

مقدمه

مباحث الفاظ

الف - تعریف علم اصول

ب - چالشها و روند تکامل علم اصول (تاریخ علم اصول)

ج - دلیل پیدایش علم اصول

د - ازچه زمان درسهای اجتهادی و به اصطلاح خارج اصول آغاز میشود؟

الف - تعریف علم اصول فقه:

ب - چالشها و روند تکامل علم اصول فقه:

تاریخچه علم اصول به زمان ائمه (ع) باز میگردد زیرا ایشان آن قواعد را برای اصحاب و یاران بیان داشته و اصحاب هم در رسائل و کتابهای خود یادآور شدند، از جمله ایشان هشام بن حکم است که کتابی در مبحث الفاظ و یونس بن عبدالرحمن از صحبه امام رضا (ع) بحث تعادل و تراجیح و ابوسهل نوختی از یاران امام حسن عسگری بحث عام و خاص را تألیف نمودند. که نجاشی در کتاب رجال خود اینها را یادآور شده، و نیز فضل بن شاذان عضدی در ارتباط با اجتماع امر و نهی جزوه ای جمع آوری نموده.

ائمه (علیهم السلام) همه قواعد اصولی را بیان نمودند و پس از ایشان عالمان شیعه تنظیم و هر يك از ایشان با

ابتکارات و نوآوری‌های خود به آنها تکامل دادند و کتابهای گوناگون و متنوعی فراهم آوردند.

ج - دلیل پیدایش علم اصول:

همه می‌دانیم با وجود رسول خدا (ص) دست مسلمین برای اخذ احکام باز بوده و این امر با مراجعه به شخص ایشان انجام می‌شده و نیازی به این قواعد نبوده و بعد از رسول خدا (ص) تا اندازه‌ای این کلمات و سخنان برای مسلمانان کافی می‌نمود و اصحاب این قواعد و نصوص را برای مردم تبیین می‌نمودند به همین دلیل در عصر صحابه نیز مانند عصر تشریع چندان بدست آوردن احکام دشوار نمی‌نمود، همچنین در زمان تابعان و اوائل ایام تابعان که امامان در جامعه حضور داشتند تا اندازه‌ای به احکام و قواعد آن دسترسی بود ولی بعد از گذشت ایامی یعنی عصر غیبت صغری (اواخر این عصر) از طرفی دوری از عصر نصوص و از سوی دیگر پیدایش مسائل مستحدثه و فروع جدید موجب شد بدست آوردن احکام به خصوص در اوائل غیبت کبری امام زمان (ع) مشکل شد و مراتب ابهام در تفقه و استنباط زیاد گردید و بدین جهت امکان نداشت با ظواهر نصوص به مسائل مستحدثه پاسخگو بود، برای رفع مشکل ناچار راهی برای تطابق احکام با حوادث مورد بررسی واقع شد، لذا پس از تلاشی چند علمی پدیدار نمودند بنام علم اصول فقه. در اواخر غیبت صغری برخی از عالمان درصدد برآمدند که قواعد این علم جدید را که بگونه خلاصه در زمان ائمه مطرح شده بود بشکل مفصل‌بیان و تبیین کنند تا در راه اجتهاد استفاده نمایند این امر توسط ابن عقیل عمانی و

ابن جنید اسکافی و شیخ مفید (رحمهم...) در کتاب
الرسالة الاحمدی فی فقه الحمیدی و اصول الفقه شروع و
بدنبال ایشان بدست سید مرتضی در الذریعه توسعه یافت و
این علم نقش مهمی را برای مسائل مستحدثه در
احکام ایفا نمود. در نهایت شیخ طوسی این علم را بسط
داده و منظم نمود کتاب عدة الاصول وی شاهد برمدعا است.

د - از چه زمان درسهای اجتهادی و به اصطلاح خارج اصول آغاز شد؟:

اما سیر تاریخی تدریس مباحث اصولی بگونه ای که فعلاً
به خارج معروف می باشد به زمان شریف العلماء مازندرانی
متوفی (1245 هـ □) بازمی گردد. او نخستین کسی بود که
قواعد اصولی را بصورت خارج متن تدریس نمود، زیرا پیش از
او استاد کل وحید بهبهانی از متن و به اصطلاح به تدریس
اصول پرداخته بود و بنا به قول شیخ آقا بزرگ تهرانی 17
دوره معلم در زمان خود تدریس نموده و علت این ابداع
این روش از سوی شریف العلماء دو شاگرد ایشان شیخ اعظم
انصاری و سعید العلمای مازندرانی بودند که در جلسه درس
بسیار اشکال می کردند و این باعث شد که اکثر مباحث
خارج از متن و کتاب پیرامون اصول فقه تدریس شود.

بعد از وفات شریف العلماء شیخ انصاری هم همین مبنا
را پیش گرفت، نکته دیگر اینکه نخستین کسی که برای تدریس
خارج به منبر رفت شریف العلماء بود و بانی خرید منبر هم
شیخ انصاری (رحمة علیهم).

مقدمه:

مناسب است که اموری را در ارتباط با بحثهای اصولی متذکر شویم.

امراول: اجزاء علوم که اجزاء علوم مدونه را سه چیز دانسته اند.

1 - موضوع علم

2 - مبادی علم

3 - مسائل علم

بعلت اینکه موضوع نیاز به بررسی بیشتری دارد آنرا موخر داشته و اول مبادی و مسائل را مطرح می‌نمایم.

الف - مبادی: که بر دو قسم می‌باشد.

1 - تصویری

2 - تصدیقی

مبادی تصویری: عبارت است از تصور موضوع و محمول مثل مبادی تصویری در علم اصول مانند اینکه خبر واحد چیست؟ خبر متواتر چیست؟ اجماع محصل و یا اجماع منقول چیست؟ شهرت فتواییه، رواییه و عملیه چیست؟

مبادی تصویری در فقه: مانند روزه در آنجا که گفته می‌شود «الصوم واجب»

مبادی تصویری در منطق: التصور ماهو، التصدیق ماهو

مبادي تصدي آن ادله‌اي كه محمولات را براي موضوعات ثابت مي‌كند را گويند. در نتيجه:

مبادي تصدي در علم اصول: مانند ادله‌اي كه حجيت خبر واحد را اثبات مي‌كند مثل آيات، روايات، اجماع و...

مبادي تصدي در علم فقه: مانند ادله‌اي كه اثبات وجوب براي صلاة مي‌كند مثل آيات، روايات، اجماع و... خواهد بود

ب - مسائل علم:

عبارت است از جمله قضايي متعدده و متفرقه‌اي كه جامع و قدر مشترك آنها دخالت در غرض واحد است كه بدین جهت آن علم تدوين شده است.

مانند مسائل علم منطق: كه جامع بين آنها، «صون الانسان عن الخطاء في الفكر»

و مانند مسائل علم اصول: كه جامع بين آنها توانائي انسان بر استنباط احكام شرعي در حوادث واقعه از راه بكارگيري اجتهاد در منابع معتبر شرعي مثل كتاب و سنت است.

ج - موضوع علم:

عبارت است از آن چيزي كه از عوارض ذاتي آن در همان علم بحث مي‌شود «موضوع كل علم ما يبحث عن عوارضه الذاتيه».

برخي از عالمان اصول مثل آخوند خراساني بر جمله مذکور جمله‌اي را بعنوان تفسير عرض ذاتي افزوده اند [«اي

بلاواسطه في العروض یعنی بین عرض و معروض نه واسطه عروضي
باشد نه واسطه اثباتي و نه واسطه ثبوتي.]

بررسي تفضيلي اين مطلب نياز دارد كه ما امور ذيل را
مطرح نمائيم.

الف - بيان موضوع علم بگونه مشخص.

ب - بيان موضوعات علوم مختلف (با توجه به اختلاف موضوع
با اختلاف علوم).

ج - بيان انگيزه تصوير موضوع براي هر علمي

د - بيان اقسام عوارض

ه - بيان تعيين عرض ذاتي از اقسام عوارض و عرض قريب
از آنها.

و - بيان و تعيين مراد از عوارض در عوارض ذاتيه
باصطلاح منطقي يا فلسفي

ز - بيان اقسام ذاتي

1 - ذاتي ايساغوجي

2 - ذاتي باب برهان

3 - ذاتي حمل

ح - بيان اقسام واسطه

ط - علت عدول برخي از علما مثل آخوند از تفسير مشهور عرض ذاتي به تفسير ديگر و اينكه اگر از تفسير مشهور عدول نمي نمودند چه پيامدي داشت.

الف - بيان موضوع علم بگونه مشخص

موضوع هر علمي همان چيزي است كه تمام مسائلي را كه در آن علم مطرح مي گردد به او باز گردد برهمن اساس كلمه در علم نحو موضوع است زيرا تمام مسائل آن مثل الفاعل مرفوع به كلمه بازمي گردد. و در علم فقه موضوع فعل مكلف است زيرا مسائل مطروحه در آن اعم از واجبات و مستحبات، محرمات و مكروهات و نيز مباحات به فعل مكلف بازمي گردد.

ب - موضوعات علوم مختلف:

دانشيان براي هر علمي موضوعي تصوير نموده اند، براي علم كلام مبدأ و معاد، براي فلسفه وجود و براي علم اصول ادله اربعه و يا كلي متحد با موضوعات مسائل، كه توسط مرحوم آخوند بيان شده و يا كلي متحد با محمولات كه مرحوم آقاي بروجردي مطرح نموده اند، يا اينكه «مايقع في طريق الاستنباط» و يا غير اينها كه شرح هر يك خواهد آمد.

ج - انگيزه لزوم تصوير موضوع براي هر علمي:

گفته شده غرض در هر علمي واحد است مثلاً غرض در علم نحو «صون اللسان عن الخطاء في المقال» (حفظ زبان از خطا سخن گفتن) مي باشد و در علم اصول عبارت است از

توانائي بر استنباط احكام شرعي از ادلة تفصيليه و چون غرض (اثر) در هر علمي واحد است موثر و مفروض هم واحد خواهد بود چون الواحد لا يصدر عن الا الواحد و اگر چنين نباشد تأثير كثير در واحد پيش خواهد آمد زيرا سنخيت بين اثر و موثر بايد موجود باشد و بر همين اساس براي هر علمي موضوعي معين كرده اند و اين جهت موجب كلام آخونددر كفايه شده كه براي علم اصول موضوعي را تصوير نمود، و فرموده است موضوع علم اصول كلي است كه با موضوعات مسائل اتحاد دارد بنحو اتحاد كلي طبيعي با افرادش.

د - اقسام عوارض:

عوارض را عالمان منطق و فلسفه و اصوليين به 8 قسم تقسيم نموده اند.

1 - عرضي كه بر معروض عارض شود بدون اينكه عروض اين عرض بر معروض داراي واسطه باشد نه ثبوتاً و نه اثباتاً و نه عروضاً مثل عارض شدن مفاهيم كلي بر نفس ناطقه و عروض تعجب بر انسان.

2 - عرضي كه عارض بر معروض ميگردد بواسطه امر داخلي كه آن امر مساوي با معروض باشد مانند: عرض تكلم بر انسان بواسطه اينكه ناطق است.

3 - عرضي كه بر معروض عارض ميشود بواسطه امر داخلي كه آن امر اعم از معروض است مثل عروضي بر انسان بواسطه حيوانيت كه آن امر داخلي اعم از انسانيت و معروض است.

4 - عرضيکه عارض بر معروض شود بواسطه امر خارجي که مساوي با معروض است مانند: عروضضحك بواسطه تعجب زیرا گفته ميشود «الانسان متعجب و کل انسان متعجب ضاحك».

5 - عرضيکه عارض بر معروض ميشود بواسطه امر خارجي اعم از معروض مانند: عروض تعجب برانسان بواسطه شيء که اعم از انسان است.

6 - عرضيکه عارض بر معروض ميشود بواسطه امر اخص از معروض مانند: عروض ضحك بر حيوان بواسطه ناطقيت که آن اخص از معروض است.

7 - عرضيکه عارض بر معروض ميشود بواسطه امر مباین با معروض مانند عروض حرارت بر آب بواسطه آتش که با آن مبانییت دارد چون امکان اجتماع آب و آتش وجود ندارد.

8 - عرضيکه بر معروض اولاً عارض ميشود و ثانیاً بواسطه معروض همان عرض بر شي ديگري عارض ميشود که در عروض آن بر اولي عروض را واسطه نيست ولي در عروض آن بر دومي واسطه است و اين همان معروض اول است مانند عرض غريب: «جالس السفينه متحرکه متحرك» که معروض اول سفينه وهم او موجب حرکت جالس است.

ه □ - تعيين عرض ذاتي از اقسام عوارض و عرض غريب از آنها:

قسم اول و دوم و چهارم را از اقسام اعراض ذاتي محسوب داشته اند امام قسم پنجم، ششم، هفتم و هشتم را از اقسام اعراض غريب ميدانند و در خصوص قسم سوم بين

متقدمین و متاخرین از عالمان اصولی اختلاف می‌باشد. متقدمین می‌گویند: قسم سوم از اعراض غریب است ولی متاخرین او را از اعراض ذاتی گویند ولی بنظر کسانی که اعراض ذاتی را عبارت می‌دانند از اینکه بین عرض و معروض واسطه در عروض نباشد اگر چه دارای واسطه ثبوتی یا اثباتی و یا هر دو باشد همه اقسام مذکوره سوای قسم هشتم را عرض ذاتی می‌دانند.

و - بیان عرض ذاتی باصطلاح منطق و فلسفه:

1) فلسفی می‌گوید: مراد از عرض عبارت است از جزئی که «اذا وجد وجد لغیره» و خودش استقلال ندارد و مانند رنگها (سفیدی و سیاهی) که بدون چشم موجودیتشان امکان‌پذیر نیست و این عرض در مقابل جوهر قرار دارد زیرا جوهر در فلسفه عبارت است از «اذا وجد وجد لنفسه لانی موضوع» و خود از حیث وجود استقلال دارد و جسم که از این دو مرکب است و نفس و عقل که مجموعاً از جواهر خمس می‌باشند.

2) منطقی می‌گوید: مراد از عرض منطقی چیزی است که داخل در ذات نباشد و متعدد باشد خارجاً مثل ضحك که متحد است با انسان، ولی انسان بدون ضحك نیز وجود دارد.

ز - اقسام ذاتی:

1 - ذاتی باب ایسا غوجی (کلیات خمس)

2 - ذاتی باب برهان

3 - ذاتي باب حمل

1) ذاتي باب ايساغوجي: عبارت است از آن محمولي که قوام موضوع به آن باشد چه آنکه نفس ماهيت موضوع باشد مانند انسان در مثال زيد انسان و چه آنکه محمول جزو ماهيت موضوع باشد مثل حيوان در الانسان حيوان، (مثال اول براي نوع و دومي براي جنس مي باشد) خلاصه اينکه به موضوع ذات يا ذي الذاتي گويند و به محمول.

2) ذاتي باب برهان: عبارت است از آن محمولي که انفکاک آن از ذات (موضوع) معقول نباشد ولي مقوم ذات هم نباشد پس محمول خارج لازم موضوع را ذاتي باب برهان مي گويند مثل: زوجيت نسبت به اربعه در آنجا که مي گوئي الاربعة زوج و فرد است نسبت به ثلاثة در آنجا که مي گوئي الثلاثة فرد و بالا و پائين نسبت به يکديگر و مانند آنها.

4) ذاتي باب حمل: که عبارت از آن محمولي است که حملش بر موضوع مستقيم و بدون واسطه باشد مثل «الماء جار يا السفينه متحرکه يا الصلاة واجبه» که واسطه ثبوتي (مصالخ) و واسطه اثباتي (ادله وجوب صلاة) دارا مي باشد. يا «خير الواحد حجة»

ح - اقسام واسطه

در مقام تقسم واسطه ها مي توان به سه واسطه اشاره نمود:

الف - واسطه در ثبوت

ب - واسطه در اثبات

ج - واسطه در عروض

1) واسطه در ثبوت: عبارت می‌باشد از آن چیزی که منشأ عروض صفتی برای موضوعی باشد اعم از اینکه این واسطه خود متصف به آن صفت باشید یا نباشد آنجائی که متصف به این صفت باشد مثل وساطت آتش برای آب و اگر متصف نباشد مثل: وساطت واجب الوجود برای حرکت فلک (بنابر نظر قدما) و یا خورشید برای آب و مثل وساطت مصلحت ملزمه برای وجوب برخی افعال مکلفین که دارای علت ملزمه باشد ولی ضد مصلحت متوقف بوجوب نیست.

2) واسطه در اثبات: عبارت است از چیزی که منشأ علم به وجودش می‌شود نه علت خود آن شیء مثلاً دودی که علت علم به وجود آتش است نه علت خود آتش و یا عالم و جهان هستی که علت علم به وجود صانع است در حالی که خود عالم معلول صانع می‌باشد و در فقه مثل حج که آیه کریمه «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» واسطه در اثبات وجوب حج می‌باشد.

3) واسطه در عروض: عبارت است از آن چیزی که علت عروض عرضی بر معروض می‌گردد و خود این علت که واسطه است به آن صفت بالذات و حقیقتاً متصف است ولی آن معروض متصف بدان عرض بالحقیقه نیست، بلکه بالعرض است.

ط - علت عدول برخی از تفسیر مشهور برای عرض ذاتی:

در بحث گذشته گفتیم مشهور عرض ذاتي را بدین گونه تصویر کرده اند که بین عرض و معروض واسطه نباشد (ثبوتاً، اثباتاً، بالعروض) ولي برخي از عالمان اصولي مثل مرحوم آخوند خراساني (ره) عرض ذاتي را بگونه اي ديگر تفسير نموده اند، به اينکه عروض عرض بر معروض بدون واسطه حمل شود و واسطه ثبوتي و اثباتي را واسطه محسوب نداشته اند. و نتيجه اينکه در «**الصلاة واجبه**» در حالي که واسطه ثبوتي و اثباتي موجود است باز از باب حمل و عرض ذاتي اشکال ندارد، در اين امر مهم لازم است سبب عدول برخي از علما را از تفسير مشهور به تفسیر فعلي کفایه را بیان داریم.

علت عدول ایشان این است که: اگر ما قائل به تفسيري که مشهور براي عرض ذاتي نموده اند شويم لازم مي آيد بيشتر مسائل در هر علمي اعم از علم اصول، فقه، نحو و غير آنها... از آن علوم خارج شوند چون همه مسائل اين علوم واسطه ثبوت و اثبات دارد و وچوبي که عارض بر صلاة از عوارض غريبه مي شود نه عرض ذاتي !!!

و مثل حجيت خبر واحد و کتاب و اجماع که بحث از عوارض ذاتي نيست بلکه بحث از عوارض غريبه آنها است بعنوان نمونه در اصول حجيت خبر واحد مطرح است و از مسائل مهم علم اصول محسوب مي گردد، که بنابر تعريف مشهور (که بين عرض و معروض واسطه نبايد باشد) لازم مي آيد مسائل يادشده از علم اصول بحساب نيابند. زيرا بحث از حجيت مسائل مذکوره بحث از عوارض غريبه است نه از عوارض ذاتي آنها.

ي - نقد کلام آخوند خراساني (ره):

اولاً: ایشان بر اساس قاعده معروف «الواحد لا یصدر

الاعن الواحد» در صدد تصویر موضوع برای علم اصول

برآمده که ممکن است بیان آن بیاید.

1 - اینکه این قاعده مربوط به امور حقیقی است نه اعتباری چرا که در امور اعتباری مانعی نیست از اینکه اثرواحد دارای موثر کثیر و علل فراوان باشد، بدین جهت در علم اصول ما تصویر موضوع لازم نداریم همانگونه که بسیاری از محققان اصولی من جمله حضرت امام (ره) قائل به این نظریه مخالف آخوندهستند.

2 - مرحوم آخوند از تفسیر مشهور برای عرض ذاتی عدول نمود به انگیزه اینکه خروج بیشتر مسائل در هر علمی از آن علم لازم نیاید که این نیز قابل نقد و اشکال است. زیرا عرض ذاتی و عرض غریب هنگامی موجود است که موضوع در میان باشد، در علم اصول بنظر ما عرض ذاتی و غریب وجود ندارد چون در امور اعتباری (نظراً همان اصول است فعلاً) موضوع نیست یعنی سلب عرض ذاتی و عرض غریب در اینجا سالبه به انتفاء موضوع است.

پس مسائل علم اصول اموری است اعتباری و تمام آنها بغرض معتبر مربوط است و چون مسائل در علوم اعتباری در تحقق غرض واحد دخالت دارند لذا معتبر آنها را اعتبار نموده.

«بفرض اینکه علم اصول موضوع دارد حال موضوعش چیست؟»

عالم‌ان اصولی از متقدمین و متاخرین در مقام تصویر موضوع برای علم اصول دارای بینش‌های گوناگون بوده‌اند. متقدمین از ایشان گفته‌اند موضوع علم اصول ادله‌ای اربعه می‌باشد که عبارت است از کتاب، سنت، اجماع، عقل و هم ایشان که موضوع علم اصول را ادله‌ای اربعه قرار داده‌اند در کیفیت موضوع اصول اختلاف نموده‌اند.

مرحوم محقق قمی (صاحب قوانین) بر این اعتقاد است که ادله‌ای «**اربعه بماهی ادله**» یعنی بوصف دلیل‌ت موضوع علم اصول می‌باشد و مرحوم صاحب فصول (شیخ محمدحسین) بر این بینش است که «**ذوات ادله اربعه بماهی هی**» موضوع علم اصول است و اما متاخرین از اصولیین که از آنجمله مرحوم آخوند است موضوع علم اصول را «**کلی متحدمع موضوعا المسائل**» قرار داده و مرحوم آقای بروجردي موضوع را «**کلی متحد مع محمولات المسائل**» قرار داده و برخی دیگر در «**مایقع فی طریق الاستنباط**».

ولی موضوعی را که مشهور برای علم اصول قرار داده‌اند (ادله اربعه) بنظر محققین ناقص است به چند دلیل:

اولاً: مکرر گفته شده که موضوع در هر علمی آنچه‌ای است که بحث از عوارض آن نماید و ما می‌بینیم بحث‌هایی که در علم اصول مطرح است بحث از عوارض (ادله اربعه) نیست زیرا در علم اصول بحث از حجیت کتاب نیست تا آنکه بحث از حجیت آن بحث از عوارض کتاب محسوب آید.

چون حجیت کتاب مورد توافق همه عالمان است، و نیز در اصول بحث از حجیت سنت نیست تا آنکه بحث از حجیت آن بحث از عوارض سنت بحساب آید زیرا بحث در آن بحث از حجیت خبر واحد است که حاکی از سنت می‌باشد پس بحث در حجیت خبر بحث از حاکی از سنت است نه بحث از خود سنت و نیز بحث از دو خبر متعارض که در آن تخییر است یا تساقط و بحث از تعادل و ترجیح یکی بر دیگری از باب تقدیم خاص بر عام و یا تقدیم مقید بر مطلق یا مبین بر مجمل و یا از باب حکومت یکی از دو خبر بر دیگری و یا ورود یکی بر دیگری که همه این مباحث در علم اصول مطرح است، بحث از عوارض سنت نیست بلکه این مباحث بحث از عوارض خبر است پس موضوعی را که مشهور برای تعریف اصول گفته‌اند ناقص است.

ثانیاً: (دفاع شیخ انصاری از نظریه مشهور):

مرحوم شیخ اعظم درصدد برآمد که این اشکال را از نظریه مشهور برطرف نماید ایشان می‌گویند بحث از حجیت خبر واحد در علم اصول بحث از عوارض سنت است نه بحث از عوارض خبر که حاکی از سنت است، زیرا بحث از عوارض حجیت خبر به این بازمی‌گردد که سنت به خبر واحد ثابت می‌شود یا خیر؟ و نیز بحث در مسئله تعارض دو خبر (تعادل و ترجیح) بازگشت به این دارد که سنت در خبرین متعارضین چگونه تخییر ثابت می‌شود یا چگونه تعیین یکی از آنها.

اما نقد کلام شیخ توسط آخوند (ره): مرحوم آخوند این دفاع شیخ انصاری را از نظریه مشهور درباره موضوع علم

اصول مورد نقد و اشکال قرار داده و می‌گوید این جانبداري شيخ، مفيد فائده نيست زيرا غرض از بحث در هر علمي براي اثبات محمول بر موضوع است و يا به تعبير ديگر غرض در هر علمي اثبات عرض براي معروض است و بايد محمول از عوارض موضوع باشد و اين ملازمت دارد به اينكه بحث از عوارض موضوع بمفاد كان ناقصه باشد نه بمفاد كان تامه. از اين رو گفتار شيخ در دفاع از نظريه مشهور نقديذير است چون اينگونه كه شيخ فرمود: بحث از حجت خبر واحد بحث از ثبوت اصل سنتبه خبر واحد است كه اين بحث به مفاد كان تامه است نه بحث از عوارض آن كه مفاد كان ناقصه است و حال آنكه بايد مدار بحث از عوارض سنت باشد بعد از فراغ از اصل ثبوت آن، بعنوان توضيح در اين فرض كه بحث از حجت خبر واحد است زماني كلام به مفاد كان ناقصه ختم ميشود كه ثبوت سنت مفروغ عنه باشد و سپس بحث شود از اينكه اين سنتي كه ثابت است داراي حجت است يا خير؟

و اما اگر بحث از اصل ثبوت سنت باشد به خبر واحد اين بحث به مفاد كان ناقصه نيست بلكه به مفاد كان تامه است در نتيجه نمي‌توان سنت را موضوع علم اصول قرار داد.

دفاع از نظريه شيخ انصاري(ره):

ممکن است بعنوان دفاع از ايشان گفته شود كه متصور شيخ از گفتارش به اينكه بحث از حجت خبر واحد بحث از ثبوت سنت است ثبوت واقعي و تكويني نباشد تا اينكه اشكال فو وارد باشد.

بلکه مقصود شیخ از این کلام ثبوت تعبدی سنت از راه خبر می‌باشد با این مطلب مسئله را اینگونه می‌توان مطرح نمود که سنت آیا تعبداً به خبر واحد ثابت می‌شود یا نه در صورتیکه پاسخ مثبت باشد نتیجه می‌گیریم، همانگونه که باید به سنت واقعی عمل شود به سنت تعبدی هم که از راه خبر واحد ثابت می‌شود باید عمل نمود بنابراین بحث از حجیت خبر واحد بحث از عوارض سنت می‌شود، چون «وجوب العمل» از عوارض سنت است.

نقد بر دفاعیه فو:

دفاع از شیخ نیز خود قابل نقد و اشکال‌پذیر است. زیرا اگر مقصود ایشان ثبوت تعبدی سنت از راه حجیت خبر واحد باشد نه ثبوت واقعی و تکوینی، اشکال و نقد بر او وارد است، زیرا در این صورت نیز مانند صورت اول که گفتیم بحث از حجیت خبر واحد بازگشت به ثبوت سنت واقعاً و تکویناً دارد یا خیر؟ دارد زیرا در این صورت وجوب العمل از عوارض خبر واحد می‌شود. پس که بحث از ثبوت تعبدی سنت به خبر واحد از قبیل مفاد کان تامه است و از عوارض سنت نیست بلکه از عوارض حاکی از سنت است.

بلی اگر سنت را به معنای اصطلاحی آن که قول معصوم یا فعل و تقریر است نگیریم و بگوئیم مقصود از سنت اعم از قول، فعل و تقریر و نیز خبری که حاکی از آن می‌باشد در این فرض بحث از حجیت خبر واحد بحث از عوارض سنت می‌شود و در این هنگام بمفاد کان ناقصه است ولیکن این توسعه

بی‌وجهی برای اصطلاح است و ناتمّم چون مقصود از سنت همان اصطلاح معروف است نه غیر آن.

اشکال دوم بر نظریه مشهور در تعیین موضوع:

محظور دیگری که از قراردادادن موضوع علم اصول به ادله اربعه لازم می‌آید عبارت است از خروج مباحث قطع، ظن و اصول عملی از علم اصول، چون بحث در آنها بحث از عوارض ادله اربعه نیست و نیز لازم می‌آید خروج مباحث الفاظ از قبیل او امر و نواهی و ملحقّات و تبعات آن دو (عام و خاص، مطلق، مقید، مجمل، مبین) از مسائل علم اصول و دخول آنها در مبادی تصدیقیه زیرا بحث در اینها بحث از احوال و عوارض خصوص کتاب و سنت نیست بلکه بحث از احوال و عوارض مطلق امر و نهی و تبعاتش می‌باشد پس حکم وجوب برای کتاب و سنت و حکم نهی در کتاب و سنت و... اگرچه عارضی است اما این عروض بواسطه یک امر اعم است که عبارت است از این که مطلق امر در او امر برای وجوب و مطلق نهی در نواهی برای حرمت می‌باشد.

ولی این محظور و اشکال در صورتی است که عرض ذاتی بدون واسطه به هر شکل ممکن عارض شود (بنا به نظر مشهور ولی بنظر آخوند(ره)) که می‌گوید عرض ذاتی آن است که بین عرض و معروض واسطه در عروض نباشد اگرچه واسطه در ثبوت و اثبات بین آنها باشد این محظور لازم نمی‌یاید.

زیرا مرحوم آخوند(ره) موضوع علم اصول را ادله اربعه قرار نداده بلکه «کلی متحد مع موضوعات المسائل» مثل اتحاد کلی طبیعی با افرادش، چنانچه مرحوم آقای

بروجردی (ره) نیز موضوع علم اصول را جامع بین محمولات مسائل (حجت و حجیت) قرار داده زیرا در تمام مسائل علم اصول از حجیت بحث‌مورد نظر سخن رانده می‌شود. مثل اینکه گفته می‌شود ظواهر حجت است یا خیر، اجماع منقول حجت است یا خیر، مفهوم شرط حجت است یا خیر، اصل برائت حجت است یا خیر و... .

از این رو می‌توان گفت موضوع علم اصول همان جامعی است که با محمولات مسائل علم اصول اتحاد دارند با موضوعات آن مسائل.

و بالاخره با قید مرحوم آخوند دیگر محذور و اشکالی بر تعریف وارد نمی‌شود چون اگر چه مطلق امر واسطه در اثبات وجوب امر در کتاب و سنت است اما دیگر واسطه در عروض نیست.

«ادله اربعه موضوع علم اصول نیست»

می‌توان بعنوان تأیید بر سخن به تعریفی که برای علم اصول شده دست یازیم. که آن تعریف عبارت است از «هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعيه» زیرا لفظ القواعد جمع محلی بالف و لام افاده عموم می‌کند پس هر قاعده‌ای که در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرد از علم اصول محسوب می‌شود ولو اینکه از ادله اربعه نباشد و سبب اینکه تعریف علم اصول بعنوان تأیید در مسئله مورد بحث ذکر شد این است که آن تعریف در کلام عالمانی آمده است که موضوع علم اصول را ادله اربعه دانسته‌اند (مشهور) و بدین جهت ممکن است از الف و لازم

در القواعد قصد عهد ذكري نموده باشند «واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» و افاده عموم نکند و مختص به ادله اربعه بشود، نه هر قاعده اي ولو اینکه از غير ادله اربعه باشد.

اما کلام امام خميني(ره): بلي مي توان تعريفی را که امام(ره) براي علم اصول نموده اند وجه تأييدي براي احتمال فو يافت. زیرا ایشان در تعريف علم اصول فرموده اند «هو القواعد الاکيه التي يمكن ان يقع في کبري استنتاج الاحکام الکليه الفرعيه الالهيه او الوظيفه العمليه».

غرض ایشان از الوظيفه العمليه و نیز برخي دیگر از اصولين «اوالتي ينتهي اليها في مقام العمل» از اين زوائد بر تعريف و تعيين موضوع مشهور اين بوده است که مسئله حجيت ظن بنا بر حکومت در مقام انسداد باب علم و اصول عمليه عقليه که موضوعشان در برائت قبح عقاب بلا بيان و در احتياط عقليه زماني است که علم اجمالي به تکليف باشد را داخل در علم اصول نمایند (و حال اینکه هم اینکه که قائل به انسداد باب علم و علمي نيست) و اگر جمله مذکور را بر تعريف علم اصول نمی افزودند اين مباحث مهم اصولي خارج از علم اصول محسوب نمی شدند چون اينها قواعدی می باشند که مکلف در مقام عمل ناچار به چنگ اندازی به آنها است و حکم شرعي از اين قواعد استنباط نمی شود. بعبارت دیگر اينها وظائفی می باشند که عقل در مقام تحير و سرگردانی و عدم دسترسي به حکم شرعي براي مکلف معين می کند و او هم طبق آن عمل می نماید ولي

اصول عملیه شرعیه و همچنین ظن بنابر کشف و کاشف بودن
در باب انسداد علم داخل در تعریف مشهور علم اصول
می‌باشد بدون نیاز به جمله «(الوظيفة العملية) یا
(التي تنتهي اليها في مقام العمل)».

«تمایز علوم»

در تمایز علوم آراء گوناگونی است از جمله :

ي

□ □ □ □ □ □ □ □ □ î

1 - تمایز بحسب موضوعات

2 - تمایز بحسب محمولات

3 - تمایز بحسب اغراض

4 - تمایز بحسب فسخ خاص هر علم

5 - تمایز بحسب ذات خاص هر علم

1) تمایز علوم به موضوعات: که منصوب به قدمای از
اصولیین می‌باشد چون ما می‌بینیم که موضوع علم کلام،
فلسفه، اصول، فقه، منطق، نحو و غیره که با یکدیگر
متفاوتند. ولی این نظریه مورد نقد و اشکال قرار گرفته
است چون ملازمت دارد با چیزی که نمی‌توان آنرا پذیرفت و
آن ملازمت عبارت است از اینکه هربابی بلکه هر مسئله‌ای
از مسائل علوم گوناگون یک علم محسوب شود. مناسب است
این مطلب را با ذکر مثالهایی از برخی از علوم توضیح

دهیم، علم اصول دارای ابواب گوناگون است مثل باب الفاظ، امارات، اصول علمیه، و نیز هر بابی دارای مسائلی است مانند مسئله امر، نهی، عام، خاص ... از نظریه یاد شده که تمایز علوم در تمایز موضوعات است لازم می‌آید که اینها از علوم متعدد محسوب شوند با اینکه همه آنها از علم اصول بشمار می‌آیند و نیز در علم فقه که دارای ابواب گوناگونی است مثل باب: صلاة، صوم، حج، زکاة، ... برای هر بابی مسائلی خاص خود می‌باشد مثل باب صلاة یومیة، جمعة، آیات، نافله ... که لازم می‌آید این ابواب از علوم متعددة بشمار آیند با اینکه این مسائل همگی از علم فقه محسوب می‌شوند.

(2) تمایز علوم به محمولات:

قائلین این نظریه گویند که محمولات در علوم با یکدیگر متفاوتند ولی این نظریه نیز قابل نقد و اشکال است چون لازم می‌یاد که «الفاعل مرفوع و الفاعل رکن و الفاعل ظاهر و مضمّر» در علم نحو علوم متعدد بشمار آیند زیرا محمولات در این مثالها متمایزند (در حالی که باید متحد باشند) والصلاة واجبة الصلاة مندوبة، الصلاة مکروهة هم بهمچنین در علم اصول امر وجوبی، امر ندبی و یا نهی تحریمی و نهی ارشادی نیز علوم متعدد، محسوب شوند با اینکه تمامی اینها از یک علم بشمار می‌آیند، پس تعدد موضوع و محمول در مثل زید قائم و عمر و متکلم در علم نحو و الصلاة واجبه و الخمر حرام در علم فقه و خبر الواحد حجة والامر ظاهر فی الوجوب در علم اصول و تعدد موضوع و وحدت محمول مثل زید قائم و

عمر و قائم در علم نحو و الصلاة واجبه و الصوم واجب
والحج واجب در علم فقه و خبر الواحد حجة والظواهر
حجة والاجماع حجة در علم اصول و در وحدت موضوع و تعدد
محمول مثل زيد قائم و جالس و نائم در علم نحو و الصوم
واجب و مندوب و مكروه در علم فقه و للاجماع منقول و
محصل و ... موجب تعدد علوم نمی شود پس تمایز علوم به
تمایز موضوعات و محمولات نیست.

(3) تمایز علوم به اغراض:

این قول منسوب به آخوند است که می فرماید تمایز
علوم به این دلیل به اغراض است که سبب گردآوری مسائل
پراکنده و نامیدن به علم واحد می شود. به نظر او ممکن
است موضوع واحد در چند علم مطرح بشود چون در هر علمی
غرضی خاص مترتب است بدین جهت می تواند آن موضوع واحد
برای علوم گوناگون و مختلف موضوع قرار گیرد مانند
اینکه: کلمه را می توان موضوع علوم مختلف قرار داد، مثل
علم نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع و لغت. بدین سبب که
غرض خاص در هر علمی از آن بدست می آید مثلاً در علم نحو
اختلاف از جهت اعراب و بنا است و چون این غرض خاص از
آن حاصل می شود یک علم محسوب می گردد.

(4) تمایز علوم به سنخ مسائل:

قائل این قول حضرت امام (ره) می باشند که
می فرمودند ما وقتی مسائل اصولی را با مسائل
فقهی، فلسفی، کلامی، منطقی مقایسه می کنیم می بینیم با
هم متفاوتند ولی زمانی که مسائل داخلی هر علمی را مورد

بررسي قرار مي‌دهيم مي‌بينيم آنها با هم تفاوتی ندارد و هم از يك نسخ محسوب مي‌شوند. مسائل علم واحد اگرچه گاهي از حيث موضوع با هم متفاوتند مثل مسائل باب الفاظ و مسائل باب امارات مسائل باب اصول عمليه و باب ملازمات عقليه در علم اصول ولي در عين حال از يك نسخ كه همان مسائل علم اصول است بشمار مي‌آيند.

ه □ - تمايز علوم بحسب ذات مسائل:

قائل اين قول آقاي بروجردي (ره) مي‌فرمودند چون مسائل در هر علمي داراي ويژگيهاي خاصي است كه مسائل علم ديگر داراي آن ويژگيها نيست و آن ويژگيها موجب امتياز علوم از يكديگر مي‌شود پس اينگونه نيست كه اگر در اغراض تمايز داشتند علوم مختلف بحساب آيند و اگر در اغراض تمايز نداشتند يك علم بشمار نيابند و فر اين دو نظر در اين است كه قائلين به ذاتي بودن، موضوع را در نظر مي‌گيرند ولي قائلين به تناسخ موضوع را در نظر نمي‌گيرند.

«وضع» تحقيق كلام در اين مسئله توقف دارد بر اينكه ما عناوين ذيل را در اينجا مطرح نمائيم.

1 - معنای لغوي واژه وضع

2 - تعريف وضع

3 - وضع آیا داراي معنای مصدري است يا معنای اسم مصدري؟

4 - سير تاريخي وضع

5 - ارکان وضع

6 - رابطه بين لفظ و معنا آيا واقعي و تكويني است يا اعتباري و قراردادي؟

7 - تقسيم وضع تعييني و تعييني

8 - اقسام وضع تعييني

9 - کداميك از اقسام وضع امکان پذيراست و کداميك امکان پذير نيست؟

10 - کداميك از اقسام وضع واقع ميشود و کداميك واقع نميشود؟

11 - اختلاف در موضوع له حروف

12 - تقسيم وضع به شخصي و نوعي

13 - آيا وضع مركبات به شكل علي حده ميشود يا خير؟

14 - پيامدهاي وضع

«معناي لغوي واژه وضع»

وضع از نظر عالمان لغت عبارت از قراردادن و نهادن مانند جائي كه ميگويم «وضعت المرأة الخمار علي راسها - وضع الرجل العمامة علي راسه».

«تعريف وضع»

از نظر اصولیین وضع عبارت است از قراردادن واضع لفظی برای معنایی مانند قراردادن لفظ علی یا محمد بر مولود و قراردادن لفظ گل بر گیاه زیبای خارجی و قراردادن لفظ سیب در میوه خاص. که این کار و عمل واضع باعث می‌شود بین لفظ و معنی ارتباط برقرار شود، بطوریکه هرکس آگاه از کار واضع باشد در هر زمان لفظ یاد شده را از هر گوینده‌ای بشنود همان معنای خاص به ذهن وی پیشی می‌گیرد، علماء اصول این عمل واضع را وضع گویند.

«وضع آیا دارای معنای مصدری است یا اسم مصدری؟»

مصدر عبارت است از آن فعل و عملی که از فاعل صادر می‌شود و اسم مصدر اسمی است برای نتیجه فعل و عمل، مانند غَسَلَ و غُسْل که غَسَلَ عبارت است از شستن بدن بنحو خاص توسط غاسل و لی غُسْل عبارت است از نتیجه‌ای که از شستن بدن حاصل می‌شود.

پس از شناخت این دو معنا باید روشن کنیم که وضع اسم مصدر است یا مصدر؟

ممکن است بگوئیم وضع دارای معنای مصدری است زیرا وضع عبارت است از تخصیص دادن واضع لفظی برای معنایی بر این اساس وضع عبارت می‌شود از فعل و عمل واضع که این همان معنای مصدری است. نه نتیجه کار فاعل که معنای اسم مصدری است، بعبارت دیگر وضع عبارت است از همان ربط دادن خود لفظ به معنایی نه آنکه حاکی باشد از ارتباط ویژه. زیرا این ارتباط ویژه نتیجه و معلول وضع است نه خود وضع، ولی از دیدگاه دیگر (اسم مصدری‌ها) می‌توان

گفت که وضع به معنای اسم مصدر می‌باشد که عبارت است از نتیجه فعل و اثری که از گفتار واضع حاصل می‌شود، نه آنکه اسم باشد برای فعل واضع و تخصیص لفظی برای معنایی از طرف واضع و این لفظ وضع همانند سائر الفاظ معاملات مثل نکاح، طلاق، عتق، بیع و شراء. و غیر اینها از مفاهیمی که برای انشاء از طریق الفاظ و یا افعال قابلیت دارند که همه اینها اسامی هستند برای مسببات و آثاری از اسباب آنها که از اقوال یا افعال حاصل می‌شود نه آنکه اسامی برای خود اسباب عیناً باشند. زیرا آن اسباب (مثل بعت و اشتريت) در عناوین یاد شده از چیزهائی می‌باشند که آن مفاهیم را (طلاق، بیع، نکاح، عتق) بوجود بیاورند و اگر الفاظ آن مفاهیم اسامی برای اسباب باشند نه اسامی برای مسببات لازم می‌آید که مُنشأ و مائِنشأ به امر واحد باشد و این غیر معقول است پس «وضع عبارت از آن ارتباط ویژه‌ای است که بین لفظ و معنا از طریق فعل و عمل واضع حاصل می‌آید» مثل «**وضع تلفظ زید لمعني كذا**» (همان جسم خارجی) و نکاح عبارت از آن علاقه خاصی است که بین زن و مرد پیدامی‌شود در آنجا که زن می‌گوید زوجتك نفسي و مرد می‌گوید قبلت.

«سیر تاریخی وضع»

چنانچه فردی از محققین سیر تاریخی وضع و احوال الفاظ را مورد بررسی و کاوش قرار دهد این مطلب را بدست می‌آورد که انسانها از ابتداء زندگی اجتماعی، برای تفهیم مقاصد خود به یکدیگر علاوه بر اصوات و علائم ناچار از تلفظ به الفاظ جهت تفهیم مقاصد بوده‌اند و

تکلم و تلفظ به کلمات و الفاظ وسیله‌ای بوده‌اند که این منظور را برای آنها تأمین می‌نمودند و در این راستا فرقی بین انسانهای این زمان با زمانهای گذشته دیده نمی‌شود، و در بستر زمان هیچ دسته‌ای از انسانها از هر قوم و طائفه و قبیله و نژاد و رنگ از این قاعده مستثنی نیستند. و همه در برخورد با هموعان خود نیازمند به این بوده‌اند که بر اشیاء لفظی را قرار داده تا از این طریق مقاصد خود را به دیگران انتقال دهند و این عمل بگونه‌ای انجام می‌پذیرد که مخاطب به مجرد شنیدن آن لفظ پی به معنای آن می‌برد این تفهیم مقاصد از طر مختلف برای موجودات دیگر هم ثابت است و اختصاصی به انسان ندارد بلکه حیوانات در سطح نازلتری با استفاده از اصولات و علائم و نشانه‌ها همین روش را پی می‌گیرند و با القاءات غریزی بسیاری از انواع حیوانات اعم از چهارپایان و پرندگان و غیره در مواقع بروز خطر و دیگر مناسبات از راه اصوات و علائم خاصی که برای همجنسان خود وضع کرده و مفهوم دارد آنها را آگاه می‌کنند مثلاً شیر در هنگام خشم بوسیله غرشهای شدید خشم خود را به حیوانات دیگر نشان می‌دهد انسان چون دارای نیروی ناطقه است از بقیه حیوانات ممتاز می‌باشد و بواسطه راههای قراردادی تفهیم مقصود می‌نماید این همان حقیقت وضع است که در اصول به شکل مقدماتی مورد بررسی قرار می‌گیرد و این مسلم است که انسانهای ابتدائی در حد محدودی از راه الفاظ برای تفهیم مقاصد خود استفاده می‌کرده و تدریجاً استفاده انسانها از راه الفاظ توسعه و گسترش یافته و بصورت فعلی درآمده.

«ارکان وضع»

که عبارتند از:

الف - واضع ب - موضوع (لفظ) ج - موضوع له
(معنی) د - لحاظ واضع

یعنی واضع موضوع را برای موضوع له لحاظ می‌کند و سپس اقدام به وضع می‌نماید، بعنوان نمونه، نهادن لفظ علی بر مولود خاص بدون تصور و لحاظ لفظ (علی) و معنی (مولود خاص) امکان تحقق را ندارد زیرا بدون لحاظ و تصور واضع، لفظ و معنی انجام نمی‌پذیرد.

«رابطه بین لفظ و معنا آیا واقعی و تکوینی است یا اعتباری و قراردادی است؟»

سؤال اینست که آیا ربط بین لفظ و معنا مانند ارتباط بین دود و آتش واقعی و تکوینی است و یا آنکه رابطه بین آنها قراردادی است نه واقعی و تکوینی؟ زیرا ربط بین اسامی در اعلام شخصیه مانند زید، عمرو، بکر، حسن، حیسن... و معنیات آنها (وجود خارجی) و یا بین اسامی گیاهان و مسمیات آنها اعتباری و قراردادی است یعنی آن الفاظ را واضع برای آن معانی قرار داده. و شاهد این مطلب آن است که غیر اهل‌لسان خاص معنای کذائی را از آن لفظ مخصوص نمی‌فهمند و تنها اهل آن زبان خاص معنائی را از لفظ خاص درک می‌کنند و اگر ربط واقعی می‌بود همه در استفاده آن معنا از لفظ معین یکسان بودند چه آنهایی که دارای آن زبان خاص بودند

چه نبودند ولي درمورد مثال يعني دود و آتش ارتباط واقعي است و بدین‌جهت هر کسي از اهل هر زبان و قوم و نژاد که باشد هنگامی که دود را ببیند می‌فهمد آتش موجود است از این‌روست که گفته‌اند دلالت الفاظ بر معنای دلالت وضعیه است و دلالت دخان بر آتش دلالت عقلیه می‌باشد چون رابطه علت و معلول میان این دو برقرار است.

«تقسیم وضع به تعیین و تعیین»

علما و اصول بر این باورند که الفاظ به دو صورت دلالت بر معنا دارند:

الف - تعییني

ب - تعییني

1 - منظور از وضع تعییني آن است که واضع لفظ خاصی را لحاظ می‌کند و برای معنای معینی که آنرا وضع می‌کند و سائرین هم از او پیروی می‌نمایند و اختصاص لفظ مذکور به آن معنا از راه وضع حاصل می‌شود که تعییني یا تخصیصی نامیده شده.

2 - و منظور از وضع تعییني آن است که لفظی بر معنایی بدون آنکه واضع مشخصی داشته باشد اطلاق شود و تدریجاً بر اثر کثرت استعمال مردم، لفظی در معنایی خاص تعین می‌یابد این وضع را تعییني یا تخصیصی نامیده‌اند زیرا این اختصاص و ارتباط بین لفظ و معنا از راه کثرت استعمال حاصل می‌آید نه از راه وضع معین.

«اقسام وضع»

- الف - وضع خاص موضوع در خاص
عام موضوع له عام
- ب - وضع
عام موضوع له عام
- ج - وضع عام موضوع له خاص
وضع خاص موضوع له عام
- د -

در توضیح اقسام وضع بجااست دو نکته را که با موضوع مورد بحث ارتباط تنگاتنگ دارد بعنوان مقدمه یادآور شویم.

نکته اول: در عنوان پنجم (ارکان وضع) گفته شد یکی از ارکان وضع این است که واضع در حین وضع لفظ و معنا را تصور نماید تا بتواند لفظ مورد نظر را برای معنای مقصود، وضع نماید چون وضع عملی از سوی واضع است که ربطی را بین لفظ و معنی پدید میآورد، مانند آنجا که واضعی میگوید وضع کردم لفظ علی را برای مولودی خاص و معلوم است که این تخصیص و وضع بدون تصور و شناخت دو طرف تخصیص امکان پذیر نیست.

نکته دوم: تصور واضع از معنا که این تصور یکی از ارکان محسوب میشود و میتواند به دو گونه باشد.

الف - بشخصه ب - بوجهه (و مرآته)

تصور بشخصه آنست که واضع حین وضع معنای جزئی خارجی را تصور نموده و سپس لفظ را در مقابل آن قرار میدهد. تصور بوجهه و مرآته: عبارت است از اینکه واضع حین وضع معنای عام و کلی را که میتواند آنرا مرآت و

آینه افراد و مصادیق قرار داد لحاظ و تصور کند و سپس لفظ را بازاء افراد و مصادیق آن قرار دهد اینگونه وضع نیز صحیح است زیرا تصور و لحاظ شيء در وضع بگونه تفصیل و با همه خصوصیاتش لازم نیست بلکه تصور شيء از راه وجه و مرآت آن نیز کفایت می‌کند پس همانگونه که وضع در آنجائی که معنای جزئی و فرد خارجی لحاظ و تصور شود محقق می‌گردد، اگر معنا از راه مرآت کلی لحاظ شود نیز تحقق خواهد یافت. و تنها جایی وضع غیر محقق است که آن معنا مجهول و نامعلوم باشد چون همانگونه که گفته شد وضع عبارت است از تخصیص و عمل واضع در وضع لفظی برای معنای خاص و این متوقف است بر لحاظ معنی و شناخت آن و بدون این امکان وضع نیست با شناخت دو نکته فو بجاست اقسام چهارگانه وضع را توضیح دهیم.

قسم اول (وضع خاص و موضوع له خاص):

عبارت است اینکه واضع در هنگام وضع يك معنای جزئی را لحاظ نماید و سپس لفظ را در مقابل آن معنا قرار دهد، مانند وضع در اعلام شخصیه زیرا واضع در هر يك از الفاظ مذکور معنای آنها را که همان موجودات خارجی جزئی است تصور و لحاظ نموده و در پی آن الفاظ را در مقابل آنها قرار می‌دهد.

قسم دوم (وضع عام و موضوع له عام):

عبارت است از اینکه واضع در هنگام وضع، يك معنای کلی را لحاظ نماید و سپس لفظ را در مقابل آن معنا قرار دهد مثل اسماء اجناس (انسان، رجل).

در لفظ انسان واضع معنای کلی حیوان ناطق را لحاظ می‌کند و سپس آنرا برای معنایی که لحاظ شده وضع می‌نماید.

