باسمه تعالى

الباب الثالث: النواهى

و فيه خمس مسائل:

– ١ مادة النهى

«١»

و المقصود بها كلمة «النهي» كمادة الأمر.

«٢»

و هي عبارة عن طلب العالي من الداني ترك الفعل.

«٣»

أو فقل- على الأصح-: إنها عبارة عن زجر العالي للداني عن الفعل و ردعه عنه، و لازم ذلك طلب الترك، «٤»

فيكون التفسير الأول تفسيرا باللازم على ما سيأتي توضيحه.

«٥»

و هي- كلمة النهي- ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلا لا وضعا. و إنما الفرق بينهما أن المقصود في الأمر «الإلزام بالفعل» و المقصود في النهي «الإلزام بالترك».

«٦»

وعليه، تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب.

نمودار:

باب سوم: نواهی

- **۱- ماده نهی**
- **۲- صیغه نهی**
- **۳- ظهور صیغه نهی در حرمت**
- **۴- مطلوب در نهی**
- **۵- دلالت صیغه بر دوام و تکرار**

باب سوم: نواهی

- **مراد از ماده نهی: ن ه ی«۱»**
- **تعریف نهی:**
  - **تعریف مشهور:** عالی از دانی ترک فعل را طلب کند. «**۲**»
  - **تعریف اصح:** منع عالی دانی را نسبت به فعل که لازمه‌اش طلب ترک است.«**۳**»

این تعریف به لازم شیء است نه خود شیء «۴»

دلالت ماده نهی بر حرمت: همان‌طور که در ماده امر گفته شد دلالتش به نوع دلالت عقلی است نه لفظی، تفاوت در این است که امر بر الزام به فعل و نهی بر الزام به ترک دلالت دارد. «**۴**»

نتیجه: همان‌طور که ماده امر ظهور در وجوب داشت ماده نهی هم ظهور در حرمت دارد.«**۵**»

- ٢ صيغة النهى

«١»

المراد من صيغة النهي: كل صيغة تدل على طلب الترك. أو فقل- على الأصح-: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل و ردعه عنه، كصيغة «لا تفعل» أو «إياك أن تفعل» و نحو ذلك.

«٢»

و المقصود ب «الفعل» الحدث الذي يدل عليه المصدر و إن لم يكن أمرا وجوديا، فيدخل فيها- على هذا- نحو قولهم: «لا تترك الصلاة» فإنها من صيغ النهي لا من صيغ الأمر. كما أن قولهم: «اترك شرب الخمر» تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهي و إن أدت مؤدى «لا تشرب الخمر».

«٣»

و السر في ذلك واضح، فإن المدلول المطابقي لقولهم: «لا تترك» هو الزجر و النهي عن ترك الفعل و إن كان لازمه الأمر بالفعل، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. و المدلول المطابقي لقولهم: «اترك» هو الأمر بترك الفعل و إن كان لازمه النهي عن الفعل، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

نمودار

صیغه نهی:

مراد از صیغه: هر چه بر طلب ترک و به تعبیر اصح هر چه بر زجر از فعل دلالت کند؛ مانند لاتفعل و .... «۱»

مراد از فعل در مدلول نهی (منع از فعل): مراد همان حدثی است که مصدر بر آن دلالت دارد، اگر چه فعل وجودی نباشد مثل لاتترک الصلاة

همان‌طور که اترک شرب الخمر از صیغ امر است ولو معنای لاتشرب الخمر را داشته باشد.«۲»

وجه مرادبودن فعل در مدلول نهی: مهم در نهی مدلول مطابقی آن است که نهی از همان مصدر مذکور در صیغه است که در مثل لاتترک، نهی از ترک است و مدلول التزامی آن الزام به فعل است کما اینکه مدلول مطابقی در امر اترک، الزام به ترک است که نهی از فعل مدلول التزامی آن می‌باشد. «۳»

صیغه نهی: لاتترک الصلاة	منع از ترک	صیغه امر: اترک شرب	الزام به ترک
لازمه‌اش	انجام فعل صلاة	لازمه‌اش	نهی از فعل

صیغه نهی: لاتنظر الی الاجنبیة	منع از نظر	صیغه امر: اقیموا الصلاة	الزام به نماز
لازمه‌اش	الزام به ترک نظر	لازمه‌اش	نهی از ترک نماز

- ٣ ظهور صيغة النهى فى التحريم

«١»

الحق أن صيغة النهي ظاهرة في التحريم، و لكن لا لأنها موضوعة لمفهوم الحرمة و حقيقة فيه كما هو المعروف. بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة «افعل» في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك: إن هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا أن الصيغة موضوعة و مستعملة في مفهوم الوجوب.

«٢»

و كذلك صيغة «لا تفعل» فإنها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهي و المنهي عنه و المنهي. فإذا صدرت ممن تجب طاعته و يجب الانزجار بزجره و الانتهاء عما نهى عنه و لم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى و حرمة عصيانه عقلا- قضاء لحق العبودية و المولوية- عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله.

«٣»

فيكون- على هذا- نفس صدور النهي من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعة و حرمة المعصية، فيكون النهي مصداقا للتحريم حسب ظهوره الإطلاقي، لا أن التحريم- الذي هو مفهوم اسمي- وضعت له الصيغة و استعملت فيه.

و الكلام هنا كالكلام في صيغة «افعل» بلا فرق من جهة الأقوال و الاختلافات.

نمودار

ظهور صیغه نهی در حرمت:

ظهور صیغه در حرمت: همان‌طور که در ظهور صیغه امر گفته شد ظهور صیغه امر به دلالت لفظی نیست بلکه به حکم عقل دلالت بر وجوب دارد. «۱»

تبیین دلالت صیغه بر حرمت: صیغه نهی بر نسبت زجری دلالت دارد که رابطه بین ناهی و منهی عنه و منهی را بر قرار می‌کند؛ این امر وقتی از مولای واجب الاطاعة صادر شود و قرینه بر خلاف قائم نشود، عقل به جهت رعایت حق مولویت مولی حکم به حرمت عمل می‌نماید. «۲»

نتیجه: بنابراین نفس صدور نهی از مولی مصداق حکم عقل به حرمت معصبت بوده و نهی به حسب ظهور اطلاقی مصداق حرمت می‌باشد، زیرا حرمت معنای اسمی است و صیغه که معنای حرفی دارد نمی‌تواند برای آن وضع شده باشد. . «۳»

۴ - ما المطلوب فی النهی؟

«۱»

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود في صيغة «افعل». و إنما اختص النهي في خلاف واحد، و هو أن المطلوب في النهي هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل؟

و الفرق بينهما: أن المطلوب على القول الأول أمر عدمي محض، و المطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لأن الكف فعل من أفعال النفس.

«۲»

و الحق هو القول الأول:

و منشأ القول الثاني توهم هذا القائل أن الترك- الذي معناه إبقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله- ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزلي خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به،

و المعقول من النهي أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس و كفها عن الفعل، و هو فعل نفساني يقع تحت الاختيار.

«۳»

و الجواب عن هذا التوهم: أن عدم المقدورية في الأزل على العدم لا ينافي المقدورية بقاء و استمرارا، «۴»

إذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، و إلا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فإن المختار القادر هو الذي إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل.

«۵»

و التحقيق: أن هذا البحث ساقط من أصله، فإنه- كما أشرنا إليه فيما سبق- ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال: إن المطلوب هو الترك أو الكف، و إنما طلب الترك من لوازم النهي، و معنى النهي

المطابقي هو الزجر و الردع. نعم، الردع عن الفعل يلزمه عقلا طلب الترك، كما أن البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلا الردع عن الترك.

«۶»

فالأمر و النهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا، فلا موقع للحيرة و الشك في أن الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

نمودار:

مطلوب در نهی

طلب ترک

اختلاف اختصاصی صیغه نهی:

- مطلوب مجرد ترک است. ⟸ امر عدمی است.
- مطلوب کف نفس از فعل است. ⟸ امر وجودی است. «۱»

منشأ این قول دوم این است که ترک به معنای ابقاء عدم فعل بر حال خویش است و این عدم مقدور مکلف نیست زیرا عدم ازلی است و خارج از قدرت است لذا تعلق طلب به آن ممکن نیست. حال که عدم تحت قدرت نیست باید بگوییم مطلوب در نهی فعل وجودی باشد که تحت قدرت باشد که می‌گوییم مطلب کف و ردع نفس است که فعل نفسانی و تحت قدرت است.«۲»

جواب: عدم دو صورت دارد

- در ازل مقدور نیست
- در بقاء و استمرار مقدور است.«۳»

نکته: قادر بودن و اختیار داشتن همیشه از همین قدرت بر عدم در بقاء ناشی می‌شود و کسی قادر است که بر وجود و عدم استمراری توانایی دارد و الا اگر بر عدم توانایی نداشته باشد مختار و قادر نیست. «۴»

جواب اصلی: همان‌طور که قبلا گذشت این بحث از اساس صحیح نیست زیرا معنای نهی زجر و ردع از فعل است و لازمهٔ عقلی آن طلب ترک است همان‌طور که امر معنایش بعث به فعل است که لازمه آن ردع از ترک است.«۵»

صیغه نهی: لاتنظر الی الاجنبیة

منع از نظر

طلب ترک نظر

لازمه‌اش

نتیجه این است که هم امر و هم نهی به فعل وجودی تعلق می‌گیرد و جای بحث از این‌که طلب ترک است یا کف جا ندارد. «۶»

٥ – دلالة صيغة النهى على الدوام و التكرار

«١»

اختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة «افعل».

و الحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة «لا تفعل» لا بهيئتها و لا بمادتها على الدوام و التكرار و لا على المرة، و إنما المنهي عنه صرف الطبيعة، كما أن المبعوث نحوه في صيغة «افعل» صرف الطبيعة.

«٢»

غير أن بينهما فرقا من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فإن امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، و لا يكون ذلك إلا بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممتثلا.

«٣»

و أما امتثال الأمر فيتحقق بإيجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، و لا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

«٤»

و ليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين و دلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي و الأمر عقلا.

«٥»

تنبيه:

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الأمر و النهي و دلالة النهي على الفساد، لأنهما داخلان في المباحث العقلية، كما سيأتي و ليس هما من مباحث الألفاظ. و كذلك بحث مقدمة الواجب و مسألة الضد و مسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضا. و سنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) إن شاء الله تعالى.

نمودار:

دلالت صیغه نهی بر دوام و تکرار

- **دلالت بر مره یا تکرار:** همان اختلافی که در صیغه امر در دلالت بر مره یا تکرار در بیان شد در این‌جا هم مطرح است که صیغه نهی به خودی دلالت بر مره یا تکرار دلالت ندارد؛ در امر صرف طبیعت بعث داشت و در این‌جا صرف طبیعت نهی دارد. «۱»
- **اختلاف جدید در مقام امتثال:**
  - **امتثال نهی:** امتثال نهی به ترک تمام افراد طبیعت است. «۲»
  - **امتثال امر:** امتثال امر به اول وجود افراد طبیعت است. «۳»
- این تفاوت امر و نهی از ناحیه صیغه نیست؛ بلکه مقتضای عقلی طبع امر و نهی است.«۴»
- بعضی از مولفین معمولا بحث اجتماع امر و نهی و دلالت نهی بر فساد را بعد بحث نهی مطرح می‌کنند ولی آن‌ها از مباحث عقلی هستند لذا در مقصد دوم «مباحث عقلی» آن‌ها را بیان خواهیم کرد و همین‌طور بحث مقدمه واجب و ضد و .... «۵»

الباب الرابع: المفاهيم

تمهيد:

في معنى كلمة «المفهوم» و في النزاع في حجيته، و في أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

ـ ١ معنى كلمة المفهوم

«١»

تطلق كلمة «المفهوم» على ثلاثة معان:

١ـ المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه، فيساوق كلمة «المدلول» سواء كان مدلولا لمفرد أو جملة، و سواء كان مدلولا حقيقيا أو مجازيا.

«٢»

٢ـ ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم، و إن لم يكن مدلولا للفظ، فيعم المعنى الأول و غيره[١].

«٣»

٣ـ ما يقابل المنطوق، و هو أخص من الأولين. و هذا هو المقصود بالبحث هنا. و هو اصطلاح اصولي يختص بالمدلولات[٢] الالتزامية للجمل التركيبية سواء كانت إنشائية أو إخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد: «مفهوم» و إن كان من المدلولات الالتزامية.

«٤»

---

[١] (١) لم يرد« و غيره» فى ط الاولى.

[٢] (٢) فى ط الاولى: بالمداليل.

أما المنطوق فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملا لذلك المعنى و قالبا له،

«۵»

فيسمى المعنى «منطوقا» تسمية للمدلول باسم الدال. و لذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابقي فقط، و إن كان المعنى مجازا قد استعمل فيه اللفظ بقرينة.

وعليه، فالمفهوم الذي يقابله ما لم يكن اللفظ حاملا له دالا عليه بالمطابقة و لكن يدل عليه باعتباره لازما لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص[۳]. و لأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي.

«۶»

مثاله: قولهم: «إذا بلغ الماء كرا لا ينجسه شيء»[۴] فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة، و هو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشيء من النجاسات.

و المفهوم- على تقدير أن يكون لمثل هذه الجملة مفهوم- أنه إذا لم يبلغ كرا يتنجس.

«۷»

و على هذا يمكن تعريفهما بما يلي:

المنطوق: «هو حكم دل عليه اللفظ في محل النطق».

و المفهوم: «هو حكم دل عليه اللفظ لا في محل النطق».

«۸»

و المراد من «الحكم» الحكم بالمعنى الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة.

---

[۳] (۱) راجع كتاب المنطق للمؤلف، الجزء الأول ص ۱۰۴ عن معنى البين و أقسامه.

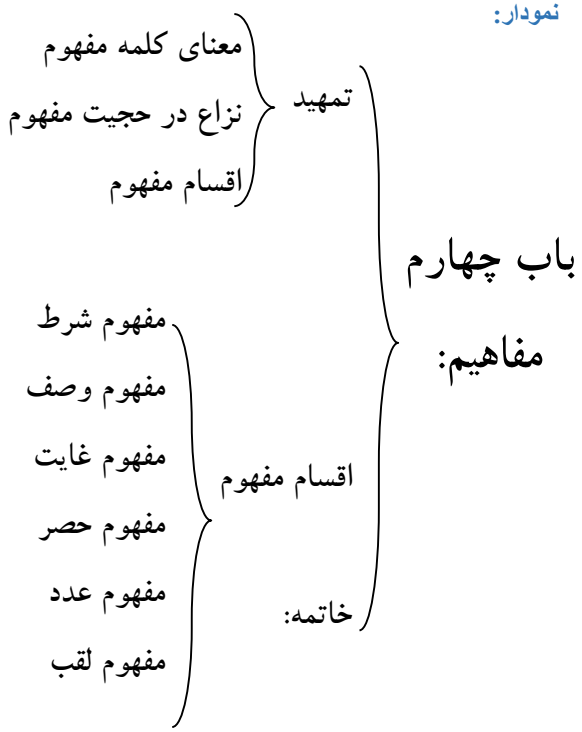
[۴] (۲) فى الخبر:« إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء» راجع الوسائل ۱: ۱۱۷، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق.

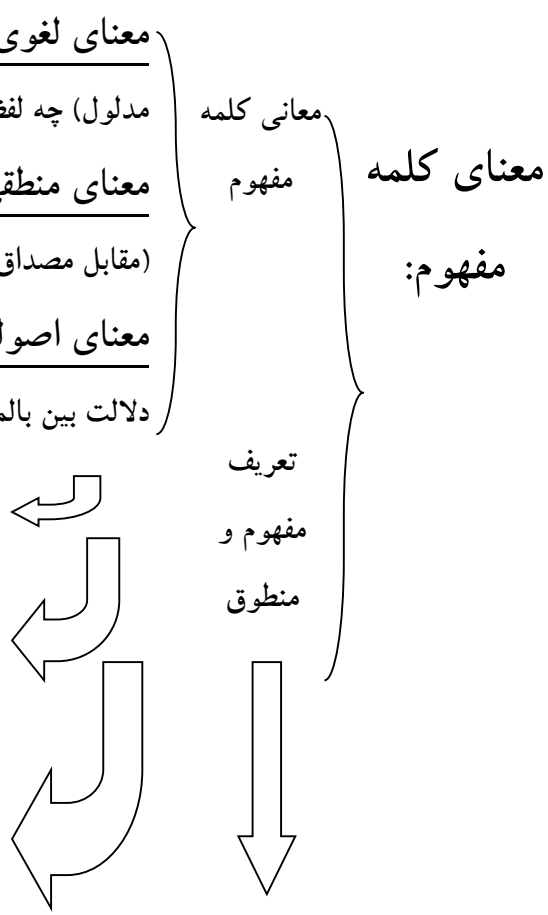
و عرفوهما أيضا بأنهما حكم مذكور و حكم غير مذكور[۵] و أنهما حكم لمذكور و حكم لغير مذكور[۶]. و كلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. و الذي يهون الخطب أنها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف. و المقصود منها واضح، كما شرحناه.

[۵] (۳) كفاية الاصول: ج ۱ ص ۲۳۰.

[۶] (۴) نسبه فى الفصول الغروية: ص ۱۴۵ و فى مطارح الأنظار: ص ۱۷۴ إلى العضدى.

نمودار:


باب چهارم
مفاهیم:
تمهید
معنای کلمه مفهوم
نزاع در حجیت مفهوم
اقسام مفهوم
اقسام مفهوم
مفهوم شرط
مفهوم وصف
مفهوم غایت
مفهوم حصر
مفهوم عدد
مفهوم لقب
خاتمه:


معنای کلمه
مفهوم:
معانی کلمه
مفهوم
معنای لغوی: هر آن‌چیزی که از لفظ فهمیده می‌شود (مساوی کلمه مدلول) چه لفظ مفرد چه جمله مدلول حقیقی یا مجازی.«۱»
معنای منطقی:آن‌چیزی که در ذهن وجود دارد ولو لفظ نباشد. (مقابل مصداق خارجی) این معنی اعم از معنای قبل است. «۲»
معنای اصولی: مدلول ثانوی و مدلول التزامی جمله ترکیبی به نوع دلالت بین بالمعنی الاخص، (مقابل منطوق) «۳»
تعریف مفهوم و منطوق
مراد از منطوق: مدلول اولی جمله که جمله حامل و قالب آن می‌باشد چه معنا حقیقی باشد چه مجازی. «۴»
وجه تسمیه منطوق: منطوق را منطوق گویند از باب تسمیه مدلول باسم دال است؛ زیرا آنچه که به او نطق شده، حقیقتا خود لفظ است و معنا، به واسطه لفظ، منطوق است.«۵»
مثال: «اذا بلغ الماء کرا لا ینجسه شیء».
منطوقش این است که آب اگر به حد کر برسد، چیزی او را نجس نمی‌کند.
مفهومش این است که «اذا لم یبلغ الماء کرا یتنجس». «٦»

تعریف

تعریف منطوق: حکم دل علیه اللفظ فی محل النطق

تعریف مفهوم: حکم دل علیه اللفظ لا فی محل النطق«۷»

مراد از حکم: حکم که گفته می‌شود، اعم است از تکلیفی (مثل وجوب اکرام زید) و یا وضعی (مثل عدم تنجس) و یا «تنجس» در مثال: الماء اذا بلغ ...«۸»

تعاریف دیگری ذکر شده که همه این تعریف‌ها قابل مناقشه است این تعاریف، لفظی هستند یعنی تبدیل لفظی به لفظ، روشن‌تر است لذا در این‌گونه تعاریف، ایراد و اشکال و مناقشه جا ندارد. آنها مال تعریف ماهوی و حقیقی است.«۹»

ـ ٢ النزاع في حجية المفهوم

لا شك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع و من السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الاخرى.

إذا، ما معنى النزاع في حجية المفهوم حينما يقولون مثلا: هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟

و على تقديره، فلا يدخل هذا النزاع في مباحث الألفاظ التي كان الغرض منها تشخيص الظهور في الكلام و تنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغي أن يدخل في مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور و حجية الكتاب و نحو ذلك.

و الجواب: أن النزاع هنا في الحقيقة إنما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي في أصل ظهور الجملة فيه و عدم ظهورها. و بعبارة أوضح:

النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط ـ مثلا ـ أن الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟

و هل هي ظاهرة في ذلك؟ لا أنه بعد دلالتها على هذا المفهوم و ظهورها فيه يتنازع في حجيته، فإن هذا لا معنى له، و إن أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلا: «مفهوم الشرط حجة أم لا». و لكن غرضهم ما ذكرنا.

كما أنه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، فإن هذا ليس موضع كلامهم. بل موضوع

الكلام و محل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

نمودار:

معنای نزاع در حجیت مفهوم:

- انواع نزاع در مفهوم
  - نزاع صغروی: اصل وجود و ظهور در مفهوم
  - نزاع کبروی: حجیت این ظهور و مفهوم داشتن بعد از ثبوت آن
- معنای مفهوم: انتفاء عند الانتفاء (انتفاء حکم عند انتفاء القید)
- در بحث مفهوم که از مباحث الفاظ است از بحث صغروی سخن گفته می‌شود؛ نه بحث کبروی که محل آن در مباحث حجت است که خواهد آمد .

ـ ٣ أقسام المفهوم

«١»

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة و مفهوم المخالفة[٧]:

١ـ مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب‌ـ مثلاـ كان في المفهوم الوجوب أيضا ... و هكذا.

«٢»

كدلالة الأولوية في مثل قوله تعالى: «فلا تقل لهما أف»[٨] على النهي عن الضرب و الشتم للأبوين و نحو ذلك مما هو أشد إهانة و إيلاما من التأفيف المحرم بحكم الآية.

«٣»

و قد يسمى هذا المفهوم «فحوى الخطاب»[٩]. و لا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الأولوية على تعدي الحكم إلى ما هو أولى في علة الحكم؛ و له تفصيل كلام يأتي في موضعه[١٠].

«٤»

٢ـ مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق. و له موارد كثيرة وقع الكلام فيها، نذكرها بالتفصيل، و هي ستة:

١ـ مفهوم الشرط

٢ـ مفهوم الوصف

٣ـ مفهوم الغاية، ۴ـ مفهوم الحصر ، ۵ـ مفهوم العدد ،۶ـ مفهوم اللقب

---

[٧] (١) كذا، فالظاهر: المفهوم الموافق و المفهوم المخالف.

[٨] (٢) الاسراء: ٢٣.

[٩] (٣) فى ط الاولى: لحن الخطاب.

[١٠] (۴) يأتى فى ج ٣ ص ٢٠۴.

نمودار:

اقسام مفهوم:

- **مفهوم موافق**
  - **تعریف**: حکمی که از مفهوم کلام استفاده می‌شود، با حکمی که از منطوق کلام به دست می‌آید، هم‌جنس باشند. «۱»
  - **مثال**: هر دو ایجابی باشند. مانند: اکرم ولد العالم او خادم العالم. که به طریق اولی دلالت می‌کند بر وجوب اکرام خود عالم
    یا هر دو تحریمی باشند. مثل: فلا تقل لهما أف. اگر تأفیف حرام باشد، به طریق اولی ضرب و شتم حرام است.«۲»
  - نام دیگر فحوی الخطاب؛ یقال له فحوی الخطاب، لان الفحوی هو ما یفهم من الکلام بسبیل القطع و معلوم ان وجوب اکرام العالم یفهم قطعا من وجوب اکرام ولده. و نام دیگرش مفهوم اولویت است.
  - حکم: بالاتفاق حجیت دارد، زیرا بر تعدی حکم به چیزی که اولی درعلت حکم است به اولویت دلالت می‌کند.«۳»
- مفهوم مخالف: عبارت است از اینکه حکمی که از مفهوم کلام استفاده می‌شود، با حکمی که از منطوق کلام استفاده می‌شود، هم‌جنس نباشند بلکه در ایجاب و سلب متفاوت باشد ؛ به اینکه احدهما «ایجابی» باشد و دیگری «سلبی». اقسامی که ذکر می‌شود در این قسم داخلند.«۴»

الأول مفهوم الشرط

تحرير محل النزاع:

«۱»

لا شك في أن الجملة الشرطية يدل منطوقها- بالوضع- على تعليق التالي فيها على المقدم الواقع موقع الفرض و التقدير.

«۲»

و هي على نحوين:

۱- أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط في المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إن رزقت ولدا فاختنه»، فإنه في المثال لا يعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده. و منه قوله تعالى: «و لا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا» فإنه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء إلا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات.

«۳»

و قد اتفق الاصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالي على تقدير انتفاء المقدم إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. و لا حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية في المثالين، فلا يقال: «إن لم ترزق ولدا فلا تختنه»، و لا يقال:

«إن لم يردن تحصنا فأكرهوهن على البغاء».

«۴»

۲- ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالي منوطا بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إن أحسن صديقك فأحسن إليه» فإن فرض الإحسان إلى الصديق لا يتوقف عقلا على فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

«٥»

و هذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا. و مرجعه إلى النزاع في دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق- كالوجوب مثلا- على تقدير انتفاء الشرط؟

«»

و إنما قلنا: «نوع الحكم» لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفي بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أ و لم يكن.

و في مفهوم الشرطية قولان، أقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

نمودار:

مفهوم شرط:

- تحریر محل نزاع
- مناط در مفهوم شرط
- تعدد شرط و اتحاد جزاء
- تنبیهان

توجهی به جمله «ان جائک زید فاکرمه» که دلالت دارد حکم وجوب اکرام برای زید که موضوع است در صورت وجود شرط (مجیء) است و مفهوم دلالت دارد که این زید در صورت عدم شرط، وجوب اکرام ندارد که در هر دو صورت وجود موضوع (زید) ضروری است.

تحریر محل نزاع:

مدلول مطابقی جمله شرطی: معنای منطوقی جمله شرطی که بالوضع بر او دلالت می‌کند عبارت است از معلق بودن‌جزاء بر این شرط یا تالی بر مقدم که اگر این مقدم آمد، آن تالی هم خواهد آمد.«۱»

انواع جمله شرطی

مسوق لبیان موضوع حکم : معنای تمام الموضوع برای این جزاء خود همان شرط است و موضوع دیگری اصلا ندارد، به طوری که وجود جزاء، بدون وجود آن شرط معنا ندارد..«۲»

مانند: ان رزقت ولدا فاختنه، و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا، که ختنه کردن، متوقف است بر وجود ولد و الا اگر ولدی نباشد، ختنه معقول نیست و اکراه، متوقف است خارجا بر اراده تحصن و تعفف و الا اگر اراده تعفف نبود، اکراه معقول نیست.

غیرمسوق لبیان موضوع حکم

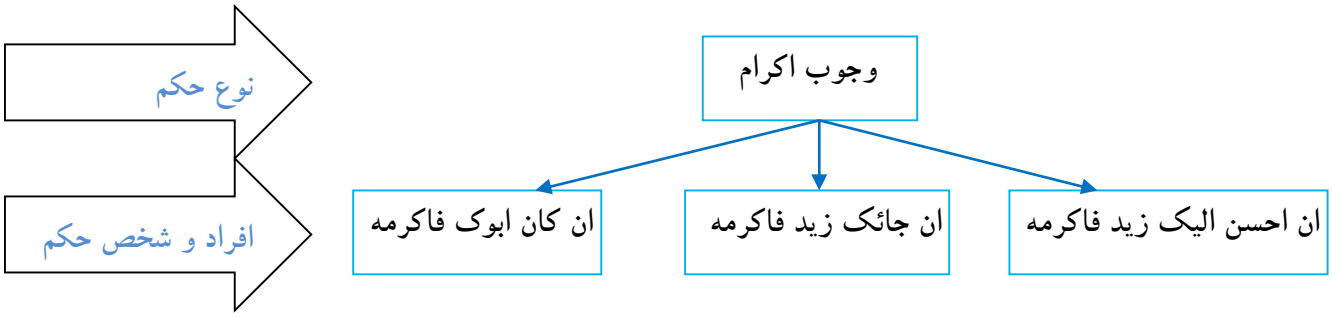
این جملات شرطی، از محل بحث ما بیرون هستند؛ زیرا با انتفای شرط، تمام موضوع حکم منتفی شده و از بین رفته و با از بین رفتن آن، معنا ندارد حکم باقی باشد تا بحث کنیم که آیا با انتفای شرط، حکم هم منتفی می‌شود یا می‌ماند؟ «۳»

غیرمسوق لبیان موضوع حکم:

تنها برای تعلیق حکم بر شرط بیان شده نه اینکه شرط تمام موضوع باشد لذا فرض بقاء موضوع در فرض نبود شرط، ممکن است و لذا امکان دارد حکم هم باقی باشد. مثال اول و مثل «إن أحسن صدیقک فأحسن إلیه» که فرض احسان به دوست عقلا بر فرض احسان متوقف نیست. «۴»

این نوع دوم محل نزاع است که نزاع در این است که آیا شرطیه بر مفهوم دلالت دارد یعنی انتفاء حکم هنگام انتفاء شرط و از نفس تعلیق نوع حکم منتفی می‌شود «۵»

مراد از شخص حکم و سنخ حکم: «۶»



جمله ان جائک زید فاکرمه شخص حکم همین وجوب اکرام در فرض مجیء است که با نبودن موضوع و قیود آن این شخص و فرد حکم هم منتفی است اما در مفهوم به دنبال این هستیم که با نبود این قید اصل و نوع حکم وجوب اکرام هم منتفی است یا نه ؟ زیرا گرچه شخص متفی شده ولی امکان دارد نوع حکم به خاطر فرد دیگر از حکم باقی باشد.

المناط في مفهوم الشرط:

«۱»

إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها- بالوضع أو بالاطلاق- على امور ثلاثة مترتبة:

۱- دلالتها على الارتباط و الملازمة بين المقدم و التالي.

«۲»

۲- دلالتها- زيادة على الارتباط و الملازمة- على أن التالي معلق على المقدم و مترتب عليه و تابع له، فيكون المقدم سببا للتالي. و المقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء و إن كان شرطا و نحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح في فن المعقول.

«۳»

۳- دلالتها- زيادة على ما تقدم- على انحصار السببية في المقدم، بمعنى أنه لا سبب بديل له يترتب عليه التالي.

«۴»

و توقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الامور الثلاثة واضح، لأنه لو كانت الجملة اتفاقية أو كان التالي غير مترتب على المقدم أو كان مترتبا و لكن لا على نحو الانحصار فيه، فإنه في جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي.

و إنما الذي ينبغي إثباته هنا، هو أن الجملة ظاهرة في هذه الامور الثلاثة وضعا أو إطلاقا لتكون حجة في المفهوم.

«۵»

و الحق ظهور الجملة الشرطية في هذه الامور وضعا في بعضها و إطلاقا في البعض الآخر.

١ـ أما دلالتها على الارتباط و وجود العلقة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر أنه بالوضع بحكم التبادر. و لكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. وعليه، فاستعمالها في الاتفاقية يكون بالعناية و ادعاء التلازم و الارتباط بين المقدم و التالي إذا اتفقت لهما المقارنة في الوجود.

«٦»

٢ـ و أما دلالتها على أن التالي مترتب على المقدم بأي نحو من أنحاء الترتب فهو بالوضع أيضا، و لكن لا بمعنى أنها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم و وضع آخر للترتب، بل بمعنى أنها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص و هو ترتب التالي على المقدم.

«٧»

و الدليل على ذلك هو تبادر ترتب التالي على المقدم عنها[١١]، فإنها تدل على أن المقدم وضع فيها موضع الفرض و التقدير، و على تقدير حصوله فالتالي حاصل عنده تبعا، أي يتلوه في الحصول. أو فقل: إن

المتبادر منها لابدية الجزاء عند فرض حصول الشرط. و هذا لا يمكن أن ينكره إلا مكابر أو غافل، فإن هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره. و من هنا سموا الجزء الأول منها شرطا و مقدما، و سموا الجزء الثاني جزاء و تاليا.

«٨»

فإذا كانت جملة إنشائية ـ أي أن التالي متضمن لإنشاء حكم تكليفي أو وضعي ـ فإنها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

«٩»

---

[١١] (١) فى ط الاولى: منها.

و إذا كانت جملة خبريةـ أي أن التالي متضمن لحكاية خبرـ فإنها تدل على تعليق حكايته على المقدم،

«١٠»

سواء كان المحكي عنه خارجا و في الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكي عنه كقولنا: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» أو مترتب عليه[١٢] بأن كان العكس كقولنا: «إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة» أو كان لا ترتب بينهما كالمتضايفين في مثل قولنا: «إن كان خالد ابنا لزيد فزيد أبوه».

«١١»

٣ـ و أما دلالتها على أن الشرط منحصر، فبالإطلاق،

«١٢»

لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط و كذا لو كان معه شيء آخر يكونان معا شرطا للحكم، لاحتاج ذلك إلى بيان زائد، إما بالعطف ب «أو» في الصورة الاولى، أو العطف ب «الواو» في الصورة الثانية، لأن الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء،

«١٣»

فإذا اطلق تعليق الجزاء على الشرط، فإنه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه، و أنه منحصر لا بديل و لا عدل له، و إلا لوجب على الحكيم بيانه، و هوـ حسب الفرضـ في مقام البيان.

و هذا نظير ظهور صيغة «افعل» بإطلاقها في الوجوب التعيني[١٣] و التعييني.

---

[١٢] (١) كذا فى ط الاولى و الثانية، و الظاهر مترتبا عليه.

[١٣] (١) كذا، و المراد به: العينى.

و إلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الامور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

«۱۴»

و على كل حال، إن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي أن يتطرق إليه الشك إلا مع قرينة صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع.

«۱۵»

و يشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبح فلا تتحرك و يهراق منها دم كثير عبيط، فقال: «لا تأكل، إن عليا كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»[۱۴] فإن استدلال الإمام بقول علي عليه السلام لا يكون إلا إذا كان له مفهوم، و هو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

[۱۴] (۲) الوسائل: ج ۱۶ ص ۳۲۱، الباب ۱۲ من أبواب الذبائح، ح ۱.

نمودار:

مناط در مفهوم شرط:

اشتراط دلالت بر مفهوم بر سه امر

۱- دلالت بر ارتباط و ملازمه بین مقدم و تالی (بالوضع) «۱»

۲- دلالت بر تعلیق و سببیّت مقدم برای تالی (بالوضع)

مراد از سبب اعم از اصطلاح منطقی است زیرا سبب در نزد اهل معقول به معنای علت تامه است و سبب در اینجا به معنای علت ناقصه هم می‌باشد که شامل شرط و مقتضی و عدم مانع می‌شود. «۲»

اگر جمله شرط اتفاقی باشد و یا علت نباشد مفهوم ندارد

مثل:ان کان زید ناطقا کان الحمار ناهقا..

۳- دلالت بر انحصار سبب در مقدم (بالاطلاق) «۳»

اگر جمله شرط علت منحصر نباشد مفهوم ندارد

مثل إن جاءک زید او کان عالما فاکرمه «۴»

جمله شرطی باید بر لزوم علی انحصاری دلالت کند تا مفهوم داشته باشد.

بررسی وجود سه امر

۱- دلالت بر ارتباط و ملازمه بین مقدم و تالی به وضع واضع است به دلیل تبادر که از جمله به ذهن انسان، ملازمه و ارتباط تبادر می‌کند و این دلالت بر تلازم از هیئت ترکیبی جمله شرطی استفاده می‌شود نه ادات شرط است.

وقتی قضیه شرطی در شرطی لزومی حقیقت شد ، استعمال آن در شرطی اتفاقی مجاز است. «۵»

۲- دلالت بر تعلیق و سببیّت مقدم برای تالی (بالوضع)

۳- دلالت بر انحصار سبب در مقدم (بالاطلاق)

تطبیق مفهوم بر روایت ابی‌بصیر:

۲- دلالت بر تعلیق و سببیّت مقدم برای تالی

دلالت بر تعلیق و سببیّت مقدم برای تالی به انحاء مختلف سببیت به وضع است، نه اینکه دو وضع باشد، وضعی برای تلازم و وضع دیگر برای سببیت، بلکه وضع شده برای ارتباط خاص که ترتب تالی بر جزاء است. «۶»

دلیل وضع: برای ترتب التالی علی المقدم، تبادر است به جهت اینکه جمله شرطی بر تعلیق دلالت دارد و معنای دیگری غیر از تعلیق ندارد و معنای تعلیق هم همین ترتب تالی بر مقدم است؛ بر همین اساس، جزء اول را مقدم نامیده‌اند چون در رتبه قبل فرض فرض وجود او شده؛ و جزء ثانی را تالی گفته‌اند چون به دنبال مقدم متحقق می‌شود. «۷»

ترتب تالی بر مقدم

در جمله انشائی: جمله‌ای که تالی انشاء حکم تکلیفی یا وضعی دارد؛ حکم معلق بر این شرط است و لذا به انتفاء حکم عند انتفاء الشرط دلالت دارد. «۸»

در جمله خبری: جمله‌ای که تالی متضمن حکایت خبری است که حکایت معلق بر مقدم شده است نه محکی‌عنه و خارج، لذا بین حکایت و محکی‌عنه صوری قابل تصور است.«۹»

۱- در خارج و محکی‌عنه هم تالی مترتب بر مقدم باشد (تطابق حکایت و محکی‌عنه) ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجودة

۲- در خارج برعکس باشد که مقدم مترتب بر تالی است. ان کانت النهار موجودة فالشمس طالعة

۳- در خارج هیچ ترتبی بین دو طرف نباشد متضایف باشند ان کان خالد ابنا لزید فزید ابوه. «۱۰»

دلالت بر انحصار سبب در مقدم

دلالت انحصار سبب: توسط اطلاق و مقدمات حکمت است. «۱۱»

معنای انحصار شرط

اولا تمام السبب است نه جزء السبب که جزء دیگری هم همراه او باشد و الا اگر جزء دیگری بود باید با واو آن‌را بیان می‌نمود.

ثانیا تنها سبب است و سبب مستقل دیگری در عرض او نیست که بتواند جانشین او شود و الا اگر شرط دیگر هم بود باید با او بیان می‌نمود. «۱۲»

مقتضای اطلاق و عدم تقیید به «او» و «واو»: اگر مولی در مقام بیان بوده؛ و اگر سبب دیگری بود باید با «او» و نیز اگر جزء دیگری بود بر مولی بود با «واو» عاطفه بیاورد. پس هریک از این دو، محتاج به بیان زاید است و چون در مقام بیان، این قید زاید را نیاورده است، با اطلاق کلامش معلوم می‌شود سبب دیگری نیست و این سبب منحصر است مانند اقتضای اطلاق در ناحیه صیغه امر که وجوب تعینی و تعیینی را اثبات می‌کند. «۱۳»

نتیجه: جملات شرطی، با قطع‌نظر از قرائن، ظهور در مفهوم دارند مگر قرینه صارفه‌ای در کلام باشد. مثل «ان کان هذا انسانا کان حیوانا» که قبلا بیان کردیم. و مگر جملات شرطی‌ای که در مقام بیان موضوع باشد. مثل «ان رزقت ولدا فاختنه». که این‌ها دلالت بر مفهوم ندارند. «۱۴»

تطبیق مفهوم بر روایت ابی‌بصیر: راوی می‌گوید: امام صادق پرسیدم: گوسفندی را ذبح کردند و دست و پایش را حرکت نداد و خون‌های غلیظ و لخته‌ای از گلوی او بیرون ریخت. آیا حلال است یا نه؟ امام فرمود: لا تأکل.
سپس استدلال کرد به کلام علی علیه السلام که حضرت امیر فرمود: اذا رکضت الرجل او طرفت العین فکل.
مفهومش این است که، اذا لم ترکض الرجل و لم تطرف العین فلا تأکل. امام صادق که فرمود: لا تأکل، به این مفهوم جمله شرطی استدلال نمود. «۱۵»

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء:

«۱»

و من لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزاء واحدا. و هذا يقع على نحوين:

«۲»

۱ـ أن يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: «إذا خفي الأذان فقصر»[۱۵] و «إذا خفيت الجدران فقصر»[۱۶].

۲ـ أن يكون الجزاء قابلا للتكرار، كما في نحو «إذا أجنبت فاغتسل»، «إذا مسست ميتا فاغتسل».

«۳»

أما النحو الأول: فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط. و لكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح، فلا بد من التصرف فيهما بأحد وجهين:

«۴»

الوجه الأول: أن نقيد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسببية ـ ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق (كما سبق) الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو ـ فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين، و كل منهما يكون جزء السبب، و الجملتان تكونان حينئذ كجملة واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: «إذا خفي الأذان و الجدران معا فقصر».

«۵»

و ربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد، و هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معا أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

---

[۱۵] (۳) الوسائل: ج ۵ ص ۵۰۵. الباب ۶ من أبواب صلاة المسافر، ح ۱، ۳، ۷.

[۱۶] (۴) الوسائل: ج ۵ ص ۵۰۵. الباب ۶ من أبواب صلاة المسافر، ح ۱، ۳، ۷.

«٦»

الوجه الثاني: أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار- ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بأو- و حينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقا له، و ذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما و لو كان عرفيا.

«٧»

و إذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الأولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال، أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟

قولان في المسألة.

و الأوجه- على الظاهر- هو التصرف الثاني، لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر، كما تقدم.

«٧»

فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالإضافة إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطية الاخرى، لأن ظهور المنطوق أقوى.

«٨»

أما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

«٩»

و إذا ترجح القول الثاني- و هو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار- يكون كل من الشرطين مستقلا في التأثير.

«١٠»

فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم. و إن حصلا معا، فإن كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق، و إن تقارنا كان الأثر لهما معا و يكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

«١١»

و أما النحو الثاني- و هو ما إذا كان الجزاء قابلا للتكرار- فهو على صورتين:

١- أن يثبت بالدليل أن كلا من الشرطين جزء السبب. و لا كلام حينئذ في أن الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا.

«١٢»

٢- أن يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط أن كلا من الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن. فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا في وقت واحد أو متعاقبين أن القاعدة أي شيء تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الأسباب فيكون لها جزاء واحد كما في مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما،

«١٣»

أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرر[١٧] الشروط كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد أسبابه من دخول وقت اليومية و حصول الآيات؟

«١٤»

أقول: لا شبهة في أنه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل. و أما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف.

«»

و الحق أن القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك: إن لكل شرطية ظهورين:

---

[١٧] (١) فى ط ٢: بتكرار.

١ـ ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسببية. و هذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزاء في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الأسباب.

«»

٢ـ ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود.

و لما كان صرف الشيء لا يمكن أن يكون محكوما بحكمين، فيقتضي ذلك أن يكون لجميع الأسباب جزاء واحد و حكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الأسباب.

«»

و على هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فإذا قدمنا الظهور الأول لا بد أن نقول بعدم التداخل. و إذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟

«»

و الأرجح: أن الأولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لأن الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا و إثباتا، فإن كان واحدا كان الجزاء واحدا و إن كان متعددا كان متعددا. و إذا كان المقدم متعدداـ حسب فرض ظهور الشرطيتينـ كان الجزاء تبعا له. وعليه، لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب، فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدد[١٨] رافعا للظهور في الوحدة، لأن الظهور في الوحدة لا يكون إلا بعد فرض سقوط الظهور في التعدد[١٩] أو بعد فرض عدمه، أما مع وجوده فلا ينعقد الظهور في الوحدة.

فالقاعدة في المقامـ إذاـ هي عدم التداخل. و هو مذهب أساطين العلماء الأعلام[٢٠] قدس الله تعالى أسرارهم.

---

[١٨] (١ و ٢) فى ط ٢: التعداد.

[١٩] (١ و ٢) فى ط ٢: التعداد.

[٢٠] (٣) منهم المحقق النائينى، فوائد الاصول: ج ٢ ص ٤٩٣، و المحقق العراقى، نهاية الأفكار: ج ٢ ص ٤٨٨- ٤٨٩. و إن شئت تفصيل البحث راجع مطارح الأنظار: ص ١٧٥.

نمودار:

تعدد شرط و اتحاد جزاء

۱. **جزاء قابل تکرار نیست**: مثل اینکه در روایات آمده: اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفیت الجدران فقصر. جزای هر دو «فقصر» است و این جزا هم قابل تکرار نیست به جهت اینکه صرف الوجود طبیعت صلاة قصر مطلوب است و صرف الشیء امتثالا قابل تکرار نیست؛ و الا می‌توان دو بار انجام داد که اگر بار ثانی به قصد قربت باشد، بدعت است و اگر بی‌قصد باشد، لغو است و عبث. «۱»

۲. **جزا قابل تکرار است**: مثل اینکه فرموده باشد: اذا اجنبت فاغتسل و اذا مست میتا فاغتسل. که جزا (که اغتسال است) قابل تکرار است و می‌توان دو بار انجام داد که هر دو امتثال باشد.«۲»

عدم قابلیت تکرار جزاء

تعارض بین مفهوم و منطوق «۳»

منطوق	مفهوم
اذا خفی الاذان فقصر	اذا لم‌یخف الاذان فلاتقصّر سواء خفی الجدران ام لا
اذا خفیت الجدران فقصر	اذا لم‌تخف الجدران فلاتقصّر سواء خفی الاذان ام لا

وجوه متصور در رفع تعارض

۱. **تقیید استقلال دو شرط**: همان‌طور که قبلا گذشت اگر شرط مقیّد به «واو» نشود اطلاق دارد ولی اگر اطلاق با «واو» مقیّد شود در واقع شرط مرکب از دو چزء می‌شود و هر کدام جزء السبب می‌گردند و مؤدا این می‌شود که (اذا خفی الاذان و خفیت الجدران فقصّر) «۴»

شاید بتوان گفت مفهوم این جمله این است که جزاء در صورت انتفای هر دو جزء یا انتفای یک جزء منتفی می‌شود. «۵»

راه حل مصنف تصرف در منشأ تعارض

۲. **تقیید انحصار دو شرط**: همان‌طور که قبلا گذشت اگر شرط مقیّد به «او» نشود اطلاق دارد ولی اگر اطلاق با «او» مقیّد شود به این معنی است که شرط انحصار ندارد بلکه احدهما علی البدل یا جامع شرط است که جامع مفروض در بحث مثلا حد ترخص باشد. «۶»

راه حل مصنف تصرف در منشأ تعارض

تصرف در ظهور در انحصار: باید در آنچه منشأ تعارض است تصرف نمود که ظهور در انحصار باعث مفهوم دار شدن جمله بود و مفهوم هم باعث تعارض با منطوق شده بود لذا تصرف در انحصار اولی است و وجه تصرف به این صورت است که ظهور منطوق قابل تصرف نیست ولی ظهور در مفهوم و انحصار تصرف می‌شود که از حصر حقیقی رفع ید می‌کنیم و قائل به حصر اضافی می‌شویم و می‌گوییم «اذا خفی الاذان او خفیت الجدران فقصر» که هر کدام به تنهایی اثر دار می‌باشند. «۷»

تصرف در ظهور در استقلال: ظهور در استقلال منشأ تعارض نیست زیرا ظهور در استقلال همین‌قدر دلالت می‌کند که هریک از این دو شرط که یافت شوند، وجوب قصر ثابت می‌گردد و بیش از این دلالتی ندارد. «۸»

نتیجه راه حل مصنف: هرکجا یکی از آن دو شرط مذکور، تحقق یافتند و یا هرکجا دو تا با هم متحقق شدند، حکم هم تحقق می‌یابد. «۹»

اگر یکی حاصل شد، تأثیر برای آن است.

اگر با هم حاصل شدند

اگر یکی تقدم داشته باشد اثر برای مقدم است.

اگر تقارن داشته باشند با هم تأثیر می‌گذارند و سبب واحد شوند زیرا جزاء قابل تکرار نیست «۱۰»

قابلیت تکرار جزاء

با دلیل ثابت شده است که هر یک از دو شرط جزء السبب می‌باشند.

در این فرض جزاء واحد بوده و هنگام حصول دو شرط محقق می‌شود.«۱۱»

با دلیل ثابت شده است که هر یک از دو شرط سبب مستقل می‌باشند.

(در این صورت به مفهوم داشتن نظر نداریم.)

در صورت وقوع دو شرط یا تعاقب آن‌دو، مورد اختلاف شده است که قاعده در مثل این موارد چیست؟«۱۲»

تداخل اسباب: مانند تداخل موجبات وضو(بول و نوم) و کفایت یک وضو از اسباب متعدد.«۱۳»

عدم تداخل اسباب: مانند عدم تداخل موجبات نماز با تعدد اسبابش و تکرر نماز با تکرر سبب (داخل شدن وقت و وقوع زلزله.«۱۴»

نظر مصنف

نظر مصنف

با دلیل خاص تداخل یا عدم تداخل ثابت شده است.

در این فرض باید به همان دلیل اخذ نمود مانند دو مثال بالا«۱۵»

دلیل خاصی بر تداخل و عدم آن نیست، قاعده عدم تداخل است. «۱۶»

ان اجنبت فاغتسل

ان مسست میتا فاغتسل

جمله شرطیه دو ظهور دارد که منشأ تفاوت است.

ظهور شرط در استقلال در سببیت، که این ظهور تعدد جزاء را می‌طلبد و باعث عدم تداخل اسباب است.«۱۷»

ان اجنبت فاغتسل

ان مسست میتا فاغتسل

ظهور جزاء در این است که متعلق حکم صرف الوجود است و صرف وجود شیء هم دو حکم ندارد لذا این ظهور اقتضای جزاء واحد و تداخل اسباب را دارد. «۱۸»

ان اجنبت فاغتسل

ان مسست میتا فاغتسل

نظر مصنف

ارجح ظهور شرط بر جزاء است، زیرا جزاء تابع و معلق شرط است اگر شرط متعدد باشد جزاء هم متعدد است لذا برای جزاء ظهوری در وحدت بوجود نمی‌آید تا تعارض بین شرط و جزاء شود بلکه ظهور در تعدد شرط، ظهور وحدت جزاء را از بین می‌برد، ظهور در وحدت در صورت عدم ظهور در تعدد شرط است. «۱۹»

تنبيهان:

- ١ تداخل المسببات

«١»

إن البحث في المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الأسباب، فيتساءل فيها عما إذا كان تعددها[٢١] يقتضي المغايرة في الجزاء و تعدد المسببات- بالفتح- أو لا يقتضي فتتداخل الأسباب؟ و ينبغي أن تسمى ب «مسألة تداخل الأسباب».

«٢»

و بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب هناك، ينبغي أن يبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تشترك في الاسم و الحقيقة كالأغسال هل يصح أن يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟

و هذه مسألة اخرى غير ما تقدم، تسمى ب «مسألة تداخل المسببات» و هي من ملحقات الاولى.

«٣»

و القاعدة فيها أيضا عدم التداخل:

و السر في ذلك: أن سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد و إن اتي به بنية امتثال الجميع يحتاج إلى دليل خاص، كما ورد في الأغسال بالاكتفاء بغسل الجنابة عن باقي الأغسال[٢٢] و ورد أيضا جواز الاكتفاء بغسل واحد عن أغسال متعددة[٢٣].

«٤»

---

[٢١] (١) لا يخفى ما فى العبارة، و إن كان المقصود واضحا.

[٢٢] (٢ و ٣) الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥- ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

[٢٣] (٢ و ٣) الوسائل: ج ١ ص ٥٢٥- ٥٢٨، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة.

و مع عدم ورود الدليل الخاص فإن كل وجوب يقتضي امتثالا خاصا به لا يغني عنه امتثال الآخر و إن اشتركت الواجبات في الاسم و الحقيقة.

«۵»

نعم، قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم و الخصوص من وجه و كان دليل كل منهما مطلقا بالإضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال مثلا: «تصدق على مسكين» و قال ثانيا: «تصدق على ابن سبيل» فجمع العنوانين شخص واحد- بأن كان فقيرا و ابن سبيل- فإن التصدق عليه يكون مسقطا للتكليفين.

نمودار:

تداخل مسببات

۱. **معنای تداخل و عدم تداخل اسباب**: تداخل اسباب، از اول، چند تکلیف به دوش مکلف نمی‌آید بلکه یک تکلیف می‌آید و یک امتثال می‌طلبد و اگر اسباب تداخل نکنند ـ قول مصنف ـ یعنی با تعدد اسباب هر کدام مسبب متعدد را می‌طلبند، بحث سابق بحث از مسأله تداخل اسباب بود. «۱»

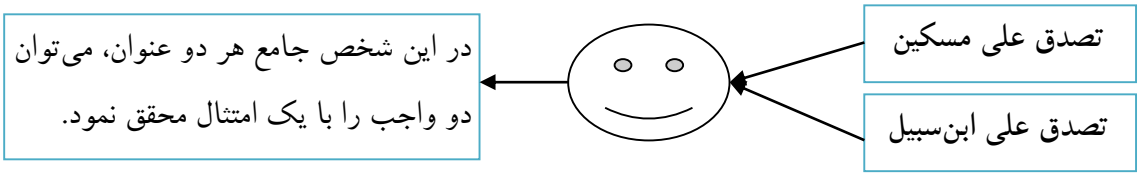
۲. **معنای تداخل و عدم تداخل مسببات**: بعد از اینکه در بحث سابق اثبات شد که اسباب تداخل نمی‌کنند و مسببات متعدد را می‌طلبند، جای این بحث است که آیا مولی در جائی که واجبات متعدد، حقیقت آن‌ها فعل واحدی است که مشترک در اسم می‌باشند، در مقامِ امتثالِ تکالیفِ متعدد، به فعل واحد اکتفا نموده است یا نه؟ بحث حاضر از مسأله تداخل مسببات است.«۲»

نظر مصنف: قاعده عدم تداخل مسببات است

وجه عدم تداخل مسببات این است که اکتفاء به فعل واحد از امتثال تکالیف متعدد به دلیل خاص احتیاج دارد همان‌طور که در غسل جنابت وارد شده است که از اغسال متعدد کفایت می‌کند.«۳»

با عدم ورد دلیل خاص هر سبب وجوبی امتثال خاصی را می‌طلبد گرچه حقیقت این افعال متعدد واحد بوده و در اسم مشترک باشند.«۴»

استثناء: آن صورتی است که ما بین دو واجب عموم و خصوص من وجه باشد و دلیل هرکدام از دو واجب هم، نسبت به ماده اجتماع، مطلق باشد و باطلاقه شامل آنجا هم بشود. اینجا مسببات تداخل می‌کنند و به فعل واحد اکتفا می‌شود. مثل اینکه اول فرمود: «تصدق علی مسکین». و سپس فرمود «تصدق علی ابن سبیل». حال، اگر شخص واحدی جامع هر دو عنوان بود یعنی هم فقیر بود و هم ابن سبیل. اگر تنها بر چنین شخصی تصدق شود، با عمل واحد هر دو تکلیف را امتثال نموده.«۵»



۲ - الأصل العملی فی المسألتین

«۱»

إن مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب هو التداخل، لأن تأثير السببين في تكليف واحد متيقن، و إنما الشك في تكليف ثان زائد. و الأصل في مثله البراءة.

