عقلی آن تخییر عقلی، آن تخییری نسیت که مورد بحث ماست بلکه این تخییر عقلی واجب تعیینی نامیده می شود، چون هر واجب تعیینی اگر کلی بود مکلف به حکم عقل مخیر بین افرادِ آن می باشد.

### دو مثال:

۱- استادی به شاگردش می گوید: اشترِ قَلَمًا. این قلم قدر جامع بین انواع قلم می باشد. عقل در اینجا می گوید: استاد امرش را بر روی قلم برده است که کلی می باشد پس تو مخیر بین انواع قلم هستی و لذا هر کدام را که به بخری امر مولی را اطاعت کرده ای.

۲- مولی فرمود: اکرِم انسانیاً. عقل می گوید چون انسان کلی است تو مخیر هستی که هر یک از افراد را اکرام کنی.

(۲) گاهی بین اطراف تخییر قدر جامع حقیقی وجود ندارد. مثل افرادِ کفّاره.

✓ در اینصورت مولی در مقامِ طلب و امر یکی از دو کار را می تواند انجام دهد:

۱- مولی یک جامع انتزاعی درست کند یعنی قدر جامعی که از این اطراف انتزاع شود مثل عنوان احدهما یا عنوان احدها آنگاه امرش را بر روی این جامع انتزاعی ببرد و بفرماید: أوجِد أَحَدَ هَذِهِ الْأُمُورِ.

۲- مولی هر یک از آن اطراف را جدا جدا ذکر نماید و از حرفی که دالّ بر تخییر است استفاده کند. مثل أَوْ، إِمَّا و ... . مثلاً بفرماید: صُمْ أَوْ أَعْتِقْ أَوْ أَطْعِم. این دو قسم تخییر شرعی است چون حاکم به این تخییر شارع است و این تخییر همان تخییری است که در مقابل واجب تعیینی قرار گرفته و مورد بحث است.

### مطلب چهارم:

تخییر شرعی دو صورت دارد:

(۱) گاهی تخییر بین الْمُتَبَايِنِينَ لَيْلٍ یا متباینات است یعنی اطراف واجب تخییری به تمام معنا با یکدیگر تباین و تغایر دارند و قدر متیقن بین آنها وجود ندارد. مثل افرادِ کفّاره که عتق و صیام و اطعام است.

(۲) گاهی تخییر بین اقلّ و اکثر است. مثال: در رکعتِ سوّم و چهارم نمازهای یومیّه شما مخیر هستید بین یک تسبیحه و سه تسبیحه. یک تسبیحه اقلّ و سه تسبیحه اکثر است.

### نکته:

در اینکه تخییر بین اقلّ و اکثر ممکن است یا خیر؟

دو نظریه وجود دارد:

(۱) بعضی از محققین مثل میرزای نائینی معتقد هستند که محال است.

(۲) عده‌ای مثل مصنف معتقد هستند که ممکن است ولی با یک شرط:

بشرط اینکه در اقلّ مولی اقلّ را با حدّ و حدودی که دارد بخواهد یعنی اقلّ یا تمامی اجزایش در غرض مولی دخالت دارد و در اکثر مولی اکثر را با حدّ و حدودی که دارد بخواهد یعنی اکثر یا تمامی اجزایش در غرض مولی دخالت دارد.  
به عبارت دیگر: یک طرف تخییر اقلّ است با حدّ و حدودی که دارد و یک طرف اکثر است با حدّ و حدودی که دارد.

### اشکال:

این بیان تخییر بین المتباینین می‌شود.<sup>۱</sup>

## ۵. العینیّ و الکفائیّ

### مطلب پنجم:

واجب در یک تقسیم بر دو نوع است:

(۱) **عینی:** به واجبی گفته می‌شود که بر تمامی مکلفین واجب است و بواسطه انجام بعضی وجوبش از ذمّه دیگران ساقط نمی‌شود. مثل صلاه یومیّه.

(۲) **کفائی:** به واجبی گفته می‌شود که ابتداء بر تمامی مکلفین واجب است ولی اگر بعضی انجام دهند وجوبش از ذمّه دیگران ساقط می‌شود. مثل دفن میت.

## جلسه ششم ۱

## مطلب اول:

## نکته ۱:

سبب تقسیم واجب به عینی و کفائی چیست؟ یعنی به چه علت واجب را تقسیم به این دو قسم می‌کنند؟

جواب:

زمانی که شارع به عملی امر می‌کند، غرض و مقصودی دارد. غرض شارع یکی از دو حالت را دارد:

(۱) یک مرتبه غرض شارع این است که تمامی مکلفین این عمل را انجام دهند.

❖ این در جائی است که مصلحت در انجام همه مکلفین است.

✓ در اینصورت شارع امرش را متوجه به همه می‌کند، تا همه این عمل را انجام دهند و این

باعث می‌شود که عمل واجب عینی شود. مثل صلاه، صوم و اکثر تکالیف شرعیّه.

(۲) یک مرتبه غرض شارع این است که یک فرد غیر معین از مکلفین این عمل را انجام دهد.

❖ این در جائی است که مصلحت این است که این عمل یکبار در خارج موجود شود، از هر

مکلفی که می‌خواهد باشد.

✓ در اینصورت شارع امرش را متوجه به همه می‌کند و عمل را بر همه واجب می‌کند ولی

اگر بعضی انجام دهند از دیگران ساقط می‌شود آنگاه عمل در اینصورت واجب کفائی

می‌شود. مثل صلوة میت و دفن میت و ...

✓ توجه به این مطلب ضروری است که شارع در این صورت دوم امر به فرد مشخصی نمی‌کند،

چون هیچ مکلفی بر مکلف دیگر امتیاز و رجحان ندارد.

## نکته ۲:

قدماء در واجب کفایی دچار یک مشکله شده‌اند و لذا برای حلّ این مشکل دست به توجیهاتی زده‌اند و اما

مشکله این است که می‌فرمایند:

اگر در واجب کفائی عمل ابتداءً بر همه واجب است، این چگونه اجبی است که اگر عده‌ای انجام بدهند

ترکش از دیگران جایز است؟

به عبارت دیگر: اگر واجب است، چگونه ترکش از دیگران جایز است؟ و اگر ترکش از دیگران جایز چگونه

واجب است؟ با اینکه همه می‌دانیم واجب به عملی گفته می‌شود که ترک آن جایز نیست.

**أما توجيهات:****توجيه ۱:**

در واجب کفائی و جوب به تمامی افراد مکلفین تعلق نگرفته است، تا این اشکال پیدا شود بلکه وجوب به یک فرد غیر معین تعلق گرفته است.

**توجيه ۲:**

در واجب کفائی و جوب به یک فرد تعلق گرفته است که این فرد در نزد شارع معلوم است ولی در نزد ما با معلوم نیست. و لکن این فرد برای ما معلوم می‌شود به این نحو که هر کس زودتر عمل را انجام داد، ما می‌فهمیم همان مکلف بوده است.  
مصنّف می‌فرماید: با توضیحی که در سبب پیدایش این در نوع واجب داده شد، مجالی برای این توجیهات باقی نمی‌ماند.<sup>۱</sup>

**۶. الموسع والمضيق****مطلب دوم:**

واجب در یک تقسیم بر دو نوع است:

(۱) **واجب موقت:** به واجبی گفته می‌شود که از طرف شارع برای آن وقت خاصی در نظر گرفته شده است. مثل صلوة ظهر.

(۲) **واجب غیر موقت:** به واجبی گفته می‌شود که از طرف شارع برای آن وقت خاصی معین نشده است. مثل ازاله نجاست از مسجد.

واجب غیر موقت بر دو نوع است:

۱- **فوری:** به واجبی گفته می‌شود که در اول زمانیکه ممکن است باید انجام بگیرد. مثل ازاله نجاست از مسجد.

۲- **غیر فوری:** به واجبی گفته می‌شود که تأخیر آن از اول زمان ممکن، جایز است. مثل زکات.<sup>۲</sup>

۱ مفاتیح الاصول ص ۳۱۳ .

۲ انوار الاصول ج ۱ ص ۵۱۵ .

## جلسه شست و یکم<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

مقدار وقتی که شارع برای انجام واجب در نظر گرفته است بحسب تصوّر عقلی سه صورت دارد:

- (۱) وقت کمتر از وقتی است که انجام واجب نیاز به آن دارد. ✓ این صورت محال است چون تکلیف بما لا یطاق لازم می‌آید.
  - (۲) وقت با اندازه وقتی است که انجام عمل نیاز به آن دارد. ✓ به این واجب، واجب مضیق گفته می‌شود. مثل صوم رمضان.
  - (۳) وقت بیش از وقتی است که انجام عمل نیاز به آن دارد. ✓ در این واجب، واجب موسّع گویند. مثل صلوة ظهر.
- ◀ علت نامگذاری این واجب موسّع این است که در این واجب توسعه‌ای بر مکلف است که عمل را در اول وقت یا وسط یا آخر وقت انجام دهد.

### مطلب دوم:

در اینکه واجب موسّع ممکن یا محال است دو نظریه وجود دارد:

- (۱) محال است. توسعه در وقت امری ممتنع می‌باشد.

### دلیل:

واجب به عملی گفته می‌شود که ترک آن جایز نیست. اگر توسعه در وقت ممکن باشد این چه واجبی است که ترک آن در اول و وسط وقت جایز است؟ اگر واجب است، ترک آن معنا ندارد. و اگر ترکش جایز است، دیگر واجب نیست. ✓ پس توسعه در وقت غیر ممکن است.

### جواب:

جواب از این دو دلیل در ضمن دو مرحله روشن می‌شود:

- ۱- شارع انجام عمل مأمور به را در طول این وقت وسیع از ما می‌خواهد. ماهیت عمل (مثلاً صلاة) با قطع نظر از خصوصیت اول وقت و وسط وقت و آخر وقت ترک آن در این وقت تعیین شده، جایز نیست.
- ۲- این وقتی که شارع برای انجام عمل در نظر گرفته است چون وسیع است و مکلف می‌تواند این عمل را چندین بار در این وقت انجام دهد عقل حکم می‌کند که ای مکلف مخیر هستی که این عمل را در اول وقت یا وسط یا آخر وقت انجام بدهی. پس تخییر بین اول وقت و وسط وقت تا آخر وقت تخییر بین افراد عقلی می‌شود همچون تخییری که در اشتر لحماً بود. با این تفاوت که تخییر در اشتر لحمماً تخییر بین

افرادِ عرضیه است ولی تخییر در ما نحن فیه بین افرادی است که در طول هم هستند یعنی افرادی که به تدریج موجود می‌شوند.

وقتی تخییر شد ترک یک فرد از افراد عمل مثلاً عمل در اوّل وقت باعث می‌شود که طبیعتِ عمل و جویبش را از دست بدهد و جایز التّرك بشود تا اشکال بگیرد که توسعه در وقت باعث می‌شود که واجب جایز التّرك بشود.

(۲) توسعه در وقت علاوه بر اینکه امکان دارد واقع نیز شده است یعنی در شرع دارایِ مثال می‌باشد.<sup>۱</sup>

### مطلب سوم:

هر دو گروه (قائلین به استحاله واجب موسّع و قائلین به امکان) قبول دارند که در دین یک واجباتی وارد شده است که ظاهر آنها توسعه در وقت است همچون: أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ قائلین به استحاله این ادّله را توجیه کرده‌اند:

(۱) توجیه مرحوم شیخ مفید: در اینگونه موارد عمل در اوّل وقت واجب است و اگر مکلف عمل را در اثناء یا آخر وقت انجام دهد قضاء است ولی بواسطه آن جبران مافات فی وقتِه می‌شود.

(۲) توجیه بعضی از اهل سنّت: در اینگونه موارد عمل در آخر وقت واجب است و اگر مکلف عمل را قبل از آخر وقت انجام دهد، مستحبّ است ولی مستحبّی است که بوسیله آن عمل واجب در آخر وقت ساقط می‌شود. ✓ بواسطه این دو توجیه توسعه در وقت منتفی می‌شود. قائلین به امکان این ادّله را که دلالت بر توسعه می‌کنند بر ظاهرشان حمل می‌کنند.<sup>۲</sup>

۱ محاضرات ج ۲ ص ۶۰ - انوار الاصول ج ۱ ص ۵۱۶ .

۲ معالم چاپ قدیم ص ۷۵ .



## جلسه شست و دوم<sup>۱</sup>

### مطلب اوّل:

بحث در این مورد است که آیا قضاء یعنی انجام عمل در خارج از وقت نیاز به امر جدیدی دارد و یا اینکه از خود امر اوّل استفاده می‌شود، یعنی امر اوّل چنانکه بر انجام عمل در وقت دلالت دارد همچنان دلالت دارد بر اینکه اگر عمل را در داخل وقت انجام ندادی، واجب است آن را در خارج از وقت انجام دهی.

در این زمینه سه نظریه وجود دارد:

- (۱) قضاء از امر اوّل استفاده می‌شود مطلقاً.
- (۲) قضاء نیاز به امر جدید دارد مطلقاً.
- (۳) دلیلی که وقت را مشخص می‌کند اگر متصل بود قضاء نیاز به امر جدید دارد. اگر منفصل بود قضاء از امر اوّل استفاده می‌شود. مثال:

— صُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ.

✓ این کلام بر وجوب روزه در روز جمعه دلالت دارد و در صورتیکه روزه جمعه فوت شود انجام روزه در غیر جمعه نیاز به امر جدیدی همچون (اقض ما فات) دارد.

— مولى ابتداء مى فرماید: صُمْ. سپس مى فرماید: اجعل صومَكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ.

✓ در اینصورت اگر روز جمعه فوت شود امر اوّل دلالت بر انجام روزه در غیر جمعه می‌کند.<sup>۲</sup>

### مطلب دوم:

عقیده مصنّف این است که قضاء نیاز به امر جدید دارد مطلقاً.

#### دلیل:

دلیلی که تعیین وقت می‌کند، دو صورت دارد:

- (۱) دلیل بر توقیّت و تعیین وقت متصل است. مثل صُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ.

❖ متبادّر به ذهن در اینصورت این است که مولى خواسته بیشتر ندارد و آن صوم روز جمعه است. حال اگر مکلف صوم روز جمعه را انجام داد امر مولى را اطاعت نموده است و لذا امر ساقط می‌شود و اگر صوم روز جمعه را انجام نداد باز امر مولى ساقط می‌شود چون سقوط امر یا به اطاعت آن است و یا به عصیان آن.

✓ امر که ساقط شد وجوب صوم در غیر جمعه دلیل دیگری می‌طلبد.

**نظیر:**

تقیید به وقت مثل تقیید به سایر قیود است. چنانکه اگر مولی بگوید: اعتق رقبه مؤمنه متبادر به ذهن این است که مولی یک خواسته بیشتر ندارد و آن عتق رقبه مؤمنه است. قید وقت نیز چنین است.

(۲) دلیل بر توقیت منفصل است. مثل اینکه مولی ابتداء می فرماید: صم. سپس می فرماید: اجعل صومک يوم الجمعة. ✓ در اینصورت نیز قضاء و انجام عمل در خارج از وقت نیاز به ابر جدید دارد، چون در اینجا صم مطلق است و دلیل توقیت مقید است و لذا در این دو دلیل قانون باب مطلق و مقید جاری می شود یعنی مطلق را بر مقید حمل می کنیم و می گوئیم مراد مولی از مطلق، از همان اول مقید بوده است. با این حمل هر دو دلیل یک دلیل می شوند: که همان «اجعل صومک يوم الجمعة» باشد. آنگاه متبادر به ذهن از این دلیل این است که مولی یک خواسته بیشتر ندارد و آن روزه روز جمعه است و اگر مکلف آن را انجام نداد امر ساقط می شود و انجام روزه در غیر جمعه نیاز به امر جدید دارد.

❖ اگر گفته شود که در این صورت دوم خواسته مولی دو چیز است معنایش این می شود که مطلق بر مقید حمل نشده است و به هر کدام جداگانه عمل شده است و این خلاف قانون باب مطلق و مقید است.

## جلسه شست و سوم ۱

### مطلب اوّل:

#### مرحوم آخوند می‌فرماید:

در یک صورت است که وجوب قضاء یعنی انجام عمل در خارج از وقت نیاز به امر جدیدی ندارد بلکه از امر اوّل استفاده می‌شود. و آن صورت در جائی است که دلیل بر تعیین وقت:

اوّلًا: منفصل باشد.

ثانیاً: مقید به قید تمکن شده باشد.

#### مثال:

مولی ابتداء می‌فرماید: صُم. سپس می‌فرماید: اجعل صومک يوم الجمعة إن تمكنت.

✓ در اینجا صُم مطلق و دلیل بر توقیت مقید می‌باشد. در اینجا اگر مکلف قادر به روزه روز جمعه نباشد اطلاق صُم نسبت به این مکلف به حال خودش باقی است و مقید به روز جمعه نمی‌شود چون متمکن نیست. مقید که نشد اصل روزه بر او واجب است و لذا می‌بایست در غیر جمعه انجام بدهد.

#### جواب:

- (۱) وقوع چنین فرضی که دلیل توقیت مقید به قید تمکن شده باشد در شریعت بعید است.
- (۲) بحث در این مورد است که آیا قضاء نیاز به امر جدید دارد یا از امر اوّل استفاده می‌شود. ولی شما از محلّ بحث خارج شدید چون این مکلف غیر متمکن اگر روزه غیر جمعه را انجام داد این روز قضاء نیست تا بحث شود که از امر اوّل استفاده شده است یا از امر جدید. چون در حقّ این مکلف روزه روز جمعه واجب نشده بود تا انجام روزه در غیر جمعه قضاء باشد بلکه انجام روزه در غیر جمعه اداء محسوب می‌شود و از بحث خارج است.

#### نکته:

از کجا بدانیم دلیل بر توقیت مقید به قید تمکن شده است؟

#### جواب:

- از دو راه ممکن است:
- (۱) قید تمکن صراحتاً ذکر شود.
  - (۲) دلیل بر توقیت، دلیل لَبّی باشد. (یعنی غیر لفظی) و دلیل لَبّ لفظ ندارد تا اطلاق داشته باشد و لذا باید قدر متیقّن از او گرفته شود و قدر متیقّن صورت تمکن است مثل اینکه مولی بفرماید: صُم. بعد اجماع

قائم شود که روزه روز جمعه واجب است قدر متیقن از روزه روز جمعه صورتِ تمکن از روزه روز جمعه است.<sup>۱</sup>

## الباب الرابع: المفاهيم

## ۱. معنی کلمه المفهوم

## مطلب اول:

## نکته ۱:

معانی کلمه مفهوم:

- ۱- یعنی مدلول و معنی:
    - (۱) مدلول حقیقی: حیوان درنده، مدلول حقیقی «أسد» است.
    - (۲) مدلول مجازی: مرد شجاع، مدلول مجازی «أسد» است.
  - ۲- یعنی چیزی که در مقابل مصداق باشد. مصداق وجود خارجی شیء و مفهوم وجود ذهنی شیء خواهد بود.
  - ۳- یعنی چیزی که در مقابل منطوق باشد.
- ✓ منظور از مفهوم در علم اصول، معنای سوم می باشد.

## نکته ۲:

در منطق بحثی بنام دلالت مطابقی و دلالت التزامی داریم، اما مرادف آن دو در علم اصول «منطوق و مفهوم» می باشد.

## نکته ۳:

مفهوم مورد بحث دارای دو شرط است:

- ۱- مفهوم، لفظ و از التزامات لفظی است؛ لذا مفهوم باید مدلول التزامی و لزوم آن از نوع لزوم بین بالمعنی الاخصّ باشد نه از نوع بین بالمعنی الاعمّ و لزوم غیر بین. چون این دو از التزامات عقلیه است و آن (لزوم بین بالمعنی الاخصّ) از التزامات لفظیه است.
  - ۲- مفهوم باید مربوط به جمله باشد نه مفرد:
    - الف) گاه جمله، انشائی است. (إن جائك زيدٌ فأكرمه)
    - ب) گاه جمله، خبری است. (إن كانت الشمسُ طالعةً فالتّهار موجودٌ)
- ❖ اما مفرد مثل حاتم که منطوقش حاتم طائی معروف و مفهومش جود و بخشش است.

## نکته ۴:

- علی ای حال منطوق چیزی است که لفظ، ابتدائاً آن را در شکم دارد و لفظ قالب آن می باشد.
  - مفهوم چیزی است که لفظ، ابتدائاً آن را در شکم ندارد بلکه لفظ به تبع منطوق، بر آن دلالت دارد.
- بعبارت دیگر: (تعریف زیر از حاجبی است و از نظر مظفر سالم ترین تعریف است).
- ◀ منطوق: هو حکمٌ دلّ علیه اللفظ فی محلّ التّطوق.

مفهوم: هو حکمٌ دلّ عليه اللفظُ لا في محلِّ النطق.

صاحب کفایه می‌فرماید: (مفهوم حکم غیر مذکور و منطوق حکم مذکور است).

## ۲. النزاع في حجية المفهوم

### مطلب دوم:

#### دو اشکال به عنوان مذکور.

۱- طرح این عنوان، اصلاً بی معنا است چراکه:

اولاً: در جایی این نزاع فرض می‌شود که جمله دارای مفهوم باشد و برای ما محرّز شده است.

ثانیاً: وقتی فهمیدیم جمله دارای مفهوم است و به دلالت التزامی جمله دارای مفهوم بود، دیگر نزاعی در حجیت مفهوم نمی‌ماند چراکه جمله ظهور در مفهوم دارد و حجیت ظواهر ثابت است.

۲- سَلَمْنَا طرح این عنوان و نزاع صحیح باشد. اما جای آن، اینجا نیست بلکه در مقصد سوم است و حال آنکه ما در دائرة مباحث الفاظ قرار داریم.

#### جواب مظفر از دو اشکال:

منظور از طرح این عنوان صرفاً وجود دلالت بر مفهوم است؛ یعنی نزاع بر حجیت و عدم حجیت مفهوم نیست بلکه نزاع بر وجود و عدم وجود مفهوم است.

## ۳. أقسام المفهوم

### اقسام مفهوم:

۱. مفهوم موافقه: آن است که با منطوق هم سنخ باشد. مثلاً به پدر و مادر اُف نگوئید، به طریق اولی نزنید. - به مفهوم موافق، مفاد خطاب و دلالت اولویت هم گفته می‌شود. -
۲. مفهوم مخالفه: آن است که سنخ حکم در مفهوم با سنخ حکم در منطوق متفاوت است. مثلاً: إن جئتک زیداً فأکرّمه.

### اقسام مفهوم مخالف:

- ۱- مفهوم شرط.
- ۲- مفهوم وصف.
- ۳- مفهوم غایت.
- ۴- مفهوم عدد.
- ۵- مفهوم لقب.
- ۶- مفهوم حصر.

## الأول: مفهوم الشرط<sup>(١)</sup>

### تحرير محل النزاع

#### مطلب أول:

دلالت جمله شرطیه بر منطوقش به وضع می‌باشد. جملات شرطیه بر دو نوع‌اند:

- ۱- یک نوع آنجائی است که شرط، محقق موضوع حکم است؛ یعنی بدون وجود شرط، تصور حکم و جزاء ممکن نیست. مثلاً: **إِنْ رَزَقْتَ وَلَدًا فَأَخْتَهُ.**  
 ✓ این نوع قطعاً دارای مفهوم نیست.<sup>۲</sup>
- ۲- نوع دیگر آن جائی است که موضوع در شرط یک چیز است («مجی»<sup>۳</sup> زید است) و موضوع در جزاء چیز دیگر است (و جوب اکرام).  
 ✓ در این نوع دوم، بین علماء نزاع است. اگر قائل به مفهوم باشیم در این نوع جملات شرطیه، با نیامدن زید، اکرام واجب نخواهد بود.

#### مفهوم شرط<sup>۱</sup>

جمله شرطیه دارای دو جزء است: شرط و جزاء. مثال: اگر فردا به مسافرت نرفتم، به دیدن شما می‌آیم. اگر به مسافرت نرفتم «شرط» به دیدن شما می‌آیم «جزاء» است، و مفهوم این جمله شرطیه این است که اگر به مسافرت رفتم به دیدن شما نمی‌آیم. جملات شرطیه بر دو قسم است:

۱. گاهی شرط محقق موضوع است. یعنی تحقق جزاء منوط به تحقق شرط است. مثال: پدر خانواده از دار دنیا رفته، مادر خانواده به عروسی که حامله است می‌گوید: اگر پسر زاییدی باید نام پدر بزرگش را بر او بگذاری. واضح است تحقق نامگذاری منوط به پسر بودن فرزند است، شکی نیست که چنین جمله شرطیه‌ای مفهوم ندارد. زیرا در مثال فوق نمی‌شود گفت: مفهوم جمله این است که اگر فرزندت پسر نبود اسم پدر بزرگ (پدر شوهرت) را بر او نگذار. زیرا در آن فرض حکم منتفی به انتفاء موضوع است، و مفهوم در جایی است که با نیامدن شرط تحقق جزاء ممکن باشد.
۲. گاهی شرط محقق موضوع نیست. یعنی امکان تحقق جزاء، بدون شرط هم ممکن است. مثال: اگر دوستانت به تو احسان کردند تو هم به آنان احسان کن. ممکن است شرط (احسان دوستان) تحقق پیدا نکند، اما جزاء (احسان مخاطب) تحقق یابد. بحث از مفهوم شرط و حجیت آن مربوط به این قسم از جمله شرطیه است.  
 در کتاب اصول الفقه مفهوم داشتن جمله شرطیه را منوط به سه چیز می‌داند:

۱. بین شرط و جزاء ملازمه باشد.
  ۲. تلازم و رابطه بین آن دو رابطه سبب و مسببی باشد. یعنی شرط سبب و جزاء مسبب باشد.
  ۳. شرطی که سبب است سببیت آن منحصر به فرد باشد، و سبب دیگری در بین نباشد.
- سپس در مورد اینکه آیا ظهور جمله شرطیه در مقدمات سه‌گانه مذکور به وضع است یا اطلاق، می‌گوید: مقدمه اول و دوم به دلیل تبادر به وضع است، و مقدمه سوم به اطلاق است، زیرا اگر شرط دیگری سبب جزا می‌بود، باید در کلام ذکر می‌شد، و چون گوینده حکیم شرط دیگری را ذکر نکرد، از ذکر نکردن و اطلاق فهمیده می‌شود که سبب منحصر در همان شرطی است که ذکر شده است. سپس می‌گوید: مفهوم شرط به دلیل روایت ابی بصیر حجّت است. ابی بصیر می‌گوید: از امام صادق (ع) سؤال کردم گوسفندی که ذبح شده ولی پس از ذبح حرکتی نکرد، گرچه خون زیادی از او جاری شد. آیا خوردن آن گوسفند حلال است یا خیر؟ حضرت فرمود از آن گوسفند استفاده نکن زیرا علی (ع) فرمود اگر گوسفندی را کشتی سپس آن حیوان پایش را تکان داد یا چشمش را باز و بسته کرد، از گوشت آن استفاده کن. امام صادق (ع) از مفهوم سخنان حضرت علی (ع) استفاده نموده و فرمود: نمی‌شود گوشت گوسفند مورد سؤال را خورد.<sup>(۱)</sup>

(۱). اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۲، عن ابی بصیر یعنی المرادی قال سألت ابا عبد الله (ع) «عن الشاة تذبح فلا تتحرك و يهرق منها دم كثير عبيط، فقال: لا تأكل، انّ علياً (ع) كان يقول: اذا ركضت الرجل او طرف العين فكل»، وسائل الشيعه، ج ۱۶، ص ۲۶۴.

۲. مقرّر: چون اگر بخواهیم برای این مورد مفهوم مخالف در نظر بگیریم از باب سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. طبق فرمایشات استاد گرامی در جلسات تدریشان

۳ (یعنی آمدن زید)

به عبارت دیگر: مفهوم در جایی است که با نیامدن شرط، احتمال و امکان آمدن جزاء باشد. لذا جمله شرطیه ساکت است. پس برای روشن شدن و مشخص نمودن حکم فرض نیامدن زید، به دلیل دیگر باید رجوع شود.

## المناطق في مفهوم الشرط

### مطلب دوّم:

مرحوم مظفر می فرماید جمله شرطیه ای دارای مفهوم است که دارای این امور ثلاثه باشد:

- ۱- بین شرط و جزاء تلازم باشد.
- مثال برای تلازم: (إِنْ كَانَتْ الشَّمْسُ طَالَعَةً، فَالْتَّهَارُ مَوْجُودٌ)
- مثال برای عدم تلازم: (إِنْ كَانَ زَيْدٌ مَرِيضًا فَعَقْلُهُ سَالِمٌ)
- ۲- باید بین شرط و جزاء رابطه سبب و مسببی موجود باشد. یعنی شرط جمله اول، سبب جمله دوم باشد.
- ۳- جزاء که مسبب از شرط است تنها سببش همین شرط باشد، یعنی سبب دیگری نداشته باشد.<sup>۱</sup>

### نکته ۱:

این امور ثلاثه هر یک مترتب بر دیگری است یعنی ابتداء امر اول سپس امر دوم و بعد امر سوم.

### نکته ۲:

دلالت جمله شرطیه طبق مبنای مرحوم مظفر بر امر اول و دوم بالوضع است به حکم تبادر، و بر امر سوم بالإطلاق می باشد.

## إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء

### مطلب سوّم:

دو نکته قبل از بحث:

- ۱- بین دو جمله شرطیه تعارض می باشد. ما باید بدنبال راه حلی برای رفع تعارض باشیم.
  - ۲- این بحث در مفهوم شرط گنجانیده شده، چراکه مفهوم داشتن جمله شرطیه باعث ایجاد تعارض شده است.
- اما بحث:** از ناحیه مولی دو جمله شرطیه صادر می شود که جزاء در هر دو یکی است و آن دو جمله با هم تعارض دارد حال جزاء در جمله شرطیه یا قابل تکرار است یا قابل تکرار نیست:
۱. جایی که جزاء قابل تکرار نیست، مثلاً (إِذَا خُفِيَ الْأَذَانُ فُقَسِّرَ. وَ إِذَا خُفِيَ الْجِدْرَانُ فُقَسِّرَ) که منطوق اولی با مفهوم دوّمی تعارض دارد و منطوق دوّمی با مفهوم اولی تعارض دارد.

۱ مقرر: به عبارت دیگر: شرط علت منحصره برای جزاء باشد. شرط چهارمی هم استاد در جلسات تدریس بیان فرموده اند که چنین است: شرط باید قید وجوب باشد نه واجب. مشهور می گویند قید وجوب است و شیخ انصاری می گوید قید واجب است. برای تفصیلات بیشتر مراجعه شود به اوضح التقریرات (محاضرات اصول فقه استاد) ج ۲ ص ۱۳۹. جهت دریافت تقریرات استاد (اوضح التقریرات) به آیدی بنده در پیام رسان ایتاه به نشانی: @hamyaran\_emam مراجعه فرمائید.



## راه حلّ برای رفع تعارض:

این دو جمله شرطیه بخاطر داشتن مفهوم، با هم تعارض کرده اند و منشاء مفهوم دار بودنشان، اطلاق و مطلق بودن هر دو جمله می باشد.

### توجیه ۱:

در جمله شرطیه را از ناحیه ظهورشان در استقلال سببیت، مقید کنیم. بدین گونه که اطلاق دو جمله را مقید به «او عطف» می کنیم.

✓ در اینصورت شرط مرتّب از دو جزء است و هر یک از دو شرط جزء سبب است در نتیجه ما دارای یک مفهوم می شویم و از انتفاء جزء، انتفاء شرطین حاصل می آید.

### توجیه ۲:

ما دو جمله شرطیه را از ناحیه ظهورشان در انحصاریت، مقید می کنیم. بدین گونه که اطلاق دو جمله را مقید به «أو» می کنیم.

✓ در نتیجه یکی از دو شرط بدل یا هر یک از دو شرط، مصداق برای جزء باشد.

❖ نظر مصنّف بر این است که توجیه دوم را قبول کنیم.

✓ در اینصورت هر یک از دو شرط مستقل در تأثیر هستند پس هنگامی که هر یک از دو شرط حاصل شد، مؤثر در ثبوت حکم (قَسْر) می باشد.

۲. جائی که جزء تکرار می شود. مثلاً (إِذَا أَجْنَبْتَ فَاغْتَسِلْ و إِذَا مَسَسْتَ مَيْتًا فَاغْتَسِلْ). که دو صورت دارد:

### صورت ۱:

یا با دلیل ثابت شده که هر یک از دو شرط سبب مستقل نبوده و بلکه هر کدام جزء سبب هستند و لذا برای تحقق جزء، دو شرط باید محقق شوند. مثلاً (إِذَا بَالَعْتَ فَصَلِّ صَلَاةَ الظُّهْرِ و إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّ صَلَاةَ الظُّهْرِ).

### صورت ۲:

یا با دلیل خاص و یا از ظاهر هر دو جمله شرطیه ثابت می شود که هر یک از دو شرط، سبب مستقلّ برای تحقق جزء هستند. مثلاً فرموده: (إِنْ سَافَرْتَ فَتَصَدَّقْ و إِنْ كَانَ يَوْمُ الْاِثْنَيْنِ فَتَصَدَّقْ).

### نکته:

آیا ظهور جمله شرطیه اقتضای تداخل اسباب را دارد یا ندارد؟ ← (این سؤال در جائی مطرح است که دلیل خاصّ بر تداخل و عدم تداخل وجود نداشته باشد).

### مظفر می فرماید:

در صورت نبود دلیل خاصّ، حقّ عدم تداخل است.

**توضیح:**

برای هر جمله شرطیه دو ظهور می باشد:

- ۱- ظهور اول مربوط به شرط است و هر یک مستقل از دیگری است. لذا تداخل اسباب را نداریم، پس جزاء متعدّد است.  
مثلاً: (إِنْ جَامَعَتْ فِي يَوْمٍ شَهْرٍ رَمَضَانَ فَكَفَّرَ وَ إِنْ أَكَلَتْ فِي يَوْمٍ شَهْرٍ رَمَضَانَ فَكَفَّرَ) یعنی هر یک از جماع و اکل یک کفاره لازم دارد.
- ۲- ظهور دوم مربوط به جزاء است لذا تداخل اسباب داریم پس اکتفاء می شود به جزاء واحد. یعنی اینکه مطلوب در دو جزاء (كفّر اول و كفّر دوم) صرف الوجود است.

**نتیجه:** خوب؛ این دو ظهور با هم تعارض می کنند. لذا ما چاره ای نداریم جز اینکه ظهور شرط را مقدم کنیم چون جزاء طفیلی شرط است و ظهور جزاء نسبت به ظهور شرط مثل نور شب پره است نسبت به خورشید. لذا با ظهور شرط، جزاء توان ظهور ندارد و اصلاً ظهوری برای جزاء منعقد نمی شود.

**تنبیهان****مطلب چهارم:****۱- تداخل مسببات.**

بحث از تداخل مسببات، جدای از تداخل اسباب است. مصبّف می فرمایند در بحث تداخل مسببات، مقتضی عدم تداخل است. چون هنگامی که اسباب متعدّد شد، یعنی تکلیف متعدّد شده، به طبق امثال هم متعدّد می شود.

(مواردی که دلیل خاصّ بر تداخل مسببات وجود دارد، از بحث خارج است).

**نکته:** فرق بین تداخل اسباب و مسببات.

✓ در صورت تداخل اسباب، یک واجب بر ذمه مکلف است ولی در صورت تداخل مسببات، چند تکلیف بر ذمه مکلف ثابت است. و لکن در مقام امثال، انجام تکلیف واحد، باعث سقوط تکالیف دیگر می شود.

**۲- اصل عملی در دو مسئله.**

در فرض نبود دلیل اجتهادی (مثلاً ظهور جمله) بر تداخل یا عدم تداخل اسباب و مسببات، نوبت به اصل عملی می رسد. مرحوم مظفر می فرماید: اصل عملی عند شکّ در تداخل اسباب، تداخل است. چون انجام تکلیف واحد متیقّن است و در مورد تکلیف دوم اصل برائت جاری می کنیم.

اما اصل عملی عند شکّ در تداخل مسببات، عدم تداخل است. چون تعدّد اسباب، تعدّد مسببات را می طلبد لذا با انجام یک تکلیف، باز در سقوط تکالیف شکّ است. لذا اقتضای قاعده - اشتغال یقینی یستدعی فراغت یقینی - ایجاب می کند امثال تمامی مسببات را.

## الثاني: مفهوم الوصف (١)

### مطلب أول: (موضوع البحث)

مرحوم مظفر برای مشخص کردن محل نزاع از دو جهت مسئله وصف را مورد بحث قرار می دهد:

(١) وصف در علم اصول، شامل وصف نحوی و حال و تمییز و عطف بیان می شود.

بعبارت دیگر: مقصود از وصف آن چیزی است که صلاحیت قید شدن برای موضوع تکلیف را داشته باشد.

(٢) وصف مورد نظر باید دارای دو خصوصیت باشد:

### ١ مفهوم وصف

منظور از وصف اعم از نعت اصطلاحی است. لذا شامل حال، تمییز و هر چیزی است که موضوع یا حکم را مقید به قیدی کند. برخی در مفهوم وصف شرط کرده‌اند که وصف باید متکی به موصوف باشد، بنابراین اگر وصفی بدون تکیه کردن به موصوف موضوع حکم قرار گیرد، از موضوع بحث خارج است. با این شرط آیه «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْتُلُوْا اَیْدِيَهُمَا» (١) (دست‌های مرد و زن دزد را قطع کنید.) از مفهوم وصف خارج شده، و داخل در مفهوم لقب می‌گردد. (٢) البته برخی از بزرگان علم اصول با این شرط مخالف‌اند. (٣) آیا مفهوم وصف حجت است؟ یعنی اگر حکمی بر موصوفی بار گردد، با انتفاء صفت حکم نیز منتفی می‌شود یا خیر؟ مثال در روایت آمده در گوسفند چرنده زکات لازم است. (٤) آیا مفهوم آن این است که اگر گوسفند غیر چرنده (معلوفه) شد و علف دستی خورد در او زکات واجب نیست؟ ماده ١٠٤٣ قانون مدنی می‌گوید: «نکاح دختری که هنوز شوهر نکرده اگرچه بیش از ١٨ سال تمام داشته باشد متوقف به اجازه پدر یا جد پدری اوست...» آیا مفهوم آن این است که اگر دختر شوهر کرده باشد در ازدواج مجدد نیاز به اجازه پدر یا جد پدری ندارد؟ به بیان دیگر آیا تعلیق حکم بر وصف مشعر بر علّیت است تا با انتفاء وصف حکم نیز منتفی گردد یا خیر؟ دو قول است:

١. آنچه بین اندیشمندان اصولی شهرت دارد این است که وصف مفهوم ندارد. (٥) لذا در مثال اول گفته‌اند: غیر چرنده نیز زکات دارد و در مثال دوم می‌گویند: در اینکه ازدواج مجدد هم نیاز به اجازه دارد یا خیر؟ جواب آن را باید از دلیل دیگر فهمید نه از مفهوم.

اشکال: چون اصل در قیود احترازی بودن آنهاست. طبعاً اگر حکم بر موضوعی که دارای قید است بار گردد نتیجه می‌گیریم که با انتفاء آن قید حکم منتفی است. در پاسخ باید گفت: اصل احترازی بودن قیود مورد قبول است اما این اصل فقط در تعاریف مفید است. زیرا تعریف باید جامع و مانع باشد.

به بیان دیگر ما در قیود به دو چیز نیازمندیم:

١. اثبات حکم برای موضوع خاص؛

٢. نفی حکم برای غیر آن.

قیود در تعاریف هر دو نقش را ایفاء می‌کنند. اما در غیر تعاریف فقط قسمت اول را به‌عهده می‌گیرند و نسبت به امر دوم ساکت هستند. لذا برای اثبات قسمت دوم نیاز به دلیل جداگانه‌ای است. (٦)

٢. برخی عقیده دارند که وصف مفهوم دارد، (٧) دلیل آنجا عبارت است از تبادل، اطلاق و لزوم لغویت. همان گونه که اکثر شافعی‌ها نیز معتقد به مفهوم وصف هستند. (٨)

تذکر: طرفداران هر دو دیدگاه در این جهت اتفاق نظر دارند که اگر در کلام قرینه بر عدم مفهوم باشد، در آنجا مفهوم ندارد. مثل اینکه وصف، وصف غالب باشد. در قرآن می‌فرماید: دختران زنان شما که در دامن شما پرورده شده‌اند بر شما حرام‌اند یعنی بر شما محرم‌اند. (٩) و وصف «در دامن شما»، وصف غالبی است به این معنی که غالباً دختر زن در دامن انسان بزرگ می‌شود و این جمله مفهوم ندارد که اگر دختر زن در دامن شوهر بزرگ نشد پس بر شوهر حرام نباشد و محرم نباشد. (١٠)

(١). سوره مبارکه مائده، آیه ٣٨.

(٢). اصول الفقه، ج ١، ص ١٢٠؛ اجود التقریرات، ص ٤٣٣.

(٣). کفایة الاصول، ج ١، ص ٣٢٠؛ تذبذب الاصول، ج ١، ص ٣٦١.

(٤). قال النبی (ص) «فی سالمه الغنم الزکاة»، تذبذب الاحکام، ج ١، ص ٢٢٤.

(٥). کفایة الاصول، ج ١، ص ٣٢٠؛ فوائد الاصول، ج ٢، ص ٥٠٣؛ اجود التقریرات، ص ٣٤٣؛ اصول الفقه، ج ١، ص ١٢١؛ تذبذب الاصول، ج ١، ص ٣٦٢.

(٦). فوائد الاصول، ج ٢، ص ٥٠٣.

(٧). اصول الاستنباط، ص ١٢٣.

(٨). الذریعة الی اصول الشریعة، ج ١، ص ٣٩٣.

(٩). «وَ زَیْنَبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ»، سوره مبارکه نساء، آیه ٢٣.

(١٠). اصول الفقه، ج ١، ص ١٢١.

۱- موصوف (موضوع حکم)، مذکور در کلام باشد یعنی معتمد باشد. چراکه غیر معتمد به اتفاق همه مفهوم ندارد.

۲- نسبت وصف با موصوف یا اخصّ مطلق باشد یا اخصّ من وجه.

### مطلب دوم: (الأقوال في المسألة و الحق فيها)

#### نکته:

اگر دلیل خاصّ بر مفهوم داشتن وصف دلالت کرد؛

✓ در اینصورت موصوف مقید شده به وصف، لذا جمله وصفیه مفهوم دارد. مثلاً (مَطْلُ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ).

اگر دلیل خاصّ بر مفهوم نداشتن وصف داشتیم؛

✓ حکم به عدم مفهوم در جمله وصفیه می کنیم. مثل قوله تعالی: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ.

و اما در مورد مفهوم داشتن وصف دو قول است که نظر مظفر بر عدم مفهوم داشتن جمله وصفیه است.

مرحوم مظفر می فرماید: اگر قید وصف مربوط موصوف و موضوع حکم (رجل) باشد به این معنی که موصوف (رجل) همراه با وصف (عدالت) با هم موضوع حکم می باشد.

✓ در اینصورت وجوب اکرام منوط و وابسته به وصف نبوده و سرانجام قضیه وصفیه ظهور در انتفاء حکم عند انتفاء وصف ندارد، بنابراین تقیید به وصف از قبیل مفهوم لقب می باشد به این معنی که فرق بین اکرام رجلاً عادلاً، و اکرام عادلاً.

مرحوم مظفر جهت تثبیت مدعای خود، مبنی بر آنکه قید وصف، مربوط به موضوع و موصوف است و تنها نقش تحدید و تضييق موصوف و موضوع حکم را ایفاء می نماید و نسبت به ثبوت و عدم ثبوت حکم ساکت است. مثلاً مولی فرموده: (اصنع شكلاً رباعياً قائم الزاوية متساوي الأضلاع). (شکل رباعی) موصوف است (قائم الزاوية متساوي الأضلاع) وصف است (وجوب صنع شكل رباعي) حکم می باشد. (شکل رباعی دو فرد دارد رباعی مربع و رباعی مستطیل)

مرحوم مظفر در پایان بحث مفهوم، چهار اشکال را پاسخ می دهد:

۱- اگر جمله وصفیه دلالت بر مفهوم نکند و از انتفاء وصف، انتفاء موصوف حاصل نشود فائده ای ندارد.

#### جواب:

فائده وصف منحصر در رجوع وصف به حکم نیست و کفایت می کند فائده وصف در اینکه تضييق

موضوع حکم می کند و موضوع حکم را مقید به وصف می کند.

۲- اصل در نبود، احتراز جستن از ما عدا است.

#### جواب:

ما این حرف را قبول داریم و لکن معنای احتراز جستن، این است که تضييق دائره موضوع کنیم و ما عداي قيد را از شمول شخصی که حکم برای اوست، خارج کنیم. لذا می گوئیم این احتراز جستن نشانه مفهوم داشتن نیست چون اثبات شیء، نفی ما عدا نمی کند.

۳- به درستی که وصف مشعر است به علیّت یعنی علّت وجود حکم، وصف است و منوط بودن حکم به وصف است. **جواب:**

این اشعار مسلم است إلا اینکه به حدّ ظهور نمی رسد لذا دلالت بر مفهوم نمی کند.

۴- جمله پیامبر (ص) «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظَلَمٌ» دلالت بر ثبوت مفهوم جمله وصفیه می کند.

**جواب:**

مظفّر طبق مبنای خود می فرماید که این حدیث، وصف غیر معتمد است (یعنی موصوف ذکر نشده) لذا از

محل بحث خارج است اما بحث این است که آیا خود وصف لَوْ خُلِّيَّ و نفسه، طبعش اقتضای مفهوم دارد

یا خیر؟

**مظفّر می گوید:** وصف مفهوم ندارد و این حدیث با وجود قرینه است که مفهوم دارد.

### الثالث: مفهوم الغایة (۱)

#### ۱ مفهوم غایت

غایت یعنی انتها و علامت آن در فارسی «تا» و در عربی «الی»، «حتی»، «ما دام» و ... است. در مبحث غایت دو مطلب مورد بحث است: (۲)

الف. آیا غایت داخل در منطوق یا معنی (بر وزن معما) است یا خیر؟ مثلاً: اگر گفتند سمنینار حقوق تطبیقی از پنجم تا دهم این ماه تشکیل می‌شود، در آن صورت سؤال این

است که آیا روز دهم هم جزو مدّت است؟ یعنی اختتامیه سمنینار روز دهم است؟ یا سمنینار روز نهم تمام می‌شود و غایت یعنی روز دهم داخل در معنی یعنی سمنینار نیست؟

ب. آیا غایت مفهوم دارد یا خیر؟ یعنی اگر حکمی مقید به غایت و نهایت شد، آیا این غایت مفهوم داشته و معنایش این می‌شود که حکم بعد از غایت مخالف قبل از غایت

است یا خیر؟ مثلاً در روایت آمده: همه چیز حلال است، مادامی که علم به حرمت مورد خاص پیدا کنی؟ (۳) در این روایت اگر قائل به مفهوم باشیم حکم قبل از غایت

حلیّت و حکم بعد از غایت حرمت است.

تفاوت دو بحث (الف و ب) در چیست؟ دو تفاوت مهم وجود دارد: (۴)

۱. اگر غایت داخل معنی باشد، حکم غایت موافق حکم معنی است. و اگر غایت را داخل معنی ندانیم حکم غایت مسکوت است. و حال آنکه در مفهوم مخالف حکم مفهوم مخالف حکم منطوق است.

۲. اگر غایت را داخل معنی بدانیم حکم غایت مدلول منطقی است. و اگر آن را خارج بدانیم حکم غایت مفهوم مخالف است.

پس از روشن شدن محلّ بحث، سخن نخست در این است که آیا غایت داخل در منطوق (معنی) است یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت: در این مورد بین صاحب نظران اختلاف است. بعضی از علمای فن می‌گویند: غایت به هیچ وجه داخل در معنی نیست. چه غایت قید حکم باشد، یا نباشد.

و اگر در بعضی از موارد غایت داخل در معنی بود به یقین به وسیله قرینه است. (۵) و برخی نیز قائل به تفکیک اند بین آنجایی که غایت قید فعل باشد، یا قید حکم. همان گونه

که امام خمینی این قول را از استادش شیخ عبد الکریم حائری نقل می‌کند: هرگاه غایت قید فعل باشد مثل «سرت من البصره الی الکوفة» از بصره تا کوفه را سیر کردم. در این

صورت غایت داخل در معنی است. و اگر غایت قید حکم باشد مثل «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف انه حرم بعینه» در آن صورت غایت داخل معنی نیست. سپس امام خمینی

قول اول را اختیار می‌کند. (۶) سخن دیگر در این خواهد بود، آیا غایت مفهوم دارد یا خیر؟ به سه دیدگاه اشاره می‌شود: (۷)

۱. آنچه بین اندیشمندان اصولی شهرت دارد مفهوم داشتن غایت است.

۲. عده‌ای همانند سید مرتضی و شیخ طوسی می‌گویند: غایت مفهوم ندارد.

۳. برخی نیز قائل به تفکیک اند بین جایی که غایت قید حکم باشد، یا غایت قید موضوع یا محمول باشد که اگر غایت قید حکم باشد، می‌گویند: مفهوم ثابت است، یعنی

حکم نسبت به بعد از غایت منتفی است. مثل «کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف انه حرم بعینه»؛ و اگر غایت قید موضوع یا محمول باشد در آنجا مفهوم نخواهیم داشت.

حقیقت این است که غایت مفهوم دارد. ماده ۸۳۳ قانون مدنی می‌گوید: «ورثه موصی نمی‌تواند در موصی به تصرّف کند، مادام که موصی له ردّ یا قبول خود را به آنان

اعلام نکرده است»، مفهوم این عبارت این است که اگر موصی له قبولی خود را اعلام کرد، تصرّف ورثه در موصی به غیر قانونی است و اگر ردّ کرد تصرّف آنها قانونی

خواهد بود.

(۱). منظور از حتّی جازه است نه حتّی عاطفه. زیرا کار حتّی عاطفه داخل کردن ما بعد خود به حکم ما قبل است - مثل بموت الناس حتّی الانبیاء همه مردم حتّی انبیاء می‌میرند - اکلت السّمک حتّی رأسها تمام ماهی حتّی سرش را خوردم.

(۲). کتابه الاصول، ج ۱، ص ۴۲۴؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۴؛ تذهیب الاصول، ج ۱، ص ۳۶۳.

قیدی دیگر به نام غایت داریم مانند (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) و مانند (كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِينَهُ). در مورد غایت، از دو جهت بحث می شود:

۱. مربوط به منطوق جمله می باشد. یعنی آیا غایت داخل در حکم مغیبا هست یا خیر؟ چهار قول داریم:

۱- مطلقاً غایت داخل در مغیبا است.

۲- مطلقاً غایت داخل در مغیبا نیست.

۳- تفصیل.

به این نحو که اگر غایت و مغیبا از یک جنس باشد مثلاً (صُمْتُ التَّهَارَ إِلَى اللَّيْلِ). در اینصورت غایت داخل در مغیبا است. و اگر غایت از جنس مغیبا نباشد مانند (كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ) که معرفت به حرمت از جنس حلیت شیء نمی باشد.

۴- تفصیل.

اگر غایت بعد از لی واقع شود در اینصورت غایت داخل در مغیبا نمی باشد مانند (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ). و اگر غایت بعد از حتی واقع شود در اینصورت غایت داخل در مغیبا می باشد مانند: آیه (حتی مطلع الفجر).

❖ مظفر معتقد به هیچ کدام از این چهار قول نیست لذا می فرماید: در مورد دخول و عدم دخول غایت در مغیبا باید منتظر موقعیت ها و قرائن باشیم.

## نکته ۱:

اگر غایت مربوط به حکم باشد بدون شک، غایت خارج از مغیبا است مثلاً (كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى ...) غایت، معرفت حرام است و مغیبا، علیت است. دخول غایت در مغیبا معنایش آن است که معرفت حرام محکوم به علیت باشد.

## نکته ۲:

فرق حتی عاطفه با حتی جاره.

۱- حتی عاطفه با حرف جر جمع می شود. (مررت بقوم حتی بزید) أما حتی جاره با حرف جر منافات دارد.

۲- ما بعد حتی عاطفه داخل در ما قبل آن می باشد أما در حتی جاره که محل بحث ماست، اینطور نیست.

۲. آیا غایت مفهوم دارد یا خیر؟

(۳). قال الصادق (ع) «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فندعه من قبل نفسك»، تهذيب الاحكام، ج ۷، ص ۲۲۶، حدیث ۹۸۹.

(۴). میان استنباط حقوق اسلامی، ص ۸۰.

(۵). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۲۶؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۴؛ تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۳۶۶؛ اجود التقريرات، ص ۴۳۶.

(۶). تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۳۶۶.

(۷). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۲۴؛ تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۳۶۳.

❖ مرحوم مظفر ماجرای مفهوم داشتن و نداشتن جمله مشتمل بر غایت را مربوط و وابسته به مُدْرک و عاملی می داند که مفهوم داشتن و نداشتن جمله شرطیه به آن وابستگی داشت، یعنی در جمله مشتمل غایت، اگر غایت قید برای حکم باشد در اینصورت جمله مفهوم دارد که با حصول غایت حکم از ما بعد غایت منتفی خواهد شد. مثلاً مولی فرمود: (يَحْرُمُ الْخَمْرُ إِلَى أَنْ يَضَطَّرَّ الْمَكْلَفُ إِلَيْهِ).  
 ✓ نتیجه این شد که بر مبنای مرحوم اگر غایت قید حکم باشد، جمله مشتمل بر غایت دارای مفهوم می باشد و اگر غایت قید موضوع و یا قید متعلق باشد، جمله مشتمل بر غایت مفهوم ندارد.

### نکته:

اگر در جمله مشتمل بر غایت، معلوم باشد که قید غایت، مربوط به حکم است نه مربوط به موضوع و متعلق بدون شک جمله دارای مفهوم می باشد. حال اگر در یک جمله ای معلوم نباشد که قید غایت، مربوط به حکم است و یا موضوع و یا متعلق؟  
 ✓ در اینصورت می توان ادعا کرد که ظهور جمله مشتمل بر غایت، اقتضاء می کند که قید غایت، مربوط به حکم است و سرانجام جمله مفهوم دارد.

## الرابع: مفهوم الحصر<sup>(۱)</sup>

### معنی الحصر

### مطلب اول:

- ۱- معنائی که نزد علماء بلاغت است. چه از نوع قصر صفت بر موصوف مانند (لا سيف إلا ذو الفقار لا فتى إلا على) و چه از نوع قصر موصوف بر صفت مانند (و ما محمد إلا رسول، إنما أنت منذر).
  - ۲- معنائی دیگر اینکه منحصر کردن چیزی را بر چیز دیگر. این معنا شامل قصر و استثناء می شود. مانند (فشربوا إلا قليلاً).
- ✓ مقصود از این بحث، معنای دوم است.

### اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته

### مطلب دوم:

مفهوم حصر با اختلاف ادوات حصر، مختلف می شود:

<sup>۱</sup> مفهوم حصر

حصر و منحصر از يك ماده است. منحصر کردن یعنی محدود کردن. در فارسی کلمات تنها، بس، فقط برای حصر به کار می رود. و در عربی کلماتی همانند: آلا، إنما، بل، و در بعضی از هیئت‌ها و ترکیب‌ها مثل تقدّم مفعول بر جمله فعلیه (ایک تعبد) به کار می رود. ماده ۸۶۰ قانون مدنی می گوید: «غیر از پدر و جدّ پدري کس دیگری حق ندارد بر صغیر وصیّ معین کند.» پژوهندگان به قسمت «معانی» کتاب‌های «مطول، مختصر النافع، جواهر البلاغة و...» رجوع کنند.

مطمئناً هر چیزی که دلالت بر حصر کند، دارای مفهوم خواهد بود. آیا مفهوم حصر حجت است یا خیر؟ بعضی از علماء می گویند: آنچه بین اندیشمندان اصولی شهرت دارد حجیت مفهوم استثناء است. دلیل آنها نیز «تبادر» است.<sup>(۱)</sup>

## «إِلَّا»:

- ۱- صفت بمعنای غیر: این إلا، وصفی را برای ما قبلش قرار می دهد. لذا إلا از این جهت داخل در مفهوم وصف است.
- ۲- استثنائیه: دارای مفهوم است.
- ۳- ادات حصر بعد النفی: این إلا، از زمره إلا استثنائیه است لذا دارای مفهوم است.

## «إِنَّمَا»:

در صورتی دلالت بر حصر و مفهوم می کند که برای حصر حکم بر موضوع استعمال شود.

## «بَل»:

بمعنای اِضْرَاب (روی گردان شدن) است و به سه وجه استعمال می شود:

- ۱- بل دلالت می کند بر اینکه مضروب عنه از روی غفلت یا غلط واقع شده، لذا در این هنگام دلالت بر حصر نمی کند.
  - ۲- بل دلالت می کند بر تأکید و تقریر مضروب عنه. مانند (زید عالم بل شاعر). لذا در این هنگام دلالت بر حصر نمی کند.
  - ۳- بل دلالت می کند بر ردع و ابطال آنچه که اول ثابت شده، مانند (أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّه، بل جاءهم بالحقّ) لذا این بل دلالت بر حصر می کند و مفهوم دارد.
- جملاتی که دلالت بر حصر می کند. مثل تقدّم مفعول (ایاک نعبد، و ایاک نستعین). مثل (تعریف مسند إلیه به لام خبس همراه تقدیم مسند إلیه مانند - العالم محمّد - و - إنّ القول ما قالت حذام - )
- ✓ خلاصه اینکه: آنچه که دلالت بر حصر می کند، دارای مفهوم به ملازمه بین می باشد.

## الخامس: مفهوم العدد (۱)

اگر حکمی بر موضوعی بار شود که در آن عددی بکار رفته باشد، بحث در این است که آیا این جمله نسبت به ماوراء عدد مفهوم دارد یا نه؟ مثلاً مستحبّ است سه روز از هر ماه، روزه بگیرد. آیا مفهومش این است که بیش از سه روز استحباب ندارد؟

مفهوم عدد<sup>۱</sup>

اگر حکمی بر موضوعی جاری شود که در آن عدد به کار رفته باشد، آیا آن عدد مفهوم دارد یا خیر؟ مثال: در قرآن آمده: حدّ زن و مرد زناکار هریک صد تازیانه است.<sup>(۱)</sup> اکثر اندیشمندان اصولی می گویند: نفس عدد مفهوم ندارد. مثلاً اگر گفته شد نماز صبح دو رکعت است، بدیهی است اگر کسی نماز صبح را یک رکعتی یا سه رکعتی به جا آورد نمازش باطل است.

دلیل چنین بطلانی نه بدان جهت است که عدد (یعنی دو) مفهوم داشته باشد. بلکه چون منطوق جمله نماز دو رکعتی بود و او منظورش را مخالفت نموده لذا باطل است.<sup>(۲)</sup> ماده قانون مدنی می گوید: قوانین ۱۵ روز پس از انتشار در سراسر کشور لازم الاجراء است.

(۱). «الرَّائِبَةُ وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِبُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِأَيِّ جَلْدٍ»، سوره مبارکه نور، آیه ۲.

(۲). کتابه الاصول، ج ۱، ص ۲۳۰.



✓ نظر اکثر اصولیین این است که جمله دارای عدد، مفهوم ندارد. اگر هم در مواردی جائز مفهوم باشد ناشی از طبع سخن نیست، بلکه به علت وجود قرائن حالیّه و مقالیه است.

### السادس: مفهوم اللقب<sup>۱</sup>

هر اسمی که (چه مشتق و چه جامد) موضوع برای حکم واقع می شود مثل مَثَلٌ فقیر در مثال: أطعم الفقير. و منظور از مفهوم لقب آن است که ما نفی می کنیم حکم آن چیزی که شامل نمی شود آن چیز را عموم اسم. وقتی وصف، مفهوم نداشته بطریق اولی لقب مفهوم ندارد.

### خاتمه: فی دلالة الاقتضاء و التنبیه و الاشارة

#### دلالت اقتضاء

مناط و ملاک در دلالت اقتضاء دو چیز است:

- ۱- دلالت مقصود باشد.
- ۲- کلام بدون حالت مقصوده صحیح نیست.

#### دلالت تنبیه (یا ایماء)

- ۱- شرط است قصد عرفاً.
  - ۲- صحت کلام توقف ندارد بر عدم قصد.
- سه مورد مهم از موارد کثیره دلالت تنبیه:
- ۱- متکلم مطلبی را می گوید که عقل، لازمه آنرا می فهمد.  
مثلاً (دقت الساعة العاشرة = متکلم آنرا می گوید تا مخاطب را متوجه مثلاً ملاقات مهمی در ساعت ۱۰ کند) (طلعت الشمس) (إنی عطشان)
  - ۲- کلام تنبیه کننده این است که کلام دیگر علت حکم یا شرط یا مانع یا جزء یا عدم این امور است.  
مثلاً (أعد الصلاة = این کلام نشان دهنده این است که شکّ فی أعداد الثنائه علت برای حکم بوجوب إعادة است) (بطل البيع - لمن قال له - بعث السمک فی النهر)
  - ۳- کلامی را در کنار کلام دیگر می آوریم و این کلام دیگر این افاده را دارد که بعضی از متعلقات فعل را تعیین می کند.  
مثلاً (کسی می گوید: به نهري رسیدم و نوشیدم، با این کلام متوجه می شویم که آب نوشیده).

<sup>۱</sup> مفهوم لقب

در زبان عرب لقب را در مقابل اسم و کنیه قرار می دهند اما در اصول مراد از لقب هر چیزی است که مورد حکم واقع شود. در واقع مسند هر جمله‌ای را لقب نامند. آیا لقب مفهوم دارد؟ مثلاً اگر گفت: پدرت را احترام کن، آیا مفهوم آن این است که مادرت را احترام نکن؟ حقیقت این است که لقب مفهوم ندارد. ماده ۵۴۱ قانون مدنی می گوید: «عامل می تواند برای زراعت اجیر بگیرد...» ماده فوق مفهوم ندارد، زیرا معنایش این نیست که مالک نمی تواند اجیر بگیرد.

## دلالت اشاره

۱- متکلم این دلالت را در کلام خود قصد نمی کند. و لکن مدلول دلالت، لازم برای مدلول کلام متکلم است. و لزومش، لزوم غیر بین یا لزوم بین بالمعنی الأعم است. و این مدلول دلالت، خواه از یک کلام و خواه از دو کلام استنباط شود.

۲- کلام بدون این دلالت صحیح است.

مثلاً: (و حَمَلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) و آیه (و الْوَالِدَاتُ يَرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ).

این دو آیه دلالت اشاره است و مدلولش أَقْلَ الْحَمْلِ (که سنّه أشهر باشد) است. و این مدلول، لازمه مدلول کلام متکلم است.

یعنی لازمه کلام متکلم از گفتن سی ماه و دو سال، ۶ ماه است که أَقْلَ الْحَمْلِ است

أَمَّا متکلم این أَقْلَ الْحَمْلِ را قصد نکرده و مستعملش این لازمه نبوده بلکه مثل دلالت

التزامی، عقل از این دو آیه به دلالت اشاره پی به أَقْلَ الْحَمْلِ می برد.

✓ دلالت اقتضاء و تنبیه حجت هستند از باب حجیت ظواهر اما در مورد دلالت اشاره نظر می باشد.

## الباب الخامس: العام والخاص<sup>(۱)</sup>

### ۱. عام و خاص<sup>(۱)</sup>

این بحث از بحث‌های مهم اصولی است، عام یعنی شامل و فراگیر، و عموم یعنی شمول، در اصطلاح به مفهومی که کلیه افراد و مصادیق خود را شامل شود، عام گویند. مثال: تمام دانشمندان خادم بشریت‌اند؛ و خاص به مفهومی گویند که شامل برخی از افراد و مصادیق باشد. آیا عام دارای الفاظ مخصوصی است به گونه‌ای که استعمال آن الفاظ در خاص مجاز باشد یا خیر؟ اکثر امامیه معتقدند که برای عام الفاظ مخصوصی وضع شده است.<sup>(۲)</sup>

سید مرتضی می‌گوید: در شرح مقدّس عام دارای الفاظ مخصوصی است، اما در لغت الفاظ مخصوصی نداریم. بلکه اشتراك لفظی حاکم است.<sup>(۳)</sup>

غزالی سه دیدگاه از علمای اهل تسنّن نقل می‌کند:<sup>(۴)</sup>

۱. برخی قائل به توقف‌اند.

۲. عدّه‌ای معتقدند الفاظ عام برای اقل جمع (۲ یا ۳) وضع شده‌اند.

۳. اکثریت اهل تسنّن با اکثریت امامیه هم‌عقیده‌اند.

پنج دلیل بر این مطلب ارائه می‌کند که به جهت طولانی بودن سخن را کوتاه کرده و پژوهندگان به مأخذ مربوطه ارجاع داده می‌شوند. برخی از الفاظ عموم در عربی عبارت‌اند از: کلّ، جمیع، اجمعین، تمام، ائّ، دائما، مهما و اینما (شرطی)، متی (زمانی)، من و ما (شرطی، موصولی و استفهامی) کافّه، قاطبه، جمع معرّف به الف و لام، نکره در سیاق نفی یا نھی، و برخی از الفاظ عموم در فارسی عبارت‌اند از: کلیّه، کلّ، جمیع، هر، تمام، همه برای عموم در کلام مثبت، هیچ و هیچ‌کس برای عموم در کلام منفی و ... در رابطه با الفاظی که افاده عموم می‌کند بحث‌های مهمّ و قابل استفاده‌ای در کتاب‌های مربوطه به عمل آمده، که به جهت طولانی بودن از پرداختن به آنها صرف‌نظر می‌کنیم، و پژوهندگان را به کتاب‌هایی که نامشان برده شد، ارجاع می‌دهیم.

مثال ۱: اصل بیستم قانون اساسی می‌گوید: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند.»

مثال ۲: اصل سی و هفتم قانون اساسی می‌گوید: «اصل برائت است و هیچ‌کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی‌شود، مگر اینکه جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد.»

مثال ۳: نکره در سیاق نفی یا نھی. مثل «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» به مبحث «قاعده لا ضرر» رجوع شود. (برای طلاق نشدن از ذکر مثال برای دیگر الفاظ عموم خودداری می‌شود.)

### تمسک به عام قبل از تفحص:

پیش از آنکه دنبال مخصّص برویم آیا می‌توانیم به عام عمل کنیم یا خیر؟ مخصّص چیست؟

مخصّص دلیلی است که پاره‌ای از افراد عام را از حکم آن عام خارج می‌سازد. مثل «لا اله الا الله» هیچ معبودی غیر از «الله» نیست، «الا الله» مخصّص است. ماده ۱۳۱۷ قانون مدنی می‌گوید: شهادت شهود باید مفاد متحد باشد بنابراین اگر شهود به اختلاف شهادت دهند قابل اثر نخواهد بود مگر در صورتی که از مفاد اظهارات آنها قدر متیقّنی به دست آید.

پیش از آنکه مطمئن شویم که مخصّص نداریم آیا می‌توانیم به عموم عام عمل کنیم؟ یا نخست باید به جست‌وجوی مخصّص رفت و اگر مخصّصی به دست نیامد در آن صورت مجازیم که به عموم عام تمسک کنیم؟ بعضی از علمای اصول ادعای اجماع کردند که قبل از تجسّس و مایوس شدن از وجود مخصّص نمی‌شود به عام عمل کرد. زیرا به قدری تخصیص به عمومات قرآن و احادیث وارد شده که گفته‌اند: هیچ عامی از تخصیص خوردن سالم نمانده است.<sup>(۵)</sup> لذا ائمه (ع) افرادی را مذمت کرده‌اند که در احکام استبداد رأی به خرج می‌دهند. زیرا در قرآن و سنّت، عام و خاص، مطلق و مقید و ... وجود دارد. در واقع این منطق حق در تمام ظهورات جاری است. زیرا عمل به ظاهر زمان مجاز است که انسان تفحص کرده و به قرینه‌ای دست نیافته باشد.<sup>(۶)</sup> ممکن است گفته شود نیازی به تفحص و جست‌وجو نیست. بلکه با تمسک به «اصل عموم» به خود عام عمل می‌کنیم. مضافا به اینکه تفحص درباره مخصّص در تمام آیات و احادیث به جهت گستردگی آیات و روایات مقدور نیست، به‌ویژه آنکه با تفحص، اطمینان به نبودن مخصّص حاصل نمی‌شود، زیرا نیافتن دلیل بر نبودن آن نیست.<sup>(۷)</sup> در نتیجه باید به «اصالة العموم» متوسّل شد. در جواب باید گفت علم اجمالی مبنی بر اینکه عمومات تخصیص خورده‌اند وجود دارد، و اصالة العموم نیز اصلی است لفظی، در نتیجه قادر نخواهد بود در مقابل این علم اجمالی عرض اندام کند، و چون آیات احکام محدود بوده و روایات نیز تبویب گشته و دسته‌بندی شده است، طبعاً با تفحص و عدم دسترسی به مخصّص ظنّ به عدم مخصّص حاصل می‌شود، و این ظنّ به ضمیمه «اصل عدم مخصّص» برای ما حجت خواهد بود. در نتیجه نیاز به اطمینان نیست بلکه ظنّ به عدم کافی است. بنابراین مجتهد یا قاضی نمی‌تواند براساس عمومیت یا کلیت يك جمله یا ماده قانونی حکم صادر کرده و به آن عمل کند، بلکه باید به ابواب مخصوص رجوع کرده و یا مجموعه قوانین و رویه‌های قضایی را بررسی نموده، اگر مخصّص یا ناسخ یا ... پیدا نشود، در آن صورت به عموم عام تمسک کند.

### سرایت اجمال مخصّص به عام

هرگاه پس از ورود مخصّص (به صیغه اسم فاعل) به علت اجماع و غیر صریح بودن آن حالت تردید ایجاد شود، اصطلاحاً به آن اجمال مخصّص گویند.<sup>(۸)</sup> حال اگر مخصّص مجمل باشد آیا آن اجمال به عام هم سرایت می‌کند یا خیر؟ که در صورت سرایت نمی‌توان به عموم عام تمسک کرد، اما اگر قائل به عدم سرایت باشیم تمسک به عام جایز است. توضیح اینکه اجمال یا از جهت عدم صراحت مفهوم است، که به آن شبهه مفهومیه گویند. و یا از جهت تطبیق موضوع بر افراد و مصادیق است که به آن «شبهه مصادیقیه» گویند.

مثال شبهه مفهومیه:

## ۵- هل يسرى إجمال المخصّص إلى العام؟ (۱)

۱. هر آبی پاک است مگر آبی که طعم و رنگ و بوی آن تغییر کند. (۹) در این مثال کلمه تغییر مجمل است، زیرا معلوم نیست آیا منظور از تغییر، تغییری است که به چشم بیاید و حسن شود، و یا اعم از حسّی و غیر حسّی است؟

۲. مولی گفته: محمد را احترام کن. نمی دایم مقصود محمد پسر رضاست یا محمد پسر علی؟

مثال «شبهه مصداقیه». مثلاً دلیلی می گوید خر حرام است ولی مکلف تردید دارد آیا به آبجو هم خر اطلاق می شود یا خیر؟ که در نتیجه در تطبیق حکم بر مصادیق تردید می کند. پس از روشن شدن اقسام اجمال در اینکه آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می کند یا خیر؟ باید گفت فروض مسئله در شبهه مفهومی چهار قسم است: ۱- گاهی دوران امر بین اقل و اکثر است همانند مثال اول. ۲- یا دوران بین متباینین است همانند مثال دوم. ۳ و ۴- در هر دو فرض یا مخصّص متصل است و یا منفصل. در صورتی که مخصّص متصل باشد اجمال مخصّص هم در مورد دوران امر بین اقل و اکثر و هم بین متباینین به عام سرایت می کند. طبعاً تمسک به اصالة العموم جایز نمی باشد زیرا با اتصال مخصّص ظهوری برای عام منعقد نمی شود، بلکه همانند خاصی است که مجمل باشد. اما اگر مخصّص منفصل باشد در دوران امر بین اقل و اکثر اجمال خاص به عام سرایت نمی کند. زیرا در این فرض ظهور عام منعقد گشته و خاص نیز به دلیل اجمالش در بیشتر از قدر متیقن حجت نیست. طبعاً در قدر زائد به «اصالة العموم» تمسک می شود. برخلاف مخصّص متصل در متباینین که اجمال خاص به عام سرایت می کند، زیرا فرض بر این است که علم اجمالی به اصل تخصیص مردّد بین دو نفر است. پس عموم نسبت به هر دو از حیثیت ساقط است.

اما در شبهه مصداقیه: چون مخصّص مبین (به فتح یا) است و نه مجمل، و اجمال در مصداق است. لذا گفته اند در بین علمای گذشته قول به جواز تمسک به عام، شهرت داشته است. اما بسیاری از علمای متأخر معتقدند که نمی شود به عام تمسک جست.

### عام استغرافی

عام استغرافی یا افرادی عامی است که در آن حکم شامل همه افراد عام به صورت مستقل می شود، به گونه ای که هر فرد به تنهایی موضوع برای حکم مزبور است، و به ازای هر حکم عصیان یا امتثال خاص منظور می شود.

مثال ۱: ماده ۵ قانون مدنی می گوید: «کلیه سکنه ایران اعم از اتباع داخله و خارجه مطیع قوانین خواهند بود.»

مثال ۲: اگر مولی بگوید: تمام دانشمندان را احترام کن و در کشور هزار دانشمند وجود داشته باشد و مکلف نحصد نفر را احترام کرده و از احترام يك صد نفر سرپا زند، در آن صورت نحصد امتثال و یکصد عصیان و گناه محقق شده است.

### عام بدلی

هرگاه در يك جمله موضوع و حکمی باشد که موضوع در آن جمله به صورت عام استعمال شود اما مقصود از حکمی که بر آن عام بار شده فرد غیر معین از همه افراد عام مزبور باشد به آن عام بدلی گویند. مثلاً بگوید: «هر برده ای که دوست داشتی آزاد کن» در آن صورت با آزاد کردن يك برده امتثال حاصل شده و حکم ساقط می گردد.

### عام مجموعی

هرگاه به مجموع من حیث المجموع تعلق بگیرد، یعنی حکم بر همه افراد به صورت مجموع و باهم بار شود، آن را «عام مجموعی» گویند. به دیگر سخن در عام مجموعی، مجموع افراد موضوع حکم است، به گونه ای که اگر همه را امتثال کنند يك اطاعت محقق شده، و اگر يك مورد را ترك و بقیه را امتثال کنند، اصلاً اطاعتی صورت نگرفته بلکه عصیان محقق شده است. مثل ایمان به ائمه معصومین (ع) زیرا اگر کسی به یازده امام ایمان بیاورد اما امام دوازدهم را به امامت قبول نداشته باشد، همانند کسی است که منکر امامت همه ائمه بوده و به هیچ امامی ایمان نیاورده باشد.

(۱). الذریعة إلى اصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۹۷؛ مبادئ الوصول إلى علم الاصول، ص ۱۱۹؛ كفاية الاصول، ج ۱، ص ۳۳۱؛ غاية الاصول، ص ۳۱۷؛ الوافية في علم الاصول، ص ۱۰۹؛ تَهذیب الاصول، ج ۲، ص ۲، ج ۱۱ اجدو التفریقات، ص ۴۴۰؛ اصول الاستنباط، ص ۱۳۳؛ المستصفي من علم الاصول، ج ۱، ص ۳۶؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۹؛ فوائد الاصول، ج ۱ و ۲، ص ۵۱۱؛ دروس في علم الاصول، ج ۱، ص ۱۳۰؛ مناهج الوصول إلى علم الاصول، ج ۲، ص ۲۲۹.

(۲). الوافية في علم الاصول، ص ۱۱۱.

(۳). الذریعة إلى اصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۸۸.

(۴). المستصفي من علم الاصول، ج ۱، ص ۳۶.

(۵). ما من عام آ و قد خصّ.

(۶). اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۶.

(۷). عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود.

(۸). به محبت «مجمل و مبین» رجوع شود.

(۹). قال عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غتر لونه أو طعمه أو ريحه.» وسائل الشريعة، ج ۱، ص ۱۰۱.

## أ - الشبهة المفهومية

### مطلب اول:

مخصّص دو صورت دارد:

(۱) گاهی مخصّص مبین است؛ یعنی واضح و روشن است و هیچگونه اجمال و ابهامی در آن نیست.

✓ در اینصورت عامّ در بقیه افراد حجتّ و دلیل است و لذا در فرد مشکوک تمسّک به عامّ می‌شود.

**مثال:** فرض کنید مولی ابتداء فرمود: «اکرم العلماء»؛ این کلام عامّ است، یعنی اکرام تمامی علماء واجب است.

سپس فرمود: «لا تُکرّم الفسّاق منهم»؛ این کلام مخصّص است، یعنی اکرام عالم فاسق حرام است. کلمه

فاسق معنایش برای ما روشن است: «فاسق یعنی کسی که مرتکب گناه کبیره است»

چنانکه ملاحظه می‌کنید مخصّص در این مثال مبین است آنکه این عامّ در عالمی که مرتکب گناه کبیره

است، حجتّ نیست؛ چون توسط مخصّص از حکم عامّ (وجوب اکرام) خارج شده است ولی در بقیه افراد

حجتّ است و لذا اگر عالمی که مرتکب گناه صغیره است شکّ کردیم که آیا مخصّص دیگری او را از

حکم عامّ خارج نموده است یا خیر، تمسّک به عامّ می‌کنیم و می‌گوئیم وجوب اکرام دارد.

❖ بحث قبل که، حجیة العام فی الباقي بود در همین صورتی است که مخصّص مبین باشد.

(۲) گاهی مخصّص مجمل است. اجمالی که در مخصّص وجود دارد، دو صورت دارد:

۱- گاهی اجمال بصورت شبهه مفهومی است، یعنی معنای مخصّص برای ما روشن نیست.<sup>۱</sup>

**مثال:** (۱- کلّ ماء طاهر إلا ما تَغَيَّرَ طعمه أو لونه أو ريحه بالنجاسة، ۲- أحسن الظنّ بکلّ احد إلا بخالد، ۳- اکرم

العلماء إلا الفسّاق منهم)

در مثال اولّ مراد از تغییر برای ما روشن نیست که آیا خصوص تغییر حسّی است یا اعمّ از حسّی و

تقدیری می‌باشد و در مثال دوم مراد از خالد روشن نیست که خالد بن بکر است یا خالد بن سعد

و در مثال سوم معنای فاسق روشن نیست که خصوص مرتکب کبیره است یا اعمّ از مرتکب کبیره

و مرتکب صغیره می‌باشد.

۱ مقرر: به عنوان مثال، یک مرتبه ما نمیدانیم فاسق به چه کسی می‌گویند یا به عبارت دیگر: ملاک های تشخیص فاسق را نمی‌دانیم. که این میشود همان شبهه مفهومی که شبهه و تردد و جهل ما نسبت به مفهوم و معنای مخصّص است.

أما یک مرتبه ما معنا و مفهوم مخصّص را می‌دانیم یعنی به عنوان مثال می‌دانیم که فاسق به چه کسی گویند (حال چه قائل شویم که فاسق به مرتکب کبیره گویند یا اعمّ از کبیره و صغره) أما جهل و تردید و شبهه ما در اینجا در فرد خارجی است بدین صورت که نمی‌دانیم آیا فلان شخص به نام فلان (خالد بن بکر مثلاً) فاسق است یا خیر؟

یا به عبارت و تعبیر یکی دیگر از اساتید بنده: به عنوان مثال دو فرد هستند که ما یقین داریم یکی از آنها واجد شرایط فسق است و فاسق خوانده می‌شود منتهی نمی‌دانیم که آیا خالد بن بکر است یا خالد بن زید؟ اما به نظر بنده مورد قبلی به حقّ نزدیک تر است چراکه از تحلیل و مطلبی که شبهه مفهومی درک می‌شود پی‌تعریفی می‌بریم که به مورد اولّ خیلی نزدیک تر است. فرض کنید که یک مرتبه ما مراد از فاسق را نمی‌دانیم یعنی ملاک تشخیص فاسق را نمی‌دانیم که همان شبهه مفهومی است حال ب فرض اینکه مراد از فاسق را دانستیم و ملاک تشخیصش را کسب کردیم حال در وجود این این ملاکات در وجود شخص مشکوک شکّ داریم. به می‌گویند شبهه مصادیقیه.

اگر بخواهیم برای این مورد از فقه تشبیهی بیابیم، می‌توانیم این چنین مثال بزنیم: فرض کنید یک مرتبه فردی اصلاً نمی‌داند خمس یا زکات به چه می‌گویند، که این فرد در مفهوم شبهه دارد. حال فرض کنید که این فرد برود و تمام احکام عملی مربوط به خمس و زکات را از رساله عملیه بیاموزد و لو به نحو شرح الاسمی به تعبیر صاحب کفایه در اینجا این فرد دیگر در مفهوم خمس یا زکات شبهه و جهل ندارد بلکه شبهه و جهل در این است که آیا او واجد شرایط پرداخت خمس یا زکات است یا خیر؟ تأمل جدّاً.

۲- گاهی اجمال بصورت شبهه مصداقیه است، یعنی معنای مخصّص روشن است ولی شکّ در فرد خارجی است که آیا این فرد، فردِ مخصّص هست و یا خیر؟

**مثال:** «کلّ ماءٍ طاهرٍ إلا ما تَغَيَّرَ طعمه أو لونه أو ريحه بالنجاسة» فرض کنید مراد از تَغَيَّرَ خصوص تَغَيَّرَ حسی است، پس معنای مخصّص روشن است ولی در آبی که به شیره متنجّس مثلاً برخورد نموده و تَغَيَّرَ حسی پیدا نموده است، شکّ می‌کنیم که این تَغَيَّرَ حسی از شیره است یا از نجاست.<sup>۱</sup>

### مطلب دوم:

### سؤال:

در صورتی که مخصّص مجمل است آیا اجمال آن به عامّ سرایت می‌کند، که در اینصورت تمسّک به عامّ در افراد مشکوک صحیح نیست و یا اینکه اجمال مخصّص به عامّ سرایت نمی‌کند که در اینصورت تمسّک به عامّ صحیح است؟

### جواب:

ابتداء اقسام مخصّص مجمل را بیان می‌کنیم، سپس به بیان حکم هر یک از اقسام می‌پردازیم:

#### مخصّص مجمل:

۱. مجمل بصورت شبهه مفهومیّه:

۱ حاشیه القوانین ص ۲۶۵ - محاضرات ج ۵ ص ۱۶۲ - عنایة الاصول ج ۲ ص ۲۰۹.

۱- تردید (دَوْران<sup>۱</sup> امر)<sup>۲</sup> در مخصّص بین اقلّ و اکثر:

(۱) مخصّص متّصل.

مثال: «أَكْرِمَ الْعُلَمَاءِ إِلَّا الْفَسَّاقَ مِنْهُمْ» (مرتکب کبیره یا اعمّ از کبیره و صغیره)<sup>۳</sup>

(۲) مخصّص منفصل.

مثال: «أَكْرِمَ الْعُلَمَاءِ - لَا تُكْرِمُ الْفَسَّاقَ مِنْهُمْ»

۲- تردید (دَوْران امر) در مخصّص بین المتباینین:

(۱) مخصّص متّصل.

مثال: «أَكْرِمَ الْعُلَمَاءِ إِلَّا زَيْدًا»

۱ مطالبی درباره کلمه دَوْران:

دَوْران، یکی از مسالک علت (طرق کشف علت در قیاس) بوده و به معنای ملازمه میان حکم شرعی و وصف در وجود و عدم است؛ یعنی هر جا وصف موجود باشد، آن حکم شرعی نیز موجود می‌شود و هر گاه آن وصف از بین برود، آن حکم هم از بین می‌رود. هرگاه وصفی دارای این ویژگی باشد، کشف می‌شود که آن وصف، علت برای حکم شرعی است؛ برای مثال، وصف «اسکار» نسبت به حرمت خمر، دَوْران دارد، زیرا آب انگور تا زمانیکه مستی نیاورد، حرمت ندارد و هرگاه مستی آورد، حرام نیز هست.

در اینکه آیا به وسیله «دَوْران»، علت حکم کشف می‌شود یا نه، اختلاف وجود دارد:

۱- گروهی از علمای اهل سنت (حنفی مذهب و برخی از شافعیان همچون غزالی و آمدی و ابن حاجب) می‌گویند: دَوْران مطلقاً (نه به صورت قطعی و نه ظنی) مفید علیّت نیست.

۲- بیشتر شافعیان همچون (فخر الدین رازی و بیضاوی) معتقدند: دَوْران، علت قطعی را افاده نمی‌کند، ولی به طور ظنی علت حکم را ثابت می‌کند.

۳- جمعی نیز بر این باورند که دَوْران بطور قطع افاده علیّت می‌نماید.

نکته اول:

در تعریف دَوْران اختلاف وجود دارد:

۱. غزالی: دَوْران در جایی است که وجود حکم، معلول وجود وصف، و عدم حکم، معلول عدم وجود وصف است.

✓ این تعریف اقتضاء می‌کند که علیّت وصف در سابق احراز شده باشد.

۲. بیضاوی: دَوْران در جایی است که وجود حکم همراه وجود وصف و عدم حکم همراه عدم وصف می‌باشد.

✓ این تعریف در صدد اثبات علیّت از طریق ملازمه میان حکم و وصف (در وجود و عدم) است.

❖ طبق این تعریف، لازم نیست علت حکم قبلاً ثابت شده باشد؛ به این دلیل، تعریف دَوْم صحیح است.

نکته دَوْم:

هر جا علت قیاس احراز شود (دَوْران) یا (اطراد و انعکاس) وجود دارد، اما عکس قضیه ثابت نیست؛ یعنی ممکن است دوران باشد، ولی علیّت کشف نشود، مثل: متضایفین که هر جا «ابوت» هست «بُئُوت» نیز هست و برعکس، ولی یکی علت برای دیگری نیست؛ بنابراین، دوران به طور قطع افاده علیّت نمی‌کند، هر چند از آن ظنّ به علیّت پیدا می‌شود. (فرهنگ نامه علوم اسلامی)

۲ مقرّر: «دَوْران امر»

دَوْران یعنی تردید همانطور که در عبارت استاد ظاهر است.

أما امر:

— یا امر از مادّه أَمَرَ يَأْمُرُ که جمع آن اوامر می‌باشد و به معنای دستور و امر و فرمان از عالی به دانی می‌باشد.

— یا امر از مادّه أَمَرَ يَأْمُرُ که جمع آن امور است و به معنای شأن، کار، مطلب و یا کار مهم می‌باشد.

✓ مراد از امر در اصطلاح «دَوْران امر» مورد دَوْم است.

۳ مقرّر: در این مورد ما معنا و مفهوم مخصّص که فاسق باشد را نمی‌دانیم یعنی نمی‌دانیم که مرتکب گناه کبیره را فاسق گویند یا مرتکب گناه کبیره و صغیره را باهم یعنی کسی که هم گناه کبیره از او سر می‌زند و هم صغیره؛ لذا در اینجا مراد می‌شویم بین اینکه ملاک تشخیص و تصفیه ما برای فاسق از غیر فاسق مرتکبان کبیره تنها باشد یا مرتکبان کبیره و صغیره باهم.

## ۲) مَخْصَصٌ مَنْفَصِلٌ.

مثال: «أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ - لَا تُكْرِمُ زَيْدًا» (زيد بن سعد یا زید بن بکر)

۲. مجمل بصورت شبهه مصداقیه:

(۱) مَخْصَصٌ مَنْفَصِلٌ

(۲) مَخْصَصٌ مَنْفَصِلٌ

(تحقیقی از جانب مقرر برای درک بهتر مطلب.)

أَقْلٌ وَأَكْثَرُ<sup>۱</sup>

اقل و اکثر در لغت به معنای کمتر و زیادتر است، و در اصطلاح نیز عبارت است از دو عملی که یکی کمتر و دیگری بیشتر بوده، و در مقام تعلق تکلیف مورد ملاحظه قرار گرفته باشد. در تهذیب الاصول آمده: نافع ترین و مفیدترین مباحث اصولی مبحث اقل و اکثر است.<sup>۲</sup> مثل اینکه به اصل تکلیف یقین داشته باشیم ولی در «مکلف به» مردد بین اقل و اکثر شده باشیم، یعنی نمی‌دانیم آیا انجام دادن اکثر واجب است یا اقل؟ همچنین در مورد تکالیف تحریمی مردد هستیم که آیا ارتکاب اکثر حرام است یا فقط اقل حرمت دارد؟ اقل و اکثر خود نیز به دو قسم ارتباطی و استقلالیه تقسیم می‌شود که در ادامه به این دو قسم پرداخته می‌شود.

## أَقْلٌ وَأَكْثَرُ اِرْتِبَاطِي

اقل و اکثر ارتباطی به این معنی است که اگر موظف به انجام دادن اکثر باشیم، با انجام دادن اقل هیچ اطاعتی انجام نگرفته است (در مورد تکلیف واجب) و یا هیچ معصیتی رخ نداده است (در مورد تکلیف حرام).

اقل و اکثر ارتباطی بر دو قسم است:

۱. **اقل و اکثر ارتباطی در شبهه وجوبیه:** عمده‌ترین بحث در اقل و اکثر ارتباطی، اقل و اکثر ارتباطی در شبهه وجوبی است، و اصطلاح دیگر آن عبارت است از: «(الشک فی جزئیه شیء للمأمور به او شرطیه له» شک در جزئیت و شرطیت چیزی برای مأمور به).»

مثال: هرگاه وجوب نماز بر من محرز بود، اما تردید داشتم که آیا واجب نماز با سوره است؟ (اکثر) یا نماز بی سوره (اقل) بر من واجب است؟ در واقع این شکل برمی‌گردد به اینکه سوره جزء نماز است یا خیر؟

در این مسئله سه قول<sup>۳</sup> وجود دارد:

۱- **شیخ اعظم انصاری:** در چنین موردی برائت عقلی و شرعی را جاری کرده، می‌گوئیم اصل عدم تعلق وجوب به اکثر یعنی نماز با سوره است.<sup>۴</sup>

۲- **آخوند خراسانی:** ایشان در مورد مذکور قائل به برائت شرعی است، و اما از نظر عقلی قائل به احتیاط است.<sup>۵</sup>

۳- **قیل:** به هیچ وجه برائت جاری نمی‌شود نه برائت شرعی و نه عقلی، که ضعیف ترین قول ها این قول است.<sup>۶</sup>

## ۲. اقل و اکثر ارتباطی در شبهه تحریمی.

۱ کفایة الاصول ج ۲ ص ۲۲۷؛ نهایة الافکار جزء سوم ص ۳۷۳؛ الوافیة فی اصول الفقه ص ۱۹۸؛ تهذیب الاصول ج ۲ ص ۳۷۷؛ اصول الاستنباط ص ۲۵۵؛ اجود التقریرات ص ۱۸۶؛ فرائد الاصول (رسائل) ص ۲۷۲؛ فوائد الاصول ج ۴ ص ۱۴۳.

۲ تهذیب الاصول ج ۲ ص ۳۷۷.

۳ در کتاب نهایة الافکار، جزء سوم، ص ۳۷۴ آمده است: در واقع اختلاف اصولیین بر سر صغری است. یعنی عدّه ای می‌گویند: مورد از موارد شک در تکلیف است، پس جای برائت است، و عدّه ای معتقدند: که مورد از موارد شک در مکلف به است، پس جای احتیاط است. نه آنکه در کبری اختلاف داشته باشند و بگویند: با اینکه قبول داریم مثلاً مورد از موارد شک در تکلیف است، و یا مورد از موارد شک در مکلف به است در عین حال قائل به برائت یا احتیاط باشیم.

۴ فرائد الاصول ص ۲۷۳.

۵ کفایة الاصول ج ۲ ص ۲۳۵.

۶ فوائد الاصول ج ۴ ص ۱۵۱.



**مثال:** در ساختن مجسمه جاندار قطع به حرمت داریم، اما شک داریم آیا ساختن مجسمه کامل حرام است یا ساختن بعضی از اعضاء آن هم حرام است؟ پس تردید در تعلق حرمت به کلّ اعضاء (اکثر) و یا بعضی از اعضاء (اقل) است. در چنین موردی حرمت اکثر محرّز است و حرمت اقلّ مشکوک. در نتیجه براءت جاری می‌گردد. نتیجه می‌گیریم آنچه حرمت دارد ساختن مجسمه کامل است.

### أَقْلٌ وَ أَكْثَرُ اسْتِقْلَالِي

معنای اقل و اکثر استقلالی این است که اگر مؤظّف به انجام دادن اکثر باشیم، با انجام دادن اقلّ به همان اندازه امثال صورت گرفته است (در تکلیف وجوبی) و در مورد حرام به اندازه اقلّ عصیان محقّق شده است. به همین دلیل می‌توان گفت در اقلّ و اکثر استقلالی تکلیف متعدّد است، و مکلف نسبت به یک تکلیف (اقلّ در واجب و اکثر در حرام) قطع دارد، و نسبت به دوّمی شکّ است، بر خلاف اقلّ و اکثر ارتباطی که در آنجا تکلیف متعدّد نبوده، بلکه یکی است. اما مکلف مردّد است که آن تکلیف واحد به اکثر تعلق گرفته است یا اقلّ؟ لذا گفته‌اند: شکّ در اقلّ و اکثر استقلالی برمی‌گردد به شکّ در اصل تکلیف، بر خلاف اقلّ و اکثر ارتباطی که برگشت آن به شکّ در «مکلفّ به» است.

اقلّ و اکثر استقلالی نیز بر دو قسم است:

#### ۱. اقلّ و اکثر استقلالی وجوبی:

**مثال:**

۱- مکلف می‌داند نمازهائی از او فوت شده است، اما نمی‌داند آیا سه نماز از او فوت شده است یا چهار نماز؟ پس قطع به اصل تکلیف داشته، اما شکّ دارد آیا قضای سه نماز بر او واجب است یا چهار نماز؟

۲- حسن می‌داند که به رضا مبلغی بدهکار است، و از قضاء رضا از دار دنیا رفته است (فوت کرده است) و هیچ مدرکی نیز وجود ندارد، حسن حال حسن تردید دارد آیا صد تومان به رضا بدهکار بوده است، یا دویست تومان؟ در چنین موردی اکثر فقها اقلّ را واجب دانسته، و نسبت و اکثر اصل براءت جاری کرده‌اند، زیرا شکّ در مازاد بر اقلّ، شکّ در تکلیف مستقّلی است، که طبعاً جای اصل براءت دارد.

#### ۲. اقلّ و اکثر استقلالی تحریمی.

**مثال:** شخصی جنب شده، و می‌داند خواندن سوره‌های عزائم (سجده دار) بر او حرام است، اما نمی‌داند آیا خواندن تمام سوره‌های عزائم بر او حرام است یا فقط آیات مربوطه؟ در اینجا حرمت خواندن آیه‌های مربوطه قطعی است (اقلّ) و اما در مازاد تردید دارد پس اصل براءت جاری می‌گردد. تماماً برگرفته از فرهنگ تشریحی اصطلاحی اصول - عیسی ولانی

اینک در ضمن نکاتی احکام هر یک از اقسام روشن می‌شود:

### نکته ۱:

در صورتی که مخصّصّ مجمل مفهومی است و مخصّصّ متصل است، چه تردید در مخصّصّ بین اقلّ و اکثر باشد و چه بین المتباینین باشد اجمال مخصّصّ به عامّ سرایت می‌کند و عامّ مجمل می‌شود و لذا تمسکّ به عامّ نمی‌شود.

### دلیل:

مخصّصّ متصل از نوع قرینه متصله است، یعنی چنانکه (فی الحّمّام) در مثال رأیتُ أسداً فی الحّمّام، قرینه است بر اینکه مراد از أسد رجل شجاع است، مخصّصّ متصل نیز قرینه است بر اینکه مراد از عامّ، ما عدا الخاصّ است و هنگامی که خاصّ مجمل بود عامّ که ما عدا الخاصّ است نیز مجمل می‌شود و لذا در فرد مشکوک حجتّ نخواهد بود و تمسکّ به آن نمی‌شود.

**نکته ۲:**

در صورتیکه مخصّص مجمل مفهومی است و مخصّص منفصل است و تردید در مخصّص بین اقلّ و اکثر است، اجمال مخصّص به عامّ سرایت نمی‌کند و لذا در فرد مشکوک تمسّک به عامّ می‌شود.

**دلیل:**

عامّی که به وسیله مخصّص منفصل تخصیص خورده است ظهور در عموم برای او منعقد شده است و لذا حجّت در عموم است، یعنی هم قدر متیقّن را می‌گرفت و هم زائد بر قدر متیقّن که اکثر باشد. آنگاه قدر متیقّن (اقلّ) بواسطه مخصّص که اقوای از عامّ است از حکم عامّ خارج شد ولی مخصّص در زائد بر قدر متیقّن مجمل است و لذا حجّت در آن نیست، پس مخصّص مزاحم شمول و حجّیت عامّ در زائد بر قدر متیقّن نمی‌شود بنابراین تمسّک به عامّ در فرد مشکوک صحیح است.

✓ تا اینجا حکم سه صورت بیان شد.<sup>۱</sup>

**نکته ۳:**

در صورتیکه مخصّص منفصل مجمل مفهومی باشد و تردید در مخصّص بین المتباینین باشد اجمال خاصّ به عامّ سرایت می‌کند و عامّ مجمل می‌شود و لذا تمسّک به آن صحیح نیست مثل صورتی که مخصّص متصل بود.

**دلیل:**

دلیل را با ذکر مثال شروع می‌کنیم،

فرض کنید مولی فرموده است: «أکرّم العلماء». این کلام عامّ است، سپس فرموده است: «لا تُکرّم زیداً» و فرض این است که زید مردّد بین زید بن بکر و زید بن خالد می‌باشد، در اینجا در هیچ یک از این دو فرد تمسّک به عامّ نمی‌شود، چون ما یقین داریم که این عامّ بواسطه أحد المتباینین تخصیص خورده است یا بواسطه زید بن بکر و یا به واسطه زید بن خالد. آنگاه در اینجا سه صورت پیدا می‌شود:

۱- در أحدهما المعین تمسّک به عموم کنیم؛

✓ در اینصورت ترجیح بلا مرجّح<sup>۲</sup> لازم می‌آید که صحیح نیست.

۲- در هر دو تمسّک به عموم کنیم.

✓ در اینصورت آن علم و تخصیص سبب تعارض دو اصالة العموم در این دو فرد مشکوک

می‌شود، چون معنای تمسّک به عموم در زید بن بکر این است که زید بن خالد

۱ انوار الاصول ج ۲ ص ۱۰۴ - اجود التقريرات ج ۱ ص ۴۵۴ - مطارح الانظار ص ۱۹۷.

۲ هرگاه دو فکر یا دو دلیل در مقام معارضه با یکدیگر قرار گیرند، و یکی از آن دو دارای مزیتی باشد، آن مزیت را مرجّح (به تشدید و کسر جیم) نامند. و دارنده چنین مزیتی را راجح گویند. و نقطه مقابل آن را مرجوح خوانند. بنابراین در مقام تعارض تقدیم مرجوح بر راجح ترجیح بلا مرجّح است، و ترجیح بلا مرجّح عقلاً قبیح و زشت است. فرهنگ

تشریحی اصطلاحات اصول - عیسی ولایتی

تخصیص خورده است و معنای تمسک به عموم در زید بن خالد این است که زید بن بکر تخصیص خورده است و بعد از تعارض هر دو تساقط می‌کنند و باید به دلیل دیگری و یا اصل عملی مراجعه کرد و بلکه باید گفت که با وجود آن علم اصلاً نوبت به اجراء دو اصل عموم نمی‌رسد تا بگوئیم این دو اصل جاری شدند، سپس تعارض کردند و تساقط کردند، چون شبهه محصوره است.<sup>۱</sup>

### فائده:

فرق بین مخصّص منفصلی که مجمل مفهومی است و بین مخصّص متصلی که مجمل مفهومی است این است که:

در منفصل برای عامّ ظهور در عموم منعقد می‌شود ولی مخصّص، حجّیت عامّ در عموم را از بین می‌برد که در اینصورت به عامّ مجمل حکمی می‌گویند

ولی در متصل از همان ابتداء برای عامّ ظهور در عموم منعقد نمی‌شود، بلکه از اوّل عامّ ظهور در معنای خاصّ پیدا می‌کند که در اینصورت به عامّ مجمل حقیقی گویند.<sup>۲</sup>

### ب- الشبهة المصدقية<sup>۳</sup>

### مطلب اوّل:

مخصّصی که مجمل مصداقی<sup>۴</sup> است، دو صورت دارد:

(۱) گاهی مخصّص متصل است.

**مثال:** در روایتی که قبلاً ذکر شد فرض کنید مراد از تغیر، خصوص تغیر حسّی است، پس معنای تغیر برای ما روشن است ولی در آبی که با شیره متنجّس مثلاً برخورد کرده است و تغیر حسّی پیدا نموده است شکّ می‌کنیم که آیا این تغیر حسّی که در آب پیدا شده بواسطه نجاست است یا بواسطه شیره؟ پس در اینجا نمی‌دانیم که این فرد از آب داخل در مخصّص هست یا خیر؟

(۲) گاهی مخصّص منفصل است.

**مثال:** در روایت داریم: (علی الید ما أخذت حتی تؤدّی). یعنی اگر مالی به دست انسان باشد (انسان بر او سلطه داشته باشد) و آن مال تلف شود، آن انسان ضامن است که آنرا بپردازد. این روایت عامّ است شامل ید امانی می‌شود که انسان آن مال را به امانت گرفته باشد و شامل ید عدوانی نیز می‌شود که به زور آن مال را گرفته باشد، در هر دو صورت روایت می‌گوید شخص ضامن است آنگاه در روایت دیگری آمده است: (لیس علی الأمین إلا الیمین). یعنی انسانی که امانت دار است و مالی بصورت امانت در دست

۱ محاضرات ج ۵ ص ۱۸۲.

۲ اجود التقریرات ج ۱ ص ۴۵۴.

۳ (ص ۱۶۳ - چاپ بوستان)

۴ (یعنی معنای مخصّص روشن است ولی شکّ در فرد خارجی است که مصداق مخصّص هست یا نه)

اوست، در صورتیکه آن مال تلف شد ضامن نیست. این روایت مخصّص است که ید امانی را از تحت عامّ خارج می‌کند. آنگاه ما در یک ید شکّ می‌کنیم که ید امانی هست و یا ید عدوانی؟

### سؤال:

آیا تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیّه جائز است یا خیر؟  
مثلاً در مثال اوّل آیا نسبت به این آب مشکوک می‌توانیم تمسّک به (علی الید ما أخذت ...) نمائیم یا خیر؟

### جواب:

در این مسئله دو نظریه است:

(۱) به مشهور قُدماء نسبت داده شده که: تمسّک به عامّ جائز است و لذا در ید مشکوک قُدماء فتوا به ضمانت داده‌اند که آن شخص ضامن است.

### دلیل:

عامّ شامل این فرد مشکوک می‌شود و مادامیکه حجّتی قوی‌تر، این فرد را از تحت عامّ خارج نکرد، عامّ حجّت در آن است و چون شمول مخصّص به این فرد مشکوک معلوم نیست مزاحم حجّیت عامّ در فرد مشکوک نمی‌شود پس در فرد مشکوک عامّ حجّت است.

(۲) مشهور متأخرین معتقدند که تمسّک به آن جائز نیست.<sup>۱</sup>

### تنبيه: فی جواز التمسک بالعامّ فی الشبهه المصداقيه إذا كان المخصّص لیباً

### مطلب اوّل:

عقیده متأخرین این است که تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیّه جائز نیست و لذا نسبت به ید مشکوک به (علی الید ما أخذت ...) تمسّک نمی‌شود و فتوا به ضمانت داده نمی‌شود بنابراین این حکم ید مشکوک باید به دلیلی دیگر و یا اصل عملی مراجعه کرد که اصل عملی در این مورد برائت از ضمان است.

### دلیل:

دلیل متأخرین در ضمن دو مرحله بیان می‌شود:

(۱) مخصّص،

اولاً: حجّت و دلیل بر معنای خودش است مثلاً (لیس علی الامین إلا الیمین) معنایش آن است که ید امانی ضامن نیست این مخصّص دلیل بر این معنا است.

ثانیاً: قوی‌تر از عامّ است یا به علّت اظهر بودن یا نصّ بودن یا قرینه بودن و چون قوی‌تر از عامّ است حجّیت عامّ را در معنایش تقلیل می‌دهد و دائره حجّیت عامّ را محدود می‌کند، مثلاً (علی الید ما أخذت ...) عامّ است و معنایش این است که ید اعمّ از آنکه امانی باشد و یا عدوانی ضامن است. اگر مخصّصی نمی‌بود این عامّ حجّت در این معنای وسیع می‌شد ولی چون مخصّص وجود

دارد و قوی تر از عامّ است حجّیت عامّ را به قسمتی از معنایش تقلیل می دهد که ید عدوانی باشد و لذا عامّ حجّت در ید عدوانی می شود پس ما در اینجا دو حجّت داریم:

۱- مخصّص که حجّت بر معنای خودش است.