قسم سوم (وضع عام و موضوع له خاص):

عبارت است از اینکه واضع در حین وضع یک معنای کلی را لحاظ و تصور نماید ولی لفظ را برای افراد و مصادیق آن کلی وضع نماید نه خود کلی بعضی گفته‌اند که وضع حروف و ضمائر و اسماء اشاره از این قبیلند مثل لفظ مین، واضع معنا و مفهوم ابتدا را لحاظ می‌کند و سپس لفظ را بازاء آن ربط و مصداق خاص بین دو طرف که دارای معانی مستقلی هستند قرار می‌دهد مانند «سرت من البصرة الي الكوفه» «هذا زيد» واضع معنای کلی اشاره به مفرد مذکر را اراده می‌کند سپس لفظ را در برابر مشارالیه خاص قرار می‌دهد و بهمین صورت در ضمائر مانند «هو و هي» اقدام می‌شود.

قسم چهارم (وضع خاص و موضوع له عام):

عبارت است از اینکه واضع هنگام وضع یک معنای جزئی را تصور کند بعد از آن لفظ را در مقابل عام و کلی آن قرار دهد مثل اینکه موجود خارجی عملی را که یک معنای جزئی است لحاظ و تصور نماید سپس در مقابل آن «انسان» که دارای معنای کلی است قرار دهد.

«کدامین یک از اقسام وضع امکان‌پذیر است»

در امکان قسم اول و دوم از اقسام وضع جای بحث نیست و اختلافی هم مشاهده نشده و قسم سوم هم امکان دارد

زیرا ارکان وضع که عبارت از لحاظ واضح در لفظ و معنا وجود دارد. وجود لحاظ لفظ که پرواضح است ولی وجود لحاظ معنابدین جهت است که معنا اگرچه بگو معین و مشخصی لحاظ نشده، اما بوجه و به عنوان که عام است ملحوظ گردیده و در نکته دوم بخش هشتم بحث وضع گفته شد که همین مقدار لحاظ (بوجه) کافی است و تنها اختلاف در قسم چهارم است در این قسم اندیشمندان اصولی دارای دو نظریه اند که قلیلی بر امکان این قسم و کثیری بر عدم امکان داد سخن داده اند.

این قول در اصل منسوب به میرزا حبیب الله رشتی (ره) در بدائع الافکار می باشد، او بر این نظریه بدین گونه تمسک نموده که هرگاه انسان از دورشجی را ببینید و یقین پیدا کند که آن حیوان است ولیکن نداند از کدامین نوع یا صنف حیوانات است در این هنگام می تواند آن شبح را که جزئی حقیقی است تصور کند و لفظ را در مقابل يك معنای کلی که قابل انطباق بر او و غیر او از افراد دیگر است وضع نماید در اینجا وضع خاص و موضوع له عام است ولی دسته دوم معتقدند این قسم محال است، چون در مقدمه بحث از اقسام وضع گفته شد لحاظ معنا از ارکان و مقومات وضع است و باید معنا در هنگام وضع مورد لحاظ و تصور واضح قرار گیرد حال چه بشخصه (همانگونه که در وضع خاص و موضوع (خاص بود) و یا چه بوجه (همانگونه که در وضع عام و موضوع له خاص بود). در قسم چهارم نه خود آن معنای کلی بشخصه لحاظ شده و نه بچیزی که عنوان و مرآت او باشد این لحاظ صورت پذیرفته، زیرا فرض این است که

واضع تنها معنای جزئی را لحاظ کرده ولی لفظ را بازاء معنا عام قرار داده است پس به هیچ وجه معنای عام لحاظ نشده و امام معنای جزئی اگرچه لحاظ شده ولی جزئی بماهو جزئی هیچگاه نمیتواند عنوان و وجه معنای عام و کلی باشد، پس اینگونه وضع که دارای ارکان نیست محقق نمیشود. و اما آنچه از پیشتر نقل شد (مثال شبح) قابل نقد و ضربه پذیر است زیرا آن شبح را واضع یا بعنوان امر جزئی و معنای خاص لحاظ میکند و لفظ را در برابرش وضع میکند و یا بعنوان امر عام و کلی که قابل انطباق بر آن و بر غیر آن باشد مورد لحاظ و تصور قرار داده و صورت سومی ندارد. اگر بگونه اول لحاظ کند میشود وضع خاص موضوع له خاص و اگر بگونه دوم لحاظ نماید میشود وضع عام موضوع له عام.

«کدامین يك از اقسام وضع واقع شدنی و کداميك واقع نشدنی است»

در خصوص دو قسم اول و دوم یعنی وضع خاص و موضوع له خاص و وضع عام و موضوع له عام تمامی علمای اصول اتفاق نظر دارند بر وقوعشان ولی اختلاف در قسم سوم و چهارم است که اکثر اصولین باز نظر به عدم وقوع قسم چهارم دارند همانگونه که عدم امکان به همین عده منسوب بود. اما قسم سوم که وضع عام و موضوع له خاص مورد اختلاف از حیث وقوع است چون مرحوم نائینی و بروجردی قائل به وقوع آن شده اند مثل حروف، اسماء اشاره و ضمائر که از این قبیل میدانند. ولی برخی مثل آخوند بر این اعتقاد است

که این قسم واقع نشده و اسماء اشاره و ضمائر از این قبیل نیستند.

هم اینک که بحث مثل قسم چهارم منتهی به چگونگی وضع حروف شده مناسب است در اینخصوص عنان سخن را بدست گرفته و تا به سر منزل مقصود راه یابیم.

«بحث وضع حروف»

در چگونگی وضع حروف مثل من والی میان محققان اصولی اختلاف است و اقوال در آن بشرح ذیل می باشد:

الف - وضع عام موضوع له خاص؛ این قول منسوب به صاحب فصول، معالم، مرحوم نائینی و بروجردی است.

ب - وضع عام موضوع له عام و مستعمل فیه خاص این قول منسوب به سعد تفتازانی است.

ج - وضع عام موضوع له عام و مستعمل فیه عام این قول منسوب به مرحوم آخوند خراسانی است.

د - برخی از دانشیان ادب و ادبیات مانند شیخ رضی صاحب شرح کافیه ابن حاجب وضع حروف را از قبیل علائم و نشانه ها دانسته اند و برای آنها معانی قائل نیستند.

الف - شرح قسم اول: آنانی که این قول را برگزیده اند بر این باورند که ممکن نیست موضوع له در حروف عام و کلی باشد زیرا موضوع له در حروف عبارت است از حقیقت ربط بین معانی مستقل که بتبع آنها ربط محقق می گردد و آن ربط از مصادیق خاص است پس موضوع له در حروف خاص است

نه عام مانند موضوع له کلمه «**مِن**» در مثال: «**سرت من القم الي المشهد**». که مفهوم ابتدا نمی‌باشد بلکه آن ارتباط ابتدائی و مصداً خاص خارجی است که وابسته به طرفین آن می‌باشد مثل: سیر و قم و مشهد، در مثال مذکور براین اساس موضوع له **مِن** خاص مورد نظر می‌باشد، همچنین است حال و عمل در حرف الي که دال برانتهاست در مثال بالا، همچنین در ضمائر و اسماء اشاره. موضوع له کلمه هو که اشاره به مفرد مذکر غایب می‌باشد معنای کلی آن نیست بلکه عبارت از آن اشاره خاصی است که ارتباط و بستگی به غرض که مشارالیه غایب باشد دارد بدین جهت هنگامی که گفته می‌شود «**هو ما جائی**» [او پیش من نیامد] مقصود نیامدن فرد خاصی است نه کلی مذکر غایب.

ب - شرح قسم سوم: و اما آنانی که قول سوم را برگزیده اند (مرحوم آخوند خراسانی) می‌گویند تفاوتی بین موضوع له در حروف و اسماء نیست همانگونه که در اسماء وضع عام موضوع له عام و مستعمل فیه عام است در حروف نیز چنین است و با هم مترادفند. بعنوان نمونه کلمه **مِن** که حرف است و کلمه ابتدا اسم می‌باشد و کلمه الي با کلمه انتها و کلمه فی با ظرفیت در اسم از حیث معنا یکی می‌باشند پس در همه اینها همانند اسماء اجناس مانند: رجل، وضع عام، موضوع له عام و مستعمل فیه عام است و تنها اختلاف در خصوصیت و کیفیت وضع است نه در موضوع له زیرا که کلمه الابتدا و الانتها و الظرفیة اسامی وضع شده‌ای می‌باشند برای مواردی که از لفظ معنای مستقل اراده شود و حرف که کلمه «**مِن**، **الي**، **علي**» می‌باشند وضع شده‌اند

برای مواردی که معنا «حالة لغیره و من الخصوصیات القائمة بالغیر» اراده شده باشد، بعنوان توضیح مفهوم و معنای کلی در ابتدائیت که در معنای حرفی و اسمی وجود دارد يك معناست و هیچگونه تفاوتی بین آنها در آن مفهوم و معنای کلی نیست و تنها واضع برای آن مفهوم و معنای کلی دو لفظ قرار داده است یکی لفظ ابتداء و دیگر لفظ من و لفظ ابتدا برای جایی است که معنا بگونه مستقل اراده شده باشد و لفظ من برای جایی که معنا بگونه مستقل اراده نشده باشد بلکه حالة لغیره اراده شود، پس در حین استعمال اگر فرد معنای ابتدا و یا انتها را مستقلاً اراده کند معنای اسمی خواهد بود مانند: «ابتداء کل عمل احسن من انتهائه».

و اگر غیرمستقل اراده کند (حالة لغیره) لفظ من را بکار می‌گیرد مانند: «سرت من القم الی الطهران».

پس استقلال و عدم استقلال در اصل موضوع له و مستعمل فیه دخالت ندارد مربوط به انگیزه وضع و مقوم استعمال است پس موضوع له و مستعمل فیه در حروف مانند اسماء اجناس عام است نه خاص.

مرحوم آخوند می‌فرمایند خصوصیتی که در معنای حرفی توهم می‌شود به چه صورت است خارجی یا ذهنی؟

اگر ادعا شود که موضوع له و مستعمل فیه در حروف جزئی خارجی است این ادعا پذیرفته نیست چون بعینه مشاهده می‌شود که مستعمل فیه در حروف در مثال «سرت من القم الی الطهران» اینگونه نیست زیرا در این مثال که مامور

به رفتن از قم است دلالت بر نقطه خارجي معيني را ندارد و در شهر قم بدین جهت امثال بهر يك از نقاط از ابتدا قم حاصل می‌شود، این کلام در جائي است که حرف در کنار امر قرار گیرد و همین‌گونه حکم می‌کنم هنگامی که حرف در کنار خبر باشد مانند «سرت من القم الي الطهران». چون کلمه من در این مثال اگرچه در نقطه خارجي که سیر از آن واقع شده است استعمال شده ولی این موجب جزئی‌شدن معنای آن نمی‌شود، زیرا مانند استعمال لفظ رجل در فرد خارجي است مثل جاني رجل پس همان‌گونه که لفظ رجل استعمال در فرد خارجي نشده است بما هو بلکه ما هو من تلك الطبيعة بدین جهت کسی ادعا ننموده که موضوع له و یا مستعمل فیه در اسماء اجناس خاص است و همچنین در مورد بحث که من استعمال در آن نقطه خارجي بما هو هو نشده بلکه بما هو من طبیعة الابتداء است.

و اما در فرض دوم: که معنای حرفی خصوصیت ذهنی ندارد، مرحوم آخوند می‌فرماید اگر متوهم بگوید خصوصیت در معنای موضوع له حرفی ذهنی است: بدین صورت که لفظ من موضوع است از برای ابتدائی که ملحوظ حاله لغیره است (سیر و بصره) در این صورت از برای مقید بودن معنای آن بلحاظ ذهنی جزئی می‌شود ولی با این وصف کلام متوهم قابل نقض و اشکال است.

اولاً: لحاظ معنای حاله لغیره در ذهن در معنای حرفی از موضوع له و مستعمل فیه آن خارج است زیرا اگر این لحاظ ذهنی جزء معنای موضوع له باشد لازم می‌آید حروف در مقام استعمال دارای دو لحاظ باشند. یکی لحاظ معنای حاله لغیره

که متفاوت با معنای موضوع له حرف است و یکی هم لحاظ به مجموع مرکباز معنا در حرف و لحاظ حالة لغیره که در موقع استعمال آن لفظ مورد نیاز است، با اینکه می‌بینیم در مقام استعمال لفظ حرف دو لحاظ نداریم که یکی متعلق به معنا در تمام وضع و دیگری متعلق به مجموع معنا و لحاظ حالة لغیره در مقام استعمال باشد.

ثانیاً: اگر لحاظ معنای حالة لغیره غیر معنای موضوع له در حروف باشد لازم می‌یابد عدم صد معنای ذهنی بر خارجیات و عدم امکان امثال معنای ذهنی در خارج در آنجا که حرف در کنار امر واقع شود. مثل «**سرمن القم الی‌المشهد**». برای تقیید معنای مأمور به که سیر از قم است چون مقید بلحاظ ذهنی مکانی‌ندارد مگر در ذهن (نه در خارج).

ثالثاً: همانگونه که در اسماء اجناس لحاظ معنا مستقلاً غیر معنای موضوع له در آنها نیست بلکه از سوغات استعمال است، چنین لحاظ معنی حالة لغیره در حروف جزء معنای موضوع له نیست بلکه از سوغات استعمال است. پس بنظر مرحوم آخوند استقلال در معنای اسمی و عدم استقلال در معنای حرفی از حریم معنا و موضوع له خارجند و تنها منشأ پیدایش آنها شرط نمودن واضع است.

نقد نظریه آخوند در معنای حرفی: اگر حروف یا اسماء از حیث معنا متحد باشند پس باید صحیح باشد هریک از حرف و اسم را بجای دیگری قرار داد. در مثال حرف و اسم که از حیث معنا با هم از یک سنخ باشند مانند من و ابتداء، الی و انتها، پس باید صحیح باشد بجای «**الابتداء** **خرمن**

الانتها» بگوئیم «من خیر من الی» و یا بجای «ابتداء کل عمل احسن من انتها» بگوئیم «من کل عمل احسن من الی»، با اینکه جائز نیست.

پاسخ آخوند از نقد: در جواب می‌توان گفت، عدم جواز استعمال حرف (من) بجای اسم (الابتداء) دلیل نمی‌شود که حرف واسم از حیث معنا متفاوت باشند چون این عدم جواز استعمال من بجای الابتداء بدین جهت است که واضع در مقام وضع چنین شرطی را نموده که حرف در مواردی که معنا **لغیره** لحاظ شده و بکار رود و اسم در مواردی که معنا بگونه مستقل لحاظ گردد مورد استعمال واقع شود پس اختلاف آنها (حرف و اسم) در مقام استعمال و مجوز آن که لحاظ است می‌باشد و منشأ این فرهم شرطی است که دروضع واضع است که در نتیجه وضع مشروط است و باید آن شرط رعایت شود.

نقد بر پاسخ آخوند: پاسخ ایشان قابل نقد است.

اولاً: دلیلی بر لزوم پیروی از وضع در شرطی که نموده نداریم، نه دلیل عقلی و نه نقلی.

ثانیاً: بر فرض تسلیم بر پیروی از واضع بشکل لزوم هرگاه استعمال کننده شرط واضع را مخالفت نماید و حرف را جای اسم و بالعکس مورد استعمال قرار دهد این موجب عصیان و نافرمانی می‌شود نه آنکه خودکلام بی‌فائده و غلط تلقی بشود در حالی که دیدیم کلام در جایجایی استعمال حرف و اسم بی‌فائده و غلط می‌گردد پس از اینجا کاشف بعمل می‌آید که حرف و اسم از حیث معنا متغایر و

متفاوتند، و بدین جهت است که برخی قائل به تفاوت ماهوی بین حرف و اسم شده اند بعنوان دو سنخ از معنا نه آنکه تفاوت بین آنها تنها مربوط به مقام استعمال باشد یعنی عموم و خصوص من و جهند.

اما قول دوم (تفتارانی): که عبارت بود از وضع عام موضوع له عام مستعمل فیه خاص. این قول نیز قابل نقد و اشکال است زیرا این فرض بالغو بودن وضع و بطلان حکمت وضع سازگاری و ملازمت دارد چون فرض این است که حرف در معنای موضوع له خود که عام است هیچگاه استعمال نشده باشد و بر واضع قبیح است لفظی را برای معنایی وضع نماید که آن لفظ در آن معنا استعمال نشود.

اما قول چهارم (کلام شیخ رضی در شرح کافی):

ایشان بر این اعتقاد است که حروف برای هیچ معنایی وضع نشده اند بلکه تنها يك سلسله علائم و نشانه هائی هستند که نمایانگر خصوصیت و ویژگی است که در مدخول آنها وجود دارد مانند علائم و نشانه هائی که اداره راهنمایی در کنار خیابان نصب می کند که هر يك از آنها نمایانگر معنا و مقصود خاصی است و مثل رفع و نصب و جر در علم نحو که هر يك علائم دال بر چیزی هستند، رفع علامت فاعل و...

بهر حال این قول را به نجم الاثمه شیخ رضی نسبت داده اند و بجاست کلام ابن حاجب و شیخ رضی را نقل کنیم تا ببینیم این نسبت صحیح است یا خیر؟

ابن حاجب در تعریف اسم گفته است (انه ما دل علي معنا
في نفسه) و در تعریف حرف گفته است (اند مادل علي معنا
في غيره) اما شيخ رضي در شرح بر ابن کلام مي‌گويد:

مرجع ضمير در کلمه في نفسه که در تعریف اسم بوده و في
غيره که در تعریف حرف بوده لفظ ماء موصوله است که
مقصود از آن کلمه است. سپس قول مصنف (ابن حاجب) را
نقل نموده، و مرجع ضمير در في نفسه و في غيره را به معنا
بازمي‌گرداند. در پي اين ادعا مي‌گويد معنای کلام بنابر
آنچه که من برگزيده‌ام اين است که اسم عبارت است از
کلمه‌اي که بر نفس معنای ثابت في نفسه دلالت داشته باشد
ولي حرف عبارت است از کلمه‌اي که بر معنای ثابت در غير
خود دلالت دارد... و من و لفظ الابتداء با هم
مساوي‌اند و تنها فر آنها در اين است که مدلول لفظ
الابتداء مضمون لفظ ديگر نمی‌باشد بلکه مدلول آن همان
معنای است که في نفسه با آن مطابقت دارد. ولي مدلول
لفظ من مضمون لفظ ديگر است که آن مضمون بر معنای
لفظ اصلي اضافه می‌شود بدین جهت خبر دادن از کلمه الابتداء
جائز است و صحيح می‌باشد که بگوئيم «الابتداء خير من
الانتها»، ولي اخبار از کلمه من جائز نیست ندارد و صحيح
نیست که گفته شود «من خير من الي» بدین جهت که معنای
ابتدائی، مدلول و مضمون کلمه خود من نیست تا اخبار
از آن جائز و صحيح باشد بلکه معنای ابتدائی مدلول
کلمه ديگري است و چیزی که دارای مدلول و معنای
مطابقي نیست چگونه می‌توان از آن خبر داد پس حرف چیزی
نیست مگر علامتی که در کنار چیزی نصب می‌شود البته برای

ارائه مقصدي که نصب کننده او دارد، بدین جهت نیز اگر آن علامت در کنار شيء نباشد مفید هیچ فائده اي نخواهد بود (انتها کلامه) برخي از کلام نجم الائمہ (شيخ رضي) استظهار کرده اند که او بر این اعتقاد است که حرف به تنهائي داراي معنا نیست. ولي برخي دیگر گفته اند کلام او جمل است زیرا صدر کلام او با ذیل آن سازگار نیست. چون در صدر آمده (فمن و لفظ الابتداء سواء الا ان الفر بينهما ...)

ولي در ذیل آمده (فالخرف وحده لامعني له اصلاً) ولي مي توان گفت که او براي حروف معنا قائل است و تنها فر بين معنای اسمي و حرفي را در استقلال و عدم استقلال مي داند و در این زمینه عنان سخن را به این جامیکشانند که حروف را به تنهائي در موطن ذهن و تعقل و ادراك که تعبيري دیگر از عالم معاني و مفاهيم است تقرر و ثبوتي به لحاظ معنا نیست بلکه تقرر و ثبوت آنها تابع معنای شي دیگر مي باشد پس معنای حرفي در موطن ذهن وجود مستقل و جداگانه اي نمي يابد چون في نفسه مورد توجه ذهن قرار مي گيرد.

«تقسيم وضع به شخصي و نوعي»

وضع به اعتبار موضوع بر دو گونه است:

1 - وضع شخصي

2 - وضع نوعي

وضع شخصي: اگر واضع لفظي را بنفسه با ماده خاص و هیئت ویژه آن لحاظ و تصور نماید و آنرا در برابر معنا قرار دهد، وضع شخصي گویند که وضع اعلام شخصیه مانند زید، عمرو، بکر و اسماء اجناس مانندرجل، مرأة، آسمان و... از این قبیل است.

وضع نوعي: هرگاه واضع می‌خواهد لفظي را وضع نماید اگر نوع ماده و یا نوع هیئت را یا نوع ماده و هیئت را در برابر معنا قرار دهد این وضع را وضع نوعي می‌نامند. وضع مشتقات مثل ضارب و مرکبات مثل زیدقائم را از این گونه می‌دانند که در عنوان تالی که بحث از وضع مرکبات است خواهد آمد. قدما بر این نظریه اند که مجازات دارای وضع نوعي می‌باشند و مقصود آن است که واضع لفظي را برای هر معنایی که بامعنای اول مناسبت دارد وضع نماید مانند وضع نوعي هیأت (فعل، فاعل، مفعول) که در آنها ماده‌ای خاص‌مورد لحاظ نیست پس بر این اساس جائز است استعمال لفظ اسد در رجل شجاع زیرا از حیث نیروی بدنی‌با حیوان درنده مناسبت دارد.

چون می‌گویند صحت استعمال الفاظ در معانی مجازی آنها در آنجا که علاقه و مناسبت باشد منوط به اذن و ترخیص واضع است و دارای وضع نوعي می‌باشند در هر حال نتیجه این وضع نوعي برای معنای مجازی لفظ این می‌شود که لفظ اسد مشترك لفظي می‌باشد بین معنای اولی که برایش از راه وضع شخصي پیدا شده و برای معنای دوم آن که رجل شجاع باشد از راه وضع نوعي، ولی این نظریه قدما ناقص است زیرا:

اولاً: صحت استعمال لفظ در غیر موضوع له خود منوط به وضع و اذن واضح نیست بلکه تابع طبع و پسند انسان است در آنجا که طبع انسان استعمال لفظ را در معنایی که با موضوع له مناسبت دارد نیکو بیند استعمال آنرا در آن معنا صحیح می‌داند و آنجا که نیکو نبیند استعمال را در آن معنا صحیح نمی‌دانند.

مرحوم آخوند می‌گوید: جواب آن است که استعمال لفظ در معنایی که با موضوع له مناسبت دارد صحیح است حتی اگر واضح از آن منع نماید و نیز شاهد آن است که استعمال آن در معنایی که با موضوع له مناسبت ندارد قبیح و مستهجن است حتی اگر واضح آنرا تجهیز نماید در هر حال نیکو بودن استعمال لفظ در معنایی که با موضوع له مناسبت دارد حتی با منع واضح و زشت بودن استعمال لفظ در معنایی که با موضوع له مناسبت ندارد و حتی با اذن و تجویز واضح، که این دلیلی است بر عدم توقف صحت استعمال لفظ در معنای مجازی بر وضع واضح بلکه متوقف بر طبع و پسند انسان است و گروهی از محققان و عالمان اصولی (مرحوم نائینی و عراقی و غیره) همین نظره مرحوم آخوند را مورد تأیید قرار داده‌اند و لذا کلمه‌اسد را در رجل شجاع استعمال می‌کنند حتی اگر واضح اجازه استعمال ندهد و استعمال آنرا در شخصی که اجخر (دهان بدبو) است صحیح نمی‌دانند ولو واضح آنرا اجازه دهد چون این استعمال موافق با ذو و طبع انسان نیست پس استقلال لفظ در غیر معنای موضوع له تابع اذن واضح نمی‌باشد، با اینکه همه

ایشان معتقدند که استعمال به دو قسم تقسیم می‌شود حقیقی و مجازی.

ثانیاً: کلام مذکور تنها امکان آنرا ثابت می‌کند (یعنی ممکن است مجازات دارای وضع نوعی باشند) نه وقوع آنرا پس وقوع آن نیاز به دلیل دارد که در اینجا مفقود است.

ثالثاً: این نظر قدما (مجازات دارای وضع نوعی هستند) با آنچه که دانشیان عرب گفته‌اند مخالف است چراکه مجاز عبارت از استعمال کلمه‌ای که دارای معنای حقیقی است در غیر ماوضع له زیرا قائل شدن به وضع نوعی برای مجازات ملازمت با انکار مجاز دارد.

«وضع مرکبات»

پیش از ورود در اصل موضوع (وضع مرکبات از حیث استقلال یا عدم استقلال) بجاست وضع مفردات را به مواد خاص خود و وضع هیأت هم بهمچنین مورد بررسی قرار دهیم و سپس وضع مرکبات را بیان‌نمائیم قبلاً گفته‌ایم اعلام شخصیه مثل زید و عمرو و اسماء اجناس رجل و مرئه دارای وضع شخصی هستند و اما هیأت چه در مفردات آنها مثل فَعَلَ، فاعل در مشتقات و چه در هیئتهای مرکب مانند زید قائم و امثالهم دارای وضع نوعی می‌باشند. اما در مفردات هیأت مانند هیئت فعل که وضع شده است برای قیام مبدأ که فعل باشد به فاعل مذکر در زمان غائب از هر ماده‌ای که باشد، و مانند هیئت فاعل که وضع شده برای من صد رعند الفعل در ضمن هر ماده‌ای که باشد اعم از ضارب، قائم، آکل و غیرهم.

اما در هیئتهای مرکب از وضع شده مانند زید قائم
برای ثبوت شی لشی این را مبتداً و خبر می‌نامند درضمن
هر ماده‌ای که باشد زیرا این هیئت مرکب که آنرا
مبتداء و خبر می‌نامند وضع شده برای هر ذاتی که تلبس
ببدا داشته باشد، در این مثال مفردات آن دارای وضع
ببدا شخصی هستند و هیئت آن دارای وضع نوعی. بعد از
روشن شدن وضع مقررات که در آنها مواد خاصی لحاظ شده و
هیئتها که دارای وضع نوعی می‌باشند چون مواد خاص شامل
آنها نمی‌شود. این سؤال پیش می‌آید که آیا مرکبات یعنی
مجموع مفردات و هیأت آیا دارای وضع علی‌حده هستند یا
خیر، محققان اصولی بر این باورند که مرکبات وضع علی
حده ندارند، زیرا:

اولاً: نیازی به این وضع سوم نیست، چون همانگونه که در
بخش چهارم از بخشهای وضع در سیر تاریخ گفته شد هدف واضع
از وضع الفاظ تفهیم نمودن انسانها نیازها و مقاصدشان
را به یکدیگر و این غرض از همان دو وضع که در مفردات و
هیأت بوده حاصل می‌شود.

ثانیاً: همانگونه که صاحب کنایه و دیگران متعرض شده اند
قائل شدن به وضع سوم برای مرکبات ملازم‌ت دارد با دلالت
لفظ بر معنا به دو مرتبه:

1 - به لحاظ مفردات آنها و هیأتشان.

2 - به لحاظ مرکب (به لحاظ مجموع مرکب)

در عین اینکه این دو وضع خلاف وجدان است بعنوان توضیح در مثال زید قائم اگر قائل به وضع سوم شویم لازم می‌آید که زید و قائم یک مرتبه دلالت بر معنا کنند به لحاظ وضع خود آنها و مرتبه دیگر بلحاظ وضع مجموع مرکب در حالی که قطعاً می‌دانیم این جمله اسمیه دارای یک دلالت بیشتر نیست زیرا قیام‌زید از این جمله فقط یکبار بدست می‌آید نه دوبار.

شبتین اما جمع بین نافین و مشتقین وضع سوم: شاید مقصود کسانی که می‌گویند مجموع مرکب دارای وضع دیگری است این باشد که الفاظ علاوه بر وضع مفردات وضع دیگری را بعنوان وضع هیئت دارا می‌باشند که در این صورت نزاع در وضع مرکبات لفظی خواهد بود پس مرکب بما هو مرکب دارای وضع مستقل و وراء وضع مقررات و هیأت نمی‌باشد.

«پیامدهای وضع»

چنانچه وضع دارای اقسامی است همچنین دارای پیامدهائی هم می‌باشد به عناوین ذیل:

1 - ترادف

2 - اشتراك

3 - حقیقت و مجاز

ترادف: هرگاه واضع در برابر يك معنا بیش از يك لفظ قرار دهد آن الفاظ و واژه‌ها را مترادف می‌نامند.

پس منظور از مترادف آن است که چند لفظ در بین باشد و يك معنا مانند واژه انسان و بشر که هر دو به يك معنا (حيوان ناطق) می‌باشند و مانند واژه فرس و خیل و جواد که هر سه به يك معنا می‌باشند و واژه بُسر، رُطب، و لفظ جید، عنق، رقبة به معنای گردن و مثل اسد، غضنفر، ضرغام، زیغم، حیدرة لیث، قسورة به معنای شیر و سیف، صارم، صمصام برای شمشیر.

اشتراك: هرگاه لفظی در برابر بیش از يك معنا به وضع متعدد قرار دهیم آن لفظ را نسبت به آن معانی مشترك می‌نامند و نسبت میان آنها را با لفظ اشتراك گویند، پس واژه اشتراك بعکس واژه مترادف است در اصطلاح عالمان منطقی و اصولی اشتراك بر دو گونه است:

1 - لفظی

2 - معنوی

مشترك لفظی: آنست که يك لفظ در نتیجه اوضاع متعدد دارای چند معنا و موضوع له باشد در فارسی مانند لفظ شیر که برای معانی مختلف بکار می‌رود مثل حیوان درنده، مایع پستان، و وسیله‌ای که برای انتهای لوله آب استفاده می‌شود و اما در عربی کلمه عین که گفته شده برای هفتاد معنا آمده از جمله عین جاریه، عین باصرة عین دیده بان.

عین (ذهب) و مانند لفظ عجز که تا صد و يك معنا در اشعاری که منسوب به حضرت امیر علیه السلام می‌باشد شمارش

شده که علامه فیروزآبادی در قاموس اللغة 77 بیست و
علامه زبیدی در تاج العروس 24 بیت آنرا متذکر شده اند
جهت خالی نبودن عریضه تعدادی از آن ابیات ذیلاً اشاره
می‌شود:

الا يا نفس و يحك لاتجوز علي بيت المخدره العجوز (شراب کهنه)

وجوزي ان تجوزي في مجازيجوز جوازها عندالعجوز (قاضی)

دعي عنك المرء قفيه كفرو دونك فالزمي دين العجوز
(پیرزن)

وجدي و اطلبي علماً و حلاً بتبکیر کتبکیر العجوز (کلاغ)

و توبي توبتاً تح الخطايا و ان كانت علي عدد العجوز
(ریگ)

ثقي بالله واتكي لي عليه اكمال العاجر الهم العجوز (پیرمرد)

و جدي في الكتاب العلم جداً يميزك عن شاکلة العجوز (جاهل)

وكوني للموالي مثل ماء و في هذا المعادي كالعجوز (شمشیر)

مشترک معنوی: عبارت است از اینکه در بین یک لفظ و یک
معنا اشتراک باشد ولی معنا بگونه‌ای عام و کلی که دارای
مصادیق و افراد است مانند کلمه وجود که دارای یک لفظ
است ولی دارای یک مفهوم کلی منطبق بر بیشترین می‌باشد و
انسان که دارای یک مفهوم عام و مصادیق فراوان. در
اصطلاح دانشیان منطق مشترک معنوی دو قسم است

1 - متوالي: صد معنا بر مصاديق بطور يكسان مثل انسان بر عمرو، بكر ...

2 - مشكك: صد معنا بر مصاديق بطور يكسان نباشد مثل مفهوم وجود و بياض ...

در وجود مشترك معنوي اختلافي نيست ولي در وجود مشترك لفظي اختلاف شد.

در امكان و عدم امكان اشتراك لفظي اقوال به پنج دسته تقسيم ميشوند.

1 - يمكن و لايقع

2 - يمكن في غيرالقرآن و فيالقرآن ممتنع.

3 - لايمكن و لايتع اصلاً (علامه نهاوندي و شيخ هادي تهراني).

4 - يمكن و يقع حتماً ضرورياً.

5 - يمكن و يقع و ليس بضروري.

كه البته قول اخير بنظر ميرسد حق باشد چون اشتراك لفظ واقع شد و براي اين مدعا ميتوان به چندوجه تمسك نمود. **1 - «يمكن وقع و ليس بضروري»**

الف - نقل اهل لغت در برخي از الفاظ مثل قرء كه معنای طهر و حياضة را شامل شود و ايضاً عين و عجوز همانگونه كه قول اهل لغت در الفاظي كه داراي معنا

و احدند حجت است و پیروی ایشان لازم می‌باشد همانگونه در الفاظی که دارای معانی متعدد هستند باید پیروی شود.

ب - تبا در دو معنا یا بیشتر از الفاظ خاصی بذهن گویا این است که لفظ برای آن معانی وضع شد، اگرچه مقصود از آن‌ها بدون قرینه متعین نشود.

2 - 7 - لایمکن و لایقع اصلاً: همگی آگاهییم لفظ و جه و مرآت برای معنا است و نشان دهنده آن است و لفظ فانی در معنا می‌باشد، دلالت لفظ بر معنا از قبیل علائم اداره راهنمایی بر راهها نیست، پس بر این اساس فنا لفظ واحد در معانی متعدد در زمان واحد و استعمال واحد امکان ندارد و یا بتعبیر دیگر لفظ آلت و وسیله‌ای است برای انتقال شنونده از آن به معنا بر این مبنا ممکن نیست لفظ واحد در استعمال واحد وسیله برای انتقال به دو معنا یا بیشتر قرار گیرد.

اما این دلیل قابل نقض و ضربه‌پذیر است اما:

اولاً: فنا لفظ در معنا مانند فنا آینه در ذی‌الوجه نیست و لذا می‌توان گفت انتقال به دو معنا از راه استعمال لفظ واحد در زمان واحد امکان دارد.

ثانیاً: بر فرض که آنگونه باشد (مثل آینه و ذی‌الوجه) آن معنایی که به ذهن نزدیکتر است انتقال پیدا می‌کند.

ثالثاً: بر فرض که دلیل دوم هم ناتمام باشد فر است بین مقام وضع و مقام استعمال که آنچه مخطور دارد و موجب اشکال است مربوط به مرحله استعمال است نه وضع.

3 - یکن و لایق: دلیل ایشان عبارت است از اینکه غرض

از وضع الفاظ تفهیم و تفهم مقاصد است و در لفظ مشترك غرض از وضع حاصل نمی‌شود. چون موجب ابهام و اجمال است، پس چون اشتراك لفظی با حکمت وضع و انگیزه آن منافات دارد واقع نمی‌شود، البته این دلیل نیز قابل فروپاشی است چون:

اولاً: ضرورت ندارد که مقصود واضع در همه موارد واضع و روشن باشد.

ثانیاً: منع می‌کنیم از اینکه اشتراك مغل به حکم وضع باشد چون می‌توان مقصود را با قرینه فهماند.

ثالثاً: غرض گویند گاهی به اجمال گویی تعلق می‌یابد و خداوند در قرآن بواقع شدن آن خبر داده مثل:

«فیه آیات حکمات هن أم الكتاب و اخر متشابهات»

4 - یکن فی غیر القرآن و فی القرآن ممتنع: ایشان می‌گویند اگر در قرآن لفظ مشترك بدون قرینه ذکر شود از حیث معنا مجمل و مقصود از آن برای مسلمانان درک نمی‌شود. و اگر با قرینه ذکر شود موجب تطویل کلام است و قرآن مبني بر آن نیست. بر این اساس لفظ مشترك را در کتاب خدا نپذیرفته‌اند.

این دو وجه دلیل نیز مورد اشکال است چون گاهی مصلحت اقتضا دارد که کلام از حیث معنا مجمل باشد و گاهی اقتضا دارد کلام دارای تکرار و طولانی باشد و این مغل به فصاحت هم نمی‌شود.

5 - ممکن و یقین حتماً ضروریاً: ایشان می‌گویند الفاظ متناهی است و معانی غیرمتناهی. پس باید اشتراك باشد زیرا متناهی هیچگاه نمی‌تواند به غیرمتناهی وافی باشد و چون نیاز مردم به فهم معانی پس واجب است اشتراك در الفاظ وجود داشته باشد تا وافی به معانی باشد ولی این دلیل نیز مورد نقد است.

اولاً: اشتراك لفظ در حین وضع در برابر این معانی غیرمتناهی ممتنع است چون اشتراك لفظی نیاز به اوضاع غیرمتناهی دارد و این از بشر متناهی ممکن نیست.

ثانیاً: معانی مورد نیاز متناهی است و لذا وضع در مورد زائد بر متناهی موجب لغو است.

ثالثاً: بر فرض که نیاز به معانی غیرمتناهی باشد لکن قبول نداریم که وضع لفظ برای هر يك از معانی جزئی‌گونه تفصیل باشد بلکه وضع در برابر معانی کلی متناهی ما را از وضع در برابر معانی جزئی (مصادیق) غیرمتناهی بی‌نیاز می‌کند و استعمال لفظ که موضوع برای کلی است در افرادش شایع می‌باشد.

نتیجه اینکه: لفظ مشترك در تمام لغات وجود دارد و برخی از فرهنگ‌نویسان نیز که انکار نموده‌اند توجه به‌کند مطلب گفتارشان ننموده‌اند.

ج - حقیقت و مجاز:

اگر لفظ در معنای موضوع‌له خود مورد استعمال قرار گیرد استعمال آن لفظ در آن معنا حقیقت استمانند

استعمال لفظ اسد در حیوان مفترس و اگر در غیرمعنا موضوعله از راه علاقه و مناسبت مورد استعمال قرار گیرد استعمال لفظ در آن معنا مجاز خواهد بود. مانند استعمال لفظ اسد در رجل شجاع بعلاقه مشابَهت.

پیش از ورود در اصل بحث بجاست مطلبی را بعنوان مقدمه یادآور شویم، هرگاه لفظی در معنائی استعمال شود لکن معلوم نباشد (برای شخصی) که آن معنا موضوعله لفظ است تا معنای حقیقی آن باشد یا موضوع له آن نیست تا معنای مجاز گردد، در اینجا به دو صورت می‌توانیم مسئله را مورد بررسی قرار دهیم.

1 - آنکه معنای حقیقی و معنای مجازی لفظ را مطلع

باشیم ولی در مورد خاصی که استعمال شده ندانیم که معنای حقیقی آن را مستعمل اراده نموده یا معنای مجازی آنرا (یعنی مراد مستقل از نمی‌دانیم).

2 - اینکه مراد از لفظ را در موردی که مستعمل

استعمال نموده می‌دانیم اما معنای مراد آیا موضوعله لفظ می‌باشد تا معنای حقیقی آن باشد یا معنای غیرموضوعله لفظ است تا آنکه معنای مجازی آن گردد در تردید بسر می‌بریم (بعبارت دیگر مراد را می‌دانیم ولی معنای حقیقی و مجازی لفظ را نمی‌دانیم).

در فرض اول که ندانیم مراد از لفظ چیست به مقتضای قانون «اصالة الحقیقه» اصل در استعمال مبني برحقیقت است و حکم می‌شود معنای مراد همان معنای حقیقی لفظ است زیرا ظاهر حال این است که اگر مستعمل غیرمعنای حقیقی

را اراده می‌نمود، بر او لازم بود قرینه‌ای نصب نماید و چون قرینه برخلاف معنای حقیقی نصب ننموده کشف می‌شود معنای حقیقی مراد مستعمل بود.

در فرض دوم: که ندانیم معنای حقیقی و مجاز لفظ را و مردا از آنرا بدانیم، بعضی مثل سیدمرتضی (الذریعة) به قانون اصالة الحقیقه تمسک نموده‌اند و فرموده‌اند: همان معنای مراد از لفظ معنای حقیقی آن است.

ولی این قول پذیرفته نشد، چون گفته شد، اصالة الحقیقه در جایی جریان دارد که معنای حقیقی و مجازی لفظ معلوم باشد و در موردی که ندانیم معنای حقیقی از لفظ اراده شده یا معنای مجازی در اینجا به اجرای اصالة الحقیقه می‌گردیم.

و اما اگر معنای حقیقی و مجازی لفظ را ندانیم نمی‌توانیم از راه استعمال معنای حقیقی را ثابت نمائیم زیرا قاعده «الاستعمال اعم من الحقیقة و المجاز» راه ما سد می‌نماید.

بعنوان مثال برای فرض اول معنای حقیقی لفظ اسد (حیوان مفترس) و معنای مجازی (رجل شجاع) برای ما معلوم است و در مواردی هم استعمال شده است و مراد مستعمل را نمی‌دانیم در اینجا به اصالة الحقیقة تمسک می‌جوئیم و می‌گوئیم مراد از آن معنای حقیقی است.

و برای فرض دوم اگر معنای حقیقی لفظ صعید را نمی‌دانیم (فتیمموا صعیداً طیباً) که مطلق وجه الارض مراد است یا

تراب خالص در این فرض هرگاه بدانیم که مراد از آن مطلق وجه الارض است دیگر نمی‌توانیم با اصالة الحقيقة آنرا معنای حقیقی تلقی نمائیم.

در هر حال اصولیین در فرض دوم برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی علائمی را ارائه نموده‌اند که بجاست برخی از آنها ذکر شوند.

الف - تبادر و عدم تبادر

ب - صحت سلب و عدم صحت سلب

ج - اطراد و شیوع لفظ در معنا و عدم اطراد

الف - تبادر و عدم تبادر:

تبادر عبارت است از پیشگرفتن يك معنا از لفظی خاص به ذهن در برابر سایر معانی که از حاکم لفظ حاصل آید نه از راه قرینه مثل تبادر حیوان مفترس از کلمه اسد این لفظ حقیقت در معنای متبادر است و غیر آن معنای مجازی لفظ می‌باشد زیرا اگر وضع لفظ برای آن معنا مراد نبود هر آینه تبادری نیز در میان نبود ولی اگر منشاء تبادر معنا از لفظ به کمک قرینه باشد مثل تبادر رجل شجاع از (رأیت اسداً یرمی) در اینجا اگرچه رجل شجاع از لفظ اسد متبادر به ذهن می‌شود ولی این تبادر بواسطه قرینه همراه لفظ است (یرمی) بدین جهت علامت حقیقت برای او نخواهد بود.

اشکال: این علامت و نشانه برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی قابل نقد است چون با دور صریح ملازمت دارد که اجماع بر بطلان قائم است.

تقریب دور: علم به معنای موضوعله متوقف بر تبادر است و تبادر هم متوقف بر علم به معنای موضوعله لفظ. چون اگر علم به معنای موضوعله در بین نباشد هرگز معنا به ذهن منسب نمی‌شود. و این کلام ملازم است با اینکه شی واحد در زمان واحد در زمان واحد در استعمال واحد هم موقوف باشد هم موقوف علیه.

جواب: علم به معنای موضوعله لفظ که توقف بر تبادر دارد و غیر آن علمی است که تبادر بر آن متوقف است زیرا در قسم اول علم تفصیلی لازم است و در روی علم اجمالی ارتکازی پس صیها با هم متفاوتند.

این پاسخ از اشکال در آنجائی است که مراد از تبادر معنا از لفظ تبادر عند مستعلیم باشد ولی اگر مراد از تبادر تبادر عند اهل محاوره و عالمان بوضع باشد تغایر بین موقوف و موقوف علیه پرواضح است چون علم مستعلم و جاهل به معنای موضوعله لفظ متوقف است بر تبادر معنا از لفظ نزد اهل زبان که از وضع آگاهند اما تبادر معنا از لفظ برای اهل محاوره متوقف نیست بر علم به وضع پس در این فرض علم به وصفی که متوقف بر تبادر است علم کسی است که از وضع آگاهی دارد ولی علمی که تبادر بر آن متوقف است علم کسی است که از وضع آگاهی

ندارد. پس تبادر در نزد عالم و آگاه از وضع دلیل بر حقیقت استنزد فرد مستعلیم.

نکته: بجاست هم اینکه مطلبي را متذکر شویم که اگر تبادر معنا از لفظ مستند به حا لفظ باشد معنای متبادر معنای حقیقی لفظ می‌شود و اگر تبادر مستند بقرینه باشد معنای مورد اراده لافظ می‌شود در این دو صورت اشکالی بنظر نمی‌رسد ولی اگر شك ایجاد شود و تبادر معنا از لفظ مستندش یافت نشود بدین صورت که اگر از حا لفظ باشد حقیقی و اگر مستند به قرینه مجازی معلوم نباشد در این صورت همانگونه که صاحب‌قوانین (میرزای قمی) و صاحب فصول (شیخ محمد حسین) فرموده‌اند با صالة عدم القرینه نمی‌توان معنای حقیقی را ایجاد نمود زیرا موضوع و مورد جریان اصالت عدم القرینه در جایی است که معنای حقیقی و مجازی معلوم باشد و شك در مراد از لفظ لافظ داشته باشیم، در اینجا معنای حقیقی بواسطه اصالت عدم القرینه می‌یابیم. پس اصالت عدم القرینه در احراز مراد مفید است نه برای استناد معنای متبادر به حا لفظ که مطلوب از مبحث است.

ب - صحت سلب و عدم صحت سلب: علامت حقیقت دوم عدم صحت سلب لفظ از معنا است و صحت سلب لفظ از معنا علامت مجازی بودن لفظ است مانند: اینکه بگوئیم صحیح نیست جمله **(الحيوان المفترس ليس باسد)** پس از عدم صحت سلب لفظ از حیوان مفترس می‌یابیم که این لفظ در آن معنا به حقیقت بکار رفته که این صحت سلب لفظ از معنایی مانند:

(الرجل الشجاع میسر باشد) علامت مجازی بودن لفظ در آن معنا است.

اشکال: اشکالی که بنظر می‌رسد همان اشکال مورد تبادل است که عدم صحت سلب متوقف بر علم به وضع این معنا برای این لفظ است و علم به وضع این معنا برای این لفظ حقیقتاً متوقف بر عدم صحت سلب لفظ از معنا است.

جواب: الجواب الجواب که در تبادل گفته شد موقوف غیر موقوف علیه است چون در یکی علم تفصیلی‌نیز است و در دومی علم اجمالی ارتکازی.

ج - الاطراد:

اندیشمندان اصولی برای تمییز معنای حقیقی از مجازی اطراد و عدم اطراد را از علائم و نشانه‌های معنای حقیقی و مجازی ذکر کرده‌اند.

اطراد عبارت است از شیوع استعمال لفظ در معنای مشکوک که علامت این است که لفظ حقیقت در آن معناست، و عدم اطراد عکس حالت فوق که خود علامت استعمال مجازی لفظ در معنا است.

اشکال: عده‌ای از محققان اطراد را بعنوان علامت ممیزه حقیقت از مجاز نپذیرفته‌اند، بجهت اینکه اگر استعمال لفظی را در معنایی بواسطه خصوصیتی که دارد صحیح بدانیم چه آنکه آن معنا معنای حقیقی لفظ باشد و چه معنای مجازی آن استعمال شیوع خواهد داشت و ما ببینیم که همانگونه که اطلاق لفظ اسد بر حیوان مفترس شیوع دارد،

همچنین اطلا آن بر رجل شجاع نیز شیوع دارد ولي در اولي حقیقتاً و در دومي بشکل مجاز، پس در هر زمان که رجل شجاعي وجود داشته باشد استعمال اسد در آن صحیح و شیوع خواهد داشت بلحاظ علاقه اي که (مشابهت) او با اسد در توانائي بدني دارد.

جواب: ولي تحقیق کلام در موضوع بحث این است که اطراد و عدم اطراد از علائم حقیقت و مجاز محسوب است زیرا عدم اطراد لفظ در معنائي که يکي از علائم مجاز است بلحاظ نوع علائق اگر گرفته شودنه بلحاظ شخص علاقه مي توانيم اطراد را ممیز حقیقت از مجاز و علامت حقیقت دانست. اما اگر اطراد لفظ در معنائي را بلحاظ شخص علاقه ملحوظ داريم، دیگر علامت حقیقت نخواهد بود بلکه علامت مجاز مي باشد. اگرچه استعمال لفظ در آن معنا هم شیوع داشته باشد.

بعبارت دیگر: استعمال اسد در حيوان مفترس بلحاظ نوع علائق و در رجل شجاع بجهت شخص علاقه بشکل شیوع مطرح است ولي هر يك با دقت فهميده مي شود که کدام حقيقي و کدام مجازي است و خود نوع شخص علاقه علامت و ویژگی شیوع براي لفظ خواهد بود پس فقط شیوع شرط نیست بلکه بلحاظ نحوه علاقه نیز شرط اطراد مي باشد.

در موارد اسناد هم مي توانيم همین مسئله را رعايت نمائيم مثل: اسناد سؤال به ذوي العقول اطراد دارد مثل اسنل زیداً ولي اسناد سؤال بنوع محل و قرارگاه انسانها که اسناد مجازي اطراد نوعي ندارد مانند اسئل المحله و

اسئل البیت و فقط در اسئل القریه استعمال شده. سؤال از خود تسلیم که اسناد سؤال در اسئل القریه چه خصوصیتی داشته که در اسئل البیت و اسئل الحله آن خصوصیت برای استعمال موجود نیست.

جواب اینکه: خصوصیتی جز استعمال بلحاظ شخص علاقه نیافتیم و از این کشف می‌کنیم که استعمال در اسئل القریه مجازی است. با اینکه این اسناد اطراد هم دارد.

اگر عدم اطراد لفظ در معنای بلحاظ نوع علائق بگیریم می‌شود اطراد و عدم اطراد را از علائم حقیقت و مجاز دانست و اگر بلحاظ صنف علائق بگیریم نمی‌توان اطراد و عدم اطراد را از علائم حقیقت و مجاز دانست.

تنبیه: کیفیت وضع الفاظ برای معانی

وضع الفاظ برای معانی بماهی هی است یا بماهی مراد لفاظ؟

بگونه‌ای که اگر معنای لفظ، مراد لفاظ نباشد آن معنا معنای حقیقی او نخواهد بود، بعضی بر این عقیده‌اند که اگر الفاظ برای معانی مراده وضع شده باشند چه آنکه اراده بعنوان شرط در معنا اعتبار شده باشد و چه بعنوان جزو در این صورت اگر معنا از لفظ اراده نشود باید بگوئیم الفاظ دارای معنای حقیقی نمی‌باشند زیرا انتقاد مرکب به انتقاد جز و انتقاد مقید

به انتقاد قید ضروري است، کلام فو متعلق به صاحب
فصول است.

ولي موضوع له الفاظ، معاني من حيثانها مرادة للافظ
نمی باشد زیرا اراده لافظ خارج از معنای موضوع له و
مستعمل فيه می باشد چون موضوع له الفاظ نفس معانی
می باشد بدون هیچگونه قید و یا شرطی.

البته در مستعمل هوشیار اراده معنا از لفظ برای او
از مقومات استعمال خواهد بود و نقش اراده لافظ در مقام
استعمال الفاظ همان نقش لحاظ معنا در معانی حرفی و اسمی
است. در آنجا گفته شد لحاظ معنا حالة لغیره و لحاظ معنا
فی نفسه در معنای اسمی خارج از موضوع له و مستعمل فيه
است. بلکه از مقومات استعمال و مسوغات می باشد بعنوان
نمونه:

هرگاه لافظ لفظ اسد را بر زبان جاری نماید و معنای
حقیقی آنرا که حیوان مفترس است اراده نکرده باشد بلکه
معنای مجاز آنرا که رجل شجاع است اراده نموده باشد ما
با این وصف به مجرد گفتن لفظ اسد (معنای حقیقی) به ذهن
شنونده خطور می کند و یا هرگاه شخصی اشتباهاً لفظی را
که دارای معنای خاصی است بر زبان جاری نماید مثل اینکه
بخواهد بگوید محمد بجای آن علی بر زبان جاری نماید معنای
علی به ذهن شنونده خطور می کند با اینکه هرگز مراد لافظ
آن نبوده است پس دلالت لفظ بر معنا به دلالت
تصوریه تابع اراده لافظ نیست ولی باید دانست که دلالت
لفظ بر معنا به دلالت تصدیقیه تابع اراده لافظ است.