«۲»

و بعكسه في مسألة تداخل المسببات، فإن الأصل يقتضي فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه، لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الأسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلا واحدا. و مقتضى القاعدة في مثله الاشتغال، بمعنى أن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يكتفى بفعل واحد في مقام الامتثال.

نمودار:

مقتضای اصل عملی در بحث

مباحث قبل مقتضای ظهور الفاظ و به تعبیری مقتضای اصل لفظی بود.

۱. **مقتضای اصل عملی در تداخل اسبات**: اگر دلیل لفظی تمام نمود و شک در تداخل اسباب کردیم مقتضای اصل عملی، تداخل است به جهت اینکه این دو سبب یقینا یک مسبب و تکلیف را بر دوش ما آورده‌اند (چه تداخل بکنند و چه نکنند). حال، شک داریم که آیا تکلیف دیگری هم بر دوش ما آوردند یا نه؟ تمسک می‌کنیم به اصل برائت چون شک در تکلیف زاید مستقل داریم و جای اصل برائت است پس تکلیف زاید نیاوردند و هذا معنای تداخل اسباب است. «۱»

۲. **مقتضای اصل عملی در تداخل مسببات**: هرکجا شک در تداخل مسببات کنیم، می‌گوییم مقتضای اصل عملی، عدم تداخل مسببات است به دلیل اینکه پس از اینکه اسباب، متعدد بودند و با یکدیگر تداخل نکردند، پس به تعداد این اسباب، تکالیف متعدد بر دوش ما آمد. حال، یک‌بار ما این عمل را انجام دادیم، شک می‌کنیم که آیا آن تکالیف متعددی که بر دوش ما آمده بود، ساقط شد یا نه؟ مقتضای قاعده، اشتغال و احتیاط است. چون اشتغال یقینی آمده، من باید کاری بکنم که فراغت یقینی پیدا کنم و آن‌هم به این است که تکالیف متعدد را چند بار امتثال کنم و به یک‌بار اکتفا نکنم.«۲»

الثانی مفهوم الوصف

موضوع البحث:

«۱»

المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت و غيره، فيشمل الحال و التمييز و نحوهما مما يصلح أن يكون قيدا لموضوع التكليف.

«۲»

كما أنه يختص بما إذا كان معتمدا على موصوف، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعا للحكم نحو «و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما»[۲۴] فإن مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب.

«۳»

و السر في ذلك: أن الدلالة على انتفاء الوصف لا بد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة و يتجرد عنه اخرى، حتى يمكن فرض نفي الحكم عنه.

«۴»

و يعتبر- أيضا- في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقا أو من وجه،

لأنه لو كان مساويا أو أعم مطلقا لا يوجب تضييقا و تقييدا في الموصوف حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

«۵»

و أما دخول الأخص من وجه في محل البحث فإنما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال «في الغنم السائمة زكاة» يكون مفهومه- لو كان له مفهوم- عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة و هي المعلوفة.

---

[۲۴] (۱) المائدة: ۳۸.

«۶»

و أما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعا، فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم، السائمة أو غير السائمة، كالإبل مثلا، لأن الموضوع- و هو الموصوف الذي هو الغنم في المثال- يجب أن يكون محفوظا في المفهوم.

و لا يكون[۲۵] متعرضا لموضوع آخر لا نفيا و لا إثباتا.

«۷»

فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الإبل المعلوفة[۲۶] لا وجه له قطعا.

[۲۵] (۱) الظاهر أنها معطوفة على قوله: فلا يدل المثال ...

[۲۶] (۲) راجع المجموع: ج ۵ ص ۳۵۵- ۳۵۷.

نمودار:

مراد از وصف در مفهوم وصف

۱. مقصود از وصف اعم از نعت نحوی است و حال و تمییز و هر آن‌چه را که قید موضوع تکلیف است، شامل می‌شود. «۱»

۲. وصف باید همراه موصوف باشد و به عبارتی معتمد بر موصوف باشد و اگر غیر معتمد بر موصوف باشد یعنی خود وصف موضوع حکم باشد نیست؛ مانند «والسارق و السارقة فاقطعوا ایدیهما» که این مفهوم لقب است که خواهد آمد. «۲»

وجه اعتماد بر موصوف ـ موضوع ـ: باید موضوع و موصوفی مذکور باشد که در حالت وجود وصف و عدم وصف ثابت باشد تا بحث شود که آیا با انتفای این وصف باز هم حکم برای موصوف بدون وصف ثابت است یا خیر (البته مراد طبیعی الحکم است). اما اگر تمام الموضوع خود وصف بود، دیگر با رفتن وصف، موضوعی نیست تا ما بحث کنیم که مفهوم دارد یا ندارد مگر از باب سالبه به انتفای موضوع. «۳»

۳. وصف در محل بحث باید اخص مطلق یا من وجه از موصوف باشد ولی اگر وصف مساوی یا اعم مطلق باشد، از محل بحث خارج‌اند؛ زیرا در این دو صورت، تقیید موصوف به وصف موجب تضییق دایره موضوع نمی‌شود تا بحث شود که با انتفای وصف و بقای موصوف، حکم باقی است یا نه؛ بلکه در آن دو صورت، با رفتن وصف، موصوف هم می‌رود و جای بحث نیست. «۴»

صور نسبت بین وصف و موصوف

صور نسبت بین وصف و موصوف

۱. تساوی بین وصف و موصوف

«اکرم انسانا متعجبا» با از بین رفتن وصف تعجب انسان هم از بین می‌رود لذا بحث مفهوم وصف معنا ندارد.

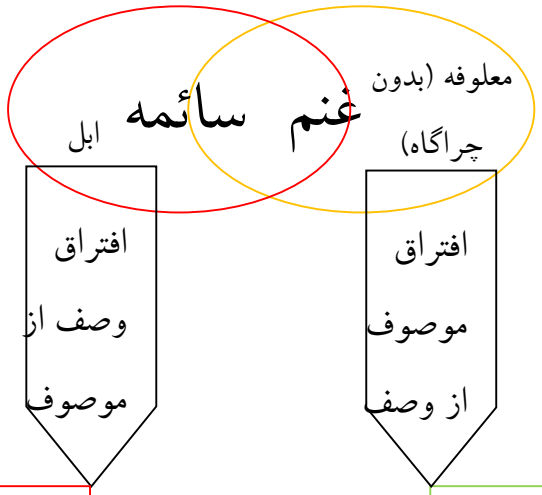
۲. اعم‌بودن وصف و اخص بودن موصوف

«اکرم انسانا ماشیا» با از بین رفتن وصف مشی، انسان هم از بین می‌رود لذا بحث مفهوم وصف معنا ندارد.

۳. اخص‌بودن وصف و اعم‌بودن موصوف

«اکرم انسانا عالما» با از بین رفتن وصف علم، انسان از بین نمی‌رود لذا بحث مفهوم وصف معنا دارد.

۴. اعم من وجه بودن



«فی الغنم السائمة زکاة» با فرض مفهوم داشتن و از بین رفتن وصف سائمه‌بودن« افتراق موصوف از وصف»، غنم از بین نمی‌رود لذا بحث مفهوم وصف معنا دارد. «۵»

«فی الغنم السائمة زکاة» با از بین رفتن موصوف ـ غنم ـ افتراق وصف از موصوف، که در مثل ابل متصور می‌شود، چون موضوعی که در دلیل ذکر شده نیست، لذا بحث مفهوم وصف معنا ندارد. «۶»

بعض شافعیه در این صورت افتراق وصف از موصوف قائل به عدم زکات در ابل معلوفه شدند که صحیح نیست.«۷»

الأقوال في المسألة و الحق فيها:

«۱»

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة.

«۲»

و لا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم إناطة الحكم به وجودا و عدما، نحو قوله تعالى: «و ربائبكم اللاتي في حجوركم»[۲۷] فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقا، إذ يفهم منه أن وصف «الربائب» بأنها «في حجوركم» لأنها غالبا تكون كذلك. و الغرض منه الإشعار بعلة الحكم، إذ أن اللاتي تربى في الحجور تكون كالبنات.

«۳»

و إنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا في أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم- أي انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف- أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط.

«۴»

و في المسألة قولان[۲۸] و المشهور القول الثاني و هو عدم المفهوم.

و السر في الخلاف يرجع إلى أن التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم- أي أن الحكم منوط به- أو أنه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف و الوصف؟

فإن كان الأول، فإن التقييد بالوصف يكون ظاهرا في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأن الإطلاق يقتضي- بعد فرض إناطة الحكم بالوصف- انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

---

[۲۷] (۳) النساء: ۲۳.

[۲۸] (۱) قال صاحب المعالم قدس سره: فأثبته قوم، و هو الظاهر من كلام الشيخ و جنح إليه الشهيد فى الذكرى، و نفاه السيد و المحقق و العلامة و كثير من الناس، و هو الأقرب، معالم الدين: ص ۷۹.

«۵»

و إن كان الثاني، فإن التقييد لا يكون ظاهرا في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ أنه يكون التعبير بالوصف و الموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا أن الموضوع ذات الموصوف، و الوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: «اصنع شكلا رباعيا قائم الزاوية متساوي الأضلاع» فإن المفهوم منه أن المطلوب صنعه هو المربع، فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف و الوصف، و هي في المثال «شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع» و هي بمنزلة كلمة «مربع» فكما أن جملة «اصنع مربعا» لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

«۶»

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن الظاهر في الوصف- لو خلي و طبعه من دون قرينة- أنه من قبيل الثاني- أي أنه قيد للموضوع لا للحكم- فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد. فلا مفهوم للوصف.

«۷»

و من هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

۱- إنه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

و الجواب: أن الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. و كفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم و تقييده به.

«۸»

۲- إن الأصل في القيود أن تكون احترازية.

و الجواب: أن هذا مسلم، و لكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع و إخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له، و نحن نقول به، و ليس هذا من المفهوم في شيء، لأن إثبات الحكم لموضوع

لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. و الحاصل: أن كون القيد احترازيا لا يلزم إرجاعه قيدا للحكم.

«٩»

٣ـ إن الوصف مشعر بالعلية، فيلزم إناطة الحكم به.

و الجواب: أن هذا الإشعار و إن كان مسلما، إلا أنه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

«١٠»

٤ـ الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «مطل الغني ظلم»[٢٩].

و الجواب: أن ذلك على تقديره لا ينفع، لأنا لا نمنع من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحيانا لوجود قرينة، و إنما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلى و نفسه للمفهوم. [و في خصوص المثال نجد القرينة على إناطة الحكم بالغنى موجودة من جهة مناسبة الحكم و الموضوع، فيفهم أن السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنيا، فيكون مطله ظلما، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطله ظلما][٣٠].

---

[٢٩] (١) الوسائل: ج ١٣ ص ٩٠، الباب ٨ من أبواب الدين و القرض، ح ٣.

[٣٠] (١) ما بين المعقوفتين لم يرد فى ط الاولى.

نمودار:

اقوال در مسأله و حق در آن

صور تقیید به وصف

۱- قرینه بر مفهوم داریم؛ اخذ به مفهوم می‌شود؛ سیأتی ذکره «۱»

۲- قرینه بر عدم مفهوم داریم؛ کلام مفهوم ندارد.
مانند مواردی که قید مورد غالب است که باعث تقیید حکم نیست لذا مفهوم ندارد بلکه اشعار به علت حکم دارد.
«و ربائبکم اللاتی ف حجورکم» «۲»

۳- مجرد از هر قرینه است.

اختلاف شده که صرف تقیید مفهوم (انتفاء عند الانتفاء) دارد. «۳»

نظر اول: مفهوم دارد

نظر دوم: مفهوم ندارد. مشهور

منشأ خلاف در مسأله :

تقیید حکم است.
همان‌طور که در تقیید به شرط گفتیم به ضمیمه اطلاق انحصار به این قید اثبات می‌شود و مفهوم ثابت می‌گردد. «۴»

تقیید موضوع یا متعلق موضوع است که در واقع مجموع وصف و موصوف موضوع است.
با این نوع تقیید، مفهوم اثبات نمی‌گردد و مثل مفهوم لقب (وصف غیر معتمد بر موصوف) است که کل وصف و موصوف موضوع بوده و با وصف تنها موضوع تبیین و تحدید می‌گردد لذا حکم را مقید نمی‌سازد تا دلالت بر انتفاء حکم عند انتفاء الوصف نماید. «۵»

نظر مصنف

نقد ادله نظر مخالف

اصنع شکلا رباعیا قائم الزوایا متساوی الاضلاع	
اصنع	مربعا

نظر مصنف

ظهور جمله این است که وصف قید موضوع است لذا حکم مقید نشده لذا دلالت بر مفهوم ندارد.«۶»

ادله نظر مخالف و نقد آن‌ها

۱- اگر وصف دلالت بر مفهوم نکند فائده‌ای دیگر ندارد.

جواب: فائده منحصر در تقیید حکم نیست بلکه تقیید موضوع هم فائده است. «۷»

۲- اصل در قیود احترازیت است.

جواب: احترازیت قیود به معنای اثبات حکم برای شخص این موضوع و نفی شخص حکم از غیر این موضوع حکم است نه نفی سنخ حکم و در اثبات مفهوم باید سنخ حکم نفی شود. «۸»

۳- وصف مشعر به علیت است لذا حکم به آن منوط و مقید شده است.

جواب: برای اثبات مفهوم اشعار به علیت کافی نیست بلکه در حد ظهور و اثبات باید برسد. «۹»

۴- جمله‌هایی است که مفهوم دارند؛ مانند «مطل الغنی ظلم»

جواب: در این موارد قرینه بر مفهوم وجود دارد؛ که تناسب حکم و موضوع باشد و محل بحث ما عدم وجود قرینه و خود تقیید بدون هیچ قرینه است. «۱۰»

الثالث مفهوم الغاية

«۱»

إذا ورد التقييد بالغاية نحو «ثم أتموا الصيام إلى الليل»[۳۱] و نحو «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»[۳۲] فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين:

الجهة الاولى في دخول الغاية في المنطوق، أي في حكم المغيى.

«۲»

فقد اختلفوا في أن الغاية- و هي الواقعة بعد أداة الغاية نحو «إلى» و «حتى»- هل هي داخلة في المغيى حكما، أو خارجة عنه، و إنما ينتهي إليها المغيى موضوعا و حكما؟ على أقوال:

«۳»

منها: التفصيل بين كونها من جنس المغيا فتدخل فيه نحو «صمت النهار إلى الليل» و بين كونها من غير جنسه فلا تدخل[۳۳] كمثال «كل شيء حلال».

و منها: التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد «إلى» فلا تدخل فيه، و بين كونها واقعة بعد «حتى» فتدخل[۳۴] نحو «كل السمكة حتى رأسها».

«۴»

و الظاهر أنه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيى و لا في عدمه، بل يتبع ذلك الموارد و القرائن الخاصة الحافة بالكلام.

«۵»

---

[۳۱] (۱) البقرة: ۱۸۷.

[۳۲] (۲) الوسائل: ج ۱۲ ص ۵۹، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، ح ۱ و ۴.

[۳۳] (۳) حكى هذا التفصيل عن المبرد، راجع مفاتيح الاصول: ص ۱۰۰.

[۳۴] (۴) نسب إلى الزمخشرى، راجع مطارح الأنظار: ص ۱۸۵.

نعم، لا ينبغي الخلاف في عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، كمثال «كل شيء حلال» فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام في حكم الحلال.

«٦»

ثم إن المقصود من كلمة «حتى» التي يقع الكلام عنها هي «حتى الجارة»

«٧»

دون العاطفة و إن كانت تدخل على الغاية أيضا، لأن العاطفة يجب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها، لأن هذا هو معنى العطف؛ فإذا قلت: «مات الناس حتى الأنبياء» فإن معناه: أن الأنبياء ماتوا أيضا.

«٨»

بل «حتى العاطفة» تفيد أن الغاية هو الفرد الفائق على سائر أفراد المغيى في القوة أو الضعف، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخلا في الحكم،

«٩»

بل قد يكون هو الأسبق في الحكم، نحو «مات كل أب حتى آدم».

«١٠» و «١١»

الجهة الثانية في مفهوم الغاية

و هي موضوع البحث هنا، فإنه قد اختلفوا في أن التقييد بالغاية- مع قطع النظر عن القرائن الخاصة- هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية و عن الغاية نفسها أيضا إذا لم تكن داخلة في المغيى، أو لا؟

«١٢»

فنقول: إن المدرك في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك في الشرط و الوصف، فإذا كانت قيدا للحكم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها. و أما إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

«۱۳»

وعليه، فما علم في التقييد بالغاية أنه راجع إلى الحكم فلا إشكال في ظهوره في المفهوم، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنهنجس»[۳۵] و كذلك مثال «كل شيء حلال».

و إن لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم و أنها غاية للنسبة الواقعة قبلها، و كونها غاية لنفس الموضوع أو لنفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان و القرينة.

فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا.

[۳۵] (۱) لم نعثر عليه باللفظ المذكور، و الذى ورد فى الروايات:« كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» الوسائل: ج ۲ ص ۱۰۵۴، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، ح ۴.

نمودار:

مفهوم غایت

طرح بحث: هرگاه کلامی از مولا صادر شود و این کلام، مقید به غایتی و نهایتی شده باشد (مانند أتموا الصیام إلی اللیل که غایت لیل است؛ و مانند «کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه» که غایت معرفة الحرام است) آیا این‌گونه جملات مفهوم دارند یا مفهوم ندارند؟ یعنی دلالت می‌کنند بر انتفای سنخ حکم از غایت و ما بعد غایت یا خیر؟ «۱»

مراد از غایت، عبارت است از کلماتی که بعد از «الی» و «حتی» ذکر می‌شوند.

مغیا: عبارت است از جمله یا کلمه‌ای که قبل از «الی» و «حتی» ذکر شده.

ادات غایت، خود کلمات «الی» و «حتی» است.

جهت اولی: دخول غایت در حکم مغیی

طرح سوال: آیا غایت داخل در مغیا هست یا نیست؟ اما موضوعا بلااشکال خارج است چون مغیا مثلا نهار است و غایت لیل است و این‌ها دو موضوع جدا هستند ولی اختلاف در حکم است که آیا حکما غایت داخل در مغیا است یا نه؟ یعنی حکمی که برای مغیا ثابت است، برای خود غایت هم ثابت است یا نه؟ «۲»

اقوال

اگر غایت از جنس مغیا باشد، داخل در مغیاست. مثل: صمت النهار الی اللیل که ماهیت شب و روز ، زمان است. و اگر غایت از جنس مغیا نباشد، داخل در مغیا نیست؛ مثل: کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه، که مغیا، حلیت است و غایة، معرفة الحرام است و قطعا خارج از مغیا است

اگر غایت بعد از کلمه «الی» باشد، داخل در مغیا نیست. مثل: سر من البصرة الی الکوفة و اگر غایت بعد از کلمه «حتی» باشد، داخل در حکم مغیا است. مثل: کل السمکة حتی رأسها«۳»

نظریه مصنف: اگر ما باشیم و جمله غائیه، با قطع‌نظر از کلیه قرائن خارجی، در دخول غایت در مغیا و نه در عدم دخول ظهور ندارد بلکه تابع قرائن خاص است. «۴»

جهت ثانیه: در مفهوم غایت

قرینه خاص بر عدم دخول:

انواع حتی:

قرینه خاص بر عدم دخول:

در مواردی، به دلیل ثابت است که غایت، غایت خود حکم است. مثل: کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه، که اینجا معرفة الحرام، غایت حلیت است. در اینجا دخول غایت (یعنی معرفة الحرام) در مغیا، از حیث حکم (یعنی حلیت) معنا و مفهومی ندارد. بعد از علم به حرمت، دیگر حلیت مفهومی ندارد. «۵»

انواع حتی:

حتی جاره: مورد بحث دخول غایت در مغیی «۶»

حتی عاطفه: این قسم از حتی مورد بحث نیست؛ زیرا «حتی عاطفه» واجب است که غایت، داخل در حکم مغیا باشد و معنای «عطف» همین است که معطوف علیه و معطوف حکم واحد دارند وگرنه عطف غلط است. مثلا مات الناس حتی الانبیاء، این معنایش آن است که انبیاء هم مثل سایر مردم می‌میرند.«۷»

دو ترقی: ۱. بلکه در «حتی عاطفه» گاهی حکم مغیا به طریق اولی برای غایت ثابت است چون غایت مصداق بارز و روشن این حکم است یا در جهت قوت است به اینکه کامل‌ترین و قوی‌ترین فرد است؛ مثل: مات الناس حتی الانبیاء؛ که انبیا اکمل افراد انسانند؛ و یا در جهت ضعف است که بارزترین فرد در ضعف و ناتوانی است؛ مثل زارک الناس حتی الحجامون (دلاکها). «۸»

۲. و بلکه در «حتی عاطفه» گاهی غایت، در ثبوت حکم از خود مغیا اسبق است. مثل: مات کل اب حتی آدم؛ که حکم موت، سابق بر همه آباء، برای آدم علیه السلام ثابت است. «۹»

جهت دوم: مفهوم غایت

تحریر محل بحث:

۱. نسبت به ما بعد غایت، قدر متیقن از این بحث نسبت به ما بعد غایت است. اتموا الصیام الی المغرب (از بعد غروب)

۲. نسبت به خود غایت.

اگر غایت داخل در مغیا باشد، این محل بحث نیست. اتموا الصیام الی المغرب (از اول غروب)

اگر داخل در مغیا نباشد، این هم داخل محل بحث است. اتموا الصیام الی المغرب (از اول غروب) «۱۰»

ظاهر تقیید به غایت، لو خلی و طبعه، با قطع‌نظر از کلیه قرائن، ظهور در مفهوم دارد یا ندارد؟ دلالت بر انتفای سنخ الحکم از غایت و ما بعد او دارد یا ندارد؟ «۱۱»

منشأ خلاف: همان‌طور که گفتیم«۱۲»

قرینه خاص بر تقیید به حکم داریم.

ظهور تقیید قید برای حکم است. (نظر مصنف)

قرینه بر تقیید به حکم نیست

ظهور تقیید قید برای موضوع حکم است.(نیاز به قرینه دارد).«۱۳»

الرابع مفهوم الحصر

معنى الحصر

الحصر له معنيان:

«۱»

۱ـ القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة[۳۶] سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف نحو «لا سيف إلا ذوالفقار، و لا فتى إلا علي»[۳۷] أم من نوع قصر الموصوف على الصفة نحو «و ما محمد إلا رسول»[۳۸] «إنما أنت منذر»[۳۹].*

«۲»

۲ـ ما يعم القصر و الاستثناء الذي لا يسمى قصرا بالاصطلاح، نحو «فشربوا منه إلا قليلا»[۴۰]. و المقصود به هنا هو هذا المعنى الثاني.

«۳»

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف أدواته:

إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى،

فلذلك كان علينا أن نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول:

۱ـ إلا.

و هي تأتي لثلاثة وجوه:

۱ـ صفة بمعنى غير.

---

[۳۶] (۱) القصر في اللغة: الحبس، و في الاصطلاح: تخصيص شيء بشيء بطريق مخصوص، مختصر المعاني: ص ۱۱۵ الباب الخامس.

[۳۷] (۲) روضة الكافي: ص ۱۱۰، ح ۹۰، إرشاد المفيد: ۴۷.

[۳۸] (۳) آل عمران: ۱۴۴.

[۳۹] (۴) الرعد: ۷.

[۴۰] (۵) البقرة: ۲۴۹.

٢ـ استثنائية.

٣ـ أداة حصر بعد النفي.

أما «إلا الوصفية» فهي تقع وصفا لما قبلها كسائر الأوصاف الاخرى.

فهي تدخل من هذه الجهة في مفهوم الوصف، فإن قلنا هناك: إن للوصف مفهوما فهي كذلك، و إلا فلا. و قد رجحنا فيما سبق: أن الوصف لا مفهوم له، فإذا قال المقر مثلا: «في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم» بجعل «إلا درهم» وصفا، فإنه يثبت في ذمته تمام العشرة الموصوفة بأنها ليست بدرهم. و لا يصح أن تكون استثنائية لعدم نصب «درهم» و لا مفهوم لها حينئذ، فلا تدل على عدم ثبوت شيء آخر في ذمته لزيد.

«۴»

و أما «إلا الاستثنائية» فلا ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، و هو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن «إلا» موضوعة للإخراج و هو الاستثناء، و لازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص أن يكون المستثنى محكوما بنقيض حكم المستثنى منه. و لما كان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم أن هذا المفهوم من باب المنطوق.

و أما «أداة الحصر بعد النفي» نحو «لا صلاة إلا بطهور»، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية.

«۵»

فرع: لو شككنا في مورد أن كلمة «إلا» استثنائية[۴۱] أو وصفية، مثل ما لو قال المقر: «ليس في ذمتي لزيد عشرة دراهم إلا درهم» إذ يجوز في المثال أن تكون «إلا» وصفية و يجوز أن تكون استثنائية، فإن الأصل في كلمة «إلا» أن تكون للاستثناء، فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد. أما لو كانت وصفية فإنه لا يثبت في ذمته شيء، لأنه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بأنها ليست بدرهم.

---

[۴۱] (۱) فی ط الاولی: للاستثناء.

«۶»

۲ـ إنما. و هي أداة حصر، مثل كلمة «إلا»، فإذا استعملت في حصر الحكم في موضوع معين دلت بالملازمة البينة على انتفائه عن غير ذلك الموضوع. و هذا واضح.

«۷»

۳ـ بل. و هي للإضراب، و تستعمل في وجوه ثلاثة:

الأول: للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. و لا دلالة لها حينئذ على الحصر. و هو واضح.

الثاني: للدلالة على تأكيد المضروب عنه و تقريره، نحو زيد عالم بل شاعر. و لا دلالة لها أيضا حينئذ على الحصر.

الثالث: للدلالة على الردع و إبطال ما ثبت أولا، نحو «أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق»[۴۲] فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، و هذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.

«۸»

۴ـ و هناك هيئات غير الأدوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول، نحو «إياك نعبد و إياك نستعين» و مثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه، نحو «العالم محمد» و «إن القول ما قالت حذام». و نحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.

فإن هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم، لأنه لازم للحصر لزوما بينا. و تفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر.

و على كل حال، فإن كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة.

---

[۴۲] (۱) المؤمنون: ۷۰.

نمودار:

مفهوم حصر:

- **معنای حصر**
  - به اصطلاح بلاغی: تخصیص شیء بشیء بطریق مخصوص
    - **قصر صفت بر موصوف:** لافتی الا علی
    - **قصر موصوف بر صفت:** انما انت نذیر «۱»
  - به اصطلاح اصولی: مطلق اموری که مفید حصر هستند و لو مستقیما و بالمطابقه نباشد بلکه بالملازمه و بالمفهوم باشد.
  - مثل: استثنا، که معنای التزامی‌اش «حصر» است ولی اختصاص به حصر ندارد و معنای مطابقی‌اش اخراج است
  - مثل: فشربوا منه الا قلیلا «۲»
- **اختلاف مفهوم با اختلاف ادوات**
  - **ادات**
    - **الا**
      - **وصف به معنای غیر:** هر چه در مفهوم وصف گفته شد، اینجا هم همان‌طور است. «۳»
      - **استثنائی**
        - «الا» وضع شده برای مطلق اخراج و استثنا. لازمه این اخراج، به لزوم بین بالمعنی الاخص، آن است که پس مستثنی محکوم است به نقیض حکم مستثنی منه؛ اما چون لزوم، خیلی بین است، بعضی‌ها خیال کرده‌اند که این دلالت بالمنطوق است نه بالمفهوم «۴»
      - **ادات حصر بعد نفی**
        - در موارد شک در اینکه الا استثنائی است یا وصفی اصل در الا این است که استثنائی باشد. مثل شک در لیس فی ذمتی لزید عشرة دراهم الا درهم.«۵»
    - **انما: مثل الا «۶»**
    - **بل**
      - **بل اضراب از اشتباه قبل: دال بر مفهوم نیست.**
      - **بل تأکید: زید شاعر بل عالم : دال بر مفهوم نیست.**
      - **بل دال بر ردع: ام یقولون به جنه بل جائهم بالحق، دال بر حصر و انتفاء مجی بغیر حق است. «۷»**
  - **هیئات**
    - **مثل تقدیم ما حقه التأخیر و تعریف مسند به ال: این موارد دال بر حصر کرده لذا مفهوم دارند. «۸»**

الخامس مفهوم العدد

«۱»

لا شك في أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فاذا قيل: «صم ثلاثة أيام من كل شهر» فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الأيام، فلا يعارض الدليل على استحباب صوم أيام اخر.

«۲»

نعم، لو كان الحكم للوجوب- مثلا- و كان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الأعلى، فلا شبهة في دلالته على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوما من شهر رمضان. و لكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد، لا من جهة أصل التحديد بالعدد حتى يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحق أن التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس مفهوم اللقب

«۱»

المقصود باللقب: كل اسم- سواء كان مشتقا أم جامدا- وقع موضوعا للحكم، كالفقير في قولهم: «أطعم الفقير» و كالسارق و السارقة في قوله تعالى: «السارق و السارقة ...»[۴۳].

«۲»

و معنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم.

«۳»

و بعد أن استشكلنا في دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فإن نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه، فضلا عن أن يكون له ظهور في الانحصار.

---

[۴۳] (۱) المائدة: ۳۸.

«۴»

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، و هذا لا كلام فيه. أما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر، فلا دلالة له عليه أصلا.

و قد قيل: إن مفهوم اللقب أضعف المفهومات[۴۴].

[۴۴] (۲) لم نظفر بقائله.

نمودار:

مفهوم عدد

عدم دلالت عدد بر مفهوم: تحدید موضوع به عدد خاص دلالت ندارد که در ماعدای عدد حکم منتفی است.

مثال: در هر ماه، سه روز روزه گرفتن، مستحب است،دلالت نمی‌کند که بیش از سه روزه روزه مستحب نیست؛ لذا با ادله‌ای که استحباب را در ایام دیگر اثبات می کند تعارض ندارد. «۱»

استثناء: اگر حکم از جهت زیاده به عدد و بیان حد اعلی تحدید شود مثلا وجوب صوم سی روز ماه رمضان، در مثل این مورد در مازاد این دلالت بر عدم وجوب دارد؛ این دلالت بر مفهوم بخاطر قرینه خاص است آن قرینه دلیل «صم للرؤیة و افطر للرؤیة» است، نه نفس عدد که عدد مفهوم داشته باشد «۲»

مفهوم لقب:

مراد از لقب: هر اسم چه مشتق یا جامدی که موضوع حکم باشد، اطعم الفقیر. «۱»

معنای مفهوم لقب: نفی حکم از موردی که اسم شامل او نمی‌شود، مثل نفی حکم اطعام در غیر فقیر. «۲»

عدم دلالت لقب بر مفهوم: از آن‌جا که در مفهوم تعلیق بر حکم لازم است در مفهوم وصف که موضوع هم ذکر گردیده بود دلالتی بر آن تعلیق نداشت چه رسد به انحصار که مرتبه‌ای پایین‌تر از تعلیق حکم دارد. «۳»

دلالت لقب: نهایت دلالت لقب بر انتفاء شخص حکم در فرض انتفاء لقب است ولی نفی نوع حکم را نمی‌توان استفاده نمود و مهم در مفهوم انتفاء نوع حکم بود. «۴»

خاتمة في دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشارة

تمهيد:

«۱»

يجري كثيرا على لسان الفقهاء و الاصوليين ذكر دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشارة، و لم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الاصولية المتعارفة. و لذلك رأينا أن نبحث عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين.

و البحث عنها يقع من جهتين: الاولى في مواقع هذه الدلالات الثلاث و أنها من أي أقسام الدلالة، و الثانية في حجيتها.

الجهة الاولى مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدم أن «المفهوم» هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الأخص. و يقابله «المنطوق» الذي هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقية.

«۲»

و لكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل في المفهوم و لا في المنطوق اصطلاحا، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية[۴۵] على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكورا في المنطوق صريحا، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق، إلا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فإن هذه كلها لا تسمى مفهوما و لا منطوقا. إذا ما ذا تسمى هذه الدلالة في هذه المقامات؟

«۳»

نقول: الأنسب أن نسمي مثل هذه الدلالة ـ على وجه العموم ـ «الدلالة السياقية» ـ كما ربما يجري هذا التعبير في لسان جملة من الأساطين ـ لتكون في مقابل الدلالة المفهومية و المنطوقية.

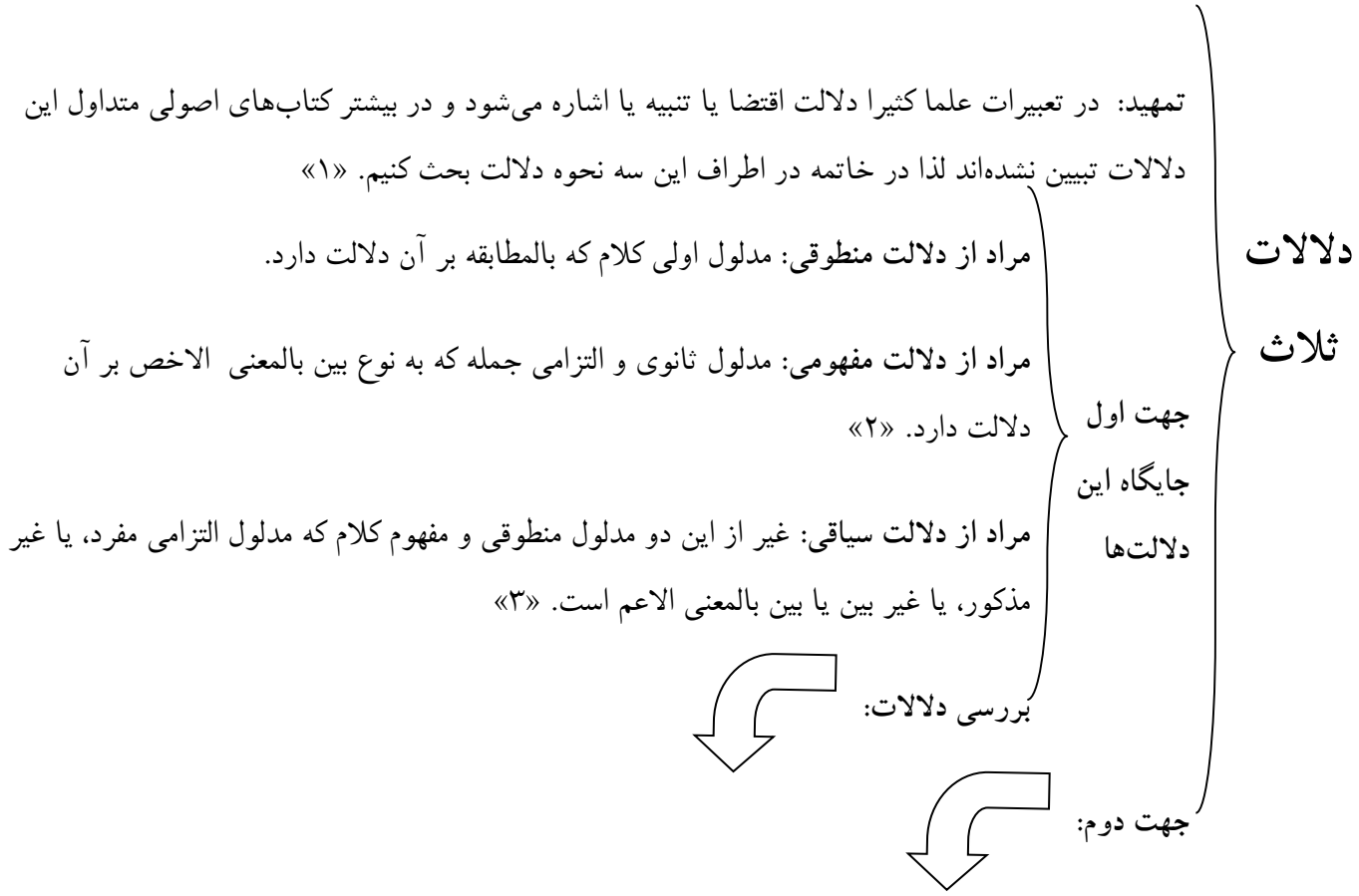
---

[۴۵] (۱)(*) المقصود من الدلالة الالتزامية ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطقة باعتبار رجوع الدلالة التضمنية الى الالتزامية لانها لا تتم الا حيث يكون معنى الجزء لازما للكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما.

و المقصود بهاـ على هذاـ أن سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدر. و قسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة:

الاقتضاء، و التنبيه، و الإشارة. فلنبحث عنها واحدة واحدة:

نمودار:


دلالات ثلاث
تمهید: در تعبیرات علما کثیرا دلالت اقتضا یا تنبیه یا اشاره می‌شود و در بیشتر کتاب‌های اصولی متداول این دلالات تبیین نشده‌اند لذا در خاتمه در اطراف این سه نحوه دلالت بحث کنیم. «۱»
جهت اول جایگاه این دلالت‌ها
مراد از دلالت منطوقی: مدلول اولی کلام که بالمطابقه بر آن دلالت دارد.
مراد از دلالت مفهومی: مدلول ثانوی و التزامی جمله که به نوع بین بالمعنی الاخص بر آن دلالت دارد. «۲»
مراد از دلالت سیاقی: غیر از این دو مدلول منطوقی و مفهوم کلام که مدلول التزامی مفرد، یا غیر مذکور، یا غیر بین یا بین بالمعنی الاعم است. «۳»
بررسی دلالات:
جهت دوم:

«١»

و هي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف و يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة أو عادة عليها.

«٢»

مثالها قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»[٤٦] فإن صدق الكلام يتوقف على تقدير «الأحكام و الآثار الشرعية» لتكون هي المنفية حقيقة، لوجود الضرر و الضرار قطعا عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية و أحكامه. و مثله: «رفع عن امتي ما لا يعلمون و ما اضطروا إليه ...»[٤٧].

مثال آخر، قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد»[٤٨] فإن صدق الكلام و صحته تتوقف على تقدير كلمة «كاملة» محذوفة ليكون المنفي كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: «و سئل القرية»[٤٩] فإن صحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ «أهل» فيكون من باب حذف المضاف، أو على تقدير معنى «أهل» فيكون من باب المجاز في الإسناد.

مثال رابع، قولهم: «أعتق عبدك عني على ألف» فإن صحة هذا الكلام شرعا تتوقف على طلب تمليكه أولا له بألف، لأنه «لا عتق إلا في ملك»[٥٠] فيكون التقدير: ملكني العبد بألف ثم أعتقه عني.

مثال خامس، قول الشاعر:

نحن بما عندنا و أنت بما عندك راض و الرأي مختلف

---

[٤٦] (١) الوسائل: ج ١٧ ص ٣١٩، ب ٥ من أبواب الشفعة، ح ١، و ص ٣٤١ ب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣- ٥، و ليس فى هذه الروايات قيد« فى الإسلام».

[٤٧] (٢) الوسائل: ج ۴ ص ١٢٨۴، ب ٣٧ من ابواب قواطع الصلاة، ح ٢.

[٤٨] (١) مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ٣٥۶، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ح ١ و ٢.

[٤٩] (٢) يوسف: ٨٢.

[٥٠] (٣) كما ورد فى الروايات، راجع الوسائل: ج ١۶ ص ٧ ب ٥ من أبواب العتق ح ١ و ٢ و ۶.

فإن صحته لغة تتوقف على تقدير «راضون» خبرا للمبتدإ «نحن» لأن «راض» مفرد لا يصح أن يكون خبرا ل «نحن».

مثال سادس، قولهم: «رأيت أسدا في الحمام» فإن صحته عادة تتوقف على إرادة الرجل الشجاع من لفظ «أسد»[٥١].

«٣»

و جميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة و جميع المجازات في الكلمة أو في الإسناد ترجع إلى «دلالة الاقتضاء».

«۴»

فإن قال قائل: إن دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقية فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء؟

«۵»

نقول له: هذا صحيح، و مقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على إرادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة.

و الخلاصة: إن المناط في دلالة الاقتضاء شيئان: الأول أن تكون الدلالة مقصودة. و الثاني أن يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. و لا يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا أو معنى مرادا، حقيقيا أو مجازيا.

---

[٥١] (۴) لم يرد هذا المثال فى ط ۲.

نمودار:

دلالت اقتضاء

- **دلالتی است که**
  - اولا: مقصود و مراد متکلم باشد.
  - ثانیا: صدق کلام یا صحت آن عقلا یا شرعا یا لغة یا عادة بر آن مدلول التزامی متوقف باشد. «۱»
- **مثال:**
  - توقف صدق شرعی: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» (متوقف بر تقدیر احکام شرعی ضرر است.)
  - توقف صدق عقلی: «و سئل القرية». (متوقف بر تقدیر اهل است که توقف عقلی است.)
  - توقف صدق لغوی: قول الشاعر: نحن بما عندنا و أنت بما (متوقف بر تقدیر راضون است.)

    عندك راض و الرأي مختلف
  - توقف صدق عادی: «رأيت أسدا في الحمام» (صدق عادی متوقف بر اراده رجل شجاع است) «۲»
- **انواع مجاز**
  - مجاز در اسناد: اسناد الشیء الی غیر ما هو له مانند: جری المیزاب.
  - مجاز در حذف: لفظی و کلمه‌ای و مضافی در تقدیر باشد مثل: و جاء ربک ای و جاء امر ربک
  - مجاز در کلمه: کلمه‌ای به معنای کلمه دیگری استعمال شود. مثلا مصدر به معنای اسم فاعل یا مفعول باشد مانند هدی ای هادیا «۳»
- **اشکال و جواب**
  - اشکال: این دلالت‌های ذکر شده همگی مجازی هستند و مجاز هم مدلول مطابقی است نه التزامی چطور مجاز را از نوع از دلالت اقتضاء و التزامی قرار می‌دهید.«۴»
  - جواب: مراد از اینکه گفته می‌شود دلالت بر مجاز دلالت اقتضاء است نه اینکه دلالت لفظ بر معنی دلالت اقتضاء است بلکه دلالت قرینه بر معنای مجازی از نوع دلالت اقتضاء است. «۵»

دلالت اقتضاء

٢- دلالة التنبيه

«١»

و تسمى «دلالة الإيماء» أيضا، و هي كالأولى في اشتراط القصد عرفا، و لكن من غير أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، و إنما سياق الكلام ما يقطع معه بإرادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم إرادته. و بهذا تفترق عن دلالة الاقتضاء، لأنها- كما تقدم- يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها.

«٢»

و لدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١- ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلازمه عقلا أو عرفا، كما إذا قال القائل: «دقت الساعة العاشرة» مثلا، حيث تكون الساعة العاشرة موعدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: «طلعت الشمس» مخاطبا من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: «إني عطشان» لدلالة على طلب الماء.

«٣»

و من هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: «إنك صائم» لبيان أنه عالم بصومه.

«٤»

و من هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصودا بالإفادة من اللفظ ثم كني به عن شيء آخر.

«٥»

٢- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطا أو مانعا أو جزءا، أو عدم هذه الامور. فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشيء علة أو شرطا أو مانعا أو جزءا أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشك في أعداد الثنائية، فإنه يستفاد منه أن الشك المذكور علة لبطلان الصلاة و للحكم بوجوب الإعادة.

مثال آخر قوله عليه السلام: «كفر» لمن قال له: «واقعت أهلي في نهار شهر رمضان»[٥٢] فإنه يفيد أن الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة.

و مثال ثالث، قوله: «بطل البيع» لمن قال له: «بعت السمك في النهر» فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

و مثال رابع قوله: «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة ... و هكذا.

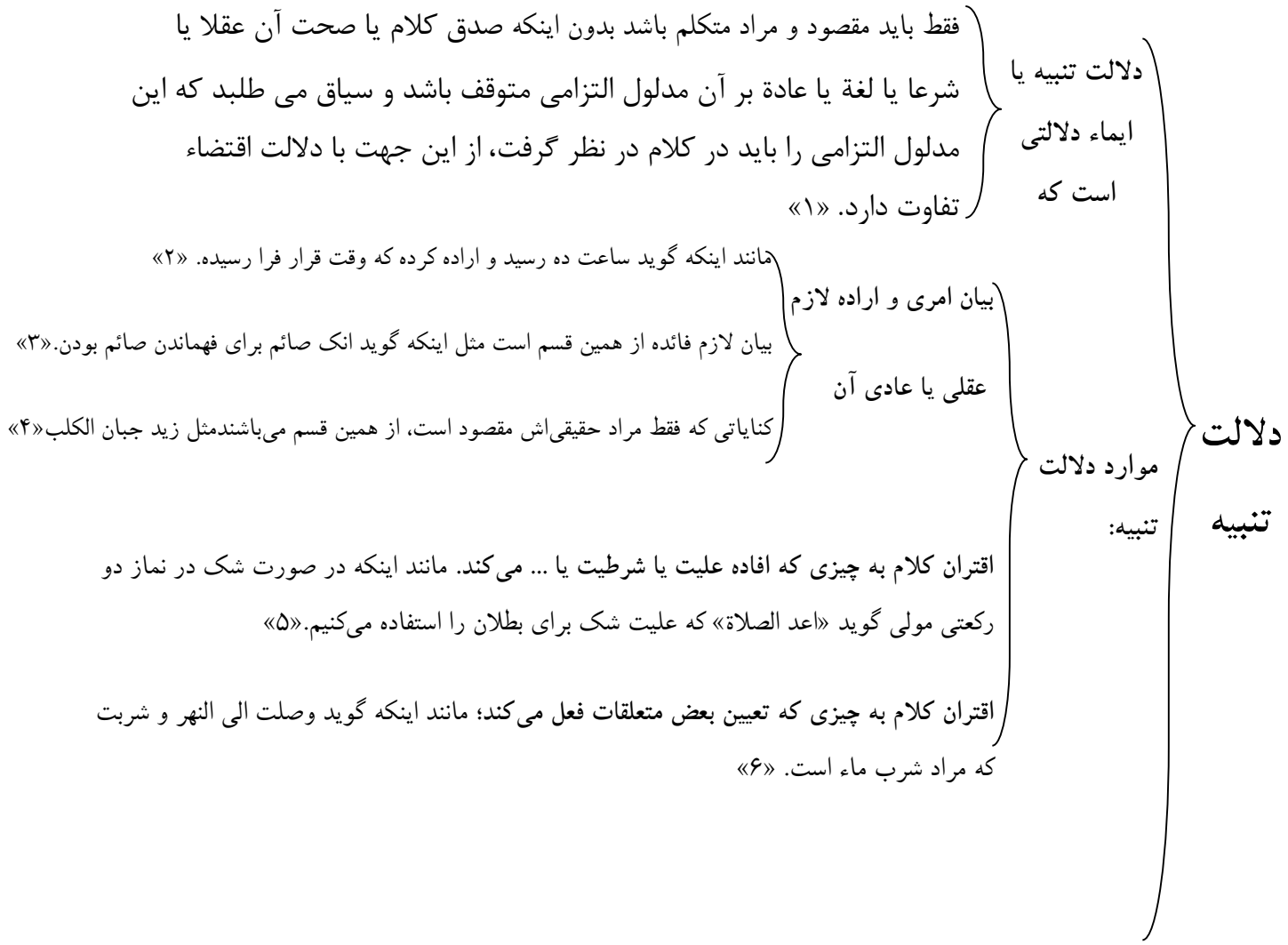
«٦»

٣ـ ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النهر و شربت» فيفهم من هذه المقارنة أن المشروب هو الماء و أنه من النهر. و مثل ما إذا قال: «قمت و خطبت» أي و خطبت قائما ... و هكذا.

---

[٥٢] (١) لم نعثر عليه بلفظ« كفر» راجع الوسائل: ج ٧ ص ٢٩، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٢ و ٥.

نمودار:


تنبیه
دلالت
دلالت تنبیه یا ایماء دلالتی است که
فقط باید مقصود و مراد متکلم باشد بدون اینکه صدق کلام یا صحت آن عقلا یا شرعا یا لغة یا عادة بر آن مدلول التزامی متوقف باشد و سیاق می طلبد که این مدلول التزامی را باید در کلام در نظر گرفت، از این جهت با دلالت اقتضاء تفاوت دارد. «۱»
موارد دلالت تنبیه:
بیان امری و اراده لازم عقلی یا عادی آن
مانند اینکه گوید ساعت ده رسید و اراده کرده که وقت قرار فرا رسیده. «۲»
بیان لازم فائده از همین قسم است مثل اینکه گوید انک صائم برای فهماندن صائم بودن.«۳»
کنایاتی که فقط مراد حقیقی‌اش مقصود است، از همین قسم می‌باشندمثل زید جبان الکلب«۴»
اقتران کلام به چیزی که افاده علیت یا شرطیت یا ... می‌کند. مانند اینکه در صورت شک در نماز دو رکعتی مولی گوید «اعد الصلاة» که علیت شک برای بطلان را استفاده می‌کنیم.«۵»
اقتران کلام به چیزی که تعیین بعض متعلقات فعل می‌کند؛ مانند اینکه گوید وصلت الی النهر و شربت که مراد شرب ماء است. «۶»

٣- دلالة الإشارة

«١»

و يشترط فيها- على عكس الدلالتين السابقتين- ألا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، و لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بين أو لزوما بينا بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

«٢»

مثال ذلك: دلالة الآيتين على أقل الحمل، و هما آية «و حمله و فصاله ثلاثون شهرا»[٥٣] و آية «و الوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين»[٥٤] فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة أشهر فيعرف أنه أقل الحمل.

«٣»

و من هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الأعم. و لذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوبا تبعيا لا أصليا، لأنه ليس مدلولا للكلام بالقصد، و إنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية: حجية هذه الدلالات

«٤»

أما دلالة «الاقتضاء» و «التنبيه» فلا شك في حجيتهما إذا كانت هناك دلالة و ظهور؛ لأنه من باب حجية الظواهر. و لا كلام في ذلك.

«٥»

---

[٥٣] (١) الأحقاف: ١٥.

[٥٤] (٢) البقرة: ٢٣٣.

و أما دلالة «الإشارة» فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر و شك، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، إذ المفروض أنها غير مقصودة و الدلالة تابعة للإرادة. و حقها أن تسمى «إشارة» و «إشعارا» فقط بغير لفظ «الدلالة» فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة.

«٦»

نعم، هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم، كالأخذ بلوازم إقرار المقر و إن لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمة. و سيأتي في محله في باب الملازمات العقلية إن شاء الله تعالى.

نمودار:

دلالت اشاره

این قسم، عکس دو قسم سابق، هیچ‌کدام از آن دو ویژگی را ندارد. نه اصل دلالت مقصود متکلم است به قصد استعمالی و نه صحت یا صدق کلام متوقف بر او است لکن این دلالت، به حکم عقل و با دقت عقلی از کلام فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر، مدلول دلالت اشاره، لازمه مدلول کلام است به لزوم غیر بین که محتاج به استدلال است یا لزوم بین بمعنی الاعم محتاج به تصورات سه‌گانه است مثل مقدمه واجب. «۱»

مانند اینکه خداوند در یک آیه فرموده: وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً و در آیه دیگر فرموده: وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ.

این دو آیه را که کنار هم می‌گذاریم و ۲۴ ماه از ۳۰ ماه کم می‌کنیم، باقی می‌ماند ۶ ماه؛ و به این وسیله فهمیده می‌شود که اقل مدت حمل، ۶ ماه است. «۲»

دلالت وجوب شیء بر وجوب مقدمه هم از باب دلالت اشاره است. مولی فرموده: کن علی السطح. و این ذی المقدمه را بر ما واجب کرده اما عقل می‌گوید که: کون علی السطح، بدون نصب سلم، میسر نیست، پس نصب سلم از باب مقدمه، وجوب دارد اما این وجوب، وجوب تبعی است نه اصلی یعنی عقل حکم به این وجوب کرده به تبع امر مولی به ذی المقدمه، و الا خود مولی مقصود اصلی‌اش این نبوده است. عقل ابتدا وجوب ذی المقدمه را تصور می‌کند؛ سپس رابطه او را با مقدمه تصور می‌کند و به دنبالش حکم می‌کند که مقدمه هم واجب است. «۳»

حجیت دلالت‌ها

دلالت اقتضاء

دلالت تنبیه

اگر این دو دلالت به حد ظهور برسند از باب حجیت ظواهر حجت می‌باشند و الا فلا «۴»

دلالت اشاره

از باب حجیت ظواهر: بلااشکال حجیت ندارد و اساسا نام این قسم را «دلالت» گذاشتن، مسامحه است. بهتر آن است که نامش را اشاره و اشعار بگذاریم نه دلالت اشاره زیرا دلالت تابع اراده و قصد است و اینجا اراده‌ای نیست. «۵»

از باب ملازمات عقلی: اگر عقل ما ملزوم را ادراک نماید و ملازمه را هم ادراک نماید، حکم به لازم می‌کند و از راه ملازمه لازم را کشف می‌کند چه این لازم حکم باشد یا غیر حکم مثل اخذ به لوازم اقرار و اگر چه مقرّ قاصد آن نباشد یا منکر آن باشدو هرکجا که حکم عقل حجت بود، این دلالت هم حجت است و الا فلا «۶»

الباب الخامس: العام و الخاص

تمهيد: أقسام العام:

«۱»

العام و الخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف إلا لشرح اللفظ و تقريب المعنى إلى الذهن؛ فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية.

«۲»

و القصد من «العام»: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. و

«۳»

قد يقال للحكم: إنه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

«۴»

و القصد من «الخاص»: الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنه اللفظ الدال على ذلك.

«۵»

و التخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملا له لو لا التخصيص.