۲- عامّ که حجّت در ما عدای خاصّ است.

۲) این فرد مشکوک مردّد است بین اینکه داخل در این حجّت است یا آن حجّت و لذا نسبت به این فرد مشکوک تمسک به عامّ نمی شود چون احتمال دارد داخل در حجّت دیگر باشد چنانکه تمسک به مخصّص نیز نمی شود، چون احتمال دارد داخل در حجّت دیگر باشد.

### سؤال:

عامّ شامل این فرد مشکوک است آیا همین شمول نمی تواند فرد مشکوک را داخل در قسمتی کند که عامّ در آن حجّت است که ید عدوانی باشد؟

### جواب:

عامّ دو صفت دارد:

۱- عمومیت و شمول. هر گاه این صفت مورد نظر باشد از آن تعبیر می شود به عام بما هو عام.

۲- حجّیت و دلیلیت که از آن تعبیر می شود به عام بما هو حجّه

عام بما هو عام شامل این فرد می شود ولی این شمول برای ادخال فرد مشکوک در قسمتی که عامّ در آن حجّت است. مفید نیست آنکه مفید است آن است که عام بما هو حجّه شامل فرد مشکوک شود که متأسفانه نمی شود.

### نکته:

اینکه قُدّماء فتوا به ضمانت ید مشکوک داده اند معلوم نیست که علتش تمسک به عامّ در شبهه مصداقیّه باشد شاید علتش امر دیگری باشد.<sup>۱</sup>

### مطلب دوّم:

### سؤال:

چه فرقی است بین شبهه مصداقیّه با جائیکه مخصّص:

اولاً: مجمل مفهومیّه است.

ثانیاً: منفصل است.

ثالثاً: تردید در مخصّص بین اقلّ و اکثر است که در شبهه مصداقیّه تمسک به عامّ جائز نیست ولی در آنجا جائز است با اینکه مخصّص در هر دو جا منفصل است؟

**جواب:**

فرد مشکوک در شبهه مفهومیّه با فرد مشکوک در شبهه مصداقیّه فرق دارد چون در شبهه مصداقیّه ما دو حجّت داریم و فرد مشکوک مردّد است که داخل در کدام می‌باشد ولی در شبهه مفهومیّه تنها یک حجّت است.

**توضیح:**

در شبهه مفهومیّه مخصّص حجّت در أقلّ است چون قدر متیقّن می‌باشد و اما فرد مشکوک (زائد بر أقلّ) شکّ داریم که خاصّ حجّت در او هست یا خیر و این شکّ مساوی با علم به عدم حجّیت خاصّ نسبت به زائد می‌باشد و با توجه به اینکه عامّ حجّت در ما عدا الخاصّ است عامّ حجّت در زائد می‌شود و چیزی مزاحم با حجّیت عامّ در زائد نیست پس در مفهومیّه نسبت به فرد مشکوک یک حجّت است که همان عامّ است ولی در مصداقیّه دو حجّت است که ما مردّدیم بین دخول فرد مشکوک در این حجّیت یا آن حجّیت.

----- «قوله: تنبيه» -----<sup>۱</sup>

**مقدمه:**

مخصّص در یک تقسیم بر دو نوع است:

(۱) **مخصّص لفظی:** به مخصّصی گفته می‌شود که لفظ است.

مثل: «أكرم العلماء إلا الفساق» و یا «أكرم العلماء - لا تكرم الفساق منهم». به «إلا الفساق» و «لا تكرم الفساق منهم» مخصّص لفظی گویند.

(۲) **مخصّص لیبی:** به مخصّصی گفته می‌شود که از مقوله لفظ نیست و دارای قالب لفظی نمی‌باشد.

**مثال:** مولی فرمود: أكرم العلماء. بعد اجماع یا سیره علماء یا سیره عقلاء قائم شد بر اینکه اكرام فاسق حرام است به اجماع و سیره مخصّص لیبی گویند و یا مولی فرمود: أكرم جیرانی، سپس عقل حکم کرد به قبح اكرام همسایه‌ای که عدوّ مولی می‌باشد به حکم عقل مخصّص لیبی گویند.<sup>۲</sup>

**مطلب اول:**

اگر عامّی صادر شد، سپس مخصّص لیبی پیدا شد و ما در یک فردی شکّ کردیم که آیا این فرد از افراد مخصّص هست و یا خیر، آیا می‌توانیم نسبت به این فرد مشکوک تمسّک به عامّ کنیم و حکم عامّ را به این فرد سرایت بدهیم یا تمسّک به عامّ جائز نیست؟

به مثالهایی که در مقدمه برای مخصّص لیبی ذکر شد نظر بیندازید اگر در یک عالم شکّ کردیم که آیا فاسق هست یا فاسق نیست آیا می‌توانیم تمسّک به اكرام العلماء بکنیم و بگوئیم این فرد مشکوک واجب الاكرام است و یا اگر در همسایه‌ای شکّ کردیم که آیا این همسایه عدوّ مولی هست یا خیر، آیا می‌شود

۱ (ص ۱۶۵ - چاپ بوستان)

۲ اصطلاحات الاصول ص ۲۳۴.

به «اکرم جیرانی» تمسک نمود و بگوئیم این فرد مشکوک واجب الاکرام است یا اینکه تمسک جائز نیست.

در مسئله انظاری وجود دارد که سه قول مطرح می‌شود:

- (۱) **مرحوم شیخ اعظم انصاری:** تمسک به عامّ جائز است مطلقاً، عقیده مرحوم مظفر نیز همین است ولی دلیلی که ایشان برای مدّعی خود بیان می‌کنند با دلیل شیخ تفاوت دارد.<sup>۱</sup>
- (۲) **مرحوم صاحب کفایه:** ایشان در مسأله تفصیل داده است برای فهمیدن تفصیلی ایشان مقدمه‌ای ذکر می‌شود.<sup>۲</sup>

### مقدمه:

حکم عقل<sup>۳</sup> بر دو نوع است:

- ۱- **حکم ضروری و بدیهی:** حکمی است که عقل می‌کند و نیاز به اندیشیدن و تأمل و برهان ندارد. عقل بدون اینکه به فکر بنشیند این حکم را دارد مثل حکم عقل به (الکلُ أعظمُ من الجزء).
- ۲- **حکم نظری و کسبی:** حکمی است که عقل می‌کند و در این حکم نیاز به تأمل و دقت و برهان دارد مثل حکم عقل به حدوث عالم.

**کلام صاحب کفایت:** مخصّص لّبی دو نوع است:

- (۱) یک مرتبه مخصّص از قبیل حکم ضروری عقلی است.
  - ✓ در اینصورت تمسک به عامّ در فرد مشکوک صحیح نیست چون این حکم عقل فوراً می‌آید بلافاصله بعد از عامّ می‌آید و لذا مانع می‌شود که برای عامّ ظهور در عموم منعقد شود مثل مخصّص لفظی متصل که نمی‌گذاشت برای عامّ ظهور در عموم منعقد شود.<sup>۴</sup>
- مثال:** اکرم الطالب؛ عقل، طلاب شیعیه را می‌فهمد و اکرام طلاب اهل سنت را حرام می‌داند اگر در یک طالب شک کردیم که از اهل سنت است یا خیر، تمسک به عامّ نمی‌شود، چون این حکم بدیهی عقل است بلافاصله بعد از عامّ پیدا می‌شود و لذا مراد از عامّ، ما عدا الخاصّ است و ما عدا الخاصّ بودن این فرد مشکوک احراز نشده است.
- (۲) یک مرتبه مخصّص از قبیل حکم نظری عقل است.
  - ✓ در اینصورت تمسک به عامّ در فرد مشکوک صحیح است، چون بعد از صدور عامّ بلافاصله حکم عقل نمی‌آید و لذا برای عامّ ظهور در عموم منعقد می‌شود و لذا حجّت در عموم می‌شود حجّت در عموم که شد تا قطع به خروج فردی از این حجّت نداشته باشیم رفع ید از حجّت نمی‌کنیم و تمسک به عامّ می‌کنیم.
- مثال:** مولی به عبدش می‌گوید: اکرم جیرانی. این عامّ است شامل تمامی همسایه‌ها می‌شود چه صدیق و چه عدوّ و لذا حجّت در تمامی همسایه‌ها خواهد بود. بعد عقل انسانی به فکر می‌نشیند می‌بیند حکم مولی به اکرام همسایه‌ای که عدوّ است قبیح می‌باشد و لذا محرّم الاکرام است اگر در همسایه‌ای شک کردیم

۱ مطراح الانظار ص ۱۹۴.

۲ منتهی الدرایة ج ۳ ص ۵۲۳.

۳ (یعنی حکمی که عقل می‌کند)

۴ محاضرات ج ۵ ص ۱۹۷.

که عدو است یا خیر، تمسک به عموم عام می‌شود، چون برای عام ظهور در عموم پیدا شد پس حجت در عموم است و لذا ما رفع ید از این حجت نمی‌کنیم مگر حجت دیگری که اقوای از این حجت است در کار باشد که نسبت به فرد مشکوک حجت دیگر در کار نیست.<sup>۱</sup>

### شاهد صاحب کفایه:

سیره عقلاء چنین است که اگر عبد همسایه مشکوک العداوة را اکرام نکرد او را سرزنش می‌کنند و مورد ملامت قرار می‌دهند چون سیره بر حجیت ظاهر قائم است پس اصالة العموم در مورد همسایه مشکوک العداوة حاکم خواهد بود.<sup>۲</sup>

### فائده:

اجماع و سیره در حکم عقل نظری می‌باشد.<sup>۳</sup>

### نکته:

بعد از تمسک به عام نسبت به این فرد مشکوک چنانکه فرد مشکوک حکماً از خاص خارج می‌شود، موضوعاً نیز خارج می‌شود. به اینصورت: مولی فرمود: «أکرّم جیرانی»، در همسایه مشکوک تمسک به عام می‌کنیم و می‌گوئیم: هذا الذی یشکّ فی عداوته یجب اکرامه - من یجب اکرامه لیس عدوّاً للمولی فهذا لیس عدوّاً للمولی.

### مقدمه:

قول سوّم در مسأله (مخصّص لّی)، قول میرزای نائینی می‌باشد؛ برای روشن شدن نظر ایشان ابتداء سه نکته بعنوان مقدمه ذکر می‌کنیم:

### نکته ۱:

تمامی مخصّص ها (چه لفظی متصل و منفصل، چه لّی ضروری و چه غیر ضروری) در یک امر اشتراک دارند و آن اینکه همگی آنها کاشف از مراد جدّی و واقعی مولی می‌باشند، یعنی کاشف از این هستند که مراد واقعی مولی از عام عموم و تمامی افراد نیست، بلکه بعضی افراد می‌باشد، پس هرگاه چیزی نام مخصّص به خود گرفت، دارای این ویژگی مذکور است.

**مثال:** «أکرّم العلماءَ إلا الفساقَ منهم». این «إلا الفساق» کاشف از این است که مراد واقعی مولی تمامی علماء نیست، بلکه بعضی از آنهاست، که همان علماء عادل باشد و هكذا در مثال «أکرّم العلماء، لا تُکرّم الفساقَ منهم»

۱ انوار الاصول ج ۲ ص ۱۱۳.

۲ منتهی الدرایة ج ۳ ص ۵۳۱.

۳ اصول مغنیه ص ۱۸۰.



**نکته ۲:**

تمامی احکام شرعیّه نیازمند به دو چیزند که اگر ایندو و یا یکی از ایندو نباشند، حکمی هم نخواهد. آن دو چیز عبارتند از:

(۱) **موضوع یا متعلّق:** محال است حکمی بدون موضوع یا متعلّق وجود داشته باشد و لذا در السنّه اصولیّین چنین متعارف است که موضوع بمنزلهٔ علّت، و حکم بمنزلهٔ معلول است و چنانکه معلول بدون علّت وجود ندارد، حکم بدون موضوع یا متعلّق نیز وجود ندارد.

**مثال:** «الصلوة واجبة - الخمر نجس». در مثال اول صلاّه متعلّق و خوب و در مثال دوم خمر موضوع نجاست است، باید صلات و خمر و ... باشد تا حکم، و خوب پیدا کند.

(۲) **ملاک:** ملاک همان علّت حکم است، یعنی هر حکمی که برای موضوعی قرار داده می‌شود قطعاً علّتی دارد حال اگر آن حکم و خوب و یا استحباب باشد، آن علّت مصلحت است و یا اگر حرمت و کراهت باشد آن علّت مفسده است و اگر اباحه باشد آن علّت، نبود مصلحت و مفسده است.

**نکته ۳:**

احراز و شناسائی کردن موضوع حکم بر عهده مکلف است و ربطی به مولی ندارد، یعنی زمانیکه مولی حکمی را بر روی موضوعی بُرد، بر عبد است که این موضوع را شناسائی کند نه اینکه مولی بگوید: هذا رجلٌ عادلٌ، ذاک رجلٌ عادلٌ. چنانکه احراز و شناسائی کردن ملاک و علّت حکم بر عهدهٔ مولی است، مولی باید ملاک فلان حکم در فلان موضوع را احراز کند، سپس حکم نماید.

**مطلب اول:**

مرحوم میرزای نائینی می‌فرماید:

مخصّص لّبی سه صورت دارد:

(۱) گاهی موجب تقييد و تضيق موضوع حکم است.

یعنی مخصّص لّبی دائره موضوع را محدود می‌کند و می‌خواهد بگوید موضوع بر اطلاق و عمومیتش باقی نیست، بلکه موضوع بعضی افراد است نه تمامی افراد.

**مثال:** در روایت آمده که: «فانظروا إلى رجلٍ قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا»

**یعنی:** در امر قضاء، باید به مجتهد مراجعه کرد. در این روایت «رجل» که موضوع است عامّ می‌باشد. شامل رجل عادل می‌باشد و شامل رجل فاسق نیز می‌باشد. از طرف دیگر اجماع قائل شده است بر اینکه مجتهدی که به او مراجعه می‌شود باید عادل باشد این اجماع مخصّص لّبی است که موجب تقييد رجل می‌شود و رجل را به رجل عادل اختصاص می‌دهد، آنگاه ما نسبت به یک فرد از مجتهدین یکی از سه حالت را داریم:

۱- یقین به عدالت او پیدا می‌کنیم.

✓ در اینصورت مراجعه به او بلا اشکال است.

۲- یقین به فسق او پیدا می‌کنیم.

✓ در اینصورت مراجعه به او اشکال دارد.

۳- شک می‌کنیم که آیا عادل است یا اینکه فاسق می‌باشد.

✓ بحث در این است که آیا در این فرد مشکوک تمسک به عموم (فانظروا إلی رجلٍ ..) می‌شود که مراجعه به چنین فردی جائز بشود و یا تمسک نمی‌شود.

**میرزای نائینی در اینصورت می‌فرمایند:** در فرد مشکوک تمسک به عام نمی‌شود و لذا حکم چنین فردی را باید از دلیلی دیگر یا اصل عملی بدست آورد.

### دلیل:

مخصّص کاشف از این است که مراد واقعی و جدّی مولی از رجل هر فردی نیست، بلکه خصوص رجل عادل است پس موضوع حکم، رجل عادل است و برای ما احراز نشده است که این فرد مشکوک عادل باشد و حال آنکه برای تمسک احراز فردیتِ فرد مشکوک برای این موضوع شرط است و لذا تمسک به عام نمی‌شود.

۲) گاهی کاشف از ملاک و علت حکم است؛ یعنی علت حکم را بیان می‌کند بدون اینکه موضوع را مقید و مضیق نماید بلکه موضوع بر عمومیت خویش باقی است.

✓ توجه به این نکته ضروری است که اطلاق مخصّص بر این صورت دوم مسامحه می‌باشد و مناسب بود مصتّف از تعبیر صحیحی که میرزای نائینی در فوائد الاصول استفاده کرده است، استفاده می‌نمود.

**مثال:** در روایت وارد شده است که: «لَعْنُ بَنِي أُمَيَّةَ قَاطِبَةٌ» در این روایت بنی امیه عام است. شامل افراد مؤمن و افراد کافر از آنها می‌شود، آنگاه اجماع قائم شد و یا عقل فهمید که ملاک و علت استحباب «لعن بنی امیه»، کفر آنها می‌باشد.

در اینجا ما نسبت به فردی از بنی امیه، یکی از سه حالت را داریم:

۱- یقین پیدا می‌کنیم که ملاک (کفر) در او نیست؛

✓ در اینصورت لعن او جائز نیست.

۲- یقین پیدا می‌کنیم که ملاک (کفر) در او هست؛

✓ در اینصورت لعن او جائز خواهد بود.

۳- شک پیدا می‌کنیم که ملاک در او هست یا خیر؟

✓ بحث در این است که آیا در اینصورت تمسک به عموم از «لعن بنی امیه» مثلاً می‌شود که لعن چنین فردی جائز شود و یا تمسک جائز نیست.

**میرزای نائینی در اینصورت می‌فرمایند:** تمسک به عام می‌شود و لذا لعن فرد مشکوک جائز است.

### دلیل:

مولی حکم استحباب لعن را بر روی تمامی افراد بنی امیه برده است و فرموده است: «الْعَلِ بَنِي أُمَيَّةَ قَاطِبَةٌ» معلوم می‌شود که وجود ملاک و علت این حکم را در تمامی افراد بنی امیه

احراز کرده است، سپس چنین حکمی نموده است و اگر وجود ملاک در تمامی افراد را احراز نمی‌کرد نمی‌بایست بصورت عامّ بفرماید و یا توجه به اینکه فرد مشکوک از افراد بنی امیه هست معلوم می‌شود که ملاک حکم در او نیز هست بنابراین از عموم حکم، پی به وجود ملاک در فرد مشکوک می‌بریم که این پی بردن به طریق (إنّ) است چون ما از معلول (حکم) پی به علت (ملاک) برده‌ایم.

### نکته:

از عموم حکم به طریق (إنّ) کشف می‌شود که در بین بنی امیه مؤمنی نیست، پس اگر علم به وجود مؤمنی در بین آنها پیدا شد این فرد با دلیل خارج شده است و باعث تقلید عامّ نمی‌شود و لذا در غیر او تمسک به عامّ می‌شود و اینکه مولی از حکم چنین فردی ساکت است، بخاطر مصلحتی است که در سکوت او می‌باشد و اگر مولی، مولای عرفی است بخاطر غفلت از عدم وجود ملاک (کفر) در این فرد است.

(۳) گاهی در مخصّص لّبی تردید است که از قبیل قسم اوّل است یا قسم دوّم. به عبارت دیگر: مخصّص لّبی صلاحیت دارد که موضوع را مضیق کند و صلاحیت دارد کاشف از ملاک حکم باشد.

**مثال:** مولی فرمود: «اکرم جیرانی» در این مثال (جیران) عامّ است شامل همسایه عدوّ و همچنین صدیق می‌شود، بعد عقل درک کرد که حکم مولی به اکرام همسایه عدوّ قبیح است در اینجا این صداقت قابلیت دارد که موضوع (جیران) را مقید کند که در اینصورت وجوب اکرام مختصّ به همسایه صدیق می‌شود و قابلیت دارد که کاشف از ملاک و علت وجوب اکرام باشد، یعنی صدیق بودن علت وجوب اکرام است. میرزای نائینی در این صورت سوّم می‌فرمایند: تفصیل مرحوم صاحب کفایه صحیح است، یعنی در این صورت سوّم گفته می‌شود که مخصّص لّبی دو صورت دارد:

۱- حکم ضروری عقل است.

✓ در اینصورت در همسایه مشکوک تمسک به عامّ نمی‌شود.

### دلیل:

حکم ضروری عقل همچون مخصّص متّصل است که مانع می‌شود برای عامّ ظهور در عموم منعقد شود.

۲- حکم نظری عقل و یا اجماع می‌باشد.

✓ در اینصورت در همسایه مشکوک تمسک به عامّ می‌شود.

### دلیل:

اینگونه مخصّص همچون مخصّص منفصل است که مانع نمی‌شود برای عامّ ظهور در عموم منعقد شود و صرف اینکه ما احتمال می‌دهیم شاید این مخصّص موجب تقييد موضوع است، اثری ندارد، بعد از آن که ظهور عامّ در عموم منعقد شد.

❖ کلام میرزای نائینی تمام شد و اما این کلام تمام است یا خیر، موقعیتی دیگر باید.<sup>۱</sup>

## ۶- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص<sup>۲</sup>

### مطلب اول:

#### سؤال:

اگر مکلف به عام برخورد کرد.

مثل: «أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ، أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ وَ ...» آیا به مجرد دیدن عام می‌تواند به این عام عمل کند، بدون اینکه درباره مخصّص جستجو نماید و یا اینکه حق عمل کردن به عام را ندارد بلکه ابتداء باید درباره مخصّص جستجو کند و بعد از اطمینان به نبود مخصّص به عام عمل نماید؟

#### جواب:

در این مسأله سه نظریه وجود دارد:

- ۱) عدّه‌ای از دانشمندان مثل مدقق شیروانی و صاحب وافیه و عمیدی معتقدند که: عمل به عام قبل از جستجو درباره مخصّص جائز است.
- ۲) عدّه کثیری از علماء شیعه و سنی معتقدند که عمل به عام قبل از جستجو از مخصّص جائز نیست.
- ۳) عدّه‌ای تفصیل داده‌اند بین ضیق وقت که در اینصورت عمل به عام قبل از فحص جائز است و بین وسعت وقت که در اینصورت عمل به عام جائز نیست.

❖ کلام مرحوم علامه در تهذیب در مبحث عام و خاصّ ظهور در قول اول دارد ولی ایشان در مبحث مجمل و مبین تصریح فرموده‌اند و ادعای اجماع نموده‌اند که قبل از فحص عمل به عام جائز نیست، میرزای نائینی هم فرموده: دلیل بر عدم جواز عمل به عام را عدّه‌ای تا ۱۳ عدد شمرده‌اند.<sup>۳</sup>

#### نکته ۱:

عقیده مصنف: مرحوم مظفر به تبعیت از اکثر علماء معتقدند که عمل به عام قبل از جستجو درباره مخصّص جائز نیست.

#### دلیل:

بسیاری از عموماتی که در آیات و روایات وجود دارد برای آنها مخصّص‌های منفصلی وارد شده است که مقصود واقعی متکلم را از آن عمومات توضیح داده‌اند. در این مطلب هیچگونه شکی نیست، و لذا این سخن معروف است که «ما من عامّ إلا و قد خُصّ» یعنی عامی وجود ندارد مگر اینکه تخصیص خورده است. آنگاه زمانیکه مکلف به عامی برخورد کرد، احتمال دارد این عام از

۱ فوائد الاصول ج ۱ ص ۵۳۶ - محاضرات ج ۵ ص ۲۰۳ - اجود التقريرات ج ۱ ص ۴۷۴.

۲ (ص ۱۷۰ - چاپ بوستان)

۳ مطرح الانظار ص ۱۹۷ - محاضرات ج ۵ ص ۲۴۸.

عموماتی باشد که تخصیص خورده است و لذا باید در محل‌هایی که احتمال وجود مخصّص برای این عام می‌دهد، جستجو کند و بعد از اطمینان به نبود مخصّص به عام عمل نماید تا شارع حجّت و دلیلی بر علیه او نداشته باشد.

## نکته ۲:

لزوم فحص، مختصّ به فحص از مخصّص نیست بلکه در هر ظاهری انسان باید ابتداء فحص نماید و اگر قرینه‌ای بر خلاف ظاهر ندید کلام را حمل بر ظاهر نماید.

## نکته ۳:

با توجه به اینکه بحث درباره مخصّص منفصل است نه متصل، پس فحص در اینجا در واقع فحص از مانع حجّیت دلیل است یعنی برای عامّ ظهور در عموم منعقد شده است، پس مقتضی برای حجّیت که ظهور است موجود می‌باشد فحص برای این است که آیا قرینه منفصله‌ای در کار هست که مزاحم حجّیت عامّ شود و یا خیر؟<sup>۱</sup>

## نکته ۴:

در اینکه چه مقدار باید فحص شود، سه نظریه وجود دارد:

- (۱) عده‌ای گویند مکلف باید آن قدر فحص کند تا علم و یقین به عدم وجود مخصّص یا مقید پیدا کند.
- (۲) عده کثیری مثل مصنّف معتقدند که فحص باید به مقداری باشد که برای مکلف اطمینان حاصل شود که مخصّصی وجود ندارد و این نظریه حقّ است، چون از طرفی اطمینان حجّت است و از طرف دیگر برای شخصی که متصدی امر استنباط است، امر ممکن است.
- (۳) عده‌ای گویند مطلق الظنّ کافی است. (۵۱٪ به این طرف)<sup>۲</sup>

## ۷- تعقیب العامّ بضمیر یرجع الی بعضی افراد<sup>۳</sup>

### مطلب اول:

گاهی یک عامّ می‌آید و حکمی برای آن اثبات می‌شود سپس جمله‌ای می‌آید که در آن ضمیری است که به بعضی از افراد آن عامّ عود می‌کند نه به تمامی افراد. و اینکه ضمیر به بعضی از افراد عود می‌کند از قرائن خارجیه همچون اجماع یا روایات فهمیده می‌شود بحث در این است که آیا عود ضمیر به بعضی از افراد موجب تخصیص عامّ می‌شود یا خیر؟

مثال: «و الْمُطَلَّقَاتُ يَرْتَضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا»<sup>۴</sup>

کلمه المطلقات جمع محلی به ال است و جمع محلی به ال مفید عموم است و لذا معنای آیه چنین می‌شود: تمامی زنانی که طلاق داده شده‌اند (چه از نوع طلاق رجعی و چه از نوع طلاق بائن) حکمشان این است که باید عده نگه دارند. پس در

۱ تهذیب الاصول ج ۲ ص ۳۵ - انوار الاصول ج ۲ ص ۱۲۸.

۲ محاضرات ج ۵ ص ۲۷۱.

۳ (ص ۱۷۲ - چاپ بوستان)

۴ البقره آیه ۲۲۸.

اینجا یک عام آمده است (المطلقات) و حکمی برای آن اثبات شده است (يَرْتَبِعَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) که این حکم برای تمامی مطلقه ها ثابت است و مختص به قسم خاصی از آنها نمی باشد.

آنگاه در جملات بعدی، خداوند فرموده است:

و بُعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ. یعنی شوهران این زنانی که طلاق داده شده‌اند سزاوار است که در ایام عدّه به زنان خود رجوع نمایند. با توجه به اینکه روایاتی داریم دالّ بر اینکه فقط شوهران زنانی می‌توانند در ایام عدّه به زنان خود رجوع کنند که از نوع طلاق رجعی، طلاق داده شده باشند. این روایات قرینه می‌شود بر اینکه ضمیر در بُعُولَهُنَّ و بِرَدِّهِنَّ به خصوص رجعیّات عائد است، یعنی زنانی که از نوع طلاق رجعی طلاق داده شده‌اند.

❖ حال این بحث مطرح می‌شود که عود این ضمیر به بعضی از مطلقّات آیا موجب تخصیص مطلقّات می‌شود که مراد از آن خصوص رجعیّات بشود یا خیر؟

در مسأله سه نظریه وجود دارد:

(۱) مرحوم علامه در **نهایه و جماعتی از علماء**: عام تخصیص می‌خورد.

✓ طبق این نظریه با ظهور عام (المطلقّات) در عموم مخالفت شده است، یعنی خلاف ظاهر در عام صورت گرفته است.

(۲) **شیخ طوسی و علامه در یکی از اقوالش و نائینی و آقا ضیاء و مصنف و حاجبی**: عام تخصیص نمی‌خورد.

✓ طبق این نظریه در ضمیر صنعت استخدام صورت گرفته است، یعنی از عام (المطلقّات) معنای حقیقی‌اش که عموم است، اراده شده است و از ضمیری که عائد به اوست معنای مجازی او اراده شده است که بعضی افراد باشد.

❖ پس طبق قول اول أصالة عدم استخدام و طبق قول دوم أصالة العموم همراه با استخدام پیاده شده است.

(۳) **محقق و علامه در تهذیب و سید مرتضی و صاحب معالم و صاحب کفایت**: مراجعه به أصالة العموم

نمی‌شود که قول دوم بر آن معتقد بود، چنانکه مراجعه به أصالة عدم استخدام نیز نمی‌شود که قول اول به آن معتقد بود و لذا از این ناحیه این بزرگان قائل به توقّف هستند.

## دلیل:

أما أصالة العموم (حمل عام بر عموم) جاری نمی‌شود به دلیل اینکه اجزاء این اصل دو شرط دارد:

۱- قرینه بر تخصیص نباشد.

۲- چیزی که قابلیت دارد قرینه بر تخصیص باشد نیز موجود نباشد.

و در بحث ما درست است که<sup>۱</sup> قرینه بر تخصیص نیست منتهی<sup>۲</sup> چیزی وجود دارد که قابلیت دارد قرینه بر تخصیص باشد و آن عود ضمیر بر بعضی افراد است و لذا با وجود این (ضمیری که به بعضی افراد عائد است)، عام حمل بر عموم نمی‌شود.

۱ مقرر: در نسخه اصلی «که» وجود ندارد و بنده برای روان تر شدن عبارت آنرا اضافه کرده ام.

۲ مقرر: در نسخه اصلی «ولی» آمده است.

و اما اصالة عدم استخدام جاری نمی‌شود بدلیل اینکه اصالة عدم استخدام از اصول لفظیه است مثل اصالة الحقیقه و اصالة الاطلاق و ... و اصول لفظیه در جائی جاری می‌شوند که انسان شک در مراد و مقصود گوینده داشته باشد و در مورد بحث شک در مراد از ضمیر نداریم بلکه یقین داریم که مراد از ضمیر بعض الافراد است (رجعیات) ولی شک در نحوه استعمال ضمیر است که آیا به نحو حقیقت است یا مجاز (در صورتیکه مراد از مرجع بعض باشد استعمال ضمیر به نحو حقیقت است و در صورتیکه مراد عموم باشد استعمال ضمیر به نحو مجاز است) و در چنین موردی اصل لفظی جاری نمی‌شود.<sup>۱</sup>

## مطلب دوم:

عقیده مرحوم مصنف: مرحوم مصنف به تبعیت از میرزای نائینی معتقد هستند که در این مورد اصالة العموم جاری است، یعنی عام حمل بر عموم می‌شود ولی در ضمیر صنعت استخدام به کار می‌رود.

## دلیل:

دلیل ایشان در ضمن دو مرحله بیان می‌شود:

- (۱) در آیه مبارکه دو جمله است که در هر جمله ای حکمی وجود دارد:
  - ۱- جمله‌ای که مشتمل بر عام است که همان جمله «المطلقاتُ يَرْتَبِصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» می‌باشد، حکمی که در این جمله است این است که تمامی مطلقه‌ها باید عده نگه دارد.
  - ۲- جمله‌ای که مشتمل بر ضمیر است که همان جمله «يُغَوِّثُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ» می‌باشد حکمی که در این جمله است این است که رجوع به زنان در حال عده جایز است.
- (۲) اگر دلیل خارجی نبود که مرجع ضمیر را مشخص کند، ما قائل می‌شویم، که ضمیر به المطلقات عائد است و لذا تمامی مطلقات دارای دو حکم می‌شدند که عبارت‌اند از:
  - ۱- عده نگه داشتن.
  - ۲- جواز رجوع شوهران به سوی آنان در حال عده.
 ولی دلیل خارجی آمده است مرجع این ضمیر را برای ما مشخص کرده است که خصوص رجعیات می‌باشد، اینکه مرجع ضمیر به توسط دلیل خارجی برای ما مشخص کرده است، باعث نمی‌شود که مراد از المطلقات در جمله اول هم خصوص رجعیات باشد و حکم به عده نگه داشتن هم برای خصوص رجعیات ثابت باشد، چون دلیل خارجی در رابطه با این ضمیر هست و درباره المطلقات که در جمله اول به کار رفته است سخنی نمی‌گوید و بین این دو حکم هم رابطه تلازم نیست که مثلاً حکم در جمله ۲ (رجوع به زن در حال عده) ملزوم و حکم در جمله اول، لازم باشد تا کسی بگوید با قائم شدن دلیل خارجی بر اینکه حکم در جمله ۲ مخصوص رجعیات است، لازمه‌اش این است که حکم در جمله اول نیز مخصوص به رجعیات باشد، ما نحن فیه مثل این است که مولی می‌گوید: «العلماء يجب اكرامهم» یعنی اكرام تمامی علماء اعم از عادل و فاسق واجب است، سپس می‌فرماید: «و هم يجوز تقليدهم.»

اگر دلیل خارجی نمی‌بود، ضمیر «هم» به «العلماء» عود می‌کرد و معنا چنین می‌شد که تقلید از تمامی علماء جائز است ولی دلیل خارجی همچون اجماع و روایات آمده‌اند و مرجع ضمیر «هم» را برای ما مشخص کرده‌اند، که خصوصِ عدول است اینکه مرجع ضمیر به توسط دلیل خارجی مشخص شده است، باعث نمی‌شود که مراد از العلماء هم عدول باشد و حکم به وجوب اکرام هم مختص به عدول باشد، چون دلیل خارجی درباره ضمیر وجود دارد، ولی درباره جمله اول (العلماء يجب اكرامهم) نیست.

❖ تنها فرقی که بین آیه مبارکه و مثال است، این است که در آیه جمله ۲ از جمله ۱ فاصله دارد و جملاتی بین این دو جمله فاصله شده است ولی در مثال جمله دوم متصل به جمله اول است.<sup>۱</sup>

### نکته ۱:

این بحث ثمره فقهی ندارد.<sup>۲</sup>

## ۸- تعقیب الاستثناء لجمل متعدده<sup>۳</sup>

### مطلب اول:

گاهی مولی چندین عام ذکر می‌کند و در پایان یک استثناء می‌آورد. بحث در این است که آیا این استثناء به تمامی عموماً برمی‌گردد و باعث تخصیص همه آنها می‌شود و یا اینکه به عام آخر عود می‌کند و باعث تخصیص او می‌شود ولی عام‌های دیگر به عمومیت خود باقی هستند.

### مثال:

(۱) (أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ وَ الشُّعْرَاءَ وَ السَّادَاتِ إِلَّا النَّحْوِيَّ). در این مثال «إِلَّا النَّحْوِيَّ» باعث تخصیص همه است و یا فقط عام آخر که «السادات» باشد.

(۲) (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ... إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا).<sup>۴</sup> در این آیه که از سوره نور می‌باشد، سه حکم بیان شده است:

۱- شلاق زدن به کسانی که زنان پاکدامن را تهمت زده‌اند.

۲- قبول نکردن شهادت این کسان.

۳- فاسق بودن این کسان.

در پایان یک استثناء آمده است «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»، آیا استثناء از سه حکم است، یعنی اگر این کسان توبه نمودند این سه حکم برای آنان نخواهد بود و یا استثناء از خصوص اخیر است، یعنی دو حکم اول برای آن کسان هست، چه توبه بکنند چه نکنند، ولی حکم سوم (فسق) برای توبه کنندگان نیست.

۱ محاضرات ج ۵ ص ۲۹۰.

۲ عنایة الاصول ج ۲ ص ۳۱۰ - تذبذب الاصول ج ۲ ص ۵۰.

۳ (ص ۱۷۳ - چاپ بوستان)

۴ النور آیه ۴ و ۵.



**نکته ۱:**

بحث در تمامی مخصّصات می‌باشد نه خصوص استثناء. ولی علماء بحث را در استثناء مطرح کرده‌اند و در پایان می‌فرمایند حکم در بقیه مخصّصان نیز مثل استثناء است.<sup>۱</sup>

**نکته ۲:**

بحث در جائی است که استثناء بتواند به تمامی عامّ‌ها برگردد، پس مثالهایی از قبیل «اکرم العلماء و جالس الناس إلا الجهال» از بحث خارج است.<sup>۲</sup>

**نکته ۳:**

بحث در جائی است که جملات به یکدیگر عطف شده‌اند.

**نکته ۴:**

آیه قذف از محل بحث خارج است، چون بحث در جائی است که قرینه نباشد و حال آنکه در آیه قرینه خارجی است به دلیل اینکه مشهور معتقدند که شهادت قاذف اگر توبه کند، قبول است.<sup>۳</sup>

**مطلب دوم:**

در اینکه استثناء به تمامی جُمَل یا خصوص جمله اخیر عائد است، شش نظریّه وجود دارد:

- (۱) **قول منسوب به ابو حنیفه و اتباع او:** دو کلام ظهور دارد در اینکه استثناء به جمله آخریه عود کند اگر چه عود استثناء به غیره آخریه نیز امر ممکن است، ولی محتاج به قرینه می‌باشد. ✓ برای این قول ۶ دلیل آورده شده است.
  - (۲) **قول شیخ طوسی و شافعیّه:** کلام ظهور در این دارد که استثناء به تمامی جُمَل<sup>۴</sup> برگردد و مخصوص کردن استثناء به خصوص آخریه محتاج به قرینه است. ✓ برای این قول نیز ۶ دلیل آورده شده است.
  - (۳) **قول منسوب به غزالی و قول صاحب کفایت:** کلام ظهور در هیچ یک ندارد، نه ظهور دارد در اینکه به همگی برگردد و نه ظهور دارد در اینکه به خصوص آخریه برگردد.
  - ❖ توجه به این امر لازم است که استثناء قطعاً به جمله آخریه برمی‌گردد، ولی نه از باب اینکه کلام ظهور در آن دارد بلکه از باب این است که قدر متیقّن می‌باشد، چون یا استثناء به تمامی جمل عائد است و یا بخصوص جمله آخریه، پس جمله آخریه قدر متیقّن است، بنابراین جمله آخر تخصیص خورده است.
- و اما جملات دیگر حمل بر عموم نمی‌شود، چون إجراء أصالة العموم، مشروط است به اینکه، قرینه بر تخصیص و ما یحتمل القرینیّه نباشد و در اینجا ما یحتمل القرینیّه وجود دارد که استثناء باشد و**

۱ معالم ص ۱۲۵.

۲ عنایة الاصول ج ۲ ص ۳۱۷.

۳ انوار الاصول ج ۲ ص ۱۶۲ - مفاتیح الاصول ص ۴۲۳.

۴ مقرر: در نسخه اصلی لفظ «جمله‌ها» بکار رفته است ولی بنظر بنده حقیر لفظ جمل کامل تر است و با عبارت سابق که مورد ۱ می‌باشد سازگاری دارد.

لذا بقیه جملات حمل بر عموم نمی‌شود بلکه در مورد استثناء باید به اصول عملیه و یا دلیلی دیگر مراجعه کرد.

۴) قول منسوب به سید مرتضی: استثناء مشترک لفظی است، یعنی در بعضی موارد به تمامی و در بعضی موارد به خصوص آخرین عود می‌کند.

۵) قول صاحب معالم: «إلا» مشترک معنوی است.

۶) قول میرزای نائینی و مصنف:

تفصیل بین دو صورت زیر است:

۱- یک مرتبه جملاتی که پشت سر هم آمده‌اند دارای یک موضوع هستند و این موضوع در صدر کلام، ذکر شده است.

✓ در اینصورت استثناء به تمامی جمل عود می‌کند.

مثال: «أكرم العلماء و اصنفهم و جالسهم إلا الفاسقين، أحسن إلى الناس و احترمهم و افض حوائجهم إلا الفاسقين.»

## دلیل:

دلیل در ضمن سه مرحله بیان می‌شود:

۱) استثناء فقط به موضوع می‌خورد، یعنی کار استثناء این است که موجب تضییق دایره موضوع می‌شود و موضوع را مخصوص به خصه خاصی می‌نماید.

۲) در این صورت اول چون موضوع فقط در جمله اولی ذکر شده است، قهراً استثناء به جمله اول عود می‌کند.

۳) با توجه به اینکه قائلی وجود ندارد که استثناء به غیر آخرین تنها برگردد لذا باید گفت استثناء به تمامی برمی‌گردد تا مخالفت با اجماع مرکب در این باب نشود، پس استثناء به تمامی جمل برمی‌گردد.

در معالم آمده است: لا قائل بالعود إلى غير الأخيرة خاصة<sup>۱</sup>.

۲- یک مرتبه موضوع در جمله آخرین تکرار شده است،

✓ در اینصورت استثناء به خصوص جمله آخرین عود می‌کند.

مثال: «أكرم العلماء اصنفهم و جالس العلماء و مثل آیه قذف.»

## دلیل:

دلیل را در ضمن سه مرحله بیان می‌کنیم:

۱) اگر موضوع در جمله آخرین تکرار شود این در عرف قرینه است بر اینکه کلام از ما قبل خود منقطع است.

۲) بواسطه قطع جمله آخرین از ما قبل استثناء به خصوص جمله آخرین عود می‌کند.

۳) تخصیص جمله آخره که مسلم شد، شک می‌کنیم که جملات قبل تخصیص خورده است یا خیر، تمسک به أصالة العموم می‌شود.

### مطلب سوم:

اشکال صاحب کفایه: در جملات غیر آخره، أصالة العموم جاری نمی‌شود، چون چنانچه مکرر گفته شده است، شرط إجراء این اصل آن است که قرینه و ما یحتمل القرینیة برای تخصیص نباشد و در اینجا محتمل القرینیة وجود دارد، که استثناء باشد بدلیل اینکه احتمال دارد استثناء به تمامی جمل عود کند و تمامی آنها را تخصیص بزند و لذا جائی برای این اصل نیست.

آخوند در کفایه می‌فرماید: نعم غیر الأخيرة أيضاً (کالآخرية) من الجمل لا یكون ظاهراً فی العموم لا کتشافه بما لا یكون معه ظاهراً فيه فلا ید فی مورد الإستثناء فيه (فی غیر الاخرية) من الرجوع إلى الاصول.<sup>۱</sup>

### جواب نائینی از اشکال صاحب کفایه:

با توجه به اینکه:

اولاً: مولی در مقام بیان مقصود خویش می‌باشد، در مقام بیان یک استثناء را ذکر و موضوع را در جمله اخیر تکرار کرده است.

ثانیاً: تکرار موضوع در جمله آخره عرفاً قرینه بر انقطاع جمله آخره از ما قبل است، قهراً استثناء به جمله اخیر عود می‌کند و با توجه<sup>۲</sup> به این دو نکته اگر مراد مولی عود استثناء به تمامی جمل می‌بود، باید قرینه‌ای نصب می‌کرد دل بر اینکه استثناء به تمامی جمل عود می‌کند و إلا مخلّ به بیان خود است، و چون قرینه‌ای نیآورده است معلوم می‌شود که تخصیص جمله‌های غیر آخره، مورد نظر او نبوده است، پس إجراء أصالة العموم در آن جمله‌ها خالی از اشکال است.<sup>۳</sup>

### نکته ۱:

مصنّف می‌فرماید: بهترین نظر قول چهارم است و با همین قول جمع بین اقوال می‌شود به اینصورت که گفته می‌شود:

- ❖ علمائی که قائلند استثناء به تمامی جمل عود می‌کند شاید نظرشان به جائی باشد که موضوع در تمامی جمل یکی است و این موضوع در جمله اول ذکر شده است، یعنی در این قسم قائل به مقاله خود هستند نه در تمامی صور.
- ❖ و علمائی که قائلند استثناء بخصوص جمله آخره عود می‌کند شاید نظرشان به جائی باشد که موضوع در جمله آخره تکرار شده است یعنی در این قسم قائل به مقاله خود هستند نه در تمامی صور. یعنی هر دسته‌ای در یک قسم عقیده‌ای

۱ منتهی الدرایة ج ۳ ص ۶۳۳.

۲ مقرّر: عبارت «و با توجه» حدس بنده حقیر بوده و إلا این قسمت از عبارت در جزوه اصلی قابل رویت نبوده است و سفید اسکن گرفته شده. (ظاهراً پاک شده است. برای مراجعه به نسخه اصلی به جزوه دست نویس استاد، جزوه عامّ و خاصّ، ص ۸۱، سطر دوازدهم از بالا مراجعه فرمائید.)

۳ اجود التقریرات ج ۱ ص ۴۹۷.

دارند بدون اینکه نظر طرف مقابل را منکر باشند، پس نزاع یک نزاع لفظی است، چنانکه روشن است مصتّف با این قول تنها می‌توانند بین دو قول جمع کنند.

### نکته ۲:

مصتّف در بحث حروف قائل شدند که در حروف، وضع عام است و موضوع له خاص است و لذا در اینجا نمی‌توانند قائل شوند که استثناء به توسّط «إلا» به تمامی جُمَل عود می‌کند.<sup>۱</sup>

### نکته ۳:

کلام مصتّف مثل کلام میرزای نائینی در بیان تقسیمات بحث جداً مبتلی به اشکال است.<sup>۲</sup>

## ۹- تخصیص العامّ بالمفهوم<sup>۳</sup>

### مطلب اوّل:

چنانچه در مباحث قبل گفته شد، مفهوم بر دو قسم است:

(۱) **مفهوم موافقه:** اگر این نوع از مفهوم اخصّ مطلق از عامّ باشد، بالاتفاق می‌تواند عام را تخصیص بزند و دلالت کند بر اینکه مراد از عامّ بعض الافراد می‌باشد، نه تمامی افراد. به دو مثال زیر توجه کنید:

**مثال مرحوم شیخ اعظم انصاری:** «لا تُکرّم الفساق. این کلام عامّ است، شامل عالم و غیر عالم هر دو می‌شود. «اکرام خدّام العالم الفاسق»، یعنی خادمین عالم فاسق را اکرام کنید. این کلام به طریق اوّلی بر اکرام عالم فاسق دلالت دارد. چنانکه ملاحظه می‌کنید، مفهوم اخصّ مطلق از عامّ می‌باشد.

✓ در اینصورت این مفهوم آن عامّ را تخصیص می‌زند و دلالت می‌کند بر اینکه مراد از الفساق، فاسق غیر عالم است.

**مثال مرحوم محقق ثانی:** «أوفوا بالعقود». این کلام عامّ است، شامل عقدی که با لغت عربی صورت گرفته است، می‌شود شامل عقدی که با لغت غیر عربی صورت گرفته نیز می‌شود. حال اگر دلیلی وارد شود، دالّ بر اینکه عقد باید به صیغه ماضی باشد، این دلیل به طریق اوّلی دلالت دارد بر اینکه عربی بودن در عقد شرط است، چون مفهوم از دلیل آن است که عقد با مضارع عربی صحیح نیست و وقتی عقد با مضارع عربی که تنها مشکل ماضی نبودن را دارد، صحیح نباشد، عقد با لغت غیر عربی که مشکل ماضی نبودن و عربی نبودن را دارا هست، به طریق اوّلی صحیح نیست. پس مفهوم موافقت دلیل این است که عقد باید با لغت عربی باشد. آنگاه این مفهوم موافقت آن عامّ را تخصیص می‌زند و لذا مراد از العقود، عقود با صیغه عربی است.

۱ نهایة الافکار ج ۱ ص ۵۴۱.

۲ اجود التقریرات ج ۱ ص ۴۹۷ - محاضرات ج ۵ ص ۳۰۶ - تحذیب الاصول ج ۲ ص ۶۰.

۳ (ص ۱۷۶ - چاپ بوستان)

**دلیل:**

دلیل بر اینکه مفهوم موافقه عامّ را تخصیص می‌زند آن است که دلالت مفهوم بر خاصّ (عقد عربی) ظاهرتر از دلالت عامّ بر آن خاصّ است و لذا مقدّم بر عامّ می‌شود و آن را تخصیص می‌زند. مرحوم حکیم در حقائق الاصول علت اتفاق علماء در مفهوم موافقه را به نحوی جالب بیان فرموده است. اهل تحقیق به آنجا مراجعه کنند.<sup>۱</sup>

**نکته:**

اگر بین عامّ و مفهوم نسبت عموم و خصوص من وجه باشد، این دو در مورد اجتماع با یکدیگر تعارض می‌کنند.<sup>۲</sup>

(۲) **مفهوم مخالفه:** به دو مثال زیر توجه کنید:

۱- «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً». این کلام عامّ است، شامل ظنّی که از خبر فاسق پیدا می‌شود می‌شود، شامل ظنّی که از خبر عادل پیدا می‌شود نیز می‌شود. یعنی هیچیک از این دو نوع ظنّ حجّت و دلیل نیست، آنگاه مفهوم مخالفه آیه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ ...» این است که عمل کردن به خبر غیر فاسق جائز است و خبر او حجّت و دلیل است. اگر این مفهوم آن عامّ را تخصیص بزند مراد از الظنّ خصوص ظنّی می‌شود که از خبر فاسق پیدا می‌شود.

۲- امام علیه السلام می‌فرماید: «خلق الله ماء طهور إلا ینجسه شیء». این کلام عامّ است، شامل آب کرّ و غیر کرّ هر دو می‌شود، آنگاه امام می‌فرماید: «إذا كان الماء قدر کرّ لم ینجسه شیء» مفهوم این روایت آن است که: «إذا لم یبلغ الماء قدر کرّ ینجسه شیء»، اگر این مفهوم عامّ را تخصیص بزند مراد از (الماء) در «الماء طهوراً»، خصوص آبی می‌شود که به مقدار کرّ باشد.<sup>۳</sup>

در اینکه مفهوم مخالفه می‌تواند عامّ را تخصیص بزند و یا خیر، اقوالی وجود دارد:

(۱) عامّ را تخصیص نمی‌زند مطلقاً.

(۲) عامّ را تخصیص می‌زند مطلقاً.

(۳) تفصیل بین موارد مفهوم.

✓ به اینصورت که اگر دالّ بر مفهوم مثل کلمه «إنّما» باشد، مفهوم مقدّم بر عامّ می‌شود و او را تخصیص می‌زند و اگر دالّ بر مفهوم امر دیگری باشد مقدّم بر عامّ نمی‌شود و آن را تخصیص نمی‌زند.

(۴) تفصیل صاحب کفایه.

(۵) تفصیل نائینی.

۱ حقائق الاصول ج ۱ ص ۵۳۰.

۲ مطرح الانظار ص ۲۰۹.

۳ نهاية الافکار ج ۱ ص ۵۴۶.

۶) در اینگونه از موارد نمی‌توان گفت مفهوم مقدّم بر عامّ است و نمی‌توان گفت عامّ مقدّم بر مفهوم است یعنی عامّ مجمل می‌شود و لذا تمسّک به آن نمی‌شود.<sup>۱</sup>

### نکته:

بحث در مفهوم مخالفه ای است که حجّت می‌باشد، نه هر مفهوم مخالفی.

### مطلب دوم:

عقیده مصتّف این است که مفهوم مخالف می‌تواند عامّ را تخصیص بزند. ایشان ابتداء منشأ اختلاف بین علماء را مطرح و سپس دلیل بر مدّعی خود را بیان می‌کند.

### منشأ اختلاف:

زمانیکه کلام دارای مفهوم مخالف شد، کلام ظهور در آن مفهوم پیدا می‌کند ولی این ظهور چون از نظر قدرت و توان به اندازه ظهور کلام در منطوق و یا ظهور کلام در مفهوم موافقه نیست، در آن، این بحث مطرح می‌شود که آیا ظهور کلام در مفهوم موافقه از ظهور عامّ در عموم قوی‌تر است و یا ظهور عامّ قوی‌تر است و یا هر دو از نظر ظهور مساوی هستند. هر کس نظری دارد و این باعث پیدایش اقوال مختلف در این زمینه شده است.

### دلیل: ۲

مفهوم چون اخصّ از عامّ است در نظر عرف قرینه بر مراد جدّی و واقعی مولی از عامّ می‌باشد و با توجّه به اینکه قرینه همیشه بر ذوالقرینه مقدّم است در اینجا نیز مفهوم بر عامّ مقدّم می‌شود و برای تقدیم قرینه بر ذوالقرنین قوی‌تر بودن ظهور قرینه شرط نیست.

### نکته:

یک مرتبه عامّ از عامّ هائی است که نصّ در عموم می‌باشد یعنی اصلاً احتمال خلاف عموم ندارد و آنگاه یک جمله است که اگر مفهوم مخالف داشته باشد مفهوم آن با عامّ تعارض می‌کند.

✓ در اینصورت این عامّ چون نصّ در عموم است قرینه می‌شود بر اینکه آن جمله مفهوم ندارد ولی این از محل بحث خارج است، چون بحث در جائی است که عامّ ظهور در عموم داشته باشد نه اینکه نصّ در عموم باشد.

۱ انوار الاصول ج ۲ ص ۱۵۳ - اجود التقريرات ج ۱ ص ۴۹۸ - تحذیب الاصول ج ۲ ص ۵۲.

۲ مقرر: دلیل مرحوم مظفر.

## الباب السادس: المطلق و المقيد (۱)

### ۱ مطلق و مقید (۱)

مطلق در لغت به معنای رها و شایع، و مقید در لغت به معنای گرفتار است. و در اصطلاح مطلق کلمه‌ای است که دلالت کند، بر معنایی که دارای افرادی باشد. مثل لفظ انسان. و مقید در اصطلاح هر کلمه مطلق است که با افزودن قیدی دایره شمول آن محدود گردد. (۲) تقابل بین مطلق و مقید تقابل عدم و ملکه است. (۳) یعنی مفهوم نسبت به عوارضی مطلق است، که بتواند به آن مقید شود. مثلاً روغن می‌تواند مایع یا جامد باشد. در نتیجه اگر گفتیم «روغن» این کلمه نسبت به مایع یا جامد بودن مطلق است. همان گونه که «روغن مایع» مقید است. اما کلمه «روغن» نسبت به صفت «چرب بودن» نمی‌تواند مطلق یا مقید باشد. زیرا روغن منهای چربی روغن نیست. لذا گفته‌اند: اطلاق و تقييد ملازم یکدیگرند. مثال مطلق: «اعتق رقیه» برده‌ای را آزاد کن. «رقبه» به معنای برده است، چه برده مؤمن و چه غیر مؤمن. لذا لفظ «رقبه» «مطلق» است. مثال مقید: خداوند در قرآن دیه قتل خطایی را آزادی برده مؤمن قرار داده است. (۴) چون رقیه مقید به مؤمنه گردیده است. لذا می‌گویند: رقیه «مقید» است. ماده ۶۷۹ قانون مدنی می‌گوید: «موکل می‌تواند هر وقت بخواهد وکیل را عزل کند مگر اینکه وکالت وکیل و یا عدم عزل در ضمن عقد لازم شرط شده باشد.»

مثال دیگر: در مواد ۱۹۹، ۲۰۰ و ۲۰۱ قانون مدنی آمده: «رضای حاصل در نتیجه اشتباه یا اکراه، موجب نفوذ معامله نیست.» «اشتباه وقتی موجب عدم نفوذ معامله است که مربوط به خود معامله باشد.» «اشتباه در شخص طرف معامله به صحت معامله خللی وارد نمی‌آورد، مگر در مواردی که شخصیت طرف علت عمده عقد باشد.» همان گونه که مشاهده می‌شود ماده ۱۹۹ مطلق است. زیرا مطلق اشتباه را باعث عدم نفوذ معامله دانسته ولی مواد ۲۰۰ و ۲۰۱ آن را مقید کرده‌اند.

### مطلق چیست و عام کدام است؟

لفظ مطلق مثل عام دلالت بر جمیع افراد می‌کند. مثال عام: همه دانشمندان را احترام کنید. مثال مطلق: دانشمند را احترام کنید. اما عمده‌ترین فرق بین آن دو این است: دلالت عام بر افراد به وضع است. درحالی که دلالت مطلق بر افراد و مصادیق به واسطه «مقدمات حکمت یا عقل» است. لذا در مقام تعارض بین عام و مطلق عام مقدم خواهد بود. (۵) برخی تفاوت دیگری را نیز ذکر کرده‌اند. (۶)

### الفاظ مخصوص اطلاق

۱. اسم جنس: (انسان - حیوان - سیاهی - سفیدی و ...)
۲. نکره: مردی که از دورترین نقطه شهر آمد؛ (۷)
۳. جمله: مثل صیغه امر که نسبت به نحوه وجوب (عینی، تعیینی و نفسی) اطلاق دارد؛ (۸)
۴. مفرد دارای الف و لام و ...

### دلالت مطلق بر اطلاق به وضع یا مقدمات حکمت؟

بدون شك دلالت اسم علم و جمله بر اطلاق از باب مقدمات حکمت است. (۹) اما آیا اطلاق اسم جنس به وضع است یا مقدمات حکمت؟ مثلاً آیا کلمه انسان وضع شده است برای ماهیت به اضافه اطلاق به گونه‌ای که اطلاق جزء موضوع له است، یا انسان وضع شده فقط برای ماهیت و اطلاق به وسیله مقدمات حکمت فهمیده می‌شود؟ در بین قدما قول اول مشهور است و اولین کسی که قائل به قول دوم شد و بر قول اول انتقاد کرد، «سلطان العلماء» در حاشیه معالم بود. سپس متأخرین از ایشان پیروی کردند. (۱۰) (البته برخی از علمای متأخر می‌گویند: نیازی به اجرای مقدمات حکمت نیست. بلکه نفس ادات مثل «لا» دلالت بر عدم اختصاص حکم به قسم خاص دارد، به شرط آنکه گوینده در مقام بیان باشد.) (۱۱) به هر حال استعمال لفظ در مقید بنا بر قول اول مجاز و بنا بر قول دوم حقیقت است.

### تعارض بین مطلق و مقید

اندیشمندان اصولی می‌گویند: اگر بین مطلق و مقید تناقض وجود داشته باشد به گونه‌ای که عمل به ظهور هر دو مقدور نباشد، در آن صورت دست از ظهور مطلق برداشته و مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم. (۱۲)

مثال: در يك عبارت آمده است: برده‌ای را آزاد کن و در عبارت دیگر می‌گویند: برده کافر آزاد نکن.

جمع بین آن دو چنین می‌شود: برده غیر کافر آزاد کن. پس ملاک وجود تفاوت و تضاد است. بنابراین اگر بین مطلق و مقید، تضاد و تباینی در کار نباشد، به هر دوی آنان عمل می‌شود. مثلاً در جایی می‌گویند: در گوسفند زکات واجب است. (۱۳) یعنی کسی که گوسفند دارد باید زکات بدهد و در جای دیگر می‌گویند: در گوسفندی که در بیابان می‌چرد زکوة واجب است. (۱۴) در این دو عبارت، اولی مطلق و دومی مقید است. و عمل به هر دو عبارت امکان‌پذیر است. و آن وجوب زکات به گوسفند بیابان‌چر (غنم سالمه)، و یا مثلاً در جایی بگوید: برده بخیر و در بیان دیگر بگوید: برده مسلمان آزاد کن. با توجه به متفاوت بودن دو حکم که در یکی تکلیف به خریدن و در دیگری تکلیف به آزاد کردن است در نتیجه تضادی بین آن دو نیست. ماده ۱۰ قانون مدنی می‌گوید: «قراردادهای خصوصی نسبت به کسانی که آن را منعقد کرده‌اند در صورتی که مخالف صریح قانون نباشد نافذ است.» و ماده ۱۲۸۸ می‌گوید: «مفاد سند در صورتی معتبر است که مخالف صریح قوانین نباشد.» ماده ۱۰ مطلق است زیرا شامل قراردادهای کتبی و شفاهی است، ولی ماده ۱۲۸۸ مقید است. زیرا سند به قراردادهای «کتبی و نوشته‌ای» اطلاق می‌شود. در اینجا نیز تعارضی بین دو ماده نخواهد بود، لذا به هر دو عمل می‌شود.

(۱). الذریعة الى اصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۷۵؛ مبادئ الوصول الى علم الاصول، ص ۱۵۱؛ كفاية الاصول، ج ۱، ص ۴۷۶؛ قوانين الاصول، ج ۱، ص ۳۲۱؛ نهایة الاصول، ص ۳۷۰؛ فوائد الاصول، ج ۱ و ۲، ص ۵۶۳؛ اجدود التفریقات، ص ۵۱۴؛ معالم الدين في الاصول، ص ۱۵۴؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷۰؛ تقييد الاصول، ج ۲، ص ۶۲؛ اصول الاستنباط، ص ۱۶۷؛ المستصفي من علم الاصول، ج ۲، ص ۱۸۵.

**مقدمه:**

باب ششم از ابواب هفت‌گانه مباحث الفاظ در رابطه با مطلق و مقید می‌باشد. در این باب شش مسئله مطرح شده است که عبارت‌اند از:

- ۱- معنی المطلق و المقید،
- ۲- الإطلاق و التقييد متلازمان،
- ۳- الإطلاق فی الجمل،
- ۴- هل الإطلاق بالوضع؟،
- ۵- مقدمات الحکمة،
- ۶- المطلق و المقید المتنافیان.

**المسألة الأولى – معنی المطلق و المقید<sup>۱</sup>****مطلب اول:**

کلمه مطلق و مقید دارای دو معنا می‌باشد:

**۱) معنای لغوی:**

کلمه مطلق از اطلاق و کلمه مقید است تقیید گرفته شده‌است. اطلاق به معنای آزاد کردن و رها کردن و تقیید به معنای بستن و به زنجیر کشیدن می‌باشد و لذا مطلق به معنای آزاد شده و مقید به معنای بسته شده است. به مثالهائی که زده شده، توجه کنید:

(۲). «المطلق ما دل علی شایع فی جنسه و المقید ما دل لا علی شایع فی جنسه او ما اخرج من شایع»، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۷۶؛ قوانین الاصول، ج ۱، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

(۳). اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷۱ و ۱۷۲؛ تذبذب الاصول، ج ۲، ص ۶۶؛ گرچه در کتاب اجود التقریرات این تقابل را «سلب و ایجاب» می‌داند.

(۴). «و من قتل مؤمناً خطأً فتنحیرو زکیة مؤمنه...»، سوره مبارکه نساء، آیه ۹۲.

(۵). اجود التقریرات، ص ۴۴۰.

(۶). در کتاب مبانی استنباط حقوق اسلامی به نقل از اجود التقریرات فرق دیگری را به شرح زیر آورده است: «عام پس از تخصیص از عمومیت خواهد افتاد. در حالی که مطلق می‌تواند از جهتی مقید باشد، و از جهت یا جهات دیگر بر اطلاق خود باقی بماند. مثلاً: اگر بگویید «دانشجویان تهرانی» گرچه مطلق است که از جهتی مقید شده، لکن می‌تواند از جهت تقیید به «پسر بودن یا دختر بودن» مطلق باشد.»

به نظر می‌رسد این تفاوت درست نباشد زیرا عین همان سخن درباره عام نیز صادق است. وقتی گفته می‌شود:

همه دانشمندان را به استثنای فاسقان آنان احترام کنید. در این مورد فقط دانشمندان فاسق استثناء شده‌اند. اما نسبت به دانشمندان غیر فاسق عام به عمومیت خود باقی است، یعنی نسبت به دانشمندان حقوق-طب-ریاضی- اصول و یا از جهت تقیید به زن بودن یا مرد بودن، همچنین از جهت ابراق یا غیر ابراق بودن. امام خمینی در تذبذب الاصول، ج ۲، ص ۶۴ تفاوت دیگری را ذکر می‌کند. محققین بدانجا رجوع کنند.

(۷). «حاة زجل من أفضی المذنبین»، سوره مبارکه قصص، آیه ۲۰.

(۸). اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷۳.

(۹). مأخذ پیشین، همان‌جا.

(۱۰). مأخذ پیشین، همان‌جا.

(۱۱). اجود التقریرات، ص ۵۱۹؛ نهایة الاصول، ص ۳۸۹.

(۱۲). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۸۹.

(۱۳). فی الغنم زکاة.

(۱۴). فی الغنم السائمة زکاة، الوافیة فی اصول الفقه، ص ۲۳۱ و در تذبذب الاحکام، ج ۱، ص ۲۲۴ آمده: فی سائمة الغنم الزکاة.

۱ (ص ۱۸۳ – چاپ بوستان)

۲ (یعنی معنایی که در لغت برای این دو کلمه وجود دارد)



- العِنَانُ مُطْلَقٌ؛ آن یعنی عنان (أفسار) مرکب رها شده بنابراین به هر مکانی می‌تواند برود و در مقابل گفته می‌شود، العِنَانُ مَقْيَدٌ؛ یعنی عنان مرکب بسته شده و لذا به هیچ مکانی نمی‌تواند برود.
- اللِّسَانُ مُطْلَقٌ؛ یعنی زبان آزاد و رها شده است و لذا هر آنچه بخواهد می‌گوید. و در مقابل گفته می‌شود اللِّسَانُ مَقْيَدٌ؛ یعنی زبان بسته شده است و لذا هر چیزی نمی‌تواند بگوید.

## ۲) معنای اصطلاحی:<sup>۱</sup>

مشهور علماء مطلق و مقید را چنین تعریف کرده اند:

«المطلق ما دلّ على معنى شائع في جنسه و المقيد ما دلّ على معنى غير شائع في جنسه»

اما تعریف مطلق: مطلق به لفظی گفته می‌شود که دلالت بر معنایی می‌کند که این معنا در دائره سنخ خودش نه سنخ‌های دیگر، وسیع و گسترده و همه‌جائی و شایع می‌باشد؛ یعنی بر هر فردی از افراد سنخ خود قابل انطباق و صدق است.

مثال:

- اعتق رقبة؛ لفظ رقبة دارای معنایی است که بنده باشد آنگاه این معنا در دائره سنخ خود یعنی بنده‌ها، نه سنخ‌های دیگر مثل: شجر، حجر، ... معنای وسیع و شایعی است یعنی بر هر فردی از افراد بنده صدق می‌کند، بنابراین به لفظ رقبة مطلق گفته می‌شود.

اما تعریف مقید: مقید به لفظی گفته می‌شود که دارای معنایی است که این معنا در دائره سنخ خودش شایع و وسیع و گسترده نیست؛ یعنی بر هر فردی از افراد سنخ خود صدق نمی‌کند.

مثال:

- اعتق رقبة مؤمنة؛ لفظ رقبة مؤمنة در این مثال دارای معنایی می‌باشد (بنده مؤمن) آنگاه این معنا در دائره سنخ خود یعنی بنده وسیع و گسترده نیست؛ یعنی بر هر فردی قابل انطباق نیست، بلکه تنها بر رقبه مؤمنة صدق می‌کند و بر رقبه غیر مؤمنة صادق نیست. بنابراین به رقبه مؤمنة مقید می‌گویند.

## نکته ۱:

تعریفی که برای مطلق و مقید گفته شد، دارای سه ویژگی می‌باشد:

- ۱- این تعریف از قدیم بوده است و لذا زیاد مورد بحث علماء قرار گرفته است.
- ۲- از ناحیه علماء اصول اشکالات متعددی از قبیل جامع و مانع بودن بر این تعریف شده است که ذکر آنها باعث تطویل سخن می‌شود.
- ۳- این تعریف یک تعریف لفظی است از قبیل السعدانۀ نبت که غرض از آن بیان حقیقت و ماهیت و چیستی مطلق نیست بلکه غرض نزدیک کردن معنای اجمالی آن به ذهن محصل می‌باشد مهمترین علت برای بیان نکردن اشکالات این تعریف همین نکته است. چون در تعریف لفظی جامع و مانع بودن

۱ (یعنی معنایی که در اصول برای اینگونه کلمه ذکر کرده‌اند)

ضرورت ندارد و لذا السعانة نبت و الانسان سافل صحيح است با اینکه تعريف اول تعريف به اعم و تعريف دوم تعريف به اخص است.<sup>۱</sup>

## نکته ۲:

کلمه مطلق و مقید در علم اصول، در همان معنایی به کار می‌رود که در لغت به کار می‌رفت، بنابراین مطلق و مقید در اصول دارای یک اصطلاح و معنای جدیدی نیست.

## اشکال:

معنایی که در اصول برای مطلق و مقید گفته شد مناسب با آن معنای لغوی نیست، چون مطلق در لغت به معنای رها شده و مقید به معنای بسته شده است و این معنا مناسبتی با معنای اصطلاحی اصول ندارد.

## جواب:

در اصول اطلاق و تقييد به لفظ نسبت داده می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود این لفظ مطلق است و آن لفظ مقید است ولی توجه به این امر داشته باشید که اطلاق هر چیزی متناسب با خود اوست، یعنی رها بودن و بسته بودن هر چیزی بحسب خودش است و لذا هنگامی که مطلق را به لفظ، نسبت می‌دهیم، یعنی معنایش اطلاق دارد و به عبارت مرحوم آقا ضیاء یعنی مقام انطباق بر هر فرد از افراد رها است و از صدق بر هم سنخ خود منع نشده است و هنگامی که مقید را به لفظ نسبت می‌دهیم یعنی معنایش تقييد دارد و به عبارت آقا ضیاء در مقام انطباق بسته است و از صدق بر هم سنخ خود منع شده است.<sup>۲</sup>

## نکته ۳:

اطلاق و تقييد دو امر نسبی هستند، یعنی یک معنا ممکن است نسبت به معنایی دیگر مطلق و همین معنا نسبت به معنای ثالث مقید باشد.

## مثال:

اعتق رقیبه مؤمنه ← اعتق رقیبه مؤمنه ← اعتق رقیبه مؤمنه

مطلق است نسبت به مورد بعدی ← مقید است نسبت به مورد قبلی و مطلق است نسبت به مورد بعدی ← مقید است نسبت به مورد قبلی

## نکته ۴:

در تعريف مطلق مراد از «ما» لفظ است ولی اتصال لفظ به مطلق به تبع معنایش می‌باشد و مراد از «شایع فی جنسه» یعنی معنا حصه ای است که محتمل برای تمامی خصص جنس می‌باشد یعنی برای منتشر

۱ عنایة الاصول ج ۲ ص ۳۴۴.

۲ تحایة الافکار ج ۱ ص ۵۵۹ - فوائد الاصول جلد ۱ ص ۵۶۳.

بین افراد جنس است و لذا با این تعبیر «شایع فی جنسه» عَلم شخص و مُعرّف به آل عهد و الفاظ عموم شمولی (موصولی) و نکره ای که در حصّه معینی بکار می‌رود خارج شد.<sup>۱</sup>

----- «قوله: و من موارد استعمال لفظ المطلق ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب دوم:

تعریفی که برای مطلق ارائه شد شامل مطلق احوالی نمی‌شود، بلکه تنها مطلق افرادی را در بر می‌گیرد، چون در تعریف، نامی از حالات معنی نبرده شده است.

توضیح با مثال:

الف) اگر مولی بفرماید: اَکْرَمٌ مُحَمَّدًا؛ کلمه مُحَمَّدٌ عَلم شخص است که هیچ‌گونه وسعت و توسعه‌ای در معنای آن نیست چون در شخص معین توسعه وجود ندارد ولی این مُحَمَّدٌ دارای حالات کثیره ای است. حالت ضحک، بُکاء، قیام، قعود، فی المدرسه، فی البیت، فی السوق، ... آنگاه اگر سؤال شود که مولی اَکْرَمٌ مُحَمَّدًا را در چه حالتی از حالات خواهان است باید گفته شود که این عَلم نسبت به حالات مطلق است، یعنی مقید به هیچ حالتی از حالات نشده است، پس اگر گفته می‌شود که به عَلم شخص مطلق گفته نمی‌شود نباید خیال شود که مطلقاً به عَلم شخص مطلق نمی‌گویند، بلکه به عَلم شخص مطلق افرادی گفته نمی‌شود نه مطلق احوالی. پس عَلم شخص مطلق است و حال آنکه تعریف شامل آن نمی‌شود.

ب) اگر مولی اسم مُعرّف به آل عهد (ذهنی، ذکری، حضوری) را به کار ببرد و بفرماید: اَکْرَمُ الرَّجُلِ؛ در اینجا الرَّجُلِ دارای یک معنای مشخصی است که وسعت در این معنا نیست ولی دارای حالات کثیره ای است آنگاه اگر سؤال شود که مولی اَکْرَمُ این مرد را در چه حالتی از حالات خواهان است، گفته می‌شود که این اسم مُعرّف نسبت به حالات مطلق است یعنی مقید به هیچ حالتی از حالات نشده است پس به اسم مُعرّف به آل عهد هم مطلق می‌گویند ولی مطلق احوالی، اما تعریف شامل آن نمی‌شود.

ج) اگر مولی بفرماید: اَکْرَمُ الْعُلَمَاءِ؛ علماءٌ دارای حالات کثیره ای است، آنگاه اگر سؤال شود که مولی اَکْرَمُ علماء را در چه حالتی از حالات خواسته است، گفته می‌شود که العلماء نسبت با حالات مطلق است پس به عام هم مطلق احوالی می‌گوید که تعریف شامل آن نمی‌شود.

❖ مصنّف تعریف نسبتاً جامعی برای مطلق ذکر می‌کند که شامل مطلق احوالی نیز بشود که این تعریف از اطلاق مطلق بر عَلم و اسم مُعرّف و عام به دست آمده است.

تعریف چنین است:

«المطلق هو شیوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى و احواله»

۱ فصول ص ۳۲۱ - اجود ج ۱ ص ۵۱۶.

۲ (ص ۱۸۴ سطر اول از بالا - چاپ بوستان)

یعنی مطلق به لفظی گفته می‌شود که دارای معنای وسیعی می‌باشد، یعنی معنایی که بر هر فردی از افراد قابل صدق است و یا معنی دارای حالات کثیره ای می‌باشد که این لفظ با توجه به معنایی که دارد بر هر حالتی از حالات معنا صدق می‌کند.

----- «قوله: و لكن لا على أن يكون ذلك الشيوخ ... الخ» -----<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

اطلاق بر دو نوع است:

(۱) **اطلاق افرادی:** آن است که برای معنای لفظ افرادی باشد و این معنا بر هر فردی از افراد قابل صدق و انطباق است یعنی بر هر فردی صدق می‌کند.

**مثال:** اعتق رقبه؛ لفظ رقبه دارای معنایی است (بنده) که برای این معنی افرادی است مثل بنده مؤمن، بنده فاسق، بنده سیاه، بنده سفید، ... آنگاه این معنا بر هر فردی از افراد صدق می‌کند.

❖ توجه به این نکته ضروری است که مستعمل<sup>۲</sup> فیه لفظ معنی می‌باشد، اما اینکه قابل انطباق بر هر فردی از افراد است از امر خارجی (مقدمات حکمت) فهمیده می‌شود، نه اینکه لفظ در او نیز به کار رفته باشد که مستعمل<sup>۳</sup> فیه لفظ شود، معنایی که قابل انطباق و صدق بر هر فردی از افراد است به طوری که قابلیت انطباق بر هر فردی از افراد جزء مستعمل<sup>۴</sup> فیه شود. خیر چنین نیست. چون در اینصورت لفظ عام (بدلی) خواهد شد نه مطلق.

✓ بنابراین: مستعمل<sup>۵</sup> فیه، رقبه:

— بنده. ← صحیح.

— بنده‌ای که قابل صدق بر هر فردی از افراد است. ← غلط.

(۲) **اطلاق احوالی:** آن است که برای معنای لفظ افراد نیست، بلکه برای معنای لفظ حالاتی است که این معنی بر هر حالتی از حالات قابل صدق و انطباق است یعنی بر هر حالتی صدق می‌کند.

**مثال:** اکرم زیداً؛ کلمه زید یک معنا بیشتر ندارد که همان ذات خارجی باشد، آنگاه این ذات خارجی دارای حالاتی است از قبیل قیام، قعود، ضحك، بکاء و ... این معنی بر هر حالتی از حالات صدق می‌کند.

❖ توجه به این نکته ضروری است که مستعمل<sup>۶</sup> فیه لفظ زید ذات خارجی است اما اینکه قابل انطباق بر هر فردی از افراد است، از امر خارجی (مقدمات حکمت) فهمیده می‌شود نه اینکه لفظ در او نیز بکار برده شود چون در اینصورت لفظ عام می‌شود نه مطلق.

✓ بنابراین: مستعمل<sup>۷</sup> فیه، زید:

— ذات خارجی ← صحیح.

— ذات خارجی که قابل صدق بر هر حالتی از حالات است ← غلط.

## المسألة الثانية: الإطلاق و التقييد متلازمان<sup>۱</sup>

### مطلب دوم:

در اینکه تقييد در مقابل اطلاق است بحثی نیست ولی در اینکه بين اطلاق و تقييد کدامیک از اقسام تقابل وجود دارد، چهار نظريه می‌باشد:

- (۱) نظريه مشهور: تقابل بين ايندو، تقابل تضاد است مثل تقابل بين سواد و بياض.
- (۲) نظريه جمعی از علماء مثل مرحوم صدر: تقابل بين ايندو، تقابل تناقض است مثل تقابل بين انسان و لا انسان.
- (۳) نظريه حضرت امام: تقابل بين ايندو، تقابل شبه عدم و ملكه است.
- (۴) نظريه جمعی از علماء مثل ميرزای نائینی و مصنف: تقابل بين ايندو، تقابل عدم و ملكه است که تقييد ملك و اطلاق عدم ملكه باشد. مثل تقابل بين اعمی و بصر.

### نکته:

قانون عدم و ملكه آن است که عدم به جائي گفته می‌شود که قابليت برای ملكه را داشته باشد، پس اگر جائي قابليت برای ملكه را نداشت به آنجا عدم گفته نمی‌شود؛ بنابراین هر جا ملكه ممکن بود عدم نیز ممکن است و هر جا ملك محال بود عدم نیز محال است. حال همین قاعده و قانون را در اطلاق و تقييد پیاده می‌کنیم، گفته شد تقييد ملكه و اطلاق عدم ملكه است و لذا تقييد در هر کلامی که ممکن بود اطلاق و مطلق بودن آن کلام نیز ممکن است و در هر کلامی تقييد محال بود مطلق بودن آن کلام نیز محال است؛ بنابراین از عدم تقييد یک دليل نمی‌توان مطلق بودن آن را کشف کرد بلکه این دليل مهمل است یعنی در مقام اثبات نه مطلق است و نه مقيد است اگر چه در واقع و در مقام ثبوت یا مطلق است و یا مقيد.

### مثال:

(الف) اعتق رقبه؛ تقييد این کلام به قيد مؤمنه ممکن است بنابراین مطلق بودن آن نیز ممکن است و لذا گفته می‌شود این کلام نسبت به قيد ايمان مطلق است و به واسطه این کلام استدلال می‌شود که نظر متکلم مطلق بوده است.

(ب) صل؛ تقييد این کلام به قصد الأمر محال است، چنانکه در بحث تعبدی و توصلي گذاشت و لذا مطلق بودن این کلام نیز محال است، بنابراین نمی‌توان به اطلاق صل تمسک کرد و توصلي بودن صلاة را اثبات کرد و لذا در بحث تعبدی و توصلي برای اثبات توصليت عبادت به اطلاق مقامي تمسک کردیم.<sup>۲</sup>

۱ (ص ۱۸۴ سطر شانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ اصول صدر ج ۲ ص ۹۰ - فوائد الاصول ج ۱ ص ۱۵۵ - تحذیب الاصول ج ۲ ص ۶۴.

## المسألة الثالثة: الإطلاق في الجمل<sup>۱</sup>

### مطلب سوم:

مطلق بر دو نوع است:

- (۱) گاهی مفرد است؛ یعنی مطلق صفت برای مفرد واقع می‌شود و می‌گویند فلان مفرد مطلق است. مثل اسم جنس همچون انسان و عَلم جنس همچون اَسامه و اسم نکره همچون رَجُل.
- (۲) گاهی جمله است؛ یعنی مطلق صفت برای جمله واقع می‌شود و می‌گویند فلان جمله مطلق است. مثل صیغه اِفْعَل که گاهی مطلق است یعنی مقید به قیدی نیست و از اطلاق آن وجوب عینی (نه کفائی) و تعیینی (نه تخییری) و نفسی (نه غیری) استفاده می‌شود. مثل جمله شرطیه که از اطلاق آن انحصار در شرط استفاده می‌شود یعنی از اطلاق جمله شرطیه این نکته استفاده می‌شود که یگانه علت برای تحقق جواب همین شرط است و شرط دیگری نیست که برای تحقق جواب جایگزین این شرط شود.

### نکته ۱:

در مباحث آینده فقط درباره الفاظ مفرد از قبیل اسم جنس و عَلم جنس و اسم نکره بحث می‌شود و شاید علت اینکه درباره جمله مطلق بحث نمی‌شود این است که برای مطلقات جمله یک قاعده کلی نمی‌باشد، اگر چه در جملات نیز مثل مفردات مقدمات حکمت پیاده شود.

### نکته ۲:

درباره اطلاق بعضی از جملات مثل اطلاق صیغه امر و اطلاق جمله شرطیه و اطلاق جمله وصفیه در مناسبت‌های خودشان بحث شد.

### نکته ۳:

کلام مرحوم نائینی درباره فرق اطلاق در مفرد با اطلاق در جمله:

«و الفرق بین اطلاق المفاهیم الأفرادیه و الجمل التركیبیه، هو أنّ اطلاق المفاهیم الأفرادیه یقتضی التوسع، و تقييدها یقتضی التضييق بخلاف اطلاق الجمل التركیبیه، فإنّ اطلاقها یقتضی التضييق، و تقييدها یقتضی التوسع»

## المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع؟<sup>۱</sup>

### مطلب چهارم:

### نکته ۱:

اطلاقی در اطلاقی که در اعلام شخصیه نسبت به حالات وجود دارد از مقدمات حکمت استفاده می‌شود نه از وضع.

### توضیح:

عَلَمٌ شَخْصٌ لِأَنَّ ذَاتَ خَارِجِيٍّ وَضَعٌ شَخْصِيٌّ وَآمَّا إِنَّكَ أَنْ ذَاتَ بِرِ هَرِّ حَالَتِيٍّ مِنْ حَالَاتٍ صَدَقَ مِى كُنْدَ مِنْ أَمْرِ خَارِجِيٍّ (مَقْدَمَاتُ حَكْمَتِ) فَهَمِيْدَةٌ مِى شُودَ نَهْ إِنَّكَ عَلَمٌ شَخْصٌ لِأَنَّ ذَاتَ خَارِجِيٍّ بِهْ عِلَاوَهْ قَابِلِيَّتِ صَدَقَ أَوْ بِرِ هَرِّ حَالَتِيٍّ وَضَعٌ شَخْصِيٌّ بِشُدِّ بِطَوْرِيْكَهْ اِطْلَاقٍ (بِعْنَى) قَابِلِيَّتِ صَدَقَ أَوْ بِرِ هَرِّ حَالَتِيٍّ مِنْ حَالَاتٍ) جِزْءٌ مَعْنَاى عَلَمٌ بِشُدِّ بِهْ عِبَارَتِ دِيْكَرِ مَعْنَاى عَلَمٌ شَخْصٌ يَكُ مَعْنَاى بَسِيْطٍ وَ يَكُ جِزْئِيٍّ اِسْتِ اَكْ هَمَانِ ذَاتِ خَارِجِيٍّ بِشُدِّ نَهْ إِنَّكَ مَعْنَاى عَلَمٌ يَكُ مَعْنَاى مَرْكَبٍ وَ دُوْ جِزْئِيٍّ بِشُدِّ كَهْ عِبَارَتِ اَنْدَ مِنْ:

- ذَاتِ خَارِجِيٍّ + قَابِلِيَّتِ صَدَقَ أَوْ بِرِ هَرِّ حَالَتِيٍّ مِنْ حَالَاتٍ. پَسِ:
  - ✓ مَوْضُوعٌ لَهْ عَلَمٌ شَخْصٌ ← ذَاتِ خَارِجِيٍّ ← صَحِيْحٌ.
  - ✓ مَوْضُوعٌ لَهْ عَلَمٌ شَخْصٌ ← ذَاتِ خَارِجِيٍّ + قَابِلِيَّتِ صَدَقَ أَوْ بِرِ هَرِّ حَالَتِيٍّ مِنْ حَالَاتٍ ← غَلَطٌ.
- ❖ سَخْنٌ دَرِ مَعْرِفِ بِهْ أَلْ عَهْدِ وَ عَامٌّ نِيْزَ چِنِيْنِ اِسْتِ.

### نکته ۲:

اطلاقی که در جمله و شبه جمله وجود دارد نیز از مقدمات حکمت استفاده می‌شود نه از وضع.

### توضیح:

مَثَلًا جَمْلَهْ شَرْطِيَّهْ لِأَنَّ اِرْتِبَاطَ خَاصِّيٍّ كَهْ بَيْنَ مَقْدَمٍ وَ تَالِيٍّ اِسْتِ وَضَعٌ شَخْصِيٌّ اِسْتِ كَهْ اِيْنِ اِرْتِبَاطِ خَاصِّ هَمَانِ تَرْتِبِ تَالِيٍّ بِرِ مَقْدَمٍ مِى بِشُدِّ وَ آمَّا اِيْنِ نَكْتَهْ كَهْ يَكَاْنَهْ عَلْتٌ لِأَنَّ تَحْقُقَ جَوَابِ هَمِيْنِ شَرْطِ اِسْتِ، مِنْ مَقْدَمَاتِ حَكْمَتِ اِسْتِفَادَهْ مِى شُودَ نَهْ اِيْنِكَ جَمْلَهْ شَرْطِيَّهْ لِأَنَّ اِيْنِ اِنْحِصَارِ هَمِ وَضَعٌ شَخْصِيٌّ اِسْتِ.

وَ هَمِچْنِيْنِ صِيْغَهْ أَمْرٍ - عَلِيٍّ قَوْلٍ - لِأَنَّ وَجُوبَ فِقْطِ وَضَعٌ شَخْصِيٌّ اِسْتِ وَ أَمَّا وَجُوبَ نَفْسِيٍّ وَ تَعْيِيْنِيٍّ وَ عِيْنِيٍّ مِنْ مَقْدَمَاتِ حَكْمَتِ اِسْتِفَادَهْ مِى شُودَ يَعْنَى اَزْ اِيْنِكَ تَقْيِيْدِ صِيْغَهْ مُمْكِنٌ بُوْدَ وَ مَوْلَى بِاِ اِيْنِكَ دَرِ مَقَامِ بِيَانِ بُوْدَ بِاِ اِيْنِ وَجُوبِ مَقْيَدِ نَكْرَدِ؛ نَهْ اِيْنِكَ صِيْغَهْ لِأَنَّ نَفْسِيٍّ وَ تَعْيِيْنِيٍّ وَ عِيْنِيٍّ وَضَعٌ شَخْصِيٌّ اِسْتِ.

## مقدمه

## نکته ۱:

اسم بر دو نوع است:

۱- گاهی اسم عَلَم شخص است؛ مثل زید و محمد.

۲- گاهی اسم عَلَم شخص نیست؛

✓ در اینصورت به آن اسم جنس گفته می‌شود مثل رقبه.

▪ پس اسم جنس در این مباحث در مقابل عَلَم شخص می‌باشد که شامل جواهر و اعراض و امور اعتباریه می‌شود.

## نکته ۲:

برای تعریف هر یک از اسم نکره و اسم جنس و عَلَم جنس و فرقه‌های آنها به منتهی الدراریه ج ۳ ص ۶۸۰، عنایة الاصول ج ۲ ص ۳۴۶، انوار الاصول ج ۲ ص ۱۹۳، محاضرات ج ۵ ص ۳۴۴ مراجعه شود.

----- «قوله: و إنما الذي وقع فيه البحث ... الخ» -----<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

## سؤال:

آیا اسم جنس برای معنایش وضع شده است و اینکه این معنا قابلیت دارد بر هر فردی از افراد صدق کند از امر خارجی (مقدمات حکمت) فهمیده می‌شود و یا اینکه اسم جنس برای معنا + قابلیت صدق او بر هر فردی از افراد وضع شده است و به عبارت دیگر: آیا موضوع له اسم جنس یک امر بسیط است که همان معنا باشد و یا یک امر مرکب است که معنا + قابلیت صدق او بر هر فردی از افراد باشد و به عبارت سوم: زمانیکه واضع می‌خواست اسم جنس را وضع کند، آیا معنا را فقط در نظر گرفت و لفظ را برای آن وضع نمود و یا اینکه معنا را در نظر گرفت و اینکه معنا قابلیت دارد بر هر فردی از افراد صدق کند را نیز در نظر گرفت، آنگاه اسم جنس را برای مرکب از ایندو وضع نمود؟

**مثال:** واضع زمانیکه می‌خواست کلمه رقبه را برای معنا وضع کند آیا این لفظ را برای بنده وضع کرد، بعداً از امر خارجی (مقدمات حکمت) استفاده شد که این معنی قابلیت دارد بر هر فردی از افراد صدق کند و یا اینکه واضع هنگام وضع بنده و قابلیت او برای صدق بر هر فردی از افراد را در نظر گرفت سپس لفظ رقبه را وضع کرد؟

و هکذا کلماتی مثل: ماء، انسان، کتاب، شجر، حجر، ... .



**جواب:**

در این رابطه دو نظریه وجود دارد:

**(۱) مشهور علماء تا زمان سلطان العلماء:**

معتقد هستند که اسم جنس برای معنا + قابلیت صدق او بر هر فردی از افراد وضع شده است و به عبارت دیگر: معنای اسم جنس مرکب است. مخفی نماند که صاحب کفایه نسبت این قول به مشهور را مشکوک دانسته است.<sup>۱</sup>

**(۲) علماء از زمان سلطان العلماء تا به امروز:**

معتقد هستند که اسم جنس برای معنای تنها وضع شده است و اینکه این معنا قابلیت دارد بر هر فردی از افراد صدق کند، جزء معنای اسم جنس نیست بلکه از امر خارجی (مقدمات حکمت) دانسته می‌شود اول کسی که به این قول تصریح کرد، مرحوم سلطان العلماء در حاشیه اش بر معالم<sup>۲</sup> می‌باشد و تمامی متأخرین از ایشان تبعیت کرده‌اند.<sup>۳</sup>

**مقرر: صفحه ۸ و ۹ از صفحات نسخه دست نویس استاد موجود نبوده است.**

۱ عنایة الاصول ج ۲ ص ۳۴۹.

۲ (معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم تألیف ابن شهید ثانی شارح لمعه دمشقیه)

۳ حاشیه معالم ص ۳۰۵.

## ۱. اعتبارات الماهية

----- «قوله: و توضیح ذلك: أنه من المتسالم عليه ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

مصنّف به تبعیت از محقق اصفهانی<sup>۲</sup> معتقد هستند که ماهیت مهمله و ماهیت لا بشرط مقسمی متباین هستند، یعنی هر کدام از این دو اصطلاح برای خود معنای مخصوصی دارند نه اینکه مترادف باشند. ایشان برای مدّعی خود دلیلی ذکر می‌کنند که این دلیل در ضمن دو مرحله بیان می‌شود:

### مرحله ۱:

در این مرحله این دو اصطلاح را توضیح می‌دهیم. توضیحاتی که برای این دو اصطلاح داده می‌شود مورد اتفاق تمامی علماء است.

❖ **تعریف ماهیت مهمله:** ماهیت مهمله همان ماهیت من حیث هی هی است، به عبارت دیگر: به خود ماهیت با قطع نظر از امور خارجیّه ماهیت مهمله گویند. به عبارت سوم: زمانی که ذهن انسان ماهیتی را در نظر می‌گیرد و با این ماهیت هیچ امر خارجی از ماهیت را در نظر نمی‌گیرد، به این ماهیت، ماهیت مهمله گفته می‌شود. در این نوع از ماهیت تمام نظر و توجه آدمی به خود ماهیت معطوف شده است و به غیر از ماهیت به هیچ امر دیگری نظر و توجه نشده است. مثل اینکه که شما ماهیت انسان را که حیوان ناطق است و یا ماهیت رقبه را که بنده است مورد توجه قرار دهید بدون اینکه با ماهیت این دو امر خارجی را در نظر بگیرید.

▪ **اما علت** اینکه چنین ماهیتی را مهمله گویند آن است که مهمله در لغت به معنای ترک شده می‌باشد و در این نوع از ماهیت نظر به امور خارج از ماهیت ترک شده است.

❖ **تعریف ماهیت لا بشرط مقسمی:** به ماهیتی گفته می‌شود که:

**اولاً:** ذهن آن ماهیت را با یک امر خارجی در نظر می‌گیرد و مقایسه می‌کند، یعنی نظر منحصرأ معطوف به خود ماهیت نیست.

**ثانیاً:** مقسم برای آن اعتبارات و ملاحظات سه‌گانه‌ای است که گذاشت.

۱ (ص ۱۸۸ سطر هفتم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (مقرّر: ما دو محمد حسین اصفهانی داریم:

۱- محمد حسین غروی اصفهانی معروف به کمپانی صاحب حاشیه ای اجتهادی بر کفایة الاصول بنام نهایة الدرایة استاد ایشان و شاگرد آخوند خراسانی صاحب کتاب کفایة الاصول که آخوند هم شاگرد شیخ اعظم انصاری می باشد.

۲- محمد حسین حائری اصفهانی معروف به صاحب فصول برادر محمد تقی اصفهانی صاحب کتاب هدایة المسترشدين شرح بر معالم الدین و ملا المجتهدین معروف به معالم الاصول از فرزند شهید ثانی شارح لمعه دمشقیه.) مراد و منظور مورد اول است لذا با مورد دوم اشتباه نشود!!!

**توضیح:**

قبلاً گفته شد، زمانی که ماهیت با یک امر خارجی مقایسه و در نظر گرفته می‌شود این ماهیت نسبت به آن امر خارجی یکی از سه حالت را دارد. حال می‌گوئیم مقسم برای این اعتبارات ثلاث نامش ماهیت لا بشرط مقسمی است.

**ثالثاً:** لا بشرط است یعنی نسبت به هر یک از اعتبارات ثلاث لا بشرط است، به این معنا که خصوصیت هیچ یک از آنها را ندارد چون اگر خصوصیات یکی از این سه اعتبار را داشته باشد، نمی‌تواند مقسم برای آن سه باشد.

◀ **خلاصه:** انسان گاهی نظر به خود ماهیت می‌کند بدون امر خارجی که در اینصورت نامش ماهیت مهمله است و گاهی ماهیت را با یک امر خارجی در ذهن می‌آورد و با هم مقایسه می‌کند که در اینصورت نامش ماهیت لا بشرط مقسمی است.

**مرحله ۲:**

ماهیت لا بشرط مقسمی، مقسم برای اعتبارات ثلاث است ولی ماهیت مهمله به دو دلیل نمی‌تواند مقسم برای این اعتبارات قرار بگیرد و این دلیل بر آن است که ایندو اصطلاح مترادف نیستند، چون اگر مترادف می‌بودند، چنانکه ماهیت لا بشرط مقسمی، مقسم برای آن اعتبارات است، ماهیت مهمله نیز می‌توانست مقسم باشد.

**دلیل ۱:**

در ماهیت مهمله انسان به خود ماهیت نظر دارد بدون امر خارجی، ولی در اعتبارات ثلاث انسان ماهیت را با یک امر خارجی در نظر می‌گیرد و ایندو نظر با یکدیگر متناقض هستند؛ آنگاه به گونه‌ای می‌تواند این ماهیت مهمله مقسم برای اموری قرار بگیرد (اعتبارات ثلاث) که با او متناقض هستند.

**دلیل ۲:**

ابتداء توجه به این نکته داشته باشید که مقسم وجودی مستقل و جدای از اقسام ندارد؛ بلکه در ضمن یکی از اقسام تحقق پیدا می‌کند. **مثال:**

کلمه بر سه قسم است اسم، فعل، حرف. به کلمه مقسم و به هر یک از اسم و فعل و حرف اقسام گویند؛ آنگاه کلمه وجودی مستقل ندارد به این معنا که در مقابل این اقسام لفظی باشد که نامش کلمه باشد ولی هیچ کدام از این سه قسم نباشد. چنین چیزی ممکن نیست. بلکه مقسم که کلمه است در ضمن یکی از اقسامش وجود پیدا می‌کند.

❖ با توجه به این نکته دلیل دوم این است:

یکی از کارهای ذهن آدمی این است که گاهی خود ماهیت را در نظر می‌گیرد بدون هیچ امر خارجی، در اینصورت به ماهیت، ماهیت مهمله گویند. این نظر و ملاحظه در ذهن وجود دارد بدون اینکه در ضمن

وجودی دیگر تحقق پیدا کند و گاهی ذهن آدمی ماهیت را با یک امر خارجی در نظر می‌گیرد و ماهیت را با آن امر خارجی مقایسه می‌کند که در اینصورت ماهیت نسبت به امر خارجی، یکی از سه حالت را پیدا می‌کند که نامش اعتبارات ثلاث است. این ملاحظه و نظر نیز در ذهن وجود دارد با این توضیح روشن شد که ماهیت مهمله امری است که در ذهن وجود دارد بدون اینکه در ضمن یکی از اعتبارات ثلاث باشد و این با مقسم بودن ماهیت مهمله برای اعتبارات ثلاث سازگاری ندارد.

✓ با این دو دلیل روشن شد که ماهیت مهمله مقسم برای اعتبارات ثلاث قرار نمی‌گیرد و این دلیل بر آن است که دو اصطلاح ماهیت مهمله و ماهیت لا بشرط مقسمی متباین هستند نه مترادف.

----- «قوله: و عليه، فنحن نسلّم ... الخ» -----<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

### مصنّف می‌فرماید:

ما قبول داریم که به ماهیت مهمله ماهیت لا بشرط اطلاق می‌شود ولی این اطلاق باعث نمی‌شود که قائل به ترادف ماهیت مهمله با ماهیت لا بشرط مقسمی می‌شویم چون اصطلاح لا بشرط در سه مورد به کار می‌رود که در هر مورد معنایی مخصوص و متمایز با مورد دیگر دارد.

این سه مورد عبارت‌اند از:

(۱) **ماهیت مهمله:** به ماهیت مهمله، ماهیت لا بشرط گویند، مراد از لا بشرط در اینجا یعنی لا بشرط نسبت به هر امری که خارج از ماهیت می‌باشد به این معنا که همراه با ماهیت هیچ امر خارجی در نظر گرفته نشده است، بلکه تمام نظر و توجه به خود ماهیت معطوف شده است.

(۲) **ماهیت لا بشرط مقسمی:** به این نوع از ماهیت نیز ماهیت لا بشرط گویند، مراد از لا بشرط در اینجا، یعنی لا بشرط نسبت به اعتبارات سه‌گانه‌ای که برای ماهیت گفته شد به این معنا که نسبت به ماهیت بشرط شیء و لا بشرط است یعنی خصوصیت این اعتبار را ندارد و نسب به ماهیت بشرط لا، لا بشرط است، یعنی خصوصیت این اعتبار را نیز ندارد و نسبت به ماهیت لا بشرط، لا بشرط است یعنی خصوصیت این اعتبار را هم ندارد، چون اگر خصوصیت یکی از این اعتبارات را داشته باشد نمی‌تواند مقسم برای آن اعتبارات قرار بگیرد.

❖ برای روشن شدن این توضیحات مثالی ذکر می‌کنیم:

شما می‌گوئید کلمه بر سه قسم است: اسم، فعل، حرف. این کلمه که مقسم برای این سه قسم است، اگر خصوصیت اسم را داشته باشد نمی‌توان آن را به این سه قسم تقسیم کرد و هكذا اگر خصوصیت فعل و یا حرف را داشته باشد. در ماهیت لا بشرط مقسمی نیز سخن همین است. یعنی نسبت به اعتبارات ثلاث لا بشرط است به این معنا که خصوصیت هیچ یک از این اعتبارات را ندارد.<sup>۲</sup>

۱ (ص ۱۸۹ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

۲ تحایة الدرایة ج ۱ ص ۳۵۲.

در پایان توجه داشته باشید که:

**اولاً:** مراد از لا بشرط در لا بشرط مقسمی، لا بشرط از هر قید و خصوصیت نیست چون اگر مراد این باشد ماهیت لا بشرط مقسمی، ماهیت مهمله خواهد شد به دلیل اینکه در ماهیت مهمله لا بشرط از هر قیدی بود.

**ثانیاً:** ماهیت لا بشرط مقسمی یک اعتبار ذهنی مستقل در مقابل اعتبارات ثلاث نیست بلکه در ضمن یکی از اعتبارات در ذهن تحقق پیدا می کند.

(۳) **ماهیت لا بشرط قسمی:** به این نوع از ماهیت نیز ماهیت لا بشرط گویند مراد از لا بشرط در اینجا یعنی نسبت به آن امر خارجی که با ماهیت در نظر گرفته شده است لا بشرط است.

**نتیجه:**

- ۱- ماهیت مهمله و ماهیت لا بشرط مقسمی متباین هستند.
- ۲- ماهیت لا بشرط مقسمی یک ملاحظه ذهنی مستقل نیست که به اعتبار خود او (یعنی بدون تحققش در ضمن یکی از اقسام) حکمی برای ماهیت ثابت شود و یا لفظی برای ماهیت قرار داده شود. تأمل.

## ۲. اعتبارات الماهیه عند الحكم علیها

### مطلب اول:

----- «قوله: ۲- اعتبار الماهیه عند الحكم علیها» -----<sup>۱</sup>

گاهی انسان ماهیتی از ماهیات را موضوع قرار می دهد سپس محمولی را بر آن حمل می کند؛ این محمول دو صورت دارد:

- (۱) یک مرتبه محمول امری خارج از ماهیت نیست؛  
به عبارت دیگر: محمول از ذاتیات ماهیت است، یعنی امری که داخل در ماهیت می باشد.  
✓ در اینصورت به این محمول، محمول ذاتی گویند.  
محمول ذاتی بر دو نوع است:
- (۱) یک مرتبه محمول تمام ذاتیات ماهیت است یعنی جنس قریب و فصل قریب.<sup>۲</sup>  
✓ در اینصورت حمل چنین محمولی بر ماهیت، حمل اولی خواهد بود که در محدوده حد تام می باشد مثل الإنسان حیوان ناطق.
- (۲) یک مرتبه محمول بخشی از ذاتیات ماهیت است یعنی جنس قریب و یا فصل قریب.<sup>۳</sup>  
✓ در اینصورت حمل چنین محمولی بر ماهیت، حمل شایع ثنائی خواهد بود مثل الإنسان حیوان و یا الإنسان ناطق.

۱ (ص ۱۸۹ سطر نوزدهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ مقرر: جنس قریب و فصل قریب با هم تا حدی تام را تشکیل دهند.

۳ مقرر: یکی از آندو. که با جنس قریب تنها حد ناقص تشکیل می شود چراکه فقط بیان جنس او می شود بدون خصوصیات او جهت تمایز از هم جنسان او.

❖ **نکته:** در این دو صورت که محمول ذاتی می‌باشد انسان خود ماهیت را در نظر می‌گیرد بدون هیچ امر خارجی، سپس این محمول ذاتی را بر آن حمل می‌کند.<sup>۱</sup>

(۲) یک مرتبه محمول امری است که خارج از ماهیت می‌باشد.

✓ در اینصورت به این محمول، محمول عرضی گویند. در صورتیکه محمول، عرضی باشد انسان ابتداء باید ماهیت را با یک امر خارجی در نظر بگیرد و مورد توجه قرار بدهد، سپس این محمول خارجی را بر آن حمل نماید. پس در اینصورت نظر به خود ماهیت با قطع نظر از امور خارجی نمی‌باشد چون نظر به خود ماهیت با حمل یک امر خارجی بر ماهیت متناقضان خواهند بود با این توضیح که اگر نظر به خود ماهیت باشد معنایش این است که هیچ امر خارجی در نظر گرفته نشده است و زمانیکه می‌خواهد امر خارجی را بر ماهیت حمل کند، چون بدون در نظر گرفتن محمول حمل صورت نمی‌گیرد پس محمول را که یک امر خارجی است، در نظر می‌گیرد. بنابراین هم امر خارجی را در نظر نمی‌گیرد و این تناقض است و لذا در صورتیکه محمول، عرضی باشد ابتداء باید ماهیت را با یک امر خارجی در نظر گرفت که این ماهیت نسبت به آن امر خارجی یکی از سه حالت را دارد یا ماهیت نسبت به آن امر خارجی ماهیت بشرط شیء است و یا ماهیت بشرط لا است و یا ماهیت بشرط لا بشرط می‌باشد.

----- «قوله: ثُمَّ إِنَّ الْغَيْرَ - أَى الْأَمْرَ الْخَارِجَ عَنِ ذَاتِهَا -» -----<sup>۲</sup>

### مطلب اول:

گفته شد اگر محمول عرضی باشد ابتداء باید ماهیت با یک امر خارجی در نظر گرفته شود سپس محمول عرضی بر آن ماهیت حمل می‌شود.

در این مطلب می‌گوییم:

آن امر خارجی که ماهیت با او در نظر گرفته شده است، دو صورت دارد:

(۱) یک مرتبه آن امر خارجی خود محمول است.

یعنی انسان ماهیت را با محمول که امر خارجی می‌باشد در نظر می‌گیرد.