برای این نظریه که «اراده لافظ جزء معنای موضوع له لفظ نیست و الفاظ وضع شده اند به ازاء معنا به ما هو هو لا بما هو مراد» می‌توان به چند دلیل تمسك جست.

اولاً: از طریق صحت حمل در قضا یا بدون نیاز به تصرف در الفاظ موضوع و محمول مانند زید قائم زیرادر اینجا محمول بر زید نص قیام است نه قیام بما هو مراد و نیز موضوع در قضیه خود زید بما هو هو است نه زید بما هو مراد للافظ و اگر الفاظ موضوع برای می‌بودند بماهی مراده هر آینه حمل قیام بر زید بدون تجرید و تصرف در اطراف قضیه جائز نبود زیرا حمل قیام مراده بر زید بدون تجرید ممکن نیست و همچنین صحیح نبود اسناد را در جملاتی مانند اسناد ضرب بر زید در ضَرْبَ زیدْ بدون تصرف در ضرب که مسند است و زید که مسندالیه می‌باشد زیر اسناد ضرب بما هو مراده بر زید بدون تجرید و تصرف در او امکان ندارد و در مثال نفس ضرب است که به زید اسناد داده می‌شود ضرب بما هو مراده.

ثانیاً: اگر الفاظ برای معنای بماهی مراده للافظها وضع شده باشند هر آینه لازم می‌آید که وضع هر الفاظ عام و موضوع له آنها خاص باشد (جزئی ذهنی) چون مفروض این است که اراده لافظین در موضوع له آنها اعتبار شده است با اینکه به چنین چیزی نمی‌توان ملتزم شد و اما اگر گفته شود که الفاظ برای معنای بماهی وضع شده اند ولی اراده معنا از سوی لافظ از مسوغات استعمالش می‌باشد (که چنین خطوری پیش نخواهد آمد.)

و اما نقلي که از شيخ الرئيس و محقق خواجه نصير طوسي شد. بر اين اساس که اين الفاظ براي معاني بـاهي مرادة موضوع هستند که اين برداشت از کلام ايشان ناتمام است، چون:

مقصود ايشان اين است که دلالت الفاظ بدلايت تصديقيه بر معاني تابع اراده لافظ مي باشد و اين دلالت عبارت است از دلالت لفظ بر معني بدین صورت که مراد متکلم هم مي باشد و مقصودش تفهيم همان معنابه مخاطب بوده است و درصورتی اين دلالت محرز مي شود که:

الف - شنونده احراز کند لافظ در مقام بيان مقصود خود بوده باشد.

ب - برخلاف ظاهر کلامش قرينه اي نصب ننمود باشد.

پس از احراز اين موارد فرد مي تواند تصديق کند که لفظ معنای ظاهر لفظ را اراده کرده است و اما دلالت الفاظ بر معاني به دلالت تصويريه تابع اراده لافظ نيست که اين دلالت عبارت است از اينکه ذهن انسان به مجرد شنيدن يك لفظ به معنای موضوع له آن لفظ انتقال پيدا مي کند و معنا را در ذهن خود تصور مي کند ازهر لافظي مي خواهد باشد خواه مورد اراده لافظ باشد يا نباشد.

«امر چهارم - الصحيح و الاعم»

الفاظ عبادات آيا اسامي مي باشند که از براي صحيح و عمل صحيح وضع شده اند يا اعم از صحيح و فاسد؟

در اینجا دو بینش موجود است.

الف - عده‌ای می‌گویند الفاظ عبادات از برای صحیح وضع شده‌اند.

ب - و عده‌ای قائل به اعم از صحیح و فاسد می‌باشند.

اما قول صحیح آنست که الفاظ عبادات اسامی برای اعم از صحیح و فاسد هستند برخلاف نظر مرحوم آخوند و می‌توان برای اثبات اینکه الفاظ عبادات اعم می‌باشند به دو وجه تمسک جست:

1 - تبادر: چون هنگامی که صلاة اطلاق می‌شود صلاة اعم از صحیح و فاسد متبادر می‌شود نه خصوص صحیح.

2 - عدم صحت سلب: بواسطه این وجه دیگر صحیح نیست لفظ صلاة را از صلاة فاسد، سلب کنیم و بگوئیم الصلاة الفساده لیست بصلاة.

اما علما اصولی برای این بحث چند ثمره ذکر نموده‌اند که از جمله آنها به دو ثمره آن اشاره می‌کنیم:

الف - بنابر اینکه الفاظ عبادات اسامی باشند برای صحیح دیگر نمی‌توانیم جزء مشکوک یا شرط مشکوک را از راه اطلاق دلیل دفع نمائیم ولی اگر اعمی باشیم می‌توانیم با تمسک به اطلاق دلیل جزء مشکوک و شرط مشکوک را دفع نمائیم.

ب - ثمره دوم در باب نذر ظاهر است که اگر الفاظ عبادات وضع برای صحیح شده باشند در آن جایی که نادر نموده باشد که هر کس عبادتی (صلاة) انجام دهد اعطاء مالی

نماید در این جا اگر صحیحی باشیم اعطاء آن مال مشروط به صحت و علم نادر به صحت صلاة معطي می‌باشد و ذمه هنگامی بری می‌شود که صلاة بر وجه صحیح بجا آورده شده باشد ولی اگر شك نمائیم یا حتی علم یابیم به فساد صلاة دیگر با اعطاء مال به فرد معطي و مصلي ذمه بری نیست و نذر هنوز به جای خود باقی است.

ولکن این دو ثمره هر دو قابل اشکال است: اما ثمره اول.

اشکال اول: در ثمره اول که تمسك به اطلاق برای دفع جزء یا شرط مشکوک جائز نبود و بدین جهت می‌باشد که اطلاق اصلاً وجود ندارد و اطلاق تخصصاً خارج است در قسم صحیح و سالبه بانتفاع موضوع است.

اشکال دوم: در ثمره اول آنجا که شك می‌کنیم در شرطیت و یا جزئیت شیئی در مأمور به باید نظر شود بدین صورت که آیا مرجع شك در جزئیت یا شرطیت شیئی باعث شك در اصل تحقق عنوان مأمور به می‌شود یا نه، در صورتی که شك در جزئیت و شرطیت شیئی بازگشت به اصل تحقق عنوان مأمور به داشته باشد در اینجا چه اعمی باشیم چه صحیحی نسبت به جزء یا شرط مشکوک نمی‌توانیم برائت جاری نمائیم یا از راه اطلاق آنها را نفی کنیم ولی اگر شك در جزئیت و یا شرطیت شیئی بازگشت به اصل تحقق عنوان مأمور به نداشته باشد و عنوان مأمور به بدون آن جز یا شرط مشکوک محرز باشد در اینجا ما جزو شرط مشکوک را بتوسط برائت دفع می‌کنیم چه صحیحی باشیم چه اعمی.

اما در ثمره دوم:

اشكال اول: براء و عدم براء نذر يك ثمره اصولي نيست بلکه يك مسئله فقهي فرعي جزئي است و ثمره اصولي آن است که کبري را قياس قرار گيرد که اين کبري با انضمام صغري يك نتيجه فقهي خواهد داد.

اشكال دوم: عمل به نذر تابع كيفيت نذر ناذر مي باشد.
بطور نمونه:

اگر ناذر نذر کند صلاة بشرط صحت موضوع نذر من است تا اعطاء مال نمايم ديگر اگر شك يا علم به فساد صلاةء معطي نمائيم با اعطاء مال به آن فرد مصلي بري از نذر نمي شويم ولي اگر نادر بدون شرط نذر نموده باشد در اين حال چه شك نمائيم يا علم به فساد بيابيم براء نذر حاصل مي آيد و اصولاً ربطتي به مبحث صحيح و اعم نخواهد داشت.

«القدر الجامع»

حال چه صحيحي باشيم چه اعمي تصوير جامع بين اسامي عبادات مانند قدر جامعي در تمامي صلوات لازم است يا نه؟ برخي لازم دانسته اند چون بر اين باورند که وضع الفاظ عبادات از قبيل مشترك لفظي نيست تا اينکه براي هر فردي از افراد معاني موضوع باشد به وضع عليحده، بلکه از قبيل مشترك معنوي است مانند اينکه لفظ صلاة وضع شده است براي معنائي که آن معنا کلي است و قابليت صد بر افراد دارد از قبيل انطباق کلي طبيعي بر افراد پس صلاة وضع شده براي قدر جامع بين افراد که آن مسمي بلفظ صلاة است بر اين اساس الفاظ عبادات از باب وضع عام و موضوع له عام خواهد بود.

مرحوم آخوند(ره) در افراد صحیحه قائل به وجود قدر جامع می‌باشد و می‌گوید آن جامعه در افراد صحیحه مسمی بلفظ صلاة است پس جامعه بنظر ایشان مفهوم واحدی است که منتزع است از مرکبات مختلفه از حیث کمی و کیفی بحسب اختلاف حالات مکلف که آن جامع با همه افرادی که از نظر کمیت و کیفیت اختلاف دارد متحد می‌باشد (مثل کلی طبیعی) و همان قدر جامع در افراد صحیحه مسمی به لفظ صلاة است اگرچه دست نیافتنی است چون شناخت آن دخالتی در تأثیر ندارد ولی با توجه به خواص و آثار قابل اشاره است چون اشتراك در اثر واحد کاشف از اشتراك در جامع واحد است که آن موثر است، و اشاره به سمي از راه خواص و آثار از دو طریق ممکن است.

1 - از راه معلول

2 - از راه علت

1 - از راه معلول: از ناحیه معلول که آن عبارت است از اجرا و ثواب یا تقریبی که بخدا از ناحیه اقدام به صلاة صحیحه حاصل می‌شود.

2 - از راه علت:

از ناحیه علت که عبارت است از مصالحی

که موجب امر به افراد صحیحه صلوات می‌شود منشأ این نظریه آخوند در تصویر قدر جامع قاعده معروف فلسفی است که «الواحد لا یصدر الا عن الواحد» وحدت اثر دال بر واحد موثر است چون شی واحد از متعدد صادر نمی‌شود و توارد علل متعدده بر معلول واحد امکان ندارد، پس ممکن

نیست صلوات متصد و مختلف (کماً و کیفاً) در اثر واحد موثر باشند و تنها چیزی که می‌تواند موثر باشد همان جامع مسمی به لفظ صلاة است که متعلق طلب است.

ولی نظریه مرحوم آخوند که وحدت اثر را در افراد صحیحه قائل است و این موجب توجه به قدر جامعه شده قابل اشکال است.

اولاً: از کجا می‌توانیم اثر واحد را در همه افراد صلاة ثابت کنیم چون ممکن است صلاة دارای آثار متعدد باشد چون اثری که مترتب بر نماز کامل الاجزاء و الشرائط می‌شود ممکن است غیر از آن اثری باشد که برفاقد یا ناقص الاجزاء و الشرائط مترتب است.

ثانیاً: اشتراك در اثر اقتضای در وحدت موثر ندارد چون دلیلی اقامه نشده بلکه ممکن است بگوئیم دلیل برخلاف نیز وجود دارد مثلاً: آفتات و آتش دو عاملاند ولی در اثر واحد مشترکند پس اشتراك در اثرکشف از حقیقت اتحاد آندو نمی‌کند و دلیلی هم وجود ندارد مگر در بعض مراتب.

ثالثاً: اثر در عبارات که عبارت از ??? می‌باشد بعد از امر به آنها و بعد از ایشان آنها مترتب است پس اثری که در وجود به دو مرتبه از مسمی متاخر است چگونه می‌تواند کاشف از موثر باشد و قبل از پیدایش اثر تصویر شود و مورد اثر قرار گیرد، پس رابطه حقیقی نیست.

رابعاً: اگر مسمی همان باشد که اثر بر او مترتب می‌گردد بر وجهی که آن اثر قید در مسمی باشد پس هر جا که در

اقل و اكثر ارتباطي در جزئيت و شرطيت مسمي شك نموديم بايد احتياطي شويم چون مامور به نفسافعال نيست بلكه اثري است كه بر آنها مترتب ميشود و مرجع شك در جزئيت و شرطيت شي بازگشت به شك در تحقق آن اثر بر فاقد آن جزء مشكوك يا شرط مشكوك دارد.

در اين صورت جائي براي برائت نيست چون در صغريات، شك در محصل خواهد بود و نتيجه اينكه اشتغالي حكم نمائيم و اين درصورتي است كه بخواهيم جامع را از ناحيه محلول كشف كنيم و اما از ناحيه علت اشكال آن اوضاع است زيرا ممكن نيست به ملاكات تلكيف تعلق يابد نه با نفسها و نه بمايكون مقيداً بها.

پس ملاكات مسمياتند و نه چيزي كه مقيد به آنها باشد ولي حل مشكل:

مبحث ما سخن فيه از امور اعتباري است و اساساً قاعده فلسفي مذكور جاري نمي‌باشد و قدر جامع لازم نخواهيم داشت

علي فرض لزوم تصوير قدرالجامع:

بنابر صحيحي: حال اگر فرض كنيم تصوير قدر جامعه لازم باشد در اين صورت نظريه مرحوم آخوند در كفايه بايد صحيح باشد چون ايشان گفته اند: جامع مفهومي است منتزع از مركبات مختلفه از حيث كم وكيف بر اثر اختلاف حالات مكلفين، و آن جامع با افراد در خارج متحد است زيرا اگر كلام آخوند پذيرفته نشود امر بر دو مطلب و بيان بالاجبار استوار خواهد بود.

1 - یا جامع را مرکب فرض کنیم.

2 - یا جامع را بسیط بدانیم.

ولي هیچيك از این دو صلاحیت جامع واقع شدن را ندارند چون:

1 - اگر مرکب بدانیم بطور مثال: جامع صلاة چهار رکني باشد این نماز چهار رکعتي براي حضر صحيح است ولي براي سفر فاسد و براي کسی که توانائي بر قیام ندارد شرط است و براي فردي که توانائي ندارد شرط نیست پس چه جامعي مي تواند جامع بين افراد صحيحه باشد در تمام حالات مکلف بگونه اي که آن مرکب جامع قابلیت صد بر همه صلوات داشته باشد !!؟

2 - اگر جامع را بسیط فرض نمائیم مانند عنوان مطلوب که این عنوان مسمي به صلاة باشد (و از قبيل مطلوب عنوان ذي المصلحة، یا عنوان محبوب) این جامع بسیط هم قابل پذیرش نیست چون:

اولاً: این جامع غیر معقول است زیرا چیزی که وجودش و تحققش منوط به امر و طلب است چگونه معقول است که در متعلق طلب اخذ شود زیرا این ملازمت دارد بر اینکه عنوان متاخر از امر و طلب متقدم از آن باشد و این عقلائي نیست.

ثانیاً: لازم می آید ترادف بين لفظ صلاة و عنوان مطلوب که این ملازمت دارد با صحت استعمال هر يك بجاي دیگری مانند انسان و بشر با اینکه این استعمال به نحو

جایگاهی صحیح نیست و از این کاشف بعمل می‌آید که موضوع له صلاة عنوان مطلوب نیست.

ثالثاً: اگر بگوئیم عنوان مطلوب بسیط جامع بین افراد صحیح می‌باشد لازم است براءت جاری نباشد چون در جایی که شك در جزئیت یا شرطیت شيء برای مامور باشد بازگشت این شك به شك در محل خواهد بود و هر جا که شك در محصل شود دیگر جای اشتغال و عمل به احتیاط است نه براءت. در حالی که این چنین سخنی را احادی ملتمز نشده است.

ولی بنا بنظر اعمی: بر اساس نظریه اعمی اگر قدر جمعی بخواهیم تصویر نمائیم به چند وجه قدر جامعه بیان شده:

1 - مسمی و موضوع له لفظ صلاة خصوص ارکان می‌باشد و اما اجزاء و شرائط دیگر از مسمی بحساب نمایند ولی شارع آنها را در تحقق مامور به که مطلوب است اعتبار نموده که این قول منسوب به میرزای قمی (ره) می‌باشد و شیخ انصاری (ره) از کلام او استظهار نموده و در تقریرات خود (مطارع الانظار) نقل نموده اما نقد این قول:

اولاً: این نظریه ملازمت دارد به اینکه عدم صد صلاة و صد صلاة و اثر موارد وجود ارکان و عدم وجود ارکان باشد که اگر همه ارکان و یا بعض از آنها در میان نباشد عنوان صلاة صد نکند.

پاورقی

با توجه به مبحث قدر جامع صحیح و اعم شاید بتوان گفت خلطی در کلام قائلین از مبانی گوناگون شد، چون در تسمیه

تسمیه عندالشارع شرط است یا تسمیه عندالعرف و ظاهر این است که ما می‌خواهیم تشبیه عندالشارع را روشن نمائیم پس با این وصف دیگر برای عرف جایی نمی‌ماند تا در تعیین نام عبادات ملاکی باشد در جعل مثلاً نام صلاة و اقسام صلاة فقط خود شارع دخیل است و پس از جعل نام صلاة برصلاة، حاضر، مسافر: غرقى، حرب و... و اراده صحیح از آنها در استعمال و مقابله با فهم عرفی نیز همگام با ایشان برای القاء و درک مفهوم صلاة اجباراً به صلاة فاسد هم صلاة گفته چون اگر بخواهیم هر نام دیگری به صلاة فاسد بر هم اختلاط و تطویل رخ می‌دهد و ما می‌دانیم که عرف همیشه در پی اختصار و عدم تطویل است پس وقتی مشاهده می‌شود که (ائمه علیهم صلوات...) اطلا صلاة بر صلاة فاسده می‌نمودند خواسته‌اند آنچه را که عرف می‌فهمیده را با مفاهیم و کلمات طولانی بیان دارند مثلاً بگویند آن اعمال مخصوص در این مکان مخصوص شما که فاقد بعض ارکان یا اجزاء یا شرائط يك صلاة (صحیح) بود فاسد می‌باشد.

و اضافه اینکه شارع در مقام تنزل و همراهی با عباد نام صلاة بر این صلوات فاسده اطلا می‌نموده مطلب دیگر: باید توجه کنیم آیا جعل صلاة به این شکل خاص مخصوص دین و شریعت ما بوده یا قرآن کریم وقتی سخن از صلاة بر دیگر ادیان می‌کند همین شکل خاصی را اراده ننموده اگر صلاة ادیان قبلی بدین شکل نبوده می‌توان نام صلاة را يك مفهوم کلی دانست که بر جمیع صلوات اطلا می‌شود و با این

وصف‌شاید نیازی به قدر جامع نباشد بکله اعتبار معتبر و قابل صلوات دیگر مشروط خواهد بود (فتامل).

و اگر ارکان باشد عنوان صلاة صد نماید، با اینکه می‌بینیم صلاة صادر است حتی بر فاقد بعض ارکان مانند صلاة فاقد قیام متصل برکوع بلکه بر فایده جمیع ارکان نیز مانند صلاة غرقه صد صلاة موجود است در حالی که بنظر مرحوم میرزای قمی نباید صد نماید و از سوی دیگر ببینیم صلاة صد نمی‌کند درجائی که تنها مجرد ارکان وجود داشته باشد.

این درحالی است که برطبق نظر ایشان عنوان صلاة صد باید بنماید چون فرض این است که خصوص ارکان صلاة مسمی به صلاة است پس از تخلف مسمی از ارکان وجوداً و عدلاً کشف می‌شود که مسمی خصوص ارکان نیست.

ثانیاً: نفس ارکان مختلف می‌شود بحسب حالات مکلفین مثلاً انحناء در رکوع برای کسی که توانائی دارد باید بگونه‌ای باشد که کف دستانش بزانوان او برسد و برای غیرقادر تا مقدار ممکن.

ثالثاً: بنابراین نظریه (نظریه میرزای قمی): لازم می‌آید استعمال لفظ صلاة در مجموع ارکان و غیرارکان مجاز باشد بعلاقه جزء و کل. در حالی که جامع (ارکان) با سائر اجزاء و شرائط مبانیّت دارد و حال آنکه قائل به اعم این را قبول ندارد و می‌گوید استعمال لفظ صلاة در مجموع حقیقت است.

2 - قول منسوب به معظم اصولیین؛ که صلاة وضع شده از برای معظم الاجزاء و تسمیه عرفاً دائر مدار آن می باشد بگونه ای که اگر عرفاً اسم صلاة صد کند کشف ا وجود مسمی می کند و اگر عرفاً صد نکند کشف از عدم وجود مسمی می شود در این جامع صد عرفی ملحوظ است برخلاف جامع ارکانی (قسم اول این وجه نیز قابل اشکال است.

اولاً: لازم می آید استعمال لفظ صلاة که اسم برای معظم الاجزاء است در کامل الاجزاء و اشراط مجاز باشد بعلاقه جزء و کل با اینکه اینرا احادی ملتزم نشد.

ثانیاً: عدم تعیین ملاکی برای مقدار معظم الاجزاء، چون بحسب حالات مکلفان این جامع مختلف می شود پس لازم می آید که معظم الاجزاء نسبت به بعضی مثل شخص مختار و حاضر غیر معظم الاجزاء نسبت به دیگری که مضطر و مسافر باشد. نتیجه اینکه نمی توان جامعی که در همه نمازهای مکلفان باشد را تصویر نمائیم.

3 - وضع الفاظ عبادات همانند وضع در اعلام شخصیه مثل زید، عمرو، بکر باشد. همانگونه که تبادل حالات مختلفه در اعلام شخصیه از حیث کم (صغر و کبر) و از حیث کیف (سیاهی و سفیدی) و از حیث زمان و مکان در مقام تسمیه مضر نیست و اطلاق زید بر فرد خارجی معین در همه حالات جائز است در مفروض مسئله هم همین گونه می باشد ولی این وجه نیز نقدپذیر است چون:

قیاس اسامی عبادات به اسامی اعلام شخصیه قیاس مع الفار است. موضوع له در اعلام شخصیه همان موجود خاص است که با

هم عوارض و تبدل حالات محفوظ است و لذات که آن موجود
خاص در اعلام شخصیه سمی است بتبدل حالات و عوارض
گوناگون، مختلف نمی‌گردد، و در آن اثری ندارد.

تنها چیزی که در میان است تاثیر تبدل حالات و عوارض در
شخص فرد است نه در خود فرد معین خارجی اما در اسامی
عبادات اینگونه نمی‌باشد چون الفاظ عبادات موضوعند
برای مرکباتی که تألیف شده اند از اشیاء مختلفه بحسب
حالات مکلفین (از حیث کم و کیف) و چیزی که جامع بین آنها
بهمان لحاظها و در همه احوال محفوظ باشد حتی بین افراد
صحیحه وجود ندارد، تا چه رسد بین افراد صحیحه و فاسد.
(اعم)

4 - وضع الفاظ عبادات مثل وضع در اسماء معاجین است که
وضع شده اند ابتداءً برای خصوص مرکباتی که از حیث اجزاء
و شرائط کاملند ولی بعد از آن برای مشابَهت از نظر صورت
بر فاقد بعض اجزاء یا شرایط نیز اسم همان معجون اطلاق
می‌شود. از باب مسامحه یا از باب تنزیل با دعاء اینکه
این فرد و این نوع معجون ناقص و غیرواجد شرائط تام همان
معجون کامل است.

این وجه قابل اشکال است: چون در مرکبات معاجین
خارجیه همان مرکب موضوعه است و بگونه مطلق وجود دارد
بخلاف مرکبات اعتباریه که در آنها فرض صحیح بگونه مطلق
که در جمیع حالات باشد و موضوعه هم باشد وجود ندارد
بکله آن مرکب باختلاف احوال مکلفین مختلف می‌شود.

6 - وضع الفاظ عبادات از قبیل اسامي مقادير و اوزان است که حقیقت در زائد و ناقص فی الجمله می‌باشند. این وجه نیز ناتمام است چون:

اولاً: اسامي مقادير و اوزان نیز بدینگونه وضع شده‌اند که حتی برای زائد یا ناقص از وزین وضع شده نیز دلالت نمایند و این تسامح در کل اگر در اشیاء کم ارزش موجود باشد در اشیاء پر ارزش بای دقت و عدم تسامح خواهد بود.

ثانیاً: ما سخن فیه قابل قیاس بر اوزان نیست چون حد معینی بر حالات مکلف استوار نیست تا بتوان یازیادی آنرا تعیین نمود پس در کم یا زیاد از حد اصلی تسامح نمود.

«المشتق»

تحقیق کلام در این مبحث نیاز به بیان اموری چند دارد:

1- معنای لغوی مشتق که عبارت است از گرفتن مطلق چیزی از چیزی (چه لفظ چه غیرلفظ) و جدا کردن فرعی از اصلی مثل اینکه می‌گوئی اشتق النهر من الوادی.

2- معنای مشتق در اصطلاح ادباء و نحویین عبارت است از گرفتن لفظی از لفظ دیگر.

3- معنای مشتقل در اصطلاح اصولیین که غیرمشتق لغوی است چون مقصود از مشتق اصولی عبارت است از آن مفهومی که منتزع از ذات، باعتبار اتصاف آن ذات بمبدأ باشد و بر

ذات حمل شود و براي آن عنوان قرار گیرد و با او متحد باشد نحو اتحاد. که انحاء اتحاد ذیلاً بیان می‌شود.

الف) - اتحاد صدوري مثل ضارب کد مبدأ از ذات صادر می‌شود.

ب) - اتحاد انتزاعي مثل سابق و مسبو و فوقیت و تحت که مبدأ از ذات و شيء دیگر انتزاع می‌شود.

ج) - اتحاد ایجادي مثل متکلم از مبدأ بتوسط ذات ایجاد می‌شود.

«تنبیه»

اسامي معاملات

به دو طریق می‌توان در خصوص اسامي معاملات سخن راند

الف: از طریق مسببات

ب: از طریق اسباب.

الف: اگر گفته شود اسامي معاملات اسامي مسببات می‌باشند اصلاً محلي براي بحث باقي نمی‌ماند مسببهم همان است که اثر، و انتقال و غرض از معامله بر آن واقع شده که اگر مسبب همان معامله باشد حال در متن واقع و خارج اثر (مسبب) یا هست یا خیر در این صورت صحیح یا اعم معنایی نخواهد داشت.

ب: ولي اگر گفته شد اسامي معاملات جعل از براي اسباب شده اند نزاع بين صحيح و اعم پيش مي آيد و مطابق الفعل بالفعل تمام مباحث اسامي عبادات پيش مي آيد و جوابها نيز به همان صورت بيان مي شود دراينجا فقط مسئله اي است که نياز به بررسي دارد آن هم تعيين جعل اسامي معاملات از براي مسببات يا اسباب

د: اتحاد حلوي مثل عالم که مبدأ از ذات حلول مي نمايد.

سخن کوتاه آنکه مشتق اصولي شامل مشتقاتي است که قابل حمل باشد و شامل همه مشتقات نخوي نمي شود پس مشتقات اصولي عبارت است از آن محمولي که قابل حمل بر ذات باشد.

بنابراين بين مشتق اصولي و نخوي از نسب اربع عموم و خصوص من وجه حاکم مي باشد که ماده اجتماع آنها در اسم فاعل و اسم مفعوم و صفات مشبهه است چون اينها هم مشتقند به اصطلاح نخوي و هم اصولي اما ماده افترا مشتق نخوي افعال و مصادر و امثالهم چون اينگونه مشتقات قابل حمل بر ذلت نيستند.

و ماده افترا مشتق اصولي جوامد مي باشد مثل ر، زوج، عبد چون قابل حملند بر ذات ولي مشتق نخوي نمي باشند.

4 - مبادي در مشتقات متفاوتند زيرا بعضي از آنها از

قبيل افعالند بدین معنا که مبدأ از اموري است که تلبس ذات به آن فعلي است مثل: اكل، شرب، ضرب، قيام، قعود، در اين صورت اگر ذات (زيد) بچنين مبدائي غيردائم متلبس شود و در پس آن عنوان ديگري اخذ نمايد اين بحث

به میان می‌آید که آیا اطلاق مشتق بر آن ذات غیرمتلبس به آن مبدأ حقیقت است یا خیر، و برخی دیگر از مبادی در مشتقات از قبیل مکلات می‌باشند یعنی مبدأ از اموری است که ذات بگونه ملکه بر آن متلبس می‌شود مانند: اجتهاد و طب در این صورت مادامی که ذات دارای این ملکه است این وصف عنوان برای او ثابت است و بر او مشتق (مجتهد، طبیب) اطلاق می‌شود مثل زید مجتهد و عمرو طبیب. اگرچه او بالفعل دارای عنوان دیگری باشد در این صورت هرگاه ملکه اجتهاد یا طبابت زائل شود این بحث به میان خواهد آمد که اطلاق مشتق بر ذات غیرمتلبس حقیقت است تاخیر مجازات؟

بعضی دیگر از مبادی از حرف محسوبند مانند تجارت، مادامی که ذات متلبس به آن حرفه است مشتق بر او اطلاق می‌شود و اگر فع ید از آن نمود و حرفه دیگری را برگزید آنگاه بحث اطلاق مشتق بر ذات منصرف از حرفه قبلی بشکل حقیقی است یا مجاز پیش می‌آید.

بعضی دیگر از مبادی از صناعات می‌باشند و حکم این قسم هم مثل مسئله قبل است.

5 - مرکز نزاع در مشتق در آنجائی است که اطلاق مشتق بر ذات بلحاظ حال تلبس نباشد بلکه بلحاظ حال نطق و اسناد باشد زیرا اگر بلحاظ حال تلبس مشتق اطلاق شود اطلاق مشتق بر ذات در همه زمانها (حال، گذشته، آینده) حقیقت است، مثل زید ضارب الان، زید ضارب بالامس و زید سیکون ضارب ولی اگر بلحاظ حال نطق و اسناد باشد در زمان حال اطلاق

مشتق بر ذلت حقیقت است و نسبت به آینده مجاز و نسبت به گذشته مورد اختلاف خواهد بود.

6 - بیان اقوال گوناگون در مسئله مورد بحث:

در این مسئله در قول می‌توان در نظر آورد که اولی به معتزله و متأخرین از علمای امامیه متعلق است و دوی متعلق به اشاعره و متقدمین از علمای امامیه.

الف - قول اول: این عده معتقدند که اطلا مشتق بر ذات مختص متلبس به مبدأ فی حال نطق است و لاغیربدلائلی، تبادر، با دعاء اینکه متبادر به ذهن از مشتق خصوص متلبس به مبدأ می‌باشد.

عدم صحت سلب، یعنی صحیح نیست سلب لفظ ضارب، آکل، مجتهد از ذاتی که متلبس به یکی از این‌مبادی باشد فعلاً و صحت سلب در غیر فعلیت این تلبس ذات به آن عنوان و مبدأ.

ب - قول دوم: این عده معتقدند که اطلا مشتقل بر ذات اعم از متلبس به مبدأ و من انقضي عندالمبدأتبدلائلی

تبادر: متبادی به ذهن در مثل: ضارب، آکل، مجتهد معنای عامی است که شامل متلبس به مبدأ و من قضي عندالمبدأ می‌شود.

نقد دلیل فو: در ادله قائلین بوضع مشتق برای خصوص متلبس به مبدأ بیان شد که منسبق به ذهن از اطلا مشتق خصوص متلبس به مبدأ است وجداناً و بداهتاً.

عدم صحت سلب: صحیح نیست سلب لفظ مضروب و مقتول از کسی که مبدأ (قتل و حزب) از او منصرف گشته چون صحیح گفته شود عمرو مضروب زید بدون رعایت هیچیک از علائق مجاز و بدون در نظر گرفتن زمان ضرب و عدم صحت سلب علامت حقیقت است و این دلیل است بر اینکه مشتق حقیقت در اعم است.

نقد دلیل فو: عدم صحت سلب الفاظ در مثالهای مذکور بدین جهت است که معنای حقیقی حدی از مبدأ (قتل و ضرب) اراده نشده است بلکه معنایی از آنها اراده شده که تلبس ذات به مبدأ در وقت اطلاق مشتق باقی است و آن معنا از قبیل اسم مصدر (یا اسم مکان و زمان) است مثل مقتول یعنی زهو روح که این زهو روح تا هم اینک نیز باقی است حتی بعد از حصول قتل و در مضروب عبارت از موضوع ضرب یا موضع ضرب نه تأثیر و اثرگذاری ضارب حین ضرب مورد نظر باشد و مبدأ به این معنا باقی است. پس عدم صحت سلب مبدأ از ذات در دو مثال مذکور بدلیل حقیقت بودن بقا عنوان در ذات است و این دلیل ناکافی بلکه علیه قائلین به اعم است.

استدلال امام صادق (ع) به آیه شریفه. «لاینال عهدی الظالمین» بر عدم لیاقت کسی که تبار را مورد پرستش و سجده قرار داده از برای تصدی منصب خلافت بدین بیان که ذات ایشان ولو در عهد جاهلیت متلبس به ظلم بتپرستی بوده و با اینکه هم اینکه یعنی زمان تصدی خلاف بتپرستی نیستند صد ظلم و ظالم بر آنها میشود پس لیاقت تصدی منصب خلافت را دارا نمی باشند و این منوط بر این است که مشتق

حقیقت در اعم باشد والا هیچ نیست استدلال امام به آیه شریفه چون آنها هنگام تصدی مقام خلافت متلبس به مبدأ (ظلم و بتپرستی) نبودند و بنابراین تعریض بر ایشان صحیح نخواهد بود.

نقد دلیل فو: استدلال به این آیه توفیقی بر وضع مشتق برای اعم ندارد بلکه استدلال فو تام است حتی اگر بگوئیم مشتق حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ است؛ توضیح این مطلب نیاز به معنای پرفائده دارد بدین ترتیب که عناوینی که در موضوع حکم اخذ می‌شود.

اولاً: برای مجرد اشاره به موضوع است بدون اینکه اتصاف موضوع به آن عنوان دخالتی در حکم داشته باشد مثل عنوان جلوس در اکرم هذا الجالس.

ثانیاً: عنوان اشاره به این دارد که علت برای پیدایش اصل حکم بر موضوع را است ولی نه در همه آنات و زمانها بلکه به مجرد اتصاف موضوع به عنوان آنامات که این اتصاف موجب ثبوت حکم برای موضوع می‌شود در همه زمانها مانند عنوان سرقت که علت برای حکم به قطع ید زید است به مجرد اتصاف زید به سرقت، و همچنین عنوان شرب خمر که علت برای حکم به ثبوت خداست بر شارب خمر (موضوع) بمجرد حصول شرب و نیز عنوان محدود بودن شخص که علت است برای حکم به کراهت اقتداء به او چون «الامام المحدود لایجوز الاقتداء به»

ثالثاً: عنوان اشاره است به اینکه او علت برای موضوع حکم است حدوثاً و بقاءً مانند: عنوان عدالت که موضوع

است براي جواز اقتدار به امام جماعت در نماز که این حکم وجوداً و عد، که اثر مدار وجود عدالت و عدم وجود عدالت است و حدوث عدالت مندید براي جواز اقتدار به او در همه زمانها است بشرط بقاء عدالت. و مانند: عنوان اجتهاد که موضوع براي جواز تقلید از زید مجتهد است که این حکم وجوداً و عداً دائر مدار وجود اجتهاد و عدم وجود اجتهاد (ملکه اجتهاد) است.

بعد از بیان این قدمه ثلاثي می‌گوئیم اگر عنوان مأخوذ در موضوع بگونه قسم سوم باشد بگونه‌ای که حکم دائر موارد عنوان باشد حدوثاً و بقاءً، کلام اعمها صادر است چون با صحت اطلا مشتق در آیه (ظالمین) بر ذات عمر، ابابکر با انقضای مبداء (بتپرستی) دلیل است بر اینکه مشتق حقیقت در اعم می‌باشد. و اما اگر عنوان مأخوذ در موضوع بگونه‌ای (قسم دوم) باشد که حکم دائر مدار وجود عنوان باشد حدوثاً نه بقاءً در این صورت استدلال به آیه شریفه بنابراینکه مشتق حقیقت در اعم است تمام نخواهد بود زیرا استدلال امام (ع) بر عدم لیاقت تصدی منصب خلافت توسط ظالمین توقفي بر وضع مشتق بر اعم ندارد بلکه اگر بگوئیم که مشتق حقیقت در خصوص متلبس به مبداء است، استدلال به آیه بر عدم جواز تصدی خلافت آنها نیز تمام است چون مفروض این است که مبداء مشتق (ظالمین) بمجرد پیدایش آن علت برای عدم لیاقت تصدی منصب خلافت کافی است و دلیلی در دیگر نمی‌خواهد.

و نیز دلیلی در میان نیست که عنوان مأخوذ در موضوع در محل فرضی بنحو سوم (از مقدماتی) باشد

اگرنگوئیم که عنوان مأخوذه در موضوع بنحو دوم اخذ شده چون در مقام حلالیت مقام امامت و خلافت می باشد و این مقام سزاوار هر فردی نیست.

و اما در هر صورت عدم علم به نحو اخذ عنوان در موضوع (دوم یا سوم) استدلال بر اینکه مشتق برای اعم است بتوسط این آیه جایگاهی ندارد چون "اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال"

«تنبيه»

نحوه اجرای اصل در بحث مشتقل عندالشك:

در صورت شك و فقدان دلیل بر تعیین موضوع درمبحث مشتق که آیا خصوص متلبس است یا بنحواعم، دراین صورت باید نظر به مقتضای اصلی مانند اصل لفظی داشته باشیم و چنانچه اصل لفظی در میان نبود تا مبادرت به تعیین موضوع نماید چون هر يك از خصوص و عموم ویژگی می باشند که مسبو به عدمند و با شك در آندو اصل در هیچ يك جاری نمی شود.

اما استصحاب عدم لحاظ خصوصیت برای اثبات اینکه مشتق حقیقت در متلبس به مبدأ است قابل نقد و اشکال است

اما اولاً: معارض بودن این اصل با استصحاب عدم لحاظ اعم چون هر يك از این دو قسم مسبو به عدم می باشند و بدین جهت نیاز به لحاظ دارند و با شك اصالة العدم لازمی در هر دو جاری است یعنی استصحاب عدم لحاظ خصوصیت و استصحاب عدم لحاظ اعم پس تعارضاً تساقطاً؛

اما ثاني؛ دليل بر اعتبار استصحاب براي تعيين موضوع له
که مقصود اصلي ما در بحث مشتق مي باشد نيست چون ثابت
نزد عقلا، اعتبار استصحاب در تعيين مراد بلحاظ حکم
شرعي است نه در تشخيص موضوع له پس راهي براي اجراي اصل
وجود ندارد.

«مسئله»

اما اشتراك لفظي:

اشتراك لفظي بين تلبس به مبدأ و من قضي عنه المبدأ
همانگونه که از ظاهر کلام محقق قمي مستفاد است، و يا
مشتراك معنوي، ناکام است، زيرا اشتراك لفظي و يا معنوي
مشتق مبتني است بر قول به اينکه مشتق مرکب از ذات و
مبدأ است ولي اگر بگوئيم مشتق بسيط است نه مشتق لفظي
جاي دارد و نه مشتق معنوي زيرا اشتراك لفظي از آنجائي
است که دو وضع در ميان باشد يکي براي تلبس به مبدأ و
يکي براي اعم من التلبس و من قضي و اشتراك معنوي در
جائي است که جامعي در ميان باشد تا بتواند
موضوع له لفظ باشد و علاوه بر ادله گذشته معلوم شد که
مشتق حقيقت در خصوص تلبس به مبدأ است و مجاز در غير آن،
پس مشتق مشتق لفظي است و نه مشتق معنوي.

«تنبیه»

ثمره بحث مشتق: براي بحث مشتق ثمراتي يادآور شده اند که
بجاست ما آنها را در اينجا ارائه نمائيم:

1 - بنا بنقل صاحب کفایه مرحوم فخرالحقین فرزند علامه حلی در کتاب ایضاح الفوائد، در باب رضاع در خصوص فردی که دارای سه زوجه که یکی صغیره مرضعیه و دو دیگر کبیره مرضعه باشند بشرط اینکه آندو مرضعه مدخول بها بوده و هر يك هووي صغیره خود را با شرائط رضاع شیر داده اند یکی بعد ازدیگري ایشان میگوید: مرضعه اول بعد از شیر دادن به رضعیه هر دو بر شوهر خود حرام ابدی می‌شوند که مرضعه بعنوان شمول تحت آید «وامهات نسائکم» مادرزن محسوب شده و صیغه نیز بواسطه عنوان ربیبه ملحوظ در آیه «و ربائیکم اللاتی فی حجورکم» بر مرد حرام ابدی خواهد بود

فخرالحقین ادامه داده و می‌گوید:

اما مرضعه دوم در تحریش خلاف است، پدرم (علامه حلی) در قواعد و ابن ادریس قائل به حرمت موضع دوم نیز شده اند زیرا بر او نیز مادرزن صد می‌کند (انتهی کلامه) در اینجا مشاهده می‌شود ایشان حکم به حرمت رضعه اول و رضعیه نمود ولی حرمت مرضعه دوم را مبتنی بر خلاف در باب مشتق می‌ماند و چون ایشان مشتق را حقیقت در اعم می‌دانند او نیز حکم به حرمت ابدی مرضعه دوم نموده است.

شهید دوم نیز حکم را در این مسئله همانند فخرالحقین حکم نمود با همان استدلال ایشان. ولی حکم در این مسئله هیچگونه مبتنایی بر مسئله مشتق ندارد زیرا روایت علی بن مهزیار دلالت بر عدم حرمت مرضعه دوم دارد.

2 - وضو با آبی که آفتاب او را گرم نموده باشد کراهت دارد که در این مطلب اختلافی نیست بشرط تلبس اما کراهت وضو بعد از برودت آب مورد اختلاف است که اصولیین می‌گویند این حکم مبتنی است برخلاف در باب مشتق که اگر قائل به هریک از خصوص متلبس یا اعم شویم حکمی اخذ می‌شود که یکی دال بر کراهت و دیگر بر عدم کراهت.

3 - بول تحت شجره مثمره طبق روایات وارده مکروه است اما ادامه کراهت بول حتی در زمان فقدان ثمره مبتنی است برخلاف در باب مشتق.

ان قلت: ممکن است گفته شود این حکم مبتنی بر مسئله مشتق نیست چون در بعض روایات مانند خبر مسکونی که می‌گوید: «او تحت شجرة فیها ثمرتها» حکم بوضوح وارده شده بنابراین دعوی اینکه موضوع حکم به کراهت خصوص شجره ای است که فعلاً مثمر باشد منوط است.

قلت: ولی در روایت دیگری وارد شده که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «نهی رسول... ان یبول تحت شجرة مثمرة» که بنابراین روایت ممکن است گفته شود موضوع حکم ثمره فعلی و شانی شجره است که در این صورت حکم به کراهت می‌شود حتی در هنگام فقدان ثمره چون شجره شأنیت از برای ثمره دار بودن را دارد ولیکن ممکن است بگوئیم که روایت مسکونی قرینه باشد بر اینکه مراد از تحت شجره مثمره شجره ای است که فعلاً مثمرة باشد و در نتیجه بحث مشتق پیش نمی‌آید.

4 – موقوفه اي که براي طلاب مدرسه اي قرار دهند در اين حال بايد طبق وقف مصرف همان طلاب شود و بحث و اختلاف در آنجائي است که از مدرسه اعراض نموده اند و در اين حال جواز و عدم جواز اعطاء موقوفه بنابر قولي منوط بر بحث مشتق است.

«الوامر»

لفظ الامر: پيش از ورود در اصل موضوع بجااست مطالبي مرتبط به مبحث اوامر و امر را متذکر شويم.

مطلب اول: کلمه امر در معاني مختلف و گوناگوني استعمال شده که بعضي از آنها بدین شرح است.

- 1 – طلب: امره بکذا اي طلب منه کذا
- 2 – شيء: رایت اليوم امراً عجیباً؛ شيئاً عجیباً.
- 3 – شان: (حالتا) شعله امر کذا اي شأن کذا اي حالة کذا.
- 4 – حادثه: سافر لامر کذا؛ اي: لحادثة کذا؛ طرء علي فلان امر عظيم اي؛ حادثه عظيمه
- 5 – فعل: اتي زيد با مرکذا اي؛ بفعل کذا. و ما امر فرعون برشيد اي؛ فعل فرعون
- 6 – فعل عجيب: فلما جاء امرنا اي؛ جاء فعلنا العجيب
- 7 – غرض: جاء زيد لامر کذا اي؛ لغرض کذا

و غیر این معانی که بیان آنها خالی از فایده می‌باشد و برای بررسی بیشتر معانی به کتب لغت مراجعه شود.

مطلب دوم: آیا همه معانی فوالذکر در لغت از معانی امر است و کلمه امر لفظ مشترك باشتراك لفظی است یا بنحو اشتراك معنوي، یا به نحو حقیقت و مجاز که در بعضی از آنها حقیقت و در بعضی دیگر مجاز.

عالمان اصولی در این مطلب اختلاف دارند.

مرحوم آخوند خراسانی (ره) در کفایه می‌گوید: بعید نیست لفظ امر بحسب لغت و عرفانند بحسب اصطلاح اصولی) لفظ امر حقیقت در طلب و شنی باشد ولیکن در طلب بنحو فی الجمله (طلب عالی از سافل و ادنی) که مقید بخصوصیات باشد، که بعداً خواهد آمد. اما بقیه معانی را او از مصادیق امر می‌داند نه از مفاهیم آن.

صاحب فصول: لفظ امر را حقیقت در طلب و شأن می‌داند ولی این مطلب مورد نقد و اشکال قرار گرفته.

اشکال: ایشان مصدا را به مفهوم خلط نموده یعنی مصدا امر را مفهوم امر دانسته زیرا امر در مفهوم شأن استعمال نشده تا از معانی آن شمرده شود بلکه در مصدا آن استعمال شده است میرزای نائینی (ره)

نیز می‌فرماید: ماده امر موضوع است برای معنای کلی که شامل همه معانی مذکوره می‌باشد همانند جامع کلی نسبت به مصادیق شيء مانند انسان نسبت به زید، عمرو، بکر، خالد.

و می‌گوید تعبیر از آن جامع اگرچه مشکل است ولی التزام به اشتراك لفظي امر بین معاني مذکوره شکل است بمراتب.

تحقیق کلام: می‌توانیم برای اثبات اشتراك لفظي امر نسبت به معاني یاد شده تمسك جوئیم بنابر آنچه درمبحث وضع گفته شد، مشترك لفظي دارای تعدد وضع است و در اشتراك معنوي تعدد وضع وجود ندارد و در فرض مسئله که امر می‌باشد ما اوضاع متعدد را می‌بینیم زیرا از امر بمعنای طلب، اشتقاق صحیح است ولی از امر بمعنای شیء اشتقاق صحیح نیست و نیز امر بمعنای طلب بر اوامر جمع بسته می‌شود ولی امر به معنای شیء بر امور جمع بسته می‌شود این اختلاف نمایانگر آن است که آندود چیز نه و دارای وضع متعددند.

مطلب سوم: بعضی بر این اعتقاد می‌باشند که لفظ امر در اصطلاح عالمان اصولی حقیقت در قول مخصوصه «صیغه افعَل» است بنابراین صیغه افعَل بحسب اصطلاح امر است و حقیقت و مجاز است در غیر قول مخصوص، بر این بیان و گفتار نقل اتفا نیز شده است ولی این نظریه قابل نقد است چون اشکال اگر چنین باشد نباید اشتقاق از لفظ امر صحیح باشد درحالی که آن مبدأ اشتقاق است پس از این مطلب کشف می‌شود که معنای اصطلاحی، آن قول مخصوص (صیغه افعَل) نیست.

ولی ممکن است بین قول کسی که می‌گوید امر حقیقت در طلب می‌باشد و کسی که می‌گوید امر حقیقت در قول مخصوص است جمع نموده و بگوئیم:

وجه جمع: مراد از امر بقول مخصوص یعنی طلب بقول مخصوص نه آنکه معنای امر نفس صیغه افعلباشد (بنحو حصر) تا اشتقاً از آن صحیح نباشد.

و علت تعبیر از طلب که معنای لفظ امر است به نفس قول مخصوص دلالت صیغه بر طلب است و بمناسبت که بین دال و مدلول است اطلاق قول مخصوص بر طلب شده پس اطلاق دال است ولی اراده مدلول.

مطلب چهارم: معنای طلب عرفاً عبارت از سعی و تلاش و حرکت برای بدست آوردن چیزی است مانند سعی و تلاش و حرکت برای بدست آوردن غریم (بدهکار) برای وصول بدهی و یا سعی... در غلوة سهم او سهمین برای بدست آوردن آب جهت وضو، یا غسل در باب تیمم.

اما در اصطلاح علمی طلب عبارت است از خواستن چیزی یا بگفتار یا بکتابت یا اشاره پس صرفخواستن باطنی طلب نمی‌باشد.

مطلب پنجم: این مهم نیست که معنای امر اصطلاحاً صیغه خاصه باشد و بر اثر جامد بودن، اشتقاً از آن نتیجتاً صحیح نباشد ولی اشتقاً از امر بمعنای دیگر صحیح باشد. بلکه مهم آنست که شناخت معنای امر محقق شود لغتاً و عرفاً تا اینکه امری را که مجرد از قرینه باشد نیز حمل بر آن گردد.

امر در کتاب و سنت در معانی گوناگون و مختلفی استعمال شده و دلیلی بر استعمال امر در آن معانی بگونه اشتراك لفظی یا معنوی و یا حقیقی یا مجازی قائم نشده.

در این مورد اگرچه وجوهی را در تعارض احوال (معانی مشترکه اعم از لفظی و معنوی یا حقیقی و مجازی) ذکر شده تا بتوان لفظی را بر لفظ دیگر ترجیح داد. ولی آن وجوه قابل مناقشه است زیرا؛

اولاً: دارای معارضند.

ثانیاً: خود آن وجوه فی نفسه دارای اعتبار نمی باشند چون بشکل استی فیه مطرح می باشند بعنوان نمونه بعضی ادعا کرده اند که اگر امر دائر شود بین مجاز و اشتراك مجاز مقدم بر اشتراك است به دلیل غلبه مجاز بر آن اشتراك ولی این ادعا قابل اشکال است چون:

الف - این غلبه مجاز بر اشتراك مسلم نیست.

ب - این ادعا معارض است به ادعای غلبه اشتراك بر مجاز.

ج - دلیلی تعبدی بر اعتبار غلبه فی نفسه در بین نمی باشد بر فرض که غلبه مجاز بر اشتراك یا غلبه اشتراك بر مجاز پذیرفته شود، ولی با تعارض وجوهی که برای ترجیح یکی از آن معانی بر معانی دیگر ذکر شده باید در مقام عمل رجوع به اصل فقاهتی شود چون پس از فقدان دلیل اجتهادی اصل مرجع می باشد، یا حتی با اجمال دلیل اجتهادی نیز اصل مورد نظر و عمل خواهد بود. ولی اصل فقاهتی باختلاف موارد مختلف می شود. بلی اگر در یکی از آن معانی لفظ

امر ظهور داشته باشد باید بر آن حمل شود اگرچه ندانیم لفظ امر در آن معنا حقیقت است یا خیر زیرا ظواهر به بناء عقلاء اعتبار دارد اگرچه منشأ ظهور آنرا ندانیم.