«۶»

و التخصص: هو أن يكون اللفظ من أول الأمر- بلا تخصيص- غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

«۷»

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

١ـ العموم الاستغراقي، و هو أن يكون الحكم شاملا لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم، و لكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص، نحو أكرم كل عالم.

«»

٢ـ العموم المجموعي، و هو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعا واحدا، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع.

«»

٣ـ العموم البدلي، و هو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقطـ على البدلـ موضوعا للحكم، فإذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو «أعتق أية رقبة شئت».

«»

فإن قال قائل: إن عد هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة، لأن البدلية تنافي العموم، إذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس إلا فردا واحدا فقط.

«»

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدلية، أي صلاح كل فرد لأن يكون متعلقا أو موضوعا للحكم. نعم، إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق فهو يدخل في المطلق، لا في العام.

و على كل حال، إن عموم متعلق الحكم لأحواله و أفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبي أو الاستحبابي فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي أن نشرع في تفصيل مباحث العام و الخاص في فصول:

نمودار:

عام و خاص

- تمهید
- ۱. الفاظ عموم
- ۲. مخصص متصل و منفصل
- ۳. آیا استعمال عام در مخصص مجاز است؟
- ۴. حجیت عام مخَصَّص در باقی
- ۵. آیا اجمال مخصِّص به عام سرایت می‌کند؟
- ۶. عدم جواز عمل به عام قبل فحص از مخصِّص
- ۷. تعقیب عام به ضمیری که به بعض رجوع می‌کند
- ۸. تعقیب استثناء برای جمل متعدد
- ۹. تخصیص عام به مفهوم
- ۱- تخصیص کتاب به خبر واحد
- ۲- دوران بین تخصیص و نسخ

تمهید عام و خاص

تعریف عام و خاص

مقصود از عام: لفظی که مفهوم و معنای آن لفظ برای ثبوت حکم، تمام افراد و مصادیقی را که عنوان عام بر آنها قابل انطباق است، شامل شود. «۲»

گاهی لفظ «عام» بر خود حکم اطلاق می‌شود یعنی گفته می‌شود که این حکم، عام است به این اعتبار که تمام افراد موضوعش را شامل می‌گردد «۳»

مقصود از خاص: حکمی که شامل بعض افراد موضوع یا متعلق می‌شود یا لفظی که بر بعض افراد دلالت دارد. «۴»

عام و خاص از مفاهیم بدیهی است که تعریف آن تنها از باب تقریب به معنی است نه اینکه تعریف حقیقی باشد. «۱»

تخصیص: اخراج بعض افراد از شمول حکم بعد از اینکه شامل بود. «اکرم العلماء الا الفساق» «۵»

تخصص: عدم شمول لفظ برای فردی از ابتداء، خروج جاهل از دلیل «اکرم العلماء» «۶»

اقسام عام

عموم استغراقی: ثبوت حکم شرعی برای جمیع افراد موضوع، آن‌هم به این کیفیت که هر فردی مستقلا و علی‌حده موضوع حکم باشد و امتثال و عصیان جداگانه دارد. «۷»

عموم مجموعی: ثبوت حکم شرعی برای مجموع افراد موضوع من حیث المجموع. به این معنا که مجموع افراد، روی‌هم‌رفته یک موضوع مرکب را تشکیل می‌دهند، ا اگر همه اتیان نشوند و یا بعض اتیان شود در هرصورت یک عصیان تحقق پیدا می‌کند. مثلا مولی فرموده: آمن بالائمة علیهم السّلام «۸»

عموم بدلی: ثبوت حکم شرعی برای یک فرد از افراد موضوع علی البدل؛ به این معنا که در واقع یک فرد از افراد عام، موضوع این حکم است اما آن یک فرد، تعیین نشده که قابل انطباق و صدق بر هر فردی از افراد عام است.مثلا مولی فرموده: اعتق أیة رقبة شئت. «۹»

اشکال: عموم یعنی شمول و فراگیری همه افراد ، از طرفی بدلیت یعنی یک فرد از افراد لا علی التعیین؛ و این دو قابل جمع نیستند، لذا عام دانستن عام بدلی مسامحه و سهل‌انگاری است. «۱۰»

جواب: مراد عموم بدلیت است که به این معناست که هر فردی از افراد صلاحیت دارند که موضوع یا متعلق برای این حکم شرعی باشند.«۱۱»

نکته اول : این عموم بدلی گاهی از دال لفظی استفاده می‌شود. مانند: اعتق أیة رقبة شئت، که کلمه «أیة» دلالت بر عموم بدلی دارد و گاهی از راه اطلاق کلام و به توسط مقدمات حکمت ثابت می‌گردد. «۱۲»

نکته دوم: غالب مواردی که متعلق حکم تحت امر وجوبی یا استحبابی می رود. مانند: وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ* و ... عموم بدلی هستند یعنی لازم نیست تمام افراد صلاة را در جمیع حالات اتیان کردن، بلکه کافی است یک فرد از افراد صلاة را در یک حالی از حالات به جا آورد.«۱۳»

- ١- ألفاظ العموم

«١»

لا شك أن للعموم ألفاظا تخصه دالة عليه إما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. و هي إما أن تكون ألفاظا مفردة مثل «كل»و ما في معناها مثل «جميع» و «تمام» و «أي» و «دائما». و إما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي أو النهي، و كون اللفظ جنسا محلى باللام جمعا كان أو مفردا. فلنتكلم عنها بالتفصيل:

«٢»

١ـ لفظة «كل» و ما في معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا، و أن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

«٣»

٢ـ «وقوع النكرة في سياق النفي. أو النهي» فإنه لا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلا، لا وضعا، لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها. و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

«٤»

٣ـ «الجمع المحلى باللام. و المفرد المحلى بها» لا شك في استفادة العموم منهما عند عدم العهد. و لكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام، و إنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، و لا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد فردا فردا.

«٥»

و قد توهم بعضهم[55]: أن معنى استغراق الجمع المحلى و كل جمع مثل «أكرم جميع العلماء» هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فردا فردا، فيشمل كل جماعة جماعة، و يكون بمنزلة قول القائل: «أكرم جماعة جماعة» فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة، لا كل مفرد، فإكرام شخص واحد لا يكون امتثالا للأمر.

و ذلك نظير عموم التثنية، فإن الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فإذا قال: «أكرم كل عالمين» فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء، لا كل فرد.[56]

«۶»

منشأ هذا التوهم أن معنى الجمع «الجماعة» كما أن معنى التثنية «الاثنين» فإذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، و على التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

«۷»

و لكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية و الجمع، لأن التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة و الكثرة.

«۸»

بخلاف الجمع، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن أقل الجمع ثلاثة، و أما من جانب الكثرة فغير محدود أبدا؛ فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد- مهما كثرت- فهي مرتبة من الجمع واحدة و جماعة واحدة، حتى لو اريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له.

فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع و مرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبة. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد، لا إلى آخر المراتب، إذ ليس هناك بلحاظ

---

[55] (۱) زعمه المحقق الشريف، على ما نسبه إليه المحقق الأصفهانى فى الفصول الغروية: ص ۱۷۱.

[56] مظفر، محمد رضا، أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامى) – قم، چاپ: پنجم، ۱۴۳۰ ق.

جميع الأفراد إلا مرتبة واحدة، لا مراتب متعددة، و ليس إلا حد واحد هو الحد الأعلى، لا حدود متكثرة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد، معنا: عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

«٩»

نعم، الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فإن عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد، و عدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، و هو ثلاثة.

نمودار:

الفاظ عموم

- بالوضع دلالت بر عموم دارند «۱»
  - مفرد هستند: مثل کل و جمیع و ... که به وضع بر عموم مدخول چه به عموم استغراقی یا مجموعی دلالت دارند. «۲»
- به مقدمات حکمت دلالت بر عموم دارند هیئت هستند:
  - نکره در سیاق نفی: دلالت بر عموم به حکم عقل است که عدم طبیعت به انعدام تمام افراد است. «۳»
  - جمع و مفرد محلی به ال :
    - الف و لام عهد: دلالت بر عموم نمی‌کند.
    - الف و لام غیر عهد:
      - جمع محلی به الف و لام: به وضع دلالت بر عموم دارد.
      - مفرد محلی الف و لام: حق این است که به اطلاق دلالت بر عموم دارد. «۴»

توهم و دفع

توهم و دفع

توهم: بعضی گفته‌اند که استغراق در مثل «اکرم کل العلماء» به این معنا است که: اکرم کل جماعة جماعة من العلماء که استغراق به لحاظ مراتب جمع است نه به لحاظ افراد جمع، نظیر عموم تثنیه که اگر مولی گفت: اکرم کل عالمین، معنایش این است که: اکرم کل اثنین اثنین من العلماء. پس اگر یک نفر را اکرام کرد، امتثال نکرده و باید دو نفر را اکرام کن همین‌طور در جمع جماعت را اکرام کند. «۵»

منشأ توهم: ادات برای عموم مدخول هستند اگر مدخول مفرد باشد عموم آن به معنای انجام فرد فرد است اگر تثنیه باشد عموم اثنین اثنین و در جمع هم عموم جماعة جماعة. «۶»

دفع توهم:بین تثنیه و جمع تفاوت است

تثنیه: هم از جانب قلت و هم از جانب کثرت، محدود است لذا عموم تثنیه هم، به لحاظ کل اثنین اثنین خواهد بود. «۷»

جمع: از ناحیه قلت محدود است به جهت اینکه بر کمتر از ۳ فرد، جمع اطلاق نمی‌شود لکن از جانب کثرت حد و مرز ندارد، اگر این جمع در خارج هزار فرد داشته باشد، تمام این‌ها یک مرتبه از مراتب جمع است که جمع همه را یکجا شامل است نه اینکه ما به تعداد هر فردی مرتبه درست کنیم. و معنای عمومیت و استغراق در جمع این است که: به مرتبه دانیه و حد اقل اکتفا نکن، بلکه تا آخر افراد را اکرام کن. همان‌طور که در مفرد معنای عمومیت این بود. پس، از ناحیه استغراق و شمول، ما بین مفرد و جمع فرق نیست. مفرد هم، کل فرد فرد است جمع هم عمومیتش به لحاظ کل فردفرد است. «۸»

تفاوت ما بین جمع و مفرد این است که: اگر مفرد دلالت بر استغراق نداشت، شامل یک فرد می‌شود و به همان یک فرد اکتفا می‌توان کرد. مثل: اکرم رجلا. ولی اگر جمع دلالت بر استغراق نداشت، حد اقل شامل سه فرد می‌شود و به کمتر نمی‌شود اکتفا کرد. مثل: اکرم رجالا. اما در ناحیه استغراق که مورد بحث است، فرق ندارند. «۹»

٢- المخصص المتصل و المنفصل

«١»

إن تخصيص العام على نحوين:

١ـ أن يقترن به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم‌كقولنا: «أشهد أن لا إله إلا الله». و يسمى «المخصص المتصل» فيكون قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم.

«٢»

و تلحق به‌ـ بل هي منه‌ـ القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على إرادة الخصوص على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

«٣»

٢ـ ألا يقترن به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده. و يسمى «المخصص المنفصل» فيكون أيضا قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالأول.

«٤»

فإذا لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم،

«٥»

و إنما الفرق بينهما من ناحية اخرى، و هي ناحية انعقاد الظهور في العموم، ففي المتصل لا ينعقد للكلام ظهور إلا في الخصوص، و في المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره أقوى، فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

«٦»

و السر في ذلك: أن الكلام مطلقاـ العام و غيرهـ لا يستقر له الظهور و لا ينعقد إلا بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفا، على وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لإلحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائي الأولي،

«٧»

و إلا فالكلام ما دام متصلا عرفا فإن ظهوره مراعى، فإن انقطع من دون ورود قرينة على خلافه استقر ظهوره الأول و انعقد الكلام عليه،

«٨»

و إن لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرينة و انعقد حينئذ على الظهور الثاني؛

«٩»

و لذا لو كانت القرينة مجملة أو إن وجد في الكلام ما يحتمل أن يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول و لا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملا.

«١٠»

هذا من ناحية كلية في كل كلام. و مقامنا من هذا الباب، لأن المخصصـ كما قلناـ من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائيـ أو بدويـ في العموم، فيكون مراعى بانقطاع الكلام و انتهائه، فإن لم يلحقه ما يخصصه استقر ظهوره الابتدائي و انعقد على العموم،

«١١»

و إن لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول و انعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

إذا فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر و لا ينعقد له ظهور في العموم.

«١٢»

بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم، غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدي.

نمودار:

انواع مخصص

مخصص متصل: اگر عام و خاص در کلام واحد از متکلم صادر گردند مثل «اشهد ان لا اله الا الله» که خاص قرینه است بر این‌که از عام، غیر از خاص اراده شده است. «۱»

آن چه گفتیم در قرینه مقالی بود و از آن‌جا که قرینه اعم از مقالی و حالی است، قرینه حالی که کلام همراه آن است دلالت بر اراده خاص می‌نماید البته قرینه باید به طوری باشد که قابل اعتماد باشد. «۲»

مخصص منفصل: اگر عام و خاص در دو کلام مستقل از متکلم صادر گردند چه خاص مؤخر باشد یا مقدم و مانند مخصص متصل خاص منفصل قرینه است بر این‌که از عام، غیر از خاص اراده شده است. «۳»

وجه اشتراک و افتراق این دو مخصص

وجه اشتراک: هر دو مخصص قرینه بر مراد متکلم هستند و غرض اصلی او را معین می‌نمایند که از عام غیر از خاص اراده شده است.«۴»

وجه افتراق:

مخصص متصل: برای عام ظهوری در عمومیت شکل نمی‌گیرد بلکه ظهور در خاص دارد.

مخصص منفصل: برای عام ظهور در عمومیت شکل می‌گیرد ولی بعد از واردشدن خاص چون ظهور خاص اقوی است از باب تقدیم اظهر بر ظاهر یا نص بر ظاهر بر عام مقدم می‌گردد.«۵»

تبیین وجه افتراق

تبیین وجه افتراق

قاعده شکل‌گیری ظهور: هر کلامی چه عام و غیر آن ظهورش بعد از انتهاء کلام شکل می‌گیرد به طوری که به حسب عرفی مجالی برای الحاق ضمیمهٔ قرینهٔ صارفه از ظهورِ اولیِ کلام نباشد. «٦»

صور شکل‌گیری ظهور کلام

بدون ضمیمهٔ قرینه: اگر در کلامی توقع ضمیمهٔ قرینه باشد ولی از طرف متکلم، بدون ضمیمهٔ قرینه بر خلاف تمام شود، ظهور کلام بر اساس همین ظهور ابتدائی شکل می‌گیرد. «۷»

با ضمیمهٔ قرینهٔ متصل: با ضمیمهٔ قرینه متصل، ظهور اولی کلام از بین رفته و بر اساس قرینه ظهورش شکل می‌گیرد. «۸»

لازمهٔ ضمیمهٔ قرینه این است که اگر قرینه مجمل باشد و ضمیمهٔ کلام گردد ظهور اولی برای کلام شکل نمی‌گیرد و چون ظهور دیگری نیست کلام مجمل می‌گردد . «۹»

با ضمیمهٔ قرینهٔ منفصل: چون کلام بدون قرینه اولی بیان شده است، با ضمیمهٔ قرینه منفصل، ظهور اولی کلام از بین نمی‌رود و نهایت این قرینه کاشف از مراد جدی متکلم می‌باشد و از باب قرینیت مقدم می‌شود.

تطبیق قاعده ظهور بر بحث عام و خاص

بدون ضمیمهٔ قرینه: مخصص مانند قرینه است لذا اگر در عامی توقع ضمیمهٔ قرینه باشد ولی از طرف متکلم، بدون ضمیمهٔ خاص متصل تمام شود، ظهور عام بر اساس همین ظهور ابتدائی شکل می‌گیرد. «۱۰»

با ضمیمهٔ قرینهٔ متصل: اما با ضمیمهٔ قرینه متصل، ظهور اولی عام از بین رفته و بر اساس خاص ظهور شکل می‌گیرد، لذا همان‌طور که در تفاوت بین مخصص متصل و منفصل گفته شد در مخصص متصل ظهوری برای عام شکل نمی‌گیرد. «۱۱»

با ضمیمهٔ قرینهٔ منفصل: چون کلام بدون قرینه اولی بیان شده است، با ضمیمهٔ مخصص منفصل، ظهور اولی عام شکل گرفته و از بین نمی‌رود ولی با ورود مخصص منفصل بین ظهور عام و خاص معارضه واقع می‌شود و خاص از باب قرینیت مقدم شده و کاشف از مراد جدی متکلم متکلم می‌باشد. «۱۲»

- ٣- هل استعمال العام فى المخصص مجاز؟

«١»

قلنا: إن المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في أن هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة؟

«٢»

و اختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: منها أنه مجاز مطلقا[٥٧]. و منها أنه حقيقة مطلقا[٥٨]. و منها التفصيل بين المخصص بالمتصل و بين المخصص بالمنفصل، فإن كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني[٥٩] و قيل: بالعكس[٦٠].

و الحق عندنا هو القول الثاني، أي أنه حقيقة مطلقا.

«٣»

الدليل: إن منشأ توهم القول بالمجاز أن أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها و عمومه لجميع أفراده، فلو اريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت، فيكون الاستعمال مجازا. و هذا التوهم يدفع بأدنى تأمل،

«٤»

لأنه في التخصيص بالمتصل كقولك- مثلا- «أكرم كل عالم إلا الفاسقين» لم تستعمل أداة العموم إلا في معناها، و هي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر أن مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل

---

[٥٧] (١) قواه صاحب المعالم وفاقا للشيخ و المحقق و العلامة في أحد قوليه و كثير من أهل الخلاف، معالم الدين: ص ١١٣.

[٥٨] (٢) نسبه العلامة إلى الحنابلة و جماعة من الأشاعرة(نهاية الوصول: الورقة ٦٠) و على هذا استقر رأي المحققين من المتأخرين مثل المحقق الخراساني في الكفاية: ص ٢٥٥، و المحقق النائيني كما في فرائد الاصول: ج ٢ ص ٥١٦، و المحقق الحائري في درر الفوائد: ج ١ ص ٢١٢.

[٥٩] (١) أصل هذا التفصيل لأبي الحسين البصري(راجع المعتمد: ج ١ ص ٢٦٢) و اختاره العلامة قدس سره في التهذيب(مخطوط) الورقة ١٧، و مبادئ الوصول: ص ١٣١.

[٦٠] (٢) لم نظفر بقائله، انظر نهاية الوصول: الورقة ٦٠، البحث الخامس، و المعتمد لأبي الحسين البصري: ج ١ ص ٢٦٢.

«أكرم كل عادل» و اخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه: أن مدخول «كل» ليس ما يصدق عليه لفظ «عالم» مثلا بل هو خصوص «العالم العادل» في المثال. و أما «كل» فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم و الشمول، لأنها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء،

«٥»

و لذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة «بعض» فلا يستقيم المعنى لو قلت: «أكرم بعض العلماء إلا الفاسقين» و إلا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: «أكرم بعض العلماء العدول» فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت «كل» و الاستثناء موجودين.

و الحاصل: أن لفظة «كل» و سائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل إلا في معناها، و هو الشمول.

«٦»

و لا معنى للقول بأن المجاز في نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمة «عالم» موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها.

«٧»

و إرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة اخرى ك «كل» أو «بعض» فإذا قيد مدخولها و اريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملا إلا في معناه، و هو «من له العلم» و تكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد و المقيد من باب تعدد الدال و المدلول. و سيجيء إن شاء اللّه- تعالى- أن تقييد المطلق لا يوجب مجازا.

«٨»

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. و كذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لأنا قلنا: إن التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول «كل» بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم، و لا في مدخولها، و يكون أيضا من باب تعدد الدال و المدلول. و لو فرض أن

المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداة العموم بل هو تخصيص للعموم نفسه، فإن هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض حتى يكون مجازا، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدي من العام.

نمودار:

مجاز نبودن استعمال عام در مخصَّص

طرح مسأله: همان‌طور که گفتیم خاص قرینه است بر این‌که از عام، غیر از خاص اراده شده است

سوال این است که استعمال عام در بعض افرادی که شاملش می‌شود، مجاز است یا نه؟ «۱»

اقوال:

- مجاز مطلقاً
- حقیقت مطلقاً ← نظر مصنف
- تفصیل بین «۲»
  - مخصص متصل: استعمال عام در باقی حقیقت است.
  - مخصص منفصل: استعمال عام در باقی مجاز است.

نظر مصنف

منشأ توهم: قول به مجاز بدین خاطر است که ادات عموم برای دلالت بر سعه مدخول و عمومیت جمیع افراد مدخول وضع شده اند و اگر بخواهیم بعض افراد را اراده کنیم استعمال در غیر ماوضع له و مجاز خواهد بود. «۳»

بررسی موارد که توهم استعمال مجازی دارند

- مخصص متصل
  - **ادات عموم:** ادات وضع شدند برای دلالت بر عمومیت مدخولشان (چه مدخول عام باشد مثل «اکرم کل عالم» و یا تخصیص بخورد «اکرم کل عالم الا الفاسقین» و در هر دو صورت در عموم استعمال شده است.«۴»
  - مدخول ادات
- مخصص منفصل:

در موردی که مدخول تخصیص خورده است «اکرم کل عالم الا الفاسقین» کل دلالت بر عموم عالم عادل دارد و لذا اگر دلالت بر بعض کند باید بتوانیم بگوییم «اکرم بعض عالم الا الفاسقین» و یا صحیح نیست «اکرم بعض عالم عادل» در حالی که استثناء و موضوع به درستی بیان نشده است. «۵»

مدخول ادات عموم: در مثل «اکرم کل عالم الا الفاسقین» مدخول ادات عالم است و عالم هم برای نفس طبیعت وضع شده است نه جمیع یا بعض لذا عالم در مثال در من له العلم استعمال شده و این هم مجاز نیست؛ «۶»

اراده جمیع یا بعض با دال دیگری فهمانده می‌شود که در مثال فهماندن ماعدای فاسق از علماء از مجموع قید و مقید و از باب تعدد دال و مدلول فهمیده می‌شود و سیأتی ذکره ان شاء الله«۷»

تعدد دال و مدلول در مخصص متصل

دال اول	دال دوم
اکرم کل عالم	الا الفاسقین
عمومیت برای عالم	دلالت بر تخصیص
مدلول اول	مدلول دوم

مخصص منفصل: نه در ادات نه در مدخول تصرفی نشده است چرا که قبلا گفتیم که مخصص منفصل کاری به مراد استعمالی و ظهور اولی ندارد.

مراد استعمالی، همان عموم است و کلام در عموم استعمال شده و در عموم هم ظهور پیدا کرده، فقط مخصص منفصل، قرینه کاشف از مراد جدی است و جلوی حجیت عام را می‌گیرد. این صورت هم اراده بعض از باب تعدد دال و مدلول است. «۸»

تعدد دال و مدلول در مخصص منفصل

دال اول	دال دوم
اکرم کل عالم	لاتکرم الفاسق
عمومیت برای عالم	دلالت بر تخصیص
مدلول اول	مدلول دوم

۴- حجية العام المخصص فى الباقى

«۱»

إذا شككنا في شمول العام المخصص لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العام؟ على أقوال.

«۲»

مثلا، إذا قال المولى: «كل ماء طاهر» ثم استثنى من العموم- بدليل متصل أو منفصل- الماء المتغير بالنجاسة، و نحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقي للنجاسة بدون تغيير، فإذا قلنا بأن العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقي غير المتغير. و إذا لم نقل بحجيته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقا لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلا آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

«۳»

و الأقوال في المسألة كثيرة:[۶۱] منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة في الباقي، و بين المخصص بالمنفصل فلا يكون حجة[۶۲] و قيل بالعكس[۶۳].

«۴»

و الحق في المسألة هو الحجية مطلقا، لأن أساس النزاع ناشئ من النزاع في المسألة السابقة، و هي أن العام المخصص مجاز في الباقي أم لا؟

«۵»

---

[۶۱] (۱) منها: أنه حجة فى الباقى مطلقا إن لم يكن المخصص مجملا، اختار هذا القول المحقق فى المعارج: ص ۹۷، و العلامة فى النهاية: الورقة: ۶۱، صاحب المعالم فى معالم الدين: ص ۱۱۶. و منها: أنه لا يجوز الاستدلال به مطلقا ذهب إليه عيسى بن أبان و أبو ثور، راجع المعتمد لأبى الحسين البصرى: ج ۱ ص ۲۶۵.

[۶۲] (۲) انظر نهاية الوصول: الورقة ۶۱، و المعتمد: ج ۱ ص ۲۶۵.

[۶۳] (۳) انظر نهاية الوصول: الورقة ۶۱، و المعتمد: ج ۱ ص ۲۶۵.

و من قال بالمجاز يستشكل في ظهور العام و حجيته في جميع الباقي، من جهة أن المفروض أن استعمال العام في تمام الباقي مجاز و استعماله في بعض الباقي مجاز آخر أيضا. فيقع النزاع في أن المجاز الأول أقرب إلى الحقيقة فيكون العام ظاهرا فيه، أو أن المجازين متساويان فلا ظهور في أحدهما. فإذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة في تمام الباقي، و إلا فلا يكون حجة.

«٦»

أما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة- كما تقدم- ففي راحة من هذا النزاع، لأنا قلنا: إن أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فإذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، و إنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص.

«٧»

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن أن يدخل فيه.

«٨»

و على أي حال بعد القول بأن العام المخصص حقيقة في الباقي- على ما بيناه- لا يبقى شك في حجيته في الباقي. و إنما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول: إنه حجة في الباقي على هذا التقدير و قد لا نقول، لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

نمودار:

حجیت عام در باقی

طرح مسأله: اگر بعد از تخصیص در فردی شک کردیم که تحت عام باقی است یا تخصیص خورده است آیا می‌توان به عموم عام تمسک کرد؟ «۱»

عام	خاص	
کل ماء طاهر	الا اذا تغیر بالنجاسة	فرد قطعی تخصیص خورده
	ماء قلیل ملاقی نجس غیر متغیر	فرد مشکوک از تخصیص

اگر عام در باقی حجت باشد این فرد مشکوک را شامل است و احتمال استثناء فرد مشکوک را دفع می‌کنیم و تحت عام باقی است. «۲»

اقوال:

- مخصص متصل: حجت در باقی
  - تفصیل بین
- مخصص منفصل: عدم حجت در باقی
- مخصص متصل: عدم حجت در باقی
  - تفصیل بین
- مخصص منفصل: حجت در باقی
- نظر مصنف: حجت در باقی مطلقاً. «۳»

منشأ نزاع: منشأ از نزاع در مسأله سابق ناشئ می‌شود که عام مخصص مجاز در باقی اس یا نه؟ «۴»

- اختیار مجاز بودن در مسأله سابق و دوران بین دو مجاز
  - استعمال در تمام باقی «مجاز ۱»
  - استعمال در بعض باقی «مجاز ۲»
    - مجاز اول اقرب به حقیقت لذا ظهور در آن دارد.
    - دو مجاز متساوی بوده و تقدیمی نیست و لذا عام حجت در باقی نیست. «۵»
- اختیار حقیقت بودن (مختار)

دیگر نزاعی باقی نیست که بعد تخصیص، ادات عموم نسبت به باقی افراد، شمول دارند و تنها دائره آنها ضیق شده است. «۶»

عام مخصص و غیر مخصص هر دو ظهور در شمول دارند و تنها دائره شمول آن دو تفاوت دارند. «۷»

هر کس نظر مجازبودن را انتخاب نموده قائل به عدم حجیت نیست، بلکه بنا بر تساوی دو مجاز عدم حجیت نتیجه می‌دهد. «۸»

٥- هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟

«١»

كان البحث السابق- و هو حجية العام في الباقي- في فرض أن الخاص مبين لا إجمال فيه، و إنما الشك في تخصيص غيره مما علم خروجه عن الخاص.

و علينا الآن أن نبحث عن حجية العام في فرض إجمال الخاص.

و الإجمال على نحوين:

«٢»

١- الشبهة المفهومية، و هي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملا، نحو قوله عليه السلام: «كل ماء طاهر إلا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه»[٦٤] الذي يشك فيه: أن المراد من «التغير» خصوص التغير الحسي أو ما يشمل التغير التقديري. و نحو قولنا: «أحسن الظن إلا بخالد» الذي يشك فيه: أن المراد من «خالد» هو خالد بن بكر، أو خالد بن سعد، مثلا.

«٣»

٢- الشبهة المصداقية، و هي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبينا لا إجمال فيه، كما إذا شك في مثال الماء السابق: أن ماء معينا أتغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقيا على طهارته؟

و الكلام في الشبهتين يختلف اختلافا بينا. فلنفرد لكل منهما بحثا مستقلا:

---

[٦٤] (١) مستدرک الوسائل: ج ١ ص ١٨٦، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٥.

نمودار:

سرایت اجمال مخصص به عام

تفاوت بین این مسأله با بحث سابق: در بحث سابق اجمالی در خاص نبود و شک از این ناحیه بود که آیا مخصص دیگری بیان شده تا فرد دیگری از تحت عام خارج شود یا نه؟ این مسأله در این است که خود خاص اجمال داشته باشد. «۱»

انواع اجمال و شبهه در خاص

شبهه مفهومی خاص: شک در نفس مفهوم خاص وجود دارد و مجمل می‌باشد. «۲»

کل ماء طاهر الا ما تغیر طعمه و لونه

مردد بین خصوص تغیر حسّی (تفاوت بین اوصاف نجس و آب) یا اعم از تقدیری(عدم تفاوت بین اوصاف نجس و آب)

احسن الظن الا بخالد

مردد بین خالد بن بکر و خالد بن سعد.

شبهه مصداقی خاص: شک در فردی از افراد با وضوح مفهوم خاص. «۳»

کل ماء طاهر الا ما تغیر طعمه و لونه

شک در این که ماء معینی اوصافش تغییر کرده است یا نه؟

أـ الشبهة المفهومية:

«۱»

الدوران في الشبهة المفهومية تارة يكون بين الأقل و الأكثر كالمثال الأول، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسي أو يعم التقديري، فالأقل هو التغير الحسيـ و هو المتيقنـ و الأكثر هو الأعم منه و من التقديري و اخرى يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فإن الأمر دائر فيه بين تخصيص «خالد بن بكر» و بين «خالد بن سعد» و لا قدر متيقن في البين.

ثم على كل من التقديرين، إما أن يكون المخصص متصلا أو منفصلا و الحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

«۲»

۱، ۲ـ فيما إذا كان المخصص متصلا سواء كان الدوران فيه بين الأقل و الأكثر أو بين المتباينين،

«۳»

فإن الحق فيه أن إجمال المخصص يسري إلى العام، أي أنه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإدخال المشكوك في حكم العام.

«۴»

و هو واضح على ما ذكرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور إلا فيما عدا الخاص، فإذا كان الخاص مجملا سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

«۵»

۳ـ في الدوران بين الأقل و الأكثر إذا كان المخصص منفصلا، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص لا يسري إلى العام، أي أنه يصح التمسك بأصالة العموم لإدخال ما عدا الأقل في حكم العام.

«۶»

و الحجة فيه واضحة بناء على ما تقدم في الفصل الثاني من أن العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، و إذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فإذا كان الخاص مجملا في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة في الزائد، لأنه- حسب الفرض- مجمل لا ظهور له فيه، و إنما تنحصر حجيته في القدر المتيقن- و هو الأقل- فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص، و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص، فإذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام و ظهوره فيه.

«٧»

٤- في الدوران بين المتباينين إذا كان المخصص منفصلا، فإن الحق فيه أن إجمال الخاص يسري الى العام كالمخصص المتصل،

«٨»

لأن المفروض حصول العلم الإجمالي بالتخصيص واقعا و إن تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجية في كل واحد منهما.

«٩»

و الفرق بينه و بين المخصص المتصل المجمل أنه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأسا، و في المنفصل المردد بين المتباينين ترتفع حجية الظهور و إن كان الظهور البدوي باقيا.

«١٠»

فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرددين، بل لو فرض أنها تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضا بالقياس إلى الآخر، و لا يمكن جريانهما معا، لخروج أحدهما عن العموم قطعا، فيتعارضان و يتساقطان، و إن كان الحق أن نفس وجود العلم الإجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كل منهما رأسا، لا أنها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

نمودار:

صور شبهه مفهومی و حکم آن‌ها

مخصص متصل:

اقل و اکثر: «۲»

کل ماء طاهر

الا ما تغیر طعمه و لونه

- خاص مردد: تغیر حسّی (اقل) / اعم از تقدیری(اکثر)
- حکم اجمال عام: حق این است که اجمال خاص به عام سرایت می‌کند یعنی برای ادخال فرد مشکوک در حکم عام نمی‌توان به عام تمسک نمود. «۳»

متباینین: «۱»

احسن الظن الا بخالد

- خالد بن بکر
- خالد بن سعد

دلیل اجمال عام:

همان‌طور که قبلا گذشت مخصص متصل قرینه متصل به کلام است و برای عام ظهوری در عموم منعقد نمی‌گردد وقتی خاص مجمل باشد عام هم مجمل می‌گردد زیرا ماعدای خاص معلوم نیست و برای عام ظهوری در عمومیت و شمول نسبت به غیرخاص، ایجاد نمی‌شود. «۴»

مخصص منفصل:

اقل و اکثر:

کل ماء طاهر

الا ما تغیر طعمه و لونه

- خاص مردد: تغیر حسّی (اقل) / اعم از تقدیری(اکثر)
- حکم اجمال عام: حق این است که اجمال خاص به عام سرایت نمی‌کند یعنی برای ادخال فرد مشکوک در حکم عام می‌توان به عام تمسک نمود. «۵»

دلیل عدم اجمال عام:

همان‌طور که قبلا گذشت با مخصص منفصل برای عام ظهوری در عموم منعقد می‌گردد و تقدیم خاص از باب اقوی الحجتین است و خاص در اقل که قدر متیقن حجت می‌باشد اما در اکثر مجمل بوده و از آن‌جا که عام ظهورش منعقد گردیده بود و تنها خاص متیقن که اقل است خارج شده بود ظهور عام شامل آن اکثر مشکوک می‌گردد. «۶»

متباینین:

خاص مردد
حکم اجمال عام
متباینین
خاص منفصل:
احسن الظن
الا بخالد
خالد بن بکر
خالد بن سعد
حق این است که اجمال خاص به عام سرایت می‌کند یعنی برای ادخال فرد مشکوک در حکم عام نمی‌توان به عام تمسک نمود. «۷»
دلیل اجمال عام
علم اجمالی به تخصیص واقعی حاصل شده یعنی مخصصی برای عام وجود دارد که مردد بین دو فرد است و لذا عموم عام نسبت به آن دو از بین می‌رود. «۸»
تفاوت اجمال دلیل متصل و منفصل: در دلیل متصل از ابتدا ظهوری برای عام شکل نمی‌گیرد لذا بعد تخصیص مجمل می‌گردد ولی در مخصص منفصل ظهور در عمومیت دارد و بعد تخصیص گرچه عام ظهوری بدوی دارد، ولی حجیت ظهور از بین می‌رود. «۹»
دو تقریر برای اجمال عام از جهت علم اجمالی
بیان اول: در هر یک از دو طرف مخصص متباین اصالةالعموم را جاری می‌کنیم و به جهت علم اجمالی به خروج یکی از دو طرف امکان جریان هر دو نیست لذا دو اصالةالعموم تعارض نموده و تساقط می‌کنند و لذا عام حجت نیست.
بیان دوم: حق هم همین بیان است این‌که نفس علم اجمالی موجب عدم جریان اصالةالعموم در هر طرف می‌شود لذا نوبت به تعارض و تساقط نمی‌رسد.«۱۰»

ب- الشبهة المصداقية:

«۱»

قلنا: إن الشبهة المصداقية تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبينا لا إجمال فيه و إنما الإجمال في المصداق، فلا يدرى أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، و هو الماء المشكوك تغيره بالنجاسة،

«۲»

و كمثال الشك في اليد على مال أنها يد عادية أو يد أمانة، فيشك في شمول العام لها، و هو قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»[۶۵] لأنها يد عادية، أو خروجها منه لأنها يد أمانة، لما دل على عدم ضمان يد الأمانة المخصص لذلك العموم.

«۳»

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية[۶۶] و لذا أفتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان[۶۷].

«۴»

و قد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصداق

المردد معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجة أقوى، و أما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاص حجة فيه، فلا يزاحم حجية العام. و هو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل و الأكثر.

---

[۶۵] (۱) مستدرک الوسائل: ج ۱۷ ص ۸۸، الباب ۱ من أبواب الغصب، ح ۴. سنن ابن ماجة: ج ۲ ص ۸۰۲ ح ۲۴۰۰ بلفظ « حتى تؤديه» فى المصدرين.

[۶۶] (۲) لم نظفر بقائله، قال فى المحاضرات: إن هذه المسألة لم تكن معنونة فى كلماتهم لا فى الاصول و لا فى الفروع، و لكن مع ذلک نسب إليهم فتاوى لا يمكن إتمامها بدليل إلا على القول بجواز التمسک بالعام فى الشبهات المصداقية، فلأجل ذلک نسب إليهم، محاضرات فى اصول الفقه،(تقريرات أبحاث السيد الخوئى قدس سره): ج ۵ ص ۱۹۰.

[۶۷] (۳) لم نتوفق للفحص عن ذلک و الإشارة إلى مواضع فتياهم.

«۵»

و الحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل و المنفصل معا.

«۶»

و دليلنا على ذلك: أن المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقي أفراده، و رافع لحجية العام في بعض مدلوله. و الفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه و بين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم، كما قيل في دليلهم. و لئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما، فليس هو معلوم الانطباق عليه بما هو حجة.

«۷»

و الحاصل: أن هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض: إحداهما العام، هو حجة فيما عدا الخاص. و ثانيتهما المخصص، و هو حجة في مدلوله، و المشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

«۸»

و بهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية و بين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل و الأكثر، فإن الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة إلا في الأقل، و الزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه، بل الخاص مشكوك أنه جعل حجة فيه أم لا، و مشكوك الحجية في شيء ليس بحجة- قطعا- في ذلك الشيء[۶۸].

[۶۸] (۱) سيأتى فى مباحث الحجة: أن قوام حجية الشىء بالعلم، لأنه إنما يكون الشىء صالحا لأن يحتج به المولى على العبد إذا كان واصلا إليه بالعلم، فالعلم مأخوذ فى موضوع الحجة، فعند الشك فى حجية شىء يرتفع موضوعها فيعلم بعدم حجيته. و معنى الشك فى حجيته احتمال أنه نصبه الشارع حجة واقعا على تقدير وصوله، و حيث لم يصل يقطع بعدم حجيته فعلا، فيزول ذلك الاحتمال البدوى عند الالتفات إلى ذلك، لا أنه حين الشك فى الحجية يقطع بعدم الحجية، و إلا للزم اجتماع الشك و القطع بشىء واحد فى آن واحد، و هو محال.

و أما العام فهو حجة إلا فيما كان الخاص حجة فيه. وعليه لا يكون الأكثر مرددا بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم أن الخاص ليس حجة فيه، لمكان الشك، فلا يزاحم حجية العام فيه.

«٩»

و أما فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكة أنها يد عادية أو يد أمانة فلا يعلم أنها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، و لعل لها وجها آخر، ليس المقام محل ذكره.

نمودار:

شبهه مصداقی خاص و حکم آن

مراد از شبهه مصداقی خاص: شبهه مصداقی در فرضی است که عنوان عام و عنوان مخصص معلوم است و شک در انطباق عنوان خاص بر فردی است که عنوان عام بر او منطبق شده است اگر عنوان خاص منطبق شود از عموم عام خارج و الا داخل در تحت عنوان عام باقی است. «۱»

انظار

نظر منسوب به مشهور قدماء: جواز تمسک به عام در شبهه مصداقی خاص.

شاهد بر نظر منسوب به مشهور قدماء: در موارد شک در ید مشهور فتوا به ضمان داده‌اند که در واقع تمسک به عام است. «۳»

استدلال بر این نظر: انطباق عنوان عام بر مصداق مردد معلوم است مگر این‌که حجت اقوی باشد و چون انطباق عنوان خاص معلوم نیست لذا خاص در آن حجت نمی‌باشد همان‌طور که در شبهه مفهومی مخصص منفصل دوران بین اقل و اکثر گفته شد. «۴»

نظر مصنف: عدم جواز تمسک به عام در شبهه مصداقی خاص چه مخصص متصل باشد چه منفصل. «۵» **به دلیل:**

بیان اول: از آن‌جا که مخصص اقوی از عام است لذا موجب می‌شود که عام در غیر خاص ظهور یا حجت شود، لذا فرد مشکوک مردد بین این است که در تحت عام داخل است یا خارج شده و تحت عنوان خاص است و لذا تحت عنوان عام بلا مزاحم داخل نیست. «۶»

بیان دوم: در مورد این مصداق مشکوک دو حجت علی الفرض وجود دارد که یک عام و دیگری خاص است و مشتبه مشکوک، مردد بین آن دو است لذا به عام نمی‌توان تمسک کرد. «۷»

تفاوت شبهه مصداقی با شبهه مفهومی منفصل دائر بین اقل و اکثر

مثال

کل ماء طاهر
الا ما تغیر طعمه و لونه

آب حالتی دارد که نمی‌دانیم تغیر کرده یا نه ؟

علی الید ما اخذت حتی تؤدی الا ید امانة

شک در ید که امانی است یا عدوانی است؟ «۲»

علی الید ما اخذت حتی تؤدی الا ید امانة

شک در ید که امانی است یا عداونی است

تفاوت شبهه مصداقی با شبهه مفهومی منفصل دائر بین اقل و اکثر

توهم: شاید توهم شود که در شبهه مفهومی منفصل دائر بین اقل و اکثر نیز بگوییم فرد مشکوک دائر بین دو حجت می‌شود لذا نمی‌توان در آن بحث به عام تمسک نمود در حالی که مصنف بیان کرد که در آن‌جا تمسک به عام جائز است و فرد زائد مشکوک تحت عام باقی است.

بیان فرق بین دو مقام: در بحث سابق در مورد مصداق مشکوک حجیت عام نسبت به آن تمام بود و به خاطر ورود خاص، در حجیت خاص شک می‌کردیم و از آن‌جا که «شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است» به صرف شک حجیت خاص نسبت به مشکوک ثابت نمی‌شود (چرا که تخصیص قطعی نیست) و چون حجیت عام تمام بود به آن اخذ می‌کنیم و لذا مردد بین دو حجت نمی‌گردد. «۸»

اما در این بحث با ورود خاص شک در حجیت خاص نسبت به این مصداق حاصل نمی‌شود بلکه علم اجمالی به شمول حاصل می‌شود چرا که تخصیص قطعی است و چون مردد بین دو فرد است و نمی‌دانیم کدام‌یک است نمی‌توانیم به آن عام تمسک کنیم.

وجه فتوای مشهور به ضمان ید مشکوک: بعد از این‌که مصنف عدم جواز تمسک را در شبهه مصداقی اثبات نمود از آن‌جا که جواز تمسک به مشهور نسبت داده شده و قطعی نیست لذا شاید وجه فتوای مشهور به ضمان ید جواز تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصص نیست و وجه دیگری دارد. «۹»

تنبيه: في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبيا

«۱»

المقصود من «المخصص اللبي» ما يقابل اللفظي، كالإجماع و دليل العقل اللذين هما دليلان و ليسا من نوع الألفاظ.

«۲»

فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري قدس سره جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقا إذا كان المخصص لبيا[۶۹] و تبعه جماعة من المتأخرين عنه[۷۰].

«۳»

و ذهب المحقق شيخ أساتذتنا صاحب الكفاية قدس سره إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبي مما يصح أن يتكل عليه المتكلم في بيان مراده- بأن كان عقليا ضروريا- فإنه يكون كالمتصل فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية،

«۴»

و بين ما إذا لم يكن كذلك- كما إذا لم يكن التخصيص ضروريا على وجه يصح أن يتكل عليه المتكلم- فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لبقاء العام على ظهوره، و هو حجة بلا مزاحم.

«۵»

و استشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة و السيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده بإكرام جيرانه، و حصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدوا له من الجيران، فإن العبد ليس له ألا يكرم من يشك في عداوته، و للمولى أن يؤاخذه على عدم إكرامه. و

---

[۶۹] (۱) راجع مطارح الأنظار: ص ۱۹۴ الهداية الثالثة من مباحث العام و الخاص.

[۷۰] (۲) لم نحقق ذلک، و إن صرح بهذه التبعية فى فوائد الاصول أيضا، راجع ج ۲ ص ۵۳۶.

لا يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأن بناء العقلاء و سيرتهم هي ملاك حجية أصالة الظهور، فيكون ظهور العام في هذا المقام حجة بمقتضى بناء العقلاء.

«۶»

و زاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك أنه ليس فردا للخاص الذي علم خروجه من حكم العام. و مثل له بعموم قوله: «لعن الله بني فلان قاطبة»[۷۱] المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم، فإن شك في إيمان شخص يحكم بجواز لعنه، للعموم. و كل من جاز لعنه ليس مؤمنا، فينتج من الشكل الأول: هذا الشخص ليس مؤمنا[۷۲].

هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية قدس سره

«۷»

و لكن شيخنا المحقق الكبير النائيني- أعلى الله مقامه- لم يرتض هذا التفصيل، و لا إطلاق رأي الشيخ قدس سره، بل ذهب إلى تفصيل آخر.

و خلاصته: أن المخصص اللبي سواء كان عقليا ضروريا يصح أن يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك- بأن كان عقليا نظريا أو إجماعا- فإنه كالمخصص اللفظي كاشف عن تقييد المراد الواقعي في العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعي باقيا على إطلاقه الذي يظهر فيه العام. فلا مجال للتمسك بالعام في الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبي و اللفظي، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما، و هو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. و لا يفرق في هذه الجهة بين أن يكون الكاشف لفظيا أو لبيا.

«۸»

و استثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبي لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا بأن كان العقل إنما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الإجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع- كما إذا أدرك العقل أو قام الإجماع على أن ملاك لعن بني فلان هو كفرهم- فإن ذلك لا يوجب تقييد موضوع

---

[۷۱] (۱) كامل الزيارات: ص ۳۲۹.

[۷۲] (۲) راجع كفاية الاصول: ص ۲۵۹- ۲۶۱.

الحكم، لأن الملاك لا يصلح لتقييد، بل من العموم يستكشف وجود الملاك في جميعهم. فإذا شك في وجود الملاك في فرد يكون عموم الحكم كاشفا عن وجوده فيه.

«٩»

نعم، لو علم بعدم وجود الملاك في فرد يكون الفرد نفسه خارجا كما لو أخرجه المولى بالنص عليه، لا أنه يكون كالمقيد لموضوع العام.

و أما سكوت المولى عن بيانه، فهو إما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالي العاديين.

«١٠»

نعم، لو تردد الأمر بين أن يكون المخصص كاشفا عن الملاك أو مقيدا لعنوان العام، فإن التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية يكون وجيها.

و الحاصل: أن المخصص إن أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية أبدا، و إن أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا عن وجود الملاك في المشكوك. و إن تردد أمره و لم يحرز كونه قيدا أو ملاكا، فإن كان حكم العقل ضروريا يمكن الاتكال عليه في التفهيم، فيلحق بالقسم الأول، و إن كان نظريا أو إجماعا لا يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد

المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال أن ما أدركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات[٧٣].

«١١»

هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. و إنما أطلت في نقلها، لأن هذه المسألة حادثة، أثارها شيخنا الأنصاري قدس سره- مؤسس الاصول الحديث- و اختلف فيها أساطين مشايخنا. و نكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

---

[٧٣] (١) فوائد الاصول: ج ٢ ص ٥٣٦- ٥٣٧.

و بالاختصار: أن ما ذهب إليه الشيخ هو الأولى بالاعتماد، و لكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه[٧٤].

[٧٤] (٢)(*) و توضيح ذلک: أن كل عام ظاهر فی العموم لا بد أن يتضمن ظهورين: ١- ظهوره فی عدم منافاة أية صفة من الصفات أو أی عنوان من العناوين لحكمه.

٢- ظهوره فی عدم وجود المنافی أيضا. أی: أنه ظاهر فی عدم المنافاة و عدم المنافی معه.

فإن معنی ظهور عموم« أكرم جيرانی»- مثلا-: أنه ليس هناک صفة أو عنوان ينافی الحكم بوجوب إكرام الجيران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلک، كما أن معناه أيضا أنه ليس يوجد فی الجيران من فيه صفة أو عنوان ينافی الحكم بوجوب إكرامه. و هذا واضح لا غبار فيه.

فإذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور فی العموم مخصص منفصل لفظی، كما لو قال فی المثال المتقدم:« لا تكرم الأعداء من جيرانی» فإن هذا المخصص لا شک فی أنه يكون ظاهرا فی أمرين:

١- إن صفة العداوة منافية لوجوب الإكرام.

٢- إن فی الجيران من هو علی صفة العداوة فعلا أو يتوقع منه أن يكون عدوا، و إلا لو لم يوجد العدو و لا يتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغوا و عبثا لا يصدر من الحكيم.

و علی ذلک فيكون المخصص اللفظی مزاحما للعام فی الظهورين معا، فيسقط عن الحجية فيهما معا. فإذا شككنا فی فرد من الجيران أنه عدو أم لا، فلا مجال فيه للتمسک بالعام فی إلحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حجيته فی شموله له، إذ يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله فيما أصبح العام حجة فيه و بين دخوله فيما كان الخاص حجة فيه.

أما لو كان هناک مخصص لبی، كما لو حكم العقل- مثلا- بأن العداوة تنافی وجوب الإكرام، فإن هذا الحكم من العقل لا يتوقف علی أن يكون هناک أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناک أعداء أم لم يكونوا أبدا، إذ لا مجال للقول بأنه لو لم يكن هناک أعداء لكان حكم العقل لغوا و عبثا، كما هو واضح بادنی تأمل و التفات. وعليه، فالحكم العقلی هذا لا يزاحم الظهور الثانی للعام، أعنی ظهوره فی عدم المنافی، فظهوره الثانی هذا يبقی بلا مزاحم.

فإذا شككنا فی فرد من الجيران أنه عدو أم لا فلا مانع من التمسک بالعام فی إدخاله فی حكمه، لأنه لا يكون هذا الفرد مرددا بين دخوله فی هذه الحجة أو هذه الحجة، إذ المخصص اللبی حسب الفرض لا يقتضی وجود المنافی و ليس حجة فيه، أما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم.

فظهر من هذا البيان: أن الفرق عظيم بين المخصص اللبی و المخصص اللفظی من هذه الناحية، لأنه فی المخصص اللبی يبقی العام حجة فی ظهوره الثانی من دون أن يكون المخصص متعرضا له، و لا يسقط العام عن الحجية فی ظهوره إلا بمقدار المزاحمة لا أكثر. و هذا بخلاف المخصص اللفظی، فإنه ظاهر فی الأمرين معا، كما قدمناه، فيكون مزاحما للعام فيهما معا.

و لا فرق فی المخصص اللبی بين أن يكون ضروريا أو يكون غير ضروری، و لا بين أن يكون كاشفا عن تقييد موضوع العام أو كاشفا عن ملاک الحكم، فإنه فی جميع هذه الصور لا يقتضی وجود المنافی.

و بهذا التحرير للمسألة يتجلی مرام الشيخ الأعظم انه الأولی بالاعتماد.

[هذه التعليقة لم ترد فی ط الاولی]

نمودار:

شبهه مصداقی مخصص لبی

مراد از مخصص لبّی: دلیل لبّی در برابر دلیل لفظی است؛ دلیل لفظی الفاظی است که متضمن حکمی می‌باشند که از ناحیه شارع در قالب قرآن یا احادیث وارد شده‌اند؛ در برابر ادله‌ای مثل اجماع و عقل می‌باشند که از نوع لفظ نیستند ولی حکم شارع را اثبات می‌نمایند. «۱»

نظر منسوب به شیخ انصاری : جواز تمسک به عام در شبهه مصداقی خاص لبی مطلقا. «۲»

انظار

نظر آخوند خراسانی، تفصیل بین:

مخصص عقلی ضروری: اگر مخصص لبی به گونه‌ای باشد که متکلم بتواند در بیان مقصود به آن اعتماد نماید، مولی گفته «اکرم العلماء». با عقل فهمیده شود که مولی، علمای مسلمان را خواسته نه علمای کافر و بی‌دین را.

این مخصص مانند مخصص متصل است که برای عام ظهوری شکل نمی‌گیرد لذا در شبهه مصداقی به عام نمی‌توان تمسک کرد. «۳»

مخصص عقلی غیر ضروری: اگر مخصص لبی به گونه‌ای نباشد که متکلم بتواند در بیان مقصود به آن اعتماد نماید، مولاگوید «اکرم جیرانی»، مفید عموم است و شامل همسایه صدیق و عدو مولی و مشکوک العداوة می‌شود، عبد با تأمل گوید که مولی، اکرام همسایه‌های دشمن را نمی‌خواهد.

از آن‌جا که برای عام ظهور در عموم شکل می‌گیرد لذا در شبهه مصداقی به عام می‌توان تمسک کرد. «۴»

نظر محقق نائینی:

نظر مصنف:

بیان دو نکته:

نکته اول: شاهد بر این مدعای آخوند سیره عقلا است که دراین مثال سابق اگر مولا بگوید «اکرم جیرانی»، عبد در موارد شک در عداوت نمی‌تواند با وجود این دلیل عام، مشکوک را اکرام نکند و عذر آورد که احتمال عداوت می‌داده، در این موارد ظهور عام تمام است. «۵»

نکته دوم: با استناد به این عموم عام در موارد مشکوک می‌توان اثبات کرد که این فرد از حکم خاص خارج است؛ مانند عموم «لعن الله بنی‌امیه قاطبة» که مؤمن آن‌ها خارج شده اگر شک در ایمان کردیم، با عموم عام اثبات جواز لعن می‌کنیم و چون لعن جائز است اثبات کفر می‌شود.«۶»

لعن الله بنی‌امیة قاطبة الا اذا کان مؤمنا

فرد مشکوک، جائز اللعن در نتیجه کافر است.