**مثال:** ما می‌خواهیم صفت «جالس» را که امری خارج از ماهیت انسان است، بر ماهیت انسان حمل کنیم در اینجا ابتداء باید ماهیت انسان (حیوان ناطق) را با یک امر خارجی که در این قسم خود محمول است مقایسه کنیم و در نظر بگیریم، یعنی حیوان ناطق با جالس. سپس این محمول خارجی را بر آن حمل نمائیم.

**مصنّف می‌فرماید:** در این قسم ماهیت نسبت با آن امر خارجی که محمول است باید بنحو ماهیت لا بشرط باشد نه ماهیت بشرط شیء و نه ماهیت بشرط لا.

۱ تحفة الدرایة ج ۱ ص ۳۵۳ - محاضرات ج ۵ ص ۳۵۰.

۲ (ص ۱۹۰ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)

- **أَمَّا ماهِيَّتْ نسبت با آن امر خارجی که محمول است، ماهيَّتْ بشرط شيء نمی تواند باشد چون اگر چنین باشد لازمه اش سه چیز است که مقاماً باطل می باشد:**
  - ۱- «قَضِيَّةٌ ضَرُورِيَّةٌ» خواهد شد؛<sup>۱</sup> چون ماهيَّتِي که مقيد و مشروط به وجود محمول است، محمول برای آن ضرورت دارد و سلب محمول از آن محال است. الماهيَّةُ المقيدةُ بكونه جالساً جالسٌ بالضرورة. حال آنکه قضيه منحصر به ضروريه نیست.
  - ۲- «حَمَلُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ» می شود، چون ماهيَّتِي که مشروط به جالس است اگر جالس را بر آن حمل کنید در واقع آمده اید جالس را بر خودش حمل کرده اید. الماهيَّةُ المشروطةُ بكونه جالساً جالسٌ ← الجالس جالسٌ. و حال آنکه «حَمَلُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ» صحيح نیست مگر تغاير اعتباری بين موضوع و محمول باشد مثل الإنسان حيوانٌ ناطقٌ.
  - ۳- «تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ» لازم می آید چون جالس که در رتبه محمول و در رتبه بعد از موضوع است در رتبه موضوع قرار گرفته است، پس بر خود و رتبه و جایگاه خود مقدم شده است. و حال آنکه «تَقَدُّمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ» صحيح نیست.
- **أَمَّا ماهيَّتْ نسبت به آن امر خارجی که محمول است، ماهيَّتْ بشرط شيء نمی تواند باشد چون لازمه اش تناقض است. به دلیل اینکه چنین می شود:**

ماهيَّتِي که مشروط به جالس نبودن است، جالس است.

✓ خلاصه: ماهيَّتْ نسبت به امر خارجی که محمول است باید ماهيَّتْ لا بشرط باشد.

(۲) یک مرتبه آن امر خارجی غير محمول است؛

يعنی انسان ماهيَّتْ را با یک امر خارجی که محمول نیست در نظر می گیرد سپس محمول خارجی را بر آن حمل می کند.

✓ در اینصورت ماهيَّتْ نسبت به آن امر خارجی یکی از سه حالت را دارد که عبارت اند از:

  - ۱- ماهيَّتْ بشرط شيء باشد مثل المجتهدُ يَجُوزُ تَقْلِيدُهُ. مجتهد یک ماهيَّتِي از ماهيات است و جواز تقلید که بر مجتهد حمل شده است امری خارج از ماهيَّتْ است در اینجا ابتداء باید با یک امر خارجی غير از محمول (عدالت) در نظر گرفت سپس این محمول خارجی را بر آن حمل کرد. آنگاه مجتهد نسبت به آن امر خارجی، ماهيَّتْ بشرط شيء می باشد. همین توضیحات در صورت «ب» و «ج» نیز می باشد.
  - ۲- ماهيَّتْ بشرط لا باشد مثل «صَلَاةُ الظُّهْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبَةٌ» را با امام در نظر می گیریم که این ماهيَّتْ نسبت به این امر خارجی (امام) ماهيَّتْ بشرط لا است.
  - ۳- ماهيَّتْ لا بشرط باشد مثل المؤمنُ يَجُوزُ سَلَامُهُ. المؤمن را با عدالت در نظر می گیریم که این ماهيَّتْ نسبت به این امر خارجی (عدالت) لا بشرط است.

۱ (يعنی محمول برای موضوع ضرورت دارد و سلب محمول از موضوع محال است)

----- «قوله: و لكن قد يستشكل في كل ذلك» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

درباره قضایائی که محمول در آنها امر خارجی می‌باشد گفته شد ابتداء باید ماهیتی که موضوع قرار گرفته است با امری خارج از خود در نظر گرفته شود که ماهیت نسبت به آن یکی از سه حالت را خواهد داشت، سپس محمول خارجی را بر آن ماهیت حمل نمود. مثال:

«المجتهدُ يَجُوزُ تَقْلِيدُهُ، صَلَاةُ الظُّهْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبَةٌ، الْمُؤْمِنُ يَجُوزُ سَلَامُهُ»

- در مثال اول مجتهد با امری خارجی از خود (عدالت) در نظر گرفته شده است که مجتهد نسبت به آن از نوع ماهیت بشرط شیء می‌باشد، سپس جواز تقلید که امری خارجی است بر آن حمل شده است.
  - در مثال دوم «صلاة الظهر يوم الجمعة» با امری خارج از خود (امام) مورد نظر قرار گرفته است که «صلاة الظهر» نسبت به آن از نوع ماهیت بشرط لا می‌باشد سپس وجوب که امری خارجی است بر آن حمل شده است.
  - در مثال سوم «مؤمن» با امری خارج از خود (عدالت) در نظر گرفته شده است که «مؤمن» نسبت به آن از نوع ماهیت لا بشرط است، سپس جواز سلام که امری خارجی است بر آن حمل شده است.
- بر این نوع از قضایا اشکال شده است که اینک به بیان اشکال و جواب آن می‌پردازیم:

### اشکال:

ماهیت با یکی از اعتبارات ثلاث موضوع واقع نمی‌شود.

مثلاً در مثال اول ماهیت بشرط شیء و در مثال دوم ماهیت بشرط لا و در مثال سوم ماهیت لا بشرط نمی‌توانند موضوع باشد، پس کلام شما که گفتید ماهیتی که موضوع قرار گرفته است با امری خارج از خود در نظر گرفته می‌شود که ماهیت نسبت به آن یکی از سه حالت را خواهد داشت مبتلی به اشکال است.

### دلیل:

دلیل بر اینکه ماهیت با یکی از اعتبارات ثلاث نمی‌تواند موضوع واقع شود، در ضمن دو مرحله بیان می‌شود:

### مرحله ۱:

این اعتبارات و ملاحظات سه‌گانه (ماهیت بشرط شیء، بشرط لا، بشرط) از کارهای ذهن است و جایگاه آنها فقط در ذهن می‌باشد.



**توضیح:**

آنچه که در خارج از ذهن وجود دارد تنها ماهیت است و اما ماهیت با یکی از این اعتبارات ثلاث تنها در ذهن وجود دارد، به این معنا که وقتی در ذهن ماهیت را با امری خارج از خود در نظر می‌گیرد ماهیت نسبت به آن یکی از سه حالت را خواهد داشت.

**مرحله ۲:**

اگر ماهیت با یکی از اعتبارات ثلاث موضوع قرار گیرد و حکمی بر آن بار شود لازم‌آش دو امر باطل است:

- ۱- تمامی قضایا، ذهنیه می‌شوند چون موضوع یک امر ذهنی شده است و در منطق گفته شده که اگر موضوع قضیه امر ذهنی باشد، قضیه ذهنی می‌شود پس ما قضایائی به نام حقیقیه و خارجیّه نداریم و حال آنکه اکثر قضایائی که به کار می‌روند از این دو نوع قضیه می‌باشند.
- ۲- اطاعت تکالیف محال خواهد شد مثلاً در مثال «صلاة الظهر يوم الجمعة واجب» اگر صلاتی که در ذهن با امام در نظر گرفته شده است و نسبت به آن ماهیت بشرط لا می‌باشد، موضوع برای این تکلیف (وجوب) باشد هیچگاه این امر واجب قابل اطاعت نخواهد بود چون انسان نمی‌تواند صلاتی را که در ذهن وجود دارد در خارج انجام دهند و یا در مثال «المجتهد يجوز تقليده» اگر مجتهدی که در ذهن با عدالت در نظر گرفته شده است و نسبت به آن ماهیت بشرط شیء می‌باشد، موضوع برای جواز تقلید باشد هیچگاه این جواز تقلید در خارج تحقق پیدا نمی‌کند چون تقلید از مجتهد ذهنی امری ناممکن است و هکذا در مثالهای دیگر.<sup>۱</sup>

----- «قوله: و هذا الاشكال وجیه ... الخ» -----<sup>۲</sup>

**جواب:**

در این قضایاء (قضایائی که موضوع در آنها ماهیت و محمول در آنها امری خارجی می‌باشد) سه صورت متصور است:

- ۱) موضوع در این قضایا ماهیت به علاوه آن اعتبار ذهنی باشد یعنی موضوع مرکب از ماهیت و اعتبار باشد. ✓ در اینصورت اشکال وارد است.
- ۲) موضوع در این قضایا تنها آن اعتبار ذهنی باشد یعنی موضوع یک امر بسیط است که همان ملاحظه ذهنی باشد. ✓ در اینصورت به طریق اولی اشکال وارد است چون تمامی مشکلات از همین اعتبارات ثلاث که امر ذهنی می‌باشند، پیدا شده است و اگر در صورت اشکال وارد بود بخاطر این بود که ماهیت مقید به این امر ذهنی شده بود و إلا ماهیت تنها می‌توانست در خارج موجود شود. ✓ پس در صورت ۱ و ۲ اشکال وارد است ولی مراد ما ایندو صورت نیست.

۱ تحایة الدرایة ج ۱ ص ۳۵۳.

۲ (ص ۱۹۱ سطر نهم - چاپ بوستان)

۳) موضوع خود ماهیت باشد بدون آن اعتبار و ملاحظه ذهنی.

### توضیح:

آنجا که ماهیت بشرط شیء است موضوع ماهیتی است (مجتهد) که همراه با آن شیء (عدالت) باشد و چنین ماهیتی در خارج وجود دارد، نه اینکه موضوع ماهیتی باشد که همراه با لحاظ و تصور آن شیء باشد، چون چنین ماهیتی در خارج وجود ندارد و آنجا که ماهیت بشرط لا است موضوع ماهیتی است (صلاة الظهر يوم الجمعة) که همراه با عدم آن شیء (امام) است و چنین ماهیتی در خارج وجود دارد نه اینکه موضوع ماهیتی باشد که همراه با لحاظ و تصور عدم آن شیء باشد، چون چنین ماهیتی قطعاً در خارج وجود ندارد و آنجا که ماهیت لا بشرط است موضوع ماهیتی است (مؤمن) که وجود و عدم شیء (عدالت) با آن لحاظ شده است و چنین ماهیتی در خارج وجود دارد، نه اینکه موضوع ماهیتی باشد که با او عدم لحاظ شیء و وجود لحاظ شیء تصور و در نظر گرفته شده است، چون چنین ماهیتی در خارج وجود ندارد.

❖ توجه به این مطلب لازم است که اگر در هر سه مورد موضوع ماهیت با اعتبار ذهنی باشد در واقع ماهیت بشرط شیء موضوع قرار گرفته است، یعنی ماهیت بشرط اعتبار ذهنی.

✓ پس با انتخاب این صورت سه اشکال شما وارد نیست چون در اینصورت موضوع خود ماهیت است و ماهیت هم در خارج وجود دارد.

----- «قوله: نعم هذه الاعتبارات» -----<sup>۱</sup>

### اشکال:

اگر موضوع خود ماهیت است پس این اعتبارات چه نقشی را ایفا می کنند؟

### جواب:

این اعتبارات ثلاث موضوع شدن ماهیت را تصحیح می کنند به این معنا که با این اعتبارات موضوع برای حکم واقع می شود.

توضیح: ۱

در صورتی که در مصحح  
 المعتمد بعبود تقلید یا می دانیم موضوع برای حوار تقلید، عر مجتهدی نسبت ولنا برای عمل ابن حکم در حوزة تقلید...  
 نسبت به عتبات باعیت بشرطاتی گرفته شود تا موضوع برای ابن حکم ساخته شود و به عبارت دیگر اگر مجتهد نسبت  
 ت باعیت بشرطاتی گرفته شود به موضوع برای ابن حکم درست می شود و این حکم عمل می شود و الا ابن حکم عمل  
 رفتند در نهایت دیگر.  
 این اعتبارات ثلاث مصحح موضوع صرف باعیت هستند نه اینکه دخیل در موضوع باشد و الا اگر این اعتبارات  
 جز در موضوع باشند، مواردی که تمام ذاتیات و یا بعضی از ذاتیات عمل بر باعیت می شود نیز تقصیر دخی جراحه  
 در نظر گرفتن خود باعیت نیز یک امر دخی است.  
 بر این قول و معانی ترتیب با قیاد...  
 اعتبارات ثلاث مصحح موضوع صرف باعیت بوده و مطلق در موضوع نباشند و مورد نیز نیز تصور مصحح است  
 به امانت تسد دارد بحرفی در موضوع عمل کند ابتدا باید موضوع و محمول را تصور کند سپس محمول را بر موضوع  
 و الا ایستون تصور عمل ممکن نیست این تصور مصحح عمل است نه اینکه جز موضوع و یا محمول شود  
 ای عمل قائم بر زید ابتدا باید زید و قائم را تصور نمود سپس قائم را بر زید عمل کرد پس تصور این دو هنگام عمل لازم  
 ولی این تصور هر دو حیثی از موضوع و محمول فواحد شد ولنا باید گفته شود که موضوع و محمول زید و قائم  
 بر زید مقصور و قائم تصور در غیر این صورت نمی توانی قنایا ذخیره جراحه شد.  
 بلکه انسان قصد دارد لفظی را بر معنایی استعمال کند ابتدا باید لفظ و معنی را تصور کند سپس لفظ را بر معنایی که کار  
 الا بدون تصور استعمال ممکن نیست پس تصور مصحح استعمال است نه اینکه جز لفظ و یا معنی شود. مثال  
 استعمال لفظ زید در معنایی باید لفظ و معنی را تصور کرد سپس لفظ را بر معنایی که کار میزد پس تصور لفظ زید  
 زید هنگام استعمال لازم است ولی این تسرر جز حیثی از لفظ و معنی نیست که گفته شد سوال لفظ  
 در عمل فيه المعنى المتصور است.

۱۸

۱ مقترز: صفحه ۱۸ از نسخه خطی و دست نویس استاد گرامی ظاهراً هنگام اسکن شدن مقداری از اوائل متن (از سمت راست) در کادر دستگاه خارج بوده است و لذا این ناقصی به طوری نبود که بنده بتوانم آن را تشخیص داده و تایپ کنم.

----- «قوله: و على هذا يتضح ما نحن بصدد بيانه ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

مطلبی که ما درصدد بیان آن هستیم این است که واضح زمانیکه لفظ را برای معنائی وضع می‌کند: اولاً: در واقع با این وضع حکمی بر معنا می‌کند و آن حکم این است که معنا موضوع له است.

مثال: زمانیکه واضع لفظ رجل را برای معنای مرد وضع می‌کند و قرار می‌دهد با این وضع صفتِ موضوع له بودن را برای معنا اثبات می‌کند که قبل از وضع این صفت برای معنا نبود و لذا بعد از وضع گفته می‌شود معنی موضوع له است و موضوع له حمل بر معنا می‌شود.

ثانیاً: این صفت موضوع له امری خارج از معنا و ماهیت می‌باشد که حمل بر معنا می‌شود (چون، ماهیت، ماهیت است اعم از آنکه لفظی برای آن وضع شود و یا خیر) و لذا واضع هنگام وضع نمی‌تواند خود معنا با قطع نظر از هر امر خارجی را در نظر بگیرد سپس لفظ را برای آن وضع نماید چون نظر به خود معنا سپس حمل صفتی خارجی (موضوع له) بر معنای متناقض خواهد بود که تفصیل آن گذشت بنابراین واضع ابتداء می‌بایست معنا را با امری خارج از خود در نظر بگیرد که معنی نسبت به آن یکی از سه حالت را پیدا می‌کند:

۱- یا به صورت ماهیت بشرط شیء است.

۲- یا به صورت ماهیت بشرط لا است.

۳- یا به صورت ماهیت لا بشرط است.

مثلاً هنگام وضع لفظ رجل معنای مرد را با وصف عدالت که خارج از معنای مرد است در نظر می‌گیرد سپس لفظ رجل را برای معنا (مرد) وضع می‌کند.

ثالثاً: موضوع له لفظ، خود معنا و ماهیت می‌باشد و اما این اعتبارات با ملاحظات سه‌گانه مصحح وضع است، یعنی اگر اعتبار ذهنی نباشد وضع ممکن نخواهد بود، نه اینکه این اعتبارات دخیل در معنا باشند تا معنای لفظ موجودی ذهنی شود.

### ۳. الأقال فی المسألة

----- «قوله: ۳- الاقوال فی المسألة» -----<sup>۲</sup>

### مطلب دوم:

در رابطه با موضوع له و معنای اسم جنس همچون رجل، رقبه، انسان و ... ، دو نظریه وجود دارد:

(۱) نظریه قدما تا زمان سلطان العلماء:

اسم جنس برای معنای مطلق وضع شده است یعنی معنای قابل صدق بر هر فردی از افراد.

۱ (ص ۱۹۲ سطر نم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۱۹۲ سطر پانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

✓ طبق این نظریه اطلاق جزء معنای اسم جنس است و لذا استعمال مطلق و مقید مجاز خواهد شد پس  
 قدما معتقد هستند که معنای اسم جنس المعنی المطلق می‌باشد.

این قول قدما به دو نحوه توضیح داده شده است:

۱- مراد قدما از المعنی المطلق این است که معنای اسم جنس، ماهیت بشری می‌باشد و مقصود از شیء، اطلاق است یعنی ماهیت و معنا به شرط اطلاق و قابلیت صدق بر هر فردی از افراد موضوع له اسم جنس است. مثلاً معنای رجل مرد به شرط قابل صدق بودن بر هر فردی از افراد است و هکذا معنای رقبه، انسان، کتاب و ... .

۲- مراد قدما از المعنی المطلق این است که معنای اسم جنس ماهیت لا بشری می‌باشد یعنی ماهیتی که نسبت به امر خارج از خود به صورت لا بشری در نظر گرفته شده، موضوع له اسم جنس است. مثلاً معنای رجل مردی است که نسبت به امر خارج از خود مثل عدالت لا بشری در نظر گرفته می‌شود چون اگر نسبت به آن امر خارج بشری می‌باشد یا بشری لا در نظر گرفته شود، معنای رجل قابل صدق بر هر فردی از افراد نخواهد بود به دلیل اینکه در صورت اول معنای رجل شامل معنا با غیر این امر خارجی و در صورت دوم معنای رجل شامل معنا با این امر خارجی نخواهد شد.

----- «قوله: و قد اورد علی هذا القول ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### اشکال بر قول قدما با دو توضیح آن:

اگر ما قائل شویم که معنای اسم جنس ماهیت بشری می‌باشد و یا ماهیت لا بشری است لازم‌هاش این می‌شود که معنای اسم جنس امری ذهنی باشد چون ماهیت بشری می‌باشد و ماهیت لا بشری چنانکه قبلاً گفته شد از اموری هستند که تنها در ذهن وجود دارند مثلاً طبق توضیح اول که برای قول قدما گفته شد معنای رجل مردی است که در ذهن به صورت بشری می‌باشد در نظر گرفته شود و طبق توضیح دوم معنای رجل مردی است که در ذهن به صورت لا بشری در نظر گرفته شود.

آنگاه لازمه ذهنی بودن معنای اسم جنس یکی از دو امر باطل است:

۱- یلزم تمام قضایائی که اسم جنس موضوع در آنها قرار گرفته است، قضیه ذهنیه باشند و قضایائی بنام حقیقیه و خارجیّه نداشته باشیم و بطلان این امر واضح است.

۲- یلزم اسم جنسی که موضوع برای قضایای خارجیّه و حقیقیه قرار گرفته است همیشه مجاز باشد و در معنای حقیقی خود به کار نرود و حال آنکه مجاز بودن اسم جنس به صورت دائمی در این دو نوع قضیه خلاف واقع است چون مستعمل حقیقتاً اسم جنس را در معنای خودش به کار می‌برد و لذا اگر از او سؤال شود که قرینه بر مجاز بودن اسم جنس چیست، جواب می‌دهد که من اسم جنس را در معنای واقعی و حقیقی خود به کار برده‌ام نه مجازی تا محتاج به قرینه باشد.

**توضیح:**

معنای اسم جنس طبق عقیده قدما، ماهیت به علاوه آن امر ذهنی (بشرط شیء طبق توضیح اول، لا بشرط طبق توضیح دوم) می‌شود. حال اگر اسم جنس موضوع در قضیه خارجیّه قرار بگیرد مثل الرَّجُلُ آکل و یا موضوع در قضیه حقیقیّه قرار بگیرد مثل الإنسانُ حیوانٌ چون در این دو نوع قضیه موضوع امر ذهنی نمی‌باشد، می‌بایست اسم جنس را در ماهیت تنها بدون آن امر ذهنی استعمال کرد، پس اسم جنس در معنای خودش به کار نرفته است، بلکه در ماهیت تنها استعمال شده و این مجاز است.

----- «قوله: و لكن نحن قلنا: إن هذا ... الخ» -----<sup>۱</sup>

**جواب مصنف از اشکال:**

مصنف می‌فرماید:

در کلام قدما دو احتمال است:

- ۱- یحتمل که قدما بشرط شیء بودن و لا بشرط بودن را که امر ذهنی است، خود معنای اسم جنس بدانند. ✓ در اینصورت اشکال وارد است.
- ۲- یحتمل که قدما این دو را جزء معنای اسم جنس ندانند بلکه مصحح وضع بدانند. ✓ در اینصورت اشکال وارد نیست.

**توضیح:**

یعنی قدماء قائل هستند که اسم جنس برای خود معنا و ماهیت وضع شده است ولی واضع در مقام وضع چون مجبور است معنی را با امری خارجی در نظر بگیرد قهراً معنی نسبت به آن امر خارجی یکی از سه حالت را پیدا می‌کند آنگاه قدماء معنی را نسبت به آن امر خارجی بشرط اطلاق می‌گیرند، یعنی بشرط اینکه قابل صدق بر هر فردی از افراد من جمله معنی با این امر خارجی باشد و یا معنا را نسبت به آن امر خارجی لا بشرط می‌گیرند پس بشرط شیء و لا بشرط مصحح وضع است نه اینکه جزء معنا باشد.

**(۲) نظریه متأخرین از زمان سلطان العلماء:**

اسم جنس برای خود معنی و ماهیت وضع شده است و اینکه این معنا قابل صدق بر هر فردی از افراد است از قرینه خارجی فهمیده می‌شود.

✓ طبق این نظریه استعمال مطلق و مقید حقیقت می‌باشد چنانکه در مباحث گذشته توضیح داده شد.

----- «قوله: و هذا القول بهذا المقدار من البيان واضح» -----<sup>۱</sup>

### مطلب سوم:

عقیده متأخرین این است که اسم جنس برای خود معنی و ماهیت وضع شده است و اطلاق (قابلیت صدق بر هر فردی از افراد) از قرینه خارجی فهمیده می‌شود.

مصنّف می‌فرماید: کلام متأخرین کاملاً واضح و روشن است ولی علماء وقتی خواسته‌اند معنای اسم جنس را با اصطلاحات اصولی بیان کنند، چهار دسته شده‌اند:

(۱) بعضی مثل صاحب کفایه فرموده‌اند: معنا و موضوع له اسم جنس ماهیت مهمله می‌باشد،<sup>۲</sup> یعنی نظر به خود ماهیت شده است با قطع نظر از کلیه امور خارجی سپس اسم جنس برای آن وضع شده است.

❖ ردّ این قول: ماهیت مهمله آن است که ذهن خود ماهیت را با قطع نظر از کلیه امور خارجی در نظر بگیرد و حال آنکه واضح در هنگام وضع نمی‌تواند ماهیت را به این صورت در نظر بگیرد سپس اسم جنس را برای آن وضع نماید، چون واضح بواسطه وضع می‌خواهد امری خارجی را بنام موضوع له بر ماهیت و معنا حمل می‌کند آنگاه در نظر گرفتن ماهیت با قطع نظر از کلیه امور خارجی و اثبات یک امر خارجی (موضوع له) برای ماهیت متناقض هستند.

(۲) بعضی مثل نائینی فرموده‌اند: معنا و موضوع له اسم جنس ماهیت لا بشرط مقسمی می‌باشد.<sup>۳</sup>

❖ ردّ این قول: چنانکه قبلاً گفته شد ماهیت لا بشرط مقسمی، مقسم برای اعتبارات ثلاث است و مقسم جدای از اقسام، وجود مستقلی ندارد تا اسم جنس برای آن وضع شده باشد.

(۳) بعضی از اقسام مثل صاحب کفایه ایندو اصطلاح ماهیت مهمله و ماهیت لا بشرط مقسمی را مترادف می‌دانند و لذا معنای اسم جنس را ماهیت مهمله و یا ماهیت لا بشرط مقسمی می‌گیرند.

❖ ردّ این قول: در مباحث گذشته اثبات کردیم که ایندو اصطلاح متباین هستند چون در ماهیت مهمله ذهن تنها ماهیت را در نظر می‌گیرد با قطع نظر از کلیه امور خارجی، ولی در ماهیت لا بشرط مقسمی ذهن ماهیت را با امر خارجی در نظر می‌گیرد.

(۴) محقق اصفهانی معتقد هستند که موضوع له اسم جنس خود ماهیت می‌باشد ولی واضح هنگام وضع اسم جنس این ماهیت را به صورت لا بشرط قسمی در نظر گرفته است، سپس اسم جنس را برای ماهیت وضع نموده است که این لا بشرط جزء معنا نیست تا معنای اسم جنس موجود ذهنی شود بلکه مصحح وضع است به این معنا که اگر این اعتبار ذهنی نباشد وضع ممکن نیست.

❖ توضیح بیشتر این قول در آینده خواهد بود.<sup>۴</sup>

۱ (ص ۱۹۳ سطر هشتم از بالا - چاپ بوستان)

۲ منتهی الدرّایة ج ۳ ص ۶۲۸.

۳ فوائد الاصول ج ۱ ص ۵۷۲ - اجود التقريرات ج ۱ ص ۵۲۷.

۴ نهایة الدرّایة ج ۱ ص ۳۵۳.

----- «قوله: و عليه يكون هذا القول نفس قول القدماء ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نکته ۱:

مصنّف دو سخن دارند که عبارت‌اند از:

۱- عقیده قدماء بر طبق توضیح دوّمی که برای آن داده شد با عقیده متأخرین یکی است چون هر دو دسته معتقدند که اسم جنس برای خود ماهیّت وضع شده است ولی واضح در هنگام وضع، ماهیّت را به صورت لا بشرط در نظر می‌گیرد.

✓ این سخن مصنّف با توجّه به جوابی است که ایشان از اشکال بر قدماء داده‌اند یعنی بنابراین است که قدماء لا بشرط را مصحّح وضع بدانند و اگر لا بشرط را جزء معنا بدانند کلام این دو دسته یکی نخواهد بود.

۲- از دو توضیحی که قبلاً برای قول قدماء داده شد منحصراً توضیح اوّل منظور و مراد قدماء است چون بر طبق توضیح دوّم استعمال مطلق در مقیّد حقیقت است و حال آنکه قدماء فرموده‌اند: استعمال مطلق در مقیّد مجاز است. این کلام قدماء نشانگر آن است که توضیح دوّم برای کلام آنها صحیح نیست.

✓ این سخن مصنّف که بنابر توضیح دوّم استعمال مطلق در مقیّد حقیقت و بنابر توضیح اوّل استعمال مطلق در مقیّد مجاز است محل تأمل است چون ایشان اعتبار ذهنی در کلام قدماء را مصحّح وضع دانسته‌اند نه جزء معنا.

### نکته ۲:

اشکال امام بر محقّق اصفهانی:

إنّ الموضوع له إذا كان نفس المعنى لا يعقل سراية الوضع إلى الأفراد، و يكون لحاظ الواضع لغواً بلا اثر، إلا أن يجعل اللفظ بإزاء الأفراد، و كذا إذا كان موضوع الحكم نفس الطبيعة لا يعقل سرايته إلى خصوصيات الأفراد.<sup>۲</sup>

----- «قوله: فيتعيّن القول الرّابع، و هو ... الخ» -----<sup>۳</sup>

### مطلب اوّل:

عقیده محقّق اصفهانی و مصنّف این است که موضوع له اسم جنس خود ماهیّت و معنا می‌باشد ولی واضح در هنگام وضع، ماهیّت را به صورت لا بشرط قسمی در نظر گرفته است.

این عقیده و مسلک در دو مرحله بیان می‌شود:

(۱) مرحله وضع واضح. (غرض از این مرحله بیان اعمالی است که واضح در هنگام وضع انجام می‌دهد)

۱ (ص ۱۹۳ سطر هفدهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ آدرس تحذیب ج ۲ ص ۶۵ و ص ۲۶۲ سطر شانزدهم از بالا طبق نسخه های جدید.

۳ (ص ۱۹۴ سطر پانزدهم از بالا - چاپ بوستان)



- ۱- واضع با وضع لفظ برای معنا در واقع حکمی بر معنا می‌کند و آن حکم این است که معنا موضوع له است. ✓ توضیح این مطلب در مباحث قبل گذشت.
- ۲- این حکم و صفت (موضوع له) خارج از معنا و ماهیت است چون ماهیت، ماهیت است اعم از آنکه لفظی برای آن وضع شود و یا لفظی برای آن وضع نشود.
- ۳- واضع در هنگام وضع ناچار است معنی را با امری خارجی در نظر بگیرد چون نظر به خود معنی با حمل صفتی خارجی بر معنی متناقض خواهد بود آنگاه معنی نسبت به آن امر خارجی یکی از سه حالت را پیدا می‌کند یا به صورت ماهیت بشرط شیء است و یا به صورت ماهیت بشرط لا است و یا به صورت ماهیت لا بشرط.

۴- چون واضع قصد دارد که لفظ به معنا با تمامی حالاتش گفته شود باید ماهیت و معنا را نسبت به آن امر خارجی به صورت ماهیت لا بشرط در نظر بگیرد سپس لفظ را برای ماهیت وضع نماید.

۵- این اعتبار و ملاحظه لا بشرط مصحح وضع است یعنی اگر این اعتبار ذهنی نباشد وضع ممکن نیست نه اینکه این اعتبار دخیل در معنا باشد تا اشکال شود که در اینصورت معنای لفظ موجود ذهنی می‌شود.

**مثال:** زمانیکه واضع لفظ رجل را برای معنای مرد وضع می‌کند با این وضع صفت موضوع له را برای معنا اثبات می‌کند که قبل از وضع این صفت برای معنی نبود بنابراین باید معنای مرد را با امری خارج از او مثل عدالت در نظر بگیرد سپس لفظ رجل را برای آن معنا وضع نماید آنگاه برای اینکه این لفظ رجل به مرد با تمامی حالاتش گفته شود باید معنا نسبت به آن امر خارجی به صورت لا بشرط در نظر گرفته شود نه بشرط شیء و نه بشرط لا. چون در صورت اول معنای رجل شامل معنا با غیر این امر خارجی نمی‌شود و در صورت دوم معنای رجل شامل معنی با این امر خارجی نمی‌شود. مثالهای دیگر را بر این مثال قیاس کنید.

(۲) **مرحله استعمال مستعمل:** (غرض از این مرحله بیان این است که مستعمل در هنگام استعمال، اسم جنس را به چه نحو در نظر می‌گیرد)

مستعمل در هنگام استعمال اسم جنس دو صورت دارد:

- ۱- گاهی خود معنی و ماهیت را در نظر می‌گیرد با قطع نظر از کلیه امور خارجی. سپس اسم جنس را استعمال می‌کند مثل: الإنسان حیوانٌ ناطقٌ، الإنسان حیوانٌ و ...
- ۲- گاهی ماهیت و معنا را با امری خارجی در نظر می‌گیرد سپس اسم جنس را استعمال می‌کند؛ ✓ این قسم سه حالت دارد:

(۱) گاهی ماهیت نسبت به آن امر خارجی ماهیت بشرط شیء است.

مثل: المجتهدُ یجوزُ تقلیدُهُ. در این مثال مجتهد با عدالت در نظر گرفته شده است.

(۲) گاهی ماهیت نسبت به آن امر خارجی ماهیت بشرط لا است.

مثل: المجتهدُ یجوزُ تقلیدُهُ. در این مثال مجتهد با فسق در نظر گرفته می‌شود.

(۳) گاهی ماهیت نسبت به آن امر خارجی ماهیت لا بشرط است.

مثل: المجتهدُ یجوزُ تقلیدُهُ. در این مثال مجتهد با سید بودن در نظر گرفته می‌شود.

## المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

طبق نظریه متأخرین اسم جنس برای خود معنا و ماهیت وضع شده است و اما اینکه این معنا قابلیت دارد بر هر فردی از افراد صدق کند از قرینه خارجی استفاده می‌شود نه اینکه اطلاق و قابلیت صدق بر هر فردی از افراد، جزء موضوع له اسم جنس باشد.

مثلاً موضوع له کلمات رجل، رقبه، انسان به ترتیب مرد، بنده، حیوان ناطق است اما اینکه معانی هر یک از این الفاظ قابلیت دارد بر هر فردی از افراد صدق کند، از قرینه خارجی فهمیده می‌شود.

قرینه خارجی دو صورت دارد:

(۱) **قرینه خاص:** به قرینه‌ای گفته می‌شود که مخصوص به مورد خاصی است یعنی در بعضی از موارد وجود دارد این نوع قرینه دارای ضابطه کلی نیست.

مثل اینکه متکلم بگوید: اعتق رقبه أئمة رقبه شئت و یا اعتق رقبه سواء کانت مؤمنة أو فاسقة.

(۲) **قرینه عامه:** به قرینه‌ای گفته می‌شود که همه جا قابل اجرا است، یعنی مختص به مورد خاصی نیست به قرینه عامه، مقدمات حکمت نیز گفته می‌شود که بنابر قول مشهور از سه مقدمه تشکیل شده است.

✓ اگر در کلامی این سه مقدمه جمع شده بود حکم می‌کنیم به اینکه آن کلام مطلق است و لذا به اطلاق آن تمسک می‌کنیم.

**نکته:** در تعداد مقدمات حکمت بین اعلام اختلاف ۲ است برای تحقیق به انوار الاصول ج ۱ ص ۲۱۳ و عنایة الاصول ج ۲ ص ۳۶۸ و نحایة الافکار ج ۱ ص ۵۶۷ و منتهی الدرایة ج ۳ ص ۷۱۵ مراجعه شود.

----- «قوله: و هذه القرینة العامه ... الخ» -----<sup>۳</sup>

### مطلب دوم:

مقدمات حکمت طبق عقیده مصنف عبارتند از:

### مقدمه ۱:

کلام قابلیت برای اطلاق و تقييد داشته باشد.

#### توضیح:

اگر کلام قابلیت برای تقييد داشت قابلیت برای اطلاق نیز دارد مثل تقسیمات اولیه واجب و اگر قابلیت برای تقييد نداشت، قابلیت برای اطلاق نیز ندارد چون تقابل بین اطلاق و تقييد تقابل عدم و ملکه است، مثل تقسیمات ثانویه واجب.

۱ (ص ۱۹۶ - چاپ بوستان)

۲ مقزّر: در نسخه اصلی (دست نویس استاد) لفظ «مختلف» بکار رفته است اما ظاهراً اگر لفظ «اختلاف» بکار رود، با معنای و مقصود جمله سازگاری بیشتری خواهد داشت.

۳ (ص ۱۹۶ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

به سه مثال زیر توجه کنید:

### ۱- «يَجِبُ اِكْرَامَ الْعَالَمِ»:

اکرام در این مثال متعلق حکم (وجوب) است که قابلیت برای تقييد دارد، يعنى مى توان اکرام را به ضيافت مثلاً مقيد کرد به اينصورت که گفته شود: يجب اکرام العالم بالضيافة.

❖ توجه به اين مطلب ضرورى است که مى توان اکرام را به دو قسم تقسيم کرد به اين نحو که گفته شود:

اکرام يا به ضيافت است يا به غير ضيافت. آنگاه حکم (وجوب) در پيدائش اين تقسيم هيچ نقشى ندارد بلکه با قطع نظر از حکم، اين تقسيم پيدا شده است به اينگونه تقسيمات، تقسيمات اوليه گویند.

✓ خلاصه اينکه اين کلام قابليت برای تقييد دارد و لذا قابليت برای اطلاق نيز دارد.

### ۲- «اَكْرَمِ الْعَالَمِ»:

عالم در اين مثال موضوع حکم (وجوب) است که قابليت برای تقييد دارد، يعنى مى توان عالم را مثلاً به عدالت مقيد کرد به اين صورت که گفته شود: اكرم العالم العادل.

❖ توجه به اين مطلب ضرورى است که مى توان عالم را به دو قسم عالم عادل و عالم غير عادل تقسيم کرد

که حکم (وجوب) هيچ نقشى در پيدائش اين تقسيم ندارد. به اينگونه تقسيمات، تقسيمات اوليه گویند.

### ۳- «صَلِّ»:

تقييد اين کلام به قصد الامر محال است و لذا اطلاق اين کلام نسبت به اين قيد نيز محال است.

❖ توجه به اين مطلب ضرورى است که تقسيم صلاة به صلاة با قصد الامر و صلاة بدون قصد الامر از تقسيمات

ثانويه واجب مى باشد که امر به صلاة باعث پيدائش اين تقسيم شده است به اين معنا که اگر امر نباشد

اين تقسيم غلط خواهد بود چنانکه گفته شد به اين تقسيمات، تقسيمات ثانويه گویند.

✓ خلاصه اينکه اين کلام قابليت تقييد ندارد و لذا قابليت برای اطلاق نيز ندارد.

## فائده ۱:

به فعل مکلف مثل اکرام متعلق و به عين خارجى مثل عالم موضوع گویند.<sup>۱</sup>

## فائده ۲:

کلام نائينى: مقدمه ۱ از مقدمات حکمت در حقيقت محقق موضوع اطلاق و تقييد است.<sup>۲</sup>

## مقدمه ۲:

قرينه متصله و يا منفصله بر تقييد نباشد. چون اگر قرينه متصله بر تقييد موجود باشد اين قرينه مانع

مى شود که برای مطلق ظهور در اطلاق پيدا شود و اگر قرينه منفصله بر تقييد موجود باشد اين قرينه

مانع از ظهور مطلق در اطلاق نمى شود.

۱ اصول فقه ج ۱ ص ۲۰۱.

۲ فوائد الاصول ج ۱ ص ۵۷۳.

✓ این معنا که برای مطلق ظهور در اطلاق پیدا می‌شود ولی قرینه دلالت می‌کند بر اینکه این ظهور حجت نیست بلکه یک ظهور بدوی است.

### فائده ۱:

کلام حضرت امام، این مقدمه محقق موضوع اطلاق است.<sup>۱</sup>

### فائده ۲:

قرینه که همان مقید است بر ذو القرینه (مطلق) مقدم می‌شود، چون موضوع تمسک به اطلاق جهل به واقع و عدم البیان نسبت به واقع است و با توجه به اینکه قرینه بیان بر واقع است با وجود آن موضوع اصالة الاطلاق منتفی می‌شود و با انتفاء موضوع مجالی برای تمسک به اطلاق باقی نمی‌ماند و به بیانی دیگر قرینه حاکم بر ذو القرینه است که در مورد بحث ما ذو القرینه را مضیق می‌کند.<sup>۲</sup>

### فائده ۳:

کلام نائینی: دلالت بر سه قسم است:

- (۱) تصویری.
- (۲) تصدیقیه: این نوع دلالت زمانی برای کلام پیدا می‌شود که قرینه متصله در کلام نباشد.
- (۳) تصدیقیه کاشفه از مراد واقعی متکلم: این نوع دلالت زمانی برای کلام پیدا می‌شود که قرینه متصله و منفصله در کلام نباشد.<sup>۳</sup>

### مقدمه ۳:

متکلم در مقام بیان تمام مراد و مقصودش باشد.

### توضیح:

متکلم دو صورت دارد:

۱. گاهی متکلم در مقام بیان تمام مراد و مقصود خویش می‌باشد.
  ۲. گاهی متکلم در مقام بیان مقصود مقصودش نیست که دو صورت دارد:
    - ۱- گاهی متکلم در مقام تشریح<sup>۴</sup> است.
- ✓ در اینصورت متکلم می‌تواند بخشی از مقصود خویش را در زمان بیان حکم، بیان کند و بخشی دیگر را به زمان عمل به حکم موکول کند و لذا نمی‌توان از کلام او در مقام تشریح استفاده اطلاق نمود.

۱. تهذیب ج ۲ ص ۷۲.

۲. اصطلاحات ص ۱۲۶.

۳. اجود التقريرات ج ۱ ص ۸.

۴. (تشریح یعنی متکلم در مقام بیان حکم است ولی هنوز زمان عمل به حکم نرسیده است.)

۲- گاهی متکلم در مقام اهمال و یا اجمال است که دو صورت دارد:

- (۱) گاهی متکلم از جمیع جهات و بطور کلی در مقام اهمال و یا اجمال است. مثل اینکه طبیب به مریض گوید: اشرب الدواء؛ بدون اینکه نوع دواء، زمان خوردن دواء و مقدار دواء را مشخص کند. ✓ در اینصورت تمسک به اطلاق نمی‌شود.  
در محاضرات آمده است:

نظیر قول الطیب للمریض اشرب الدواء فإنه لیس فی مقام البیان بل هو فی مقام إن فی شرب الدواء نفع له فی الجملة و لا یمکن الأخذ باطلاق کلامه مع أن بعضه مضر بحاله جزماً<sup>۱</sup>.

- (۲) گاهی متکلم از یک جهت در مقام بیان است ولی از جهت دیگر در مقام بیان نیست. ✓ در اینصورت از آن جهتی که متکلم در مقام بیان است می‌توان به اطلاق کلامش تمسک نمود.  
مثال:

در سوره مائده آیه ۴ آمده است:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ ... فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ.

یعنی: مردم از تو سؤال می‌کنند درباره‌ی اینکه چه چیزهایی بر آنها حلال شده است ... بگو ای رسول بخورید شما از حیواناتی که سگ‌های شکاری آنها را صید کرده‌اند.

این آیه به قرینه صدر در مقام بیان حلیت حیواناتی است که توسط سگ‌های شکاری صید شده‌اند و لذا اگر در این مورد شکی برای ما عارض شد، تمسک به اطلاق این کلام می‌کنیم مثلاً اگر شک کردیم که امساک از ناحیه حلقوم (گلو) لازم است تا حلال شود و یا امساک از حلقوم لازم نیست، در اینجا تمسک به اطلاق می‌کنیم و می‌گوئیم امساک از حلقوم لازم نیست.

این آیه در مقام طهارت یا نجاست موضع گاز گرفتن نیست و لذا اگر در این مورد شکی عارض شد مثلاً شک در اینکه موضع امساک آیا طاهر است و یا خیر؟ نمی‌توان به اطلاق کلام تمسک کرد چون در مقام بیان این جهت نیست بنابراین نمی‌توان گفت جواز الاکل مقید به غسل نشده است پس طاهر است.

در فوائد الاصول جلد ۱ ص ۵۷۴ آمده است:

لیس اطلاق «کلوا» وارداً لطهارة موضع عضه أو نجاسته.

✓ خلاصه: متکلم باید از جهتی که ما قصد تمسک به اطلاق کلامش داریم در مقام بیان باشد.

## نکته ۱:

باید بتوسط اصول عقلائیة احراز کنیم که متکلم در بیان است.

**توضیح:**

عقلاء هنگام شک در جدیت و هزل کلام متکلم، او را حمل بر جدیت می‌کنند و هنگام شک در التفات متکلم کلام او را حمل بر التفات می‌کنند همچنین هنگام شک در اینکه متکلم در مقام بیان هست یا خیر متکلم را حمل بر این می‌کنند که در مقام بیان است.<sup>۱</sup>

**نکته ۲:**

فرق بین اهمال و اجمال را در عنایة الاصول ج ۲ ص ۳۷۰ - منتهی الدرایة ج ۳ ص ۷۱۴ ، بنگرید.

**نکته ۳:**

کلام نائینی:

إذا كان المولى فى مقام بیان حکم آخر فليس من العقلاء بناء على كونه فى مقام البيان فى غير ما ثبت كونه فى مقام بيانه.<sup>۲</sup>

**نکته ۴:**

کلام نائینی:

قل ما يتفق مورد يجرز فيه كون المولى فى مقام البيان مع قطع النظر عن هذا الاصل العقلائي.<sup>۳</sup>

**نکته ۵:**

اگر کلام قابلیت برای اطلاق و تقييد داشت ولی قرينه‌ای بر تقييد نبود و متکلم هم در مقام بیان بود حکم می‌کنیم به اینکه کلام مطلق است این خلاصه مقدمات حکمت بود.

۱ عنایة الاصول ج ۲ ص ۳۷۰ - منتهی الدرایة ج ۳ ص ۷۲۰.

۲ اجود التقريرات ج ۱ ص ۵۲۹.

۳ اجود التقريرات ج ۱ ص ۵۲۹.

## تنبیہات

----- «قوله: تنبیهان: القدر المتیقن فی مقام التخاطب» -----<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

کلام صاحب کفایه: یکی دیگر از مقدمات حکمت این است که قدر متیقن در مقام تخاطب موجود نباشد.

## توضیح:

قدر متیقن بر دو قسم است:

## (۱) قدر متیقن خارجی واقعی:

هر مطلقی از مطلقات دارای یک سلسله افراد و مصادیقی می‌باشد که متکلم این افراد را قطعاً از مطلق اراده کرده است، چه افراد دیگر هم قصد کرده باشد و چه افراد دیگر را قصد نکرده باشد و چه مشغول گفتگو درباره این افراد باشد و چه در مقام گفتگو و صحبت درباره این افراد نباشد. به این افراد، افراد کامل و قدر متیقن خارجی گفته می‌شود.

به دو مثال زیر توجه کنید:

## ۱- «اکرم العالم»:

العالم مطلق است که شامل افراد کثیری می‌شود ولی این العالم افرادی دارد که متکلم قطعاً آنها را اراده کرده است، چه سایر افراد را قصد کرده باشد و چه قصد نکرده باشد و آن عالم جامع شرایط است.

## ۲- «احل الله البيع»:

البيع مطلق است که قابل صدق بر افراد کثیری می‌باشد ولی این البيع افرادی دارد که متکلم آنها را قطعاً اراده کرده است چه افراد دیگر را اراده کرده باشد و چه اراده نکرده باشد و آن بیع با صیغه عربیه ماضویه است.

✓ اینگونه قدر متیقن مضرّ به اطلاق کلام نیست و لذا در فرد مشکوک، تمسک به اطلاق می‌شود.

## (۲) قدر متیقن در مقام تخاطب و محاوره و مکالمه:

به افرادی از مطلق گفته می‌شود که مولی مشغول صحبت و گفتگو درباره آن افراد بود و بعد از این گفتگو کلام را به صورت مطلق آورد و یا به افرادی از مطلق گفته می‌شود که بعد درباره آنها سؤال می‌کند و مولی بصورت مطلق جواب می‌دهد.

به دو مثال زیر توجه کنید:

۱- مولی درباره گوشت گوسفند و فوائد آن صحبت می‌کند بعد از این صحبت کلام را بصورت مطلق می‌آورد

و می‌گوید: اشتر اللحم. این اللحم مطلق است و گوشت گوسفند قدر متیقن در مقام مکالمه است. قطعاً

متکلم گوشت گوسفند را اراده کرده است، که گوشت دیگری را اراده کرده باشد و یا خیر.

۲- سائل درباره آب چاه بضاعه از امام سؤال می کند و امام بصورت مطلق جواب می دهد: خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا، اینگونه قدر متیقن مضرّ به اطلاق است و لذا با وجود این افراد در فرد مشکوک تمسک به اطلاق نمی شود، چون اینگونه قدر متیقن مثل قرینه لفظیه بر تقيید است و چنانکه با وجود قرینه بر تقيید تمسک به اطلاق نمی شود با وجود این قدر متیقن هم تمسک به اطلاق نمی شود.

✓ پس یکی از مقدمات حکمت این است که قدر متیقن در مقام تخاطب موجود نباشد.<sup>۱</sup>

----- «قوله: و لتوضیح البحث نقول: ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### دلیل صاحب کفایه:

دلیل صاحب کفایه در ضمن دو مرحله بیان می شود:

### مرحله ۱:

یکی از مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان باشد؛ در مقام بیان بودن دو صورت دارد:

۱- گاهی در مقام بیان بودن به این است که متکلم دو چیز را بیان کند که عبارت‌اند از:

(۱) تمام الموضوع برای حکمش را بیان کند.

(۲) بیان کند که تمام الموضوع برای حکم همین است و غیر از این نیست.

❖ از این دو تعبیر به وصف تمامیت می کنند.

✓ در اینصورت ۱، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب مضرّ به اطلاق نیست و لذا در فرد مشکوک تمسک به اطلاق می شود چون اگر قدر متیقن تمام الموضوع (با وصف تمامیت) برای حکم متکلم می بود باید بیان می کرد و چون بیان نکرده است معلوم می شود که تمام الموضوع مطلق است نه خصوص قدر متیقن.

اگر مراد جدی و واقعی متکلم قدر متیقن باشد و برای فهماندن این مراد جدی به قدر متیقن تکیه نماید مخلّ به غرض خویش خواهد بود چون صرف وجود قدر متیقن بیان برای تمام الموضوع با وصف تمامیت نمی شود.

۲- گاهی در مقام بیان بودن به این است که متکلم تنها تمام الموضوع برای حکمش را بیان کند و اما اینکه مخاطب بداند تمام الموضوع برای حکم همین است و غیر از این نیست دخیل در غرض متکلم نیست.<sup>۳</sup>

✓ در اینصورت قدر متیقن در مقام تخاطب مضرّ به اطلاق است و لذا در فرد مشکوک تمسک به اطلاق نمی شود چون یحتمل متکلم به این قدر متیقن اعتماد کرده باشد و برای بیان تمام الموضوع حکمش از وجود این قدر متیقن استفاده کرده باشد به دلیل اینکه لازم است حتماً

۱ انوار الاصول ج ۲ ص ۲۰۶ - فوائد الاصول ج ۱ ص ۵۷۵ - محاضرات ج ۵ ص ۳۷۱.

۲ (ص ۱۹۸ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)

۳ تحایة الافکار ج ۱ ص ۵۷۴.



به صورت لفظ باشد و با وجود این احتمال تمسک به اطلاق جائز نخواهد بود چون تمسک به اطلاق مشروط به این است که:

**أولاً:** قرینه بر تقيید نباشد.

**ثانياً:** ما یحتمل القرینیه نباشد و در اینجا ما یحتمل القرینیه موجود است و آن قدر متیقن در مقام تخاطب می باشد.

**مثال:** اگر مولی بفرماید: اشتر اللحم. و قدر متیقن در مقام تخاطب لحم غنم باشد اگر

مولی در مقام بیان به صورت اول باشد، این قدر متیقن مضرّ به اطلاق نیست. و

اگر در مقام بیان به صورت دوم است، مضرّ به اطلاق است.

## مرحله ۲:

در این مرحله باید بحث شود که آیا متکلم باید در مقام بیان به صورت اول باشد یا به صورت دوم؟

✓ ظاهر کفایه آن است که به صورت دوم باشد چون هدف متکلم و امر این است که مأمور اطاعت امر

او را بکند و این هدف با بیان کردن تمام الموضوع حکمش تأمین می شود و دیگر نیازی به وصف

تمامیت نیست و بلکه لغو است.

✓ حال که متکلم در مقام بیان به صورت دوم بود پس قدر متیقن در مقام تخاطب مضرّ به اطلاق است.

----- «قوله: نعم إذا كان هناك قدر متیقن ... الخ» -----<sup>۱</sup>

## نکته ۱:

اگر مراد واقعی و جدی مولی مطلق باشد و لذا کلام را مطلق بیاورد مثلاً «اشتر اللحم» ولی قدر متیقن در

مقام تخاطب موجود باشد در اینجا ای چه بسا مکلف خیال می کند که تمام الموضوع برای وجوب شراء

همان قدر متیقن است و مولی تکیه بر قدر متیقن نموده و لذا کلام را به صورت مطلق آورده است در

اینصورت بر مولی لازم است برای دفع این خیال بیان کند که تمام الموضوع مطلق است و إلا مخلّ به

غرض و مقصود خویش خواهد بود.

## نکته ۲:

میرزای نائینی بر صاحب کفایه اشکال دارند ولی مصنف می فرماید حق با صاحب کفایه است و اشکال

نائینی وارد نیست ولی ما آن را بیان می کنیم.<sup>۲</sup>

۱ (ص ۱۹۹ سطر بیست و دو از بالا - چاپ بوستان)

۲ أجدود التقریرات ج ۱ ص ۵۳۰.

----- «قوله: الإنصراف. التنبيه الثاني: اشتهر ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

انصراف آن است که ذهن از شنیدن لفظ به بعضی از افراد معنا و یا به بعضی از اصناف معنا متوجه شود به فرد و یا صنفی که ذهن متوجه به او می شود «منصرف الیه» و به افرادی که ذهن متوجه آنها نمی شود «منصرف عنه» گویند.

در بین علماء مشهور است که اگر در مطلق انصراف پیدا شد این انصراف مانع از تمسک به اطلاق است، اگر چه تمامی مقدمات حکمت موجود باشد. به مثالهای زیر توجه کنید:

۱- «امسحوا» در آیه تیمم و وضوء؛

اولاً: منصرف به مسح با ید است.

ثانياً: منصرف به مسح با کف ید است.

۲- «الصلوة فی شعر غیر المأکول لحمه لیس بجائز». غیر المأکول منصرف به غیر انسان است.

۳- کسی که در عراق منزل دارد و در آنجا سکونت می کند، ذهن او از الماء منصرف به دجله و فرات است.

### نکته:

کلمه صنف که در عبارات مصنف بکار رفته است به کلی گفته می شود که اخص از نوع است، مثل عالم، جاهل، مؤمن، فاسق، نحوی و ... که تماماً اصناف انسان هستند.

----- «قوله: و الحق ان يقال: إن انصراف ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب دوم:

انصراف بر دو نوع است:

۱- انصراف ثابت یا مستمر.

آن است که لفظ کثیراً در مقید (فرد منصرف الیه و یا صنف منصرف الیه) استعمال شود به طوریکه لفظ ظهور در آن پیدا کند، البته نه به درجه ای که لفظ حقیقت ثانویه در آن فرد و یا صنف شود پس عامل این نوع از انصراف ظهور پیدا کردن لفظ در منصرف الیه است و در حقیقت کثرت استعمال است.

این نوع انصراف مضرّ به اطلاق است و لذا در فرد مشکوک تمسک به اطلاق کلام نمی شود. دلیل:

لفظ اگر دارای این نوع انصراف شود بمنزله این است که با قید لفظی تقیید خورده است و لذا ظهور در اطلاق نخواهد داشت و وقتی ظاهر در اطلاق نبود تمسک به اطلاق آن لفظ نمی شود چون در مباحث قبل گفته شد تمامی اصول لفظی و من جمله اصالة الاطلاق به اصالة الظهور برگشت می کنند یعنی اگر می بینید مطلق را حمل بر اطلاق می کنند بخاطر این است که مطلق ظهور در اطلاق دارد پس علت حمل مطلق بر اطلاق ظهور

۱ (ص ۲۰۰ سطر هشتم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۰۰ سطر دوازدهم از بالا - چاپ بوستان)

است حال در ما نحن فيه چون لفظ ظهور در اطلاق ندارد مجالی برای اصالة الاطلاق (حمل مطلق بر اطلاق) نخواهد بود. مثال:

«أمسحوا» در آیه تیمم و وضوء به مسح با ید منصرف است و علت انصراف این است که لفظ مسح کثیراً در مسح با ید استعمال می‌شود به طوریکه لفظ مسح ظهور در مسح با ید پیدا کرده است این انصراف مضرّ به اطلاق «أمسحوا» است و لذا اگر تمسک شود که مسح با پا جائز است یا خیر، به اطلاق «أمسحوا» تمسک نمی‌شود.

## ۲- انصراف بدوی و یا خطوری.

آن است که لفظ به فرد و یا صنفی انصراف پیدا کند ولی علت انصراف کثرت استعمال لفظ در آن فرد و یا صنف نباشد بلکه علت اموری از قبیل فراوان بودن فرد و یا صنف منصرفاً إليه و یا آسان بودن آن و یا الکلیّ الافراد بودن آن و .... باشد. پس خود لفظ منشأً برای این انصراف نیست، بلکه عاملی خارج از لفظ باعث این انصراف شده است.

این نوع انصراف مضرّ به اطلاق نیست و لذا در فرد مشکوک تمسک به اطلاق می‌شود. دلیل:

چون گاهی این نوع انصراف برای لفظ پیدا می‌شود با اینکه انسان یقین دارد فرد و یا صنف منصرفاً إليه از لفظ اراده نشده است و لذا با اندکی دقت و تأمل و مراجعه به ذهن این انصراف زائل می‌شود.

مثال: اگر به شخصی که در سواحل فرات زندگی می‌کند گفته شود: «خلق الله الماء طهوراً». ذهن او از الماء منصرف به ماء فرات است این یک انصراف بدوی است که سبب آن برخورد و تماس زیاد با این آب و در نتیجه انس با این آب است و بخاطر بدوی بودن این انصراف در آب مشکوک به اطلاق «خلق الله الماء طهوراً» تمسک می‌شود و حکم به طهارت آن آب می‌گردد.

## نکته:

برای تحقیق درباره اقسام شش‌گانه انصراف به «اصول صدر ج ۱ ص ۲۳۹» - «اجود التقریرات ج ۱ ص ۵۳۲» - «انوار الاصول ج ۲ ص ۲۰۵» - منتهی الدرّایة ج ۳ ص ۷۲۹» - «مطرح الانظار ص ۲۱۹» - «حقائق الاصول ج ۱ ص ۵۶۱» مراجعه شود.

----- «قوله: و هذا كله واضح لا ريب فيه ... الخ» -----<sup>۱</sup>

## مطلب سوم:

گفته شد انصراف بر دو نوع است که تشخیص این دو بسیار مشکل است و لذا انسان فقیه برای تشخیص باید در لغت و فقه لغت تبخّر و اطلاع فراوان داشته باشد تا با مراجعه به آنها به کثرت استعمال لفظ علم پیدا کند به ویژه اینکه آیه و حدیثی نیست إلا اینکه در آن ادعای انصراف شده است.

----- «قوله: أَلَا تَرَى أَنَّ الْمَسْحَ فِي الْآيَتِينَ ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### مطلب چهارم:

کلمه «امسحوا» در آیه تیمم و وضوء دارای دو انصراف است:

۱- امسحوا به مسح با يَدُ انصراف دارد.

این انصراف، انصراف ثابت است که ناشی از کثرت استعمال لفظ مسح در مسح با يَدُ می‌شود و لذا این انصراف مانع از تمسک به اطلاق امسحوا است.

۲- امسحوا به مسح با باطن و کف دست انصراف دارد.

یحتمل این انصراف، انصراف بدوی باشد که سبب آن آسان بودن مسح با کف دست است چنانکه مقتضای طبیعت آدمی نیز همین است که وقتی به او گفته می‌شود «مسح کن» با کف دست مسح می‌کند.

اگر این انصراف بدوی باشد مضرّ به اطلاق نیست و گروهی از فقهاء فتوا داده‌اند به اینکه اگر مسح با کف دست متعذّر باشد انسان می‌تواند با ظاهر و پشت دست مسح نماید. این فتوا بخاطر تمسک به اطلاق امسحوا می‌باشد و حال آنکه اگر این انصراف، انصراف ثابت می‌بود تمسک به اطلاق امسحوا جائز نمی‌شد.

----- «قوله: وَ إِمَّا عَدَمَ تَجْوِيزِهِمُ لِلْمَسْحِ بِظَاهِرٍ ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### اشکال:

اگر تمسک به اطلاق امسحوا جائز است چون فقهاء عند التّعذّر چنین فتوایی را می‌دهند بلکه باید بفرمایند انسان چه متعذّر باشد و چه نباشد می‌تواند با پشت دست مسح کند.

این فتوی بخاطر احتیاط است چون:

مسح با کف دست قدر متیقّن است که بوسیله آن اطاعت حاصل می‌شود.

گفته شد یحتمل این انصراف، انصراف بدوی باشد نه اینکه قطعاً انصراف بدوی است و لذا مطمئن نیستیم تمسک به اطلاق جایز باشد.

۱ (ص ۲۰۱ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۰۱ سطر هجدهم از بالا - چاپ بوستان)

## المسألة السادسة - المطلق و المقيد المتنافيان<sup>١</sup>

### مطلب اول:

بحث ما درباره مطلق و مقید است که با حفظ ظاهرشان با یکدیگر تنافی دارند و لذا جمع بین این دو ممکن نیست.

### توضیح:

ظاهر مطلق با ظاهر مقید تنافی دارند یعنی ظاهر مطلق، ظاهر مقید را تکذیب می کند و ظاهر مقید، ظاهر مطلق را تکذیب می کند. اینکه گفته شد ظاهر مطلق و مقید یعنی مطلق و مقید بدون اینکه تصرفی در آنها صورت گیرد بس تنافی و تکاذب در ظهور این دو است. مثال:

«اشرب لبناً - اشرب لبناً حلواً». کلام اول مطلق و کلام دوم مقید است، ظاهر مقید این است که نوشیدن شیر شیرین متعین است پس نوشیدن شیر غیر شیرین جایز نیست و ظاهر مطلق این است که نوشیدن شیر غیر شیرین جایز است بنابراین این دو ظاهر با یکدیگر تنافی پیدا می کنند. در مثال «اعتق رقبةً - اعتق رقبةً مؤمنةً» نیز مطلب به همین صورت است.

ظاهر اعتق رقبةً مؤمنةً ← عدم جواز اعتق رقبةً غیر مؤمنةً.

ظاهر اعتق رقبةً ← جواز اعتق رقبةً غیر مؤمنةً.

### نکته ١:

بین مطلق و مقید در صورتی تنافی است که وصف دارای مفهوم باشد مثلاً در مثال «اشرب لبناً حلواً»، اگر کلمه «حلواً» که وصف دارای مفهوم باشد معنای کلام این می شود که نوشیدن شیر شیرین متعین است پس هر نوشیدن شیر غیر شیرین جایز نیست و این مفهوم با مطلق که دال بر جواز نوشیدن شیر غیر شیرین است تنافی دارد.

در عنایت الاصول چنین فرموده است.<sup>٢</sup>

### نکته ٢:

عبارت مصنف «و ظاهر الثانی تعیین شرب الحلو منه. و ظاهر الاول جواز شرب غیر الحلو» ظهور دارد در اینکه ایشان از مفهوم وصف استفاده کرده است و این با مبنای ایشان تنافی دارد.

----- «قوله: و إنما يتحقق التنافي بين المطلق و المقيد ... الخ» -----<sup>٣</sup>

### مطلب دوم:

این عبارت را با دو بیان توضیح می دهیم:

١ (ص ٢٠٣ - چاپ بوستان)

٢ عنایة الاصول ج ٢ ص ٣٨٥.

٣ (ص ٢٠٣ سطر پنجم از بالا - چاپ بوستان)

۱. **بیان مصنف:** شرط تحقق و پیدایش تنافی بین مطلق و مقید این است که تکلیف در مطلق و مقید یکی باشد به این معنا که متکلم یک خواسته دارد و با تکلیف در مطلق و تکلیف در مقید خواسته واحد خویش را بیان می‌کند. پس در موارد زیر بین مطلق و مقید تنافی نیست:

۱- در موردی که یکی از این دو (مطلق، مقید) متوقف بر امری و دیگری متوقف بر امر دیگری باشد. **مثال:**  
«إذا أكلت فاشرب لبناً - عند الاستيقاظ من النوم اشرب لبناً حلواً».

کلام اول مطلق می‌باشد که بر «أكل» متوقف شده است و کلام دوم مقید می‌باشد که بر «بیدار شدن از خواب» متوقف شده است.

✓ در اینصورت بین مطلق و مقید تنافی نیست چون طبق آنچه که در بحث (الأمر بشئ مرتین) گفته شد در اینجا متکلم دو خواسته دارد که خواسته اول را با کلام مطلق و خواسته دوم را با کلام مقید بیان کرده است و این دو خواسته هر کدام متوقف بر امری است که ربطی بین آنها نیست و لذا تنافی بین مطلق و مقید نخواهد بود.

۲- در مواردی که تکلیف در مطلق بصورت الزامی (مثلاً وجوب) و در مقید بصورت استحباب باشد. **مثال:**  
فرض کنید «اشرب لبناً» دالّ بر وجوب و «اشرب لبناً حلواً» دالّ بر استحباب است.

✓ در اینصورت نیز تنافی بین مطلق و مقید نیست، چون اگر نوشیدن شیر (مطلق) واجب باشد منافاتی ندارد که یکی از افراد واجب (شیر شیرین، مقید) افضلیت و رجحان داشته باشد.

۳- در مواردی که از خارج برای ما معلوم شده است که متکلم دو خواسته دارد که خواسته اول را با مطلق و خواسته دوم را با مقید بیان می‌کند. **مثال:**

فرض کنید که متکلم نوشیدن اصل شیر را خواهان است و نوشیدن شیر شیرین را نیز خواهان است.

✓ در اینصورت نیز بین مطلق و مقید تنافی نیست چون تنافی در جایی است که متکلم یک خواسته دارد آنگاه مطلق به زبان حال می‌گوید خواسته متکلم محتوای من است و مقید نیز همین سخن را دارد.

۲. **بیان میرزای نائینی:** تنافی بین مطلق و مقید زمانی پیدا می‌شود که تکلیف در هر دو یکی باشد، وحدت تکلیف متوقف بر سه امر زیر است:

۱- هر یک از مطلق و مقید متوقف بر امری نباشد و یا متوقف بر امر واحدی باشند.

۲- هر یک از دو تکلیفی که در مطلق بکار رفته است، الزامی باشد.

۳- متعلق هر یک از دو خطاب صرف الوجود باشد.<sup>۱</sup>

### نکته:

این بحث در احکام وضعیه نیز وجود دارد.<sup>۲</sup>

۱ اجدود التقریرات ج ۱ ص ۵۳۷ - محاضرات ج ۵ ص ۳۷۵.

۲ منتهی الدراية ج ۳ ص ۷۵۵.

**مطلب سوّم:**

----- «قوله: إذا فهمت ما سقناه لك من المعنى التنافي ... الخ» -----<sup>۱</sup>

در مطلب اوّل با معنای تنافی و در مطلب دوّم با شرط تنافی آشنا شدید؛ در این مطلب می گوئیم:  
اگر مطلق و مقید در کلام شارع وارد شود\*

\* (اعمّ از آنکه اوّل مطلق صادر شود و سپس مقید و یا بالعکس و اعمّ از آنکه مطلق و یا مقید که بعد آمده است بعد از وقت عمل به اوّل آمده باشد ولی هنوز عمل به آن اوّل نشده است و یا قبل از وقت عمل به اوّل آمده باشد).

✓ در اینصورت برای رفع تنافی باید یکی از دو کار را انجام داد:

- ۱- تصرّف در مطلق کنیم به اینکه آن را بر مقید حمل نمائیم.
- ۲- تصرّف در مقید کنیم به صورتی که تنافی برداشته شود نحوه تصرّف در مقید در مطلب بعد خواهد آمد.

----- «قوله: فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور ... الخ» -----<sup>۲</sup>

**مطلب چهارم:**

مقدّمه:

اطلاق بر سه نوع است:<sup>۳</sup>

۱. **اطلاق بدلی:** اگر نتیجه اجزاء و پیاده کردن مقدمات حکمت، حمل مطلق بر یک فرد غیر معین باشد اطلاق بدلی گویند. مثل: «اعتق رقبة». اگر مقدمات حکمت در این مثال پیاده شود نتیجه می دهد که متکلم عتق یک فرد غیر معین از رقبة را خواستار است.

۲. **اطلاق شمولی یا استيعابی:** اگر نتیجه اجزاء مقدمات حکمت، حمل مطلق بر تمامی افراد و مطلق الوجود باشد اطلاق شمولی گویند. مثل: «احلّ الله البيع». حمل البیع در مثال بر فرد واحد مناسبت با مقام امتناع ندارد.

۳. **نوع خاصی از اطلاق:** مثل اطلاق صیغه امر که مقتضی وجوب تعیینی است.

با حفظ این مقدّمه مطلب چنین است: مطلق و مقید که با یکدیگر تنافی دارند، دو صورت دارد:

۱- در اثبات و نفی مختلف باشند، یعنی یکی مثبت و دیگری منفی باشد. **مثال:**

«اعتق رقبة» - «لا تعتق رقبة كافرة» ← اطلاق بدلی.

«فی الغنم زكاة» - «لیس فی الغنم المعلوفة زكاة» ← اطلاق شمولی.

✓ در اینصورت اوّل برای رفع تنافی مطلق را بر مقید حمل می کنیم و می گوئیم مراد متکلم از مطلق همین مقید است. **دلیل:**

۱ (ص ۲۰۳ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۰۳ سطر هفدهم از بالا - چاپ بوستان)

۳ منتهی الدرایة ج ۳ ص ۷۵۷ - محاضرات ج ۵ ص ۲۷۴ - تحذیب الاصول ج ۲ ص ۷۴.

مقیّد قرینه بر مراد واقعی و جدّی مولا از مطلق است و قرینه مقدّم بر ذوالقرینه می‌شود و تقدیم در اینجا به این معناست که مطلق حمل بر او می‌شود.<sup>۱</sup>

۲- در اثبات و نفی متفق باشند یعنی هر دو مثبت و یا هر دو منفی باشند. این قسم بر دو نوع است:

(۱) گاهی اطلاق بدلی است. مثال: «اعتق رقبة» - «اعتق رقبة مؤمنة».

✓ در اینصورت برای رفع تنافی بین مطلق و مقیّد دو راه پیشنهاد شده است:

(۱) تصرف در مطلق.

به اینکه مطلق را بر مقیّد حمل نمائیم و بگوئیم مراد واقعی و جدّی متکلم از مطلق همین مقیّد است.

(۲) تصرف در مقیّد.

به اینکه مقیّد را بر وجوب تخییری حمل نمائیم و بگوئیم مکلف بین «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مؤمنة» مخیر است که مقیّد طرف دوم تخییر را بیان می‌کند.

✓ طبق عقیده مصنف راه اول برای رفع تنافی بهتر است. دلیل:

مقیّد ما يصلح القرينة است، یعنی امری است که صلاحیت دارد قرینه بر مراد واقعی مولا از مطلق قرار گیرد و لذا آن را قرینه قرار می‌دهیم و بر مطلق مقدّم می‌کنیم مخصوصاً با توجه به قانون (ما من مطلق إلا و قد قید) ما احتمال می‌دهیم با مطلق قرینه‌ای بوده است که بر ما غائب مانده است که آنگاه این مقیّد کاشف از قرینه است و به ویژه اینکه با عمل به مقیّد عمل به مطلق نیز شده است.

(۲) گاهی اطلاق شمولی است. مثال: «فی الغنم زكاة» - «فی الغنم السائمة زكاة»

**مصنّف می‌فرماید:** اگر قائل شویم که وصف دارای مفهوم است بین مطلق و مقیّد تنافی پیدا می‌شود؛ چون محتوای مقیّد این است که در غنم سائمة زکات است پس در غیر سائمة زکات نیست و حال آنکه مطلق دلالت دارد بر اینکه در غیر سائمة نیز زکات است.

در اینجاست که تنافی پیدا می‌شود ولی اگر قائل شویم که وصف دارای مفهوم نیست در اینجا بین مطلق و مقیّد تنافی نخواهد بود چون محتوا مقیّد این است که در غنم سائمة زکات است و وجوب زکات در غیر سائمة منافاتی با این محتوا ندارد.

مصنّف معتقدند که وصف مفهوم ندارد طبق این نظر منافاتی بین مطلق و مقیّد نخواهد بود و لذا به هر دو عمل می‌شود.



**نکته ۱:**

در کتاب عبارت «لأنه لو كانا مثبتين» اشاره به این نکته دارد که اگر هر دو منفی باشند، داخل در بحث نخواهد بود. علت را در نهیة الافکار ج ۱ ص ۵۸۱ ببینید.

**نکته ۲:**

بین اطلاق بدلی و شمولی فرقی نیست و لذا بنا بر مفهوم وصف بین مطلق و مقید تنافی است و بنا بر عدم مفهوم تنافی نیست.

## الباب السابع: المَجْمَلُ وَ الْمُبَيَّنُ

### مقدمه:

آخرین باب از ابواب مباحث الفاظ در رابطه با مجمل و مبین می‌باشد؛ در این باب دو مسئله مطرح شده است که عبارت‌اند از:

- معنی المَجْمَلُ وَ الْمُبَيَّنُ.
- المواضع التي وقع الشكّ في إجمالها.

### ۱. معنی المَجْمَلُ وَ الْمُبَيَّنُ

----- «قوله: ۱- معنی المَجْمَلُ وَ الْمُبَيَّنُ» ----- ۱

### مطلب اول:

از طرف علماء اصول تعاریف متعدّدی برای مجمل و مبین ارائه شده است که مصنف از بین آنها یکی را انتخاب و در کتاب ذکر می‌کند.

تعریف مجمل: «المَجْمَلُ ما لم تتّضح دلالتُهُ».

(یعنی مجمل به لفظ و یا عملی گفته می‌شود که دلالت آن بر مقصود روشن نیست به این معنا که اگر از مقوله لفظ است مراد گوینده آن مشخص نیست و اگر از مقوله عمل است مراد فاعل و انجام دهنده آن معلوم نیست مثل اینکه شخصی لفظی می‌گوید و یا عملی انجام می‌دهد ولی برای ما معلوم نیست که مقصود او از لفظ و یا عمل چیست.)

تعریف مبین: «المُبَيَّنُ ما كان له ظاهرٌ يدلّ على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظنّ أو اليقين».

(یعنی مبین به لفظ و یا عملی گفته می‌شود که دارای ظهور است که این ظهور دلالت بر مراد و مقصود گوینده و یا انجام دهنده می‌کند.)

دلالت بر مراد دو صورت دارد:

- ۱- گاهی بصورت ظنّ و احتمال قوی دلالت بر مراد می‌کند. ✓  
در اینصورت به مبین ظاهر گویند. مثل دلالت صیغه امر بر وجوب.
- ۲- گاهی بصورت قطع و یقین دلالت بر مراد می‌کند. ✓  
در اینصورت به مبین نصّ گویند. مثل دلالت لفظ اکل بر خوردن.

از این بیان روشن می‌شود که مبین بر دو نوع است:

(۱) ظاهر اصطلاحی.

(۲) نصّ.

### نکته ۱:

برای تحقیق درباره تعاریف مجمل و مبین به مفاتیح الاصول ص ۲۲۳ و ۲۲۲ - و فصول ص ۲۲۳ مراجعه شود.

**نکته ۲:**

تعریفی که برای مجمل و مبین گفته شد دارای اشکالاتی است که فایده‌ای در ذکر آنها نیست.

----- «قوله: و من هذا البيان نعرف أن ... الخ» -----<sup>۱</sup>

**مطلب دوم:**

در مجمل و مبین دو نظریه است:

۱. بعضی علماء معتقد هستند که مجمل و مبین مخصوص به لفظ و از اوصاف لفظ می‌باشد، یعنی لفظ است که گاهی مجمل و گاهی مبین است و اگر به عمل و کار اطلاق مجمل و مبین می‌شود، این اطلاق مجاز است. بنابراین باید گفته شود که لفظ بر دو قسم است: مجمل، مبین.

ظاهر عبارت کفایه همین قول است.<sup>۲</sup>

۲. اکثر علماء معتقد هستند که هم لفظ و هم عمل متّصف به این دو وصف می‌شوند و لذا باید گفته شود که هر یک از لفظ و عمل بر دو قسم است: مجمل، مبین. توضیح:

عمل مبین به عملی گفته می‌شود که عنوان آن برای ما معلوم است که آیا به عنوان واجب واقع شده است یا مستحب یا تقیه یا احترام یا ... در مقابل، عمل مجمل به عملی گفته می‌شود که عنوان آن برای ما مجهول است. به سه مثال زیر توجه کنید:

۱- اگر امام در حضور شخصی که از او تقیه می‌کند و یا محتمل است که امام از او تقیه می‌کند عملی را انجام دهد، این عمل مجمل خواهد بود چون در این عمل دو احتمال است:

(۱) یحتمل این عمل تقیه باشد.

✓ در اینصورت شرعی بودن عمل با این کیفیتی که امام انجام داده است، احراز نمی‌شود.

(۲) یحتمل این اعمال تقیه نباشد. بلکه امام به عنوان اطاعت امر واقعی عمل را با این کیفیت انجام داده است یعنی در واقع عمل به همین کیفیت است.

✓ در اینصورت شرعی بودن عمل با این کیفیت احراز می‌شود.

اگر امام عملی را در صلاة انجام می‌دهد مثلاً در صلاة جلسه استراحت داشته باشد این عمل امام از جهت اینکه واجب یا مستحب است برای ما مجمل است ولی این عمل از جهت اینکه حرام نیست برای ما مبین است.

**فائده:**

در جواهر ج ۱ ص ۱۸۲ آمده است:

«و كذا يستحب ان يجلس عقيب السجدة الثانية مطمئناً ليستریح و لذا سميت بجلسه الاستراحة».

۱ (ص ۲۰۶ سطر هفتم از بالا - چاپ بوستان)

۲ حقائق الاصول ج ۱ ص ۵۶۸.

«لقيام المرّد بين كونه تواضعاً لمن قدم عليه وكونه استراحة لما حصل فيه من الكسالة»<sup>۱</sup>.

----- «قوله: و أما اللفظ فاجماله يكون لاسباب ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب سوم:

اسبابی که باعث مجمل شدن لفظ است فراوان می‌باشد که بعضی اشاره می‌شود:

۱. گاهی سبب اجمال، مشترک لفظی بودن است. به مثال‌های زیر توجه کنید:

۱- کلمه «عین» مشترک لفظی است که دارای معانی کثیری می‌باشد این لفظ زمانیکه بدون قرینه معینه گفته شود مجمل است و اما بنابر قول کسانی که قائل اند لفظ مشترک در صورت عدم قرینه معینه ظهور در تمامی معانی دارد لفظ مشترک مبین خواهد بود.<sup>۳</sup>

۲- کلمه «تصرف» مشترک بین مفرد مؤنث غائب و مفرد مذکر مخاطب می‌باشد و لذا هنگام نبود قرینه مجمل است.

۳- کلمه «مختار» در صورت اعلال مشترک بین اسم فاعل و اسم مفعول است و لذا در صورت نبود قرینه مجمل می‌شود.

۴. گاهی سبب اجمال، مشترک معنوی بودن است. مثل آنجا که متکلم از لفظ، فرد معینی را قصد می‌کند ولی برای مخاطب معین نیست همچون «جاء الرجل من القصی المدینه یسعی»<sup>۴</sup>.

۳. گاهی سبب اجمال، مجاز بودن است؛ به این معنا که از لفظ معنای حقیقی آن اراده نشده است ولی در اینکه کدام یک از معانی مجازی لفظ اراده شده است مرددیم.

۴. گاهی سبب اجمال، نشناختن مرجع ضمیر است که نوعی از مغالطه ممارات است. دو مثال:

۱- از بعضی از اصحاب درباره خلیفه بلافصل بعد از نبی سؤال شد و او در جواب گفت:

«مَن بنته فی بیته»

در معنای این عبارت دو احتمال است:

(۱) کسی که دختر پیامبر در خانه اوست.

✓ این معنا منطبق بر مولای متقیان است.

(۲) کسی که دختر او در خانه پیغمبر است.

✓ این معنا منطبق بر عمر است.

❖ سبب پیدایش این دو احتمال تردید در مرجع ضمیر «بنته» و «بیته» است.

۲- معاویه از عقیل درخواست نمود که در صورت که به حضرت امیر علیه‌السلام در جمع سبّ نماید، عقیل نیز چنین گفت:

۱ مطراح الانظار ص ۲۲۵.

۲ (ص ۲۰۷ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

۳ مفاتیح الاصول ص ۲۲۴.

۴ قوانین ج ۱ ص ۳۳۲.

«امرني معاوية أن أسبَّ علياً. ألا فالعَنوه!» (یعنی معاویه به من امر کرده که علی را فحش دهم، آگاه باشید او را لعن کنید).

در مرجع ضمیر «فالعَنوه» دو احتمال است:

(۱) عود به حضرت.

(۲) عود به معاویه.

❖ همین تردید سبب اجمال است.

### فائده:

تعریف مغالطه ممارات را در المنطق ص ۴۸۰ ببینید.

۵. گاهی سبب اجمال اختلال است در ترکیب و چینش الفاظ به این معنا که مقدم، مؤخر شده است و یا بالعکس.

سه مثال:

«و ما مثله (ابراهیم) فی الناس إلا مملکاً أبو امّہ (مملک - هشام) حیّ أبوه (مادر مملک) یقاربه (ابراهیم را)»

شاعر فرزدق است که با این شعر دائی هشام ابن عبد الملک را که نامش ابراهیم بوده است، مدح می کند. مدح فرزدق این است که در میان مردم احدی در فضائل به ابراهیم شبیه نمی باشد مگر مملک (یعنی مردی که دارای سلطنت و مال است که مراد هشام ابن عبد الملک است)

پدر و مادر آن مملک (یعنی پدر مادر هشام بن عبد الملک) پدر ابراهیم است، این شعر بخاطر چهار مشکل زیر دارای تقیید لفظی می باشد:

۱- فاصله بین مبتداء (ابراهیم) و خبر (ابوه) بوسیله اجنبی (حی).

۲- فاصله بین موصوف (حی) و صفت (یقاربه).

۳- تقدیم مستثنی بر مستثنی منه یعنی مملکاً بر حی.

۴- فاصله کثیر بین مبدل منه (مملک) و بدل (حی).

۶. گاهی سبب اجمال این است که در کلام ما یصلح القرینه وجود دارد، یعنی امری که صلاحیت دارد قرینه قرار گیرد. آنگاه احتمال دارد متکلم ما یصلح القرینه را قرینه بر مراد واقعی خویش قرار بدهد. و احتمال دارد قرینه قرار ندهد. همین امر سبب اجمال شده است. مثال:

«محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار و رحماء بینهم ...».

در این آیه مراد از «الذین معه» اصحاب رسول خدا می باشد اوصافی که برای «الذین معه» آورده شده است از قبیل «أشداء علی الکفار و رحماء بینهم و ...» دلالت بر عدالت اصحاب می کند ولی در ذیل آیه آمده است، «وعد الله الذین آمنوا ...» (وعده داد خداوند مغفرت و اجر عظیم را به کسانی که ایمان آورده اند و عمل صالح کرده اند از آن اصحاب).

این ذیل، صلاحیت دارد قرینه بر مراد از «الذین معه» قرار گیرد. آنگاه یحتمل این ذیل قرینه باشد که در اینصورت مراد از «الذین معه» بعضی اصحاب است و یحتمل قرینه نباشد که در اینصورت مراد از «الذین معه» تمامی اصحاب است. وجود این دو احتمال سبب اجمال شده است که مراد از «الذین معه» در صدر چیست؟

۷. گاهی سبب اجمال این است که متکلم در مقام اهمال و اجمال است. بقیه اسباب را در مفاتیح و فصول ببینید.<sup>۱</sup>

----- «قوله: ثُمَّ اللَّفْظُ قَدْ يَكُونُ مَجْمَلًا ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### نکته ۱:

در مجمل و مبین دو نظریه است:

- ۱- مصنف و جمعی از محققین: مجمل و مبین از امور نسبی هستند، یعنی ممکن است لفظی در نزد شخصی مجمل و همان لفظ در نزد شخص دیگری مبین باشد پس لفظ نسبت به افراد متفاوت است.
- ۲- جمعی دیگر از محققین: مجمل و مبین از امور واقعی هستند، برای تحقیق به محاضرات ج ۵ ص ۳۸۷ و عنایة الاصول ج ۲ ص ۳۹۹ مراجعه شود.

----- «قوله: ثُمَّ الْمَبِينُ قَدْ يَكُونُ ... الخ» -----<sup>۳</sup>

### نکته ۲:

مبین بر دو قسم است:

- ۱- مبین بلا واسطه: آن است که لفظ خودش مبین است، بدون اینکه کلام دیگری، او را شرح دهد.
- ۲- مبین مع الواسطه: آن است که لفظ خودش مبین نیست بلکه کلامی دیگر او را شرح می‌دهد و روشن می‌کند.

## ۲. المواضع التي وقع الشك في اجمالها

----- «قوله: ۲- المواضع التي وقع الشك في اجمالها» -----<sup>۴</sup>

### مطلب اول:

عباراتی که در آیات یا روایات و یا بطور کلی در کلام عرب وجود دارد بر سه نوع هستند:

۱. عباراتی که مبین است و هیچگونه اختلافی در مبین بودن آنها نیست. مثال:

«أقيموا الصلاة». معنای عبارت روشن است.

۲. عباراتی که مجمل است و اختلافی در مجمل بودن آنها نیست. مثال:

«أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بَيَّده عقدة النَّكاح» (بقره آیه ۲۳۷).

معنای آیه روشن نیست چون در الذی دو احتمال است:

- ۱- زوج.

۱ مفاتیح الاصول ص ۲۲۳ - فصول ص ۲۲۳.

۲ (ص ۲۰۸ سطر اول از بالا - چاپ بوستان)

۳ (ص ۲۰۸ سطر اول از بالا - چاپ بوستان)

۴ (ص ۲۰۸ تیر دوم - چاپ بوستان)

۲- ولیّ زوجه<sup>۱</sup>.

۳. عباراتی که در مجمل و مبیین بودن آنها اختلاف است به این معنا که عدّه‌ای قائل به مبیین بودن آنها هستند و عدّه‌ای قائل به مجمل بودن آنها می‌باشند. علماء اصول برای این نوع، سه مثال ذکر می‌کنند که عبارتند از:

۱- آیه سرقت.

۲- عباراتی که با لاءِ نفی جنس شروع شده است،

۳- عباراتی که در آنها احکام به اعیان تعلق گرفته است.

### نکته ۱:

«أن إقامة البرهان على الإجمال أو البيان في الموارد التي اختلفوا في كونها جملة أو مبنية - كما صنعها جماعة - ليست في محلها، لأن الظهورات من الأمور الوجدانية لا البرهانية ...»<sup>۲</sup>

### نکته ۲:

در اینکه مجمل بودن بیان در قرآن و روایات واقع می‌شود و یا خیر، دو نظریه وجود دارد:

۱- یجوز و لا یكون مستقلاً و علیه المعظم.

۲- لا یجوز و علیه جماعة<sup>۳</sup>.

----- «قوله: فمنها قوله تعالى: و السارق و السارقة ... الخ» -----<sup>۴</sup>

### مطلب دوم:

در آیه سه نظریه وجود دارد:

۱. جماعتی از علماء: آیه از نظر لفظ «قتل» و «ید» اجمال دارد. توضیح:

کلمه قطع مشترک لفظی بین دو معنا می‌باشد که در آیه مشخص نشده مراد کدام است این دو معنی عبارتند از:

۱- جدا کردن. مثلاً به کسی که بندی را از هم جدا و دو تیکه نماید گفته می‌شود قَطَعَ الحبل یعنی بند/ ریسمان را جدا کرد.

۲- زخمی کردن. مثلاً به کسی که به دست خود جراحت وارد می‌کند و آن را زخمی می‌نماید گفته می‌شود قَطَعَ یده. یعنی به دست خویش جراحت وارد کرد.

کلمه ید نیز مشترک لفظی بین معانی زیر می‌باشد که در آیه مشخص نشده مراد کدام است:

۱- تمام عضو. یعنی از سر انگشتان تا محل اتصال بازو به شانه.

۱ معالم ص ۱۵۷.

۲ منتهی الدرایة ج ۳ ص ۷۷۳.

۳ مفاتیح الاصول ص ۲۲۳.

۴ (ص ۲۰۸ سطر هفتم از بالا - چاپ بوستان)

- ۲- بخشی از عضو. همچون سر انگشتان، سر انگشتان تا محل اتصال انگشتان به کف سر انگشتان تا مچ، سر انگشتان تا آرنج.
۲. سید مرتضی: آیه از نظر لفظ ید اجمال دارد با همان توضیحی که در نظریه اول گفته شد.
۳. محققین و مصنف: این نظریه در ضمن دو مرحله بیان می‌شود:

### مرحله ۱:

- آیه از ناحیه لفظ قتل مجمل نیست چون کلمه قتل به معنای جدا کردن می‌باشد و دلیل آن تبادل این معنی به ذهن است که مؤید به امور زیر می‌باشد:
- ۱- شهرت عظیمه.
  - ۲- صحت سلب لفظ قطع از غیر این معنا.
  - ۳- کلمه قتل حقیقت در جدا کردن است و اصل این است که برای غیر این معنا بنحو حقیقت وضع نشده باشد.

### اشکل:

درباره کسی که به دست خود جراحت وارد می‌کند و آن را زخمی می‌نماید گفته می‌شود قطع یده. در این مثال کلمه قطع در جراحت وارد کردن بکار رفته است و این با حرف شما تنافی دارد.

### جواب:

در این مثال کلمه قطع در معنای خودش (جدا کردن) استعمال شده است به اعتبار اینکه شخص قسمتی از دست خود را (پوست) جدا کرده است، یعنی پوست را از حالت اتصال انداخته است. بله در این مثال کلمه ید در معنای مجازی بکار رفته است، چون ید به قسمتی از دست اطلاق شده که همان پوست باشد نه اینکه لفظ قطع در معنای مجازی بکار رفته باشد، پس مجازیت در لفظ ید می‌باشد نه در لفظ قطع.

### مرحله ۲:

کلمه ید اگر خودش باشد و خودش یعنی قرینه خارجی به‌مراه نداشته باشد هیچگونه ابهامی در معنای آن نیست چون این عضو مخصوص از سر انگشتان تا محل اتصال بازو به شانه ید گفته می‌شود ولی از ادله خارجی فهمیده می‌شود که آن معنا در آیه مراد نیست. حال که این معنا مراد نبود در اینکه چه مقدار از دست از لفظ ید اراده شده است این لفظ مجمل خواهد بود ولی در احادیث مشخص شده است که مراد از ید سر انگشتان تا ریشه آنها می‌باشد، ولی خود آیه با قطع نظر از روایات مجمل است.<sup>۱</sup>



----- «قوله: و منها قوله: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

مورد دوم از مواردی که در مبین بودن آن اختلاف می‌باشد عباراتی از قبیل «لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب» است که با لاء نفی جنس شروع شده است. به نمونه‌هایی از این عبارات توجه کنید:

«لا صلاة إلا بطهور» - «لا بيع إلا في ملك» - «لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد» - «لا غيبة بفاسق» - «لا جماعة في نافلة» - «لا علم إلا بعمل»

در اینگونه از عبارات سه نظریه وجود دارد:

۱. نظریه قاضی: اینگونه از عبارات مجمل می‌باشد. دلیل:

دلیل این نظریه را در ضمن سه مرحله بیان می‌کنیم:

#### مرحله ۱:

لاء نفی جنس برای نفی حقیقت و ماهیت وضع شده است. مثل کلمه «لاء» در مثال «لا رجل فی الدار» دلالت می‌کند بر اینکه ماهیت مرد در خانه وجود ندارد.

#### مرحله ۲:

در این عبارت مورد بحث، نفی ماهیت محال و بی‌معناست. مثلاً در مثال «لا صلوة إلا بطهور» ما می‌بینیم صلاة بدون طهارت نیز صلاة است پس نمی‌توان ماهیت صلاة را نفی کرد و چنین گفت «صلاة بدون طهارت ماهیت صلاة نیست».

#### مرحله ۳:

حال که نفی ماهیت محال شد باید وصفی برای ماهیت در تقدیر گرفت که بتوسط «لا» آن وصف نفی شود نه خود ماهیت و چون آن وصف، مردد بین اوصافی است و قرینه‌ای وجود ندارد که آن وصف را تعیین نماید لذا این عبارات مجمل می‌شوند. مثلاً در «لا صلوة إلا بطهور» باید برای صلاة وصفی در تقدیر گرفت و بواسطه «لا» آن وصف را نفی کرد نه ماهیت صلاة را. آنگاه احتمال دارد وصف مقدر لفظ صحیح باشد یا کامل یا نافع یا ... و برای مقدر شدن هیچیک از این اوصاف اولی از دیگری نیست نه نفی صحت اول از نفی کمال است و نه نفی کمال اولی از نفی فائده است و هکذا و لذا این عبارات مجمل می‌شوند.

۲. جماعتی از علماء بقوله: و اجاب بعضهم.

این دسته از علماء در این عبارات قائل به تفصیل شده‌اند به اینصورت:

اسم لای نفی جنس دو صورت دارد:

۱- گاهی اسم «لا» از الفاظ عبادات یا معاملات است. مثل: «لا صلوة إلا بطهور» - «لا بيع إلا في ملك».

۱ (ص ۲۰۹ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۰۹ سطر دوازدهم از بالا - چاپ بوستان)

در مثال اول اسم «لا» از عبادات و در مثال دوم از معاملات می‌باشد در اینصورت ممکن است یکی از دو قول را انتخاب کنیم:

۱) قائل شویم الفاظ عبادات و معاملات برای خصوص صحیح (کامل الاجزاء و الشرائط) وضع شده‌اند. ✓  
طبق این قول در اکثر عبادات مورد بحث، کلمه لا در نفی حقیقت و ماهیت بکار رفته است و لذا اجمالی وجود ندارد. مثلاً «لا صلوة إلا بطهور» یعنی صلاة بدون طهارت، ماهیت صلاة نیست و یا «لا بیع إلا فی ملک» یعنی بیع در غیر ملک خود ماهیت بیع نیست.  
اینکه گفته شد در اکثر عبارات اشاره به این مطلب است که گاهی با اینکه قائل می‌شویم الفاظ برای خصوص صحیح وضع شده‌اند مع هذا نفی ماهیت ممکن نیست مثل «لا صلاة لجار المسجد إلا فی المسجد» درباره صلاة کسی که همسایه مسجد است نمی‌توان گفت ماهیت صلاة نیست چون چنین صلاتی کامل الاجزاء و الشرائط می‌باشد.

۲) قائل شویم الفاظ عبادات و معاملات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده‌اند. ✓  
طبق این قول عبادات مورد بحث، مجمل می‌شوند با همان توضیحی که در نظریه اول گفته شد پس از اینجا معلوم می‌شود که مجمل بودن این عبارات بناءً علی الأعم می‌باشد و نظریه اول طبق این مبنا عبارات را مجمل می‌داند.

۲- گاهی اسم «لا» از الفاظ عبادات یا معاملات نیست. ✓  
در اینصورت اگر قرینه ای بر وصف مقدر وجود نداشت عبارت مجمل می‌شود چون در این قسم نفی ماهیت صحیح نیست مثل «لا علم إلا بعمل» که اسم «لا» نه از عبادات است و نه از معاملات.<sup>۱</sup>

----- «قوله: أقول و الصحيح ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### نظریه مصنف:

مصنف نظریه خود را درباره این عبارات با دو بیان مطرح می‌کنند؛ بیان اول را با عبارات «أقول و الصحيح» و بیان دوم خود را با عبارت «تنبيه و تحقیق».

### بیان اول:

بیان اول درضمن سه مرحله شرح داده می‌شود.

### مرحله ۱:

«لا» در این عبارات لای نفی جنس است و لای نفی جنس احتیاج به اسم و خبر دارد که اسم آن مذکور و خبر آن محذوف می‌باشد حتی در مثال «لا غيبة لفاسق» نیز خبر «لا» محذوف است و «لفاسق» متعلق به آن خبر محذوف می‌باشد و هكذا در مثالهای «لا جماعة فی نافله» - «لا صلاة لجار المسجد» و ...

۱ قوانین ج ۱ ص ۳۳۸ - فصول ص ۲۲۴ - مطروح ص ۲۲۶.

۲ (ص ۲۱۰ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

**توضیح:**

در عبارات مورد بحث اگر خبر «لا» مذکور باشد این عبارات مبیّن خواهند بود و اختلافی در مبین بودن آنها نیست و لذا مصنّف در تمامی این موارد خبر را محذوف می‌داند حتّی در مثال «لا غیبة لفاسق» نیز خبر «لا» محذوف است و «لفاسق» متعلّق به آن خبر محذوف می‌باشد و هکذا در مثالهای «لا جماعه فی نافله» - «لا صلاة لجار المسجد» و ... . **توضیح:**

در عبارات مورد بحث اگر خبر «لا» مذکور باشد این عبارات مبیّن خواهد بود و اختلافی در مبین بودن آنها نیست و لذا مصنّف در تمامی این موارد خبر را محذوف می‌داند حتّی در «لا غیبة لفاسق» و امثال آن نیز معتقد هستند که خبر «لا» محذوف و «لفاسق» متعلّق به آن خبر محذوف است بنابراین این جار و مجرور از نوع ظرف مستقرّ است و متعلّق آن مقدرّ و از عموم می‌باشد. خلاصه این مرحله این شد که خبر «لا» محذوف است.

**مرحله ۲:**

خبر محذوف احتیاج به قرینه دارد یعنی باید قرینه‌ای باشد تا دلالت کند بر اینکه خبر محذوف کلمه «موجود» است یا صحیح یا کامل یا مفید یا ... .

حال اگر متکلم خبر محذوف را «موجود» می‌گیرد و مقصود او نفی ماهیت است باید بر این مقصود قرینه باشد و اگر خبر محذوف را کلمه «صحیح» می‌گیرد و مقصود او نفی صحت است باید بر این مقصود نیز قرینه باشد و هکذا اگر مراد او نفی کمال یا نفی فضیلت باشد. مرحله دوم این شد که خبر محذوف محتاج به قرینه است.

**مرحله ۳:**

در عبارات مورد بحث اگر قرینه بر خبر محذوف نباشد مجمل خواهد شد چون مشخص نمی‌شود، خبری که حذف شده است چیست ولی خوشبختانه در اکثر موارد قرینه وجود دارد بر اینکه خبر محذوف کلمه «موجود» و ما بمعناه است و مقصود از ماهیت می‌باشد بنابراین در این عبارات اجمال نخواهد بود. **توضیح:** قرینه برای اینکه خبر محذوف کلمه «موجود» و ما بمعناه است ظهور اداء نفی در نفی محمول وجودی می‌باشد یعنی همین که متکلم از لای نفی جنس استفاده می‌کند ظهور در این دارد که می‌خواهد ماهیت اسم واقعی کند مثلاً وقتی می‌گوید «لا رجل فی الدار» ظاهر عبارت این است که وجود مرد در خانه را نفی می‌کند نه مرد کوچک نه بزرگ نه سیاه نه ... و لذا اگر از متکلم بعد از گفتن این عبارت سؤال شود که درباره مرد سیاه چه می‌گوئید در جواب خواهد گفت جواب این سؤال را با «لا رجل فی الدار» داده‌ایم. مثال‌های «لا علم عندی» - «لا کتاب عندی» - «لا اله الا الله» و ... بر همین قیاس است.

----- «قوله: فإذا تعدّر تقدير هذا اللفظ ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### اشکال:

در مواردی تقدیر کلمه‌ی «موجود» و ما بمعناه به عنوان خبر صحیح نیست، مثل «لا علم إلا بعمل» - «لا اقرار لمن اقرّ بنفسه علی الزنا» و ... کسی که علم دارد ولی به علم خود عمل نمی‌کند نمی‌توان گفت در این فرد علم وجود ندارد و یا کسی که اقرار می‌کند نمی‌توان گفت اقرار این شخص وجود ندارد. پس این موارد مجمل خواهند بود چون معلوم نمی‌شود خبر مقدر چیست.

### جواب:

در این موارد هم قرینه‌ای وجود دارد که برای ما خبر را مشخص می‌کند و با مشخص شدن خبر اینگونه موارد نیز مبین خواهند بود. نام قرینه، متناسب حکم و موضوع است این قرینه به ما کمک می‌کند که در هر موردی لفظ مشخص و مناسبی را در تقدیر بگیریم.

قرینه متناسب حکم و موضوع این است که متناسب با موضوعی که اسم «لا» قرار گرفته است حکمی در تقدیر بگیریم که بتوسط «لا» آن حکم نفی شود. این قرینه دارای قاعده و قانون نیست بلکه فهم این قرینه در اثر ذوق سالم و کثرت انس با فقه برای انسان حاصل می‌شود. به مثال‌های زیر توجه کنید:

۱- «لا علم إلا بعمل».

متناسب با این کلام تقدیر کلمه‌ی «نافع» است یعنی «لا علم نافع إلا بعمل». ذوق سالم کلمات دیگر را از قبیل کامل یا محرم یا نافذ یا ... متناسب با این موضوع (علم) نمی‌داند.

۲- «لا غیبه لفاسق».

متناسب با این کلام تقدیر کلمه «محرمه» است یعنی «لا غیبه محرمه». ذوق فقهی کلمات دیگر را متناسب با این موضوع (غیبت) نمی‌داند.

۳- «لا رضاع بعد فطام». (بعد از جدا کردن ولد از شیر، شیر دادن نیست)

متناسب با این کلام تقدیر کلمه‌ی «جائز» است. یعنی «لا رضاع جائز».

۴- «لا صلوٰة إلا بطهور».

بناءً علی الأعمّ متناسب با این کلام تقدیر کلمه‌ی «صحیحه» است یعنی «لا صلوٰة صحیحه إلا بطهور».

۵- «لا صلوٰة لحاقن». (برای کسی که بول و غائط خود را تخلیه نمی‌کند صلوٰة نیست)

و هكذا در أمثله دیگر.

### نکته:

اگر امری که متناسب است متعدّد شد در اینصورت قول به اجمال متوجّه می‌باشد.<sup>۲</sup>

۱ (ص ۲۱۰ سطر دوازدهم از بالا - چاپ بوستان)

## تنبيه و تحقيق

----- «قوله: تنبيه و تحقيق» -----<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

## بيان دوّم: تنبيه و تحقيق

بيان اول مصنف درباره اين عبارات در ضمن سه مرحله و يك اشكال و جواب به اتمام رسيد. اينك به بيان دوّم ايشان مي پردازيم:

ايشان در بيان دوّم معتقد است در تمامی مواردی که لاء نفی جنس بکار رفته است، خبر کلمه «موجود» و ما بمعناه می باشد.

(مرحوم شيخ می فرماید:

لعلّ ذلك ناشٍ من ظهور الأداة في نفي المحمول الوجودي دون سائر المحمولات.<sup>۲</sup>

## توضیح:

کلمه «لا» مفید نفی است و لذا در ترجمه فارسی آن بصورت «نیست» معنا می شود این کلمه از دو جهت مورد بررسی قرار می گیرد:

## ۱. از جهت وجود اسمش.

یعنی می خواهیم بررسی کنیم که کلمه «لا» نسبت به وجود و عدم اسمش دلالت بر چه امری می کند. از این جهت اول تعبیر به عالم تکوین می شود، یعنی عالم وجود. در این بررسی هیچ نظری به حکم شرعی نمی باشد بلکه تمام سخن درباره وجود است. کلمه «لا» در اینصورت دلالت بر نفی وجود اسم می کند. نفی وجود دو حالت دارد:

۱- گاهی اسم «لا» حقیقتاً وجود ندارد. مثل: «لا اله الا الله».

«لا» در این مثال دلالت دارد بر اینکه حقیقتاً اله وجود ندارد، چنانکه ملاحظه می کنید هیچ سخنی درباره حکم شرعی نیست.

۲- گاهی قرینه قائم می شود بر اینکه اسم «لا» تنزیلاً و مجازاً وجود ندارد، نه اینکه حقیقتاً وجود ندارد. یعنی اسم «لا» حقیقتاً در خارج وجود دارد ولی چون آثاری که از این اسم مورد انتظار می باشد تحقق پیدا نمی کند بمنزلهی این قرار گرفته است که وجود ندارد. به سه مثال زیر توجه کنید:

(۱) «لا علم إلا بعلم».

کلمه علم اسم برای «لا» است درباره کسی که علم دارد ولی به علم خود عمل نمی کند نمی توان گفت در این فرد حقیقتاً علم وجود ندارد ولی چون غرض و فایده ای که از علم مورد انتظار است که همان عمل باشد از این فرد تحقق پیدا نمی کند علم این فرد بمنزلهی عدم قرار گرفته است.