مطلب ششم: شی که معنای لغوی امر است دارای معنای متعددی است که شامل، اعیان، اعلام صفات، افعال (اخذ، اعطاء، صیغت) میشود ولی باید دانست که شیء به معنای عام آن معنای اثر نیست بلکه افعال و صفات به معنای اسم مصدری آنها که بگونه مستقل لحاظ میشوند با قطع نظر از جهت صدور آنها در افعال مانند اکل در مقابل شرب و در صفات مانند علم به معنای وصفی از اوصاف در مقابل قدرت یا حیثیت لحاظ میشود، که اینها به معنای حدقی و مصدری بگونه مستقل لحاظ نمیشوند زیرا در فعل به معنای مصدری و حدقی جهت ارتباطش به غیر که فاعل است مورد نظر است و در صفت جهت قیاسش به موصوف و ذات لحاظ میگردد نه خود آن مستقلاً.

بدین جهت میباشد که اگر فعل و وصف به معنای مصدری که خود قسمی از اقسام و معنای شیء است معنای امر قرار میگیرد که لازمه اش این است: استنشا از امر بدین معنا صحیح خواهد بود یعنی بتوانیم از امر بمعنای شیء، ماضی، مضارع، اسم فاعل... بسازیم در حالی که احادی به این سخن ملتزم نشده.

و از این کشف میشود که فعل و وصف به معنای مصدری معنای امر نیست بلکه اسم مصدری در امر لحاظ میشود اما

امر به معنای طلب قابل اشتقاق است چون که امر به معنای طلب معنای مصدري است.

مطلب هفتم:

در این قسمت بحث در این است که طلب به معنای امر آیا مطلق طلب است اعم از طلب عالی یا غیرعالی یا طلب خاص است بطوری که در طالب علو یا استعلاء یا هر دوی آنها یا علو طالب با عدم استخفاف جناحیه باشد.

در این مقام اقول و وجوهی متصور است. و حق این است که طلب به معنای امر مطلق طلب نیست و طلب خاص مراد است.

در تحقق طلب بصدا امر علو معتبر است و عنوان آمریت برای طالب حاصل نمی‌شود مگر زمانی که دارای علو باشد که جهت تأیید این نظریه دو دلیل اقامه شده.

1 - تبادر مثل أَمَرَ مُحَمَّدٌ عَلِيًّا بكذا

2 - عدم صحت سلب از طلب عالی و صحت سلب از طلب غیرعالی (مستعلی سافل)

پس علو واقعی (رتبه) در تحقق امر دخالت ندارد و تنها با او محقق نمی‌گردد بلکه علو واقعی طالب بضمیمه استعلای طالب در تحقق امر به معنای طلب مکفی است. و در این مقام اظهار علو شرط امر است.

بعضی خواسته‌اند بگویند تنها استعلای طالب ولو بدون علو واقعی در تحقق امر بسنده است چون عرف عقلاء طالب

سافل مستعلي را تقبيح مي‌نمايند. پس امر محقق است ولي
مورد قبح عقلا قرار گرفته است (لم تأمره)

جواب: اين تقبيح سافل بر استعلاء او نسبت به عالي است
نه به امر او واقعاً پس استدلال به اين برکفارات استعلاء
به تنهائي در تحقق امر و عدم اعتبار واقعي کفايت
نمي‌کند، و اما احتمال اعتبار يکي از آندو علي‌سبيل
منع‌الخلو در تحقق طلب به معنای امر. اين احتمال اضعف
از قول قبلي است.

اولاً: فقدان دليل بر بسندگي يکي از اين دو بر سبيل
منع خلو.

ثانياً: دانسته شد که علو واقعي مفيد است در تحقق
مفهوم امر به تبادر و عدم صحت سلب.

مطلب هشتم:

آيا امر به معنای طلب حقيقت در وجوب است يا خير؟

در اين مسئله چهار قول وجود دارد:

1 - مشهورين قدما وجوب است.

2 - استحباب

3 - مشترك لفظي بين وجوب و استحباب

4 - مشترك معنوي بين وجوب و استحباب

شرح قول چهارم: بدین معنا که لفظ امر حقیقت در طلب به معنای عام است که قدر جامع بین وجوب و استحباب می‌باشد.

دلایل قول اول:

ممکن است بگوئیم امر حقیقت در وجوب می‌باشد که بر این اساس به وجوه ذیل تمسک می‌جوئیم.

1 - از لفظ امر عندالاطلا وجوب متبادر است. ولی در بحث‌های پیشین گذشت که تبادر علامت حقیقت نیست.

2 - با تمسک به آیه «فلیحذر الذین یخالفون عن امره» که در این آیه همانگونه که می‌بینید کسانی که از امر خدا سرپیچی می‌کنند تخطیر شده‌اند و این بر حذر داشتن دلیل است بر اینکه امر حقیقت در وجوب است زیرا در مخالفت با ندب حذر و منعی در آیه ذکر نشده.

اما اشکالی که بنظر می‌رسد اینکه می‌توان گفت فقط اطلا و استعمال امر در وجوب با آیه ثابت می‌شود ولی اثبات وضع برای وجوب ثابت نمی‌شود مگر اینکه قائل شویم اصل در استعمال حقیقت است و این را اهل تحقیق قبول نمی‌نمایند و می‌فرمایند استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و شاید به همین سبب صاحب کفایه آیه را دلیل بر مطلب در این مسئله قرار نداده بلکه او را مؤید فرض نموده.

3 - امر رسول خدا (ص) به بریره در خصوص جدانشدن وی از همسرش بعد از آزادی بالفظ «ارجعی الی زوجک» و جواب بریره «اتامرنی یا رسول الله...» (ص) و سخن حضرت «لا بل»

انا شافع» که نفی امر ازسوی پیامبر بر بازگشت بریرة نزد شوهرش خود دلیل بر وجوب امر است ارتکازاً چون اگر مردال بروجوب نبود وجهی برای سؤال بریرة از پیامبر(ص) در تعیین امر باقی نمی ماند.

اما اشکال بر این دلیل نیز واضح است: چون نهایت دلالت این استدلال آنست که امر استعمال در وجوب شده و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، علاوه اینکه قرینه حالیه نیز خود کمک یار بر فهم وجوب درروایت فو بوده است.

4 – قال رسول الله... (ص): **لولا ان اشق علي امتي لامرتهم**

بالسواك

نتیجه اینکه امر باید برای وجوب باشد بعد از اینکه امر قبلی بر مسواک از سوی ایشان استحبابی بوده و الا لازم خواهد بود بر لغویت امری که بر مشقت مترتب باشد.

اشکال این مطلب نیز پرواضح است

5 – صحت مؤاخذه عبدو توبیخ او بر مجرد مخالفت امر مولا که خود دلیل بر حقیقت امر در وجوب است زیرا اگر برای وجوب امر صادر نشده بود توبیخ و سرزنش نباید متوجه عبد باشد (قرینه حالیه)

اشکال: در این صحت مؤاخذه، و استفاده وجوب قرینه حالیه بر وجوب است و همچنین استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

6 - توبیخ و سرزنش ابلیس سبب ترك سجده در آنجا که خداوند می‌فرماید:

«اسجدوا للادم فسجدوا الا ابليس ابوا واستكبر و كان من الغابرين»

و پس از توضیح: «ما منك ان لاتسجد اذامرتک»

اشکال: به این آیات هم برای اثبات مدعا نمی‌توان تمسک نمود الا اینکه ظهور امر در وجوب و استعمال امر در آن ملازمت با وضع امر برای وجوب داشته باشد که چنین چیزی ثابت نیست.

نقد دلیل دوم: اولاً در بحث از ماده امر گذشت که هرگاه امر بین آنها دائر شود در ترجیح بعضی بر بعضی دیگر وجوه ذکر شده که تمام آنها بواسط استحسانی بودن مورد نقد و اشکال قرار گرفت. مگر زمانی که لفظ ظهور در یکی از آنها پیدا کند (حتماً بکمک قرائن).

ثانیاً: مجرد استعمال لفظ امر در جامع طلب (مطلق طلب) دلیل نمی‌شود که لفظ امر برای او وضع شده باشد.

«صيغة الامر»

مطلب اول: برای صیغه امر معانی گوناگونی ذکر نموده‌اند که امر در آنها استعمال شده است بجااست آنها را بشکل نمونه ارائه داریم.

1 - وجوب مانند امر در: «اقیموا الصلوة»

- 2 - ندب مانند امر در: «فکاتبو هم ان علمتم فيهم خيراً»
- 3 - اباحه مانند امر در: «كلو من الطيبات»
- 4 - تهدید مانند امر در: «اعملو ما شئتم»
- 5 - انذر مانند امر در: «قل تمتعوا فان مصيركم الي النار» یا «قل تمتع بكفرک قليلاً» یا «قل تمتعوا في داركم ثلاثة ايام»
- 6 - اهانت مانند امر در: «ز انك انت العزيز الكريم»
- 7 - تحقیر مانند امر در: «القوا ما انتم ملقون»
- 8 - تعجیز مانند امر در: «فأتوا بسورة من مثله»
- 9 - استهزاء مانند امر در: «كونوا قردة خاسئين»
- 10 - تسویه مانند امر در: «اصبروا اولاتصبروا»
- 11 - دعا مانند امر در: «اللهم اغفرلي»
- 12 - تکوین مانند امر در: «فيقول له كن فيكون»
- 13 - ارشاد مانند امر در: «واستشهد و شهيدين من رجالكم»
- 14 - تفویض مانند امر در: «فاقض ما انت بقاض»
- 15 - اکرام مانند امر در: «ادخلو بسلام آمين»

16 - امتحان مانند امر در: «ادخلو النار»

17 - تمني و ترجي مانند امر در: «الا ايها الليل الطويل

علي انجلي، بصبح و ما الاصبح فيك با مثلي»

(این شاعر چون فرض محال نبودن انجلاء شب طولانی را تمني نمود انجلاء شب را بامر به شب اراده نموده) و غير از این معاني ...

ولي بايد دانست صيغه امر در هيچيك از معاني مذكوره استعمال نشده بلكه تنها در معاني واحد كه انشاء طلب است استعمال شده اما آن معاني (اهانت، تعجيز ...) از دواعي و انگيزه ها براي انشاء طلب و اجني از معناء مدلول صيغه مي باشند و صيغه امر هيچگاه در آنها استعمال حقيقي نشده است.

پس داعي طالب براي انشاء طلب گاهي بعث و تحريك واقعي و حقيقي به سوي مطلوب است بگونه اي كه بايد براي او عمل در خارج محقق شود مثل «اقيموا الصلوة» و گاهي داعي او يكي از اموري است كه ياد آور شدیم.

حال اگر انگيزه امر از طلب روشن باشد حكمش كاملاً بين است ولي در زمان شك در فهم از امر آمر وفقدان صيغه امر از قرائن حالیه و مقالیه ظهور امر در وجوب است بدلائل ذیل الاشارة:

الف - غلبه استعمال صيغه امر در انشاء طلب بانگيزه جد و بعث

ب - مقتضای اصل عقلایی این است که انشاء طلب بگونه جدی است زیرا سیره عقلا در محاوراتشان مطابقت اراده استعمالیه با اراده جدیه است بگونه‌ای که اگر اراده استعمالیه با اراده جدی آنها مخالف باشد لکن علیه البیان.

ج - مقدمات حکمت مقتضی است بر انشاء طلب بداعی چه چون دواعی دیگر نیاز به بیان زائد دارد.

مطلب دوم: صیغه امر آیا حقیقت در وجوب یا مستحب یا مشترك لفظی و یا مشترك معنوی است (به اینکه موضوع له صیغه امر جامع بین آن دو یعنی مطلق طلب است می‌باشد) و یا توقف.

در اینجا و جوهر مطرح است ولیکن معروف این است که صیغه امر حقیقت در وجوب است و برای این جهت بدلائل ذیل دست یا زیده اند.

الف - تبادل لفظ صادره در وجوب هنگام استعمال صیغه، به این بیان که متبادر به ذهن از صیغه امر هنگامی که قرینه‌ای در میان نباشد مطلوبیت ماده است بگونه‌ای که راضی به ترك آن نیست و همین معنای وجوب است و متبادر همانگونه که در مباحث پیشین بیان شد از علائم وضع و حقیقت است در این دلیل اشکالی بنظر می‌رسد: در اینکه تبادل از صیغه امر مطلق طلب است نه طلب بالفعل مع المنع من الترك، که طلب خاصی است.

ب - احتجاج مولا بر عبد و مواخذه او در صورت مخالفت و عدم صحت اعتذار عبد بر مخالفت امر به اینکه ندب از کلام مولا فهمیده شده در مقام امر و این کاشف است از اینکه صیغه امر وضع شده برای وجوب.

نقد دلیل فو: ممکن است احتجاج مولا بر عبد و عدم پذیرش اعتذار عبد بجهت ظهور صیغه امر در وجوب باشد ولو اینکه این ظهور از راه انصراف بدست آید.

ج - کثرت استعمال صیغه امر در وجوب.

نقد دلیل فو: استعمال صیغه امر در کتاب و سنت در ندب معلوم نیست کمتر از استعمال در وجوب باشد در هر حال با این بیان نیز نمی‌توان وضع را ثابت نمود بلکه فقط کافی است ظهور در وجوب محقق شود بجااست در اینجا مطلبي را یادآور شویم.

کلام صاحب معالم (ره): صاحب مقام (ره) صیغه امر را حقیقت در وجوب می‌داند محقاً و عرفاً ولی با این وصف در امر کتابی و سنت بر وجوب توقف نموده بدلیل کثرت استعمال او امر ندبی در آن دو منبع اجتهادی زیرا کثرت استعمال صیغه امر در کتاب و سنت در ندب باعث وهن ظهور آن در وجوب می‌شود و موجب نقل آن اوامر به ندب و یا حمل بر آن می‌شود از باب قاعده مجاز مشهور «تقدیم مجاز مشهور بر حقیقت» که این خود موجب ترجیح مجاز بر معنای حقیقی است و یا موجب توقف در حکم می‌شود تا قرینه‌ای بر مراد قائم شود (بنا بر خلافي که در مجاز مشهور منقول است).

این کلام صاحب معالم دچار اشکال است:

الف - استعمال او امر در کتاب و سنت در وجوب اگر نگوئیم بیش از استعمالش در ندب است لا اقل مساوی الطرفین می‌باشد و اکثر او امر استحبابی دارای قرینه است.

ب - کثرت استعمال صیغه امر در ندب که معنای مجاز آن است نه موجب نقل به معنای آن می‌گردد و نه حمل آن از باب تقدیم مجاز مشهود بر حقیقت زیرا نقل از معنای حقیقی به مجازی منوط به محجوریت معنای حقیقی است بگونه کافی و حمل بر معنای مجازی متوقف است بر قلت استعمال در معنای حقیقی و هر دو در اینجا غیر ثابت است (نه محجوریت و نه قلت استعمال در حقیقت)

ج - ما می‌توانیم این بیان را نقض نمائیم به صیغه عامی که تخصیص خورده به دلیل منفصل «حتی قیل ما من عام الا و قد خص» ولكن مع ذلك لطمه‌ای به ظهور صیغه عموم در عموم وارد نکرده است و بدین جهت صیغه عام حمل بر عموم می‌شود مگر در جایی که قرینه برخلاف باشد پروزان صیغه امر از ناحیه استعمال آن در ندب وزان صیغه عموم است از جهت استعمال آن در خصوص، پس همانگونه که لفظ عام در صورتی که دلیلی بر تخصیص یافت نشود حمل بر عموم می‌شود، همانطور لفظ صیغه امر مادامی که قرینه‌ای بر ندب نباشد حمل بر وجوب می‌شود.

د - استعمال صیغه امر در ندب اگرچه کثیر است ولی کثرت استعمال صیغه در ندب (مجاز) نوعاً با قرینه است و این

موجب نمی‌شود که صیغه امر در معنای ندب مجاز مشهود شده،
و صیغه امر بر آن حمل شود.

مطلب سوم: جملات خبریه بر دو دسته‌اند بعضی از آنها در
مقام اخبار و اعلام ظاهراً و واقعاً استعمال می‌شوند و
بعضی دیگر از آنها در مقام اخبار بحسب ظاهر ولی واقعاً
در مقام طلب می‌باشند مثل اینکه راوی از امام (ع) در خصوص
وضو یا غسل ناقص سؤال می‌کند امام (ع) در پاسخ
می‌فرمایند يتوضأ ويغتسل اویعیدا اواعاد.

بحث در این است که دسته دوم از این جملات خبر به آیا در
وجوب مانند صیغه امر ظهور دارند یا نه؟

در این مسئله دو قول مشهود است:

نظریه اول: این جملات خبر به مانند امر و صیغه امر ظهور
در وجوب دارد (مشهور)

نظریه دوم: جمله خبریه مانند امر ظهور در وجوب ندارد
این قول منسوب به محقق اردبیلی و ملا احمد نراقی است ممکن
است برای قول اول دلائلی بشرح ذیل ارائه دهیم:

الف - جمله خبریه در مقام طلب اگرچه در معنای حقیقی
خودش (اخبار) استعمال شده ولی نه بداعی اختیار و اعلام
بلکه بداعی بعث و طلب بگونه‌ای آكد زیراخبر در مقام
طلب بواقع شدن مطلوبش در خارج اخبار می‌نماید با اینکه
او در مقام بیان حکم شرع است و این بدین معنا است که
او تأکید فراوان بروقوع مطلوب در خارج دارد پس جمله
خبریه در مقام طلب آکه در طلب از صیغه امر است زیرا

در صیغه امر می‌گوید انجام بدهو در جمله خبریه می‌گوید
انجام داد.

و اما اشکالی که شده به اینکه اگر جمله خبریه در
معنای اخباریش استعمال شود ملازم کذب است آنهم که کذب
فراوان چون نوعاً مطلوب در خارج واقع نمی‌شود.

در پاسخ از اشکال می‌گوئیم: این ملازمت در صورتی است که
جمله خبریه بداعی اخبار و اعلام استعمال شده باشد نه
بداعی بعث و طلب و مفروض مسئله در ما سخن فیه آنست
که جمله خبریه بداعی بعث و طلب استعمال شده و اگر اخبار
اینچنین با کذب ملازم داشته باشد لازمه اش این است که
در غالب جمله‌های خبریه کنائی مثل زید کثیرالرماد وقتی که
مقصود از کثرت زیاد کثرت جود زید (مکی عنه) باشند
خاکستر زیاد (مکی‌به) دیگر که پیش نمی‌آید و اینچنین نیست
زیرا مقصود از جمله مذکور معنای کذائی آن که وجود است
می‌باشد نه معنای ظاهری آن که کثرت خاکستر است پس صد و
کذب در این جمله خبریه نسبت به معنای بکفی عنه (جود)
ملحوظند نه نسبت به مکی به (زیادی خاکستر) پس کذب بودن
جمله خبریه کنائیه یاد شده منوط به فقدان جود زید است
نه فقدان کثرت خاکستر و صد در جمله مذکوره منوط به بودن
جود است نه وجود خاکستر زیاد.

ب - مقدمات حکمت هم دلیلی است دیگر چون مفروض این
است که مولاد در مقام بیان است نه اجمال و اجمال و
قرینه‌ای هم برخلاف نصب ننموده است و قدر متیقنی هم در
مقام مخاطب نیست پس باید حمل بر وجوب شود.

ج - در طلب جمله خبریه نکته‌ای است که آن نکته باعث این می‌شود که ظهور در وجوب بیاید و لااقل از این است که آن باعث تعیین وجوب از میان محتملات شود.

آن نکته عبارت است از شدت اخبار و اعلام بر وقوع موضوع پرسش.

د - انصراف مطلق طلب فرد کامل که عبارت از وجوب است، برخی از عالمان اصولی و جوهر دیگری را ذکر کرده‌اند که نیازی به بیان آنها نیست.

مطلب چهارم:

در صورتی که بپذیریم صیغه امر در وجوب حقیقت نیست و وضع برای آن نشده آیا ظهور در وجوب هم از ناحیه غیر وضع ندارد؟

برای ظهور آن در وجوب به دلائل ذیل تمسک شده:

الف - کثرت استعمال صیغه امر در وجوب و این جهت موجب ظهور آن در وجوب می‌شود پس اگر صیغه امری در کتاب و سنت بگونه مطلق باشد بر وجوب حمل می‌شود پس ولی این دلیل مورد نقد قرار گرفته زیرا کثرت استعمال صیغه در وجوب مورد پذیرش نیست اگر نگوییم کثرت استعمال آن در ندب است یا لااقل مساوی با وجوب استعمال شد.

ب - کثرت وجود وجوب ولو اینکه استعمال صیغه در وجوب کم باشد و در مندوب بیشتر ولی با این وصف موجب ظهور صیغه امر در وجوب نمی‌شود. این بیان نیز مورد اشکال

است. چون کثرت وجود وجوب مورد منع است چون مستحبات زیاد و واجبات اگر نگوئیم کم لا اقل مساوی مستحب کند.

ج - وجوب عبارت از طلب شدید و مندوب طلب ضعیف می‌باشد، چون وجوب طلب کاملتر از طلب‌نهایی است این موجب ظهور صیغه عندالاطلا در وجوب می‌گردد. در این وجه نیز اشکالی بنظر می‌رسد. چون منشأ ظهور لفظ در معنی شدت انس لفظ است به معنا و مادامی که این انس بین لفظ و معنی حاصل نشود و لفظ مرآت برای معنا قرار نگیرد این انس به مجرد کاملت بودن وجوب از ندب از حیث طلب حاصل نمی‌شود زیرا اکملیت وجوب از مندوب از حیث طلب واقعاً امری است ثبوتی نه اثباتی و تلازم بین اکملیت ثبوتی و اثباتی نیست تا اینکه صیغه امر در وجوب ظهور یابد.

د - ولی ممکن است برای استظهار وجوب از صیغه امر به مقدمات حکمت تمسک حیث زیرا ندب بیان‌زائد یا به تعبیر دیگر به قرینه نیاز دارد و نفس طلب که جامع بین وجوب و مندوب است برای اثبات آن کافی نیست زیرا ندب و وجوب اگرچه دارای مابه‌الاشتراک (طلب) می‌باشند ولی هر یک از آنها دارای ما به الامتیاز می‌باشند (در وجوب مع المنع من الترك و در مندوب مع الترخیص فی الترك) و در امتیاز مندوب از سنخ طلب نمی‌باشد تا آنکه اعتماد بر او در میانش صحیح باشد برخلاف امتیاز در وجوب که منع از ترك است که خود از سنخ طلب است و بدین جهت برای متکلم جائز است که در بیانش اعتماد بر چیزی که دال بر طبیعت طلب است بنماید بدون اخلاف به غرض پس با واقع بودن

مولا در مقام بیان و فقدان دلیل بر قید و تقیید اطلا صیغه امر در وجوب کفایت می‌کند.

مطلب پنجم:

پس از پذیرش اینکه صیغه امر بحسب وضع و یا بحسب اطلا (مقدمات حکمت) ظهور در وجوب دارد این مسئله مطرح می‌شود که امر واقع عقیب حظر ظهور در وجوب دارد یا خیر در این مسئله اقوال گوناگونی، بیان شده که بالغ برده نظریه می‌شود:

1 - وجوب

اباحه خاص

2 - اباحه

اباحه عام

3 - متابعت حکم پیش از وقوع عقیب حظر (بشرط)

1 - قول بوجوب اطاعت امر عقیب حظر منسوب به برخی از محققان و فقهاء شیعه می‌باشد مانند:

ابن زهره، علامه در منتهی، شیخ در تهذیب، و محقق در معارج الاصول و نیز برخی از علمای اهل سنت مثل ابن اسحق شیرازی، بیضاوی و امام فخر رازی و...

2 - قول باباحه که منسوب به مشهورین فقهای شیعه است که خود بر دو قسم مطرح شده:

الف - اباحه خاص که عبارت است از تساوي دو طرف فعل و ترك که همان اباحه مصطلح و رایج است و درمقابل احکام چهارگانه قرار دارد.

ب - اباحه به معنای عام که شامل وجوب و مستحب و همچنین اباحه به معنای خاصی هم میشود و این قول منسوب به محقق قمی و صاحب وافیه است.

3 - متابعت نمودن صیغه امر در مفروض مسئله پیش از وقوع آن عقیب نهی و حظر (الحکم حکم سابقه) در صورتی که امر معلق بر زوال علت نهی شده باشد و چنانچه معلق بر علت نهی نشده باشد امر بر وجوب خود باقی است بعنوان نمونه در آیه کریمه سوره توبه 5 میفرماید:

«فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم»

که امر فاقتلوا معلق بر انقضاء ماههای حرام است و ماههای حرام علت نهی از قتال شده پس صیغه امر افاده وجوبی را که قبل از حظر و منع دارا بود، دوباره افاده میکند.

و در آیه 2 از سوره مائده میفرماید:

«... و اذا حللتهم فاصطادوا اولایجرمنکم شأن قوم ان صدوکم ...»

که امر فاصطادوا معلق بر یحل شدن از احرام (خروج از احرام بانجام اعمال) میباشد و احرام علتپیدایش خطر و منع از صید برای فرد محرم شده است پس اباحه ای را که

صيد پیش از پیدایش منع بواسطه احرام بر او باز نموده بود بعد از انقضای احرام دوباره باز می‌یابد.

در این میان قول بتوقف واقوال دیگر هم بیان شده که لزومی در ذکر آنها بنظر می‌آید.

حقیق مطلب:

در غالب موارد مذکور در غیر آن از طریق قرینه حکم بخوبی مشخص است (وجوب، اباحه، استحباب و...) و اساساً ثابت نیست به مجرد وقوع نفس امر عقیب حظر مطلقاً یکی از اقوال گذشته ثابت باشد پس امر در فرض مسئله دائر است بین اینکه ملتزم شویم به ظهور صیغه در وجوب همانگونه که قبل از واقع شدن امر عقیب حظر ظهور در آن داشت یا التزام به اجمال آن و عدم حمل آنرا بر وجوب و غیر آن مگر با قرینه خاص.

مطلب ششم: صیغه امر در صورتی که بر مرة و تکرار مقید نباشد (یا بحسب دلیلی یا بحسب قرینه) بواسطه ماده یا هیئت آن دلالت بر مرة و تکرار (لوخلی و طبعه) دارد یا خیر؟

صیغه امر بر طلب بر ایجاد طبیعت مامورها دارد بعنوان مثال: هرگاه مولا بگوید صم مدلول مادی آن نفس صوم است بدون ای قید و مدلول هیئت آن طلب ایجاد سوم است پس کلمه صم نه بمدلول ماده ای و نه بمدلول هیئت دال بر مرة و تکرار نمی‌باشد و اثبات مرة و تکرار در صیغه امر نیاز به دلیل خارجی دارد و نیز هرگاه بگوید حج مدال مادی آن نفس حج و مدلول هیئت آن ایجاد حج در خارج است

و نمی‌توان اثبات نمود از دلالت لفظی مرة و تکرار امر را بلکه اثبات مرة و تکرار نیاز به قرینه دارد.

ان قلت: توقف بر يك مرتبه در تحقق امثال امر مولي نمایانگر آن است که صیغه امر دلالت بر مرة دارد چون بسنده نمودن بر مرة در مقام امثال امر مولي بدین جهت نیست که صیغه امر بر مرة دلالت دارد زیرا توقف بر مرة در مقام امثال بحکم عقل است چون انطباق طبیعت مامور بها با سأتي به آن که همان فرد خارجی می‌باشد قهري است و اجزاء آن مأتي به از مامور به عقلي است نه به دلالت صیغه زیرا مطلوب مولي در طلبی که اظهار می‌کند ایجاد نفس طبیعت مامور بها است و این طبیعت مامور بها باول تحققش در خارج ولو يك بار حاصل می‌شود.

مطلب هفتم: مراد از مرة و تکرار دفعه و دفعات است یا فرد و افراد؟

دو نظریه وجود دارد:

1 - مرة همان دفعه است (صاحب فصول) چون لفظ مرة ظهور در دفعه دارد.

2 - مرة همان فرد است (صاحب قوانین)

نسبت بین فرد و دفعه از نسب اربع منطقیون عموم و خصوص من وجه است. که ماده اجتماع فرد و دفعه آنجائی است که فرد مالک بندگان برای امثال امر مولي (اعقق عبداً) يك بنده را آزاد نماید در این مثال هم عنوان فرد صادر است هم عنوان دفعه.

اما محل افترا فرد آنجائی است که مالک بندگان در مقام امتثال شارع بیک انشاء چند بنده را آزاد نماید در اینجا عنوان دفعه صادر است ولی عنوان فرد صادر نیست زیرا بندگان افراد عدیده می‌باشند و محل افترا دفعه در کلام مجتهد متصل مشخص می‌آید، در اینجا مرة به معنای فرد واحد صادر است ولی مرة به معنای دفعه صادر نیست.

در هر حال تردید و شکی نیست که مقتضای اطلا صیغه امر کفایت ایشان به مامور به یک دفعه است چه آنکه مامور به در ضمن فرد متحقق شود (مثل آزادی یک بنده) یا در ضمن افراد (مثل آزادی چند بنده بانشاء واحد).

مطلب هشتم: بنابراینکه قائل شویم که یکبار انجام مامور به در تحقق امتثال امر بدلالت صیغه برمر تردید نباشد چون غرض مولی حاصل آمده و امر ساقط گردیده.

بر این اساس امتثال دوم برای امر معنایی ندارد و بحالی برای آن نمی‌ماند تا عمل دوم متصف به مامور به شود اما بنابراینکه قائل شویم بدلالت امر بر طلب طبیعت نه بر مرة و نه بر تکرار در این صورت تارة: اطلا صیغه در مقام بیان است و اخري: در مقام بیان نیست بلکه در مقام اصل تشریع است بنابر اینکه اطلا صیغه در مقام بیان باشد مثل: صل یا حَج یا صمم ... شکی نیست در کفایت انجام مامور به ولو یک مرتبه در امتثال زیرا طبیعت مأمور بها به آن ایشان مامور به متحقق است و نتیجه اینکه امر ساقط است.

بلي اگر امثال امر بگونه‌اي باشد که علت تامه براي حصول غرض مولا نباشد، مثل اينکه آبي را که عبددرپي امر مولا مامور به آوردن باشد، آورده و مولا آن را نياشاميده باشد در اين صورت ممکن است بگوئيم امثال دوم نیز بجاي انتقال اول صحيح باشد. زيرا غرض اين است که مولا رفع عطش نمايد و هنوز غرض مولا که علت امر است حاصل نشده است و اين نمايانگر بقاء امر است و مانعي از تبديل امثال امر به فرد دوم از طبيعت مامور بها (آن مامور به که فرض مولا به آن قائم باشد) در بين نمي‌باشد.

مطلب نهم:

صيغه امر آيا دلالت بر فوريت يا تراخي دارد يا خير؟ تحقيق کلام اين است که صيغه امر بحسب ماده و هيئت آن نه دلالت بر وجوب دارد و نه دلالت بر تراخي زيرا متبادر از صيغه امر طلب ايجاد طبيعت مأمورهاست بدون اينکه مقيد به فور يا تراخي باشد و اين دليل بر عدم دخالت فور و تراخي در معنای صيغه است پس تقيد به يکي از آن دو نياز به دليل خارجي دارد بلي اطلاق صيغه امر به اضافه قيد در مقام بيان بودن شارع گويای اين است که نفس طبيعت مأمور به مطلوب وي مي‌باشد و مقتضای اين اطلاق نه دال بر فور است نه تراخي.

عده‌اي بر فوريت وجوب واجب به دو آيه ذيل تمسك نموده اند:

«وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» «وَاسْتَبِقُوا إِلَى الْخَيْرَاتِ»

بدین تقریب که آیات دلالت بر وجوب مسارعت بسبب مغفرت دارد نه نفس مغفرت چون نفس مغفرة از افعال الهی است و اعظم اسباب واجبات می‌باشند پس آنها را باید فوراً انجام دارد ولی این طریق استدلال مخدوش است چون:

الف - مسارعت و استقبال در آیات فو اشاره اگرچه بعث و تحریک به سبب مغفرة و خیرات است ولی نه بگونه‌ای است که عدم اقدام موجب عقاب شود زیرا اگر چنین بود اسب این بود که در مقام بعث و تحریک جهت و سبب مغفرت و خیرات عقاب بر ترك آنها را یادآور شد زیرا با تعیین عقاب بر ترك مسارعت بسوی سبب مغفرت و ترك استبای به سبب خیرات تأثیر فراوان بر مسارعت و استبای الی الفعل را داشت.

ب - بر فرض اینکه دلالت دو آیه را بر فوریت واجب بپذیریم، لازم می‌آید تخصیص اکثر بدلیل اینکه مستحبات بنماید از تحت حکم آن خارج می‌شوند و همچنین بسیار از واجبات زیرا در واجبات موسعه بدون شك و تردید تأخیر جائز است و اما در واجبات مضیقه خود صاد نیست چون ظرف مساوی مظلوف است و به محض شروع زمان و چوب عمل واجب است و زمان ثانی برای او در نظر گرفته نشده تابتوان فوریت در حیث زمان و آن اول و ثانی برای او در نظر بگیریم.

و عنوان مسارعت و استقبال در انجام آن اخذ نشود و تنها مقدار کمی از واجبات باقی می‌ماند که خود موجب تخصیص اکثر است و مستهجن، پس از ظاهر دو آیه صرف نظر نموده و یکی از دو امر ذیل را می‌یابد ملتزم شویم.

1 یا صیغه امر ار در هر دو آیه بر ندب حمل

نمائیم.

یکی از دو امر

2 و یا اینکه در هر دو بر مطلق طلب و رجحان منطبق

بدانیم.

ج - ممکن است بگوئیم او امر در هر دو آیه مذکور
ارشادی است نه مواردی یعنی ارشاد الی حکم العقل که خود
امری مستقل است و در مقام تعریف حسن مسارعت و
استقبال می باشد مانند آیات و روایاتی که ما را ترغیب
بر اصل اطاعت مولا می نماید «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول
و اولی الامر منکم». و احادیثی به این مضمون به بیان
اینکه همانگونه که عقل در درک حسن اصل اطاعت از خدا و
رسول (ص) برای دفع عقوبت احتمالی از عصیان مستقل است
نیز در درک حسن مسارعت بسبب مغفرت و استبای بسبب خیرات
جهت درک مصلحت نهفته، در آنها مستقل است.

بدون اینکه در آنها شائبه مولویت باشد پس امر به
سارعت... همانند امر طبیعت جهت استعمال دارد و عمل
معین که با مصلحتی در نظر گرفته اقدام به امتثال امر
می شود و بر مخالفت امر طبیب عقابی هم در نظر گرفته
نمی شود، بعنوان توضیح؛ مولى وقتی که مصلحتی را در انجام
اول وقت فریضه ظهر در نظر می گیرد به آن امر می نماید تا آن
مصلحت فوت نشود و این امر بگونه ای نیست که به محضر

مخالفت موجب استحقاق عقاب شود بر این اساس به دو آیه
ماقبل نمی‌توان استدلال بر فوریت وجوب نمود.

تنبیه

بجاست در اینجا مطلبي را ارائه داریم: در صورتیکه ما
قائل به دلالت صیغه امر بر فور شویم آیا اقتضاء وجوب
اتیان به مامور به را در زمانهای بعد فوراً ففوراً مثل
زمان اول وجوب یا اینکه این اقتضاء را ندارد بنا بر
قسم اول در صورتی که مکلف مامور به را فوراً انجام ندهد
عاصی محسوب می‌آید بدون اینکه بین زمان اول و زمانهای
بعدي تفاوتی باشد ولي اصل امر به طبیعت در جای خود
باقی است.

و اما بنا بر قسم ثانی در زمان اول عاصی محسوب می‌شود
ولي نه در زمانها بعد، در این مسئله در وجه بیان شده و
مبني بر این است که مفاد صیغه امر بنا بر اینکه فوریت
اقتضاء امر باشد و وحدت مطلوب مقصود باشد، بدین معنا
که فوریت مقدم اصل مصلحت است بگونه‌ای که مصلحت بفوات
فورتی فوت می‌شود که این ملازم است با سقوط امر بطبیعت
مامور به در صورتی که به فوریت اخلاص شود یا تعدد
مطلوب است به این معنی که در میان دو مصلحت وجود دارد،
یکی قائم به ذات طبیعت مامور به است و بدون اخذ
فوریت در آن و دیگری قائم به فوریت انجام آن در هر
زمان است بدین صورت که اگر در زمان اول آنرا انجام
ندهد باید در زمان دوم واقع نماید و هكذا ... بنا بر این

در هر زمان که فوریت تفویت شود مرتبه‌ای از مصحلت آن‌فوت می‌شود نه همه مصحلت.

مجااست در این زمینه مسئله تعدد مطلوب بگونه متصل مطرح شود:

الف - یا بحث بلحاظ مقام ثبوت و واقع است (نه بلحاظ مقام اثبات). اما در مقام ثبوت تعدد مطلوب به دوگونه متصور است:

1 - یا در بین مصلحتی است که قائم به نفس طبیعت مامور به است و مصلحت دیگری که قائم به فورتی در زمان اول فقط می‌باشد می‌گردد و تنها در طبیعت مامور به باقی می‌ماند و هر زمان که خواست می‌تواند آن طبیعت مامور را به انجام رساند.

2 - یا اینکه مصلحتی قائم بنفس طبیعت مأمور به است و مصلحت دیگری قائم به فوریت انجام فعل در زمان اول، ولی آن مصلحتی که قائم بفوریت است دارای مراتب است پس اخلاص بفوریت در هر زمان بنابر این فرض مفوت مرتبه‌ای است از مراتب مصلحت آن و مراتب دیگر آن بر جای خود باقی است که این خود ملازم با وجوب ایشان به مامور می‌باشد فوراً ففوراً.

ب - ولی بلحاظ مقام اثبات مقتضای اطلا دلیل فوریت چه آنکه دلیل آن حا صیغه امر باشد یا غیر آن فور معتبر است در انجام مامور به گونه مطلق زیرا اگر فوریت اختصاص به زمان اول داشت لازم بود که آنرا بدلیل

تقیید، بیان کند چون این اختصاص (به زمان اول) تقیید فوریت است که آنرا اطلاقاً صیغه اقتضاء دارد و مفروض این است که دلیل بر تقیید وجود ندارد.

البته اگر دلیل در مقام بیان و تشریح اصل حکم بود و بیان اینکه فوراً جملی جمله واجب است در این صورت باید رجوع به اصل عملی شود که اصل مقتضی عدم وجوب دارد فوراً ففوراً و مقتضای این اصل عدم وجوب نور نسبت به ماسوای زمان اول است. زیرا قید زائد است که نیاز به مؤنه زائده دارد ثبوتاً و اثباتاً چه آنکه بگوئیم فوریت از قیود متعلقه است با واجب مستقل که برائت در هر دو تقدیر جاری است، زیرا شک در وجوب فور بعد از زمان اول بدوی می باشد و برائت جاری است و اما در هر صورت علم اجمالی به وجوب یکی از دو امر خواهد بود (فوریت یا تراخی) در این صورت مقتضای علم اجمالی اشتغال است عقلاً که موجب فوراً بعدی است.

مطلب یازدهم: اطلاقاً صیغه امر اقتضای توصیلت مامور را دارد یا خیر؟

پیش از ورود به اصل بحث بجاست دو امر را که به موضوع بحث ما مرتبط است بیان کنیم:

الف - تعریف واجب توصلی و تعبدی:

واجب توصلی: عبارت است از آن و اجمع که غرض امر به مجرد انجام آن توسط مکلف حاصل می آید چه آنکه مکلف آنرا با قصد قربت انجام دهد و چه آنکه به قصد قربت انجام ندهد مانند: دفن میت به نظر همه عالمان اصولی اسلامی.

واجب تعدي: عبارت است از آن واجبي که غرض آمر به مجرد ایشان واجب توسط مکلف حاصل نمی‌شود بلکه شرط اساسی آن قصد قربت است؛ مثل: نماز و وضو بنابر مذهب امامیه و اکثر مذهب غیر امامیه.

ب - مراد از قصد تقریبي که دخیل در صحت عبادت است

تأرة: عبارت است از آنچه که موجب تقریب بخدا می‌شود مانند انجام فعل بداعي محبوبیت یا مصلح موجوده.

و اخري: عبارت است از خصوص قصد امتثال امري که متعلق بعبادت است.

که اگر مراد قسم اول باشد اشکالی برای تمسک به اطلا صیغه و اقتضای وجوب توصلي پیش نمی‌آید، چون قصد قربت به معنای اول از قیود متعلق امر مانند طهارت، استقبال، ستر... بحساب می‌آید و همانند آن‌ها قابل لحاظ است و اما اگر بگونه دوم باشد برای تمسک باطلا باطل اشکال دیگری پیش بیاید چون در این صورت نمی‌توانیم شرط مشکوک را با تمسک به اطلا صیغه امر دفع کنیم زیرا بر این فرض قصد قربت از قیود متعلق امر محسوب نیست و قابل لحاظ در متعلق امر نیست چون امر بصلاة از متعلق صلاة متاخر است و قصد امرهم از خود ام متاخر، بر این اساس چون قصد امر بدور بدور تبه از متعلق صلاة متاخر است چگونه ممکن است در اواخر شود در حالی که مستلزم و البته دوري صریح.

پس امکان ندارد دخالت قصد امر بگونه شرط در متعلق امر شرعاً زیرا چیزی که نمی‌آید مگر از قبل امر به‌شی ممکن نیست در متعلق آن امر اخذ شود.

بعد از بیان این دو مطلب و اثبات عدم امکان اخذ قصد قربت به معنای قصد امتثال امر در متعلق، باز می‌گردیم به اصل مطلب و می‌گوئیم ما نمی‌توانیم به اطلاق صیغه امر برای اثبات توصیلت واجب و عدم دخالت قصد قربت در تحقق واجب تمسک نمائیم. چون در موردی تمسک به اطلاق جهت رفع شرط مشکوک جای دارد که تقیید متعلق به آن ممکن باشد و هرگاه تقیید متعلق به آن ممکن نباشد اطلاق نیز ممتنع است (از حیث عدم و ملکه) بنابراین اطلاق صیغه (لفظی) اقتضای توصیلت را ندارد.

بلی اگر شارع در مقام بیان جمیع ماله دخل فی الغرض باشد (چه آنچه که می‌تواند در متعلق امر قصد کند مثل استقبال و چه آنچه را که نمی‌تواند در متعلق اخذ کند مانند قصد امتثال امر در حالی که از راه قرینه می‌تواند لحاظ کند) با این وصف سکوت نموده و آن را بیان ننماید این سکوت و عدم بیان در عین در مقام بیان بودن قرینه خواهد بود بر عدم دخالت قصد امتثال در غرض شارع (از امر) والا سکوت او خلاف حکمت و نقض غرض خواهد بود که در این صورت می‌توانیم به اطلاق مقامی برای رفع اعتبار شرط مشکوک تمسک جوئیم و این غیر اطلاق لفظی است (که ممنوع است).

اما اگر شك در مقام بيان شارع نمائيم (من حيث جميع ما له الدخل في الغرض) و اين چنين احرازي را قادرباشيم در اينجا مرجع اصول فقهاتي (اصول علميه) است و در اين مورد چون شك در مكلف به استاحتياط مي‌نمائيم زيرا شك در فراغ ذمه است و اشتغال تعييني فراغ تعيينه لازم دارد و عقل حكم مي‌كند به انجام هر آنچه كه احتمال دخالت آنرا در حق مكلفيه مي‌دهد.

مطلب دوازدهم:

مقتضاي اطلا صيغه امر اين است كه وجوب متخذ از اطلا نفسي، عيني، تعييني، مباشري و در بعض وجوه توصلي مي‌باشد. نه وجوبي كه در برابر اين اقسام قرار دارد و از قبيل غيري، كفائي تخيري، نيابي، تعبدی چون موجب تضيق دائره وجوب است.

چنانچه شارع در مقام بيان باشد و قرينه حالیه و مقالیه بر تغيير نصب ننمايد مقتضاي مقدمات حكمت اين است كه وجوب مطلق باشد. به ترتيب ذيل:

1 - واجب نفسي: عبارت است از آن واجبي كه مستقلاً وجوب براي خودش باشد نه به منظور توصل به يك واجب ديگر مثل نماز، روزه، حج و...

1/1 - واجب غيري: در برابر واجب نفسي است و عبارت است از آن واجبي كه مستقلاً واجب نم باشد بلكه منظور از آن رسيدن به يك واجب ديگري است مثل: وضو، غسل، مقدمات مفوته واجب.

2 - واجب تعيني: عبارت از آن واجبي است که داراي بدل و عدل نيست پس انجام آن لازم است چه آنکه عمل ديگري اتيان شود يا خير که در برابر آن ...

2/2 - واجب تخيري: عبارت از آن واجبي است که داراي بدل و عدل مي‌باشد که بايد انجام شود مگر در صورتي که بدل او انجام پذيرد که در آن صورت او را واجب نيست مانند تخير انسان بين عتق رقبه و روزه دو ماه و سير نمودن شصت مسكين در كفاره روزه ماه مبارك رمضان.

3 - واجب عيني: عبارت از آن واجبي است که انجام آن بر همه مکلفان لازم باشد چه آنکه بعضي آنرا انجام دهند يا نه و اتيان بعضي افراد موجب اسقاط تکليف از باقي نيست مانند نمازهاي يوميه و روزه ...

3/3 - واجب كفائي: عبارت است از آن واجبي که انجام آن بر همه مکلفان واجب است ولي با ايتان بعض افراد آن تکليف از ديگران ساقط است مانند دفن ميت و نماز ميت ...

در هر صورت با اطلا امر به مقتضاي مقدمات حکمت در صورت شك واجب است دوم متباعد نيست و نياز به قرينه حاليه و مقالیه دارد.

«مبحث الاجزاء»

مطلب سيزدهم:

آيا ايتان به مامور به جامعاً لاجزاء و الشرائط
موجب اجزاء مي‌باشد يا خير؟

بجاست ما اين مسئله ار در دو جهت مطرح نمائيم:

الف - اجزاء اتيان مامور به بامر واقعي از امر واقعي
و اتيان مامور به بامر اضطراري از امر اضطراري و
اتيان مامور به بامر ظاهري از امر ظاهري.

ب - اجزاء ايتان مامور به امر اضطراري يا مامور به
امر ظاهري از مامور به بامر واقعي.

اما درخصوص قسم اول: ترديدي نيست كه اتيان بهر يك از
مامور بهي بامر خود مجزي است چون انطباق مامور به درهر يك
از آنها بر ماتي به قهري است و اجزاء عقلي پس نمي‌توان
قائل به عدم اجزاء شد و اگرچنانچه مجزي نباشد سائر
محققات مامور به نيز مجزي نخواهد بود بواسطه قاعده
«الحكم: حكم الامثال في ما يجوز و في ما لا يجوز واحد» پس با
اتيان مامور به در هر امري اجزاء حاصل مي‌شود و امر
ساقط و براي امثال ثاني آن امر زمينه اي باقي نمي‌ماند
زيرا اين ملازمت با طلب حاصل دارد كه محال است مگردليل
تعبدي ديگري قائم شود.

و اما در خصوص قسم دوم:

كه خود در دو مقام منشعب مي‌شود مرحله ثبوت و مرحله
اثبات كه در مرحله ثبوت و جوهر متصور است:

1 - درك تمام مصلحت مامور به امر واقعي با اتيان
بمامور به اصل اضطراري مانند (صلاة با تيمم مثل صلاة با
وضوء است)

2 - درك ناقص مصلحت مامور به امر واقعي با اتيان
بمامور به امر اضطراري ولي با عدم امكان تحصيل باقيمانده
از مصلحت مامور به بامر واقعي نه در وقت و نه بعد
وقت وجوب.

3 - درك ناقص مصلحت مامور به امر واقعي با ايتان
بماهور به امر اضطراري با امكان استيفاء
مصلحت باقيمانده با شرط وجوب تحصيل باقيمانده.

4 - عدم درك مصلحت مامور به امر واقعي به اتيان
بمامور به امر اضطراري با امكان استيفاء
مصلحت باقيمانده ولي استحباباً.

که بترتيب مي توان گفت:

1 - ترديدي در اجزاء قسم اول نيست تا موجب سقوط امر
واقعي شود لذا نه اعاده اي در وقت بدنبال دارندرقضائي
خارج وقت.

2 - در صورت دوم که وافي به مصلحت مامور به بامر واقعي
نباشد نيز مجزي است زيرا مصلحت فائده ممکن الاستيفاء
نمي باشد.

3 - در صورت سوم مجزي نيست بلکه بايد مامور به امر واقعي در وقت اعاده و در خارج قضاء شود چون ممکن الاستيفاء مي باشد.

4 - در صورت چهارم مامور به امر اضطراري مجزي مامور به بامر واقعي است حتي بعد از رفع اضطراري و نه اعاده لازم است نه قضا چون فرض اين است كه تدارك مصلحت فائقه واجب نمي باشد.

اما در مرحله اثبات:

در اين مقام بايد دقت نمود دليل مامور به بامر اضطراري مطلق است يا خير، چنانچه اطلا داشته باشد حکم به اجزاء ماتي به اضطراري از مامور به واقعي ميشود و چنانچه داراي اطلا نباشد حکم بر اجزاء آن نمي شود مگر دليل خاص ديگر قائم شود.

بطور مثال در خصوص نماز با طهارت بواسطه تيمم را از جهت اطلا دليل يا عدم اطلا بررسي مي کنيم.

الف - قوله تعالى «فان لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً» سوره نساء آيه 43

ب - اخباري كه در اين باب واردند از جمله:

1 - قال رسول الله (ص): جعلت لي الارض مسجداً و تراها طهوراً (ادامه حديث در سطر بعدي است)

2 - قال رسول الله (ص): اين ما دركتني الصلاة تيممت و صليت.

3 - قال رسول الله (ص): التراب طهور المسلم.

4 - قال رسول الله (ص): التراب كافيك.

5 - قال الصاد عليه السلام: ان ... جعل التراب طهوراً
كما جعل الماء طهوراً.

6 - قال الصاد عليه السلام: التراب احد الطهورين و
يكفيك عشرين.

و تعبیر این اخبار که نیازی به تطویل دیده نمی‌شود:
می‌توان گفت دلائل یاد شده دارای اطلا است و دلالت بر
اجزاء مأتی به اضطراری دارد چه آنکه بعد از اتیان
اضطراری یافت شود یا نه. که نتیجه آن عدم وجوب اعاده
عمل در وقت و تضاد در خارج وقت و ایشان ثانی نیز
نیاز به دلیل خاصی دارد.

اشکال: دلیل مامور به واقعی نیز اطلا دارد که خود
دلیل بر عدم اجزاء عمل اضطراری است.

پاسخ: اطلا دلیل اضطراری بر اطلا دلیل واقعی حاکم است
و دائر موضوع دلیل محکوم را توسعه می‌بخشد و گفته می‌شود
صلاة مامور به بامر اضطراری با اینکه واجد شرط وضو
نیست مع ذلك صلاة است و مجزی و یا اینکه طهارت محصولی است
اعم از خاک یا آب.

نکته:

در صورتی که برای دلیل مامور به امر اضطراری اطلا
قائل نباشیم مرجع در این فرض اصل عملی است و اصل عملی

در فرض مسئله برائت می‌باشد، چون شك در اصل ورود تکلیف است و بطریق اولی قضاء واجب نیست چون وجوب قضا مترتب بر ترك واجب در وقت می‌باشد و چنانچه فعل در وقتش قشر واجب نباشد عدم وجوب قضای آن در خارج وقت حتمی است با ولویت.