تفصیل محقق نائینی:

۱. **مخصص لبی کاشف از تقیید موضوع عام است:** بر خلاف آخوند چه مخصص لبی ضروری و غیر ضروری باشد، در هر دو صورت مثل مخصص لفظی است که در شبهه مصداقی آن قبلا گفتیم که تمسک به عام جائز نیست؛ زیرا مراد واقعی عام (موضوع) مقید شده است و از این جهت بین مقید لبی و لفظی تفاوتی نیست.«۷»

۲. **درک عقلی کاشف از تقیید موضوع عام نیست بلکه تنها ملاک حکم را بیان می‌کند:** مثلا در صورت لعن بنی‌امیه عقل و اجماع تنها ملاک حکم شارع را بیان می‌کنند که کفر است، این ملاک موجب تقیید حکم نیست و لذا در موارد مشکوک به عام اخذ شود نه این‌که بگوییم از عام خارج شده و ملاک ندارد. «۸»

در صورت علم به عدم وجود ملاک این فرد تخصصاً خارج است، سکوت مولی از اخراج به جهت مصحلت یا غفلت در موالی عادی است. «۹»

۳. **شک در این‌که مقید موضوع است یا ملاک حکم است:** **تفصیل آخوند جاری است.«۱۰»**

عقلی ضروری: به قسم اول ملحق است، عدم جواز تمسک به عام

عقل غیر ضروری: به قسم دوم ملحق است، جواز تمسک به عام، حمل درک عقلی بر ملاک بودن حکم.

نظر مصنف: به نظر ایشان اطلاق کلام شیخ به جواز تمسک به عام مورد پذیرش است ولی با تقریری غیر از آن چیزی که از ایشان معروف است. «۱۱»

٦ – لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

«١»

لا شك في أن بعض عمومات القرآن الكريم و السنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. و هذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة و الأئمة الأطهار- عليهم الصلاة و السلام- حتى قيل: «ما من عام إلا و قد خص». و لذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأن في الكتاب المجيد و السنة عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا. و هذه الامور لا تعرف إلا من طريق آل البيت عليهم السلام [و صاحب البيت أدرى بالذي فيه][٧٥].

«٢»

و هذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص و اليأس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. و قد نقل عدم الخلاف بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص و اليأس[٧٦] و هو الحق.

«٣»

و السر في ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه، فإنه يكون ظهورا بدويا. و للشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص.

«٤»

أما إذا بذل وسعه و فحص عن المخصص في مظانه حتى حصل له الاطمئنان بعدم وجوده، فله الأخذ بظهور العام. و ليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعا لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص،

---

[٧٥] (١) لم يرد فى ط ٢.

[٧٦] (٢) قال فى مطارح الأنظار(ص ٢٠١ السطر الأخير): و ربما نفى الخلاف فيه كما عن الغزالى و الآمدى، بل ادعى عليه الاجماع كما عن النهاية.

«۵»

بل للمكلف أن يحتج فيقول: إني فحصت عن المخصص فلم أظفر به، و لو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه. و إلا فلا حجة فيه علينا.

«۶»

و هذا الكلام جار في كل ظهور، فإنه لا يجوز الأخذ به إلا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فإذا فحص المكلف و لم يظفر بها فله أن يأخذ بالظهور و يكون حجة عليه.

«۷»

و من هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها و نستوفي البحث عنها- إن شاء الله تعالى- و المقام من صغرياتها، و هي:

إن أصالة الظهور لا تكون حجة إلا بعد الفحص و اليأس عن القرينة.

«۸»

أما بيان مقدار الفحص الواجب أ هو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة، أو على نحو الظن الغالب و الاطمئنان بعدمها؟ فذلك موكول إلى محله. و المختار كفاية الاطمئنان.

و الذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا- قدس الله تعالى أرواحهم- قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها في كتب الأخبار و الفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالبا بعدمها.

نمودار:

عمل به عام قبل فحص از مخصص

بررسی جواز عمل به عام قبل فحص از مخصص

سبک بیان احکام توسط ائمه: طریقه بیان احکام توسط شارع معمولا بدین گونه است ابتدا عام را بیان می‌نمایند و در کلامی دیگر به صورت منفصل مخصصات را بیان می‌فرمایند به گونه‌ای که معروف شده «ما من عام الا و قدخصّ» و لذا اگر کسی استبداد به رأی داشته و بدون توجه و بررسی عمومات و مخصصات و مطلقات و مقیدات نظر خود را به دین نسبت دهد ائمه آن‌ها را مورد مذمت قرار داده‌اند.«۱»

عدم جواز تسرع به اخذ به عموم بدون فحص: با توجه به این طریقه شارع سرعت در اخذ به عموم بدون فحص و یأس از وجود مخصص جائز نیست، بدین جهت که شاید برای این عام مخصصی باشد که بدان دست نیافته است؛ لذا اجماع بر عدم از اخذ به عام قبل فحص و یأس از مخصص وجود دارد. «۲»

مقدار فحص:

۱. فحص به مقدار قطع به عدم قرینه

۲. فحص به مقدار ظن غالب و اطمینان به عدم قرینه

مختار کفایت اطمینان است، خصوصا در این عصور به جهت تلاش عالمان در تنقیح کتب و سهولت فحص. «۸»

توضیح و تبیین مدعا در ذیل سه نکته

۱. وجه عدم جواز: وقتی طریق شارع بیان احکام با اعتماد به قرائن منفصل است اطمینانی به ظهور عام در عموم باقی نمی‌ماند و این ظهور عام بدوی است و شارع می‌تواند مکلف را در صورت کوتاهی او در فحص مؤاخذه نماید. «۳»

۲. جواز عمل بعد فحص: اگر ملکف در جائی که گمان دست‌یابی به مخصص بود، فحص نمود و چیزی نیافت اخذ به عام جائز می‌باشد و شارع نمی‌تواند ملکف را مؤاخذه کند به صرف وجود واقعی که وصول عادة به آن ممکن نیست. «۴»

احتجاج مکلف بر مولی: بعد از فحص مکلف می‌تواند بر مولی احتجاج کند که من فحص نمودم و به چیزی دست نیافتم و اگر مخصص بود باید به گونه‌ای بیان می‌شد که عادة با فحص قابل وصول باشد و الا حجت نیست. «۵»

۳. جریان عدم جواز در هر ظهور: در هر ظهوری، اخذ به ظاهر بدون فحص از مخصص جائز نیست. «۶»

قاعده کلی: «اصالة الظهور حجت نیست مگر بعد فحص و یأس از قرینه بر خلاف». «۷»

٧ – تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده

«١»

قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام بقرينة خاصة. مثل قوله تعالى (٢: ٢٢٨): «و المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ...» إلى قوله: «و بعولتهن أحق بردهن في ذلك» فإن المطلقات عامة للرجعيات و غيرها، و لكن الضمير في «بعولتهن» يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، إما:

«٢»

١ـ مخالفة ظهور العام في العموم، بأن يجعل مخصوصا بالبعض الذي يرجع إليه الضمير. و إما:

٢ـ مخالفة ظهور الضمير في رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ، بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، و العام يبقى على دلالته على العموم، فأي المخالفتين أولى؟

«٣»

وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

الأول: أن أصالة العموم هي المقدمة[٧٧] فيلتزم بالمخالفة الثانية.

الثاني: أن أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة[٧٨] فيلتزم بالمخالفة الاولى.

الثالث: عدم جريان الأصلين معا[٧٩] و الرجوع إلى الاصول العملية.

«٤»

---

[٧٧] (١) قاله القاضى عبد الجبار و اختاره جماعة من المعتزلة و الأشاعرة، نهاية الوصول: الورقة: ٧٥.

[٧٨] (٢) اختاره العلامة فى نهاية الوصول.

[٧٩] (٣) هو مذهب السيد المرتضى و أبى الحسين البصرى و الجوينى و فخر الدين الرازى،– كما فى المصدر المتقدم– و اختاره المحقق فى معارج الاصول: ص ١٠٠.

أما عدم جريان أصالة العموم، فلوجود ما يصلح أن يكون قرينة في الكلام و هو عود الضمير على البعض، فلا ينعقد ظهور العام في العموم.

«۵»

و أما أن أصالة عدم الاستخدام لا تجري، فلان الاصول اللفظية يشترط في جريانها- كما سبق أول الكتاب- أن يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما- كما في المقام- و كان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجري قطعا.

«۶»

و الحق أن أصالة العموم جارية و لا مانع منها، لأنا ننكر أن يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، إذ لا يلزم من تعين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة أن يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه،

«۷»

لأن الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، و لا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه.

«۸»

و اعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثم قال: «و هم يجوز تقليدهم» و اريد من ذلك «العدول» بقرينة، فإنه واضح في هذا المثال أن تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه إشعار به.

«۹»

و لا يفرق في ذلك بين أن يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا، أو بمنفصل كما في الآية.

نمودار:

تعقیب عام به ضمیری که به بعض بر می گردد

طرح موضوع مسأله: در مثل قوله تعالی (۲: ۲۲۸): «و المطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ...» إلی قوله: «و بعولتهن أحق بردهن فی ذلک» **مطلقات** عام است و مراد از ضمیر در بعولتهن به خاطر اجماعی که وجود دارد زنانی هستند که طلاق رجعی داده شدند نه طلاق بائن .«۱»

صورت مسأله: در این کلام دو مخالفت ظاهر تصور دارد:

۱. مخالفت با ظاهر عام و التزام به اراده خصوص طلاق رجعی از عام

و المطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ..» إلی قوله: «و بعولتهن أحق بردهن ضمیر یصلح للقرینیة للتخصیص

۲. مخالفت با ظهور ضمیر در رجوع به مرجعی که سابق ذکر گردید (مطلقات) و تحفظ بر عموم مطلقات و ارجاع ضمیر به بعضی از افراد که خصوص طالق رجعی است.«استخدام». «۲»

و المطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ...» إلی قوله: «و بعولتهن أحق بردهن ضمیر لایصلح للقرینیة للتخصیص

اقوال

نظر مصنف: جریان اصالة العموم

اقوال

۱. تقدیم اصالة عدم الاستخدام و التزام به مخالفت اول (عدم جریان اصالة العموم)

وجه عدم جریان اصالة العموم این است که اراده بعض از ضمیر صلاحیت دارد که قرینه بر عدم انعقاد عام در عمومیت باشد. «۴»

۲. تقدیم اصالة العموم و التزام به مخالفت دوم (عدم جریان اصالة عدم استخدام، بلکه استخدام)

اصالة عدم استخدام از اصول لفظی است و شرط در جریان آن‌ها شک در مراد متکلم است در حالی که در مراد شک نداریم بلکه در کیفیت استعمال شک وجود دارد.«۵»

۳. عدم جریان دو اصل و رجوع به اصول عملی. «۳»

نظر مصنف: جریان اصالةالعموم

در وجه عدم جریان گفته شد که اراده بعض از ضمیر قرینه بر عدم انعقاد عموم است ولی اینکه از این ضمیر بعض اراده شود مانع از ثبوت حکم عام نمی‌شود. «۶»

وجه عدم مانعیت این است که دو جمله داریم و دو حکم مختلف که بین این دو حکم رابطه‌ای نیست و اینکه در جمله‌ای حکم عام باشد و در جمله دیگر حکم اختصاص به بعض داشته باشد، این جمله دوم قرینه بر عدم عمومیت جمله اول نیست. «۷»

العلماء یجب اکرامهم

یجوز تقلیدهم ـعدولـ

اینکه جمله دوم در خصوص عدول است باعث نمی‌شود که حکم اول هم مقید شود. «۸»

و المطلقات یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ...

و بعولتهن أحق بردهن فی ذلک

چه جمله متصل و چه مثل این جمله منفصل باشد موجب تقیید اول نمی‌شود. «۹»

٨- تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

«١»

قد ترد عمومات متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها، فيشك حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: «و الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة أبدا و أولئك هم الفاسقون* إلا الذين تابوا ...»[٨٠]

«٢»

فإنه يحتمل أن يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط و هو فسق هؤلاء، و يحتمل أن يكون استثناء منه و من الحكم بعدم قبول شهادتهم و الحكم بجلدهم الثمانين.

«٣»

و اختلف العلماء في ذلك على أربعة أقوال:

١ـ ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، و إن كان رجوعه إلى غير الأخيرة ممكنا، و لكنه يحتاج إلى قرينة عليه[٨١].

٢ـ ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل، و تخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل[٨٢].

٣ـ عدم ظهوره في واحد منهما و إن كان رجوعه إلى الأخيرة متيقنا على كل حال. أما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة، فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجري أصالة العموم فيها[٨٣].

«٤»

---

[٨٠] (١) النور: ٤ و ٥.

[٨١] (٢) هذا القول منسوب إلى أبى حنيفة و أصحابه، راجع قوانين الاصول: ج ١ ص ٢٨٣.

[٨٢] (٣) ذهب إليه الشيخ و الشافعية، المصدر السابق.

[٨٣] (١) قال به السيد المرتضى، الذريعة إلى اصول الشريعة ج ١ ص ٢٥٠.

۴ـ التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره و قد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «أحسن إلى الناس و احترمهم و اقض حوائجهم إلا الفاسقين» و بين ما إذا كان الموضوع متكررا ذكره لكل جملة كالآية الكريمة المتقدمة[۸۴] و إن كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع[۸۵].

فإن كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع، لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، و الموضوع لم يذكر إلا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع.

«۵»

و ان كان من قبيل الثاني فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد أخذ الاستثناء محله، و يحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصالة عمومها.

«۶»

و أما ما قيل: «إن المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلا ينعقد للجمل الاولى ظهور في العموم»[۸۶] فلا وجه له، لأنه لما كان المتكلمـ حسب الفرضـ قد كرر الموضوع بالذكر و اكتفى باستثناء واحد، و هو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد إرجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينة على ذلك، و إلا كان مخلا ببيانه.

«۷»

و هذاـ القول الرابعـ هو أرجح الأقوال، و به يكون الجمع بين كلمات العلماء، فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظرا إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع[۸۷]. و من

---

[۸۴] (۲) لا يخفى أن تعدد العمومات المتعقبة بالاستثناء لا يخلو: من أن يكون بتعدد خصوص موضوعاتها، أو بتعدد خصوص محمولاتها أو بتعدد كليهما معا. و الآية الكريمة مما تكرر فيها المحمول، كما هو ظاهر. و عبارة المؤلف قدس سره هنا غير منقحة. و إن شئت التحقيق راجع المحاضرات للسيد الخوئى قدس سره ج ۵ ص ۳۰۴- ۳۰۵.

[۸۵] (۳) راجع المعتمد: ج ۱ ص ۲۴۶، و نهاية الوصول: الورقة ۶۴.

[۸۶] (۴) كفاية الاصول: ص ۲۷۴.

[۸۷] (۱) كذا، و الآية المباركة تكرر فيها المحمول، كما نبهنا عليه.

ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظرا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع إلا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظيا، و يقع التصالح بين المتنازعين.

نمودار:

تعقیب استثنا به جمل متعدد

طرح مسأله: در مثل قوله تعالی: «و الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة أبدا و أولئک هم الفاسقون* إلا الذین تابوا ...» این استثناء «إلا الذین تابوا» در خصوص جمله اخیر است یا برای جمیع جمله‌ها. «۱»

احتمال اول: استثناء فقط از جمله اخیر «فسق این افراد» باشد.

احتمال دوم: استثناء از هر سه جمله «قبول شهادت»، «حد جلد » و «فسق این افراد» باشد. «۲»

اقوال

۱. ظهور استثناء در رجوع به جمله اخیر، رجوع به جمیع ممکن ولی نیاز به قرینه دارد.

۲. ظهور استثناء در رجوع به تمام جمله‌ها، رجوع به اخیر نیاز به دلیل دارد.

۳. استثناء در هیچ یک ظهور ندارد، اخیر متیقن است در غیر آن مجمل بوده و لذا اصالةالعموم در آن‌ها جاری نمی‌شود.«۳»

۴. تفصیل

موضوع واحد در جمله‌ها تکرار نشود: مانند «أحسن و احترم و اقض حوائج الناس إلا الفاسقین»

در این صورت استثناء برای تمامی جمله‌ها می‌باشد؛ زیرا استثناء از موضوع حکم است و یک موضوع بیش نیست لذا به تمامی رجوع می‌کند«۴»

موضوع واحد در جمله‌ها تکرار شود: مانند آیه شریفه

در این صورت استثناء برای جمله اخیر است؛ زیرا موضوع مستقل بیان شده و استثناء نیز در آن اخیر است و برای رجوع به غیر آن به دلیلی نداریم لذا به اصالةالعموم تمسک می‌کنیم «۵»

اشکال: این استثناء صلاحیت قرینیت برای عدم انعقاد عموم برای جمل سابق را دارد، لذا اصالة العموم جاری نیست.

جواب: از آن‌جا که به حسب فرض موضوع تکرار شده است و تنها به یک استثناء اکتفا شده است ظهور آن در استثناء اخیر است و اگر ارجاع به جمیع را اراده کرده بود باید دلیل می‌آورد و الا در بیان اخلال نموده است.. «۶»

اشکال:

نظر مصنف: قول به تفصیل

نظر مختار قول به تفصیل: این قول ارجح است و با این نظر بین اقوال هم جمع می‌شود به این جهت که کسی که قائل به رجوع به اخیر است ناظر به تکرار موضوع است و کسی که قائل به رجوع به جمیع است ناظر به عدم تکرار موضوع است. «۷»

- ٩- تخصيص العام بالمفهوم

«١»

المفهوم ينقسم- كما تقدم- إلى الموافق و المخالف، فإذا ورد عام و مفهوم أخص مطلقا، فلا كلام في تخصيص العام بالمفهوم إذا كان «مفهوما موافقا». مثاله: قوله تعالى: «أوفوا بالعقود»[٨٨] فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية و غيرها، فإذا ورد دليل على اعتبار أن يكون العقد بصيغة الماضي،

«٢»

فقد قيل: إنه يدل بالأولوية على اعتبار العربية في العقد[٨٩]

«٣»

لأنه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة اخرى فمن طريق أولى. و لا شك أن مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

«٤»

و أما التخصيص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: «إن الظن لا يغني من الحق شيئا»[٩٠]* الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. و قد وردت آية اخرى هي: «إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ...»[٩١] الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين. فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟

«٥»

---

[٨٨] (٢) المائدة: ١.

[٨٩] (٣) نسبه في التقريرات إلى المحقق الثاني(مطارح الأنظار: ص ٢١٠) لكنا لم نظفر به في جامع المقاصد.

[٩٠] (١) يونس: ٣٦.

[٩١] (٢) الحجرات: ٦.

قد اختلفوا على أقوال:

فقد قيل بتقديم العام و لا يجوز تخصيصه بهذا المفهوم[۹۲]. و قيل بتقديم المفهوم[۹۳]. و قيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملا[۹۴].

و فصل بعضهم تفصيلات كثيرة[۹۵] يطول الكلام عليها.

«۶»

و السر في هذا الخلاف: أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة [قوة][۹۶] ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق، وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم عليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو أنهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو أن ذلك يختلف باختلاف المقامات.

«۷»

و الحق أن المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفا على المراد من العام، و القرينة تقدم على ذي القرينة و تكون مفسرة لما يراد من ذي القرينة، و لا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذي القرينة.

«۸»

نعم، لو فرض أن العام كان نصا في العموم، فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم، فلا يكون لها مفهوم حينئذ؛ و هذا أمر آخر.

---

[۹۲] (۳) قد ذكروا هذا القول و لم يعينوا قائله، راجع نهاية الوصول: الورقة ۷۱، معالم الدين: ص ۱۴۰، الفصول الغروية: ص ۲۱۲.

[۹۳] (۴) نسبه صاحب المعالم إلى الأكثر، و قواه، معالم الدين: ص ۱۴۰.

[۹۴] (۵) لم نظفر بمصرح به، ذكره فى التقريرات على وجه الاستشكال، راجع مطارح الأنظار: ص ۲۱۰.

[۹۵] (۶) منها التفصيل المنسوب إلى الشيخ الأعظم الأنصارى بين ما إذا كان العموم غير آب عن التخصيص فيقدم المفهوم عليه، و ما إذا كان آبيا عنه فيقدم العموم على المفهوم، راجع أجود التقريرات: ج ۱ ص ۵۰۱.

[۹۶] (۷) لم يرد فى ط ۲.

نمودار:

تخصیص عام به مفهوم

مفهوم موافق

طرح مسئله در غالب مثال: عامی وارد شده مثل قوله تعالی: «أوفوا بالعقود» این دلیل شامل تمامی عقود عربی و فارسی می‌شود، دلیل خاص بر اعتبار صیغه ماضی عربی دلالت دارد که به اولویت دلالت بر عربیت نیز دارد.«۱»

وجه تخصیص به مفهوم موافق: در این مثال وقتی دلالت بر عدم صحت عقد مضارع عربی دارد به طریق اولی بر عدم صحت لغت دیگر نیز دلالت دارد. «۲»

قاعده تخصیص: اگر این مفهوم ثابت شود عام را تخصیص می‌زند چرا که مثل نص یا اظهر از عام است لذا مقدم بر آن است. «۳»

مفهوم مخالف

طرح مسئله در غالب مثال: قوله تعالی: «إن الظن لا یغنی من الحق شیئا» این عام دلالت بر عدم اعتبار هر ظنی دارد ولو از خبر عادل باشد و در آیه دیگر إن جاءکم فاسق بنبإ فتبینوا ...» به مفهوم شرط دلالت بر جواز اخذ خبر غیر فاسق دارد: « «۴»

اقوال در تخصیص به مفهوم مخالف:«۵»

۱. تقدیم عام و عدم جواز تخصیص به مفهوم

۲. تقدیم مفهوم

۳. اجمال کلام و عدم تقدیم هیچ کدام

سر در اختلاف: از آن‌جا که مفهوم مخالف ظهورش به درجه منطوق یا مفهوم موافق نیست لذا احتمالاتی است که عام مقدم است یا خاص یا تساوی دارند . «۶»

حق در مسئله: مفهوم چون اخص از عام است لذا عرفا قرینه بر مراد از عام است و قرینه بر ذوالقرینه مقدم است؛ زیرا تفسیر کننده علم است و معتبر نیست که اقوی باشد «۷»

استثناء: اگر عام نص باشد بر خاص (مفهوم) مقدم می‌گردد زیرا همیشه نص قرینه بر مراد از جمله دارای مفهوم است و دیگر مفهومی ندارد که مخصص باشد. «۸»

- ١٠- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

«١»

يبدو من الصعب على المبتدئ أن يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد في القرآن الكريم بخبر الواحد، نظرا إلى أن الكتاب المقدس إنما هو وحي منزل من الله تعالى لا ريب فيه، و الخبر ظني يحتمل فيه الخطأ و الكذب، فكيف يقدم على الكتاب؟

«٢»

و لكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآني، بل لا تجد على الأغلب خبرا معمولا به من بين الأخبار التي بأيدينا في المجاميع إلا و هو مخالف لعام أو مطلق في القرآن، و لو مثل عمومات الحل[٩٧] و نحوها. بل على الظاهر أن مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر في ذلك مع ما قلناه؟

«٣»

نقول: لا ريب في أن القرآن الكريم- و إن كان قطعي السند- فيه متشابه و محكم- نص على ذلك القرآن نفسه[٩٨]- و المحكم نص و ظاهر، و الظاهر منه عام و مطلق. كما لا ريب أيضا في أنه ورد في كلام النبي و الأئمة- عليهم الصلاة و السلام- ما يخصص كثيرا من عمومات القرآن و ما يقيد كثيرا من مطلقاته و ما يقوم قرينة على صرف جملة من ظواهره.و هذا قطعي لا يشك فيه أحد.

«٤»

فإن كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك. و إن كان غير قطعي الصدور- و قد قام الدليل القطعي على أنه حجة شرعا، لأنه خبر عادل مثلا، و كان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية- فيدور

---

[٩٧] (١) المائدة: ١، ٤، ٥. الأعراف: ١٥٧.

[٩٨] (٢) آل عمران: ٧.

الأمر بين أن نطرح الخبر بمعنى أن نكذب راويه و بين أن نتصرف بظاهر القرآن، لأنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر لأنه نص أو أظهر، و لا بسند القرآن لأنه قطعي.

«۵»

و مرجع ذلك إلى الدوران- في الحقيقة- بين مخالفة الظن بصدق الخبر و بين مخالفة الظن بعموم الآية. أو فقل: يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر و بين طرح أصالة العموم، فأي الدليلين أولى بالطرح؟ و أيهما أولى: التقديم؟

«۶»

فنقول: لا شك أن الخبر صالح لأن يكون قرينة على التصرف في ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته ناظر و مفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض.

و على العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة- حسب الفرض- حتى يكون ناظرا إليه و مفسرا له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه.

و ليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

«۷»

و إن شئت فقل: إن الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، و الأصل الجاري في القرينة- و هو هنا أصالة عدم كذب الراوي- مقدم على الأصل الجاري في ذي القرينة، و هو هنا أصالة العموم.

نمودار:

تخصیص کتاب به خبر واحد

طرح مسأله: در ابتدا شاید مشکل به نظر آید که قرآن را خبر واحد تخصیص زند؛ زیرا قرآن وحی منزل بوده و شکی در آن نیست و خبر ظنی است و احتمال خطا و کذب دارد با این حال چگونه بر قرآن مقدم گردد. «۱»

سیره علما بر تخصیص: سیره علما بر تخصیص است و اغلب اخبار وارد مخصص و مقید مطلقات و عمومات قرآنی می‌باشند، این تخصیص به صورتی مسلم است که خلافی در آن وجود ندارد، لذا سر در مسئله در چیست؟ «۲»

الفاظ قرآن: قرآن گرچه قطعی السند است اما الفاظ آن

- ۱. متشابه
- ۲. محکم
  - ۱. نص
  - ۲. ظاهر
    - ۱. عام
    - ۲. مطلق

الفاظ روایات: الفاظ روایات کثیرا مخصص عمومات قرآن می‌باشند و قرینه بر صرف جمل قرآنی از ظواهرشان می‌باشند.«۳»

- ۱. اگر خبر قطعی السند (تواتر) باشد مخصص خواهد بود بلا شک
- ۲. اگر خبر غیر قطعی السند بود ولی دلیل قطعی بر حجیت قائم شود و مضمون خبر هم اخص از عموم قرآن باشد.

طرح ظن ناشی از صدق خبر «دلیل حجیت خبر»
طرح ظن ناشی عموم آیه «اصالةالعموم» «۵»

طرح خبر یا تکذیب راوی و یا تصرف در ظاهر قرآن و تخصیص «۴»

نظر مصنف:

۱. خبر چون اخص است قرینه بر تصرف در عموم آیه و مفسر ظاهر آیه است و لسان مبین کتاب است.

خبر قرینه بر کتاب است و اصل جاری در قرینه «اصالةعدم کذب راوی» مقدم است.

۲. آیه نمی‌تواند قرینه بر خبر باشد و طرح دلیل حجیت خبر نماید چون در جهت بیان حجیت آن نیست. «۶»

آیه ذی‌القرینة است و «اصالةالعموم» جاری نیست. «۷»

- ١١ الدوران بين التخصيص و النسخ

«١»

اعلم أن العام و الخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معا أو بتأريخ أحدهما أو الجهل بهما معا، فقد يقال في بعض‌الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له، أو مخصصا إياه. و قد يقع الشك في بعض الصور و لتفصيل الحال نقول:

«٢»

إن الخاص و العام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات: فإما أن يكون معلومي التأريخ، أو مجهولي التأريخ، أو أحدهما مجهولا و الآخر معلوما. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تأريخهما: إما أن يعلم تقارنهما عرفا، أو يعلم تقدم العام، أو يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمسا:

«٣»

الصورة الاولى:

إذا كانا معلومي التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفا، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيها.

«٤»

الصورة الثانية:

إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين:

١ـ أن يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. و الظاهر أنه لا إشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، إما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل[٩٩] و إما لأن الأولى فيه التخصيص، كما سيأتي في الصورة الآتية.

---

[٩٩] (١) قاله المعتزلة و بعض أصحاب أبي حنيفة و بعض أصحاب الشافعي، راجع المعتمد: ج ١ ص ٣٧۶، و نهاية الوصول: الورقة: ١٠٠.

«۵»

۲ـ أن يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. و هذه الصورة هي أشكل الصور، و هي التي وقع فيها الكلام في أن الخاص يجب أن يكون ناسخا،

«۶»

أو يجوز أن يكون مخصصا و لو في بعض الحالات؟ و مع الجواز يتكلم حينئذ في أن الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ؟

«۷»

فالذي يذهب إلى وجوب أن يكون الخاص ناسخا فهو ناظر إلى أن العام لما ورد و حل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصا و مبينا لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعة للأحكام و لمصالح العباد بلا مبرر. فوجب أن يكون ناسخا للعام، و العام باق على عمومه يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانيا على طبق الخاص.

«۸»

و أما من ذهب إلى جواز كونه مخصصا، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز أن يكون واردا لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، و لو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي صلى الله عليه و آله و سلم في بيان أحكام الشريعة، مع أن الحكم الواقعي ـ التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية ـ إنما هو على طبق الخاص، فإذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعي، فيكون مبينا للعام و مخصصا له. و أما الحكم العام الذي ثبت أولا ظاهرا و صورة إن كان قد ارتفع و انتهى أمده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه، و ليس هو من باب النسخ.

«۹»

و إذا جاز أن يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهرا و صورة، فإن ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أي كان كاشفا عن الواقع قطعا.

«١٠»

و إن ثبت أنه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، فلا شك في أنه يتعين كون الخاص ناسخا له.

«١١»

و أما لو دار الأمر بينهما إذ لم يقم دليل على تعيين أحدهما، فأيهما أرجح في الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

و الوجه فيه: أن أصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتكلم، و لا شك أن الحكم الصوري الذي نسميه ب «الحكم الظاهري» كالواقع مراد جدي للمتكلم، لأنه مقصود بالتفهيم، فالعام ليس ظاهرا إلا في أن المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم حكما واقعيا أو صوريا. أما أن الحكم واقعي فلا يقتضيه الظهور أبدا حتى يثبت بأصالة العموم،
«١٢»
لا سيما أن المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص و يكشف المراد الواقعي منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام إلا و قد خص» كما سبق.

«١٣»

وعليه فلا دليل من أصالة العموم على أن الحكم واقعي حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعي من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مئونة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم. و لأجل هذا قلنا: إن الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ و إن كان كل منهما ممكنا.

«١۴»

الصورة الثالثة:

إذا كانا معلومي التأريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضا على صورتين:

١ـ أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغي الإشكال في كون الخاص مخصصا.

«١٥»

٢ـ أن يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة و لا قبح فيه أصلا.

«١٦»

و مع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ[١٠٠].و لعل نظر هذا القائل إلى أن أصالة العموم جارية، و لا مانع منها إلا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصا و قرينة على العام، و لكن أيضا يحتمل أن يكون منسوخا بالعام، فلا يحرز أنه من باب القرينة. و لا شك أن الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى الحجتين و قرينة عليه، و مع هذا الاحتمال لا يكون الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

«١٧»

قلت: الأصوب أن يحمل على التخصيص كالصورة السابقة، لما تقدم:

من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدي، و لا يدل في نفسه على أن الحكم واقعي تابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، و إنما يكون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالته على هذا النحو، و إلا فالعمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك.

«١٨»

و أما احتمال النسخ فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعا، كما لا يرفع حجيته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرجه عن كونه صالحا لتخصيص العام، فيقدم عليه، لأنه أقوى في نفسه ظهورا.

---

[١٠٠] (١) نسبه فى معارج الاصول ص ٩٨ إلى الشيخ، و فى معالم الدين ص ١٤٣ إلى ظاهر كلام علم الهدى، و صرح به ابن زهرة فى الغنية: ج ٢ ص ٣٢٥- ٣٢٦.

«١٩»

بل يمكن أن يقال: إن العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم إلا بدويا بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاص، لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينة الحالية، فلا يكون العام ظاهرا في العموم حتى يتوهم أنه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي.

«٢٠»

الصورتان: الرابعة و الخامسة

إذا كانا مجهولي التأريخ أو أحدهما فقط كان مجهولا، فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام. و لا وجه لتوهم النسخ، لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص في جميع الصور. و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

نمودار:

مراد از تخصیص عام: در ابتداء کلام به صورت عام بیان شده که با ورود خاص می‌فهمیم عام ظاهرا و صوری بوده و حکم واقعی نبوده است.

مراد از نسخ عام: در ابتداء کلام به صورت عام بیان شده و مراد حکم واقعی به صورت عام بوده است و با ورود خاص زمان حکم عام به پایان رسیده و بعد از ورود خاص حکم عوض می‌شود واقعا.

دوران بین تخصیص و نسخ

طرح مسئله: عام و خاص منفصل صور مختلفی دارد که به اختلاف آن موارد شاید توهم نسخ‌بودن در بعض موارد به وجود آید.«۱»

صور مسأله: «۲»

- علم به تاریخ صدور عام و خاص
  - ۱. علم به تقارن عرفی عام و خاص
    - بلا اشکال تخصیص است و توهم نسخ هم نیست. «۳»
    - اکرم العلماء لاتکرم الفساق منهم
  - ۲. علم به تقدم عام
  - ۳. علم به تأخر عام
- ۴. جهل به تاریخ صدور عام و خاص
- ۵. یکی مجهول دیگری معلوم

صورت دوم: علم به تقدم عام

۱. ورود خاص قبل از عمل به عام باشد.

- اکرم العلماء لاتکرم الفساق منهم
- بلا اشکال تخصیص است و نسخ در این صورت راه ندارد؛ زیرا نسخ قبل از عمل به منسوخ معنا ندارد و اولی تخصیص است. «۴»

۲. ورود خاص بعد از عمل به عام باشد.

صورت مشکل است و مورد بحث است که: «۵»

- ۱. آیا حمل بر نسخ واجب است؟
  - وجه وجوب: از آن‌جا که وقت عمل به عام رسیده است اگر خاص مخصص باشد این تأخیر خاص از وقت عمل عام، تأخیر بیان از وقت حاجت می‌باشد و قبیح است زیرا باعث اضاعة احکام است لذا واجب است که ناسخ باشد، تا قبل ورود خاص، عام مصلحت دارد و بعد ورود خاص، خاص مصلحت دارد. «۷»
- ۲. آیا حمل بر تخصیص یا نسخ جائز است؟
  - ۱. آیا حمل بر نسخ اولی است؟
  - ۲. آیا حمل بر تخصیص اولی است؟ «۶»

وجه جواز تخصیص‌بودن: تا قبل از ورود خاص عام ممکن است از طرف مولی به صورت حکم ظاهری وارد شده باشد ـ مصلحت تقیه یا تدریجی بودن احکام ـ و حکم واقعی اولی مطابق با خاص باشد که با ورود خاص کشف از واقع می‌شود و مخصص آن که حکم عام ظاهری مرتفع می‌شود و لازم نیست نسخ باشد. «۸»

۱. علم داریم که حکم عام ظاهری است؛ خاص باعث تخصیص عام می‌شود. «۹»

۲. علم داریم که حکم عام به عنوان اولی و واقعی بوده است که تخصیص نسخ حکم عام است. «۱۰»

۳. دوران بین دو صورت و دلیلی نیست:

اقرب حمل بر تخصیص

وجه حمل بر تخصیص

وجه حمل بر تخصیص

همان طور که قبلا گفتیم اگر این عام حکم ظاهری باشد خاص حمل بر تخصیص و اگر عام حکم واقعی باشد خاص حمل بر نسخ می‌شود و اصالة العموم اثبات واقعی بودن حکم را ندارد.
تنها چیزی که اصالةالعموم اقتضا می‌کند این است که حکم عام مراد جدی است چه به صورت واقعی چه به صورت ظاهری «۱۱»

لذا دلیل نیست که از اصالةالعموم حکم واقعی استفاده شود تا خاص حمل بر نسخ گردد بلکه اگر از عام اراده حکم واقعی شود به دلیل و بیان زائد نیاز است لذا تخصیص اقرب است گرچه نسخ هم ممکن است.«۱۳»

خصوصا که از طریقه شارع معلوم است که اغلب موارد عام را بدون قرینه بیان می‌کند و بعد مخصص منفصل آن را بیان می‌نماید به طوری که مشهور شده «ما من عام الا و قد خصّ» «۱۲»

صورت سوم:
علم به تأخّر عام

۱. ورود عام قبل از عمل به خاص باشد.

بلا اشکال تخصیص است «۱۴»

اکرم العلماء
لاتکرم الفساق منهم

۲. ورود عام بعد از عمل به خاص باشد.

وجه
توهم
نسخ

۱. تأخیر بیان از وقت حاجت وجه توهم نسخ نیست: بلکه این جا تقدیم بیان از وقت حاجت است. «۱۵»

۲. خاص در صورتی مقدم بر عام است که قرینه بر مراد از عام باشد و در صورت تقدیم احتمال دارد و تأخیر عام، خاص منسوخ با عام باشد لذا احراز قرینیت خاص نمی‌شود، لذا اصالةالعموم جاری و مقدم است. «۱۶»

نکته اول: همان‌طور که گفتیم نسخ در صورتی است که مراد از عام، بیان حکم واقعی تابع مصلحت اولی باشد در حالی که اصالةالعموم تنها بر مراد جدی بودن دلالت دارد نه حکم واقعی. «۱۷»

نکته دوم: احتمال نسخ باعث نمی‌شود که خاص در خصوص ظهورش اقوی از عام نباشد و خاص را از صلاحیت تخصیص عام خارج نمی‌سازد و حجیت آن را از بین نمی‌برد.«۱۸»

نکته سوم: همان‌طوری که خاص متصل، جلوی اصل ظهور عام را در عموم می‌گرفت و برای عام، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شد این دلیل خاص منفصل هم نمی‌گذارد و با تقدیم دلیل خاص، یک ظهور بدوی برای عام در عموم پیدا می‌شود نسبت به کسی که آگاهی از خاص نداشته باشد. «۱۹»

صورت چهارم و پنجم:
جهل به هر دو یا یکی

با توجه به آن‌چه گذشت حکم این دو صورت معلوم می‌گردد که حتی توهم نسخ هم داده نمی‌شود خصوصا که تخصیص را در صور قبل ترجیح دادیم. «۲۰»

الباب السادس: المطلق و المقيد

و فيه ست مسائل:

المسألة الاولى معنى المطلق و المقيد

«١»

عرفوا المطلق بأنه «ما دل على معنى شائع في جنسه» و يقابله المقيد.

و هذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيرا و أحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. و لا فائدة في ذكرها ما دام أن الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذي وضع له اللفظ، لأنه من التعاريف اللفظية.

«٢»

و الظاهر أنه ليس للاصوليين اصطلاح خاص في لفظي «المطلق» و «المقيد» بل هما مستعملان بما لهما من المعنى في اللغة، فإن المطلق مأخوذ من الإطلاق و هو الإرسال و الشيوع، و يقابله التقييد تقابل الملكة و عدمها، و الملكة: التقييد، و الإطلاق: عدمها. و قد تقدم.

«٣»

غاية الأمر: أن إرسال كل شيء بحسبه و ما يليق به. فإذا نسب الإطلاق و التقييد إلى اللفظ- كما هو المقصود في المقام- فإنما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى، فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

«٤»

و من موارد استعمال لفظ «المطلق» نستطيع أن نأخذ صورة تقريبية لمعناه، فمثلا عند ما نعرف أن العلم الشخصي و المعرف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معناهما- لأنه لا شيوع و لا إرسال في شخص معين- لا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى العلم الشخصي مطلقا،

«۵»

فإنه إذا قال الآمر: «أكرم محمدا» و عرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفة و لم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع أن نعرف أن لفظ «محمد» هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح أن نصفه بالإطلاق بلحاظ الأحوال و إن لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذا للأعلام الشخصية و المعرف بلام العهد إطلاق، فلا يختص المطلق ب «ما له معنى شائع في جنسه» كاسم الجنس و نحوه.

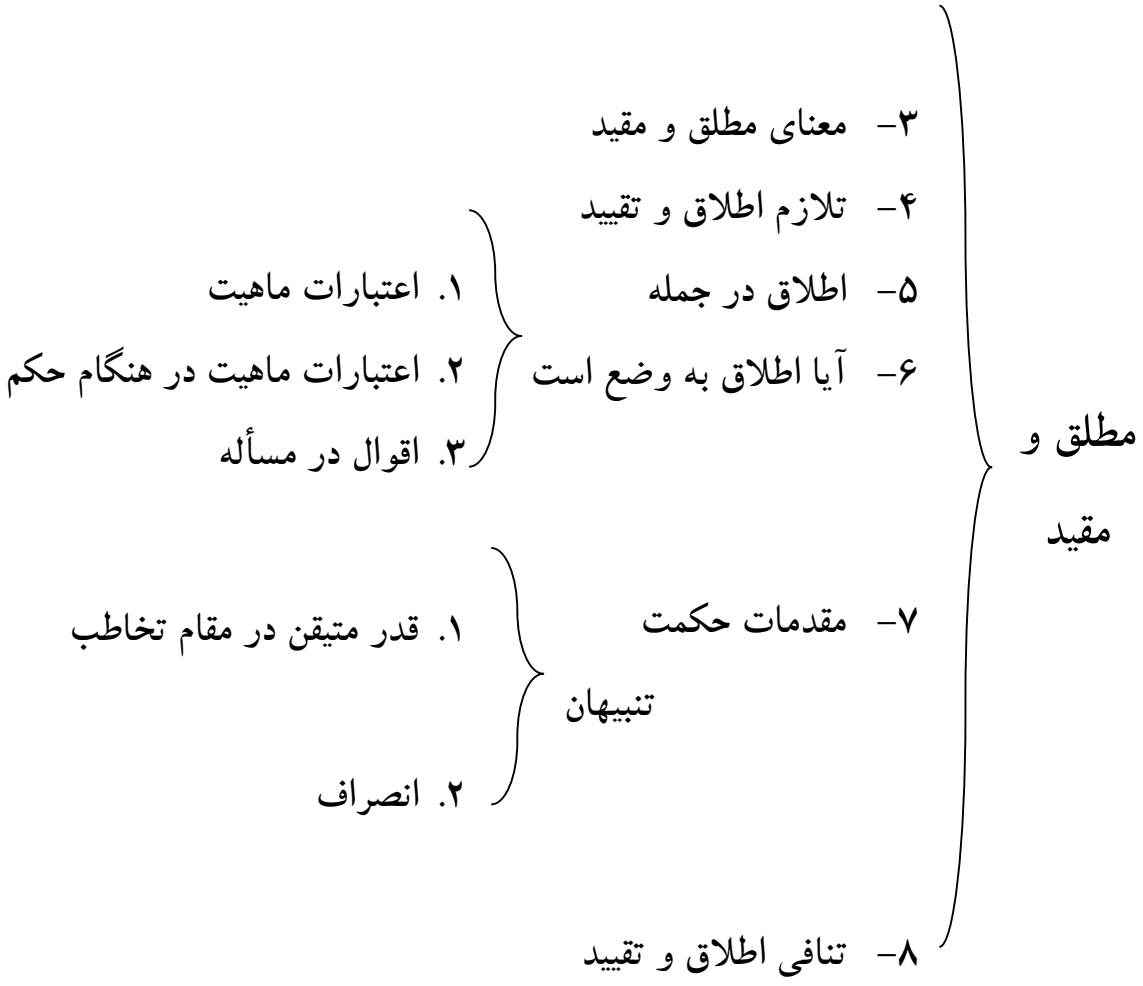
«۶»

و كذلك عند ما نعرف أن العام لا يسمى مطلقا، فلا ينبغي أن نظن أنه لا يجوز أن يسمى مطلقا أبدا، لأنا نعرف أن ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراده، أما بالنسبة إلى أحوال أفراده غير المفردة، فإنه لا مضايقة في أن نسميه مطلقا. إذا لا مانع من شمول تعريف المطلق- المتقدم- و هو «ما دل على معنى شائع في جنسه» للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراده.

«۷»

و على هذا، فمعنى المطلق: هو «شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى و أحواله» و لكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملا فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي و إلا كان الكلام عاما لا مطلقا.

نمودار:


مطلق و مقید
۳- معنای مطلق و مقید
۴- تلازم اطلاق و تقیید
۵- اطلاق در جمله
۶- آیا اطلاق به وضع است
۱. اعتبارات ماهیت
۲. اعتبارات ماهیت در هنگام حکم
۳. اقوال در مسأله
۷- مقدمات حکمت
تنبیهان
۱. قدر متیقن در مقام تخاطب
۲. انصراف
۸- تنافی اطلاق و تقیید

معنای مطلق و مقید

تعریف قدماء: «ما دل علی معنی شائع فی جنسه» و در مقابل مقید است؛ این تعریف گرچه مورد نقض و ابرام واقع شده است ولی چون غرض از تعریف تقریب معنای موضوع‌له و تعریف لفظی است اطاله کلام بی‌فائده است. «۱»

تعریف لغوی: اصولیان اصطلاح خاصی ندارند بلکه معنای لغوی «ارسال و شیوع» مراد آن‌ها می‌باشد و در مقابل تقیید است و بین این دو رابطه ملکه و عدم است همان‌طور که قبلا ذکر کردیم. «۲»

ارسال در هر چیزی به حسب آن چیزی است که سزاوار آن است؛ مثلا اطلاق اگر به لفظ نسب داده شود به حسب دلالت لفظ بر معنایش مراد است لذا اطلاق وصف لفظ به اعتبار معنا می‌باشد؛ مانند اکرم انسانا که در معنایش که افراد مختلف انسان ـ مرد، زن، سیاه، سفید، عالم و جاهل ـ است شیوع دارد. «۳»

اطلاق احوالی

علم شخصی

به اعتبار معنا: به این شیوعی ندارد؛ زیرا در شخص واحد ارسالی وجود ندارد. «۴»

«اکرم محمدا»

به اعتبار احوال: محمد به اعتبار احوال مختلفی که دارد شیوع دارد لذا متصف به اطلاق می‌گردد لذا مطلق اختصاص به مثل اسم جنس ندارد. «۵»

عام : گرچه عام به حسب شمول به افرادش مطلق نامیده نمی‌شود ولی به حسب احوال افراد مانعی از تسمیه به اطلاق ندارد و متصف به اطلاق احوالی می‌گردد. «۶»

نتیجه: معنای اطلاق شیوع و سعه لفظ به اعتبار معنا و احوال است؛ البته این شیوع اگر وضعی باشد عام نامیده می‌شود و اگر به مقدمات حکمت باشد اطلاق نامیده می‌شود؛ به عبارتی دیگر این شیوع اگر با لفظ استعمال گردد عام است و اگر مستعمل لفظ نباشد و به مقدمات حکمت باشد اطلاق است. «۷»

المسألة الثانية الإطلاق و التقييد متلازمان

«»

أشرنا إلى أن التقابل بين الإطلاق و التقييد من باب تقابل الملكة و عدمها،

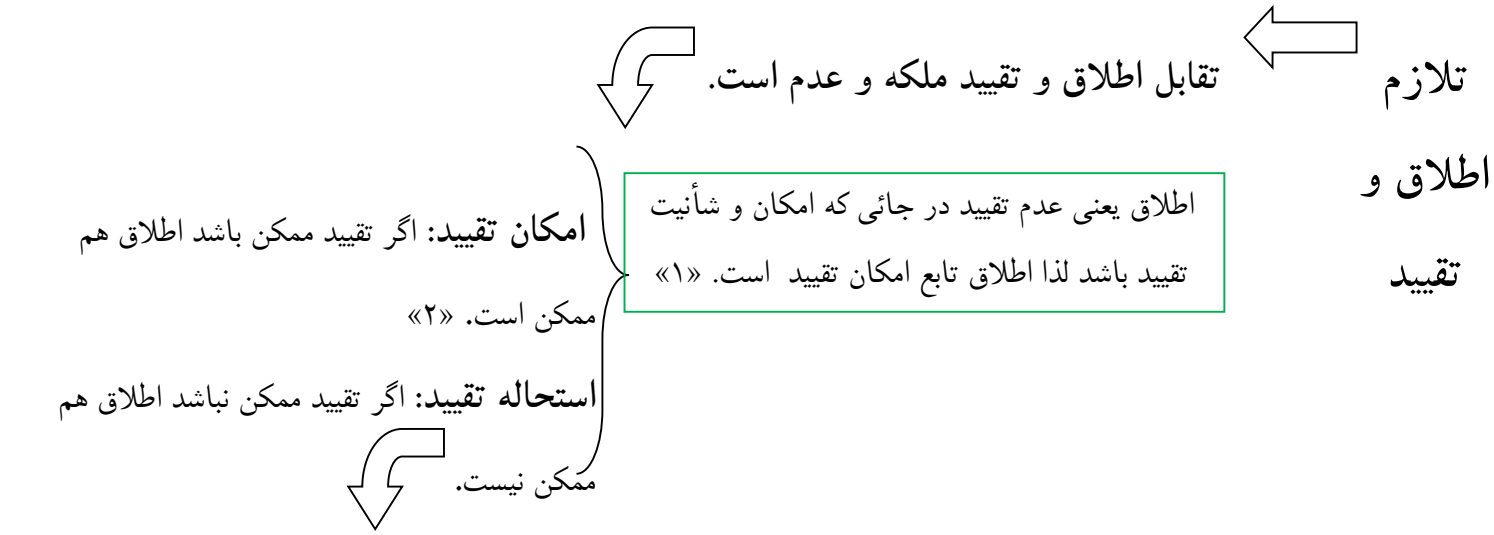
«»

لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد. فيتبع الإطلاق التقييد في الإمكان، أي أنه إذا أمكن التقييد في الكلام و في لسان الدليل أمكن الإطلاق

«»

و لو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى أنه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق و إرادته من كلام المتكلم في مورد لا يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقا و لا مقيدا، و إن كان في الواقع أن المتكلم لا بد أن يريد أحدهما. و قد تقدم مثاله في بحث التوصلي و التعبدي إذ قلنا: إن امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع إطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. و ذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

نمودار:



مثل این کلام که تقییدش محال است، کلام نه مطلق نامیده می‌شود نه مقید، گرچه متکلم در واقع یکی از آن دو را اراده کرده ولی قادر به ابراز آن نیست؛ همان‌طور که در تعبدی و توصلی بیان شد که چون تقیید به قصد امتثال محال است کشف اطلاق از کلام هم محال است و در آن‌جا گفتیم که به اطلاق مقام ممکن است. «۳»

المسألة الثالثة الإطلاق فی الجمل

«۱»

الإطلاق لا يختص بالمفردات- كما يظهر من كلمات الاصوليين- إذ مثلوا للمطلق باسم الجنس و علم الجنس و النكرة، بل يكون في الجمل أيضا كإطلاق صيغة «افعل» الذي يقتضي استفادة الوجوب العيني و التعييني و النفسي، فإن الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجملة.

و مثله إطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط.

و لكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة.

«۲»

و لعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار أن ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها، و إن كان الأصح أن بحث مقدمات الحكمة يشملها. و قد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسباتها، كإطلاق صيغة «افعل» و الجملة الشرطية و نحوها.

اطلاق و تقييد در جمله‌ها

اطلاق و تقييد اختصاص به مفردات ندارد گرچه براى اطلاق به اسم جنس مثال زدند ولى در جمله مثل صيغه امر و جمله شرطى هم فرد اطلاق وجود دارد. «۱»

گرچه اطلاق در جمله هم قابل طرح است ولى محل بحث ما در خصوص الفاظ مفرد است و شايد وجه عدم بيان اطلاق در جمله بدين خاطر باشد كه براى اطلاق در جمله ضابطه كلى نتوان بيان نمود، گرچه مقدمات حكمت شامل آن هم بشود. «۲»

المسألة الرابعة هل الإطلاق بالوضع؟

«۱»

لا شك في أن الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال- كما تقدمت الإشارة إليه[۱۰۱]- ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة.

«۲»

و كذلك إطلاق الجمل و ما شابهها- أيضا- ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة. و هذا لا خلاف فيه.

«۳»

و إنما الذي وقع فيه البحث هو أن الإطلاق في أسماء الأجناس و ما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أي أن أسماء الأجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شايعة و مرسلة على وجه يكون الإرسال- أي الإطلاق- مأخوذا في المعنى الموضوع له اللفظ- كما نسب إلى المشهور من القدماء[۱۰۲] قبل سلطان العلماء-

«۴»

أو أنها موضوعة لنفس المعاني بما هي و الإطلاق يستفاد من دال آخر، و هو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟ و هذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الاصول[۱۰۳] و تبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

«۵»

و على القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا، و على القول الثاني يكون حقيقة.

---

[۱۰۱] (۱) تقدمت فی ص ۲۲۵.

[۱۰۲] (۱) لم نظفر بمن نسبه إليهم صريحا، و النسبة مشكوک فيها، كما يأتی.

[۱۰۳] (۲) لم نجد التصريح به فی كلامه، راجع الحاشية: ص ۴۸ ذيل قول صاحب المعالم:« فلأنه جمع بين الدليلين ...».

و الحق ما ذهب إليه سلطان العلماء، بل قيل: إن نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها[۱۰۴]. و لتوضيح هذا القول و تحقيقه ينبغي بيان امور ثلاثة تنفع في هذا الباب و في غير هذا الباب[۱۰۵] و بها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من اختلاف في التعبير بل في الرأي و النظر. و هذه الامور التي ينبغي بيانها هي كما يلي:

[۱۰۴] (۳) قاله المحقق الخراسانی بلفظ« إلا أن الكلام فی صدق النسبة» راجع كفاية الاصول: ص ۲۸۶.

[۱۰۵] (۴)(*) و قد اضطررنا إلى الخروج عن الطريقة التی رسمناها لأنفسنا فی هذا الكتاب فی الاختصار. و نعتقد أن الطالب المبتدئ الذی ينتهی إلى هنا يكون على استعداد كاف لفهم هذه الأبحاث. و اضطرارنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسة فی فهم الطالب لكثير من الأبحاث التی قد ترد عليه فيما يأتی.