۱ (ص ۲۱۱ - چاپ بوستان)

۲ مطروح الانظار ص ۲۲۸.

(۲) «لا اقرار لمن أقرّ على نفسه بالزنا».

اقرار چنین شخصی چون نافذ نیست بمنزله‌ی عدم اقرار گرفته.

(۳) «لا سهو لمن كثر عليه السهو».

سهو چنین شخصی چون احکام سهو را همچون سجده، نماز احتیاط، بطلان نماز ندارد بمنزله‌ی عدم اقرار گرفته است.

## ۲. از جهت حکم شرعی.

یعنی می‌خواهیم بررسی کنیم که کلمه «لا» نسبت به حکم شرعی دلالت بر چه امری می‌کند از این جهت تعبیر به عالم تشریح می‌شود، یعنی عالم حکم شرعی. در این بررسی تمام سخن درباره حکم شرعی است، در اینصورت اسم «لا» دو حالت دارد:

۱- گاهی اسم «لا» کاری از کارها است.

✓ در اینصورت «لا» دلالت می‌کند بر اینکه حکم برای این اسم ثابت نیست. به سه مثال زیر توجه کنید:

(۱) «لا رهبانیة فی الاسلام».

رهبانیت بمعنای گوشه‌گیری، کاری از کارها است. «لا» دلالت دارد بر اینکه حکم جواز برای اینکار ثابت نیست.

(۲) «لا غیبة لفاسق».

غیبت کاری از کارهاست. «لا» دلالت دارد بر اینکه حکم حرمت برای غیبت ثابت نیست.

(۳) «لا غشّ فی الاسلام».

غشّ بمعنای فریب و نیرنگ، کاری از کارها است. «لا» دلالت دارد بر اینکه حکم جواز برای اینکار ثابت نیست.

۲- گاهی اسم «لا» عنوانی است که منطبق بر حکم شرعی می‌شود.

✓ در اینصورت «لا» دلالت دارد بر اینکه حکمی که این عنوان بر آن منطبق است، ثابت نیست. چنانکه ملاحظه می‌کنید سخن تماماً درباره حکم است. مثال:

«لا حرج فی الدین».

کلمه حرج اسم «لا» است که منطبق بر وجوب و حرمت می‌شود به این معنا که گاهی وجوب امری و یا حرمت امری حرج است. در اینجاست که «لا» دلالت دارد بر اینکه وجوب و حرمت حرج آورد در دین ثابت نیست.

### نکته ۱:

در تمامی موارد خبر «لا» کلمه «موجود» و ما بمعناه است ولی نفی وجود در عالم تکوین معنائی دارد و در عالم تشریح معنائی دیگر.

### نکته ۲:

جملاتی که با لاء نفی جنس شروع شده است سه صورت دارند:

- ۱- در بعضی قرینه وجود دارد بر اینکه «لا» نفی وجود است حقیقتاً. مثل:  
«لا اله الا الله».
- ✓ قرینه در این مثال عقلیه است.
- ۲- در بعضی قرینه وجود دارد بر اینکه «لا» برای نفی وجود است تنزیلاً. مثل:  
«لا اقرار لمن أقرّ على نفسه بالزنا».
- در این مثال «مَنْ أقرّ» قرینه است بر اینکه «لا» برای نفی وجود داست تنزیلاً.
- ۳- در بعضی قرینه وجود ندارد در این حالت جمله مجمل می‌شود که البته موارد آن کم است. مثل:  
«لا رجل في الدار».

**نکته:**

مصنّف بحث عالم تشریع را مطرح نکردند چون همیشه با قرینه است.

----- «قوله: و منها مثل قوله تعالى: حرّمت عليكم» -----<sup>۱</sup>

**مطلب دوم:**

مورد سوم از مواردی که در مبین بودن آنها اختلاف هست موردی است که در آن حکم شرعی به اعیان و ذوات تعلق گرفته است. ذوات در مقابل معنی به اموری گفته می‌شود که قائم به نفس می‌باشند. به مثال‌های زیر توجه کنید:

- ۱- «حرّمت عليكم أمهاتكم». حرمت، حکم است که به ذات (ام) تعلق گرفته است.
- ۲- «أحلّت لكم بهيمة الأنعام». حلیت، حکم است که برای ذات (بهیمه) ثابت شده است.<sup>۲</sup>
- ۳- «و أنعام حرّمت ظهورها». حرمت که حکم است به ذات (ظهور) تعلق گرفته است. این آیه عقیده کفار را بیان می‌کند.<sup>۳</sup>
- ۴- «حرّمت عليكم الخمر». حرمت به ذات (خمر) تعلق گرفته است.<sup>۴</sup>
- در این جملات دو نظریه وجود دارد:

۱. جماعتی از علماء معتقدند که این جملات مجمل است. دلیل:

دلیل را در ضمن سه مرحله بیان می‌کنیم:

**مرحله ۱:**

احکام شریعت از قبیل حرمت و حلیت به افعال اختیاریه تعلق می‌گیرد نه به ذوات و لذا به افعال متعلق احکام و به ذوات موضوع احکام گویند، مثلاً صلاة (نماز خواندن) که یک عمل اختیاری است، متعلق وجوب و یا کذب متعلق حرمت است.

۱ (ص ۲۱۲ سطر ششم از بالا - چاپ بوستان)

۲ مجمع البیان ج ۲ ص ۱۵۱.

۳ مجمع البیان ج ۲ ص ۳۷۲.

۴ قوانین ج ۱ ص ۳۳۹.

**مرحله ۲:**

در این موارد که حکم به ذوات تعلق گرفته است، باید فعلی در تقدیر گرفته که او متعلق حکم شود، مثلاً در مثال «حرمت علیکم امهاتکم» باید قیل از امهات فعلی مقدر گرفت که او متعلق حرمت شود.

**مرحله ۳:**

در این عبارات قرینه بر فعل مقدر وجود ندارد و چون قرینه نیست در این عبارات دو احتمال پیدا می‌شود که این دو احتمال سبب اجمال این عبارات می‌شود:

- ۱- یحتمل فعل مقدر یک فعل مشخصی است.
- ۲- یحتمل فعل مقدر هر فعلی است که اضافه شدن آن به ذات صحیح است. مصنف معتقد هستند که اینگونه جملات مبین هستند.

**ایشان می‌فرمایند:** اگر این جملات خودشان باشند و خودشان یعنی هیچگونه قرینه‌ای بر تعیین فعل نباشد مجمل می‌شوند ولی همه جا قرینه وجود دارد که بواسطه آن می‌توان فعل مقدر را تشخیص داد و آن قرینه تبادر عند العرف و یا تناسب حکم و موضوع است، چون متبادر و متناسب در مشروبات، شرب و در مأكولات، اکل و در ملبوسات، لبس و در منکوحات، نکاح و ... می‌باشد و لذا جائی برای تردید در فعل مقدر باقی نمی‌ماند. بنابراین این جملات مبین هستند.

گاهی فعل مناسب متعدّد است.<sup>۱</sup>

----- «قوله: لولا انّ الاطلاق يقتضى ... الخ» -----<sup>۲</sup>

**مطلب سوم:**

برای روشن شدن این عبارت مثالی ذکر می‌کنیم:

«حرمت علیکم امهاتکم» مولی می‌توانست کلام را قید بزند و بفرماید «حرمت علیکم نکاح امهاتکم» ولی با اینکه در مقام بیان بوده است کلام را قید زده است، در اینجا اطلاق اقتضاء می‌کند تقدیر هر فعل مناسبی را همچون نکاح، قتل، ضرب، بیع، ... را در تقدیر گرفت. اطلاق باعث می‌شود عبارت از اجمال بیرون بیاید مگر قرینه بر تقدیر فعل خاصی باشد که در اینصورت مطلق بودن آیه چنین اقتضائی را ندارد چون شرط تمسک به اطلاق عدم قرینه بر تقیید است.

**مصنف می‌گوید:** این عبارات اگر خودشان باشند و خودشان مجمل هستند اگر نگوئیم که اطلاق اقتضاء تقدیر هر فعل مناسبی را دارد. تأمل جداً.

**بحث مجمل و مبین به لطف خدا تمام شد.**

۱ مراجعه شود به فصول ص ۲۲۵.

۲ (ص ۲۱۳ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)



## المقصد الثاني الملازمات العقلية

### تمهيد

### حسن و قبح عقلي<sup>١</sup>

١ مباحث مربوط به ادراک عقلي حُسن و قبح اشیاء و ملازمه آن با حکم شرع

بحث حسن و قبح، بحثی کلامی است، اما به این مناسبت که در بحث دلیل عقل، اصولیین از مستقلات عقلی و غیرمستقلات عقلی سخن به میان می‌آورند، وارد علم اصول شده است. در علم کلام بحث می‌شود که آیا افعال، جدای از بیان شارع و به خودی خود، دارای حسن و قبح می‌باشد، یا این که انتصاف افعال به حسن و قبح به بیان شارع بستگی دارد.

«اشاعره» معتقدند حَسَن (خوب) آن است که شارع آن را پسندیده بداند و به انجام آن دستور دهد. به عقیده آنان حسن و قبح (خوبی و بدی) به یک امر واقعی بر نمی‌گردد، بلکه منوط به امر و نهي شارع است.

«عدلیه» (امامیه و معتزله) معتقدند همه افعال، جدای از بیان شارع، دارای ملاکات واقعی و ارزش‌های عقلی است. البته بعضی از افعال دارای حسن و قبح ذاتی بوده و به خوبی یا بدی توصیف می‌شود، مانند: حسن عدل و قبح ظلم.

برخی دیگر، اقتضای حسن و قبح داشته و اگر مانعی ایجاد نگردد، حسن یا قبیح می‌باشد؛ برای مثال، کذب، اقتضای قبح و صدق، اقتضای حسن دارد، اما اگر صدق باعث قتل بی‌گناهی شود، قبیح و اگر کذب موجب حفظ جان او گردد، حسن است.

برخی دیگر لا اقتضای می‌باشند، مانند: ضرب (زدن) که برای تأدیب، خوب و برای انتقام، بد است.

نکته: بعد از اثبات حسن و قبح عقلی و این که عقل می‌تواند حسن (بایسته بودن) یا قبح (نبایسته بودن) بعضی از افعال را درک کند، اصولیون بحث کرده‌اند که آیا علاوه بر این، هر آن چه نزد عقل حَسَن یا قبیح بود نزد شارع هم حسن یا قبیح است؟

از این رو، در مستقلات عقلی، اصولی‌ها از دو مسئله، بحث می‌کنند:

١- صغری، که کدام فعل اختیاری در نزد عقل، حسن و یا قبیح است؛

٢- کبری، که آیا هر چه را عقل درک نمود و طبق آن حکم کرد، شرع هم طبق آن، به وجوب یا حرمت حکم می‌کند یا نه.

انواع حسن و قبح:

#### ١- اعتباری:

حسن و قبح نیازمند به واسطه در انتصاف شیء به آن دو

حسن و قبح اعتباری، مقابل حسن و قبح ذاتی و عرفی بوده و عبارت است از حسن و قبح فعلی که آن فعل به تنهایی، نه علت تا مه برای حسن و قبح است و نه مقتضی آن، بلکه حسن و قبح آن اعتباری است؛ به این معنا که اگر فعل به اعتبار عناوین ضمیمه شده به آن، در زیر عنوان «حَسَن» قرار گیرد، حُسن، و اگر زیر عنوان «قَبیح» قرار گیرد، قبح پیدا می‌کند و اگر داخل در هیچ کدام نباشد. یعنی نه عنوان حسن بر آن منطبق باشد و نه عنوان قبیح. نه حسن دارد و نه قبح، مانند: عنوان زدن یتیم، که اگر به قصد تأدیب او باشد، زیر عنوان عدل قرار گرفته و حسن است و اگر به عنوان تشفی و تعدی باشد، داخل در عنوان ظلم بوده و قبیح است.

#### ٢- عرضی/ اقتضایی:

حسن یا قبح عارض بر فعل دارای مقتضی خلاف آن

حسن و قبح عرضی، مقابل حسن و قبح ذاتی و به معنای حسن و قبح در افعال است که اقتضای حسن و یا قبح را دارند، ولی بر اثر عارض شدن موانعی، فعل حسن به فعل قبیح و فعل قبیح به فعل حسن تبدیل می‌شود، مانند عنوان صدق که در جای خود دارای حُسن است، ولی گاهی. در صورتی که موجب آشوب و فساد شود. قبیح می‌گردد. و نیز مانند عنوان کذب که قبیح است، اما گاهی بر اثر عوارضی، مانند نجات جان مؤمن، حسن پیدا می‌کند.

#### ٣- ذاتی/ واقعی:

حسن و قبح بی نیاز از واسطه در انتصاف شیء به آن دو

حسن و قبح ذاتی، مقابل حسن و قبح عرضی و اعتباری بوده و مراد از آن این است که برخی از افعال اختیاری علت و تمام موضوع برای حکم عقلا به حسن یا قبح، می‌باشد؛ یعنی عقلا هر جا با این عنوان رو به رو شوند، به حسن یا قبح آن حکم می‌کنند، مانند: عنوان عدل و ظلم، علم و جهل، که عناوین عدل و علم، حسن ذاتی دارد؛ یعنی تمام موضوع برای حکم به حسن می‌باشد. هم چنین، ظلم و جهل، تمام موضوع برای قبح می‌باشد. علت اینکه به این قسم حسن و قبح ذاتی گفته می‌شود این است که این عناوین به خودی خود و به طور مستقل به حسن و قبح متصف بوده و به واسطه در انتصاف محتاج نمی‌باشد.

#### ٤- شرعی:

## ----- «قوله: المقصد الثاني» -----

**مطلب اول:**

مقصد دوم از مقاصد چهارگانه کتاب در رابطه با ملازمات عقلیه می‌باشد که تعریف آن در مباحث آینده خواهد آمد. فهرست مطالبی که در این مقصد مطرح می‌شود عبارتند از:

**۱. مقدمه.**

در این مقدمه دو نکته وجود دارد:

۱- اقسام الدلیل عقلی.

۲- لماذا سمیت هذه المباحث بالملازمات العقلية.

**۲. باب اول.**

این باب درباره مستقلات عقلیه است که یک مسئله می‌باشد.

**۳. باب دوم.**

این باب درباره غیر مستقلات عقلیه است که پنج مسئله می‌باشد.

حسن یا قبح امری به اعتبار تعلق حکم شرع به آن

حسن و قبح شرعی، مقابل حسن و قبح عقلی بوده و عبارت است از حسن و قبح افعال اختیاری انسان که ناشی از حکم شارع به حسن و یا قبح آنها می‌باشد؛ یعنی هر فعلی را که شارع به حسن آن حکم کرد، حسن است و هر فعلی را که به قبح آن حکم نمود، قبیح است؛ به بیان دیگر، تنها مناط حسن و قبح افعال، حکم شارع است و صرف نظر از آن، مناط دیگری برای حسن و قبح وجود ندارد؛ پس اعمال ذاتاً نه خوب و نه بد می‌باشند، بلکه خوبی و بدی آنها به نظر شارع بستگی دارد؛ «الحسن ما حستنه الشارع والقبیح ما قبحه الشارع».

در این نظریه، حسن و قبح تابع اعتبار شارع است، پس اگر شارع قضیه‌ای را به گونه‌ای دیگر اعتبار کند، یعنی آن چه را که تا به حال حسن و نیکو می‌دانست، از امروز به بعد تقبیح نماید، چیزی که تا دیروز نیکو بود از امروز قبیح می‌شود و اگر کاری را که شارع تا کنون قبیح می‌دانست، از امروز نیکو شمارد، آن کار حسن می‌شود.

اشاعره منکر حسن و قبح عقلی افعال بوده و معتقدند حسن و قبح افعال تابع اعتبار شرع است.

عدلیه (معتزله و امامیه) معتقدند برخی افعال با قطع نظر از حکم شارع، در نظر عقل، حسن می‌باشد (به صورت علت تامه یا مقتضی)، مانند: عدالت و علم، و برخی دیگر قبیح می‌باشد، مانند: ظلم و جهل، و تعدادی دیگر نه حسن است و نه قبیح، مانند: راه رفتن و آب خوردن.

**۵- عادی/ عرفی:**

حسن یا قبح یک فعل به اعتبار ملاکات عرفی

حسن و قبح عرفی، به حسن و قبح ناشی از عادت‌ها و آداب و رسوم رایج در میان مردم گفته می‌شود، مانند: احترام گذاشتن به میهمان و پذیرایی کردن از او و بر خاستن در برابر کسی که به مجلس وارد می‌شود.

**۶- عقلی:**

حسن یا قبح یک فعل به اعتبار حکم عقل

حسن و قبح عقلی مقابل حسن و قبح شرعی بوده و به این معنا است که عقل به طور مستقل و بدون کمک شارع، حسن و قبح (خوبی و بدی) افعال را درک می‌کند، مانند: درک خوبی و بدی عدالت و ظلم. این مسئله که آیا مدرک حسن و قبح افعال، عقل عملی است یا عقل نظری، محل بحث است. آن چه مسلم است، این است که درک کننده حسن و قبح به معنای کمال و نقص، عقل نظری است، زیرا کمال یا نقص از اموری است که شایسته دانستن می‌باشد. درک کننده حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت با طبع نیز عقل نظری است، زیرا سازگاری و ناسازگاری با طبع از امور نظری است. اما درک کننده حسن و قبح به معنای مدح و ذم، عقل عملی است، چون این دو از امور عملی می‌باشند؛ یعنی از اموری هستند که فعل و یا ترک آنها، سزاوار است؛ «بینیعی أن یفعل او یترک». از این رو، بحث حسن و قبح عقلی، در حوزه مدرکات عقل عملی است؛ «عدل حسن است» یعنی انجام آن سزاوار است و «ظلم قبیح است» یعنی ترک آن سزاوار است.

----- «قوله: و من الادلة على الحكم الشرعي ... الخ» -----<sup>١</sup>

### مطلب دوّم:

اصولیین امامیه معتقد هستند ادله‌ای که از آنها حکم شرعی استنباط و استخراج می‌شود چهار عدد می‌باشند که عبارتند از:

- کتاب (قسمت آیات الاحکام آن)
- سنت (روایات معصومین)
- اجماع
- عقل.

ولی علماء اخباری همچون محدث جزائری و بحرانی و همچنین علماء اهل سنت عقل را به عنوان دلیل بر حکم شرعی نمی‌پذیرند.

### نکته:

در عبارت کتاب از احکام شرعیّه فرعیّه نام برده شده‌است، برای توضیح این اصطلاحات به هدایة المسترشدين ص ٢ و قوانین ج ١ ص ٥ مراجعه شود.

----- «قوله: و سیأتی فی المباحث الحجة ... الخ» -----<sup>٢</sup>

### مطلب سوّم:

#### نکته ١:

در مقصد دوّم (ملازمات عقلیه) از افراد حکم عقل و در مقصد سوّم (مباحث حجّت) از حجّیت و دلیلیّت عقل بحث می‌شود.

#### توضیح:

اموری که عقل در آنها حکم می‌کند در مقصد دوّم بیان می‌شود ولی مقصد سوّم عهده‌دار بیان این مطالب است که آیا حکم عقل دلیل است یا خیر؟ مثال:

در مقصد دوّم گفته می‌شود عقل به وجوب مقدّمه عند الشارع و همچنین حرمت ضدّ عند الشارع حکم می‌کند پس وجوب مقدّمه و حرمت ضدّ دو فرد از افراد حکم عقل می‌شوند ولی در مقصد سوّم مطرح می‌شود که آیا حکم عقل حجّت است یا خیر؟

با توضیحاتی که در این نکته داده شد روشن می‌شود که در عقل دو بحث وجود دارد:

١- بحث از اموری که عقل در آنها حکم می‌کند.

٢- بحث از دلیل بودن عقل.

١ (ص ٢١٧ سطر اوّل از بالا - چاپ بوستان)

٢ (ص ٢١٧ سوّم از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: و هذا نظير ... الخ» -----<sup>۱</sup>**نکته ۲:**

در مقصد اول (مباحث الفاظ) از افراد ظاهر و در مقصد سوم (مباحث حجّت) از دلیل بودن ظاهر بحث می‌شود. مثال:  
در مباحث الفاظ گفته شد صیغه امر ظهور در وجوب و صیغه نهی ظهور در حرمت دارد. پس ظهور در وجوب و ظهور در حرمت دو فرد از افراد ظاهر محسوب می‌شوند ولی در مقصد سوم بحث می‌شود که آیا ظاهر حجّت و دلیل است یا خیر؟

بنابراین کار مقصد اول صغری سازی و کار مقصد سوم کبری سازی می‌باشد به اینصورت:  
صیغة الامر ظاهرة في الوجوب (نتیجه مقصد اول) - وکلّ ظاهر حجة (نتیجه مقصد سوم) - فصیغة الامر حجة.

----- «قوله: و توضیح ذلک ... الخ» -----<sup>۲</sup>**مطلب چهارم:**

چنانکه در مطلب سوم گفته شد در عقل دو بحث وجود دارد:

۱- بحث درباره اینکه آیا حکم عقل دلیل است یا خیر؟

**توضیح:**

زمانیکه عقلی به حُسن شرعی یک عمل حکم نمود آیا بتوسط این حکم عقل حکم شرع ثابت می‌شود یا خیر؟ یعنی از این حکم عقل کشف می‌شود که شارع در واقع چنین حکمی دارد و یا کشف نمی‌شود به عبارت دیگر آیا این حکم عقل به حُسن شرعی یک عمل دلیل است و می‌توان بر طبق آن ترتیب اثر داد و یا این حکم عقل دلیل نیست؟

و هكذا اگر عقل به قُبْح شرعی یک عمل حکم نمود آیا بتوسط این حکم عقل حکم شرعی، ثابت می‌شود یا خیر؟ یعنی آیا ثابت می‌شود که شارع هم چنین حکمی دارد و یا ثابت نمی‌شود و به عبارت دیگر آیا این حکم عقل به قبح شرعی یک عمل دلیل است و می‌توان بر طبق آن عمل نمود و یا این حکم عقل دلیل محسوب نمی‌شود. مثال:

عقل حکم می‌کند به اینکه عدالت امری است که شرعاً حُسن و انجام آن لازم می‌باشد آیا از این حکم کشف می‌شود که شارع هم در واقع عدالت را حُسن می‌داند و یا کشف نمی‌شود و یا عقل حکم می‌کند به اینکه ظلم امری است که شرعاً قبیح و ترک آن لازم می‌باشد آیا از این حکم کشف می‌شود که شارع هم در واقع ظلم را قبیح می‌داند یا کشف نمی‌شود؟

از این بحث در مباحث حجّت بحث می‌شود و در همان مبحث خواهد آمد که انسان چگونه از غیر کتاب و غیر سنت می‌تواند به حکم شرعی قطع پیدا کند و در آنجا گفته می‌شود که در صورت قطع حجّیت آن ذاتی است و احتیاج به جعل، جاعل ندارد.

۱ (ص ۲۱۷ سطر پنجم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۱۷ سطر هشتم از بالا - چاپ بوستان)

٢- بحث درباره اینکه آیا اساساً عقل می‌تواند با قطع نظر از گفتن شارع حُسن و قُبْح افعال را درک کند و در مرحله دوم به حُسن و قُبْح شرعی افعال حکم نماید یعنی حکم نماید که این افعال در نزد شارع نیز حُسن و قُبْح هستند؟

این بحث طی شش مسأله در مقصد دوم بیان می‌شود که بعد از بحث در هر مسئله‌ای و اثبات درک عقل صغری برای کبری کلی (حجیت عقل) پیدا می‌شود.

## ۱. أقسام الدليل العقلي<sup>(۱)</sup>

### عقل<sup>(۱)</sup>

یکی از منابع شناخت و معارف بشری «عقل» است. و وحی و سنت برای رشد عقل و تکامل اندیشه بشری به وجود آمده‌اند. امام علی (ع) در فلسفه بعثت انبیا در خطبه اول نصح البلاغة می‌فرماید: «خداوند انبیا را فرستاد تا عقل‌های نرفته بشر را شکوفا کنند.»<sup>(۲)</sup> و در اصول عقاید مهم‌ترین و شاید تنها دلیل (لااقل در مکتب مشاء) برای اثبات توحید و نبوت و معاد و ... عقل است. بنابراین هیچ تردیدی وجود ندارد که فی الجملة در استنباط احکام شرعی عقل جایگاه ویژه دارد. زیرا اصولی نیست عقل ملاک هر خیر و شر و معرفت و ثواب معرفتی گردد، و زیربنای معارف اعتقادی بشر باشد، اما در شناخت حسن و قبح واقعی عاجز بماند، و نتواند فروع دین و مسائل شرعی فرعی را اثبات کند.

### سیر تاریخی مبحث عقل در اصول استنباط

در کتاب اصول الفقه<sup>(۳)</sup> آمده: در میان امامیه اولین کسی که به دلیل عقلی به عنوان یکی از پایه‌های شناخت احکام شرعی تصریح کرد، ابن ادریس متوفای ۵۹۸ ه. ق، است که در کتاب سرائر می‌گوید: «هرگاه در مورد مسئله‌ای نه از کتاب و سنت چیزی به دست آمد و نه از اجماع خبری بود، محققان در شناخت حکم آن مسئله، به دلیل عقل تمسک جستند.»<sup>(۴)</sup> بعضی از علمای معاصر<sup>(۵)</sup> می‌گویند نخستین بار عقل توسط مجتهد نوپرداز فقه شیعه ابو علی ابن جنید متوفی ۳۸۱ ه. ق در ردیف منابع اجتهاد و پایه‌های شناخت معرفتی شده، و در مقام استنباط مورد استفاده قرار گرفته است، و پس از ابن جنید شاگرد او فقیه بزرگ شیخ مفید متوفی ۴۱۳ ه. ق در رساله اصولی خود به مبحث عقل اشاره کرده و می‌گوید: اصول احکام عبارت است از کتاب، سنت، و سخنان امامان معصوم. سپس ادامه می‌دهد که از سه راه می‌توان به این اصول دست‌یافت:

۱. به گونه شفاهی؛

۲. از راه اخبار؛

۳. از راه عقل و اندیشه.

پس شیخ مفید نیز عقل را به عنوان راهی برای شناخت احکام شرعی پذیرفته و در کتاب اوائل المقامات، ص ۱۱ به این مطلب تصریح کرده و گفته: «راه شناخت حجیت قرآن و اخبار عقل است.»<sup>(۶)</sup>

پس از شیخ مفید شیخ طوسی در کتاب عدّة الدّاعی معلومات را به دو بخش به شرح زیر تقسیم کرده است:

الف. اکتسابی (نظری)؛

ب. ضروری.

منظور او از معلومات اکتسابی معلوماتی است که از طریق براهین عقلی یا دلایل نقلی حاصل می‌شود.

پس از شیخ طوسی مجتهد جوان و پرنیو این ادریس متوفای ۵۹۸ ه. ق عقل را به عنوان منبع شناخت مطرح کرده است. پس از ابن ادریس محقق صاحب شرایع (متوفای ۶۷۶ ه. ق) با صراحت عقل را به عنوان منبع استنباط ذکر کرده و می‌گوید مستند احکام عبارت است از کتاب، سنت، اجماع و عقل. پس از محقق شهید اول و دیگر اندیشمندان یکی پس از دیگری عقل را به عنوان منبع استنباط حکم شرعی پذیرفته‌اند. در بین اهل سنت اولین کسی که عقل را به عنوان چهارمین دلیل ذکر کرده حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی<sup>(۷)</sup> (متوفای ۵۰۵ ه. ق) از علمای بزرگ شافعیه بوده است.

### جایگاه «عقل»

در استنباط احکام آیا مدرکات عقلی قابل استناد است یا خیر؟ در این باره سه نظریه وجود دارد:

۱. ادراکات عقلی در همه جا قابل استناد است.

۲. در هیچ جا قابل استناد نیست.

۳. ادراکات یقینی و قطعی عقل در استنباط احکام شرعی معتبر است. ولی ادراکات غیر قطعی عقل در استنباط قابل استناد نیست.

در میان اهل سنت آنان که طرفدار «رأی» هستند نظریه اول را قبول دارند. و به دنبال آن قیاس و استحسان و مصالح مرسله ... و نیز معتبر دانسته‌اند. و نخستین کسی که پس از دوران خلفا در اواخر قرن اول این نظریه را پذیرفت ابراهیم بن یزید نفعی متوفای ۹۶ ه. ق بود. و این نظریه در زمان ابو حنیفه آن‌چنان گسترش یافت که حتی عقل را بر نصّ نیز ترجیح می‌دادند.<sup>(۸)</sup>

نظریه دوم را از امامیه «اخباری‌ها» و از اهل سنت «اصحاب حدیث» پذیرفته‌اند. سردمدار اخباری‌های شیعه که این نظریه را پذیرفت میرزا محمد استرآبادی (متوفای ۱۰۲۸ ه. ق) صاحب رجال کبیر منهج المقال است. که پس از او این نظریه توسط ملا محمد امین استرآبادی صاحب الفوائد المدنیّه گسترش یافت. گرچه در بیان مقصود خود عبارات گوناگونی به کار برده‌اند، اما به طور کلی از مجموع سخنان آنان می‌توان سه نوع برداشت ارائه کرد:

۱. انکار حسن و قبح عقلی در متن واقع (و یا عدم دسترسی عقلی به متن واقع).

۲. پذیرفتن حسن و قبح عقلی در متن واقع اما انکار تلازم بین حکم عقل و شرع.

۳. پذیرفتن حسن و قبح و امکان ادراک آن توسط عقل و وجود تلازم بین حکم عقل و شرع ولی انکار وجوب پیروی از حکم شرعی که به وسیله تلازم عقلی ثابت شده باشد. گرچه نتایج هر سه تفسیر یکی خواهد بود و آن انکار حجیت عقل در حیطه احکام فقهی است.<sup>(۹)</sup>

نظریه سوم مورد قبول اکثر علمای امامیه است. البته هر حکم عقلی که موجب قطع به حکم شرعی گردد مورد قبول آنان است. به دیگر سخن به هر قضیه عقلیه‌ای که موجب قطع به حکم شرعی شود «دلیل عقلی» گویند.<sup>(۱۰)</sup> پس اگر دلیل عقلی موجب یقین به حکم شارع گردد حجت خواهد بود، زیرا حجیت هر حجتی به عقل و اثبات شریعت یا عقل است. همان‌طور که توحید، نبوت، و معاد با عقل اثبات می‌گردد، و اگر عقل حجت نباشد خدا و پیامبر و دین اثبات نمی‌گردد. آیا معقول است پای عقل را در معرفت بالاترین و والاترین معرفت یعنی معرفت «الله» باز بگذاریم، اما در اثبات فرع و تشخیص حسن و قبح عاجزش بدانیم؟ به همین دلیل بعضی از علمای اصول می‌گویند: تشکیک در حجیت حکم عقل سفسطه است.<sup>(۱۱)</sup>

در اهمیت عقل همین بس که در روایات عقل را در ردیف انبیا قرار داده‌اند. امام کاظم می‌فرماید:

خداوند دو حجت بر مردم دارد. حجت ظاهری و حجت باطنی. حجت ظاهری انبیا و ائمه‌اند و عقول<sup>(۱۲)</sup> حجت باطنی است. در روایت دیگر پیامبر (ص) می‌فرماید: «اگر در وصف حال کسی فقط خوبی شنیدید به آن قانع نشوید، بلکه ببینید از حسن عقل او چه می‌گویند، زیرا ملاک عقل اوست.»<sup>(۱۳)</sup>

امام باقر می‌فرماید: «وقتی خداوند عقل را آفرید فرمود به عزت و جلال چیزی بهتر و نیکوتر از عقل نیافریدم.»<sup>(۱۴)</sup> امام صادق (ع) می‌فرماید: حجت خدا بر مردم نبی است و حجت بین بندگان و بین خدا عقل است.<sup>(۱۵)</sup> ثواب و عقاب به عقل است، حق و باطل با عقل شناخته می‌شود، و انسان غیر عاقل تکلیف ندارد. خداوند در قرآن می‌فرماید: به راستی در آفرینش آسمان‌ها و زمین و رفت و آمد شب و روز و کشتی که در دریا روان است به سود مردم است و آنچه خدا از آسمان آب بارد، زمین را پس از مردگیش بدان زنده کند و هرگونه جاننداری در آن پراننده نماید و در گردش بادها و ابرهای مسخر میان آسمان و زمین نشانه‌هایی است برای مردمی که تعقل کنند.<sup>(۱۶)</sup> پیامبر (ص) فرموده: قلم تکلیف از دیوانه برداشته شد، تا مادامی که عاقل گردد.<sup>(۱۷)</sup> البته حدود اعتبار عقل سلیم را در حیطه مستقلات عقلی می‌دانیم، بنابراین نه مثل اخباری‌ها و اشاعره عقل را به کلی فاقد اعتبار می‌شناسیم، و نه مانند معتزله به‌طور مطلق آن را معتبر می‌دانیم، بلکه هر جا که بتوان با عقل علم قطعی به حکم شرعی پیدا کرد، بی‌تردید عقل در آن مورد حجیت است. اما اگر علم و قطع حاصل نشود مثل همه ظنون زمانی که دلیل خاص بر حجیت آن اقامه شود، حجیت است.

تذکر این نکته ضروری است که مرادمان از عقل معتبر «عقل نظری» است، و چون احکام توقیفی‌اند لذا عقل به‌وسیله «قاعده ملازمه» قادر به درک احکام است.

امامیه از عقل به‌عنوان رکن اجتهاد در سه مورد استفاده می‌کنند:

۱. ملاکات احکام یا (فلسفه احکام)<sup>(۱۸)</sup>

۲. رابطه‌های عقلی یا (ملازمات عقلیه)<sup>(۱۹)</sup>

۳. بنای عقلاء<sup>(۲۰)</sup>

### عقل در عرض یا در طول دیگر مبانی استنباط؟

علمای اصول<sup>(۲۱)</sup> می‌گویند: عقل در طول کتاب و سنت و اجماع است. به همین دلیل این ادیس می‌گوید: هرگاه برای استنباط مسئله شرعی دلیلی از کتاب و سنت و اجماع یافت نشود، محققان به دلیل عقل اعتماد می‌کنند. در انتهای بحث به نکته‌ای که برخی از محققان به آن پرداخته‌اند با تلخیص اشاره می‌شود: دو مطلب باید از هم تفکیک شد:

۱. رابطه عقل با شرع؛

۲. رابطه عقل با منابع شناخت احکام (کتاب و سنت و اجماع).

در مورد رابطه عقل با شرع: حقیقت این است که شارع از آن جهت که رئیس عقلاست حکم او با احکام عقل سلیم همگام است، و فرض انفکاک آن دو از یکدیگر صحیح نیست، بلکه باید گفت حکم عقل در عرض حکم شرع است. و اما رابطه عقل با منابع شناخت احکام: بدون تردید قرآن قطعی‌ترین سند و ظنی‌الدلالة است، یعنی قرآن از طرف خداوند نازل شده است در حالی که آنچه فقیه در مقام اجتهاد از ظاهر قرآن استنباط می‌کند، قطعی نبوده و شاید مورد نظر شارع نیز نباشد. همان‌گونه که روایات و اجماع نیز نه حجیت ذاتی دارند، و نه دلالتشان قطعی است، در حالی که حکم عقل در مستقلات عقلیه روشن و قطعی است، و حجیت آن نیز ضروری است. طبعاً عقل در مستقلات عقلیه از جایگاه مستحکم‌تری نسبت به سایر منابع برخوردار است. بنابراین عقل نه تنها هم‌ردیف و در عرض دیگر منابع نیست، بلکه واجد اولویت است. و از این دیدگاه است که مرحوم صاحب حدائق (در ج ۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۲) به حجیت عقل فطری تصریح می‌کند. البته دو نکته را نباید از نظر دور داشت:

۱. احکام عقلی در زمینه مستقلات عقلی پاسخگوی همه پرسش‌های فقهی نیستند، زیرا احکام عقلی کلی است در حالی که کار فقیه استنباط مسائل شرعی فرعی است، که بیشتر آنها تعبدی‌اند، و از دایره مستقلات عقلی خارج هستند و در شناخت بیشتر احکام فرعی شرعی تنها راه، مراجعه به منابع شرعی (کتاب، سنت، اجماع) است. زیرا عقل در زمینه آن مسائل به ملاک‌های واقعی دسترسی ندارد.

۲. برخی از احکام عقلی (به حکم خود عقل) در مرتبه فقدان نصّ و دلیل معتبر شرعی است، و قبل از مراجعه به کتاب و سنت و اجماع نمی‌توان به آنها تمسک کرد. مثل حکم به «قبح عقاب بلا بیان». پس در چنین مواردی ابتدا باید به منابع کتاب و سنت و اجماع مراجعه کرد، و اگر از آنها بیان به دست آمد نوبت به حکم عقل نمی‌رسد، و اگر بیان به دست نیامد در آن صورت حکم عقل جاری است. و ظاهراً کسانی که عقل را در طول کتاب و سنت و اجماع دانسته‌اند منظورشان چنین احکام عقلی است و نه مطلق احکام عقلی.<sup>(۲۲)</sup>

عقل عملی

اگر مدرکات انسان از اموری باشند که علم به عمل و یا ترک آن تعلق بگیرد آن را «عقل عملی» گویند، مثل خوبی کار عادلانه و زشتی ترک آن و خوبی ترک ظلم و زشتی ارتکاب آن.

### عقل نظری

اگر مدرکات انسان از چیزهایی باشد که علم به خودش تعلق گرفته و کاری به عمل و ترک آن نداشته باشد آن را «عقل نظری» گویند، مثل کلّ بزرگتر از جزء است، مجموع زوایای یک مثلث مساوی است با دو قائمه.

- (۱). فوائد الاصول، ج ۳، ص ۵۷؛ الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۲۷۷؛ اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۲۵.
- (۲). قال علی: «فیعت فیهم رسله ... و بیروا لهم دفاتن العقول» فتح البلاغه، خطبه اول.
- (۳). اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۲۲.
- (۴). فاذا فقدت الثلاثة (بمعنی الكتاب و السنّة و الاجماع) فالمتعمد عند المحققین التمسك بدلیل العقل فیها.
- (۵). کیهان اندیشه، شماره ۲۱، سال ۶۷.
- (۶). تمام مطالبی که از شیخ مفید نقل شده از کتاب مختصر التذکره به اصول الفقه، است و در کتاب اوائل المقالات، یافت نشد. همان گونه که مطلب نقل شده از صفحه ۱۱ اوائل المقالات ظاهراً صحیح نباشد، بلکه از ص ۲۸ مختصر التذکره بوده که می گویند: العقل و هو السبیل الی معرفه حجیه القرآن و دلائل الاخبار.
- (۷). المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۲۱۷ «مستند الاحکام الكتاب و السنّة و الاجماع و العقل».
- (۸). کیهان اندیشه، همان جا.
- (۹). مأخذ پیشین، همان جا.
- (۱۰). اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۲۵ و ۱۲۹.
- (۱۱). مأخذ پیشین، همان جا.
- (۱۲). عن الکاظم (ع) قال «یا هشام إنّ لله علی الناس حکمتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة، فانما الظاهرة فانزل و الالباء و الائمة. و اما الباطنة فالعقول»، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵.
- (۱۳). عن ابی عبد الله قال قال رسول الله: «اذا بلعکم عن رجل حسن حال فانظروا فی حسن عقله فانما بجاری بعقله»، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹.
- (۱۴). عن ابی جعفر (ع) قال «لما خلق الله العقل استنطقه ... ثم قال و عزّی و جلال ما خلقت خلقا هو احبّ الی منک ...» اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵.
- (۱۵). عن ابی عبد الله (ع) قال «حجة الله علی العباد النبوی و الحجة فیما بین العباد و بین الله العقل». اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸.
- (۱۶). سورة بقره، آیه ۱۶۴: «أَنْ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وِ الْخِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وِ الْمَلَكِ الَّذِي تَحْمِي فِي الْبَحْرِ مِمَّا يَنْفَعُ النَّاسَ وِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وِ بَشَأَ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وِ تَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وِ السَّحَابِ الْمُسْتَجَرِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وِ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ».
- (۱۷). قال رسول الله (ص): «رفع العلم عن الجنون حتی یفیک».

### (۱۸). ملاکات احکام

ملاک یعنی علت و منشا. هرگاه ملاک و علت حکم مشخص باشد و یا به دیگر سخن اگر علت قطعی حکمی از طرف شارع و قانونگذار معرفی گردد، می توان حکم را به هر موردی که آن علت و ملاک وجود داشته باشد سرایت داد. چنانچه امام صادق (ع) می فرماید: چون آب چاه دارای منبع و ماده است لذا به مجرد ملاقات با نجاست نجس نمی شود. <sup>۱</sup> در این روایت علت اینکه آب با ملاقات به نجاست نجس نمی شود بیان شده است و آن منبع و ماده دار بودن آن آب است. نتیجه می گیریم در هر آبی که چنین ملاک و علتی وجود داشته باشد حکم به عدم نجس می شود. در ماده ۱۹۵ قانون مدنی آمده: «اگر کسی در حال مستی یا پیهوشی یا در خواب معامله کند آن معامله به واسطه فقدان قصد باطل است.» بنابراین اگر معامله مکره هم به سرحد فقدان قصد برسد باطل است.

(۱). قال الرضا (ع) «ما البرء واسع لا یفسده شيء لأن له ماده، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۱۰۵».

### (۱۹). قاعده ملازمه<sup>(۱)</sup>

مقصود از قاعده ملازمه که به ملازمه حکم عقل و شرع معروف است و به عبارت: «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع و کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل» بیان می شود، این است که: هر جا عقل یک «مصلحت» و یا یک «مفسده» قطعی را کشف کند به دلیل «لمی» و از راه استدلال از علت به معلول حکم می کنیم که شرع نیز در اینجا حکمی دایر بر استنباط آن مصلحت و یا دفع آن مفسده دارد. هر چند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد. و هر جا که شرع حکم وجوبی یا تحریمی یا استحبابی یا کراهتی بنهد و ما به دلیل آن و از راه استدلال از معلول به علت، کشف می کنیم که مصلحت و مفسده ای در کار است. هر چند بالفعل عقل ما از وجود آن مصلحت یا مفسده آگاه نباشد.

به دیگر سخن وقتی عقلای عالم با عقل خود رویی یا تارویی عملی را درک کردند قهراً شارع که خود رئیس عقلاست، این حکم را خواهد داد. همان گونه که شارع به عنوان رئیس عقلا اگر حکمی داشته باشد چون حکم او مطابق عقل سلیم است، طبعاً عقلای عالم نیز به چنان حکمی معتقد خواهند بود.<sup>(۲)</sup>

برخی از اخباری ها منکر ملازمه ای هستند. همان گونه که بعضی از اصولیین نیز (صاحب فصول) منکر ملازمه واقعی هستند، و فقط ملازمه ظاهری را قبول دارند، و می گویند: گاهی شارع به جهت مصالح اهمّ از ارتکاب قبیح جلوگیری نمی کند، و مواردی را که دارای مفسده است نمی فرماید. لذا پیامبر می فرماید: اگر بر اتم دشوار نبود همه را امر به مسواک کردن می نمودم.<sup>(۳)</sup> و یا علی علیه السلام می فرماید: خداوند بعضی از امور را به سکوت برگزار کرده است، و این سکوت از روی فراموشی نبوده است.<sup>(۴)</sup> مرحوم نائینی در جواب صاحب فصول می گوید: در صورت اعتراف به اینکه احکام تابع مصالح و مفاسد است، و اینکه عقل چنین مصالح و مفاسدی را درک خواهد کرد، طبعاً انکار ملازمه پس از چنین اعترافاتی امر بی معنایی است.<sup>(۵)</sup>

(۱). فوائد الاصول، ج ۳، ص ۶۰؛ الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۵۱۳.

(۲). عدل الهی، ص ۳۴.

(۳). قال رسول الله (ص) «لو لا اشدق علی لاقی لامرئ بالسنوک»، بحار الانوار، ج ۸۰، ص ۳۴۰.

(۴). قال علی «إنّ الله سکت عن اشیاء و لم یسکت عنها نسیان»، فتح البلاغه، کلمات قصار ۱۰۵.



----- «قوله: ۱- اقسام الدليل عقلي ... الخ» -----<sup>۱</sup>**مطلب اول:**

دلیل عقلی و یا حکمی که عقل می‌کند بر دو نوع است:

- ۱- حکمی که عقل در او استقلال دارد؛ یعنی به تنهایی به آن حکم می‌کند. ✓  
به این حکم عقل، حکم عقلی مستقل یا دلیل عقلی مستقل گویند.
- ۲- حکمی که عقل به تنهایی به آن حکم نمی‌کند بلکه برای حکم احتیاج به کمک دارد. ✓  
به این حکم عقل، حکم عقلی غیر مستقل یا دلیل عقلی غیر مستقل گویند.

**توضیح:****مرحله ۱:**

علم و یقین به حکم شرعی احتیاج به سبب دارد، چون علم از ممکنات است یعنی از اموری است که نسبت به وجود و عدم لا اقتضاء است که نه اقتضاء وجود دارد و نه اقتضاء عدم و لذا اگر موجود شود، حتماً علت و سببی او را بوجود آورده است و إلا بدون سبب موجود نمی‌شود و به بیان دیگر علم به حکم شرعی حادث است که نبوده است، سپس برای انسان پیدا شده است و هر حادثی احتیاج به سبب دارد، پس علم نیز احتیاج به سبب دارد، سبب علم یکی از انواع دلیل است که عبارتند از:

- ۱- استقراء: استقراء سبب برای علم به حکم شرعی نمی‌شود.

**دلیل:**

«لأنَّ الحاصل لا یفید و المفید لا یحصل».

یعنی استقرائی که حصولش ممکن است که همان استقراء ناقص باشد، مفید نیست چون ظن آور است نه یقین آور و استقرائی که مفید است و علم آور می‌باشد که همان استقراء تام است حاصل نمی‌شود.

(۵). فوائد الاصول، ج ۳، ص ۶۳.

(۲۰). بنای عقلاء<sup>(۱)</sup>

بنای عقلاء عبارت است از روش عموم مردم در گفتگو و معاملات و روابط اجتماعی آنان. به گرایش عمومی و عرف عام «بنای عقلاء» گفته می‌شود. مثل رجوع به خیره، عمل به ظاهر کلام. به مبحث «عرف و عادت» رجوع شود.

در کتاب الاصول العامه<sup>(۲)</sup> شش طریق برای قطعیت صدور روایات ذکر شده که یکی از آن طرق «بنای عقلاء» است. همچنین در کتاب اصول الفقه<sup>(۳)</sup> اولین دلیل بر حجیت استصحاب «بنای عقلایی» کاشف از رأی معصوم شمرده شد. همان گونه که اکثریت قریب به اتفاق علمای اصول مهم‌ترین دلیل بر حجیت خبر واحد را «بنای عقلاء» می‌دانند. حاصل اینکه در بسیاری از موارد علم اصول به «بنای عقلاء» تمسک شده است.

(۱). کفایة الاصول، ج ۲، ص ۹۸؛ الاصول العامه للفقه المقارن، ص ۱۹۴؛ اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۸۹؛ انوار الهیة، ج ۱، ص ۳۱۳.

(۲). الاصول العامه للفقه المقارن، ص ۱۹۴.

(۳). اصول الفقه، ج ۴، ص ۲۸۹.

(۲۱). کیهان اندیشه، همان‌جا.

(۲۲). کیهان اندیشه، همان‌جا.

- ۲- تمثیل: تمثیل نیز سبب برای علم به حکم شرعی نمی‌شود، چون تمثیل همان قیاس فقهی است که بتوسط آن حکم شرعی ثابت نمی‌شود.
- ۳- قیاس: یگانه سبب برای علم به حکم شرعی قیاس منطقی است اعمّ از آنکه اقترانی یا استثنائی باشد، هر قیاس از دو مقدمه بنامهای صغری و کبری تشکیل شده است.

## مرحله ۲:

دو مقدمه‌ای که در قیاس بکار رفته است، چهار صورت دارند:

- ۱- گاهی هر دو مقدمه غیر عقلی است.
- ✓ در اینصورت به دلیلی که از این دو مقدمه تشکیل شده است، دلیل شرعی گویند.

### مثال:

«الماء المشكوك في طهارته طاهرٌ» - «و الماء الطاهر يجوز شربه» ← «فالماء المشكوك في طهارته يجوز شربه»

حاکم به مقدمه اول و مقدمه دوم شرع است.

- ۲- گاهی هر دو مقدمه عقلی است، یعنی حاکم به هر دو مقدمه عقل است.
- ✓ در اینصورت به دلیلی که از این دو مقدمه تشکیل شده است، دلیل عقلی مستقل و با حکم عقلی مستقل گویند.

### مثال اول:

«العلم متغيّر» - «و كلّ متغيّر حادث» ← «فالعالم حادث»

### مثال دوم:

«العدل يحسن فعله عقلاً» - «و كلّ يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً بحکم العقل» ← «فالعدل يحسن فعله شرعاً»

حاکم به هر دو مقدمه عقل است، مثال اول برای مستقلات عقلیه ای است که حکم شرعی از آن استخراج می‌شود.

- ۳- گاهی مقدمه اول غیر شرعی و مقدمه دوم شرعی است.
- ✓ در اینصورت به دلیلی که از این دو مقدمه تشکیل شده است، دلیل شرعی گویند

### مثال:

«هذا خمر» - «و كلّ خمر حرام» ← «فهذا حرام».

حاکم به صغری غیر شرع و حاکم به کبری شرع است.

- ۴- گاهی مقدمه اول شرعی (غیرعقلی) و مقدمه دوم عقلی است.
- ✓ در اینصورت به دلیلی که از این دو مقدمه تشکیل شده است دلیل عقلی غیر مستقل و یا حکم عقلی غیر مستقل گویند و سبب این نامگذاری آن است که عقل برای رسیدن به نتیجه از حکم شرع کمک گرفته است.

**مثال:**

«الصلاة واجبة» - «و كلّ واجب تجب مقدمته شرعاً بحکم العقل» ← «فالصلوة تجب مقدمته شرعاً بحکم العقل»  
 حاکم به مقدمه اول شرع و حاکم به مقدمه دوم عقل است.  
 با این دو مرحله معنای حکم عقلی مستقلّ و غیر مستقلّ روشن شد.<sup>۱</sup>  
 ----- «قوله: و إن كان قد يقولون ... الخ» -----<sup>۲</sup>

**نکته:**

گاهی به مطلبی بدیهی همچون «الكلّ أعظم من الجزء و ...» اشاره می کنند و می گویند این مطلب از مستقلات عقلیه است، در این تعبیر مطلب بدیهی است که عقل بدون فکر و اندیشه و استدلال به آن حکم می کند، پس اصطلاح مستقلات عقلیه دو معنا پیدا می کند:

۱- دلیلی که دو مقدمه آن عقلی است.  
 ۲- مطلب بدیهی که عقل بدون اندیشه بدان حکم می کند. مقصود اصولیین از مستقلات عقلیه معنای اول است.

**۲. لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟****مطلب اول:**

----- «قوله: ۲- لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات ... الخ» -----<sup>۳</sup>

تعریف ملازمه عقلیه: ملازمه عقلیه این است که عقل حکم می کند به اینکه بین حکم شرع و حکمی دیگر ملازمه می باشد.

آن حکم دیگر یکی از سه صورت را دارد:

۱- گاهی حکم عقلی است، مثل اینکه عقل به حُسن عدالت حکم می کند آنگاه بحث می شود که آیا ملازمه این حکم عقلی، حکم شرعی می باشد و یا خیر؟  
 به عبارت دیگر: بین این دو حکم ملازمه است یا خیر؟

۲- گاهی حکم شرعی است، مثلاً زمانیکه شارع به وجوب صلاة حکم می کند، بحث می شود که آیا ملازمه این حکم (وجوب صلوة) حکم دیگری (وجوب شرعی مقدمه) می باشد یا خیر؟  
 به عبارت دیگر: بین این دو حکم شرعی ملازمه است یا خیر؟

و یا زمانیکه انسان قصد دارد نماز را بجای آورد وظیفه او در حالت اختیار وضوء می باشد و اما اگر وضوء برای او ممکن نبود وظیفه او تیمم است. به تیمم چون در حالت اضطرار مورد امر شارع قرار گرفته است مأمور به به

۱ اصطلاحات ص ۱۳۴.

۲ (ص ۲۱۸ سطر پانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

۳ (ص ۲۱۹ سطر پائین صفحه - چاپ بوستان)

امر اضطراری گویند. آنگاه بعد از انجام نماز با تیمم، اضطرار در داخل وقت و یا خارج از وقت زائل و انسان واجد آب شد در اینجا این بحث مطرح می‌شود که آیا لازمه انجام مأمور به امر اضطراری، اجزاء است یا خیر؟ یعنی سقوط اداء در داخل وقت و قضاء در خارج وقت.

۳- گاهی حکم عقلی و حکم شرعی نیست، مثل اینکه حکم از روی عادت و یا انفعالات نفسانیّه و یا ... باشد.

### مثال:

عادت انسان‌ها، حکم به احترام قادم می‌کند. در اینجا این بحث مطرح می‌شود که آیا لازمه این حکم عادت، حکم شرعی (وجوب احترام) است یا خیر؟

به عبارت دیگر: بین این دو حکم ملازمه است یا خیر؟

چنانکه ملاحظه می‌کنید در هر سه صورت لازم، حکم شرعی می‌باشد ولی ملزوم گاهی عقلی و گاهی شرعی و گاهی غیرهما می‌باشد.

----- «قوله: و قد یخفی علی الطالب ... الخ» -----<sup>۱</sup>

## مطلب دوم:

### سؤال:

گاهی در علم اصول به مباحثی که درباره مستقلات عقلیه و غیر مستقلات است ملازمات عقلیه گویند؟

### توضیح سؤال:

مقصد دوم کتاب از دو باب تشکیل شده است:

باب اول: در رابطه با حکم عقلی مستقل و یا مستقلات عقلیه می‌باشد.

باب دوم: در رابطه حکم عقلی غیر مستقل و یا غیر مستقلات عقلیه می‌باشد. آنگاه در علم اصول به مجموع این اباحت ملازمات عقلیه گویند، سؤال این است که علت این نامگذاری چیست؟

### جواب اجمالی:

چون علماء اصول در علم اصول از ملازمات عقلیه بحث می‌کنند و در کبرای این دو نوع دلیل، ملازمات عقلیه بکار رفته است، از این جهت، بحث مستقلات و غیر مستقلات از نظر اصولی داخل در ملازمات عقلیه می‌شود.

### جواب تفصیلی:

جواب تفصیلی را در ضمن دو مرحله بیان می‌کنیم: در مرحله اول این نکته مطرح می‌شود که چرا در علم اصول، بحث درباره مستقلات عقلیه را ملازمات عقلیه گویند و در مرحله دوم بحث درباره غیر مستقلات عقلیه است که چرا به بحث درباره آن ملازمات عقلیه گویند.

### مرحله ۱:

مستقلات عقلیه و یا حکم عقلی مستقل از دو مقدمه تشکیل شده است:

**صغری:** صغری در بیان حکم عقل در افعال اختیاریه می‌باشد یعنی در صغری بیان می‌شود، که عقل در کدامیک از افعال اختیاریه حکم به حُسن و در کدامیک حکم به قُبْح می‌کند. وظیفه علم اصول، بیان حکم عقل در افعال اختیاریه نیست بلکه وظیفه علوم دیگری همچون علم کلام می‌باشد لذا در علم اصول از صغری به عنوان مقصود اصلی بحث نمی‌شود. بله در اصول صغری به عنوان مقصود تبعی مورد بحث قرار می‌گیرد یعنی صرفاً بخاطر اینکه صغری برای کبری مورد بحث است.

**کبری:** کبری بیان ملازمه می‌کند، یعنی بیان اینکه بین حکم عقل در صغری و حکم شرع ملازم است و چون حاکم به این ملازمه عقل است به آن ملازمه عقلیه گویند و اَمَّا آیا حقیقتاً بین حکم عقل و حکم شرع لازم است و یا خیر، در محلّ خودش خواهد بود. در علم اصول از این کبری (ملازمه عقلیه) بحث می‌شود. به همین جهت در این علم به بحث از حکم عقلی مستقل، ملازمات عقلیه گویند.

### مثال برای مرحله ۱:

**صغری:** «العدل يحسن فعله عقلاً»

**کبری:** «و کَلَّمَا يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً بحکم العقل».

**نتیجه:** «فالعدل يحسن فعله شرعاً بحکم العقل»

**أما صغری:** در صغری بیان شده است که عقل به حُسن عدالت حکم می‌کند این صغری چون حاکم به آن عقل است، قضیه عقلیه می‌باشد و طبق عقیده مصنف این صغری از مشهورات است، یعنی از قضایائی است که عقلاء بر آن اتفاق نظر دارند، چون حفظ نظام و با بقاء نوع انسان به آن بستگی دارد. مشهورات پایگاهی جز پذیرش عموم مردم ندارند به گونه‌ای که اگر پذیرش عموم را از این نوع از قضایاء بگیریم واقعیتی برای آنها باقی نمی‌ماند، پس تمام واقعیت و حقیقت این قضایاء همین پذیرش عموم است. طبق عقیده حق، این قضیه از یقینیات است.<sup>۱</sup> توجه به این مطلب لازم است که به مشهورات، محمودات، آراء محموده و تأدیبات صلاحیه نیز گویند.

**أما کبری:** در کبری با بیان ملازمه شده است که بین حکم عقل به عدالت با حکم شرع ملازمه است، توجه داشته باشید که معنای کبری حجیت عقل نیست، یعنی محتوی و مضمون کبری این نیست که عقل حجّت است و لذا ممکن است کسی نتیجه را قبول نکند و حال آنکه اگر معنای کبری حجیت عقل می‌بود، انکار نتیجه، غلط است، بلکه محتوای کبری حکم عقل به ملازمه است و این غیر از حجیت عقل است.

**أما نتیجه:** نتیجه صغری و کبری این می‌شود:

بحکم عقل، عدالت در شرع نیکو است و اَمَّا این حکم عقل حجّت است و یا خیر، در مقصد سوم از آن بحث می‌شود، پس این صغری و کبری موضوع برای مقصد سوم از که حجیت عقل است مهیا می‌کند، به این معنا که این نتیجه برای قیاس قرار می‌گیرد که کبرای آن حجیت عقل است، به اینصورت:

«العدل يحسن فعله شرعاً بحكم العقل» «و حكم العقل حجّة» ← «فالعدل يحسن فعله شرعاً بالحجّة»  
با این مرحله علت نامیدن بحث حکم عقلی مستقل به ملازمات عقلیه روشن شد.

## مرحله ۲:

غیر مستقلات عقلیه و یا حکم عقلی غیر مستقل از دو مقدمه تشکیل شده است:

**صغری:** صغری چون شرعی می‌باشد، یعنی حاکم به آن شرع است. لذا در علم اصول از آن بحث نمی‌شود و اگر در علم اصول از آن بحث می‌شود صرفاً بخاطر این است که مقدمه و صغری برای کبری مورد بحث است پس مقصود تبعی است نه مقصود اصلی.

**کبری:** کبری بیان ملازمه می‌کند که بین حکم شرعی در صغری با حکم شرعی دیگر ملازم است و چون حاکم به این ملازمه، عقل است به آن ملازمه عقلیه گویند و اما حقیقتاً بین حکم شرعی در صغری و حکم شرعی دیگر ملازمه است یا خیر، در محل خودش خواهد آمد. در علم اصول از این کبری (ملازمات عقلیه) بحث می‌شود. به همین جهت در این علم به بحث از حکم عقلی غیر مستقل، ملازمات عقلیه گویند.

## مثال برای مرحله ۲:

**مثال ۱:** «هذا الفعل واجب شرعاً» «و كلّ واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدّمه شرعاً» ← «فهذا الفعل يلزمه عقلاً وجوب مقدّمه شرعاً»

صغری چون حاکم به آن شرع است لذا قضیه شرعیّه می‌باشد که در علم فقه مورد بحث قرار می‌گیرد و در کبری بیان ملازمه شده است که بین وجوب شرعی یک عمل و وجوب شرعی مقدمه‌اش ملازمه است و چنانکه در مرحله اول توضیح داده شد نتیجه این قیاس، صغری برای قیاس دیگر قرار می‌گیرد که کبری آن حجیت عقل است.

**مثال ۲:** «هذا الفعل واجب شرعاً» «و كلّ واجب شرعاً يلزمه عقلاً حرمة ضدّه شرعاً» ← «فهذا الفعل يلزمه عقلاً حرمة ضدّه شرعاً»

**مثال ۳:** «هذا المأتی به (نماز با تیمّم) مأمور به فی حال الاضطرار» «و كلّ مأتی به و هو مأمور به فی حال الاضطرار يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأموریه حال الاختیار (نماز با وضوء)» ← «فهذا المأتی به يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختیار»

توضیح این دو مثال عیناً مثل مثال اول است.

با این مرحله نیز علت نامیدن بحث حکم عقلی غیر مستقل به ملازمات عقلیه روشن شد.

## الخلاصة

----- «قوله: الخلاصة» -----<sup>١</sup>

## نکته:

خلاصه مطلب اول و دوم این می‌شود که ملازمات عقلیه (حکم عقلی مستقل و حکم عقلی غیر مستقل) از دو مقدمه تشکیل شده است:

**صغری:** صغری دائماً در علم دیگری غیر از علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرد اعم از آنکه عقلیه باشد چنانکه در حکم عقلی مستقل چنین است و یا شرعی باشد چنانکه در حکم عقلی غیر مستقل چنین است.

**کبری:** مضمون کبری همان ملازمه عقلیه بین حکم شرع و حکمی دیگر می‌باشد، اعم از آنکه حکم دیگر عقلی یا شرعی یا غیرهما باشد که توضیح آن در مطلب اول گذاشت. در علم اصول تنها از اثبات این کبری بحث می‌شود. آنگاه نتیجه صغری و کبری، صغری برای قیاس دیگری قرار می‌گیرد که کبرای آن حجیت عقل است که از این کبری در مقصد سوم بحث می‌شود چنانکه توضیح داده شد.

----- «قوله: و علی هذا فینحصر بحثنا ... الخ» -----<sup>٢</sup>

## نکته:

مقصد دوم دارای دو باب است که باب اول درباره مستقلات عقلیه و باب دوم درباره غیر مستقلات عقلیه می‌باشد.

١ (ص ٢٢١ - چاپ بوستان)

٢ (ص ٢٢٢ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

## الباب الأول المستقلات العقلية

### تمهيد

----- «قوله: الظاهر انحصار المستقلات العقلية ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

دلیل عقلی مستقل و یا مستقلات عقلیه بر دو نوع است:

۱- مستقلات عقلیه ای که نتیجه آنها حکم شرعی نمی‌باشد و به عبارت دیگر بتوسط آنها حکم شرعی استنباط و استخراج نمی‌شود و بوسیله آن نمی‌توان حکم شرعی را به دست آورد. مثل:

«العالم متغیر» «و کلّ متغیر حادث» ← «فالعالم حادث»

حاکم به مقدمه اول و دوم عقل است و لذا به این دلیل، دلیل عقلی مستقل گویند. نتیجه این دلیل چنانکه ملاحظه می‌کنید، حکم شرعی نیست و نمی‌توان بوسیله آن به حکم شرعی رسید.

۲- مستقلات عقلیه ای که نتیجه آن حکم شرعی می‌باشد و به عبارت دیگر بوسیله آن می‌توان حکم شرعی را بدست آورد. این نوع از مستقلات عقلیه منحصرأ دارای یک مسئله بنام حُسن و قُبْح عقلی می‌باشد. با توجه به اینکه این مسئله در سه علم کلام و اخلاق و اصول مطرح است و در کتب متعارف اصول از قبیل رسائل و کفایه مورد بحث قرار نگرفته است ما بطور تفصیل این مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

----- «قوله: وقع البحث هنا ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب دوم:

در مسئله حُسن و قُبْح چهار بحث وجود دارد که کاملاً مرتبط با هم می‌باشند، بنحوی که هر بحثی از مبادی بحث بعدی بوده و بیانگر موضوع آن است. این اباحت به ترتیب کتاب عبارتند از:

----- «قوله: أنه هل تثبت الافعال ... الخ» -----<sup>۳</sup>

### بحث (۱)

آیا با قطع نظر از امر شارع به افعال و نهی شارع از افعال، برای افعال در واقع حُسن و قبح ثابت است بطوریکه از دیدگاه عقل، بعضی از افعال در واقع حُسن و پسندیده باشند و بعضی دیگر قبیح و ناپسند و یا اینکه با قطع نظر از حکم شارع، حُسن و قبح در واقع برای افعال ثابت نیست، بلکه کار حَسَن و پسندیده به کاری گفته می‌شود که شارع او را تحسین کرده باشد و کار قبیح و ناپسند به کاری گفته می‌شود که شارع او را تقبیح کرده باشد. پس بدون حکم و امر و نهی شارع، افعال در واقع نه حَسَن هستند و نه قبیح؟

به عبارت دیگر آیا حُسن و قبح برای افعال ذاتی و واقعی است و یا اینکه شرعی و جعلی؟

در این بحث دو نظریه وجود دارد:

۱ (ص ۲۲۳ سطر اول از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۲۳ سطر پنجم از بالا - چاپ بوستان)

۳ (ص ۲۲۳ سطر ششم از بالا - چاپ بوستان)



- ۱- نظریه اشاعره: قبل از بیان شارع، حُسن و قبح برای افعال ثابت نیست، بلکه بعد از تحسین و تقبیح شارع فعل حَسَن و قبیح می‌شود. بنابراین با قطع نظر از بیان شارع، افعال نه حَسَن هستند و نه قبیح.
- ✓ طبق این نظریه، کار خداوند حَسَن است.
- خلاصه: حُسن و قبح برای افعال شرعی است.
- ۲- نظریه عدلیه. (شیعه و معتزله)

قبل از بیان شارع، حُسن و قبح برای افعال ثابت است، به این معنا که بعضی از افعال در واقع حُسن و بعضی قبیح و بعضی همچون مباحات فاقد هر دو وصف می‌باشند و شارع به فعل حُسن امر و از فعل قبیح نهی می‌کند، نه اینکه بعد از امر و نهی فعل حَسَن و قبیح شود.

✓ طبق این نظریه کار حَسَن، کار خداوند است.

خلاصه: حُسن و قبح برای افعال ذاتی و عقلی است.

عدلیه صفت عدالت و حکمت را از راه حُسن و قبح عقلی برای خدا اثبات می‌کنند، چون متکلمان اسلامی وقتی خدا را به حکمت و عدل توصیف می‌کنند در بیان علّت و فلسفه این دو وصف، یاد آور می‌شوند که کار عبث و بیهوده و یا رفتار خارج از عدل و داد قبیح و زشت است و ساحت الهی از آن منزّه و پیراسته می‌باشد. بنابراین اعتقاد به عدالت و حکمت باری تعالی مبتنی بر حُسن و قبح عقلی است.<sup>۱</sup>

توجه به این مطلب ضروری است که این بحث اول از مباحثی است که در علم کلام مورد بحث قرار می‌گیرد و اگر در علم اصول مطرح می‌شود، صرفاً بخاطر این است که این بحث از مبادی و مقدمات بحث اصولی بوده و بیانگر موضوع آن است. توضیح:

آنچه که در علم اصول مورد نظر می‌باشد این است که آیا بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه است و یا خیر؟ حال اگر در بحث اول قائل به نظریه عدلیه باشیم جایگاه برای بحث دوم و نتیجتاً مسئله ملازمه پیدا می‌شود و گفته می‌شود که اگر عقل به حُسن و یا قبح عملی حکم نمود، آیا لازمه حکم عقل، حکم شرع است یا خیر؟ اما اگر قائل به نظریه اشاعره شویم جایگاهی برای بحث دوم و نتیجتاً مسئله ملازمه نخواهد بود چون طبق نظریه اشاعره حُسن و قبح در واقع وجود ندارد، تا عقل آن را درک نماید و در صورت عدم ادراک عقل، بحث از ملازمه بی‌معناست.<sup>۲</sup>

## نکته ۱:

با توضیحاتی که در بحث اول داده شد دو نکته روشن می‌شود:

- ۱- اصل نزاع بین عدلیه و اشاعره در ثبوت حُسن و قبح واقعی است، ولی بعضی علماء نزاع بین عدلیه و اشاعره را در بحث دوم قرار داده‌اند یعنی این بحث که آیا عقل می‌تواند حُسن و قبح افعال را درک کند و یا خیر؟

۱ حسن و قبح عقلی ص ۸.

۲ هدایة المسترشدين ص ۴۳۱ و ۴۳۲.

کلام این گروه از علماء با توجیه مرحوم محمد تقی اصفهانی در هدایة المسترشدين ص ۴۳۳ صحیح می‌باشد.<sup>۱</sup>

۲- بعضی از ادله اشاعره که در آینده مطرح می‌شود مربوط به بحث دوم است چون اشاعره منکر درک عقل می‌باشند، بدلیل اینکه درک عقل متفرع بر بحث اول است و اشاعره بحث اول را معتقد نیستند.

## نکته ۲:

به بعضی از مسائلی که مبتنی بر حُسن و قبح عقلی می‌باشند، در زیر اشاره می‌شود:  
 «لزوم معرفته سبحانه عقلاً» - «وجوب تنزیه فعله عن العبث» - «لزوم تکلیف العباد» - «لزوم بعث الأنبياء» - «لزوم النظر فی برهان مدعی النبوة» - «العلم بصدق مدعی النبوة» - «الله عادل لا يجوز».<sup>۲</sup>  
 ----- «قوله: أنه بعد فرض القول ... الخ» -----<sup>۳</sup>

## بحث (۲)

بعد از فراغت از بحث اول و قبول این مطلب که در واقع حُسن و قبح برای افعال ثابت است، این بحث مطرح می‌شود که آیا عقل می‌تواند بدون کمک شارع و بیانی از طرف او حُسن و قبح افعال را درک کند یا خیر؟ و بر فرض اینکه عقل بتواند حُسن و قبح را درک کند آیا مکلف می‌تواند به این حکم و درک عقل ترتیب اثر داده و به آن عمل نماید و یا اینکه حق عمل ندارد.

در این بحث نیز همچون بحث اول دو نظریه وجود دارد:

۱- نظریه اصولیین: عقل می‌تواند حُسن و قبح افعال را درک و به حُسن بعضی از افعال و قبح بعضی دیگر حکم نماید و مکلف بعد از این درک عقل می‌تواند به این درک عمل نماید.

۲- نظریه اخباریین: عقل قدرت ندارد حُسن و قبح افعال را درک کند البته بعضی از اخباریین همچون محدث جزائری و استرآبادی در این بحث تفصیلاتی داده‌اند. مثلاً مرحوم جزائری بین بدیهیات و فطریات، تفصیل داده است به اینصورت که فرموده است:

استناد به عقل در بدیهیات ممکن است و عقل حجت و دلیل در آنها می‌باشد ولی در فطریات استناد به عقل صحیح نیست و محدث استرآبادی تفصیل دیگری داده است که برای تحقیق درباره آن به رسائل ص ۹ مراجعه شود.<sup>۴</sup>

## نکته ۱:

این بحث دوم نیز مثل بحث اول از مسائل علم اصول نیست، بلکه از مبادی و مقدمات مسأله اصولی بوده و بیانگر موضوع آن است چون بحثی که در علم اصول مورد بررسی قرار می‌گیرد بحث از ملازمه

۱ مطراح الانظار ص ۲۳۱.

۲ رساله فی التحسین و التقیح ص ۹.

۳ (ص ۲۲۴ سطر اول از بالا - چاپ بوستان)

۴ هدایة المسترشدين ص ۴۳۲.

است که آیا بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه است یا خیر؟ حال اگر در بحث دوم قائل شویم که عقل می‌تواند حُسن بعضی از افعال و قبح بعضی دیگر را درک کند بحث از ملازمه معنا پیدا می‌کند و اگر قائل شویم که عقل نمی‌تواند حُسن و قبح افعال را درک کند بحث از ملازمه بی‌معناست.

## نکته ۲:

**مصنّف می‌فرماید:** اگر بحث اول بنحو صحیح توضیح داده شود و مراد و مقصود از آن آشکار شود، مجالی برای نزاع بین اصولیین و اخباریین در بحث دوم باقی نمی‌ماند. به این معنا که اگر در بحث اول کسی حُسن و قبح واقعی و عقلی را با توضیحاتی که خواهیم داد قبول نماید قطعاً این مطلب را می‌پذیرد که عقل می‌تواند حُسن و قبح افعال را درک کند چون در آینده خواهیم گفت مراد از حُسن و قبح واقعی این است که عقلاء حُسن و قبح را درک می‌کنند پس اگر گفته می‌شود حُسن و قبح در واقع برای افعال ثابت است به این معناست که عقلاء حُسن و قبح افعال را درک نموده و فاعل فعل حُسن را مدح و فاعل فعل قبیح را مذمت می‌کنند. پس بحث دوم قابل تفکیک از بحث اول نیست و اگر می‌بینید ما این دو بحث را جدا کرده‌ایم و به عنوان دو بحث مستقل مطرح نموده‌ایم بخاطر مغالطه‌ای است که بعضی از اخباریین نموده‌اند و آن مغالطه این است که آنها برخلاف اشاعره حُسن و قبح واقعی را قبول دارند ولی درک عقل را معتقد نیستند.

توجه به این مطلب داشته باشید که بیانات مصنّف مبتنی بر این است که فضایای حُسن و قبح از مشهورات باشد.

## نکته ۳:

نزاع بین اصولیین و اخباریین بصورت ایجاب جزئی در برابر سلب کلی است، گروه نخست مدعی آنند که عقل را یارای درک حُسن و قبح بخشی از افعال الهی و بشری هست در حالیکه گروه دوم قدرت عقل را در این وادی انکار کرده و اساساً برای او چنین شأن و مقامی قائل نیستند و مدعی سلب کلی و عجز مطلق عقل می‌باشند. بنابراین ممکن است در واقع فعلی به یکی از دو وصف معنون باشد ولی عقل از درک حُسن و قبح آن عاجز و ناتوان باشد و این نشانه ناتوانی خرد بشر و نیاز او به وحی آسمانی است.<sup>۱</sup>

----- «قوله: أَنَّهُ بَعْدَ فَرَضِ أَنَّ لِلْأَفْعَالِ حُسْنًا وَ ... الخ» -----<sup>۲</sup>

## بحث (۳)

بعد از فراغت از بحث اول و دوم با قبول این دو نکته که در واقع حُسن و قبح برای افعال ثابت است و عقل می‌تواند حُسن و قبح افعال را درک و به حُسن و قبح آنها حکم نماید، این بحث مطرح می‌شود که آیا بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه است و یا خیر؟ یعنی آیا لازمه حکم عقلی به حُسن و یا قبح یک عمل حکم شرعی به حُسن و یا قبح آن عمل است یا خیر؟ و به عبارت دیگر آیا عقل حکم به ملازمه می‌کند؟ مثال:

۱ حسن و قبح عقلی ص ۲۵.

۲ (ص ۲۲۴ سطر دوازدهم از بالا - چاپ بوستان)

اگر عقل به حُسن عدالت و قبح ظلم حکم نمود آیا لازمه این حکم این است که شارع نیز به حُسن عدالت و قبح ظلم حکم نماید. این مسئله که از آن تعبیر به مسئله ملازمه می‌شود در علم اصول مورد بررسی قرار می‌گیرد و مقصود اصلی در علم اصول می‌باشد در این بحث چهار نظریه وجود دارد که دو نظریه را مطرح می‌کنیم و بقیه را به فصول ص ۳۳۷ ارجاع می‌دهیم:

- ۱- نظریه اکثر اصولیین امامیه و معتزله: بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه است.
- ۲- نظریه جماعتی از علماء، همچون صاحب فصول، محقق خراسانی، جمال المحققین، سید صدر الدین محمد باقر رضوی قمی، و فاضل تونی و بعضی از اهل سنت همچون بدرالدین زرشکی و ابوحنیفه: بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه نیست.<sup>۱</sup>

----- «قوله: أنه بعد ثبوت الملازمه ... الخ» -----<sup>۲</sup>

#### بحث (۴)

بعد از اینکه ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت شد و به عبارت دیگر بعد از اینکه ما از راه حکم عقل به ملازمه، یقین پیدا کردیم به اینکه شارع باید بر طبق حکم عقل، حکم نماید، این بحث مطرح می‌شود که آیا در شرع مقدس یقینی که از راه حکم عقل بدست آمده است دلیل محسوب می‌شود یا خیر؟ این بحث از سه جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد:

- ۱- جهت امکان و استحاله؛  
یعنی آیا امکان دارد شارع دلیل بودن این یقین را نفی کند و از عمل به آن نهی نماید و یا اینکه نفی دلیلیت این یقین امر محالی می‌باشد. در این جهت اول اخباریین ادّعی امکان و اصولیین ادّعی عدم امکان می‌کنند.
- ۲- جهت وقوع و عدم وقوع؛  
یعنی به فرض اینکه از طرف شارع نفی دلیلیت این یقین امر ممکن باشد نه محال، باید در این جهت بحث شود که آیا شارع از عمل کردن مکلف به یقینی که از راه عقل بدست آمده نهی نموده است یا خیر؟  
اخباریین در این جهت نیز ادّعا می‌کنند که شارع نهی نموده و برای مدّعی خود به روایاتی همچون «إن دین الله لا یساب بالعقول» استدلال می‌کنند و روایت را چنین تفسیر می‌نمایند که در احکام دین به عقل تکیه نمی‌شود و عقل واسطه برای رسیدن به احکام الهی قرار نمی‌گیرد ولی اصولیین ادّعی عدم وقوع دارند و روایات را بنحو دیگری معنا می‌کنند.<sup>۳</sup>
- ۳- بر فرض عدم امکان؛  
یعنی بر فرض، که از طرف شارع نفی دلیلیت یقینی که از راه حکم عقل بدست آمده است امر محالی باشد این بحث مطرح می‌شود که معنای حکم شارع بر طبق حکم عقل چیست، در اینجا دو احتمال وجود دارد:

۱ هداية المسترشدين ص ۴۳۳ - رسالة في التحسين والتقيح ص ۱۲۷.

۲ (ص ۲۲۵ سطر دوّم از بالا - چاپ بوستان)

۳ رسائل ص ۱۱.

- (۱) معنای حکم شارع این است که شارع بر طبق حکم عقل امر و نهی دارد یعنی اگر عقل به حُسن عملی حکم نمود معنای حکم شارع امر به آن عمل است و اگر عقل به قبح فعلی حکم نمود معنای حکم شارع نهی از آن عمل است.
- (۲) معنای حکم شارع این است که شارع به سزاوار بودن انجام عمل و یا ترک عمل علم پیدا می‌کند، نه اینکه امر و یا نهی داشته باشد.
- ✓ طبق این احتمال اثبات امر و نهی شارع احتیاج به دلیلی دیگر دارد و صرف یقین به اینکه شارع باید بر طبق حکم عقل حکم نماید کفایت نمی‌کند چون بسیاری از امور معلوم شارع می‌باشند ولی مورد امر و نهی شارع قرار نمی‌گیرند.

----- «قوله: و علی کلِّ حالٍ، فَإِنَّ الْكَلَامَ ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نکته:

بحث چهارم با سه جهت آن در مقصد سوّم در مبحث حجّیت عقل مورد بحث قرار می‌گیرد و در مقصد دوّم به سه بحث اوّل می‌پردازیم. بنابراین در بحث مستقلات عقلیه سه مبحث وجود دارد که عبارتند از:

- (۱) حُسن و قبح عقلی واقعی.
- (۲) ادراک عقل.
- (۳) ملازمات عقلیه بین حکم عقل و حکم شرع.

## المبحث الأول: التحسين و التقبيح العقليان

----- «قوله: المبحث الأول» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

درباره حسن و قبح افعال و اعمال دو نظریه وجود دارد:

۱- نظریه اشاعره: حسن و قبح افعال، شرعی و قراردادی می‌باشد؛ یعنی قبل از بیان شارع، حُسن و قبح برای افعال ثابت نیست، بلکه بعد از تحسین و تقبیح شارع فعل حَسَن و قبیح می‌شود. بنابراین با قطع نظر از بیان شارع افعال در واقع نه حَسَن هستند و نه قبیح.

✓ طبق این نظریه عملی که بواسطه تقبیح شارع قبیح شده بود اگر مورد تحسین شارع قرار بگیرد و یا عملی که شارع آن را تحسین کرده بود اگر شارع آن را تقبیح نماید این عمل شارع امر محالی نیست چون بنابر این نظریه حُسن و قبح عمل به دست شارع است و شارع زمانی با تحسین خود عملی را حَسَن و زمانی با تقبیح خود همان عمل را قبیح می‌کند همچون نسخ که زمانی شارع مطلبی را واجب می‌کند سپس با نسخ آن واجب عمل را حرام می‌کند و یا در یک زمان عملی را حرام و سپس با نسخ آن حرام همان عمل را واجب می‌کند. درباره نسخ به رساله حُسن و قبح عقلی ص ۲۶ مراجعه کنید.

۲- نظریه عدلیه: حُسن و قبح افعال عقلی و ذاتی می‌باشد، یعنی قبل از بیان شارع، حسن و قبح برای افعال ثابت است به این معنا که بعضی از افعال در واقع حَسَن و بعضی قبیح و بعضی مثل مباحات<sup>۲</sup> فاقد هر دو وصف می‌باشد و شارع به فعل حسن امر و از فعل قبیح نهی می‌کند، نه اینکه بعد از امر و نهی فعل حَسَن و قبیح شود.

این خلاصه دو نظریه در مسأله است ولی برای قائل شدن به نظریه عدلیه این توضیح اندک کفایت نمی‌کند و لذا باید نقطه های مبهمی که در این بحث وجود دارد را روشن نمائیم تا به آسانی به صحت نظریه عدلیه و بطلان نظریه اشاعره حکم نمائیم.

----- «قوله: و هو امر ضروری ... الخ» -----<sup>۳</sup>

### نکته ۱:

#### نظریه عدلیه:

اولاً: مقدمه برای مسئله ملازمه است، چون بر طبق نظریه عدلیه بحث از ملازمه معنا پیدا می‌کند و بر طبق عقیده اشاعره بحث از ملازمه بی معناست چنانکه قبلاً به این نکته اشاره شد.

ثانیاً: وجوب و لزوم معرفت خداوند بر نظریه عدلیه توقف دارد توضیح این نکته را در رساله تحسین و تقبیح ص ۸۶ ببینید.

۱ (ص ۲۲۵ - چاپ بوستان)

۲ فصول ص ۳۱۶.

۳ (ص ۲۲۶ سطر یازدهم از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: فلا بدّ من بسط ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نکته ۲:

- با اینکه بناء ما در این کتاب بر اختصار است ولی به دو علت این مبحث را بطور مفصل شرح می‌دهیم:
- ۱- چون مسئله حسن و قبح عقلی مسئله مهمی است که نتایجی بر آن مترتب می‌شود.
  - ۲- چون در اکثر کتاب‌های کلامی و اصولی این بحث بطور کامل مورد بررسی قرار نگرفته است.
- «قوله: و أكلّفكم قبل الدخول في هذه البحث ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### نکته ۳:

قبل از اینکه داخل در این مبحث شوید به شما توصیه می‌کنم به «المنطق» بخش صناعات خمس، مراجعه کنید و تحقیقی درباره قضایای مشهورات داشته باشید تا بتوانید برای این مبحث کمک بگیرید.

----- «قوله: و الآن أعقد البحث هنا في أمور» -----<sup>۳</sup>

### نکته ۴:

مصتّف درباره بحث اوّل که نزاع بین عدلیّه و اشاعره است ۶ فصل را مطرح می‌کنند که ۵ فصل اوّل جنبه مقدّماتی دارد، آنگاه در فصل ششم ادّله دو طرف را ذکر کرده و حقّ را به عدلیّه می‌دهند.

خلاصه بحث از ص ۱۹۷ تا ص ۲۰۷.

### ۱. معنی الحسن و القبح و تصویر النزاع فیهما

----- «قوله: معنی الحُسن و القُبح» -----<sup>۴</sup>

### مطلب اوّل:

فاضل قوشجی که از بزرگان اشاعره می‌باشد برای کلمه حُسن و قبح سه معنا ذکر کرده است که در این فصل ابتدا آن معانی ذکر و سپس بیان می‌شود که نزاع عدلیّه و اشاعره در کدامیک از آنها می‌باشد.<sup>۵</sup>

معانی سه‌گانه عبارتند از:

۱. گاهی کلمه حُسن بمعنای کمال و کلمه قبح بمعنای نقص می‌باشد.
- ✓ حُسن و قبح به این معنا صفت برای دو چیز واقع می‌شوند:
- ۱- افعال اختیاریّه.

۱ (ص ۲۲۶ سطر دوازدهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۲۶ سطر پانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

۳ (ص ۲۲۶ سطر هفدهم از بالا - چاپ بوستان)

۴ (ص ۲۲۶ - چاپ بوستان)

۵ رسالة التحسين و التقييح ص ۴۹ - هداية المسترشدين ص ۴۳۳.

**مثل:** «التعلّم حَسَن» یعنی تعلّم و یاد گرفتن کمال برای نفس و روح و باطن آدمی می‌باشد و باعث می‌شود که نفس، وجود کاملی پیدا کند.

**و یا** «اهمال التعلّم قبیح» یعنی دوری و گریز از تعلّم نقص برای نفس آدمی می‌باشد و باعث می‌شود که نفس وجود عقب افتاده ای پیدا کند.

در این دو مثال «تعلّم» و «اهمال التعلّم» هر دو از افعال اختیاریّه هستند که متّصف به حسن و قبح بمعنای کمال و نقص شده‌اند.

## ۲- متعلقات افعال.

یعنی اموری که فعل به آنها تعلق می‌گیرد و بر آنها واقع می‌شود اعمّ از آنکه ذات و یا غیر ذات باشند، مثل «العلم حسن» یعنی دانش کمال برای نفس آدمی است و یا «الجهل قبیح» یعنی نادانی نقص برای نفس آدمی است. در این دو مثال علم و جهل از متعلقات می‌باشند نه از افعال اختیاریّه.

بسیاری از صفاتی که در انسان‌ها وجود دارد حَسَن بودن و قبیح بودن آنها به همین معناست، البته منافاتی ندارد که اطلاق حُسَن و قبح بمعنای دیگر نیز بر این صفات ممکن و صحیح باشد. مثلاً صفاتی از قبیل شجاعت و کرم و ... که بر آنها اطلاق حسن می‌شود به این معناست که این صفات کمال برای نفس و روح آدمی هستند و یا صفاتی از قبیل ترس و بخل و ... که بر آنها اطلاق قبیح می‌شود به این معناست که این صفات نقص برای باطن آدمی محسوب می‌شود.

## نکته:

بین عدلیّه و اشاعره در حسن و قبح به این معنا نزاع و اختلافی نیست و لذا جمعی از اشاعره همچون آمدی و عضدی و ... اعتراف می‌کنند به اینکه حسن و قبح به این معنا عقلی است، یعنی از دیدگاه عقل در واقع وجود دارد و متوقّف بر بیان از شارع نیست چون حُسَن و قبح به این معنا از قضایای یقینیّه است که،

**اولاً:** در واقع دارای یک واقع تکوینی و خارجی می‌باشند، که این قضا با آن واقع مطابقت می‌کند، برخلاف مشهورات که ملاک صدق و کذب در آنها مطابقت و عدم مطابقت با واقع تکوینی نیست بلکه درستی و نادرستی آنها موافق بودن و موافق نبودن با آراء عقلاء می‌باشد.

**ثانیاً:** با اختلاف ذوق و سلیقه‌ها مختلف نمی‌شوند.

**ثالثاً:** متوقّف بر وجود انسانِ مدرک نیست.

**مثال:** «العلم حسن»، یعنی دانش کمال است برای نفس آدمی است این قضیه از یقینیّات

می‌باشد و لذا دارای ویژگی‌های فوق است یعنی در واقع علم کمال برای نفس آدمی است و هر کس دارای هر ذوق و سلیقه‌ای که باشد علم را کمال می‌داند و کمال بودن علم توقّف بر وجود انسانِ مدرک ندارد، به این معنا که چه مدرکی در عالم باشد و چه نباشد، علم کمال است.

۲. گاهی کلمه حُسَن و قبح بمعنای ملائمت و منافرت با روان و باطن آدمی می‌آید. ملائمت بمعنای لذّت بخش بودن و سازگاری با طبع والا و روح و روان ملکوتی آدمی و منافرت بمعنای متنفر شدن و ناسازگار با روان و



طبع انسان است و به عبارت دیگر آن بُعد روحانی انسان که از صمیم دل به یک رشته امور، کشش و تمایل دارد و از یک رشته امور نیز گریزان است، در این کشش‌ها و گریزها تمام افراد انسان یکسان بوده و استثنائی در میان آنها وجود ندارد. بنابراین معنای دوم سازگاری و ناسازگاری با طبع ملکوتی و روحانی انسان است.<sup>۱</sup>

✓ حسن و قبح به این معنای دوم نیز صفت برای دو چیز واقع می‌شود:

۱- افعال اختیاریه.

مثل: «نوم القیلولة حسن» یعنی خواب قیلولة لذت بخش است و با طبع انسان سازگاری دارد.

مثل: «النوم علی الشیب قبیح» یعنی خواب با شکم پر لذت بخش نیست، در این دو مثال «نوم» از افعال اختیاریه است.

۲- متعلقات: (اعم از آنکه ذات یا غیر ذات باشند)

مثل: «هذا المنظر حسن» یعنی این منظره لذت بخش است.

و مثل: «هذا المنظر قبیح» یعنی این منظره لذت بخش نیست و روح آدمی با آن سازگاری ندارد در این دو مثال منظره از متعلقات است نه از افعال اختیاریه.

## مطلب اول:

----- «قوله: ثمَّ إنَّ هذا المعنى» ----- ۲

### نکته ۱:

انسان بواسطه برخوردها و تجربه‌های فراوانی که نسبت به امور پیدا کرده است و همچون بواسطه نیروی تشخیص عقلی که واجد آن می‌باشد می‌تواند امور را به سه قسم تقسیم نماید:

۱- اموری که حسن و لذت بخش می‌باشند اعم از آنکه حسن آنها با قطع نظر از تبعات و آثار بعدی آنها باشد و یا با توجه به آثاری که در پی دارند حسن باشند.

به عبارت دیگر بعضی از امور، بالفعل لذت بخش و سازگار با روان انسان هستند، مثل أمثله ای که در گذشت ولی بعضی دیگر بالفعل لذت بخش نبوده و بلکه نفرت‌آور می‌باشد ولی با توجه به آثاری که در پی دارند داخل در مقوله حسن می‌شوند. مثل نوشیدن داروی تلخ که بالفعل قبیح و نفرت‌آور است ولی با توجه به صحت و سلامتی که در پی دارد و از نظر عقل مهم تر از نفرت و رنجش مقطعی می‌باشد، داخل در مقوله حسن می‌شوند.

۲- اموری که قبیح و نفرت‌آور می‌باشند اعم از آنکه قبح آنها با قطع نظر از تبعات و آثار بعدی آنها باشد و یا اینکه با توجه به آثاری که در پی دارند قبیح باشند.

به عبارت دیگر بعضی از امور، بالفعل قبیح و ناسازگار با روان آدمی هستند مثل آن أمثله ای که در گذشت و بعضی دیگر بالفعل قبیح نبوده و بلکه لذت بخش می‌باشند ولی با توجه به آثاری که در پی دارند قبیح می‌گردند، مثل خوردن طعام لذیذی که مضرّ به صحت و سلامتی است، خوردن چنین

۱ حسن و قبح عقلی ص ۳۱.

۲ (ص ۲۲۸ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

طعامی بالفعل لذت بخش بوده ولی با توجه به مرضی که در پی دارد و از نظر عقل مهم‌تر از لذت مقطعی می‌باشد داخل در مقوله قبیح می‌گردد.

۳- اموری که دارای صفت حُسن و قبح بمعنای دوّم نمی‌باشد مثل دیدن منظره‌ای معمولی که نه لذت بخش است و نه باعث نفرت و رنجش می‌شود.

توجه به این مطلب ضروری است که این تقسیم به لحاظ مطلق لذت و عدم لذت است، پس لذت و عدم لذت بالفعل و هم چنین لذت و عدم لذتی که در پی می‌آید در نظر گرفته شده و سپس امور به این سه قسم تقسیم شده است نه اینکه این تقسیم به لحاظ خصوص لذت و عدم لذت وقتی و بالفعل باشد. مصتّف این مطلب را با عبارات «و يعتبر هذا التقسيم» بیان می‌کند. با توضیحاتی که در نکته اول داده شد روشن می‌شود که حسن و قبح بمعنای دوّم معنای وسیعی پیدا می‌کند که همان لذت و عدم لذت فعلی و غیره فعلی است.

----- «قوله: قال القوشجی فی شرحه ... الخ» -----<sup>۱</sup>

## نکته ۲:

قوشجی در شرح خود بر تجرید درباره معنای دوّم جنس می‌گوید:

گاهی کلمه حسن بمعنای مصلحت و کلمه قبح بمعنای مفسده می‌آید بنابراین می‌توان امور را به سه قسم تقسیم کرد:

۱- حُسن. به امری گفته می‌شود که دارای مصلحت است. مثل عدالت.

۲- قبیح. به امری گفته می‌شود که دارای مفسده است. مثل ظلم.

۳- نه حسن و نه قبیح. به امری گفته می‌شود که دارای مصلحت و مفسده نیست، مثل مناجات.

مقصود قوشجی این است که این معنا به همان معنای ملائمت و منافرت برمی‌گردد و معنای جدیدی برای کلمه حُسن و قبح نیست. اگر می‌گویند مصلحت معنای حُسن و مفسده معنای قبح است به علت این است که مصلحت سازگار و مفسده ناسازگار با روان آدمی می‌باشد و به عبارت دیگر مصلحت و مفسده سبب برای حسن و قبح بمعنای ملائمت و منافرت است نه اینکه معنای حُسن و قبح باشد.

----- «قوله: و هذا المعنى من الحسن و القبح ... الخ» -----<sup>۲</sup>

## نکته ۳:

بین عدلیّه و اشاعره در معنای دوّم نزاع نیست چون اشاعره معتقدند عقل آدمی بدون کمک از شرع می‌تواند حسن و قبح به این معنا را درک کند، عقل آدمی بدون کمک شرع می‌تواند لذت بخش بودن یا لذت بخش نبودن امور را درک کند.

## اشکال:

بحث اول در ثبوت و عدم ثبوت واقعی حُسن و قبح است و حال آنکه گفتار اشاعره ناظر به بحث دوّم است.

۱ (ص ۲۲۸ سطر هفدهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۲۹ سطر دوّم از بالا - چاپ بوستان)

**جواب:**

اینکه اشاعره معتقدند عقل می تواند حُسن و قبح به این معنای دوم را درک نماید لازمه اش این است که قائل باشند حُسن و قبح به این معنا در واقع وجود دارد و إلا درک عقل بی معنا خواهد بود.

۳. گاهی کلمه حُسن بمعنای مدح و ستایش و کلمه قبح بمعنای مذمت و سرزنش می آید.

✓ حُسن و قبح به این معنا تنها صفت برای افعال اختیاریه واقع می شوند. **مثال:**

«العدل حَسَنٌ»؛ یعنی عدالت از کارهایی است که تمامی عقلاء اتفاق نظر دارند بر اینکه فاعل و انجام دهنده آن مستحق مدح و ثواب می باشد و به بیانی دیگر تمامی عقلاء اتفاق نظر دارند بر اینکه انجام آن سزاوار می باشد.

«الظلم قبیحٌ»؛ یعنی ظلم از کارهایی است که تمامی عقلاء اتفاق دارند بر اینکه فاعل آن مستحق مذمت و عقاب می باشد و به بیانی دیگر تمامی عقلاء اتفاق دارند بر اینکه ترک آن سزاوار می باشد.

**نکته:**

نزاع بین عدلیه و اشاعره در حُسن و قبح به همین معنای سوم است به این معنا که عدلیه معتقدند عقل بدون کمک از شرع می تواند حسن و قبح افعال به همین معنای سوم را درک نماید، یعنی درک کند که انجام بعضی افعال و ترک بعضی دیگر سزاوار می باشد ولی اشاعره معتقدند عقل بدون کمک از شرع نمی تواند حسن و قبح افعال به این معنای سوم را درک نماید.

**اشکال:**

نزاع عدلیه و اشاعره در درک عقل نیست بلکه در ثبوت و عدم ثبوت واقعی حُسن و قبح افعال است.

**جواب:**

چون بر ثبوت و عدم ثبوت واقعی ثمره مهمی مترتب نمی شود درباره درک عقل بحث شده است.<sup>۱</sup> تا اینجا برای کلمه حُسن و قبح سه معنا ذکر شد ولی در کتاب حُسن و قبح عقلی ص ۳۱ آماده است در برخی کتاب های کلامی، برای حُسن و قبح یک رشته معانی گفته شده است که هرگز از قبیل معانی نیستند بلکه ملاکات آن دو به شمار می روند و در این مورد معنای ملاک به معنای کاربرد خلط شده است. آنان که برای این دو لفظ معانی مختلفی اندیشیده اند دآوری عقل را در برخی پذیرفته و در برخی دیگر رد کرده اند، در حالیکه آنچه را که پذیرفته و یا رد کرده اند از قبیل معانی نیست بلکه ملاک تحسین و تقبیح عقل به شمار می روند و عقل بدون ملاک به دآوری مبادرت نمی ورزد.

----- «قوله: تنبيه: و مما يجب أن يُعلم ... الخ» -----<sup>۱</sup>

## مطلب دوم:

### نکته ۱:

گاهی یک عمل به هر سه معنا قبیح یا حَسَن می‌باشد.  
 مثل: «التعلُّمُ حَسَنٌ» - «العلمُ حَسَنٌ» - «الاحسانُ حَسَنٌ»؛ یعنی تعلُّم و علم و احسان کمال هستند و بخاطر منفعت و مصلحتی که در آنها می‌باشد با روح و روان آدمی سازگاری دارند و عقلاء اتفاق نظر دارند بر اینکه انجام هر یک از این امور سزاوار می‌باشد بنابراین حَسَن به هر سه معنایی که برای آن گفته شده است بر این امور اطلاق می‌شود.

### نکته ۲:

گاهی یک عمل بر طبق یک معنا، حَسَن ولی بر طبق معنای دیگر قبیح و یا غیر حَسَن می‌باشد، مثل غناء، که حَسَن به معنای دوم بر آن اطلاق می‌شود، چون با روح و روان آدمی سازگاری دارد ولی حَسَن به معنای اول و سوم بر آن اطلاق نمی‌شود، چون غناء کمال نیست و عقلاء به مقتضای عقل خود انجام آن را سزاوار نمی‌دانند توجه به این نکته داشته باشید که غناء کمال برای صوت آدمی محسوب می‌شود و لذا از این جهت حَسَن به معنای اول بر آن اطلاق می‌شود ولی کمال برای آدمی نمی‌باشد همچون به کار بُردن دخانیات و اموری از قبیل مسکرات و مخدّرها که انسان به آنها اعتیاد پیدا کرده است دارای حَسَن به معنای دوم می‌باشند ولی حَسَن به معنای اول و سوم بر آن اطلاق نمی‌شود.<sup>۲</sup>

### نکته ۳:

مناسب است محصلین نسبت بین معنای اول و سوم و نسبت بین معنای دوم و سوم را بیابند تا مطلب در قالب مثال به تنهایی پیاده نشود.

## ۲. واقعیة الحسن و القبح فی معانیهما و رأی الأشاعرة

----- «قوله: واقعیة الحسن و القبح فی معانیهما و رأی الأشاعرة» -----<sup>۳</sup>

## مطلب اول:

حَسَن و قبح به معنای اول برای اشیاء از امور واقعیّه می‌باشد یعنی از اموری است که با قطع نظر از عقلاء و ادراک عقلاء برای اشیاء ثابت است. حال که از امور واقعیّه شد ویژگی‌های زیر را دارا می‌باشد:

- ۱- در واقع و نفس الامر برای اشیاء وجود دارد.
- ۲- به اختلاف سلیقه‌ها و درک‌ها مختلف نمی‌شود یعنی هر کس دارای هر نوع سلیقه و درکی باشد حَسَن بمعنای کمال را برای بعضی از اشیاء و قبح بمعنای نقص را برای بعضی دیگر ثابت می‌داند.

۱ (ص ۲۲۹ سطر پانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ حَسَن و قبح عقلی ص ۳۱.

۳ (ص ۲۳۰ - چاپ بوستان)

۳- بر وجود انسانِ مدرک توقف ندارد، یعنی اعمّ از آنکه درک کننده‌ای باشد یا نباشد حسن و قبح به این معنا برای بعضی از اشیاء ثابت است، مثل «العلم حسن» یعنی علم و دانش کمال است. کمال برای علم از امور واقعیّه است یعنی کمال در واقع برای علم ثابت است و علم متّصف به صفت کمال می‌باشد، چه کمال بودن علم را کسی درک کند یا خیر. چنانکه هر کس دارای هر نوع سلیقه و درکی باشد علم را کمال می‌داند و مثل «الجهل قبیح». یعنی جهل و نادانی نقص است نقص برای جهل از امور واقعیّه است که در واقع برای جهل ثابت می‌باشد چه نقص بدون جهل را کسی درک کند یا خیر. چنانکه هر کس دارای هر سلیقه‌ای باشد جهل را نقص و نقصان می‌داند.

خلاصه اینکه حسن و قبح به معنای اوّل برای اشیاء از امور واقعیّه می‌باشد برخلاف حسن و قبح به معنای دوّم و سوّم که چنین نیست.

----- «قوله: **أَمَّا الْحَسَنُ بِمَعْنَى الْمَلَائِمَةِ وَ كَذَا مَا يُقَابَلُهُ ... الخ**» -----<sup>۱</sup>

### مطلب دوّم:

درباره حسن و قبح به معنای دوّم دو نکته مطرح می‌شود:

۱- حسن و قبح به معنای دوّم (سازگاری و ناسازگاری با باطن آدمی) برای اشیاء از امور واقعیّه نیست که با قطع نظر از انسان و درک انسان برای اشیاء ثابت باشد، بلکه حسن و قبح به این معنا چیزی جز درک انسان نمی‌باشد و لذا اگر درک نباشد حسن و قبح به این معنا نیز برای اشیاء وجود پیدا نمی‌کند.

۲- حسن و قبح به این معنا به اختلاف ذوق‌ها و درک‌ها مختلف می‌شود به این معنا که ممکن است یک شیء در نزد شخصی حُسن و در نزد دیگری قبیح باشد چون درک افراد مختلف است.

خلاصه اینکه حسن و قبح به این معنا برای اشیاء امر واقعی نیست ولی منشأ و سرچشمه حسن و قبح ممکن است امر واقعی باشد یعنی یک امر واقعی و خارجی سبب برای حسن و قبح به این معنا شده باشد. مثال: «هذا المنظر حَسَنٌ». یعنی این منظره با روح و روان سازگاری دارد منظره امر واقعی است که با قطع نظر از درک انسان موجود می‌باشد ولی صفت سازگار بودن با روح و روان برای منظره امر واقعی نیست که در واقع برای این منظره ثابت باشد اعمّ از آنکه درکی باشد یا نباشد بلکه این صفت همین درک انسان است و لذا اگر درک نباشد این صفات برای منظره نخواهد بود حال که این صفت چیزی جز درک نیست، ممکن است این منظره نزد شخصی حسن و نزد شخصی دیگر، قبیح به معنای دوّم باشد، چون درک افراد مختلف است.

مثال‌های «هذا المنظر قبیح» - «هذا اللون حسن» - «هذه الرائحة حسنة» و ... بر همین قیاسند.

اگر حُسن و قُبح به معنای دوّم (سازگاری و ناسازگاری با روح و روان ملکوتی انسان) بدانیم به هیچ عنوان قابل اختلاف نیست.<sup>۲</sup>

۱ (ص ۲۳۰ سطر نهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ حسن و قبح عقلی ص ۳۱.

----- «قوله: و هذا مثل ما يعتقده الرأى الحديث ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نظیر:

حسن و قبح به معنای دوّم مثل رنگ‌ها بر طبق نظریّه جدید می‌باشد.

**توضیح:** نظریّه جدیدی که در رنگ می‌باشد این است که رنگ حقیقتاً در خارج وجود ندارد، بلکه رنگ از برخورد شعاع‌های نور به اجسام حاصل می‌شود و لذا در تاریکی چون نور نیست رنگ نیز نمی‌باشد پس آنچه در خارج حقیقتاً وجود دارد، **أولاً:** خود جسم است.

**ثانیاً:** صفتی در جسم می‌باشد که سبب شده است هنگام برخورد نور به جسم رنگ خاصی از آن به چشم بخورد، حسن و قبح به معنای دوّم نیز حقیقتاً و با قطع نظر از ادراک در خارج وجود ندارد آنچه در خارج وجود دارد، **أولاً:** خود جسم است.