بلی اگر فرض شود دلیل ایجاب قضاء دلالت می‌کند بر ترتیب قضا، بر فوت واقع اگرچه آن فائت فعلاً فریضه نباشد در این صورت قضاء بر او واجب است برای تحقق سبب آن که فوت واقع باشد اگرچه غرض امر که قائم به مأموریه واقعی بود از راه اتیان مأمور به اضطراری حاصل آمده باشد.

ولی این مجرد فرض است زیرا ادلة وجوب قضا مانند:

«ما فاتتك من فريضة فاقضها كما فاتتك». و «من فاتته

فريضة فليقضها كما فاتته» ظهور در فوت فریضه فعلی دارد نه فوت واقع بما هو هو (فریضه ابتدائی). به عبارت دیگر میزان را این ادله برای وجوب قضا فوت فریضه در وقت دانسته اند نه فوت واقع.

برای تکمیل بحث نیازمند به تذکر چند امر می‌باشیم:

امر اول: از بعضی روایات استفاده می‌شود که هرگاه

نماز را با تیمم بجا آوریم و سپس واجد آب شدیم وارد در وقت اعاده لازم نیست مانند: روایت زرارة و ابی بصیر و معاویه بن مسیره و محمد بن مسلم: که دلالت بر عدم وجوب اعاده ولو بوجدان آب دارد، ولیکن برابر این روایات روایاتی ارائه شده که دلالت دارد بر وجوب قضاء در

صورتی که آب را در وقت واجد شود مانند روایت یعقوب بن یقطين و امثالها؛ که ظاهراً این روایات با روایات ماقبل معارضه دارد زیرا آنها دلالت بر عدم اعاده ولو در وقت داشت و دسته دوم با قید وقت اعاده را لازم می‌ماند که خود نیاز به مباحث فقهی فرعی دارد.

امر دوم: آیا بدار جایز است یا خیر؟ با قید عدم توانایی بر انجام مامور به در حین وجوب:

چنانچه از دلیل اضطراری استفاده شد که به مجرد پیدایش اضطرار اگرچه در جزئی از وقت مامور به واقعی، مامور به اضطراری همانند مامور به واقعی دارای مصلحت تامه خواهد بود و در این صورت بدار برای فرد مضطر جائز خواهد بود می‌تواند مثلاً نماز را با تیمم در اول وقت بخواند و بر او انتظار برای وجدان آب تا آخر وقت و یا مایوس شدن از وجدان آب لازم نیست و رفع اضطراری در وقت.

اگر از دلیل اضطراری استفاده شد که موجب مصلحت تامه فعل اضطراری است نه موجب جزئی از آن یا جزئی از وقت در این صورت برای جائز نیست بلکه در این حال بر او لازم است انتظار تا زمانی که اگر از آن زمان انجام واجب را تأخیر بیاندازد وقت اداری واجب فوت می‌شود.

امر سوم:

بعضی گمان نموده‌اند که نزاع در مسئله اجزاء مامور به اضطراری از واقعی عین نزاع در مسئله مرة و تکراره است

زیرا اجزاء ملازمت بامره دارد و چنانچه دلالت بر مره نداشته باشد اتیان بامور به مجزی نخواهد بود.

و عدم اجزاء مامور به اضطراری از مامور به واقعی ملازمت با تکرار دارد پس وجهی برای عنوان نمودن مسئله اجزاء بگونه مستقل در میان نمی باشد ولی این گمان صحیح بنظر نمی رسد چون جهت بحث در این مسئله غیرمسئله مره و تکرار است چون:

اولاً: در مسئله اجزاء نزاع عقلی است درحالی که در مسئله مره و تکرار نزاع لفظی است و عقلی بودن اجزاء به جهت اکتفاء بامور به اضطراری از مامور به واقعی بعد از تعیین و تشخیص مامور به است و حاکم به اجرا عقل است و دلیل بر لفظی بودن نزاع در مسئله مره و تکرار آن است که بحث در تعیین مامور به بحسب دلالت صیغه امر است بر بحث در آنجا لفظی و در اجزاء عقلی است.

ثانیاً: نزاع در این دو مسئله از حیث کبرویت و صغرویت می باشد چون در این مسئله اصل بحث به ایتان به مامور به بامر اضطراری که مجزی است یا نه بازیگر در ولی در آن مسئله نزاع صغری است چون نزاع به تعیین مامور به بازمی گردد.

بلی: عدم اجزاء مامور به بامر اضطراری (صلاة با تیمم) از مامور به واقعی (صلاة با وضو) ظاهراً ملازمت با تکرار دارد عملاً ولی نه بملک تکرار چون ملأک تکرار مکلف بودن به هر یک از افراد طبیعت تکلیف لازم است پس تکرار بملک دلالت صیغه امر است بخلاف عدم اجزاء مامور به اضطراری

که در جوار صیغه امر قرار گرفته و در اینجا اگرچه تکرار لازم است ولی نه بدلات صیغه بلکه ملاک عدم وفاء مامور به بامر اضطراری از مامور به بامر واقعی که غرض مولی برای مترتب است می باشد.

«کفایت امر ظاهری از واقعی»

در این بخش (از بخشهای بحث اجزاء) بحث از اجزاء اتیان بامور به بامر ظاهر از مامور به بامرواقعی یا عدم اجزاء است، که پیش از ورود در اصل مطلب بجا و مناسب است مطلبی را تذکر دهیم:

الف - حکم ظاهری مستفاد از

اصول عملیه

حکم ظاهری بر دو گونه می باشد

ب - حکم ظاهری مستفاد از ادله

اجتهادی

الف - نوع اول عبارت است از آن حکمی که مستفاد از اصول علمیه است و موضوع آن شك در حکم واقعی است و این حکم ظاهری در برابر حکم واقعی قرار دارد زیرا:

اولاً: حکم واقعی منوط به علم و جهل و شك نیست بلکه بر واقع ثابت است چه مکلف عالم به آن باشد یا جاهل و شك.

ثانیاً: حکم واقعی مستفاد از ادله اجتهادی (کتاب و سنت) است نه از اصول عملیه

ب - و نوع دوم عبارت از آن حکمی است که برای غیر عالم به حکم واقعی جعل و تشریع شده که این نوع شامل احکام کلی مستفاد از ادله اجتنهادی «حرم الربا» و احکام جزئی مستفاد از اجرای اصول در شبهات موضوعیه مانند اصالة الصحة، سو المسلمین و احکام مستفاد از اصول عملیه خواهد بود.

پس از تعیین و توضیح فر بین دو نوع حکم ظاهری، مراد ما از حکم ظاهری نوع دوم می‌باشد.

تحقیق:

تأذیه: مفاد دلیل حکم ظاهری جعل حکم و انشاء آن در مورد شک است حقیقتاً مثل انشاء حلّیت در موردی که شک در حلّیت شیء داریم که مستفاد از دلیل «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام» که از این تعبیر به قاعده الحّل می‌شود و مثل انشاء طهارت و جعل حکم در موردی که شک در طهارت چیزی داریم که مستفاد از دلیل «کل شیء طاهر حتی تعلم انه نجس» که از این تعبیر به قاعده طهارت می‌شود و آخری مفاد دلیل حکم ظاهری ثبوت حکم است و وجود آن در عالم واقع مثل بینه همانند سو مسلم و ید مسلم از امارات شرعی است در صورتی که بر طهارت چیزی قائم شود که این قیام اماره حکایت از نبود وجود طهارت واقعی دارد.

اگر حکم ظاهری از نوع اول باشد مقتضای آن اجزاء مأمور به ظاهری از واقعی است زیرا لسان دلیل آن جعل و انشاء شرط در ظرف شک است و این ملازم است با اهمیت شرط طهارت که صحت نماز مشروط به اوست (چه ظاهری یا واقعی) بر این اساس دلیل نوع اول از حکم ظاهری که عبارت از قاعده طهارت است حاکم بر ادله اولیه است که دلالت بر اعتبار شرط واقعی بر صحت مأمور به دارد مثل: «لا صلوة الا بطهور» و در بحث تعادل و ترجیح خواهیم گفت که اگر دلیلی ناظر به موضوع دلیل دیگر باشد و آنرا از بین‌نبرد تکویناً و نه تعبداً، دلیل ناظر حاکم و دلیل منظوریه را محکوم می‌نماید.

و اگر حکم ظاهري از قبیل نوع دوم باشد مقتضاي آن عدم اجزاء مامور به ظاهري از مامور به واقعي است (در صورت کشف خلاف) زیرا مفاد دلیل آن اماره است موجب ثبوت شرط است واقعاً نه توسعه در دائره شرط پس در هنگام کشف خلاف وجهي براي اجزاء مامور به ظاهري از مامور به واقعي بنظر نمي‌رسد چون عمل واقعاً فاقد شرط بود و طبعاً مجزي نيست.

البته، اين عدم اجزاء در فرض فو بنابر حجيت امارات از باب طريقت است ولي چنانچه حجيت آنها رابنحو سببيت فرض نمائيم و قائل به تحقق مصلحت براي عمل و سببيت براي اماره شويم و عمل را واجد شرط بدانيم در اين صورت حکم ظاهري مجزي از حکم واقعي است زیرا عمل فاقد شرط بنابر اين فرض بواسطه قيام اماره، حکم واجد شرط را دارا مي‌شود و مجزي است.

در اين قسمت فروض بنظر مي‌رسد که بواسطه فقدان ثمره مهم نيازي به بيان آنها بنظر نمي‌رسد.

نکته: اگر معلوم شود حجيت اماره از باب طريقت و کاشفيت است، در صورت علم به فقدان شرط در مامور به عمل ديگر مجزي نيست و چنانچه از باب سببيت باشد مجزي خواهد بود، و در صورت کشف خلاف بايد در وقت اعاده و در خارج وقت قضا نمود زیرا به مقتضاي اصل، عملي که بواسطه آن تکليف ساقط شود فرد مامور انجام نداده است.

نکته:

قبول قول به اجزاء در حکم ظاهري نوع اول و در نوع دوم بنابر حجیت اماره از باب سببیت ملازمی باتصویب باطل ندارد.

زیرا حکم واقعی در هر دو نوع در مرحله خود ثابت است ولی فعلیتی ندارد و اما تصویب یعنی حکم واقعی و اثر مولی وجود اماره است و چنانچه اماره نباشد حکم واقعی وجود نخواهد داشت ابتداءً و تکویناً.

«مقدمه واجب»

تکمیل مباحث این قسمت منوط است به بیان جهاتی چند:

الجهة الاولى: مسئله مقدمه واجب از مسائل فقهی است یا مسئله ای است اصولی؟

شاید بتوان گفت از مسائل فقهی است چون در مباحث فقهی از حکم فعل مکلف استظهار میشود مثل: وجوب نماز، حج، روزه و مانند اینها و استحباب غسل زیارت، جمعه و...

و پر واضح است که مقدمه فعلی از افعال مکلف است که در حکم آن بحث میشود پس بحث از وجوب آن فقهی است همانند بحث از سایر احکامی که در علم نقد بحث میشود و ذکر این بحث در مباحث اصولی استطرادی است.

و اما اشکال مرحوم نائینی که قائل به اصولی بودن بحث مقدمه واجب است بدین تقریب که:

در فقه از احکام موضوعات خاص مثل صلاة، صوم، حج، بحث می‌شود و اما مسئله مقدمه واجب دارای‌چنین ویژگی نیست زیرا عنوانی عام که بر موضوعات مختلف قابل تطبیق است و بدین جهت بحث از وجوب مقدمه جزو مسائل و مباحث فقهی نیست:

پاسخ از اشکال:

اولاً: دلیلی بر انحصار بحث فقهی به آنچه بشکل فوق نداریم نه عقلاً و نه نقلاً.

ثانیاً: در بحث از وجوب و فاء به نذر و عهد و قسم که از مباحث فقهی است (بلاشك) که موضوع در آنها عام و مختلف است، چون گاهی به صلاة و گاهی به سوم و گاهی به حج و غیر از اینها تعلق می‌گیرد؛

بلی اصطلاح عالمان بر این مستقر است که اگر موضوع بحث عنوان خاص باشد آنرا مسئله فقهی و اگر عام‌باشد آن را قواعد فقهی نامیده‌اند لکن لامشاحه فی الاصطلاح که این خود موجب فقهی نبودن بحث نیست در هر حال بحث مقدمه واجب از مباحث فقهی است (جواب نهائی).

تحقیق: چون در اینجا بحث از ملازمة است که خود از عوارض طلب آمر است نه از عوارض فعل مکلف که خود مقتضی بحث فقهی است. بلی اگر و علم به ملازمة و ثبوت آن بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه مستلزم علم به حکم فعل مکلف است (که بنوبه خود موجب ایشان مقدمه وجوباً می‌باشد) در هر حال مثلاً اصولی است زیرا ضابطه آن بر مورد بحث ما منطبق است که عبارت از وقوع نتیجه بحث در طریق استنباط

حكم كلي فرعي، و بحث در اين مسئله بحث از ملازمه بين ارادة شارع و ارادة مقدمات امر شارع مي باشد پس مي توان گفت، الصوم واجب، و كل واجب تجب مقدماته، فالصوم تجب مقدماته.

حال مقصود از اين مسئله اصولي اين است كه بتواند در كبري قياس قرار گيرد تا بتواند در نتيجه حكم فرعي كلي دخیل باشد.

و اما اخلاف ديگر اينكه اين مسئله اصولي يك مسئله عقلي است نه لفظي زيرا كلام در استقلال عقل در ثبوت ملازمه وجوب ذي المقدمة با وجوب مقدمه و عدم آن مي باشد، برخلاف صاحب معالم و صاحب قوانين چون هر دو بزرگوار استدلال بر عدم وجوب مقدمه نموده اند بانتفاء دلالات ثلاث، علاوه اينكه اين بحث را در مباحث الفاظ ذكر نموده اند ولي مجالي براي نظريه ايشان در اين مسئله نيست و كلام در حكومت عقل است.

الجهة الثانية:

مقدمه داراي تقسيمات عديده اي است كه بجاست آنها را ارائه نمائيم:

الاول: مقدمه داخلي و خارجي؛

مقدمه داخلي: عبارت از اجزائي است كه دخالت در اصل تحقق ماهيت مامور بها دارد و بدون آنها ماهيت محقق نمي شود مانند فاتحة الكتاب، سورة، ركوع و... نسبت به صلاة.

مقدمه خارجي: عبارت از اجزائي است که دخالت در تحقق اصل ماهيت مامور بها ندارد ولي بدون آن مامور به صحيح محقق نمي شود.

در مقدمه داخلي مامور به اشکال شده بدین تقریب که:

ترديدي نيست در اينکه مقدمه بايد بر ذي المقدمه مقدم زماني باشد پس مقدمه داخلي که نفس اجزاء است و در همان حال مرکب مامور به ذي المقدمه است در اين صورت مغايرتي بين آنها اين مرکب مامور به نيست تا اينکه براي اجزاء وجودي سابق بر وجود مرکب بتوان قصور نمود و بتوان وجوب غيري براي اجزاء و وجوب نفسي براي مرکب فرض کرد، پس داراي وجوب نفسي است چون مرکب همان نفس اجزاء است و مقدميت در اينجا تسريع ندارد و منحصر در مقدمه خارجي و ذي المقدمه است.

پاسخ:

در اینجا بين اجزاء و مرکب تغايري وجود دارد زیرا جزء اگر لا بشرط لحاظ شود به او مقدمه گویند و اگر بشرط الاجتماع والانضمام ذي المقدمه است و در فرض مسئله تغاير به اين در لحاظ مي باشد و اين تغاير اگرچه منشأ اعتباري دارد ولي در اتصاف اجزاء به وجوب غيري و اتصاف مرکب به وجوب نفسي مکن است.

اشکال تقدم اجزاء بر مرکب:

در اين مقام اجزا متقدم بر مرکبند و موجود چون اجزاء همان ذواتي مي باشند که با قيد اجتماع و

انضمام مرکب محسوب است و این قیود عارض بر اجزاء است و
 پر واضح است که معروض بر عارض مقدم است و درخصوص
 اینکه گفته شد مقدمه نفس اجزاء و ذات آنها است و
 ذي المقدمه اجزاء بشرط الانضمام والاجتماع مشخص شد که
 اعتبار جزئیت منوط است به اخذ شيء لابشرط و اعتبار
 مرکب منوط است به اخذ شيء بشرط الاجتماع والانضمام هر يك
 از اجزاء به دیگری که مورد اشکال واقع شده چون:
 لحاظ اجزاء لابشرط بنابر نظریه اصولیین منافات با کلام
 فلاسفه دارد که ایشان می‌گویند اجزاء مانند ماده و
 صوت بشرط ملحوظند.

پاسخ: رای اصولیین با فلاسفه منافات ندارد زیرا اهل
 معقول درصدد بیان فر بین اجزاء خارجی و اجزاء تحلیل
 می‌باشد که در اولی مانند ماده و صورت چون لحاظ به شرط لا
 شده اند قابل حمل نیستند و نمی‌توان گفت الانسان ماده یا
 الانسان صورة و در دومی مانند جنس و فصل چون لابشرط
 لحاظ شده اند قابل حملند و لذا می‌توان گفت الانسان ناطق و
 حیوان و اصولی‌ها درصدد بیان فر اجزاء داخلی نسبت به
 مرکب‌اند نه فر اجزاء خارجی نسبت به اجزاء تحلیلی پس
 مورد کلام فلاسفه اگرچه نفس اجزاء است ولی بعنوان فر بین
 اجزاء خارجی و اجزاء تحلیلی است که در این مورد فی هذا
 المقام بحث نیست و مورد کلام اصولیین همان نفس اجزاء است
 بعنوان فر بین اجزاء خارجی و مرکب.

ثانیاً:

تقسیم مقدمه از حیث وجود نسبت به ذي المقدمه به مقدمه:

1 - متقدم

2 - مقارن

3 - متاخر

مجااست نکته اي را در زمينه اين تقسيم که در خصوص
مثالهاي انواع مقدمه آمده يادآور شويم. مقدمه متقدم مثل
وضو و غسل نسبت به نماز، البته بنا بر اينکه مقدمه
عبارت از نفس وضو و غسل باشد نه طهارت حاصل از آندو
زيرا اگر مقدمه عبارت از طهارتي باشد که مسبب آنها
است مي بايد مثال وضو و غسل از عنوان مقدمه متقدم خارج
و معنون به عنوان مقدمه مقارن گردد.

اما مقدمه تقارن مانند پوشش و استقبال نسبت به
نمازگزار.

و مقدمه متاخر، مانند غسل شي که روز قبل زن مستحاضه
در آن روزه گرفته که اين غسل دخالت در صحت آن روز
دارد و مانند اجازه مالک در عقد فضولي (علي القول
بالكشف لاعلي النقل) در هر حال در مقدمه متاخر از ذي
المقدمه اشکالاتي بنظر مي رسد.

تقريب اشکال:

ترديدي نيست در اينکه مقدمه از اجزاء علت براي
وجود و تحقق ذي المقدمه است، و نيز ترديدي است در اينکه
علت از حيث زمان بايد مقارن با معلول و رتبتاً بر او
مقدم باشد از اينرو مقدمه اي که متاخر از مامور به از

حيث وجود باشد اشكال شده، چون ملازمت دارد بر تاخر
علت (غسل) از معلول (صحتسوم) از حيث زمان و تقدم
معلول بر عكسش محال است زيرا انفكاك اثر از موثر لن
يكن.

پاسخهاي اين اشكال:

1 - نظريه صاحب كفاية: امر متاخر بوجودلحاظي و تصوري
آن شرط است نه بوجود خارجي آن و شرط اينگونه در شرط
متاخر مقارن با مشروط است (درحقيقت علم به شرط قرين
مشروط است) پس بر اين اساس در شرط متاخر تقدم معلول
بر علت و انفكاك اثر از موثر لازم نميآيد.

نقد اين بيان: الف - اين كلام و بيان درصورتى تام
است كه ما بحث را به مرحله جعل برده باشيم نه به مرحله
مجموع زيرا اگر جعل از شرائط معمول شد اشكال لازم
ميآيد، كه امر متاخر در اين صورت بوجود خارجي دخیل
در صحت صوم مراة مستحاضه دارد نه بوجود لحاظي آن (چون
بازگشت به معمول دارد نه جعل)

2 - نظرية، شيخ انصاري در مطارح و صاحب فصول:

شرط در مقدمه متاخر عبارت از آن و صف منتزع است
كه خود همان عنوان تعقب و نحو امر متاخر باماموربه
(ذي المقدور مرحوم) ميباشد بر اين اساس شرط از مشروط
متاخر نيست از شروط مقارن محسوب است.

نقد اين بيان: بهرحال محذور و اشكال وجود مشروط
(ذي المقدمه) بدون علت و شرط بر حال خود باقي است و مجرد

قراردادن عنوان تعقب به شرط مشکلي برطرف نمیشود زیرا امر انتزاعي واقعيي ندارد مگر بواقعييت منتزع عنه پس آنکه داراي اثر است همان امر خارجي (غسل) خواهد بود نه امر انتزاعي (عنوان تعقب سوم به غسل) که خود متاخر از مامور به است پس محذور انفکاک معلول از علت بر جاي خود باقي است.

3 - جوابي ديگر از اين محذور:

چنانچه تصرف در شرط نموده و بگوئيم شرط در شرع عبارت از معرف است نه علت و معرف جائز است از معرف عنه متاخر باشد، پس در فرض مسئله اشکال انفکاک اثر از موثر و معلول از علت لازم نمی‌یاید.

نقد بیان: این سخن خلاف ظاهر ادله اعتبار غسل در صحت صوم مستحاضه است چون شرط عبارت از چیزی است که اگر وجود نیاید مشروط بوجود نمی‌یاید و این معنا در این مقام مستحق است.

4 - پاسخ میرداماد و میرازی شیرازی در محذور:

امر متاخر شرط است بوجوده الدهري نه بوجود زماني
آن و در چنین وجودي نه تقدمي و نه تاخري متصور است چون
«المتفرقات في دعاء الزمان، المجتمعات في وعاء الدهر» و
هیچگونه تزام و تقدم و تاخري در وعاء دهري وجود
ندارد «ولیس عند ربك صباح و لامساء».

نقد این بیان: 1 - در مسائل زماني شرط خود يك امر
زماني است.

2 - امر متاخر بحسب دلیلش بوجود زماني دخیل در صحت
مأمور به است نه بوجود دهري آن.

بجاست نکته اي بیان شود که مراد میرداماد و میرازی شیرازی
از وجود دهري شرط و مشروط وجود آنها در علم خداست که
آنها در علم خدا با هم میباشند ولي تقدم و تاخري که
میبینیم از باب انتشار در پهنه زمان است و این تقدیم و
تاخیر بر اساس اقتضای ضیق وجود است و اما در وجود
دهري دیگر این چنین اقتضایی وجود ندارد. در نتیجه شرط
و مشروط با هم یکی جمعند و در آنجا حیطة وجود وسیع
میباشد.

5 - کلام مرحوم نراقی در پاسخ به محذور:

امر متاخر شرط است بوجوده في الجملة چه آنکه متقدم
باشد یا مقارن یا متاخر که در مسئله اجازه دربیع
فضولي این چنین است.

فقداني پاسخ:

دلیل این شرط گویای این است که وجود متاخر او شرط در صحت مامور به است نه بوجوده فی الجمله.

علي اي حال تحقيق در پاسخ از این اشکال بدین بیان می‌باشد که:

پاسخ اصلي به پنج سخن قبلي و اشکال:

احکام شرعي از امور اعتباري محسوبند نه از امور حقيقي و علل و معاليل طبيعي و تأثير و تأثر واقعي خارجي پس با این حساب در شرط متاخر نیاز به جوابهاي پيشين نیست چون مانعي بنظر نمی‌رسد که در امور اعتباري امر متاخر در متقدم و بالعکس دخیل باشد و معتبر آن را اعتبار نماید.

1 - عقلي

الجهة الثالثة: تقسيم مقدمه 2 - شرعي

3 - عادي

مقدمه عقلي: عبارت از آن شي است که وجود ذي‌المقدمه بر وجود آن متوقف است و محال است که بدون آن پدید آید مانند مقدمیت علت برای وجود و تحقق معلول مانند آتش نسبت به حرارت.

مقدمه شرعي: عبارت از آن شي است که وجود ذي‌المقدمه توقف بر وجود آن شرعاً دارد و ممکن نیست ذي‌المقدمه بدون آن مقدمه شرعاً پدید آید مانند طهارت نسبت به صلاة

زیرا وجود صلاة صحيح توقف برطهارت دارد شرعاً اما اصل وجود صلاة که اولها التكبير و آخرها التسليم توقف بر وجود طهارت عقلاً ندارد.

البته به يك صورت مقدمه شرعي به مقدمه عقلي بازيگر در چون وجود ذي المقدمه شرعاً بدون مقدمه مستحيل نيست مگر آنكه مقدمه بگونه قيد باشد در ذي المقدمه اخذ شود و واضح است كه مفيد بانتقاد قيد منتهي است و اين انتقاد امري است عقلي.

مقدمه عادي: عبارت از مقدمه اي است كه اصل وجود ذي المقدور حتي صحت ذي المقدمه بر آن عقلاً و شرعاً توقف (منحصراً) ندارد مانند نسبت سلم براي وصول به بام، ولي بحسب عادت ذي المقدمه بر آن متوقف است، اين مقدمه از حريم بحث خارج است چون عنوان بحث وجوب مقدمه و عدم وجوب آن است و مقدمه اي مورد بحث است كه وجود ذي المقدمه توقف بر آن داشته باشد عقلاً و يا شرعاً.

الجهة الرابعة:

1 - وجود

2 - صحت

تقسيم مقدمه:

3 - وجوب

4 - علمي

توضیح مطلب بدین شرح است:

1 - مقدمة الوجود: عبارت است از آنچیزی که نفس وجود واجب متوقف بر آن است مانند طی مسافت نسبت به حج که این طی مسافت مقدمه وجودی واجب است زیرا واجب (عج) بدون وجود این مقدمه امکان پذیر نیست.

2 - مقدمة الصحة: عبارت از آن شی است که نفس واجب و ذي المقدمه متوقف بر او نیست بلکه وصف ذي المقدمه یعنی صحت متوقف بر او است مانند طهارت وستر و استقبال قبله و غیر اینها از شرائط دیگر نسبت به صلاء چون اصل وجود صلاء بر آنها متوقف نیست در حالی که صحت صلاء متوقف بر آنها است پس طهارت و امثال آن نسبت به صلاء مقدمه الصحة می باشد.

3 - مقدمة الوجوب: عبارت است از آن شی که وجوب واجب و ذي المقدمه منوط به اوست مانند بلوغ و عقل از شرائط عامه و استطاعت از شرائط خاصه نسبت به حج که در اینجا بلوغ، عقل و استطاعت از شرائط و مقدمات وجوب حج است زیرا در صورت فقدان یکی از آنها حج وجوبی نمی یابد و لذا بر آنها اطلاع مقدمه وجوبی شده است.

4 - مقدمة العلم: عبارت از آن علمی است که وجود و تحقق واجب و ذي المقدمه بر آن متوقف است مانند خواندن صلاء در دو لباس مشکوک به طهارت و نجاست و وقتی که قبله مشخص نباشد در این دو مورد لازم است دو نماز در هر یک از لباسهای یاد شده بجا آورد تا علم یقینی بر برائت از

وجوب نماز یابد (از باب اشتغال تعیینی برائت یقینی می‌خواند که این خود حکمی است عقلی).

بر اقامه این دو نماز برای تعیین به برائت ذمه در دو لباس مذکور اطلاق مقدمه علمی می‌شود زیرا اگر دو نماز در هر يك از لباسها بجا نیاورید علم به ایجاد و تحقق مامور به حاصل نمی‌شود.

«نکاتی چند»

نکته اول: آنچه قابل ذکر است آنکه مقدمه الصحة به مقدمه الوجود بازیگر در و بنابر قول به صحیحی در آنهاست روشنی و وضوح چون غیر صحیح فرض برای ماهیت مامورها نمی‌باشد تا آنکه وجود برای آن‌باشد اما بنابراینکه الفاظ عبادات اسامی اعم از صحیح و فاسد باشند نیز همین نتیجه خواهد بود چون محل بحث در مقدمه واجب است نه مقدمه مسمی به صلاة و فرد فاسد از صلاة فرد برای مسمی به صلاة است نه فردی واجب و آن فرد برای صلا صحیح است پس هر چیزی که صحت واجب و ذي المقدمه بر آن متوقف است مانند طهارت از برای صلاة مقدمه وجودی واجب محسوب می‌شود پس مقدمه الصحة از مقدمات وجود به واجب و ذي المقدمه بشمار می‌آید اگرچه اعمی باشیم.

نکته دوم: مقدمه الوجود از محل نزاع خارج است زیرا این مقدمه خود متصف به وجوب نمی‌شود مانند اینکه تحصیل استطاعت یا عقل برای حج واجب یا ممکن نیست پس متصف به وجوب هم نمی‌شود.

نکته سوم: مقدمه العلم نیز از محل حیث خارج است زیرا وجوب مقدمه علمیه ارشادی است شرعاً از بابلزوم اطاعت مولی نه مولوی و وجوب مولوی آن عقلی و مستند به یک قاعده عقلی است زیرا فراغ ذمه برآن مشروط است و از وجوب ذی مقدمه به وجوب مقدمه نیرسیم مستقیماً بلکه با تکمیل مقدمات ذی المقدمه حاصل می‌آید شرعاً.

الجهة الخامسة:

ي

□ □ □ □ □ □ □ î

1 - مطلق

از تقسیمات واجب

را ذکر نمود.

می‌توان

2 - مشروط

که مطالبی چند پیرامون این دو قسم مطرح می‌باشد:

مطلب اول: تعریفهائی را که در کتابهای عالمان اصولی برای مطلق و مشروط یادآور شده‌اند از تعاریفات لفظیه می‌باشد نه تعریفهائی حقیقی و واقعی زیرا در صدد تحدید معانی حقیقی مطلق و مشروط نیستند تا اینکه بر ایشان اشکال شود که این تعریف حدی نیست (جامع افراد و مانع اغیار).

بلکه ایشان در مقام شرح الاسم (شناخت معنای مطلق و مشروط فی الجملة) می‌باشند مثل تعریف سعدانه که می‌گویند نسبت (گیاهی) است.

مطلب دوم: ظاهراً لفظ مطلق و مشروط نزد عالمان اصولی دارای اصطلاح خاصی نمی‌باشد بلکه هر يك از آنها نزد ایشان بماله من المعنى العرف اطلاق می‌شود، و واجب مطلق نزد عرف عبارت از واجبی است که منوط به چیزی که عرف آنرا شرط بدانند قرار نگیرد و واجب مشروط عکس این مشخصه می‌باشد.

مطلب سوم: وصف اطلاق و اشتراط دو وصف اضافی است نه حقیقی زیرا اگر حقیقی باشند ملازمند با عدم وجود هیچ واجب مطلق،: زیرا ما در واجبات شرعی و احکام الهی که خالی از شرط باشد سراغ نداریم و نیز واجب مشروط من جمیع الجهات هم نداریم؛

بعنوان توضیح: هر چیزی که با واجب لحاظ شود اگر وجوب آن واجب مشروط به آن چیز باشد آنرا واجب مشروط می‌گویند و الا آنرا مطلق می‌دانند، پس طهارت که با صلاة ملاحظه می‌شود اگر به صلاة مشروط نباشد، صلاة در این هنگام واجب مطلق بحساب می‌آید اگرچه این صلاة نسبت به بلوغ مشروط محسوب است.

مطلب چهارم: در واجب مشروط مانند: «ان جائك زيد فاکرمه» و «ان استعطعت فحج» آیا نفس وجوب که مستفاد از هیئت طلب بشرطی مشروط باشد بگونه‌ای که قبل از حصول شرط واقعاً وجوب در میان نیست و یا آنکه نفس وجوب

معلق بر شرط نیست بلکه نفس واجب معلق بر شرط است بعنی ماده هیئت؛ بعنوان توضیح در مثال «ان جائك زيد فاکرمه» مجتبی زید قید برای هیئت امر (اکرم) می باشد یا شرط برای ماده هیئت (اکرام) که اگر بگوئیم شرط بازگشت به هیئت دارد، قبل از تحقق شرط اصلاً وجوبی در بین نخواهد بود و اگر بازگشت به ماده قبل از حصول شرط دارد وجوب محقق است فقط ظرف واجب استقبالی خواهد بود.

که در این بین مرحوم شیخ انصاری و مرحوم آخوند و غیرایشان با یکدیگر اختلاف نظر دارند:

مرحوم شیخ انصاری می گوید قیودی که در خطابات شرعی اخذ می شود بازگشت به ماده دارد نه هیئت ولی مرحوم آخوند و پیروان او قائلند به اینکه قیودی که در خطایات شرعی اخذ شده بازگشت به هیئت دارد. بنابراین مرحوم آخوند می گوید نفس وجوب در واجب مشروط، مشروط به شرط است بگونه ای که قبل از تحقق شرط وجوبی در میان نیست و همینگونه است ظاهر خطابي که بگونه تعلیقی است زیرا ظاهراً آنکه معلق بر شرط است نفس جزاء است پس در مثال «ان جائك زيد فاکرمه» نفس وجوب اکرام برآمدن زید استوار است نه واجب، پس شرط قید برای هیئت امر است نه از برای ماده امر سخن شیخ انصاری: می گوید قید در خطابات شرعی به ماده باز می گردد نه هیئت و لذا واجب مقید است نه وجوب و در مثال یاد شده آمدن زید قید برای واجب است نه قید برای وجوب که مستفاد از هیئت است زیرا معنای هیئت قابلیت برای تقیید ندارد تا آنکه قید مأخوذ در خطاب به او بازگردد (زیرا مسلک شیخ

انصاري دروضع حروف وضع عام و موضوعله خاصي يعني جزئي حقيقي است). پس هيئت چون معنای حرفی است قابل برای اطلاق و تقييد نيست چون ايندو از شؤون معنای کلی است چون هيئت برای خصوصيات افراد طلب وضع شده و موضوعله و مستعملفيه در آن فرد خاصي از طلب می شود که قابل برای تقييد نيست، پس زمینه ای برای اینکه شرط از بود هيئت باشد باقي نمی ماند زیرا معنای آن جزئي حقيقي است.

دلیل ایشان بر اینکه نبود وارد در خطابات شرع از قيود ماده است همان وجدان است به مشروط نبودن اراده مولي در وجوب، بلکه مشروط همان مطلوب مولي است و ماده خطاب وارده است.

توضیح: اگر امر چیزی را مورد تصور قرار دهد و به آن اراده اش تعلق یابد از چند امر خالی نیست که یابدون قید تعلق می یابد مثل آنکه آب را چگونه مطلق طلب کند «جئتي بماء»

و یا با قید اراده او به آن شي یابد مثل طلب کردن آب چگونه مقید مثلاً «جئتي بماء بارد» که قید برودت بازگشت به مراد (آب) دارد و از قيود آن می باشد نه اینکه به طلب بازگردد پس قید در خطابات شرعی قید ماده (واجب) است نه قید هيئت (وجوب) زیرا در وجوب و تکلیف شرعی وجود ندارد.

«الواجب المعلق و المنجز»

از تقسیمات واجب تقسیم به منجز و معلق می باشد:

الف - واجب منجر عبارت است از واجبی که تکلیف بر مکلف می‌شود بدون اینکه حصول آن تکلیف برامری که خارج از توانائی مکلف باشد توقف داشته باشد، مثل شناخت اصول دین، زیرا بر مکلف این‌شناخت واجب است بدون توقف بر شی که خارج از قدرت مکلف باشد.

ب - واجب معلق واجبی را گویند که متوجه مکلف است ولی حصول آن بر امری که خارج از توانائی مکلف است توقف دارد

مثل: حج واجب، زیرا حج متوقف است بر زمان که تحصیل زمان بر مکلف مقدور نیست.

بیش از بیان دو رود در بحث امکان و عدم امکان واجب معلق دو مطلب لازم است روشن شود.

1 - مطلب اوپ:

بیان فر بین واجب معلق فصولی و واجب مشروط مشهوری (از جمله قول آخوند)؛

بدین شرح که در واجب معلق فعل واجب متوقف بر چیزی است که برای مکلف تحصیل آن مقدور نیست ولی در واجب مشروط مشهود نفس وجوب معلق بر چیزی است که تحصیل آن مقدور مکلف نیست.

2 - مطلب دوم:

بیان تفاوت بین واجب معلق فصولی و واجب مشروط بنا بنظر مرحوم شیخ انصاری (ره) که در میان این ظاهراً

تفاوتی وجود ندارد چون هر دو بر این اعتقادند که قید مأخوذ در خطابات شرعی بازگشت به ماده واجب دارد نه هیئت و وجوب زیرا وجوب مطلق است (یعنی فعلی است) و بدین جهت شیخ انصاری تقسیم واجب را به معلق و منجر در قبال تقسیم آن به مطلق و مشروط انکار نمود زیرا تقسیم واجب به منجز و معلق در صورتی صحیح است که با تقسیم واجب به مطلق و مشروط مغایرت داشته باشد و حال آنکه هیچ مغایرتی و تعاندی بین آنها وجود ندارد، پس تقسیم واجب به مطلق و مشروط از تقسیم به معلق و منجز بی نیاز میسازد.

اکنون بحث از امکان واجب معلق:

محقق نهاوندی (بنابر نقل مرحوم شکینی در حاشیه کفایه) بر امکان واجب معلق اشکال نمود. تقریباً اینکه اراده تشریعی مانند اراده تکوینی است، و پر واضح است که مراد تکوینی هیچگاه از اراده منفک و اجدانیست، بر این اساس واجب معلق محال و ممتنع خواهد بود، چون مراد در معلق متاخر از زمان امر و اراده می باشد، و فرض این است که وجوب در معلق فعلی و واجب استقبالی است پس همانگونه که تخلف و انفکاک معلول و عرض اند علت و معروض محال است در واجب معلق هم محال است و بر همین اساس این اشکال بر واجب مشروط شیخ انصاری نیز وارد است.

پاسخ از اشکال:

ولی این استدلال مرحوم نهاوندی، دارای چندین اشکال

است:

اولاً: امتناع انفكك مراد از اراده تكويني معلوم نيست
و شايد دليل برخلاف داشته باشيم

ثانياً: انفكك مراد از اراده در مقيس جاري است اگرچه
امتناع انفكك مراد از اراده در متلبس عليه
(اراده تكويني) بپذيريم، زيرا امور تشريعي از امور
اعتباري است و قياس آن به امور تكويني قياس
مع الفاراست پس نمي توان حتمي كه در امور تكويني ثابت
است به مورد بحث سرايت دارد.

«وجوب مقدمات مفوته»

آنچه كه بين عالمان اصولي از شيعة و سني مسلم است
اين مي باشد كه مقدمات مفوته واجب استبنابر اين مناسب
است بگونه خلاصه معناي مقدمات مفوته و راههاي وجوب
آنها در اينجا ارائه دهيم. مقدمات مفوته عبارت است از
آن مقدماتي كه اگر مكلف پيش از زمان واجب (ذي المقدمه)
آنها را انجام ندهد واجب در زمان خودش از دست مي رود و
فوت مي شود.

در اصل وجوب اين مقدمات اختلافي بين علما اصول وجود
ندارد و تنها اختلاف آنان در طريق و راههاي اين حكم
است، كه اجمالاً به آنها اشاره مي كنيم.

1 - از راه عقل: اين نظريه گروهی از عالمان از جمله
مرحوم صاحب كفایه می باشد.

2 - از راه واجب معلق: این نظریه صاحب فصول و پیروان اوست که نتیجه این نظریه مساوی است با وجوب فعلی و ظرف واجب استقبالی.

بر این اساس چون وجوب فعلی است وجوب مقدمات آن نیز فعلی است و اشکالی در میان نمی آید.

3 - از راه واجب مشروط ولي بر طبق نظريه شيخ انصاري كه قيود در خطابات شرعي بازگشت به ماده دارد نه هيئت امر، زيرا وجوب فعلي و واجب استقبالي است و قبلاً توضيح داده شد كه واجب مشروط شيخ انصاري با واجب معلق صاحب فصول تفاوتی ندارد.

برخلاف واجب مشروطي كه مرحوم آخوند و مشهور قائلند كه بر اساس مبناي اين عده قيود بازگشت به هيئت دارد كه در اين صورت نيتوان وجوب مقدمات مفوته را ثابت نمود.

4 - از طريق واجب تهیئي: كه منسوب به جمعي از فقهاء است كه از جمله: مقدس اردبيلي و صاحبمدارك كه ايشان معتقدند مصلحت در نفس تهی از براي تكليف است و بدین جهت مقدمات مغوته وجوب نفسي تهیئي ميبابند.

5 - از طريق وجود اراده تشریعی در واجب مشروط پيش از تحقق واجب و شرط آن: «نظريه لاضياء عراقي (ره)» در تقريب اين طريق گفته شده است كه اراده تشریفي در واجب مشروط فعلي است، زيرا اراده بصورت ذهني از مراد تعلق ميبابد نه بوجود خارجي آن و اگر ملاك در تعلق اراده وجود خارجي آن ميبود، هر آينه بيش از حصول آن وجوبي نخواهد بود، از اينرو چون صورت ذهني مراد مورد تعلق اراده است حكم وجوب مقدمات پيش از زمان واجب صورت نيتپذيرد.

اشكال بر بيان لاضياء عراقي:

اولاً: لازمه گفتار وي اين است كه تمام مقدمات وجودي واجب اعم از مقدمات مفوته و غيره پيش از زمان ذي المقدمه واجب مي باشد و اختصاص به مقدمات مفوته نداشته باشد.

ثانياً: اصل اين نظريه كه متعلق اراده تشريعي صور ذهني مراد است نه وجود خارجي آن مورد پذيرش نيست چون بنظر محققان احكام تابع مصالح و مفاسد واقعي در متعلقات آنها است پس آنچه داراي مصلحت و مفسده است وجود خارجي اشياء است نه صور ذهني آنها؛ زماني كه مولي امر به روزه يا حج مي نمايد مراد او روزه يا حج ذهني يا تصوري آن نيست بلكه مراد او وجود خارجي عبادات ياد شده است و آن مقصود بالذات مولي است و وجود ذهني آن مقصود بالعرض است و با اعتبار اينكه اراده از كيفيات نفساني است ديگر ممكن نيست كه به خارج تعلق يابد، بلكه تعلق به امر ذهني مي يابد.

و اما گفتار صاحب مدارك و مقدس اردبيلي نقدپذير است، زيرا نمي توان ملتزم به وجود ملاك وجوب نفسي تهئي در همه مقدمات مفوته شد بلكه مي توان آنرا در خصوص وجوب تعلق احكام قائل شد، علاوه بر اينكه لازمه نظريه مقدم اردبيلي و صاحب مدارك اين است كه تمام مقدمات وجوديه واجب دارد وجوب نفسي تهئي باشند با اينكه اينگونه نيست و در جاي خود گفته شده كه واجب نفسي عبارت است از چيزي كه در نفس خود او ملاك ثابت باشد كه آن موجب امر مولي شود. چه آنكه موجب بوجود آمدن امرديگري باشد يا خير. بر اين اساس مقدمات مفوته واجب از چنين ويژگي برخوردار نمي باشد زيرا وجوب غيري دارند.

هر يك از آراء و نظرات ياد شده و بحث ملاك وجوب تعلم احكام و مسئله عقاب نيست به ترك تعلم داراي مسائل و فروعی است كه بيان آنها از حوصله بحث خارج است.

«خاتمه»

ترديدی نيست در اينكه مقدمه مستحب همانند مقدمه واجب است زيرا مناط و ملاك بين واجب و مقدمه آن در مستحب و مقدمه آن نيز وجود دارد اما مقدمه حرام آيا حرام است يا خير؟

در پاسخ بايد گفت اگر مقدمه حرام بگونه اي است كه هرگاه انجام شود، مي تواند حرام را ترك كند اينگونه مقدمه حرام نيست زيرا اينگونه از مقدمه حرام نه علت تامه براي وقوع حرام است و نه جزء اخير علت تامه براي وجود آن، زيرا مطلوب در حرمت ترك است و ترك حرام توقف بر ترك مقدمات آنرا ندارد تا آنكه انجام و فعل آنها حرام باشد، چون مي توان اينگونه مقدمات را انجام دهد و حرام را هم در خارج انجام دهد و اگر مقدمات حرام بگونه اي باشد كه اگر آنها را انجام دهد نمي تواند ذي المقدمه را (حرام) انجام ندهد در اين صورت انجام آن مقدمات حرام است زيرا ترك حرام در اين صورت توقف بر ترك مقدمات آن دارد پس همانگونه كه ترك حرام واجب است ترك مقدمات اينگونه فداي نيز واجب است.

بجاست نكته اي را متذكر شويم: آن فر بين مقدمات واجب و مقدمات حرام است، در مقدمات واجب حكم به وجوب همه آنها ميشود (علي فرض الترتب) زيرا وجود واجب نفسي منوط به

متوقف بر همه آنها است پس همه آنها واجب می‌شود زیرا اگر یکی از آنها انجام نشود واجب متحقق نمی‌شود پس ترك همه آنها یا بعضی از آنها در واجبات جائز نیست بخلاف مقدمات حرام زیرا ترك حرام که واجب است توقف بر ترك همه مقدمات ندارد بلکه بر ترك یکی از مقدمات دارد زیرا ترك حرام که واجب و ذي المقدمه می‌باشد با ترك یکی از مقدمات حاصل می‌شود پس معروض وجوب و غیری در مقدمه واجب فعل جمیع مقدمات است و اما معروض وجوب غیری در مقدمه حرام ترك همه مقدمات نیست بلکه ترك یکی از آنها علی‌البدل می‌باشد زیرا ترك حرام که ذي المقدمه است به آن حاصل می‌شود.

اگرچه همه مقدمات را انجام دهد، پس مقتضی برای وجوب ترك در مقدمات حرام ترك جمیع آنها نمی‌باشد و اما در مقدمات مکروه نیز همانند مقدمه حرام می‌باشد بدون هیچ کاستی با همان ملاک و مناط.

«مسئله الضد»

آنچه در این قسمت مطرح است عبارت است از اینکه امر به شيء (از اله نجاست از مسجد) آیا اقتضای نهی از ضدش را (صلاة) دارد یا خیر؟

پیش از ورود در اصل موضوع بجاست مطالبی را که با این مسئله مرتبط است در اینجا بعنوان مقدمه یادآور شویم.

1 - بیان نسبت بین این مسئله با مسئله پیشین (مقدمه واجب)

2 - آیا مسئله ضد يك مسئله اصولي است يا يك مسئله فقهی؟

3 - آیا نزاع در این مسئله لفظي است يا عقلي؟

4 - بیان اقوال در این مسئله

1 «نسبت بین مسئله ضد با مقدمه واجب»

چنانچه نزاع در این مسئله اینگونه مطرح شود، که آیا امر به شي مقتضي نهی از ضدش است بدلیل مقدمیت ترك ضدالعفل الضد (ماموربه) می باشد یا خیر؟

در این فرض مسئله اخص از موضوع مسئله مقدمه واجب و از صغریات آن خواهد بود، چون بازگشت این بحث به آن است که عدم ضد (عدم شرب، اكل، صلاة) مقدمه برای وجود ضد دیگر (از له نجاست از مسجد) خواهد بود که در نتیجه چنانچه از مقدمه باشد داخل در مسئله مقدمه واجب است.

و اما اگر نزاع در این مسئله اینگونه مطرح نشود بلکه ماهو هو و فی نفسه مطرح باشد در این صورت این مسئله خود مستقلاً جداگانه خواهد بود.

2 «نزاع در این مسئله اصولی است یا فقهی»

اگر بحث در این مسئله اینگونه مطرح شود که آیا ضد واجب (صلاة، اكل) حرام است یا خیر؟ پاسخ ما به عنوان بحث آنست که این يك مسئله فرعی فقهی است و چنانچه اینگونه مطرح شود که آیا بین وجوب شی (ازاله) و بین حرمت ضدش (صلاة، اكل) ملازمه ای می باشد یا خیر؟ در این صورت بحث اصولی خواهد بود همانند بحث ملازمه وجوب مقدمه با ذي المقدمه چون بحث از ملازمه می تواند کبری قیاس واقع شود و حکم کلی فرعی نتیجه دهد. مانند اینکه صلاة ضد واجب (ازاله) است و هر ضد واجبی حرام است پس صلاة فی وقت الواجب حرام «الصلاة ضد الواجب و کل ضد الواجب حرام فالصلاة حرام»

3 «نزاع در این مسئله لفظی است یا عقلی»

ظاهر کلمات عالمان اصولی این است که می گویند: هل الامر بالشی یقتضی انهی عن ضده اولاً: ومقتضای استدلال ایشان بر عدم اقتضاء امر به شیء در قبال نهی از ضده می باشد و این که مسئله لفظی است از انتقاد دلالت ثلاث می توان فهمید.

ولی اینگونه طرح نمودن مسئله صحیح نیست. چون اگر چنین باشد که گفته شد لازم می آید عدم جریان این مسئله در که بدلیل لبی برای شی ثابت شود با اینکه نزاع در این مسئله در آن فرض (فرض عملی) هم جریان دارد!!

4 «بیان اقوال در مسئله»

درمسئله ضد اقوال گوناگونی درد و مقام مطرح است:

مقام اول: بیان اقوال عالمان اصولی در ضد عام

مقام دوم: بیان اقوال عالمان اصولی در ضد خاص

الف - مقام اول: عدم اقتضای امر به شیئی عن نهي از ضدش (عام) این قول منسوب به عضدی و جاجی و معتزلی‌ها و اکثر اشاعره می‌باشد.

ب - اقتضاء بگونه‌ای که دارای عینیت باشد بدین معنا که امر به شیئی و نهي از ترك آن (ضد عام) دو عنوان می‌باشند که در واقع متحدند نه متغایر پس مراد مولی در آنجا که می‌گوید ضل حرمت ترك آن می‌باشد.

ج - اقتضاء ولی بنحو تضمن و این قول مبتنی است بر اینکه ماهیت وجوب مرکب از طلب فعل و منع از ترك باشد پس امر مولا بعنوان ضل بنابر فرض مذکور و منحل می‌شود به وجوب نماز و نهي از ترك آن پس دلالت وجوب در این هنگام بر حرمت ترك تضمنی است که این قول برگزیده صاحب معالم است.

د - اقتضاء بگونه التزام لفظی

ه □ - اقتضاء بگونه التزام عقلی که این دو قول اخیر منسوب به جماعتی از علماء است.

مقام دوم:

الف - عدم اقتضای امر به شیئی عن نهي از ضد خاصش.

ب - اقتضاء بگونه عینیت.

ج - اقتضاء بگونه التزام لفظی به اینکه گفته شود امر به یکی از دو ضد مانند حل ملازم است با نهي از ضد آن مانند لاتشرب و مثل امر به از الة که ملازم است با ضد خاصی آن که صلاة است.

ه □ - اقتضاء بگونه التزام عقلی بدین بیان که گفته شود؛ ترك احدالضدين مُقدراست براي وجود ضد دیگرمانند توقف تحقق از اله نجاست از مسجد بر عدم صلاة.

و - تفصیل بین جایی که فعل ضد موجب سلب قدرت از مکلف نسبت به انجام ضد دیگر (ماموربه) شود عقلاً مانند سوارشدن بر کشتی برای فرار از غریم و یا شرعاً مانند ورود در نماز که مانع از اداء شهادت (یا اداء دین) است که در نوع اول (عقلاً) حکم به اقتضاء می‌شود و در قسم دوم (شرعاً) حکم به عدم اقتضاء می‌گردد که چنانچه موجب سلب قدرت از مکلف شود فعل ضد اقتضاء دارد و الافلاء این قول منسوب به صاحب مقابیس است.