نمودار:

آیا اطلاق به وضع است؟
اطلاق در علم به نسبت به احوال:
شکی نیست که اطلاق احوالی به وضع نیست و از مقدمات حکمت استفاده می‌شود. «۱»
اطلاق جمله‌ها
شکی نیست که اطلاق جمل هم به وضع نیست و از مقدمات حکمت استفاده می‌شود. «۲»
اطلاق در اسم جنس
دلالت بر اطلاق به وضع باشد، یعنی در موضوع‌له اسم جنس اطلاق اخذ شده است. «قول قدماء قبل سلطان العلماء». «۳»
دلالت بر اطلاق به مقدمات حکمت باشد؛ یعنی موضوع له اسم جنس نفس معنا بماهی است و اطلاق از دال دیگر ـ مقدمات حکمت ـ استفاده می‌شود. «بعد سلطان العلماء». «۴»
بنابر قول اول استعمال در مقید مجاز است و بنا بر قول دوم استعمال در مجاز حقیقت است و حق قول دوم است و برای تبیین آن مقدماتی را بیان می‌کنیم. «۵»

١ـ اعتبارات الماهية:

«١»

المشهور أن للماهية ثلاثة اعتبارات إذا قيست إلى ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبة إلى الإيمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق، و هي:

١ـ أن تعتبر الماهية مشروطة بذلك الأمر الخارج. و تسمى حينئذ «الماهية بشرط شيء» كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أي بشرط كونها مؤمنة.

٢ـ أن تعتبر مشروطة بعدمه. و تسمى «الماهية بشرط لا»[١٠٦] كما إذا كان القصر واجبا في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي بشرط عدم كونه عاصيا لله في سفره، فاخذ «عدم العصيان» قيدا في موضوع الحكم.

٣ـ ألا تعتبر مشروطة بوجوده و لا بعدمه. و تسمى «الماهية لا بشرط» كوجوب الصلاة على الإنسان باعتبار كونه حرا مثلا، فإن الحرية غير معتبرة لا بوجودها و لا بعدمها في وجوب الصلاة، لأن الإنسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية و لا بعدمها، فهو لا بشرط بالقياس إليها.

و يسمى هذا الاعتبار الثالث «اللابشرط القسمي» في قبال «اللابشرط المقسمي» الآتي ذكره. و إنما سمي «قسميا» لأنه قسم في مقابل القسمين الأوليين، أي «البشرط شيء» و «البشرطلا». و هذا ظاهر لا بحث فيه.

«٢»

ثم إن لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١ـ قولهم: «الماهية المهملة».

٢ـ قولهم: «الماهية لا بشرط مقسمي».

أ فهذان اصطلاحان و تعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟

---

[١٠٦] (١)(*) و قد تقال:« الماهية بشرط لا شيء» و يقصدون بذلك الماهية المجردة على وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائدا عليها.

«۳»

و الذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام، فقد يظهر من بعضهم أنهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر «كفاية الاصول»[۱۰۷] تبعا لبعض الفلاسفة الأجلاء[۱۰۸].

و لكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان.

و هذا جوابنا على الاستفسار.

«۴»

و توضيح ذلك: أنه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه و لا اشتباه أمران:

الأول: أن المقصود من «الماهية المهملة»: الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها و ذاتياتها.

«۵»

الثاني: أن المقصود من الماهية «لا بشرط مقسمي»: الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، و هيـ أي الاعتبارات الثلاثةـ الماهية بشرط شيء، و بشرط لا، و لا بشرط قسمي.

و من هنا سمي «مقسما».

و إذا ظهر ذلك، فلا يصح أن يدعى أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثة؛ و ذلك لأن الماهية لا تخلو من حالتين: و هما أن ينظر إليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، و أن ينظر إليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، و لا ثالث لهما.

«۶»

---

[۱۰۷] (۱) راجع كفاية الاصول: ص ۲۸۲– ۲۸۳.

[۱۰۸] (۲) المراد به الفيلسوف المتأله المحقق السبزواری، راجع شرح منظومته: ص ۲۱– ۲۲.

و في الحالة الاولى تسمى «الماهية المهملة» كما هو مسلم. و في الثانية لا يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. و على هذا فالملاحظة الاولى مباينة لجميع الاعتبارات الثلاثة و تكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها و لا يصح أن يكون الشيء مقسما لاعتبارات نقيضه، لأن الماهية من حيث هي- كما اتضح- معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير و الاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

«٧»

على أن اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنية اخرى مستقلة، و المقسم يجب أن يكون موجودا بوجود أحد أقسامه، و لا يعقل أن يكون له وجود في مقابل وجودات الأقسام، و إلا كان قسيما لها لا مقسما.

«٨»

وعليه، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها «لا بشرط» و لكن ليس هو المصطلح عليه ب «اللابشرط المقسمي» فإن لهم في «لا بشرط»- على هذا- ثلاثة اصطلاحات:

١- لا بشرط أي شيء خارج عن الماهية و ذاتياتها، و هي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها و ذاتياتها، و هي الماهية المهملة.

٢- لا بشرط مقسمي، و هو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة، أي الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. و المقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة، أي لا بشرط اعتبار «البشرط شيء» و اعتبار «البشرطلا» و اعتبار «اللابشرط» لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من كل قيد و حيثية. و ليس هذا اعتبارا ذهنيا في قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود في عالم الذهن

إلا بوجود واحد من هذه الاعتبارات و لا تعين له مستقل غير تعيناتها، و إلا لما كان مقسما.

٣- لا بشرط قسمي، و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح أن «الماهية المهملة» شيء، و «اللابشرط المقسمي» شيء آخر. كما اتضح أيضا أن الثاني لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية على وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

بررسی موضوع‌له اسم جنس: ماهیت مطلقه است و یا ذات ماهیت با قطع‌نظر از اطلاق آن؟

نمودار:

اعتبارات ماهیت

ماهیت مهمله: ذات ماهیت با قطع نظر از هر چیزی و توجه فقط به ذات و ذاتیات آن نه خارج از آن. «۴»

نکته اول: ماهیت مهمله مباین اعتبارات ثلاث است لذا قسیم آن‌ها می‌باشد لذا نمی‌تواند مقسم آن‌ها باشد؛ زیرا نقیض نمی‌تواند مقسم باشد.«۶»

نکته دوم: ماهیت مهمله اعتباری ذهنی است و وجود ذهنی مستقل از اعتبارات ثلاث دارد و آن اعتبارات نیز وجودی در قبال ماهیت مهمله دارند لذا نمی‌تواند مقسم باشد؛ زیرا مقسم وجودش به وجود اقسامش می‌باشد نه وجودی در قبال آن‌ها دارد.«۷»

بین این دو اصطلاح تفاوت است.«۲و۳»

ماهیت لا بشرط مقسمی: ماهیتی که لابشرط اخذ شده با توجه به خارج از ذات و مقسم اعتبارات ثلاثه است. «۵»

- **ماهیت بشرط شیء:** مشروط به امر خارج «اعتق رقبة مومنة».
- **ماهیت بشرط لا:** مشروط به عدم آن، «وجوب قصر بر مسافر غیرعاصی».
- **ماهیت لابشرط قسمی:** مشروط به وجود و عدم نیست، «وجوب صلاة بر انسان چه حر و چه عبد» «۱»

نتیجه بحث: اصطلاحات لابشرط:

- **لابشرط از هر چیزی خارج از ماهیت:** فقط ذات و ذاتیات «ماهیت مهمله»
- **لا بشرط مقسمی:** ماهیتی که با توجه به خارج از ذات بوده و مقسم اعتبارات ثلاث است، لذا مراد لابشرط از اعتبارات ثلاث است نه لابشرط مطلق؛ وجود این ماهیت به وجود اقسامش می‌باشد.
- **لابشرط قسمی:** یکی از اعتبارات ثلاث است که با توجه به امر خارج از ذات ملاحظه می‌شود. «۸»

٢ـ اعتبار الماهية عند الحكم عليها:

«١»

و اعلم أن الماهية إذا حكم عليها، فإما أن يحكم عليها بذاتياتها، و إما أن يحكم عليها بأمر خارج عنها. و لا ثالث لهما.

و على الأول: فهو على صورتين:

١ـ أن يكون الحكم بالحمل الأولي، و ذلك في الحدود التامة خاصة.

٢ـ أن يكون بالحمل الشائع، و ذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها، كالجنس وحده أو الفصل وحده. و على كلتا الصورتين فإن النظر إلى الماهية مقصور على ذاتياتها غير متجاوز فيه إلى ما هو خارج عنها. و هذا لا كلام فيه.

«٢»

و على الثاني: فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلى ما هو خارج عنها، فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقررها الذاتي الذي لا ينظر فيه إلا إلى ذاتها و ذاتياتها. و هذا واضح، لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لأنهما متناقضان.

وعليه، لو حكم عليها بأمر خارج عنها و قد لوحظت مقيسة إلى هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة بأحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، إذ يستحيل أن يخلو الواقع من أحدهاـ كما تقدمـ و لا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمي، لما تقدم أنه ليس هو تعينا مستقلا في قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

«٣»

ثم إن هذا الغيرـ أي الأمر الخارج عن ذاتهاـ الذي لوحظت الماهية مقيسة إليه لا يخلو: إما أن يكون نفس المحمول أو شيئا آخر،

«٤»

فإن كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمي، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين:

«٥»

أما أخذها بشرط شيء- أي بشرط المحمول- فلا يصح ذلك دائما، لأنه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائما لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول.

«٦»

على أن أخذ المحمول في الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه و تقدمه على نفسه، و هو مستحيل، إلا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار، كحمل «الحيوان الناطق» على «الإنسان» فإنهما متغايران باعتبار الإجمال و التفصيل.

«٧»

و أما أخذها بشرط لا- أي بشرط عدم المحمول- فلا يصح، لأنه يلزم التناقض، فإن الإنسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

«٨»

و إن كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس إليه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الإمام، أو لا بشرط كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العدالة مثلا، أي لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها.

«٩»

و لكن قد يستشكل في كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا موطن لها إلا الذهن، فلو تقيدت الماهية بأحدها عند ما تؤخذ موضوعا للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، و لبطلت القضايا الخارجية و الحقيقية، مع أنها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكاليف الامتثال، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاده في الخارج.

«١٠»

و هذا الإشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيدا في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. و لكن ليس الأمر كذلك، فإن الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة و لكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى أن الموضوع في «بشرط شيء» الماهية المقترنة بذلك الشيء، لا المقترنة بلحاظه و اعتباره، و في «بشرط لا» الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، و في «لا بشرط» الماهية غير الملاحظ معها الشيء و لا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء و عدمه، و إلا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط، أي بشرط اللحاظ و الاعتبار.

«١١»

نعم، هذه الاعتبارات هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيدا فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. و لو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضية ذهنية، لأن اعتبار الماهية من حيث هي أيضا اعتبار ذهني.

«١٢»

و مما يقرب ما قلناه: من كون الاعتبار مصححا لموضوعية الموضوع لا مأخوذا فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشيء، أن كل موضوع و محمول لا بد من تصوره في مقام الحمل و الا لاستحال الحمل، و لكن هذه اللابدية لا تجعل التصور قيدا للموضوع أو المحمول، و إنما التصور هو المصحح للحمل و بدونه لا يمكن الحمل.

«١٣»

و كذلك عند استعمال اللفظ في معناه لا بد من تصور اللفظ و المعنى. و لكن التصور ليس قيدا للفظ، و لا للمعنى، فليس اللفظ دالا بما هو متصور في الذهن و إن كانت دلالته في ظرف التصور، و لا المعنى مدلولا بما هو متصور و ان كانت مدلوليته في ظرف تصوره. و يستحيل أن يكون التصور قيدا للفظ أو المعنى؛ و مع ذلك لا يصح الاستعمال بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه و لا للفظ. و كذلك هو مقوم للحمل و مصحح له، لا للمحمول، و لا للمحمول عليه.

«١٤»

و على هذا يتضح ما نحن بصدد بيانه، و هو أنه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل أن نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيسا إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ «بشرط شيء» و قد يؤخذ «بشرط لا» و قد يؤخذ «لا بشرط». و لا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعتبر و ذاته لا بما هو معتبر، و الاعتبار مصحح للوضع.

بررسی موضوع‌له اسم جنس: ماهیت مطلقه است و یا ذات ماهیت با قطع‌نظر از اطلاق آن؟

نمودار:

اعتبارات ماهیت در هنگام حکم بر آن

حکم بر ماهیت با ذاتیات:

در این صورت تنها به ذاتیات حکم می‌کند و به خارج از ذات تجاوز نمی‌کند. «۱»

- **حکم به حمل اولی:** در حد تام. «الانسان حیوان ناطق»
- **حکم به حمل شایع:** حکم به بعض ذاتیات مثل جنس و... «الانسان ناطق»

حکم بر ماهیت با امر خارج از ذات:

در این صورت از مقام ذات خارج شده و دیگر معنا ندارد با ذاتیات حکم کرد و الا تناقض می‌شود. «۲»

این امر خارجی به یکی از اعتبارات ثلاث قابلیت حکم دارد و حکم به اعتبار لابشرط مقسمی معنا ندارد؛ زیرا تعین مستقلی ندارد بلکه مقسم این سه اعتبار است. «۳»

- **این امر خارج خودش محمول باشد:** مانند اینکه انسان را به لحاظ کتابتش لحاظ کرد و همین کتابت را محمول قرار داد و گفت: «الانسان کاتب».
- **این امر خارج محمول نیست بلکه واسطه در حمل است:**

این امر خارج خودش محمول باشد:

در این صورت باید ماهیّت را در مقایسه با امر خارج از ذاتش به نحو «لا بشرط قسمی» اعتبار کرده و موضوع قرار داد؛ زیرا به دو نحو دیگر یعنی به شرط شیء و به شرط لا صحیح نمی‌باشد. «۴»

- **عدم امکان اخذ ماهیت به نحو بشرط شیء:**
  - **دلیل اول:** لزوم ضروری بودن قضیه مانند اینکه اگر انسان به شرط عدالت یعنی «الانسان العادل» را موضوع قرار داد قطعا همیشه باید گفت: «الانسان العادل عادل» یعنی همیشه انسان عادل، عادل است. بنابراین، این قضیه همیشه ضروریه بوده و قضیه ممکنه نخواهیم داشت. حال آنکه چنین مسئله‌ای خلاف است. چرا که ما انسان غیر عادل نیز داریم. «۵»
  - **دلیل دوم و سوم:** اخذ محمول در موضوع حمل شیء علی نفسه یا تقدم شیء علی نفسه می‌شود مگر اینکه تغایر اعتباری بین موضوع و محمول باشد. «۶»
- **عدم امکان اخذ ماهیت به نحو بشرط لا:**

اخذ ماهیّت به شرط لا یعنی به شرط عدم محمول نیز صحیح نیست چرا که تناقض لازم می‌آید. زیرا حمل کتابت بر انسان به شرط عدم کتابت مستحیل می‌باشد. «۷»

این امر خارج خودش محمول نباشد:

در این صورت می‌توان ماهیّت را به هر سه قسم اعتبار کرد:

۱- به نحو به شرط شیء: مثل جواز تقلید از مجتهد به شرط داشتن عدالت.

مجتهد را به لحاظ عدالتش لحاظ می‌کنیم ولی عدالت را محمول قرار نمی‌دهیم بلکه واسطه حمل یعنی واسطه برای حکم به جواز تقلید قرار داده شده و گفته می‌شود: «المجتهد العادل یجوز تقلیده» در اینجا جواز تقلید امر خارجی دیگری بوده که به واسطه عدالت که باز امر خارجی دیگری برای ماهیّت مجتهد بوده که بر این ماهیّت حمل شده است.

۲- به نحو به شرط لا: مثل وجوب نماز ظهر در روز جمعه به شرط عدم حضور امام (ع). وجوب نماز ظهر را به لحاظ روز جمعه که از عوارض خارجیه بوده لحاظ کرده ولی همین یوم جمعه را محمول قرار نداده بلکه محمول را عدم حضور امام (ع) قرار داده که وجوب نماز ظهر جمعه نسبت به عدم حضور امام (ع) به شرط لا خواهد بود. یعنی گفته می‌شود: «صلاة الظهر یوم الجمعة واجبة عند عدم حضور الامام».

۳- به نحو لا بشرط قسمی: مثل جایز بودن سلام بر مؤمن مطلقا در قیاس با عدالت مثلا. یعنی جواز سلام بر مؤمن نه مشروط است به عادل بودن مؤمن و نه مشروط است به عدم عدالت. بنابراین، سلام بر مؤمن جایز است چه عادل باشد و چه نباشد.

ماهیّت مؤمن در مقایسه با عدالت که از عوارض خارجیّه بوده لحاظ شود ولی همین امر خارجی یعنی عدالت، محمول قرار نگیرد و بلکه واسطه برای جواز سلام و حمل آن بر مؤمن قرار داده شده و گفته شود: «السّلام علی المؤمن جایز مطلقا». یعنی سلام بر مؤمن جایز است اعمّ از اینکه عادل باشد یا عادل نباشد. «۸»

اشکال به اعتبارات ماهیت:

اشکال: با توجه به اینکه این اعتبارات ذهنی هستند اخذ هر یک از آنها در موضوع قضیه باعث می‌شود که غیر از حمل ذاتیات که لحاظ ذهنی ندارد، تمامی قضایا ذهنی شوند و قضایای حقیقی و خارجی نداشته باشیم و امتثال تکالیف نیز محال باشد چون امر ذهنی جایگاهش ذهن است نه خارج، در حالی که این با وجدان ما ناسازگار است. «۹»

جواب:

بیان اول:

بیان دوم:

شاهد اول:

شاهد دوم:

نتیجه:

بیان اول: در این سه اعتبار موضوع مقید به این اعتبارات سه‌گانه نشده است بلکه تنها ماهیت مقترن به آن ها می‌باشد و الا اگر مقید می‌بود تنها باید ماهیت به شرط شیء (به شرط لحاظ یکی از این سه صورت) تصور می‌داشت.«۱۰»

بیان دوم: لحاظ ماهیت در این سه صورت مصحح موضوعیت برای حکم است و الا اگر قید بودند در صورتی هم که ماهیت با ذاتیاتش لحاظ می‌شد باید ذهنی می‌شد در حالی که شما قبول ندارید. «۱۱»

شاهد اول: در هر حکمی در هر قضیه‌ای باید حکم و موضوع لحاظ شوند که لحاظ موضوع به یکی از این صور سه گانه می‌باشد. «۱۲»

شاهد دوم: همان‌طور که در وضع گفتیم وضع حکمی بر لفظ و معناست و این تصور قید معنی و مستعمل فیه نیست بلکه مصحح استعمال است و یا مصحح حمل است نه مقوم محمول.«۱۳»

نتیجه: با توجه به این که گفتیم تصور مصحح وضع است نه قید آن؛ در محل بحث که موضوع له اسم جنس چیست؟ باید گفت که وضع چون قیاس ماهیت به امر خارج از ماهیت است ممکن است به سه صورت لحاظ گردد که در هیچ یک از این حالات، این لحاظ قید معنا نیست بلکه موضوع له اسم جنس ذات ماهیت است و لحاظ اطلاق مصحح موضوعیت است نه قید معنا. «۱۴»

٣- الأقوال في المسألة:

«١»

قلنا فيما سبق: إن المعروف عن قدماء الأصحاب أنهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة على وجه يكون الإطلاق قيدا للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى أن استعماله في المقيد مجاز، و قد صور هذا القول على نحوين:

«٢»

الأول: أن الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق على وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني: أن الموضوع له المعنى المطلق، أي المعتبر لا بشرط.

«٣»

و قد اورد على هذا القول بتصويريه- كما تقدم- بأنه يلزم على‌كلا التصويرين أن يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، فتكون جميع القضايا ذهنية، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعا في القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازا دائما في القضايا المتعارفة. و هذا يكذبه الواقع.

«٤»

و لكن نحن قلنا: إن هذا الإيراد إنما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيدا في الموضوع له. أما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا يلزم هذا الإيراد كما سبق.

هذا قول القدماء،

«٥»

و أما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء رحمه الله فإنهم جميعا اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى- لا المعنى المطلق- حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. و هذا القول بهذا المقدار من البيان واضح.

«۶»

و لكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث و إغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات و التعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم. و اختلفوا فيها على أقوال:

۱ـ منهم من قال: إن الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمة، أي الماهية من حيث هي[۱۰۹].

۲ـ و منه من قال: إن الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي[۱۱۰].

۳ـ و منه من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني[۱۱۱].

۴ـ و منهم من قال: إن الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة و لا الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي، و لكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار اللابشرط القسمي، على أن يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قيدا للموضوع له[۱۱۲]. وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني، إلا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. و لكن المنسوب إلى القدماء أنهم يقولون: بأنه مجاز في المقيد، فينحصر قولهم في التصوير الأول على تقدير صحة النسبة إليهم.

«۷»

و يتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين، فإنه يعرف منهما:

أولا: أن «الماهية بما هي هي» غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي، لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها و ذاتياتها. بخلافه على الثاني، إذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. و بهذا يظهر بطلان القول الثالث.

«۸»

---

[۱۰۹] (۱) لم نظفر به فى كلام من تقدم على المؤلف قدس سره، لكن قال به السيد الخوئى قدس سره على ما فى المحاضرات: ج ۵ ص ۳۴۵.

[۱۱۰] (۲) قاله سلطان العلماء على ما نسب إليه صريحا فى فوائد الاصول: ج ۲ ص ۵۷۲، لكنا لم نجد التصريح به فى حاشيته، راجع ص ۴۸ ذيل قول صاحب المعالم:« فلأنه جمع بين الدليلين ...».

[۱۱۱] (۱) صرح به فى فوائد الاصول: ج ۲ ص ۵۷۲.

[۱۱۲] (۲) لم نعثر على قائله بالقيد المذكور.

ثانيا: أن الوضع حكم من الأحكام، و هو محمول على الماهية خارج عن ذاتها و ذاتياتها، فلا يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير، و ملاحظتها مقصورة على ذاتها و ذاتياتها. و بهذا يظهر بطلان القول الأول.

«٩»

ثالثا: أن «اللابشرط المقسمي» ليس اعتبارا مستقلا في قبال الاعتبارات الثلاثة، لأن المفروض أنه مقسم لها، و لا تحقق للمقسم إلا بتحقق أحد أنواعه كما تقدم، فكيف يتصور أن يحكم باعتبار اللابشرط المقسمي؟ بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. و بهذا يظهر بطلان القول الثاني.

«١٠»

فتعين القول الرابع، و هو أن الموضوع له ذات المعنى، و لكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمي. و هو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما أشرنا إليه، فلا اختلاف.

و يقع التصالح بين القدماء و المتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء أنهم يقولون أنه مجاز في المقيد، و هو مشكوك فيه.

«١١»

بيان هذا القول الرابع: أن ذات المعنى لما أراد الواضع أن يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه: أنه قد لاحظة مقيسا إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية. و إذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع أطواره و حالاته و قيوده لا بد أن يعتبر على نحو اللابشرط القسمي.

«١٢»

و لا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى و بين كون ذات المعنى ملحوظا في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي، لأن هذا اللحاظ و الاعتبار الذهني- كما تقدم- صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى، و هو المصحح للموضوع له.

«١٣»

و حين الاستعمال في ذات المعنى لا يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز أن يعتبر بأي اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى، فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه و يلحظه بما هو هو، و يجوز أن يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. و ملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحا له لا توجب أن تكون قيدا للموضوع له.

«١۴»

وعليه، فلا يكون الموضوع له موجودا ذهنيا إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع، لأنه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر. كما أن استعماله في المقيد لا يكون مجازا لما تقدم أنه يجوز أن يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شيء، و هو المقيد.

بررسی موضوع‌له اسم جنس: ماهیت مطلقه است و یا ذات ماهیت با قطع‌نظر از اطلاق آن؟

نمودار:

اقوال در مسأله موضوع‌له اسم جنس

قول قدماء: موضوع‌له اسم جنس ماهیت مطلق است و استعمال در مقید مجاز است. «۱»

- **موضوع‌له معنی بشرط اطلاق:** در این صورت اعتبار اطلاق از باب اعتبار بشرط شیء است.
- **موضوع‌له معنای مطلق:** در این صورت اعتبار اطلاق از باب اعتبار لابشرط قسمی است. «۲»

اشکال: به هر دو تصویر همان اشکال سابق را مطرح کردند که اعتبارات ماهیت اعتباراتی ذهنی بوده و لذا قضیه ذهنی می‌گردد و اگر بخواهد در خارج محقق شود باید از این اعتبارات تجرید شود و این موجب مجاز بودن قضایاست. «۳»

جواب: این اشکال در صورتی است که این اعتبارات قید موضوع‌له باشند و الا اگر مصحح وضع باشند ایرادی وارد نمی‌گردد. «۴»

قول متأخرین: موضوع‌له ذات معنا بوده نه معنای مطلق تا استعمال در مقید مجاز باشد ولی در تعبیرات اختلافاتی است که موجب اختلاط بحث شده. «۵»

۱. موضوع‌له ماهیت مهمله است

اشکال: در وضع حکم بر ماهیت می‌شود و لذا با خارج از ماهیت قیاس می‌شود و لذا معقول نیست ماهیت مهمل باشد و نظر تنها مقصور بر ذاتیات باشد. «۸»

۲. موضوع‌له ماهیت لابشرط مقسمی است.

اشکال: لابشرط مقسمی اعتبار مستقلی در قبال اعتبارات ثلاث نیست چون مقسم است لذا معنا ندارد ماهیت در هنگام وضع به این نحو لحاظ گردد. «۹»

۳. این دو اصطلاح ماهیت مهمل با ماهیت لا بشرط مقسمی مترادف‌اند.

اشکال: ماهیت مهمل و لابشرط مقسمی قسیم یکدیگر بوده؛ زیرا ماهیت مهمل نظر به ذاتیات دارد و ماهیت لابشرط مقسمی نظر به غیر دارد. «۷»

۴. موضوع‌له ذات ماهیت بوده ولی در حین وضع به اعتبار لابشرط قسمی لحاظ شده است:

این اعتبار مصحح موضوع است نه قید موضوع‌له، بنا بر این تصویر با تصویر دوم قول قدماء تفاوتی ندارد مگر در این‌که در این قول در استعمال مقید مجاز نیست ولی در قول قدماء مجاز است. «۶» و «۱۰»

توضیح قول رابع:

توضیح قول رابع:

نکته اول: وقتی واضع اراده وضع می‌کند ذات معنا و ماهیت را با غیر ملاحظه می‌نماید و این ملاحظه در این حال به یکی از اعتبارات ثلاث ممکن است تحقق یابد و چون اطلاق مد نظر واضع است که جمیع حالات معنا را مد نظر دارد باید به نحو لابشرط قسمی لحاظ گردد. «۱۱»

نکته دوم: منافات ندارد ذات معنا موضوع‌له باشد و معنا در مرحله وضع لابشرط قسمی لحاظ گردد؛ زیرا این اعتبار ذهنی قید موضوع‌له نمی‌گردد بلکه طریقی برای حکم بر ذات معنا و مصحح موضوع‌له می‌باشد. «۱۲»

نکته سوم: آن‌چه گفتیم در مرحله وضع بود اما در مرحله استعمال می‌تواند ماهیت مهمل یا به یکی دیگر از اعتبارات ثلاث ملاحظه گردد؛ زیرا ملاحظه معنا به نحو لابشرط قسمی در مرحله وضع مصحح بود نه قید. «۱۳»

نکته چهارم: موضوع‌له امر ذهنی نیست زیرا اعتبار لابشرط قسمی قید نیست بلکه ذات معتبر موضوع‌له است و استعمال در مقید هم مجازی نمی‌گردد زیرا در هنگام استعمال می‌توان به اعتبارات دیگر لحاظ گردد. «۱۴»

«۱»

لما ثبت أن الألفاظ موضوعة لذات المعاني، لا للمعاني بما هي مطلقة، فلا بد في إثبات أن المقصود من اللفظ هو المطلق لتسرية الحكم إلى تمام الأفراد و المصاديق من قرينة خاصة، أو قرينة عامة تجعل الكلام في نفسه ظاهرا في إرادة الاطلاق.

«۲»

و هذه القرينة العامة إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى «مقدمات الحكمة» و المعروف أنها ثلاث:

«۳»

الاولى: إمكان الإطلاق و التقييد، بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام، فلو لم يكن قابلا للقسمة إلا بعد فرض تعلق الحكم به، كما في باب قصد القربة، فإنه يستحيل فيه التقييد فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدم في بحث التعبدي و التوصلي[۱۱۳]. و هذا واضح.

«۴»

الثانية: عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة و لا منفصلة، لأنه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام إلا في المقيد، و مع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، و لكنه يسقط عن الحجية، لقيام القرينة المقدمة عليه و الحاكمة، فيكون ظهوره ظهورا بدويا، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، و لا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية إنما هي على إرادة التقييد واقعا.

«۵»

[۱۱۳] (۱) راجع ص ۱۱۷.

الثالثة: أن يكون المتكلم في مقام البيان، فإنه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال إما رأسا أو لأنه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد الإطلاق- و سيأتي مثاله- فإنه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق.

«۶»

أما في مقام التشريع- بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشريعه- فيجوز ألا يبين تمام مراده، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظارا لمجيء وقت العمل، فلا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده.

«۷»

و كذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأسا، فإنه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مرام.

و مثله ما إذا كان في صدد حكم آخر، مثل قوله تعالى: «فكلوا مما أمسكن»[۱۱۴] الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، و ليس هو في مقام بيان مواضع الإمساك أنها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهة.

«۸»

و لو شك في أن المتكلم في مقام البيان أو الإهمال، فإن الأصل العقلائي يقتضي بأن يكون في مقام البيان، فإن العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل و جاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على أنه في مقام البيان و التفهيم، لا في مقام الإهمال و الإيهام.

«۹»

و إذا تمت هذه المقدمات الثلاث، فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا في الإطلاق و كاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيد، و إلا لو كان قد أراده واقعا لكان عليه البيان، و المفروض: أنه حكيم ملتفت

---

[۱۱۴] (۱) المائدة: ۴.

جاد غير هازل و هو في مقام البيان، و لا مانع من التقييد حسب الفرض، و إذا لم يبين و لم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الإطلاق و إلا لكان مخلا بغرضه.

فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد و لم يقيده المتكلم مع كونه حكيما ملتفتا جادا و في مقام البيان و التفهيم، فإنه يكون ظاهرا في الإطلاق و يكون حجة على المتكلم و السامع.

نمودار:

مقدمات حکمت

طرح بحث: بعد از اینکه اثبات شد موضوع‌له اسم جنس ذات معنا است نه معنای مطلق برای اثبات اینکه مقصود تمام افراد است نیاز به قرینه یا به صورت خاص یا عام نیاز است تا کلام ظهور در اراده اطلاق داشته باشد. «۱»

مقدمات حکمت: قرینه عام که با اجتماع آن‌ها اطلاق کلام شکل می‌گیرد مقدمات حکمت نام دارد. «۲»

۱. **امکان اطلاق و تقیید:** متعلق حکم یا موضوع آن قبل از تعلق حکم قابل انقسام باشد (تقسیمات اولی واجب) و الا اگر بعد تعلق حکم تقسیم شود (تقسیمات ثانوی) مثل قصد قربت کما سبق در تعبدی و توصلی اطلاق و تقیید در آن محال است.«۳»

۲. **عدم نصب قرینه بر خلاف:** چه به قرینه متصل یا منفصل که با قرینه متصل ظهور کلام در مقید است نه مطلق و با منفصل گرچه ظهور در اطلاق دارد ولی با ورود قرینه از حجیت ساقط می‌گردد لذا دلالت تصدیقی که مقید منفصل دارد کاشف از مراد جدی متکلم است و حجت است نه دلالت تصدیقی مطلق. «۴»

۳. **در مقام بیان بودن:** غیر از مقام بیان بودن مثل اینکه اگر در مقام تشریع فقط یا اهمال رأسا یا بیان جهت دیگر باشد که برای کلام اطلاق شکل نمی‌گیرد. «۵»

۱. مقام تشریع
۲. مقام اهمال رأسا
۳. مقام بیان حکم دیگر
۴. شک در مقام بیان بودن

۱. **مقام تشریع:** اگر مولی تنها بخواهد بگوید این چنین حکمی دارم و در مقام بیان تمام جزئیات حکم برای عمل نباشد ولو در واقع مقید باشد، لازم نیست تمام مراد خود را بیان نماید لذا احراز نمی‌شود که متکلم تمام مرادش را بیان نموده است. «۶»

۲. **مقام اهمال رأسا:** اگر متکلم در مقام اهمال است و نمی خواهد چیزی بگوید به اطلاق کلامش نمی‌توان تمسک نمود.

۳. **مقام بیان حکم دیگر:** مثل آیه شریفه «کلوا مما امسکن» که در مولی در مقام بیان حکم شکار سگ است تنها از این جهت که بیان می‌کند این شکار او میته نیست و لحم آن حلیت اکل دارد، اما اینکه در این مقام باشد که موضعی که سگ با دهانش گرفته نیز پاک است، احراز نمی‌شود که در این مقام باشد لذا به اطلاق کلام او از این حیث نمی‌توان تمسک نمود و حکم به پاکی موضعی نمود که با دهانش گرفته است لذا تطهیر آن محل لازم است.«۷»

۴. **شک در مقام بیان بودن:** اگر شک شود که مولی در مقام اهمال است یا بیان اصل عقلائی این است که مولی در مقام بیان است چرا که همان طور که عقلاء کلام متکلم را بر عدم شوخی یا غفلت حمل می‌کنند همین‌طور بر مقام بیان بودن و تفهیم بودن نیز حمل می‌نمایند. «۸»

نتیجه: با اجتماع این شرائط کلام ظهور در اطلاق خواهد داشت و کشف از این می‌نماید که متکلم اراده قید ننموده است و الا اگر اراده نموده بود باید بیان می‌کرد چرا که متکلم حکیم است و ملتفت و در مقام بیان و مانعی از بیان قید نیز ندارد حال که بیان نکرد کشف می‌شود اراده نکرده بود و الا به غرضش اخلال وارد می‌نمود، با تمامیت این مقدمات ظهور این کلام برای متکلم و سامع حجت است. «۹»

القدر المتيقن فى مقام التخاطب:

«۱»

الأول: إن الشيخ المحقق صاحب الكفاية قدس سره أضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة اخرى غير ما تقدم، و هي ألا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب و المحاورة، و إن كان لا يضر وجود القدر المتيقن خارجا في التمسك بالإطلاق[۱۱۵]. و مرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

«۲»

و لتوضيح البحث نقول: إن كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

۱ـ أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على أن يبين للمخاطب و يفهمه ما هو تمام الموضوع و أن ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره.

«۳»

۲ـ أن يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا. و لو لم يفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فليس له غرض إلا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامتثال و إن لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

«۴»

فإن كان المتكلم في مقام البيان على النحو الأول، فلا شك في أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاورة لا يضر في ظهور المطلق في إطلاقه، فيجوز التمسك بالإطلاق، لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، و ترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن إخلال بالغرض، لأنه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع.

«۵»

---

[۱۱۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۸۷.

و إن كان المتكلم في مقام البيان على النحو الثاني، فإنه يجوز أن يكتفي بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا ما دام أنه ليس له غرض إلا أن يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. و بذلك يحصل التبليغ للمكلف و يمتثل في الموضوع الواقعي، لأنه هو المفهوم عنده في مقام المحاورة. و لا يجب في مقام الامتثال أن يفهم أن الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه و من غيره.

«۶»

مثلا، لو قال المولى: «اشتر اللحم» و كان القدر المتيقن في مقام المحاورة هو لحم الغنم و كان هو تمام موضوعه واقعا، فإن وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعاث المكلف و شرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى. فلو أن المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه و لبيانه، و لا يحتاج إلى أن يبين أنه تمام الموضوع.

أما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن، و إلا لكان مخلا بغرضه، فإذا لم يبين و أطلق الكلام، استكشف أن تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن و غيره.

«۷»

إذا عرف هذا التقرير، فينبغي أن نبحث عما ينبغي للآمر أن يكون بصدد بيانه، هل أنه على النحو الأول أو الثاني؟

و الذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية: أنه لا ينبغي من الآمر أكثر من النحو الثاني، نظرا إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه و هو الامتثال، و لا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع.

«۸»

نعم، إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة و كان تمام الموضوع هو المطلق، فقد يظن المكلف أن القدر المتيقن هو تمام الموضوع و أن المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده، فإن المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه أن يبين أن المطلق هو تمام موضوعه، و إلا كان مخلا بغرضه.

و من هذا ينتج: أنه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاورة و أطلق المولى و لم يبين أنه تمام الموضوع، فإنه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه في الكفاية مع تحقيقه و توضيحه. و لكن شيخنا النائيني رحمه الله- على ما يظهر من التقريرات- لم يرتضه[۱۱۶].

و الأقرب إلى الصحة ما في الكفاية. و لا نطيل بذكر هذه المناقشة و الجواب عنها.

[۱۱۶] (۱) فوائد الاصول: ج ۲ ص ۵۷۵.

نمودار:

قدر متیقن در مقام تخاطب

صور قدر متیقن:

علاوه بر سه مورد قبل در مقدمات حکمت آخوند عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب را به عنوان مقدمات حکمت ذکر نموده است. «۱»

۱. قدر متیقن خارجی: قدر متیقن خارجی آن است که در خارج، هر مطلقی یک دسته افرادی دارد که یقین داریم آنها از این مطلق اراده شده، و لو بقیه مراد نباشد. احل اللّه البیع، اینجا قدر متیقن، بیع به لفظ عربی و ماضی است چون احتمال نمی‌دهیم که غیر این مراد باشد ولی این مراد نباشد، چنین قدر متیقنی وجودش کالعدم است و مضر به اطلاق کلام نیست بلکه می‌توان به اطلاق کلام در موارد مشکوک تمسک کرد.

۲. قدر متیقن در مقام تخاطب: اما قدر متیقن به حساب مقام تخاطب آن است که ما بین مخاطب و متکلم گفت‌وگو درباره مصداق معینی بود و سپس به طور مطلق امر کرد. مثلا مولی با عبدش درباره عتق رقبه مؤمن روایات را می‌خوانند که عتق رقبه مؤمن چه مقدار ثواب دارد؛ بعد مولی تحریک شد و مطلق گفت: اعتق رقبة، که اگرچه مطلق گفته، ولی قدر متیقن در مقام تخاطب، همان رقبه مؤمن است.

توضیح مانعیت قدر متیقن در مقام تخاطب

صور بیان موضوع حکم:

۱. بیان تمام خصوصیات موضوع و فهماندن آن به مخاطب: «۲»

اگر به این نحو مولی حکم را بیان کند و مد نظر او بیان تمام خصوصیات است که به مخاطب بفهماند صرف وجود این قدر متیقن بیان قید حکم نیست و اگر به خصوصه ذکر نکرد مد نظر او نیست لذا وجود قدر متیقن مانع از تمسک به اطلاق نیست. «۴»

۲. صرف انجام تکلیف واقعی بدون اینکه مکلف موضوع واقعی را بفهمد: «۳»

اگر به این نحو مولی حکم را بیان کند و مد نظر او بیان تمام خصوصیات نیست که به مخاطب بفهماند، صرف وجود این قدر متیقن برای انبعاث مکلف کافی است ولو مکلف نفهمد لذا اگر به خصوصه ذکر نکرد مانعی ندارد لذا وجود قدر متیقن مانع از تمسک به اطلاق است. «۵»

تطبیق با مثال: اگر مولی بگوید اشتر اللحم و قدر متیقن در تخاطب لحم غنم باشد، اگر بیان به نحو دوم باشد مکلف با صرف وجود قدر متیقن در مقام تخاطب لحم غنم را امتثال می‌کند و مولی لازم نیست جزئیات را بیان کند لذا این قدر متیقن مانع از اطلاق است ولی اگر به نحو اول بیان حکم نماید صرف قدر متیقن مانع نیست و باید خصوصیات را ذکر کند و از عدم ذکر آن پی می‌بریم که مد نظر او نبوده و الا اخلال به غرضش کرده است. «۶»

بیان نظر آخوند: از دو شکل مطرح شده بیش از صورت دوم بر مولی لازم نیست؛ زیرا مهم تحقق امتثال است و به نحو دوم امتثال محقق است ولو مکلف به موضوع واقعی علم پیدا نکند. «۷»

تنبیه: بله اگر در این مورد دوم که قدر متیقن مانع است، مد نظر مولی اطلاق باشد و مکلف گمان کند که این قدر متیقن خصوصیت دارد، مولی باید بیان نماید و الا اخلال به غرضش نموده است. «۸»

نتیجه: به نظر ما کلام آخوند تمام است و اشکالاتی که محقق نائینی به ایشان وارد نموده تمام نیست.«۹»

الانصراف:

«۱»

التنبيه الثاني: اشتهر أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، و إن تمت مقدمات الحكمة، مثل انصراف المسح في آيتي التيمم و الوضوء إلى المسح باليد و بباطنها خاصة.

«۲»

و الحق أن يقال: إن انصراف الذهن إن كان ناشئا من ظهور اللفظ في المقيد بمعنى أن نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه و شيوع إرادته منه، فلا شك في أنه حينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظي، و معه لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق حتى يتمسك بأصالة الإطلاق التي هي مرجعها في الحقيقة إلى أصالة الظهور.

«۳»

و أما إذا كان الانصراف غير ناشئ من اللفظ بل كان من سبب خارجي، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفا قريبا إلى الذهن من دون أن يكون للفظ تأثير في هذا الانصراف،ـ كانصراف الذهن من لفظ «الماء» في العراق مثلا إلى ماء دجلة أو الفراتـ فالحق أنه لا أثر لهذا الانصراف في ظهور اللفظ في إطلاقه، فلا يمنع من التمسك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الانصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيد بخصوصه من اللفظ؛ و لذا يسمى هذا الانصراف باسم «الانصراف البدوي» لزواله عند التأمل و مراجعة الذهن.

«۴»

و هذا كله واضح لا ريب فيه. و إنما الشأن في تشخيص الانصراف أنه من أي النحوين، فقد يصعب التمييز أحيانا بينهما للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف. و ما أسهل دعوى الانصراف على لسان غير المتثبت! و قد لا يسهل إقامة الدليل على أنه من أي نوع.

فعلى الفقيه أن يتثبت في مواضع دعوى الانصراف، و هو يحتاج إلى ذوق عال و سليقة مستقيمة. و قلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدعى. و هنا تظهر قيمة التضلع باللغة و فقهها و آدابها. و هو باب يكثر الابتلاء به، و له الأثر الكبير في استنباط الأحكام من أدلتها.

«٥»

أ لا ترى أن المسح في الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، و كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، و ينصرف أيضا إلى المسح بخصوص باطن اليد. و لكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ، فإنه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته، و لأنه مقتضى طبع الإنسان في مسحه، و ليس له علاقة باللفظ؛ و لذا أن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكا بإطلاق الآية، و لا معنى للتمسك بالإطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد. و أما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، إذ أن المسح بالباطن هو القدر المتيقن، و المفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدويا فلا يطمئن كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق عند الاختيار. و طريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

نمودار:

انصراف

طرح مسأله: در بین اصولیان مشهور شده است که انصراف مطلق به بعض افرادش مانع از تمسک به اطلاق است گرچه مقدمات حکمت تمام باشد مثل «امسحوا برؤوسکم» که به مسح با کف دست انصراف دارد.«۱»

انواع انصراف

۱. انصراف ناشی از لفظ و کثرت استعمال: مثل «جئنی بحیوان» که این حیوان گرچه اطلاق دارد و شامل انسان نیز می‌گردد ولی بخاطر کثرت استعمال در غیر انسان از انسان منصرف است و این انصراف مانند مقید لفظی مانع از شکل گیری اطلاق است لذا قابل تمسک نیست.«۲»

۲. انصراف ناشی از غیر لفظ و کثرت و غلبه وجودی : مثل گفتن «جئنی بالماء» در عراق که ماء در عراق غالبا ماء فرات است که به سبب کثرت وجودی ذهن به ماء فرات منصرف است ولی چون این انصراف از لفظ ناشی نشده است مانع از تمسک به اطلاق نمی‌باشد چرا که گاه قطع به عدم اراده مقید نیز داریم و لذا به این انصراف بدوی نیز گویند. «۳»

تشخیص و تفکیک دو انصراف: ادعای انصراف برای تازه کار سهل است ولی تمییز بین ایندو کاری مشکلی است و نیاز به تسلط بر علوم و دانستنی‌های مختلف دارد. «۴»

در مثالی که در ابتداء گفته شد «امسحوا برؤوسکم» کلمه «مسح» دارای دو انصراف است: ۱. انصراف دارد به مسح با ید؛ ۲. انصراف دارد به مسح با باطن ید، نه پشت دست؛ و انصرافی اولی، انصراف ظهوری است که کلمه مسح، در مسح با ید فراوان استعمال شده است ولی انصراف دومی، تشخیص او مشکل است که آیا منشأ آن، ظهور لفظ است یا عوامل خارجی؟ شاهدش هم این است که ما می‌بینیم بعض الفقهاء فتوا داده‌اند به جواز مسح با ظاهر ید هنگامی که مسح با باطن، متعذر و محال باشد، و تمسک کرده‌اند به اطلاق کلام خداوند که فرموده: امسحوا.

اگر گفته شود: اگر «امسحوا» اطلاق دارد و مسح با ظاهر ید را هم می‌گیرد، پس چرا فقها عند التعذر فرموده‌اند: می‌توانید به ظاهر ید مسح کنید ولی مطلقا اجازه نداده‌اند؟

در پاسخ گوییم: این از باب احتیاط است به خاطر اینکه از طرفی مسح با باطن ید، قدر متیقن است و از طرفی هم منشأ این انصراف معلوم نیست که ظهور لفظ است یا علل خارجی؛ لذا برای فقیه، آن اطمینان صددرصد پیدا نمی‌شود که تمسک به اطلاق کند حتی در حال اختیار؛ لذا احتیاط می‌کند و الاحتیاط طریق النجاة «۵»

المسألة السادسة المطلق و المقيد المتنافيان

«١»

معنى التنافي بين المطلق و المقيد: أن التكليف في المطلق لا يجتمع و التكليف في المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معا، أي أنهما يتكاذبان في ظهورهما، مثل قول الطبيب مثلا: «اشرب لبنا» ثم يقول: «اشرب لبنا حلوا» و ظاهر الثاني تعيين شرب الحلو منه. و ظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب إطلاقه.

«٢»

و إنما يتحقق التنافي بين المطلق و المقيد إذا كان التكليف فيهما واحدا- كالمثال المتقدم- فلا يتنافيان لو كان التكليف في أحدهما معلقا على شيء و في الآخر معلقا على شيء آخر، كما إذا قال الطبيب في المثال:

«إذا أكلت فاشرب لبنا، و عند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا».

«٣»

و كذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق إلزاميا و في المقيد على نحو الاستحباب، ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن فإنه لا ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب.

«٤»

و كذا لا يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد أنه تكليف في وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانيا بعد شرب لبن ما.

«٥»

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق و مقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، و سواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع

بينهما إما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

و ينبغي البحث هنا في أنه أي التصرفين أولى بالأخذ؟ فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فإن المطلق و المقيد إما أن يكونا مختلفين في الإثبات أو النفي، و إما أن يكونا متفقين.

«٦»

الأول: أن يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد، لأن المقيد يكون قرينة على المطلق، فإذا قال: «اشرب اللبن» ثم قال: «لا تشرب اللبن الحامض» فإنه يفهم منه أن المطلوب هو شرب اللبن الحلو. و هذا لا يفرق فيه بين أن يكون إطلاق المطلق بدليا، نحو قوله: «أعتق رقبة» و بين أن يكون شموليا مثل قوله: «في الغنم زكاة» المقيد بقوله: «ليس في الغنم المعلوفة زكاة».

«٧»

الثاني: أن يكونا متفقين، و له مقامان: المقام الأول أن يكون الإطلاق بدليا، و المقام الثاني أن يكون شموليا.

فإن كان الإطلاق بدليا، فإن الأمر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق بحمله على المقيد، و بين التصرف في ظاهر المقيد. و المعروف أن التصرف الأول هو الأولى، لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله: «أعتق رقبة مؤمنة» فإن المقيد ظاهر في أن الأمر فيه للوجوب التعييني، فالتصرف فيه إما بحمله على الاستحباب- أي أن الأمر بعتق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار أنها أفضل الأفراد- أو بحمله على الوجوب التخييري، أي أن الأمر بعتق الرقبة المؤمنة باعتبار أنها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الأفضلية.

«٨»

و هذان التصرفان و إن كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد في الوجوب التعييني مقدم على ظهور المطلق في إطلاقه، لأن المقيد صالح لأن يكون قرينة للمطلق، و لعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مرامه و لو في وقت آخر، لا سيما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوفا بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفا عنها.

«٩»

و إن كان الإطلاق شموليا، مثل قوله: «في الغنم زكاة» و قوله: «في الغنم السائمة زكاة» فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في أحدهما، لأن وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة إلا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم، و قد عرفت أنه لا مفهوم للوصف[١١٧]. وعليه، فلا منافاة بين الجملتين لنرفع اليد بها عن إطلاق المطلق.

[١١٧] (١) راجع ص ١٧١.

نمودار:

تنافی اطلاق و تقیید

معنای تنافی اطلاق و تقیید: دو تکلیف در صورتی تنافی دارند که ظهور دو دلیل تکاذب داشته باشند و این تکاذب در صورتی است که یک تکلیف وجود دارد و هر یک از دو دلیل دیگری را نفی می‌کنند «اشرب لبنا» و «اشرب لبنا حلوا» اولی گوید جواز شرب هر لبنی و دیگر نفی شرب لبن غیر حلو. «۱»

موارد عدم تنافی بین اطلاق و تقیید:

۱. تکلیف در یک دلیل معلق بر چیزی و در دیگری بر چیز دیگر: «اذا اکلت فاشرب لبنا» و «اذا استیقظت فاشرب لبنا حلوا» «۲»

۲. تکلیف در مطلق الزامی و در مقید استحبابی: «شرب اللبن واجب» و «یرجّح شرب اللبن الحلو». «۳»

۳. دو تکلیف جدا گانه باشند: شرب لبن در ابتدا واجب باشد و شرب لبن حلو تکلیفی دیگر بعد از آن باشد. «۴»

موارد تنافی و جمع بین اطلاق و تقیید:

اگر مطلق و مقید متنافی وارد شوند در تمام حالات آن‌ها باید یا در مطلق تصرف شود یا در مقید؛ این‌که کدام تصرف اولی است صوری دارد؟ «۵»

۱. اختلاف مطلق و مقید در نفی و اثبات: «اشرب اللبن» ثم قال: «لا تشرب اللبن الحامض» در تمامی حالات ، مطلق بر مقید حمل می‌شود؛ زیرا مقید قرینه بر مطلق است چه اطلاق بدلی باشد مثل «أعتق رقبة» و «لاتعتق رقبة کافرة» و چه اطلاق شمولی باشد مثل «فی الغنم زکاة» و «لیس فی الغنم المعلوفة زکاة». «۶»

۲. اتفاق مطلق و مقید در نفی و اثبات: مثل «أعتق رقبة» و «أعتق رقبة مومنة».

۱. اطلاق و تقیید بدلی:

۱. اطلاق بدلی «أعتق رقبة»

ظهور در اطلاق/ تصرف با تقیید به مقیّد

۲. تقیید بدلی «أعتق رقبة مومنة»

ظهور در وجوب تعیینی/ تصرف

۱. حمل بر استحباب از باب افضل افراد

۲. حمل بر وجوب تخییری بین افراد «۷»

۲. اتفاق مطلق و مقید در نفی و اثبات:

از این دو تصرف (تصرف در اطلاق یا در مقید) تصرف در اطلاق مقدم است چون مقید صلاحیت قرینیت برای مطلق را دارد بخلاف عکس که شاید قرینه ای بوده و مخفی شده که این مقید کاشف از آن است. «۸»

(ظهور در یک تکلیف)

۲. اطلاق و تقیید شمولی: مثل «فی الغنم زکاة» و «فی الغنم السائمة زکاة». (ظهور در دو تکلیف)

بین این دو دلیل منافاتی وجود ندارد تا تصرفی در یکی از آن دو لازم باشد و مطلق را بر مقید حمل کرده و رفع ید از آن داشته باشیم مگر این‌که قائل به مفهوم وصف باشیم. «۹»

الباب السابع: المجمل و المبين

و فيه مسائل:

- ١- معنى المجمل و المبين

«١»

عرفوا المجمل اصطلاحا «بأنه ما لم تتضح دلالته» و يقابله المبين.

و قد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل في ذكرها.

و المقصود من المجمل على كل حال: ما جهل فيه مراد المتكلم و مقصوده إذا كان لفظا، و ما جهل فيه مراد الفاعل و مقصوده إذا كان فعلا.

و مرجع ذلك إلى أن المجمل هو اللفظ أو الفعل الذي لا ظاهر له. وعليه، يكون المبين ما كان له ظاهر يدل على مقصود قائله أو فاعله على وجه الظن أو اليقين، فالمبين يشمل الظاهر و النص معا.

«٢»

و من هذا البيان نعرف: أن المجمل يشمل اللفظ و الفعل و اصطلاحا، و إن قيل: إن المجمل اصطلاحا مختص بالألفاظ و من باب التسامح يطلق على الفعل[١١٨]. و معنى كون الفعل مجملا أن يجهل وجه وقوعه، كما لو توضأ الإمام عليه السلام- مثلا- بحضور واحد يتقى منه أو يحتمل أنه يتقيه، فيحتمل أن وضوءه وقع على وجه التقية فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التي وقع عليها، و يحتمل أنه وقع على وجه الامتثال للأمر الواقعي فيستكشف منه مشروعيته. و مثل ما إذا فعل الإمام شيئا في الصلاة كجلسة الاستراحة- مثلا- فلا يدرى أن فعله كان على وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملا، و إن كان من ناحية دلالته على جواز الفعل في مقابل الحرمة يكون مبينا.

«٣»

---

[١١٨] (١) احتمله في الفصول الغروية: ص ٢٢٤.