**ثانیاً:** ویژگی و صفت جسم است که سبب حسن و قبح به معنای دوّم شده است.

**مثلاً** برگ سبز درخت را در نظر بگیرید برگ و صفتی که باعث شده هنگام برخورد نور به برگ، رنگ سبز از آن به چشم بخورد حقیقتاً وجود دارند ولی رنگ سبز حقیقتاً وجود ندارد، بلکه بعد از برخورد نور به برگ و انعکاس پیدا می‌شود؛ حسن و قبح به معنای دوّم برای طعم میوه نیز چنین است به این معنا که میوه و طعم آن حقیقتاً وجود دارند و اما سازگار بودن طعم با روح و روان من حقیقتاً و با قطع نظر از ادراک من در خارج نیست پس منشأ امر واقعی است ولی حسن و قبح امر واقعی نیست.

مصنّف در پایان با عبارت «كما إنّ نفس اللّذة و الالم» می‌فرماید:

لذت و الم از صفات روح و باطن آدمی هستند که در باطن آدمی وجود واقعی و حقیقی دارند ولی لذت و الم حسن و قبح به معنای دوّم نیستند که ویژگی حسن و قبح به معنای دوّم این است که از صفات حقیقی و واقعی اشیاء نمی‌باشند.

----- «قوله: ۲- و أمّا الحسن بمعنی ما ینبغی ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب اول:

#### نکته ۱:

حسن و قبح به معنای سوّم برای افعال اختیاریّه از امور واقعی تکوینی نیست که با قطع نظر از ادراک عقلاء برای افعال ثابت باشد بلکه حسن و قبح به معنای سوّم خود ادراک عقلاء می‌باشد به اینکه انجام فعل و یا درک آن سزاوار است. مثلاً «العدل حسن» یعنی عدل از کارهایی است که عقلاء سزاوار بودن انجام آن را ادراک کرده‌اند بنابراین با قطع نظر از ادراک عقلاء، حسن برای عدالت ثابت نیست. خلاصه اینکه حسن و قبح به معنای سوّم مثل حسن و قبح به معنای دوّم از امور واقعیّه نیست.

#### نکته ۲:

اشاعره معتقدند قبل از بیان شارع، حسن و قبح برای افعال ثابت نیست در مراد و مقصود اشاعره از این کلام، دو احتمال است:

۱ (ص ۲۳۰ سطر بیستم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۳۱ سطر نهم از بالا - چاپ بوستان)

۱- یحتمل مراد اشاعره این باشد که حسن و قبح برای افعال امر واقعی و تکوینی نیست. ✓ اگر این احتمال مراد اشاعره باشد کلام آنها صحیح است ولی دو امر زیر شاهد بر آن است که مراد اشاعره این احتمال نیست:

(۱) خود اشاعره می‌گویند: قبل از بیان شارع حسن و قبح برای افعال ثابت نیست ولی بعد از بیان و خطاب شارع حسن و قبح برای افعال ثابت می‌شود؛ این کلام اشاعره شاهد است که مراد اشاعره احتمال اول نیست چون بیان و خطاب شارع برای افعال حسن و قبح واقعی و تکوینی درست نمی‌کند پس معلوم می‌شود اشاعره در مقام نفی، واقعیت و تکوینیت حسن و قبح افعال نیستند.

(۲) خود اشاعره می‌گویند: قبل از بیان شارع، حسن و قبح برای هیچیک از افعال ثابت نیست پس وجوب این دو فعل اختیاری (معرفت خدا، اطاعت خدا) نیز عقلی نیست بلکه شرعی می‌باشد؛ این کلام اشاعره نیز شاهد بر آن است که مراد اشاعره احتمال اول نیست چون اشاعره ابتداء مطلب را بصورت کلی بیان کرده‌اند که قبل از بیان شارع، حسن و قبح برای هیچیک از افعال اختیاریه ثابت نیست آنگاه بعد از بیان این مطلب کلی، درباره دو فعل اختیاری نتیجه گرفته‌اند که پس وجوب این دو فعل عقلی نیست. از اینکه اشاعره وجوب را که یک امر قرار دادی و غیر واقعی است بر عدم ثبوت حسن و قبح مبتنی کرده‌اند معلوم می‌شود که آنها در مقام اثبات و نفی واقعیت و تکوینیت حسن و قبح برای افعال نیستند و إلا نتیجه با مطلب قبل از آن هماهنگ نخواهد بود.

۲- یحتمل مراد اشاعره این باشد که عقل آدمی نمی‌تواند با قطع نظر از بیان شارع حسن و قبح افعال را درک نماید.

✓ اگر مراد اشاعره این احتمال باشد کلامشان غلط خواهد بود چنانکه در فصل ششم (ادلة الطرفین) می‌آید.

### ۳. العقل العمليّ والنظريّ

----- «قوله: العقل العمليّ والنظريّ» ----- ۱

#### مطلب اول:

#### نکته ۱:

در هر انسانی، تنها یک عقل وجود دارد. ولی مدرک عقل، یعنی اموری که بواسطه عقل درک می‌شود بر دو نوع است:

۱- گاهی مدرک عقل سزاوار بودن و سزاوار نبودن انجام فعل است، یعنی عقل آدمی درک می‌کند که انجام این عمل و ترک آن عمل سزاوار می‌باشد. به عبارت دیگر گاهی مدرک در قلمرو عمل و کار قرار می‌گیرد.

✓ در اینصورت به عقل، عقل عملی گویند.

مثل اینکه عقل حسن عدالت و سزاوار بودن انجام آن را و قبح ظلم و سزاوار بودن ترک آن را درک و به حسن و قبح حکم می‌نماید.

۲- گاهی مدرک عقل از اموری است که ربطی به عمل ندارد، بلکه صرفاً دانستن آنها سزاوار است. به عبارت دیگر فقط جنبه نظری دارد.

✓ در اینصورت به عقل، عقل نظری گویند.

مثل اینکه عقل «الكل اعظم من الجزء» - «اجتماع النقيضين محال» - «ارتفاع النقيضين محال» - «خدا هست و فرشته هست» را درک می‌کند. چنانکه روشن است در این امور صحبت از عمل و فعل نیست.

خلاصه عقل عملی به معنای ادراک امور عملی و عقل نظری به معنای ادراک امور نظری است. تفاوت میان دو عقل عملی امری اعتباری بوده و اختلاف به اعتبار مدرک خواهد بود لکن مدرک یک حقیقت بیش ندارد، یعنی عقل تنها یکی است، ولی مدرک عقل دو صورت پیدا می‌کند و به اعتبار مدرک، گاهی این مدرک را عقل عملی و گاهی عقل نظری می‌نامیم.<sup>۱</sup>

## نکته ۲:

در مباحث گذشته به دفعات گفته شد که عقل گاهی به حسن فعل و سزاوار بودن انجام آن و یا قبح فعل و سزاوار بودن طرح آن حکم می‌نماید. در این نکته گفته می‌شود که معنای حکم عقل امر و نهی کردن نیست بلکه همان درک عقل است، یعنی عقل آدمی حُسن و قبح فعل را درک می‌کند.

بله؛ درک حسن و قبح فعل سبب می‌شود که تصمیم و اراده‌ای در جان و باطن آدمی برای انجام یا ترک عمل پیدا شود.

✓ بنابراین مقصود از احکام عقلیه همان مدرکات عقل است.<sup>۲</sup>

## نکته ۳:

چنانکه قبلاً گفته شد حسن و قبح دارای سه معنا است که عبارتند از:

۱- حسن به معنای کمال و قبح به معنای نقص.

✓ مدرک حسن و قبح به این معنا عقل نظری عقل است. عقل نظری است که کمال بودن این شیء و نقص بودن آن شیء را درک می‌کند. بله بعد از اینکه عقل نظری کمال و یا نقص امری را درک نمود، عقل عملی به سزاوار بودن انجام یا ترک آن حکم می‌نماید.

۲- حسن به معنای ملائمت و قبح به معنای منافرت.

۱ حسن و قبح عقلی ص ۳۹.

۲ نهاية الدراية ج ۲ ص ۱۲۴.



✓ مدرک حسن و قبح به این معنا نیز عقل نظری می‌باشد، عقل نظری است که سازگار بودن و سازگار نبودن امری را با روح و روان آدمی درک می‌کند و بعد از این ادراک، عقل عملی به سزاوار بودن انجام یا ترک آن حکم می‌نماید.

۳- حُسن به معنای سزاوار بودن انجام و قبح به معنای سزاوار بودن ترک.

✓ مدرک حسن و قبح به این معنا، عقل عملی می‌باشد.

#### نکته ۴:

مرحوم نراقی در کتاب جامع السادات، به عنوان اشکال بر ابن سینا کلامی مطرح کرده است که ابتداء کلام ایشان سپس کلام مصنف ذکر می‌شود.

**کلام نراقی:** هر نوع ادراک و ارشادی (راهنمایی به اینکه انجام یا ترک فعل سزاوار است) وظیفه عقل نظری است که به منزله نصیحت کننده‌ای خیرخواه می‌باشد و عقل عملی به منزله اجرا کننده و انجام دهنده آراء و اشارات عقل نظری است.<sup>۱</sup>

#### کلام مصنف:

**اولاً:** اگر مطلق ادراک و ارشاد وظیفه عقل نظری است پس مقصود از عقل عملی چیست؟ با اینکه عقل به معنای ادراک است.

**ثانیاً:** آنچه به منزله انجام دهنده‌ی نظریات عقل است اراده و تصمیم بر انجام و یا ترک عمل می‌باشد، پس گویا شما تصمیم‌گیری و اراده عمل را که مبدأ تحریک است عقل عملی نامیده‌اید و معلوم است که اطلاق عنوان عقل بر اراده وضع یک اصطلاح جدید می‌باشد.

در رساله تحسین و تقبیح عقلی آمده است:

«قد عرفت إنّ الفكرة لم يتبدعها صاحب جامع السعادات بل هو. تبع الشيخ في

الشفاء و النجاة ص ۳۷».

✓ با این کلام اشکال مصنف وارد نیست.

#### ۴. أسباب حکم العقل العملي بالحسن و القبح

#### مطلب اول:

----- «قوله: أسباب حکم العقل العملي بالحسن و القبح» -----<sup>۲</sup>

#### نکته ۱:

**صغری:** زمانیکه انسان بوسیله عقل عملی سزاوار بودن انجام و ترک فعل را درک می‌کند، این ادراک، **اولاً:** امر حادث می‌باشد بدلیل اینکه انسان حادث است و وقتی انسان حادث شد ادراک او نیز مسلّم امر حادثی خواهد شد یا بود.

۱ جامع السعادات ج ۱ ص ۵۷.

۲ (ص ۲۳۳ - چاپ بوستان)

ثانیاً: امر ممکن می‌باشد یعنی نسبت به وجود و عدم لا اقتضاء است.

**کبری:** تحقق و وجود هر امر حادث ممکنی احتیاج به سبب و علت دارد و بدون سبب هرگز تحقق پیدا نمی‌کند.

**نتیجه:** پس ادراک احتیاج به سبب و علت دارد.

## نکته ۲:

سبب ادراک - بدلیل استقراء - یکی از امور پنجگانه است که ما این اسباب را ذکر سپس بیان می‌کنیم که نزاع عدلیّه و اشاعره در مسئله حسن و قبح عقلی در کدامیک از اسباب می‌باشد.

----- «قوله: الاوّل: أن يدرك أنّ هذا الشيء ... الخ» -----<sup>۱</sup>

## مطلب دوّم:

**سبب اوّل:** ادراک کمال یا نقص بودن یک فعل برای روح و روان آدمی.

**توضیح:** گاهی انسان بوسیله عقل نظری کمال بودن یا نقص بودن یک فعل را برای روح و روان آدمی درک می‌کند، به دنبال این ادراک، عقل عملی برای بدست آوردن آن کمال به حسن و سزاوار بودن انجام آن فعل و یا برای دفع کردن آن نقص به قبح و سزاوار بودن ترک آن فعل حکم می‌نماید.

**سبب دوّم:** ادراک ملائمت یا عدم ملائمت یک فعل با روح و روان آدمی.

**به عبارت دیگر:** ادراک مصلحت یا مفسده یعنی انسان بوسیله عقل نظری سازگار بودند یا سازگار نبودن یک فعل را با روح و روان آدمی درک می‌کند. به دنبال این ادراک عقل عملی برای دستیابی به مصلحتی که در آن فعل است به حسن و سزاوار بودن انجام آن فعل و یا برای دفع مفسده‌ای که در آن فعل است به قبح و سزاوار بودن ترک آن فعل حکم می‌نماید. توجه داشته باشید که سازگاری و ناسازگاری گاهی با قطع نظر از تبعات و آثار بعدی است و گاهی با توجه به آثاری است که در پی می‌آید.

----- «قوله: و كلّ من هذين الإدراكين ... الخ» -----<sup>۲</sup>

## مطلب سوّم:

از هر یک از ادراک کمال یا نقص بودن یک فعل و ادراک سازگاری و ناسازگاری یک عمل با روح و روان آدمی بر دو نوع است:

۱- ادراک لأمر جزئی.

یعنی انسان بوسیله عقل نظری کمال یا نقص بودن و سازگار بودن یا سازگار نبودن یک فعل را برای یک امر جزئی درک می‌کند، آنگاه به دنبال این ادراک، عقل عملی برای دستیابی به کمال و مصلحت شخصی و یا دوری از نقص و مفسده شخصی به حسن و قبح عمل حکم می‌نماید. مثل اینکه انسان احسان را کمال و بخل را نقص برای خود می‌بیند، بدون اینکه نوع مردم را در نظر بگیرد.

✓ این ادراک عقل عملی دارای دو ویژگی می‌باشد:

۱ (ص ۲۲۳ سطر پنجم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۲۳ سطر دهم از بالا - چاپ بوستان)

**ویژگی اول:** این ادراک کار عقل بما هو عقل نیست، چون عقل بما هو عقل تنها امور کلیه را درک می‌کند، در حالیکه ادراک مورد بحث، ادراک کمال یا نقص و ادراک ملائمت و یا عدم ملائمت یک فعل برای یک امر جزئی است. عقل آدمی امور جزئی را به کمک حس یا وهم و یا خیال درک می‌کند، مثلاً عقل، سیاهی مواد را بوسیله حس و صحبت زید نسبت به بکر را بوسیله وهم و بلندتر بودن این چوب از آن چوب را بوسیله خیال درک می‌کند.

✓ اینکه گفته شد عقل بما هو عقل یعنی عقل بدون کمک گرفتن از حس، وهم و خیال.

**ویژگی دوم:** این ادراک شخصی و جزئی، حکم عقل عملی به حسن و یا قبح عمل را در پی دارد ولی این حسن و قبح چون کلیت ندارد حسن و قبح عملی عقلی گفته نمی‌شود، بلکه حسن و قبح عاطفی و احساساً گویند.<sup>۱</sup>

## ۲- ادراک لأمرٍ کلی.

یعنی انسان بوسیله عقل نظری کمال بودن یا نقص بودن و سازگار بودن یا سازگار نبودن یک فعل را برای یک امر کلی درک می‌کند آنگاه به دنبال این ادراک، عقل عملی برای دستیابی به کمال و مصلحت نوعی و یا دوری از نقص و مفسده نوعی به حسن و قبح آن عمل حکم می‌کند، مثل اینکه انسان علم را برای همه افراد جامعه کمال و جهل را نقص می‌داند و یا انسان درک می‌کند که در عدالت مصلحت نوعیه و در ظلم مفسده نوعیه وجود دارد و لذا به حسن عدالت و قبح ظلم حکم می‌کند.

✓ اینگونه ادراک از ناحیه عقل نظری دارای ۲ ویژگی می‌باشد:

**ویژگی اول:** این ادراک کار عقل بما هو عقل است.

**ویژگی دوم:** به دنبال این ادراک، عقل عملی به حسن یا قبح عمل حکم می‌کند. نزاع بین عدلیه و اشاعره در همین جا هست، یعنی عدلیه معتقدند قبل از بیان شارع، عقل به اعتبار کمال یا نقص نوعی به حسن و یا قبح عمل حکم می‌کند ولی اشاعره گویند قبل از بیان شارع، عقل به حسن و قبح عمل نمی‌تواند حکم کند.

## مقدمه:

قضایاء بر هشت قسم اند که عبارتند از:

یقینیات (اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، فطریات، متواترات) مظنونان، وهمیات، مخیلات، مقبولات، مسلمات، مشبهات، مشهورات (بالمعنی الاخص، بالمعنی الأعم، بالمعنی الاعم به واجبات القبول، تأدیبات صلاحیه، عادیات، انفعالیات، خلقیات، استقرائیات) تقسیم می‌شود.<sup>۲</sup>

----- «قوله: و تسمى هذه الأحكام العقلية العامة ... الخ» -----<sup>۳</sup>

## مطلب چهارم:

در قضایائی که حسن و قبح به معنای سوم در آنها به کار رفته است از قبیل «العدلُ حسنٌ» و «الظلمُ قبیحٌ» سه نظریه وجود دارد:

- ۱- نظریه ابن سینا، خواجه نصیر، قطب الدین رازی، عمر بن سهلانی ساری، محقق اصفهانی و مصنف: این قضایاء از مشهورات صرفه یعنی مشهورات بالمعنی الاخص هستند که پایگاهی جز پذیرش عموم عقلاء ندارند به گونه‌ای که اگر پذیرش عموم را از این نوع قضایا بگیریم، واقعی برای آنها باقی نمی‌ماند.
- ۲- نظریه محقق لاهیجی و حاج ملا هادی سبزواری: این قضایاء از یقینیات هستند.

۱ حسن و قبح عقلی ص ۳۷.

۲ المنطق ص ۳۱۴ - حسن و قبح عقلی ص ۴۹.

۳ (ص ۲۳۴ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

۳- نظریه حکماء: این قضایاء از مقبولات هستند.

در پایان مصنف عبارتی از اشارات ابن سینا نقل می‌کند به عنوان شاهد بر اینکه این قضایاء از مشهورات می‌باشند.

ترجمه عبارت ابن سینا چنین است:

قضایای آراء محموده (فطریات پسندیده شده) از جمله مشهورات محسوب می‌شوند و علت نامگذاری این قضایاء، فطریاتی هستند که عقلاء با توجه به مصلحت و مفسده نوعی و عمومی به آنها حکم می‌کنند. بنابراین در صورتیکه انسان خودش باشد و عقل و وهم و حسّ خودش (یعنی بدون در نظر گرفتن مصلحت و مفسده عموم) و آداب و رفتار او قبول این قضایاء و اعتراف به این قضایاء نباشد هرگز به این قضایاء حکم نمی‌کند مثل حکم عقلاء به اینکه نفی مال انسانی آزاد و همچنین کذب قبیح هستند و اقدام بر آنها سزاوار نمی‌باشد.<sup>۱</sup>

----- «قوله: الثالث: و من اسباب الحكم بالحسن و القبح الخلق الانساني ... الخ» -----<sup>۲</sup>

## مطلب اول:

### نکته ۱:

سومین سبب از اسباب حکم عقل عمل به حسن (سزاوار بودن انجام) و قبح (سزاوار بودن ترک) خلق و روحیه‌ای است که در انسان وجود دارد. مثلاً خلق و روحیه شجاعت سبب برای حکم عقل عملی و حسن شجاعت و قبح جبن، و خلق و روحیه کرم سبب برای حکم عقل عملی به حسن احسان و قبح بخل می‌شود.

### نکته ۲:

عمل و فعلی که در آدمی خلق و روحیه شده است، در دو صورت دارد:

۱- دارای مصلحت و مفسده نوعیه و کمال یا نقص نوعی است.

✓ در اینصورت اگر عقل عملی صرفاً به مقتضای خلق به حسن و یا قبح حکم نماید بدون اینکه مصلحت و یا مفسده نوعیه آن عمل را در نظر بگیرد این حکم عقل داخل در محلّ نزاع نیست و اگر به مقتضای مصلحت یا مفسده نوعیه حکم کند این حکم عقل داخل در محلّ نزاع می‌شود. چون قبلاً گفته شد نزاع بین عدلیّه و اشاعره در جائی است که عقل عملی به اعتبار مصلحت یا مفسده نوعیه و کمال یا نقص نوعی به حسن یا قبح حکم نماید.

۲- دارای مصلحت یا مفسده شخصیّه و کمال یا نقص شخصی است.

✓ در اینصورت حکم عقل عملی به حسن و یا قبح داخل در محلّ نزاع نمی‌باشد به همان علتی که در صورت اول گفته شد.

### نکته ۳:

در معنای خلق دو نظریه وجود دارد:

۱ اشارات ج ۱ ص ۲۱۹.

۲ (ص ۲۳۵ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

۱- **نظریه مشهور:** خُلق به معنای ملکه است. یعنی بعد از اینکه انسان عملی را مکرراً و به دفعات انجام داد این عمل برای او ملکه می‌شود به طوریکه به آسانی و بدون هیچ تکلف این عمل از او سر می‌زند. در اینجاست که گفته می‌شود این عمل برای انسان خُلق شده است.

✓ طبق این نظریه، اختلاف مردم در خُلق به این معناست که ملکات مردم مختلف است، یعنی شخصی دارای ملکه شجاعت و دیگری دارای ملکه جبن و سوّمی دارای ملکه احسان و ... می‌باشد.

۲- **نظریه مصنف:** خُلق به معنای ندای خداوند در درون آدمی است که به نامهای ضمیر، قلب، عقل عملی، عقل مستقیم و حسن سلیم نیز خوانده می‌شود. خُلق به این معنا در همه انسان‌ها وجود دارد.

✓ طبق این نظریه، اختلاف مردم در خُلق به این معناست که خُلق در انسان‌ها شدت و ضعف دارد یعنی ندای درونی بخاطر عللی از قبیل محیط و ... در بعضی قوی و در بعضی دیگر ضعیف می‌باشد.<sup>۱</sup>

علّت اینکه خلیقات از قضایای مشهوره محسوب می‌شود این است که خُلق طبق این نظریه در همه عقلاء وجود دارد و زمانیکه از خُلق درباره فضائل و رذائل سؤال می‌شود جواب همه یکی خواهد بود که همین امر باعث شهرت و اتفاق نظر عقلاء می‌شود.

----- «قوله: الرابع: و من اسباب الحكم بالحسن و القبح الانفعال النفساني ... الخ» -----<sup>۲</sup>

## مطلب دوم:

### نکته ۱:

چهارمین سبب از اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح، انفعالات نفسانی (تحت تاثیر قرار گرفتن درونی) از قبیل ترحم، دلسوزی، مهربانی، شرم، غیرت و جوانمردی است که غالباً در انسان‌ها وجود دارد. این انفعالات سبب می‌شود که عقل عملی به سزاوار بودن انجام و یا ترک عمل حکم نماید. مثال:

۱- انسان‌ها به علّت ترحم و عطوفتی که در وجود آنها ریشه دوانیده به قبح اذیت و عذاب دادن به حیوانات حکم می‌کند.

۲- انسان‌ها به علّت مهربانی و دلسوزی که در آنها وجود دارد کمک کردن به ضعیفان و بیماران و رعایت ایتم و مجانین و حتی حیوانات را حسن می‌شمارند و انجام دهنده‌ی این اعمال را مورد ستایش قرار می‌دهند.

۳- انسان‌ها به مقتضای شرم و حیا، کشف عورت و کلام زشت و ناسزا را قبیح می‌شمارند و انجام دهنده‌ی این اعمال را مورد سرزنش قرار می‌دهند.

۴- انسان‌ها به مقتضای غیرت و جوانمردی دفاع از اهل و وطن و دین را حسن می‌شمارند.

### نکته ۲:

اگر سبب حکم به حسن و یا قبح عمل، انفعالات درونی باشد؛

۱ المنطق ص ۳۲۱.

۲ (ص ۲۳۵ سطر چهاردهم از بالا - چاپ بوستان)

**اولاً:** به حسن و قبح، حسن و قبح عقلی گفته نمی‌شود بلکه آن را حسن و قبح عاطفی و یا انفعالی می‌نامند و لذا در علم منطق به قضایائی که حسن و یا قبح در آنها بکار رفته و سبب حسن و یا قبح انفعالات درونی است، قضایای انفعالیات گویند. مثل «تعذیب الحيوان قبیح» - «عانة الضعفاء حسن» و ... .

**ثانیاً:** نزاع عدلیّه و اشاعره در این نوع حسن و قبح نیست چون اشاعره معتقدند عقل بدون کمک از شارع می‌تواند این نوع حسن و قبح را درک نماید.

**ثالثاً:** اینکه عدلیّه معتقدند اگر عقلاء بوسیله عقل عملی به حسن و یا قبح فعلی حکم کنند شارع نیز در این حکم از عقلاء تبعیت و به حسن و یا قبح آن عمل حکم می‌نماید در صورتی است که عقلاء بما هم عقلاء به حسن و یا قبح اعمال حکم نمایند نه عقلاء به عنوان اینکه عاطفی و دارای احساسات درونی هستند چون اگر عقلاء بما هم عقلاء به حسن و یا قبح عملی حکم نمایند گفته می‌شود شارع نیز از عقلاء بوده بنابراین باید بر طبق حکم عقلاء حکم کند ولی اگر عقلاء بما هم عاطفیون و منفعلون به حسن و یا قبح عملی حکم کنند نمی‌توان گفت شارع نیز از عقلاء بما هم عاطفیون است و لذا باید بر طبق حکم عقلاء حکم کند چون در شارع (خداوند) این انفعالات وجود ندارد

----- «قوله: الخامس: و من الاسباب العادة عند الناس ... الخ» -----<sup>۱</sup>

## مطلب سوم

### نکته ۱:

پنجمین سبب از اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح، عادت عقلاء می‌باشد، یعنی گاهی مردم به عملی عادت کرده اند این عادت باعث می‌شود که به حسن بودن آن عمل و قبیح بودن ترک آن عمل حکم نمایند.

**مثال:**

**الف)** مردم عادت دارند در مقابل کسی که وارد منزل می‌شود به عنوان احترام برخیزند به مقتضای عادت به حُسن و سزاوار بودن قیام حکم می‌کنند.

**ب)** مردم عادت دارند میهمان را با اطعام احترام کنند و لذا به حُسن اطعام میهمان حکم می‌کند.

### نکته ۲:

عادت بر دو نوع است:

۱- گاهی عادت عمومی و همگانی می‌باشد یعنی همه مردم نسبت به یک عمل عادت دارند.

✓ در اینصورت:

**اولاً:** همگان به حسن و سزاوار بودن انجام آن عمل حکم می‌کنند و کسانی را که بر طبق این عادت عمل کرده اند مورد ستایش و تارکین این عادت را مورد مذمت قرار می‌دهند.

**ثانیاً:** قضایائی که مردم به مقتضای این عادت عمومی، به آنها حکم کرده‌اند مشهور و مورد توافق در نزد همگان خواهد بود.

۲- گاهی عادت خصوصی می‌باشد یعنی بخشی از مردم نسبت به یک عمل عادت دارند.

✓ در اینصورت:

**اولاً:** تنها کسانی به حسن این عمل و قبح ترک آن حکم می‌کنند که عادت به این عمل داشته باشند.

**ثانیاً:** قضایائی که این بخش از مردم به مقتضای عادتشان به آنها حکم کرده‌اند تنها در نزد این عده مشهور و مورد توافق خواهد بود، نه همگان.

### نکته ۳:

اگر سبب حکم عقل به حسن و یا قبح و یا قبح عمل عادت باشد:

**اولاً:** به حسن و قبح، حسن و قبح عقلی گفته نمی‌شود بلکه آن را حسن و قبح عادی گویند و لذا در علم منطق به قضایائی که حسن و قبح در آنها بکار رفته و سبب حسن و یا قبح عادت است قضایای عادیات گویند. مثال:

«اطعام الفقیر حسن» و «لبس غیر المألوف قبیح» و ... .

**ثانیاً:** نزاع عدلیه و اشاعره در این نوع از حسن و قبح نیست.

**ثالثاً:** اینکه عدلیه معتقدند اگر عقلاء بوسیله عقل عملی به حسن و یا قبح عملی حکم کنند شارع نیز در این حکم از عقلاء تبعیت و به حسن و یا قبح عمل حکم می‌کند در صورتی است که عقلاء بما هم عقلاء حکم کنند نه عقلاء به عنوان اینکه عادت کرده‌اند به همان علتی که در سبب چهارم گفته شد.

### نکته ۴:

گاهی بعضی از عادات موضوع برای حکم شارع قرار می‌گیرد، یعنی شارع نیز همچون مردم نسبت به این عادت حکم دارد. مثلاً مردم عادتشان این است که لباس متعارف بپوشان و کسانی را که لباس غیر متعارف می‌پوشد، مذمت کنند، شارع نیز پوشیدن لباس غیر متعارف را حرام نموده است ولی این حکم شارع بخاطر تبعیت از مردم در عادتشان نیست بلکه بخاطر مفسده‌ای است که در پوشیدن لباس شهرت و غیر متعارف می‌باشد.<sup>۱</sup>

----- «قوله: فتحصل من جميع ما ذكرنا ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب چهارم:

در فصل چهارم کاملاً محل نزاع بین عدلیه و اشاعره روشن شد که:

**اولاً:** نزاع در حسن و قبح به معنای سوم است.

۱ المنطق ص ۳۳۳.

۲ (ص ۲۴۷ سطر پنجم از بالا - چاپ بوستان)

ثانیاً: نزاع در جائی است که سبب حکم به حسن و قبح، ادراک مصلحت یا مفسده نوعیه و کمال یا نقص نوعی است. احکامی که عقلاء در اینصورت دارند احکام عقلاء بما هم عقلاء است که شارع در این احکام از عقلاء تبعیت می‌کند ولی بعضی در تعیین محل نزاع دچار خلط شده‌اند.<sup>۱</sup>

## ۵. معنی الحسن و القبح الذاتیین

### مطلب اول:

----- «قوله: معنی الحسن و القبح الذاتیین» -----<sup>۲</sup>

افعال و کارهائی که با اراده و اختیار از انسان‌ها صادر می‌شود از جهت حسن و قبح به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- بعضی از افعال علت تامّ برای حسن و یا قبح هستند و با قاطعیّت تامّ یکی از آن دو وصف را بدنبال دارند.

به عبارت دیگر: بعضی از افعال تمام الموضوع برای حکم عقلاء به حسن و یا قبح می‌باشند به این معنا که محال است فعل باشد ولی حکم عقلاء به حسن و یا قبح نباشد.

به عبارت سوم: بعضی از افعال دارای این ویژگی می‌باشند که بدون داخل شدن تحت عنوان دیگری متّصف به حسن و یا قبح گردند برخلاف قسم دوم و سوم که افعال برای اتّصاف به حسن و یا قبح می‌بایست داخل تحت عنوان دیگری شوند. حسن و قبح این دسته افعال، حسن و قبح ذاتی گفته می‌شود. مثال:

«العدل حسن».

وصف حسن برای عدالت ذاتی است و هیچگاه از آن زائل نمی‌گردد بنابراین هر عملی که عنوان عدالت بر آن منطبق شد انجام آن سزاوار و فاعل آن عندالعقلاء مستحقّ مدح می‌باشد. محال است عملی عدالت باشد ولی عقلاء به حسن آن حکم نکنند. توجّه به این مطلب ضروری است که در اتّصاف عدالت به حسن نیاز به هیچ عنوان دیگری نیست که عدالت داخل در آن عنوان شود و بواسطه آن عنوان متّصف به حسن گردد برخلاف دسته دوم و سوم از افعال که عنوان دیگری واسطه برای اتّصاف آنها به حسن یا قبح شده است. در مثال «الظلم قبیح» نیز قبح برای ظلم ذاتی است.

خلاصه تحت هیچ شرائطی ممکن نیست عدل نا زیبا و ظلم زیبا شود.

### نکته:

مصنّف برای افعالی که حسن و قبح آنها ذاتی می‌باشد به علم و جهل نیز مثال زده‌اند. اولاً: علم و جهل به معنای مصدری می‌باشند یعنی دانستن و ندانستن. چون حُسن و قبح به معنای سوم فقط صفت برای افعال اختیاریّه واقع می‌شوند.

ثانیاً: از ذکر این مثال معلوم می‌شود ایشان افعالی را که حسن و قبح برای آنها ذاتی است منحصر به عدل و ظلم نمی‌دانند و این بر خلاف نظریّه محقّق اصفهانی است که حسن عدل و قبح ظلم را اساس تمام



حسن و قبح های اخلاقی می‌دانند یعنی آنچه که زیبا است از مقوله عدل و تعادل و حفظ حدّ وسط و آنچه که نازیبا است از مقوله ظلم و ستم و کار نابجا و وضع شیء در غیر موضع طبیعی و عقلی آن است.<sup>۱</sup>

۲- بعضی از افعال بالذات حسن و یا قبح ندارند بلکه زمینه حسن و یا قبح در آنها موجود است و به اصطلاح نسبت به حسن و یا قبح مقتضی می‌باشند به علت تامّه.

به عبارت دیگر: بعضی از افعال دارای این ویژگی می‌باشند که بدون داخل شدن تحت عنوان دیگری متّصف به حسن و یا قبح نمی‌شوند بلکه در توصیف به یکی از این دو به واسطه نیاز دارند تا به کمک آن واسطه، متّصف به وصف حسن یا قبح گردند ولی در صورت نبود مانع داخل تحت عنوان عمل یا ظلم شده که آن عنوان سبب حسن و یا قبح آنها می‌شود. به حسن و قبح این دسته افعال حسن و قبح اقتضائی و یا عرضی گفته می‌شود. مثل «تعظیم الصدیق حسن». وصف حسن برای احترام به دوست اقتضائی است یعنی احترام به دوست اگر جهت دیگری بر آن ضمیمه نگردد داخل در تحت عنوان عدالت شده و حسن و ممدوح می‌شود ولی گاهی به این فعل (احترام به دوست) اموری ضمیمه می‌شود مثل جائیکه احترام به او باعث شناختن او و در نتیجه موجب تعدّی و ظلم بر اوست در اینجاست که خود این احترام داخل در عنوان ظلم شده و قبیح و مذموم می‌گردد.

توجه به این مطلب ضروری است که در اتّصاف احترام به حسن و یا قبح نیاز به عنوان دیگری (عدل، ظلم) پیدا شد که آن عنوان دیگر سبب حسن و یا قبح این احترام شده است، پس احترام با قطع نظر از عنوان دیگری متّصف به حسن و یا قبح نمی‌شود. و مثل «تحقیر الصغیر قبیح» که وصف قبح برای اهانت به دوست، اقتضائی است یعنی اهانت به دوست اگر جهت دیگری بر آن ضمیمه نگردد داخل در عنوان ظلم شده و قبیح و مذموم می‌شود ولی گاهی این فعل (اهانت به دوست) اموری ضمیمه می‌گردد مثل جائیکه اهانت به او سبب مجهول ماندن او و در نتیجه موجب نجات او از گزند دشمنان است در اینجاست که این اهانت داخل در عنوان عدالت شده و حسن و ممدوح می‌شود و مثل راستگوئی که همیشه و در هر شرائطی علت تامّ برای وصف حسن نیست هر چند زمینه‌های حسن در آن هست ولی ممکن است بخاطر عروض عنوانی مانند فتنه انگیزی محکوم به قبح گردد نه حسن. نظیر این سخن در مورد کذب نیز حاکم است برخلاف عدل و ظلم که هیچگاه دو وصف حسن و قبح از آنها زائل نمی‌گردد. مگر اینکه عدالت، عدالت نباشد و ظلم، ظلم نباشد یعنی عنوان این دو عوض شود با این بیانات فرق دسته اول و دسته دوم روشن شد. در دسته اول زیبا مطلقاً زیبا و زشت مطلقاً زشت است و هیچگاه این دو وصف زائل نمی‌گردد ولی در دسته دوم فقط زمینه‌های حسن و قبح وجود دارد ولی چه بسا بخاطر یک رشته عناوینی، واقعیت فعل دگرگون گردد و فعلی که در آن زمینه زشتی است بصورت فعل حسن در آید و بالعکس و لذا دروغ مصلحت آمیز زیباست و صدق فتنه انگیز قبیح و زشت می‌باشد.

**نکته:**

علت اینکه مصتّف حُسن تعظیم صدیق را بخاطر دخول تحت عنوان عدل و قبح تحقیر صدیق را بخاطر دخول تحت عنوان ظلم می‌دانند این است:

للزوم انتهاء كلّ ما بالعرض إلى ما بالذات.<sup>۱</sup>

۳- بعضی از افعال بالذات حسن و یا قبح ندارند و زمینه‌ی آن دو نیز در آنها نیست بلکه حسن و یا قبح آنها بخاطر عناوینی است که بر آنها عارض می‌گردد به این معنا که در صورت انطباق عنوان حُسنی همچون عدالت بر آنها، حسن می‌شوند و در صورت انطباق عنوان قبیحی همچون ظلم بر آنها، قبیح می‌شوند و در صورتیکه هیچیک از این دو عنوان بر آنها منطبق نشود نه حُسن خواهد بود و نه قبیح.

به حسن و قبح این دسته از افعال، حسن و قبح اعتباری گفته می‌شود؛ مثل ضرب که برای تأدیب حُسن است و برای انتقام جویی و تشفی قبیح است و ضرب به جمادات چون عنوان حسن و قبیح بر آن منطبق نمی‌شود نه حُسن است و نه قبیح.

----- «قوله: و علی هذا يتّضح معنى العلیّة ... الخ» -----<sup>۲</sup>

**نکته:**

کلمه علیّت و اقتضاء دارای دو معنا می‌باشد:

۱- به معنای تأثیر و ایجاد.

زمانیکه گفته می‌شود فلان شیء برای فلان امر اقتضاء و علیّت دارد، یعنی آن امر را ایجاد می‌کند و به وجود می‌آورد مثل آتش که دود را به وجود می‌آورد در اینجا است که گویند آتش علت و مقتضی برای دود است.

۲- علت به معنای تمام الموضوع بودن فعل برای حکم عقلاء به حسن و یا قبح است و اقتضاء به معنای این است که فعل در صورت نبود مانع داخل در تحت عنوان حُسن همچون عدالت و یا عنوان قبیحی همچون ظلم شده و حُسن و یا قبح می‌گردد. مراد از اینکه گفته می‌شود بعضی از افعال علت و بعضی مقتضی برای حسن و قبح هستند معنای دوم است نه معنای اول چون واضح است که افعال بوجود آورنده حکم و صفت حسن و یا قبح نیستند بلکه عقلاء و شارع حاکم به حسن و قبح می‌باشند و لذا مرحوم اصفهانی می‌فرماید: «إنّ المراد من العلیّة و الاقتضاء هو اقتضاء الموضوع لحکمه بنحو اقتضاء الغایة الذی الغایة لا بنحو اقتضاء السبب مسببه. بداهة أنّ الحکم لا یتشرّح من موضوع بل السبب الفاعلی له هو الحاکم و إنّما الموضوع لمکان الفائدة المترتبة علی وجوده يدعو الحاکم إلى الحکم علیه ...»<sup>۳</sup>

۱ نهاية الدراية ج ۲ ص ۳۱.

۲ (ص ۲۳۸ سطر بیست و دو از بالا - چاپ بوستان)

۳ نهاية الدراية ج ۳ ص ۳۴۱.

**۶. ادلة الطرفين**

----- «قوله: ادلة الطرفين» ----- ۱

**مطلب اول:**

اشاعره برخلاف عدلیه به انکار حسن و قبح عقلی برخاسته و خرد را ناتوان تر از آن یافته‌اند که بتواند درباره حسن و قبح یک رشته افعال داوری کند. اکنون وقت آن است که ادله دو طرف را ذکر کنیم سپس هر یک را مورد بررسی قرار دهیم تا به نتیجه مورد نظر که حقانیت قول عدلیه است برسیم. ابتداء به نقل دلایل متکلمان از اشاعره می‌پردازیم.

**دلیل اول:****مقدمه ۱: (صغری)**

اگر حاکم نه قضایائی که حسن و قبح در آنها بکار رفته است همچون «العدل حسن» و «الظلم قبیح» عقل باشد، نباید بین حکم عقل و این قضایا و حکم عقل به «الکل اعظم من الجزء» تفاوت باشد.

**مقدمه ۲: (کبری)**

ولی تفاوت موجود است یعنی دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» در پیشگاه عقل با قضیه «کل از جزء خود بزرگتر است» یکسان نیست به گواه اینکه دومی مورد اتفاق و اولین مورد اختلاف است.

**نتیجه:**

پس حاکم به این قضایای حسن و قبح، عقل نیست.

ابتداء به بیان دو نکته سپس به جواب از این دلیل می‌پردازیم:

**نکته ۱:**

از این ادله دهگانه ای که اشاعره برای مدعی خود ذکر نموده‌اند این دلیل از اهمیت خاصی برخوردار است.

**نکته ۲:**

این دلیل از نوع قیاس استثنائی اتصالی می‌باشد که در مقدمه اول آن قضیه شرطیه متصله وجود دارد و در مقدمه دوم آن نقیض تالی اثبات شده است و در منطق گفته شده در صورتیکه در مقدمه دوم نقیض تالی اثبات شود نتیجه نقیض مقدمه خواهد بود.<sup>۲</sup>

**جواب عدلیه:**

شما در مقدمه اول دلیل، حکم عقل در قضایائی که حسن و قبح در آنها بکار رفته است به حکم عقل در قضیه «الکل اعظم من الجزء» مقایسه کردید و گفتید اگر حاکم به قضایای حسن و قبح عقل باشد

۱ (ص ۲۳۹ - چاپ بوستان)

۲ المنطق ص ۲۸۰.

لازمه‌اش این است که بین حکم عقل در این قضایاء و قضیه «الکلّ...» تفاوت نباشد. در حالیکه این قیاس شما قیاس مع الفارق است چون قضایای حُسن و قبح از مشهورات و قضیه «الکلّ اعظم ممّ الجزء» از اولیات می‌باشد و بین حکم عقل در این دو نوع از قضایاء ملازمه نیست که اگر کسی بپذیرد حاکم به قضایای حُسن و قبح عقل است ملزم به پذیرش این معناست که بین حکم عقل در این دو نوع قضایاء نباید تفاوت باشد.

اینک به بیان فرقه‌هایی که بین مشهورات بالمعنی الأخصّ و اولیات است، می‌پردازیم تا کاملاً واضح شود که قیاس این دو نوع قضیه به یکدیگر قیاس مع الفارق است.

### فرق اول:

حاکم به قضیه حُسن و قبح، عقل عملی و حاکم به اولیات، عقل نظری است و به بیان دیگر قضیه «کلّ از جزء خود بزرگتر است» از مدرکات عقل نظری است، در حالیکه قضیه «عدل نیکو و ظلم ناپسند است» از مدرکات عقل عملی است.

### فرق دوم:

واقعیت قضایای مشهورات همان تطابق و اتّفاق نظریات عقلاء بر آنهاست و غیر از این، واقعیتی در جهان تکوین ندارند در حالیکه قضیه «الکلّ اعظم من الجزء» از یقینیات است و برای آنها وراء جهان تکوین، واقعیتی عینی یافت می‌شود.

### فرق سوم:

اگر در عالم تنها یک عاقل وجود داشته باشد نمی‌تواند به مشهورات حکم نماید ولی به یقینیات حکم می‌کند. چون برای حکم به یقینیات صرف تصوّر دو طرف قضیه کافی است و غیر از این نیاز به هیچ امر دیگری نمی‌باشد. و این برای یک عاقل امر میسوری است ولی برای حکم به مشهورات صرف تصوّر دو طرف کافی نیست بلکه می‌بایست مصلحت و یا مفسده عموم را در نظر گرفت و با توجّه به آن به حُسن و یا قبح حکم نمود و در فرض بحث عقلانی افعال اختیاری ای که باید مصلحت و یا مفسده آنها در نظر گرفته شود تا با توجّه به آن به حُسن یا قبح حکم شود. در عبارت ابن سینا چنانچه گذشت اشاره به این فرق شده بود با این جواب به خوبی روشن می‌شود که اشاعره در دلیل خود مغالطه نموده‌اند به اینکه مشهورات را به اولیات که از اقسام یقینیات می‌باشد تشبیه کرده و به این وسیله مدّعی خود را اثبات کرده‌اند لذا مرحوم خواجه در تجرید از این دلیل چنین جواب داده است.

يجوز التفاوت فی العلوم لتفاوت التصوّره.

چنانکه به دفعات گفته شد مصنّف به تبعیت از محقّق اصفهانی قضایای حُسن و قبح را از مشهورات می‌دانند.<sup>۱</sup>

برای ارزیابی جواب مصنّف به رساله‌ی حُسن و قبح مراجعه شود.

**دلیل دوم:****مقدمه ۱: (صغری)**

اگر حسن و قبح، عقلی بود هیچگاه نباید حسن مبدل به قبیح و قبیح مبدل به حسن شود.

**مقدمه ۲: (کبری)**

ولی کذب قبیح، گاهی زیبا به شمار می‌رود در جائیکه مثلاً موجب نجات پیامبر خدا از صدمه دیدن باشد چنانکه صدق حسن موجب آسیب رسیدن به نبی شود قبیح نامیده می‌شود.

**نتیجه:**

پس حسن و قبح عقلی نیست:

**جواب عدلیه:**

افعال بر سه نوع هستند:

- ۱- بعضی از افعال، حسن و قبح آنها ذاتی است. مثل عدالت و ظلم. دو وصف حسن و قبح هیچگاه از این از این دو مبدل نمی‌گردند. مادامیکه عدل، عدل است حسن و مادامیکه ظلم، ظلم است قبیح می‌باشد. به عبارت دیگر این دسته افعال هیچگاه حسن مبدل به قبیح و قبیح مبدل به حسن نمی‌شود.
- ۲- بعضی از افعال حسن و قبح آنها اقتضائی است. مثل صدق و کذب.
- ۳- بعضی از افعال حسن و قبح آنها اعتباری است. مثل ضرب. حسن و قبح در این دو قسم به اعتبارات گوناگون مختلف می‌شود یعنی ممکن است فعل به یک اعتبار حسن و به اعتبار دیگر قبیح شود. با توجه به این مطالب می‌گوئیم عدلیه قائل نیستند که هر فعل متصف به حسن و یا قبح شد همیشه باید حسن یا قبیح باقی بماند تا اشکال شما بر آنها وارد شود بلکه عدلیه در خصوص قسم اول این حرف را قائلند بنابراین اشکال شما وارد نیست. مرحوم خواجه در یک عبارت کوتاه به این دلیل چنین جواب می‌دهند: «يجوز ارتكاب اقل قبيحين». یعنی ارتکاب یکی از دو فعلی که قبح کمتری دارد جائز است.<sup>۱</sup>

----- «قوله: و قد استدل العدليّة على مذهبهم ... الخ» -----<sup>۲</sup>

**مطلب دوم:**

عدلیه بر این مدعی که عقل بدون کمک از شرع می‌تواند حسن و قبح بعضی از افعال را درک کند ادله فراوانی اقامه کرده‌اند از بین دلائل آنان به سه دلیل اکتفا می‌کنیم:

۱ رسالة في التحسين و التقيح ص ۶۳ - حسن و قبح ص ۸۲.

۲ (ص ۲۴۰ سطر بیست و یک از بالا - چاپ بوستان)

**دلیل ۱:**

از بدیهیات عقلی است.

**توضیح:** اینکه عقل هر انسانی می‌تواند بدون کمک از شرع حسن و قبح بعضی از افعال را درک کند از امور بدیهی است که احتیاج به دلیل و استدلال ندارد. و به عبارت دیگر انسان منطقی زمانیکه به وجدان و درون خود مراجعه می‌کند پاره‌ای از افعال مانند عدل و احسان را نیکو یافته و فاعل آنها را ستایش می‌کند و در مقابل افعالی چون ظلم و خیانت و نظایر آنها را ناپسند یافته و فاعل آنها را نکوهش می‌کند.

**اشکال:**

شاید این درک عقل به علت تعلیمات و آموزش‌های مداوم دینی باشد در نتیجه عقل به کمک شرع حُسن و قبح را درک کرده است بنابراین، این درک برخاسته از خرد نیست و نمی‌تواند دلیل بر مدعای عدلیه باشد.

**جواب:**

اگر درک حُسن و قبح بواسطه دین باشد نباید منکرین شرایع حسن و قبح افعال را درک کنند در حالیکه منکرین نیز حسن و قبح بعضی از افعال را درک می‌کنند در عصر ما جوامعی هست که به شدت با اعتقادات دینی مخالفت نموده و صانع را انکار می‌کنند و به ماده اصالت می‌دهند و در عین حال از نظر اعتقادی نسبت به حسن و قبح بعضی افعال با پیروان مذاهب هم عقیده اند.

----- «قوله: و اجیب عنه بأن الحسن و القبح ... الخ» -----<sup>۱</sup>

**پاسخ اشاعره:**

منکران حسن و قبح ذاتی مانند فاضل قوشجی از این دلیل چنین پاسخ می‌دهند: عقلاء بدون کمک از شرع حسن و قبح به معنای اول و دوم را که محل نزاع نیست درک می‌کنند. مثلاً عقلاء درک می‌کنند که عدالت و احسان کمال و سازگار با روح و روان است و ظلم و خیانت نقص و ناسازگار با روح و روان است و اما اینکه عقلاء حسن و قبح به معنای سوم را که محل نزاع است بدون کمک از شرع درک کنند هرگز پذیرفته نیست، ممکن نیست فردی به طور مستقل توانایی درک این معنی را داشته باشد که برخی از افعال، چنان است که فاعل آن مستحق مدح خداوند در عاجل (دنیا) و ثواب الهی در آجل (آخرت) باشد و برخی دیگر فاعل آن سزاوار ذم الهی در دنیا و عقاب خداوندی در آخرت باشد.

**جواب:**

اینکه عقلاء می‌توانند حسن و قبح به معنای سوم را نیز درک کنند از بدیهیات عقلی است. ما وقتی به وجدان خود مراجعه می‌کنیم و عقل را به داوری می‌خوانیم می‌بینیم عقل عدالت را حُسن می‌شمارد یعنی انجام آن را سزاوار و فاعل آن را شایسته مدح و پاداش می‌داند و ظلم را قبیح می‌شمارد، یعنی ترک آن را سزاوار و فاعل آن را مستحق مذمت و کیفر می‌داند. هر توجیهی که با این حکم عقل، مخالف باشد انکار

یک مطلب بدیهی و وجدانی است و به قول علامه کسی که این حکم را انکار نماید، سوفسطائی خواهد بود.

بله؛ درک حسن و قبح به معنای سوّم بعد از درک حسن و قبح به معنای اوّل و دوّم است یعنی ابتداء عقل نظری عدالت را کمال برای نوع و به مصلحت نوع می‌داند سپس به حُسن آن حکم می‌کند و ظلم را نقص برای نوع و ناسازگار با مصلحت عموم می‌بیند سپس به قبح آن حکم می‌کند.<sup>۱</sup>

----- «قوله: و استدلل العدلیّة ایضاً ... الخ» -----<sup>۲</sup>

## دلیل ۲:

### مقدمه ۱: (صغری)

اگر حسن و قبح عقلی ثابت نشود لازمه‌اش این است که حسن و قبح شرعی نیز ثابت نشود.  
**توضیح:** اگر عقل قبل از بیان و خطاب شارع، نتواند حسن و قبح بعضی از افعال را درک کند لازمه‌اش این است که با بیان شارع نیز فعل حُسن و یا قبیح نشود.

به عبارت دیگر: اگر حُسن و قبح، تنها بوسیله حکم شرع ثابت شود لازم می‌آید که حسن و قبح به طور مطلق (عقلی و شرعی) منتفی گردد و هیچ فعلی متصف به حسن و قبح نشود.

به عبارت سوّم: اگر خوبی و بدی افعال، تنها از طریق شرع معلوم گردد ما نمی‌توانیم به حسن و قبح هیچ فعلی حکم کنیم. پس اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی هستند باید قائل شوند که عمل با بیان شارع نیز حُسن و قبیح نمی‌شود.

خلاصه اینکه اگر منکر درک عقل شویم باید منکر حُسن و قبح شرعی نیز شویم.

### مقدمه ۲: (کبری)

و اللازم باطل.

یعنی: اینکه حُسن و قبح شرعی ثابت نباشد، باطل است چون عدلیّه حسن و قبح بعضی از افعال و اشاعره حسن و قبح همه افعال را شرعی می‌دانند.

## نتیجه:

فالملزوم ایضاً باطل.

یعنی: اینکه حسن و قبح عقلی ثابت نباشد، باطل است.

----- «قوله: و قد صوّر بعضهم هذه الملازمة ... الخ» -----<sup>۳</sup>

## سؤال:

در مقدمه اوّل دلیل، چه ملازمه و ارتباطی بین مقدم و تالی است که اگر عقل بتواند حسن و قبح بعضی از افعال را درک کند لازم می‌آید حُسن و قبح به طور مطلق منتفی گردد؟

۱ حسن و قبح عقلی ص ۶۷.

۲ (ص ۲۴۱ سطر هشتم از بالا - چاپ بوستان)

۳ (ص ۲۴۱ سطر دهم از بالا - چاپ بوستان)

**جواب:**

اگر عملی بخواهد با بیان و حکم شارع حسن گردد و در نتیجه متّصف به حُسن شرعی شود، دو شرط دارد:

- ۱- شارع باید به آن عمل امر کند.
  - ۲- شارع باید فاعل و انجام دهنده مأمور به را مدح نماید و به او ثواب دهد.
- این امر دوم را عقل می گوید. عقل این است که انجام مأمور به را حُسن و سزاوار و فاعل آن را مستحقّ مدح و ثواب از ناحیه شارع می داند. حال اگر معتقد باشیم که عقل نمی تواند حُسن و قبح بعضی از افعال را درک کند عمل، حُسن شرعی نمی شود و همچون اگر عملی بخواهد با بیان و حکم شارع قبیح شود توقّف بر دو نکته دارد:

- ۱- شارع باید از آن عمل نهی کند.
- ۲- اشاره باید فاعل و انجام دهنده عمل منهی عنه را مذمت نماید و او را عقاب کند. این نکته دوم را عقل می گوید.

عقل است که انجام منهی عنه را قبیح و فاعل آن را مستحقّ مذمت و عقاب از ناحیه شارع می داند حال اگر معتقد باشیم که عقل نمی تواند قبح بعضی از افعال را درک کند عمل، قبیح شرعی نمی شود. با این بیانات روشن شد که در صورت انکار حُسن و قبح عقلی، حُسن و قبح شرعی نیز منتفی می گردد چون صفت حُسن و قبح شرعی برای عمل متوقّف بر حُسن و قبح عقلی است.

----- «قوله: ثُمَّ لَوْ ثَبِتَ أَنَّ الشَّارِعَ مَدَحَ فَاعِلٍ ... الخ» -----<sup>۱</sup>

**سؤال:**

چه اشکال دارد گفته شود خود شارع، فاعل و انجام دهنده مأمور به را مدح کرده و خبر از اعطاء ثواب به او داده است و فاعل منهی عنه را مذمت کرده و خبر از عقاب او داده است که در اینصورت نیازی به حکم عقل به حُسن و قبح پیدا نمی شود تا گفته شود حُسن و قبح شرعی عمل بر حُسن و قبح عقلی توقّف دارد؟

**جواب:**

از کجا معلوم می شود که شارع در این مدح و خبر از ثواب یا مذمت و خبر از عقاب مرتکب دروغ نشده است؟

خبر اینکه بگوئید کذب به حکم عقل قبیح است و قبیح بر خدای حکیم محال است پس کذب بر خداوند محال است. باز حُسن و قبح شرعی عمل توقّف بر حُسن و قبح عقلی پیدا می کند. اگر گفته شود شارع خود خبر از قبح کذب داده است در کجا می گوئیم از کجا این سخن شارع صادق باشد؟

جز اینکه بگوئید کذب بحکم عقل قبیح است و از شارع صادر نمی شود. بالاخره تا قبح کذب از غیر شرع ثابت نشود تصریحات شارع مفید نخواهد بود چون شرع هر چقدر هم قبح کذب را تکرار کند باز احتمال اینکه در گفتار خود دروغ بگوید پا برجاست.



----- «قوله: و قد اجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بأنه ... الخ» -----<sup>١</sup>

### پاسخ اشاعره از دلیل دوم:

فاضل قوشجی از بیانی که برای ملازمه گفته شد چنین جواب داده است:

اگر عملی بخواهد حَسَن شرعی شود به صرف امر شارع به آن عمل، حُسن می‌شود و نیازی به مدح کردن فاعل آن عمل نیست و همچنین اگر عملی بخواهد قبیح شرعی شود به صرف نهی شارع از آن عمل، قبیح می‌شود و نیازی به مذمت کردن فاعل نیست. پس صفات حُسن و قبح شرعی برای عمل متوقف بر این است که فعلی متعلق امر و نهی شارع قرار گیرد که متعلق امر و نهی شدن، مبتنی بر چیزی جز مشاهده آن در کتاب و سنت نیست. دیگر نیازی به مدح و ذم شارع نیست تا بگوید این را عقل می‌گوید و در نتیجه حُسن و قبح شرعی بر حُسن و قبح عقلی توقف دارد.

با این پاسخ، دلیل دوم عدلیّه مخدوش می‌شود.

----- «قوله: و هذا الكلام - في الحقيقة - يرجع ... الخ» -----<sup>٢</sup>

### عقیده مصنف:

مصنّف درباره دلیل دوم عدلیّه و همچنین پاسخ اشاعره دو نکته را مطرح می‌کنند:

#### نکته ١:

دلیل عدلیّه و جواب اشاعره:

اولاً: صرف ادّعا است. چون عدلیّه حُسن و قبح شرعی را بدون دلیل متوقف بر امر و مدح شارع و در نتیجه بر حُسن و قبح می‌دانند و اشاعره بدون دلیل قائل به عدم توقف می‌باشد.

ثانیاً: مصادره به مطلوب است.

یعنی مدّعی به عنوان دلیل ذکر شده است، به علّت اینکه استدلال عدلیّه بر این مدّعی که حسن و قبح عقلی ثابت است این است که در اتّصاف فعل به حُسن و قبح شرعی، حُسن و قبح عقلی لازم است و چون بر این توقف دلیل اقامه نکرده‌اند کلامشان برگشت به این می‌کند که حُسن و قبح عقلی ثابت است چون حُسن و قبح عقلی ثابت است و به عبارت دیگر اگر کسی قائل به حُسن و قبح عقلی نباشد دلیل عدلیّه را نمی‌پذیرد. همچنین استدلال اشاعره بر این مدّعی که حُسن و قبح عقلی ثابت نیست این است که در اتّصاف فعل به حُسن و قبح شرعی، حُسن و قبح عقلی لازم نیست و چون برای عدم توقف دلیل اقامه نکرده‌اند پاسخ اشاعره برگشت و به این می‌کند که حُسن و قبح عقلی ثابت نیست چون حُسن و قبح عقلی ثابت نیست و این مصادره به مطلوب است.

#### نکته ٢:

بهتر است دلیل دوم عدلیّه را به این نحو بیان کنیم:

١ (ص ٢٤١ سطر چهاردهم از بالا - چاپ بوستان)

٢ (ص ٢٤٢ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

اطاعت اوامر و نواهی شرع از اموری است که نزد عدلیّه و اشاعره واجب و از مسلمات می‌باشد. ولی عدلیّه حاکم به وجوب را عقل و اشاعره حاکم به وجوب را شرع می‌دانند. از اشاعره سؤال می‌شود:

وجوب اطاعت اوامر و نواهی از چه راهی اثبات شده است؟  
قهرماً خواهند گفت:

بواسطه امری از ناحیه شارع یعنی شارع امر نموده به اینکه اطاعت اوامر و نواهی واجب است.  
از آنها سؤال می‌شود:

وجوب اطاعت این امر دوّم از کجا اثبات می‌شود؟

اگر بگویند عقل و خرد حاکم است، می‌گوئیم مدّعی عدلیّه همین است که عقل می‌تواند درک داشته باشد و اگر بگویند امر سوّمی از ناحیه شارع دلالت بر وجوب اطاعت این امر می‌کند نقل کلام به این امر سوّم می‌کنیم و از آنها سؤال می‌کنیم:

وجوب اطاعت این امر سوّم از کجا اثبات می‌شود؟

اگر بگویند از عقل. می‌گوئیم مدّعی عدلیّه همین است و اگر بگویند امر چهارمی از ناحیه شارع دلالت بر وجوب اطاعت امر سوّم می‌کند از آنها سؤال می‌شود:

وجوب اطاعت این امر چهارم از کجا اثبات می‌شود؟

آنگاه این جواب به سؤال را ادامه می‌دهیم تا به اطاعتی برسیم که حاکم به آن عقل است.

به عبارت دیگر از راه تسلسل مدّعی عدلیّه را اثبات می‌کنیم.

عین این سخنان در شناختن تکالیف الهی و یا شناختن خداوند که نزد عدلیّه و اشاعره از واجبات است مطرح می‌شود.

----- «قوله: بل ثبوت الشرايع من اصلها يتوقف على ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### دلیل ۳:

دلیل سوّم عدلیّه این است که با انکار حُسن و قبح عقلی اثبات شرایع ممکن نیست.

**توضیح:** ادّعی نبوّت و رسالت ادّعی فوق العاده بزرگی است که نمی‌توان بدون دلیل آن را از هر کس پذیرفت. لذا پیامبران، ادّعی خویش را با ارائه معجزات مطرح می‌کردند تا صدق گفتار خویش را اثبات نمایند.

طرفداران حُسن و قبح عقلی در مورد مسئله نبوّت و شرایع الهی با مشکل مواجه نمی‌شوند زیرا عقل با قاطعیّت حکم می‌کند که خداوند از ارتکاب هر فعل قبیحی پاک و منزّه است و یکی از افعال قبیح این است که خداوند قدرت بر معجزه را بدست افراد گمراه کننده و دروغگو بسپارد. بنابراین پیامبران الهی که مجهز به سلاح اعجاز می‌باشند راستگو و هدایتگر انسان به سوی کمال اند و بر این اساس دین برای انسان قابل پذیرش است و در نتیجه دین اثبات می‌شود. أمّا اگر حُسن و قبح عقلی را اثبات نکنیم احتمال اینکه خداوند معجزات را در اختیار افرادِ دروغگو بگذارد قابل دفع نیست زیرا قبیح بودن این عمل برای خداوند اثبات نشده است چون عقل طبق این نظریه در درک این مطلب ناتوان است و اثبات آن از طریق شرع با اشکال سابق (تسلسل) مواجه است. بنابراین اثبات هیچ دینی ممکن نخواهد بود.

با این بیانات روشن شد که ثبوت شریعت بر حسن و قبح عقلی متوقف است و در نتیجه اساس حسن و قبح شرعی، حسن و قبح عقلی می‌شود.<sup>۱</sup>

## المبحث الثاني: ادراك العقل للحسن والقبح

## مطلب اول:

----- «قوله: المبحث الثاني: ادراك العقل للحسن والقبح» -----<sup>۱</sup>

## نکته ۱:

بعد از اثبات این مطلب که با قطع نظر از بیان و خطاب شارع، بعضی از افعال حَسَن و بعضی از افعال قبیح هستند این بحث مطرح می‌شود که آیا عقل مستقلاً می‌تواند حَسَن و قبح افعال را درک کند یا خیر؟ در این مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱- نظریه اخباریین: عقل به علت کثرت اشتباه نمی‌تواند حَسَن و قبح افعال را درک نماید. عقل نمی‌تواند درک کند که این فعل حَسَن و آن فعل قبیح است. بنابراین حَسَن و قبح واقعی افعال با درک عقل ثابت نمی‌شود.

۲- نظریه اصولیین: عقل می‌تواند حَسَن و قبح بعضی از افعال را درک نماید.

## نکته ۲:

مطلبی که به طور مسلم می‌تواند به اخباریین نسبت داد این است که تکیه بر درک و فهم عقل در اثبات احکام شرعی جایز نیست، ولی چون تعبیرات اخباریین از این مطلب مختلف می‌باشد، برای سخن آنها سه تفسیر بیان شده است:

۱. احتمال دارد مراد اخباریین این باشد که:

۱- آنها حَسَن و قبح واقعی افعال را قبول دارند، یعنی معتقد هستند که بعضی از افعال با قطع نظر از بیان شارع حَسَن و بعضی دیگر قبیح می‌باشند ولی عقل توانایی درک حَسَن و قبح افعال را ندارد.

✓ اگر مراد اخباری این احتمال باشد، صحیح نیست. چون معنای حَسَن و قبح واقعی این است که عقلاء بواسطه عقل حَسَن بعضی از افعال و قبح بعضی دیگر را درک نموده‌اند و بر مدح فاعل فعل حَسَن و ذم فاعل فعل قبیح اتفاق نظر دارند. مثلاً وقتی گفته می‌شود حَسَن برای عدالت در واقع ثابت است، معنایش این است که عقلاء حَسَن و سزاوار بودن انجام عدالت را درک کرده‌اند و به عبارت دیگر حَسَن و قبح واقعی همان درک عقل است و تفکیک بین این دو صحیح نیست. بنابراین اعتراف به حَسَن و قبح واقعی در واقع اعتراف به درک عقل می‌باشد.

بله؛ اگر مراد اخباریین حَسَن و قبح به معنای اول و دوم باشد تفکیک بین حَسَن و قبح واقعی و درک عقل امر ممکن و میسوری است به این معنا که ممکن است امری کمال و دارای مصلحت و یا نقص و دارای مفسده باشد ولی عقل توانایی درک آن را نداشته باشد ولی این دو معنا محل نزاع نیست.

٢- آنها حسن و قبح واقعی و درک عقل را قبول دارند ولی معتقدند که بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه نیست و لازمه حکم عقل، حکم شرع نمی‌باشد.

✓ اگر مراد اخباریین این احتمال باشد، در مبحث سوّم خواهد آمد که این سخن قابل پذیرش نیست.

٣- آنها حسن و قبح واقعی و درک عقل و ملازمه بین درک عقل و حکم شرع را قائل می‌باشند ولی معتقدند حکم شرعی که از راه حکم عقل به حُسن و قبح افعال و ملازمه بدست می‌آید وجوب اطاعت ندارد. در واقع برگشت این سخن به این است که عقل حجّت نیست.

✓ اگر این احتمال مراد باشد در مباحث حجّت خواهد آمد که این سخن نیز صحیح نیست.

## المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع

### مطلب أول:

----- «قوله: المبحث الثالث: ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع» -----<sup>۱</sup>  
 بعد از اثبات حسن و قبح عقلی و درک عقل این بحث مطرح می شود که آیا بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه است یا خیر؟

به عبارت دیگر: آیا از دیدگاه عقل، لازمه حکم عقل به حُسن و یا قبح عمل، حکم شرع می باشد یا لازمه اش حکم شرع نیست؟

مثال: عقل هر انسانی حُسن عدالت را درک کرده و فاعل آن را مستحقّ مدح می داند. آیا لازمه ی این درک، حکم شرع بوجوب عدالت است؟<sup>۲</sup>  
 در این مسئله دو نظریه وجود دارد:

- ۱- نظریه اکثر علماء اصول و معتزله: بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه است.<sup>۳</sup>
- ۲- نظریه بعضی از اصولیین همچون صاحب فصول، اخباریین، اشاعره: بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه نیست.

### نکته:

بحث از ملازمه مربوط و مخصوص به علم اصول است و مباحثی که تا به حال مطرح شد جنبه مقدماتی برای این بحث دارد.

----- «قوله: و الحقّ أنّ الملازمة ... الخ» -----<sup>۴</sup>

### مطلب دوم:

مصتّف به تبعیت از اکثر اصولیین معتقد است بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه می باشد. ایشان برای اثبات مدّعی خود از دلیل خُلف که محقّق اصفهانی ذکر کرده است، استفاده می کند.

### مقدمه ۱: (مغری)

معنای حکم عقل به حُسن فعل این است که عقلا بما هم عقلا به علّت مصلحت نوعی این فعل، به حُسن آن اتفاق نظر دارند و فاعل آن را مستحقّ مدح می دانند و هكذا معنای حکم عقل به قبح فعل این است که عقلا بما هم عقلا بخاطر مفسده نوعی و مخلّ بودن به نظم و بقاء نوع به قبح آن اتفاق نظر دارند. اینکه گفته شد عقلا بما هم عقلا یعنی عقلا به کمک عقل خویش این مطلب را درک می کنند نه اینکه حکم به مقتضای عادت انفعال یا خُلق آنها باشد.

۱ (ص ۲۴۴ - چاپ بوستان)

۲ اصطلاحات ص ۲۰۷.

۳ رسالة التحسين ص ۱۲۰ - مطروح الانظار ص ۲۳۴.

۴ (ص ۲۴۴ سطر چهاردهم از بالا - چاپ بوستان)

**مقدمه ۲: (کبری)**

شارع مقدّس نیز از عقلاء است و بلکه خالق عقلاء می‌باشد.

**نتیجه:**

بنابراین شارع نیز باید بر طبق حکم عقلا حکم نماید و إلا خلاف فرض است یعنی اگر شارع بر طبق حکم عقلا حکم نکند معنایش این است که حکم مورد اتّفاق تمامی عقلا نیست و این خلاف فرض است چون فرض این است که عقل به حُسن و یا قبح فعل حکم می‌کند و معنای حکم عقل اتّفاق نظر عقلا می‌باشد. به عبارت دیگر اگر کسی به حکم عقل به حُسن و قبح و معنای حکم عقل را بپذیرد ناچار است حکم شارع را نیز بپذیرد.<sup>۱</sup>

----- «قوله: و بعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحت هنا عن ... الخ» -----<sup>۲</sup>

**مطلب سوّم:**

اگر عقل مستقلاً با حسن عملی حکم کرد سپس شارع به همان عمل امر نمود این بحث مطرح می‌شود که آیا این امر، امر مولوی است یا ارشادی؟

به عبارت دیگر: آیا شارع به عنوان اینکه مولی است امر نموده و یا به عنوان اینکه عاقلی از عقلا است.

به عبارت سوّم: آیا این امر تأسیسی است و طلب حقیقی را ایجاد می‌کند یا تأکیدی است و همان حکم عقل را تأکید می‌کند؟

مثلاً عقل به حُسن عدالت و اطاعت اوامر و نواهی خداوند حکم می‌کند شارع نیز بوسیله اعدلوا و اطیعوا ل... ، به آنها امر می‌کند.

در این مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱- بعضی اینگونه امر را، امر مولوی می‌دانند.

۲- بعضی همچون مصتّف این دست اوامر را ارشادی می‌دانند.

**دلیل:** زمانیکه عقل به حُسن عملی حکم کرد انگیزه برای انجام آن عمل پیدا می‌شود و با توجّه به اینکه هدف

شارع از امر مولوی ایجاد انگیزه در مکلف است اگر امر شارع در موارد حکم عقل مولوی باشد،

**اولاً:** لغو و عبث است.

**ثانیاً:** تحصیل حاصل است چون معنای مولویّت امر این است که همان انگیزه‌ای که موجود شد موجود

کن. و تحصیل حاصل همچون لغویّت محال است. بنابراین در این موارد، امر ارشادی می‌باشد به

استثناء مواردی که در مطلب بعد خواهد آمد.

۱ تحایة الدرایة ج ۲ ص ۱۲۸.

۲ (ص ۲۴۵ سطر اوّل از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: نعم، لو قلنا بأن... الخ» ----- ۱

## مطلب چهارم:

### مقدمه:

در رابطه با معنای استحقاق مدح و ذمّ دو نظریه است:

۱. بسیاری از محققین بر این عقیده هستند که معنای استحقاق مدح، استحقاق ثواب و معنای استحقاق ذمّ، استحقاق عذاب است. بنابراین زمانیکه عقل به حُسن و یا قبح فعلی حکم می‌کند و فاعل آن را سزاوار مدح و یا ذمّ می‌داند معنایش این است که عقل فاعل آن فعل را مستحق ثواب یا عقاب می‌بیند.

✓ طبق این نظریه مدح شارع، ثواب او و ذمّ شارع، عقاب او می‌باشد. از این نظریه تعبیر به عینیت می‌شود، یعنی استحقاق ثواب و عقاب عین استحقاق مدح و ذمّ است.

۲. عده‌ای بر این عقیده هستند که معنای استحقاق مدح و ذمّ غیر از استحقاق ثواب و عقاب است. قائلین این نظریه به دو گروه تقسیم شده‌اند:

۱- گروهی استحقاق ثواب و عقاب را لازمه استحقاق مدح و ذمّ می‌دانند.

✓ طبق این نظریه اگر عقل فاعل فعلی را مستحق مدح یا ذمّ می‌داند لازمه‌اش این است که فاعل مستحق ثواب یا عقاب باشد.

۲- گروهی استحقاق ثواب و عقاب را لازمه استحقاق مدح و ذمّ نمی‌دانند، یعنی عینیت و ملازمه را قائل نیستند.

با حفظ این مقدمه گفته می‌شود، حکم عقل به حُسن و یا قبح دو صورت دارد:

(۱) گاهی با این حکم عقل انگیزه در مکلف برای انجام یا ترک عمل پیدا می‌شود.

✓ در اینصورت به علت اشکال لغویّت و تحصیل حاصل امر شارع بر مولویّت حامل نمی‌شود.

(۲) گاهی با این حکم عقل انگیزه در مکلف برای انجام عمل پیدا نمی‌شود.

✓ در اینصورت می‌توان امر را بر مولویّت حمل نمود و اشکال لغویّت و تحصیل حاصل لازم نمی‌آید.

در دو مورد زیر، حکم عقل ایجاد انگیزه در مکلف نمی‌کند.

(۱) حکم عقل به حُسن و یا قبح فعل را به معنای سزاوار بودن فعل و یا ترک و اتّفاق نظرات

عقلاء بر مدح و یا ذمّ فاعل بدانیم و قائل شویم که استحقاق ثواب و عقاب غیر از استحقاق مدح و ذمّ است و حتّی لازمه آنهم نیست.

✓ در اینصورت حکم عقل در اکثر انسان‌ها ایجاد انگیزه نمی‌کند چون اکثریّت به مدح و

ذمّ مبالات ندارند تا ثواب و عقابی در پی نباشد انگیزه برای انجام عمل پیدا نمی‌شود.

(۲) حکم عقل به حُسن و یا قبح فعل را به معنای سزاوار بودن فعل و یا ترک و اتّفاق نظریات

عقلاء بر مدح و ذمّ عاقل بدانیم به نحوی که ثواب و عقاب عین استحقاق مدح و یا ذمّ و یا لازمه‌اش باشد ولی قائل شویم که اکثر مردم عینیت یا ملازمه این دو را درک نمی‌کنند.



✓ در اینصورت نیز، حکم عقل در اکثر انسان‌ها ایجاد انگیزه نمی‌کند بلکه نیاز به امری از ناحیه شارع می‌باشد. بنابراین در دو مورد فوق مانعی از عمل امر بر مولویت وجود ندارد.<sup>۱</sup> برخلاف دو امر زیر:

۱- امر کردن خداوند به اطاعت از خویش.

۲- امر کردن خداوند به شناختن تکالیف و وظائف.

این دو امر به دو علت حمل بر مولویت نمی‌شود:

۱- به علت تسلسل.

یعنی اگر امر به اطاعت خداوند مولوی باشد حاکم به وجوب اطاعت این امر قهراً امر دومی از ناحیه شارع خواهد بود و حاکم به وجوب اطاعت امر دوم، امر سومی از ناحیه شارع است. و هکذا إلی ما لا نهایه له.

و مطلب در امر به شناختن تکالیف نیز چنین است که اگر امر به شناختن تکالیف مولوی باشد حاکم به وجوب شناختن این امر نیز که خود تکلیف است قهراً امر دومی از ناحیه شارع خواهد بود و حاکم به وجوب شناختن امر دوم که خود تکلیف است امر سومی از ناحیه شارع است و هکذا إلی ما لا نهایه له.

۲- خداوند اطاعت از دستورات خویش را بوسیله «أطیعوا» واجب کرده است. این اطاعت ثواب و عقابی مستقل از ثواب و عقابی که بر انجام یا ترک صلوة و ... مترتب است، ندارد.

به عبارت دیگر اگر کسی صلاۀ را بجای آورد مستحق دو ثواب نخواهد بود.

و مطلب در امر خداوند به شناختن تکالیف و وظائف نیز چنین است که شناختن تکالیف ثواب و عقابی مستقل از ثواب و عقابی که بر شناختن و نشناختن صلوا و ... مترتب است، ندارد و این ویژگی امر ارشادی است.<sup>۲</sup>

### نتیجه:

دو امر فوق امر ارشادی است چنانکه اگر شارع در اطراف علم اجمالی امر به احتیاط کرد این احتیاط ثوابی مستقل از ثواب که بر انجام واجب واقعی نهفته است، ندارد. توجه به این نکته لازم است که قبل از شارع عقل آمر به احتیاط بود.

### فائده:

در عبارت کتاب می‌توان از معرفت، معرفت خداوند قصد کرد.<sup>۳</sup>

۱ نهایة الدراية ج ۲ ص ۱۲۹.

۲ اصطلاحات ص ۷۴ - نهایة الدراية ج ۲ ص ۱۲۳.

۳ حسن و قبح عقلی ص ۱۸۱.

----- «قوله: توضیح و تعقیب» -----<sup>۱</sup>

## توضیح و تعقیب

### مطلب اول:

----- «قوله: و الحقّ أنّ الالتزام بالتحسين و التقبيح ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### نکته ۱:

پذیرش و اعتقاد به حسن و قبح عقلی برابر با پذیرش درک عقل و حکم شرع است.

**توضیح:** معنای حسن عقلی و یا قبح عقلی یک عمل این است که تمامی عقلاء بر حسن و یا قبح آن اتفاق نظر دارند و حُسن و یا قبح آن را ادراک می‌کنند و از جمله عقلاء شارع مقدّس می‌باشد مثلاً زمانیکه گفته می‌شود «العادل حسن»، معنای حُسن عدالت این است که تمامی عقلاء بر سزاوار بودن انجام آن اتفاق نظر دارند و حُسن آن را درک می‌کنند و از جمله عقلاء شارع است پس شارع نیز حُسن عدالت را درک و به آن حکم می‌کند. پس اگر کسی حُسن و قبح عقلی را بپذیرد درک عقلا و حکم شارع را پذیرفته است.

بنابراین بعد از ثبوت حُسن و قبح عقلی، بحث از درک عقل و ملازمه بین درک عقل و حکم شرع بی معناست و به همین جهت اکثر علماء اصول و کلام تنها مسئله حُسن و قبح عقلی را مطرح کرده‌اند. علت اینکه ما سه مسئله «حُسن و قبح عقلی» «درک عقل» «ملازمه بین عقل و حکم شرع» را از یکدیگر تفکیک کردیم توهّمی است که بعضی علماء نموده‌اند. به این معنا که بعضی مثل اخباریین معتقد به حُسن و قبح عقلی هستند ولی درک عقل را قائل نیستند و بعضی همچون صاحب فصول حُسن و قبح عقلی و درک عقل را می‌پذیرند ولی قائل به ملازمه نیستند.

توجه به این مطلب لازم است که بیانات مصنّف مبتنی بر این است که قضایای حُسن و قبح را از مشهورات بدانیم.

----- «قوله: من العجيب ما عن صاحب الفصول رحمه الله من انكاره الملازمة ... الخ» -----<sup>۳</sup>

### نکته ۲:

صاحب فصول معتقد به حُسن و قبح عقلی و درک عقل می‌باشند ولی ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را قائل نیستند، یعنی قبول دارند که بعضی از افعال با قطع نظر از بیان شارع حسن و بعضی قبیح هستند و عقل انسان می‌تواند حُسن و قبح افعال را درک نماید ولی بین درک عقل و حکم شرع ملازم نیست.<sup>۴</sup>

**مصنّف می‌فرماید:** شاید ایشان گمان کرده‌اند کسانی که قائل به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع هستند مطلقاً قائل به ملازمه هستند یعنی عقل نظری هرچه را که درک نماید لازمه‌اش حکم شرع است و همچنین عقل عملی از هر سببی از اسباب پنجگانه مقدّمه حسن و قبح افعال را درک کند، لازمه آن حکم شرع می‌باشد از این رو منکر ملازمه شده‌اند. در حالیکه قائلین به ملازمه معتقدند قضایائی که از قبیل «العدل حسن» و

۱ (ص ۲۴۶ - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۴۶ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

۳ (ص ۲۴۶ سطر یازدهم از بالا - چاپ بوستان)

۴ فصول ص ۲۳۷.

«الظلم قبيح» که حسن و قبح معنای سوّم در آنها بکار رفته است از مشهورات بالمعنی الأخصّ می‌باشد که تمامی عقلاء بما هم عقلاء به اعتبار مصلحت یا مفسده نوعیه به آنها حکم می‌کنند در این نوع از قضایاء بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه است. پس اگر عقل عملی به حُسن و یا قبیح فعلی حکم نماید و این حکم ناشی از مصلحت یا مفسده شخصیه باشد که تمامی عقلاء به آن اتّفاق نظر ندارند و یا این حکم عقل عملی مورد اتّفاق عقلاء بما هم معتادون یا منفعلون یا ذو خُلُق باشد در این دو مورد بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه نیست.

----- «قوله: و نزيد هذا بياناً و ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نکته ۳:

حکم بر دو نوع است:<sup>۲</sup>

۱. حکمی که عقل می‌کند.

حکم عقل دارای ملاک و علّت است. ملاک حکم عقل عبارتند از:

«ادراک کمال یا نقص شخصی» - «ادراک کمال یا نقص نوعی» - «ادراک مصلحت یا مفسده شخصیه» - «ادراک مصلحت یا مفسده نوعیه» - «خُلُق» - «عادت» - «انفعال».

در مباحث قبل گفته شد محل بحث در جایی است که عقل عملی به اعتبار کمال یا نقص نوعی و مصلحت یا مفسده نوعیه به حُسن یا قبح فعلی حکم نماید.

۲. حکمی که شرع می‌کند.

حکم شرع بر دو نوع است:

۱- حکم مولوی.

حکم مولوی شرع نیز همچون حکم عقل دارای ملاک و علّت است که همان مصالح و مفساد می‌باشد. اگر مصالح و مفسادی که علّت برای حکم شرع شده‌اند عمومی و نوعی باشد عقل می‌تواند آنها را درک کند ولی علّت احکام شرع لازم نیست مصالح و مفساد عمومی باشد بنابراین عقل از درک آن عاجز است. حال که عقل نمی‌تواند ملاک و علّت احکام مولوی شرع را بدست آورد نتایج زیر مترتب می‌شود:

(۱) اگر عقل به اعتبار مصلحت یا مفسده شخصیه‌ای که در عمل وجود دارد به حُسن یا قبح عمل حکم نماید لازمه این حکم، حکم شرع نیست چون احتمال دارد علّت حکم شرع غیر از علّت و ملاکی باشد که منشاء برای حکم عقل شده است و احتمال دارد علّت حکم عقل و حکم شرع یکی باشد ولی بخاطر وجود مانع حکم نمی‌کند ولی عقل بخاطر عجز از درک مانع حکم می‌کند.

۱ (ص ۲۴۷ سطر دوّم از بالا - چاپ بوستان)

۲ نهاية الدّرایة ج ۲ ص ۱۳۰.

۲) قانون «کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ، حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ» صحیح نخواهد بود. چون احتمال دارد شرع از روی مصالح یا مفاسدی که عقل از درک آنها ناتوان است، حکم کند.<sup>۱</sup>

۳) قیاس و استحسان از ادله شرعی نخواهد بود.<sup>۲</sup>

چنانکه گفته شد تمامی این نتایج مبتنی بر این است که عقل نمی‌تواند مناطات و علل احکام را درک کند.

۲- حکم ارشادی.

ملاک و علت حکم ارشادی شرع، همان مصالح و مفاسد نوعیه‌ای است که علت برای حکم عقل به حُسن و قبح می‌باشد و لذا عقل می‌تواند ملاک این دست از احکام را درک کند.

----- «قوله: و علی هذا التقدير، فإن كان ما انكره صاحب الفصول و ... الخ» -----<sup>۳</sup>

#### نکته ۴:

در اینکه مقصود منکرین ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع چیست، دو احتمال است:

- ۱- احتمال دارد مراد این باشد که اگر عقل به اعتبار مصلحت یا مفسده شخصیه یک عمل به حُسن و یا قبح آن حکم نماید بین این حکم عقل و حکم شرع ملازمه نیست چون در اینصورت عقلاء بما هم عقلاء به حُسن یا قبح عمل حکم نکرده‌اند اگر مراد منکرین این باشد، کلامشان صحیح است و قائلین به ملازمه، قائل به ملازمه در چنین فرضی نیستند.
- بنابراین بین منکرین و قائلین تصالح پیدا می‌شود.
- ۲- احتمال دارد مراد این باشد که اگر عقل به اعتبار مصلحت یا مفسده نوعیه یک عمل به حُسن و قبح آن حکم نماید بین این حکم عقل و حکم شرع ملازمه نیست. اگر مراد این باشد کلام منکرین صحیح نیست.

۱ مطروح الانظار ص ۲۴۰.

۲ اصطلاحات ص ۳۲.

۳ (ص ۲۴۷ سطر شانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

## الباب الثاني غير المستقلات العقلية

### تمهيداً

----- «قوله: تمهيد» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

در مباحث قبل گفته شد دلیل عقلی و یا حکم عقل بر دو نوع است:

۱- دلیل عقلی مستقل: به دلیلی گفته می شود که عقل در رسیدن به نتیجه از غیر کمک نمی گیرد.

به عبارت دیگر: به دلیلی گفته می شود که حاکم در هر دو مقدمه آن عقل است. مثال:

«العالم متغیر» «و کلّ متغیر حادث» ← «فالعالم حادث»

به دو قضیه اول دلیل عقلی مستقل گویند.

۲- دلیل عقلی غیر مستقل: به دلیل گفته می شود که عقل در رسیدن به نتیجه از حکم شرع کمک می گیرد.

به عبارت دیگر: به دلیلی گفته می شود که صغری آن حکم شرعی و کبری آن حکم عقل به ملازمه بین حکم

شرعی در صغری و بین حکم شرعی دیگر است.

به عبارت سوم: به دلیلی گفته می شود که حاکم به مقدمه اول شرع و حاکم به مقدمه دوم عقل است. مثال:

«الصلوة واجبة شرعاً» «و کلّ واجب شرعاً تجب مقدّمته شرعاً بحکم العقل» ← «فالصلوة تجب

مقدّمته شرعاً بحکم العقل».

به دو قضیه اول دلیل عقلی غیر مستقل گویند.

چنانکه ملاحظه می کنید حاکم به مقدمه اول شرع است و مقدمه دوم بیانگر ملازمه بین حکم شرعی در صغری

(وجوب صلوة) و حکم شرعی دیگر (وجوب مقدمه صلوة) است که حاکم به ملازمه عقل می باشد.<sup>۲</sup>

### نکته:

مسائلی که عقل در آنها حکم به ملازمه می کند فراوان است که در این باب اهمّ آن مسائل مطرح می شود که

عبارتند از: «مسألة أجزاء» - «مقدّمه واجب» - «مسألة ضدّ» - «اجتماع امر و نهی» - «دلاله نهی بر فساد»<sup>۳</sup>

۱ (ص ۲۴۹ - چاپ بوستان)

۲ اصطلاحات ص ۱۳۴.

۳ انوار الاصول ج ۲ ص ۵۱۶.

## المسألة الأولى: الأجزاء (١)

١ الأجزاء: مصدر «أجزأ» أي أغنى عنه و قام مقامه.

اجزاء (١)

اجزاء (به کسر اول) به معنای کفایت، و در اصطلاح عبارت است از: اکتفا به امتثال امری از امر دیگر.

امر بر سه قسم است:

### ١. امر واقعی اولی

وقتی شارع می گوید: نماز بخوان. این امر واقعی اولی است. اگر مکلف نماز خود را به طور کامل و با تمام شرایط اقامه کند، بدیهی است چنین اطاعتی از امر واقعی اولی موجب اجزاء و سقوط تکلیف است.

### ٢. امر واقعی ثانوی یا امر ثانوی اضطراری

اگر مکلف از نظر پزشکی مجاز نباشد که از آب استفاده کند، و وضو برای او ضرر داشته باشد، در آن صورت مکلف می باید با تیمم نماز خود را اقامه کند. امر به نماز با تیمم را امر ثانوی اضطراری یا واقعی ثانوی گویند.

سؤال: هرگاه شخصی با چنین امری نماز خود را به جای آورد، سپس عذر او برطرف شد، و استفاده از آب مجاز گردید، در صورتی که هنوز از وقت نماز باقی مانده باشد، آیا باید نماز خود را اعاده کند؟ و یا اگر در خارج از وقت عذرش برطرف گردید، می باید نماز خود را قضا کند یا خیر؟

پاسخ این پرسش در ادامه خواهد آمد.

### ٣. امر ظاهری (امر ثانوی ظاهری)

هرگاه وقت نماز فرارسیده، و مکلف خود را آماده نماز کرده باشد، ولی شك داشته باشد، آیا لباسی که بر تن دارد نجس است یا پاک؟ در چنین صورتی اصالة الطهاره جاری کرده، و با همان لباس نماز را به جای خواهد آورد. به آن امری که می گوید: با اجرای اصل طهارت نماز خود را با همان لباس اقامه کن، امر ظاهری گویند. حال اگر چنین شخصی پس از فارغ شدن از نماز متوجه شود که لباس او نجس بوده، و علم به نجاست پیدا کند، آیا نمازی که با امر ظاهری به جای آورده است مجزی از امر واقعی اولی خواهد بود یا خیر؟ آیا چنین شخصی باید نماز خود را اعاده یا قضاء کند؟ جواب این سؤال نیز در ادامه خواهد آمد.

اساس مبحث در این است که آیا ملازمه بین این انجام دادن مأمور به به امر اضطراری یا ظاهری و بین اجزاء از امر واقعی اولی خواهد بود یا خیر؟

### اجزاء یا عدم اجزاء امر واقعی ثانوی

جمع علماء امر واقعی ثانوی (امر ثانوی اضطراری) را مجزی از امر واقعی اولی می دانند. (٢) زیرا:

١. بدلیل حدیث رفع: چون پیامبر می فرماید: زمان که امتم بر امری اضطرار پیدا کردند (مواخذه یا تکلیف) از آنها برداشته شد. (٣) همچنین اکثر روایات باب تکالیف اضطراری دارای اطلاق بوده و اگر ادا یا قضاء لازم می بود می بایست تصریح می شد.
٢. تشریح احکام اضطراری جهت سهل گیری و توسعه در تحصیل مصالح اولیه و تحت فشار قرار ندادن مکلف است. در قرآن آمده: خداوند برای شما حکم را آسان خواسته و تکلیف را مشکل نگرفته است. (٤) مطمئناً اگر انجام دادن امر اضطراری را کافی ندانیم، نه تنها سهل نگرفته و توسعه نداده ایم، بلکه او را تحت فشار قرار داده ایم.
٣. قضاء در جایی لازم است که فوتی حاصل شده باشد. یعنی عمل واجب را بدون عذر ترك کرده باشد. در حالی که در این مورد فوت بدون عذر نبوده است. و دلیل اضطرار هم نگفته است تا آخر وقت صبر کن اگر عذر برطرف نشد تکلیف اضطراری را انجام بده. نتیجه می گیریم قضاء لازم نیست.
٤. پس از رفع اضطرار شك در تکلیف مجدد خواهیم داشت. بنابراین با اجرای اصل براءة حکم به اجزا می کنیم. در کتاب نهاية الاصول مطلب دقیقی در مورد کفایت امر اضطراری از امر واقعی آمده است. پژوهندگان بدان جا رجوع کنند. (٥)

### اجزاء یا عدم اجزاء امر ثانوی ظاهری

مراذ از امر ظاهری حکمی است که در موقع جهل به حکم واقعی پیدا می شود (اعم از اینکه با اماره ثابت شود یا اصل). آیا امر ظاهری کفایت از امر واقعی می کند یا خیر؟ آنچه بین علمای امامیه شهرت دارد عدم اجزاء است. توضیح در این مورد این است که وقتی عملی را طبق امر ظاهری به جا آوریم، و پس از عمل کشف خلاف شود، واقع بر ما مکشوف گردد، طبعاً مجالی برای عذر باقی نمی ماند، و امر واقعی در حق انسان منجز می گردد. (٦)

بعضی ادعای اجماع بر عدم اجزاء نمودند. زیرا اجزاء و عدم اجزاء را از فروعات مسئله «تصویب و نخطئه» گرفته اند. (٧) گرچه برخی دیگر اعتقاد دارند که: امر ظاهری مجزی از امر واقعی است. (٨)

چنانکه بعضی از دانشمندان حقوق می گویند: «به نظر این عده علی الاصول جبران اشتباه ضرورت ندارد. و اشتباه کننده مانند مکره و غافل و ناسی است. و به حدیث مسلمی که همه مسلمین روایت کرده اند یعنی حدیث «رفع ما لا یعلمون» استناد کرده اند.» (٩)

شاطبی در موافقات می گوید: این مذهب امام مالک بلکه عمده صحابه است. شافعیه نیز همین نظر را دارند. اخباری ها (اعم از امامیه و اهل سنت) نیز پیرو همین نظرند. (١٠)

تبصره ١: اوامر اضطراری در امور زیر کاربرد دارد:

تیمم، وضوی جبیره‌ای، غسل جبیره‌ای، نماز کسی که عاجز از قیام و قعود است، نماز غریق.

**تبصره ۲:** بحث از اجزاء در علم اصول منحصر در رابطه با اعمال فردی به‌ویژه عبادیات است.<sup>(۱۱)</sup> اما در مسائل اجتماعی به‌ویژه در امر قضاء اگر براساس ادله حکمی صادر گردد، سپس خلاف آن ثابت شود، چه باید کرد؟ آیا طرفداران مکتب اجزاء در چنین موردی نیز به مکتب خود پایبند هستند؟ در اصول، بحثی از این مسائل نشده است. در قانون تجدیدنظر آرای دادگاه‌ها مصوبه ۱۷/ ۵ / ۷۲ مجلس شورای اسلامی آمده است:

**مادّه ۸:** کلیه آراء در موارد زیر قابل تجدیدنظر است:

۱. جائیکه قاضی صادرکننده رأی متوجه اشتباه رأی خود شود.
۲. جائیکه قاضی دیگری بی به اشتباه رأی صادره ببرد، به‌نحوی که اگر به قاضی صادرکننده رأی تذکر بدهد، متنبه گردد.
۳. جائیکه ثابت شود قاضی صادرکننده رأی صلاحیت رسیدگی و انشای رأی را نداشته است.

**مادّه ۹:** علاوه بر موارد مذکور در ماده ۸ آرای زیر نیز قابل تجدیدنظر است تا چنانچه مرجع تجدیدنظر پس از رسیدگی بی به اشتباه بین حکم و یا عدم صلاحیت دادگاه ببرد رأی را نقض و رسیدگی مجدد کند.

۱. در امور مدنی:

- الف. حکمی که خواسته آن از یک میلیون ریال متجاوز باشد.
- ب. حکمی که مستند با قرار خوانده در دادگاه نباشد.
- ج. حکمی که مستند به رأی یک یا چند نفر کارشناس که طرفین کتبا رأی آنان را قاطع دعوی قرار داده باشند، نباشد.
- د. طرفین دعوی کتبا حق تجدیدنظرخواهی خود را ساقط نکرده باشند.
- ه. حکم راجع به متفرعات دعوی در صورتی که حکم راجع به اصل دعوی قابل تجدیدنظر باشد.

۲. در امور کیفری:

الف. اعدام؛

- ب. حدود، قصاص نفس و اطراف؛
- ج. دیه بیش از خمس دیه کامل؛
- د. ضبط و مصادره اموال؛
- ه. در صورتی که حد اکثر مجازات قانونی جرم بیش از شش ماه حبس یا شلاق یا بیش از یک میلیون ریال جزای نقدی باشد.

۳. آرای دادگاه مدنی خاص:

- الف. آراء راجع به نکاح و طلاق و فسخ نکاح و مهر؛
- ب. آراء راجع به نسبت و وصیت و وصایت و وقف و ثلث و حبس و تولیت؛
- ج. حکم راجع به حجر و رفع حجر.

۴. قرارهای زیر در صورتی که حکم راجع به اصل دعوی قابل تجدیدنظر باشد:

- الف. قرار ابطال دادخواست یا رد دادخواست که از دادگاه صادر شود؛
- ب. قرار رد دعوی یا عدم استماع دعوی؛
- ج. قرار سقوط دعوی؛
- د. قرار عدم اهلیت یکی از طرفین دعوی.

**تبصره:** احکامی که در مرحله تجدیدنظر صادر می‌شود، (به جز در خصوص رأی اصراری) قابل تجدیدنظر مجدد نیست.

(۱). الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۲۱؛ قوانین اصول، ج ۱، ص ۱۲۹؛ کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۴؛ نهایة الدرایة، ج ۱، ص ۱۴۵؛ فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۴۱؛ نهایة الاصول، ص ۱۲۵؛ تذهیب الاصول، ج ۱، ص ۱۳۵؛ اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۴۴؛ اجود التقریرات، ص ۱۹۳؛ مناهج الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۹۷.

(۲). اجود التقریرات، ص ۱۹۴.

(۳). «رفع عن امی ما اضطروا الیه...» من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۶.

(۴). «رُبِیْدُ اللَّهِ بِكُمْ الْبُسْرُ وَ لَا يُرْبِدُ بِكُمْ الْعُسْرُ»، سوره مبارکه بقره، آیه ۱۸۵.

(۵). نهایة الاصول، ص ۱۱۴.

(۶). به کتاب اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۵۰ رجوع شود.

(۷). اجود التقریرات، ص ۱۹۷.

(۸). «و ان الحق فی هذا التقسیم بجمیع شقوقه هو الاجزاء» نهایة الاصول، ص ۱۲۶.

(۹). مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، ص ۸۴.

(۱۰). مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، ص ۸۴.

----- «قوله: المسألة الأولى» -----<sup>۱</sup>**تصدیر****مطلب دوم:**

در دو نکته زیر بین علماء اختلاف و نزاع نیست:

**نکته ۱:**

اگر مولا به عملی امر نماید و مکلف آن عمل را با تمامی اجزاء و شرائط شرعیّه و عقلیّه بجای آورد، این عمل اطاعت آن امر محسوب می شود خواه آن امر، امر اختیاری واقعی یا اضطراری یا ظاهری باشد. مثال: مولا بتوسط «صلّ» به صلوّه امر کرد و آن را واجب نمود اگر مکلف صلوّه را با تمامی اجزاء آن و با تمامی شرائط اعمّ از شرائطی که شرع برای آن معین کرده است، مثل طهارت و شرائطی که عقل دلالت بر آنها می کند، مثل قصد قربت بجای آورد این صلوّه اطاعت «صلّ» محسوب می شود.

**تذکر:**

**امر اختیاری واقعی:** به امری گفته می شود که به عمل تعلق گرفته است بدون اینکه در این تعلق، اضطرار و جهل مکلف به حکم واقعی در نظر گرفته شود مثل صلّ.

**امر اضطراری:** به امری گفته می شود که به عمل تعلق گرفته است و در این تعلق، اضطرار مکلف دخالت دارد مثل «فتیمموا صعيداً طيباً».<sup>۲</sup>

**امر ظاهری:** به امری گفته می شود که به عمل تعلق گرفته است و در این تعلق، جهل مکلف به حکم واقعی دخیل است. مثل: استصحاب وجوب نماز جمعه برای شخصی که جاهل به حکم واقعی است. برای تحقیق به اصطلاحات مراجعه شود.<sup>۳</sup>

**نکته ۲:**

اگر مکلف عمل را با تمامی اجزاء و شرائط شرعیّه و عقلیّه بجای آورد. این عمل مکلف را از انجام دوباره عمل بی نیاز می کند. چون تکلیفی که بر عهده او بوده را بنحو مطلوب انجام داده است و در این هنگام، امری که به عمل شده است، ساقط می شود.

**مثال:** بعد از اینکه مکلف صلوّه را بنحو کامل انجام داد امر صلّ را اطاعت نموده و نیازی به انجام دوباره صلوّه نیست.

**دلیل:** شارع از امر کردن به عمل غرض دارد و همین غرض سبب و علت برای امر شده است بعد از اینکه مکلف عمل را انجام داد. غرض حاصل می شود و بعد از تحقق غرض محال است که امر باقی بماند و ساقط نشود چون غرض علت غایی برای امر است و با انتفاء علت، امر نیز که معلول است منتفی

(۱۱). عروة الوثقی، مسئله ۵۳.

۱ (ص ۲۴۹ - چاپ بوستان)

۲ نساء آیه ۴۳ / مائده آیه ۶.

۳ اصطلاحات ص ۱۲۴.



می‌شود مگر کسی قائل شود که وجود معلول (امر) بدون علت (غرض) ممکن است که این هم امر محالی می‌باشد.<sup>۱</sup>

### خلاصه:

دو نکته‌ای که گفته شد محلّ بحث و نزاع نیست، محلّ نزاع در بین علماء در جایی است که:  
اولاً: دو امر وجود دارد.

- ۱- امر واقعی اولی؛ که مکلف بخاطر محال بودن و یا جهل به آن، آن را اطاعت نکرده است.
- ۲- امر ثانوی؛ که امر ثانوی یا اضطراری است و این در صورتی می‌باشد که علت اطاعت نکردن امر اولی محال بودن آن باشد و یا امر ظاهری است و این در صورتی می‌باشد که علت اطاعت نکردن امر اولی جهل مکلف به واقع می‌باشد.

ثانیاً: بعد از اینکه مکلف امر اضطراری یا ظاهری را بجای آورد، عذر و جهل به واقع برطرف می‌شود و مکلف قادر با انجام واقع می‌گردد؛ آنگاه این بحث مطرح می‌شود که آیا عملی که بر طبق امر اضطراری یا ظاهری انجام داده است مجزی و کفایت کننده از اطاعت امر اولی است یا خیر؟

مثال اول: شارع به وضوء امر نموده است ولی به علت فقدان آب اطاعت این امر برای مکلف مقدور نیست و لذا امر اضطراری به تیمم به مکلف متوجه می‌شود بعد از اینکه مکلف نماز با تیمم را انجام داد واجد آب می‌شود در اینجا این بحث مطرح می‌شود که آیا نماز با تیمم مجزی و کفایت کننده از نماز با وضوء است یا خیر؟

مثال دوم: مکلف به علت جاهل بودن به حکم واقعی، وجوب نماز جمعه را استصحاب کرد و بعد از اینکه نماز جمعه را بجای آورد انکشف که در واقع ظهر واجب است در اینجا این بحث مطرح می‌شود که آیا عملی که بر طبق استصحاب انجام داده است مجزی از نماز ظهر است یا خیر؟ اگر قائل به اجزاء شویم انجام عمل در وقت یا خارج از وقت لازم نیست و اگر قائل به عدم اجزاء شویم باید عمل را در داخل وقت یا خارج از وقت انجام دهیم.

به عبارت دیگر: آیا بین انجام مأمور به امر اضطراری (نماز با تیمم) یا مأمور به امر اضطراری (نماز جمعه) و بین اجزاء از امر اولی (نماز با وضوء، نماز ظهر) ملازمه است یا نیست پس در مسئله اجزاء بحث از ملازمه است.  
با این توضیحات محلّ نزاع کاملاً روشن شد.

----- «قوله: و قد عبّر بعض علماء الأصول المتأخّرين ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب سوم:

صاحب کفایه مبحث اجزاء را با این عنوان شروع کرده است:

«الأتیان بالمأمور به علی وجهه يقتضی الإجزاء فی الجملة».

۱ محاضرات ج ۱ ص ۲۲۲.

۲ (ص ۲۵۱ سطر یازدهم از بالا - چاپ بوستان)

یعنی بجای آوردن مأمور به با تمامی اجزاء و شرائط موجب اجزاء و سقوط امر می‌شود.

### نکته ۱:

«وجهه».

یعنی مأمور به، به همان صورتی که سزاوار است به آن صورت باشد انجام پذیرد. مراد این است که مکلف مأمور به را با تمامی اجزاء و شرائط شرعیّه و عقلیّه آن بجای آورد.

### نکته ۲:

«یقتضی».

این کلمه دارای دو معناست:

۱- به معنای علیّت و تأثیر.

✓ در اینصورت معنای عبارت چنین می‌شود:

انجام مأمور به (صلوة) علّت برای اجزاء و سقوط امر (صلّ) است.

به عبارت دیگر: عقل اجزاء را لازمه انجام مأمور به می‌داند. کلمه «یقتضی» در عبارت کفایه

به همین معناست و از همین جا استفاده می‌شود که مسئله اجزاء از مسائل

عقلیّه می‌باشد نه لفظیّه تا بحث از معنای صیغه امر شود که آیا دلالت بر

اجزاء کند یا خیر؟ و لذا کلمه یقتضی به اِتیان که فعل مکلف است اسناد

داده شده است نه به صیغهی امر.