ز - اینکه امر به شی مقتضی عدم امر به ضد خاص است نه نهي از آن پس ضد (صلاة) که باطل است برای عدم امر است نه بدلیل پیدایش نهي این قول منسوب به شیخ نهائی است. پس از مطالب یاد شده وارد اصل بحث می‌شویم که آیا امر به شی مقتضی نهي از ضد است یا خیر؟

آنانی که قائل به اقتضاء شده‌اند نظریه خود را به استفاد مقدمه بودن ترك احدالضدين براي وجود

ضد دیگر (ماموریه)، حال باید بررسی شود که آیا ترك
احد الضدين مانند ترك صلاة براي وجود ضد دیگر
(ماموریه) مانند از اله نجات از مسجد مقدمیت دارد یا
خیر؟

که اگر مقدمیت موجود باشد اقتضاء ثابت است و الافلا.
پیش از آنکه نظریه مختار را ارائه دادیم بجاست منشاء و
سبب توهم مقدمیت ترك احد الضدين را براي وجود ضد دیگر
بیان نمائیم.

«منشاء توهم مقدمیت»

منشاء توهم مقدمیت دو چیز است؛

الف - تردیدی نیست در اینکه هر يك از دو ضد مانع از
وجود دیگری است و لذا اجتماع آنها با یکدیگر ممکن نخواهد
بود مانند وجود صلاة و وجود از اله که اولی مانع از
وجود دیگری است همانگونه که دومی نیز مانع از وجود اولی
است.

ب - تردیدی نیست در اینکه عدم مانع از مقدمات وجود
شی محسوب است و یا به تعبیر دیگر عدم مانع از اجزاء علت
وجود شی است که بر معلول تقدم دارد پس عدم یکی از دو
ضد که وجودش مانع است از حیثرتبه بر وجود ضد دیگر
تقدم دارد چون عدم ضد از اجزاء علت وجود ضد دیگر
می باشد.

پاسخ به توهم:

ولي اين توهّم (توهّم مقدميت) بيجاست زيرا تضاد بين دو شي مانند صلاة و ازاله اگرچه مقتضي عدم امکان اجتماع آنها در تحقق است در زمان واحد و در محل واحد ولي مقتضي براي مقدميت ادهمالوجود الاخر نمي‌باشد چون بين عدم صلاة با وجود از اله تفافي و تناخر وجود ندارد، بلکه بين آنها کمال ملايت وجود دارد و در مرتبه واحد قرار دارند پس مقدميتي در ميان نيست، همانگونه که بين متناقضين که تقابل بين آنها شديدتر است تقدم عدم ديگري منوط بر تحقق ديگري نخواهد بود بلکه در يك مرتبه قرار دارند، همانند اينکه بين ضدين براي فعل ضد که مامور به است و بعد از منع مقدميت ترك احدالضدين لوجود ضد آخر نمي‌توان حکم به حرمت ضد نمائيم.

پس از منع مقدميت ترك ضد (صلاة) بر وجود ضد ديگر (از اله) عدم حرکت ضد با ترك ضد مامور به شخص مي‌گردد، چون حرمت ضد (صلاة) مبتني بود بر مقدميت آن براي فعل ضد آخر.

سپس مي‌توانيم از طريق ملازم بين فعل ضد که مامور به است و ترك ضد که مزاحم با اوست قائل به اقتضاء شويم، بدین تقريب که:

عدم ضد (صلاة) اگرچه مقدمه براي فعل ضد ديگر نيست ولي ملازم با آن مي‌باشد و متلازمان در وجود متلازمان در حکم نيز مي‌باشند، پس عدم صلاة که ملازم با ازاله است واجب خواهد بود و وجود آن حرام مي‌گردد.

پس عدم (صلاة) ضد از باب تلازم با از الهای که واجب است مقتضی نهی تحریمی از انجام صلوة است.

بر این اساس معروف و مشهور قائل شدند به اینکه امر به شی مقتضی نهی از ضد است، ولی این دوجه نیز برای معروف و مشهور که قائل به اقتضاء شده اند قابل قبول نیست و نقدپذیر است.

زیرا حکم اشتراك ملازمین در وجود متلازمین در حکم است نیاز به دلیل دارد و حال اینکه دلیلی در میان نیست و منتهی چیزی که هدر بین است آن است که نمی شود ملازم (عدم صلاة) محکوم به حکم فعلی که موجب عجز مکلف از امثال امر ملازم آخر که واجب است باشد.

و اما اشکال به اینکه در صورتیکه ملازم (عدم صلاة) دارای حکمی نباشد لازم می آید خلو واقعه از حکم و این پذیرفتن نیست زیرا اشیاء از حکم واقعی خالی نیستند.

بدینگونه پاسخ می گوئیم که: این اشکال در مورد ما پیش نمی آید زیرا ملازم خالی از حکم واقعی نیست چون دارای حکم شأنی است نه فعلی پس لازم نیست از نفی فعلیت حکم ملازم با نفی حکم واقعی شأنی آن، تا لازم بیاید محذور خالی پس ملازم از حکم واقعی، بر این اساس ما نمی توانیم از ناحیه تلازم نیز قائل به اقتضاء شویم. از آنچه که اگر شد معلوم شد که امر به شی مقتضی نهی از ضد نمی باشد. زیرا اقتضایی که مبتنی بر مقدمیت ترك ضد برای فعل ضد و تلازم بین ضد با عدم ضد دیگر است به نظر ناتمam بوده است.

«ثمره مسئله ضد»

چنانچه امر به شي مقتضي نهي از ضد باشد بضميمه اصل نهي در عبادات موجب فساد است نتیجه می شود فساد ضد و اگر قائل به اقتضاء نشویم در صورت ترك مامور به و عمل به ضد دیگر نتیجه اش عدم فساد این ضد خواهد بود.

ولي شيخ بهائي(ره) این ثمره را انكار نموده، چون ایشان بر این بینشاند که ضد عبادي باطل است چه آنکه قائل به اقتضاء باشیم یا نباشیم زیرا صحت عبادت منوط به امر است و با فقدان امر عبادت دیگر صحیح نخواهد بود و در فرض مسئله مزاحمت صلاة با ازاله اگر چه موجب نهي از او نشود لا اقل تشریع امر را از صلاة منعزل می کند چون امتناع امر به ضدین في زمان واحد ثابت است پس زمانی که ضد عبادي داراي امر نباشد صحیحاً واقع نمی شود.

اشکال بر نظریه شیخ بهائي:

اگرچه ضد عبادي داراي امر نمی باشد ولي داراي ملاك و رجحان في نفسه براي تشریع امر می باشد و مجرد بقاء رجحان و ملاك براي تقرب مكفي است پس صلاة بلحاظ وجود ملاك صحیح خواهد بود.

پاسخ از اشکال:

چنانچه در جائي امر باشد كشف می شود مامور به داراي ملاك است ولي در جائي كه امر نباشد چگونه می توان وجود ملاك را كشف نمود.

«مبحث ترتب در مسئله ضد»

در اینجا می‌خواهیم بررسی نموده تا بتوانیم امر به ضد را بنحو ترتب با عصیان امر به اهم تصحیح‌نمائیم؟

مرحوم آخوند می‌گوید نمی‌توانیم امر به ضد را به نحو ترتب قائل شویم زیرا ملاک استحاله طلب ضدین در عرض واحد فی زمان واحد در آنجائی که طلب ضدین به نحو ترتب باشد نیز وجود دارد بدین تقریب که: در رتبه امر به اهم اگرچه امر به مهم نیست چون مرتبه طلب مهم از اهم متاخر است که بدین جهت اجتماع دو طلب متضاد در مرتبه واحد صورت نگرفته ولی در رتبه مهم اجتماع دو طلب متضاد لازم می‌آید چون امر به اهم در رتبه امر به مهم فعلی است بدلیل اطلا دلیل اهم، پس در رتبه طلب مهم داوطلب فعلی متضاد موجود است و این خود محال است.

نقد نظریه آخوند در ترتب:

لکن این نظریه مرحوم آخوند مورد نقد و اشکال است و امر به ضدین را می‌توان بنحو ترتب قائل شد و برای اثبات آن دو وجه بنظر می‌آید:

1 - درجه اول: وقوع امر به ضدین بگونه ترتیب در عرفیات که این خود اول دلیل بر امکان اوست، مانند امر پدر به فرزندش اذهب الی المدرسه والافجالس.

نقد این سخن: وقوع امر به ضدین به نحو ترتب در عرفیات دلیل بر وقوع آن در شرعیات نمی‌باشد و این خود قیاس مع الفار، در مثالهای عرفی وقوع امر به ضدین بنحو ترتب یکی از دو امر ذیل است:

الف - صدور امر به مهم بعد از چشم پوشش و رفع ید از امر به اهم است پس در صورتیکه امر به اهم را امثال نکند امري دیگر در میان نیست مگر امر به مهم بر این اساس در موارد عرفیه امر به ضدین وجود ندارد تا بگوئیم اجتماع آنها بنحو ترتب است.

ب - امر به مهم در موارد عرفی مولوی نیست بلکه ارشادی است و فقط اهم مولوی است برخلاف او امر شرعی که همگی در اینگونه موارد مولوی است.

وجه دوم: این وجه عبارت از آن است که:

اولاً به شکی نیست که در هر دو ضد ملاک وجوب وجود دارد.

ثانیاً ملاک موجود در آندو مقتضی برای جعل حکم و امر می‌باشد زیرا از عدم جعل حکم با وجود ملاک آن خلاف حکمت و نقض غرض لازم می‌آید.

تنها چیزی که باقی می‌ماند عدم امکان جمع بین آندو برای مکلف در مقام امتثال در زمان واحد است ولی این اشکال در صورتی جاری است که دلیل در هر دو ضد بگونه مطلق باشد زیرا در این صورت طلب جمع بین ضدین در زمان واحد واقع در صورتی که محال است به همانگونه که جمع بین ضدین نیز محال است ولی اگر دلیل در یکی از آنها مقید باشد و دیگری مطلق اشکالی پیش نمی‌آید، زیرا در اصل دو دلیل موضوع بحث تضادی وجود ندارد، بلکه تضاد بواسطه اطلاّ آندو است و اگر از اطلاّ دلیل مهم رفع می‌شود اشکال طلب جمع بین ضدین در مفروض مسئله مرتفع می‌گردد.

توضیح مطلب:

چنانچه صلاة بگونه مطلق واجب شود چه از اله واجب باشد یا نباشد و نیز اگر از اله بگونه مطلق واجب باشد چه صلاة واجب باشد یا نباشد یعنی اطلاق هر يك ناظر بر دیگری و منوط به دیگری نباشد در این فرض مقتضای این دو اطلاق لزوماً موجب وجود در ضد در زمان واحد خواهد بود. که این منجر به محال است.

پاسخ از اشکال:

این اشکال با رفع ید از اطلاق یکی از دو دلیل مرتفع می‌گردد البته بشرط وجود شرائط اطلاق و تقیید و در مفروض مسئله تقیید یکی از دو اطلاق ممکن است چون یکی از دو ضد اهم و دیگری مهم است البته باتوجه به ادله موجود که بتوسط عقل اطلاق دلیل صلاء (مهم) مقید به عصیان به ازاله (اهم) خواهد بود. و واضح است که در صورت دو خطاب که یکی مطلق و دیگری مقید یا مشروط مزاحی میان آن دو نمی‌باشد. پس از این کار فقهی خطاب آمر به مامور در خصوص ضل و ازل النجاسه مبدل به این بیان می‌شود ازل النجاسه و ان عصیت فصل.

پس امر به مهم مترتب است بر عصیان امر به اهم و از آن متاخر است و در طول اوست نه در عرض آن زیرا عصیان امر به اهم موضوع برای امر به مهم است.

با توجه به بیان فوق دیگر محذور جمع بین ضدين برطرف خواهد شد.

پاسخي ديگر:

در برابر بيان فو چنانچه گفته شود اين پاسخ در جائي مطرح است كه هر دو واجب مضيق باشند مانند انقاذ غريق و صلاة در آخر وقت نه در جائي كه موسعين يا يكي موسع و ديگري مضيق باشد مانند صلاة واز اله نجاست از مسجد چون مزاحمتي بين اين دو نيست؛

اما بدليل ذيل حكم به صحت صلاة ميشود: متعلق اوامر شرعي طبائع ميشوند نه افراد و امر به اصل طبيعت مهم در موارد مزاحمت ساقط نيست زيرا طبيعت صلاة مامور به مزاحم با امر به از اله نيست بلكه مزاحم با ازله فردي از افراد طبيعت صلاة است كه به آن امر تعلق نيافته بلكه از مصاديق مامور به محسوب است.

حتي در مورد تزاحم وجود ندارد بر اين اساس اگر مكلف فرد مزاحم را عصيان نمايد بداعي امر متعلق به طبيعت الملغي عنه الخصوصيات كفايت ميكند و حكم به صحت آن ميشود. پس با اين بيان اگر از اله راترك و اقامه صلاة نمائيم حكم به صحت آن ميشود چه قائل به ترتيب شوم يا خير و چه بگوئيم ترتيب در موارد مضيقين باشد يا موسعين يا يكي موسع و ديگري مضيق.

«نسخ وجوب»

در اين قسمت بحث از اين است كه اگر وجوب فعلي بدليل ناسخ منسوخ شود آيا دليل ناسخ و يا دليل منسوخ دلالت بر بقاء جواز به معنای اعم (كه شامل همه احكام

ماسواي حرام است) و يا جواز به معنای اخص (که فقط شامل اباحه است) دارد يا خير؟

تحقیق: با بررسی دقیق مطلب اینگونه است که دلالت بر بقای جواز به معنای اول و جواز به معنای دوم را ندارد اما عدم دلالت دلیل ناسخ بر بقاء جواز اخص پر واضح می‌باشد، چون تنها دلالت بر رفع حکم وجوبی را دارا است و درصدد بیان اثبات حکم دیگری نمی‌باشد.

و عدم دلالت دلیل منسوخ بر جواز اخص بدین سبب است که منشائی برای آن وجود ندارد و اما نسبت به بقای جواز به معنای اعم اگرچه دلیل منسوخ پیش از نسخ دال بر آن بوده است ولی در پس نسخ نمی‌تواند دلیل بر جواز باشد چون بیش از نسخ جواز به معنای اعم و کلی در ضمن وجوب که یکی از مصادیق آن محاسب می‌آید تحصیل یافت و فرض این است که آن از میان رفته است و بر فرض که کلی ثابت باشد باید تحصیل آن در ضمن غیروجوب باشد و آن نیاز به دلیل علی حده دارد و دلیل منسوخ نیز دال بر آن نمی‌باشد و مطلب دیگر آنکه دلیل ناسخ و منسوخ دلالتی حکمی دیگر (غیروجوب از باقی احکام فی) ندارد بدلائل ثلاث پس باید برای تعیین حکم دیگر درخصوص موضوع مسئله بدلیل دیگر رو آورد.

شاید بتوان در این مورد برای اثبات جواز به معنای اعم بعد از نسخ وجوب به استصحاب تمسک نمائیم به این بیان که پیش از نسخ وجوب بدلیل ناسخ جواز به معنای اعم برای مورد نسخ ثابت بود و بعد از نسخ وجوب در بقای

آن (جواز اعم) شك مي‌کنیم و با اعمال استصحاب مي‌گوئیم
آن کلي که عبارت از جواز به معنای اعم است وجود دارد
زیرا ارکان استصحاب (تعیین سابق، شك لاحق و وحدت موضوع
در ظرف تعیین و شك) تام است پس دلیل ناسخ و منسوخ
اگرچه در اثبات جواز به معنای اعم بعد از نسخ
قصور دارد ولی از طریق استصحاب بقاء آن قابل اثبات
است.

اما این استصحاب در این مورد قابل جریان نیست زیرا
این استصحاب از قبیل قسم سوم از اقسام استصحاب کلي
است که همه عالمان اصولی آنرا معتبر نمی‌دانند چون ارکان
اینگونه استصحاب تام نیست و وحدت موضوع در آن مراعات
نگردیده .

تقریب بیان:

تحصل کلي بوجوب که یکی از مصادیق کلي است بوده و
هرگاه محصل کلي بدلیل ناسخ از میان برود آن کلي نیز از
میان خواهد رفت و بر این اساس رکن سوم یعنی وحدت
موضوع وجود نخواهد داشت و لذا استصحاب جاری نیست، زیرا
در جائیکه محصل از میان رفت شك در وجود محصل دیگری
برای آن کلي جاری است، مقارن با ارتفاع آن محصل اول تا
جواز کلي در ضمن آن وجود داشته باشد و بالعکس پس از
طریق استصحاب جواز فعل منسوخ به واسطه ناسخ قابل
اثبات نیست.

«واجب تخییزی»

در کیفیت تعلق وجوب به نحو تغییر بیکی از دو یا بیشتر اقوالی مطرح شده، بجاست آن اقوال بطور خلاصه ذکر شود.

الف - وجوب هر يك از آنها وعدم جواز ترك هر يك مگر با انجام بدل مانند خصال كفارة شهر رمضان.

این نحوه بیان در برابر واجب تعیینی قرار دارد چون در آن مطلقاً ترك جائز نیست ولو مع البدل مانند صلوات یومیه که واجب الفعل می‌باشند اگرچه صلواتی غیر آنها انجام شود.

ب - وجوب در واجب تخییری یکی است ولی لابعینیه، که تفاوت این قول با قول اول در این است که واجب در آن هر يك از ابدال بگونه تخییر بوده در این قول واجب یکی است نه متعدد.

ج - وجوب بگونه معین در هر يك از آنها در صورتیکه یکی از آنها اتیان شود وجوب از دیگران ساقط است نظیر سقوط حمد و سورة مأوم بقراءة امام جماعت در نماز.

د - وجوب عبارت باشد از آن جامعی که قابل انطباق بر هر دو یا بیشتر می‌باشد. (این قول منسوب به آخوند است).

ه - وجوب یکی است ولی نزد ما معین نیست لکن عند امر معین است.

تحقیق مطلب:

اگر ملاکي که موجب بر امر به دو شي يا بيشتر شد، يکي باشد بگونه اي که با هر يك از آنها مي توان آن ملاک و مصلحت را تحصيل نمود و بانجام هر يك امر ساقط مي شود در اين فرض قول چهارم ناتمام است و اين تخيير عقلي خواهد بود و اما اگر امر به دو شي يا بيشتر به ملاکهاي متعدد باشد و هر يك از ابدالداراي ملاکي خاص باشند منتهي استيفاء ملاک در هر دو ممکن نباشد براي وجود تضاد در ميان آنها بگونه اي که ديگر يکي آنها انجام شود ملاک در ديگري فوت مي شود، بر اين اساس هر يك از آنها واجبخواهد بود در ظرف عدم ديگري و اين به مقتضاي پيروي وجوب از ملاک است که اين وجوب تخييري شرعي مغاير با وجوب تخييري عقلي است.

1 متاسفانه با مراجعه به بعض کتب اصولي بيانات و اقوالي مشاهده مي شود که کلاً و طراً ربطی به مباحث اصول و فقه ندارد و خلط با مباحث فلسفي شده از جمله بيان چهارم که منسوب به آخوند خراساني است که منشأ اين قول قاعده معروف فلسفي است الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و بر همین اساس تعلق امرشاعر به دويا بيشتر ابتدائاً نيست و تعلق امر آمر به امري است جامع که واقعاً در پي تحقيق در مي آييم که چقدر عالم اعتبار با حقيقت خلط شده.

و يا قول ديگر که الشئ مالم يتشخص لم يوجد حاكي از اين است که اراده تکوينيه متعلق به مردد

ابتدائاً نمی‌گردد که با قضاوت يك عقل سليم می‌توان صریحاً
فریاد زد این خلط مباحث تا یکی ادامه خواهد داشت و
اوقات عزیزان محقق را به بطالت خواهد گذرانید.

و مباحثی حتی در امکان وجود واجب تخییری مطرح گردیده در
حالی که اول دلیل علی وجود و امکانه وقوعه فی‌الشرع است.

2) اشکالی در واجب تخییری مطرح است بر این اساس که شرط
عمل به دیگری ترك آن دیگر است درحالی که در واجب تخییری
امکان جمع باشد ورود این اشکال محل کلام است و اگر قابل
جمع نباشند دیگر واجب تخییری نخواهند بود.

«واجب کفائی»

در تصویر واجب کفائی که سخی از وجوب مانند واجب تخییری
است وجودی بیان شد.

الف - تعلق وجوب در آن واحد و بر جمیع مکلفین بگونه
عام استغراقی و سقوط وجوب به قیام بعضی با انجام واجب.

ب - تعلق وجوب به یکی از مکلفان اما بصورت لابعینه که
در واجب تخییری ابهام در مکلف به می‌باشد و در واجب کفائی
ابهام در مکلف.

ج - تعلق وجوب به مجموع مکلفین من حیث المجموع است که با
قیام بعضی به فعل رفع تعلق از جمیع می‌گردد.

د - تعلق وجوب به هر يك مشروط به ترك دیگری است پس
بر هر مکلفی واجب نخواهد بود مگر با ترك آن دیگری.

تحقق در اقوال فو:

قول اول بظاهر تمام است و جای مناقشه ندارد.

اما قول دوم: اشکالاتی دارد که

اولاً: مخالف با ظاهر دلیل واجب کفائی است چون در ادله واجب کفائی آمده است غسل المیت واجب یا تکفین المیت واجب بقرینه حذف و عدم تقدیر من يجب علیه الغسل او الکفن المیت که ادله ظهور بوجوب جمیع مکلفین دارد نه فردی لابعینه.

ثانیاً: تعلق وجوب بر بعضی از مکلفان ترجیح بلامرجح است که این خود نزد عقلا (قبیح) است.

اما قول سوم: نیز اشکالاتی دارد؛

اولاً: تفاوتی بین واجب عینی و کفائی در جهت توجه خطاب به آحاد مکلفان نیست و اعتبار قید مجموع در ناحیه مکلف نیاز به دلیل دارد و در این مقام فاقد چنین دلیلی می‌باشیم.

ثانیاً: این قول ملازم است با اینکه هرگاه واجب را بعضی انجام دهند مکفی در امثال نباشد چون از مجموع من حیث المجموع مأمور به صادر نشده است که خود مناط حصول امثال و سقوط امر است مگر آنکه گفته شود سقوط امر از باب انتفاع موضوع امر است چون موضوع وجب غسل و تکفین میت بلا غسل یا بلا کفن است و چنانچه این تغسیل و تکفین بگونه صحیح انجام شود وجوب ساقط است اگرچه از مکلف شرعی صادر نشده باشد مانند صدور فعل از سوی کودک (بنابر صحت عبادات از غیر مکلف).

اما قول چهارم:

اولاً: ملازم است با عدم اتصاف فعل بوجوب هنگامی که در آن واحد همه مکلفان آنرا انجام دهند.

ثانیاً: اتیان بعض بانجام فعل واجب مانع است از اینکه وجوب بر دیگری ثابت باشد نه آنکه موجب سقوط از امر باشد.

تلخیص کلام:

خلاصه حق این است که وجوب در واجب کفائی تعلق بر همه مکلفان می‌یابد بر سبیل عام استغراقی مانند تعلق وجوب عینی بر همه مکلفان.

نکته:

قابل ذکر است که واجب کفائی با واجب عینی دارای مابه الاشتراك و ما به الامتیاز می‌باشند اما ما به الاشتراك در آنها عبارت است از تعلق وجوب در هر دو به یکایک مکلفات بگونه عام استغراقی و استحقال عقاب به همه در هر دو در صورت مخالفت امر و ثواب برای جمیع اگر همه در عرض واحد آنرا انجام دهند.

مابه الامتیاز: بین این دو سقوط وجوب از واجب کفائی به انجام بعضی از آن واجب به عکس واجب عینی چون سقوط تکلیف فرض بر هر فرد مکلف می‌باشد و دیگر آنکه غرض در واجب کفائی یکی است ولی مکلف متعدد در حالی که در واجب عینی هم غرض متعدد است و هم مکلف.

1 - بعضي تصور نموده اند که تشریع واجب موسع و بدون قید زمان مستلزم اجتماع نقیضین است زیرا جواز ترك در بعض از اجزاء زمان منافات با وجوب آن که عدم جواز ترك است دارد، بعبارت دیگر اگر ترك آن در بعض اجزاء زمان جائز باشد معنایش این است که آن فعل در آن زمان واجب نیست و اگر ترك آن رد بعض اجزاء زمان جائز نباشد لازمه اش این است که واجب مقید باشد به زمان خاص نه بدون قیدنسبت به زمان.

پاسخ به اشکال: این توهم صحیح نیست چون؛

اولاً: اول دلیل برای عدم استحاله آن وقوعش در شرع است.

ثانیاً: این منافات مذکور در اشکال صحیح است چنانچه بدون بدل در زمان دیگر باشد همانند واجب‌تخییری و در غیر این صورت ترك در بعض اجزاء زمان جائز نیست.

ب - واجب موسع (کلی):

اینگونه واجب مانند نماز که دارای افراد دفعیه (عرضیه) = (در مکانهای مختلف من حیث المكان) مانند نماز در خانه یا مسجد یا حسینیه و افراد تدریجیه (طولیه) = (در زمانهای گوناگون من حیث الزمان) مانند اول وقت وسط وقت و آخر آن می‌باشد.

اینک نکته اینجاست که تخییر بین افراد دفعیه و تدریجیه عقلی است یا شرعی؟

در پاسخ باید گفته تخیر مطرح شده عقلي است زیرا امر به جامع متعلق است و غرض واحد که قائم به آن جامع می‌باشد (مفهوم نماز).

و عبارت دیگر واجب نفس ماهیت مامورها است نه خصوصیت افراد آن تا تخیر بین افراد شرعی شود.

سؤال: دلیل واجب موقت آیا دلالتی بر وجوب در خارج وقت قضاء دارد یا خیر؟

توقیت واجب تارة بدلیل متصل است مانند آنکه شارع می‌گوید صل ما بین زوال الشمس و غروبها و مانند آنکه می‌گوید صم من طلوع الفجر الي غروب الشمس.

و اخري بدلیل منفصل است مانند آنکه شارع او کند به غسل نمودن و بعد بگوید اغتسل في يوم الجمعة.

در صورت اول امر به واجب موقت هیچگونه دلالتی بر وجوب آن در خارج وقت ندارد و اگر مکلف در خارج وقت بر وجوب قضاء شك نماید بتوسط اصل برائت حکم بعدم وجوب قضا می‌گردد. البته این حکم در صورتی است که ما قائل به مفهوم وصف نباشیم.

و اگر مفهوم وصف را قبول نمائیم قطعاً بعد از وقت قضا واجب نخواهد بود.

اما در صورت دوم چهار صورت متصور است که بجاست آنها را بشرح ذیل بیان داریم.

1 - ثبوت اطلاق برای دلیل واجب بدین معنا که آن فعل واجب است چه در وقت و چه در خارج وقت که در این صورت از باب تعدد مطلوب است.

و ثبوت اطلاق برای دلیل تقیید بدین معنا که وقت، در واجب موقت در تمام مراحل مصلحت دخیل است نه در خارج وقت پس از باب وحدت مطلوب خواهد بود.

در این فرض اگر واجب در زمان خاص خود انجام نگردد در خارج وقت قضا خواهد داشت چون دلیل تقیید حاکم بر دلیل واجب است.

2 - عدم ثبوت اطلاق چه برای دلیل واجب چه برای دلیل تغیر به اینکه هر دو دارای اجمال باشند که در این صورت باید رجوع به اصل فقهای شود (اصل برائت) و مقتضای این اصل هم عدم وجوب قضا در خارج وقت است.

3 - اطلاق دلیل واجب و اجمال دلیل تفسیر؛ که در این وجه مرجع اطلاق دلیل واجب است و به مقتضای آن حکم بوجوب قضاء در خارج وقت می شود.

4 - اطلاق دلیل تقیید (توقیت) و اجمال دلیل واجب؛ در این وجه حکم به عدم وجوب قضاء خواهد شد (در خارج وقت) به مقتضای اطلاق دلیل تقیید.

این صور متصوره مربوط به مقام ثبوت و فرضی است و اما در مقام اثبات و دلیل در خارج وقت حکم بعدم وجوب قضاء می شود، چون دلیل واجب مقید بدلیل تقید (توقیت) می شود حاکماً.

اشكال: شايد بتوان از طريق استصحاب حكم بوجوب قضاء در خارج وقت نمود چون ارکان سه گانه استصحاب تام است، يقين سابق مانند: وجوب شي، شك لاحق بمانند شك در وجوب شي در زمان لاحق، و وحدت موضوع.

پاسخ از اشكال: ولي با دقت مي‌توان يافت كه ركن سوم در اين فرض منتفي است كه عبارت از وجوب مقيد بوقت و قيد و وقت در موضوع لاحق ملغي شده است و لا اقل در وجود وحدت موضوع مي‌توان شك نمود كه اين خود مانع از جريان استصحاب است.

«النواهي»

«و فيه اجاث حيدة»

«مقدمه بحث نواحي»

مقدمات اين بحث بر چند مطلب مترتب است كه ذيلاً بيان مي‌گردد.

مطلب اول: نهي از حيث ماده (نهي ينهي) و از حيث صيغه در دلالت بر طلب مانند امر است، بنا بر اين هرچه كه در مبحث امر بيان شد مانند اعتبار علو و استعلاء يا عدم آندو و يا تفصيل بين اعتبار علو و عدم اعتبار استوارنيز در نهي جاري است.

و مسائلي چند مربوط به هيئت امر كه فقط طلب ايجاد طبيعت مامور بها را بيان مي‌دارد و مرة و تكرار و فورو تراخي در هيئت امر جاي ندارد كه به همين سبك در نواحي نيز مطلب جاري است.

مطلب دوم: در فر بین امر و نهی دو مطلب بیان شده:

الف - صیغه و هیئت امر دال بر مرة و یا تکرار مامور به نیست ولی به مجرد امتثال ولو به يك مامور به خارجاً امر امتثال شده در حالی که در نهی دوام و بقاء بر مامور به شرط است و آنهم بواسطه فر بین متعلق طلب در نهی با امر است و ترك طبیعت نهی عنها امکان ندارد مگر به ترك جمیع افراد عرضی و طولی.

ب - و یکی دیگر آنکه متعلق طلب در امر يك شي وجودی است درحالی که در نهی بحث از عدم و نبودن است.

مطلب سوم: متعلق طلب در نهی چیست؟ آیا کف نفس است که عبارت از زجر نفس از اراده نمودن فعلی و جلوگیری از میل بسوی آن و یا اینکه متعلق طلب در نهی مجرد ترك شي و ان لایفعل است؟...

ظاهراً همه محققان اصولی قائلند به اینکه متعلق طلب در نهی نفس ترك و ان لایفعل است و بر این اساس متعلق طلب در نهی امری است عدمی نه وجود (کف نفس)

1 - اشکال: اما اشکال اینکه ترك، خارج از قدرت مکلف است و تحت اختیار او واقع نمی شود در نتیجه تعلق طلب به آن ممکن نخواهد بود، چون ترك تحصیل حاصل است و تحصیل حاصل خود امری است محال.

پاسخ از اشکال: در پاسخ اظهار می داریم اشکال متشکل ناقص است زیرا اگر ترك شي مقدور نباشد فعلی نیز مقدور نخواهد بود. زیرا نسبت قدرت بفعل و ترك مساوی

است و اگر یکی قابلیت توانائی برای مادربرد داشت دیگری نیز چنین خواهد بود.

2 - اشکال: اما در خصوص عدم ازلی که خارج از قدرت و حیطه قدرت مکلف است و چنانچه تکلیف به آن تعلق یابد لازم است تعلق تکلیف به امری غیرمقدور.

پاسخ از اشکال: در حقیقت تکلیف به آن او عدمی تعلق می‌یابد از حیث ابقاء و استمرار آن و به این گونه عدم مقدور مکلف می‌شود و خواه ناخواه توان برای پذیرش تکلیف خواهد یافت.

مطلب چهارم:

در این قسمت بحثی مطرح است بر این اساس که:

آیا صیغه نهی دلالت بر حرمت جمیع افراد طبیعت منهی عنها دارد بگونه عام استغراقی، تا اینکه بعضیان مکلف در ضمن. فردی از افراد نهی ساقط نگردد؟ یا اینکه صیغه نهی دلالت بر حرمت همه افراد بنحو عام استغراقی ندارد بلکه فقط دلالت بر حرمت فرد اول که محصل طبیعت منهی عنها است دارد؟

تا اینکه در این صورت اگر فردی از افراد طبیعت منهی عنها را انجام دهد نهی ساقط گردد؟!!

تحقیق:

مدلول صیغه نهی نه فردی از افراد طبیعت منهی عنها است و نه جمیع افراد بلکه مطلوبیت ترك طبیعت منهی عنها

است و اما ترك جميع افراد طبيعت حكمي است ثانوي بتوسط عقل همانگونه كه مرحوم آخوند (ره) و مرحوم نائيني (ره) قائل شده اند.

زيرا عدم طبيعت تحقق نمي يابد مگر بعدم جميع افراد همان طبيعت پس امثال منهي عنه حاصل نمي شود الا با ترك جميع. و يا اينكه بگوئيم مؤيد ترك جميع افراد مقدمات حكمت است، زيرا لازمه اطلاق نهي عدم تحصل فعل منهي است و اين ممكن نخواهد بود مگر به پديدار نشدن همه افراد، چون اگر قصد ملوي ترك بعض افراد طبيعت منهي عنا مي بود هر آينه لازم بود كه مكلفات را از مقصود خود بياگاهاند، چون بدون اين آگاهي اختلال در غرض پديد مي آيد و با توجه به اين عدم اطلاع و آگاهي كاشف بعمل مي آيد كه متعلق نهي همه افراد طبيعت مي باشند، بر اين اساس اگر مكلف نهي را مخالفت كند و فردي را كه به آن عصيان حاصل مي شود انجام دهد حرمت از سائر افراد ساقط نمي شود.

«اجتماع امر و نهي»

در جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهي در شي واحد بايد اموري چند من باب مقدمه براي تنقيح مطلب تذكر داده شود.

امر اول: در جواز اجتماع و عدم جواز سخناني بيان شده ترتيب ذيل

الف - جواز مطلقاً ب - عدم جواز مطلقاً ج - جواز عقلاً و عدم جواز عرفاً

امر دوم: مراد از جواز و عدم جواز اجتماعی امر و نهی جواز به معنای اباحه اخص (یکی از پنج حکم معروف) نیست بلکه مراد از آن به معنای اعم و امکان است.

امر سوم: تعیین مقصود از شی واحد: مراد واحدی است که دارای دو عنوان باشد چه اینکه واحد کلی باشد مانند صورت نماز که هم اطلاّ نمازی بر او می شود هم عنوان غصبی، اما اینکه کلی است چون شامل فرد فرد صورت نمازی می گیرد.

و چه اینکه مصداً خارجی باشد مانند نماز زید در مکان شخصی غصبی (چون بر کثیرین صدق می نماید)

و اما اگر واحدی دو عنوانین نباشد در این صورت از مورد نزاع مسئله خارج است. (حکم به عدم جواز می گردد) و یا اینکه مفهوماً واحد و مصداقاً دو باشد اینهم از مورد مسئله خارج است. (حکم به جواز می شود)

مانند سجده برای خدا و برای صنم.

پس مراد از واحدی که در مسئله اجتماع امر و نهی قرار می گیرد واحدی است که دو عنوانین باشد که یکی امر و دیگری نهی تعلق یابد.

امر چهارم: فر بین این مسئله و مسئله نهی در عبادات چیست؟

در مسئله اجتماع امر و نهی بحث در این است که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنوی و متعلق امر و نهی می شود تا اینکه خارج از واحدی که اجتماع حکمین متضادین در ممتنع است شود یا خیر؟

که اگر از آن واحد خارج نگردد و یعنی تعدد عنوان موجب تعدد متعلق امر و نهی نشود و در مسئله نهی در عبادات داخل می‌گردد.

امر پنجم: این مسئله فقط اختصاص به ایجاب و تحریم منشاء از لفظ ندارد بلکه اگر ایجاب و تحریم از غیر لفظ نیز بدست آید باز مسئله ما و مورد اجتماع فرض می‌گردد.

و اما اگر گفته شود چرا عالمان اصولی این مسئله را بعنوان امر و نهی مطرح نموده‌اند پاسخ می‌دهیم که این نحوه عنوان نه بدین معنا که مسئله اجتماع امر و نهی مشروط به وجود لفظ وجوب یا حرمت است بلکه از باب غلبه امر و نهی از طریق لفظ است.

امر ششم: حال آیا این مسئله اصولی است یا از مبادی احکام است یا از مبادی تصدیقیه علم اصول و یا از مسائل کلامی یا فقهی؟ که وجوه و اقوالی بشرح ذیل بیان می‌گردد.

الف - قول یکم :

اینکه بحث اجتماع امر و نهی يك مسئله اصولي است كه مسئله اصولي عبارت است از آنكه نتیجه بحثبر اساس كبري قیاس اصولي بدست آید و صغري قیاس به آن منضم و حكم فرعي شرعي نتیجه این قیاس باشد كه در مانحن فیه بنابر جواز اجتماع گفته میشود امر و نهی در مثال نماز در مكان عصبي جمع شد و بر اساس جواز جریان اجتماع امر و نهی درستی و احد پس نماز در مكان عصبي صحیح و جائز خواهد بود.

ب - قول دوم :

اینکه این مسئله از مبادي احكام است زیرا ضابطه و معیار مبادي احكام در مسئله اجتماع امر و نهی موجود است چون مبادي احكام عبارت است از لوازم و حالاتي كه بر احكام شرعيه مترتب میگردد مانند بحث از ملازمه بین وجوب مقدمه آن و وجوب شي و حرمت ضد آن، و اینکه احكام شرعي متضادند تا قابل جمع در موضوع واحد نباشند مانند اجتماع وجوب و حرمت در نماز در مكان عصبي و نیز بحث از آنكه بعد از ثبوت تضاد و تنافي بین احكام آیا وجوب و حرمت در شي واحد ذو عنواين جمع میشود یا خیر؟ پس این بحث را میتوان داخل در مبادي احكام شرعي دانست چون ضابطه آن در اینجا جاری است كه این قول منسوب به عضدي و شيخ بهائي (ره) است.

ج - قول سوم : آنکه این مسئله از مسائل فرعي است چون مسئله فرعي عبارت است از بحث در حكم شرعي افعال مكلف

پس بحث اجتماع امر و نهی بازگشتش به این که نماز مکلف در مکان غصبی صحیح است یا خیر؟ اعاده لازم دارد یا خیر؟

د - قول چهارم: این مسئله از مسائل کلامی است چون بحث در این مسئله بازگشت به احوال مبدء دارد و آنچه که صحیح است یا ممتنع، و اختلاف و نزاع بین اصولیین در فعل خدا است که آیا جائز است دو حکم برای شی واحدی که ذو عنوانین باشد استقرار یابد یا خیر؟

ه □ - قول پنجم: این مسئله از مبادی تصدیقیه علم اصول است که این مبادی عبارتند از آن چیزی که مسائل علم اصول بر آن مبتنی است مانند تزاحم و تعارض که یک مسئله اصولی است و مبتنی بر مسئله اجتماع می باشد چون در آنجا بحث از کفایت تعدد عنوان بر تعلق امر و نهی به شی و عدم کفایت آن در تعلق می شود که بنابر قول به کفایت مسئله اجتماع از صغریات باب تزاحم خواهد بود زیرا تعارض بین امر و نهی بعد از تعدد متعلق آنها وجود نخواهد داشت و اما اگر بگوییم که تعدد عنوان مکفی در توجه امر و نهی نیست دیگر از صغریات باب تعارض خواهد بود چون متعلق امر و نهی یکی می گردد.

تحقیق مسئله:

اما با دقت نظر می توان گفت این مسئله يك مسئله اصولی است زیرا ملاك يك مسئله اصولی در او جاری است البته جهات دیگر مانند فرعی بودن یا از مبادی احکام یا مبادی تصدیقیه بودن نیز در آن ملحوظ است ولی این موجب احتساب این مسئله از جمله مسائل آن ابواب نخواهد شد.

«دلائل قائلین مجواز اجتماع امر و نهی»

گفته شد مورد بحث در جایی است که شی واحد ذوعنوانین موجود باشد و قائلین به جواز اجتماع دلائلی ذیلاً اقامه می‌کنند که با بررسی آنها مسئله تبیین می‌گردد.

دلیل اول:

اول دلیل بر جواز چیزی با حکم به امکان چیزی وقوع آن می‌باشد زیرا اگر امکان نداشت واقع نمی‌شد پس از کوچه به شریعت حقه در مواردی امر و نهی در شماری واقع شده و از این کشف می‌کنیم که اجتماع امر و نهی در شی واحد ذو عنوانین ممکن است برای نمونه تعدادی از اینگونه اجتماعات را بیان می‌داریم؟

الف - موارد اجتماع وجوب با کراهت: مانند نماز واجب در طویله اشتران و یا در حمام و یا مانند روزه واجب در سفر که روزه بدل از باشد.

ب - موارد اجتماع مستحب با کراهت: مانند روزه مستحبی در سفر در روزه مستحب در روز عاشورا.

ج - موارد اجتماع وجوب با اباحه: مانند اقامه نماز در منزل.

د - موارد اجتماع وجوب با استحباب: مانند اقامه نماز در مسجد یا نماز جماعت.

ه - موارد استحباب با اباحه: مانند اقامه نماز مستحبی در منزل

و - موارد اجتماع استحباب یا مثل خود: مانند نماز نافله در مسجد چون اجتماع مثلین مانند اجتماع ضدین است.

با توجه به موارد مذکور وقوع اجتماع حکمین در شرع ثابت است درحالی که تعدد جهت و عنوان درشی واحد می باشد.

پاسخ به موارد اجتماع:

اولاً: این مثالها بعد از قیام برهان عقلی قطعی بر امتناع اجتماع امر و نهی در شی واحد باید بازنگری شده و توجیه معقولی در خصوص ایشان بیان داشته شود، چون ظهور احکام در چیزی با برهان قطعی قابل معاوضه نیست چون از قبیل نص و ظاهر است که در موارد وجود نص باید با تأویل ظاهر از ظهور آن رفعید نمود بطور مثال بگوئیم مراد از نواحی در این امثله نهی تنزیهی است نه مولوی که شامل کراهت و حرمت است.

ثانیاً: اجتماع امر و نهی در موارد یاد شده در شی واحد با عنوان واحد واقع شده و از مورد بحث ما خارج است زیرا صلاة مامور به در مثالهای یاد شده و یا صوم مامور به هر دو در مواردی با همان عنوان نهی عنهامی باشند باخصوص آنکه در بعضی موارد مندوحه نیز وجود ندارد مانند عبادات مکروهه که دارای بدیل نمی باشند (صوم یوم عاشورا) زیرا در اینجا امر استحبابی متوجه مکلف است یقیناً (چون صوم هر روز مستحب است عموماً) نه بعنوان اینکه بدل از غیرات با این حساب اجتماع امر و نهی در

شي واحد در عنوان واحد لازم مي آيد كه مورد بحث خارج است.

البته ممكن است پاسخ داده شود كه متعلق امر در صلاة ، صلاة جامع الشرائط است كه بدون خصوصيت است و اما استحباب و كراهت بواسطه خصوصيتهاي خارجي تعيين شده اند پس اجتماع بعنوان واحدنيست.

ثالثاً: نواهي در مثالهاي ياد شده حكم شرعي نيست بلكه اشاره است به اينكه انجام نماز در موارد مذكورمانند مواضع تهمت و... اقل ثواباً مي باشد.

احكام اگرچه با سرها متضادند ولي احكامي كه داراي استقلال باشند برخلاف مثالهاي مجوزين كه في نفسه مستقل نيستند يعني داراي معني خاص خود نمي باشند و لذا امر و نهي يا حكمين به معني خاص خود اجتماع ننموده اند.

دليل دوم:

دليل دوم آنستكه اگر آمر فرمان دهد به كسي در خصوص خياطت لباسي واحد و هم او را نهي نمايد از كون در مكان يا محلي خاص مطلقاً، چنانچه مامور در آن مكان مذكور لباس آمر را بدوزد اهل عرف بما هم عقلاء چنين كسي را هم مطيع و هم عاصي مي دانند. و اين حكم عقلا نمايانگر آن است كه اجتماع امر و نهي جائز است والا عاصي به تنهائي بر او اطلا مي شد يا مطيع بتنهائي.

اما همانگونه كه از متن اين بيان پيدا است نقاط ضعفي در آن مشاهده مي شود:

اولاً: مثال یاد شده از مورد بحث خارج است زیرا موضوع بحث فعلی پیرامون شی واحد در عنوانین می باشد که یکی امر و به دیگری نهی تعلق یافته یا تعبیر دیگر دارای جمع واحدی باشد در حالی که در مثال فوق مامور به از مقوله ان یفعل و منهی عنه از مقوله این می باشد پس در اینجا دو موضوع با دو حکم مفروض است نه شی واحد ذوعنوانی.

ثانیاً: در مقال مذکور صد همزمان اطاعت و عصیان را انکار می کنیم چون یا اطاعت است از باب ترجیح جانب امر و یا عصیان است بنابر ترجیح جانب نهی، زیرا این نظریه مقتضای تضاد بین امر و نهی می باشد و عدم کفایت تعدد جهت و عنوان در رفع تضاد مبرهن می باشد.

بلی در توصیلات این مثال قابل صد است ولی در این صورت معنای اطاعت حصول غرض داعی بامر است زیرا به تحقیق مامور به در خارج امر ساقط می گردد نه اتیان مامور به بداعی امر.

حاصل آنکه مقصود در امر عبادی حاصل نمی شود الا صدور آن از مکلف بصورت غیر حرام تا آنکه عبادیت بودن صلاحیت داشته باشد، بر این اساس اطاعت و معصیت در امور عبادی نمی تواند معاً صادق باشد.

«دلائل قائلین به جواز اجتماع تفصیلاً»

مرحوم محقق اردبیلی و سیدعلی صاحب ریاض و سید طباطبائی (ره) قائلند که اجتماع امر و نهی در شی واحد در عنوانی جائز است و اما عرفاً ممتنع می باشد.

این قول بر حسب مقتضای جمع بین ادله قائلین به جواز اجتماع مطلقاً و قائلین به عدم جواز مطلقاً و بین آنچه را که عرف از تهافت میان امر و نهی می‌یابد تأسیس گردیده، زیرا نماز در مکان غصبی را عرف شی‌واحد می‌پندارد و تعدد عنوان را موجب تعدد معنوی نمی‌داند، برخلاف عقل که حاکم به تعدد مضمون می‌باشد بر این اساس عرف حکم به عدم جواز اجتماع امر و نهی می‌نماید و عقل به جواز آن و مقتضای جمع تفصیل در مسئله می‌باشد.

و اما حاکم در مسئله مورد بحث عقل است زیرا جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهی از احکام عقلی است چون اگر تعدد عنوان را موجب تعدد معنوی بخواهیم بدانیم این بر عهده عقل است و دیگر معنا ندارد و عرف را در این حکم دخیل بدانیم و نقش عرف تعیین مفاهیم و مدالیل الفاظ است در حالی که این مسئله از این قبیل نیست.

(در اینجا مجاست نکاتی را متذکر شویم که در رابطه با مسئله صلاة در امر عصی است یا خروج از دار غصبی)

1 - تردید نیست در اینکه اگر کون مکلف در دار غصبی بر سبیل اضطرار باشد باید از آن خارج شود و چون سود اختیار نداشته در ورود به آن مکان حرمت ورود به آن محل ساقط است به دو دلیل.

الف - حکم عقل بر عدم عقاب بواسطه اضطرار.

ب - حدیث رفع که مسقط تکلیف از مضطر می‌باشد.

2 - اگر بودن مکلف در مکان غصبی به سوء اختیار باشد آیا خروج از دار غصبی دارای امر مولوی است یا نه؟ و بر فرض تھی آیا او عاصی شمرده می‌شود که در نتیجه مورد عقاب واقع شود یا خیر؟

در این مسئله اصولیین دارای اقوالی چند می‌باشند:

الف - گفته شده هم نهی و هم عقاب و دارای امور خروج هم نیست ولکن عقل حکم می‌نماید که فوراً خارج شود چون اخف المحظورین خروج از دار غصبی است.

ب - دارای امر بخروج می‌باشد و نهی هم ندارد ولی حکم معصیت بر مکلف می‌شود.

ج - دارای امر بخروج می‌باشد ولی معصیت بر مکلف نمی‌باشد.

د - دارای امر بخروج می‌باشد اما با حصول معصیت بواسطه نهی سابق.

تحقیق کلام:

حق این است که خروج نیز دارای نهی می‌باشد ولی بهمان نهی سابق و بواسطه حدوث اضطرار آن نهی ساقط خواهد شد و فعلاً امر بخروج دارد و اما چرا مکلف عاصی است چون با سوء اختیار خود وارد دار غصبی گشته است.

اما اینکه خروج هم نهی دارد و هم امر قوی است که اشکالی واضح بر او می‌باشد:

اولاً: استحالیه اجتماع امر و نهی در شی واحد ذو عنوانین (که قبلاً به اثبات رسید).

ثانیاً: بر فرض اینکه بپذیریم در شيء واحد ذوعنوانین اجتماع امر و نهی جائز باشد در مفروض مسئله اینگونه نیست بلکه خروج شی واحد ذوعنوان واحد می‌باشد بدلیل اینکه جهت در این مسئله تعلیلی است.

ثالثاً: بعد از اینکه ما از هر دو دلیل چشم پوشی نمائیم در عین حال اجتماع امر و نهی در مفروض مسئله جائز نیست چون از اجتماع مشروط بوجود مندرجه است مانند نماز در مکان غصبی با امکان اعاده و یا انجام نماز در خارج از آن مکان غصبی اما بدون مندوحه هرگز نمی‌توان قائل به اجتماع شویم چون تخلص از حرام منحصر است به خروج از مکان غصبی پس وجوب خروج و حرمت خروج خود تکلیف به محال و بمالیطا می‌باشد که فی نفسه عقلاً قبیح است، پس باید یکی از امر و یا نهی را ساقط بدانیم.

«ترجیح جانب امر یا نهی در بحث اجتماع»

بعضی از عالمان اصولی برای ترجیح جانب نهی بر جانب امر به وجهی تمسک نموده اند بشرح ذیل:

1 - قانون الویت منع مفسده بر جلب منفعت:

در توضیح این وجه باید گفته نهی از غصب نمایانگر این است که در ارتکاب آن مفسده می‌باشد و امر به صلاة خود نمایانگر منفعتی در اوست و با توجه به این قانون و قاعده باید جانب نهی را بر جانب امر ترجیح دارد که نتیجه آن خواهد شد که: ترك صلاة در مکان غصبی برای دفع مفسده غصب اولی است ولی این استفاده از این قاعده قابل نقد و بررسی می‌باشد، زیرا:

اولاً: بر فرض که قانون اولویت قابل پذیرش باشد کلیت آنرا موضع تردید قرار می‌دهیم چون در جایی که واجب دارای بدن نباشد مشمول قاعده فو نمی‌شود چون در این صورت که ران بین دو مفسده است یکی مفسده تصرف در غضب و دیگری مفسده ترك نماز پس باید در این صورت قاعده اهم و مهم را به مورد اجرا گذاشت نه قانون اولویت را و از آنجایی که مفسده ترك نماز اهم از تصرف در غضب است بواسطه روایاتی که سیاقشان بیان می‌دارد:

«لاتترك الصلاة بحال» پس باید جانب امر را بر جانب نهي مقدم داشت.