و أما اللفظ فإجماله يكون لأسباب كثيرة قد يتعذر إحصاؤها[119] فإذا كان مفردا فقد يكون إجماله لكونه لفظا مشتركا و لا قرينة على أحد معانيه، كلفظ «عين» و كلمة «تضرب» المشتركة بين المخاطب و الغائبة، و «المختار» المشترك بين اسم الفاعل و اسم المفعول.

و قد يكون إجماله لكونه مجازا، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذي هو من نوع «مغالطة المماراة»[120] مثل قول القائل لما سئل عن فضل أصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم، فقال: «من بنته في بيته»[121] و كقول عقيل: «أمرني معاوية أن أسب عليا، ألا فالعنوه!»[122].

و قد يكون الإجمال لاختلال التركيب، كقوله:

و ما مثله في الناس إلا مملكا أبو امه حي أبوه يقاربه

و قد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى: «محمد رسول الله و الذين معه أشداء على الكفار ...» الآية[123] فإن هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي من أصحابه، إلا أن ذيل الآية «وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و أجرا عظيما» صالح لأن يكون قرينة على أن المراد بجملة «و الذين معه» بعضهم لا جميعهم، فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

و قد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال و الإجمال. إلى غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة في إحصائه و تعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص مبينا عند شخص آخر. ثم المبين قد يكون في نفسه مبينا، و قد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه.

---

[119] (١)(*) راجع بحث المغالطات اللفظية من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص ۴۸۳ تجد ما يعينک على إحصاء أسباب إجمال اللفظ.

[120] (٢) راجع المنطق للمؤلف قدس سره: ص ۴۸۶.

[121] (٣) القائل هو ابن الجوزى كما فى الكنى و الألقاب: ج ١ ص ٢٣٧.

[122] (۴) راجع العقد الفريد: ج ۴ ص ٣١.

[123] (۵) الفتح: ٢٩.

نمودار:

مجمل و مبین

- **معنای مجمل و مبین:**
  - **معنای:**
    - **مجمل:** آن‌چه دلالتش واضح نیست.
      (این تعریف شرح‌الاسمی است لذا جای اشکال بر آن نیست.)
    - **مبین** آن‌چه دلالتش واضح است؛ چه ظاهر باشد چه نص.«۱»
  - **انواع اجمال**
    - **در فعل:** آن‌چه مراد فاعلش واضح نیست. «۲»
    - **در لفظ:** آن‌چه مقصود متکلمش واضح نیست. «۳»
- **مواردی که شک در اجمال آن‌ها شده:**

٢- المواضع التى وقع الشک فى إجمالها

«١»

لكل من المجمل و المبين أمثلة من الآيات و الروايات. و الكلام العربي لا حصر لها، و لا تخفى على العارف بالكلام. إلا أن بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجملة أو مبينة، و المتعارف عند الاصوليين أن يذكروا بعض الأمثلة من ذلك لشحذ الذهن و التمرين، و نحن نذكر بعضها اتباعا لهم. و لا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

فمنها: قوله تعالى: «و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما»[١٢٤].

فقد ذهب جماعة إلى أن هذه الآية من المجمل المتشابه[١٢٥] إما من جهة لفظ «القطع» باعتبار أنه يطلق على الإبانة و يطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين: قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك.

«٢»

و إما من جهة لفظ «اليد» باعتبار أن «اليد» تطلق على العضو المعروف كله، و على الكف إلى اصول الأصابع، و على العضو إلى الزند، و إلى المرفق، فيقال مثلا: «تناولت بيدي» و إنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

«٣»

و الحق أنها من ناحية لفظ «القطع» ليست مجملة، لأن المتبادر منلفظ «القطع» هو الإبانة و الفصل، و إذا اطلق على الجرح فباعتبار أنه أبان قسما من اليد، فتكون المسامحة في لفظ «اليد» عند وجود القرينة، لا أن «القطع» استعمل في مفهوم «الجرح» فيكون المراد في المثال من «اليد» بعضها، كما تقول: «تناولت بيدي» و في الحقيقة إنما تناولت ببعضها.

«٤»

---

[١٢٤] (١) المائدة: ٣٨.

[١٢٥] (٢) منهم السيد المرتضى فى الذريعة إلى اصول الشريعة: ٣٥٠، و الشيخ فى العدة: ج ١ ص ٤١٢.

و أما من ناحية «اليد» فإن الظاهر أن اللفظ لو خلي و نفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، و لكنه غير مراد يقينا في الآية، فيتردد بين المراتب العديدة من الأصابع إلى المرافق، لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة في واحدة من هذه المراتب. فتكون الآية مجملة في نفسها من هذه الناحية، و إن كانت مبينة بالأحاديث عن آل البيت عليهم السلام[١٢٦] الكاشفة عن إرادة القطع من اصول الأصابع.

«۵»

و منها: قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[١٢٧] و أمثاله من المركبات التي تشتمل على كلمة «لا» التي لنفي الجنس، نحو «لا صلاة إلا بطهور»[١٢٨] و «لا بيع إلا في ملك»[١٢٩] و «لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد»[١٣٠] و «لا غيبة لفاسق»[١٣١] و «لا جماعة في نافلة»[١٣٢] و نحو ذلك.

فإن النفي في مثل هذه المركبات موجه ظاهرا لنفس الماهية و الحقيقة. و قالوا: إن إرادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد أن يقدر- بطريق المجاز- وصف للماهية هو المنفي حقيقة، نحو: الصحة، و الكمال، و الفضيلة، و الفائدة، و نحو ذلك. و لما كان المجاز مرددا بين عدة معان كان الكلام مجملا، و لا قرينة في نفس اللفظ تعين واحدا منها، فإن نفي الصحة ليس بأولى من نفي الكمال أو الفضيلة، و لا نفي الكمال بأولى من نفي الفائدة ... و هكذا.

«۶»

---

[١٢٦] (١) الوسائل: ج ١٨ ص ۴٨٩ الباب ۴ من أبواب حد السرقة.

[١٢٧] (٢) عوالى اللئالى: ج ١ ص ١٩۶ ح ٢ و ج ٢ ص ٢١٨ ح ١٣ و ج ٣ ص ٨٢ ح ۶۵.

[١٢٨] (٣) الوسائل: ج ١ ص ٢۵۶، الباب ۶ من أبواب الوضوء ح ١.

[١٢٩] (۴) عوالى اللئالى: ج ٢ ص ٢۴٧ ح ١۶.

[١٣٠] (۵) دعائم الإسلام: ج ١ ص ١۴٨.

[١٣١] (۶) عوالى اللئالى: ج ١ ص ۴٣٨ ح ١۵٣.

[١٣٢] (٧) الوسائل: ج ۵ ص ١٨٢ الباب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان ح ۶.

و أجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعة للأعم فلا يمكن فيها نفي الحقيقة. و أما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا يتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال.

و أما في غير الألفاظ الشرعية مثل قولهم «لا علم إلا بعمل» فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملا، إذ يتعذر نفي الحقيقة[١٣٣].

«٧»

أقول: و الصحيح في توجيه البحث أن يقال: إن «لا» في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلى اسم و خبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. و لكن الخبر محذوف حتى في مثل «لا غيبة لفاسق» فإن «الفاسق» ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف. و هذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة، سواء كان كلمة «موجود» أو «صحيح» أو «مفيد» أو «كامل» أو «نافع» أو نحوها. و ليس هو مجازا في واحد من هذه الامور التي يصح تقديرها.

«٨»

و القصد أنه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة و نحوها، فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينة، و إنما يكون مجملا إذا تجرد عن القرينة. و لكن الظاهر أن القرينة حاصلة على الأكثر و هي القرينة العامة في مثله، فإن الظاهر من نفي الجنس أن المحذوف فيه هو لفظ «موجود» و ما بمعناه من نحو لفظ «ثابت» و «متحقق».

«٩»

فإذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأي سبب كان، فإن هناك قرينة موجودة غالبا، و هي: «مناسبة الحكم و الموضوع» فإنها تقتضي غالبا تقدير لفظ خاص مناسب مثل «لا علم إلا بعمل» فإن المفهوم منه أنه لا علم نافع. و المفهوم من نحو «لا غيبة لفاسق» لا غيبة محرمة. و المفهوم من نحو «لا رضاع بعد فطام»[١٣٤] لا رضاع سائغ. و من نحو «لا جماعة في نافلة» لا جماعة مشروعة. و من نحو «لا إقرار لمن

---

[١٣٣] (١) ذكره المحقق القمى فى تحرير القول بالتفصيل، راجع القوانين: ج ١ ص ٣٣٨.

[١٣٤] (١) الكافى: ج ٥ ص ٤٤٣.

أقر بنفسه على الزنا» لا إقرار نافذ أو معتبر. و من نحو «لا صلاة إلا بطهور» بناء على الوضع للأعم لا صلاة صحيحة. و من نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة كاملة، بناء على قيام الدليل على أن الحاقن لا تفسد صلاته ... و هكذا.

و هذه القرينة و هي قرينة «مناسبة الحكم للموضوع» لا تقع تحت ضابطة معينة، و لكنها موجودة على الأكثر، و يحتاج إدراكها إلى ذوق سليم.

«١٠»

تنبيه و تحقيق:

ليس من البعيد أن يقال: إن المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس هو كلمة «موجود» أو ما هو بمعناها،

غاية الأمر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة نفي الوجود و التحقق حقيقة، فلا بد حينئذ من حملها على نفي التحقق ادعاء و تنزيلا بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الأثر المرغوب فيه أو المتوقع منه.

يعني يدعى أن الموجود الخارجي ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلا، و ذلك لعدم حصول الأثر المطلوب منه، فمثل «لا علم إلا بعمل» معناه: أن العلم بلا عمل كلا علم، إذ لم تحصل الفائدة المترقبة منه.

و مثل «لا إقرار لمن أقر بنفسه على الزنا» معناه: أن إقراره كلا إقرار باعتبار عدم نفوذه عليه. و مثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه:

أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء.

«١١»

و أما إذا كان النفي راجعا إلى عالم التشريع، فإن كان النفي متعلقا بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه في الشريعة، مثل «لا رهبانية في الإسلام»[١٣٥] فإن معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية و أنه غير مرخص بها. و مثل «لا غيبة لفاسق» فإن معنى عدم ثبوتها: عدم حرمة غيبة الفاسق.

و كذلك نحو: «لا نجش في الإسلام»[١٣٦] و «لا غش في الإسلام»[١٣٧] و «لا عمل في الصلاة»[١٣٨] و «فلا رفث و لا فسوق و لا جدال في الحج»[١٣٩] و «لا جماعة في نافلة» فإن كل ذلك معناه: عدم مشروعية هذه الأفعال.

«١٢»

و إن كان النفي متعلقا بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفي على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما في قوله: «لا حرج في الدين»[١٤٠] و «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»[١٤١].

و على كل حال: فإن مثل هذه الجمل و المركبات ليست مجملة في حد أنفسها. و قد يتفق لها أن تكون مجملة إذا تجردت عن القرينة التي تعين أنها لنفي تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء و تنزيلا.

«١٣»

و منها: مثل قوله تعالى: «حرمت عليكم أمهاتكم»[١٤٢] و قوله تعالى:

«أحلت لكم بهيمة الأنعام»[١٤٣] مما اسند الحكم فيه كالتحريم و التحليل إلى العين.

---

[١٣٥] (١) البحار ٧٠: ١١٥، و فيه: ليس فى امتى رهبانية.

[١٣٦] (٢) لم يرد فى ط ٢.

[١٣٧] (٣) سنن الدارمى: ج ٢ ص ٢٤٨، و فيه: لا غش بين المسلمين.

[١٣٨] (٤) الوسائل: ج ٤ ص ١٢٦٤، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤، و فيه: ليس فى الصلاة عمل.

[١٣٩] (٥) البقرة: ١٩٧.

[١٤٠] (٦) الوسائل: ج ١ ص ١١٤، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ح ٥ و فيه: ما جعل عليكم فى الدين من حرج.

[١٤١] (٧) الوسائل: ج ١٧ ص ٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات ح ٣ و ٥، و ص ٣١٩ باب ٥ من أبواب الشفعة ح ١.

[١٤٢] (١) النساء: ٢٣.

[١٤٣] (٢) المائدة: ١.

فقد قال بعضهم بإجمالها[144] نظرا إلى أن إسناد التحريم و التحليل لا يصح إلا إلى الأفعال الاختيارية، أما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل؛ و لذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام، كما أن الأفعال تسمى متعلقات.

وعليه، فلا بد أن يقدر في مثل هذه المركبات فعل تصح إضافته إلى العين المذكورة في الجملة و يصح أن يكون متعلقا للحكم، ففي مثل الآية الاولى يقدر كلمة «نكاح» مثلا، و في الثانية «أكل». و في مثل «و أنعام حرمت ظهورها»[145] يقدر ركوبها، و في مثل «النفس التي حرم الله»[146]* يقدر قتلها ... و هكذا.

و لكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملا، فلا يدرى فيه هل أن المقدر كل فعل تصح إضافته إلى العين المذكورة في الجملة و يصح تعلق الحكم به، أو أن المقدر فعل مخصوص كما قدرناه في الأمثلة المتقدمة؟

«۱۴»

و الصحيح في هذا الباب أن يقال: إن نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع و الحكم و عن أية قرينة خارجية، هو في نفسه يقتضي الإجمال لو لا أن الإطلاق يقتضي تقدير كل فعل صالح للتقدير، إلا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر. و غالبا لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة، و لو قرينة «مناسبة الحكم و الموضوع». و يشهد لذلك: أنا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الأمثلة المذكورة في صدر البحث و مثيلاتها، و ما ذلك إلا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة و لو «مناسبة الحكم و الموضوع».

و يشبه أن يكون هذا الباب نظير باب «لا» المحذوف خبرها.

ألهمنا الله تعالى الصواب، و دفع عنا الشبهات، و هدانا الصراط المستقيم.

انتهى الجزء الأول

---

[144] (۳) حكى عن أبى عبد الله البصرى و أبى الحسن الكرخى و عن قوم من القدرية، راجع مفاتيح الاصول: ص ۲۲۷.

[145] (۴) الأنعام: ۱۳۸.

[146] (۵) الإسراء: ۳۳.

نمودار:

موارد شک در اجمال آن‌ها شده:
- ۱. بررسی آیه «و السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما»
- ۲. بررسی ترکیب مشتمل بر لا نفی جنس مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب» و«لا صلاة إلا بطهور» و ...
- ۳. بررسی ترکیب‌هایی مثل «حرمت علیکم أمهاتکم» و «أحلت لکم بهیمة الأنعام»

۱. بررسی آیه «و السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما»
- موارد اجمال درآیه
  - ۱. از ناحیه قطع: ماده قطع
    - جدانمودن
    - جرح «۱»
  - ۲. از ناحیه ید: ید هم به
    - کل عضو
    - کتف تا انگشت
    - بر انگشتان دست تا مچ
    - بر انگشتان دست تا آرنج «۲»
- نظر مصنف:
  - ۱. از ناحیه قطع: ماده قطع: اجمال ندارد؛ زیرا متبادر از قطع جدانمودن است و اگر هم بر جرح اطلاق شود به اعتبار این است که قسمتی از ید جدا شده است لذا مسامحه در تعبیر است و با قرینه اشکال ندارد نه اینکه قطع در جرح استعمال شده باشد. «۳»
  - ۲. از ناحیه ید: از ید به تنهایی و بدون قرینه تمام عضو اراده شود ولی از آیه این اراده نشده است؛ لذا مراتب متعدد می‌تواند اراده شود و ظهور در هیچ‌یک ندارد؛ لذا آیه اگر روایات نبودند مجمل می‌بود. «۴»

۲. بررسی ترکیب مشتمل بر لا نفی جنس مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب» و «لا صلاة إلا بطهور» و...

۱. نظر بعضی در اجمال این جمل: در مثل این جمله‌ها چون نفی به ماهیت تعلق گرفته است، از آنجا که نفی ماهیت صحیح نیست؛ زیرا در مثل این موارد ماهیت در خارج وجود دارد؛ باید وصفی برای ماهیت در نظر گرفت که حقیقتاً آن منفی باشد مثل نماز صحیح یا کامل و ... و چون این مجاز مردد بین اموری است و قرینه‌ای بر تعیین وجود ندارد لذا کلام مجمل می‌گردد. «۵»

۲. تفصیل بعضی در اجمال این جمل:

الفاظ شرعی:

قول به وضع الفاظ برای اعم: چون همه مراتب حتی فاسد ماهیت بر آن صادق است نفی حقیقی معنا ندارد و کلام مجمل است.

قول به وضع الفاظ برای صحیح: در مثل این موارد نفی صحت متعین است و نفی باعث اجمال نمی‌شود.

الفاظ غیرشرعی: مثل «لا علم الا بالعمل» با عدم قرینه مجمل است.«۶»

۳. جواب مصنف از اجمال در این جمل:

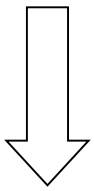
مرحله اول: در این ترکیبات لا اسم و خبر می‌خواهد و خبر هم دو صورت دارد و مجاز در آن نیست و قرینه در آن موارد وجود دارد یا: «۷»

قرینه عام: به صورت عام در این ترکیبات محذوف موجود یا ثابت و ... است. «۸»

قرینه خاص: اگر قرینه عام متعذر باشد قرینه خاص به عنوان مناسبت حکم و موضوع وجود دارد که غالبا مقتضی تقدیر لفظ متناسب با کلام است مثل «لا علم الا بالعمل» که مناسب آن علم نافع است و... که البته تحت ضابطه خاصی نیست. «۹»

مرحله دوم: تنبیه و تحقیق

مرحله دوم جواب تنبیه و تحقیق:



محذوف در تمام موارد کلمه موجود و مثل آن است.

نفی شیء در عالم تکوین:

نفی حقیقی: در مثل «لارجل فی الدار» مقدّر موجود است و نفی حقیقی شیء است.

نفی ادعائی و تنزیلی: در مثل موارد «لا علم الا بالعمل» که نفی حقیقی معنا ندارد نفی ادعائی می‌شود به این معنا که گرچه شیء در خارج وجود دارد ولی به خاطر این‌که اثر مطلوب آن حاصل نشده وجودش کالعدم است لذا ادعاء و تنزیلا معدوم به حساب می‌آید لذا مقدر در مثل این موارد هم‌چنان موجود است «العلم بلاعمل کلا علم» و یا «لا علم بلا عمل موجود» «۱۰»

نفی شیء در عالم تشریع :

متعلق نفی فعل است: در مثل «لا رهبانیة فی الاسلام» هم‌چنان مقدّر موجود است و نفی حقیقی شیء است، نهایت در عالم تشریع و شریعت خداوند یعنی در شریعت رهبانیت تشریع نشده است. «۱۱»

متعلق نفی عنوان کلی حکم است: در مثل موارد «لا حرج فی الدین و یا لا ضرر فی الاسلام» هم‌چنان مقدّر موجود است و نفی حقیقی شیء است، نهایت در عالم تشریع و شریعت خداوند یعنی در شریعت حکم ضرری و حرجی تشریع نشده است. «۱۲»

۳. بررسی ترکیب‌هایی مثل «حرمت علیکم أمهاتکم» و «أحلت لکم بهیمة الأنعام»

۱. نظر بعضی در اجمال این جمل: در مثل این جمله‌ها اسناد حکم تکلیفی به فعل اختیاری نیست بلکه به عین است در حالی که اسناد حکم تکلیفی به عین معنا ندارد لذا به اعیان موضوع حکم گفته شود و به افعال متعلق گفته شود و باید در این موارد تقدیری گرفته شود مثل نکاح امهات حرام است و یا ... و چون قرینه بر این مقدر وجود ندارد کلام مجمل می‌گردد.«۱۳»

۲. جواب مصنف از اجمال در این جمل: ایشان گوید نفس ترکیب بدون قرینه اجمال دارد اگر قرینه خاص نباشد ولی عموما قرینه خاصی وجود دارد که نوع فعل ـمتعلق حکمـ را معین می‌کند که آن قرینه مناسبت حکم و موضوع است و لذا در مثل این جمل مناسب حکم را در تقدیر می‌گیریم و اجمالی در کار نیست که در «حرمت علیکم أمهاتکم» مقدر حرمت نکاح است و **«أحلت لکم بهیمة الأنعام»** مقدر اکل است و این بخاطر تناسب حکم و موضوع است. «۱۴»

المقصد الثانی: الملازمات العقلیة

تمهید:

«۱»

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الإمامية: «العقل» إذ يذكرون أن الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة: الكتاب، و السنة، و الإجماع، و العقل.

و سيأتي ـ في مباحث الحجة ـ وجه حجية العقل. أما هنا فإنما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض أنه حجة، أي يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذي هو دليل على الحكم الشرعي. و هذا نظير البحث في المقصد الأول (مباحث الألفاظ) عن مصاديق أصالة الظهور التي هي حجة، و حجيتها إنما يبحث عنها في مباحث الحجة.

«۲»

و توضيح ذلك: أن هنا مسألتين:

۱ـ إنه إذا حكم العقل على شيء أنه حسن شرعا أو يلزم فعله شرعا أو يحكم على شيء أنه قبيح شرعا أو يلزم تركه شرعا ـ بأي طريق من الطرق التي سيأتي بيانها ـ هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟

أي أنه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه أن الشارع واقعا قد حكم بذلك؟

و مرجع ذلك إلى أن حكم العقل هذا هل هو حجة أو لا؟ و هذا البحث ـ كما قلنا ـ إنما يذكر في مباحث الحجة، و ليس هنا موقعه. و سيأتي بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب و السنة، و إذا حصل كيف يكون حجة.

«۳»

٢ـ إنه هل للعقل أن يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشيء مثلا حسن شرعا أو قبيح[١٤٧] أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعني أن العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها و لقبح الأشياء أو لزوم تركها في أنفسهاـ بأي طريق من الطرقـ هل يدرك مع ذلك أنها كذلك عند الشارع؟

و هذا المقصد الثاني الذي سميناه «بحث الملازمات العقلية» عقدناه لأجل بيان ذلك في مسائل، على النحو الذي سيأتيـ إن شاء الله تعالىـ و يكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها[١٤٨] في المقصد الثالث (مباحث الحجة).

ثم لا بدـ قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائلـ من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، و هما:

---

[١٤٧] (١) في ط الاولى زيادة: شرعا.

[١٤٨] (٢) الضمير راجع إلى« حجية» لا إلى« صغريات».

نمودار:

مقصد دوم ملازمات عقلی

- **تمهید:**
  - **طرح بحث:**
  - **اقسام دلیل عقلی:**
  - **وجه تسمیه به ملازمه عقلی**
- **مستقلات عقلی**
- **غیر مستقلات عقلی**

طرح بحث

۱. عقل در کنار ادله دیگر استنباط حکم شرعی مثل کتاب و سنت قرار دارد.

- **حجیت دلیل عقلی: (بحث کبروی)** این بحث در مقصد سوم مباحث حجت خواهد آمد.
- **تشخیص حکم عقلی: (بحث صغروی)** همان طور که در مباحث الفاظ گفته شد آن مباحث از تشخیص صغریات اصالةالظهور بحث می‌کند و در این مقصد ملازمات عقلی نیز از صغریات و مصادیق حکم عقل بحث می‌شود. «۱»

۲. توضیح دلیلیت عقل

- **حجیت دلیل عقلی: (بحث کبروی)** در دلیل عقلی گاه از حجیت آن بحث می‌شود یعنی اگر عقل حسن شیءای را درک کرد (به طرقی که خواهد آمد) و حکم نمود که شارع هم باید به لزوم آن حکم نماید، آیا این درک عقلی حجت است. «۲»
- **تشخیص حکم عقلی: (بحث صغروی)** اگر عقل حسن یا قبح شیءای را درک کرد (به طرقی که خواهد آمد) آیا می‌تواند حکم نماید که شارع هم باید به لزوم آن یا اجتناب از آن حکم نماید. «۳»

ـ ١ أقسام الدليل العقلي[١٤٩]

«١»

إن الدليل العقلي- أو فقل ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي- ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل، و ما لا يستقل به.

و بتعبير آخر نقول: إن الأحكام العقلية على قسمين: مستقلات و غير مستقلات.

«٢»

و هذه التعبيرات كثيرا ما تجري على ألسنة الاصوليين و يقصدون بها المعنى الذي سنوضحه. و إن كان قد يقولون: «إن هذا ما يستقل به العقل» و لا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، و هو ما يحكم به العقل بالبداهة و إن كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتي.

«٣»

و على كل حال، فإن هذا التقسيم يحتاج إلى شيء من التوضيح، فنقول:

إن العلم بالحكم الشرعي كسائر العلوم لا بد له من علة، لاستحالة وجود الممكن بلا علة. و علة العلم التصديقي لا بد أن تكون من أحد أنواع الحجة الثلاثة: القياس، أو الاستقراء، أو التمثيل. و ليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعي و هو واضح. و التمثيل ليس بحجة عندنا، لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذي هو ليس من مذهبنا.

فيتعين أن تكون العلة للعلم بالحكم الشرعي هي خصوص القياس باصطلاح المناطقة، و إذا كان كذلك فإن كل قياس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا او اقترانيا.

«٤»

---

[١٤٩] (٣)(*) قد يستشكل في إطلاق اسم الدليل على حكم العقل، كما يطلق على الكتاب و السنة و الإجماع. و سيأتي- إن شاء الله تعالى- في مباحث الحجة معنى الدليل و الحجة باصطلاح الاصوليين، و كيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل، أي القطع.

و هاتان المقدمتان قد تكونان معا غير عقليتين، فالدليل الذي يتألف منهما يسمى «دليلا شرعيا» في قبال الدليل العقلي. و لا كلام لنا في هذا القسم هنا.

قد تكون كل منهما أو إحداهما عقلية، أي مما يحكم العقل به من غير اعتماد على حكم شرعي، فإن الدليل الذي يتألف منهما يسمى «عقليا» و هو على قسمين:

«۵»

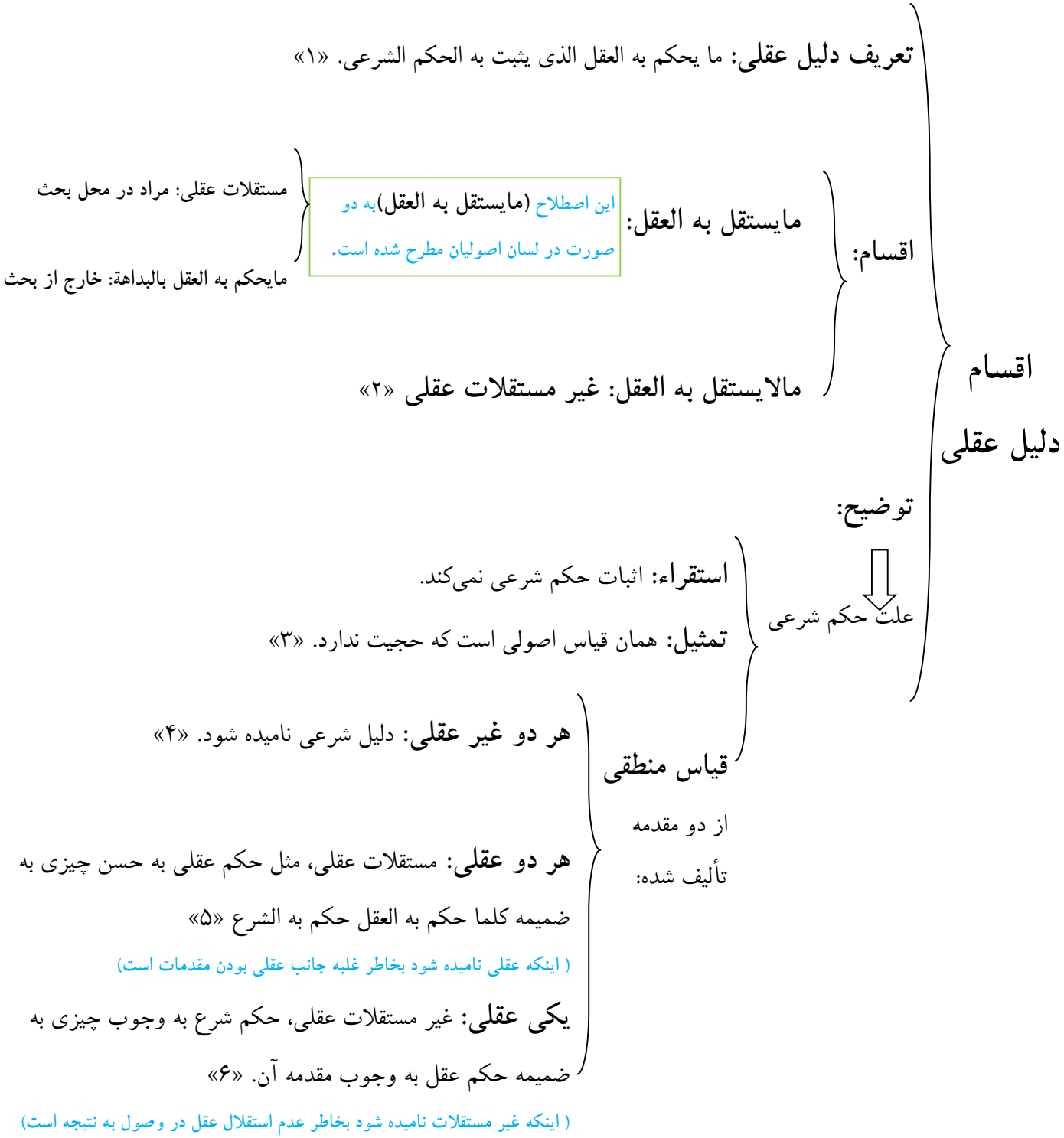
۱ـ أن تكون المقدمتان معا عقليتين كحكم العقل بحسن شيء أو قبحه ثم حكمه بأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع على طبقه.

و هو القسم الأول من الدليل العقلي، و هو قسم «المستقلات العقلية».

«۶»

۲ـ أن تكون إحدى المقدمتين غير عقلية و الاخرى عقلية كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها، فهذه مقدمة عقلية صرفة و ينضم إليها حكم الشرع بوجوب ذي المقدمة. و إنما يسمى الدليل الذي يتألف منهما عقليا فلأجل تغليب جانب المقدمة العقلية. و هذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، و هو قسم «غير المستقلات العقلية». و إنما سمي بذلك، لأنه من الواضح أن العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدمتي القياس.

نمودار:


اقسام دلیل عقلی
تعریف دلیل عقلی: ما یحکم به العقل الذی یثبت به الحکم الشرعی. «۱»
اقسام:
مایستقل به العقل:
این اصطلاح (مایستقل به العقل)به دو صورت در لسان اصولیان مطرح شده است.
مستقلات عقلی: مراد در محل بحث
مایحکم به العقل بالبداهة: خارج از بحث
مالایستقل به العقل: غیر مستقلات عقلی «۲»
توضیح:
علت حکم شرعی
استقراء: اثبات حکم شرعی نمی‌کند.
تمثیل: همان قیاس اصولی است که حجیت ندارد. «۳»
قیاس منطقی
از دو مقدمه تألیف شده:
هر دو غیر عقلی: دلیل شرعی نامیده شود. «۴»
هر دو عقلی: مستقلات عقلی، مثل حکم عقلی به حسن چیزی به ضمیمه کلما حکم به العقل حکم به الشرع «۵»
(اینکه عقلی نامیده شود بخاطر غلبه جانب عقلی بودن مقدمات است)
یکی عقلی: غیر مستقلات عقلی، حکم شرع به وجوب چیزی به ضمیمه حکم عقل به وجوب مقدمه آن. «۶»
(اینکه غیر مستقلات نامیده شود بخاطر عدم استقلال عقل در وصول به نتیجه است)

ـ ٢ ـ لما ذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

«١»

المراد بالملازمة العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع و بين أمر آخر سواء كان حكما عقليا أو شرعيا أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري الذي يلزمه عقلا سقوط الأمر الاختياري لو زال الاضطرار في الوقت أو خارجه، على ما سيأتي ذلك في مبحث «الإجزاء».

و قد يخفى على الطالب لأول وهلة الوجه في تسمية مباحث الأحكام العقلية بالملازمات العقلية لا سيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية، و لذلك وجب علينا أن نوضح ذلك، فنقول:

«٢»

١ـ أما في «المستقلات العقلية» فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي. و هما مثلا:

الاولى: «العدل يحسن فعله عقلا» و هذه قضية عقلية صرفة هي صغرى القياس، و هي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى «الآراء المحمودة» و هذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة، و إذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية.

«٣»

الثانية: «كل ما يحسن فعله عقلا يحسن فعله شرعا» و هذه قضية عقلية أيضا يستدل عليها بما سيأتي في محله، و هي كبرى للقياس، و مضمونها الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع. و هذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية، و ما يبحث عنه في علم الاصول فهو هذه الملازمة، و من أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية.

«٤»

و لا ينبغي أن يتوهم الطالب أن هذه الكبرى معناها حجية العقل، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا «العدل يحسن فعله شرعا» و هذا الاستنتاج بدليل عقلي. و قد ينكر المنكر أنه يلزم شرعا ترتيب الأثر

على هذا الاستنتاج و الاستكشاف، و سنذكر- إن شاء الله تعالى- في حينه الوجه في هذا الإنكار الذي مرجعه إلى انكار حجية العقل.

و الحاصل نحن نبحث في المستقلات العقلية عن مسألتين: إحداهما الصغرى، و هي بيان المدركات العقلية في الأفعال الاختيارية أنه أيها ينبغي فعله و أيها لا ينبغي فعله. ثانيهما الكبرى، و هي بيان أن ما يدركه العقل هل لا بد أن يدركه الشرع، أي يحكم على طبق ما يحكم به العقل.

و هذه هي المسألة الاصولية التي هي من الملازمات العقلية. و من هاتين المسألتين نهيئ موضوع مبحث حجية العقل.

«۵»

۲- و أما في «غير المستقلات العقلية» فأيضا يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلي و هما مثلا:

الاولى «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتي به مأمور به في حال الاضطرار» فمثل هذه القضايا تثبت في علم الفقه فهي شرعية.

«۶»

الثانية: «كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا وجوب مقدمته شرعا» أو «يلزمه عقلا حرمة ضده شرعا» أو «كل مأتي به و هو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار» ... و هكذا.

فإن أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعا في القضية الاولى و بين حكم شرعي آخر. و هذه الأحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول. و من أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية.

الخلاصة:

و من جميع ما ذكرنا يتضح أن المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، أو شرعية كما في غير المستقلات العقلية.

أما الصغرى فدائما يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما أن الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، و هي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكما شرعيا أم حكما عقليا أم غيرهما. و النتيجة من الصغرى و الكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، و يبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجة.

و على هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين باب المستقلات العقلية، و باب غير المستقلات العقلية، فنقول:

نمودار:

وجه تسمیه به ملازمه عقلی

مراد از ملازمه عقلی: حکم و درک عقلی به ملازمه بین حکم شرع و امر دیگر. «۱»

- حکم عقلی
- حکم شرعی
- امر عادی

مانند حکم عقل به ملازمه بین اتیان به مأموربه اضطراری و سقوط امر اختیاری آن بعد زوال اضطرار

وجه تسمیه ملازمه در مستقلات عقلی

صغری: العدل یحسن فعله عقلاً. از مشهورات و آراء محموده است در علم کلام طرح می‌شود.«۲»

کبری: کلما یحسن فعل عقلاً یحسن فعله شرعاً

نتیجه: العدل حسن شرعاً.

این دلیل عقلی است که با آن کشف ملازمه می‌شود و به خاطر آن ملازمه مستقلات عقلی در ملازمات عقلی داخل می‌شوند و این مسأله اصولی است که در علم اصول تنقیح می‌گردد.«۳»

تنبیه: توهم نشود که این کبرا حجیت عقل است؛ بلکه نتیجه صغرا و کبرا صغرای می‌شود برای کبرای حجیت دلیل عقلی و ممکن است مورد انکار واقع گردد. «۴»

این ملازمه بین حکم شرع و امر دیگر از دلیل عقلی گرفته شده است.

وجه تسمیه ملازمه غیر مستقلات عقلی

صغری: هذا الفعل واجب شرعاً. این مقدمه در علم فقه طرح می‌شود.«۵»

کبری: کل فعل واجب شرعا یجب مقدمته عقلاً.

نتیجه: یجب مقدمة هذا الفعل شرعاً.

این دلیل عقلی است که با آن کشف ملازمه می‌شود و به خاطر آن ملازمه مستقلات عقلی در ملازمات عقلی داخل می‌شوند و این مسأله اصولی است که در علم اصول تنقیح می‌گردد.«٦»

خلاصه: همان‌طور که ملاحظه گردید صغرای استدلال در علم دیگر اثبات می‌شود و در علم اصول از کبرای استدلال بحث می‌شود و نتیجه این دو مقدمه صغرای قیاس حجیت دلیل عقلی می‌شود که در مباحث حجت مطرح می‌گردد. «۷»

الباب الأول: المستقلات العقلية

تمهيد:

«١»

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، و هي: مسألة التحسين و التقبيح العقليين. وعليه يجب علينا أن نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل، لا سيما أنه لم يبحث عنها في كتب الاصول الدارجة، فنقول:

وقع البحث هنا في أربعة امور متلاحقة:

«٢»

١ـ إنه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع و تعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن و قبح؟ أو إن شئت فقل: هل للأفعال حسن و قبح بحسب ذواتها و لها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك و إنما الحسن ما حسنه الشارع و القبيح ما قبحه، و الفعل مطلقا في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسنا و لا قبيحا؟

«٣»

و هذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة و العدلية، و هو مسألة التحسين و التقبيح العقليين المعروفة في علم الكلام، و عليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله تعالى و غيرها. و إنما سميت العدلية «عدلية» لقولهم بأنه تعالى عادل، بناء على مذهبهم في ثبوت الحسن و القبح العقليين.

و نحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الاصولية، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

«٤»

٢ـ إنه بعد فرض القول بأن للأفعال في حد أنفسها حسنا و قبحا، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن و القبح مستقلا عن تعليم الشارع و بيانه أو لا؟ و على تقدير تمكنه هل للمكلف أن يأخذ به بدون بيان الشارع و تعليمه أو ليس له ذلك إما مطلقا أو في بعض الموارد؟

«۵»

و هذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الاصوليين و جماعة من الأخباريين، و فيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. و هي أيضا ليست من مباحث علم الاصول، و لكنها من المبادئ لمسألتنا الاصولية الآتية، لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجود الحسن و القبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقا.

و لا ينبغي أن يخفى عليكم أن تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، و إلا فبعد تحرير المسألة الاولى على وجهها الصحيح- كما سيأتي- لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

«۶»

۳- إنه بعد فرض أن للأفعال حسنا و قبحا و أن العقل يدرك الحسن و القبح، يصح أن ننتقل إلى التساؤل عما إذا كان العقل يحكم أيضا بالملازمة بين حكمه و حكم الشرع، بمعنى أن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلا أن يحكم الشارع على طبق حكمه.

و هذه هي المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع، فأنكر الملازمة جملة من الأخباريين [۱۵۰] و بعض الاصوليين كصاحب الفصول [۱۵۱].

«۷»

۴- إنه بعد ثبوت الملازمة و حصول القطع بأن الشارع لا بد أن يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعا؟

«۸»

و مرجع هذا النزاع ثلاث نواح:

---

[۱۵۰] (۱) قال في التقريرات: المخالف في المقام ممن يعتد بشأنه ليس إلا جمال المحققين و السيد الصدر شارح الوافية، مطارح الأنظار: ص ۲۳۲.

[۱۵۱] (۱) الفصول الغروية: ص ۳۳۷.

الاولى: في إمكان أن ينفي الشارع حجية هذا القطع و ينهى عن الأخذ به.

الثانية: بعد فرض إمكان نفي الشارع حجية القطع، هل نهى عن الأخذ بحكم العقل و إن استلزم القطع كقول الإمام عليه السلام: «إن دين الله لا يصاب بالعقول»[١٥٢] على تقدير تفسيره بذلك؟

و النزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلهم أو كلهم.

«٩»

الثالثة: بعد فرض عدم إمكان نفي الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل هو أمره و نهيه، أو أن حكمه معناه:

إدراكه و علمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو تركه، و هو شيء آخر غير أمره و نهيه، فإثبات أمره و نهيه يحتاج إلى دليل آخر، و لا يكفي القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟

و على كل حال، فإن الكلام في هذه النواحي سيأتي في مباحث الحجة (المقصد الثالث) و هو النزاع في حجية العقل. وعليه، فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الاولى، و نترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:

---

[١٥٢] (٢) بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

نمودار:

مستقلات عقلی

- تمهید:
- **المبحث الاول: الحسن و القبح العقلی**
- **المبحث الثانی: ادراک العقل للحسن و القبح**
- **المبحث الثالث: ثبوت الملازمة بین حکم العقل و الشرع**
- توضیح و تعقیب

تمهید:

بحث مستقلات عقلی در یک مسأله منحصر است (حسن و قبح عقلی) و از نواحی مختلف قابل بحث است. «۱»

۱. افعال ذاتاً حسن و قبح دارند؟

آیا قبل از حکم شارع به فعلی افعال قیمت ذاتی دارند و حسن و قبحی برای آن تصور می‌شود و یا فرض حسن و قبحی بدون بیان شارع برای افعال نیست به عبارتی الحسن ما حسّنه الشارع و القبیح ما قبّحه الشارع. «۲»

این اختلافی است که بین اشاعره و عدلیه واقع شده که نزاع معروف در علم کلام تحت عنوان حسن و قبح عقلی است و بر این نزاع ثمرات اعتقادی بار است و وجه تسمیه به عدلیه هم به این خاطر که حسن و قبح عقلی و عادل بودن خداوند را قائلند. این بحث از مبادی مسئله اصولی است نه خود مسأله اصولی. «۳»

۲. آیا عقل بدون کمک شارع درک حسن و قبح دارد؟

بعد فرض حسن و قبح ذاتی افعال، سوال این است که آیا عقل هم بدون تعلیم و بیان شارع می‌توان درک وجوه حسن و قبح را داشته باشد؟ «۴»

این یکی از اختلافات معروف بین اصولیان و اخباریان است که از مباحث اصولی نیست بلکه از مبادی مسأله اصولی است که در واقع صغرای استدلال فقهی سابق را تشکیل می‌دهد؛ البته با تقریر صحیحی که خواهد آمد این نزاع به نزاع اول بر می‌گردد. «۵»

۳. حکم عقل ملازمه با حکم شرع دارد؟

بعد از قبول دو فرض سابق که اولا افعال حسن ذاتی دارند و عقل هم درک می‌کند سوال این است که آیا عقل بین آن درک عقلی خویش و حکم شرعی ملازمه می‌بیند؟

این همان مسأله اصولی ملازمه عقلی است که بین اصولیان و اخباریان و بعض اصولیان مثل صاحب فصول واقع شده است. «۶»

۴. آیا این حکم عقلی حجیت دارد؟

بعد از قبول فروض سابق و حصول قطع به حکم عقل به ثبوت ملازمه، آیا این قطع حجت است؟ «۷»

این نزاع از سه ناحیه قابل تصور است:

۱. امکان ذاتی نفی حجیت توسط شارع، یعنی امکان دارد شارع از این قطع نفی حجیت کند.

۲. امکان وقوعی نفی حجیت توسط شارع، یعنی شارع از این قطع نفی حجیت در خارج هم نموده است. «۸»

۳. بعد فرض عدم امکان نفی حجیت، معنای تطابق حکم شارع با حکم عقل چیست؟

۱. به معنای امر و نهی فعلی نسبت به آنچه عقل درک کرده است.

۲. به معنای علم شارع به حکم عقل است نه امر و نهی فعلی که برای امر و نهی فعلی دلیل دیگر نیاز است. «۹»

١- معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما

«١»

إن الحسن و القبح لا يستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاث معان، فأي هذه المعاني هو موضوع النزاع؟ فنقول:

أولا: قد يطلق الحسن و القبح و يراد بهما الكمال و النقض. و يقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختيارية و لمتعلقات الأفعال. فيقال مثلا: العلم حسن، و التعلم حسن، و بضد ذلك يقال: الجهل قبيح و إهمال التعلم قبيح.

و يراد بذلك أن العلم و التعلم كمال للنفس و تطور في وجودها، و أن الجهل و إهمال التعلم نقصان فيها و تأخر في وجودها.

و كثير من الأخلاق الإنسانية حسنها و قبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة و الكرم و الحلم و العدالة و الإنصاف و نحو ذلك إنما حسنها

باعتبار أنها كمال للنفس و قوة في وجودها. و كذلك أضدادها قبيحة لأنها نقصان في وجود النفس و قوتها. و لا ينافي ذلك أنه يقال للاولى: «حسنة» و للثانية «قبيحة» باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتيين.

«٢»

و ليس للأشاعرة ظاهرا نزاع في الحسن و القبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لأن هذه من القضايا اليقينيات التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي.

«٣»

ثانيا: أنهما قد يطلقان و يراد بهما الملاءمة للنفس و المنافرة لها، و يقعان وصفا بهذا المعنى أيضا للأفعال و متعلقاتها من أعيان و غيرها.

فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل، هذا الصوت حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن ... و هكذا.

و يقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن، الأكل عند الجوع حسن، و الشرب بعد العطش حسن ... و هكذا. و كل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء و تتذوقها لملاءمتها لها.

و بضد ذلك يقال في المتعلقات و الأفعال: هذا المنظر قبيح، ولولة النائحة قبيحة، النوم على الشبع قبيح ... و هكذا. و كل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فيرجع معنى الحسن و القبح- في الحقيقة- إلى معنى اللذة و الألم، أو فقل: إلى معنى الملاءمة للنفس و عدمها، ما شئت فعبر، فإن المقصود واحد.

«۴»

ثم إن هذا المعنى من الحسن و القبح يتسع إلى اكثر من ذلك، فإن الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألما، و لكنه بالنظر إلى ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضا حسنا أو قبيحا، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحا تشمئز منه النفس كشرب الدواء المر

و لكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة و الراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس- كالأكل اللذيذ المضر بالصحة- و لكن ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخله فيما يستقبح.

«۵»

و الإنسان بتجاربه الطويلة و بقوة تمييزه العقلي يستطيع أن يصنف الأشياء و الأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، و ما يستقبح، و ما ليس له هاتان المزيتان. و يعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمة و المنافرة، و لو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ما له من لذة وقتية أو ألم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة و يقاسي الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، و كمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها. و كل ذلك يدخل في الحسن و القبح بمعنى الملائم و غير الملائم.

قال القوشجي في شرحه للتجريد عن هذا المعنى: و قد يعبر عنهما- أي الحسن و القبح- بالمصلحة و المفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، و القبيح ما فيه مفسدة، و ما خلا منهما لا يكون شيئا منهما[١٥٣].

و هذا راجع إلى ما ذكرنا، و ليس المقصود أن للحسن و القبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة غير معنى الملاءمة و المنافرة، فإن استحسان المصلحة إنما يكون للملائمة و استقباح المفسدة للمنافرة.

«٦»

و هذا المعنى من الحسن و القبح أيضا ليس للأشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أي مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. و من توهم أن النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططا! و لم يفهم كلامهم.

«٧»

ثالثا: أنهما يطلقان و يراد بهما المدح و الذم، و يقعان وصفا بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط. و معنى ذلك: أن الحسن ما استحق فاعله عليه المدح و الثواب عند العقلاء كافة، و القبيح ما استحق عليه فاعله الذم و العقاب عندهم كافة.

و بعبارة اخرى أن الحسن ما ينبغي فعله عند العقلاء، أي أن العقل عند الكل يدرك أنه ينبغي فعله، و القبيح ما ينبغي تركه عندهم، أي أن العقل عند الكل يدرك أنه لا ينبغي فعله أو ينبغي تركه.

و هذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن و القبح، و سيأتي توضيح هذه النقطة، فإنها مهمة جدا في الباب.

«٨»

و هذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعرة أنكروا أن يكون للعقل إدراك ذلك من دون الشرع، و خالفتهم العدلية فأعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك.

---

[١٥٣] (١) شرح التجريد: ص ٣٣٨.

«٩»

تنبيه: و مما يجب أن يعلم هنا أن الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبيحا بجميع المعاني الثلاثة، كالتعلم و الحلم و الإحسان، فإنها كمال للنفس، و ملائمة لها باعتبار ما لها من نفع و مصلحة، و مما ينبغي أن يفعلها الإنسان عند العقلاء.

«١٠»

و قد يكون الفعل حسنا بأحد المعاني، قبيحا أو ليس بحسن بالمعنى الآخر، كالغناء- مثلا- فإنه حسن بمعنى الملاءمة للنفس، و لذا يقولون عنه: إنه غذاء للروح[١٥٤] و ليس حسنا بالمعنى الأول أو الثالث، فإنه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل، و ليس كمالا للنفس و إن كان هو كمالا للصوت بما هو صوت، فيدخل في المعنى الأول للحسن من هذه الجهة. و مثله التدخين أو ما تعتاده النفس من المسكرات و المخدرات، فإن هذه حسنة بمعنى الملاءمة فقط، و ليست كمالا للنفس و لا مما ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

[١٥٤] (١)(*) كأن هذا التعبير يريد أن يحاول قائلوه به دعوى أن الغناء كمال للنفس في سماعه. و هو مغالطة و إيهام منهم.

نمودار:

۱. معانی حسن و قبح

۱. کمال و نقص: حسن و قبح به این معنا وصف افعال اختیاری و متعلقات افعال انسان‌ها می‌باشند مثل «العلم حسن» یعنی علم و تعلم کمال نفس است یا «الجهل قبیح» یعنی موجب نقصان نفس است و بسیاری از اخلاق انسانی مثل شجاعت و کرم و ... هم بدین معنا هستند. «۱»

ظاهرا اشاعره با عقلی بودن این معنای حسن و قبح مخالف نیستند؛ زیرا این قضایا از یقینیات بوده و واقع خارجی دارند که مطابق با آن می‌باشند. «۲»

۲. ملائمت و منافرت نفس (لذت و الم نفس): در این نوع از معنا وصف افعال و متعلقات قرار گیرند.

وصف فعل: نوم القیلولة حسن، النوم علی الشبع قبیح. «۳»

وصف متعلق افعال (اعیان): هذا المنظر حسن او قبیح.

این معنا صورتی دیگر علاوه بر این دو صورت هم دارد، که در منظر اول قبح (الم ابتدائی و وقتی) دارد ولی به اعتبار غایتش حسن دارد مثل شرب دواء و بالعکس که در منظر اول حسن (لذت ابتدائی) دارد ولی به اعتبار غایتش قبح مثل اکل لذیذ مضر. «۴»

افعال

۱.حسن دائمی

۲. قبیح دائمی

۳. متغیر بالغایة القریبة او البعیدة

قوشجی در کتاب شرح تجرید هم کلامی بدین مضمون دارد و مرادش معنای دیگر غیر ملائمت و منافرت نیست. «۵»

ظاهرا اشاعره با عقلی بودن این معنای حسن و قبح مخالف نیستند؛ عقل این امور را بدون توقف بر حکم شارع درک می‌کند. «۶»

۳. مدح و ذم: به این معنا تنها وصف افعال اختیاری می‌باشند.

معنای حسن: حَسَن عملی است که فاعلش مستحق مدح و ثواب نزد همه عقلاء است. **و یا معنای حسن:** ما ینبغی فعله عند العقلاء «۷»

معنای قبح: قبیح عملی است که فاعلش مستحق ذم و عقاب نزد همه عقلاء است. **و یا معنای قبح:** ما لاینبغی فعله عند العقلاء.

محل خلاف اشاعره و عدلیه این معنای حسن و قبح است؛ اشاعره مدعی‌اند عقل بدون حکم شارع ادراک نمی‌کند و عدلیه گویند عقل ادراک این معنا را دارد. «۸»

تنبیه: یک فعل گاه به هر سه معنا حَسَن و قبیح است مثل تعلم و حلم که هم کمال نفس هم ملائم نفس و هم ماینبغی فعله است. «۹»

گاه یک فعل فقط به یک معنا حسن است و طبق دو معنای دیگر یا قبیح یا متصف به حسن نمی‌شود مثل غناء که به معنای ملائم نفس می‌باشد ولی کمال نفس و ماینبغی فعله نیست البته کمال صوت می‌باشد و یا تدخین و استعمال مسکرات. «۱۰»

٢- واقعية الحسن و القبح فى معانيه و رأى الأشاعرة:

«١»

إن الحسن بالمعنى الأول أي الكمال- و كذا مقابله أي القبح- أمر واقعي خارجي لا يختلف باختلاف الأنظار و الأذواق، و لا يتوقف على وجود من يدركه و يعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الأخيرين.

«٢»

و هذا ما يحتاج إلى التوضيح و التفصيل، فنقول:

١- أما الحسن بمعنى «الملاءمة»- و كذا ما يقابله- فليس له في نفسه بإزاء في الخارج يحاذيه و يحكي عنه، و إن كان منشؤه قد يكون أمرا خارجيا، كاللون و الرائحة و الطعم و تناسق الأجزاء، و نحو ذلك.

«٣»

بل حسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فإن الإنسان هو الذي يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشيء ملائما لنفسه، فيكون حسنا عنده، أو غير ملائم فيكون قبيحا عنده. فإذا اختلفت الأذواق في الشيء كان حسنا عند قوم قبيحا عند آخرين. و اذا اتفقوا في ذوق عام كان ذلك الشيء حسنا عندهم جميعا، أو قبيحا كذلك.

«٤»

و الحاصل: أن الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للأشياء كالكمال، و ليس واقعية هذه الصفة إلا إدراك الإنسان و ذوقه، فلو لم يوجد إنسان يتذوق و لا من يشبهه في ذوقه لم تكن للأشياء في حد أنفسها حسن بمعنى الملاءمة.

«٥»

و هذا مثل ما يعتقده الرأي الحديث في الألوان، إذ يقال: إنها لا واقع لها بل هي تحصل من انعكاسات أطياف الضوء على الأجسام، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الموجود

حقيقة أجسام فيها صفات حقيقية هي منشأ لانعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، و ليس كل واحد من الألوان إلا طيفا أو أطيافا فأكثر تركبت.

و هكذا نقول في حسن الأشياء و جمالها بمعنى الملاءمة، و الشيء الواقعي فيها ما هو منشأ الملاءمة في الأشياء- كالطعم و الرائحة و نحوهما- الذي هو كالصفة في الجسم، إذ تكون منشأ لانعكاس أطياف الضوء.