۲- به معنای کشف و دلالت.

کشف و دلالت شأن لفظ است و لذا گفته می‌شود، صیغهی امر مقتضی عینیت است، یعنی دلالت بر

عینیت می‌کند و از آنجا که صیغه امر نسبت به اجزاء و عدم اجزاء ساکت است پس اجزاء و عدم

اجزاء از حالات دلالت صیغه امر نیست و در نتیجه مبحث اجزاء از باب الفاظ نخواهد بود.

### نکته ۳:

«فی الجملة».

یعنی عمل عمل نسبت به امری که تعلق به آن گرفته است مجزی می‌باشد و باعث سقوط آن می‌شود اگر

چه به نسبت به امر دیگری مجزی نباشد.<sup>۱</sup>

----- «قوله: و علينا أن نعقد البحث في مقامين ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب چهارم:

در مبحث اجزاء در دو مقام بحث می‌شود:

۱ منتهی الدرایة ج ۲ ص ۳.

۲ (ص ۲۵۱ سطر هجدهم از بالا - چاپ بوستان)

۱- آیا مأمورٌ به، به امر اضطراری مثل نماز با تیمّم مجزی از مأمورٌ به، به امر واقعی اوّلی مثل نماز با وضوء است یا خیر؟

۲- آیا مأمورٌ به، به امر ظاهری مثل نماز جمعه استصحابی، مجری از مأمورٌ به، به امر واقعی اوّلی مثل نماز ظهر است یا خیر؟

## المقام الأول - الأمر الاضطراري

### مطلب اول:

#### مقدمه:

----- «قوله: وردت في الشريعة المطهرة ... الخ» -----<sup>۱</sup>

#### نکته ۱:

در دین اسلام اوامر و دستورات فراوانی وارد شده است که مخصوص به یکی از دو حالت می باشند:

۱- حالت تعذر. (یعنی حالتی که اطاعت امر اولی محال و ممتنع است.)

۲- حالت تعسر. (یعنی حالتی که اطاعت امر اولی مشکل و دشوار است.)

✓ به این اوامر، اوامر اضطراریه گویند.

**مثال:** تیمم، وضوء جبیره، غسل جبیره، صلوۀ شخصی که عاجز از قیام یا قعود است، صلوۀ شخص غرق شده، هر یک از این امور دارای امر اضطراری هستند.

----- «قوله: و لا شك في أن الاضطرار ... الخ» -----<sup>۲</sup>

#### نکته ۲:

بوسیله تعذر و تعسر، فعلیت تکلیف از بین می رود. یعنی اگر انجام عمل برای مکلف محال یا مشکل باشد تکلیف به فعلیت نمی رسد. چون اگر با فرض محال بودن یا مشکل بودن عمل، تکلیف به فعلیت برسد و مولی بالفعل به مکلف تکلیف کند، تکلیف به ما لایطاق لازم می آید و تکلیف به ما لایطاق قبیح است و قبیح بر حکیم محال می باشد و لذا در حدیث نبوی وارد شده است: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ» یعنی از امت من عقاب اعمالی که (مثل اکل میته) مجبور به آنها هستند برداشته شده است، این حدیث نشانگر این است که در وقت اضطرار تکلیف و فعلیت نمی رسد.

----- «قوله: غير أن الشارع المقدس ... الخ» -----<sup>۳</sup>

#### نکته ۳:

شارع به بعضی از عبادات همچون صلوۀ فوق العاده اهمیت داده است و در هیچ حالتی از حالات راضی به ترک آنها نمی باشد و در مواردی که انجام این دسته از عبادات محال یا مشکل باشد به عوض و بدل آنها امر نموده است. مثلاً به کسی که وضوء و غسل برای او محال یا مشکل باشد به تیمم بدل از آنها و به شخصی که برای او مسح کردن بر پوست در وضوء و غسل محال یا مشکل باشد به مسح بر جبیره امر نموده است.

۱ (ص ۲۵۲ سطر اول از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۵۲ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

۳ (ص ۲۵۲ سطر هفتم از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: و لا شكّ في أنّ هذه الأوامر الاضطرّائية ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نکته ۴:

اوامر اضطراری مثل امر به تیمم دارای دو ویژگی می‌باشند:

- ۱- این اوامر حقیقیّه و واقعاً امر هستند نه صورتاً و شکلاً. ✓ مقصود این است که امر حقیقتاً مأمور به را طالب است.
- ۲- در متعلقات این اوامر مصلحت ملزمه وجود دارد بر خلاف اوامر امتحانی و ظاهری. در امر به تیمم، اولاً: شارع حقیقتاً طالب انجام تیمم از ناحیه عبد است. ثانیاً: در تیمم مصلحت ملزمه وجود دارد.

### سؤال:

اگر اوامر اضطراری، حقیقتاً امر هستند و در متعلقات آنها مصلحت ملزمه وجود دارد، چرا به آنها اوامر ثانویه گفته می‌شود؟

### جواب:

مکلف دارای دو حالت است:

- ۱- حالتی که انجام عمل برای او محال یا مشکل نیست. ✓ از این حالت تعبیر به حالت اولیه می‌کنند. و به اوامری که در این حالت به مکلف متوجه می‌شود، اوامر اولیه گویند.
- ۲- حالتی که انجام عمل برای او محال یا مشکل است. ✓ از این حالت تعبیر به حالت ثانویه می‌کنند. و به اوامری که در این حالت به مکلف متوجه می‌شود، امر ثانویه گویند، یعنی اوامری که بخاطر حالت ثانویه مکلف صادر شده است.

با این بیان روشن می‌شود که این نامگذاری به اعتبار حالت مکلف است. بمعنای نامگذاری این نیست که اوامر اضطراری حقیقتاً امر نیستند و در متعلقات آنها مصلحت ملزمه وجود ندارد.

----- «قوله: و لكن يقع البحث و التساؤل ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب دوم:

با حفظ ۴ نکته‌ای که به عنوان مقدمه مطرح شد، سؤال این است که:

آیا بعد از رفع اضطرار و عسر و برگشتن مکلف به حالت اختیار، مأمور به، به امر اضطراری (نماز با تیمم) مجزی از مأمور به، به امر اولی (نماز با وضوء) است یا خیر؟

۱ (ص ۲۵۲ سطر چهاردهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۵۳ سطر اول از بالا - چاپ بوستان)

اگر قائل به اجزاء شویم اعمالی که مکلف در حالت اضطرار یا عسر انجام داده است او را از اداء یا قضاء عمل بی‌نیاز می‌کند و اگر قائل به عدم اجزاء شویم انجام عمل به نحوه اداء یا قضاء لازم می‌باشد. قبل از جواب، ابتداء دو نکته ذکر می‌شود:

### نکته ۱:

اینکه گفته شد اگر در داخل وقت، اضطرار و عسر از بین رفت مکلف بناءً علی عدم الإجزاء باید عمل را در داخل وقت به نحو اداء انجام دهد در صورتی است که قائل به جواز بدار شویم یعنی قائل که برای مکلف جایز است به مجرد اضطرار و عسر، مأمور به، به امر اضطراری را انجام دهد و تا آخر وقت انتظار نکشد و إلا اگر قائل شویم که بدار و سرعت گرفتن مکلف بر انجام مأمور به، به امر اضطراری جایز نیست عملی که مکلف انجام داده است، باطل می‌باشد و قطعاً مجزی نخواهد بود.

**مثال:** مکلف در وقت اذان ظهر فاقد آب شد و در همان اول وقت نماز با تیمم را بجای آورد بعد از انجام صلوٰه، واجد آب شد، در اینجا اگر قائل شویم که این سرعت گرفتن مکلف به انجام عمل جایز است، این بحث مطرح می‌شود که آیا بعد از رفع اضطرار و یافتن آب عملی که انجام داده است مجزی است یا خیر؟ و اگر در اول وقت نماز با تیمم بر این مکلف جایز نباشد، عمل مکلف باطل است و قطعاً بعد از یافتن آب باید نماز با وضوء انجام دهد و بحث از اجزاء بی‌معناست.<sup>۱</sup>

### نکته ۲:

امور بر دو نوع هستند:

- ۱- بعضی از امور بدیهی می‌باشند.
- ✓ پرسش درباره این امور بی‌جاست. مثل سؤال درباره اینکه اجتماع دو نقیض محال است یا خیر؟
- ۲- بعضی از امور نظری می‌باشند.
- ✓ سؤال درباره این امور بجاست. مثل سؤال درباره اینکه آیا عالم حادث است یا خیر؟

با حفظ این نکته گفته می‌شود سؤالی که در اول مطلب مطرح شد سوال بجا و مناسبی است چون اجزاء بعد از رفع عذر از امور نظریه می‌باشد که احتیاج به دلیل و استدلال دارد.

**توضیح:** بدون شک مأمور به، به امر اضطراری (نماز با تیمم) نسبت به مأمور به، به امر اولی (نماز با وضوء) ناقص می‌باشد و در غرضی که مکلف قادر با انجام مأمور به، به امر اولی در داخل وقت یا خارج از وقت است معنای اجزاء این می‌شود که ناقص از کامل مجزی است. در اینجا عقل هیچگونه استحالهای نمی‌بیند که بعد از رفع اضطرار یا عسر، مولی برای بار دوم به عمل امر نماید تا مکلف عمل کاملی را که از او فوت شده است انجام دهد و در نتیجه به مصلحت کامل برسد خلاصه اینکه در دید اول عقل حکم به اجزاء نمی‌کند و لذا سؤالی که مطرح شد سؤال بجا و مناسبی است.

### جواب:

عملی که مکلف انجام داده است مجزی می‌باشد و لذا احتیاج به اداء یا قضاء نیست، فتوای فقها به اجزاء یا به علت ملازمه بین انجام ناقص و اجزاء است و یا علل دیگری دارد که باید آنها را مطرح کنیم. اموری که به عنوان مدرک برای قول به اجزاء در کتاب مطرح شده است، چهار امر می‌باشد:

**امر اول:**

غرض و هدف شارع از جعل احکام و اوامر اضطراریه تخفیف دادن و آسان نمودن کار بر مکلف در بدست آوردن مصلحت است و این غرض با عدم اجزاء و انجام دوباره عمل تناسب ندارد.

**توضیح همراه با مثال:** بدون شک نماز با وضوء که امر اولی به آن تعلق گرفته است دارای مصلحت ملزمه می‌باشد

ولی گاهی به علت فقدان آب انجام این عمل برای مکلف محال یا مشکل است و در نتیجه مکلف یا به مصلحتی که در این عمل وجود دارد نمی‌رسد و یا به مشکلی می‌رسد، شارع برای اینکه مکلف به آسانی به مصلحت برسد در اینگونه موارد احکام اضطراریه ای (نماز با تیمم) جعل کرده است تا مکلف با انجام آن به مصلحت برسد.

با توجه به اینکه بنای شارع آسان کردن کار بر مکلف است، معنا ندارد بعد از انجام نماز با تیمم و وجدان (وجود داشتن / موجود بودن) آب خواستار نماز با وضوء، بنحو اداء یا قضاء باشد.

پس اگر مکلف اوامر اضطراریه را انجام داد و بعد از انجام، تعدّر و تعسر بر طرف شد عملی که انجام داده است مجزی می‌باشد و لذا احتیاجی به اداء یا قضاء نیست اگر چه مصلحت عملی که انجام داده است به اندازه مصلحت نماز با وضوء نباشد.

**امر دوم:**

اکثر ادله‌ای که احکام اضطراریه را بیان می‌کنند، مطلق هستند. یعنی مقید نشده‌اند به اینکه اگر رفع اضطرار و عسر شد انجام عمل بنحو اداء یا قضاء لازم است. مثل آیه «تیمموا صعيداً طيباً» که بیانگر وجوب تیمم می‌باشد.

در آیه مبارکه این قید وجود ندارد که اگر رفع اضطرار و عسر شد بر مکلف لازم است نماز با وضوء را بنحو اداء یا قضاء انجام دهد. تقييد این ادله به این قید ممکن است ولی شارع با اینکه در مقام بیان می‌باشد این قید را ذکر نکرده است از عدم تقييد ادله استفاده می‌شود که شارع بعد از رفع اضطرار و عسر از مکلف، طالب انجام عمل به نحو اداء یا قضاء نیست. و إلا بر شارع لازم بود وجوب اداء یا قضاء را بیان نماید.

**نتیجه:**

عملی که مکلف بجای آورده است (نماز با تیمم) مجزی می‌باشد مخصوصاً که در روایت وارد شده است:

«التراب احد الطهورين يكفیک عشر سنين». یعنی تراب یکی از دو طهور می‌باشد و ده سال کفایت کننده و مجزی می‌باشد.

**نکته:**

«التراب احد الطهورين فلا شبهة في ظهوره في نفسه في القيام المصلحة بالجامع بين الطهارة المائية والترابية و في ...»<sup>۱</sup>

**امر سوم:****مرحله ۱:**

اگر مکلف مأمور به، به امر اضطراری را (نماز با تیمم) بجای آورد بعد از رفع اضطرار و عُسْر، انجام عمل بنحو قضاء بر او لازم نیست و عملی که انجام داده است مجزی می‌باشد چون بحث از قضاء زمانی مطرح می‌شود که مکلف در طول وقت مضطر و دارای عُسْر باشد. و با وجود این اضطرار نماز با وضوء در وقت بر مکلف واجب نشده است تا گفته شود:

نماز با وضوء در وقت بر مکلف واجب شده بود ولی از مکلف فوت شد و لذا در خارج از وقت انجام نماز با وضوء بر او واجب است.

**خلاصه:**

زمانی مکلف در خارج از وقت مأمور به نماز با وضوء می‌باشد که در داخل وقت مأمور به این امر باشد در حالیکه اضطرار در تمام وقت مانع می‌شود که مکلف مأمور به چنین امری باشد، در حالیکه اضطرار در تمام وقت مانع می‌شود که مکلف مأمور به چنین امری باشد، پس قضاء انجام عمل در خارج از وقت بر او لازم نیست و عملی که انجام داده است مجزی می‌باشد.<sup>۱</sup>

**مرحله ۲:**

اگر مکلف مأمور به، به امر اضطراری را (مثل نماز با تیمم) بجای آورد بعد از رفع اضطرار و عُسْر در وقت، انجام عمل (مثل نماز با وضوء) بنحو اداء بر او لازم نیست چون بحث از اداء زمانی مطرح می‌شود که: **اولاً:** بدار و سرعت گرفتن مکلف برای انجام مأمور به، به امر اضطراری جایز باشد. مثلاً مکلفی که در وقت اذان ظهر فاقد آب شده است، قائل شویم که می‌تواند نماز با تیمم را بجای آورد و انتظار تا آخر وقت بر او لازم نیست. اما اگر قائل شویم که بدار از نظر شرع جایز نیست و بر مکلف انتظار کشیدن تا آخر وقت لازم است، در اینصورت نماز با تیمم که مکلف انجام داده است قطعاً مجزی نمی‌باشد و لذا نماز با وضوء در وقت بر او واجب است.

**ثانیاً:** مکلف به انجام عمل اقدام کرده باشد ولی در داخل وقت از او رفع اضطرار و عُسْر شود. در چنین فرضی این بحث مطرح می‌شود که اگر مکلف نماز با تیمم را بجای آورد و در داخل وقت رفع اضطرار و عُسْر شد آیا نماز با وضوء بر او واجب است یا خیر؟  
به عبارت دیگر: آیا نماز با تیمم مجزی است یا نیست؟  
با توجه به این مطلب گفته می‌شود:

همین که بدار از ناحیه شارع جایز شد معلوم می‌شود که شارع مأمور به، به امر واقعی را از مکلف طالب نیست و إلا باید بر مکلف انتظار کشیدن تا آخر وقت را واجب می‌کند تا مکلف عمل کامل را انجام دهد و به مصلحت برسد.



**خلاصه:**

از جواز بدار استفاده می‌شود که شارع از مکلف نماز با وضوء را طالب نیست و لذا نماز با تیمم که مکلف انجام داده است مجزی می‌باشد.

**امر چهارم:**

اگر بوسیله امر دوم که اطلاق ادله احکام اضطراریه بود و همچنین امور دیگر نتوانیم اجزاء یا عدم اجزاء را اثبات کنیم نوبت به اصل عملی می‌رسد. در ما نحن فیه مجزی، مجرای اصل برائت است چون بعد از اینکه مکلف مأمور به، به امر اضطراری را بجای آورد شک می‌شود در اینکه اداء یا قضاء بر او واجب است یا خیر؟ این شک در اصل تکلیف است که مجرای برائت می‌باشد. اصل برائت دلالت می‌کند بر اینکه اداء یا قضاء واجب نیست و عملی که مکلف انجام داده است، مجزی می‌باشد.<sup>۱</sup>

----- «قوله: و هذه الوجوه الأربعة ... الخ» -----<sup>۲</sup>

**نکته:**

امور چهارگانه یا بعضی از آنها سرّ فتوای فقهاء به اجزاء می‌باشد بنابراین قائل شدن به اجزاء لازم است مخصوصاً در باب صلوة که دارای دلیل خاصّ است. دلیل دلالت دارد بر اینکه اعاده در موارد خاصّی لازم است که رفع اضطرار و عسر از آن موارد نیست.

۱ تحایة الدرایة ج ۱ ص ۱۵۲ - محاضرات ج ۲ ص ۲۴۵.

۲ (ص ۲۵۵ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

## المقام الثاني: الأمر الظاهريّ

----- «قوله: المقام الثاني: الأمر الظاهريّ» ----- ۱

### مطلب اول:

#### نکته ۱:

حکم واقعی و ظاهری دارای دو معناست:

۱. حکم واقعی به حکمی گفته می‌شود که دلیل اجتهادی (کتاب، سنت، اجماع، عقل) بر آن دلالت دارد.

**مثال:** اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه در زمان غیبت دلالت کند به وجوب نماز جمعه حکم واقعی گویند.

دلیل اجتهادی بر دو نوع است:

۱- دلیل اجتهادی که مفید قطع و یقین می‌باشد. مثل: نصّ کتاب، سنت متواتره و ...

۲- دلیل اجتهادی که مفید ظنّ می‌باشد. مثل خبر واحد، اجماع منقول و ...

در مقابل، حکم ظاهری به حکمی گفته می‌شود که اصول عملیه بر آن دلالت دارد.

**مثال:** استصحاب دلالت بر وجوب نماز جمعه در زمان غیبت می‌کند، به وجوب نماز جمعه، حکم ظاهری گویند. این معنا که برای حکم واقعی و ظاهری گفته شد در اوائل جزء اول کتاب مورد اشاره قرار گرفته است.

۲. حکم واقعی به حکمی گفته می‌شود که در لوح محفوظ و در علم خداوند برای موضوعات ثابت است. این حکم واقعی مشترک بین عالم و جاهل، کافر و غیر کافر است و به هیچ عنوان قابل تغییر و تبدل نیست.

**مثال:** اگر در لوح محفوظ وجوب برای صلوٰه جمعه ثابت شد به وجوب صلاه حکم واقعی گویند.

در مقابل، حکم ظاهری به حکمی گفته می‌شود که دلیل اجتهادی یا اصل عملی بر آن دلالت می‌کند.

**مثال:** به وجوب نماز جمعه که از خبر واحد و یا استصحاب استفاده می‌شود، حکم ظاهری گویند.

حکم ظاهری به معنای دوّم اعمّ مطلق از حکم ظاهری به معنای اولّ است یعنی هر حکم

ظاهری به معنای اولّ، حکم ظاهری به معنای دوّم است و لاکس.

و اما بین حکم واقعی به معنای اولّ و حکم واقعی به معنای دوّم نسبت عموم و خصوص من وجه است.

### فائده:

در مبحث اجزاء مراد از حکم ظاهری و واقعی همین معنای دوّم است.

**نکته ۲:**

اگر مکلف بر طبق دلیل اجتهادی و یا اصل عملی، عمل نمود ولی این دلیل و یا اصل مخالف با حکم واقعی و لوح محفوظ باشد مکلف در قبال مخالفت با حکم واقعی عقاب نمی‌شود، چون تکلیف و حکم زمانی بر مکلف منجز می‌گردد و بخاطر مخالفت با آن عقاب می‌شود که به مکلف برسد. حال اگر تکلیف و مکلف نرسد معهداً در قبال مخالفت آن عقاب شود، این عقاب بلا بیان است که قبیح می‌باشد. بنابراین تکلیف بعد از رسیدن به مکلف منجز خواهد شد، که رسیدن گاهی به صورت علم تفصیلی و گاهی به صورت علم اجمالی است.

----- «قوله: وَ إِنَّمَا الَّذِي يَحْسَنُ أَنْ نَبْحَثَ عَنْهُ هُنَا ... الخ» -----<sup>۱</sup>

**مطلب دوم:****سوال:**

اگر مکلف بر طبق دلیل اجتهادی و یا اصل عملی عمل کرد سپس کشف خلاف شد به این معنا که برای مکلف:

اولاً: حکم واقعی روشن شد.

ثانیاً: خطاء دلیل یا اصل روشن شد.

آیا عملی که بر طبق دلیل یا اصل انجام داده است مجزی از حکم واقعی می‌باشد یا خیر؟

**جواب:**

مکلف دو صورت دارد:

۱. گاهی مکلف بر طبق دلیل اجتهادی عمل کرده است سپس کشف خلاف شده که خود بر دو نوع می‌باشد:

۱- گاهی کشف خلاف بنحو یقین شده است.

۲- گاهی کشف خلاف به سبب حجّت معتبره شده است.

۲. گاهی مکلف بر طبق اصل عملی عمل کرده است، سپس کشف خلاف شده که خود بر دو نوع می‌باشد:

۱- گاهی کشف خلاف بنحو یقین شده است.

۲- گاهی کشف خلاف به سبب حجّت معتبره شده است.

با اینکه مسئله، چهار صورت پیدا کرد ولی چون حکم دو صورت از این صور، یکی می‌باشد این صور را در ضمن سه مسئله مطرح می‌کنیم که عبارتند از:

۱- عمل بر طبق دلیل اجتهادی و کشف خلاف یقیناً.

۲- عمل بر طبق اصل عملی و کشف خلاف یقیناً.

۳- عمل بر طبق دلیل یا اصل و کشف خلاف به سبب حجّت مفسّر.

## المسألة الثانية: مقدمه الواجب (۱)

## مقدمه (۱)

مقدمه (به کسر دال) به معنای ابتداء هر چیزی است، و اصطلاحاً «به هر چیزی گویند که چیز دیگر بر آن متوقف باشد.» و در مقابل آن «ذی المقدمه» است، و آن چیزی است که دارای مقدمه باشد. مطلبی که تحقق آن موقوف به تحقق مقدمه‌ای باشد به آن «ذی المقدمه» گویند.

از مبحثی که در اصول مطرح است، این است که آیا مقدمات همان حکمی را دارند که غایات و ذو المقدمه دارند یا خیر؟ مثلاً اگر فرمان صادر شود که نماز بخوان آیا امر به نماز خواندن دلالت بر وجوب وضو هم می‌کند، یا وجوب وضو و طهارت را از دلیل دیگر می‌فهمیم؟ به دیگر سخن آیا لازمه امر شارع نسبت به ذی المقدمه وجوب مقدمه است یا خیر؟

## اقسام مقدمه

مقدمه به اقسامی تقسیم می‌شود:

۱. داخلی و خارجی؛
۲. مقارن، متقدم و متأخر؛
۳. عقلیه، شرعیه و عادیه؛
۴. وجود، صحت، وجوب و علم؛
۵. موصله و غیر موصله؛
۶. سبب، شرط، معد و عدم مانع؛
۷. موقوفه و غیر موقوفه.

## مقدمه حرام

بدون تردید کشتن انسان بی گناه حرام است، و اما خرید اسلحه جهت قتل چنین انسانی چه حکمی دارد؟ آیا خرید اسلحه به‌عنوان مقدمه حرام حرام است یا خیر؟ امام خمینی می‌گوید: ملازمه‌ای بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه نیست. همان‌گونه که چنین ملازمه‌ای در مقدمه حرام نیز منتفی است. پس مقدمه حرام نخواهد بود، و در این جهت فرقی بین مقدمات تولیدیه و غیر تولیدیه نیست. بدین ترتیب سخن صاحب کفایه الاصول که می‌گوید: اگر تمام مقدمات و عوامل ارتکاب حرام جمع باشد و تنها یک مقدمه اختیاری باقی مانده باشد که در صورت عمل به آن، حرام محقق گردد چنین مقدمه حرامی حرام است،<sup>(۲)</sup> سخن درستی نیست. زیرا اراده انسان نمی‌تواند جزء اخیر علت تاقه باشد، به‌گونه‌ای که بشود عمل را مستند به آن اراده کرد، زیرا ممکن است بین فعل ارادی و مراد، افعال ارادی دیگری واسطه باشد ...<sup>(۳)</sup>

سؤال: بنا بر اینکه قائل به ملازمه باشیم و بگوییم مقدمه حرام حرام است، آیا تمام مقدمات حرام حرام است یا جزء اخیر آن حرام است؟

جواب: امام خمینی می‌گوید: جزء اخیر حرام خواهد بود.

۱. به دلیل وجدان؛
۲. دلیل دیگر این است که بازداشتن و نعی از عملی در واقع نعی از چیزی است که کار را از عدم بوجود خواهد آورد نه تمام مقدمات. اگر شخصی تفنگی را بخرد و خشاب آن را بگذارد، سپس ماشه آن را بکشد و آماده شلیک کند، بعد به دست دیگری بسپرد و آن فرد دوم با شلیک خود فرد سوم را هدف قرار داده بکشد مطمئناً این فرد مباشر قصاص خواهد شد.<sup>(۴)</sup>

## مقدمه خارجی (۵)

مقدمه وجود به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می‌شود. مقدمه خارجی هر چیزی است که واجب به آن متوقف بوده، اما خودش دارای وجود مستقلی جدای از وجود واجب باشد. مثل طهارت نسبت به نماز. زیرا گرچه در روایات آمده: هر نمازی باید با طهارت باشد، و نماز بی طهارت نماز نخواهد بود.<sup>(۶)</sup> درعین حال خود طهارت وجود مستقلی جدای از نماز دارد. بحث درباره اینکه آیا مقدمه واجب واجب است یا خیر؟ در مقدمه خارجی مورد دارد نه در مقدمه داخلی.

## مقدمه داخلی

مقدمه وجودی به مقدمه داخلی و خارجی تقسیم می‌شود. هر جزء از اجزاء یک امر مرکب را مقدمه داخلی آن مرکب نامند. پس هر مرکبی به تعداد اجزایش مقدمه داخلی دارد. زیرا وجود مرکب وابسته به آن اجزاء است. به همین دلیل به اجزاء مقدمه داخلی گفته‌اند. مثلاً: نماز دارای اجزایی به نام رکوع، سجود، قیام و ... است. بنابراین هر یک از رکوع-سجود-قیام و ... مقدمه داخلی نماز هستند. در مبحث مقدمه واجب بحث می‌شود که آیا مقدمه واجب واجب است یا خیر؟ بدیهی است چنین بحثی درباره مقدمه داخلی مورد ندارد، زیرا امر به ذی المقدمه (مرکب) در واقع امر به اجزاء است. به همین دلیل بسیاری از علماء اصول مقدمات داخلی را از اقسام مقدمه نمی‌دانند.<sup>(۷)</sup>

## مقدمه سبب

مقدمه سبب مقدمه‌ای است که از وجود آن وجود ذی المقدمه و از عدمش عدم ذی المقدمه لازم آید. به بیان دیگر، مقدمه سببی چیزی است که هرگاه مانعی پیش نیاید باعث وجود چیزی شود، مثل آتش که سبب سوختن است، و مثل نکاح که موجب ارث است.<sup>(۸)</sup>

#### مقدمه شرطی

مقدمه شرطی مقدمه‌ای است که از عدم آن عدم ذی المقدمه لازم آید. اما از وجودش وجود مقدمه لازم نیاید. مثلا بلوغ شرط تکلیف است، که از عدم او عدم تکلیف لازم می‌آید، اما از وجودش وجود تکلیف لازم نمی‌آید. زیرا ممکن است دیوانه باشد، در نتیجه بالغ غیر عاقل تکلیف ندارد.<sup>(۹)</sup>

#### مقدمه شرعی

مقدمه خارجی به سه قسم عقلی، شرعی و عادی تقسیم می‌شود. مقدمه شرعی آن است که توقف بین دو چیز را شرع تعیین کرده باشد، مثل توقف نماز بر طهارت و روبه‌قبله بودن. معصوم فرمود: هیچ نمازی بدون طهارت محقق نمی‌شود.<sup>(۱۰)</sup> گرچه عقل هیچ ملازمه‌ای بین صحت و با طهارت بودن نماز نمی‌بیند. اما شرع آن را لازم شمرده است. لذا به آن مقدمه شرعی یا شرط شرعی گویند.<sup>(۱۱)</sup>

#### مقدمه صحت

مقدمه صحت، مقدمه‌ای است که در صحت و درستی ذی المقدمه مؤثر است. مثال: ماده ۷۷۲ قانون مدنی می‌گوید: «مال مرهون باید به قبض مرهون یا به تصرف کسی که بین طرفین معین می‌گردد داده شود، ولی استمرار قبض شرط صحت معامله نیست.» پس به قبض دادن مال مرهون شرط صحت رهن است. و یا طبق ماده ۵۴۷ قانون مدنی: وجه نقد بودن سرمایه در عقد مضاربه از شرایط صحت عقد مضاربه است. عده‌ای از علماء مقدمه صحت را به مقدمه وجود برگردانده‌اند.<sup>(۱۲)</sup>

#### مقدمه عادی

مقدمه خارجی به مقدمه شرعی، عقلیه و عادی تقسیم می‌شود. مقدمه عادی مقدمه‌ای است که عادات یا انتفاء او انتفاء ذی المقدمه لازم بیاید، و این وابستگی بین مقدمه و ذی المقدمه از امور عرفی و عادی است که مردم اعتبار کرده‌اند. مثال: مردم برای دیدار از بزرگان کت می‌پوشند، یا برای رفتن به خانه کسی از درب وارد می‌شوند نه از راه پشت بام. این مقدمه از مبحث مقدمه واجب خارج است.<sup>(۱۳)</sup>

#### مقدمه عدم مانع<sup>(۱۴)</sup>

نبودن مانع را از مقدمات شمرده‌اند. چون بعضی از مقدمات وجودشان موجب عدم ذی المقدمه می‌گردد، لذا از آن تعبیر به «عدم مانع» کرده‌اند. مثلا ازدواج با خواهری مانع از ازدواج با خواهر دیگر می‌گردد. یعنی جمع بین دو خواهر ممنوع است.

#### مقدمه عقلیه

مقدمه خارجی به سه قسم شرعی، عقلی و عادی تقسیم می‌شود. مقدمه عقلیه مقدمه‌ای است که عقل توقف ذی المقدمه بر آن را درک کرده، و حکم می‌کند محال است که ذی المقدمه بدون آن مقدمه تحقق پیدا کند. مثل طی طریق نسبت به شهر یا کشور دیگر، که بدون طی طریق محال است انسان بتواند به کشور دیگر برود. و یا رفتن به طبقه بیستم يك مجتمع بدون عبور و استفاده از پله‌ها، نردبان، آسانسور، جرثقیل و ... محال است.<sup>(۱۵)</sup>

#### مقدمه علم

انجام دادن بعضی از امور به جهت تحصیل علم و یقین است. در واقع آن اعمال مقدمه و علم ذی المقدمه است. مثل اینکه انسان قبله را نداند و موظف باشد که به چهار طرف نماز بخواند، طبعاً نماز در چهار طرف (مقدمه) برای انسان علم (ذی المقدمه) می‌آورد که روبه‌قبله نماز خوانده است. مقدمه علم از بحث مقدمه واجب خارج است، زیرا علم (به‌عنوان ذی المقدمه) واجب شرعی نیست تا مقدمه آن واجب شرعی گردد.<sup>(۱۶)</sup>

#### مقدمه متأخر

مقدمه از نظر زمان به مقدمه متأخر، متقدم و مقارن تقسیم می‌شود. مقدمه متأخر از ذی المقدمه، همانند استحباب غسل جمعه در روز پنجشنبه. کسی که روز جمعه امکان غسل کردن ندارد مستحب است، روز پنجشنبه غسل جمعه به‌جا آورد. پس روز جمعه مقدمه است برای استحباب غسل در روز پنجشنبه، و نیز همانند روزه گرفتن زن مستحاضه که صحت روزه امروز او منوط به غسل امشب است. بنابراین غسل امشب مقدمه متأخر است برای صحت روزه امروز.<sup>(۱۷)</sup>

#### مقدمه متقدم

مقدمه به حسب زمان به مقدمه متأخر، متقدم و مقارن تقسیم می‌شود. مقدمه متقدم مقدمه‌ای است که باید پیش از ذی المقدمه آورده شود. مثل عقد در وصیت. موصی له زمانی مالک موصی به می‌شود که قبل از مرگ، عقد وصیت جاری شده باشد. و یا مثل وضو قبل از نماز و یا عقد در معامله صرف و سلم.<sup>(۱۸)</sup>

#### مقدمه معد<sup>(۱۹)</sup>

مقدمه معد (به ضم میم و کسر عین) مقدمه‌ای است که زمینه وجودی چیزی را فراهم کند. مثل گواهی عدم سوء پیشینه برای استخدام.

#### مقدمه مفوته<sup>(۲۰)</sup>

بعضی از واجبات اوقات خاصی دارند. مثل انجام دادن مناسک حج که باید در دهه اول ذی‌الحجه انجام گیرد. چون عمل به این‌گونه واجبات باید در اوقات خاصی انجام شود، لذا به واجبات موفته مشهورند. طبعاً مقدمات این واجبات را مقدمات موفته نامند. در نتیجه لازم است يك زائر ایرانی برای عمل حج در ایام خاص گذرنامه گرفته،

طی طریق کند. بدیهی است با ترك این مقدمات عمل حج ترك خواهد شد. به همین دلیل به گرفتن گذرنامه و طی طریق «مقدمات مفوته» گویند. از نظر عقلی تردیدی در وجوب مقدّمه مفوته نیست. چون ترك آن موجب ترك واجب است.

#### مقدّمه مقارن

مقدّمه از نظر زمان به مقدّمه متأخر، متقدم و مقارن تقسیم می‌شود. مقدّمه مقارن مقدّمه‌ای است که هم‌زمان با ذی المقدّمه به‌وجود می‌آید. مثل بلوغ و عقل و قدرت نسبت به وجوب نماز و روزه، و مثل طهارت نسبت به نماز.<sup>(۲۱)</sup>

#### مقدّمه موصله و غیر موصله<sup>(۲۲)</sup>

برخی علی‌رغم اینکه معتقدند وجوب مقدّمه وجوب غیرى است، و از وجوب ذی المقدّمه که وجوبی است نفسی گرفته شده، درباره چگونگی وجوب مقدّمه اختلاف نظر دارند:

**صاحب معالم معتقد است:** وجوب مقدّمه وجوب غیرى است، زیرا وجوب مقدّمه مشروط است به اینکه شخصی قصد به‌جا آوردن ذی المقدّمه را داشته باشد. بنابراین با دخول وقت، نماز بر مکلف واجب می‌شود. اما وجوب مقدمات زمانی است که قصد خواندن نماز را داشته باشد.<sup>(۲۳)</sup> این يك توجیه از مقدّمه موصله است.

**شیخ انصاری می‌گوید:** وجوب مقدّمه مشروط نبوده، بلکه مطلق است منتهی قصد وصول به ذی المقدّمه شرط واجب است. یعنی مقدّمه زمانی واجب غیرى می‌شود که مقصود به آن توصل به ذی المقدّمه باشد. پس بنا بر عقیده صاحب معالم قصد وصول شرط وجوب است، ولی بنا بر دیدگاه شیخ انصاری شرط واجب است. بنابراین هرگاه نذر کرده باشد زمانی که وجوب غیرى متوجه او بشود، ۵۰۰ تومان صدقه بدهد. در صورتی که وقت نماز داخل شود و او تصمیم بر اداء نماز نداشته باشد، در آن صورت بنا بر قول اول چون وجوب غیرى متوجه او نشده است، بنابراین دادن صدقه بر او واجب نیست. ولی بنا بر قول دوم چون وجوب غیرى تحقق پیدا کرد، (گرچه واجب غیرى تحقق پیدا نکرده است) در نتیجه پرداختن صدقه بر او واجب است.<sup>(۲۴)</sup>

**صاحب فصول می‌گوید:** وجوب مقدّمه مطلق است، اما واجب مشروط است به ترتب ذی المقدّمه بر آن، اعم از آنکه با انجام دادن مقدّمه قصد وصول به ذی المقدّمه بکند یا نکند. بنابراین حتّی اگر پیراهن نجس خود را شستشو دهد بدون آنکه قصد نماز خواندن داشته باشد، اما بعدا با آن نماز بخواند، بر این شستن به‌عنوان مقدّمه، وجوب غیرى تعلق می‌گیرد.<sup>(۲۵)</sup>

**قیل:** وجوب مقدّمه مطلق است، اما این وجوب مخصوص مقدّمه‌ای است که در بین دیگر مقدمات علت تاّمه باشد. این هم توجیه دیگری است از مقدّمه موصله که صاحب کفایه در ایراد به صاحب فصول بیان می‌کند.<sup>(۲۶)</sup>

#### مقدّمه واجب<sup>(۲۷)</sup>

بدیهی است هرگاه دستور بر انجام دادن امری صادر شود و اجرای آن دستور متوقف بر امور و مقدماتی باشد، طبعاً عقل حکم می‌کند تحصیل آن مقدمات هم لازم است. که در اصطلاح اصول به آن «مقدّمه واجب یا وجود» گویند. مورد بحث اصولیین این است که آیا از این حکم عقل حکم شرع نیز کشف می‌شود یا خیر؟ به بیان دیگر آیا ملازمه‌ای بین حکم عقل و حکم شرع وجود دارد یا خیر؟ و الا بحث از وجوب مقدّمه به‌دلیل وجوب ذی المقدّمه بحث فرعی است، که مناسب عنوان شدن را در علم اصول ندارد. پس بحث در ملازمه عقلی است (نه لفظی آن‌گونه که صاحب معالم می‌گوید). یعنی آیا عقل حکم به چنین ملازمه‌ای دارد یا خیر؟<sup>(۲۸)</sup> در تحذیب الاصول ضمن تبعیت از کفایه الاصول، درباره ادله کسانی که بحث را عقلی ندانسته بلکه لفظی می‌دانند و اینکه به کدام دلیل این مسئله اصولی است نه فلسفی، آمده: چون در تعریف مسئله اصولیه گفتیم هر قاعده‌ای که امکان داشته باشد کبرای استنتاج حکم فرعی الهی یا وظیفه عملی گردد به آن مسئله اصولیه گویند.<sup>(۲۹)</sup> در نتیجه اگر اصل ملازمه اثبات گردد، طبعاً وجوب مقدّمه هم کشف می‌شود. سپس سخنان نمایه الاصول را که بحث از مقدّمه واجب را مسئله اصولیه نمی‌داند، بلکه از مبادی احکام برای فقه می‌داند،<sup>(۳۰)</sup> مورد نقد قرار می‌دهد که برای طولانی نشدن از ذکر آن خودداری می‌شود.

اجود التقریرات ضمن اظهار مطالب فوق و اینکه چرا مسئله عقلی است می‌گوید: چون مباحث عقلیه بر دو قسم است:

۱. مقدّمه عقلی‌ای که استنباط حکم شرعی از آن نیازمند به مقدّمه شرعی نیست، مثل حسن و قبح عقلی.
۲. مقدّمه عقلی‌ای که استنباط حکم شرعی از آن به کمک مقدّمه شرعی دیگر امکان‌پذیر است. مثل مباحث مفاهیم، که عقل حکم به مفهوم می‌کند. اما استنباط حکم شرعی از آن مفهوم متوقف بر صدور منطوق از شارع است. و مسئله مقدّمه واجب نیز از این قبیل است. زیرا عقل در مقدّمه واجب، اصل ملازمه را درک می‌کند، اما وجوب فعلی مقدّمه زمانی است که از طرف شارع وجوب ذی المقدّمه اعلام شده باشد.<sup>(۳۱)</sup>

#### آیا مقدّمه واجب واجب است یا خیر؟

با توجه به اینکه امر آمر دلالت لفظی بر وجوب مقدّمه ندارد، آیا عقل ضرورتی بین خواستن ذی المقدّمه و خواستن مقدّمه می‌بیند یا خیر؟ که اگر عقل به چنین ضرورتی برسد، گویم مقدّمه واجب واجب است. وگرنه می‌گویم مقدّمه واجب واجب نیست. در مباحث مقدّمه خارجی و داخلی توضیح داده شد که بحث مقدّمه واجب در مقدّمه خارجی جاری است، نه مقدّمه داخلی. زیرا امر به مرکب، شامل اجزاء هم می‌شود، و خواستن مرکب چیزی جز خواستن اجزاء نیست. همان‌گونه که این بحث در واجب مطلق جاری است، نه واجب مشروط. زیرا در مقدّمه‌ای که آن مقدّمه شرط واجب است یا بحث ملازمه بی‌معنی است و یا تحصیل حاصل است. مثلاً تمکین زن از شوهر شرط وجوب نفقه است. بدیهی است قبل از تحقّق مقدّمه یعنی تمکین وجوبی در کار نیست، و پس از تحقّق وجوب نفقه نیز شرط موجود است و تحصیل حاصل نیز

محال است. آیا مقدمه واجب، واجب است یا خیر؟ دیدگاه‌های بسیاری وجود دارد، که در کتاب اصول الفقه به ده قول اشاره شده است، که در مجموع بازگشت آنها به سه قول است:

۱. همه جا واجب است.
  ۲. به هیچ وجه واجب نیست؛
  ۳. تفکیک قائل شدن بین اقسام مقدمه.
- در کفایه الاصول سه دلیل بر وجوب مقدمه اقامه شده است:
۱. **وجدان:** وجدان حکم به وجوب مقدمه می‌کند. زیرا وقتی مراجعه به وجدان خود می‌کنیم، درمی‌یابیم هرگاه انسان چیزی را که دارای مقدماتی است درخواست کند بدون تردید آن مقدمات نیز مورد درخواست خواهد بود. به همین دلیل گاهی همان مقدمات را در قالب الفاظ به کار می‌برد و می‌گوید: برو بازار گوشت بخر و بیاور. رفتن به بازار مقدمه خرید گوشت است.
  ۲. **بدلیل وجود اوامر غیر در شرع و عرف:** بدون تردید به مقدمه‌ای که دارای ملاک باشد امر غیر تعلق می‌گیرد. پس هر موردی که دارای ملاک باشد مورد درخواست نیز خواهد بود، و در این جهت فرقی بین اقسام مقدمات نیست.
  ۳. **استدلال ابو الحسن بصری که می‌گوید:** اگر مقدمه واجب واجب نباشد، در آن صورت یا ذی المقدمه همچنان به وجوب خود باقی است یا خیر؟ اگر ذی المقدمه بدون وجوب مقدمه واجب باشد در آن صورت تکلیف ما لا یطاق لازم می‌آید و تکلیف ما لا یطاق هم محال است، و اگر ذی المقدمه واجب نباشد لازم می‌آید که واجب مطلق از وجوب خارج شود، و چون هر دو نتیجه (ثالی) باطل است، پس مقدمه واجب واجب است. در نهایه الاصول (۳۲) آمده: از اموری که بین متأخرین مسلم و بدیهی است وجوب مقدمه است.

**عده‌ای از اندیشمندان اصولی می‌گویند:** مقدمه واجب به هیچ وجه واجب نیست. صاحب کتاب اصول الفقه، ضمن اختیار این قول، آن را به عده‌ای از متأخرین از جمله مرحوم کمپانی، حکیم و خوئی نسبت می‌دهد. (۳۳) امام خمینی نیز همین قول را برگزیده است. (۳۴) استدلالی که بر عدم وجوب مقدمه اقامه شده این است که آیا امر به ذی المقدمه انگیزه و داعی لازم را در مکلف ایجاد خواهد کرد یا خیر؟ اگر امر به ذی المقدمه موجب انگیزه لازم نگردد، مطمئناً امر به مقدمه هم مفید نخواهد بود، و اگر داعی انگیزه لازم به وجود آورد در آن صورت امر به مقدمه لغو و عبث است، زیرا تحصیل حاصل است. بنابراین هرگاه در موردی مشاهده کردیم که امر به مقدمه‌ای تعلق گرفت آن امر را حمل بر ارشادی می‌کنیم، نه مولوی.

#### کاربرد مقدمه واجب

**علما می‌گویند:** این بحث فایده عملی مهمی ندارد، گرچه از نظر علمی بسیار پرفایده است. آقا ضیاء عراقی برای مقدمه واجب کاربردی به شرح زیر نقل می‌کند: هرگاه شخصی با دیگری قراردادی منعقد کند، و پیمانکار یعنی طرف قرارداد هم ابزار و وسائل کار را فراهم کرده، اما قبل از شروع به کار اصلی، کارفرما قرارداد را فسخ کند، آیا در این فرض پیمانکار در ازاء تدارک مقدمات می‌تواند درخواست خسارت کند یا خیر؟ مرحوم آقا ضیاء می‌گوید: اگر مقدمه واجب را واجب بدانیم طبعاً کارفرما ضامن خواهد بود، و اگر واجب ندانیم چون فقط ذی المقدمه یعنی اصل عمل مورد قرارداد بوده، و مقدمات خارج از قرارداد محسوب می‌گردد، پس پیمانکار مستحق خسارت نخواهد بود. (۳۵)

#### مقدمه وجوب

به هر چیزی که مقدمه تعلق حکم وجوب باشد «مقدمه وجوب» گویند. همانند عقل و بلوغ که وجوب متوقف به عقل و بلوغ است، و انسان غیر بالغ و فاقد عقل تکلیفی نداشته و واجب شرعی نخواهد داشت. همان گونه که استطاعت مالی و بدنی نیز شرط وجوب حج است. مستفاد از مواد ۱۱۰۶، ۱۱۰۷ و ۱۱۰۸ قانون مدنی این است که وجوب نفقه از طرف زوج متوقف بر تمکین زوجه است، و در صورت نشوز زوجه، زوج قانوناً تکلیفی نداشته و قابل تعقیب نیست، و یا در ماده ۱۱۹۸ قانون مدنی در مورد وجوب نفقه به اقارب آمده: «کسی ملزم به انفاق است که متمکن از دادن نفقه باشد.» بدین ترتیب تمکن شرط وجوب نفقه به اقارب است.

#### مقدمه وجود

مقدمه وجود اسم دیگر مقدمه واجب است.

- (۱). کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹؛ بدائع الزکوار، ص ۳۱؛ نهایه الاصول، ص ۱۵۴؛ اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۵۹؛ تخریب الاصول، ج ۱، ص ۱۵۳؛ اجود التفهیرات، ص ۱۴۹؛ فوائد الاصول، ج ۱، ص ۲۶۳.
- (۲). کفایه الاصول، ج ۱، ص ۲۰۳.
- (۳). تخریب الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲.
- (۴). تخریب الاصول، ج ۱، ص ۲۲۴.
- (۵). کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۴۱؛ نهایه الاصول، ص ۱۵۵؛ تخریب الاصول، ج ۱، ص ۱۵۸؛ اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۷۰.
- (۶). قال ابو جعفر (ع) «لا صلاة الا بطهور»، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۵.
- (۷). کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۴۰؛ اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۷۰؛ نهایه الاصول، ص ۱۵۵؛ تخریب الاصول، ج ۱، ص ۱۵۸.
- (۸). نهایه الاصول، ص ۱۵۹.

----- «قوله: تحرير [محل] النزاع» -----<sup>۱</sup>**تحرير [محل] النزاع****مطلب اول:**

دومین مسأله از مسائل ملازمات عقلیه، مسأله مقدّمه واجب است. محل نزاع و اختلاف بین علماء در این مسأله در ضمن دو مرحله بیان می‌شود:

۱. در وجوب عقلی مقدّمه، بحث و نزاع نیست.

**توضیح:** زمانیکه مولای شرعی یا عرفی عملی را بر ما واجب نمود و ما می‌بینیم انجام این عمل توقّف بر مقدّماتی دارد، عقل به وجوب آن مقدّمات حکم می‌کند تا بوسیله انجام مقدّمات بتوانیم عمل مأمور به را بجای آوریم این نکته مورد اتفاق تمامی علماء می‌باشد. دو مثال:

۱- مولای شرعی صلوٰه را بوسیله «صلّ» واجب کرد. ما می‌بینیم انجام صلوٰه بر طهارت توقّف دارد، به طوریکه صلوٰه بدون طهارت ممکن نیست.

✓ در اینجا عقل به وجوب طهارت حکم می‌کند. پس طهارت که مقدّمه صلوٰه است واجب عقلی می‌باشد.

(۹). مأخذ پیشین، همان‌جا.

(۱۰). عن ابی جعفر (ع) «لا صلاة الا بظهور»، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۵.

(۱۱). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳؛ غایة الاصول، ص ۱۵۷؛ اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۷۱.

(۱۲). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۴؛ غایة الاصول، ص ۱۵۸.

(۱۳). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳.

(۱۴). غایة الاصول، ص ۱۵۹.

(۱۵). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳؛ غایة الاصول، ص ۱۵۷.

(۱۶). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۴؛ غایة الاصول، ص ۱۵۸.

(۱۷). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۴؛ غایة الاصول، ص ۱۵۸؛ تحذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۶۳؛ اجود التقريرات، ص ۲۲۰؛ اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۷۴.

(۱۸). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵؛ غایة الاصول، ص ۱۵۸.

(۱۹). غایة الاصول، ص ۱۵۹.

(۲۰). اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۷۷؛ فواید الاصول، ج ۱، ص ۱۹۷.

(۲۱). غایة الاصول، ص ۱۵۸.

(۲۲). غایة الاصول، ص ۱۹۲؛ اصطلاحات الاصول، «المقدّمة».

(۲۳). معالم الدین فی الاصول، ص ۶۱.

(۲۴). اصطلاحات الاصول، «المقدّمة».

(۲۵). اصطلاحات الاصول، «المقدّمة».

(۲۶). مأخذ پیشین، همان‌جا.

(۲۷). الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۱، ص ۸۳؛ مبادئ الوصول الی علم الاصول، ص ۱۰۶؛ الوافیة فی اصول الفقه، ص ۲۱۹؛ کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹؛ اجود التقريرات، ص ۲۵۴؛ فواید الاصول، ج ۱، ص ۲۶۱؛ غایة الاصول، ص ۱۵۴؛ اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۵۹؛ تحذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵.

(۲۸). کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۳۹؛ اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۵۹.

(۲۹). هی القواعد الالیه الّتی یمکن ان تقع کبری لاستنتاج الحکم الفرعی الالهی او الوظیفة العملیة، تحذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵.

(۳۰). تحذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۵۵.

(۳۱). اجود التقريرات، ص ۲۱۲.

(۳۲). غایة الاصول، ص ۱۸۴.

(۳۳). اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۹۲.

(۳۴). تحذیب الاصول، ج ۱، ص ۲۲۲.

(۳۵). بدائع الافکار، ص ۳۹۷.

۱ (ص ۲۶۵ - چاپ بوستان)



۲- مولای عرفی خریدن گوشت را بوسیله «اشتر اللحم» واجب کرد، ما می‌بینیم خریدن گوشت بر رفتن به بازار توقّف دارد و بدون آن ممکن نیست.

✓ در اینجا عقل به وجوب رفتن به بازار حکم می‌کند. پس رفتن و بازار که مقدمه خریدن گوشت است واجب عقلی می‌باشد. بنابراین علماء در وجوب عقلی مقدمه اتّفاق نظر دارند.

۲. نزاع و اختلاف اصولیین در این است که آیا از وجوب عقلی مقدمه، وجوب شرعی آن کشف می‌شود یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا لازمه وجوب شرعی یک عمل مثل صلوٰه و وجوب شرعی مقدمه‌اش مثل وضوء است یا خیر؟ به عبارات سوّم: اگر مولای شرعی یا عرفی عملی را واجب کرد آیا عقل مقدمه این عمل را نزد مولا واجب می‌داند یا خیر؟

به عبارت چهارم: آیا عقل علاوه بر اینکه بر وجوب مقدمه حکم می‌کند به وجوب مقدمه در نزد مولی نیز حکم می‌کند یا خیر؟

به عبارت پنجم: آیا بین حکم عقل به وجوب مقدمه و حکم شرع به وجوب مقدمه ملازمه است که لازمه حکم عقل، حکم شرع باشد یا ملازم نیست؟. مثال:

وضوء مقدمه صلوٰه است لذا عقل به وجوب آن حکم می‌کند، آیا لازمه حکم عقل به وجوب وضوء، حکم شارع به وجوب وضوء است که وضوء واجب شرعی شود و یا لازمه‌اش حکم شارع به وجوب نیست که در اینصورت وضوء تنها واجب عقلی می‌شود؟

مصنّف با پنج عبارت محل نزاع اصولیین را مشخص کرده‌اند.<sup>۱</sup>

### نکته:

در عبارت کتاب آمده است: «التي لا يتم الواجب إلا بها».

این عبارت تعریف مقدمه است. مقدمه به عملی گفته می‌شود که واجب تمام و تکمیل نمی‌شود جز با آن. وضوء و رفتن به بازار اعمالی هستند که صلوٰه و خریدن گوشت تحقّق پیدا نمی‌کنند جز با آنها.

### مقدمه

#### نکته ۱:

لازم بر دو نوع است:

۱. لازم بین.

به امری گفته می‌شود که لزوم او برای امری دیگر واضح و روشن است به طوریکه این لزوم احتیاج به دلیل و استدلال ندارد. لازم بین بر دو قسم است:

۱- لازم بین بالمعنی الأخصّ.

به لازمی گفته می‌شود که به صرف تصوّر ملزوم، او نیز تصوّر شود بدون اینکه نیاز به امر دیگری باشد، مثل زوجیت که لازمه عدد ۲ است. صرف تصوّر ماهیت عدد ۲ برای تصوّر زوجیت او کافی است. به زوجیت لازم بین بالمعنی الأخصّ برای ماهیت گویند.

۲- لازم بیّن بالمعنی الأعمّ.

به لازمی گفته می‌شود که با تصوّر ملزوم و لازم و نسبت بینهما، انسان یقین به ملازم و لزوم این لازم برای آن ملزوم پیدا می‌کند، مثل نصف چهار بودن که لازمه عدد ۲ است. زمانیکه انسان عدد ۲ و عدد ۴ و نسبت بینهما را تصوّر می‌کند، یقین می‌کند که نصف چهار بودن لازمه عدد ۲ است. به نصف چهار بودن لازم بیّن بالمعنی الأعمّ برای ماهیت گویند.

۲. لازم غیر بیّن.

به امری گفته می‌شود که لزوم او برای امری دیگر نظری است. یعنی این لزوم واضح و روشن نیست بلکه احتیاج به دلیل و استدلال دارد مثال مساوی بودن با زوایای مثلث که لازمه دو قائمه است. این مساوات واضح نیست و لذا احتیاج به دلیل و برهان هندسی دارد.<sup>۱</sup>

## نکته ۲:

دلالت لفظ بر سه نوع است:

- ۱- دلالت مطابقیّه. مثل دلالت انسان بر حیوان ناطق.
- ۲- دلالت تضمّنیّه. مثل دلالت انسان بر حیوان یا ناطق تنها.
- ۳- دلالت التزام.

این است که لفظ بر معنایی دلالت نماید که این معنا:

اولاً: خارج از معنای موضوع له است.

ثانیاً: لازم بیّن بالمعنی الأخصّ برای معنای موضوع له است، یعنی به صرف تصوّر معنای موضوع له، این معنای خارجی نیز تصوّر شود، مثل دلالت عدد ۲ بر زوجیت.

زوجیت:

اولاً: خارج از معنای اصلی لفظ ۲ است.

ثانیاً: لازم بیّن بالمعنی الأخصّ برای معنای عدد ۲ می‌باشد.<sup>۲</sup>

## مقدمه الواجب من أیّ قسم من المباحث الاصولیّه؟

----- «قوله: مقدّم الواجب من أیّ قسم من المباحث الاصولیّه؟» -----<sup>۳</sup>

## مطلب دوم:

با حفظ این نکته که مسئله مقدّمه واجب از مسائل علم اصول است این سؤال مطرح می‌شود که آیا این مسئله از مباحث الفاظ (قسمت اوامر) است یا از مباحث ملازمات عقلیّه؟

۱ جوهر التضید ص ۱۶ - المنطق ص ۹۸.

۲ المنطق ص ۳۹.

۳ (ص ۲۶۵ - چاپ بوستان)

**جواب:**

گفته شد در مسئله مقدمه واجب بحث از ملازمه است. اگر ما قائل به ملازمه شویم، یعنی قائل شویم که لازمه واجب بودن ذی‌المقدمه وجوب شرعی مقدمه آن است. این ملازمه به سه نحو تصور می‌شود:

- ۱- وجوب شرعی مقدمه، لازم غیر بین برای وجوب ذی‌المقدمه باشد.
  - ۲- وجوب شرعی مقدمه، لازم بین بالمعنی الأعمّ برای وجوب ذی‌المقدمه باشد.
- ✓ طبق این دو احتمال، مسئله مقدمه واجب از مباحث الفاظ نیست و وجوب مقدمه ارتباطی با دلالت لفظ امر ندارد، بلکه از مباحث ملازمات عقلیه غیر مستقله می‌باشد.

**به عبارت دیگر:** فعل امر هیچ نوع دلالتی بر وجوب مقدمه ندارد چون طبق این دو احتمال، فعل امر تنها دلالت بر وجوب ذی‌المقدمه می‌کند، ولی عقل لازمه وجوب ذی‌المقدمه را وجوب مقدمه می‌داند به نحو لزوم غیر بین یا بین بالمعنی الأعمّ.

بنابراین واجب شدن مقدمه بستگی به حجیت حکم عقل به ملازمه دارد، یعنی اگر قائل شویم که این حکم عقل به ملازمه حجّت و دلیل و واجب المتابعه است وجوب مقدمه اثبات می‌شود و اگر قائل شویم که این حکم عقل به ملازم حجّت نیست وجوب مقدمه اثبات نمی‌شود چنانکه ملاحظه می‌کنید در فعل امر دلالتی بر وجوب مقدمه نیست. اگر کسی قائل شود که فعل امر علاوه بر اینکه دلالت بر وجوب ذی‌المقدمه می‌کند دلالت بر وجوب مقدمه نیز دارد، در جواب می‌گوئیم دلالت فعل امر بر وجوب مقدمه از نوع دلالت اشاره است که حجیت آن از باب ملازمه عقلیه می‌باشد، نه از باب ظهور و دلالت لفظ امر.

**نتیجه:**

- طبق دلالت اشاره بحث مقدمه واجب داخل در مباحث الفاظ نخواهد شد.<sup>۱</sup>
- ۳- وجوب شرعی مقدمه، لازم بین بالمعنی الأخصّ برای وجوب ذی‌المقدمه باشد.
- ✓ در اینصورت مسئله مقدمه واجب از مباحث الفاظ خواهد بود، چون طبق این احتمال، فعل امر چنانکه در وجوب ذی‌المقدمه دلالت دارد، به نحو التزام دلالت بر وجوب مقدمه نیز می‌کند، پس لفظ امر ظاهر در وجوب مقدمه می‌باشد.
- کسانی که مسئله مقدمه واجب را در مباحث الفاظ مطرح کرده‌اند، شاید ملازمه بین وجوب ذی‌المقدمه و وجوب مقدمه را ملازمه بین بالمعنی الأخصّ می‌دانند. ولی حق این است که بین وجوب ذی‌المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه بین بالمعنی الأخصّ نیست.

----- «قوله: إذن يمكننا أن نقول: إنَّ هذه المسألة ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### مطلب سوّم:

در ملازمه بین وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مقدّمه دو احتمال وجود دارد:

#### ۱. ملازمه بین بالمعنی الأخصّ.

یعنی وجوب مقدّمه (مثل وجوب وضوء) لازم بین بالمعنی الأخصّ برای وجوب ذی‌المقدّمه (مثل وجوب صلوة) است.

✓ در اینصورت دو مدّعی وجود دارد:

۱- مسئله مقدّمه واجب می‌تواند صغری برای مسئله حجّیت ظهور قرار گیرد، چون طبق این احتمال لفظ امر به دلالت التزامی بر وجوب مقدّمه دلالت دارد و ظاهر در وجوب مقدّمه است و هر ظاهری حجّت است، پس لفظ امر در وجوب مقدّمه حجّت است، چنانکه ملاحظه می‌شود مسئله وجوب مقدّمه، صغری برای مسئله حجّیت ظهور شد.

۲- مسئله مقدّمه واجب می‌تواند صغری برای مسئله حجّیت حکم عقل نیز قرار گیرد چون حاکم به اینکه بین وجوب مقدّمه و وجوب ذی‌المقدّمه لزوم بین بالمعنی الأخصّ است، عقل می‌باشد. آنگاه باید باعث شود که آیا این حکم عقل حجّت است یا خیر؟

چنانکه ملاحظه می‌شود مسئله وجوب مقدّمه صغری برای مسئله حجّیت عقل شد.

#### ۲. ملازمه بین بالمعنی الأعمّ یا ملازمه غیر بین.

✓ طبق این احتمال، چون لفظ امر دلالت بر وجوب مقدّمه نمی‌کند پس مسئله وجوب مقدّمه صغری برای مسئله حجّیت ظهور قرار نمی‌گیرد ولی چون در این احتمال نیز حاکم به این دو نوع از ملازمه، عقل است مسئله وجوب مقدّمه صغری برای مسئله حجّیت عقل قرار می‌گیرد.

### نتیجه:

طبق یک احتمال، مسئله وجوب مقدّمه صغری برای مسئله حجّیت ظهور و مسئله حجّیت حکم عقل و طبق یک احتمال فقط صغری برای مسئله حجّیت عقل می‌باشد. ولی به دلیل اینکه هر دو احتمال بحث از ملازم است، مسئله مقدّمه واجب را در مسئله ملازمات عقلیه مطرح می‌کنیم و پر واضح است که بحث ملازمات، صغری برای مسئله حجّیت عقل است نه صغری برای مسئله حجّیت ظهور یعنی بعد از اینکه اثبات شد عقل حکم به ملازمه می‌کند، این بحث مطرح می‌شود که آیا حکم عقل حجّت است یا نیست؟

## ثمره النزاع

----- «قوله: ثمره النزاع» -----<sup>۱</sup>

## مطلب اول:

## نکته ۱:

با توجه به اینکه هر مسئله‌ای از مسائل علم اصول باید دارای ثمره عملی باشد این سؤال مطرح می‌شود که آیا مسئله مقدمه واجب دارای ثمره عملی است یا خیر؟

## جواب:

تنها ثمره‌ای که برای این مسئله وجود دارد وجوب شرعی مقدمه است و این مقدار ثمره برای اصولی بودن مسئله کفایت می‌کند، چون هدف از علم اصول استنباط حکم شرعی از ادله می‌باشد و این هدف در مسئله مقدمه واجب به خوبی هویدا است به دلیل اینکه بوسیله مسئله مقدمه واجب، وجوب شرعی مقدمه از ادله وجوب ذی‌المقدمه استفاده می‌شود.

## نکته ۲:

این ثمره‌ای که برای مسئله مقدمه واجب گفته شد ثمره عملی مهمی نیست چون بعد از اینکه مقدمه، واجب عقلی گردید و برای رسیدن به ذی‌المقدمه انجام آن لازم شد فایده‌ای در وجوب شرعی بودن یا واجب شرعی نبودن آن نیست. بنابراین با اینکه مسئله مقدمه واجب از مشهورترین و دقیق‌ترین مسائل علم اصول است در بدو نظر، مسئله بی‌فائده‌ای جلوه می‌کند و لذا علماء اصول ثمرات عملیه‌ای برای این مسئله ذکر کرده‌اند که به عقیده مصنف این ثمرات نافع نیست.<sup>۲</sup>

## نکته ۳:

با اینکه مسئله مقدمه واجب دارای ثمره عملی مهمی نیست ولی به دو علت در کتاب‌های اصولی مطرح شده‌است:

- ۱- این مسئله دارای فوائد و ثمرات علمی فراوانی است.
- ۲- این مسئله مرتبط به مسائلی است که برای آنها ثمره عملی می‌باشد، مثل بحث از شرط متأخر، مقدمات مفوتّه، عبادی بودن بعضی مقدمات و ... اما بحث از اصل ملازمه یک بحث حاشیه‌ای و جنبی است و لذا در آخر این مسئله مورد بحث قرار می‌گیرد.

---

۱ (ص ۲۶۷ - چاپ بوستان)

۲ انوار الاصول ج ۲ ص ۴۳۱ - منتهی الدرایه ج ۲ ص ۳۶۶.

## ۱. الواجب النفسي و الغیری

----- «قوله: ۱. الواجب النفسي و الغیری» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

#### نکته ۱:

واجب در یک تقسیم بر دو نوع است:

- ۱- **واجب نفسي:** به عملی گفته می‌شود که به علت دارا بودن مصلحت واجب شده است، نه بخاطر اینکه مقدمه برای رسیدن به واجب دیگری باشد. مثال: صلوة یومیّه.
  - ۲- **واجب غیری:** به عملی گفته می‌شود که بخاطر مقدمه بودن برای واجب دیگر و رسیدن به واجب دیگر واجب شده است.
- به عبارت دیگر: واجب غیری، به عملی گفته می‌شود که وجوب غیر سبب برای وجوب او شده است و لذا تا وقتی که غیر واجب است، او نیز واجب می‌باشد مثل وضوء که وجوب صلوة سبب برای وجوب او گردیده است.
- واجب غیری همان مقدمه و وجوب غیری همان وجوب مقدمه است.<sup>۲</sup>

#### نکته ۲:

زمانیکه انسان تعریف واجب نفسی را با تعریف واجب غیری مقایسه می‌کند در تعریف واجب نفسی دُچار یک توهم می‌شود.

#### توهم:

در تعریف واجب غیری گفته شد عملی است که وجوب غیر سبب برای وجوب آن شده است، مثل وضوء که وجوب صلوة سبب برای وجوب آن شده است. البته این، بنابر عقیده مشهور است که وجوب ذی‌المقدمه را سبب و علت برای وجوب مقدمه می‌دانند. پس در تعریف واجب نفسی باید گفته شود عملی است که وجوب او سبب برای وجوب او شده است. مثلاً در صلوة که واجب نفسی است باید گفته شود که وجوب صلوة سبب برای وجوب صلوة شده است در حالیکه این مطلب محال می‌باشد، چون اگر وجوب شیء علت برای وجوب همان شیء باشد از جهت اینکه علت است، باید متقدم باشد و از جهت اینکه معلول است باید متأخر باشد، پس هم باید متقدم و هم متأخر باشد و این اجتماع ضدین است که محال می‌باشد و بلکه اجتماع نقیضین است، یعنی وجوب صلوة در عین اینکه متقدم است، متقدم نباشد و یا در عین اینکه متأخر است، متأخر نباشد.

۱ (ص ۲۶۸ - چاپ بوستان)

۲ محاضرات ج ۲ ص ۳۸۲ - منتهی الدرایة ج ۲ ص ۲۲۸.

**جواب توهم:**

در تعریف واجب نفسی گفته شد، «ما وَجَبَ لِنَفْسِهِ». آنچه باعث توهم نحوی شده است کلمه «لِنَفْسِهِ» می‌باشد، مراد از لِنَفْسِهِ به قرینه مقابل این تعریف با تعریف واجب غیری، «ما لیس مستفاداً من الغیر» است، یعنی کلمه لِنَفْسِهِ که نعت است، معنای نفی دارد. آنگاه تعریف واجب نفسی چنین می‌شود: عملی است که واجب می‌باشد و وجوب آن از غیر استفاده نشده است بلکه وجوب مصلحت ملزمه در او سبب برای وجوب او شده است برخلاف واجب غیری که وجوب غیر سبب برای وجوب او شده است.

**نظیر:**

علماء علم کلام می‌فرمایند:

الله تعالی واجب الوجود لذاته. معنای این عبارت چنین می‌شود که خداوند واجب الوجود است و وجود او از غیر نیست، یعنی غیر به خدا وجود و هستی نداده است. نه اینکه معنای این عبارت چنین باشد، که خداوند به خودش وجود داده است و وجود خدا معلول خدا می‌باشد. توهم این معنا از مقایسه این عبارت با عبارت «الانسان واجب الوجود لغيره» پیدا می‌شود.

**۲. معنی التبعیة فی الوجوب الغیری**

----- «قوله: ۲. معنی التبعیة فی الوجوب الغیری» -----<sup>۱</sup>

**مطلب اول:**

در تعبیرات قائلین به وجوب مقدمه این عبارت مشهور است که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی‌المقدمه است و به عبارت دیگر وجوب مقدمه، وجوب تبعی می‌باشد. مثلاً وجوب وضوء تابع وجوب صلوئه است و وجوب وضوء، وجوب تبعی می‌باشد.

برای کلمه «تبعیت» چهار معنا ذکر شده که باید روشن شود کدامیک از معانی مراد است.<sup>۲</sup>

**معنای اول:**

وحدت تبعی به معنای وجوب مجازی است، پس وجوب مقدمه، وجوب تبعی است، یعنی وجوب مقدمه، وجوب مجازی می‌باشد. با این توضیح که شارع درباره ذی‌المقدمه و مقدمه، تنها یک وجوب ایجاد کرده است که اسناد این وجوب به ذی‌المقدمه حقیقت و به مقدمه مجازی می‌باشد، مثلاً شارع با گفتن صلِّ فقط یک وجوب را جعل کرده است که اسناد این وجوب به صلوئه حقیقت و به وضوء مجاز می‌باشد و یا مولای عرفی بتوسط «اشتر اللحم»، تنها یک وجوب را جعل کرده است که اسناد این وجوب به «شراء لحم» حقیقت و به رفتن به بازار مجازی می‌باشد.

۱ (ص ۲۶۹ - چاپ بوستان)

۲ فوائد الاصول ج ۱ ص ۲۶۲.

**نظیر:**

و جوبی که درباره ذی‌المقدمه و مقدمه وجود دارد مثل وجودی است که درباره لفظ و معنا می‌باشد. زمانیکه متکلم به لفظ، تلفظ می‌کند در اینجا از متکلم تنها یک وجود ایجاد شده است، که اسناد آن به لفظ حقیقت و به معنا مجاز می‌باشد. چون چیزی که حقیقتاً از متکلم صادر گردیده، لفظ (صوت معتمد علی مقطع الفم) است و معنا به تبع لفظ موجود شده است.<sup>۱</sup>

**ردّ معنای اول:**

به دو علت معنای اول که برای تبعیت گفته شد، صحیح نیست.

- ۱- طبق معنای اول، وجوب مقدمه، وجوب مجازی است، در حالیکه قائلین به وجوب مقدمه، وجوب مقدمه را وجوب حقیقی می‌دانند. آنها قائلند مولی حقیقتاً انجام مقدمه را طالب است و لذا حقیقتاً آن را واجب می‌کند پس این معنای اول مراد قائلان به وجوب مقدمه نیست.
- ۲- یک قیاس:

**صغری:** وجوب مجازی مقدمه همان وجوب عقلی مقدمه است. چون عقل است که وجوب مقدمه را بعد از امر مولی به ذی‌المقدمه درک می‌کند.

**کبری:** وجوب عقلی مقدمه مراد قائلین به وجوب مقدمه نیست، چون کسانی که قائل به وجوب مقدمه هستند، قائل به وجوب شرعی مقدمه می‌باشند نه عقلی.

**به عبارت دیگر:** در وجوب عقلی مقدمه اختلاف نیست تا عده‌ای قائل به وجوب و عده‌ای قائل به عدم وجوب آن باشند.

**نتیجه:** پس وجوب مجازی مقدمه مراد قائلین به وجوب مقدمه نیست.

**معنای دوم:**

تبعیت به معنای صرف مؤخر بودن در وجود خارجی است، یعنی وجوب ذی‌المقدمه هیچ تفاوتی با وجوب مقدمه ندارد، جز اینکه در خارج وجوب مقدمه از نظر رتبه بعد از وجوب ذی‌المقدمه است.

✓ طبق این معنای دوم، مقدمه و ذی‌المقدمه هر دو، دارای وجوب نفسی می‌باشند، مثل دو وجود مستقلی که هر دو قائم به نفس می‌باشند ولی در خارج یکی بعد از دیگری است.

**ردّ معنای دوم:**

طبق این معنای دوم، مقدمه واجب نفسی است در حالیکه واجب نفسی بودن با مقدمه بودن تنافی دارد، چون وجود مقدمه و وجوب آن صرفاً برای رسیدن به مصلحتی است که در ذی‌المقدمه می‌باشد در حالیکه معنای واجب نفسی بودن مقدمه، این می‌شود که انسان مقدمه را برای رسیدن به مصلحتی که در خودش است انجام می‌دهد و این دو با یکدیگر تنافی دارند.



**نکته:**

ممکن است گفته شود کسانی که معنای دوم را برای تبعیت مطرح کرده‌اند تصریح نکرده‌اند به اینکه مقدمه، واجب نفسی است تا اشکال برایشان وارد شود. در جواب می‌گوئیم از کلمه صرف، که در کلمات این گروه است، استفاده می‌شود که آنها مقدمه را واجب نفسی می‌دانند چون معنای صرف، این است که وجوب مقدمه تفاوتی با وجوب ذی‌المقدمه ندارد جز در تقدّم و تأخّر.

**معنای سوم:**

تبعیت به معنای معلولیت است پس وجوب مقدمه تابع وجوب ذی‌المقدمه است به این معناست که وجوب مقدمه معلول وجوب ذی‌المقدمه است. چنانکه در تکوینیات و خارجیات حرارت معلول آتش است، در تشریعیات نیز وجوب مقدمه معلول وجوب ذی‌المقدمه است. مثلاً وجوب صلوة علت برای وجوب وضوء می‌باشد.

به دو علت مراد قائلین به وجوب مقدمه همین معنای سوم است:

۱- این قائلین به وجوب مقدمه می‌گویند وجوب مقدمه در اشتراط و اطلاق تابع وجوب ذی‌المقدمه است یعنی وجوب ذی‌المقدمه (مثلاً وجوب صلوة) مشروط به هر چیزی شد وجوب مقدمه (مثلاً وجوب وضوء) نیز مشروط به آن است و وجوب ذی‌المقدمه نسبت به هر چیزی مطلق شد وجوب مقدمه نیز نسبت به آن چیز مطلق خواهد بود. مثلاً وجوب صلوة نسبت به دخول وقت مشروط است، وجوب وضوء نیز نسبت به دخول وقت مشروط است، چنانکه هر دو نسبت به علم مطلق هستند.

آنگاه این تبعیت در اشتراط و اطلاق ویژگی علت و معلول است، در باب علت و معلول گفته می‌شود وجود علت، مشروط به هر امری بود، وجود معلول نیز مشروط به آن است و وجود علت نسبت به هر امری مطلق بود وجود معلول نیز نسبت به آن مطلق است.

۲- این قائلین به وجوب مقدمه می‌گویند محال است ابتداء مقدمه سپس ذی‌المقدمه واجب شود، چون وجوب مقدمه معلول و وجوب ذی‌المقدمه علت است و تقدّم معلول بر علت محال است. پس از این دو سخن استفاده می‌شود که معنای سوم مراد قائلین به وجوب مقدمه است.

**ردّ معنای سوم:**

**صغری:** اگر وجوب ذی‌المقدمه علت برای وجوب مقدمه باشد باید یکی از علل چهارگانه (فاعلی، مادی، صوری، غالی) باشد.

**کبری:** ولی وجوب ذی‌المقدمه هیچیک از این علل چهارگانه نیست.

**نتیجه:** پس وجوب ذی‌المقدمه علت برای وجوب مقدمه نیست.

**توضیح:**

علت بر چهار نوع است:

۱- علت فاعلی یا «ما منه الوجود» یا فاعل.

به وجود آورنده عِلَّت فاعلی گویند. مثل نجار نسبت به کرسی.

۲- عِلَّت مَادّی یا «ما فيه الوجود» یا مادّه.

به چیزی گفته می‌شود که اگر شیء بخواهد موجود شود محتاج به آن است تا صورت آن شیء بر روی آن پیاده شود، مثل چوب و میخ که عِلَّت مَادّی برای کرسی است. کرسی احتیاج به چوب و میخ دارد تا صورت و شکل کرسی بر روی آن پیاده شود.

۳- عِلَّت صوری یا «ما به الوجود» یا صورت.

به چیزی گفته می‌شود که شیء بوسیله آن به فعلیت می‌رسد مثل صورت و شکل کرسی که کرسی بوسیله آن از حالت بالقوه خارج شده و به فعلیت می‌رسد.

۴- عِلَّت غائی یا «ما له الوجود» یا غایت.

به چیزی گفته می‌شود که برای رسیدن به او شیء موجود می‌شود. مثل جلوس که عِلَّت غائی برای کرسی است. وجوب ذی‌المقدّمه عِلَّت فاعلی و بوجود آورنده وجوب مقدّمه نیست چون عِلَّت فاعلی برای وجوب مقدّمه، امر آمر است. وجوب ذی‌المقدّمه عِلَّت مَادّی نیست که وجوب مقدّمه بر روی آن پیاده شود. وجوب ذی‌المقدّمه عِلَّت صوری نیست، چون بوسیله آن وجوب مقدّمه به فعلیت نمی‌رسد. وجوب ذی‌المقدّمه عِلَّت غائی نیست، چون برای رسیدن به وجوب ذی‌المقدّمه، مقدّمه واجب نشده است بلکه وجوب و وجود مقدّمه برای رسیدن به ذی‌المقدّمه است نه وجوب ذی‌المقدّمه.

----- «قوله: و الظاهر أنّ السبب في اشتهاه ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نکته:

سبب قائل شدن قائلین به وجوب مقدّمه به اینکه وجوب ذی‌المقدّمه عِلَّت برای وجوب مقدّمه است، این است که این گروه دیده‌اند شوق و اشتیاق آمر به انجام مقدّمه از شوق آمر به انجام ذی‌المقدّمه پیدا شده است. این مطلب باعث شده است که قائل به عِلَّت و معلول شوند. ولی آیا نشأت گرفتن شوق به مقدّمه از شوق به ذی‌المقدّمه سبب برای این معنا می‌شود که وجوب ذی‌المقدّمه عِلَّت برای وجوب مقدّمه است؟

### جواب:

به دو دلیل سبب برای قائل شدن به عِلَّت و معلول نمی‌شود:

۱- شوق وجوب نیست تا بگوئید شوق به مقدّمه از شوق به ذی‌المقدّمه نشأت گرفته است، پس وجوب مقدّمه از وجوب ذی‌المقدّمه نشأت گرفته است و معلول آن می‌باشد.

۲- ما زنجیره عِلَّت‌های واجب شدن مقدّمه را برای شما ذکر می‌کنیم و توضیح می‌دهیم و شما در این سلسله هرگز وجوب ذی‌المقدّمه را نخواهید یافت، پس معلوم می‌شود که وجوب ذی‌المقدّمه عِلَّت برای وجوب مقدّمه نشده است.

سلسله، عبارت است از:

شوق آمر به ذی‌المقدمه → شوق آمر به مقدمه → عدم مانع از امر به مقدمه → امر به مقدمه → انتزاع وجوب مقدمه از امر به مقدمه.

در این سلسله که علت‌های وجوب مقدمه است وجوب ذی‌المقدمه وجود ندارد. توضیح:

ابتداءً آمر مشتاق انجام ذی‌المقدمه (مثلاً صلوة) از ناحیه عبد می‌شود سپس به تبع این شوق، شوق با انجام مقدمه (مثلاً وضوء) پیدا می‌شود. اگر مانعی (مثل عدم دخول وقت) از امر به مقدمه نباشد به مقدمه امر می‌کند و بعد از امر به مقدمه اگر اهلیت برای امر کردن داشته باشد از امر به مقدمه وجوب مقدمه انتزاع می‌شود.<sup>۱</sup>

این بیان در دو بحث مفید است:

- ۱- در بحث مقدمات مفوته.
- ۲- در بحث اصل وجوب مقدمه.

### معنای چهارم:

وجوب مقدمه تابع وجوب ذی‌المقدمه است به این معناست که وجوب ذی‌المقدمه انگیزه و محرک برای وجوب مقدمه شده است، نه اینکه علت برای وجوب مقدمه باشد. توضیح:

از طرفی مقدمه وسیله‌ای برای رسیدن به ذی‌المقدمه می‌باشد، چنانکه واجب کردن مقدمه نیز به همین هدف صورت گرفته است و از طرف دیگر آمر و مولی مشتاق انجام ذی‌المقدمه از ناحیه عبد است و با توجه به اینکه انجام ذی‌المقدمه بدون مقدمه میسر نیست مولی حقیقتاً به مقدمه امر می‌کند و طالب انجام آن بوسیله عبد است؛ پس مقدمه:

**اولاً:** دارای وجوب حقیقی است برخلاف معنای اول که وجوب مقدمه را وجوب مجازی می‌دانست. **ثانیاً:** دارای وجوب آلی است و وسیله‌ای و توصلی است، برخلاف معنای دوم که وجوب مقدمه را نفسی می‌دانست.

**ثالثاً:** وجوب ذی‌المقدمه انگیزه برای وجوب آن شده است برخلاف معنای سوم که وجوب ذی‌المقدمه را علت برای وجوب مقدمه می‌دانست.

### ۳. خصائص الوجوب الغیری

----- «قوله: ۳. خصائص الوجوب الغیری» -----<sup>۱</sup>

#### مطلب اول:

وجوب غیری و به عبارت دیگر وجوب مقدّمه دارای چهار ویژگی می‌باشد:

**ویژگی اول:** مقدّمه چنانکه دارای امر و وجوب نفسی نیست دارای اطاعت مستقل نیز نمی‌باشد، بلکه، اطاعت و انجام مقدّمه همچون وجوب آن صرفاً و صرفاً به قصد رسیدن و انجام ذی‌المقدّمه است، برخلاف واجب نفسی که:

**اولاً:** دارای امر و وجوب نفسی است نه غیری.

**ثانیاً:** دارای اطاعت مستقل است یعنی بخاطر مصلحتی که در او وجود دارد اطاعت می‌شود، نه بخاطر رسیدن به مصلحتی که در واجب دیگر است.

**ویژگی دوم:** مقدّمه عمل دارای ثواب جداگانه‌ای غیر از ثوابی که در قبال انجام ذی‌المقدّمه داده می‌شود نیست، چنانکه ترک مقدّمه نیز دارای عقاب جداگانه‌ای غیر از عقابی که بر ترک ذی‌المقدّمه داده می‌شود، نمی‌باشد. بنابراین کسی که واجبی را با مقدّماتش ترک می‌کند در قبال آن تنها مستحق یک عقاب است.

#### نکته:

در این زمینه سه نظریه دیگر نیز وجود دارد:

- ۱- نظریه منسوب به سبزواری، صریح اشارات، کلام مناهج و ظاهر قوانین: وجوب غیری دارای ثواب و عقاب است.
- ۲- نظریه منسوب به غزالی: وجوب غیری ثواب دارد، ولی ترک آن عقاب ندارد.
- ۳- قیل: وجوب غیری ثواب ندارد ولی ترک آن عقاب دارد.<sup>۲</sup>

#### اشکال ۱:

در برخی روایات وارد شده است که تعدادی از مقدّمات دارای ثواب می‌باشد، مثلاً درباره پیاده رفتن به حجّ یا به زیارت حضرت سید الشهداء علیه‌السلام یا به زیارت حضرت امیر علیه‌السلام آمده است که در قبال هر قدمی که شخص زائر برمی‌دارد ثواب فراوانی وجود دارد و بدیهی است که قدم، مقدّمه زیارت می‌باشد. نتیجه اینکه این روایات با ویژگی دومی که برای وجوب مقدّمه گفته شد، تنافی دارند.

#### جواب:

مصنّف به تبعیت از صاحب کفایه از این اشکال چنین جواب داده‌اند:

۱ (ص ۲۷۲ - چاپ بوستان)

۲ منتهی الدرایة ج ۲ ص ۲۴۵.

**مرحله ۱:**

ثواب برای اصل عمل و ذی‌المقدمه می‌باشد ولی روایاتی وجود دارد دالّ بر اینکه هر چه عمل مشکل‌تر باشد ثواب و فضیلت آن بیشتر است.

**مرحله ۲:**

اگر مقدمات مشکل و دشوار باشد سبب مشکل شدن اصل عمل و در نتیجه سبب زیاد شدن ثواب عمل می‌گردد.

**مرحله ۳:**

ثواب حقیقتاً از برای ذی‌المقدمه است ولی چون مقدمه سبب زیاد شدن ثواب ذی‌المقدمه شده است، ثواب مجازاً به مقدمه اسناد داده شده است، نه اینکه مقدمات دارای ثواب باشند.

**اشکال ۲:**

در قبال انجام بعضی از مقدمات همچون طهارت ثلاث (وضوء، غسل، تیمم) شخص مستحق ثواب می‌باشد. این کلام نیز با ویژگی دوم تنافی دارد.

**جواب:**

جواب این اشکال در فصل ۹ خواهد آمد. (مقدمه العبادیه)

**ویژگی سوم:** مقدمه، واجب توصلی و وجوب مقدمه، وجوب توصلی است نه تعبدی و لذا انجام آن احتیاج به قصد قربت ندارد چون انسان مقدمه را به قصد رسیدن به ذی‌المقدمه و اطاعت امر به ذی‌المقدمه بجای می‌آورد پس دارای قصد امتثال مستقل نیست.

**اشکال:**

بعضی از مقدمات همچون طهارت ثلاث، عبادت هستند و محتاج به قصد قربت می‌باشند.

**جواب:**

جواب این اشکال در فصل ۹ خواهد آمد.

**ویژگی چهارم:** وجوب مقدمه در اشتراط و اطلاق و فعلیت و قوه تابع وجوب ذی‌المقدمه است، یعنی هر چیزی که در وجوب ذی‌المقدمه شرط است در وجوب مقدمه نیز شرط است و هر چیزی که در وجوب ذی‌المقدمه شرط نیست، در وجوب مقدمه نیز شرط نمی‌باشد و هر زمانیکه وجوب برای ذی‌المقدمه فعلی شد و تحقق پیدا کرد وجوب مقدمه نیز تحقق پیدا می‌کند، بنابراین تحقق وجوب برای مقدمه قبل از تحقق وجوب ذی‌المقدمه محال است یا چون وجوب مقدمه تابع و وجوب ذی‌المقدمه متبوع است و تحقق تابع قبل از تحقق متبوع محال می‌باشد و یا چون وجوب مقدمه معلول و وجوب ذی‌المقدمه علت است و تحقق معلول قبل از تحقق علت محال می‌باشد.

**اشکال:**

در بحث مقدمات مفوته خواهد آمد که بعضی از مقدمات جلوتر از ذی‌المقدمه واجب می‌شوند چون اگر قبل از ذی‌المقدمه واجب نشوند ذی‌المقدمه در وقت خودش فوت خواهد شد و لذا به این مقدمات، مقدمات مفوته گویند، مثل غسل قبل از فجر که قبل از واجب شدن صوم واجب است، اگر انسان بخواد صوم را با طهارت درک کند باید قبل از فجر که هنوز صوم واجب نشده است، غسل بگیرد.

**جواب:**

جواب این اشکال در فصل مقدمات مفوته خواهد آمد.

**۴. مقدمه الوجوب**

----- «قوله: ۴. مقدمه الوجوب» -----<sup>۱</sup>

**مطلب اول:****نکته ۱:**

برای مقدمه تقسیماتی ذکر شده است که در این مطلب، یک تقسیم مطرح می‌شود.

مقدمه بر چهار نوع است:<sup>۲</sup>

**۱. مقدمه الوجوب.**

به امری گفته می‌شود که اصل وجوب ذی‌المقدمه متوقف بر آن است، به این معنا که اگر آن امر باشد وجوب برای ذی‌المقدمه ثابت می‌شود و اگر آن امر نباشد وجوب برای ذی‌المقدمه ثابت نیست. مثل استطاعت نسبت به حج، اگر مکلف دارای استطاعت باشد حج بر او واجب می‌شود و إلا حج بر او وجوب پیدا نمی‌کند. و مثل بلوغ و عقل و قدرت نسبت به واجبات. اگر این ۳ نباشند وجوب خواهد بود و إلا وجوب نیست.

**فائده ۱:**

کلیه واجبات نسبت به این دسته از مقدمات یعنی مقدمه الوجوب، واجب مشروط می‌باشند چنانکه در بحث واجب مشروط و مطلق به این مطلب اشاره شد.

**فائده ۲:**

شرطی که مشهور علماء آن را مقدمه الوجوب می‌دانند مرحوم شیخ آن را مقدمه الواجب می‌داند.

آنگاه شیخ مقدمه الواجب را دو نوع می‌داند:

۱- مقدمه الواجبی که مفروض الحصول است، یعنی تحصیل آن بر مکلف لازم نیست، بلکه اگر خودش موجود شد انجام واجب میسر است. مثل دخول وقت.

۱ (ص ۲۷۵ - چاپ بوستان)

۲ منتهی الدراية ج ۲ ص ۱۲۷ - اصطلاحات ص ۲۵۷.

۲- مقدّمه الواجبي که واجب التحصيل است یعنی تحصیل و انجام آن بر مکلف لازم است. مثل وضوء.

مرحوم شیخ، مقدّمه الوجوب مشهور را، مقدّمه الواجب از نوع اول می‌داند. کلام شیخ علی فرض صدق نسبت مربوط به آن بحث دقیق است، که آیا شرط، شرط وجوب است و یا شرط واجب است. مشهور قائل به قول اول و شیخ قائل به قول دوم است. عقیده شیخ اگر چه موافق با قواعد ادبیات است ولی صحیح نیست.<sup>۱</sup>

## ۲. مقدّمه الواجب یا مقدّمه الوجود.

به چیزی گفته می‌شود که انجام واجب و ذی‌المقدّمه متوقف بر آن است، نه وجوب ذی‌المقدّمه. مثل قطع مسافت نسبت به حجّ. زمانیکه مکلف مستطیع شد حجّ بر او واجب می‌شود، چه قطع مسافت کند و چه قطع مسافت نکند، پس وجوب حجّ متوقف بر قطع مسافت نیست ولی انجام حجّ بدون قطع مسافت ممکن نیست. و همچنین وضوء نسبت به صلوئه که انجام صلوئه به نحو صحیح متوقف بر آن است ولی وجوب صلوئه وابسته به آن نیست.

## ۳. مقدّمه الصحّه.

## ۴. مقدّمه العلم.

### فائده:

کلیه واجبات نسبت با مقدّمه الواجب، واجب مطلق می‌باشند یعنی وجوب آنها متوقف بر مقدّمه نیست.

### نکته ۲:

نزاع علماء در مبحث مقدّمه واجب در مقدّمه الوجود است و به ۳ علّت در مقدّمه الوجوب اختلاف نیست:

۱- علّت مصنّف: اگر قائلین به وجوب مقدّمه، مقدّمه الوجوب را واجب بدانند خلاف فرض است.

**توضیح:** مقدّمه الوجوب مفروض الحصول است یعنی اگر خودش موجود شد، وجوب برای ذی‌المقدّمه ثابت می‌شود، به این معنا که تحصیل آن بر مکلف لازم نیست. حال اگر قائلین به وجوب مقدّمه، مقدّمه الوجوب را واجب بدانند، خلاف فرض است چون فرض این است که تحصیل آن واجب نیست.

۲- علّت میرزای نائینی.<sup>۲</sup>

۳- علّت محاضرات و انوار الاصول.<sup>۳</sup>

### فائده:

بین مقدّمه الوجوب و مقدّمه الوجود نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است.<sup>۴</sup>

۱ محاضرات ج ۲ ص ۳۱۸.

۲ اجود التقديرات ج ۱ ص ۲۲۰.

۳ انوار الاصول ج ۱ ص ۳۵۸.

۴ هداية المسترشدين ص ۱۹۵.

**۵. المقدمه الداخليه**

----- «قوله: ۵. المقدمه الداخليه» -----<sup>۱</sup>

**مطلب اول:****نکته ۱:**

مقدمه الوجود بر دو نوع است:

**۱- داخلیه.**

به هر جزء از اجزاء ذی‌المقدمه و واجب، مقدمه داخلیه گویند. مثل رکوع نسبت به صلوئه.

**فائده:**

به جزء مثل رکوع:

**اولاً:** مقدمه گوید: چون مقدمه به چیزی گفته می‌شود که وجود واجب و ذی‌المقدمه متوقف

بر آن است و بدیهی است که وجود ذی‌المقدمه ای که مرکب است بر هر جزء از اجزائش توقف دارد. چنانکه تحقق وجود ۲ بر ۱ متوقف است و بدون ۱ هرگز ۲ موجود نمی‌شود.

**ثانیاً:** داخلیه گوید، چون جزء داخل در مرکب است و برای مرکب، وجودی مستقل از وجود اجزائش نیست.

**۲- خارجیه.**

به چیزی که دارای وجود مستقلی است و خارج از واجب و ذی‌المقدمه می‌باشد، مقدمه خارجیه گویند. مثل وضوء نسبت به صلوئه.

**نکته ۲:**

مقدمه خارجیه به اتفاق تمامی اصولیین داخل در نزاع می‌باشد و در مسئله مقدمه واجب مورد بحث قرار می‌گیرد ولی در مقدمه داخلیه دو نظر است:

۱. نظریه جماعتی از علماء مثل صاحب کفایه و نائینی در دوره اول: مقدمه داخلیه داخل در نزاع نیست.

**دلیل:**

برای این نظریه دو دلیل می‌توان اقامه کرد:

۱- اساساً به جزء مقدمه گفته نمی‌شود تا داخل در نزاع گردد، چون مقدمه به امری گفته می‌شود

که وجود واجب و ذی‌المقدمه بر آن توقف دارد مثل وضوء که وجود صلوئه متوقف بر آن است و لذا به وضوء مقدمه گویند. و با توجه به اینکه ذی‌المقدمه خود همین اجزاء است و چیزی جز اجزاء نیست اگر اجزاء مقدمه باشند لازمه‌اش این می‌شود که ذی‌المقدمه بر خودش متوقف باشد و توقف الشیء علی نفسه محال است.



۲- سلّمنا که جزء مقدّمه باشد ولی هرگز متّصف به وجوب غیرى و مقدّمى نمى‌شود. چون با توجّه به اینکه امر، به کلّ امر به اجزاء است پس جزء، دارای وجوب نفسى مى‌گردد، حال اگر متّصف به وجوب غیرى و مقدّمى نیز شود اجتماع مثالان (دو وجوب) لازم مى‌آید و اجتماع مثالان به علّت لغویّت و یا علل دیگر محال است.

✓ پس جزء یا مقدّمه و یا متّصف به وجوب مقدّمى نمى‌شود بنابراین از محل بحث خارج است.  
۲. نظریه جماعتى مثل نائینى در دوره دوّم: مقدّمه داخلیه نیز مثل مقدّمه خارجیه داخل در بحث است.<sup>۱</sup>

### نکته ۳:

این بحث با اینکه دقیق و عمیق است ولی چون دارای ثمره و فایده عملی نیست بیش از این توضیح داده نمى‌شود و لذا طالبین را به کتابهای مفصّل ارجاع مى‌دهیم.

### ۶. الشرط الشرعى

----- «قوله: ۶. الشرط الشرعى» -----<sup>۲</sup>

#### مطلب اوّل:

مقدّمه وجودیه خارجیه بر دو نوع است:

#### ۱- عقلیّه.

به مقدّمه‌ای گفته مى‌شود که وجود و انجام ذی‌المقدّمه متوقّف بر آن است و حاکم به این توقّف عقل مى‌باشد. عقل است که مى‌گوید انجام ذی‌المقدّمه بدون این مقدّمه ممکن نیست. به این مقدّمه، شرط عقلی نیز گویند. مثل قطع مسافت نسبت به حجّ، انجام حجّ بدون قطع مسافت ممکن نیست حاکم به این توقّف عقل است. شرع در این زمینه حکمى ندارد.

#### ۲- شرعیّه.

به مقدّمه‌ای گفته مى‌شود که وجود و انجام ذی‌المقدّمه متوقّف بر آن است و حاکم به این توقّف شرع مى‌باشد یعنی شرع است که مى‌گوید انجام ذی‌المقدّمه بدون مقدّمه ممکن نیست به این مقدّمه، شرط شرعی نیز گویند. مثل طهارت نسبت به وضوء. انجام صلوّه بدون طهارت به حکم شرع صحیح نیست. عقل در این زمینه حکمى ندارد.

----- «قوله: و لقد ذهب بعض أعظم مشايخنا ... الخ» -----<sup>۳</sup>

#### مطلب دوّم:

**عقیده نائینى:** شرط شرعى همچون جزء دارای امر و وجوب نفسى است و لذا متّصف به وجوب غیرى و مقدّمى نمى‌شود. پس از محل بحث و نزاع در مسئله مقدّمه واجب خارج است. در مبحث مقدّمه واجب

۱ محاضرات ج ۲ ص ۲۱۸ - فوائد الاصول ج ۱ ص ۲۶۵ - منتهی الدرّایه ج ۲ ص ۱۰۷ - اصطلاحات ص ۲۵۵ - انوار الاصول ج ۱ ص ۳۴۵.

۲ (ص ۲۷۷ - چاپ بوستان)

۳ (ص ۲۷۸ سطر ششم از بالا - چاپ بوستان)

چنانکه از جزء بحث نمی‌شود از طهارت، ساتر، استقبال إلى القبلة و ... بحث نمی‌شود. بنابراین در مسئله مقدّمه واجب منحصراً بحث درباره شرط عقلی است.

## مقدمات دلیل نائینی:

### نکته ۱:

مقدّمه طبق عقیده نائینی بر دو نوع است:

#### ۱. مقدّمه داخلیّه.

مقدّمه داخلیّه بر دو قسم است:

۱- داخلیّه بالمعنی الأخصّ: به خصوص اجزاء واجب و ذی‌المقدّمه، مقدّمه داخلیّه بالمعنی الأخصّ گویند. مثل رکوع.

۲- داخلیّه بالمعنی الأعمّ: به اجزاء واجب و شرائط شرعیّه واجب و عدم مانعی که شارع آن را اعتبار نموده است مقدّمه داخلیّه بالمعنی الأعمّ گویند، مثل رکوع، وضوء، عدم ضحک.

#### ۲. مقدّمه خارجیّه.

مقدّمه خارجیّه بر دو قسم است:

۱- خارجیّه بالمعنی الأخصّ: به شرط و مقدّمه عقلیّه واجب و ذی‌المقدّمه، مقدّمه خارجیّه بالمعنی الأخصّ گویند مثل نسب سلم نسبت به صعود علی السطح، قطع مسافت نسبت به حجّ.

۲- خارجیّه بالمعنی الأعمّ: به شرط عقلی واجب و شرط شرعی واجب و عدم مانعی که شارع آنرا اعتبار نموده است مقدّمه خارجیّه بالمعنی الأعمّ گویند. مثل نسب سلم نسبت به صعود علی السطح، وضوء، عدم ضحک.

### نکته ۲:

فرق بین جزء و شرط شرعی و شرط عقلی:

**أما جزء:** به چیزی گفته می‌شود که خودش و تقیید به او داخل در مأمور به است. مثلاً زمانیکه شارع به صلوٰه امر می‌کند به صلوٰه مأمور به گویند. رکوع داخل در مأمور به است. تقیید به رکوع نیز داخل در مأمور به است. یعنی مأمور به صلوٰه تنها (صلوٰه بدون رکوع) نیست، چون صلوٰه تنها دارای مصلحت ملزمه نیست و لذا شارع طالب انجام آن نمی‌باشد بلکه آنچه مأمور به و دارای مصلحت ملزمه می‌باشد، صلوٰه با رکوع است. در اینجا با رکوع بودن و به همراه رکوع بودن و دارای رکوع بودن که از آن تعبیر به تقیید می‌شود داخل در مأمور به است و لذا تحت پوشش امر قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر دارای جزء بودن از اجزاء ذهنی مأمور به محسوب می‌شود.

**أما شرط شرعی:** به چیزی گفته می‌شود که خود او داخل در مأمور به نیست ولی تقیید به او داخل در مأمور به است و از اجزاء مأمور به محسوب می‌شود. مثلاً وضوء داخل در مأمور به (صلوٰه) نیست ولی تقیید به او داخل در مأمور به است و از اجزاء مأمور به است أما تقیید با اجزاء دیگر از قبیل رکوع و سجده و ... تفاوت دارد چون رکوع و سجود از اجزاء خارجی صلوٰه هستند ولی تقیید به وضوء که همان همراه بودن با وضوء است از اجزاء ذهنی مأمور به می‌باشد نه خارجی.

**أما شرط عقلي:** به چیزی گفته می‌شود که خود او داخل در مأمور به نیست تقیید به او نیز داخل در مأمور به نمی‌باشد، مثلاً قطع مسافت داخل در مأمور به (حج) نیست، تقیید به آن نیز داخل در مأمور به نمی‌باشد و لذا نه قطع مسافت و نه تقیید به قطع مسافت تحت پوشش امر به حج قرار نمی‌گیرد.

### خلاصه:

در جزء، قید و تقیید داخل در مأمور به است. در شرط شرعی قید خارج و تقیید داخل است و در شرط عقلی و تقیید هر دو خارج است.

### نکته ۳:

امر انتزاعی برخلاف امر حقیقی و اعتباری به چیزی گفته می‌شود که خودش حقیقتاً در خارج وجود ندارد ولی منشأ و سبب انتزاع آن در خارج موجود است، مثل فوقیت و تحتیت و تقدّم و تأخّر. در خارج فوقیت و تحتیت وجود ندارد آنکه موجود است سقف و کف اتاق می‌باشد که سبب انتزاع فوقیت و تحتیت شده‌اند.

با حفظ این سه نکته به دلیل محقق نائینی می‌پردازیم. دلیل این محقق را در ضمن سه مرحله بیان می‌کنیم:

**مرحله اول:** شرط شرعی (وضوء) جزء مأمور به نیست ولی تقیید به شرط شرعی جزء مأمور به است و هر چیزی که جزء مأمور به شد متعلق امر و جوب نفسی قرار می‌گیرد پس تقیید به شرط شرعی متعلق امر نفسی قرار می‌گیرد و واجب، نفسی می‌شود بنابراین امر شارع (صلّ) روی تقیید به وضوء نیز رفته است.

**مرحله دوم:** تقیید، امر انتزاعی است یعنی خودش حقیقتاً در خارج وجود ندارد ولی منشأ و سبب آن که شرط شرعی است حقیقتاً در خارج موجود می‌باشد به این معنا که آنچه سبب برای ایجاد تقیید صلوٰه به وضوء می‌باشد وجود شرط شرعی است به طوریکه اگر وضوء موجود شود تقیید صلوٰه به او نیز موجود می‌شود و اگر وضوء موجود نشود تقیید صلوٰه به او نیز موجود نخواهد شد، پس امر نفسی به ایجاد تقیید در واقع امر نفسی به ایجاد شرط شرعی که سبب تقیید است می‌باشد.

**مرحله سوم:** زمانیکه شرط شرعی مأمور به امر نفسی شد معقول نیست واجب به جوب غیر و مقدّمی نیز بشود و إلا اجتماع مثلاً لازم می‌آید، پس شرط شرعی از محل بحث در مسئله مقدّمه واجب خارج است.<sup>۱</sup>

----- «قوله: و لكن هذا كلام لا يستقيم عنه شيخنا الحقق الأصفهاني ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب سوم:

محقق اصفهانی بر بیانات نائینی - دو اشکال - وارد کرده‌اند که به عقیده مصنف هر دو اشکال وارد است.

### اشکال اول:

در شرط شرعی مثل وضوء که نائینی آن را داخل در مأمور به و جزء مأمور به قرار داد، دو احتمال است:

۱ اجود التقریرات ج ۱ ص ۲۱۵ - فوائد الاصول ج ۱ ص ۳۶۳.

۲ (ص ۲۷۸ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)

۱. یک مرتبه شرط شرعی در اصل مصلحت ذی‌المقدمه دخالت دارد یعنی عمل بدون این شرط دارای مصلحت نیست. مثلاً وضوء در مصلحت نماز دخالت دارد و نماز بدون وضوء دارای مصلحت نمی‌باشد بلکه مصلحت برای مجموع مرکب از نماز و وضوء است.

✓ طبق این احتمال شرط شرعی داخل در مأمور به و جزء مأمور به می‌گردد و در نتیجه متّصف به وجوب نفسی می‌شود و معقول نیست دارای وجوب غیری و مقدّمی نیز شود.