ثانياً: بعد از پذیرش قاعده کبرویاً، مفروض مسئله ما از صغریات این کبری نیست زیرا مورد قاعده در ظرف تخییر است، بشرط اینکه بر رجحی بین دوشی وجود نداشته باشد مانند موردی که مردود بین وجوب و حرمت شی باشد مانند: نماز جمعه در روز جمعه که چنانچه فرض شود حکم صلاة جمعه دائر بین وجوب و حرمت است در این مورد اگر بر ترجیح وجوب بر حرمت یا بالعکس مرجحی نباشد مرجع تخییر است ما در ما نحن فیه اگر ترجیح امکان نداشته باشد مرجع اصالت البرائه می‌باشد نه تخییر همانگونه که در عموم و خصوص من وجه در ماء اجتماع عالمان اصولی بیان داشته‌اند.

ثالثاً: پس از تسلیم به مطالب فو قاعده مذکور در موردی جاری است که قطع به اولویت دفع مفسده از جلب منفعت حاصل شود چون الظن لا یغنی من الحق شیئاً و در این مسئله مانع داریم چون نهایت توان قاعده افاده ظن است، و

بر فرض که ظن به پیوست هم کافی دانسته شود باز جای سخن باز است چون اینگونه ظنون به مواردی اختصاص دارد که مجرای اصالت البرائه یا اشتغال نباشد مانند دوران بین‌محظورین که مجرای دو اصل فو نیست چون مکلف عالم به الزام (یعنی یا واجب یا حرام) می‌باشد که در این صورت مانع از شمول ادله برائت است، اما در محل فرض ما اصالت البرائه می‌تواند جاری شود و می‌توان صحت عمل مأمور به از سوی مادر را بوسیله این اصل احراز نمائیم ولی اگر گفته شود تکلیف محرز می‌باشد پس چگونه می‌توان به اصالت البرائه تمسک چیست؟ پاسخ آن است که در اینجا تکلیف منجز نیست و با عدم فعلیت نهی و عدم تنجز آن حکم به صحت صلاة می‌کنیم.

2 - استقرار موارد ترجیح جانب نهی:

در توضیح این دلیل حسب بررسی که در موارد اجتماع امر و نهی یا تعبیر دیگر اجتماع وجوب و حرمت شود نتیجه آنست که شارع در موارد اجتماع جانب نهی را رعایت کرده و بر جانب امر ترجیح می‌دهد، اینگونه ترجیح جانب نهی کاشف از تقدم جانب نهی بر امر است در هر موردی که اجتماع بین آنها محقق شود. بجاست به بعضی از مواردی که اجتماع امر و نهی صورت پذیرفته و جانب نهی یا حرمت ترجیح داده شد بپردازیم.

الف - حرمت صلاة مرأة در ایام استظهار، در این ایام
 شارع فرمان به ترك صلاة داده، که این حکم نمایانگر ترجیح جانب نهی بر امر می‌باشد.

ب - حرمت صلاة همراه مبتدئه در اولین سه روز رؤیت دم که باز می‌توان فهمید شارع مقدس جانب نهي را مقدم داشته .

ج - حکم عدم جواز توضی از انائین مشتهبین که خود نشانه تقدم جانب نهي و حرمت از سوي شارع است.

اتشکالات بر این استقراء عبارتست از:

اولاً: مادامي که از استقراء قطع بر وجه تقديم حاصل نشود (لافر بين القطع بالنهي او الامر) نمی‌توان دلالت بر امري اخذ نمائیم چون في حد نفسه استقراء حجیت تعبدی هم ندارد، پس اعتبار استقراء منوط به افاده علم است که خود غیر حاصل است و نهایت افاده این استقراء ظن بلاحجیه می‌باشد.

ثانیاً: بر فرض پذیری اعتبار استقراء ظنی؛ اما این ظن به دو یا سه مورد خاص حاصل نمی‌شود بلکه باید موارد بسیاری را باید بررسی نمود تا ظن مورد نظر حاصل شود.

ثالثاً: بر فرض تسلیم به ماسبق مواردیاد شده از امثله ترجیح جانب حرمت بر وجوب یا نهي بر امر نبوده واجبی از او محسوب می‌شود، بدین بیان که:

در مثال او حرمت صلاة برای مرأة مستظهرة بدلیل اصل موضوعی است (استصحاب) و ارکان این اصل نیز تمام است. و در مثال دوم، حرمت صلاة مرأة مبتدئه بواسطه دلالت قاعده امکان می‌باشد که این قاعده خودتعبداً اثبات حائض بودن مرأة را می‌نماید.

و در مثال سوم، عدم جواز توضی از انائین مشتبهین بواسطه تعائل علم اجمالی به تفصیلی است، علاوه بر اینکه شرط در وضو طهارت ماء متوضی است. اما در قسمت ثبوتی بحث انائین مشتبهین آن که: حکم وضو با آب مذکور دائر مدار وجوب و حرمت نیست چون وضو با آب متنجس مانند غصب حرمت ذاتی ندارد تا جمع بین حرمت و وجوب صورت پذیرد بلکه حرمتش تشریعی است چنانچه فرد از هردو ظرف وضو سازد تشریع نیست زیرا احتیاط ضد تشریع است در این صورت احتیاط با حرمت ذاتی جمع نمی شود تا گفته شود جانب حرمت بر وجوب مقدم است، بلی شبهه ای نیست در حرمت وضو تشریعاً. پس مسال مذکور ربطی به ما نحن فیه ندارد چون حرمت یا از باب تعبد است یا از باب مقدمه برای امری تعبدی، و به همین جهت است که در بعضی اخبار امر به اباحه هردو ظرف شده است. مثل خبر عمار (وسائل جلد 1 باب 8 حدیث 2)

3 - چیرگی دلالت نهی بر منهی عنه از امر بر مامور به:

برای این مطلب دلائلی چند بیان شده که دلالت نهی مانند تغصب دارای اطلا شمولی است و گویای مبغوضیت همه افراد طبیعت نهی عنها می باشد و اما دلالت امر مانند صل بنحو اطلا بدلی می باشد که در بسنده نمودن بر هر فردی از افراد طبیعت مامور به در مقام امتثال آن بمقدمات حکمت متوسل می شویم پس بدین جهت نهی در مسئله اجتماع امر و نهی بر جانب امر مقدم خواهد بود، بنابراین در ماسخن فیه اگر نماز بجا آورده شود حکم به بطلان آن می شود.

اما این بیان نیز مانند دو دلیل ارائه شده قبلی مورد نقد می‌باشد.

زیرا اطلاع در متعلق نهی (غصب) از حیث زمان به مقدمات حکمت است و چنانچه به زمان خاصی تعلق داشت شارع موظف خواهد بود که بیانی برای آن داشته باشد و با عدم بیان شارع مکلف اطلاع را جاری می‌دارد، پس چون اطلاع هر یک از متعلق امر (صلاة) و متعلق نهی (غصب) به مقدمات حکمت می‌باشد فرقی بین آنها نیست و تنها فر بین امر و نهی در این است که عموم در صیغه نهی شمولی است و در امر بدلی که موجب اقوی بودن نهی از امر نمی‌شود، پس وجهی برای تقدیم جانب نهی بر امر نخواهیم داشت.

نتیجه: در موارد اجتماع امر و نهی چنانچه قبلاً اشاره شد اگر تعدد عنوان را موجب تعدد معنوی بدانیم وقائل به جواز اجتماع شویم، نماز در مکان غصبی صحیح خواهد بود ضیقاً یا توسعاً.

و اگر تعدد عنوان را موجب تعدد معنوی ندانیم حکم به بطلان نماز می‌نمائیم ضیقاً یا توسعاً و نیز اگر جانب امر را بر جانب نهی مقدم داشتیم نماز صحیح را بالعکس نماز فاسد خواهد بود.

«دلالت نهی بر فساد یا عدم فساد»

در این رابطه مجاست بگونه گذرا و اشاره وار اموری را بیان داریم:

امر اول: فر بین این مسئله و مسئله اجتماع امر و نهی در این است که در ما سخن فیه بحث می‌شود که نهی از چیزی دلالت بر فساد آن دارد یا خیر و اما در بحث اجتماع از تعدد عنوان که موجب تعدد معفون می‌شود، تا محذور اجتماع امر و نهی در شی واحد بر طرف گردد یا اینکه موجب تعدد معنون نمی‌گردد و بالنتیجه محذور فو باقی می‌ماند.

امر دوم:

این مسئله آیا از مسائل عقلی است یا لفظی؟

بعضی معتقدند عقلی است چون نزاع در این مسئله بر سر حکم عقل است بوجود ملازمه بین حرمت و فساد و بالعکس حال می‌خواهد دلیل حرمت صیغه نهی یا اجماع یا سیره و یا غیره اینها باشد.

ولی عده‌ای دیگر از محققان ابراز عقیده نموده‌اند که این مسئله لفظی است چون کسانی که قائل به عدم ملازمه بین حرمت و فساد می‌باشند قائل بدلالت نهی بر فساد حتی در معاملات می‌باشند و این خودگویی این مطلب است که نزاع بر سر دلالت لفظ است نه در حکم عدل بوجود ملازمه، زیرا اگر بحث در ملازمه عقلی بین حرمت و فساد بود معنا نداشت که به اقتضای نهی فساد را قائل شوند.

امر سوم: لفظ نهی دارای اقسامی بمانند: تحریمی، تنزیهی، کراهی و... و متبادر از نهی اگرچه خصوص تحریمی را شامل می‌شود عرفاً ولی در این مسئله مراد اعم است بقرینه عموم ملاک که عبارت است از منافات مورجوحیت باقی عبادت زیرا عبادت اقتضای محبوبیت دارد و کراهت وارده توسط نهی

تنزیهی یا ارشادی خلاف آن را به ما می‌رساند و پر واضح است که محبوبیت با مبعوضیت منافی است بر این اساس عبادت صحیح با کراهت جمع نمی‌شود پس وجهی برای تخصیص عنوان مسئله به نهی تحریمی در بین نمی‌نماید.

امر چهارم: محل نزاع در این مسئله آنجایی است که منهی عنه حال چه عبادت باشد و چه معامله قابل اتصاف به صحت و فساد باشد مانند؛ صلاة و بیع و اما اگر منهی عنه این خصیصه را دارا نباشد مانند غصب و اتلاف مال غیر که خود جهین نمی‌باشد و اثر آنها فقط ضمان است که داخل در محل نزاع نیست.

امر پنجم: صحت و فساد از امور اضافی است نه حقیقی که بحسب واقع دارای حد و مرز معین فی نفسه باشد تا از آن حد تجاوز ننماید، پس صحت و فساد از اموری است که بلحاظ آثار و انظار عالمان و محققان مختلف شود مانند مامور به امر ظاهری در مثال نماز با وضوی استصحابی که در این مورد مامور به صحیح خواهد بود البته بحسب اثری که عبارت است از موافقت با امر و همچنین فاسد می‌باشد بحسب اثر دیگر که آن سقوط اعاده در وقت یا قضاء در بعد از وقت است.

امر ششم: چنانچه معلوم شود که نهی از شی مقتضی فساد اوست یاد مقتضی فساد نیست دیگر جای بحث باقی نمی‌ماند و اما اگر معلوم شود و دچار شك شویم که آیا نهی مقتضی فساد می‌باشد یا خیر آیا اصلی که بتوان یکی از دو ظرف را ثابت کنیم در میان می‌باشد یا خیر؟

پاسخ آنست که اصلي که بتواند يکي از دو طرف را ثابت کند در میان نيست چون نهي در حين پيدایش ياددالت بر فساد داشته يا نداشته و چون براي ما فساد و عدم فساد منهي ثابت نيست و نيز حالت سابقه آن مشخص نيست لذا استصحاب بطور کلي و عموماً نمي‌تواند جريان يابد، زيرا رکن اول اين اصل (تعيين سابق) به منصف ظهور گام ننهاده.

و اما اصالت عدم وضع لفظ نهي براي دلالت بر فساد و اصالت عدم وضع لفظ نهي براي اينکه ملازم بافساد نباشد فائده اي نخواهد داشت، چون تعارض الاصلين پيش مي‌يآيد.

بله؛ در مسائل فرعي غير عبادي مانند بيع در صورتي که اطلا يا عموم در بين نباشد که اقتضاء فساد نمايد، در ان موارد اصالت عدم ترتيب اثر جريان دارد (چون داراي حالت سابقه است) پس اگر معامله مورد نهي واقع شود مانند بيع ربوي نقل و انتقال که اثر بيع صحيح باشد منع مي‌شود:

اما در مورد بحث ما اصل توانائي جريان ندارد ولکن در خصوص مسائل فرعي عبادي مانند نماز نهي اصل بواسطه دليل قاعده اشتغال فساد است چون شکل در فراغ ذمه بعد از اشتغال ذمه به تکليف مي‌باشد که موجب لزوم تحصيل علم به فراغ ذمه حتي است در صورتي که عبادت نهي را انجام دهيم لازم است فراغ حتمي را حاصل نمائيم.

امر هفتم:

الف - متعلق نهی یا نفس عبادت است مانند: لاتصل فی ایام
الحيض او لاتطف فی ایام الحيض

ب - متعلق نهی یا جزء عبادت است مانند: لاتقرء العزائم
فی الصلاة

ج - متعلق نهی یا شرط خارج از است مانند: لاتغسل بدنك
او ثوبك بالماء الغصبي

و یا متعلق نهی وصف ملازم عبادت است: «مانند: لاتخفي
صلاتك فی العشاء»

و یا متعلق نهی وصف ملازم عبادت نیست: «مانند: لاتغضب
[و هذا قد يكون ممنوح بالصلاة و قد لا يكون]

نتیجه اینکه:

بدون شك قسم اول كه متعلق نهی ذات عبادت است و
قسم دوم كه جزء عبادت در محل نزاع (نزاع با اكثر اهل
سنت و تعدادي از علماء شیعه) داخل است، و بنظر بیشتر
محققان شیعی در هر دو قسم نهی موجب فساد است چون تفاوتی
بین نهی در نفس یا در جز وجود ندارد و تنها فر آنست كه
نهی در اولی رأساً موجب بطلان است و در دومی در صورت عدم
تدارك در وقت مخصوصه موجب بطلان خواهد شد مانند قرائت
سوه عزیمة به همراه يك سورة غیر عزیمة كه موجب بطلان صلاة
نمی گردد و بطلان صلاة در چنین حالی بواسطه عدم وجود جزء
است موجود جزء نهی.

گاما در قسم سوم که متعلق نهي شرط عبادت است مانند وضو با آب غصي با اقدام به شرط منهي بطلان شروط در پي خواهد آمد هراً، البته اين حكم در صورتي است شرط امري عبادي باشد و چنانچه توصلي باشد مانند از اله نجاست از ثوب با آب غصي اين موجب بطلان مشروط نخواهد شد.

و اما در قسم چهارم که متعلق نهي وصفي است ملازم موصوف که از حيث وجود با او متحد است مانند نهي از جهر در قرائت صلاة اخفاتي اين قسم حکما با قسم دوم مشترك است، چون ممکن نیست قرائت منهي عنه مامور به نیز باشد چون ملازمت خواهد داشت با اجتماع دو حکم متضاد در شي واحد.

و اما در قسم پنجم که متعلق نهي وصفي است که ملازم حتمي نیست با موصوف در اين صورت نهي در وصف سرايت به موصوف نمي کند مگر آنکه در مبحث اجتماع امر و نهي قائل به امتناع شويم و اما با قول به جواز، موصوف صحيح خواهد بود و عبادت باکمال صحيح ارائه مي گردد.

اقسام پنج گانه فو در مبحث معاملات:

تارة: متعلق منهي عنه ذات معامله است مانند: نکاح با محارم و بيع ربوبي.

تارة: متعلق منهي عنه جزء معامله است مانند: ازدواج مرد با صغیره بدون اذن ولي او.

تارة: متعلق منهي عنه شرط معامله است مانند: نکاح بشرط اینکه طلا بید زوجه باشد.

تارة: متعلق منهي عنه وصف ملازم معامله است مانند:
نكاح شغار.

تارة: متعلق همگي عنه وصف مفار معامله است مانند: بيع
حيوان نجاستخوار ذاتاً محلة.

البته نهي در معاملات اصولاً اقتضاي فساد ندارد زیرا از
حيث لغت و عرف ملازمه اي بين حرمت و فساد معامله در میان
نیست و در این جهت در هیچ يك از پنج قسم فو فرقي
وجود ندارد.

حال حرمت نفس سبب باشد یا تعلق به سبب داشته باشد چه
سبب تمليك که ايجاب و قبول است اگرچه حرمت غيري دارد ولي
آنچه حرمت دارد تمليك مصحف بتوسط كافر با بيع مسلمان
است.

و اما اگر فساد در معاملاتي با نهي شارع راه می یابد
بواسطه تعبد ایجاد می شود مانند تحریم اكل ثمن ومثلن در
بيع ربوي که اگر این زیاده بواسطه هبه یا عامل شرعي
دیگر می بود این تحریم نیز در کار نبود.

المفاهيم

(المفهوم و المنطو)

مقدمات بحث مفاهيم:

پیش از ورود درموضوع بحث تذکر چند نکته بجاست:

اول: عنوان بحث مانند روش عالمان اصول نقد منطو و مفهوم می‌باشد نه مانند مرحوم آخوند که عنوان بحث را مفاهیم قرار داده.

دوم: تعریف منطو و مفهوم؛ در این زمینه عالمان اصول عبارات گوناگون و مختلفی بیان داشته‌اند، حاجی می‌گوید: آنچه را که لفظ در محل نطق بر آن دلالت دارد منطو و آنچه را که در غیر محل نطق دلالت داشته باشد مفهوم می‌نامند.

عضدی می‌گوید: حکمی که برای مذکور باشد و حالی از احوال او بحساب آید منطو و آن حکمی که نه از برای مذکور باشد ولی حالی از احوال آن محسوب گردد مفهوم نامیده‌اند.

مرحوم آخوند در تعریف مفهوم گفته است: حکم غیرمذکور و منطو یعنی حکم مذکور.

مرحوم علاقه و غیر او تعریفهای دیگری نیز ذکر کرده‌اند که نیاز به بیان آن هانیست.

سوم: مفهوم بر حسب اصطلاح عقلی عبارت است از حکم انشائی مانند: ان جائك زيد فاکرمه، چون بنابر قبول، مفهوم، ان لم یجئک فلاتکرمه خواهد شد.

و یا حکم اخباری است مانند: ان جئني فانا اعطيك دیناراً که مفهوم آن خواهد شد: ان لم تجئني فلا اعطيك دیناراً

چهارم:

مفهوم به دو قسم تقسیم می‌گردد:

1 - موافق: آنچه که با منطو از حیث ایجاب و سلب و یا از حیث حکم و فایدا داشته باشد و ملاک حکم در مفهوم از ملاک حکم در منطو اقوی باشد مانند لاتقل لهما اف.

2 - مخالف: آنچه که از حیث ایجاب و سلب حکماً منطو و مفهوم با یکدیگر مخالف باشند مانند ان جائکم فاسق بنباء فتبینوا.

پنجم: آنچه که از مجموع سخنان متخصصان فن اصول بدست می‌آید آنست که مفهوم عبارت از آن چیزی است که تابع خصوصیت معنا در منطو است و با آن ملازمت دارد.

بر این اساس نزاع در ثبوت مفهوم و عدم آن برای جمله شرطیه و مانند جمله شرطیه می‌باشد که آیا این خصوصیت از راه وضع ثابت است یا از راه قرینه عامه (انصراف و مقدمات حکمت) پس نزاع در حجیت مفهوم واقعاً بازگشت به ثبوت آن دارد نه حجیت آن پس اینکه می‌گویند مفهوم شرط حجیت دارد بر اساس مسامحه می‌باشد.

«مفهوم شرط»

جمله شرطیه مانند: (ان جائك زيد فاکرمه) یا (ان كان هذا متعفن الاخلاط فهو مهموم.) که آیا جمله شرطیه دارای مفهوم می‌باشد؟ بدین بیان که هرگاه زید نیاید طبیعت حکم که وجوب اکرام می‌باشد منتفی است و یا آنکه دارای مفهوم نیست و تنها وجوب اکرام خاص هنگامی که زید نیاید منتفی است؟

این مسئله مورد خلاف در مفهوم شرط می‌باشد که پاسخ آن مبتنی بر بیان جهاتی چند می‌باشد.

الف - تردیدی نیست در اینکه جمله شرطیه ظهور در ملازمه بین شرط و جزا دارد و ظاهراً این ملازمه بوضع مستند است بدلیل تبادر.

ب - و نیز شکی نسبت در ظهور جمله شرطیه در علیت و سببیت شرط برای اجزاء بصورت منحصراً می‌باشد بدین معنا که جزاء علت و سبب دیگری تغییر از شرط مذکور در قضیه را ندارد و یا آنکه علت منحصراً برای جزاء نیست و ممکن است علت دیگری داشته باشد که ثبوت و عدم ثبوت مفهوم برای جمله شرطیه مبتنی بر این مسئله می‌باشد.

بنظر ما خلافاً لما هو المشهور جمله شرطیه نه از حیث وضع و نه از حیث انصراف و نه از حیث اطلاق بواسطه مقدمات حکمت ظهور در علیت منحصراً برای ثبوت جزا ندارد پس مادامی که قرینه بر علیت انحصاری شرط در میان نباشد جمله شرطیه فی نفسه دلالت بر این مطلب ندارد بلکه علیت او برای جزاء فی الجملة پذیرفته شده است که خود ملازم با انتقاد شخص جزا مذکور در قضیه عند انتفاء شرط می‌باشد.

پس در صورتی برای جمله شرطیه مفهوم ثابت است که طبیعت حکمی در منطوق قضیه بر شرط معلق شده است با انتقاد آن شرط طبیعت حکم منتفی شود، زیرا انتفاء شخص حکم بانتفاء شرط آن مفهوم نیست چون این انتقاد بواسطه انتقاد موضوع می‌باشد مانند انتفاء عرض به معروض خود که این انتفاء عقلی است، نظیر قضیه‌ای که هدفش بیان

موضوع است مثل «ان رزقت ولداً فاختنه» که انتقاء ختان با عدم موضوع (ولد) يك مسئله عقلي روشن و واضحي مي‌باشد.

«تعدد شرط و وحدت جزاء»

چنانچه شرط متعدد شود و جزاء واحدمانند: اذا خفي الاذان فقصر و اذا خفي الجدران فقصر.

در اینجا اگر براي قضيه شرطيه فرض مفهوم ننموديم هر دو شرط اخذ ميشوند و در اين صورت اشکالي‌پيش نمي‌آيد از حيث عدم تعارض بين اين دو شرط با هم.

و چنانچه براي قضيه شرطيه وضعاً ياتوسط قرينه عامه بكمك انصراف و مقدمات حکمت قائل به مفهوم‌شويم تعارض ما بين شرطين واقع ميشود.

بيان تعارض: مفاد هر يك از دو شرط نفي حکم است که بايد نماز شکسته خوانده شود البته به هنگام انتفاء شرط اگرچه شرط ديگر کمال خود باقي باشد مانند اينکه صدای اذان شنیده نشود ولي ديوارهاي شهر بوضوح دیده شود.

اشکال در اين است که مفاد شرط اول مي‌گويد باخفاء در اذن قصر در صلاة واجب خواهد شد و بدون خفا اذان قصر واجب نيست، اگرچه جدار دیده شود بوضوح که اين مفاد با منطوق شرط دوم منافات دارد و نيز مفاد شرط دوم با منطوق شرط اول بهمين سبک منافات دارد. پس مابين مفهومها و منطوقها تعارض است مابين کهي براي برطرف نمودن تعارض و

تنافی در بین این دو وجوهی از سوی علماء اصول ذکر شده
بشرح ذیل:

1 - تخصیصی مفهوم در هر يك از منطو دیگری:

بنابر این وجه مفهوم عام در قضیه شرطیه اول بر حسب
منطو دیگری اینگونه می‌شود که اذا لم یخفی الاذان فلاتقصر
اذا خفی الجدران فقصر

که بعد از تخصیص آن به دلیل دیگری عام پدیدار می‌شود.
اما دلیل تخصیص مفهوم عام در هر يك بدینگونه می‌باشد که
منطو در یکی از دو شرط اخص از مفهوم دیگری است بر
این اساس مفهوم در یکی عام و در دیگری خاص خواهد شد.

2 - رفع ید از هر دو شرط من حیث المفهوم.

3 - تقیید اطلاق يك شرط به شرط دیگر، بر این اساس که
علت و سبب وجوب قصر مرکب از خفی الجدران و الاذان است
نه آنکه هر يك بگونه مستقل شرط برای مشروط باشند تا
حکم بگونه مطلق برای هر يك ثابت باشند.

4 - حکم قصر قدر جامعی است برای هر دو شرط نه هر يك بصورت مستقل.

5 - رفع ید از یکی و ابقا دیگری بر مفهوم خود

صاحب کفایه اظهار می‌دارد که عرف وجه دوم را
برمی‌گزیند و عقل وجه چهارم را ولی از نظر ما تمامی وجوه
بغیر از وجه اول قابل اشکال می‌باشند.

اشکال وجه دوم عبارت است از اینکه رفع ید از مفهوم قضیه شرطیه رأساً به مجرد تعدد شرط نیاز به دلیل کافی دارد درحالی که دلیلی در دست نمی‌باشد، بلکه لازم است رفع ید از مفهوم به مقداری که دلیل اقتضائید که این مقدار بتوسط منطو شرط دیگر تعیین می‌شود نه بیشتر بر اساس قاعده «الضرورات تتقدر بقدرها» و همچنین اشکال وجه سوم عبارت است از اینکه تقیید اطلا شرط در هر يك از آندو بتوسط دیگری تصرف در منطو هر يك از آنها خواهد بود، بدون آنکه در این میان ملزمی باشد تاماً را بدان الزام نماید پس این تقیید نیاز بدلیل دارد. و نیز اشکال وجه چهارم بسیار واضح است چون نیازی به قدر جامع در رفع تهافت و تعارض نداریم، بعلاوه اینکه خلاف ظاهر ادله نیز می‌باشد، چون هر يك از ادله مستقلاً دخالت در تحقق جزا یا حکم دارند.

و اما اشکال وجه پنجم عبارت می‌باشد از اینکه رفع ید از مفهوم در خصوص یکی از دو شرط و ابقاء دیگری در مفهوم خود نیاز بدلیل دارد و بدون دلیل ترجیح بلامرجح خواهد بود که کسی بر این معتقد نمی‌باشد.

البته وجه اول اقوی بنظر می‌رسد بشرط آنکه قضیه شرطیه را دارای مفهوم بدانیم و همانگونه که بین شد چنین مفهوم را برای قضیه شرطیه قائل نیستیم.

«تداخل شرط و جزاء»

اگر شرط متعدد شود و جزا واحد مانند: «ان مسافرت فتصد و ان کان يوم الجمعة فتصد» که هر دو شرط در موردی

واحد محقق شود مثل مسافرت در روز جمع یا «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً و اذا امت المیت فتوضاً»

چنانچه تمامی این اسباب برای فردی محقق شود آیا مسبب واحد برای همه مکفی است یا هر يك مسبب علی حده می‌طلبد؟ که این بحث منوط به دو امر است؟

امر اول: جزاء و مسبب قابلیت تکرار داشته باشد پس موردی مثل حد رجم برای محصن و محصنه و درضمن حکم اعدام برای فرد محصن از حیث ارتداد قابلیت تکرار اعدام وجود ندارد.

امر دوم: هر يك از دو شرط سببی مستقل برای تحقق جزا باشند. که اگر این دو امر ملحوظ شود نزاع جاری است و الافلا.

فر این مبحث و بحث قبلی (نقد شرط و جزاء)

پیش از ورود در اصل موضوع بحث بجاست تفاوت این مبحث و مبحث پیشین را بیان داریم؛ در بحث گذشته عنوان شد که آیا هر يك از اسباب و شرائط مانند اذا خفی الاذان – ولذا خفی الجدران...» سببی مستقل می‌باشند یا خیر؟

و اما در ما نحن فیه بحث از این است که آیا دو سبب مستقل در مسبب و جزا تداخل می‌کنند یا نه؟

در هر حال اگر اطلاق شرط و سبب را در هر يك از آن شرائط و اسباب مقید به دیگری نمائیم بگونه‌ای که شرط در وجوب صدقه در مثال فو مجموع سفر در یوم الجمع می‌باشد نه هر يك از آنها علی حده و یا شرط وجوب وضود در مثالهای فو

مجموع نوم، بول و مس میت باشد نه هر يك از آنها علي حده نزاعی در این مسئله وجود ندارد و اگر چنانچه قائل به تقیید نشویم سه قول در این مورد بیان شده بشرح ذیل:

1 - قول مشهور مابین علماء اصول:

این عده قائلند به عدم تداخل در مسببات بگونه مطلق، چه آنکه مشروط از يك جنس باشد و چه از اجناس متفاوت مانند دو بول یا بول و نوم در وجوب توضاً.

2 - قول محقق خوانساری (سید جمال) و جماعی از فقها:

این عده قائل به تداخل در جزاء و مسبب گونه مطلق شده اند چه آنکه اسباب و شرائط از يك جنس باشند یا از دو جنس.

3 - قول مرحوم محقق حلی:

در این مسئله ایشان قائل به تفصیل شده اند، بدین ترتیب که شرائط و اسباب اگر از يك جنس باشند مانند دونوم تداخل جاری است و چنانچه از يك جنس باشد مانند نوم و بول رأی به عدم تداخل داده اند.

نتیجه:

ولی مقتضای قاعده اولی عدم تداخل است مطلقاً زیرا ظاهر قضیه شرطیه ثبوت علیت شرط برای جزاء است و مقتضای این ظهور تعدد جزاء به تعدد شرط است و چنانچه ما اخذ به ظاهر قضیه شرطیه نمودیم دیگر نمیتوانیم قائل به تداخل

شویم چون ملازم است با اجتماع دو حکم متمائل در شی واحد که خودشبهه او حکم متضاد است (هر علتی معمول خود را می‌طلبد و تعدد علل در عرض هم بر معلول واحد محال است).

پس اگر ما قائل به تداخل شویم باید از ظهور قضیه شرطیه دست برداشته یا در آن تصرف نمائیم به یکی از وجوهی که بیان می‌شود.

1 - یا رفع ید از تأثیر شرط در حدوث جزاء نمائیم.

2 - یا ملتزم شویم به اینکه متعلق حکم در جزاء حقایق گوناگون است که بر محل واحد منطبق می‌باشد و اکتفاء به آن از باب اکتفا به جمع العنوانین در واجب مستقل است مانند: اکرم کوفیاً و اصف عالماً که در این مثال اکرام بواسطه دعوت بهمانی یک فرد کوفی عالم کافی باشد.

3 - التزام به تأثیر شرط اول در وجوب و تأکید دومی بر حکم اولی و لکن:

همه اینها خلاف ظاهر است و مرجع در اینجا مقتضای قاعده است که تعدد شرط تعدد جزا را می‌طلبد الا اینکه دلیل خاصی وجود داشته باشد مانند وجوب اغسال متعدده به علل متعدده که با یک غسل تمامی آن انسان از حیث وجود ساقط می‌شود که دلیل خاص بر آن دلالت دارد نه اطلاق قضیه شرطیه.

«مفهوم وصف»

جمله وصفیه مانند: «اکرم زید العالم او فی الغنم
السائمة زکاة او فی الذهب الفضة المسکوکتین زکاة»
آیادارای مفهوم (اصطلاحی) می‌باشد یا خیر؟

برای ثبوت مفهوم وصف به وجوهی تمسک نموده اند:

1 - ادعا شده که وصف وضع شده در جمله تا دلالت نماید بر اینکه علت منحصره می‌باشد و بالمال هرگاه آن وصف نباشد سنخ حکم نیز منتفی است.

پاسخ: هیچگاه وصف دلالت بر علیت منحصره نداشته و نیز از برای آن هم وضع نشده (کما تقدم)

2 - چنانچه وصف دارای مفهوم نباشد این خود موجب لغویت ذکر وصف در جمله خواهد شد زیرا فائده دیگری از برای ذکر آن بنظر نمی‌رسد مگر همان دلالت بر مفهوم، پس باید ملتزم به وضعیت اوشویم تامصون از لغویتش گردیم.

پاسخ: هیچگاه فائده وصف منحصر در مفهوم مصطلح نمی‌باشد بلکه در موارد متعددی دیگری از وصف استفاده می‌شود. مانند: اهتمام به مورد وصف «ایاک و ظلم الیتیم» و یا برای دفع توهم عدم مشمول حکم به مورد وصف «لاتقتلوا اولادکم خشية املا» و نیز گاهی وصف می‌آید برای بیان مزایای موصوف و ... که در کتب معانی بیان ذکر شده.

3 - مدعی شده اند؛ انصراف وصف از علیت انحصاری بودن که معنایش ملازم است با اینکه از انتفی الوصف انتفی سنخ الحکم.

پاسخ: اولاً ادعای انصراف صحیح نیست زیرا منشاء گاهی کثرت استعمال وصف در علیت منحصره می‌باشد و گاهی اکملیت آن که این منشا در مورد موضوع ما وجود ندارد تا علت منحصره گردد.

ثانیاً: بر فرض قبول انصراف، بدوی است و اعتبار ندارد چون آن انصرافی اعتبار دارد که گفته شود قید درکلام است تا با خروج متصرف عنه از تحت اطلاق بصورت صریح در آیه و توضیح واضح گردد در حالی که انصراف در مورد بحث ما از این قبیل نیست.

4 - اصل در قیود احترازی بودن آنها می‌باشد و چون وصف بعنوان قید در جمله وصفیه ذکر شده است استنباط می‌شود که وصف قید موضوع و دخیل در حکم باشد که خود ملازم است با آنکه حکم منتفی خواهد بود بانتفاء وصف یا قیدی که جزء موضوع حکم قرار دارد، پس وصف در جمله وصفیه دارای مفهوم می‌باشد.

پاسخ: احترازی بودن قید و دخالت آن در حکم دلیل بر ثبوت مفهوم وصفی نیست چون همراهی قید با موضوع حکم موجب تضییق دائره موضوع می‌گردد و انتفاء قید موضوع مانند انتفاء خود موضوع است که این در قسمت مفهوم شرط گفته شده یک رابطه عقلی است نه از طریق مفهوم‌گیری بدین نتیجه برسیم.

«مفهوم غایت»

سوالی مطرح است بدین که آیا غالب مانند: اتموا الصیام الی اللیل دارای مفهوم مصطلح می‌باشد و دلالت

بر ارتفاع سنخ حکم از غایت یا از غایت و ما بعد ان
دارد یا خیر؟

در اینجا لازم است مسئله ار در دو مقام مطرح نمائیم:

مقام اول: که آیا غایت داخل در یعنی از حیث حکم

می‌باشد یا خیر؟ مانند: صم من اول الشهر الي
اليوم العاشر که در اینجا صوم يوم عاشر آیا مانند قبل
آن واجب است یا خیر؟

مقام دوم: چه آنکه قائل به دخالت غایت در معینی باشیم
یا نباشیم از حیث کلام آیا بر مفهوم دلالت دارد یا خیر؟

پاسخ مقام اول:

دخالت و عدم دخالت غایت در یعنی از حیث حکم به اختلاف
مقامات مختلف می‌شود و دارای ضابطه خاصی نمی‌باشد گاهی از
مغی 'خارج است مانند: اتموا الصيام الي الليل و گاهی
داخل است مانند: صم الي آخر الشهر. پس در هر موردی
باید مراعات قرائن خفیه و جلیه و ملحقه و غیرملحقه
و مقدره و غیرمقدره بشود و چنانچه دلیلی خارج از لفظ بر
ورود و عدم ورود غایت در معینی داشته باشیم فهو و
الغایت بنفسه دخالتی بر دخول و یا خروج از معنی ندارد
(الامع القرینه) و در هنگام شك باید به اصول عملیه
رجوع نمائیم.

پاسخ مقام دوم:

بحسب قواعد زبان عربی چنانچه غایت قید حکم باشد
مانند: «كل شي حلال حتي تعرف انه حرام» و یا «كل شي لك

ظاهر حتي تعلم انه قذر» دلالت بر ارتفاع حکم هنگام پدیداري غایت می‌باشد. که غایت در دو مثال فو شناخت و علم است بدلیل تبادل ارتفاع حکم هنگام حصول غایت.

و چنانچه غایت قید موضوع باشد دلالتی بر مفهوم یعنی انتقاء سنخ حکم به حصول غایت ندارد، زیرا انتقاد حکم به محضر حصول غایت در فرض دوم عقلی است نه مفهومی و حکم منفی در این صورت شخصی است نه منفی.

«مفهوم لقب»

مفهوم لقب: مقصود از مفهوم لقب آنچه که بگونه مطلق مورد اسناد واقع شود (مسند) نه لقب در اصطلاح عرفی که بوسیله آن فردی مورد مدح یا ذم قرار می‌گیرد که نسبت بین اصطلاح اول با دوم عموم و خصوص مطلق می‌باشد.

در هر حال لقب دارای مفهوم نیست چون حکم در آن شخصی است نه سنخی، پس در مثال زید قائم نه دلالت بر نفی قیام دارد در آن فرد در تمام آنات عرونة دلالت بر نفی قعود در حال دیگر از آن فرد. و اکثراً در مباحث رجالی می‌توانیم از این مفهوم بهره‌مند شویم مانند «العمري ثقة اویس بثقة».

«مفهوم عدد»

این مفهوم هم قابل قبول نیست مانند اکرم واحداً زیرا دلالت بر عدم وجوب غیرش ندارد (اثبات شی‌نفی ماعدا نمی‌کند).

«عام و خاص»

بر اساس تقسیم معروفی که علماء اصول نموده اند عام
دارای سه قسم می باشد:

عام

1 - مجموعی

2 - استغراقی

3 - بدلی

ولی باید بدانیم این تقسیم برای عام بلحاظ کیفیت تعلق
حکم به او می باشد، نه خود آن زیرا عام اصولاً دارای
اقسام نیست چون مفهوم عموم منتزع از عام در همه اقسام
یاد شده به معنای واحد بکار می رود که عبارت است از
شمول مفهوم به تمام آنچه که صلاحیت دارد بر آن منطبق
شود، پس تفاوت بین اقسام مذکوره به اعتبار نحوه تعلق
حکم به عام می باشد، برای توضیح بیشتر مطلب بجاست تفصیل
ذیل را بیان کنیم:

1 - گاهی در عام مجموع افراد آن موضوع برای حکمی واحد
لحاظ می شود بگونه ای که هر فردی از افراد عام جزء موضوع
حکم محسوب می شود و از این روی امثال آن حکم ممکن نیست
مگر آنکه تمام افراد موضوع را ایتان نماید و چنانچه
بعضی یا حتی واحدی را ترك نماید ایتان حاصل نمی شود بطور
مثال اگر فردی بگوید: اکرم الفقراء، وجوب اکرام بر همه
فقراء بر مامور لازم است و اگر تمام فقراء اکرام شوند
امثال حاصل است والّا فلا. این قسم را عام مجموعی
نامیده اند.

2 - و نیز گاهی مجموع افراد عام من حیث المجموع موضوع حکم قرار نمی‌گیرد بکله هر فردی بگونه مستقل موضوع حکم می‌باشد و تمام موضوع هر فردی از مجموع عام می‌باشد، از این‌رو با اکرام بعضی در مثال: اکرم کل عالم مکلف ممتثل خواهد بود البته نسبت به همان بعض و نسبت به بعض دیگر عاصی، این قسم عام استغراقی نامیده شد.

3 - و همچنین گاهی یک از افراد حکم علی‌ابذل موضوع حکم قرار می‌گیرد مانند: اکرم عالماً، بگونه‌ای که با اکرام حتی یک فرد عالم امتثال حاصل است چون این اکرام مساوی با ایجاد طبیعت موضوع حکم خواهد بود و همین در عام بدلی کافی است بعضی این قسم را عام ندانسته و از اقسام اطلا محسوب داشته‌اند.

تفاوت بین عام و اطلا:

این دو اگرچه عبارتند از آنچیزی که فراگیر جمیع مصادیق است و لی عطف در عام بواو صورت می‌پذیرد در حالی که در اطلا بصورت اَوْ مانند: اکرم کل عالم که به جملات اکرم هذا العالم و ذاك العالم وتلك العالم و... بازمی‌گردد در صورتی که در اعتق رقبةً به جملات اعتق هذه الرقبة او تلك الرقبة او ذاك الرقبة او ...

پس عام و مطلق در اصل مفهوم با یکدیگر اختلاف دارند نه آنکه تنها اختلاف میان آن‌دو به وضع و مقدمات حکمت باشد چون گفته شد حیث افترا این دو به آن است که در اولی مستند وضع است و در دوی مستند مقدمات حکمت

«الفاظ عام»

الفاظ از حيث عموميت و خصوصيت بر چهار دسته تقسيم بشوند:

1 - الفاظ مختص به عموم مانند: كل، جميع، قاطة و مرادف ايشان در زبان فارسي، هر، همه ...

2 - الفاظ مختص به خصوص مانند: خاصة، قط، ...

3 - الفاظ مشترك بين عام و خاص مانند: اسم جنس 1 - ذاتي مانند: رجل و مرأة 2 - معنوي مانند: قيام و قعود

4 - الفاظي كه بخودي خود دلالتى نه بر عام نه بر خاص دارند مانند: اسماء موصوله، اشاره و ...

و نيز حالاتي كه الفاظ در جمله بواسطه نقشي كه دريافت مي‌دارند دلالت بر عموميت دارند.

الف - نكره در سيا نفي يا نهي: مانند و الله اخرج من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئاً و ماظلت شيئاً واحداً

ب - جمع علي بالف و لام: مانند جمع الوالي التجار يا الانسان حيوان ناطق.

ج - جمع مضاف: مانند ارحم صغير بلدك

«تبصره»

تبصره اول: مراد از نكرة در اصول بغير از نكرة در ادبيات ميباشد بوجهي كه ميآن اين رابطه دو عموم و خصوص من وجه برقرار است.

تبصره دوم: الف و لام داراي اقسامي است كه باختصار جهت تبين مطلب ذيلاً متذكر ميشويم.

الف و لام:

1 - زائده مانند: الحسن و الحسين

2 - موصوله مانند: جائي العالم و اوالمظلوم (فاعل يا مفعول)

3 - تعريف الف - عهدي، كه خود سه قسم است: ذكرى، ذهني، حضوري ب - جنسي كه خود دو قسم است: استغراقي، كلي طبيعي

كه از اين اقسام هيچيك مورد بحث ما نيست الا الف و لام تعريف جنسي كه افاده عموم ميكند بدون هيچگونه اختلاف نظري.

«مخصص مجمل»

اگر عام بمخصص متصل يا منفصل تخصيص خورد آيا در غير مورد تخصيص حجيت دارد يا خير؟

در اين مسئله سه قول مطرح است:

الف - سقوط عام از حجيت به مجرد تخصيص مطلقاً اين قول منسوب به اكثر اصوليان اهل سنت ميباشد.

ب - عدم سقوط عام از حجیت به مجرد تخصیص مطلقاً این قول منسوب به اکثر اصولیان اهل شیعه می‌باشد.

ج - تفصیل به ین تخصیص عام به محص متصل و منفصل که در متصل عدم سقوط عام از حجیت و در منفعل عکس آن این قول منسوب به بلخی بک عالم اصولی اهل سنت می‌باشد.

تحقیق سخن:

حق این است که عام بعد از تخصیص به محض از حجیت و اعتبار نمی‌افتد و تنها در افرادی که از تحت عام بدلیل تخصیص خارج شده‌اند مشمول عدم حجیت می‌گردند ولی در ماسوای آن حجیت او بجای خود باقی است بهر جهت در اینکه محص چه منفصل باشد چه متصل در مورد تخصیص حکم عام را از حجیت ساقط می‌نماید و بجای در این قسمت نیست لکن بحث اصلی در آنجاست که محص مجمل باشد حال دوشکل دارد یا شبهه مفهومیه است یا مصداقیه

ي

□ □ □ □ □ **î**

ي

□ □ □ □ □ **î**

ي

□ □ □ □ □ **î**

ي

□ □ □ □ □ □ □ □ **1**

ي

□ □ □ □ □ □ □ □ **$\hat{\mathbf{i}}$**

ي

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ **↑**

□ عام خصص مجمل خصص غير مجمل متصل منفصل متصل منفصل شبهة مفهومي شبهة

مصداقي شبهة مفهومي شبهة مصداقي اقل و اكثر متباينين

اما در قسمت مخصص مجمل مفهومی مانند: اکرم العلماء که با لاتکرم الفسای منهم تخصیص خورده وفاسق بحسب مفهوم مجمل است حال یا بین اقل و اکثر یا متبانیین در این حال اگر مرتکب کبیره بصورت حتمی فاسق محسوب شود شک در مرتکب صغیره بجای خود باقی است بواسطه اجمال در مفهوم فاسق. و ای اینکه مفهوم مردد باشد بین متبانیین مانند اینکه: مرتکب کبیره مورد مفهوم فسق است یا مرتکب صغیره؟

توضیح مطلب:

اگر خاص از جمیع جهات مفهوماً مجمل باشد مانند
(اكرم العمله الابعضهم) یا (احلت لكم بهيمة الانعام الا
مايتلي عليكم) البته تردیدی در سقوط حکم عام از حجیت
در تمام موارد حتی موارد غیرتخصیص هم حتمی است.

ولی اگر خاصی از جمیع جهات مفهوماً مجمل نباشد بلکه
فی الجمله اجمال داشته باشد، مانند: اكرم العلماء الا
فساقهم که در این مثال علماء العدول یقیناً در مورد
حکم عام باقی میمانند و علما فاسق هم شامل حکم خاص
خواهند شد ولی در جایی که از حیث مفهوم نتوانیم فسق
را تعریف نمائیم (در مواقع اکره) اجمال برقرار است که
در اینجا گفته میشود اگر مخصص مجمل متصل مفهومی باشد
مانند مثال فوق در این موارد نیز حکم به سرایت اجمال به
عام نموده و از حجیت طراً ساقط میگردد و تنها ظهورش در
قدر متیقین خواهد بود (علماء العدول). و اما در مورد
مخصص متصل مفهومی مردد بین متبانیین؛ در هر يك از آنها
باید رجوع به اصل عملی احتیاط شود چون در هیچ يك از
آنها عام و خاصی حجیت ندارند.

ولی در مخصص متعل مردد بین اقل و اکثر، در قدر زاید یعنی
مرتکب صغیره رجوع به اصل برائت نموده و نتیجه آنکه نه
عام حجیت خواهد داشت و نه خاص.

و اما در قسمت مخصص مجمل منفصل مفهومی اگر منشا اجمال
دوران امر مبین اقل و اکثر باشد عام ظهور در قدر زیاد
بر اقل دارد و حجت است و اکثر تحت پوشش ظهور عام
خواهد بود از ایجاد حکم و سقوط حکم عام مسلوب است،

زیرا برای عام ظهور منعقد شده حتی نسبت به فاسقی که منشأ فسق او ارتکاب‌کبیره باشد چه رسد به مرتکب صغیره. و اما عام نسبت به متیقین الفسق که مرتکب کبیره باشد حجیت‌نداشته و به دلیل خاص و تقدم او بر دلیل عام از باب حکومت نص بر ظاهر (اجلی الحکومات) حکم‌خاص جاری و ساری خواهد بود.

و اما اگر منشأ اجمال دلیل خاص منفصل، دوران امرین متبانیین باشد عام اگرچه ظهور در هر دو دارد چون‌دلیل خاص منفصل است ولی در هیچ یک از آنها اعتبار ندارد. کما اینکه خاص در هیچ یک اعتبار ندارد زیرا هر دو (متبانیین) از اطراف علم اجمالی محسوب می‌شوند در این موارد رجوع به اصل عملی می‌شود و اصل عملی در این موارد باید مورد بررسی قرار گیرد.

اصل عملی به اختلاف موارد مختلف می‌گردد در بعضی جای تخییر است، مانند جائیکه حکم عام وجوب باشد و حکم خاص حرمت اکرم فقراء البلد و یحرم اکرام فساقهم. که حرمت فساد فقرا اجمال دارد که به جهت دوران امرین متبانیین که با تمسک به اصالة التخییر حکم مسئله روشن می‌گردد.

و در بعضی موارد محل احتیاط است مانند مسئله ماخن فیه که حکم عام وجوب و حکم خاص عدم وجوب است: اکرم العملای و لایحسب اکرام فساقهم، که باید به مقتضای احتیاط عالم فاسق اکرام شود حال می‌خواهد مرتکب کبیره باشد یا مرتکب چون علم اجمالی بوجوب اکرام یکی از آنها را داریم ولی‌مرددیین تعیین مراد آمر هستیم.

و اما در بعض دیگر از موارد مانند جائي که حکم عام ترخیص و حکم خاص حرمت باشد که در اینجا احتیاط بر ترك حکم عام خواهد بود لابس باکرام العلما و یحرم اکرام فساقهم، که در اینجا از جهت دوران امرین متبانیین جاي احتیاط و ترك اکرام است حال فر نمی‌کند عالم فاسق بواسطه کبیره باشد یا صغیره بعلت حرمت دلیل خاص.

«حجیت عام قبل از فحص از دلیل خصص»

این بحث در دو مقام مطرح می‌گردد:

1 - دلیل خصص متصل

2 - دلیل خصص منفصل

مقام اول: خصص از دلیل خصص متصل لازم نیست، زیرا عقلا به احتمال وجود آن اعتناء نمی‌نمایند، و حال آن حال احتمال وجود قرینه در کلام است که در اینجا همه محققان اصول اتفلاً بر عدم اعتناء به آنرا دارند.

مقام دوم: اما عمل به عام قبل از فحص از دلیل خصص جائز نیست زیرا مدرک اعتبار اصالة العموم بلکه کلیه اصول لفظی بناء عقلاء است، البته موارد استثناء نیز یافت می‌شود (یعنی در مواردیکه عمومات در معرض تخصیص نباشد ولی در غیر آن قطعاً به عام قبل از محض جائز نیست) و اگر در این موارد شك نمائیم نفس وجود شك در عدم اعتبار عام کفایت می‌کند اینك عمومات مطرح شده در کتاب و سنت و اهل محاوره را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا

تعیین نمائیم به کدام قبل از محض می‌توان عمل نمود و به کدامیک نمی‌توان عمل نمود.

«عمومات کتاب»

عمومات کتاب بکله مطلق ظواهر آن چون غالباً در معرض تخصیص هستند نمی‌توانیم پیش از محض از دلیل مخصص مورد عمل قرار دهیم چون دلیل ما بر عمل بناء عقلاء است که خود از ادله لبیه است و لذا باید به آنچه که متقین است اخذ نمائیم و آن در جایی است که در معرض تخصیص نباشد.

«عمومات سنت»

اما عمومات سنت مابین عصر پیامبر و ائمه اطهار و اصحاب و افرادی که قریب به عهد ایشان بوده اند و زمانهای بعد تا زمان فعلی فر است بعلت بروز کثرت دلائل تخصیص بعد از عصر ایشان پس فی الحال قبل از فحص نمی‌توانیم اقدام به حکم عام نمائیم.

«عمومات السنه متخذ از اهل محاوره»

که در این مورد شبهه در عمل از محض نمی‌باشد، بهر جهت کسب و ثو در عدم تخصیص برای محضر و طالب تخصیص کافی است و این خود بر اساس بناء عقلاء است.

در هر حال فحص از دلیل مخصص در جایی که محض لازم است مانند عمومات کتاب و سنت باید به مقداری فحص شود که عام را از معرض تخصیص خارج کند و عام از هر حیث تخصیص خارج نمی‌شود مگر اینکه شخص آن مقدار فهمی کند که برای او و ثو و اطمینان بر نبود دلیل تخصیص حاصل شود

در این هنگام است که عقلاء آن را مورد عمل قرار می‌دهند و به مقتضای ظهور آن عمل می‌کنند.