«۶»

كما أن نفس اللذة و الألم أيضا أمران واقعيان، و لكن ليسا هما الحسن و القبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء، و اللذة و الألم من صفات النفس المدركة للحسن و القبح.

«۷»

۲- و أما الحسن بمعنى «ما ينبغي أن يفعل عند العقل» فكذلك ليس له واقعية إلا إدراك العقلاء، أو فقل: تطابق آراء العقلاء. و الكلام فيه كالكلام في الحسن بمعنى الملاءمة. و سيأتي تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح و الذم أو إدراك العقل للحسن و القبح.

«۸»

و على هذا، فإن كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن و القبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح. و لكن هذا بعيد عن أقوالهم، لأنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال و قبحها بعد حكم الشارع، فإنه يعلم منه أنه ليس غرضهم ذلك، لأن حكم الشارع لا يجعل لهما واقعية و خارجية. كيف! و قد رتبوا على ذلك بأن وجوب المعرفة و الطاعة ليس بعقلي بل شرعي. و إن كان غرضهم إنكار إدراك العقل- كما هو الظاهر من أقوالهم- فسيأتي تحقيق الحق فيه و أنهم ليسوا على صواب في ذلك.

نمودار:

۲. واقعی‌بودن معانی حسن و قبح و نظر اشاعره

۱. حسن و قبح به معنای اول: (کمال و نقص) حسن و قبح به این معنا مثل «العلم حسن» و «الجهل قبیح» امری واقعی و خارجی است و با اختلاف انظار تفاوت نمی‌کند و حتی متوقف بر وجود مدرِک آن نیست ولو کسی در خارج نباشد حسن و قبح وجود دارد بر خلاف دو معنای دیگر. «۱»

۲. حسن و قبح به معنای دوم: ملائمت و منافرت نفس (لذت و الم نفس): این نوع از معنا امر انتزاعی است که خود حسن و قبح مابازاء خارجی ندارد که از آن حکایت کند ولی منشأ انتزاع مثل تمامی امور انتزاعی در خارج وجود دارد. مثل رنگ و طعم و ... «۲»

در این معنا درک حسن و قبح متوقف بر وجود ذوق عام یا خاص است چرا که انسان به سبب مذاق امری را ملائم یا منافر می‌داند لذا اگر اذواق مختلف شود حسن هم در نزد اقوام مختلف است و اگر اذواق متفق شوند حسن هم متحد می‌شود. «۳»

این معنا امر واقعی نیست بلکه متوقف بر وجود ادارک و ذوق انسان است و اگر انسانی نباشد اشیاء فی حد نفسه حسنی ندارند.«۴»

نکته اول: این کلام ما مثل نظر جدید در مورد رنگ اشیاء است که می‌گویند رنگ واقعیت خارجی ندارد بلکه رنگ از انعکاس اشعه نوری بر اجسام ایجاد شود لذا در تاریکی نوری نیست بلکه موجود حقیقی اجسام‌اند که منشأ انعکاس نور می‌باشند مانند حسن به معنای ملائمت که شیء واقعی منشأ ملائمت است. «۵»

نکته دوم: باید توجه داشت که نفس لذت و الم امر واقعی است که صفت مدرک نفس‌اند و آندو حسن و قبیح نیستند بلکه حسن و قبیح صفت انتزاعی از خارج است به عبارتی دیگرخود انسان در خارج موجود است و لذت و الم را در خارج دارد و آن جسم و شیء در خارج هست و آن مزه یا طعم را در خارج دارد. اما ملائمت آن مزه با نفس یا ناملایمت او تابع ادراکات و سلیقه‌ها است و واقعیت خارجی ندارد و لذا به اختلاف سلیقه‌ها مختلف می‌شود و اگر یک امر خارجی باشد نباید به اختلاف سلیقه‌ها مختلف شود. «۶»

۳. مدح و ذم: این معنا نیز واقعیت خارجی ندارد مگر ادراک عقلاء و تطابق انظار آن‌ها مانند آنچه در معنای دوم گفته شد البته این معنای حسن و قبح امر اعتباری می‌باشد. «۷»

مراد اشاعره از انکار حسن و قبح عقلی در معنای سوم چیست؟

احتمال اول: مراد انکار امر واقعی بودن باشد.

احتمال دوم: عقل ما نمی‌تواند حسن و قبح اشیاء را ادراک کند بلکه متوقف بر امر شارع است بر خلاف نظر عدلیه.

اگر مراد احتمال اول باشد نظر اشاعره صحیح است ولی به نظر می‌رسد این مراد آنها نیست به دو دلیل:

دلیل اول: اشاعره بعد از حکم شارع برای افعال حسن و قبح قائلند در حالی که حکم شارع باعث واقعی شدن حسن و قبح نیست که فهمیده شود غرض اشاعره انکار واقعی بودن حسن و قبح نیست.

دلیل دوم: اشاعره بر این گفتار این مطلب را مترتب نموده‌اند که وجوب معرفت و اطاعت خدا یک وجوب شرعی است نه عقلی که فهمیده می‌شود مرادشان عدم ادارک عقل نسبت به حسن و قبح است و الا باید وجوب عقلی نتیجه گرفته می‌شد نه شرعی. «۸»

۳- العقل العملی و النظری:

«۱»

إن المراد من العقل- إذ يقولون: إن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن و القبح- هو «العقل العملي» في مقابل «العقل النظري».

«۲»

و ليس الاختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرك- بالفتح- مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل- مثل حسن العدل و قبح الظلم- فيسمى إدراكه «عقلا عمليا». و إن كان المدرك مما ينبغي أن يعلم- مثل قولهم: «الكل أعظم من الجزء» الذي لا علاقة له بالعمل- فيسمى إدراكه «عقلا نظريا».

«۳»

و معنى حكم العقل- على هذا- ليس إلا إدراك أن الشيء مما ينبغي أن يفعل أو يترك. و ليس للعقل إنشاء بعث و زجر و لا أمر و نهي إلا بمعنى أن هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أي يكون سببا لحدوث الإرادة في نفسه للعمل و فعل ما ينبغي.

إذا، المراد من الأحكام العقلية هي مدركات العقل العملي و آراؤه.

«۴»

و من هنا تعرف[۱۵۵] المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الأول، إن المراد به هو العقل النظري، لأن الكمال و النقص مما ينبغي أن يعلم، لا مما ينبغي أن يعمل. نعم، إذا أدرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فإنه يدرك معه أنه ينبغي فعله أو تركه، فيستعين العقل العملي بالعقل النظري.

أو فقل: يحصل العقل العملي فعلا بعد حصول العقل النظري.

«۵»

---

[۱۵۵] (۱) في ط ۲ زيادة:« أن» و على فرض إثبات هذه لا بد من حذف« إن المراد به» في السطر الآتي.

و كذا المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الثاني هو العقل النظري، لأن الملاءمة و عدمها أو المصلحة و المفسدة مما ينبغي أن يعلم، و يستتبع ذلك إدراك أنه ينبغي الفعل أو الترك على طبق ما علم.

«۶»

و من العجيب! ما جاء في جامع السعادات (ج ۱ ص ۵۹ المطبوع بالنجف سنة ۱۳۶۸) إذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعة: «إن مطلق الإدراك و الإرشاد إنما هو من العقل النظري فهو بمنزلة المشير الناصح، و العقل العملي بمنزلة المنفذ لإشاراته».

«۷»

و هذا منه خروج عن الاصطلاح. و ما ندري ما يقصد من «العقل العملي» إذا كان الإرشاد و النصح للعقل النظري؟ و ليس هناك عقلان في الحقيقة كما قدمنا، بل هو عقل واحد، و لكن الاختلاف في مدركاته و متعلقاته، و للتمييز بين الموارد يسمى تارة عمليا و اخرى نظريا. و كأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم و الإرادة للعمل. و تسمية الإرادة عقلا وضع جديد في اللغة.

نمودار:

۳. عقل عملی و نظری

مراد از عقل که مدرک حسن و قبح به معنای سوم است عقلی عملی است نه عقل نظری.«۱»

۱. تفاوت عقلی عملی و نظری: تفاوت این دو در مدرکات آن‌ها می‌باشد، اگر مدرک عقل ما ینبغی ان یعمل او لایعمل باشد مثل «حسن عدل و قبح ظلم» عقلی عملی می‌شود و اگر مدرک ماینبغی ان یعلم باشد عمل نظری می‌شود مثل «الکل اعظم من الجزء». «۲»

۲. مراد از حکم عقل: مراد از حکم عقل به معنای ادراکات عقلی است که ینبغی ان یفعل او یترک نه اینکه عقل مانند شارع انشاء بعث و زجر و امر و نهی داشته باشد که این ادراک داعویت به عمل دارد؛ یعنی سبب حدوث اراده در نفس برای عمل است؛ لذا مراد از احکام عقلی مدرکات عقل و آراء اوست. «۳»

۳. مراد از عقل در معانی دیگر

به معنای اول: (کمال و نقص) مراد از عقل، عقل نظری است؛ زیرا کمال و نقص ماینبغی ان‌یعلم است نه ماینبغی ان‌یعمل البته این ادارک عقل نظری منشأ ادارک عقل عملی است. «۴»

به معنای دوم: مراد از عقل، عقل نظری است؛ زیرا ملائمت و منافرت و مصلحت و مفسده ماینبغی ان‌یعلم است نه ماینبغی ان‌یعمل البته این ادارک عقل نظری منشأ ادارک عقل عملی است. «۵»

۴. تنبیه: جناب مولی مهدی نراقی صاحب جامع السعادات در رابطه با عقل عملی و نظری گفتاری دارد که می‌فرماید: ابن سینا گفته است انسان فضائل و رذائل اعمال را به کمک عقل عملی ادراک می‌کند. سپس مرحوم نراقی در رد این سخن می‌فرماید: تمام ادراکات از عقل نظری است. که ما ینبغی ان یعلم ما ینبغی ان یفعل او یترک را ادراک می‌کند. و به عبارت دیگر: عقل نظری است که هم ادراک می‌کند امور نظری را و هم امور عملی را. و اما عقل عملی شأنش ادراک و تشخیص نیست بلکه شأن او اجراء و بکار بستن است. «۶»

نقد: اینکه ایشان فرموده شأن عقلی عملی اجرای مدرکات عقل نظری است خروج از اصطلاح است؛ زیرا یک عقل بیش نیست که تفاوت در مدرّک است، گویا ایشان از عقل عملی چیزی دیگر را فهمیده که همان اراده و تصمیم عمل است که نامیدن اراده به عقل عملی اصطلاح جدید است. «۷»

۴- اسباب حكم العقل العملى بالحسن و القبح

«۱»

إن الإنسان إذ يدرك أن الشيء ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغي فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الإدراك جزافا و اعتباطا- و هذا شأن كل ممكن حادث- بل لا بد له من سبب. و سببه بالاستقراء أحد امور خمسة نذكرها هنا، لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين و التقبيح العقليين، فنقول:

«۲»

الأول: أن يدرك أن هذا الشيء كمال للنفس أو نقص لها، فإن إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه- كما تقدم قريبا- تحصيلا لذلك الكمال أو دفعا لذلك النقص.

«۳»

الثاني: أن يدرك ملائمة الشيء للنفس أو عدمها إما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلا للمصلحة أو دفعا للمفسدة.

«۴»

و كل من هذين الإدراكين- أعني إدراك الكمال أو النقص، و إدراك الملاءمة أو عدمها- يكون على نحوين:

۱- أن يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصة، فيكون حكم الإنسان بالحسن و القبح بدافع المصلحة الشخصية. و هذا الإدراك لا يكون بقوة العقل، لأن العقل شأنه إدراك الامور الكلية لا الامور الجزئية، بل إنما يكون إدراك الامور الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال، و إن كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحا أو ذما لفاعله، و لكن هذا المدح أو الذم لا ينبغي أن يسمى عقليا، بل قد يسمى- بالتعبير الحديث- عاطفيا، لأن سببه تحكيم العاطفة الشخصية، و لا بأس بهذا التعبير.

«۵»

٢ـ أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل لكونه كمالا للنفس كالعلم و الشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام و بقاء النوع الإنساني. فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء.

و كذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصا للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك و يستتبع ذما من جميع العقلاء. فهذا المدح و الذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين، فإنه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع.

«٦»

و هو معنى الحسن و القبح العقليين الذي هو محل النفي و الإثبات.

و تسمى هذه الأحكام العقلية العامة «الآراء المحمودة» و «التأديبات الصلاحية». و هي من قسم القضايا المشهورات التي هي قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس و منهم الأشاعرة كما سيأتي في دليلهم. و قد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من «المنطق» في مبادي القياسات، فراجع[١٥٦].

و من هنا يتضح لكم جيدا أن العدلية إذ يقولون بالحسن و القبح العقليين يريدون أن الحسن و القبح من الآراء المحمودة و القضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية و هي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

«٧»

و القضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي أن واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم أن فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنى قبح الظلم و الجهل أن فاعله مذموم لديهم[١٥٧].

و يكفينا شاهدا على ما نقول ـ من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها إلا الشهرة و أنها ليست من قسم الضروريات ـ ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الإشارات: «و منها الآراء

---

[١٥٦] (١) راجع المنطق للمؤلف قدس سره: ص ٣٤٤.

[١٥٧] (١)(*) و لا ينافي هذا أن العلم حسن من جهة اخرى و هي جهة كونه كمالا للنفس، و الجهل قبيح لكونه نقصانا.

المسماة بالمحمودة، و ربما خصصناها باسم الشهرة، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة، و هي آراء لو خلي الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤدب بقبول قضاياها و الاعتراف بها ... لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح، و أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه ...» و هكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسي[١٥٨].

«٨»

الثالث: و من أسباب الحكم بالحسن و القبح «الخلق الإنساني» الموجود في كل إنسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم و الشجاعة، فإن وجود هذا الخلق يكون سببا لإدراك أن أفعال الكرم- مثلا- مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها، و أفعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها.

«٩»

و هذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة و لا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

«١٠»

و إذا كان هذا الخلق عاما بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن و القبح مشهورا بينهم تتطابق عليه آراؤهم. و لكن إنما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح و الذم. و يجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن «الخلقيات» في المنطق (ج ٣ ص ٢٠)[١٥٩] لتعرف توجيه قضاء الخلق الإنساني بهذه المشهورات.

«١١»

الرابع: و من أسباب الحكم بالحسن و القبح «الانفعال النفساني» نحو الرقة و الرحمة و الشفقة و الحياء و الأنفة و الحمية و الغيرة ... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها إنسان غالبا.

فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة و العطف، و الجمهور يمدح من يعين الضعفاء و المرضى و يعنى برعاية الأيتام و المجانين بل الحيوانات، لأنه مقتضى الرحمة و

---

[١٥٨] (٢) راجع الإشارات: الجزء الأول في علم المنطق ص ٢١٩.

[١٥٩] (١) الصفحة ٣٤٤ من طبعتنا الحديثة.

الشفقة. ويحكم بقبح كشف العورة و الكلام البذيء، لأنه مقتضى الحياء. و يمدح المدافع عن الأهل و العشيرة و الوطن و الامة، لأنه مقتضى الغيرة و الحمية ... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة بين الناس.

«١٢»

و لكن هذا الحسن و القبح لا يعدان حسنا و قبحا عقليين، بل ينبغي أن يسميا عاطفيين أو انفعاليين. و تسمى القضايا هذه عند المنطقيين ب «الانفعاليات».

«١٣»

و لأجل هذا لا يدخل هذا الحسن و القبح في محل النزاع مع الأشاعرة، و لا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور في هذه الأحكام، لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات، بل يستحيل وجودها فيه، لأنها من صفات الممكن. و إنما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن و القبح في الآراء المحمودة و التأديبات الصلاحية- على ما سيأتي- فباعتبار أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء و لكن لا يجب أن يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. و لا نقول: إن الشارع يتابع الناس في أحكامهم متابعة مطلقة.

«١۴»

الخامس: و من الأسباب «العادة عند الناس» كاعتيادهم احترام القادم- مثلا- بالقيام له، و احترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم و إطعام الضيف.

و العادات العامة كثيرة و متنوعة، فقد تكون العادة تختص بأهل بلد أو قطر أو امة، و قد تعم جميع الناس في جميع العصور أو في عصر، فتختلف لأجل ذلك القضايا التي يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

و كما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية، أو سيئة قبيحة من إحدى هذه النواحي؛ فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها و يذمون الحليق إذا اعتادوا إرسالها و تراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد أنهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقا.

«١٥»

و هذا الحسن و القبح أيضا ليسا عقليين، بل ينبغي أن يسميا «عاديين» لأن منشأهما العادة. و تسمى القضايا فيهما في عرف المناطقة «العاديات».

و لذا لا يدخل أيضا هذا الحسن و القبح في محل النزاع. و لا نقول نحن أيضا بلزوم متابعة الشارع للناس في أحكامهم هذه، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أي بدافع العادة.

«١٦»

نعم، بعض العادات قد تكون موضوعا لحكم الشارع، مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة[١٦٠] أي اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. و لكن هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأن مخالفة الناس في زيهم على وجه يثير فيهم السخرية و الاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعا. و هذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

«١٧»

فتحصل من جميع ما ذكرنا ـ و قد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفا تاما ـ أنه ليس كل حسن و قبح بالمعنى الثالث موضعا للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلي و ما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلي أيضا من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية، فإن الأحكام العقلية الناشئة من هذه الأسباب هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، و هي التي ندعي فيها أن الشارع لا بد أن يتابعهم في حكمهم. و بهذا تعرف ما وقع من الخلط في كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

---

[١٦٠] (١) راجع الوسائل: ج ٣ ص ٣٥٤، الباب ١٢ من أبواب أحكام الملابس.

نمودار:

۴. اسباب حکم عقل عملی

ادراک حسن عمل و مدح فاعل و یا قبح و ذم فاعل نیاز به سبب دارد که از پنج سبب می‌توان نام برد «۱»

۱. درک کمال و نقص آن شیء: درک کمال و نقص شیء موجب حکم عقل به حسن فعل یا قبح آن می‌گردد به جهت تحصیل آن کمال و دفع نقص. «۲»

۲. درک ملائمه و منافرت و مصلحت و مفسدة آن شیء: درک ملائمت چیزی با نفس یا منافرت آن و مصلحت و مفسده آن نیز موجب حکم عقل به حسن فعل یا قبح آن می‌گردد. «۳»

این دو صور

ادراک امر جزئی: این ادراک حسن و قبح به انگیزه مصلحت شخصی است که این درک با قوة عقل نیست؛ زیرا شأن عقل درک امر کلی است بلکه با قوه حس یا وهم یا خیال درک می‌شود، در اصطلاح به این امور ولو حسن و قبح دارند « امر عاطفی» گویند.«۴»

ادراک امر کلی: انسان به صورت کلی درک می‌کند که مثل علم کمال است لذا فعل آن حسن است یا مثل حسن عدل مصلحت نوعی دارد که برای بقاء نوع انسانی لازم است که این درک کلی توسط عقل است و موجب مدح جمیع عقلاء است، همین‌طور در ناحیه قبح. «۵»

این حسن و قبح به صورت کلی محل خلاف است همان‌طور که در منطق گفته شد از آراء محموده و قسمی از مشهورات است نه ضروریات؛ عدلیه نیز که قائل به حسن و قبح عقلی هستند همین را اراده کرده‌اند که حسن و قبح از قضایای مشهور و تأدیبات صلاحی است که آراء عقلاء بر آن اتفاق دارند. «۶»

این قضایا واقعیت خارجی جزء این تطابق آراء ندارد لذا حسن علم و عدل به این معناست که فاعلش نزد عقلاء ممدوح است شاهد بر گفتار کلام ابن‌سینا در کتاب منطق اشارات است که بر همین کلام اذعان می‌نماید. «۷»

۳. خلق انسانی:

۴. انفعال نفسانی:

۵.عادت نزد مردم:

نتیجه:

سوم: خلق انسانی که در هر انسانی وجود دارد با اختلاف انواع انسان‌ها، مثل خلق کرم و ... که این اخلاق سبب ادراک سزاواری انجام و یا ترک آن است و به تبع مدح و ذمّ «۸»

به انگیزه خلق موجود: داخل در محل نزاع نیست.«۹»

به جهت خلق عام بین جمیع عقلاء: این حسن و قبح مشهور بین جمیع است و به خاطر کمال نفس و مصلحت عام که موجب مدح و ذم است، داخل در محل نزاع می‌باشد.

برای توضیح بیش‌تر به بحث «خلقیات» منطق مراجعه گردد تا توجیه حکم کردن خلق انسانی به این مشهورات معلوم گردد. «۱۰»

چهارم: انفعال نفسانی

مثل دلسوزی و مهربانی و حیاء و.... که با این انفعالات معمولا حکم به قبح آزار و اذیت حیوان می‌کنند یا مدح کسی که به ضعفاء کمک می‌کنند و...

این حسن و قبح از حسن و قبح عقلی شمرده نمی‌شود بلکه سزاوار است به عاطفی یا انفعالی نامیده شود و در منطق به قضایای «انفعالییات» نامیده شود. «۱۲»

این قضایا داخل در محل نزاع اشاعره نیست و شارع هم لازم نیست از این حکم تبعیت نماید؛ زیرا شارع انفعال ندارد بلکه محال است که صفات ممکنات در شارع باشد؛ اینکه در صورت سابق «آراء محموده و تأدیبات صلاحی» حکم به ملازمه کردیم بدین خاطر است که شارع من العقلاء بلکه رئیس العقلاء و خالق عقل است ولی در این فرض واجب نیست بما هم عاطفیون حکم نماید و تبعیت شارع از همه احکام مردم لازم نیست. «۱۳»

پنجم: عادت نزد مردم

مثل عادت مردم به احترام با بلند شدن و احترام میهمان با طعام که کسی را که محافظ این عادات است مدح می‌کنند و ذم مستخف این عادات « شرعی و عقلی و عرفی» دارند.

این حسن و قبح داخل عقلی نامیده نمی‌شود بلکه در عرف منطق «عادیات» نامیده شود و لذا محل نزاع نیست و تبعیت شارع از همه احکام مردم لازم نیست.«۱۵»

استدراک: بعضی از عادات موضوع حکم شارع می‌باشند مثل حرمت لباس شهرت، که این حکم به جهت متابعت حکم مردم نیست بلکه بخاطر این است که این مخالفت باعث سخره و اشمئزازی است که موجب مفسده است و این با محل بحث تفاوت می‌کند. «۱۶»

نتیجه: هر حسن و قبحی به معنای سوم(مدح و ذم) مورد نزاع اشاعره نیست بلکه در سه صورت «۱۷»

۱. سبب حسن و قبح ادراک کمال و نقص به نحو کلی باشد.

۲. سبب حسن و قبح ادراک ملائمت و عدم ملائمت به نحو کلی یا مصلحت و مفسده نوعیه باشد.

۱. قضایای مشهور «آراء محموده و تأدیبات صلاحی».

۲. خلق انسانی «خلقیات».

٥- معنى الحسن و القبح الذاتيين

«١»

إن الحسن و القبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلى ثلاثة أقسام:

١ـ ما هو «علة» للحسن و القبح. و يسمى الحسن و القبح فيه ب «الذاتيين» مثل العدل و الظلم و العلم و الجهل، فإن العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسنا أبدا، أي أنه متى ما صدق عنوان «العدل» فإنه لا بد أن يمدح عليه فاعله عند العقلاء و يعد عندهم محسنا. و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحا، أي أنه متى ما صدق عنوان «الظلم» فإن فاعله مذموم عندهم و يعد مسيئا.

«٢»

٢ـ ما هو «مقتض» لهما، و يسمى الحسن و القبح فيه ب «العرضيين» مثل تعظيم الصديق و تحقيره، فإن تعظيم الصديق لو خلي و نفسه فهو حسن ممدوح عليه، و تحقيره كذلك قبيح لو خلي و نفسه. و لكن تعظيم الصديق بعنوان أنه تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحا مذموما، كما إذا كان سببا لظلم ثالث. بخلاف العدل، فإنه يستحيل أن يكون قبيحا مع بقاء صدق عنوان «العدل». كذلك تحقير الصديق بعنوان أنه تحقير له يجوز أن يكون حسنا ممدوحا عليه، كما إذا كان سببا لنجاته. و لكن يستحيل أن يكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان «الظلم».

«٣»

٣ـ ما لا علية له و لا اقتضاء فيه في نفسه للحسن و القبح أصلا، و إنما قد يتصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، و قد يتصف بالقبح اخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم، و قد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسنا و لا قبيحا، كالضرب مثلا، فإنه حسن للتأديب و قبيح للتشفي، و لا حسن و لا قبيح، كضرب غير ذي الروح.

«٤»

و معنى كون الحسن أو القبح ذاتيا: أن العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه و في حد ذاته يكون محكوما به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطة في اتصافه بأحدهما.

«۵»

و معنى كونه مقتضيا لأحدهما: أن العنوان ليس في حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، و لكنه لو خلي و طبعه كان داخلا تحت العنوان الحسن أو القبيح. أ لا ترى أن تعظيم الصديق لو خلي و نفسه يدخل تحت عنوان «العدل» الذي هو حسن في ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعية عامة. أما لو كان سببا لهلاك نفس محترمة كان قبيحا، لأنه يدخل حينئذ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان «الظلم» و لا يخرج عن عنوان كونه تعظيما للصديق.

و كذلك يقال في تحقير الصديق، فإنه لو خلي و نفسه يدخل تحت عنوان «الظلم» الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة. فلو كان سببا لنجاة نفس محترمة كان حسنا، لأنه يدخل حينئذ تحت عنوان «العدل» و لا يخرج عن عنوان كونه تحقيرا للصديق.

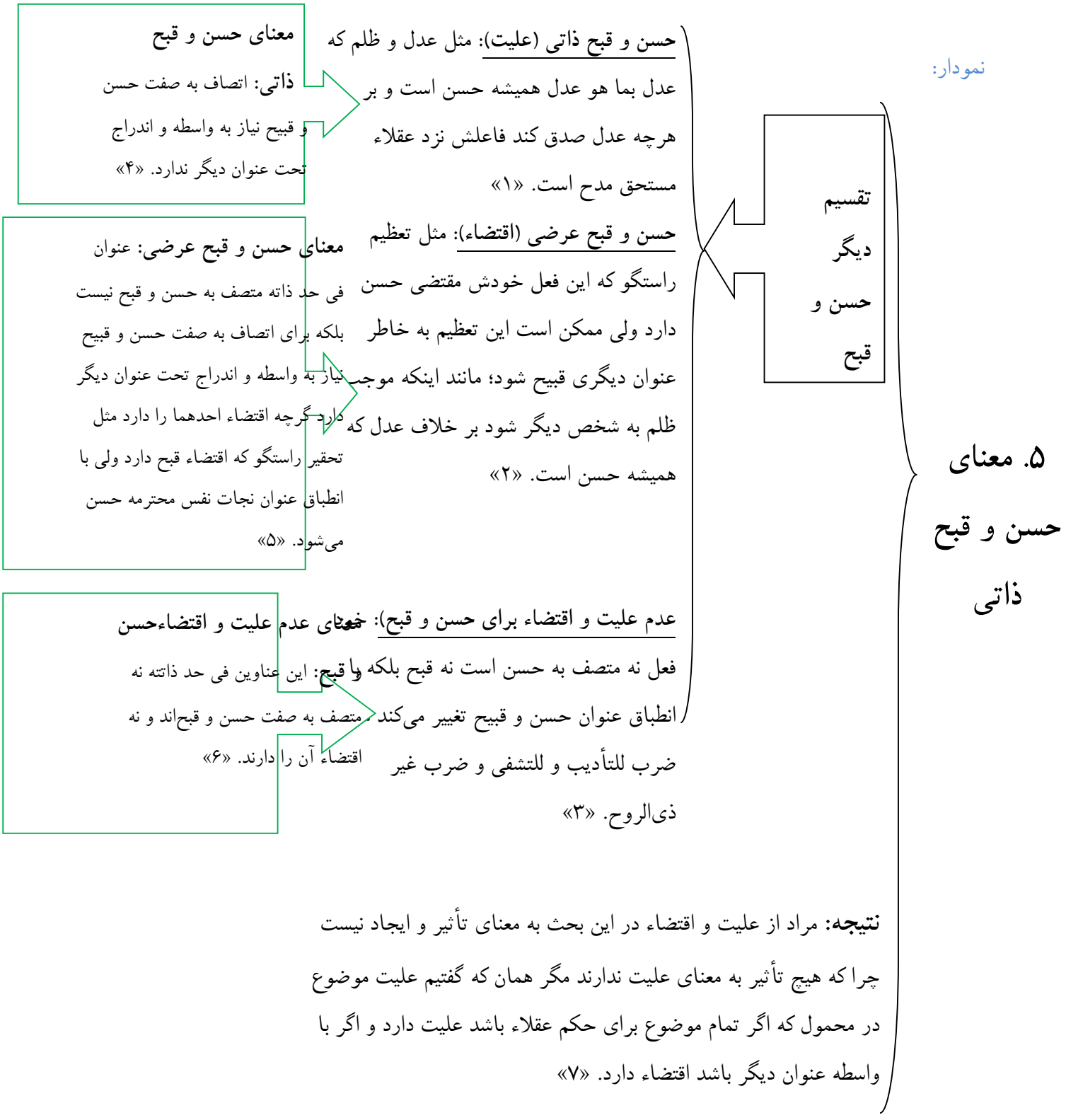
«۶»

و أما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت و أنفسها داخلة تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لا تكون لها علية و لا اقتضاء.

«۷»

و على هذا يتضح معنى العلية و الاقتضاء هنا، فإن المراد من العلية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. و المراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلي و طبعه يكون داخلا فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. و ليس المراد من العلية و الاقتضاء ما هو معروف من معناهما أنه بمعنى التأثير و الإيجاد، فإنه من البديهي أنه لا علية و لا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء إلا من باب علية الموضوع لمحموله.

نمودار:



نتیجه: مراد از علیت و اقتضاء در این بحث به معنای تأثیر و ایجاد نیست چرا که هیچ تأثیر به معنای علیت ندارند مگر همان که گفتیم علیت موضوع در محمول که اگر تمام موضوع برای حکم عقلاء باشد علیت دارد و اگر با واسطه عنوان دیگر باشد اقتضاء دارد. «۷»

۶- أدلة الطرفين[۱۶۱]:

«۱»

بتقديم الامور السابقة نستطيع أن نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة، لنعطي الحكم العادل لأحدهما و نأخذ النتيجة المطلوبة. و نحن نبحث عن ذلك في عدة مواد، فنقول:

۱ـ إنا ذكرنا أن قضية الحسن و القبح من القضايا المشهورات، و أشرنا إلى ما كنتم درستموه في الجزء الثالث من المنطق من أن المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. و منه نعرف المغالطة في دليل الأشاعرةـ و هو أهم أدلتهمـ إذ يقولون:

«۲»

لو كانت قضية الحسن و القبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية و بين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. و لكن الفرق موجود قطعا، إذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الأول.

«۳»

و هذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثني فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم.

«۴»

و الجواب عنه: أن المقدمة الاولىـ و هي الجملة الشرطيةـ ممنوعة، و منعها يعلم مما تقدم آنفا، لأن قضية الحسن و القبحـ كما قلناـ من المشهورات، و قضية «أن الكل أعظم من الجزء» من الأوليات اليقينيات، فلا ملازمة بينهما و ليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الاولى مما يحكم به العقل ألا يكون فرق بينهما و بين القضية الثانية.

---

[۱۶۱] (۱) إن شئت الوقوف على مصادر الأدلة و تفاصيلها راجع المستصفى للغزالي: ج ۱ ص ۵۵، و شرح التجريد للقوشچي: ص ۳۳۷، و كشف المراد للعلامة الحلي: ص ۳۰۲، و القوانين المحكمة للمحقق القمي: ج ۲ ص ۸، و مطارح الأنظار تقرير أبحاث الشيخ الأعظم الأنصاري: ص ۲۳۰.

و ينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه و بين الأوليات، ليكون أكثر وضوحا بطلان قياس إحداهما على الاخرى.

«۵»

و الفارق من وجوه ثلاثة:

الأول: أن الحاكم في قضايا التأديبات العقل العملي، و الحاكم في الأوليات العقل النظري.

الثاني: أن القضية التأديبية لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء، و الأوليات لها واقع خارجي.

الثالث: أن القضية التأديبية لا يجب أن يحكم بها كل عاقل لو خلي و نفسه و لم يتأدب بقبولها و الاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس علىما نقلناه من عبارته فيما سبق في الأمر الثاني[۱۶۲]. و ليس كذلك القضية الأولية التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فإنه لا بد ألا يشذ عاقل في الحكم بها لأول وهلة.

«۶»

۲ـ و من أدلتهم على إنكار الحسن و القبح العقليين أن قالوا: إنه لو كان ذلك عقليا لما اختلف حسن الأشياء و قبحها باختلاف الوجوه و الاعتبارات، كالصدق إذ يكون مرة ممدوحا عليه و اخرى مذموما عليه إذا كان فيه ضرر كبير، و كذلك الكذب بالعكس يكون مذموما عليه و ممدوحا عليه اذا كان فيه نفع كبير. كالضرب و القيام و القعود و نحوها مما يختلف حسنه و قبحه.

«۷»

و الجواب عن هذا الدليل و أشباهه يظهر مما ذكرناه من أن حسن الأشياء و قبحها على أنحاء ثلاثة، فما كان ذاتيا لا يقع فيه اختلاف، فإن العدل بما هو عدل لا يكون قبيحا أبدا، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسنا أبدا، أي أنه ما دام عنوان «العدل» صادقا فهو ممدوح، و ما دام عنوان «الظلم» صادقا فهو مذموم. و أما ما كان عرضيا فإنه يختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلا الصدق إن دخل تحت

---

[۱۶۲] (۱) راجع ص ۲۸۱.

عنوان «العدل» كان ممدوحا، و إن دخل تحت عنوان «الظلم» كان قبيحا. و كذلك الكذب و ما ذكر من الأمثلة.

و الخلاصة: أن العدلية لا يقولون بأن جميع الأشياء لا بد أن تتصف بالحسن أبدا أو بالقبح أبدا، حتى يلزم ما ذكر من الإشكال.

«٨»

٣ـ و قد استدل العدلية على مذهبهم بما خلاصته:

إنه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان و قبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فإن ذلك يدركه حتى منكر الشرائع.

«٩»

و اجيب عنه بأن الحسن و القبح في ذلك بمعنى الملاءمة و المنافرة أو بمعنى صفة الكمال و النقص، و هو مسلم لا نزاع فيه. و أما بالمعنى المتنازع فيه فإنا لا نسلم جزم العقلاء به.

«١٠»

و نحن نقول: إن من يدعي ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان و قبح الظلم يدعي ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان و ذمهم لفاعل الظلم.

و لا شك في أن هذا المدح و الذم من العقلاء ضروريان، لتواتره عن جميع الناس، و منكره مكابر. و الذي يدفع العقلاء لهذاـ كما قدمناـ شعورهم بأن العدل كمال للعادل و ملاءمته لمصلحة النوع الإنساني و بقائه، و شعورهم بنقص الظلم و منافرته لمصلحة النوع الإنساني و بقائه.

«١١»

٤ـ و استدل العدلية أيضا بأن الحسن و القبح لو كانا لا يثبتان إلا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلا حتى من طريق الشرع.

و قد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتي:

إن الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسنا إلا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه، و إذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحا إلا إذا ذم الفاعل عليه، و من أين تعرف أنه يجب أن يمدح الشارع فاعل المأمور به و يذم فاعل المنهي عنه؟ إلا إذا كان ذلك واجبا عقلا، فتوقف حسن المأمور به و قبح المنهي عنه على حكم العقل، و هو المطلوب.

ثم لو ثبت أن الشارع مدح فاعل المأمور به و ذم فاعل المنهي عنه و المفروض أن مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، فمن أين نعرف أنه صادق في مدحه و ذمه إلا إذا ثبت أن الكذب قبيح عقلا يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن و القبح شرعا على ثبوتهما عقلا، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا.

«١٢»

و قد أجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بأنه يكفي في كون الشيء حسنا أن يتعلق به الأمر، و في كونه قبيحا ان يتعلق به النهي، و الأمر و النهي- حسب الفرض- ثابتان وجدانا. و لا حاجة إلى فرض ثبوت مدح و ذم من الشارع.

«١٣»

و هذا الكلام- في الحقيقة- يرجع إلى أصل النزاع في معنى الحسن و القبح، فيكون الدليل و جوابه صرف دعوى و مصادرة على المطلوب، لأن المستدل يرجع قوله إلى أنه يجب المدح و الذم عقلا، لأنهما واجبان في اتصاف الشيء بالحسن و القبح. و المجيب يرجع قوله إلى أنهما لا يجبان عقلا لأنهما غير واجبين في الحسن و القبح.

«١۴»

و الأحسن تصوير الدليل على وجه آخر، فنقول:

إنه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر و النواهي الشرعية، و كذلك وجوب المعرفة. و هذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لا بد أن يثبت بأمر من الشارع. فننقل الكلام إلى هذا الأمر، فنقول لهم: من أين تجب طاعة هذا الأمر؟ فإن كان

هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، و إن كان شرعيا أيضا فلا بد له من أمر و لا بد له من طاعة فننقل الكلام إليه ...

و هكذا نمضي إلى غير النهاية، و لا نقف حتى ننتهي إلى طاعة وجوبها عقلي لا تتوقف على أمر الشارع، و هو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين و التقبيح العقليين، و لو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها، لأنا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل إلى غير النهاية.

و النتيجة: أن ثبوت الحسن و القبح شرعا يتوقف على ثبوتهما عقلا.

۶. ادله طرفین

نمودار:

استدلال عدلیه

استدلال

۱. استدلال به قیاس استثنائی با استثناء نقیض تالی و نتیجه نقیض مقدم.«۳»

مقدم و تالی: اگر قضیه حسن و قبح عقلی باشد نباید بین حکم در حسن و قبح و حکم در مثل «الکل اعظم من الجزء» تفاوتی باشد.

استثناء تالی: در حالی که بین این دو تفاوت است چرا که در حکم اول اختلاف است و در حکم دوم اختلافی نیست.

نتیجه نقیض مقدم: پس قضیه حسن و قبح عقلی نیست. «۲»

نقد استدلال

مقدمه جواب: در گذشته بیان کردیم که قضیه حسن و قبح از قضایای مشهورات است و مشهورات در مقابل ضروریات هستند. «۱»،

جواب: این قضیه شرطیه را قبول نداریم که بین این دو قضیه نباید فرقی باشد بلکه بین دو قضیه فرق است و این فرق باعث نمی‌شود قضیه حسن و قبح عقلی نباشد؛ قضیه اول از مشهورات است و قضیه دوم از اولیات و یقینیات لذا بین این دو ملازمه نیست و مانعی نیست که حکم عقلی اختلافی باشد. «۴»

وجوه فرق مشهورات و اولیات

۱. حاکم در مشهورات و تأدیبات عقل عملی است و حاکم در اولیات عقل نظری است.

۲. مشهورات واقعی جز تطابق آراء عقلاء ندارند بخلاف اولیات که واقع خارجی دارند.

۳. در تأدیبات لازم نیست هر عاقلی بدون تأدیب به آن حکم کند بخلاف اولیات که بدون تأدیب هم حکم عقلی وجود دارد کما قال الشیخ الرئیس. «۵»

۲. استدلال به قیاس استثنائی با استثناء نقیض تالی و نتیجه نقیض مقدم.«۳»

مقدم و تالی: اگر قضیه حسن و قبح عقلی باشد حسن و قبح اشیاء با اختلاف وجوه و اعتبارات تغییر نمی‌کند.

استثناء تالی: در حالی که حسن و قبح در اشیائی مثل صدق با اختلاف وجوه تغییر می‌کند گاه ممدوح و گاه مذموم است.

نتیجه نقیض مقدم: پس قضیه حسن و قبح عقلی نیست. «۶»

نقد استدلال: جواب این کلام از ما تقدم معلوم می‌گردد که حسن و قبح اشیاء سه گونه است اگر ذاتی باشد تغییر نمی‌کند و در غیر آن صورت ممکن است با انطباق عنوان دیگر تغییر کند؛ لذا عدلیه در تمام اشیاء قائل به حسن و قبح ذاتی نیستند تا اشکال وارد شود. «۷»

استدلال

۱. ضرورت حسن احسان و قبح ظلم نزد هر عاقلی بدون اعتبار شرع معلوم است و منکر شرائع نیز آن را درک می‌کند.«۸»

بررسی استدلال

ایراد به استدلال: همان‌طور که گذشت درک حسن و قبح به معنای کمال و نقص و ملائمت و منافرت مورد اتفاق است و نزاعی در آن نیست و در معنای سوم که مورد نزاع است معلوم نیست عقلاء اتفاق داشته باشند.«۹»

جواب به ایراد: اگر عقلاء به حسن احسان و قبح ظلم حکم کنند ضرورتا فاعل احسان را مدح می‌کنند و این حکم ضروری عقلاء است چرا که از جمیع ناس متواتر بوده و انکار آن مکابره است البته منشأ این مدح و ذم کمال و نقص یا ملائمت و منافرت می‌باشد.«۱۰»

۲. اگر حسن و قبح عقلی نداشته باشیم، لازم می‌آید که حسن و قبح شرعی هم نداشته باشیم و اللازم باطل، فالملزوم مثله.

تبیین ملازمه

صورت اول:

۱. اگر شارع امر و نهی به چیزی نمود، حسن و قبح در صورتی است که مدح و ذم فاعل ثابت شود.

۲. حاکم به این عقل است؛ ثبت المطلوب.

مدح و ذم شارع است که مدح او ثواب و ذم او عقاب برای صحت کلام شارع هم باید صدق و کذب کلام او معلوم شود لذا متوقف بر قبح عقلی کذب است اگر این قبح ثابت شود حسن و قبح شرعی ثابت است و اگر قبح عقلی ثابت نشود قبح شرعی هم ثابت نمی‌شود لذا ملازمه در استدلال تمام می‌گردد. «۱۱»

جواب اشاعره از این صورت:

«۱۲»

کلام مصنف:

«۱۳»

صورت دوم: تبیین ملازمه به تسلسل

این امر و نهی شارع وجوب اطاعت و معرفت دارد، این وجوب معرفت اگر عقلی باشد مطلوب ثابت است و اگر بخاطر امر دیگر باشد، همچنان سوال می‌کنیم که وجوب اطاعت آن امر دیگر به چه خاطر است اگر شرعی باشد امر دیگر خواهد و هکذا یتسلسل. «۱۴»

«١»

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن و القبح العقليين في الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباريين- على ما يظهر من كلمات بعضهم- إنكار أن يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن و القبح[١٦٣]. فلا يثبت شيء من الحسن و القبح الواقعيين بإدراك العقل.

و الشيء الثابت قطعا عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية. و قد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة[١٦٤] حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

«٢»

١- إنكار إدراك العقل للحسن و القبح الواقعيين. و هذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني.

«٣»

٢- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل إنكار الملازمة بينه و بين حكم الشرع. و هذه هي المسألة الآتية في المبحث الثالث.

«٤»

٣- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل و ثبوت الملازمة إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل، و مرجع ذلك إلى إنكار حجية العقل. و سيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة).

«٥»

---

[١٦٣] (١) قد تنسب هذه المقالة إلى الأمين الأسترابادي و السيد الجزائري و المحدث البحراني قدس سرهم و نحن لم نتحقق تلك النسبة، راجع الفوائد المدنية: ص ١٢٩- ١٣١، شرح التهذيب(مخطوط): ص ٤٧، الحدائق الناضرة: ج ١ ص ١٢٥- ١٣٣، المقدمة العاشرة.

[١٦٤] (٢)(*) سيأتي أن هناك وجها رابعا لحمل كلامهم عليه بما أولنا به رأي صاحب الفصول الآتي، و هو إنكار إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية. و هو وجه وجيه سيأتي بيانه و تأييده. و به تحل عقدة النزاع و يقع التصالح بين الطرفين.

وعليه، فان أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن و القبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لأنه قد تقدم أنه لا واقعية للحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة- و هو المعنى الثالث- إلا إدراك العقلاء لذلك و تطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن و ذم فاعل القبيح، على ما أوضحناه فيما سبق.

«۶»

و إذا اعترفوا بثبوت الحسن و القبح بهذا المعنى فهو اعتراف بإدراك العقل. و لا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن و القبح و بين إدراك العقل لهما إلا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه. نعم، إذا فسروا الحسن و القبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك. و لكنهما ليسا موضع النزاع عندهم.

و هذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعد ما قدمناه في المبحث الأول.

نمودار:

مبحث دوم
ادراک حسن
و قبح
مقدمه بحث: بعد از اینکه حسن و قبح عقلی ثابت شد به بعض اخباریان نسبت داده شده است که انکار کرده‌اند که عقل حق ادراک حسن و قبح دارد و به عبارتی گفته‌اند نمی‌توان به ادارکات عقلی در اثبات حکم
وجوه تفسیر این کلام
وجه اول: انکار ادراک عقل نسبت به حسن و قبح واقعی است. «۲»
وجه دوم: بعد از اعتراف به ثبوت ادراک مراد انکار ملازمه باشد که مسأله بعد می‌باشد. «۳»
وجه سوم: بعد از اعتراف به ثبوت ادراک و ملازمه مراد انکار وجوب اطاعت این حکم شرعی مستفاد از حکم عقلی است به عبارتی انکار حجیت عقل که از مباحث حجت می‌باشد. «۴»
اگر اخباریان این تفسیر اول را اراده کنند، این تفسیر بعد از اعتراف به ثبوت حسن و قبح عقلی معنا ندارد؛ زیرا بیان شد که واقعی برای حسن و قبح جز ادراک عقلاء و تطابق آراء آنان بر مدح و ذم فاعل نیست.«۵»
لذا صرف اعتراف به ثبوت حسن و قبح به این معنا، همان ادارک عقلی است و معنایی برای تفکیک بین ثبوت حسن و قبح و ادارک آن توسط عقلی نیست و حسن و قبح به این معنا ذاتش همان ادارک عقلاء که این تفکیک، تفکیک شیء از ذاتش می‌شود.
بله در دو معنای دیگر (کمال و نقص و ملائمت و منافرت) این تفکیک جائز است ولی از محل بحث خارج است. «۶»

«»

و معنى الملازمة العقلية هنا- على ما تقدم- أنه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلا أن يحكم الشرع على طبقه؟

و هذه هي المسألة الاصولية التي تخص علمنا، و كل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها. و قد قلنا سابقا: أن الأخباريين فسر كلامهم- في أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من كلام بعضهم- بإنكار هذه الملازمة. و أما الاصوليون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول[١٦٥] و لم نعرف له موافقا. و سيأتي توجيه كلامهم و كلام الأخباريين.

«»

و الحق أن الملازمة ثابتة عقلا، فإن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه- أي أنه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعا بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام و بقاء النوع، أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك- فإن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع، فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل- بل خالق العقل- كسائر العقلاء لا بد أن يحكم بما يحكمون، و لو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع. و هذا خلاف الفرض.

«»

و بعد ثبوت ذلك ينبغي أن نبحث هنا عن مسألة اخرى:

و هي أنه لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل كقوله تعالى:

«أطيعوا الله و الرسول»[١٦٦]* فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوي، أي أنه أمر منه بما هو مولى. أو أنه أمر إرشادي، أي أنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أي أنه أمر منه بما هو عاقل؟ و بعبارة

---

[١٦٥] (١) الفصول الغروية: ٣٣٧.

[١٦٦] (١) آل عمران: ٣٢.

اخرى: أن النزاع هنا في أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسي، و هذا معنى أنه مولوي. أو أنه أمر تأكيدي، و هو معنى أنه إرشادي؟

«»

لقد وقع الخلاف في ذلك. و الحق أنه للإرشاد حيث يفرض أن حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن و انقداح[١٦٧] إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانيا، بل يكون عبثا و لغوا، بل هو مستحيل، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وعليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيدا لحكم العقل، لا تأسيسا.

«»

نعم، لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولى، أو إنه يلزم منه ذلك بل هو عينه[١٦٨] و لكن لا يدرك ذلك كل أحد، فيمكن ألا يكون نفس إدراك استحقاق المدح و الذم كافيا لدعوة كل أحد إلى الفعل إلا للأوحدي[١٦٩] من الناس، فلا يستغني أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب و على مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل و انقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوي، إلا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة و الأمر بالمعرفة. بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولويا، لأنه لا يترتب على موافقته و مخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

---

[١٦٧] (٢) في ط ٢: اندفاع.

[١٦٨] (٣)(*) الحق كما- صرح بذلك كثير من العلماء المحققين- أن معنى استحقاق المدح ليس إلا استحقاق الثواب، و معنى استحقاق الذم ليس إلا استحقاق العقاب، بمعنى أن المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازاة بالخير، و المراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافاة بالشر، و لذا قالوا: إن مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، و أرادوا به هذا المعنى.

[١٦٩] (١) في ط ٢: للأفذاذ.

نمودار:

مبحث سوم ملازمه بین حکم عقل و شرع

معنای ملازمه: اذا حکم العقل بحسن شیء او قبحه یلزم عقلا ان یحکم الشرع علی طبقه «۱»

حق در مسأله: حق این است که ملازمه عقلا ثابت است؛ زیرا بعد از حکم عقل به حسن و قبح و تطابق آراء جمیع عقلاء که حفظ نظام بر آن مبتنی است شارع هم باید بر اساس آن حکم کند؛ زیرا که شارع از عقلاء بل رئیس بل خالق عقل است و اگر شارع مخالف آن‌ها باشد خلاف فرض تطابق جمیع عقلاء می‌باشد. «۳»

در بین مباحث گذشته این ملازمه بحث اصولی است که تمامی مباحث قبل مقدمه این بود و در بعض وجوه گذشت که کلام اخباری به انکار این بحث ملازمه تفسیر شده بود جز صاحب فصول همه این ملازمه را قبول کردند.

بررسی نوع امر شارع در موارد حکم عقل

طرح مسأله: اگر شارع در موردی که عقل حکمی دارد مثل «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» آیا این امر مولی امر مولوی و تأسیسی است یا این امر مولی تأکیدی و ارشادی است که به همان حکمی که عقل درک نموده بود ارشاد می‌نماید.«۴»

حق در مسأله: حق این است که این امر مولی ارشادی است؛ زیرا فرض این است که این حکم عقلی برای دعوت مکلف به عمل کافی است لذا از جانب مولی لازم نیست که دوباره امری صادر شود که این امر دوم از جانب مولی لغو و عبث است بلکه این مستحیل است به جهت تحصیل حاصل. «۵»

تمامی اوامر در مستقلات عقلی ارشادی است.

استدراک دو صورت: «۶»

صورت اول: اگر ما بین تطابق آراء عقلاء و استحقاق مدح و ذم با استحقاق ثواب و عقاب مولا تفاوت است لذا در موارد مستقلات لازم است که مولا امر جداگانه بیان کند لذا این اوامر مولوی می‌شوند.

صورت دوم: اگر تطابق آراء عقلاء و استحقاق مدح و ذم با استحقاق ثواب و عقاب مولا یکی باشند ولی هر کسی جز افراد خاص نتوانند آن را درک نماید؛ لذا بر مولا است که در آن مورد امر و نهی خود را بیان نماید که امر مولی در چنین موارد مستقلات عقلی اوامر مولوی می‌شود.

این دو مورد استدراک مولوی شدن در صورتی است که امر مولوی شدن مستلزم تسلسل نگردد و الا اگر مانند اوامر اطاعت و معرفت همان‌طور که در ادله بیان شد، مولوی بودن موجب تسلسل است دیگر استدراک راه ندارد علاوه بر این‌که تسلسل باطل است که اساسا معنا ندارد که این امر مولوی باشد، چون امر مولوی آنست که استقلالا اطاعت و عصیان داشته باشد و این امر اطاعت و معرفت هیچ‌گونه ثواب و عقاب خاصی ندارد مثل اوامر احتیاط. «۷»

توضيح و تعقيب:

«۱»

الحق أن الالتزام بالتحسين و التقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تقبيحه، وفقا لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا أنهما شيئان أحدهما يلزم الآخر، و إن توهم ذلك بعضهم[۱۷۰].

«۲»

و لذا ترى أكثر الاصوليين و الكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا إلا مسألة واحدة، هي مسألة التحسين و التقبيح العقليين.

«۳»

وعليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين و التقبيح. و أما نحن فإنما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك.

«۴»

و من العجيب! ما عن صاحب الفصول رحمه الله من إنكاره للملازمة مع قوله بالتحسين و التقبيح العقليين،

«۵»

و كأنه ظن أن كل ما أدركه العقل من المصالح و المفاسد- و لو بطريق نظري أو من غير سبب عام من الأسباب المتقدم ذكرها- يدخل في مسألة التحسين و التقبيح، و أن القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضا في مثل ذلك.

«۶»

---

[۱۷۰] (۲) قال في التقريرات: اعلم أن المعروف بين من تقدم على الفاضل التوني اكتفاؤهم عن هذا العنوان بعنوان مسألة إثبات إدراك العقل للحسن و القبح، و أول من جعل هذا المبحث عنوانا آخر هو الفاضل المذكور، و لعله أخذه من كلام الفاضل الزركشي، حيث التزم بالحكم العقلي و نفى الملازمة بينه و بين الحكم الشرعي، مطارح الأنظار: ص ۲۳۰ و راجع الوافية للفاضل التوني: ص ۱۷۱ (ط مجمع الفكر الاسلامي).

و لكن نحن قلنا: إن قضايا التحسين و التقبيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء و هي بادي رأي الجميع، و في مثلها نقول بالملازمة لا مطلقا، فليس كل ما أدركه العقل من أي سبب كان و لو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت و لكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة.

و قد ذكرنا نحن سابقا: أن ما يدركه العقل من الحسن و القبح بسبب العادة أو الانفعال و نحوهما و ما يدركه لا من سبب عام للجميع لا يدخل في موضوع مسألتنا.