دلیل بر اینکه طبق این احتمال شرط شرعی جزء مأمور به می‌گردد این است که:

◀ طبق این احتمال مجموع مرکب از مقید و قید (صلوة با وضوء) دارای مصلحت است و هر چیزی که دارای مصلحت شد متعلّق امر و وجوب نفسی نه غیری قرار می‌گیرد، پس مجموع مرکب از مقید و قید متعلّق امر نفسی قرار می‌گیرد. زمانیکه شرط شرعی جزء مأمور به شد خود او و تقیید به او داخل در مأمور به و جزء مأمور به می‌شود.

❖ اگر مراد نائینی این احتمال باشد کلام او، که شرط شرعی داخل در مبحث مقدمه واجب نیست، صحیح می‌باشد ولی دو اشکال دیگر بر او وارد است:

۱- طبق این احتمال نامگذاری شرط شرعی به مقدمه داخلیّه بالمعنی الأعمّ صحیح نیست بلکه می‌بایست نام آن را مقدمه داخلیّه گذاشت بدون قید «بالمعنی الأعمّ». چون بنابر این احتمال، شرط شرعی جزء است و جزء همان مقدمه داخلیّه می‌باشد.

۲- اساساً نامگذاری شرط شرعی به شرط طبق این احتمال صحیح نیست بلکه باید نام آن را جزء گذاشت.

۲. یک مرتبه شرط شرعی در فعلیّت مصلحت ذی‌المقدمه دخالت دارد، یعنی ذی‌المقدمه بدون این شرط دارای مصلحت است ولی اگر مکلف بخواهد به مصلحت ذی‌المقدمه برسد باید واجد شرط شرعی شود. و بدون این شرط هرگز به مصلحت نخواهد رسید. اساساً نقش شرط همین است که در اصل المصلحت دخالت ندارد، بلکه در فعلیّت مصلحت دخالت دارد چه شرط عقلی باشد چه شرط شرعی.

✓ طبق این احتمال، شرط شرعی داخل در مأمور به و جزء مأمور به نمی‌باشد و در نتیجه متّصف به وجوب نفسی نمی‌گردد و لذا اتّصاف او به وجوب غیری و مقدّمی بدون اشکال است.

دلیل بر اینکه طبق این احتمال شرط شرعی جزء مأمور به نیست، این است که:

◀ بنابر این احتمال، ذی‌المقدمه تنها دارای مصلحت است و هر چه مصلحت باشد متعلّق امر نفسی قرار می‌گیرد پس ذی‌المقدمه تنها متعلّق امر نفسی قرار می‌گیرد.

❖ اگر مراد نائینی این احتمال باشد، کلام او صحیح نیست و بحث از شرط شرعی در مبحث مقدمه واجب بدون اشکال است. چنانکه در بالا اشاره شد هر شرط، چه شرعی و چه عقلی، در فعلیّت مصلحت دخالت دارد پس در این جهت بین شرط شرعی و عقلی فرقی نیست. فرق در این است که شرط شرعی را شارع بیان می‌کند یا بوسیله آوردن شرط در متعلّق امر مثل «صلّ مع الطهارة» و یا بوسیله امری جداگانه و مستقل مثل «تطهر للصلوة»، ولی شرط عقلی را عقل بیان می‌کند.

----- «قوله: فَإِنْ قَلْتُمْ: عَلَى هَذَا يَلْزَمُ سَقُوطُ الْأَمْرِ الْمُتَعَلِّقِ ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### اشکال:

این اشکال، اشکال بر احتمال دوم است. بیان اشکال این است که: اگر تنها ذی‌المقدمه (مثلاً صلوة) دارای مصلحت باشد لازم‌هاش این است که اگر مکلف ذی‌المقدمه را بدون شرط شرعی بجای آورد امر به ذی‌المقدمه (صلی) ساقط شود در حالیکه چنین نیست.

### جواب:

لازمه شرط قرار دادن شارع این است که اگر مکلف ذی‌المقدمه را بدون شرط شرعی انجام دهد امر به ذی‌المقدمه ساقط نشود و إلا شرط قرار دادن شارع لغو خواهد بود. به عبارت دیگر: غرض شارع از امر کردن رسیدن مکلف به مصلحتی است که در مأمور به می‌باشد، حال اگر مکلف عمل را بدون شرط شرعی انجام دهد به مصلحتی که در عمل است نخواهد رسید و در نتیجه غرض و شارع ساقط نمی‌شود.

----- «قوله: وَ أَمَّا ثَانِيًا: فَلَوْ سَلَّمْنَا دَخُولَ التَّقْيِيدِ فِي الْوَاجِبِ ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### اشکال دوم:

**بیان اول:** سلّمنا که تقیید به شرط شرعی داخل در مأمور به و جزء مأمور به باشد ولی لازم‌هاش این نیست که سبب و منشاء تقیید که شرط شرعی است نیز جزء مأمور به باشد بلکه شرط شرعی مقدمه خارجی برای تقیید است و برای این مطلب که امری مقدمه برای جزء باشد ولی خودش جزء نباشد نظیر نیز وجود دارد مثلاً هوی و فرود آمدن به سمت<sup>۳</sup> تقیید، اعم است از اینکه منشاء و سبب آن نیز جزء باشد یا نباشد و با اثبات اعم، اثبات اخص نمی‌شود.

**بیان دوم:** جزء بودن شرط شرعی خلاف فرض خود شما است. چون شما درباره شرط شرعی معتقد هستید که تقیید به او داخل در مأمور و جزء مأمور به است، معنای این سخن شما این است که خود او جزء مأمور به نیست و إلا اگر خود او جزء مأمور به باشد از این تعبیر استفاده نمی‌شود، بلکه گفته می‌شود شرط شرعی جزء است و وقتی خودش جزء شد تقیید به او نیز مسلم جزء خواهد شد. از اینکه شما از این تعبیر استفاده می‌کنید که تقیید به شرط شرعی جزء مأمور به است، معلوم می‌شود که شما فرض نموده‌اید او جزء مأمور به نیست و از طرف دیگر، اگر قائل شوید که شرط شرعی جزء مأمور به است این خلاف فرض خود شما می‌باشد.

۱ (ص ۲۷۹ سطر بیستم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۷۹ سطر بیست و چهارم از بالا - چاپ بوستان)

۳ (کوع مقدمه برای جزء است ولی خودش جزء نیست و به عبارت دیگر جزء بودن تقیید، اعم است از اینکه)

## ۷. الشرط المتأخر

----- «قوله: ۷. الشرط المتأخر» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

#### نکته ۱:

شرط شرعی بر سه نوع است:<sup>۲</sup>

۱. **متقدّم:** به شرط شرعی گفته می‌شود که زماناً مقدّم بر مشروط است. مثل وضوء که از جهت زمان مقدّم بر صلوئه است یعنی مکلف ابتداء وضوء گرفته و سپس صلوئه را بجای می‌آورد. ✓  
این مثال برای شرط متقدّم بر طبق این نظریه است که خود وضوء که از افعالی تشکیل شده است شرط شرعی برای صلوئه باشد به آن اثر و حالت معنوی که از وضوء برای انسان حاصل می‌شود، چون در اینصورت شرط شرعی مقارن با صلوئه خواهد بود.
۲. **مقارن:** به شرطی گفته می‌شود که همزمان با مشروط است، یعنی همزمان با انجام مشروط، مکلف باید دارای این نوع شرط باشد، مثل استقبال به قبله، طهارت لباس و ساتر، که مکلف همزمان با انجام صلوئه باید دارای این شرایط باشد.
۳. **متأخر:** به شرط شرعی گفته می‌شود که زماناً از مشروط مؤخر است. دو مثال:
  - ۱- خانم روزه‌داری که مستحاضه به استحاضه کثیره است شرط روزه‌اش غسل شب است. در این مثال مشروط مقدّم بر شرط می‌باشد.
  - ✓ این مثال بر طبق فتوای بعضی از فقهاء همچون علامه و محقق و برخلاف فتوای مشهور است.<sup>۳</sup>
  - ۲- اجازه بعدی مالک شرط صحّت بیع فضولی است.

#### توضیح:

در اجازه بعدی مالک دو نظریه است:

- (۱) گروهی اجازه بعدی مالک را کاشف می‌دانند، یعنی زمانیکه مالک بیع را اجازه نمود این اجازه کاشف از این است که بیع در وقت خودش به نحو صحیح صورت گرفته است. ✓  
طبق این نظریه، اجازه مالک شرط متأخر برای صحّت بیع است.
- (۲) گروهی اجازه بعدی مالک را ناقله می‌دانند، یعنی زمانیکه مالک بیع را اجازه نمود این اجازه دلالت دارد بر اینکه در زمان اجازه متاع به مشتری منتقل شده است. ✓  
طبق این نظریه، اجازه مالک شرط متقدّم برای صحّت بیع است و لذا مثال برای شرط متأخر نمی‌شود.

۱ (ص ۲۸۰ - چاپ بوستان)

۲ محاضرات ج ۲ ص ۳۰۴.

۳ منتهی الدرایه ج ۲ ص ۱۲۱ - اجود التقريرات ج ۱ ص ۲۲۱.

**نکته ۲:**

در شرط متأخر دو نظریه است:

- ۱- عدهای شرط شرعی متأخر را محال می‌دانند. این گروه شرط شرعی را به شرط عقلی مقایسه کرده‌اند. در شرط عقلی محال است شرط، متأخر از مشروط و ذی‌المقدمه باشد. چون شرط عقلی از اجزاء علت تامه است و علت تامه با تمامی اجزاء سه‌گانه‌اش (مقتضی، عدم المانع، شرط) مقدم بر مشروط است، پس شرط عقلی مقدم بر مشروط است مثلاً قطع مسافت شرط و مقدمه عقلی برای حج است، محال است که قطع مسافت متأخر از حج باشد.
- ۲- عدهای مثل صاحب جواهر شرط متأخر را ممکن می‌دانند.<sup>۱</sup>

----- «قوله: و احسن ما قيل في توجيه إمكان الشرط المتأخر ... الخ» -----<sup>۲</sup>

**مطلب دوم:**

صاحب کفایه و آقاضیاء و میرزای نائینی هر کدام برای امکان شرط متأخر توجیهی ذکر نموده‌اند که به عقیده مصنف بهترین توجیه که در این زمینه وجود دارد، توجیه میرزای نائینی است.

میرزای نائینی می‌فرماید:

شرط متأخر بر دو نوع است:

- ۱- یک‌مرتبه شرط متأخر، شرط مأمور به و عمل مکلف است نه شرط حکم.

**مثال:** غسل بعدی مستحاضه شرط روزه روز است.

✓ اگر معنای شرط متأخر این باشد که شرط متأخر تأثیر بگذارد و حدثی که در طول روز موجود بوده است را حقیقتاً بردارد اینگونه شرط محال است و قابل توجیه نمی‌باشد ولی معنای شرط متأخر این نیست، بلکه معنای شرط متأخر این است که شارع صوم بدون غسل را طالب نیست، بلکه طالب صوم با یک قید می‌باشد و آن قید این است که بعد از صوم غسل باشد و این هیچگونه استحاله‌ای ندارد چنانکه معنای شرط متقدم هم این است که شارع صلوئه تنها را طالب نیست بلکه صلوئه را به شرط اینکه قبلش طهارت باشد واجب کرده است و همچنین در شرط مقارن شارع طالب صلوئه تنها نیست بلکه صلوئه را به شرط اینکه همزمان با انجام آن، مصلی رو به قبله باشد طالب است.

- ۲- یک‌مرتبه شرط متأخر، شرط حکم است اعم از اینکه حکم تکلیفی و یا حکم وضعی باشد. مثل اجازه بعدی مالک که شرط صحت برای بیع فضولی است. شرط متأخر در اینصورت نیز قابل توجیه می‌باشد.

**دلیل:** کلیه شرائط حکم اعم از متقدم و مقارن و متأخر مفروض الوجود از ناحیه شارع هستند یعنی در شرط متقدم، شارع هنگام جعل و انشاء حکم وجود آن شرط را فرض می‌کند و با این فرض که شرط وجود دارد حکم را انشاء و صادر می‌نماید مثلاً با این فرض که استطاعت وجود دارد و جوب را برای حج جعل می‌کند. در شرط مقارن نیز شارع وجود این شرط را مقارن با انجام ذی‌المقدمه فرض می‌کند و با این

۱ فوائد الاصول ج ۱ ص ۲۷۴.

۲ (ص ۲۸۱ سطر ششم از بالا - چاپ بوستان)

فرض که شرط در هنگام انجام ذی‌المقدمه وجود دارد حکم را جعل می‌نماید، مثلاً با این فرض که در هنگام انجام صلوة، حیات برای مکلف وجود دارد و وجوب را برای صلوة جعل می‌کند. در شرط متأخر نیز شارع وجود شرط متأخر را فرض می‌کند و با این فرض که شرط متأخر وجود دارد، حکم را جعل می‌نماید، مثلاً با این فرض که اجازه بعدی مالک وجود دارد صحت را برای بیع فضولی قرار می‌دهد پس کلیه شرائط حکم، از ناحیه شارع مفروض الوجود هستند، چنانکه مفروض الوجود بودن شرط متقدم و مقارن صحیح است مفروض الوجود بودن شرط متأخر نیز صحیح و ممکن می‌باشد.

### نکته ۱:

بحث در شرط متأخر مأمور به است نه حکم.<sup>۱</sup>

### نکته ۲:

صاحب کفایه و آفاضیاء برای توجیه شرط متأخر، هر کدام طریقی را انتخاب نموده‌اند.<sup>۲</sup>

----- «قوله: و يتقرَّب ذلك إلى الذهن بقياسه على ... الخ» -----<sup>۳</sup>

### نظیر:

چیزی که مشروط به شرط متأخر است، مثل واجب مرکبی است که اجزاء آن به تدریج در خارج موجود می‌شود، مثلاً صحت بیع فضولی که مشروط به اجازه بعدی مالک است، مثل صلوة است که مرکب از اجزائی می‌باشد که این اجزاء دفعتاً در خارج تحقق پیدا نمی‌کنند بلکه به تدریج در خارج موجود می‌شوند به این معنا که مکلف هر جزء را بعد از انعدام جزء قبل انجام می‌دهد.

در واجب مرکب:

اولاً: فعلی شدن وجوب برای هر جزء از اجزاء متوقف بر دو چیز است:

۱- تحقق و وجود جزء آخر مرکب.

یعنی بعد از اینکه جزء آخر مرکب مثل سلام تحقق پیدا کرد وجوب برای هر یک از اجزاء فعلی می‌شود و امتثال حاصل می‌گردد، پس فعلی شدن وجوب برای جزء اول، مثل تکبیره الاحرام و همچنین اجزاء بعدی متوقف بر وجود جزء آخر است چون بحث در واجب ارتباطی است که شارع هر جزء را مستقلاً طالب نیست تا هر جزء که انجام می‌گیرد، بالفعل واجب بوده باشد، بلکه شارع هر جزء را به ضمیمه و در کنار اجزاء دیگر طالب است و لذا امر به صلوة و وجوب صلوة در واقع امر به اجزاء و وجوب اجزاء آن است، و وجوب برای اجزاء زمانی فعلی خواهد شد که مکلف به جزء آخر مرکب برسد.

۲- باقی ماندن مکلف بر شرائط تکلیف تا آخرین جزء.

یعنی اگر مکلف تا آخرین جزء مثل سلام بر شرائط تکلیف باقی بماند وجوب برای هر جزء از اجزاء فعلی خواهد شد، چون چنانکه گفته شد بحث در واجب ارتباطی است و شرائط فعلی

۱ حاشیه مشکینی ج ۱ ص ۱۴۸.

۲ نهایة الافکار ج ۱ ص ۲۸۰.

۳ (ص ۲۸۲ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)



شدن وجوب در واجب ارتباطی، باقی ماندن بر شرائط تکلیف تا آخرین جزء است. در بیع فضولی نیز قضیه چنین است که صحت بیع متوقف بر اجازه بعدی مالک است. اگر اجازه بعدی مالک وجود گرفت صحت برای بیع نیز وجود می‌گیرد و بیع صحیح خواهد بود، و إلا بیع صحیح نیست.

**ثانیاً:** شارع هنگام عمل کردن به واجب مرکب مثل صلوة و جعل وجوب برای آن، فرض وجود تمامی اجزاء می‌کند و با این فرض که تمامی اجزاء وجود دارد وجوب را برای مرکب مثل صلوة جعل می‌کند. بعد از این فرض، فعلی شدن وجوب برای هر جزء از اجزاء متوقف بر جزء اخیر نیست، بلکه در حین انجام هر جزء، وجوب برای آن جزء فعلی خواهد بود نه اینکه بعد از جزء اخیر وجوب برای اجزاء فعلی شود. در بیع فضولی نیز قضیه چنین است که شارع فرض وجود اجازه بعدی می‌کند و با این فرض که اجازه بعدی مالک وجود دارد صحت را برای بیع فضولی جعل و انشاء می‌کند، و بعد از این فرض، صحت برای بیع فعلی است نه اینکه بعد از تحقق وجود شرط، صحت برای بیع فعلی شود.

### خلاصه:

قبل از فرض، فعلی شدن وجوب برای هر جزء از اجزاء در مرکب و فعلی شدن صحت برای بیع متوقف بر جزء اخیر و اجازه بعدی مالک است ولی بعد از فرض، فعلی شدن وجوب برای هر جزء از اجزاء در مرکب و فعلی شدن صحت برای بیع متوقف بر جزء اخیر و اجازه بعدی مالک نیست.

### نکته ۱:

کلام محقق نائینی مبتنی بر این مبنا است که احکام مجعوله به نحو قضیه حقیقیه است که موضوع برای این نوع از قضیه مفروض الوجود می‌باشد.<sup>۱</sup>

### نکته ۲:

کلام میرزا دارای اشکال است.<sup>۲</sup>

## ۸. المقدمات المفوتة

----- «قوله: ۸. المقدمات المفوتة» -----<sup>۳</sup>

### مطلب اول:

### نکته ۱:

در شرع مقدس وجوب بعضی از مقدمات قبل از رسیدن زمان ذی‌المقدمه و واجب شدن آن محقق شده است، چون اگر این مقدمات انجام داده نشوند ذی‌المقدمه و واجب در وقت خودش فوت خواهد شد. به این دسته از مقدمات، مقدمات مفوتة گویند.

۱ اجود التقريرات ج ۱ ص ۲۲۲ - فوائد الاصول ج ۱ ص ۲۷۸ و ج ۱ ص ۱۷۰.

۲ تحایة الافکار ج ۱ ص ۲۸۱ - محاضرات ج ۲ ص ۳۰۶.

۳ (ص ۲۸۴ - چاپ بوستان)

**مثال اوّل:**

قطع مسافت مقدّمه برای حجّ است، به طوریکه بدون آن حجّ تحقق پیدا نمی‌کند. قبل از رسیدن ایّام و موسم حجّ قطع مسافت واجب می‌باشد، چون اگر مکلف، قبل از زمان حجّ قطع مسافت نداشته باشد، حجّ در وقت خودش فوت خواهد شد.

**مثال دوّم:**

صوم از وقت فجر بر مکلف لازم است ولی غسل جنابت که مقدّمه صوم است قبل از فجر بر انسان واجب می‌شود چون اگر مکلف قبل از فجر غسل نکند، صوم در وقت خودش فوت خواهد شد.

**مثال سوّم:**

فتوای بعضی از فقهاء چنین است:

اگر مکلف قبل از دخول وقت صلوّه، دارای آب باشد، این مکلف یقین دارد که بعد از دخول وقت فاقد آب خواهد شد، وضوء و یا غسل بر او واجب است. در اینجا وضوء و یا غسل که مقدّمه صلوّه است قبل از دخول وقت صلوّه، واجب شده است، چون اگر مکلف وضوء یا غسل نگیرد، صلوّه با وضوء و یا غسل از او فوت خواهد شد.

در هر سه مثال، مقدّمه پیش از ذی‌المقدّمه واجب شده است.

**نکته ۲:**

عقل در رابطه با مقدّمات مفوّته دارای دو حکم می‌باشد:

۱- عقل به وجوب این مقدّمات حکم می‌کند، و انجام آنها را بر مکلف لازم می‌داند. چون اگر این مقدّمات قبل از زمان ذی‌المقدّمه انجام نگیرند، واجب و ذی‌المقدّمه در وقت خودش، فوت می‌شود.

این حکم عقل با حکم عقل به اینکه وجوب مقدّمه تابع وجوب ذی‌المقدّمه است تنافی دارد، چون معنای تبعیّت این است که وجوب مقدّمه بعد از وجوب ذی‌المقدّمه می‌باشد در حالیکه در مقدّمات مفوّته، وجوب مقدّمه پیش از وجوب ذی‌المقدّمه است. پس این دو حکم عقل با یکدیگر تنافی و تعارض پیدا می‌کنند.

۲- عقل حکم می‌کند به اینکه اگر مکلف مقدّمه را ترک نمود، بخاطر انجام نگرفتن ذی‌المقدّمه مستحق عقاب می‌باشد. این حکم عقل نیز با حکم دیگر عقل تنافی دارد، چون عقل حکم می‌کند به اینکه قبل از رسیدن زمان ذی‌المقدّمه، ذی‌المقدّمه بر مکلف واجب نشده است، تا به علّت انجام نگرفتن آن بواسطه ترک مقدّمه آن مستحق عقاب باشد و بعد از رسیدن زمان ذی‌المقدّمه، چون مکلف مقدّمه را ترک نموده انجام ذی‌المقدّمه در وقت خودش مقدور نیست و در نتیجه وجوب ذی‌المقدّمه ساقط می‌شود، پس ذی‌المقدّمه قبل از وقت و بعد از وقت بر مکلف واجب نیست و لذا مکلف در قبال ترک ذی‌المقدّمه مستحق عقاب نمی‌باشد.

پس این دو حکم عقل نیز با یکدیگر تنافی پیدا می‌کنند.

**نکته ۳:**

گروهی از علماء اصول برای رفع تنافی بین این احکام عقلیه چهارگانه توجیهاتی بیان نموده‌اند که برگشت تمامی توجیهات به این است که زمان وجوب ذی‌المقدمه از زمان انجام ذی‌المقدمه جدا می‌باشد، یعنی زمان وجوب مقدمه بر زمان واجب و ذی‌المقدمه است. با این تفکیک و جدائی تنافی بین احکام عقلیه برداشته می‌شود چون در مقدمات مفوته گفته می‌شود که قبل از زمان ذی‌المقدمه، وجوب برای ذی‌المقدمه ثابت است ولی انجام ذی‌المقدمه بعد از رسیدن زمان او می‌باشد، بنابراین:

**اولاً:** وجوب مقدمه، مقدم بر وجوب ذی‌المقدمه نشده است، تا اشکال شود.

**ثانیاً:** مکلف با ترک مقدمه، ذی‌المقدمه ای که بر او واجب شده بود ترک نموده است و لذا عقاب بر او علی القاعده می‌باشد.

ولی در اینکه چگونه زمان وجوب ذی‌المقدمه بر زمان انجام ذی‌المقدمه مقدم شده، اختلاف است. پس همه این علماء بر تفکیک اتفاق نظر دارند ولی در راه تفکیک مختلف هستند که در مطلب بعد خواهد آمد.

**مقدمه:**

در جملات شرطیه‌ای از قبیل «إذا دخل الوقت و فصل» و «إن استطعت فحج»، چهار نظریه وجود دارد:

۱- **مشهور:** شرطی که در این جملات شرطیه بکار رفته است، شرط وجوب می‌باشد.

به عبارت دیگر: شرط، شرط مفاد هیئت در جواب است، مثلاً دخول وقت شرط وجوب صلوٰه و یا شرط معنای هیئت صلّ است که معنای هیئت همان وجوب است و همچنین در مثال دوّم، استطاعت شرط وجوب حجّ است و یا شرط معنای هیئت حجّ می‌باشد که معنای هیئت همان وجوب است.

✓ طبق این نظریه، قبل از دخول وقت و قبل از استطاعت وجوب برای صلوٰه و حجّ ثابت نیست.

۲- **مرحوم شیخ:** شرطی که در این جملات شرطیه بکار رفته است، شرط واجب و عمل می‌باشد.

به عبارت دیگر: شرط، مفاد ماده در جواب است. مثلاً دخول وقت شرط وجوب صلوٰه نیست بلکه قبل از وقت، صلوٰه واجب است، ولی شرط صلوٰه دخول وقت می‌باشد، یعنی صلوٰه باید در وقت انجام گیرد. و همچنین در مثال دوّم استطاعت شرط وجوب حجّ نیست، بلکه قبل از استطاعت حجّ واجب است، ولی زمان حجّ بعد از استطاعت است.

✓ خلاصه اینکه در جواب این جملات شرطیه فعل امر وجود دارد که دارای هیئت و ماده است این فعل امر، معنای هیئت وجوب و معنای ماده واجب است، طبق نظریه اول شرط، شرط معنای هیئت و طبق نظریه دوّم شرط، شرط معنای ماده است.<sup>۱</sup>

**نکته:**

بین تقیید ماده و تقیید هیئت عموم و خصوص من وجه است.<sup>۲</sup>

۱ محاضرات ج ۲ ص ۲۱۹ - منتهی الدرایة ج ۲ ص ۱۶۳.

۲ محاضرات ج ۲ ص ۳۴۳.

۳- صاحب فصول: ایشان تفصیل داده و می‌فرمایند:

شرط، دو صورت دارد:

(۱) گاهی شرط، وقت است. مثل: «إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ فَصَلِّ».

✓ در اینصورت شرط، شرط واجب است، یعنی قبل از دخول وقت صلوٰه واجب است ولی انجام صلوٰه بعد از وقت است. پس وقت شرط صلوٰه است نه وجوب صلوٰه.

(۲) گاهی شرط، غیر وقت است. مثل: «إِنْ اسْتَطَعْتَ فَحَجَّ».

✓ در اینصورت شرط، شرط وجوب است، یعنی قبل از استطاعت، وجوب برای حج ثابت نیست.

✓ پس صاحب فصول در وقت موافق با مرحوم شیخ و در غیر وقت موافق با مشهور است.

۴- قیل: نظریه‌ای که قائل به تفصیل شده است که برای تحقیق به جزوه واجب معلق و منجز مراجعه شود.<sup>۱</sup>

----- «قوله: فَأَوَّلُ الْمُحَاوِلِينَ حَلَّ هَذِهِ الشَّبَهَةِ ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب دوم:

اولین توجیه برای حل مشکل مقدمه مفوٰته از ناحیه صاحب فصول است.

ایشان با اختراع واجب معلق این مشکلات را حلّ نموده‌اند. واجب معلق به واجبی گفته می‌شود که قبل از وقت وجوب، برای ذی‌المقدمه ثابت می‌باشد ولی زمان انجام ذی‌المقدمه بعد از دخول وقت است. پس وقت، وقت برای واجب و عمل است نه وجوب و حکم. با این نظریه مشکل مقدمه مفوٰته حلّ خواهد شد، مثلاً در مثال حجّ گفته می‌شود که قبل از رسیدن موسم حجّ، وجوب حجّ ثابت است، بنابراین وجوب مقدمه، متقدّم بر وجوب ذی‌المقدمه نیست.<sup>۳</sup>

### نکته ۱:

فرق بین واجب معلق صاحب فصول و واجب مشروط مشهور.

در واجب معلق، وجوب متوقّف بر وقت نیست، بلکه واجب و ذی‌المقدمه متوقّف بر وقت است ولی در واجب مشروط اصل وجوب و تکلیف متوقّف بر وقف است یعنی قبل از دخول وقت، اصلاً وجوبی نیست. مثلاً در مثال حجّ بنا بر واجب معلق وجوب حجّ متوقّف بر وقت نیست، بلکه انجام حجّ متوقّف بر وقت است ولی بنا بر واجب مشروط اصل وجوب حجّ متوقّف بر وقت است.

### نکته ۲:

اثبات واجب معلق و به عبارت دیگر ادّعای رجوع شرط به واجب و عمل که مدّعی صاحب فصول می‌باشد احتیاج به دلیل دارد و صرف وجود مقدمات مفوٰته‌ای در اسلام دلیل بر این نوع از واجب نخواهد بود چون راه دیگری برای تصحیح مقدمه مفوٰته وجود دارد، پس تصحیح و توجیه مقدمه مفوٰته منحصر در واجب معلق نیست تا گفته شود وجود واجب معلق لابدّ منه است.

۱ منتهی الدرایة ج ۲ ص ۲۱۵.

۲ (ص ۲۸۵ سطر هفتم از بالا - چاپ بوستان)

۳ محاضرات ج ۲ ص ۳۴۷ - فصول ص ۷۹.

**راه دوّم:** (مقرّر: راه اوّل همان توجیه صاحب فصول بود)

راه منسوب به مرحوم شیخ انصاری است. ایشان می‌فرماید:

تمامی شرائط وجوب از قبیل وقت، بلوغ، قدرت، عقل، استطاعت و ... شرائط واجب و عمل هستند، یعنی قبل از این شرائط، وجوب برای عمل ثابت است ولی انجام عمل متوقف بر این شرائط است. لکن شرائط واجب بر دو نوع است:

۱- بعضی از شرائط، مفروض الحصول هستند. یعنی اگر خودشان اتّفاقی رخ داد، ذی‌المقدّمه بواسطه آنها انجام می‌گیرد به این معنا که تحصیل آنها لازم نیست مثل استطاعت و ... .

۲- بعضی از شرائط، واجب التحصیل هستند. یعنی تحصیل آنها بر مکلف لازم است. مثل وضوء.

✓ طبق این نظریه:

**اولاً:** مشکل مقدّمه مفوته حلّ می‌شود چون بر طبق این نظریه، قبل از رسیدن وقت حجّ، حجّ بر انسان واجب است پس وجوب قطع مسافت بر وجوب حجّ مقدّم نشده است.

**ثانیاً:** شرط در جملات شرطیه، شرط واجب است نه وجوب چنانکه در مقدّمه اشاره شد.

**ثالثاً:** وجوب و تکلیف در تمامی واجبات، فعلی و مطلق است و مشروط به هیچ شرطی نیست و لذا صبی و غیر مستطیع و ... مکلف به واجبات و محرّمات می‌باشند.

**رابعاً:** عقیده شیخ و صاحب فصول در واجب موقت یکی است، یعنی هر دو معتقدند که وقت، شرط وجوب نیست بلکه شرط واجب است یعنی قبل از وقت، وجوب ثابت است.

### راه سوّم:

وقت ذی‌المقدّمه شرط متأخّر برای وجوب ذی‌المقدّمه است، نه شرط واجب و عمل. با این توضیح که شارع هنگام جعل و انشاء وجوب، برای ذی‌المقدّمه فرض وجود وقت آن می‌کند و با این فرض که وقت ذی‌المقدّمه وجود دارد وجوب را برای ذی‌المقدّمه قرار می‌دهد.

✓ طبق این نظریه قبل از وقت، وجوب برای ذی‌المقدّمه ثابت است، پس وجوب مقدّمه بر وجوب ذی‌المقدّمه مقدّم نشده است تا اشکال پیدا شود.<sup>۱</sup>

در راه اوّل و دوّم وقت، شرط واجب و در راه سوّم شرط وجوب است.

----- «قوله: و كلّ هذه المحاولات مذكورة ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### نکته:

**مصنّف می‌فرماید:** تمام این توجیّهات در کتاب‌های مفصلّ اصول ذکر شده است ولی در آنها اشکالاتی وجود دارد که کتاب گنجایش طرح آنها را ندارد. بر فرض که این توجیّهات ممکن باشد و از اشکالات آنها چشم پوشی شود گفته می‌شود که هیچ دلیلی بر این توجیّهات وجود ندارد جز اینکه در شرع مقدّس، مقدّمات مفوته‌ای وجود دارد که وجوب آنها بر وجوب ذی‌المقدّمه مقدّم شده است و

۱ منتهی الدرایة ج ۲ ص ۲۰۷.

۲ (ص ۲۸۶ سطر پانزدهم از بالا - چاپ بوستان)

لذا هر صاحب توجیهی ادّعاء می‌کند دلیلی که دالّ بر وجوب مقدّمه مفوّته قبل از وقت ذی‌المقدّمه است دالّ بر توجیه او است و هر یک ادّعاء می‌کنند که این دلیل با توجیه او سازگاری دارد.

## راه چهارم:

راهی است که مرحوم اصفهانی معتقد به آن می‌باشند و مصنّف و تبعیّت از ایشان این توجیه را قائل هستند. محقق اصفهانی دارای دو مدّعی می‌باشند:

- ۱- تمام مشکل در مقدّمه مفوّته ناشی از این می‌شود که وجوب مقدّمه را معلول وجوب ذی‌المقدّمه بدانیم. اگر کسی وجوب مقدّمه را معلول وجوب ذی‌المقدّمه بداند این اشکال برای او پیدا می‌شود که چگونه در مقدّمات مفوّته معلول بر علّت مقدّم شده است. ولی حقّ این است که وجوب مقدّمه معلول وجوب ذی‌المقدّمه نیست.
- ۲- در مقدّمه مفوّته، وجوب مقدّمه باید بر وجوب ذی‌المقدّمه مقدّم شود و این مطلب نه تنها محال نیست بلکه متعین است.

## دلیل بر مدّعی اوّل:

دلیل بر مدّعی اوّل در ضمن دو مرحله بیان می‌شود:

### مرحله ۱:

سلسله و زنجیره علّتهای واجب شدن ذی‌المقدّمه عبارتند از:  
 اشتیاق امر به انجام ذی‌المقدّمه از ناحیه مکلف ← اراده امر به انجام ذی‌المقدّمه از ناحیه مکلف ← عدم مانع از امر به ذی‌المقدّمه ← امر به ذی‌المقدّمه ← انتزاع وجوب ذی‌المقدّمه از امر به ذی‌المقدّمه.  
**توضیح:** امر کردن و فرمان دادن کار مولی و امر است، پس علّت فاعلی و بوجود آورنده امر، مولی است و با توجّه به اینکه امر کردن کار اختیاری برای امر است و هر کار اختیاری مسبوق به اراده است پس امر کردن مسبوق به اراده می‌باشد بنابراین قبل از امر کردن به ذی‌المقدّمه، اراده ذی‌المقدّمه است و چون قبل از هر اراده‌ای اشتیاق است پس قبل از اراده، اشتیاق به انجام ذی‌المقدّمه از ناحیه مکلف است. حال که مولی مشتاق به انجام مأمور به و ذی‌المقدّمه از ناحیه مکلف شد، اراده به انجام ذی‌المقدّمه پیدا می‌کند و بعد از اراده اگر مانعی از امر به ذی‌المقدّمه از قبیل عدم دخول وقت و ... نباشد مولی به ذی‌المقدّمه امر می‌کند و بعد از امر، وجوب ذی‌المقدّمه انتزاع می‌شود. این زنجیره را در صلوة و حجّ و أمثله دیگر پیاده کنید.

### مرحله ۲:

سلسله و زنجیره علّتهای واجب شدن مقدّمه عبارت است از:  
 اشتیاق امر به انجام ذی‌المقدّمه از ناحیه مکلف ← اشتیاق به مقدّمه ← اراده مقدّمه ← عدم مانع از امر به مقدّمه ← امر به مقدّمه ← انتزاع وجوب مقدّمه از امر.

**توضیح:** زمانیکه مولی مشتاق به انجام ذی‌المقدمه از ناحیه مکلف شد به تبع این شوق، به انجام مقدمه نیز شوق پیدا می‌کند چون لازمه شوق به ذی‌المقدمه، شوق به مقدمه است. مولی بعد از شوق به مقدمه، اراده مقدمه را می‌کند و بعد از اراده اگر مانعی از امر به مقدمه نباشد به مقدمه امر می‌کند و وجوب مقدمه از امر انتزاع می‌شود. ما در این دو مرحله، سلسله علت‌های واجب شدن ذی‌المقدمه و مقدمه را ذکر کردیم. چنانکه ملاحظه می‌کنید وجوب ذی‌المقدمه علت برای وجوب مقدمه نیست و حتی جزء علت نیز نمی‌باشد. پس وجوب مقدمه معلول برای وجوب ذی‌المقدمه نیست.

### دلیل بر مدعای دوم:

قبل از رسیدن زمان ذی‌المقدمه (حج) مولی هم مشتاق به انجام ذی‌المقدمه است و هم مشتاق به انجام مقدمه می‌باشد. حال که مشتاق به انجام ذی‌المقدمه شد چون در امر به ذی‌المقدمه مانع وجود دارد که همان نرسیدن زمان ذی‌المقدمه است امر به ذی‌المقدمه نمی‌کند و لذا ذی‌المقدمه واجب نمی‌شود ولی چون در امر به مقدمه مانع وجود ندارد شوق به مقدمه تبدیل به اراده حتمیه و در نتیجه امر به مقدمه می‌گردد و مقدمه واجب می‌شود. با این بیان به خوبی روشن شد که در مقدمه مفوته، وجوب مقدمه باید قبل از وجوب ذی‌المقدمه باشد و این مقدمه بودن استحاله‌ای ندارد بلکه متعین است.

### خلاصه:

اولاً: وجوب مقدمه معلول وجوب ذی‌المقدمه نیست.

ثانیاً: در مقدمه مفوته، وجوب مقدمه باید قبل از وجوب ذی‌المقدمه باشد.

----- «قوله: و لا تستغرب ذلك، فإن هذا الأمر مطرد ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نظیر:

چنانکه مولی و آمر دارای دو شوق است، انسان نیز در کارهایش دارای دو شوق می‌باشد:

- ۱- شوق اصلی به ذی‌المقدمه که این شوق قبل از وقت ذی‌المقدمه محرک عضلات آدمی برای انجام ذی‌المقدمه نیست و لذا شوق تبدیل به اراده حتمیه‌ای که محرک آدمی برای انجام ذی‌المقدمه است نمی‌شود.
- ۲- شوق تبعی به مقدمه که قبل از وقت ذی‌المقدمه محرک آدمی برای انجام مقدمه می‌باشد پس اراده مقدمه بر اراده ذی‌المقدمه مقدم است اگر چه در باب شوق، شوق به ذی‌المقدمه بر شوق به مقدمه، مقدم است. بنابراین قبل از وقت ذی‌المقدمه، انسان نسبت به مقدمه اراده حتمیه پیدا می‌کند و بعد از طی کردن مقدمات ممکن است نسبت به ذی‌المقدمه نیز اراده قطعیه داشته باشد و ممکن است در وقت ذی‌المقدمه اراده آن را نداشته باشد. آنچه که گفته شد در تکوینیات بود، در تشریح و شریعیات نیز قضیه همین است به اینصورت که وجوب فعلی مقدمه بر وجوب فعلی ذی‌المقدمه مقدم است، برعکس آنچه که مشهور است. و چنانکه قبلاً گفته شد، معنای تبعی بودن وجوب مقدمه، این نیست که وجوب مقدمه معلول وجوب ذی‌المقدمه است.

نتیجه اینکه اراده مقدّمه بر اراده ذی‌المقدّمه، مقدّم است و این مطلب منحصر به باب مقدّمه و ذی‌المقدّمه نیست بلکه در هر امر متقدّم و متأخّر که متأخّر بعد از متقدّم پیدا می‌شود جاری است، یعنی اگر آدمی مشتاق به متأخّر شد بالتبع مشتاق به متقدّم نیز می‌گردد و پی از اراده متأخّر، اراده متقدّم می‌کند. چنانکه در افعال مرکّبی که اجزاء آن به تدریج در خارج پیدا می‌شود نیز قضیه همین است، مثلاً اگر کسی مشتاق به روزه است، مشتاق به آفات روزه نیز خواهد بود و آفات را اراده خواهد کرد تا به مصلحتی که در کلّ روزه است برسد. پس شوق به کلّ دارد ولی بالتبع شوق به آفات نیز افراد است پیدا می‌کند و اراده آفات مقدّم می‌شود.<sup>۱</sup>

----- «قوله: فان قلت: إنّ وجوب المقدّمة ... الخ» -----<sup>۲</sup>

## اشکال:

### مقدّمه اوّل: (صغری)

وجوب مقدّمه در اشتراط و اطلاق تابع وجوب ذی‌المقدّمه است یعنی وجوب ذی‌المقدّمه نسبت به هر امری مشروط بود، وجوب مقدّمه نیز مشروط به آن است و وجوب ذی‌المقدّمه نسبت به هر امری مطلق بود وجوب مقدّمه نیز نسبت به آن مطلق است.

### مقدّمه دوّم: (کبری)

وجوب ذی‌المقدّمه مشروط به وقت است، یعنی وقت، شرط واجب شدن ذی‌المقدّمه می‌باشد.

## نتیجه:

پس وجوب مقدّمه نیز باید مشروط به وقت باشد و قبل از وقت، وجوب برای مقدّمه ثابت نباشد، این کلام با کلام شما در مقدّمه مفوّته تنافی دارد، چون شما در مقدّمه مفوّته قائلید که وجوب مقدّمه بر وجوب ذی‌المقدّمه، مقدّم است در حالیکه قبل از وقت چنانکه وجوب برای ذی‌المقدّمه ثابت نیست برای مقدّمه نیز نباید وجوب ثابت باشد.

## جواب:

وقت و زمان با سایر شرائط تفاوت دارد. چون وقت:

**اولاً:** شرط وجوب نیست؛ یعنی دخالت در مصلحت ندارد، بلکه عمل، قبل از وقت نیز دارای مصلحت می‌باشد. مثلاً حجّ قبل از رسیدن وقت و موسم آن دارای مصلحت ملزمه است.

**ثانیاً:** شرط واجب است؛ یعنی اگر مکلف بخواهد به مصلحتی که در مأمور به است برسد، باید در وقت عمل را بجای آورد. تا اینجا کلام ما، موافق و با کلام شیخ و صاحب فصول است ولی ما معتقدیم که قبل از وقت ذی‌المقدّمه، ذی‌المقدّمه وجوب ندارد. بدلیل اینکه بعث و تحریک و امر مولی لازمه انبعاث و تحرّک عبد است، یعنی هر زمان که تحرّک عبد برای انجام عمل ممکن باشد، بعث و امر مولی به آن عمل نیز ممکن است و هر زمان تحرّک عبد برای انجام عمل ممکن نباشد امر مولی به آن عمل نیز ممکن نخواهد بود. مثلاً قبل از وقت ذی‌المقدّمه، تحرّک عبد به انجام مقدّمه ممکن

۱ تخایة الدراية ج ۱ ص ۱۸۴.

۲ (ص ۲۸۹ سطر سوّم از بالا - چاپ بوستان)



است، بنابراین مولی نیز به مقدمه امر می‌کند و مقدمه واجب می‌شود ولی چون تحرک عبد به انجام ذی‌المقدمه ممکن نیست، امر به ذی‌المقدمه نیز ممکن نخواهد بود. نتیجه اینکه قبل از وقت ذی‌المقدمه با اینکه ذی‌المقدمه دارای مصلحت ملزمه است، ولی بخاطر مانع که همان عدم دخول وقت است واجب نمی‌شود ولی این مانع چون در مقدمه مفقود است، مقدمه واجب می‌شود. ✓ پس عقل به وجوب مقدمه مفوته قبل از وجوب ذی‌المقدمه حکم می‌نماید و این حکم هیچگونه استحاله‌ای ندارد، بلکه متعین است.

----- «قوله: و يتفرع على هذا فرعٌ فقهيٌّ، و هو ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نکته:

حال که قائل شدیم به اینکه وجوب برای مقدمه قبل از وقت ذی‌المقدمه وجود دارد گفته می‌شود در مقدمات مفوته‌ای که عبادت هستند، مثل طهارات ثلاث اگر مکلف آنها را قبل از وقت ذی‌المقدمه به نیت اینکه بر او واجب است، بجای آورد بدون اشکال است، البته اگر قائل شویم به اینکه مقدمه واجب، واجب است.

----- «قوله: هذا كله من جهة إشكال انفكاك ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب سوم:

قبلاً گفته شد در مقدمه مفوته دو مشکل وجود دارد که مشکل اول حل شد. اینک به حل مشکل دوم می‌پردازیم و می‌گوئیم:

وقت، شرط وجوب ذی‌المقدمه نیست، یعنی در مصلحت ذی‌المقدمه دخالت ندارد پس قبل از وقت، ذی‌المقدمه دارای مصلحت ملزمه است ولی بخاطر مانع که همان عدم دخول وقت باشد، وجوب برای ذی‌المقدمه قبل از وقت فعلی نمی‌شود، بنابراین قبل از وقت، مقتضی برای تکلیفی و وجوب ذی‌المقدمه که همان مصلحت ملزمه است موجود می‌باشد ولی به علت وجود مانع که عدم دخول وقت است، وجوب برای ذی‌المقدمه فعلی نمی‌شود.

حال اگر مکلف مقدمه مفوته را ترک نماید با ترک مقدمه مفوته جلوگیری از تکلیفی نموده که مقتضی برای آن تکمیل می‌باشد و این جلوگیری، تقویت غرض مولی است (غرض مولی این است که مکلف به مصلحت برسد) و تقویت غرض ظلم بر مولاست و ظلم قبیح است و فاعل قبیح مستحق عقاب می‌باشد. نتیجه اینکه اگر مکلف مقدمه مفوته را ترک نماید، مستحق عقاب می‌باشد.

----- «قوله: و هذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف ... الخ» -----<sup>۳</sup>

### نکته:

وقت را نمی‌توان با شرایط دیگری همچون استطاعت مقایسه کرد چون استطاعت شرط وجوب ذی‌المقدمه و حج است، یعنی در مصلحت دخالت دارد، به طوریکه حج بدون استطاعت دارای مصلحت نمی‌باشد. حال اگر مکلف

۱ (ص ۲۸۹ سطر هفدهم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۸۹ سطر آخر از بالا - چاپ بوستان)

۳ (ص ۲۹۰ سطر هفتم از بالا - چاپ بوستان)

تحصیل استطاعت را ترک نماید، نگذاشته است مقتضی برای تکلیف که همان مصلحت ملزومه است، پیدا شود و این ظلم و قبیح نیست و در نتیجه مستحق عقاب در قبال ترک تحصیل استطاعت نمی‌باشد.

### خلاصه:

دفع مقتضی تکلیف با ایجاد مانع تفاوت دارد.

## ۹. المَقَدِّمَةُ الْعِبَادِيَّةُ

----- «قوله: ۹. المَقَدِّمَةُ الْعِبَادِيَّةُ» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

بعضی از مقدمات شرعیّه که منحصرأ طهارات ثلاث (وضوء، غسل، تیمم) می‌باشند، دارای دو ویژگی هستند:

۱- عبادت هستند.

یعنی انسان باید آنها را به قصد قربت بجای آورد و در صورتیکه بدون قصد قربت انجام بگیرند فائده‌ای ندارند. در حالیکه به مقدمه (واجب غیری) فقط توصّلی است چنانکه در ویژگی سوم از ویژگی‌های مقدمه به این مطلب اشاره شد.

### ۲- ثواب بر آنها مترتب می‌شود.

یعنی اگر انسان آنها را بجای آورد مستحق ثواب می‌باشد، در حالیکه مقدمه مستقلاً ثواب ندارد، چنانکه در ویژگی دوم از ویژگی‌های مقدمه به این مطلب اشاره شد. پس در بعضی از مقدمات، ما دچار دو مشکل شده‌ایم و با توجه به اینکه عبادی بودن و ثواب داشتن طهارات ثلاث، امری مسلمی می‌باشد، باید عبادت بودن این طهارات ثلاث را طوری توجیه کنیم که با توصّلی بودن مقدمه (واجب غیری) سازگاری داشته باشد.

----- «قوله: وَ نَحْنُ نَقُولُ عَلَى الْإِخْتِصَارِ: إِنَّهُ ... الْحُ» -----<sup>۲</sup>

### توجیه مصنف:

برای توجیه، راهائی مطرح شده است. توجیهی که مصنف مطرح می‌کنند در ضمن دو مرحله بیان می‌شود:

### مرحله ۱:

صَحّت صلوٰة از باب نمونه متوقف بر طهارت عبادی است یعنی اگر انسان بخواهد نماز صحیح بجای آورد؛ اولاً: باید یکی از طهارات ثلاث را انجام دهد.

ثانیاً: باید آن طهارات را به صورت عبادی یعنی با قصد قربت اتیان کند پس شرط و مقدمه صلوٰة، طهارت عبادی است.

### مرحله ۲:

کسانی که مقدمه واجب را، واجب می‌دانند و قائل هستند که به مقدمه، امر غیری و وجوب مقدمی تعلق گرفته است باید قائل بشوند که امر غیری و مقدمی به طهارت عبادی تعلق گرفته است، یعنی طهارت قبل

۱ (ص ۲۹۱ - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۹۱ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)

از این که امر غیری و مقدّمی به آن تعلق بگیرد عبادت بوده است و عبادت بودن آن از امر غیری پیدا نشده است پس:

**اولاً:** عبادیت این طهارات از امر غیری پیدا نشده است تا اشکال شود که امر غیری عبادت ساز نیست. ثانیاً: ثواب داشتن این طهارات بخاطر مقدّمه شدن و امر غیری نیست، تا اشکال شود که امر غیری ثواب مستقل ندارد با این توجیه هر دو مشکل حل شد.

----- «قوله: و لكن ينشأ من هذا البيان إشكالٌ آخرٌ، و هو ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### اشکال بر این توجیه:

**صغری:** طهارت عبادت است.

**کبری:** هر عبادتی احتیاج به امر دارد، یعنی اگر عملی بخواهد عبادت شود باید امری به آن تعلق بگیرد تا انسان به قصد اطاعت آن امر، عمل را بجای آورد تا آن عمل عبادت شود.

**نتیجه:** پس طهارت احتیاج به امر دارد.

و با توجه به اینکه غیر از امر غیری، امر دیگری وجود ندارد باید قائل شد که امر غیری و مقدّمی سبب عبادیت طهارات ثلاث شده است. در حالیکه امر غیری به دو علت نمی تواند عبادت بودن طهارات ثلاث را تصحیح نماید:

۱- خلاف فرض است.

چون قبلاً گفته شد امر غیری به طهارتی تعلق گرفته است که عبادت می باشد یعنی طهارات قبل از تعلق گرفتن امر غیری به آن عبادت بوده است، حال اگر عبادیت طهارات از امر غیری باشد، خلاف فرض است. به عبارت دیگر: متقدّم (عبادیت طهارات) متأخّر می شود و متأخّر (امر غیری) متقدّم می شود.

۲- دور است.

چون تعلق گرفتن امر غیری و وجوب مقدّمی بر عبادت بودن طهارات توقّف دارد، بدلیل اینکه قبلاً گفته شد طهارت عبادی، مقدّمه صلوه است. حال اگر عبادی بودن طهارات بر امر غیری متوقّف باشد دور می شود. این بیان دور را مرحوم شیخ مطرح کرده اند.<sup>۲</sup>

----- «قوله: و قد أُجيب عن هذه الشبهة ... الخ» -----<sup>۳</sup>

### جواب از اشکال:

از این اشکال، جواب هائی داده شده است که مصنّف جواب صاحب کفایه را انتخاب و مطرح می کنند. محقق خراسانی می فرماید:

مصحّح عبادت شدن طهارات ثلاث امر و طلبی است که در روایات وجود دارد که این امر:

**اولاً:** نفسی است نه غیری و از باب اینکه مقدّمه برای غیر قرار گرفته است.

۱ (ص ۲۹۲ سطر سوم از بالا - چاپ بوستان)

۲ طهارت شیخ ص ۸۷ - فوائد الاصول ج ۱ ص ۲۲۶.

۳ (ص ۲۹۲ سطر دوازدهم از بالا - چاپ بوستان)

ثانياً: استحبابی است نه وجوبی، و لذا انجام آنها رجحان و مطلوبیت دارد ولی ترک آنها نیز جایز می‌باشد. بعد از اینکه طهارات، مقدمه برای واجب مثل صلوٰه قرار گرفتند، جواز ترک که قبل از مقدمه شدن، برای طهارات ثابت بود برداشته می‌شود و رجحان و مطلوبیتی که در آنها بود شدت پیدا می‌کند و به مرتبه رجحان شدید که همان وجوب است می‌رسد. بنابراین ترک آنها جایز نخواهد بود. پس وجوب ادامه و استمرار همان رجحانی است که در استحباب به نحو ضعیف موجود بود، چنانکه سیاهی و سفیدی از مرتبه ضعیفه به مرتبه قویه شدت پیدا می‌کنند. نتیجه اینکه عبادیت طهارات ثلاث از امر غیری و مقدّمی نشأت نگرفته است تا اشکال شود. به عبارت دیگر: شما در اشکال گفتید جز امر غیری، امری وجود ندارد و امر غیری هم نمی‌تواند عبادت ساز باشد، این کلام شما صحیح نیست.<sup>۱</sup>

خلاصه کلام کفایه این شد که مصحح عبادیت، امر نفسی استحبابی است.

----- «قوله: و لكن هذا الجواب - علی حسنة - غير كافٍ ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### اشکال بر صاحب کفایه:

مقدمه ۱: (صغری)

اگر مصحح عبادیت طهارات ثلاث، امر نفسی استحبابی باشد، لازمه‌اش این است که طهارت، تنها در صورتی صحیح باشد که مکلف آن را به قصد امر نفسی استحبابی بجای آورد. مثلاً اگر وضوء به قصد امر نفسی استحبابی که به آن تعلق گرفته، انجام داده شود صحیح است و إلا صحیح نیست.

مقدمه ۲: (کبری)

و اللازم باطل.

بدلیل اینکه کسی به این لازم فتوی نداده است.

به عبارت دیگر: اکثر فقهاء فتوی داده‌اند به اینکه اگر مکلف طهارات را به قصد امر غیری و مقدمه بجای آورد صحیح است و بلکه بعضی از فقهاء همچون شهید اول در لمعه و دروس فرموده‌اند باید مکلف طهارتی که مقدمه برای واجب قرار گرفته است به قصد امر غیری انجام دهد و غیر از این صحیح نیست.

### نتیجه:

پس مصحح عبادیت طهارات ثلاث، امر نفسی استحبابی نیست.

----- «قوله: فنقول إكمالاً للجواب: إنه ... الخ» -----<sup>۳</sup>

### جواب مصنف:

در مراد و مقصود صاحب کفایه از اینکه امر نفسی استحبابی مصحح عبادیت طهارات است، دو احتمال وجود دارد:

۱ منتهی الدرایة ج ۲ ص ۲۶۱.

۲ (ص ۲۹۳ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

۳ (ص ۲۹۳ سطر هفتم از بالا - چاپ بوستان)

## ۱- مراد کفایه این است که:

مقدمه صلوٰه، طهارتی است که به قصد امر نفسی استحبابی انجام می‌گیرد. ✓ اگر مراد صاحب کفایه این احتمال باشد اشکال شما وارد است، ولی مراد ایشان این احتمال نیست، به قرینه اینکه ایشان فرمودند: بعد از اینکه طهارت مقدمه برای صلوٰه قرار گرفتند امر نفسی استحبابی باقی نمی‌ماند و با فرض عدم بقاء امر نفسی استحبابی انجام صلوٰه به قصد این امر (امر نفسی استحبابی) بی‌معنا خواهد بود.

## ۲- مراد صاحب کفایه این است که:

**اولاً:** مقدمه صلوٰه مثلاً طهارت عبادی است، ولی چون عبادیت طهارت نمی‌تواند ناشی از امر غیر و وجوب مقدمی باشد باید عبادیت از امری پیدا شود که پیش از امر غیر است و آن امر، امر نفسی استحبابی می‌باشد.

**ثانیاً:** بعد از اینکه طهارت ثلاث، مقدمه برای صلوٰه قرار گرفت، جواز ترک که پیش از مقدمه شدن برای آنها ثابت بود، از بین می‌رود ولی عبادیت آنها به حال خود باقی می‌ماند یعنی در عین حال که ترک آنها جائز نیست، ولی عبادت می‌باشند و بدیهی است که ملاک در عبادیت یک عمل جائز الترتک بودن آن نیست تا گفته شود حال که جواز ترک ندارد پس عبادت هم نیست، بلکه معیار عبادت شدن عمل مطلوبیت و رجحان داشتن آن عمل است که این مطلوبیت و رجحان قبل از تعلق امر غیر و مقدمی به طهارت از ناحیه امر نفسی استحبابی پیدا شده است و بعد از اینکه طهارت مقدمه برای صلوٰه قرار گرفتند مطلوبیت و رجحان که قبلاً بوده است به حال خود باقی می‌باشد.

**ثالثاً:** بعد از اینکه طهارت مقدمه برای صلوٰه قرار گرفتند و امر غیر و مقدمی به آنها تعلق گرفت این امر همان مطلوبیت و رجحانی را که قبل از تعلق امر غیر، برای طهارت ثابت بود ادامه و استمرار می‌دهد. به عبارت دیگر: قبل از تعلق امر غیر، مطلوبیت و رجحان ضعیف برای طهارت ثابت بود ولی بعد از تعلق امر غیر مطلوبیت شدید پیدا می‌کنند پس امر غیر ادامه همان مطلوبیت است و در اینصورت خود امر غیر، عبادی می‌شود ولی عبادیت آن از ناحیه امر غیر بودن نیست بلکه از این جهت است که ادامه و استمرار آن مطلوبیت و رجحانی است که قبل از امر غیر از ناحیه امر نفسی استحبابی پیدا شده بود. بنابراین عبادیت امر غیر، عرضی است نه ذاتی.

خلاصه اینکه ملاک در عبادیت، مطلوبیت و رجحان است و چون امر غیر ادامه مطلوبیت است این ملاک در امر غیر تحقق پیدا می‌کند و موجب عبادی شدن آن می‌گردد. حال که امر غیر عبادی شد این اشکال که امر غیر توصلی است و با عبادیت سازگاری ندارد برطرف می‌شود.

**نتیجه:** بعد از دخول وقت صلوٰه، مکلف نمی‌تواند طهارت را به قصد امر نفسی استحبابی انجام دهد، چون امر نفسی استحبابی در امر غیر ادغام گردیده و وجود مستقلی ندارد تا مکلف آن را قصد نماید.

----- «قوله: نعم، يبقى أن يقال: أن الأمر ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### اشکال:

مقدمه برای صلوة، طهارت عبادی است پس متعلق امر غیرى، طهارت عبادی می‌شود، نه نفس طهارت و با توجه به اینکه هر امرى مکلف را به انجام متعلق خود دعوت می‌کند، پس امر غیرى مکلف را به انجام طهارت عبادی دعوت می‌کند حال اگر مکلف طهارت را به قصد امر غیرى بجای آورد معنایش این است که نفس طهارت را انجام داده نه طهارت عبادی پس مقدمه صلوة که طهارت عبادی است بجای نیاورده و در نتیجه طهارت و صلوة باطل می‌باشند.

### جواب:

اگر مکلف طهارت را به قصد امر غیرى بجای آورد طهارت، عبادت خواهد بود و مقدمه و شرط صلوة که طهارت عبادی است تحقق پیدا می‌کند.

**توضیح:** این امر غیرى با سایر اوامر غیریه تفاوت دارد چون این امر غیرى ادامه و استمرار همان مطلوبیت و رجحانی است که قبل از تعلق امر غیرى برای طهارت ثابت بود.

به عبارت دیگر: این امر غیرى این خصوصیت را دارد که امر نفسى استحبابی در او ادغام شده است و لذا خود این امر غیرى، امر عبادی گردیده. و با توجه به اینکه امر دیگری غیر از این امر غیرى وجود ندارد، اگر مکلف طهارت را به قصد این امر غیرى انجام دهد طهارت عبادت خواهد شد و شرط صلوة محقق می‌شود.

----- «قوله: و هذا كله بناءً على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمة ... الخ» -----<sup>۲</sup>

### مطلب اول:

تمام مطالبی که از ابتداء امر نهم تا بحال مطرح شد، مبتنى و متوقف بر دو چیز است:

۱. مقدمه واجب، واجب باشد و امر غیرى و مقدمى بر آن تعلق بگیرد.
  - ✓ اگر به مقدمه واجب، امر غیرى تعلق بگیرد در مقدمات عبادیه دچار مشکل می‌شویم که امر غیرى با عبادی بودن این مقدمات سازگاری ندارد ولی اگر مثل مصنف قائل شویم که مقدمه واجب، واجب نیست و امر غیرى به آن تعلق نگرفته است مجالى برای اشکال باقى نمی‌ماند چون در اینصورت امر غیرى به مقدمات عبادیه تعلق نگرفته است تا اشکال شود که امر غیرى با عبادی بودن مقدمه سازگاری ندارد.
  ۲. عبادت شدن عمل، محتاج به دو چیز باشد:
    - ۱- امر فعلی از ناحیه شارع.
    - ۲- انجام عمل به قصد آن امر. توضیح:
- اگر عملی بخواهد عبادت شود در آن دو نظریه وجود دارد:
- (۱) مشهور: مشهور معتقد هستند اگر عملی بخواهد عبادت شود:

۱ (ص ۲۹۴ سطر هشتم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۹۴ سطر چهارم از پائین - چاپ بوستان)

اولاً: باید امر فعلی به آن عمل تعلق بگیرد و بدون امر فعلی عمل هرگز عبادت نمی‌شود.

ثانیاً: مکلف عمل را به قصد آن امر انجام دهد.

✓ طبق این نظریه در مقدمات عبادیه دچار مشکل می‌شویم چون برای عبادت شدن این مقدمات باید در در جستجوی امری باشیم که مصحح عبادیت این مقدمات باشد.

(۲) **جمعی از محققین و مصنف:** اگر عمل بخواهد عبادت شود احتیاج به این دو چیز ندارد. بلکه هر عملی که بتوان آن را به قصد تقرب به مولی انجام داد می‌تواند عبادت شود ولی چون عبادات از امور توقیفی هستند، یعنی متوقف بر رضایت شارع می‌باشند مکلف باید رضایت شارع را احراز نماید و بعد از احراز رضایت، عمل را به قصد تقرب انجام دهد و إلا بدون احراز رضایت، انجام عمل به عنوان عبادت تشریح و بدعت محرم است. برای احراز رضایت احتیاج به امر فعلی از ناحیه شارع نیست، بلکه صرف مطلوبیت و رجحان داشتن آن عمل کافی است اگر چه مانعی از امر فعلی وجود داشته باشد. پس مصنف دارای دو مدعی شدند:

(۱) مقدمه واجب، واجب نیست.

(۲) در عبادت شدن عمل، احتیاج به امر فعلی و قصد آن نیست.

✓ نتیجه اینکه طبق عقیده مصنف در مقدمات عبادیه دچار مشکل نمی‌شویم.

----- «قوله: و إذا ثبت ذلك، فنقول .. الخ» ----- ۱

## مطلب دوم:

تصحیح عبادیت طهارات ثلاث طبق عقیده مصنف:

**صغری:** مقدمه مثل وضوء، عملی است که می‌توان آن را به قصد تقرب به مولی انجام داد.

**توضیح صغری:** مکلف زمانیکه مقدمه را به قصد رسیدن به ذی‌المقدمه‌ای که عبادت است انجام می‌دهد، در واقع شروع در اطاعت امر نفسی به ذی‌المقدمه نموده است و اطاعت امر نفسی که به عبادت تعلق گرفته است سبب تقرب به مولی می‌شود بنابراین انجام مقدمه به قصد رسیدن به ذی‌المقدمه نیز سبب تقرب به مولی است.

**کبری:** هر عملی که بتوان آن را به قصد تقرب انجام داد می‌تواند عبادت شود.

**نتیجه:** پس مقدمه می‌تواند عبادت شود. بنابراین اگر بعضی از مقدمات عبادت شدند اشکالی بر آنها وارد نیست. با این بیانات، عبادیت طهارات ثلاث تصحیح و اشکال از آنها بر طرف می‌گردد به اینصورت که گفته می‌شود: وضوء، غسل و تیمم مقدماتی هستند که مکلف می‌تواند آنها را به قصد تقرب به مولی انجام دهد و هر امری که مکلف می‌تواند آن را به قصد تقرب انجام دهد، می‌تواند عبادت شود، پس طهارات ثلاث می‌توانند عبادت شوند و لذا بر عبادت شدن آنها اشکال وارد نیست. حتی اگر قائل به وجوب مقدمه واجب نشویم و برای عبادت شدن امر فعلی و قصد آن را لازم ندانیم.

----- «قوله: و من هنا یصحّ أن تقع كلّ مقدّمة عبادة... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نکته ۱:

هر مقدّمه‌ای اگر چه عبادت نباشد ولی مکلف می‌تواند با انجام آن و قصد تقرب به مولی، آن را عبادت کند و در قبال انجام آن مستحق ثواب گردد. مثلاً تطهیر ثوب مقدّمه برای صلوّه است. انجام تطهیر به قصد تقرب، سبب عبادی شدن تطهیر می‌شود و همچنین پیاده رفتن مقدّمه برای حجّ و یا زیارت ائمه است. انجام این مقدّمه به قصد تقرب، موجب عبادی شدن آن می‌گردد.

خلاصه اینکه هر مقدّمه‌ای می‌تواند عبادت شود ولی فرق مقدّماتی که خودشان عبادت هستند مثل طهارات ثلاث با مقدّماتی که خودشان عبادت نیستند مثل تطهیر ثوب در این است که در قسم اول انجام آنها به قصد قربت لازم است ولی در قسم دوم انجام آنها به قصد قربت لازم نیست.

مؤید اینکه هر مقدّمه‌ای می‌تواند عبادت شود و مکلف در قبال انجام آن مستحق ثواب گردد، روایاتی است که درباره بعضی از مقدّمات وارد شده است. مثلاً درباره پیاده رفتن به حجّ یا به زیارت حضرت سید الشهداء علیه‌السلام و یا به زیارت حضرت امیر آمده است که در قبال هر قدمی که شخص زائر برمی‌دارد ثواب فراوانی وجود دارد و بدیهی است که قدم، مقدّمه زیارت می‌باشد.

مصنّف در مبحث ویژگی‌های واجب‌گیری (مقدّمه) به تبعیّت از صاحب کفایه اینگونه از روایات را در ضمن سه مرحله توجیه نمودند:

### مرحله ۱:

روایاتی وجود دارد، دالّ بر اینکه هر چه عمل مشکل‌تر باشد ثواب و فضیلت آن بیشتر است.

### مرحله ۲:

اگر مقدّمات مشکل و دشوار باشد سبب مشکل شدن اصل عمل و در نتیجه سبب زیاد شدن ثواب عمل می‌گردد.

### مرحله ۳:

ثواب حقیقتاً برای ذی‌المقدّمه است ولی چون مقدّمه سبب زیاد شدن ثواب ذی‌المقدّمه شده است، ثواب مجازاً به مقدّمه اسناد داده شده است، نه اینکه مقدّمات دارای ثواب باشند.

مصنّف در این مبحث می‌فرماید نیازی به این توجیه نیست، بلکه درباره این دسته از مقدّمات قائل می‌شویم که عبادت هستند و دارای ثواب می‌باشد.

دلیل بر اینکه احتیاجی به این توجیه نیست این است که کسانی نیازمند به این توجیه هستند که:

اولاً: قائل به ثبوت امر غیرى و مقدّمی برای مقدّمه باشند.

به عبارت دیگر: قائل به وجوب مقدّمه باشند.

ثانیاً: عبادیت و ثواب داشتن مقدّمه را ناشی از امر غیرى بدانند.



✓ در اینصورت چون دچار این مشکل می‌شوند که امر غیرى و مقدّمی عبادت ساز و ثواب آور نیست، ناچار به این توجیه هستند ولی ما چون هیچیک از این دو مطلب را قبول نداریم، نیازمند به این توجیه نیستیم.<sup>۱</sup>

----- «قوله: فَإِنْ قُلْتَ: أَنْ الْأَمْرَ الْآخَرَ لَا يَدْعُو ... إلخ» -----<sup>۲</sup>

### نکته:

### اشکال این است که:

اولاً: امری که مکلف را به انجام مقدّمه عبادیه (طهارات ثلاث) دعوت کند وجود ندارد.

ثانیاً: امری که سبب عبادیت طهارات ثلاث گردد و عبادیت آنها را تصحیح نماید موجود نیست.

**توضیح:** با توجه به اینکه هر امری، مکلف را به انجام متعلق خود دعوت می‌کند پس امر نفسی (صلّ) که به ذی‌المقدّمه تعلق گرفته است تنها دعوت کننده مکلف به انجام ذی‌المقدّمه (صلوة) می‌باشد و صلاحیت برای دعوت مکلف به انجام مقدّمه (طهارت) ندارد. مگر قائل شویم که از امر نفسی به ذی‌المقدّمه یک امر غیرى تراوش می‌کند که این امر مکلف را به انجام مقدّمه عبادیه دعوت می‌نماید و همین امر سبب عبادیت طهارات می‌گردد. ولی قبلاً درباره این امر غیرى گفته شد که امر غیرى با عبادی بودن مقدّمات سازگاری ندارد. بنابراین اشکال قبل از اصل و ریشه بازگشت می‌کند.

### جواب:

اولاً: قبول داریم که هر امری مکلف را به انجام متعلق خود دعوت می‌کند ولی مدّعی ما این نیست که امر نفسی به ذی‌المقدّمه مکلف را برای انجام مقدّمه دعوت می‌نماید تا شما اشکال کنید، بلکه مدّعی ما این است که عقل مکلف را به انجام مقدّمه برای رسیدن به ذی‌المقدّمه دعوت می‌کند. و در آینده خواهیم گفت که لازمه حکم عقل به وجوب مقدّمه، حکم شرعی و مولوی نمی‌باشد. بنابراین مقدّمه، تنها وجوب عقلی دارد و دارای وجوب مولوی و شرعی نیست. نتیجه اینکه داعی برای انجام مقدّمه عقل است نه امر.

ثانیاً: برای عبادت شدن مقدّمات احتیاج به امر نیست، بلکه هر عملی که بتوان آن را به قصد تقرب به مولی انجام داد می‌تواند عبادت شود و مقدّمه عملی این است که می‌توان آن را به قصد تقرب به مولی بجای آورد، پس مقدّمه می‌تواند عبادت شود. و برای تحقق قصد تقرب، انجام مقدّمه به قصد رسیدن به ذی‌المقدّمه کافی است، یعنی همین که مکلف مقدّمه را به قصد رسیدن به ذی‌المقدّمه بجای آورد قصد تقرب از او وجود گرفته است.

✓ پس داعی به انجام مقدّمه عقل و مصحح عبادیت مقدّمه قصد تقرب است.

ولی مقدّمه بر دو نوع است:

۱- گاهی مقدّمه غیر عبادی است مثل تطهیر از خبث به عنوان مقدّمه برای صلوة.

۱ مجمع الافکار ج ۱ ص ۲۸۵.

۲ (ص ۲۹۶ سطر چهارم از بالا - چاپ بوستان)

✓ در اینصورت عقل حکم می‌کند به اینکه مکلف می‌تواند مقدّمه را به هر نحوی انجام دهد ولی اگر به قصد تقرب (مثلاً به قصد رسیدن به ذی‌المقدّمه عبادی) انجام دهد در قبال انجام آن مستحق ثواب می‌گردد.

۲- گاهی مقدّمه عبادی است مثل طهارات ثلاث.

✓ در اینصورت عقل لازم می‌داند که مکلف مقدّمه را به قصد تقرب انجام دهد چه امر غیري در کار باشد و چه نباشد و چه مقدّمه با قطع نظر از مقدّمه شدن مستحب باشد و چه نباشد. خلاصه اینکه داعی به انجام مقدّمه عبادیه عقل و مصحح عبادیت آن قصد تقرب است.

✓ نتیجه اینکه در عبادیت بعضی از مقدمات از هیچ جهت اشکال وجود ندارد.

## النتیجه

----- «قوله: النتيجة» ----- ۱

### مطلب سوم:

در اینکه مقدّمه، واجب عقلی است و عقل به وجوب آن حکم می‌کند بین علماء بحث و اختلاف نیست، بلکه بحث در ملازمه است. یعنی آیا بین حکم عقل به وجوب مقدّمه و حکم شرع به وجوب آن ملازمه است یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا لازمه وجوب عقلی مقدّمه، وجوب شرعی مقدّمه است یا لازمه‌اش وجوب شرعی نیست؟ به عبارت سوم: بحث در این است که عقل چنانکه به وجوب مقدّمه حکم می‌کند آیا به وجوب شرعی آن نیز حکم می‌کند یا به وجوب شرعی آن حکم نمی‌کند؟

مثلاً وضوء مقدّمه برای صلوة است به طوریکه صلوة بدون آن ممکن نیست و لذا عقل انجام وضوء را لازم می‌داند، ولی بحث در این است که آیا لازمه حکم عقل به وجوب وضوء، حکم شرع به وجوب وضوء است که وضوء واجب شرعی شود و یا لازمه‌اش وجوب شرعی وضوء نیست، بلکه صرفاً واجب عقلی است؟

----- «قوله: و لقد تكثرت الأقوال جداً في هذه المسألة ... الخ» ----- ۲

### مطلب اول:

در وجوب شرعی مقدّمه، اقوال فراوانی وجود دارد که در کتاب ده نظریه مطرح شده است که به ترتیب کتاب ذکر می‌شود:

۱. مشهور: مقدّمه مطلقاً واجب است. مطلقاً در مقابل تفصیلات بعدی است.<sup>۳</sup>
۲. محقق اصفهانی و مصنف: مقدّمه مطلقاً واجب نیست. دلیل این نظریه در مطلب بعد خواهد آمد.
۳. جماعت نامعلوم: اگر مقدّمه واجب، سبب باشد واجب نیست و اگر غیر سبب باشد همچون شرط، عدم مانع و معدّ واجب است.

۱ (ص ۲۹۷ - چاپ بوستان)

۲ (ص ۲۹۷ سطر هفتم از بالا - چاپ بوستان)

۳ مطروح ص ۸۳.

**توضیح:**

مقدمه بر چهار نوع است:<sup>۱</sup>

۱- گاهی سبب است.

سبب به امری گفته می‌شود که از وجود او، وجود و از عدم او، عدم لازم می‌آید مثل صیغه نسبت به عتق. صیغه سبب برای عتق است. به این معنا که با وجود صیغه، عتق لازم می‌آید و با عدم صیغه، عتق لازم نمی‌آید.

۲- گاهی شرط است.

شرط به این به امری گفته می‌شود که از عدم او، عدم لازم می‌آید ولی از وجود او، وجود لازم نمی‌آید. مثل وضوء نسبت به صلوئه. وضوء شرط برای صلوئه است، به این معنا که در صورت نبود آن، صلوئه نیز محقق نمی‌شود ولی با وجود وضوء، وجود صلوئه لازم نمی‌آید.

۳- گاهی عدم المانع است.

مانع به امر گفته می‌شود که از وجود او، عدم لازم می‌آید ولی از عدم او، وجود لازم نمی‌آید و لذا عدم مانع مقدمه محسوب می‌شود. مثل سفر نسبت به صوم. سفر مانع از صوم است به این معنا که وجود سفر مانع از صوم است ولی عدم سفر، لازمه اش صوم نیست.

۴- گاهی معدّ است.

در تعریف معدّ آمده است:

«ما كان المعدّ له معدوماً حين وجوده إلا أن وجود المعدّ له موقوف على سبق وجوده كتوقف وجود الضرب على رفع العصى».

در حاشیه بر معالم معدّ را چنین تعریف کرده‌اند:

«المعدّ هو الذى له دخل فى سائر المقدمات و إن لم يكن له دخل فى ذى المقدمه بلاواسطه مثل صعود الدرجة الاولى من السلم فإنه مؤثر بالنسبة إلى الدرجة الثانية و الثالثة بينما لم يكن دخيلاً بالنسبة إلى الصعود على السطح بلاواسطه».

محقق نائینی در تعریف معدّ چنین فرموده است:

«ما يقرب المعلول من علته المعبر عنه بالمعدّ ... فإنّ المعدّ لا يتوقف عليه إلا نفس المعلول دون الاجزاء اللاحقة نظير قوّة القوس التى لها دخل اعدادى فى حركة السهم و لا دخل لها فى حركة يد الرامى التى هى الجزء الاخير من العلة و لو سقى غير الجزء الأخير من العلة الناقصة بالمعدّ بالمعنى الأعم لم يكن به بأس ايضاً»<sup>۲</sup>.

۴. **واقفیه و منسوب به سیّد:** اگر مقدمه واجب، سبب بود واجب است و اگر غیر سبب بود همچون شرط، معدّ و عدم المانع واجب نیست. پس این نظریه عکس نظریه قبل است.

۵. **نائینی:** اگر مقدمه واجب، شرط شرعی باشد همچون وضوء واجب به وجوب غیرى و مقدمی نیست، چون همانطوری که جزء واجب، واجب به وجوب نفسی است شرط شرعی نیز واجب به وجوب نفسی می‌باشد، دیگر معنا ندارد واجب به وجوب غیرى نیز شود. و اگر مقدمه واجب، غیر شرط شرعی باشد واجب است و دارای وجوب غیرى می‌شود.

۱ قوانین ج ۱ ص ۱۰۰ - هدایه المسترشدين ص ۱۹۵.

۲ أجود التقريرات ج ۱ ص ۲۱۶.

۶. **حاجبی و عضدی:** اگر مقدّمه واجب، شرط شرعی باشد واجب به وجوب مقدّمی است و اگر غیر شرط شرعی باشد واجب به وجوب مقدّمی نیست.

۷. **صاحب فصول و امام:** مقدّمه موصله واجب است و مقدّمه غیر موصله واجب نیست. توضیح:

مقدّمه‌ای واجب است که دارای عنوان ایصال باشد یعنی خارجاً بر آن مقدّمه، ذی‌المقدّمه مترتب شود به نحوی که اگر مقدّمه‌ای اتیان شد نمی‌توان گفت آن مقدّمه واجب است، بلکه باید تأمل نمود که آیا ذی‌المقدّمه در خارج، واقع می‌شود یا نه؟

اگر ذی‌المقدّمه تحقق پیدا کرد کشف از وجوب مقدّمه می‌کند و چنانچه واقع نشد کاشف از عدم وجوب مقدّمه هست. فرضاً اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلوّه را اتیان کردید کشف می‌نمائیم که آن وضوء واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدّمه نماز اتیان شود کشف می‌نمائیم که آن وضوء واجب نبوده است. بنابراین در وقوع مقدّمه علی صفة الوجوب قیدی مطرح است که ترتب ذی‌المقدّمه باشد.

**به عبارت دیگر:** تحقق ذی‌المقدّمه بعد از آن باشد اعمّ از اینکه قصد وصول به ذی‌المقدّمه شده باشد و یا نشده باشد و اعمّ از آنکه تحقق ذی‌المقدّمه بعد از مقدّمه اتفاقی باشد یا بخاطر این باشد که مقدّمه علت تامّه برای وصول به ذی‌المقدّمه باشد.

شرط در این نظریه از قبیل شرط واجب است نه شرط وجوب. مثل نظریه شیخ. ولی در نظریه شیخ، شرط قصد وصول است و در نظریه صاحب فصول خود وصول است. بنابراین اگر شخصی مقدّمه را انجام دهد ولی قصد به ذی‌المقدّمه نداشته باشد ولی بعداً ذی‌المقدّمه را انجام دهد این مقدّمه طبق نظریه صاحب فصول متّصف به وجوب می‌شود ولی طبق نظریه شیخ متّصف به وجوب نمی‌شود.<sup>۱</sup>

۸. **نظریه منسوب به شیخ انصاری:** ذات مقدّمه واجب نیست بلکه مقدّمه‌ای که همراه با قصد توصل به ذی‌المقدّمه باشد وجود دارد و مقدّمه‌ای که همراه با قصد توصل به ذی‌المقدّمه نباشد وجود ندارد، مثلاً نصب سلّم به تنهائی واجب نیست بلکه نصب سلّم با قصد توصل به ذی‌المقدّمه واجب است.

### نکته:

بین نظریه شیخ و صاحب فصول، عموم خصوص من وجه است.<sup>۲</sup>

۹. **نظریه منسوب به صاحب معالم در بحث ضدّ:** وجوب مقدّمه، مشروط هست و شرطش اراده انجام ذی‌المقدّمه می‌باشد. اگر آن اراده در شما تحقق پیدا کرد مقدّمه واجب می‌شود و اگر آن اراده موجود نشد مقدّمه هم واجب نمی‌شود. بنابر ظاهر عبارت معالم، اراده ذی‌المقدّمه شرط وجوب مقدّمه و قید حکم است. مثلاً اگر شما «کون علی السطح» را اراده کنید «نصب سلّم» واجب می‌شود و اگر اراده انجام آن را نداشته باشید، اصلاً مقدّمه وجوب ندارد پس همیشه مقدّمه به نحو واجب مشروط می‌باشد و شرطش اراده انجام ذی‌المقدّمه است.

۱ اصطلاحات ص ۲۵۸.

۲ عنایة الاصول ج ۱ ص ۲۶۸.

**نکته ۱:**

طبق نظریه شیخ و صاحب معالم مقدمه، به شرط قصد توصل به ذی‌المقدمه واجب است ولی قصد بنابر عقیده معالم شرط وجوب و بنابر عقیده شیخ شرط واجب است.

به عبارت دیگر: قصد بنابر عقیده شیخ دخیل در وجوب مقدمه است. پس طبق نظریه معالم، قصد نسبت به وجوب مقدمه مثل استطاعت نسبت به وجوب حج است ولی طبق نظریه شیخ وجوب مقدمه، مطلق است ولی اتصاف مقدمه به صفت وجوب، مشروط به قصد است و این احتمال نیز وجود دارد که مقصود معالم و شیخ متحد باشد.<sup>۱</sup>

**نکته ۲:**

در انوار الاصول آمده است:

اراده اتیان ذی‌المقدمه بنابر عقیده معالم شرط وجوب مقدمه و بنابر عقیده شیخ شرط واجب است، یعنی «فالمقدمه واجبة على ائى حال سواء اراد اتیان ذی‌المقدمه أو لم یرده».

۱۰. **قیل:** مقدمه داخلیه که همان جزء است، واجب نیست ولی مقدمه خارجیه واجب است.

نظریات دیگری نیز وجود دارد که در بیان آنها فائده نیست.

----- «قوله: و قد قلنا: إنَّ الحقَّ في المسألة ... الخ» -----<sup>۲</sup>

**مطلب دوم:**

مصنّف و جمعی از محققین معتقد هستند که مقدمه واجب، وجوب شرعی و مولوی ندارد.

**دلیل:** زمانیکه شارع به ذی‌المقدمه امر می‌کند این امر سبب می‌شود که در مکلف انگیزه برای انجام مقدمات پیدا شود و با وجود این انگیزه معنا ندارد که قائل شویم از طرف مولی یک امر مولوی و شرعی نسبت به مقدمات صادر شده است، چون امر مولوی چه نفسی، چه غیری برای ایجاد کردن انگیزه است و در ما نحن فیه اگر نسبت به مقدمه امر مولوی و شرعی وجود داشته باشد لغو و تحصیل حاصل است که محال می‌باشد.

به عبارت دیگر: امر نفسی به ذی‌المقدمه اگر در مکلف ایجاد انگیزه برای انجام مقدمات نکند امر مولوی به مقدمه به طریق اولی ایجاد انگیزه نخواهد کرد پس امر به ذی‌المقدمه کافی است و با کفایت امر به ذی‌المقدمه نیازی به امر به مقدمه نخواهد بود بلکه لغو و تحصیل حاصل است.

۱. نهایة الافکار ج ۱ ص ۳۳۳ - ایضاح الکفایة ج ۲ ص ۳۲۰ - منتهی الدرایة ج ۲ ص ۲۸۵ - محاضرات ج ۲ ص ۴۰۲ - اصطلاحات ص ۲۵۸.

۲ (ص ۲۹۸ سطر سیزدهم از بالا - چاپ بوستان)

----- «قوله: و عليه، فالأوامر الواردة ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### نتیجه:

طبق عقیده مصنف:

اولاً: اوامری که از شارع درباره بعضی از مقدمات وارد شده است حمل بر ارشاد می‌شود و حمل بر این می‌شود که شارع مقدمه بودن را بیان می‌کند. مثل: «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور و الصلوة». وجوب روی طهور که مقدمه صلوة است وارد شده است در اینجا گفته می‌شود که این وجوب، ارشادی است و بیان مقدمه بودن طهور برای صلوة می‌کند. البته این کلام مصنف با توجه به عطف صلوة بر طهور محل تأمل است.

ثانياً: وجوب مولوی منحصر در وجوب نفسی است و لذا تقسیم واجب به نفسی و غیری غلط می‌باشد و باید از اباحت علم اصول حذف شود.

**المسألة الثالثة: مسألة الضدّ**----- «قوله: مسألة الضدّ» -----<sup>۱</sup>**مطلب اول:**

سومین مسئله از غیر مستقلات عقلیه، مسئله ضد می‌باشد. بحث در این است که اگر شارع به عملی امر نماید و برای این عمل ضدی باشد آیا امر مقتضی نهی از آن ضد است و یا اینکه مقتضی نهی از آن ضد نیست؟ به عبارت دیگر: آیا ملازمه امر به یک عمل این است که شارع نسبت به ضد آن عمل نیز نهی داشته باشد و یا اینکه لازمه امر، نهی از ضد نیست؟

مثلاً شارع بوسیله «صلّ»، به صلوة امر نموده است. ترک، اکل، شرب و ... اموری هستند که ضدّ صلوة می‌باشد آیا لازمه «صلّ» این است که شارع نسبت به این امور نهی داشته باشد یا خیر؟

بین علماء در این زمینه اختلاف است ولی قبل از اینکه اقوال را مطرح کنیم ابتداء باید محلّ و موضع نزاع را مشخص نمائیم.

**تحریر محلّ النزاع**----- «قوله: و لأجل توضیح محلّ النزاع ... الخ» -----<sup>۲</sup>**مطلب دوم:**

برای مشخص کردن محلّ نزاع می‌بایست الفاضلی که در عنوان بکار رفته است، توضیح دهیم. در عنوان سه کلمه بکار رفته است:

۱. «ضدّ».

ضد دارای دو معنا می‌باشد:

۱- معنای فلسفی.

در مبحث تقابل گفته شده است که ضدّ به امر وجودی گفته می‌شود که بین او و امر وجودی دیگر کمال تنافی و تعاند وجود دارد به طوریکه اجتماع آن دو در شیء واحد جایز نیست ولی ارتفاع آن دو ممکن است. پس در اصطلاح فلسفه، ضدّ به خصوص امر وجودی گفته می‌شود مثل سواد و بیاض. سواد امر وجودی است نه عدمی مثل بیاض. بین سواد و بیاض کمال تنافی است به طوریکه اجتماع این دو در محلّ واحد جایز نیست ولی ارتفاعشان ممکن است.

۲- معنای اصولی.

ضدّ در اصطلاح علماء اصول به هر چیزی گفته می‌شود که منافی و معاند با شیء دیگر باشد اعمّ از آنکه، آن چیز، نقیض آن شیء باشد که امر عدمی است و یا آن چیز امر وجودی باشد که با آن شیء منافی است. پس در اصطلاح اصولی، ضدّ چنانکه به امر عدمی گفته می‌شود به امر وجودی منافی با آن شیء نیز گفته می‌شود.

۱ (ص ۳۰۱ - چاپ بوستان)

۲ (ص ۳۰۱ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

مثلاً به ترک صلوة که امر عدمی و مناقض با صلوة است و همچنین به اکل که امر وجودی و منافی با صلوة است، ضدّ گویند.

علماء اصول ضدّ را بر دو نوع تقسیم نموده‌اند:

- (۱) ضدّ عامّ که همان ترک و نقیض شیء است.
- (۲) ضدّ خاصّ که به هر منافی وجودی گفته می‌شود و لذا مسئله ضدّ منحلّ به دو مسئله می‌شود که موضوع یکی ضدّ عام و موضوع دیگری ضدّ خاص است.<sup>۱</sup>

## ۲. «اقتضاء».

اینکه گفته می‌شود آیا امر به شیء اقتضاء نهی از ضدّ دارد یا خیر؟ اقتضاء به معنای لا بدیّت و حتمیّت است یعنی آیا هنگام امر به شیء، نهی از ضدّ آن حتمیّت دارد یا حتمیّت ندارد. آنگاه حتمیّت نهی از ضدّ، بخاطر یکی از امور زیر می‌باشد:

- ۱- امر به شیء به دلالت مطابقی، بر نهی از ضدّ دلالت کند.
  - ۲- امر به شیء به دلالت تضمّنی، بر نهی از ضدّ دلالت کند.
  - ۳- امر به شیء به دلالت التزامی، بر نهی از ضدّ دلالت کند؛ به این معنا که نهی از ضدّ لازم بین بالمعنی الاخصّ برای امر به شیء باشد.
  - ۴- امر به شیء به دلالت عقلیّه خالص بر نهی از ضدّ دلالت کند؛ به این معنا که نهی از ضدّ، لازم غیر بین و یا بین بالمعنی الأعمّ برای امر به شیء باشد.
- ✓ نتیجه اینکه کلمه «اقتضاء» شامل دلالت لفظیّه و عقلیّه خالصه می‌شود.<sup>۲</sup>

## ۳. «نهی».

مقصود از نهی، نهی شرعی مولوی است که به تبع امر به شیء پیدا می‌شود. چنانکه وجوب مقدّمه یک وجوب غیر تبعی بود، مراد از نهی در این مبحث نیز نهی شرعی تبعی می‌باشد. پس اینکه گفته می‌شود امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است یعنی از امر به شیء یک نهی تبعی زائیده می‌شود نه اینکه شارع، دارای یک نهی مستقلّ باشد.

### نکته:

در معنای کلمه نهی دو نظریّه وجود دارد:

- ۱- نظریّه متأخرین: نهی به معنای بازداشتن و منع کردن می‌باشد. و لذا وقتی گفته می‌شود «نهی الشارع عن کذا» یعنی شارع از فلان عمل منع کرد و مکلفین را بازداشت. لازمه این معنا، طلب ترک است یعنی شارع طالب ترک آن عمل است پس معنای مطابقی نهی، بازداشتن و لازمه این معنا طلب ترک است.
- ۲- نظریّه قُدماء: نهی به معنای طلب ترک است و لذا وقتی گفته می‌شود «نهی الشارع عن کذا» یعنی شارع ترک آن عمل را طلب نمود. عده‌ای از قُدماء بر این معنا اعتراض نموده‌اند که ترک امر عدمی است و لذا مقدور مکلف نیست، پس معنای نهی طلب ترک نمی‌باشد بلکه معنای نهی، طلب کفّ است، یعنی طلب بازداشتن. و کفّ امر وجودی است.

۱ هداية المسترشدين ص ۲۲۱ - فصول ص ۹۱.

۲ منتهی الدراية ج ۲ ص ۴۲۴.



مصنّف می‌فرمایند:

این نزاع که معنای نهی طلب ترک یا طلب کفّ است مبتنی و متوقّف بر این است که معنای نهی را طلب بدانیم، آنگاه بحث می‌شود که طلب ترک معنای نهی است یا طلب کفّ. ولی بنابر عقیده متأخرین طلب معنای نهی نیست بلکه لازم معنا می‌باشد و لذا این نزاع اصلاً جا ندارد.

کسانی که معنای نهی را طلب ترک می‌دانند نزاع این دسته در ضدّ عامّ بی‌معناست چون نهی به معنای طلب ترک است و ضدّ عامّ نیز معنای ترک است، آنگاه معنای این عبارت که امر به شیء آیا مقتضی نهی از ضدّ عامّ آن شیء است، این می‌شود که آیا امر به شیء مقتضی طلب ترک، ترک آن شیء است یا خیر؟ با توجه به اینکه ترک ترک آن شیء بمعنای انجام آن شیء است. برگشت آن سخن به این است که آیا امر به شیء مقتضی انجام آن شیء است یا خیر؟ یعنی:

امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ آن شیء ← امر به شیء مقتضی طلب انجام آن شیء.

و این مطلب بدیهی است و نزاع در آن نمی‌باشد. شاید همین مطلب که معنای نهی طلب است سبب این توهم شده است که امر به شیء عین نهی از ضدّ عامّ است و لذا به دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد.

بعد از بیان معنای «ضدّ» - «اقتضاء» - «نهی» محلّ نزاع کاملاً روشن می‌شود. پس بحث در نهی عقلی نیست چون امر به شیء یک نهی عقلی از ضدّ عامّ و ضدّ خاصّ بدنبال دارد قهراً بلکه بحث در این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی شرعی مولوی از ضدّ است یا خیر؟

بعد از روشن شدن محلّ نزاع می‌گوئیم در مبحث ضدّ دو مسئله وجود دارد:

۱- مسئله اول درباره ضدّ عامّ است.

۲- مسئله دوم درباره ضدّ خاصّ است.

## ۱. الضدّ العامّ

----- «قوله: ۱. الضدّ العامّ» ----- ۱

### مطلب اوّل:

بحث در این است که آیا امر به شیء (صلوّه) مقتضی نهی از ضدّ عامّ (ترک) است یا خیر؟ در ضدّ عامّ دو بحث وجود دارد:

۱. در اصل اقتضاء. (یعنی آیا اساساً امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ است یا نیست؟)

مصنّف می‌فرماید: علماء ظاهراً بر اصل اقتضاء اتفاق نظر دارند ولی از سید مرتضی و بعضی از عامّه، قول به عدم اقتضاء نقل شده است.<sup>۲</sup>

### ۲. در کیفیت اقتضاء.

یعنی بعد از اینکه ثابت شد امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ است این بحث مطرح می‌شود که اقتضاء به چه نحو است. در این زمینه چهار نظریه وجود دارد:

۱- عده‌ای مثل صاحب فصول معتقدند امر به شیء عین نهی از ضدّ عامّ است و لذا امر به شیء به دلالت مطابقی بر نهی از ضدّ عامّ دلالت دارد. پس:  
صلّ ← لا تترك الصلاة.

۲- عده‌ای مثل صاحب معالم معتقدند نهی از ضدّ عامّ جزء معنای امر به شیء است و لذا امر به شیء به دلالت تضمینی بر نهی از ضدّ عامّ دلالت دارد. قائلین این نظریه وجوب را مرکّب از جواز الفعل و منع از ترک می‌دانند پس امر که دالّ بر وجوب است بر نهی از ترک به نحو دلالت تضمین دلالت دارد چون نهی و منع از ترک جزء معنای وجوب است.

۳- عده‌ای مثل محقق نائینی و عراقی معتقدند نهی از ضدّ عامّ لازم بین بالمعنی الأخصّ برای امر به شیء است پس امر به شیء به نحو دلالت التزام بر نهی از ضدّ عامّ دلالت دارد به این معنا که با تصوّر امر به شیء و وجوب شیء، منهی بودن ترک آن شیء نیز تصوّر می‌شود.

۴- عده‌ای مثل صاحب قوانین معتقدند نهی از ضدّ عامّ لازم بین بالمعنی الأعمّ و یا لازم غیر بین برای امر به شیء است. اگر لازم بین بالمعنی الأعمّ باشد به این معناست که با تصوّر امر به شیء و وجوب شیء و تصوّر منهی بودن ترک و تصوّر نسبت بین این دو انسان یقین به ملازمه پیدا می‌کند و اگر لازم غیر بین باشد به این معناست که علاوه بر این سه تصوّر، دلیل دیگری نیز باید باشد تا انسان یقین به ملازمه پیدا کند.<sup>۳</sup>

۱ (ص ۳۰۳ - چاپ بوستان)

۲ قوانین ج ۱ ص ۱۱۳.

۳ محاضرات ج ۲ ص ۴۸ - نهاية الأفكار ج ۱ ص ۳۷۷ - انوار الاصول ج ۱ ص ۴۵۵.

----- «قوله: و الحقّ أنّه لا يقتضيه ... الخ» -----<sup>۱</sup>

### مطلب دوّم:

عقیده مصنّف این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ نیست. به این معنا که غیر از امر به شیء یک نهی از طرف شارع نسبت به ترک وجود ندارد که امر به شیء مقتضی آن باشد.

### دلیل:

مصنّف دلیل بر عقیده خویش را با دو عبارت بیان می‌کند:

### عبارت ۱:

زمانیکه شارع به عملی (مثل صلاة) امر می‌نماید این عمل به سبب امر شارع واجب می‌گردد. در معنای وجوب دو نظریه وجود دارد:

- ۱- نظریه قدما: وجوب دارای معنای مرکّبی می‌باشد که جواز الفعل با منع از ترک است. ✓ طبق این نظریه وقتی گفته می‌شود فلان عمل، وجوب دارد یعنی انجام آن جایز و ترک آن ممنوع است.
- ۲- نظریه متأخرین و مصنّف: وجوب دارای معنای بسیطی می‌باشد که لازم بودن فعل است ولی لازمه این معنا، ممنوع بودند و منهی بودن ترک فعل می‌باشد. ✓ طبق این نظریه وقتی گفته می‌شود فلان عمل، وجوب دارد یعنی انجام آن لازم است.
- ✓ طبق این نظریه دوّم، ممنوع بودن ترک، لازمه عقلی امر به فعل است نه اینکه لازمه شرعی آن باشد به طوریکه از شارع غیر از امری که نسبت به عمل صادر شده است یک نهی مولوی و شرعی نیز نسبت به ترک عمل صادر شود. و دلیل این مطلب واضح است چون با امر شارع به عمل (مثل صلوة)، انگیزه در مکلف برای ترک نکردن آن عمل پیدا می‌شود آنگاه اگر شارع نسبت به ترک نیز یک نهی مولوی شرعی داشته باشد لغو و تحصیل حاصل است. پس شارع نسبت به ترک که ضدّ عامّ است نهی شرعی مولوی ندارد.

اینکه گروهی از علماء معتقدند امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ (ترک) است در مراد و مقصود این گروه دو احتمال است:

- ۱- مقصود این گروه این باشد که امر به شیء یک نهی عقلی از ترک آن شیء بدنبال دارد. ✓ اگر مراد این گروه این احتمال باشد کلامشان صحیح است چون مقتضای وجوب یک عمل این است که عقلاً ترک آن ممنوع باشد و إلا اگر ترک آن جایز باشد وجوب نیست.
- ۲- مقصود این گروه این باشد که امر به شیء یک نهی شرعی مولوی از ترک آن شیء بدنبال دارد. ✓ اگر مراد این گروه این احتمال باشد کلامشان غلط است چون در اینصورت لغو و تحصیل حاصل لازم می‌آید.

## عبارت ۲:

امر و نهی بر عکس یکدیگر هستند.

**توضیح:** زمانیکه شارع به عملی (مثل صلوة) امر می‌نماید و آن را واجب می‌کند قهراً ترک آن ممنوع و منهی خواهد شد و إلا اگر ترک آن ممنوع نباشد واجب، واجب نخواهد بود. پس از امر به شیء یک نهی تبعی از ترک آن شیء متولد می‌شود ولی این نهی یک نهی شرعی مولوی نیست چون با امر به عمل، انگیزه برای انجام عمل و ترک نکردن آن در مکلف پیدا می‌شود دیگر نیازی نیست که شارع با نهی مولوی این انگیزه را ایجاد کند چون لغو و تحصیل حاصل است. پس غیر از امر، نهی از ناحیه شارع نسبت به ترک صادر نشده است. بله؛ شارع می‌تواند بجای امر به فعل، نهی از ترک نماید مثلاً بجای صلّ بفرماید لا تترك صلوة.

کسانی که قائلند امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ (ترک) است اگر مرادشان این است که شارع می‌تواند بجای امر به شیء (صلیّ مثلاً) نهی از ترک را بکار ببرد (لا تترك الصلوة) کلامشان صحیح است ولی مراد این گروه این نیست چون این گروه معتقدند شارع امری دارد ولی علاوه بر این امر، آیا نهی از ترک نیز دارد یا خیر؟

تمام آنچه که درباره امر گفته شد درباره نهی نیز جاری است با این توضیح که:

شارع زمانیکه از عملی (مثل کذب) نهی می‌نماید و آنرا حرام می‌کند قهراً انجام آن ممنوع و منهی خواهد شد و إلا اگر انجام آن ممنوع نباشد حرام، حرام نخواهد بود. پس از نهی شارع از یک شیء، یک امر تبعی به ترک آن شیء متولد می‌شود ولی این امر، یک امر شرعی مولوی نیست چون با نهی از آن عمل، انگیزه برای ترک آن عمل در مکلف پیدا می‌شود دیگر نیازی نیست که شارع با امر مولوی این انگیزه را ایجاد کند چون لغو و تحصیل حاصل است. پس غیر از نهی، امری از ناحیه شارع نسبت به ترک صادر نشده است. بله؛ شارع می‌تواند بجای نهی از عمل، امر به ترک عمل نماید مثلاً بجای «لا تكذب» بفرماید «اترك الكذب».

چنانکه ملاحظه می‌کنید این عبارت دوم مصتّف هم روشن تر است و هم وسیع تر است چون در آن بحث از نهی نیز مطرح نموده‌اند.

نتیجه: امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ نیست.

## ۲. الضدّ الخاصّ

----- «قوله: ۲. الضدّ الخاصّ» -----<sup>۱</sup>

### مطلب اول:

#### نکته ۱:

بحث در این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ آن شیء می‌باشد یا خیر؟ مثلاً «صلوة» مأمور به و «اکل» ضدّ خاصّ برای صلوة است. آیا صلّ مقتضی نهی شارع از اکل می‌باشد به طوریکه اکل از طرف شارع دارای نهی شود یا مقتضی نهی از اکل نیست؟ مصنّف می‌فرماید: قائل شدن به اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ است متوقف بر این است که امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ عامّ (ترک) بدانیم. یعنی کسانی که قائلند امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ است باید ابتداء قائل باشند به اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ است. و چون ما در مبحث ضدّ عامّ قائل شدیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ نیست پس در اینجا نیز قائل می‌شویم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ نیست. پس امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نیست مطلقاً چه ضدّ عامّ چه ضدّ خاصّ.

#### نکته ۲:

کسانی که قائل‌اند امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ است دارای دو دلیل هستند که نام دلیل اول مسلک و طریق تلازم و نام دلیل دوم مسلک مقدمیت است که هر دو دلیل متوقف بر نهی از ضدّ عامّ می‌باشد. ما هر یک از این دو دلیل را در مطلبی جداگانه مطرح می‌کنیم.

----- «قوله: الاول: مسلک التلازم» -----<sup>۲</sup>

### مطلب دوم:

دلیل اول که نامش طریق و مسلک تلازم می‌باشد از دو قیاس تشکیل شده است:

#### قیاس ۱:

فعل ضدّ خاصّ مستلزم ترک مأمور به است. (صغری)

ترک مأمور به حرام است. (کبری)

پس فعل ضدّ خاصّ مستلزم حرام است. (نتیجه)

مثلاً «اکلم ضدّ خاصّ و «صلوة» مأمور به است. لازمه انجام اکل ترک صلاة می‌باشد و با توجه به اینکه ترک صلوة حرام است پس لازمه انجام اکل، امر حرام می‌باشد.

۱ (ص ۳۰۵ - چاپ بوستان)

۲ (ص ۳۰۶ - چاپ بوستان)

**قیاس ۲:**

فعل ضدّ خاصّ مستلزم حرام است. (صغری)

مستلزم الحرام حرام. (کبری)

پس فعل ضدّ خاصّ حرام است و دارای نهی می‌باشد. (نتیجه)

مدّعی ما نیز همین است. مثلاً اکل لازمه‌اش امر حرامی است و چیزی که لازمه‌اش امر حرامی است خودش نیز حرام می‌باشد.<sup>۱</sup>

**جواب:**

مصنّف از این دلیل اول، دو جواب می‌دهند:

**جواب ۱:**

این دلیل متوقف بر نهی از ضدّ عامّ (ترک) است چون شما در کبرای قیاس اول گفتید ترک مأمور به حرام است و این معنای حرمت ضدّ عامّ می‌باشد. و ما چون در مبحث ضدّ عامّ قائل شدیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ نیست پس نهی از ضدّ خاصّ نیز مورد قبول واقع نمی‌شود.

**جواب ۲:**

سَلَمَنَّا که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ باشد ولی باز این دلیل اول شما مبتنی به اشکال است چون شما در کبرای قیاس دوم گفتید مستلزم الحرام حرام یعنی چیزی که لازمه‌اش امر حرامی است خود او نیز حرام است. در حالیکه موافق بودن لازم و ملزوم در حکم لازم نیست که اگر یکی حرام شد دیگر نیز حرام بشود و هکذا در احکام دیگر همچون وجوب و استحباب و کراهت و اباحه.

بله؛ قدر مسلم این است که دو امری که لازم و ملزوم هستند نباید در وجوب و حرمت مختلف شوند به طوریکه یکی واجب و دیگری حرام باشد چون اگر یکی واجب و دیگری حرام باشد اطاعت نمودن هر دو برای مکلف محال خواهد بود مثل اینکه اگر شما بخواهید انقاذ غریق کنید لازمه‌اش این است که از زمین دیگران عبور کنید و آنرا غصب نمائید پس در اینجا انقاذ واجب و غصب که لازمه آن است، حرام می‌باشد. این صحیح نیست و لذا داخل در باب تراحم یا تعارض خواهد شد و در آنجا گفته می‌شود هر کدام اهمّ است امر به او به فعلیت می‌رسد و امر دیگری به فعلیت نمی‌رسد.