«٧»

و نزيد هذا بيانا و توضيحا هنا، فنقول:

إن مصالح الأحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبني عليها حفظ النظام العام و إبقاء النوع التي هي- أعني هذه المصالح العمومية- مناطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين و التقبيح العقليين.

«٨»

و على هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية. فإذا أدرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر و لم يكن إدراكه مستندا إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فإنه- أعني العقل- لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب أن يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل أن هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما أدركه العقل، أو أن هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل و إن كان ما أدركه مقتضيا لحكم الشارع.

«٩»

و لأجل هذا نقول: إنه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل. و إلى هذا يرمي قول إمامنا الصادق عليه السلام: «إن دين الله لا يصاب بالعقول»[١٧١] و لأجل هذا أيضا نحن لا نعتبر القياس و الاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام.

«١٠»

و على هذا التقدير، فإن كان ما أنكره صاحب الفصول و الأخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، فإن إنكارهم في محله و هم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. و لكن هذا أمر أجنبي عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

و إن كان ما أنكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية- كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم- فهم ليسوا على حق فيما أنكروا، و لا مستند لهم.

و على هذا، فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين و صاحب الفصول بما يتفق و ما أوضحناه. و لعله لا يأباه بعض كلامهم.

---

[١٧١] (١) في ط ٢ : العقل، نقله في البحار عن علي بن الحسين عليهما السلام بلفظ« إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة و الآراء الباطلة و المقاييس الفاسدة ...» بحار الأنوار: ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١.

نمودار:

توضیح و تعقیب

تدقیق در ملازمه: حق این است که التزام به حسن و قبح عقلی التزام به حسن و قبح نزد شارع است چرا که شارع هم از عقلاء است و بین این دو تفکیکی نیست. «۱»

لذا اکثر اصولیان و کلامیان این بحث را در دو مسأله مطرح نکرده‌اند بلکه تحت عنوان یک مسأله حسن و قبح مطرح نموده‌اند. «۲»

بنا بر این وجهی برای بحث از ثبوت ملازمه بعد ثبوت حسن و قبح هم وجود ندارد؛ البته به جهت اختلاف در این مسأله ما این بحث را جداگانه مطرح می‌نماییم.«۳»

مخالفت صاحب فصول: با توجه به عدم انفکاک حسن و قبح و ملازمه انکار ملازمه توسط صاحب فصول با پذیرش حسن و قبول عقلی عجیب است. «۴»

وجه کلام صاحب فصول: ممکن است مراد ایشان این باشد که ادارک عقلی مصالح و مفاسد به طریق نظری و یا غیر از طرق عام داخل در مسأله حسن و قبح است و نسبت به ملازمه در آن‌ها اشکال داشته باشند . «۵»

بررسی این وجه: همان‌طور که قبلا گفتیم محل نزاع قضایای عقلی است که آراء جمیع عقلاء با آن مطابق باشد و ملازمه در آن‌ها می‌باشد و هر درک عقلی از هر سببی از مثل اینکه از عادت و انفعال باشد، محل بحث نیست لذا اگر این مراد باشد اشکال ایشان وارد نمی‌باشد.«۶»

توضیح و تبیین:

احکام در لسان شارع

احکام ارشادی: همان اوامری که در مستقلات عقلی شارع بیان می‌نمود که بر اساس مصالح و مفاسد نوعی بوده و آراء عقلاء بما هم عقلاء بر آن مطابق است.

احکام مولوی: اوامری از مولی که در مستقلات عقلی نیست که مصالح این احکام ملاکات احکام شارع است و تحت قانونی مندرج نمی‌گردد و لازم نیست که بر اساس مصالح نوعی و عمومی که در حسن و قبح بیان شده است، باشد. «۷»

نکته اول: وقتی عقل در این موارد راهی برای ادراک ملاک حکم ندارد و معلوم نیست ادراک او به مصلحت و مفسده نوعی مستند باشد، لذا نمی‌توان حکم کرد که شارع بر طبق حکم عقل حکم نموده است؛ زیرا محتمل است حکم شرع ملاکی غیر ملاک عقل داشته یا مانعی از حکم شارع وجود داشته باشد. «۸»

نکته دوم: شاهد بر اینکه گفتیم احکام مولی مناطی غیر مناطات عقلی دارد روایتی از امام صادق علیه السلام است «ان دین الله لایصاب بالعقول» و همین جهت عدم اعتبار قیاس و استحسان و ... می‌باشد. «۹»

نکته سوم: با توجه به آن‌چه گفتیم که در ملاکات احکام شرعی ملازمه راه ندارد، اگر مراد صاحب فصول انکار ملازمه در این موارد باشد کلامشان تام است اما اگر حتی در مستقلات عقلی منکر ملازمه باشند، کلامشان مقبول نیست و با این توجیه که انکار ملازمه تنها در ملاکات احکام شرعی است ممکن است بین اخباریان و اصولیان تصالح بر قرار شود و اختلاف مرتفع گردد. «۱۰»

الباب الثانی: غیر المستقلات العقلیة

تمهید:

«۱»

سبق أن قلنا: إن المراد من «غیر المستقلات العقلیة» هو ما لم یستقل العقل به وحده في الوصول إلی النتیجة، بل یستعین بحکم شرعي[۱۷۲] في إحدی مقدمتي القیاس (و هي الصغری) و المقدمة الاخری (و هي الکبری) الحکم العقلي الذي هو عبارة عن حکم العقل بالملازم عقلا بین الحکم في المقدمة الاولی و بین حکم شرعي آخر.

«۲»

مثاله حکم العقل بالملازمة بین وجوب ذي المقدمة شرعا و بین وجوب المقدمة شرعا.

و هذه الملازمة العقلیة لها عدة موارد وقع فیها البحث و صارت موضعا للنزاع، و نحن ذاکرون هنا أهم هذه المواضع في مسائل:

المسألة الاولی الإجزاء[۱۷۳]

تصدیر:

«۳»

لا شك في أن المکلف إذا فعل بما أمر به مولاه علی الوجه المطلوب- أي أتی بالمطلوب علی طبق ما امر به جامعا لجمیع ما هو معتبر فیه من الأجزاء أو الشرائط شرعیة أو عقلیة- فإن هذا الفعل منه یعتبر امتثالا لنفس ذلك الأمر، سواء کان الأمر اختیاریا واقعیا، أو اضطراریا، أو ظاهریا.

و لیس في هذا خلاف أو یمکن أن یقع فیه الخلاف.

---

[۱۷۲] (۱) قلنا:« یستعین بحکم شرعي» و لم نقل:« إن المقدمة شرعیة» لتعمیم بحث غیر المستقلات العقلیة لمسألة الإجزاء، فإن صغری مسألة الاجزاء هکذا:« هذا الفعل اتیان بالمامور به شرعا» و الحکم بأن الفعل إتیان بالمأمور به یستعان فیه بالحکم الشرعي، و هو الأمر المفروض ثبوته.

[۱۷۳] (۱)(*) الإجزاء: مصدر« اجزأ» أي أغنی عنه و قام مقامه.

«۴»

و كذا لا شك و لا خلاف في أن هذا الامتثال على تلك الصفة يجزئ و يكتفى به عن امتثال آخر، لأن المكلف- حسب الفرض- قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب، و كفى.

«۵»

و حينئذ يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه و انتهى أمده. و يستحيل أن يبقى بعد حصول غرضه و ما كان قد دعا إليه، لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، إلا إذا جوزنا المحال و هو حصول المعلول بلا علة[۱۷۴].

«۶»

و إنما وقع الخلاف- أو يمكن ان يقع- في مسألة الإجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولي واقعي لم يمتثله المكلف إما لتعذره عليه أو لجهله به، و أمر ثانوي إما اضطراري في صورة تعذر الأول و إما ظاهري في صورة الجهل بالأول، فإنه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوي الاضطراري أو الظاهري ثم زال العذر و الاضطرار أو زال الجهل و انكشف الواقع صح الخلاف في كفاية ما أتى به امتثالا للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأول، و إجزائه عنه إعادة في الوقت و قضاء في خارجه.

و لأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الإجزاء).

«۷»

---

[۱۷۴] (۲) و إذا صح أن يقال شيء في هذا الباب فليس في إجزاء المأتي به و الاكتفاء بامتثال الأمر، ف فإن هذا قطعي- كما قلنا في المتن- و إنما الذي يصح أن يقال و يبحث عنه ففي جواز الامتثال مرة اخرى بدلا عن الامتثال الأول على وجه يلغى الامتثال الأول و يكتفى بالثاني. و هو خارج عن مسألة الإجزاء، و يعبر عنه في لسان الاصوليين بقولهم:« تبديل الامتثال بالامتثال»
و قد يتصور الطالب أن هذا لا مانع منه عقلا، بأن يتصور أن هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الأول، بمعنى أن نتصور أن الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتثال الأول، فلا يسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتثاله ثانيا، لا سيما إذا كان الامتثال الثاني أفضل. و يساعد على هذا التصوير أنه قد ورد في الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره مثل ما ورد في باب إعادة من صلى فرادى عند حضور الجماعة:« إن الله تعالى يختار أحبهما إليه»(۱).
و الحق عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، لأن الإتيان بالمامور به بحدوده و قيوده علة تامة لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الأول، فيسقط الأمر لانتهاء أمده كما قلنا في المتن.
و أما ما ورد في جواز ذلك فيحمل على استحباب الإعادة بأمر آخر ندبي، و ينبغي أن يحمل قوله عليه السلام:« يختار أحبهما إليه» على أن المراد: يختار ذلك في مقام إعطاء الثواب و الأجر، لا في مقام امتثال الأمر الوجوبي بالصلاة[و أن الامتثال يقع بالثاني](۲).
(۱) الوسائل: ج ۵ ص ٤٥٦، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ۱۰.
(۲) لم يرد في ط ۲.

و حقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة- عقلا- بين الإتيان بالمأموربه بالأمر الاضطراري أو الظاهري و بين الإجزاء و الاكتفاء به عن امتثال الأمر الأولى الاختياري الواقعي.

«٨»

و قد عبر بعض علماء الاصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله: هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء أو لا يقتضي؟[١٧٥]

و المراد من «الاقتضاء» في كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية و التأثير، أي أنه هل يلزم- عقلا- من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعا أداء و قضاء؟

«٩»

و من هنا تدخل هذه المسألة في باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث في صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية. و لا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ، لأن ذلك ليس من شئون الدلالة اللفظية.

و علينا أن نعقد البحث في مقامين: الأول في إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري. الثاني في إجزاء المأمور به بالأمر الظاهري.

---

[١٧٥] (١) راجع مطارح الأنظار: ص ١٨، كفاية الاصول: ص ١٠٤، فوائد الاصول: ج ١ ص ٢٤١.

نمودار:

غیر مستقلات عقلی

مراد از غیر مستقلات: مراد آن حکم عقلی است که به تنهایی حکم شرعی را کشف نمی‌کند بلکه با کمک حکم شرعی در یکی از دو مقدمه قیاس (صغری یا کبری) به نتیجه وصول می‌یابد. «۱»

مثال برای غیر مستقلات: حکم عقل به ملازمه بین وجوب ذی المقدمة شرعا و بین وجوب حکم عقلی که این حکم عقلی ملازمه بین حکم عقل در مقدمه با حکم شرعی دیگر است.«۲»

موارد بحث شده در غیر مستقلات:

- مسأله اجزاء
- مقدمه واجب
- اجتماع امر و نهی
- دلالت نهی بر فساد

مسأله اجزاء

- تصدیر
- مقام اول: امر اضطراری
- مقام دوم: امر ظاهری

طرح بحث مسأله اجزاء

امتثال امر :

۱. با وجود یک امر، چه

- ✓ امر اختیاری واقعی
- ✓ امر اضطراری
- ✓ امر ظاهری

۱. انجام امر با تمام اجزاء و شرائطش امتثال آن امر می‌باشد. «۳»

۲. این امتثال مجزی از امتثال دوباره امر است و موجب سقوط امر می‌گردد. «۴»

وجه سقوط امر:

علت: غرض شارع معلول: امر شارع

با انجام امر آن‌چه علت امر ـغرض ـ بوده و به فعل مأموربه دعوت می‌نمود، حاصل شده است و دیگر غرضی وجود ندارد و اگر بعد از فعل مأموربه همچنان امر شارع ـمعلول ـ باقی باشد منجرّ به محال معلول بلاعلة می‌گردد. «۵» این دو نکته اتفاقی است.

۲. با وجود دو امر:

امر اولی واقعی

وجوب وضوء برای نماز با آب طاهر

امر اضطراری (عند العذر) امر ظاهری (عند الجهل)

وجوب تیمم حکم به طهارت آب مشکوک

- ✓ **طرح بحث مسأله اجزاء:** بین اصولیان اختلاف شده است که اگر مکلف امکان نداشت امر واقعی را انجام دهد ـ للعذر او الجهل ـ و امرثانوی اضطراری یا ظاهری را انجام داد، آیا بعد از زوال عذر و جهل، امتثال امر ثانوی کفایت از امتثال امر اولی واقعی می‌نماید یا لازم است امر اولی را در وقت اداء یا بعد از وقت قضاء نماید. «۶»
- ✓ **بیان ملازمه در مسأله اجزاء:** ملازمه در مسأله اجزاء بررسی این است که آیا عقل بین اتیان به مأموربه امر اضطراری یا ظاهری و اکتفاء به آن از امتثال امر اولی اختیاری ملازمه می‌بیند یا نه؟ «۷»
- ✓ **تعبیر بعض اصولیان از مسأله اجزاء:** بعضی از مسأله اجزاء بدین صورت تعبیر نمودند «هل الاتیان بالمأموربه علی وجهه یقتضی الاجزاء او لایقتضی» که مراد از اقتضاء تأثیر و علیت است، یعنی آیا عقل انجام امر به صورتی که باید انجام شود (در صورت اضطرار) در امتثال حقیقی مؤثّر می‌داند. «۸»
- ✓ **وجه عقلی بودن مسأله اجزاء:** با توجه به تبیین ملازمه در مسأله اجزاء دیگر وجهی برای لفظی بودن این مسأله نیست چرا که درک این ملازمه توسط عقل می‌باشد. «۹»

«١»

وردت في الشريعة المطهرة أوامر لا تحصى تختص بحال الضرورات و تعذر امتثال الأوامر الاولى أو بحال الحرج في امتثالها، مثل التيمم و وضوء الجبيرة و غسلها، و صلاة العاجز عن القيام أو القعود، و صلاة الغريق.

«٢»

و لا شك في أن الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف، لأن الله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها. و قد ورد في الحديث النبوي المشهور الصحيح «رفع عن امتي ما اضطروا إليه»[١٧٦].

«٣»

غير أن الشارع المقدس حرصا على بعض العبادات- لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال- أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه، فأمر- مثلا- بالتيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل، و قد جاء في الحديث «يكفيك عشر سنين»[١٧٧]. و أمر بالمسح على الجبيرة بدلا عن غسل بشرة العضو في الوضوء و الغسل. و أمر بالصلاة من جلوس بدلا عن الصلاة من قيام ... و هكذا فيما لا يحصى من الأوامر الواردة في حال اضطرار المكلف و عجزه عن امتثال الأمر الأولي الاختياري أو في حال الحرج في امتثاله.

«٤»

و لا شك في أن هذه الأوامر الاضطرارية هي أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولية. و قد تسمى «الأوامر الثانوية» تنبيها على أنها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف و إذا امتثلها المكلف أدى ما عليه في هذا الحال و سقط عنه التكليف بها.

«٥»

---

[١٧٦] (٢) الخصال: ج ٢ ص ٤١٧، باب التسعة، ح ٩.

[١٧٧] (١) الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمم، ح ١٢.

و لكن يقع البحث و التساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية و رجع المكلف إلى حالته الاولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجبا في حالة الاختيار، فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار، أولا يجزئه

«٦»

بل لا بد له من إعادة الفعل في الوقت أداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل و كنا قلنا بجواز البدار[١٧٨] أو إعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت؟

«٧»

إن هذا أمر يصح فيه الشك و التساؤل، و إن كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالإجزاء مطلقا أداء و قضاء.

«٨»

غير أن إطباقهم على القول بالإجزاء ليس مستندا إلى دعوى أن البديهية[١٧٩] العقلية تقضي به، لأنه هنا يمكن تصور عدم الإجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا أن نتصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري و بين الإجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

توضيح ذلك: أنه لا إشكال في أن المأتي به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، و القول بالإجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. و لا شك في أن العقل لا يرى بأسا بالأمر بالفعل ثانيا بعد زوال الضرورة، تحصيلا للكامل الذي قد فات منه، بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص و لا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

و المقصود الذي نريد أن نقوله بصريح العبارة: إن الإتيان بالناقص ليس بالنظرة الاولى مما يقتضي عقلا الإجزاء عن الكامل.

---

[١٧٨] (٢)(*) لأنه إذا لم يجز البدار، فان ابتدر فعمله باطل فكيف يجزئ، و إن لم يبتدر فلا يبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتى يتصور الأداء.

[١٧٩] (١) في ط الاولى: البديهة.

«٩»

فلا بد أن يكون ذهاب الفقهاء إلى الإجزاء لسر هناك: إما لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص و بين الإجزاء عن الكامل، و إما لغير ذلك من الأسباب. فيجب أن نتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستندا للقول بالإجزاء نذكرها كلها:

«١٠»

١ـ إنه من المعلوم أن الأحكام الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين و التوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الأصلية الأولية «يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر»[١٨٠].

و ليس من شأن التخفيف و التوسعة أن يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الأداء، و إن كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل كل مصلحته الملزمة.

«١١»

٢ـ إن أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة، مثل قوله تعالى: «فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا»[١٨١]* أي أن ظاهرها بمقتضى الإطلاق الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، و أن التكليف منحصر فيه و ليس وراءه تكليف آخر، فلو أن الاداء أو القضاء واجبان أيضا لوجب البيان و التنصيص على ذلك، و إذ لم يبين ذلك علم أن الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداء و قضاء، لا سيما مع ورود مثل قوله عليه السلام:

«إن التراب يكفيك عشر سنين»[١٨٢].

«١٢»

٣ـ إن القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، و يمكن أن يقال: إنه لا يصدق «الفوت» في المقام، لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء، و على هذا التقدير

---

[١٨٠] (٢) البقرة: ١٨٥.

[١٨١] (١) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

[١٨٢] (٢) الوسائل: ج ٢ ص ٩٨٤، الباب ١٤ من أبواب التيمم، ح ١٢.

لا أمر بالكامل في الوقت، و إذا لم يكن أمر فقد يقال: إنه لا يصدق بالنسبة إليه «فوت الفريضة» إذ لا فريضة.

«١٣»

و أما الأداء فإنما يفرض فيما يجوز البدار به، و قد ابتدر المكلف- حسب الفرض- إلى فعل الناقص في الأزمنة الاولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت، و نفس الرخصة في البدار- لو ثبتت- تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، و إلا لفرض عليه الانتظار تحصيلا للكامل.

«١٤»

٤- إذا كنا قد شككنا في وجوب الأداء و القضاء، و المفروض أن وجوبهما لم ننفه بإطلاق و نحوه فإن هذا شك في أصل التكليف، و في مثله تجري أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سر حكم الفقهاء

بالإجزاء قضاء و أداء. و القول بالإجزاء- على هذا- أمر لا مفر منه.

و يتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

نمودار:

اوامر اضطراری

تحلیل اوامر اضطراری شریعت مثل تیمم و وضوی جبیره و ... : «۱»

اصل و حالت اولی اضطرار: شکی نیست که با اضطرار فعلیت تکلیف برداشته می‌شود و دیگر امتثال آن لازم نیست چرا که خداوند فرموده «لایکلف الله نفسا الا وسعها» و یا در حدیث نبوی وارد شده «رفع عن امتی ... مااضطروا الیه» «۲»

حالت دیگر اضطرار: گاه شارع به خاطر اهمیت تکالیفی مثل نماز در حال اضطرار هم راضی به ترک عبادت نشده است لذا امر به تیمم و ... نموده که این اوامر در حالات اضطرار و عجز و حرج مکلف صادر شده است. «۳»

بررسی اجزاء در اوامر اضطراری

اجزاء در حالت عدم ارتفاع حالت اضطرار: شکی نیست که امر اضطراری گرچه حالت ثانوی است ولی امری واقعی از جانب شارع است که برای خود دارای مصلحت ملزمه می‌باشد و نامگذاری آن به امر ثانوی به همین خاطر است که در حالات عارضی ثانوی مکلف بوده که با امتثال آن مکلف وظیفه خود را در حال اضطرار انجام داده است. «۴»

اجزاء در حالت ارتفاع حالت اضطرار: آنچه جای سوال دارد این است که بعد از بر طرف شدن حالت اضطرار و رجوع مکلف به حالت اولی و تمکن از اداء تکلیفی که در حالت اختیار بر او واجب شده بود، آیا انجام آن امر اضطراری در حال اضطرا مجزی از این امر واقعی است یا نه؟ و بر مکلف است که تکلیف اولی اختیاری را دوباره انجام دهد؟ «۵»

- ✓ **داخل وقت**: اگر ما قائل باشیم که مکلف می‌تواند در اول وقت با صرف عروض اضطرار مبادرت به انجام امر اضطراری داشته باشد ـجواز بدارـ باید مکلف در وقت و بعد از ارتفاع اضطرار، تکلیف اولی را اداءً به جای آورد. اگر قائل به جواز بدار نباشیم مکلف باید تا آخر وقت صبر نماید و اگر اضطرار بر طرف نشد، بعد تکلیف اضطراری را به جای آورد و دیگر بحث از انجام تکیف اولی اداءً وجهی ندارد.
- ✓ **خارج وقت**: اگر اضطرار بعد از وقت باشد باید بعد از وقت آن تکلیف اولی را قضاء نماید. «۶»

گرچه جای سوال از اجزاء در صورت ارتفاع اضطرار، وجود دارد ولی معروف و متسالم نزد فقهاء اجزاء مطلقاً است. «۷»

- ✓ نظری بودن ملازمه و وجه اشکال در ملازمه
- ✓ تبیین سر قول به ملازمه در کلام فقهاء

✓ نظری بودن ملازمه و وجه اشکال در ملازمه

اجماع در اجزاء به خاطر حکم بدیهی عقل نیست بلکه ممکن است قائل به عدم اجزاء و عدم ملازمه گردیم و محذوری لازم نیاید بدین جهت که مأموربه اضطراری از مأموربه اختیاری انقص است و قول به اجزاء به معنای کفایت ناقص از کامل است و عقل با تمکن به انجام کامل مانعی از انجام آن بعد ارتفاع اضطرار نمی‌بیند و چه بسا عقل مکلف را به خاطر وجود مصلحت مهمی ملزم به اتیان کامل بداند لذا از لحاظ عقلی مانعی از قول به عدم اجزاء نیست. «۸»

✓ تبیین و وجوه سر قول به ملازمه در کلام فقهاء «۹»

✓ **توسعه و تخفیفی‌بودن اوامر اضطراری:** شکی نیست که اوامر اضطراری برای توسعه و تخفیف بر مکلفین نسبت به تحصیل مصالح اوامر اولی صادر شده اند «یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر» و شأن تخفیف این نیست که دوباره نسبت به آن‌ها امر به اداء و قضاء نماید ولو مصلحت کامل استیفاء نشده است. «۱۰»

✓ **تمسک به اطلاق ادله اوامر اضطراری:** ادله اوامر مثل «ان لم تجدوا ماءً فتیمموا» نسبت به حالت ارتفاع اضطرار مطلق می‌باشند و اگر بعد ارتفاع تکلیف لازم می‌بود احکام اولی را اداء یا قضاء اتیان نمود، لازم بود که بیانی و نصی نسبت به آن از جانب شارع وارد می‌شد و از عدم ورود بیان کشف می‌شود که عمل ناقص اضطراری مجزئ بوده خصوصا مثل تعبیر «التراب یکفیک عشر سنین» که نص در کفایت عمل اضطراری می‌باشد. «۱۱»

✓ **عدم فرض قضاء و اداء:**

عدم فرض قضاء: قضاء در صورتی صدق می‌کند که «فوت فریضه» صدق نماید؛ در حالی که فوت صادق نیست چرا که فرض این است که در صورت استمرار اضطرار باید قضاء نمود و با این فرض استمرار اضطرار دیگر امر به فریضه وجود ندارد تا فوت فریضه صادق باشد. «۱۲»

عدم فرض اداء: همان‌طور که گذشت فرض اداء در صورت قول به جواز بدار به انجام تکلیف در اول وقت است و صرف پذیرش بدار از ناحیه شارع به معنای جواز اکتفاء به ناقص از کامل است و الا لازم بود که شارع امر به انتظار نماید تا عمل کامل از ناحیه مکلف انجام گیرد. «۱۳»

✓ **تمسک به برائت از وجوب اداء و قضاء:** با فرض عدم پذیرش وجوه سابق، بعد از ارتفاع حالت اضطرار، نهایت امر شک در وجوب اداء و قضاء می‌کنیم که مجرای برائت می‌باشد. «۱۴»

المقام الثانى الأمر الظاهرى

تمهيد:

«١»

للحكم الظاهري اصطلاحان:

أحدهما: ما تقدم في أول الجزء الأول و هو المقابل للحكم الواقعي و إن كان الواقعي مستفادا من الأدلة الاجتهادية الظنية، فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية.

«٢»

و ثانيهما: كل حكم ثبت ظاهرا عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات و الاصول معا. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول.

و هذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث. فالأمر الظاهري: ما تضمنه الأصل أو الأمارة.

«٣»

ثم إنه لا شك في أن الأمر الواقعي في موردي الأصل و الأمارة غير منجز على المكلف، بمعنى أنه لا عقاب على مخالفته بسبب العمل بالأمارة و الأصل لو اتفق مخالفتهما له، لأنه من الواضح أن كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص و اليأس غير منجز عليه، ضرورة أن التكليف إنما يتنجز بوصوله بأي نحو من أنحاء الوصول، و لو بالعلم الإجمالي.

هذا كله لا كلام فيه، و سيأتي في مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه.

«٤»

و إنما الذي يحسن أن نبحث عنه هنا في هذا الباب هو أن الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الامارة أو الأصل و قد عمل المكلف- حسب الفرض- على خلافه اتباعا للأمارة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء و في خارج الوقت قضاء، أو أنه لا يجب شيء عليه بل يجزئ ما أتى به على طبق الأمارة أو الأصل و يكتفي به؟

ثم إن العمل على خلاف الواقع- كما سبق- تارة يكون بالأمارة، و اخرى بالأصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين و انكشاف بمقتضى حجة معتبرة. فهذه أربع صور.

و لاختلاف البحث في هذه الصور مع اتفاق صورتين منها في الحكم- و هما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الأمارة و مع العمل بمقتضى الأصل- نعقد البحث في ثلاث مسائل:

نمودار:

اجزاء امر ظاهری

- تمهید
- اجزاء در اماره با کشف یقینی خطا
- اجزاء در اصول با کشف یقینی خطا
- اجزاء در اماره و اصول با کشف خطا با حجت معتبر
- **تنبیه:** تبدل یقین

تمهید: اجزاء امر ظاهری

مراد از امر ظاهری: دو اصطلاح در آن

- اصطلاح اول: مراد فقط اصل عملی است که در برابر آن حکم واقعی است ولو این حکم واقعی از از ادله اجتهادی ظنی بدست آید. «۱»
- اصطلاح دوم: اعم از اصل عملی و امارات و مراد هر حکمی است که ظاهرا در صورت جهل به حکم واقعی عند الله جعل شده باشد. «۲»

عدم تنجیز حکم واقعی در صورت جهل: حکم واقعی مجهولی که در مورد آن اصل یا اماره‌ای وجود دارد منجز نیست یعنی در صورت مخالفت آن حکم واقعی به سبب عمل به اصل یا اماره، عقابی وجود ندارد؛ زیرا تکلیف در صورتی منجز است که ولو به علم اجمالی منجز گردد و الا با عدم وصول به مکلف بعد فحص و یأس از آن، تکلیف منجّز نمی‌گردد .«۳»

تفصیل این بحث در مباحث حجت خواهد آمد.

اجزاء امر ظاهری از امرواقعی بعد کشف خطأ: آن‌چه باید مورد توجه قرار گیرد وظیفه مکلف نسبت به امر واقعی در صورت کشف خطای اماره یا اصل است که آیا بر او واجب است امر واقعی را اداء یا قضاء امتثال نماید یا عمل بر طبق اماره یا اصل مجزئ از امر واقعی است؟ «۴»

- اماره:
  - انکشاف خطا با یقین
  - انکشاف خطا با حجت
- اصل:
  - انکشاف خطا با حجت
  - انکشاف خطا با یقین

این دو صورت یک حکم دارند

عمل بر خلاف

«۵»

١- الإجزاء فى الأمارة مع انكشاف الخطأ يقينا

«١»

إن قيام الأمارة تارة يكون في الأحكام، كقيام الأمارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة. و اخرى في الموضوعات، كقيام البينة على طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانت نجاسته.

و المعروف عند الإمامية عدم الإجزاء مطلقا، في الأحكام و الموضوعات.

«٢»

أما في الأحكام: فلأجل اتفاقهم على مذهب التخطئة، أي أن المجتهد يخطئ و يصيب، لأن لله تعالى أحكاما ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم و الجاهل، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الأمر أنها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر[١٨٣] حين جهله، و إنما يكون معذورا في المخالفة لو اتفقت له باتباع الأمارة، إذ لا تكون الأمارة عندهم إلا طريقا محضا لتحصيل الواقع.

و مع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر، بل يتنجز الواقع حينئذ في حقه من دون أن يكون قد جاء بشيء يسد مسده و يغني عنه.

«٣»

و لا يصح القول بالإجزاء إلا إذا قلنا: إنه بقيام الأمارة على وجوب شيء تحدث فيه مصلحة ملزمة على أن تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الأمارة مأخوذة على نحو الموضوعية للحكم، ضرورة أنه مع هذا الفرض يكون ما أتى به على طبق الأمارة مجزئا عن الواقع، لأنه قد أتى بما يسد مسده و يغني عنه في تحصيل مصلحة الواقع.

«٤»

---

[١٨٣] (١)(*) الجاهل القاصر من لم يتمكن من الفحص أو فحص فلم يعثر. و يقابله المقصر، و هو بعكسه. و الأحكام منجزة بالنسبة إلى المقصر، لحصول العلم الإجمالي بها عنده، و العلم منجز للأحكام و إن كان إجماليا، فلا يكون معذورا. بل الاحتمال وحده بالنسبة إليه يكون منجزا. و سيأتي البحث عن ذلك في مباحث الحجة.

و لكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة[١٨٤] أي أن أحكام الله تعالى تابعة لآراء المجتهدين و إن كانت له أحكام واقعية ثابتة في نفسها، فإنه يكون- عليه- كل رأي أدى إليه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالى على طبقه حكما من الأحكام. و التصويب بهذا المعنى قد أجمعت[١٨٥] الإمامية على بطلانه. و سيأتي البحث عنه في مباحث الحجة.

«٥»

و أما القول بالمصلحة السلوكية- أي أن نفس متابعة الأمارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع و إن لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي أدت الأمارة إلى وجوبه- فهذا قول لبعض الإمامية لتصحيح جعل الطريق و الأمارات في فرض التمكن من تحصيل العلم[١٨٦] على ما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله تعالى.

«٦»

و لكنه- على تقدير صحة هذا القول- لا يقتضي الإجزاء أيضا، لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمارة في الوقت أو في خارجه.

«٧»

توضيح ذلك: أن المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار أن الشارع لما جعل الأمارة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فإنه قد فوت عليه الواقع، فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الأمارة، و اللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع أن تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة، لا أكثر. و عند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع إلا مصلحة فضيلة أول الوقت، و عند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت إلا مصلحة الوقت، أما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لإمكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الإجزاء؟!

---

[١٨٤] (١) راجع المعتمد في اصول الفقه: ج ٢ ص ٣٧٠.

[١٨٥] (٢) في ط ٢: اجتمعت.

[١٨٦] (١) نسبه في أجود التقريرات(ج ٢ ص ٦٧) إلى جماعة من العدلية. و راجع فرائد الاصول: ج ١ ص ٤٣، فوائد الاصول: ج ٣ ص ٩٥.

«٨»

و أما في الموضوعات: فالظاهر أن المعروف عندهم أن الأمارة فيها قد اخذت على نحو «الطريقية» كقاعدة اليد و الصحة و سوق المسلمين و نحوها، فإن أصابت الواقع فذاك، و إن أخطأت فالواقع على حاله و لا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، غاية الأمر أن المكلف معها معذور عند الخطأ، و شأنها في ذلك شأن الأمارة في الأحكام.

«٩»

و السر في حملها على «الطريقية» هو أن الدليل الذي دل على حجية الأمارة في الأحكام هو نفسه دل على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لا أن القول بالموضوعية هنا يقتضي محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الإمامية كالأمارة في الأحكام.

وعليه، فالأمارة في الموضوعات أيضا لا تقتضي الإجزاء بلا فرق بينها و بين الأمارة في الأحكام.

نمودار:

اجزاء در امارات با کشف یقینی خطأ

وجود اماره :

۱. در اثبات حکم شرعی: مانند اثبات حکم وجوب نماز ظهر در روز جمعه در زمان غیبت به جای نماز جمعه.

۲. در اثبات موضوع حکم: مانند قیام بینه بر طهارت آبی که با آن نماز خوانده شود یا طهارت آبی که با آن وضو گرفته می‌شود. «۱»

معروف نزد امامیه در صورت کشف یقینی خطأ، عدم اجزاء است مطلقاً چه در احکام چه در موضوعات

بررسی اجزاء در اماره بر احکام

انظار در حجیت اماره

۱. نظریه طریقیت:(مذهب تخطئه)

امامیه در مورد فتاوای مجتهد قائل به امکان خطا یا اصابه به واقع هستند چرا که احکام خداوند برای عالم و جاهل مشترک بوده و تنها تکلیف برای جاهل قاصر به خاطر عذر در حال جهل منجز نیست و اماره تنها طریق محض برای تحصیل واقع است و لذا در صورت کشف خطای اماره عذری باقی نمی‌ماند و مصلحتی هم تدارک از واقع نکرده است و باید واقع را انجام دهد.«۲»

۲. نظریه سببیت:(تصویب معتزله)

۳. نظریه مصلحت سلوکیه:(شیخ انصاری)

بر اساس این نظر از آن‌جا که قیام اماره مصلحت ملزمی را در حکم جدید ایجاد می‌کند که مصلحت حکم اولی را تدارک می‌نماید لذا این اماره دیگر طریق به حکم واقعی نیست بلکه برای حکم موضوعیت دارد، با این فرض عمل بر طبق اماره مجزی از واقع می‌باشد؛ زیرا مصلحت واقعی با این مصلحت جدید استیفاء می‌گردد. «۳»

۲. نظریه سببیت:(تصویب معتزله) به آن‌ها این‌چنین نسبت داده شده است که احکام خداوند فی حد نفسه دارای مصلحتی می‌باشند ولی اگر مجتهدی به حکمی برخلاف آن رسید خداوند حکمی بر طبق نظر او انشاء می‌نماید و مصلحت ملزمی در حکم جدید ایجاد می‌گردد که مصلحت حکم اولی را تدارک می‌نماید؛ امامیه اتفاق بر بطلان این نظر دارند.«۴»

۲. نظریه مصلحت سلوکیه:(شیخ انصاری)ایشان راهی میانه بین دو نظر سابق را اتخاذ نموده است که جعل امارات از ناحیه شارع در صورت تمکن از تحصیل علم صحیح است و شارع می‌تواند در تفویت مقداری از مصلحت واقعی اذن بدهد و تدارک مصلحت فوت شده را تدارک نماید ولی نه مثل مصوبه مصلحت در نفس موادی اماره باشد و نه مثل مخطئه هیچ مصلحتی وجود نداشته باشد؛ بلکه نفس سلوک و تبعیت اماره هر مقدار از مصلحتی را که فوت شده است، تدارک می‌نماید.«۵»

پذیرش این نظر اقتضای اجزاء ندارد، زیرا بر اساس این نظر در صورت کشف خلاف، سلوک و تبعیت اماره هر مقدار از مصلحتی را که فوت شده است، تدارک می‌نماید، نه تمام مصلحت واقعی. «۶»

توضیح عدم اجزاء: همان‌طور که بیان شد صحیح است شارع در صورت تمکن از تحصیل علم برای امارات حجیت جعل نماید، گویا خود شارع با تمکن از بدست آوردن تمام مصلحت واقع ترخیص در تفویت مصلحت واقع داده است لذا باید آن مصلحت فوت شده را تدارک نماید که نفس سلوک و تبعیت اماره هر مقدار از مصلحتی را که فوت شده است، تدارک می‌نماید، مثلا در فرض خواندن نماز جمعه و کشف خلاف در وقت شارع باید فضیلت اول وقتی را که فوت شده است و یا در فرض خارج وقت مصلحت وقت را تدارک نماید؛ اما فرض این است که اصل مصلحت فعل، فوت نشده است تا تدارک آن لازم باشد و موجب نمی‌گردد که عمل اتیان شده مجزی باشد. «۷»

بررسی اجزاء در اماره بر موضوعات

معروف این است که اماره در موضوعات طریق هستند و کسی قائل به موضوعیت آن‌ها نیست مثل قاعده ید و سوق مسلمین که ید طریق برای ملکیت ذوالید برای مال است که اگر این طریق اصابه به واقع نمود مجزی و الا اگر خطأ نمود واقع بر حال خود باقی است و مکلف تنها در صورت خطأ معذور است و با کشف آن لازم است که مصلحت واقع را استیفاء نماید«۸»

وجه قول به طریقیت امارات بر موضوعات: دلیل دال بر حجیت اماره در احکام با موضوعات یکی است و لسان واحدی دارند و علاوه در موضوعات قول به تصویب امکان ندارد زیرا با قیام اماره بر کر بودن آبی که قلیل است، آن اماره سبب کر شدن آن آب قلیل نمی‌گردد و واقع تغییر نمی‌کند. «۹»

٢- الإجزاء فى الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا:

«١»

لا شك في أن العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفة للجاهل لا بد منها للخروج من الحيرة.

فالأصل- في حقيقته- وظيفة للجاهل الشاك ينتهي إليه في مقام العمل، إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة و علاج حالة الشك.

«٢»

ثم إن الأصل على قسمين:

١- أصل عقلي، و المراد منه ما يحكم به العقل و لا يتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، و قاعدة التخيير، و البراءة العقلية التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها إلا رفع العقاب، لاجعل حكم بالإباحة من الشارع.

«٣»

٢- أصل شرعي، و هو المجعول من الشارع في مقام الشك و الحيرة، فيتضمن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب، و البراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالإباحة. و مثلها أصالة الطهارة و الحلية.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

«٤»

أولا: أن بحث الإجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقا سواء كانت عقلية أو شرعية، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

«٥»

و ثانيا: كذلك لا يتصور بحث الإجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة و قاعدة التخيير، لأنها حسب الفرض لا تتضمن حكما ظاهريا حتى يتصور فيها الإجزاء و الاكتفاء بالمأتي به عن الواقع، بل إن مضمونها هو سقوط العقاب و المعذورية المجردة.

«۶»

وعليه، فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب، و أصالة البراءة و الحلية، و أصالة الطهارة.

«۷»

و هي لأول وهلة لا مجال لتوهم الإجزاء فيها لا في الأحكام و لا في الموضوعات، فإنها أولى من الأمارات في عدم الإجزاء، باعتبار أنها- كما ذكرنا في صدر البحث- وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل و العلاج الوقتي. أما الواقع فهو على واقعيته، فيتنجز حين العلم به و انكشافه، و لا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك، فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضي الإجزاء و الاكتفاء به عن الواقع.

و لذا أفتى علماؤنا المتقدمون بعدم الإجزاء في الاصول العملية[۱۸۷].

«۸»

و مع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالإجزاء، منهم شيخنا صاحب الكفاية[۱۸۸] و تبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الأصفهاني[۱۸۹]. و لكن ذلك في خصوص الاصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف و تحقيق متعلقه، كقاعدة الطهارة و أصالة الحلية و استصحابهما، دون الاصول الجارية في نفس الأحكام.

«۹»

و منشأ هذا الرأي عنده اعتقاده بأن دليل الأصل في موضوعات الأحكام موسع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر في موضوع التكليف و متعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم

---

[۱۸۷] (۱) لم نتوفق للفحص عن موارد فتاويهم.

[۱۸۸] (۲) كفاية الاصول: ص ۱۱۰.

[۱۸۹] (۳) نهاية الدراية: ج ۱ ص ۳۹۲- ۳۹۳.

أنه قذر»[١٩٠] يدل على أن كل شيء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة، و الحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها و إنشاء لأحكامها التكليفية و الوضعية التي منها الشرطية، فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعي.

و يلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة ـ حقيقة ـ أعم من الطهارة الواقعية و الطهارة الظاهرية.

«١٠»

و إذا كان الأمر كذلك، فإذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور حينئذ معنى لعدم الإجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك، و المفروض أن ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعتبر فيه تحقيقا، باعتبار أن الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف و لا فقدان للشرط.

و قد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات[١٩١] يطول ذكرها و لا يسعها هذا المختصر. و الموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا.

---

[١٩٠] (١) الوسائل: ج ٢ ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ح ٤.

[١٩١] (٢) راجع فوائد الاصول: ج ١ ص ٢٤٩.

نمودار:

اجزاء در اصول عملی با کشف خطأ یقینی

زمان عمل به اصول عملی: شکی نیست در صورتی عمل به اصل عملی صحیح است که مکلف دلیل اجتهادی بر حکم شرعی خویش نداشته باشد و برای خروج از حیرت به آن عمل می‌نماید و در حقیقت اصول عملی وظائف جاهل شاکّ است و هیچ کاشفیتی از واقع ندارند. «الاصل دلیل حیث لادلیل» «۱»

تقسیمی از اصول

اصل عقلی: مراد اصلی است که عقل در صورت عدم دانستن وظیفه مکلف به آن حکم می‌کند و متضمن جعل حکمی از ناحیه شارع نمی‌باشد؛ مانند احتیاط، تخییر و برائت عقلی که عقل حکم به نفی عقاب بلابیان می‌نماید که در واقع رفع عقاب است نه جعل حکم اباحه از ناحیه شارع. «۲»

اصل شرعی: مراد اصلی است که از ناحیه شارع در مقام شک جعل می‌نماید و لذا متضمن جعل حکم ظاهری است مثل استصحاب و برائت شرعی که در واقع شارع جعل اباحه نموده است و مانند اصالةالطهارة و الحلیة. «۳»

بررسی اجزاء در صور اصول

- ✓ **اصل احتیاط (عقلی و شرعی)**: در این اصل در هر دو صورتش بحث اجزاء معنا ندارد؛ زیرا احتیاط به معنای انجام تکلیف واقعی و امتثال آن است لذا مصلحتی فوت نمی‌گردد تا بحث از اجزاء گردد. «۴»
- ✓ **اصول عقلی غیر از احتیاط**: در این صورت مثل برائت عقلی و تخییر، بحث اجزاء معنا ندارد؛ زیرا این اصول متضمن حکمی نیستند تا بحث از اجزاء و اکتفاء به آنچه اتیان شده از واقع مطرح گردد بلکه مضمون این اصول تنها سقوط عقاب است و صرف معذوربودن در انجام آنچه اتیان شده است. «۵»
- ✓ **اصول شرعی غیر از احتیاط**: بحث اجزاء در این اصول معنا دارد؛ لذا به بررسی اجزاء یا عدم آن می‌پردازیم. «۶»

بررسی اجزاء در اصول شرعی غیر از احتیاط:

- ✓ **نظر اولیه** : آن‌چه در نظر اول به نظر می‌رسد قول به عدم اجزاء است چه در احکام چه در موضوعات؛ زیرا همان‌طور که در امارات بیان شد اماره تنها طریق بود که امکان خطا داشت و بعد کشف خطا باید مصلحت فوت شده استیفاء گردد؛ همین‌طور در اصول عملی شرعی که تنها برای رفع حیرت می‌باشند و مصلحت واقع فوت شده است که با کشف خلاف باید استیفاء گردد لذا در عدم اجزاء نسبت به امارات اولی می‌باشند.
- ✓ لذا قدماء در اصول عملی قائل به عدم اجزاء بودند. «۷»

نظر بعض متأخرین : آخوند خراسانی و محقق اصفهانی در اصول شرعی قائل به تفصیل شده و بیان نموده‌اند اصول جاری در احکام (مثلا تا دیروز، نماز جمعه واجب بود الآن شک دارم در بقاء وجوب استصحاب می‌کنم بقای آن را) مجزی نیستند ولی اصول جاری در موضوعات و متعلقات (همانند قاعده طهارت و حلیت یا استصحاب ایندو مثلا تا دیروز، نماز لباس طاهر بود الآن شک دارم در بقاء طهارت استصحاب می‌کنم بقای آن را) مجزی می‌باشند. «۸»

- ✓ توضیح نظر: دلیل اصل جاری در موضوعات، شرط و جزء موضوع یا متعلق تکلیف را توسعه می‌دهند؛ مثلا شرط نماز، طهارت واقعی لباس است ولی با دلیل اصل «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر» که دلالت می‌نماید هر شیء نجسی قبل از علم به آن پاک است و تمام احکام طاهر بر آن بار می‌شود؛ شرط نماز اعم از طهارت واقعی و ظاهری می‌گردد لذا خواندن نماز در لباس مشکوک الطهارة جائز است همان‌طور که در طاهر واقعی صحیح بود. «۹»

تبیین وجه اجزاء در این صورت:

با توجه به توسعه شرط، کشف خلاف موجب نمی‌گردد که عمل فاقد شرط بوده است بلکه گویا دو وظیفه برای مکلف است؛ طهارت ظاهری و طهارت واقعی که در صورت جهل وظیفه طهارت ظاهری بوده و با کشف خلاف وظیفه طهارت واقعی می‌گردد؛ لذا وجهی برای عدم اجزاء به نسبت به آنچه اتیان شده است وجود ندارد. البته محقق نائینی مناقشاتی به این نظر دارند که خارج از این مختصر است. «۱۰»

٣- الإجزاء في الأمارات و الاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة:

«١»

و هذه أهم مسألة في الإجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فإن المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهرا، و بتبعهم المقلدون لهم. و المقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الأول في الرأي بما يوجب فساد الأعمال السابقة.

«٢»

فنقول في هذه الأحوال:

إنه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا إشكال في وجوب الأخذ بها في الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة.

«٣»

و لا إشكال- أيضا- في مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلا في الزمن اللاحق.

«٤»

و إنما الإشكال في الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهادا أو تقليدا في وقت العبادة و قد عمل بمقتضى الحجة السابقة، أو انكشف الخطأ في خارج الوقت و كان عمله مما يقضى كالصلاة. و مثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربي اجتهادا أو تقليدا ثم قامت الحجة عنده على اعتبار اللفظ العربي و الزوجة لا تزال موجودة.

«٥»

فإن المعروف في الموضوعات الخارجية عدم الإجزاء.

أما في الأحكام فقد قيل بقيام الإجماع على الإجزاء لا سيما في الامور العبادية كالمثال الأول المتقدم.

«٦»

و لكن العمدة في الباب أن نبحث عن القاعدة ما ذا تقتضي هنا؟ هل تقتضي الإجزاء أو لا تقتضيه؟ و الظاهر أنها لا تقتضي الإجزاء.

«٧»

و خلاصة ما ينبغي أن يقال: إن من يدعي الإجزاء لا بد أن يدعي أن المكلف لا يلزمه في الزمان اللاحق إلا العمل على طبق الحجة الأخيرة التي قامت عنده. و أما عمله السابق فقد كان على طبق حجة ماضية عليه في حينها.

«٨»

و لكن يقال له: إن التبدل الذي حصل له إما أن يدعي أنه تبدل في الحكم الواقعي أو تبدل في الحجة عليه. و لا ثالث لهما.

«٩»

أما دعوى التبدل في الحكم الواقعي فلا إشكال في بطلانها، لأنه تستلزم القول بالتصويب. و هو ظاهر.

«١٠»

و أما دعوى التبدل في الحجة، فإن أراد أن الحجة الاولى هي حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة و بالنظر إلى وقتها فقط، فهذا لا ينفع في الإجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثار الأعمال السابقة.

«١١»

وإن أراد أن الحجة الاولى هي حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة و آثار الأعمال السابقة، فالدعوى باطلة قطعا، لأنه في تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة أن المدرك السابق لم يكن حجة مطلقا حتى بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو أنه تخيله حجة و هو ليس بحجة، لا أن المدرك الأول حجة مطلقا و هذا الثاني حجة اخرى.

«١٢»

و كذلك الكلام في تبدل التقليد، فإن مقتضى التقليد الثاني هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة على طبق التقليد الأول، فلا بد من ترتيب الأثر على طبق الحجة الفعلية، فإن الحجة السابقة- أي التقليد الأول- كلا حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة و إن كانت حجة عليه في وقته، و المفروض عدم التبدل في الحكم الواقعي فهو باق على حاله. فيجب العمل على طبق الحجة الفعلية و ما تقتضيه. فلا إجزاء إلا إذا ثبت الإجماع عليه.

و تفصيل الكلام في هذا الموضوع يحتاج إلى سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

تنبيه فى تبدل القطع

«١٣»

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطؤه، فإنه لا ينبغي الشك في عدم الإجزاء. و السر واضح، لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما يستوفي مصلحة الواقع بأي وجه من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي؟ لأنه في الحقيقة لا أمر موجه إليه و إنما كان يتخيل الأمر. وعليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداء و في خارجه قضاء.

نعم، لو أن العمل الذي قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققا لمصلحة الواقع فإنه لا بد أن يكون مجزئا. و لكن هذا أمر آخر اتفاقي ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

نمودار:

اجزاء در اصول و امارات با کشف خطأ به حجت معتبری

اهمیت این بحث: اهم مسائل اجزاء این صورت است زیرا ابتلاء مکلفین به این صورت بیش‌تر از مسائل دیگر اجزاء است؛ به این جهت که تبدل رأی برای مجتهدین در بسیاری از مواقع حاصل می‌شود و مقلدین هم از آنان تبعیت می‌نمایند و یا از تقلید مجتهدی به تقلید دیگر منتقل می‌شوند و مجتهد دوم با مجتهد اول در رأی و نظر اختلاف دارند لذا موجب فساد اعمال قبل می‌شود. «۱»

صور کشف خلاف

- ✓ **در وقائع لاحق غیر مرتبط با سابق:** با قیام حجت معتبر جدید اشکالی نیست بر اینکه باید بر اساس حجت جدید نسبت به این وقائع لاحقی که با وقائع سابق ارتباطی ندارد عمل نمود. «۲»
  - ذبح گوسفند جدید بر اساس فتوای مجتهد جدید که فرموده است با چاقوی استیل جائز نیست.
  - ذبح گوسفندی با چاقوی استیل و استفاده لحم آن درحالی که فتوای مجتهد جدید این است که با چاقوی استیل جائز نیست.
- ✓ **در وقائع سابق غیر مترتب با اثر لاحق:** در این صورت که واقعه سابق با لاحق ارتباطی ندارد، عمل سابق چون بر اساس حجت در زمان خود بوده مجزی خواهد بود. «۳»
  - خواندن نماز بر اساس نظر مجتهد سابق و تفاوت نظر مجتهد جدید با آن
  - عقد زوج بر اساس فتوای مجتهد سابق به جواز تزویج به عقد غیر عربی سپس فتوای مجتهد جدید بر اعتبار عربیت صیغه عقد.
- ✓ **در وقائع لاحق مرتبط با سابق:** این صورت مورد بحث واقع شده است. «۴»

بررسی اجزاء در صورت سوم

- ✓ **نظر مشهور و معروف:** تفصیل بین «۵»

موضوعات خارجی: عدم اجزاء و عمل بر اساس حجت جدید.

احکام: قیام اجماع بر اجزاء خصوصا در امور عبادی.

- ✓ **مقتضای قاعده:** ظاهر این است که مقتضای قاعده عدم اجزاء است ولی به خاطر اجماع قائل به اجزاء می‌شویم. «۶»

مراد از تبدل حجت

- ✓ **خلاصه ادعای اجزاء :** آن‌چه در دفاع از اجزاء می‌توان بیان نمود این است که عمل لاحق مکلف باید بر اساس حجت اخیر باشد اما عمل سابق نیز بر اساس حجت ماضی در زمان خود بوده است.«۷»
- ✓ **نقد ادعای اجزاء:** باید دید تبدل حجتی که اتفاق افتاده است به چه معنا می‌باشد؟ «۸»

- ✓ **مراد تبدل در حجت باشد:** تبدل در حجت به دو صورت امکان دارد.

- ✓ **حجت اولی موثر در اعمال سابق فقط:** در این صورت این حجت برای اعمال لاحق نفع ندارد و مجزی از آنان نیست. «۱۰»

- ✓ **حجت اولی موثر در اعمال لاحق و آثار اعمال سابق مطلقا:** قطعا این ادعا باطل است؛ زیرا با تبدل اجتهاد با دلیل معتبر جدید کشف می‌شود که مدرک سابق برای اعمال لاحق حجت نبوده است و یا تخیل حجیت می‌شد که فهمیده شده است حجت نبوده و لذا حجت سابق مطلقا حجت نیست. «۱۱»

این کلامی که بیان شد در تبدل تقلید هم جاری می‌شود که مقتضای تقلید ثانی انکشاف بطلان اعمال سابق بر اساس تقلید اول است لذا باید بر اساس حجت فعلی جدید اعمال را انجام داد و حجت سابق کلاحجت است گرچه در زمان خویش حجت بوده است و چون حکم واقعی تغییر نکرده باید بر اساس حجت فعلی عمل نمود. «۱۲»

تنبیه: تبدل قطع

اگر مکلف بخاطر قطع عملی را خطأً انجام داد بعد خطای او با قطع بر خلاف کشف شد، شکی در عدم اجزاء نیست؛ زیرا با عمل بر طبق قطع اول مصلحت واقعی استیفاء نشده است لذا تکلیف واقعی اتیان نشده است زیرا در واقع امری متوجه او نشده بود بلکه تخیل امر بود و بعد از کشف خلاف باید در وقت عمل را اداء و در خارج وقت قضاء نماید. «۱۳»