خلاصه جواب این است که اینکه شما گفتید چیزی که لازمه‌اش امر حرامی است خودش نیز حرام است قابل قبول نیست. ممکن است چیزی مباح باشد مثل اکل ولی لازمه‌اش امر حرامی باشد مثل ترک صلوة.

**نکته:**

کعبی از کسانی است که احکام را چهار عدد می‌داند و معتقد است مباح نداریم. او برای نفی اباحه از همین راه تلازم وارد شده است به اینصورت که می‌گوید: هر فعلی که شما آنرا مباح می‌دانید مکلف در حین انجام آن، حداقل یک فعل حرام را ترک می‌کند مثلاً مکلف در حین شرب آب که عمل مباحی است دروغ را که فعل حرامی است ترک می‌نماید و چون ترک حرام، واجب است پس لازمه فعل مباح، امر واجبی است بنابراین

فعل مباح نیز که لازم‌هاش امر واجبی است واجب می‌شود. خلاصه اینکه هر فعلی که شما گمان می‌کنید مباح است درحقیقت واجب است.

چنانکه مشاهده می‌کنید کعبی برای اثبات مدّعی خود از راه موافق بودن لازم و ملزوم در حکم وارد شده است و جواب از دلیل کعبی این است که موافق بودن لازم و ملزوم در حکم لازم نیست.

### فائده:

بعضی از علماء فرمودند کعبی احکام را منحصر در وجوب و حرمت می‌داند.<sup>۱</sup>

----- «قوله: الثاني: مسلک المقدمية» -----<sup>۲</sup>

### مطلب سوم:

دلیل دوم که نامش طریق و مسلک مقدمیت می‌باشد از سه قیاس تشکیل شده است:

### قیاس ۱:

ترک ضدّ خاصّ مقدّمه برای انجام مأمور به است. (صغری)

انجام مأمور به واجب است. (کبری)

پس ترک ضدّ خاصّ مقدّمه برای واجب است. (نتیجه)

مثلاً اکل ضدّ خاصّ و صلوٰه مأمور به است. ترک الکل مقدّمه برای انجام صلوٰه می‌باشد به طوریکه انجام صلوٰه بدون ترک اکل میسور نیست و با توجّه به اینکه انجام صلوٰه واجب است پس ترک اکل مقدّمه برای واجب می‌باشد.

### قیاس ۲:

ترک ضدّ خاصّ مقدّمه برای واجب. (صغری)

مقدّمه واجب، واجب است. (کبری)

پس ترک ضدّ خاصّ واجب است. (نتیجه)

از این قیاس دوم به این نتیجه می‌رسیم که ترک اکل از باب اینکه مقدّمه واجب است، واجب به وجوب غیری می‌شود.

### قیاس ۳:

ترک ضدّ خاصّ واجب است. (صغری)

چیزی که واجب است ترک آن منهی می‌باشد. (کبری)

پس ترک ضدّ خاصّ، ترک آن منهی می‌باشد یعنی ترک ترک ضدّ خاصّ منهی است. (نتیجه)

به عبارت دیگر: انجام ضدّ خاصّ منهی و حرام می‌باشد مثلاً ترک اکل از باب اینکه مقدّمه صلوٰه است واجب می‌شود و امری که واجب است ضدّ عامّ آن (ترک) حرام است پس ترک ترک اکل

۱ محاضرات ج ۳ ص ۴۰ - هداية المسترشدين ۲۳۳.

۲ (ص ۳۰۷ - چاپ بوستان)

حرام می‌شود و به عبارت دیگر انجام اکل حرام می‌شود. مدّعی قائلین به حرمت ضدّ خاصّ نیز همین می‌باشد.

چنانکه ملاحظه می‌کنید این دلیل دوّم نیز مثل دلیل اوّل متوقّف بر حرمت ضدّ عامّ (ترک) می‌باشد چون در کبرای قیاس سوّم گفته شد چیزی که واجب است ترک آن منهی می‌باشد و این همان حرمت ضدّ عامّ است.

### جواب:

مصنّف از این دلیل دوّم، سه جواب می‌دهند:

### جواب ۱:

این دلیل متوقّف بر منهی بودن ضدّ عامّ (ترک) است چون شما در کبرای قیاس سوّم گفتید چیزی که واجب است ترک آن منهی می‌باشد و این معنای منهی بودن ضدّ عامّ است. ما چون در مبحث ضدّ عامّ قائل شدیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ نیست پس منهی بودن ضدّ خاصّ نیز مورد قبول واقع نمی‌شود.

### جواب ۲:

سَلْمَنَّا که امر به شیء (امر غیر و مقدّمی به ترک ضدّ خاصّ) مقتضی نهی از ضدّ عامّ باشد ولی باز این دلیل شما مبتنی به اشکال است. اشکال این است که این دلیل شما مبتنی بر این است که مقدّمه واجب، واجب باشد چون شما در کبرای قیاس دوّم گفتید مقدّمه واجب، واجب است. ما چون در مبحث مقدّمه واجب اثبات کردیم که مقدّمه واجب، واجب نیست این دلیل شما مخدوش می‌شود و ترک ضدّ خاصّ از باب مقدّمه واجب، واجب نخواهد شد تا به نتیجه مورد نظر خود برسید.

### جواب ۳:

شما در صغرای قیاس اوّل گفتید ترک ضدّ خاصّ مقدّمه انجام مأمور به است. این کلام شما صحیح نیست چون کسی که ترک ضدّ خاصّ را مقدّمه انجام مأمور به می‌داند دلیل او یک قیاس است به اینصورت:

**صغری:** ترک ضدّ خاصّ از باب عدم المانع برای تحقّق و انجام ضدّ دیگر است.

**کبری:** و عدم المانع از مقدّمات است.

**نتیجه:** پس ترک ضدّ خاصّ از مقدّمات برای ضدّ دیگر می‌باشد.

**توضیح صغری:** چنانکه اکل ضدّ برای صلوة می‌باشد صلوة نیز ضدّ برای اکل است. پس اکل و صلوة ضدّان می‌شوند و بین دو ضدّ تمناع است یعنی این ضدّ مانع از وجود آن ضدّ است و آن ضدّ مانع از وجود این ضدّ است.

**به عبارت دیگر:** دو ضدّ امتناع در اجتماع دارند یعنی اجتماعشان ممکن نیست. حال که وجود این ضدّ مانع

از وجود ضدّ دیگر است و همچنین وجود آن ضدّ مانع از وجود این ضدّ است پس عدم

این ضدّ از باب عدم المانع برای وجود ضدّ دیگر است. مثلاً اکل ضدّ صلوة است و لذا مانع

از صلوة می‌باشد پس عدم اکل از باب عدم المانع برای صلوة است.

**توضیح کبری:** اگر چیزی (مثل احتراق) بخواهد موجود شود ابتداء باید علت تامّه آن تحقّق پیدا کند تا آن چیز محقّق شود. علت تامّه از سه جزء به نام‌های مقتضی (مثلاً آتش) و شرط (مثلاً تماس با جسم) و عدم مانع (مثلاً عدم رطوبت) تشکیل شده است



پس عدم المانع از مقدمات تحقق و وجود شیء می‌باشد و در ما نحن فیه ترک اکل مقدمه برای ضد دیگر (صلوة) است.

خلاصه کسانی که ترک ضدّ خاصّ را مقدمه برای انجام مأمور به می‌دانند دلیلشان این قیاس است که توضیح آن گذشت در حالیکه در این قیاس مغالطه صورت گرفته است. ما مغالطه این قیاس را در ضمن دو مرحله بیان می‌کنیم:

### مرحله ۱:

تमानع به معنای مانع یکدیگر شدن است. تمانع بر دو نوع است:

#### ۱- تمانع در وجود خارجی.

این است که شیء اول مانع از وجود و تحقق شیء دوم و شیء دوم مانع از وجود شیء اول شود. به عبارت دیگر: وقتی گفته می‌شود بین دو شیء تمانع در وجود خارجی است به این معناست که دو شیء با یکدیگر اجتماع نمی‌کنند. مراد از کلمه تعاند در تعریف ضدّان که گفته می‌شود «الضدّان امران وجودیان بینهما غایة التعاند» همین معناست. مثلاً سواد و بیاض با یکدیگر ضدّان هستند این دو تمانع در وجود خارجی دارند به این معنا که وجود سواد مانع از وجود بیاض می‌شود و وجود بیاض مانع از وجود سواد می‌شود. حال که هر یک مانع از وجود دیگری است پس عدم سواد از باب عدم مانع در وجود خارجی برای بیاض است.

#### ۲- تمانع در اثر.

این است که دو شیء تمانع در وجود خارجی ندارند که شیء اول مانع از وجود شیء دوم و شیء دوم مانع از وجود شیء اول شود بلکه اجتماع آن دو شیء ممکن است ولی شیء اول اثری دارد که این اثر با اثر شیء دوم تنافی دارد چون محل قابلیت برای هر دو اثر را ندارد. پس دو شیء در وجودشان با یکدیگر تمانع ندارند بلکه در اثرشان با یکدیگر تمانع دارند و لذا شیء اول مانع از اثر شیء دوم است نه وجود شیء دوم و همچنین شیء دوم مانع از اثر شیء اول است نه وجود شیء اول. پس عدم شیء اول از باب عدم المانع برای اثر شیء دوم است و عدم شیء دوم از باب عدم المانع برای اثر شیء اول است. مثلاً مقتضی حرارت و مقتضی برودت. خود این دو مقتضی با یکدیگر تمایل ندارند ولی چون محل قابلیت برای هر دو اثر را ندارد این دو اثر با یکدیگر تمانع پیدا می‌کنند و لذا نبود مقتضی اول از باب عدم المانع برای اثر مقتضی دوم است و همچنین نبود مقتضی دوم از باب عدم المانع برای اثر مقتضی اول است. به عبارت دیگر: کار عدم المانع فعلیت بخشیدن به تأثیر مقتضی است.

### مرحله ۲:

حال که تمانع بر دو نوع شد قهراً عدم المانع نیز بر دو قسم می‌شود:

#### ۱- عدم المانع در وجود خارجی.

#### ۲- عدم المانع در اثر.

✓ مراد از عدم المانع در صغری عدم المانع در وجود خارجی است چون هر یک از دو ضدّ مانع از وجود خارجی یکدیگر هستند پس قهراً عدم یکی عدم المانع برای وجود خارجی ضدّ دیگر است. ولی مراد از عدم المانع در کبری عدم المانع در تأثیر و اثر مقتضی است یعنی مقتضی وجود دارد ولی این مقتضی اگر بخواهد اثر خودش را بگذارد باید مانع از تأثیر نباشد. حال که عدم المانع در صغری غیر از عدم المانع در

کبری شد پس حدّ وسط در قیاس تکرار نشده است و با تکرار نشدن حدّ وسط قیاس مُنتَج نیست و شما نمی‌توانید این نتیجه را بگیرید که عدم ضدّ از مقدمات است.<sup>۱</sup>

### فائده:

در مقدمه شدن احد الضدّین پنج نظریه وجود است:

- ۱- حاجبی و عضدی: وجود یکی مقدمه برای عدم دیگری است و عدم یکی مقدمه برای وجود دیگری است.
- ۲- محقق قمی و محمد تقی اصفهانی: عدم یکی مقدمه برای وجود دیگری است ولی وجود یکی مقدمه برای عدم دیگری نیست.
- ۳- قیل: وجود یکی مقدمه برای عدم دیگری است و لا عکس.
- ۴- بعضی از محققین: وجود یکی مقدمه برای عدم دیگری نیست و عدم یکی نیز مقدمه برای وجود دیگری نیست.
- ۵- قیل: در مسأله تفصیل قائل شده است.<sup>۲</sup>

----- «قوله: ثمره المسألة» -----<sup>۳</sup>

### مطلب اول:

#### نکته ۱:

ثمراتی که علماء اصول برای مسئله ضدّ ذکر نموده‌اند مختص به ضدّ خاصّ می‌باشد. اینک به بیان ثمره‌ای که بعضی از علماء اصول ذکر کرده‌اند می‌پردازیم:

#### بیان ثمره:

گاهی شارع به عملی امر می‌کند که این عمل به سبب امر شارع واجب می‌گردد آنگاه این واجب دارای دو ویژگی است:

- ۱- این واجب دارای یک ضدّ خاصّ است که عبادت می‌باشد.
- ۲- این واجب از نظر شارع ارجح از آن ضدّ عبادی است و به علّت این ارجح بودن امری که به این واجب شده است فعلی و منجز می‌گردد ولی امر به آن ضدّ عبادی فعلی نیست. در اینجا اگر مکلف واجب را ترک کند و ضدّ عبادی را بجای آورد اگر قائل به اقتضاء شویم این ضدّ عبادی باطل و فاسد است و اگر قائل به عدم اقتضاء شویم این ضدّ عبادی صحیح است. پس ثمره عملی مبحث ضدّ در جایی است که ضدّ، عبادت باشد که بنابر قول به اقتضاء، عبادت فاسد است و بنابر قول به عدم اقتضاء، عبادت صحیح است. مثلاً زمانیکه مکلف وارد مسجد می‌شود و می‌بیند مسجد نجس شده است ازاله نجاست بر او واجب می‌شود. این ازاله دارای یک ضدّ خاصّ عبادی بنام صلوة است اگر ما قائل شویم که امر به ازاله نجاست مقتضی نهی از صلوة است اگر مکلف ازاله را

۱ منتهی الدرایة ج ۲ ص ۴۲۷ - محاضرات ج ۳ ص ۹ - اجود التقريرات ج ۱ ص ۲۵۴.

۲ فوائد الاصول ج ۱ ص ۳۰۶.

۳ (ص ۳۰۹ - چاپ بوستان)

ترک نماید و مشغول به صلوة شود صلوة او فاسد و باطل است و اگر قائل شویم امر به ازاله مقتضی نهی از صلوة نیست صلوة او صحیح است.

### فائده:

«ثم انّ الفساد مختصّ بالصدّ العبادی - كالصلوة - دون التوصلی، لسقوط امره بمجرّد حصوله فی الخارج و لو فی ضمن فرد محرّم، ضرورة سقوط الغرض الدّاعی إلى الامر بايجاد الطبیعة و لو علی وجه محرّم»<sup>۱</sup>.

### نکته ۲:

باید روشن شود که علت‌های ارجح بودن واجب بر ضدّ عبادی چیست که امر به واجب منجز و فعلی می‌گردد ولی امر به ضدّ فعلی نمی‌شود. مصنّف چهار علت برای ارجح بودن واجب بیان می‌کنند که عبارتند از:

۱- ضدّ عبادی، مستحب است. و بدون شکّ واجب ارجح از مستحبّات است. مثل صلاة یومیّه و نوافل. زمانیکه وقت صلاة یومیّه داخل می‌شود امر به صلاة یومیّه فعلی می‌شود. نوافل ضدّ عبادی برای صلاة یومیّه هستند. اگر مکلف مشغول به نوافل شود بنابر قول به اقتضاء، نوافل او فاسد و باطل است و اگر قائل به عدم اقتضاء شویم نوافل او صحیح است. بله؛ نوافل یومیّه از این حکم استثناء شده‌اند چون درباره نوافل یومیّه دلیل خاصّ وارد شده است مکلف می‌تواند در وقت صلوة یومیّه مشغول به نوافل شود.

در اینجا یک فرع فقهی پیدا می‌شود و آن این است که اگر بر گردن شخصی قضای صلاة باشد چون قضاء واجب است اگر این شخص مشغول به نوافل شود بنابر اقتضاء نافله او فاسد و بنابر عدم اقتضاء نافله او صحیح است.

۲- ضدّ عبادی نیز واجب است ولی در نزد شارع اهمیّت آن از واجب کمتر است. این علت نیز سبب می‌شود که واجب در نزد شارع ارجح گردد. مثل نجات دادن غریق از هلاکت که با صلوة واجب اجتماع کرده است. انقاز واجب است ولی دارای یک ضدّ عبادی است که صلاة یومیّه باشد ولی در نظر شارع انقاز اهمّ از صلوة می‌باشد. اگر مکلف انقاز را ترک نماید و مشغول به صلوة شود بنابر اقتضاء صلوة او فاسد و بنابر عدم اقتضاء صلوة او صحیح است.

۳- ضدّ عبادی، واجب موسّع و مأمور به واجب مضیق است. و بدون شکّ مضیق ارجح از موسّع است اگر چه موسّع دارای اهمیّت بیشتری باشد مثل قضاء دین که واجب مضیق است و با صلوة در سعه وقت اجتماع کنند. و یا ازاله نجاست از مسجد که واجب مضیق است و با صلوة در سعه وقت اجتماع کنند. اگر هر دو مثال شخص مشغول به صلوة شود بنابر اقتضاء صلوة او فاسد و بنابر عدم اقتضاء صلوة او صحیح است.

۴- ضدّ عبادی، واجب تخییری و مأمور به واجب تعیینی است. و بدون شکّ واجب تعیینی ارجح از واجب تخییری است چون واجب تخییری دارای بدل و عوض است و مکلف می‌تواند این فرد از واجب تخییری که مزاحم با واجب تعیینی شده است ترک نماید و عوض آنرا بجای آورد. مثل اینکه شخصی نذر می‌کند که در روز معینی به سفر برود. سفر آن روز بخاطر نذر واجب تعیینی می‌گردد از طرف دیگر برگردن این شخص کفاره است اگر مکلف آن روز معینی که می‌بایست به سفر برود روزه بگیرد که واجب تخییری است بنابر اقتضاء روزه او فاسد و بنابر عدم اقتضاء روزه او صحیح است.

این خلاصه ثمره مسئله ضدّ خاصّ بود که مرحوم شیخ بهائی و نائینی آنرا قبول ندارند.<sup>۱</sup>

## ترتّب (۱)

### مقدمه:

### نکته ۱:

#### چند مسئله فقهی:

- ۱- ترک اداء دین و خرج پول در عزای امام حسین علیه السلام
- ۲- ترک نجات غریق و انجام صلوٰه.
- ۳- ترک واجب مضیق (إزالة نجاست از مسجد) و انجام واجب موسّع (صلوٰه)
- ۴- ترک واجب معین (مسافرت واجب) و انجام واجب مخیر (انجام صوم در خصال کفاره)

### نکته ۲:

این چهار مشکل در جائی است که:

اولاً: امر بشی اقتضای نهی از ضدّش را دارد.

ثانیاً: صحّت عبادت وابسته به وجود امر است. أمّا اگر امر بشی اقتضای نهی یا ضدّش را ندارد و صحّت عبادت وابسته به وجود امر نیست دیگر این چهار مشکله فقهی بوجود نمی‌آید.

### نکته ۳:

در طول بحث ترتّب، چهار مشکل را تحت عنوان - تقدّم مهم بر اهمّ - می‌آوریم.

### نکته ۴:

ما در مشکله فقهیه اربعه متوصّل به ترتّب می‌شویم و تنها کار ترتّب درست کردن امر به فعل مهمّ عبادی است.

بحث ترتّب در جائی است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّش، نباشد و إلا اگر مقتضی نهی از ضدّش باشد لازمه‌اش اجتماع امر و نهی در شیء واحد و با عنوان واحد می‌شود و آن محال است. به اینصورت که نهی از فعل مهمّ شده و ترتّب امر به فعل مهمّ می‌کند لذا اجتماع امر و نهی در فعل مهمّ پیش می‌آید و آن محال است.

پس ترتّب یعنی رتبه بندی.

به عبارت دیگر: امر به اهمّ در رتبه اول و امر به مهمّ در رتبه دوّم. مثلاً مکلف امر به ازاله را که امر است عصیان می‌کند لذا امر به صلوٰه که مهمّ است بر مکلف فعلی می‌شود.

<sup>۱</sup> إن مسألة الترتّب من المسائل الحديثة، و ليس لها في كتب القدماء ذكر و لا أثر. و أول من التزم به هو المحقق الثاني ثمّ كاشف الغطاء. و فضله المجدد الشيرازي، ثمّ رتبه السيد الفشاركي، و ارتضاه جلّ المتأخّرين. راجع عنه: جامع المقاصد ۵: ۱۲-۱۳؛ كشف الغطاء: ۲۷؛ تقريرات المجدد الشيرازي ۲: ۲۷۳-۲۸۲؛ الرسائل الفشاركية: ۱۸۴-۱۸۹، فوائد الأصول ۱: ۳۳۶؛ تحایة الدرایة ۱: ۴۴۵.

**مطلب اول:****مرحله ۱:****آیا ترتب امکان دارد یا خیر؟**

عده‌ای قائل به بطلان ترتب هستند.

**دلیل:** چون ترتب را مستلزم محال می‌دانند.

**توضیح:** ازاله که امر اهم است، در دو صورت فعل و ترک، فعلی است، و انجام آن واجب است و فعلیت دارد. حال اگر ما قائل به فعلی بودن امر مهم شویم، لازم می‌آید دو امری که ضدین است در آن واحد فعلی باشند. یعنی در همان آن که ازاله، فعلیت دارد در صورت ترتب صلوة هم فعلیت داشته باشد. لذا امر به ضدین در آن واحد محال است.

**ردّ قائلین به بطلان ترتب:**

قید (فی آن واحد) مربوط به ضدین نیست بلکه مربوط به امر است. لذا امر به ضدین در آن واحد محال نیست چراکه نظر مولا از امر به ضدین، جمع ضدین در آن واحد نیست بلکه این است که اگر مکلف امر به ازاله را عصیان کرد، صلوة را باید انجام دهد، و مفروض این است که امر به مهم مشروط به ترک اهم است و در صورت انجام اهم، مهم مثل مباحات نسبت به مکلف است. حال اگر بر فرض محال جمع بین ضدین شد، و مکلف در آن واحد هم اهم و هم مهم را انجام دهد، در اینصورت فعل مهم، مطلوبیت را نخواهد داشت و انجام آن مطلوب نخواهد بود.

**مرحله ۲:****آیا ترتب واقع می‌شود یا خیر؟**

**بله؛** چون اهم بدون مزاحم، حکم مستقل دارد و ایضاً مهم، و دلیل هر یک اطلاق دارد (مثلاً دلیل ازاله می‌گوید باید ازاله انجام شود چون صلوة انجام شود و چه انجام نشود و ایضاً صلوة) اما زمانیکه اهم و مهم مزاحم هم می‌شوند، ترتب واقع می‌شود و اهم مقدّم بر مهم می‌شود لذا ما از اطلاق دلیل مهم صرف نظر می‌کنیم اما نه از اصل دلیل. و مهم مقید می‌شود به ترک ازاله، بنابراین با ترک ازاله مهم فعلیت پیدا می‌کند و الضرورات إنّما تقدّر بقدرها، یعنی مزاحمت بین اهم و مهم ناشی از اطلاق و عمومیت مهم است<sup>۱</sup> و این است معنای ترتب.

**مطلب دوم:****و الحاصل.**

ترتب با دلالت اشاره که دلالت عقلی می‌باشد ثابت می‌شود به این کیفیت که چند تا مطلب در کنار هم قرار می‌گیرد و سرانجام ترتب به دلالت عقلی به اثبات می‌رسد و مسأله ترتب جزء ملازمات عقلیه غیر مستقله خواهد بود، اولاً: امر ازل النجاسة و امر صلّ صلوة الظهر مقتضی آن است که ازاله و الصلوة انجام شود. ثانياً: عقل حکم می‌کند که جمع بین ازاله و صلوة محال است و باید اهم مقدّم بر مهم باشد.

۱ و ضرورت ایجاب می‌کند که از اطلاق دلیل مهم صرف نظر کنیم.

ثالثاً: بخاطر رفع مزاحمت از اطلاق دلیل (صلّ) صرف نظر می‌شود و در فرض ترک اهمّ اصلِ دلیلِ صلوٰه باقی بوده و فعلی می‌باشد و سرانجام ثابت می‌شود که فعلیّت دلیل (صلّ) مشروط به ترک اهمّ است و این اشتراط مدلول هر دو امر با ضمیمه حکم عقل خواهد بود و نوع دلالت، دلالت اشاره است که مربوط به عقل می‌باشد. و بالأخره ثابت می‌شود که وقوع ترتّب دلیل دارد که به دلیل اشاره بر آن دلالت می‌کند. بنابراین مسئله ترتّب هم امکان عقلی دارد و هم واقع شده است.

## المسألة الرابعة: اجتماع الأمر و النهي

### سه نظریه در مسئله:

- ۱- اکثر متأخرین و مظفر: جائز است.
- ۲- اکثر علماء شیعه: جایز نیست.
- ۳- محقق اردبیلی: عرفاً ممتنع است ولی عقلاً جایز است.

### مقدمه:

### توضیح دو اصطلاح:

۱. **تکلیف المَحَال:** یعنی خودِ تکلیف و امر و نهی کردن محال است، چون لازمه‌اش اجتماع نقیضین در إرادة مولی می‌باشد.  
در تکلیف المَحَال همه علماء (عدلیه و اشاعره) اتفاق بر امتناع آن دارند.
۲. **تکلیف بالمَحَال:** یعنی خود تکلیف و امر یا نهی کردن محال نیست چون لازمه‌اش اجتماع نقیضین درخواستی مولی نیست ولی متعلق تکلیف محال است یعنی چیزی که امر رفته روی آن محال است - مثل إمس فی الماء، تر إلی السماء - در تکلیف بالمَحَال دو نظریه است:
  - ۱- نظریه عدلیه (امامیه و معتزله): جایز نیست.
  - ۲- نظریه اشاعره: جایز است. (و لذا می‌گویند تکلیف بما لا یطاق از طرف خدا جایز است).

### اشکال بی‌فایده بودن مسئله اجتماع

این بحث که آیا اجتماع امر و نهی در یک عمل جایز است یا جایز نیست بحث بیهوده‌ای است.  
دلیل:

**صغری:** اجتماع امر و نهی در یک عمل لازمه‌اش التکلیف المحال است.

**کبری:** و التکلیف المحال در نزد همگان ممتنع است.

**نتیجه:** اجتماع امر و نهی در یک عمل ممتنع است.

پس مبنای نزاع علماء چیست؟

### جواب از اشکال:

عنوانی که در اوّل مسئله بکار رفته است از عناوینی است که سبب توهم بیهوده بودن بحث می‌شود لذا باید عنوان را توضیح دهیم، با توضیح کلمات: اجتماع، واحد، جواز و قید مندوحه.

### توضیح اجتماع امر و نهی

#### نکته ۱:

اجتماع امر و نهی، یعنی امر مولی روی عنوانی رفته است که:

اوّلًا: مستقل است، یعنی ربطی به عنوان دیگر ندارد.



ثانیاً: در خارج از ذهن دارای افرادی است (مثل صلّ).

و نهی مولی نیز بر روی عنوانی رفته است که:

أولاً: مستقل.

ثانیاً: در خارج از ذهن دارای افرادی است (مثل دار غصبی)، و مکلف می‌تواند بین این دو عنوان جمع نکند ولی

بسوء اختیار بین این دو عنوان جمع می‌کند، یعنی یک عمل انجام می‌دهد که هر دو عنوان بر آن

صادق است در اینجاست که گفته می‌شود امر و نهی در عمل واحد جمع شده است نه اینکه یک

عمل با یک عنوان در آن امر و نهی جمع شده است.

## نکته ۲:

اجتماع و جمع شدن دو عنوان ۲ نوع است:

۱- اجتماع موردی. (یعنی دو عمل همزمان با هم از مکلف صادر می‌شود).

✓ این قسم از اجتماع محل بحث نیست و لذا علماء اصول اتفاق نظر بر جواز آن دارند و مکلف با

انجام این دو عمل، هم مطیع و هم عاصی است. مثل نظر به زن اجنبیه در حین صلوئه.

۲- اجتماع حقیقی. (یعنی یک عمل از مکلف صادر می‌شود که دو عنوان بر آن صادق است).

✓ این قسم محل بحث است، و لذا بحث می‌شود که آیا اجتماع امر و نهی در این یک عمل جایز

است یا جایز نیست.

## توضیح واحد

واحد دارای دو معنا است:

۱. گاهی واحد در مقابل متعدّد است.

متعدّد یعنی دو عمل که در خارج دو وجود دارد و واحد یعنی یک عمل که در خارج یک وجود دارد، ولی در

این یک عمل دو عنوان جمع شده است. ولی عملی که در آن دو عنوان جمع شده است دو صورت دارد:

۱- گاهی کلی است.

مثلاً صلوئه در دار غصبی.

۲- گاهی جزئی است.

مثلاً این صلاه در این دار غصبی.

۲. گاهی واحد در مقابل کلی است. قهراً مراد از واحد، جزئی است.

مراد از واحد در محل بحث، معنای اول است و چون معنای اول مراد است به دو نتیجه می‌رسیم:

## نتیجه اول: ردّ صاحب معالم و صاحب فصول.

این دو نفر قائلند که بحث عمل جزئی است که دو عنوان در آن جمع شده است.

این کلام باطل است.<sup>۱</sup>

۱ (چون عمل واحد که در مقابل متعدّد است، دو حالت دارد:

## نتیجه دوم: خارج شدن واحد بالجنس از محل بحث

واحد بالجنس از محل بحث خارج است. چون واحد بالجنس یعنی عمل متعدّد است ولی جنس آنها واحد است. مثل سجده برای بُت و سجده برای خدا، که واحد بالجنس هستند. در اینجا مانعی ندارد که یک عمل امر و عمل دیگر نهی داشته باشد.

## توضیح جواز

معانی کلمه جواز:

- ۱- جواز بمعنای امکان عقلی در مقابل امتناع عقلی.
  - ۲- جواز بمعنای حسن عقلی در مقابل قبح عقلی.
  - ۳- جواز بمعنای إباحه که یکی از احکام شرعیّه خمسّه است.
  - ۴- جواز بمعنای احتمال.
- ✓ مراد از جواز در محل بحث معنای اول یا دوم است.<sup>۱</sup>

## تحریر محلّ النزاع

### بیان اجمالی محل بحث

با توضیح کلمات اجتماع، واحد و جواز اجمالاً محل نزاع روشن می‌شود. بحث در جایی است که یک عمل باشد و دو عنوان در آن جمع شده باشد که یکی واجب و دیگری حرام است. آنگاه بحث می‌شود آیا اجتماع امر و نهی در این یک عمل ممکن است یا ممکن نیست که در مسئله دو نظریه مشهور وجود دارد:

- ۱- عده‌ای می‌گویند ممکن است.
- ۲- عده‌ای می‌گویند غیر ممکن است.

### مقدمه:

### نکته ۱:

متعلّق احکام و تکالیف و دستورات عنوان (امر ذهنی) و طبیعت کلیّه است که جایگاه آن در ذهن می‌باشد. متعلّق عمل خارجی و معنون نیست ولی بحث در این است که آیا حکم از عنوان به معنون و عمل خارجی سرایت می‌کند یا خیر. که در مسئله دو نظریه است:

- ۱- سرایت می‌کند.
- ۲- سرایت نمی‌کند.

۱- یا کَلِّی است. مثل صلوة فی دار الغصیی.

۲- یا جزئی است. مثل این صلوة در این دار غصیی

۱ (چون هر دو معنا با هم نمی‌شود و استعمال لفظ در بیش از یک معنا، پیش می‌آید).

**نکته ۲:**

بر فرد قائل شدن به سرایت و تعدی این بحث مطرح می‌شود که آیا تعدد عنوان، سبب تعدد معنون و عمل خارجی می‌شود یا خیر؟ که در مسئله دو نظریه است:

- ۱- تعدد عنوان، سبب تعدد معنون و عمل خارجی می‌شود.
- ۲- مظفر: تعدد عنوان، سبب تعدد معنون و عمل خارجی نمی‌شود.

**اساس قول بجواز****اساس اول:**

اجتماع امر و نهی جایز است. چراکه متعلق امر و نهی عنوان است و امر و نهی از عنوان به عمل خارجی و معنون سرایت نمی‌کند. بنابراین طبق این احتمال، اصلاً اجتماعی نیست تا بخواهیم بگوئیم اجتماع امر و نهی هست یا نه. سالبه به انتفاء موضوع.

**اساس دوم:**

اجتماع امر و نهی جایز است. متعلق امر و نهی عنوان است و امر و نهی از عنوان سرایت به معنون می‌کند و تعدد عنوان، سبب معنون می‌شود.  
✓ طبق این مبنا اجتماع امر و نهی، اجتماع موردی است.

**اساس قول به امتناع**

اجتماع امر و نهی جایز نیست. چراکه امر و نهی از عنوان به معنون سرایت می‌کند ولی تعدد عنوان، سبب تعدد معنون نمی‌شود. پس یک عمل خارجی است که دارای امر و نهی می‌باشد و این محال است چون تکلیف المَحَال است.

**نیکو بودن تعبیر صاحب معالم برای قول به امتناع**

صاحب معالم می‌گوید: امتناع توجه الأمر و النهی إلى شئ واحد، نه، امتناع اجتماع الأمر و النهی إلى شئ واحد. صاحب معالم می‌گوید إرادة و توجه مولى به امر و نهی ممنوع است یعنی اصلاً امر و نهی ندارد چون تکلیف المحال است. ولی در تعبیر دوم، امر و نهی صادر می‌شود اما در عمل واحد جمع نمی‌شود.

**جایگاه مسئله اجتماع در بین مسائل اصولیه**

مسئله اجتماع امر و نهی دارای دو ویژگی است:

- ۱- از مسائل علم اصول است نه علم فقه و نه علم کلام.
- ❖ چون معیار اصولی بودن یک مسئله، در مسئله اجتماع امر و نهی وجود دارد.
- ۲- از غیر مستقلات عقلیه است.
- ❖ چون تعریف غیر مستقلات عقلیه بر مسئله اجتماع امر و نهی صادق است. توضیح:  
در مسئله اجتماع امر و نهی دو نظریه مشهور است:

(۱) قول به امتناع.

✓ طبق این نظریه مسئله اجتماع صغری برای یک کبری عقلی می‌شود. به اینصورت:

**صغری:** زمانیکه مکلف بین عنوان مأمور به و عنوان منهی عنه، در شیء واحد جمع کرد، اگر هم امر

و هم نهی به فعلیت خود باقی باشند لازمه‌اش اجتماع امر و نهی در شیء واحد می‌شود.

**کبری:** و لکن اجتماع امر و نهی در شیء واحد مُحال است چون لازمه‌اش تکلیف المحال است.

**نتیجه:** پس هم امر و هم نهی به فعلیت خود باقی نیستند، بلکه شیء واحد هم یا امر دارد و یا نهی

دارد.

(۲) قول به جواز.

✓ طبق این نظریه مسئله اجتماع امر و نهی صغری برای کبری عقلی نمی‌شود و لذا طبق این نظریه

مسئله اجتماع از غیر مستقلات عقلیه نیست.

### نکته: جواب از اشکال مقدر

برای غیر مستقلات عقلیه شدن مسئله اجتماع، لازم نیست این مسئله بر طبق تمامی اقوالی که در آن است از غیر

مستقلات باشد بلکه طبق یک نظر هم که از مستقلات باشد، کافی است.

### اشکال صاحب کفایه در بیان محل نزاع

در تعیین محل نزاع در مسئله اجتماع دو نظریه است:

۱- **نظریه مصنف و جمعی از محققین:** نزاع در جواز و عدم جواز است. یعنی نزاع در این است که آیا اجتماع امر

و نهی در فعل واحد جایز است یا جایز نیست؟

و مسئله تعدد و عدم تعدد معنون و عمل خارجی، دلیل و علت برای نزاع است، طبق قول به سرایت. یعنی طبق

سرایت اگر قائل به تعدد معنون شویم قائل به جواز اجتماع می‌شود و اگر قائل به عدم تعدد معنون شویم قائل

به عدم جواز اجتماع می‌شویم.

۲- **نظریه صاحب کفایه:** نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی در این است که آیا تعدد عنوان سبب تعدد معنون

می‌شود یا خیر؟

### هذا مردود بدلیلین

#### دلیل اول:

از قدیم علماء نزاع را روی جواز و عدم جواز برده‌اند.

#### دلیل دوم:

این تعدد و عدم تعدد معنون علت برای نزاع طبق قول به سرایت است، نه اینکه خودش محل نزاع باشد.

پس صاحب کفایه علت و مبنای نزاع را با خود نزاع خلط فرموده‌اند.

## قید المندوحه

نزاع علماء در مسئله اجتماع امر و نهی، در صورتی است که قید مندوحه باشد. یعنی مکلف بتواند، مولی را در غیر ماده اجتماع اطاعت کند و به عبارت دیگر مکلف راه فرار از جمع کردن بین مأمور به و منهی عنه را داشته باشد. و به عبارت سوم مجبور به جمع بین این دو عنوان نباشد.

## دلیل بر لزوم این قید

چون اگر مندوحه نباشد تمام علماء اتفاق نظر دارند بر اینکه اجتماع امر و نهی جایز نیست، بخاطر اینکه در صورت عدم مندوحه اطاعت هم امر و هم نهی ممکن نیست و چون اطاعت هر دو ممکن نیست هر دو فعلی نمی تواند بشود و چون هر دو نمی تواند فعلی بشود پس اجتماع امر و نهی نمی تواند محقق بشود بنابراین اجتماع امر و نهی در صورت مندوحه است.

## دو نظریه در لزوم و عدم لزوم قید مندوحه

۱- نظریه صاحب کفایه: این قید لازم نیست.

دلیل: بحث در مسئله اجتماع فقط در این جهت است که آیا تعدد عنوان سبب تعدد معنون می شود یا خیر؟

✓ اگر قائل به تعدد معنون شویم قائل به جواز اجتماع امر و نهی می شویم چه مندوحه باشد و چه نباشد. و به عبارت دیگر اگر قائل به تعدد معنون شویم، قائل به جواز اجتماع امر و نهی می شویم اگر چه از جهت دیگر جائز نباشد (مندوحه نبودن) ولی آن جهت دیگر محل بحث نیست.

✓ اگر قائل به تعدد معنون نشویم، قائل می شویم که اجتماع امر و نهی جایز نیست که مندوحه باشد و چه نباشد. بنابراین احتیاجی به قید مندوحه نیست. و به عبارت دیگر مسئله اجتماع امر و نهی مربوط به مقام تکلیف و صدور امر و نهی از ناحیه مولاست و مندوحه و عدم مندوحه مربوط به مقام امتثال مکلف است.

۲- نظریه مصنف: این قید لازم است.

دلیل: بحث در مسئله اجتماع امر و نهی، در جواز و عدم جواز اجتماع است. اعم از اینکه علت جواز و عدم جواز،

تعدد و عدم تعدد معنون باشد و یا علت دیگری باشد (هم مندوحه و هم غیر مندوحه) بنابراین صوری که نزاع در آنها نیست، مثل صورت عدم مندوحه از محل بحث خارج است، لذا بحث را مقید به مندوحه کرد. به عبارت دیگر مسئله اجتماع امر و نهی هم مربوط به مقام تکلیف و هم مربوط به مقام امتثال است.

## فرق بین دو باب تعارض و تراحم و مسأله الاجتماع

در علم اصول سه باب است که گاهی با هم مشتبه می شود که عبارتند از:

«باب تراحم»

«باب تعارض»

«باب اجتماع امر و نهی»

## توضیح مشتبه شدن

• تعارض گاهی بین دو دلیلی است که نسبت عام و خاص من وجه بین دو دلیل است.

مثل: «اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق»

- تزامم گاهی بین دو دلیل است که نسبت بین این دو دلیل عام و خاص من وجه است.  
مثل: «صلِّ و لا تغصب در صورت عدم مندوحه»
  - باب اجتماع امر و نهی منحصراً در موردی است که بین دو دلیل نسبت عام و خاص من وجه است.  
مثل: «صلِّ و لا تغصب در صورت عدم مندوحه».
- در اینجاست که این سه باب با یکدیگر مشتبه می‌شوند.  
در فرق گذاری بین این سه باب، سه نظریه است:

۱- مصنف.

۲- صاحب کفایه.

۳- نائینی.

### مقدمه. عام

عام بر سه قسم است:

- ۱- **عام استغراقی:** حکم برای تمام افراد ثابت است، به طوریکه برای هر فردی یک اطاعت و یک عصیان است. عام استغراقی اگر چه در ظاهر یک خطاب است ولی همین یک خطاب، به تعداد افراد، تبدیل به خطابات متعدّد می‌شود.
- ۲- **عام بدلی:** حکم برای تمام افراد ثابت نیست، بلکه برای یک فرد لا علی التعیین ثابت است که این یک فرد قابلیت صدق بر هر یک از افراد - علی البدل - دارد. مثل: اکرم العالم، صلوٰه ظهر (در خانه، مسجد، ...)
- ۳- **عام مجموعی:** محل بحث نیست.

### فرق گذاری مصنف بین سه باب تعارض، تزامم، اجتماع

این فرق گذاری در ضمن دو مرحله انجام می‌شود:

#### مرحله ۱:

نسبت عموم و خصوص من وجه بین متعلّق امر و متعلّق نهی در صورتی متصور است که این دو متعلّق دارای یک ماده اجتماع و دارای دو ماده افتراق باشد. مثل: اکرم العلماء و لا تکرم الفساق - صلِّ و لا تغصب.

#### مرحله ۲:

عنوانی که متعلّق امر و نهی قرار گرفته است دو صورت دارد:

- ۱- یک مرتبه این عنوان بصورت عام استغراقی در نظر گرفته شده است که شامل هم ماده اجتماع و هم ماده افتراق می‌شود.

✓ در اینصورت امر و نهی داخل در باب تعارض می‌شوند و متعارضان می‌گردند. مثل: اکرم العلماء، لا تکرم الفساق.

**دلیل:** ویژگی باب تعارض این است که هر یک از امر و نهی، صدور دیگری را از ناحیه شارع نفی کند. (امر می‌گوید نهی از طرف شارع صادر نشد و نهی می‌گوید، امر ...) و این ویژگی در امر و نهی در ما نحن

فیه وجود دارد چون امر به دلالت تضمّنی، دلالت بر وجوب اکرام مادّه اجتماع (عالم فاسق) دارد و به دلالت التزامی، دلالت دارد بر اینکه نهی (لاتکرم الفساق) نسبت به مادّه اجتماع صادر نشده است. و هكذا نهی.<sup>۱</sup>

۲- یک مرتبه این عنوان بصورت عامّ بدلی در نظر گرفته شده است. مثل: صلّ و لا تغصب. ✓ در اینصورت:

اولاً: امر و نهی داخل در باب تعارض نمی شود و متعارضان نمی گردند.

دلیل: امر ظهور در مادّه اجتماع ندارد تا به دلالت تضمّنی، دلالت بر وجوب مادّه اجتماع کند و به دلالت التزامی صدور نهی را نسبت به مادّه اجتماع نفی نماید. و هكذا نهی، ظهور در مادّه اجتماع ندارد تا به دلالت تضمّنی، دلالت بر حرمت مادّه اجتماع کند و به دلالت التزامی صدور امر را نسبت به مادّه اجتماع، نفی نماید پس تعریف تعارض بر امر و نهی صادق نمی باشد. به عبارت دیگر: صلوة به دلالت تضمّنی شامل صلوة فی دار غصبی نمی شود چونکه صلّ ظهور در صلوة در دار غصبی ندارد و علّت عدم ظهور، عدم شمول صلوة در دار غصبی از افراد صلّ می باشد یعنی احتمال دارد مادّه اجتماع جزء افراد صلّ باشد و احتمال دارد نباشد. و به دلالت التزامی صلوة صدور لا تغصب را نسبت به مادّه اجتماع نفی نمی کند. و هكذا لا تغصب.

✓ پس امر و نهی متعارضان نیستند چونکه نسبت به هم اجنبی هستند یعنی هر یک از امر و نهی به دلالت التزامی متعارض نفی حکم دیگری نمی شوند. نه تنها به دلالت التزامی بین امر و نهی تعارض نیست بلکه به دلالت مطابقی هم تعارض نیست.

### نکته:

عناوینی که عامّ استغراقی هستند به این دلیل داخل در باب تراحم و اجتماع امر و نهی نمی شوند که هر یک از امر و نهی وجود دیگری را از ناحیه مولی نفی و صدورش را منع می کند. صدور هر یک نسبت به مادّه اجتماع (که در دو عنوان به سبب، نسبت عموم و خصوص من وجه)

ثانیاً: اگر مکلف بین این دو عنوان در عمل واحد جمع کرد، دو صورت دارد:

۱- یک مرتبه برای مکلف مندوحه از جمع وجود دارد.

✓ در اینصورت امر و نهی داخل در مسئله اجتماع امر و نهی می شوند، و قواعد این مسئله بر آن پیدا می شود.

۲- یک مرتبه برای مکلف مندوحه از جمع وجود ندارد.

✓ در اینصورت امر و نهی داخل در باب تراحم می شوند، و قواعد این مسئله، بر آنها پیاده می شود.

### مقدمه

مناطق حکم: بمعنای علّت حکم است، پس مناط وجوب به معنای علّت وجوب است که همان مصلحت می باشد.

## فرق گذاری کفایه بین سه باب

ماده اجتماع دو صورت دارد:

۱- یک مرتبه ما احراز کرده ایم که در ماده اجتماع هم مناط امر است و هم مناط نهی است.

✓ در این صورت امر و نهی داخل در باب اجتماع می شوند و از باب تعارض خارج می گردند.

**دلیل:** چون ویژگی باب تعارض بر امر و نهی در این صورت صادق نیست.

۲- یک مرتبه ما احراز نکرده ایم که در ماده اجتماع هر دو مناط است؛ بلکه علم اجمالی به وجود یکی از دو مناط داریم.

✓ در این صورت امر و نهی داخل در باب تعارض می شوند و از باب اجتماع امر و نهی خارج می گردند.

**دلیل:** بخاطر علم اجمالی به امر و نهی در اصل ظهور با هم تعارض دارند یعنی اجمالاً می دانیم که ماده

اجتماع یا فقط دارای مناط امر است و مناط نهی ندارد و در نتیجه نهی نسبت به آن صادر نشده

است و هكذا در طرف نهی. و این ویژگی باب تعارض است.

### سؤال:

احراز مناط هر دو حکم از کجا حاصل می شود؟

### جواب:

از دو راه:

۱- از قرائن خارجیّه مثل إجماع.

۲- از مطلق بودن امر و نهی.

### نکته ۱:

کفایه معیار فرق بین باب تعارض و باب اجتماع را احراز و عدم احراز ملاک و مناط در ماده اجتماع قرار داده است.

ولی ما (مظفّر) وجود و عدم وجود دلالت التزامیه قرار دادیم.

### نکته ۲:

ممکن است بین معیار ما (مظفّر) و معیار صاحب کفایه تلازم باشد به این معنا که معیار ما ملزوم و معیار صاحب کفایه لازم باشد.

### مقدمه

حیثیت بمعنای جهت و عنوان است.

حیثیت بر دو نوع است:

۱- حیثیت تعلیلیّه: آن است که متعلق حکم و تکلیف، ذات (زید) است و جهت و عنوانی که وجود دارد علت

برای حکم است. - پس امر و نهی می رود روی ذات، و عنوان علت حکم است - .

**مثال:** اکرم العالم، لا تکرم الفاسق.



۲- حیثیت تقییدیه: آن است که متعلق حکم و تکلیف، همان جهت و عنوانی است که وجود دارد. یعنی امر و نهی روی عنوان می‌رود، اگر عنوان بود، امر و نهی می‌باشد و إلا فلا. مثال: صلِّ، لا تغصب.

### فرق گذاری نائینی بین ابواب ثلاثه

این دو جهت و دو عنوانی که در عام و خاص من وجه وجود دارد، دو صورت دارد:

۱- گاهی حیثیت تعلیلیه هستند.

✓ در اینصورت امر و نهی داخل در باب تعارض می‌شوند.

دلیل: متعلق امر در اینصورت ذات است و متعلق نهی نیز ذات است. و چون ذات و موضوع و متعلق واحد،

نمی‌تواند دارای هم امر و هم نهی باشد، لذا هر یک از امر و نهی صدور دیگری را نسبت به ماده

اجتماع، نفی می‌کند و این تعارض است.

۲- گاهی حیثیت تقییدیه هستند.

✓ در اینصورت:

اولاً: امر و نهی بخاطر تعدد موضوع و متعلقشان، متعارضان نیستند.

ثانیاً: مسأله دو صورت دارد:

(۱) وجود مندوحه.

✓ در این حالت امر و نهی وارد باب اجتماع امر و نهی می‌شوند.

(۲) عدم وجود مندوحه.

✓ در این حالت امر و نهی داخل در باب تراحم می‌شوند.

### اشکال مصنف بر نائینی

اگر دو جهت و دو عنوانی که نسبت بینهما عام و خاص من وجه هست، حیثیت تقییدیه بودند ولی امر و نهی بصورت عام استغراقی بود، در اینصورت امر و نهی داخل در باب تعارض می‌شوند و نوبت به باب تراحم و اجتماع نمی‌رسد.

### عقیده مصنف در مسأله اجتماع امر و نهی

اجتماع امر و نهی جایز است.

دلیل: دلیل ما مبتنی بر سه نکته (مجموعاً) است. بعد از قبول سه نکته، بخوبی روشن می‌شود که در مسئله اجتماع،

اجتماع امر و نهی جایز است.

### نکته ۱:

متعلق احکام و امر و نهی، عنوان و امر ذهنی است و نه معنون و عمل خارجی.

پایاده کردن این مدعی (که متعلق امر ذهنی است) در مسئله شوق.

شوق یعنی میل و رغبت که از حالات باطنی و درونی می‌باشد. شوق احتیاج به متعلق دارد، ولی متعلق

آن هرگز معنون و عمل خارجی نیست. به دو دلیل:

**دلیل ۱:**

اگر متعلق شوق، معنون و عمل خارجی باشد (مجتهد شدن که در خارج موجود نیست) دو صورت دارد:

۱- یک مرتبه عمل خارجی در حال عدم، متعلق شوق است.

✓ این صورت باطل است.

**دلیل بطلان:**

شوق از حالات درونی است، که احتیاج به متعلق دارد که قوام و هستی شوق به متعلقش می‌باشد، حال اگر متعلق شوق عمل خارجی معدوم باشد لازم‌هاش این است که:

**اولاً:** قوام و هستی امر موجود (شوق) به امر معدوم (عمل خارجی معدوم) باشد.

و این محال است. (این عبا را از کجا آوردی؟ از هیچ‌جا. و قیس علی‌هذا)

**ثانیاً:** با تحقق و وجود شوق در انسان یک نوع وجود و تحقق برای امر معدوم پیدا شود.

و این محال است.

۲- یک مرتبه عمل خارجی در حال وجود متعلق شوق است.

✓ این صورت نیز باطل است.

چون شوق به عمل خارجی، بمعنای میل به ایجاد عمل خارجی موجود است و این تحصیل حاصل محال است.

**دلیل ۲:**

**صغری:** شوق از امور نفسانیه است.

**کبری:** و هر امر نفسانی، احتیاج به متعلق دارد.

**نتیجه:** پس شوق احتیاج به متعلق دارد. و متعلق باید تناسب و سنخیت با شوق داشته باشد و عمل

خارجی تناسب با شوق که امر ذهنی است ندارد، بنابراین متعلق شوق عمل خارجی نیست بلکه

امر ذهنی و فرضی متعلق شوق می‌باشد.

**نظیر:**

شوق نظیر علم است.

(علم متعلق امر خارجی است (برج ایفل) پس وجود امر خارجی در علم حقیقی و در خارج مجازی است چون علم می‌رود روی امر خارجی، پس وجودش در ذهن حقیقی و در خارج مجازی است)

**نتیجه بحث در مسئله شوق**

برای متعلق شوق چهار صورت متصور است:

۱- متعلق شوق، موجود مطلق باشد. یعنی چیزیکه هم در ذهن و هم در خارج موجود است.

۲- متعلق شوق، معدوم مطلق باشد.

۳- متعلق شوق در ذهن معدوم و در خارج موجود باشد.

✓ این سه صورت باطل است.

۴- متعلق شوق در ذهن موجود و در خارج معدوم باشد.

معنای شوق به اینگونه متعلق، این است که انسان میل دارد به اینکه متعلق از صرف تصور وارد عالم خارج شود. پس متعلق شوق، از یک جهت موجود (ذهن) و از یک جهت معدوم (خارج) می‌باشد. تمام مطالبی که در باب شوق مطرح شد عیناً در باب طلب و اراده مولی نیز می‌آید. پس متعلق طلب و اراده امر ذهنی است.

### نکته ۲:

در نکته اول گفته شد که متعلق طلب (و جوب و حرمت، امر و نهی، تکلیف) عنوان و امر ذهنی است.

در این نکته گفته می‌شود که امر ذهنی دو صورت دارد:

۱- یک مرتبه امر ذهنی، بما هو هو در نظر گرفته می‌شود. یعنی امر و نهی شارع می‌رود روی امر ذهنی که ربطی به خارج و افرادش را ندارد.

مثل: الانسان نوع. انسان امر ذهنی است که بصورت بما هو هو در نظر گرفته می‌شود.  
یا الانسان کلی.

✓ این مورد قطعاً مراد ما نیست.

**دلیل:** چون امر و نهی شارع به چیزی تعلق می‌گیرد که دارای مصلحت و مفسده باشد و امر ذهنی مصلحت و مفسده ندارد، پس متعلق تکلیف قرار نمی‌گیرد. بلکه امر ذهنی آئینه است برای افراد خارجی.

**به عبارت دیگر:** امر و نهی تعلق به امر ذهنی می‌گیرد بعنوان اینکه حاکی از معنوی و عمل خارجی

است. امر ذهنی در حال وجود ذهنی، صحیح است. ولی امر ذهنی با آن وجود

ذهنی که دارد، غلط است.

### نکته ۳:

در نکته یک و دو، مصنف دارای دو مدعی شدند:

۲- متعلق، عنوان و امر ذهنی است.

۳- متعلق، امر ذهنی صرف نیست.

و بی‌ربط، به خارج نیست. بلکه امر ذهنی است که حکایت از فرد خارجی می‌کند و مرآة برای فرد خارجی می‌شود.

در این نکته ۳ گفته می‌شود:

متعلق امر و نهی فرد خارجی نیست تا امر و نهی از عنوان به معنوی سرایت کند بلکه مراد این است که متعلق امر و نهی عنوان است و فرد خارجی (صلوة خارجی) مصحح رفتن امر و نهی به عنوان است. و عنوان حاکی و حکایت کننده از معنوی است. و این معنوی مصحح است، نه اینکه خودش متعلق باشد. مثال: سه مثال برای روشن شدن این مطلب که متعلق حکم و امر ذهنی است و فرد خارجی و حاکمیت مصحح تعلق حکم به امر ذهنی است.

## مثال اول. الحرف لا يخبر عنه

مراد از الحرف، عنوان الحرف است ولی عنوانی که حاکی از افراد خارجیّه آن می‌باشد. پس افراد خارجیّه حرف و حاکی شدن عنوان از آنها مصحح ثبوت حکم (لا يخبر عنه) برای این عنوان است.<sup>۱</sup>

مصنّف بعد از تمام کردن سه نکته‌ای که دلیشان مبتنی بر آنها بود؛ دو مطلب را بیان می‌کند:

۱- قوله: و علی هذا يتضح.

کسانی که قائل به سرایت هستند، بین مصحح حکم (فرد خارجی و حاکی شدن عنوان از آن) و متعلق حکم خلط کرده‌اند.

۲- قوله: نعم إذا كان.

در اینکه مراد و مقصود قائلین به سرایت چیست، دو احتمال است:

(۱) یحتمل مرادشان این باشد که متعلق حقیقی و واقعی برای امر و نهی فرد خارجی است. چون فرد خارجی است که دارای مصلحت و مفسده است.

✓ اگر مراد قائلین به سرایت این احتمال باشد، کلامشان غلط است چنانکه در نکته اول اثبات شد.

(۲) یحتمل مراد قائلین به سرایت این باشد که متعلق حقیقی برای امر و نهی عنوان و امر ذهنی است ولی امر ذهنی که حاکی از فرد خارجی است و مرآة برای فرد خارجی است.

✓ اگر قائلین به سرایت، مرادشان این باشد مرادشان صحیح است، ولی از این مراد سرایت نتیجه گرفته

نمی‌شود. چون ما هم معتقد به همین مراد هستیم، در حالیکه قائل به سرایت نمی‌باشیم پس متعلق

امر و نهی عنوان و امر ذهنی است و متعلق مجازی فرد خارجی است، نظیر علم که متعلق حقیقی

آن صورت ذهنیه و متعلق مجازی آن فرد خارجی است.

از تمام بحث قول به جواز اجتماع دو نظریه گرفته می‌شود:

## نتیجه ۱:

سه نکته اثبات شد:

۱- متعلق امر و نهی عنوان و امر ذهنی است.

۱ (توضیح):

عملیات یک:

الحرف لا يخبر عنه.

منظور از الحرف، عنوان الحرف است و عنوان اسم است و از اسم خبر داده می‌شود. در حالیکه از الحرف خبر داده شده، به لا يخبر عنه، لا يخبر عنه صحیح است، چون عنوان در معنوی فانی است و از خصوصیت معنوی، لا يخبر عنه است.

عملیات دو:

حالکه عنوان فانی در معنوی شد. حکم برای روی افراد خارجی عنوان نمی‌رود. چراکه افراد خارجی عنوان (من و إلی و فی و ...) ربط بین دو نسبت هستند و از خصوصیات ربط، لا يخبر عنه، بودنست.

عملیات سه:

موضوع حکم عنوان است نه معنوی. چراکه اگر معنوی موضوع حکم باشد تحصیل حاصل پیش می‌آید. و چون عنوان - که امر ذهنی است - مصلحت و مفسده ندارد و حکم هم روی عنوان می‌رود. و متعلق غیر از عنوان نیست، لذا عنوان حاکی از معنوی می‌شود تا موضوع شدتش، صحیح باشد.

پس حکم به عنوانی تعلق گرفته که حاکی از افراد خارجی است، افرادی که دارای مصلحت و مفسده می‌باشند.)

۲- متعلق امر و نهی، عنوانی است که حاکی از فرد خارجی است.

۳- ما قائل به سرایت امر و نهی از امر ذهنی به فرد خارجی نیستیم.

بعد از اثبات این سه نکته روشن می‌شود که اجتماع امر و نهی جایز است. و معنای قول به جواز این است که متعلق امر یک عنوان و امر ذهنی است و متعلق نهی عنوان و امر ذهنی دیگر است. و مکلف بین این دو عنوان در یک عمل خارجی جمع کرده است. در اینجاست که گفته می‌شود: اللّازمُ غیرُ المُحال و المحال غیر اللّازم. یعنی آنچه که لازم می‌آید (عمل خارجی مجازاً دارای امر و نهی باشد) محال نیست و آنچه محال است (عمل خارجی حقیقتاً خودش دارای امر و نهی باشد نه عنوانین آن)

## نتیجه قول به جواز:

مکلف با انجام عمل خارجی هم مطیع و هم عاصی است.

## نتیجه ۲:

سه نکته:

۱- اجتماع امر و نهی جایز است چه تعدّد عنوان سبب تعدّد معنون بشود و چه نشود.

۲- اجتماع امر و نهی در صورتی جایز است که امر و نهی به صورت عامّ استغراقی نباشد، چون اگر امر و نهی بصورت عامّ استغراقی باشند امر و نهی داخل در باب تعارض است. پس قول ما به جواز اجتماع امر و نهی در صورتی است که امر و نهی بصورت عامّ بدلی باشد و مندوحه برای مکلف باشد.

۳- در قدرت دو نظریه است:

(۱) بعضی از اصولیون معتقدند که قدرت در متعلق امر اخذ شده است (عمل و قدرت = متعلق امر مرکب است).

✓ طبق این نظریه متعلق امر، عمل مقدور است. و ماده اجتماع (صلوه در دار غضبی) چون دارای نهی است، لذا مقدور شرعی برای مکلف نیست. و متعلق امر شامل ماده اجتماع نمی‌گردد و در نتیجه اجتماع امر و نهی محقق نمی‌شود.

(۲) بعضی از اصولیون (مظفر) معتقدند که متعلق امر در قدرت اخذ نشده است بلکه متعلق امر، ذات العمل و طبیعت است در اینجاست که عقل حکم می‌کند به اینکه طبیعت باید مقدور مکلف باشد تا متعلق امر قرار بگیرد ولی مقدور شدن طبیعت، مقدور بودن تمام افراد شرط نیست. بلکه همین که یک فرد از افراد طبیعت مقدور بود، تعلق امر به طبیعت صحیح است.

✓ طبق این نظریه متعلق امر، طبیعت است و طبیعت شامل ماده اجتماع می‌شود و در نتیجه اجتماع امر و نهی محقق می‌شود.

مرحوم مظفر قائل به این نظریه است و لذا معتقد به جواز اجتماع شده است.

(در فرض مجبور بودن مکلف، مظفر قائل به تراحم شد. از این قول مشخص می‌شود که مظفر قائل به نظریه دوم است. چون در تراحم هم امر است و هم نهی. و إلا اگر قائل به نظریه اول بود فقط ماده اجتماع، نهی داشت و فرض تراحم نامعقول می‌شد.)

**کلام نائینی:**

قدرت در متعلق امر اخذ شده است و چون خود امر مولی دلالت بر قدرت می کند لذا قدرت شرط شرعی است و علت اینکه خود امر دلالت بر قدرت می کند این است که غرض مولی از امر ایجاد انگیزه در مکلف برای انجام عمل است و ایجاد انگیزه برای انجام عملی که ممتنع است بی معناست، لذا عمل باید مقدور باشد. ✓ طبق این نظریه شامل ماده اجتماع نمی شود.

**جواب:**

ما بالوجدان می بینیم که متعلق امر مولی ذات العمل و طبیعت است و عقل دلالت بر مقدور بودن متعلق می کند. پس قدرت شرط عقلیه است نه شرعی. به عبارت دیگر، مرحوم نائینی می فرماید: قدرت در متعلق امر اخذ شده است. و چون خود امر شارع دلالت بر این قید (قدرت) می کند لذا این قید، شرط شرعی است.

**دلیل:** هدف از امر کردن شارع ایجاد انگیزه در مکلف برای انجام عمل است. و اگر کسی در این هدف دقت کند، بخوبی درک می کند که متعلق امر باید مقدور مکلف باشد. چون اگر متعلق مقدور نباشد ایجاد انگیزه در مکلف برای آن معقول نیست پس خود امر دلالت بر قدرت و مقدور بودن عمل می کند، نتیجه اینکه قدرت، شرط شرعی است.

**جواب مظفر:**

ما بالوجدان می بینیم در لسان دلیل امر بر روی طبیعت رفته است، در اینجاست که عقل حکم می کند که طبیعت باید مقدور مکلف باشد تا متعلق امر قرار بگیرد ولی مقدور شدن طبیعت به مقدور بودن تمامی افراد نیست بلکه یک فرد از طبیعت مقدور شد صحیح است که گفته شود طبیعت مقدور است. و در ما نحن فیه - صلوٰه در دار غصبی - مقدور نیست ولی افراد دیگر صلوٰه مقدور است و این مصحح تعلق امر به طبیعت است. (اشکال به مصنف: الشامل لا یفید و المفید لا یشمل).

امر ← طبیعت صلوٰه:

صلوٰه در غیر دار غصبی.

صلوٰه در دار غصبی.

حال در بحث اجتماع امر و نهی.

**الشامل** (طبیعت صلوٰه شامل ماده اجتماع می شود) **لا یفید** (برای تحقق اجتماع امر و نهی). و **المفید** (طبیعت با امر شامل ماده اجتماع شود تا اجتماع امر و نهی محقق بگردد) **لا یشمل** (چون عقلاً مقدور مکلف نیست).

**تعدد عنوان، تعدد معنون را موجب نمی شود.**

**نکته ۱:**

چون مصنف بر اساس مبنای اول (متعلق امر و نهی، عنوان و امر ذهنی است و امر و نهی سرایت به فرد خارجی نمی کند) قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدند، لذا بحث از تعدد و عدم تعدد معنون بر طبق این مبنا نمی شود.

**نکته ۲:****سؤال:**

بر فرض سرایت، آیا تعدّد عنوان سبب تعدّد معنون می‌شود یا خیر؟

**جواب:**

در مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱- نظریه مصنّف: در بعضی موارد تعدّد عنوان سبب تعدّد معنون است و در بعضی از موارد نیست.

۲- نظریه نائینی: در مسئله اجتماع امر و نهی تعدّد عنوان همیشه سبب تعدّد معنون است.

کلام میرزای نائینی در ضمن دو مرحله و یک نتیجه.

**مرحله ۱:**

دو عنوانی که نسبت بین آنها عامّ و خاصّ من وجه است از دو جهت بر ماده اجتماع صدق می‌کند نه از یک جهت. چون اگر از یک جهت صدق کنند، لازم‌اش این می‌شود که نسبت بین دو عنوان تساوی باشد (مثلاً اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق و ذات خارجی هم زید است. اگر دو عنوان عالم و فسق از یک جهت بر زید صادق باشد، لازم‌اش این است که عالم و فسق مساوی باشند. پس هر عالمی فاسق است و هر فاسقی عالم است)

**مرحله ۲:**

این دو جهتی که در ماده اجتماع وجود دارد، دو صورت دارد:

۱- گاهی این دو جهت حیثیت تعلیلیّه هستند.

✓ در اینصورت:

اولاً: این دو جهت مکثّر (دو تا کننده) موضوع و ذات و ماده اجتماع و فرد خارجی نیستند بلکه هر دو جهت بر موضوع واحد بار شده‌اند.

ثانیاً: امر و نهی داخل در باب تعارض می‌شوند، چون ویژگی باب تعارض بر این امر و نهی صادق است.

۲- گاهی این دو جهت حیثیت تقییدیه هستند.

✓ در اینصورت:

اولاً: این دو جهت مکثّر موضوع و ذات و فرد خارجی و ماده اجتماع هستند و لذا ترکیب بین این دو جهت در ماده اجتماع ترکیب انضمامی است یعنی دو حقیقت هستند که به یکدیگر ضمیمه شده‌اند کالججر فی جنب الإنسان.

ثانیاً: امر و نهی داخل در مسئله اجتماع امر و نهی می‌شوند در صورت مندوحه.

**نتیجه:**

در مسئله اجتماع امر و نهی، دو عنوان که بین آن دو نسبت عام و خاص من وجه است سبب تحقق بین دو حیثیت تقييدیه در ماده اجتماع می شود و دو حیثیت تقييدیه سبب، تعدد موضوع و ذات و فرد خارجی می شود. پس دو عنوان سبب تعدد موضوع می شود لأن سبب السبب = سبب. بنابراین: بطور کلی می توان گفت تعدد عنوان در مسئله اجتماع امر و نهی، سبب تعدد معنون است.

**دو اشکال بر میرزای نائینی****مقدمه، اشکال یک**

عنوان منتزع (کنده شده از ذات) و محمول (و حمل بر ذات می شود آن عنوان)، دو صورت دارد:

۱- عنوانی که محمول بالضمیمه است.

مثل: الجسم أبيض. (أبيض از جسم کنده شده و دوباره بر جسم حمل می شود اما حمل بدون ضمیمه أبيض به جسم نمی شود).

مثال: الإنسان موجود.

۲- عنوانی که محمول بالضمیمه است. (ضمیمه، یعنی خود ذات)

مثل: البياض أبيض. (عنوان أبيض را از البياض کندیم ولی لازم نیست یک بياض از خارج به البياض ضمیمه کنیم، بلکه ذات البياض کافی است از کندن أبيض از آن البياض).

**اشکال یک بر نائینی**

عنوان عامین من وجه نسبت به ماده اجتماع دو حالت دارند:

**حالت اول:**

گاه محمول بالضمیمه می باشد.

✓ کلام نائینی طبق این حالت صحیح است.

دلیل: چون ترکیب این دو خصوصیت که بر ذات ضمیمه شده اند و سبب انتزاع این دو عنوان از ذات

شده اند، ترکیب انضمامی می باشد. یعنی دو حقیقت هستند که به یکدیگر ضمیمه شده اند.

**حالت دوم:**

گاه محمول بالضمیمه، می باشد.

✓ طبق این حالت کلام نائینی صحیح نیست.

دلیل: چون این دو خصوصیتی که ذات (ماده اجتماع) واجد آنها می باشد. ترکیب بین این دو

خصوصیت، ترکیب اتحادی است. یعنی هر دو بر موضوع واحد بار شده اند، پس موضوع متعدد نیست.

**مقدمه، اشکال دو:**

عنوان دو نوع است:

۱- عنوان حقیقی: عنوانی که در خارج ما به ازاء و مطابق دارد. مثال: انسان - فرس.



۲- **عنوان اعتباری:** عنوانی که در خارج ما به ازاء و مطابق ندارد، بلکه صرف اعتبار و قرار داد شارع دو سایر عقلاء هستند. **مثال:** حرام - واجب - غصب - صلوة = از طرف شارع عدم = از طرف عقلاء مثل عدم عرب خراسانی در اینجا.

عنوان اعتباری دو صورت دارد:

یا کلی است = صلوة.

یا جزئی است = نسبت.

### اشکال دو بر نائینی

گاه دو عنوان حقیقی هستند.

✓ در اینصورت معنوی مسلم، متعدد است. مثل عنوان فرس و انسان.

گاه دو عنوان اعتباری هستند.

✓ در اینصورت معنوی مسلم، متعدد نیست. مثل عنوان صلوة و غصب.

(چراکه در خارج ما یک خم و راست شدن داریم، نه صلوة، بلکه شارع بر روی این اعمال، اعتبار صلوة کرده است).

### ثمره مسئله اجتماع امر و نهی

عمل مورد امر، دو حالت دارد:

۱- **توصّلی:** این مسئله ثمره عملی ندارد. مثل ازاله نجاست از لباس با آب غصبی.

۲- **تعبدی:**

(۱) بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی.<sup>۱</sup>

۱ ..... ۱

۱. یا تقدیم جانب نمی.

۱- مکلف عالم عامد است.

✓ نماز باطل است مطلقاً. (مطلقاً یعنی چه عبادت شدن عمل، احتیاج به امر فعلی - نقدی، بالفعل امر باشد - داشته باشد و چه صرف رجحان ذاتی - مصلحت - کافی باشد).

۲- مکلف جاهل مقصّر است.

✓ نماز باطل است مطلقاً. (مثل صورت اول)

۳- مکلف جاهل قاصر است.

دو نظریه می باشد:

(۱) مشهور گویند نماز صحیح است. چون در عبادت شدن عمل رجحان کافی است و جاهل قاصر (مثلاً پشت کوه است و از احکام دور است) بخاطر، بخاطر جهل و قصوری او قصد قربت بوسیله این رجحان ممکن است.

(۲) آقای خوئی می فرماید: نماز صحیح نیست. چون:

اولاً: امر فعلی ندارد (نقداً امر ندارد یا جانب امر مقدّم نشده)

ثانیاً: رجحان و مصلحت احراز شده، مسلم موجود نیست، بخاطر وجود دو احتمال.

۴- مکلف ناسی است.

✓ حکم آن مثل جاهل قاصر است.

۲. یا تقدیم جانب امر.

(۲) بنابر قول به جواز اجتماع امر و نهی.

نماز صحیح است. چون ما معتقدیم که اجتماع امر و نهی در مقام صدور جایز است (یعنی شارع می‌تواند امر کند به عنوانی و نهی کند به عنوانی دیگر، در حالیکه این دو عنوان دارای ماده اجتماع هستند.) و در مقام امثال مکلف نیز جایز است. (یعنی مکلف هم امر را انجام داد و هم نهی را، پس هم مطیع است و هم عاصی.)

### ثمره مسئله اجتماع امر و نهی طبق قول آقای خوئی

اجتماع امر و نهی.

۱- یا امتناع است.

✓ طبق این نظریه امر و نهی داخل در باب تعارض می‌شوند و قواعد باب تعارض بر امر و نهی پیاده می‌شود.

۲- یا جایز است.

✓ طبق این نظریه امر و نهی داخل در باب تراحم می‌شود و قواعد باب تراحم بر امر و نهی پیاده می‌شود.

### اشکال به ثمره قائلین به جواز طبق نظر خوئی

۱- اجتماع امر و نهی، تنها در مقام صدور جایز است نه در مقام امثال.

✓ در اینصورت ثمره صحیح است.

۲- اجتماع امر و نهی، هم در مقام صدور و هم در مقام امثال جایز است.

✓ در اینصورت ثمره صحیح نیست.

### اجتماع الأمر و النهی مع عدم المندوحة

مسئله اجتماع امر و نهی:

۱. با وجود مندوحه: تمام مطالب از ابتداء بحث، مربوط به این مقام است.

ما معتقدیم (مظفر) که:

اولاً: اجتماع امر و نهی در مقام صدور جایز است.

ثانیاً: در مقام امثال نیز جایز است.

۲. بدون وجود مندوحه: یعنی مکلف مجبور به جمع بین مأمور به و منهی عنه است.

و اجبار به جمع:

۱- یا مسبوق به اختیار نیست.

✓ امر و نهی داخل در باب تراحم می‌شوند.

دلیل: چون اطاعت هم امر و هم نهی محال است. و لذا بخاطر تکلیف بما لا یطاق هر دو فعلی

نمی‌شود. بلکه آنکه اهم است فعلی می‌شود. (الضرورة تتقدّر بقدرها) و این ویژگی باب تراحم

می‌شود.

۲- یا مسبوق به اختیار هست.

دو نکته قبل از بیان این صورت:

### --- «قوله: تنبيه» ---<sup>۱</sup>

#### نکته ۱:

اگر مکلف مجبور به کار حرامی می‌شود، سپس مجبور به انجام عبادتی گردد به طوریکه آن کار حرام مصداق و فرد آن عبادت شود.

✓ در اینصورت عبادت او صحیح است.

**دلیل:** با مجبور شدن مکلف به انجام حرام (غصب)، حرمت ساقط می‌شود چون اجبار حدّ و

مرز تکلیف (حرمت) است و با سقوط حرمت، امر به عبادت (صلی) بدون مزاحم می‌گردد.

لذا انجام عبادت به قصد امر یا قصد رجحان صحیح است.

### --- «قوله: نعم، یستثنی من ذلك ما لو كان ... الخ» ---<sup>۲</sup>

#### نکته ۲:

اگر امر و نهی بصورت عامّ استغراقی باشد در ماده اجتماع تعارض می‌کنند، آنگاه اگر برای نهی،

مرجّح باشد نهی فعلی می‌شود نسبت به ماده اجتماع و امر ساقط می‌شود.

✓ در اینصورت انجام عبادت باطل است. چون:

**اولاً:** عبادت امر فعلی ندارد.

**ثانیاً:** رجحان احراز شده مسلّم وجود ندارد، چون بعد از اینکه نهی مقدّم شد، امر مخصوص

به غیر ماده اجتماع می‌شود و شامل ماده اجتماع نمی‌گردد.

در علت عدم شمول دو احتمال است:

۱- یحتمل مصلحت ندارد ماده اجتماع.

۲- یحتمل امر دارد ولی مقدّم شدن نهی، مانع از شمول امر شده است.

#### کلام بعضی از علماء

بعد از اینکه مکلف مجبور به غصب شده، حرمت غصب ساقط می‌شود و امری که ساقط شده بود، فعلی می‌شود و

لذا انجام عبادت صحیح است.

#### جواب:

بوسیله تعارض امر ساقط شده است و چیزی که ساقط شده است، هرگز بر نمی‌گردد. لذا عبادت بدون امر

خواهد بود. برخلاف باب تزاحم که ابتداء اهمّ فعلی می‌شود و بعد از، از بین رفتن اهمّ، مهمّ فعلی می‌گردد.

پس در باب تعارض الساقط لا یعود و در باب تزاحم الساقط یعود.

۱ (ص ۳۴۲ - چاپ بوستان)

۲ (ص ۳۴۲ سطر بیستم از بالا - چاپ بوستان)

بحث در جائی بود که مکلف مجبور به جمع بین مأمور به منهی عنه است و این اجبار و اضطرار مسبوق به اختیار است.

در اینجا دو مسئله است:

۱. حکم حرکات و تصرّفات خروجیه‌ای که مکلف در حال خروج انجام می‌دهد.
  - در حکم پنج نظریه می‌باشد:
    - ۱- نظریه مصنّف: حرام است و مکلف مستحق عقاب است.
    - ۲- نظریه فخر رازی: واجب است و مکلف مستحق عقاب است.
    - ۳- نظریه شیخ انصاری: واجب است و مکلف مستحق عقاب نیست.
    - ۴- نظریه میرزای قمی: واجب است و حرام است.
    - ۵- نظریه صاحب کفایت طبق نسبت نائینی به ایشان: نه واجب است و نه حرام است بلکه جایز است.
  ۲. حکم صلاة در حین خارج شدن از أرض غصبی.
 این بحث در ادامه خواهد آمد.
 

اما توضیح حرمت و وجوب صورت اول. (مسئله اول)

----- «قوله: أما وجه الحرمة: فمبني على أن ... الخ» ----- ۱

### دلیل قائلین به حرمت حرکات با تصرّفات خروجیه

مکلف قبل از اینکه وارد بر أرض غصبی شود، بوسیله لا تعصب، غصب بر او واجب است و غصب کلی است، شامل کلیه تصرّفات غصبیه از قبیل - دخول و بقاء و خروج - می‌شود پس حرکات خروجیه از همان ابتداء بر مکلف حرام است. و چون مکلف بوسیله ترک دخول، قادر به ترک تصرّفات خروجیه بود، از ناحیه قدرت مشکلی پیدا نمی‌شود.

### اشکال:

بعد از اینکه مکلف داخل در أرض غصبی شد، مجبور به حرکات و تصرّفات خروجیه است. و اجبار حدّ و مرز تکلیف است، یعنی تکلیف تا زمانی است که اجبار نباشد. پس حرکات خروجیه حرام نیست.

### جواب:

اضطرار و اجبار بر دو نوع است:

- ۱- اضطراری که مسبوق به اختیار نیست.
  - ✓ این قسم از اضطرار حدّ و مرز تکلیف است.
  - (یعنی تکلیفی برگردن مکلف نیست) (یعنی مثلاً حرمت اکل میته تا مرز اضطرار است اما اگر این حرمت از اضطرار گذشت و ردّ شد، دیگر حرمتی باقی نمی‌ماند).
- ۲- اضطراری که مسبوق به اختیار است.
  - ✓ این قسم از اضطرار حدّ و مرز تکلیف نیست.

چراکه قبلاً از اضطرار (حرکات خروجیه) و اجبار، اختیار داشته و این اختیار مرز تکلیف را از بین می‌برد، مثلاً وقتی که مکلف مختار به عدم دخول در أرض غصبی بود، ولی دخول کرد امر به حرمت شامل حرکات دخولیه و حرکات خروجیه می‌شود. اما حرکات خروجیه، حرمت دارد به این دلیل است که اجبار و اضطرار در حرکات خروجیه مسبوق به اختیار است، پس این اجبار مرزی ندارد تا تکلیف حرمت را از بین ببرد).

❖ و ما نحن فيه از قسم دوم است.

### ----- «قوله: و أما وجه الوجوب: فقد قيل ... الخ» -----<sup>۱</sup>

کسانی که قائل به وجوب حرکات خروجیه هستند:

۱- واجب نفسی است.

دلیل:

صغری: حرکات خروجیه، تخلص از حرام است.

کبری: تخلص از حرام، واجب نفسی است.

نتیجه: حرکات خروجیه، واجب نفسی است.

۲- واجب غیری است.

دلیل:

صغری: حرکات خروجیه مقدمه تخلص از حرام است.

کبری: تخلص از حرام، واجب نفسی است.

نتیجه: حرکات خروجیه مقدمه واجب نفسی است.

به بیان دیگر:

حرکات خروجیه مقدمه واجب است. (صغری)

مقدمه واجب، واجب است. (کبری)

حرکات خروجیه، واجب است. (نتیجه)

**ردّ واجب نفسی به سه دلیل**

**دلیل اول:**

شما (شیخ انصاری) گفتید که حرکات خروجیه، تخلص از حرام است. در مراد شما از تخلص از حرام دو احتمال می‌باشد:

۱- مقصود از تخلص از حرام، تخلص از اصل غصب؛ یعنی حرکات به کلی غصب نکردن است.

✓ اگر مراد این احتمال باشد، باطل است. چون مکلف با این حرکات مشغول به غصب است. شما چگونه می‌گوئید این حرکات بکلی غصب نکردن است، (یعنی این حرکات غصب نیست).

۲- مقصود از تخلص از حرام، تخلص از غصب زائد. تخلص از غصب زائدی که اگر مکلف خارجی نمی‌شد، دُچار آن می‌شد. (یعنی مکلف وارد زمین غصب می‌شود ساعت ۱۰ و ساعت ۱۲ به وسط زمین می‌رسد. بعد غاصب

می گوید این چه کاری بود کردم و بعد برمی گردد. این برگشتن، تخلص از حرام است. ولی اگر برنگردد و همان جا بماند (در حالت بقاء) این بقاء از غصب زائد گویند)

✓ اگر مراد این احتمال باشد، أيضاً باطل است. چون ابتلاء به غصب زائد و تخلص از غصب زائد متقابلان از نوع تقابل عدم و ملکه می باشند و قانون عدم و ملکه این است که باید همزمان باشند. و این قانون در ما نحن فیه (حرکات خارجیّه) صادق نیست. چون زمان ابتلاء به غصب زائد آینده است نه در حال حرکت خروجیّه.

نتیجه اینکه به مکلف از زمان دخول تا خروج کامل، غاصب گویند.

### دلیل دوم:

اگر عنوان تخلص از حرام بر الخروج صدق کند، باید بگوئیم الخروج با حرکات خروجیّه فرق دارد. چراکه الخروج زمانی محقق می شود که غاصب از زمین غصبی بیرون آمده باشد (که نقطه مقابلش دخول است که وقتی محقق می شود که مکلف داخل زمین غصبی شده باشد) ولی حرکات خروجیّه مقدمه است برای الخروج. چراکه وجود الخروج به حرکات خروجیّه می باشد. یا اینکه بگوئیم حرکات خروجیّه بمنزله مقدمه است. یعنی حرکت مقدمه نیست بلکه این مثلاً ۱۰۰ قدمی که برمی دارد تا از زمین غصبی خارج شود، به این ۱۰۰ قدم حرکات خروجیّه می گویند که مقدمه برای الخروج باشند و آن قدم اول بمنزله مقدمه است چراکه حقیقتاً حرکت مقدمه نیست بلکه قدم اول بمنزله مقدمه است برای قدم دوم و هكذا. نتیجه اینکه تصرفات خروجیّه واجب نفسی نیست بلکه مقدمه است برای خروج و الخروج خود تصرفات خروجیّه نیست.

### دلیل سوم:

تخلص از حرام واجب نفسی نیست چون تخلص از حرام بمعنای ترک حرام است و ترک حرام مصلحت ندارد که در نتیجه واجب شود. (چون امر، به شیء تعلق می گیرد که انجام آن فعل مصلحت داشته باشد و وقتی مصلحت داشت، انجام فعل بوسیله امر، واجب می شود) پس (امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام نیست = صلّ) و (نهی از شیء مقتضی امر به ضدّ عام نیست = لا تشرب الخمر)

### ردّ واجب غیری بودن حرکات خروجیّه

اولاً: تخلص از حرام واجب نفسی نیست. (کبری قیاس اول)

ثانیاً: مقدمه واجب، واجب نیست. (کبری قیاس دوم)

ثالثاً: حرکت خروجیّه مقدمه برای تخلص از حرام نیست. (صغری قیاس دوم)

چون حرکات خروجیّه، مقدمه برای خروج است و خروج لازمه تخلص از حرام است. و علی فرض اینکه تخلص از حرام واجب باشد، مستلزم این نیست که لازمه آن - الخروج - واجب باشد. و زمانیکه خروج واجب نباشد مقدمه آن - حرکات خروجیّه - واجب نمی شود.

رابعاً: مقدمه در صورتی واجب می شود که حرام نباشد ولی اگر مقدمه حرام بود هرگز واجب نمی شود و در ما نحن فیه حرکات خروجیّه حرام است و از باب مقدمه واجب نمی شود.

**اشکال:**

مقدمه محرّمه:

۱- یا منحصره نیست.

✓ در اینصورت واجب نمی‌شود.

۲- یا منحصره است.

✓ در اینصورت مورد، مورد تراحم است.

چون امر مکلف دائر بین اطاعت مقدمه و عصیان ذی‌المقدمه یا بالعکس است.

در اینجا هر کدام اهمّ است، فعلی می‌شود. حرکات خروجیه از همین قسم است (مقدمه محرّمه منحصره) و چون تخلّص از غضب مهم‌تر است، رجوع به آن فعلی می‌شود و حرمت حرکات خروجیه فعلی نمی‌شود و از باب اینکه مقدمه برای واجب قرار گرفته است، واجب می‌شود.

(مستشکل قائل است به اینکه راه رسیدن به واجب (تخلّص از غضب) تنها مقدمه محرّمه نیست و می‌تواند بدون انجام مقدمه حرام، امتثال واجب کند. أمّا اگر انجام واجب منحصر در انجام مقدمه حرام بود، اینجا بین واجب و مقدمه حرام، تراحم می‌شود. پس اگر اهمّ را که واجب باشد انجام دهیم مقدمه حرام حرمتش ساقط می‌شود. مثلاً وقتی برای خلاصی یافتن از غضب زائد، راهی جز حرکات خروجیه نیست. اگر تخلّص را مقدّم کنیم حرمت حرکات خروجیه، ساقط می‌شود. مثل نجات غریق و غضب که امر دوران بین واجب و حرمت و اهمّ و مهم است. که با مقدّم کردن واجب، حرام از حرمت می‌افتاد.)

**جواب:**

دائر شدن امر مکلف بین اطاعت مقدمه (حرکات خروجیه) و عصیان ذی‌المقدمه (تخلّص از غضب زائد) و بالعکس، دو صورت دارد:

۱- گاهی منشأ آن شارع است.

✓ در اینصورت کلام شما درست است که مورد، مورد تراحم است. (لا تغصب و أنقذ الغریق)

۲- گاهی منشأ آن خود مکلف است.

✓ در اینصورت کلام شما درست نیست، بلکه حرمت مقدمه و وجوب ذی‌المقدمه، هر دو فعلی می‌شود و حرکات خروجیه از همین قسم است.

(چون اضطرار و اجبار مکلف به حرکات خروجیه مسبوق به اختیار است. در حالیکه مکلف می‌توانسته غضب نکند، بسوء اختیار غضب کرده و موجب تراحم مقدمه حرام و ذی‌المقدمه واجب شده است. لذا با انجام مقدمه، ذی‌المقدمه هم فعلی می‌شود. پس شارع در مقام تشریح با نهی از غضب موجب عدم وجود تراحم شد.)

**حکم تصرّفات و حرکات خروجیه گذشت.**

## أَمَّا حَكْمُ صَلَاةٍ فِي حِينِ خَارِجٍ مِنْ أَرْضِ غَضَبِي

حرکات خروجیه:

۱. یا واجب است.

✓ در اینصورت صلوة دو صورت دارد:

۱- صلوة مستلزم تصرفاتی زائد بر حرکات خروجیه نیست.

(مثلاً قبل از تصرف مرضی داشت که نمی تواند رکوع و سجده کند و در حین حرکات خروجیه هم این حالت را داشت)

✓ در اینصورت در حال حرکات خروجیه نماز بجا می آورد اعمّ از اینکه وقت صلوة وسیع یا ضیق باشد.

۲- صلوة مستلزم تصرفاتی زائد بر حرکات خروجیه است.

(یعنی علاوه بر ایستادن، رکوع و سجده هم بکند)

✓ در اینصورت:

(۱) یا وقت صلوة وسیع است؛

✓ نماز باید در خارج بخواند.

(۲) یا وقت صلوة ضیق است؛

✓ نماز را با اقلّ واجبات آن با حرکات بجا می آورد یعنی سجده و رکوع را با اشاره انجام دهد و طمأنینه را ترک نماید.

۲. یا حرام است.

✓ در اینصورت، دو صورت برای صلوة متصور است:

۱- وقت صلوة وسیع است.

✓ وظیفه مکلف صبر است.

۲- وقت صلوة ضیق است.

✓ در اینجا مورد، مورد تراحم است. و چون صلوة اهمّ از حرکات خروجیه است، لذا وجوبش فعلی می شود و مکلف به اقلّ صلوة واجب اکتفا می کند. و دیگر این صلوة از باب غضب حرام نمی باشد.

۳. یا نه حرام است و نه واجب.

✓ اینصورت مثل صورت واجب است.



## المسألة الخامسة: دلالة النهي على الفساد<sup>١</sup>

### تحرير محل النزاع

----- «قوله: تحرير محل النزاع» -----<sup>٢</sup>

بحث در این است که آیا نهی از عبادت و معامله موجب فساد و بطلان آن دو است یا خیر؟

مثال: لا تصلّ في الدار المغصوبه.

لا تصلّ في جار غير المأكول.

لا تصلّ في الحرير.

لا تبع وقت النداء. - نحر وقت نماز - .

ابتداء باید چهار کلمه‌ای که در عنوان بحث بکار رفته است، توضیح داده شود:

١. «دلالت».

ظهور در دلالت لفظیه دارد (ظهور بخاطر کثرت استعمال است) ولی مراد و مقصود از دلالت در این بحث اقتضاء و استلزام عقلی است، بنابراین در این است که آیا نهی از شیء مستلزم فساد از شیء عقلاً هست یا نیست.

به عبارت دیگر: بحث در این است که آیا بین نهی از شیء و فساد آن ملازمه عقلیه وجود دارد یا خیر؟

### اشکال:

بعضی معتقدند که بین نهی از شیء و فساد شیء ملازمه بین بالمعنی الأخص است، یعنی نهی به دلالت مطابقی بر حرمت و بر دلالت التزامیه لفظیه بر فساد، دلالت می‌کند.

پس مراد از دلالت در عنوان بحث اعم از دلالت لفظیه و عقلیه است. بنابراین مراد از دلالت خصوص دلالت عقلیه نیست.

### جواب:

با این بعض نیز، در ملازمه عقلیه بحث داریم. یعنی قبل از اینکه این بعض معتقد به دلالت لفظیه التزامیه شوند باید بحث از ملازمه عقلیه بین نهی از شیء و فساد شیء کنند.

٢. «نهی».

اولاً: با توجه بمعنای آن (نسبت زجریه، رابطه بازداشتنی) شامل حرمت و کراهت می‌شود ولی ظهور در حرمت دارد.

ثانیاً: شامل نفسی و غیره، هر دو می‌شود.

### محل نزاع

١- کفایه و مصتف: نزاع در همه اقسام نهی است.

٢- امام و نائینی: نزاع تنها در نهی نفسی و تحریمی است. (نفسی نه غیره، و تحریمی نه کراهتی)

١ (ص ٣٥٠ - چاپ بوستان)

٢ (ص ٣٥٠ - چاپ بوستان)

## ۳. «فساد و صحت».

اولاً: این دو متقابلان از نوع تقابل عدم و ملکه هستند. فساد عدم، و صحت مالکه است.

ثانياً: صحت و فساد در هر چیزی معنای خاصی دارد و به عبارت دقیق‌تر در هر عملی معنای خاصی دارد.

## ۴. «متعلق نهی». (منهی عنه)

متعلق نهی باید امری باشد که قابلیت برای صحت و فساد، را داشته باشد. مثل صلوٰه.

با حفظ این توضیحات، بحث در این است که بین نهی از شیء و فساد آن ملازمه‌ای هست یا نیست؟

در مسئله دو نظریه وجود دارد:

## ۱. ملازمه هست.

۱- ملازمه بین بالمعنی الأخصّ است. (کسی که نهی از شیء را تصور کند، سریعاً فسادش را تصور می‌کند)

۲- ملازمه بین بالمعنی الأعمّ. (اول باید منهی بودن صلوٰه را به ذهن بیاوری و بعد فسادش را به ذهن بیاوری، سپس رابطه بینهما را تصور کنی)

۳- ملازمه غیر بین است. (علاوه بر آن سه تصور، احتیاج به دلیل خارجی می‌باشد)

## ۲. ملازم نیست.

## المبحث الأول. النهي عن العبادۃ<sup>١</sup>

### النهي عن العبادۃ

١- يا بالمعنى الأخصّ است.

عملی است که صحت آن، مشروط به قصد قربت است. مثل صلوة.

٢- يا بالمعنى الأعمّ است.

عملی است که صحت آن مشروط به قصد قربت است. بلکه ثواب داشتن آن مشروط به قصد قربت است.

به عبارت دیگر عملی است که قابلیت دارد با قصد قربت انجام گیرد و در نتیجه مکلف در قبال انجام آن مستحقّ ثواب بشود. مثل ازاله نجاست از ثوب و بدن.

❖ مراد از عبادت مورد بحث، قسم اول است.

بله؛ اگر مراد از فاسد، عملی باشد که قابلیت ندارد با قصد قربت انجام بگیرد.

✓ در اینصورت گفته می‌شود نهی از عبادت بالمعنى الأعمّ، موجب فساد است.

### نکته ١:

مراد از عبادت، در عبارت - نهی از عبادت عملی است که بالفعل دارای امر است - نیست. بلکه مراد عملی است که کلی آن دارای امر می‌باشد، اگر چه این فرد بخاطر فرض تعلّق نهی به آن، دارای امر نیست.

### نکته ٢:

فرق مسئله اجتماع امر و نهی و مسأله نهی از عبادت این است که در مسئله اجتماع، عنوان متعدّد است؛ لذا قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌شویم ولی در مسئله نهی از عبادت، عنوان یکی است لذا قائل به جواز اجتماع امر و نهی نمی‌توانیم بشویم، چون مستلزم اجتماع نقیضین است.

----- «قوله: ثُمَّ إِنَّ النَّهْيَ عَنِ الْعِبَادَةِ ... الخ» -----<sup>٢</sup>

### نهی از عبادۃ.

- یا نهی از خود عبادت است. مثل نهی از روزه عیدین.

- یا نهی از جزء عبادت است. مثل نهی از قرائت سوره عزیمه در صلوة.

- یا نهی از شرط عبادت است. مثل نهی از لباس مغضوب فی صلوة.

- یا نهی از وصف ملازم با عبادت یا جزء عبادت.

مثل نهی از بودن در دار غضبی، که این بودن ملازم با صلوة است (با فرض صلوة در دار غضبی) و مثل نهی از جهر در جای إخفات و یا إخفات در جای جهر.

١ (ص ٣٥٣ - چاپ بوستان)

٢ (ص ٣٥٤ سطر بیستم از بالا - چاپ بوستان)

**عقیده مصنف**

نهی در هر چهار قسم سبب بطلان و فساد عبادت است.

**دلیل:** عمل منهی عنه مبعّد عبد از مولاست. و تقرّب به مولی بوسیله عمل آنچنانه‌ای که خودش یا جزءش یا شرطش یا وصفش مبعّد است، معقول نیست.

**مقدمه:**

- واسطه،
- یا در ثبوت است.
- ✓ همان علّت است.
- ویژگی این نوع از واسطه این است که حکم را حقیقتاً برای ذی‌الواسطه، اثبات می‌کند. مثال:
- الماء إذا تغيّر احد اوصافه الثلاثه تنجّس.
- یا در اثبات است.
- ✓ همان علّت العلم و یا دلیل است. مثل: دخان که علّت است برای آتش.
- یا در عروض است.
- ✓ همان واسطه در حمل است. حکم حقیقتاً برای واسطه است و مجازاً برای ذی‌الواسطه است. مثل هواپیما که واسطه برای حمل حرکت بر مسافر شده است.

----- «قوله: و نحن إذ نقول ذلك في النهي عن الجزء و ... الخ» -----<sup>۱</sup>

**کلام صاحب کفایه****نهی:**

۱. نهی از خود عبادت.
- ✓ در اینصورت نهی موجب فساد عبادت است.
۲. نهی از جزء یا شرط یا وصف.
- ✓ در اینصورت نیز نهی موجب فساد می‌شود، بخاطر یکی از امور ذیل:
- ۱- چون نهی از این امور، واسطه در ثبوت برای نهی از خود عبادت است و نهی از خود عبادت موجب فساد است.
- ۲- چون نهی از این امور واسطه در عروض برای نهی از خود عبادت است و نهی از خود عبادت موجب فساد است.
- ۳- جزء عبادت و شرط عبادت، خودشان عبادت هستند و نهی از جزء یا شرط نهی از عبادت است و نهی از عبادت موجب فساد است و فساد جزء و فساد شرط سبب فساد مرکب و مشروط (کلّ عبادت) می‌شود.

پس نهی از جزء و شرط سبب فساد عبادت می‌شود.

### کلام مصنف:

نیازی به این تعلیلات نیست. علت فساد همان است که گفته شد.

----- «قوله: هذا كله في النهي النفسي. أما النهي ... الخ» -----<sup>١</sup>

### نهی:

- یا نفسی است.
  - ✓ نهی موجب فساد است.
  - یا غیری است.
- در مورد نهی غیری دو نظریه می‌باشد:

#### ١- نظریه نائینی و امام.

نهی غیری موجب فساد نیست، چون نهی غیر از عملی کاشف از وجود مفسده در آن عمل نیست. و لذا مکلف می‌تواند به قصد رجحان، عبادت را بجای آورد، و لذا عبادت صحیح خواهد بود.

#### ٢- نظریه مصنف.

نهی غیری موجب فساد است. چون کسانی که در عبادت قصد رجحان را کافی می‌دانند؛ در صورتی قصد رجحان را کافی می‌دانند که عبادت بالفعل منهی نباشد و در ما نحن فیه عبادت بالفعل منهی است لذا عبادت با قصد قربت انجام نگرفته است و در نتیجه فاسد است.

----- «قوله: و يبقى الكلام في النهي التزيهي ... الخ» -----<sup>٢</sup>

### نهی:

- یا نهی تحریمی است.
  - ✓ دلالت بر فساد عبادت می‌کند.
  - یا نهی کراهتی است.
- دو نظریه می‌باشد:
- ١- نظریه نائینی: نهی کراهتی، موجب فساد نیست.
  - ٢- نظریه مصنف: نهی کراهتی، موجب فساد است.

**دلیل مصنف:** نهی کراهتی مثل نهی تحریمی دلالت بر مبعّد بودن عمل مورد نهی می‌کند و تقرب به خدا بوسیله عمل مبعّد معقول نیست و لذا قصد قربت، در عبادت مورد نهی، محقق نمی‌شود.

**شاهد:** شاهد بر اینکه نهی کراهتی موجب فساد عبادت است، این است که فقهاء مواردی را که نهی کراهتی به عبادت تعلق گرفته است و از طرف دیگر دلیل خارجی بر صحت آن عبادت قائم شده

١ (ص ٣٥٦ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

٢ (ص ٣٥٦ - چاپ بوستان)

است، نهی را به بیان اقلیت ثواب حمل کرده‌اند، از این حمل دانسته می‌شود که نهی کراهتی را، موجب فساد می‌دانند و چون صحت با فساد سازگاری ندارد مجبور بر این حمل خلاف ظاهر شده‌اند.

### نکته

#### نهی:

- ۱- متیقن الكراهت. (یعنی یقین داریم نهی برای کراهت است.)
- ۲- متیقن الارشاد. (یعنی یقین داریم نهی برای بیان اقلیت ثواب است.)
- ۳- مشکوک. (یعنی شک داریم نهی برای کراهت یا بیان اقلیت ثواب است)

#### به عبارت دیگر:

نهی کراهتی، دو صورت دارد:

- ۱- نهی کراهتی، دلیل خارجی؛ بر صحت عمل مورد نهی کراهتی قائم شده است. مثل صلوٰه در حمام.
  - ۲- دلیل خارجی، بر صحت عمل مورد نهی کراهتی قائم نشده است.
- دو قسم (متیقن الارشاد) و (دلیل خارجی)، دارای صحت عبادت هستند و در این دو مورد عبادت صحیح می‌باشد.

----- «قوله: هذا فيما إذا كان النهي التنزيهي ... الخ» -----<sup>۱</sup>

نهی کراهتی دو صورت دارد:

- ۱- نهی از خود عبادت یا جزء یا شرط یا وصف عبادت.
  - ۲- نهی از عنوانی که بین آن و عنوان مأمور به، نسبت عام و خاص من وجه است.
- ✓ در اینصورت امر و نهی داخل در مسئله اجتماع امر و نهی می‌شوند و ما قائل به جواز اجتماع هستیم. لذا مکلف با انجام عبادت، عمل مکروهی را انجام داده است.
- بله؛ اگر قائل به امتناع و تقدیم جانب نهی، شویم مسئله داخل در مسأله نهی از عبادت می‌شود.

----- «قوله: تنبيه» -----<sup>۲</sup>

#### نهی:

- ۱- نهی به انگیزه بازداشتن مکلف از عمل حرمه یا کراهه. مثل: لا تس تصلّ فی الدار المغضوبه.
- ۲- نهی به انگیزه امتحان کردن.
- ۳- نهی به انگیزه مسخره کردن.
- ۴- نهی به انگیزه بیان اقلیت ثواب. مثال: لا تصلّ فی الحمام.
- ۵- نهی به انگیزه بیان مانعیت امری در عبادت. مثل: لا تصلّ فی جلد غیر المأكول.

۱ (ص ۳۵۷ سطر دوم از بالا - چاپ بوستان)

۲ (ص ۳۵۷ - چاپ بوستان)

بحث فقط در قسم اوّل است که نهی موجب فساد، می‌باشد ولی قسم پنجم نیز موجب فساد عبادت است، از باب اینکه عبادت شرط ندارد. چون هر مانعی، عدم آن شرط است، پس نبودِ شرط سبب فساد عبادت است، نه اینکه نهی از عبادت موجب فساد است.

به عبارت دیگر: بحث در جائی است که عبادت کامل الأجزاء و الشرائط باشد و تنها یک نهی به آن المانع عدم شرط تعلق گرفته است.

## المبحث الثاني: النهي عن المعامله<sup>۱</sup>

### النهي عن المعامله

- ۱- گاهی به انگیزه بیانِ مانعیت یا شرطیت یا جزئیت امری در معامله است. مثل: لا تَبِعْ غُرّاً. ✓ این قسم از نهی، از محل بحث خارج است و مسلّم دلالت بر فساد معامله می‌کند.
- دلیل:** با توجه به اینکه مانع چیزی است که عدم آن شرط است اگر مکلف منهیّ عنه را بجای آورد، معنایش این است که معامله فاقد شرط است و از این جهت معامله فاسد می‌شود، نه از جهت اینکه نهی به آن تعلق گرفته است.
- ۲- گاهی به انگیزه بازداشتن مکلف است، بخاطر مفسده‌ای که در منهیّ عنه وجود دارد و خود این، دو قسم است:
- (۱) گاهی نهی از سبب است. (انشاء عقد)
- مثل: إذا نودى للصلوة ... و ذرو البيع.
- بنابر اینکه الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده‌اند در آیه، نهی از سبب است. یعنی انشاء عقد. ✓ نهی از سبب موجب فساد معامله نیست.
- دلیل:** انشاء عقد فعلی، از افعال است، که بخاطر تعلق نهی به آن مبعوض شارع می‌باشد ولی لازمه مبعوض بودن انشاء عقد، فساد معامله نیست. چون تلازمی بین حرمت تکلیفی انشاء عقد و فساد وضعی معامله نیست.
- (۲) گاهی نهی، از مسبب است.
- مثل: لا تملک المصحف الکافر. نهی به مالک شدن کافر، قرآن را، که مسبب است تعلق گرفته است. در نهی از مسبب سه نظریه است:
- ۱- نظریه نائینی: نهی موجب فساد معامله است.

دلیل:

### مرحله ۱:

صحت معامله مشروط به سه امر است:

- (۱) متعاقدین مالک عین باشند یا در حکم مالک.
- (۲) متعاقدین ممنوع التصرف در عین نباشند.
- (۳) معامله با سبب خاصی ایجاد شده باشد.



**مرحله ٢:**

اگر نهی به مسیب (نقل و انتقال) بخورد، این نهی، مکلف را ممنوع التصرف در عین می‌کند. و اگر مکلف معامله را (نقل و انتقال) بجای آورد، این معامله فاقد شرط دوّم است و معامله فاقد شرط، فاسد است. پس نهی از مسیب موجب فساد است.

**جواب:**

شما از محلّ نزاع خارج شدید.

- ٢- نظریه آخوند، آقاضیاء، امام، صدر، مصنّف: نهی موجب فساد نیست.  
دلیل: معامله بخاطر نهی حرام است ولی بین حرمت و فساد تلازم نیست.

**جواب:**

هذا مردود<sup>١</sup>.

- ٣- نظریه شیخ انصاری: تفصیل<sup>٢</sup>.

١ محاضرات ج ٥ ص ٢٨.

٢ مطرح الأنظار ص ١٤٣.