تذکر: همانگونه که در عمل به عام پیش از محض از دلیل مخصص توقف نمودیم در اصول علمیه‌ای که به شبهه حکمیه در مورد آن مطرح شده نیز باید توقف نمائیم، پس مادام محض از دلیل اجتهادی نشود اصول علمیه به اجرا در نمی‌آید.

بلی تنها فر بین این مبحث و مبحث قبلی آن است که محض در عمومات محضر از مزاحم با حجت است یا محض از وجود مانع، پس قبل از فحص از مخصص نمی‌توان به عمومات عمل نمود ولی در اصول عملیه قبل از فحص حجتی در دست نداریم تا بتوانیم به آن عمل نمائیم، بدین معنا که مثلاً اصل برائت پیش از محض از دلیل اجتهادی برای حجیت اقتضاء ندارد، بخلاف عام که پیش از محض مقتضی حجیت می‌باشد آنهم بدلیل ظهور عام در حکم.

ولی می‌توان گفت این تفاوت منحصر در اصول عملیه متخذ از عقل جاری است نه در اصول عملیه متخذ از شرع مانند برائت شرعیه یا استحباب یا قاعده طهارت، چون ادله اینگونه اصول عملیه اطلا دارند و در اصول عملیه متخذ از عقل که موضوع آن لایان است دلیلی بر اطلا نداریم تا موضوع آن محرز شود و اصولاً بیانی وجود ندارد تا موضوع محرز شود.

«عام بعد از تخصیص»

سؤال اینگونه مطرح می‌شود که عام بعد از تخصیص در غیر موارد تخصیص عنوان عام و حکم خود را حقیقتاً داراست یا مجازاً؟

در این مسأله عالمان اصولی دو بینش دارا می‌باشند:

الف - مجاز بودن نسبت به باقیمانده، زیرا عام پس از تخصیص در معنای حقیقی‌اش (عموم) استعمال نمی‌شود.

ب - استعمال عام در باقی مانده پس از تخصیص حقیقت است زیرا ورود دلیل تخصیص دایره شمول عام را محدود می‌کند ولی موجب این نمی‌شود که عام در غیرمعنای حقیقی‌اش استعمال شده باشد (عام کبیر، عام صغیر)

تحقیق مطلب:

استعمال عام در باقی مانده حقیقت است زیرا عام به قرینه دلیل تخصیصی دایره اش ضیق گردیده نه اینکه در معنای خاصی استعمال شده تا بگوئیم مجاز است.

ثمره این مسئله:

در زمان بروز شك در افرادی که بعد از تخصیص برای عام باقی مانده بنابر قول به مجاز خروج آنها از تحت عام معنا خواهد داشت چون عام بعد از تخصیص دیگری ظهور در عموم ندارد.

و اما بنابر قول به حقیقت تمسك به عام در مورد افراد مذکور ممکن است به بیان ذیل:

پس از تخصیص عام حجیت در باقی دارد، خواه محص متصل باشد و خواه منفصل لذا در افراد مشکوک الخروج به عام تمسك می‌شود.

«خطابه‌ای شفاهی در لسان شرع»

خطابات وارده در شرع مقدس آیا شامل حاضرین، نحائبین، حضار غیرملتفت و معدومین می‌شود یا خیر؟

در این مقام اوقال و تفصیلی بشرح ذیل می‌باشد.

1 - چنانچه خطاب مقرون به ادات خطاب ندائي نباشد قطعاً شامل همه مي‌شود، مانند «ولله علي الناس حج البيت» چون اينگونه خطابات از قبيل قضايای خارجيه که حکم اختصاص به موجودين دارد نيست بلکه از قبيل قضايای حقيقه هستند که موضوع حکم در آنها مفروض الوجود است چه آن موضوع مفروض هم اينکه باشد يا نباشد و چون مقرون به ادات خطابندائي نيست در وجود فعلي موضوع يا عدم آن تفاوتی در میان نيست.

2 - اما اگر خطاب مقرون با دات ندائي باشد آراء و نظريات گوناگوني مطرح شده :

الف - مشمول خطاب شدن تمام گروههاي فوالذکر همانگونه که حاضران شامل آن مي‌شوند البته بگونه مجاز بنوعي ازتنزيل و ادعا، يعني تنزيل غائبان و معدومان و غيرملفتان بمنزله حاضر ملتفت که اين قول مشهور است.

ب - خطابات شامل تمامی گروهها مي‌شود ولي تصريح نشده که به نحو حقيقت يا مجاز، اين نظريه منسوب به صاحب وافيه و حنابله مي‌باشد.

ج - لغتاً اين خطابات شامل همه مي‌شود.

د - خطابات شامل همه بنحو حقيقت مي‌شود البته شرعاً که اين قول منسوب مرحوم نراقي است.

ه - □ خطابات شامل همه بنحو مجاز مي‌شود که منسوب به ملاسه تفتازاني است.

در هر حال ترديدی نيست در اينکه خطاب به معدومين و غائبان عقلاً محال است في الحال و اگر مقصود از خطاب تکليفبعث و زجر فعلي باشد، چون خطاب حقيقي عبارت است ازتوجيه خطاب بغير براي تفهيم او و بيان وظيفه‌اي که اين محقق‌مي‌شود مگر در جائي که خطاب متوجه به حاضر ملتفت باشد و اگر مقصود از خطاب تکليف بعث و زجر نباشد و

تنها غرض انشاء حکم باشد بگونه عام مانعی نخواهد داشت البته در این صورت خطاب و تکلیف نسبت به حضار ملتفت فعلی و منجز و نسبت به غیر اوفعلی و غیرمنجز و نسبت به معدومین غیرفعلی غیرمنجز خواهد بود.

برای توضیح مطلب بجاست طی مثالی کلام فو واضح تر شود:

اگر فردی مالی را برای اولاد خود وقف نماید، مطلق؛ این وقت نسبت به اولاد موجود فی الحال وی و حتی اولاد موجود فی المستقبل صحیح خواهد بود ولی مالکیت نسبت به موجودین فعلی و برای بعدی ها انشائی و غیرفعلی که البته برای مالکیت ایشان نیاز به انشاء جدید نیست.

در هر حال نزاع بر سر الفاظی است که با حروف و ادات ندا ادا می شوند، که این نزاع مسبب از آن است که ادات خطاب ندائی برای خطاب به مخاطب حقیقی (حاضر ملتفت) وضع شده یا برای مطلق مخاطبین حقیقی یا تنزیلی، که در فرض اول اختصاص به موجودین ملتفت حاضر خواهد داشت و در فرض ثانی شامل همه گروه ها می شود.

«سخن صاحب کفایه در این مسئله»

ایشان می فرمایند: ادات ندا در خطابات شفاهی برای انشاء مطلق مخاطب وضع شده اند، چه آنکه مخاطب در آنها حقیقی باشد و چه تنزیلی و ادعائی، زیرا ما مشاهده می کنیم در مثل: «یا کوکبا ما کان اقصر عمره» خطاب، مخاطب و مخاطب وجود دارند در حالی که مخاطب حقیقی (حاضر ملتفت) در کار نمی باشد.

پس نتیجه می گیریم که ادات خطاب در معنای مجاری استعمال نشده است بلکه در معنای حقیقی خود استعمال شده اند و تنها عنایت و تنزیل در مخاطب وجود دارد.

البته ادات ندا به مقتضای وضع اولی و اصلی منصرف به مخاطب با مخاطب حقیقی است، و فقط در خطابات قرآنی است که مانع از انصراف

وجود دارد که همان عدم اختصاص به زمانی یا قومی یا طبقه‌ای خاص می‌باشد.

پس این بحث در خطابات الهی جاری نخواهد بود و خطاب شامل همه گروه‌ها و دسته‌ها و طرتف می‌شود. سخن کوتاه اینکه مرحوم صاحب کفایه از قیاس بین عدم وضع ادات ندا برای خطاب با مخاطب حقیقی و عدم انصراف خطابات الهی به مخاطبان حقیقی نتیجه گرفته که خطابات شفاهی همانگونه که شامل حاضران ملتفت می‌شود دیگر گروه‌ها را هم دربرمی‌گیرد، بدون اینکه مجازی لازم آید.

نقد کلام آخوند:

این نظریه مورد اشکال است بدین تقریب که: پس از اعتراف به عدم صحت خطاب حقیقی با حاضران غیرملتفت و مشابه ایشان الا بعد از تنزیل آنها منزل حاضر ملتفت، و پس از تسلیم به عدم لزوم مجاز بادات ندا در خطابات قرآنی (چنانچه حمل بر عموم شود) در عین حال باید در مخاطب عنایت و تنزیلی را قبول نمود تا خطابات شفاهی شامل همه شود، بنابراین سزاوار است اعتراف شود که حمل خطابات شفاهی بر عموم با عنایت و تنزیل ملازم است دارد اگرچه این تنزیل در مخاطبان باشد.

اما خطابات شفاهی قرآن بقرینه عدم اختصاص حکم به دسته‌ای اول دسته‌ای شامل همه می‌شود و ظهور در عموم پیدامی‌کند. که این ملازم و موافقت با عنایت و تنزیل در مخاطب دارد ولی ملازم با تنزیل در ادات ندا ندارد چون آنها وضع شده‌اند برای مطلق خطاب چه مخاطب حقیقی در میان باشد چه نباشد.

«تعقیب عام به ضمیر»

چنانچه پس از حکمی عام ضمیری مستقر شود که به بعض افراد عام بازگردد آیا موجب تخصیص آن می‌شود یا خیر؟

مانند: «والمطلقات يتوبصن بانفسهن ثلاثة قروء و لايجل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يومن بالله و اليوم لاخر و بعولتهن احق بردهن في ذلك»

در اینجا معلو است (با دلیل خارجی) که ضمیمه بعولتهن به خصوص مطلقات رجعی بازمی‌گردد نه غیر آنها مانند طلاسغیره و غیرمدخول بها و یا سه که هر سه تحت عنوان طلا بائن قرار می‌گیرد و طلا خلع و مباراة و سه طلاقه.

و نتیجه این بحث این خواهد بود که تربص به مطلقات فقط به طلا رجعی بازمی‌گردد نه انواع دیگر طلا و اثبات تربص برای آن دسته از طلاقهای دیگر نیاز به دلیل زائد دارد، یا اینکه تربص برای مطلق طلا است و عده در همه طلاقها الاطلاصغیره و غیرمدخول بها دلیل دیگر نیاز دارد.

در اینجا چندقول مطرح است:

الف - بعضی قائل به تخصیص عام در فرض مسئله شده اند.

ب - بعضی قائل مانند شیخ طوسی قائل به عدم تخصیص عام به ضمیر مذکور می‌باشند (و علامه نیز در یکی از دو قول خود این بیان را آورده است)

ج - و بعضی نیز قائل به توقفند

قبل از ورود در مطلب لازم است نکته‌ای را یادآور شویم: محل خلاف در مفروض مسئله جایی است که عام و ضمیری که به بعض افراد بازمی‌گردد در دو کلام باشد یا در کلام واحد اما با استقلال عام به حکمی که مختص به او باشد در هر دو صورت برای رفع مشکل در محل خلاف بین مقتضای حکم عام که تربص و مقتضای حکم ضمیر که عدم تربص باشد باید به یکی از سه راه آتی متوسل شد.

1 - تصرف نمودن در عام به التزام تخصیص در آن، با این تصرف در عام مشکل حل می‌شود زیرا در این هنگام مراد از مطلقات رجعیات خواهد بود.

2 - تصرف در ضمیر بگونه استخدام یعنی ضمیر را به بعضی از مرجع بازگردانیم.

3 - تصرف در ضمیر بقاعده مجاز در اسناد، بدین بیان که بگوئیم اسناد حقیقت شوهران به بازگرداندن زنان مطلقه مجازاً اسناد به همه مطلقات باشد ولی مسندالیه حقیقی آن فقط رجعیات باشد و لا غیر.

تحقیق کلام

بنظر می‌رسد برای حل مشکل و فرار از ارتکاب خلاف ظهور لفظی در فرض مسئله باید یا از راه اول یا از راه دوم اقدام نمود نه از راه سوم، زیرا تصرف در ضمیر به نحو تجاوز در اسناد صحیح نیست چون اسناد چیزی بغیر ماهوله مانند استعمال لفظ در غیر مآوضع له می‌باشد و باستحسان طبع در چنین اسنادی نیاز می‌باشد و طبع اسناد حکم را (احقیقت زوج بر دهن) بعموم مطلقات بلحاظ قسم خاصی از آنها که در عبارت باشند مستحسن نمی‌داند.

بنابراین ارتکاب خلاف ظهور در مفروض مسئله برای حل مشکل بیکی از دو وجه متقدم می‌باشد، یعنی یا به تصرف در عام تا اراده خاص شود و یا به تصرف در کمله بعولت‌ن بگونه استخدام که در این صورت زمینه‌ای برای وجه سوم باقی نمی‌ماند.

«استثناء متعقب به جملات متعدده»

حمل سخن در این مبحث آنست که آیا این استثناء ظهور در تعمیم استثناء به همه جملات قبلی دارد یا فقط خصوص جمله اخیر یا آنکه هیچکدام باز نمی‌گردد، بلکه در تعیین مراد و مقصود از اینگونه جملات نیاز به قرینه می‌باشد؟

البته اقوالی در این مسئله مطرح گردید که ذیلاً به بیان آنها می‌پردازیم:

الف - رجوع استثناء به تمامی جملات قبلی (شیخ طوسی و پیروان محمدبن ادریس شافعی)

ب - رجوع بخصوص جمله اخیر (ابوحنیفه و پیروانش)

ج - استثناء مشترک لفظی است بین جمله‌های سابق و جمله اخیر که در تعیین آن نیاز به نصب قرینه معین دارد (سیدمرتضی).

د - در حکم چنین جملاتی توقف باید نمود.

ه - استثناء مشترک معنوی است بین جمله‌های سابق و جمله اخیر (این قول مستفاد از صاحب معالم است اما بدو تصریح ایشان).

اشاره به دو نکته:

قبل از بیان مختار مناسب است به دو نکته اشاره شود:

1 - این بحث به استثناء اختصاص ندارد بلکه در سائر توابع جمل مانند وصف و حال و... نیز جاری و ساری است.

2 - این بحث در جایی است که رجوع استثناء به همه جمله‌های پیشین از آن امکان داشته باشد مانند:

اكرم العملاء و اضف الشعرا و اطعم الفقرا و ارحم الضعفاء
الافسأ و اما در جایی که رجوع به همه جملات قبلی ممکن نباشد و
منحصر در جمله اخیر باشد متعین رجوع استثناء به فرد ممکن از جمل
است مانند: اكرم العدول و جالس العلماء الافسأ

در هر حال رجوع استثناء در فرض مسئله به جمله اخیر خارج از طریق
اهل محاوره نیست، و اما رجوع آن بغير جمله اخیر بدون قرینه خارج از

طریق اهل محاوره بنظر می‌آید و لذا کسی این‌گونه رجوع را نپذیرفته و بدان اشاره ننموده.

البته استثناء از حیث صلاحیت رجوع می‌تواند به تمامی جملات قبلی رجوع نماید، اما بحث ما در این مطلب نیست بلکه اثبات ظهور در رجوع آن به همه جملات و یا فقط به جمله اخیر مدنظر ما می‌باشد که اثبات این ظهور نیاز به دلیل دارد، زیرا مجرد صلاحیت رجوع استثناء به همه جملات اثبات ظهور نمی‌کند.

مطلب باقی مانده آنکه رجوع استثناء به جمله اخیر قدر متیقن و مسلم است. پس بر این اساس استثناء ظهور در هیچ یک از جملات قبلی ندارد الا اخیره و چنانچه نسبت به رجوع استثناء همه جملات قبلی شک نائیم باید به اصل عملی رجوع نموده که اصل عملی معمولاً برائت می‌باشد.

پس در مثال اخیر «اکرم العمل و اصف الشعرا و اطعم الفقراء و ارحم الضعفاء الا الفساق» در فرد عالم و شاعر و فقیر فاسق برائت جاری نموده و اکرام و ضیافت و اطعام آنها به وجوب خود باقی خواهد ماند.

«تخصیص عام به مفهوم»

پیش از ورود در اصل بحث مناسب است آنچه را که در ابتدای بحث مفهوم و منطو درباره تفاوت میان مفهوم موافق و مخالف را بیان داریم،

مفهوم موافق عبارت از آن مفهومی است که در ایجاب و سلب با منطو موافق بوده ولی ملاک حکم در مفهوم اقوی از منطو باشد که نام دیگر این مفهوم لحن الخطاب یا فحری الخطاب می‌باشد.

مفهوم مخالف عبارت از آن مفهومی است که دارای ویژگیهای یاد شده نباشد و فقط ملاک حکم در او از منطو اقوی باشد.

در هر صورت اصل بحث در دو مقام مطرح می‌گردد:

مقام اول: در خصوص تخصیص عام به مفهوم موافق باید گفت،

تردیدی نیست در جواز تخصیص عام به اینگونه مفاهیم مانند: مفهوم موافق در کلام معصوم (ع) «والذي يتزوج المرئد في عدتها و هو يعلم لاتحل له ابداً».

که عبارت است از حرمت تزویج بذات البعل بطریق اولی مفهوماً و عام در این موارد عبارت است از آیه قرآن که می‌فرماید: «واحل لکم ماوراء ذلکم» که به این سخن از طریق اولویت تخصیص می‌خورد که جمله عام پس از خصوص تخصیص بدین صورت بیان می‌شود: «واحل لکم ماوراء ذلکم الا ذات البعل» و مثال دیگر مانند «لاتقل لهما اف» که متضمن مفهوم «لاتضربهما و ان كانا فاسقين بطریق اولی» می‌باشد که در اینجا حکم عام «لاتحرم بالفسا» که به مفهوم موافق در ابوین تخصیص می‌خورد یعنی «لاتحرم بالفسا الا والديك».

مقام دوم: در این قسمت در خصوص تخصیص عام به مفهوم مخالف سخنی به

میان رانده می‌شود که جواز تخصیص مورد اختلاف دانشیان اصولی واقع شده اما قول معروف و مشهور جواز تخصیص می‌باشد.

قبل از باین دلائل جواز لازم است چند مثال را در این رابطه تقدیم نمائیم که از آن جمله مفهوم مخالف:

«اذا بلغ الماء قدر كرم ینجسه شي» که مفهوم مخالف آن عبارت است از «اذا لم يبلغ الاء قدر کر ینجسه شي» سخن در این مثال آن است که که عام (الماء كله طاهر) آیا به این مفهوم تخصیص می‌خورد یا خیر؟

و مانند مفهوم مخالف «ان عدل زید العالم فاکرمه» که عبارت است از «ان لم يعدل زید العالم فلاتکرمه او لایجب اکرامه» این مسئله همانگونه که در صد و بحث اشاره شد مورد خلاف است، بعضی می‌گویند جائز است و دلیل ایشان عبارت است از اینکه: شکی در این اینکه دلیل عام و دلیل خاصی در مثالهای یاد شده تعارض داشته باشند وجود ندارد و با تخصیص عام به مفهوم مخالف بین دو دلیل جمع می‌شود

چون (الجمع مهما امكن اولي من الطرح) بر این اساس متعین جمع بین دو دلیل متعارض است.

اما قائلین بعدم جواز تخصیص عام به مفهوم مخالف استدلال نموده می‌گویند: جمع همانگونه که به الغاء عموم ممکن است به الغاء مفهوم نیز امکان دارد در ترجیح الغاء مفهوم تخصیص عام به مفهوم برای جمع بین متعارضین مرجحی نیاز است و صرف نیاز به جمع صلاحیت ندارد که طرفی را بدون دلیل ترجیح دهیم.

در هر حال حق این است که مفهوم مخالف (بالوضع یا مقدمات حکمت یا به انصراف) بواسطه اخصیت مقدم است و همانگونه که مغطو خاص خصص منطوق عام بود، مفهوم مخالف هم می‌تواند خصص عام منطوقی شود.

«تخصیص عموم قرآن به خبر واحد»

از مسائلی که در میان دانشیان علم اصول مطرح است تخصیص عمومات قرآن به خبر واحد قطعی است که مورد تضارب آراء قرار گرفته، که صاحبان رای در این قسمت اقوال گوناگونی را میان دانسته‌اند از جمله:

الف - صاحب معالم قائل به جواز شده‌اند که مرحوم علامه حلی نیز از او پیروی نموده که خود به انواع مختلف جواز را پذیرفته‌اند.

ب - شیخ طوسی و سید مرتضی و امثالهم قائل به عدم جواز شده‌اند.

اما قائلین به جواز هر يك به نحوی این مسئله را طرح نموده‌اند.

1 - بعضی از ایشان معتقدند حجیت خبر واحد با دلائل قطعی ثابت شده امکان تخصیص کتاب را دارد والا افاده که بیشتر عادلان علم اصول شیعی بر این بینشند.

- 2 -** عده‌ای دیگر می‌گویند اگر عام کتابی قبل از تخصیص با دلیل قطعی دیگری تخصیص خورده باشد چه متصل چه منفصل با خبر واحد نیز می‌توان او را تخصیص زد که گوینده این سخن عیسی‌بن ابان می‌باشد.
- 3 -** افراد مثل کرخی از علمای اهل سنت جواز را بصورتی اختصاصی داده‌اند که با دلیل منفصل عام قرآنی را تخصیص دهیم.
- 4 -** و بالاخره افرادی هم مانند قاضی ابوبکر از اظهار نظر در این مسئله خودداری نموده‌اند.

دلائل قائلین بعدم جواز تخصیص قرآن به خبر واحد:

ادله‌ای از سوی مخالفین اقامه شده که با رعایت اختصار به نقل و نقد آن می‌پردازیم:

دلیل اول: قرآن قطعی‌الصدور است ولی خبر واحد به جهات مختلف (از حیث راوی یا حیث صدور) احتمال خطا و اشتباه‌برود و در نتیجه ظنی‌الصدور است و دست کشیدن مکلف از دلیل قطعی‌الصدور بواسطه ظنی‌الصدور عقلاً روا نیست.

نقد: این دلیل مخدوش است زیرا در حقیقت صدور بحثی نیست بلکه در حیثیت دلالت و ظهور سخن می‌باشد بعلاوة اینکه پیش فرض ما در مجاز بودن تخصیص قرآن به خبر واحد صدور قطعی روایت از جانب معصوم (ع) می‌باشد و با توجه به اینکه کتاب خدا دارای محکم و متشابه، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین و... می‌باشد برخلاف جز که شرط اصلی در جز سند و دلالت قطعی است.

حال پس از وجود شرائط دو راه پیش روی مستنبط وجود دارد اول آنکه: کنار زدن خبر واحد و عمل به عموم یا اطلا قرآن. دوم آنکه: اخذ بجز واحد معتبر ذی شرائط همگام با عمل به آید در غیرموارد تخصیص از سوی خبر واحد، که در این صورت نه مخالفتی با عمومات قرآنی صورت گرفته نه خبر واحد و نه شرائط کنار گذاشته شده که اکثراً

علمای اصول شیعه راه دوم را برگزیده‌اند چون معتقدند خبر واحد صلاحیت قرینه بودن بر عدم اراده عموم را دلراست.

به بیان دیگر باید گفت از آنجا که قرآن از حیث فهم و برداشت شخصی ما ظنی‌الدلاله می‌باشد و از سوی دیگر خبر واحد ظنی‌السند ناچار باید یکی از دو ظن را ترجیح دهیم و دیگری را کنار گذاریم و در صورت حجیت خبر واحد می‌توان همین‌امر را دلیل ترجیح قرار داده و از دلالت ظنی‌عمومات قرآنی دست برداریم.

دلیل دوم: در باب علاج تعارض بین اخبار روایاتی وارد شده که مضمونشان این چنین می‌باشد که هرگاه دو خبر بر موضوعی واحد وارد شد که یکی معارض دیگری است، رفع این تعارض به آن است که با عرضه نمودن اخبار به قرآن و توافق مفاد هر یک با قرآن می‌توان صحت و عدم صحت خبر را بدست آورد، و این استدلال و بطریق اولی شامل تعارض خبر واحد با عام کتابی نیز خواهد بود. بلکه به نحو روشن‌تر می‌فهماند که باید خبر را ترك نموده و به عام کتابی عمل نمائیم، چون خبر توانائی مقابله با کتاب را ندارد.

نقد: گرچه منکر وجود چنین اخباری نیستم و درجای خود بمضمون آن اخبار عمل می‌کنیم ولی باید دید مورد آن روایات کجاست و آنها به چه اشاره دارند و آیا اصلاً شامل موضوع ما سخن فیه بشود یا خیر؟

البته شامل ماسخن بصلاة نمی‌گردد زیرا مخالف خبر با قرآن اصطلاحاً در جائی متصور است که هر کدام بطور کلی دیگری رانفی نماید و راه جمع عرفی مسدود باشد که در صورت تباین کلی این امر محقق است که در با عمل موجب تناقض پیش می‌آید، و اما اگر نسبت میان مفاد اخبار متعارضه تباین جزئی بر اساس مطلق و مقید یا عام و خاص یا مجمل و مبین باشد عرفاً تناقض نبوده و راه جمعی از طریق تقييد یا تخصیص یا ... وجود دارد.

به بیان دیگر گاهی خبر با اصل آیه‌ای متعارض است و تصادم مفهومی دارد و گاهی اینگونه نیست یعنی با مفهوم عام آن سازگار

می‌باشد، که در فرض دوم امکان جمع عرفی وجود داشته و خبر را مبین مفهوم آیه قرار می‌دهند و این از مصادیق مخالفت خبر با اصل آیه نیست، و اساساً این اخبار در مقام تعارض با یکدیگرند نه در مقام تعارض با قرآن در صورتی که موضوع و مورد بحث ما در جایی است که خبر با آیه‌ای در نظر ابتدائی تعارض داشته باشد.

دلیل سوم: سید مرتضی قائل است اگر کسی معتقد به تخصیص عام کتابی به خبر واحد باشد حتماً باید به نسخ کتاب هم‌بخیر واحد معتقد باشد. زیرا نسخ نیز در حقیقت نوعی تخصیص است و اگر نسخ کتاب به خبر واحد امکان نداشته باشد در تخصیص نیز باید قائل به عدم جواز شویم.

نقد: این دلیل مورد اشکال است چون؛

اولاً: نسخ با تخصیص متفاوت است چون نسخ تحدید زمانی حکم است در حالی که تخصیص تحریر افرادی.

ثانیاً: اگرچه بواسطه اجماع نسخ کتاب بوسیله خبر واحد جائز دانسته نشده، اما چنین دلیلی دال بر عدم جواز تخصیص کتاب‌بخیر واحد نخواهد بود.

ثالثاً: مسئله نسخ چیزی نیست که بتوان با خبر واحد اثبات شود زیرا آیات کتاب خدا بیانگر اصول و مبانی احکام الهی است و باید از استواری و اطمینان خاصی برخوردار باشد که بدین جهت اگر نسخی در آن صورت پذیرد اهمیت موضوع را می‌طلبد که آن نسخ بطور گسترده توسط راویان متعدد و روایات متواتر مورد اجرا قرار بگیرد.

در هر حال علاوه بر اینکه ادله مانعین بر عدم جواز تخصیص عام کتابی بخیر واحد نائماً بوده بعضی بر جواز تخصیص باجماع اصحاب بر عمل باخبار آحاد در قبال عام کتابی استدلال نموده و بیان داشته‌اند که این سیره مستمره تا زمان امامان ادامه داشته و در

زمان تابعان نیز ایضاً، زیرا تابعان هم عمومات را به خبر واحد تخصیص می‌زدند و هیچ استنکاري در برابر عمل ایشان نقل نشده.

و اما ادعای اینکه شاید اخباری که در برابر عمومات کتاب مورد عمل قرار می‌گرفتند مقرون به قرائن قطعی بوده مورد پذیرش نیست.

و همچنین گفته شده اگر عمل بخیر واحد در برابر عام کتابی جائز نباشد ملازم است بالغاء خبر واحد بگونه کلی زیرا خبری نیست الا آنکه با عموم کتاب مخالفت داشته باشد.

ولی بر فرض اینکه دو دلیل اخیر بر مدعی دال نباشند همان خدشه بر ادله قائلین بعدم جواز تخصیص بنظر می‌رسد کافی باشد.

«دوران الامن بين التخصیص او الفسخ في تواردا لخاص علي العام»

در صورت توارد و عام برخاص یا بالعکس صور مختلفي متصور است که در نتیجه یعنی حکم به تخصیص پاسخ مؤثراست بشرح ذیل در این مسئله پنج صورت متصور است:

- 1 - ورود خاص بر عام متصلاً «اکرم العلماء الافساقهم»
- 2 - ورود خاص بعد از ورود عام منفصلاً ولی پیش از موقت عمل به عام
- 3 - ورود خاص بعد از عام منفصلاً ولی پس از موعد عمل به عام
- 4 - ورود عام بعد از خاص منفصلاً در پیش از موعد و فرصت عمل به خاص
- 5 - ورود عام بعد از خاص منفصلاً پس از موعد و سرآمدن وقت عمل به خاص

1 - در صورت اول قطعاً خاص مخصص عام می‌باشد کما تقدم و این اتفاق
علماً اصول می‌باشد.

2 - در صورت دوم دانشیان اصول اختلاف نموده اند و هر يك از بر
قولي توقف نموده اند از جمله

الف : بعضي معتقدند كه تخصيص عام به خاص در اين قسم جائز نيست
چون اين تخصيص ملازم است با تأخير بيان از وقت خطاب (كه اين تلازم
ملازم را جائز نمی‌دانند).

ب: عده‌اي ديگر می‌گویند نسخ عام به خاص جائز نيست (چون نسخ در
جائي است كه وقت عمل به منسوخ فرا رسیده باشدنه پيش از حصول
آمد كه در فرض هم بدین‌گونه نيست).

اما می‌توان گفت كه هم تخصيص و هم نسخ نسبت به فرض مسئله ممكن
است به بياني كه می‌آید:

جواز تخصيص عام در فرض صورت دوم (ماخض فيه) بدان واسطه می‌باشد
كه تأخير بيان از وقت خاصيت در صورتي كه حكمت اقتضا نماید جائز
است فضلاً از تأخير بيان از دقت خطاب، پس ديگر زمينه‌اي براي
نظريه عدم تخصيص باقي نمی‌ماند و اما جواز نسخ در اين قسمت بر اين
اساس می‌باشد كه نسخ به معنای شرعي (بيان امر و نهايت حكم) است
نه به معنای حقيقي و فرقي هم نمی‌كند بين اينكه پيش از سررسيد وقت
عمل به منسوخ باشد يا بعدي از آن لكن دليل نسخ اگر بعد از
پديدار شدن وقت عمل به منسوخ باشد نمایانگر آن خواهد بود كه
امر اول جدي و ناشي از مصلحتي بود كه در متعلق آن وجود داشت و
اگر دليل نسخ پيش از عمل به منسوخ باشد بيانگر آن است كه امر
اول صوري و ناشي از مصلحت در نفس امر بوده.

پس با اين بيان زمينه‌اي براي نظريه عدم جواز نسخ عام بخاصي نيز
باقي نخواهد ماند اما بهر صورت خاص مخصص عام است نه ناسخ آن
بدلائلي كه اشاره می‌گردد.

اولاً: بدلیل شیوع تخصیص و کمی نسخ (همانگونه که عده‌ای نیز این را بیان داشته‌اند).

ثانیاً: عدم وجود شرط نسخ (حضور وقت عمل به منسوخ) که عده‌ای قائل بدان می‌باشند ولی این دلیل قابل خدشه است به‌بیانی که گذشت.

3 - و اما در صورت سوم اگر احراز شود که عام برای بیان حکم واقعی است خاص ناسخ آن بحساب می‌آید و اگر محرز نشود خاص مخصص عام خواهد بود البته بعضی استدلال نموده‌اند که اگر خاصی در فرض مسئله ناسخ عام نباشد لازم می‌آید تأخیر بیان از وقت حاجت ولی این دلیل ناقص است (كما تقدم في قسم الثاني)

4 - در صورت چهارم احتمال نسخ و تخصیص هر دو در بین است ولی تخصیص اظهر است «كما زعم قوم»

5 - در صورت پنجم همانند صورت قبلی دارای دو احتمال می‌باشد، ولی بعضی از عالمان اصول تخصیص را اظهار دانسته‌اند آنهم به جهت شیوع تخصیص.

تذکر:

آنچه که بیان شد اختصاص به آن صورتی دارد که عام و خاص نسبت به هم مقترن یا از یکدیگر منفصل باشند و اما اگر احترافاً یا انفصال آنها معلوم نباشد، آیا خاص را مخصص باید بدانیم یا ناسخ عام؟

پاسخ آن است که از باب کثرت و اغلبیت تخصیص مقدم است بر نسخ، زیرا در عالم واقع و ثبوت فرض مسئله موافق یکی از صور پنج‌گانه‌ای است که قبلاً اشاره شد که خاص در همه صور مخصص است نه ناسخ (بنابر قول مقبول) مگر آنکه احراز شود که عام متقدم برای بیان حکم واقعی است و ورود خاص پس از پدید آمدن وقت عمل به عام باشد که

فقط در این صورت خاص ناسخ محسوب می‌شود نه محض، زیرا ورود خاص برای عمل به عام برای ما می‌نمایاند که عموم مراد جدی شارع مقدس بوده است که در این صورت وجهی برای تخصیص که حقیقت آن بیان مراد واقعی مولا است در بین نمی‌ماند.

اما بعضی معتقدند اگر محض باشد لازم خواهد بود تأخیر بیان از وقت حاجت که این خود جائز نخواهد بود ولی این گفته به نظر می‌رسد دارای اشکال است؛ زیرا تأخیر بیان از وقت حاجت در موردی که مصحلت آن را اقتضاء کنند مانعی ندارد.

«اقسام نسخ و شرائط آن»

در صورت نیاز به نسخ در احکام شریعت لازم است چهار شرط از باب مقدمه وجود داشته باشد:

1 - وجود دلیل معتبر بر ثبوت حکم پیشین و ابطال آن بدلیل جدید.

2 - همانگونه که حکم منسوخ شرعی است، دلیل و حکم ناسخ هم باید شرعی باشد.

3 - حتماً باید فرمان صدور دلیل ناسخ پس از صدور دلیل منسوخ باشد.

4 - حکم منسوخ باید به زمان خاص محدود نباشد (و اگر هم محدود به زمانی باشد ناسخ نسبت به همان زمان خاص باید اقامه دلیل نموده باشد) زیرا اگر حکم محدود به زمان خاص باشد مانند روزه واجب ماه رمضان، نفی حکم وجوب در رابطه باماههای دیگر نسخ نامیده نمی‌شود. چون اساساً حکمی وجود ندارد تا نسخ صورت پذیرد.

اقسام نسخ:

نسخ در احکام شرعی دارای اقسامی است که با توجه به شرائط فوالذکر به مشروع و غیرمشروع تقسیم می‌شود ولیکن مقسم در این قسمت قید شرعی نمی‌باشد.

الف - نسخ قرآن به قرآن (حکمی مستنح از آیه‌ای منسوخ به حکمی مستنح از آیه‌ای دیگر)

ب - نسخ قرآن و حکمی از قرآن بواسطه خبر متواتر و قطعی.

ج - نسخ قرآن و حکمی از قرآن بواسطه اجماع محصل قطعی که کاشف از قول معصوم (ع) باشد.

د - نسخ قرآن و حکمی از قرآن بواسطه خبر واحد معتبر.

ه - □ نسخ قرآن و حکمی از قرآن بواسطه مفهوم آیه دیگر که مفهوم آیه ثانی با اولی تنافی و تعارض داشته باشد به نحوی که ناچار برای رفع تعارض یکی را (ثانی) ناسخ دیگری قرار دهیم. اقسام اول، دوم، سوم از نظر عقل صحیح و ممکن می‌باشند، چون نسخ در اینگونه موارد مستند به دلیل قطعی است و مورد پذیرش همه عالمان اصولی شیعه قرار گرفته است.

و قسم چهارم مورد پذیرش برخی از ایشان قرار نگرفته، زیرا خبر واحد را مستند به دلیل ظنی دانسته (یا خود دلیل ظنی آن در حالی که حکم قرآن (آیه‌ای) دلیل قطعی می‌باشد.

و در خصوص قسم پنجم اصولاً در قرآن فرض و مصداقی وجود ندارد تا در مورد اثبات یا در آن سخنی بتوان به میان آورد. چون این تهافت در آیات خلاف حکمت بالغه الهیه و خلاف فصاحت و بلاغت قرآنی است.

«تفاوت‌های نسخ و تخصیص»

«لو کان من عند غیرالله لوجد وافیة اختلافاً کثیراً»

- 1 - نسخ به معنای رفع حکم ولی تخصیص یعنی حصر و تحدید حکم.
- 2 - دلیل ناسخ همیشه باید پس از دلیل منسوخ صادر شده باشد ولی دلیل خصص مقید به قبل یا بعد نیست.
- 3 - نسخ فقط توسط دلیل شرعی قطعی حاصل می‌شود، ولی تخصیص بدلیل عقلی نیز می‌تواند انجام پذیرد.
- 4 - نسخ به امر و نهی صرفاً تحقق می‌یابد در حالی که تخصیص در اخبار و غیر آن نیز ممکن است.
- 5 - نسخ رفع حکمی است که بنفسه می‌نمایاند مستمر است ولی تخصیص حصر حکمی است که مشمول و عموم خود را نمایانگر است.
- 6 - نسخ اصل دلیل منسوخ را از اعتبار ساقط می‌کند ولی تخصیص اصل دلیل عام را از حجیت ساقط نمی‌کند بلکه ظهور او را از میان برمی‌دارد.
- 7 - نسخ هم رفع حکم سابق است و هم بیان حکم جدید اما تخصیص حامل حکم جدید نیست.
- 8 - نسخ ممکن است حکم منسوخ را بکلی از میان ببرد ولی تخصیص حکم عام را بکلی از میان نمی‌برد.
- 9 - نسخ می‌تواند قبل یا بعد از عمل به حکم منسوخ وارد شود ولی تخصیص حتماً باید قبل از عمل به حکم عام وارد شود.
- 10 - نسخ کتاب به خبر واحد صحیح نیست ولی تخصیص کتاب بخبر واحد معتبر جائز است.

«المطلق و المقيد»

تعريف مطلق: معنائي که در جنس خود شائع باشد را مطلق

گویند و بدین جهت است که صلاحیت انطباق بر همه افراد آن خبر را دارد و فرقی هم نمی‌کند بین اینکه این شمول استغراقی است یا مجموعی یا بدلی.

تعريف مقيد: مقيد مقابل معنای مطلق است یعنی چیزی است که

شیوع و سریان ندارد بلکه به یک صنعت یا نوع و یا فرد خاصی و یا بخصوصیتی مقید می‌شود.

و بنابراین که مطلق ماهیتی است که آن ماهیت جامع صالح انطباق می‌باشد ناچاریم از تعریف ماهیت و اقسام او تا دقیقاً مفهوم اسم خبری و ماهیت مطلقه را بیان داشته و معرفی نمائیم.

ماهیت:

1 – **مهمله:** لحاظ ماهیت من حیث هی‌هی بدون لحاظ امری خارج از ذات ماهیت، بدین جهت گفته شده «الماهیة من حیث‌هی لیست الا هی»

2 – **غیرمهمله:**

1 – بشرط شی: ماهیت بوجود ذهنی خود لحاظ شود هر امری خارج از ذات و زائد بر آن مانند مفهوم انسان بشرط اتصاف بعلم.

2 – بشرط لا: ماهیت بوجود ذهنی خود لحاظ شود هر امری خارج از ذات و زائد بعدم آن امر مانند مفهوم انسان بشرط عدم اتصاف به علم.

3 – لا بشرط قسمی: لحاظ ماهیت بنفسه بدون لحاظ یا عدم لحاظ او با امری خارج از ذات.

لا بشرط مقسمی: لحاظ ماهیت بگونه‌ای که هیچ امری در آن لحاظ نشده حتی لحاظ لا بشرط از اقتران یا عدم اقتران به چیزی چون این قسم مقسم است و ظرف برای سه قسم وجود ذهنی ماهیت.

اما فر میان لابشرط مقسمي و ماهیت مهمله آنست که اگر ذات ماهیت لحاظ شود من حیث هی بدون لحاظ امر خارج از ذات مهمله (یعنی حتی بلحاظ ظرف قسم هم لحاظ نشود) در حالی که در ماهیت لابشرط مقسمي قید لحاظ و وعاء برای سه قسم ملحوظ است.

تذکر مطالبي چند پیرامون شرائط سریان اطلا:

1 - مطلب اول آنکه اثبات اطلا برای يك لفظ یا خطاب منوط به این است که قابلیت اطلا و تقيید را داشته باشد و از انقسامات ثانویه (یعنی از ویژگیهایی که ناشی از خطاب می باشد) مانند قصد قرب و امر نباشد.

بر این اساس با تمسك به اطلا خطال ضل نمی توانیم اعتبار قصد قربت یا قصد امتثال را در تحقق مامور به نفي نمائیم، چون خطاب قابل تقيید به چیزی که متاخر از او باشد نمی گردد، پس همانگونه که تقيید خطاب نسبت به شی متاخر محال است اطلا آنهم محال است، زیرا تقابل بین اطلا و تقيید همانگونه که اصولیین بیان داشته اند تقابل عدم و ملکه است که وقتی تقيید محال باشد اطلا هم محال خواهد بود.

البته به نتیجه الاطلا یا نتیجه التقيید که اصطلاحاً متمم الجعل نامیده می شود می توان تمسك نمود.

2 - عدم وجود دلیل لفظي یا لبي (اجماع و سیره) و یا حتی انصراف دلیلی بر تقيید کلام مولا.

3 - عدم وجود قدر متقیین در مقام مخاطب؛ بعنوان مثال زمانی که آمر در خصوص عالم عادل سخن می راند و مزایایی برای عالم عادل برمی شمارد سپس در اثنای کلام فرمان به اکرام علماء می دهد، در این صورت اطلاقي برای این امر پدید نخواهد آمد تا شامل عالم فاسق هم می شود یا در خصوص رقبه مؤمنه که ضمن مخاطب و اشاره به مزایای آزادی رقبه مؤمنه به همراه امر به عتق رتبه نمی توانیم به اطلا کلام اعتق رقبه تمسك نموده و رقبه غیر مومن را آزاد نمائیم،

ولي اگر فرد متقيني بملاحظه مقام خارج از مخاطب براي دليل باشد به انعقاد اطلا براي كلام مولا و دليل لطمه اي وارد نمي شود، مانند تيغن به ورود رقبه مؤمنه در اعتق رقبه و يا تيغن به نياز مولا به آب پاك در امر به جئي بماء. چون اگر قدرمتيقي لحاظ شود بدون درنظر گرفتن مقام مخاطب يا غير آن هر مطلقي قدر متقيني واقعاً در خارج دارد و ديگر اطلاقي در عالم خارج و واقع بمنصه ظهور گام نخواهد نهاد.

نتيجه بحث:

اگر لفظي قابل اطلا و تقيد باشد در حالي كه آمر و شارع نيز در مقام بيان باشد و آنچه كه در تحقق مامور به دخيل باشد نيز موجود باشد (نه اينكه مولا در مقام بيان اصل تشريع حكم باشد) و دليل هم مقيد به دليل لفظي يا لي يا انصراف نباشد و همچنين داراي قدر متقيني در مقام مخاطب هم نباشد با تمسك به اطلا دليل مي توان جزء مشكوك و يا شرط مشكوك را دفع نمائيم .

پاورقي

اصولاً اين بحث (اعتبارات ماهيت) خود بحثي است تخصصي و نياز به تعمق بيشتر دارد كه در فلسفه جاي سخن بيشتري دارد و مربوط به اصول فقه نمي شود بلكه در اين علم بايد بعنوان اصل موضوعي بايد پذيرفته شود و اما براي روشن شدن بحث لازم ديدم ديدگاه دو دسته از فلاسفه را در خصوص ماهيت بيان دارم دسته اول ديدگاه اكثر و تنهاي فلاسفه كه آخرين ايشان مرحوم علامه طباطبايي (ره) مي باشد و دسته دوم ديدگاه تعداد قلبي از متاخرين فلاسفه كه سر سلسله ايشان جناب آقاي مصباح (مدظله) مي باشد.

دسته اول: «للماهية بالنسبة الي ما يقارنها من الخصوصيات اعتبارات ثلاث و هي اخذها بشرط شي واخذها بشرط لا و اخذها لا بشرط و القسمة حاصرة».

قسم اول را ماهیت خلوط و قسم دوم (به شرط لا) مجرد و قسم سوم را مطلقه گویند و خود مقسم برای این اقسام سه گانه لابشرط مقسمی نام دارد یا همان کلی طبیعی و مرحوم علامه و اکثر فلاسفه معتقدند این کلی طبیعی بواسطه وجود بعضی اقسامش در خارج موجود می باشد و آنچه که دانشیان اصول فقه در نظر داشته از معنای ماهیت مطلقه همین قسم کلی طبیعی یا لابشرط مقسمی است که وجودش به وجود افرادش در خارج محقق می گردد.

دسته دوم: تقسیم ماهیت را از اینجا شروع نموده اند که: ماهیت

هر موجودی در خارج خلوط با عوارض مشخصه است که اگر در خارج نباشد و ظرف او در ذهن باشد ماهیت صرف و خالص خواهد بود و مقسم این دو قسم را اعتباری دیگر برای ماهیت دانسته اند که همان اعتبار **لابشرط** است یا (کلی طبیعی).

ماهیت لابشرط مقسمی:

1 - ماهیت خارجی یا خلوط یا بشرط شی (عوارض)

2 - ماهیت ذهنیه (محضه) یا بشرط لا (عوارض)

و اما نکته اصلی در اینجاست که (هرچند چه تقسیم اول که به سه قسم و یک مقسم و چه تقسیم دوم که به دو قسم و یک مقسم منجر شد خود دارای اختلاف فاحشی است در حالی که هیچ یک از علمای اصول به این نکته تا آنجا که این حقیر مراجعه نموده ام اشاره نفرموده اند) اصولاً مقصود از کلی طبیعی همان لابشرط مقسمی است که هر دو دسته بر آن توافق داشته و تنها جناب آقای مصباح به تبعیت از جناب فارابی در وجود کلی طبیعی بوجود افرادش تشکیک نموده و صراحتاً به نفی وجود کلی طبیعی در خارج اعتراف نموده اند به این بیان که:

«حکماء پیشین، علت تشخص و جزئیت ماهیت یا کلی طبیعی را

اقتران به عوارض انگاشته اند، چنانکه علت کلیت آنرا خالی بودن

ماهیت از عوارض می باشد. ولی این نظریه قابل قبول نیست زیرا

سؤال درباره تشخیص هر يك از عوارض، تکرار می‌شود، علاوه بر اینکه لازمه آن این است که اگر ماهیت در ذهن هم مقترن به عوارض می‌شد متصف به جزئیت می‌گردید چنانکه اگر در خارج هم منفک از آنها می‌شد متصف به کلیت می‌گردید در صورتی که چنین نیست» یعنی با حفظ عنوان کلیت می‌توان عنوان جزئیت به يك ماهیت داد تا بتوان گفت وجود کلی طبیعی به وجود افرادش می‌باشد چون فرد خارجی باماهیت مخلوطه معرفی می‌شود در حالی که ماهیت مطلقه آبی از اتصاف به چیزی است که قبلاً بواسطه عوارض مشخه (فرد خارجی) تشخیص یافته، که لازمه این سخن استقرار دو ماهیت (ماهیت لابشرط مقسمی و بشرط شی) در يك وجود خارجی معال عوارض است که ممکن نخواهد بود. «انتهی موضع الحاحه» بهر جهت بحث از اقسام ماهیت در ربط با مطلق و مقید بلاثر است چنانچه گذشت.

تبصره :

در قسم شرائط مقدمات حکمت گفته شد که آمر و شارع مقدس باید در مقام بیان باشد تا بتوان به اطلا قول او عمل نمود و ظاهر این سخن این است که در مقام بیان بودن خود در اصل انعقاد اطلا دخالت دارد، اما بر اساس عقیده تعدادی از اصولیین احراز یاد شده در حجیت و اعتبار اطلا دخیل است نه در اصل انعقاد آن اولی پاسخ آن است که اطلا از کلام بلاحجیه هم دریافت می‌شود چه آنکه کلام همراه با حجیت نیز باشد و در مقام بیان بودن در حقیقت هر دو کار را انجام می‌دهد فقط در حجیت دلیل قطعی است و در اطلا دلیل تأییدی و کمکی است) همانگونه که اگر ثابت نشود شرط در مقام بیان بودن شارع فقط اطلا از منصف ظهور ساقط ولی حجیت کلام بجای خود باقی خواهد بود و اما در مواضع شك (شك در مقام بیان بودن مولا) باید به مقتضای اصل نظر نمائیم.

بنابر اصل اولی در سیره اهل محاوره و بناء عقلاء معمولاً متکلم در مقام بیان می‌باشد بدون نیاز بدلیلی خارج از کلام متکلم و در نتیجه اطلا ثابت خواهد بود و چنانچه این اصل تام نباشد تمسک به

اطلا نمی‌توان کرد و این مطلب ویژه باب اطلاق نیست بلکه در کلیه
ظواهر دیگر نمی‌توان اخذ به ظاهر کلام نمائیم و این چنین سخنی را
کسی تاکنون ادعا ننموده.

شیوه حمل مطلق بر مقید:

چنانچه حکمی مطلق و مقید داشته باشیم دارای سه حالت
خواهند بود ثبوتاً

الف - یا مثبتین می‌باشند مانند: اعتق رقبة مؤمنه و اعتق رقبة
«ان ظاهره»

ب - یا هر دو منفی خواهند بود مانند: لاتشرب الخمر و لاتشرب
المسکر.

ج - و یا اینکه متنافیین (مختلفین) (یکی ایجابی و دیگری سلبی)
مانند: اعتق رقبة و لاتعتق رقبة کافره «ان ظاهره» اما از حیث
اثبات فقط دو فرض الف و ج کاربردی است، که در قسم سوم مطلق بر
مقید حمل می‌شود، چون مقتضای امری کلام (مطلق) وجوب آزادی برده
است (چه مؤمن باشد چه کافر) و مقتضای نهی در کلام مقید حرمت
آزادی و یا کراهت آزادی برده کافر است، پس میان این دو کلام
تنافی است.

در این موارد از دو راه می‌توان وارد عمل شد، اول: یا از ظهور
مطلق رفع ید نمائیم دوم: و یا از ظهور نهی در تحریم و چون ظهور
مطلق در اطلاق تعلیقی است و کلام دوم صالح قرینه شدن است می‌توانیم
از اطلاق دست برداریم. بدین معنا که دلیل مطلق حکماً معلق بر عدم و
رود قرینه است و دلیل مقید می‌تواند قرینه باشد پس اصالة
الظهور در طرف مقید بر اصالة الظهور در طرف مطلق حکومت داشته و
بدین سبب مطلق تبدیل به مقید می‌شود.

اما در قسم مثبتین مانند: اعتق رقبة و اعتق رقبة مومنه برای جمع
میان این دو دلیل سه وجه ذکر شده

الف - حمل مطلق بر مقید بنا بنظر مشهور عندالاصولیین

ب - حمل امر بر تخیر و توسعه در معنای مطلق

ج - عده‌ای هم در مقید را حمل بر استحباب نموده‌اند.

لاخفی که وجه دوم و سوم خالی از اشکال نیست، چون در وجه دوم تخیر بین فرد و کلی معقول نیست مانند، زیرا و انسان در وجه سوم، بعد از ورود دلیل بر تقیید مطلق اطلاقی از بدو امر باقی نمی‌ماند تا میان او و دلیل وارد تعارضی باشد و بدین‌جهت زمینه‌ای برای حمل امر در مقید بر استحباب بعنوان جمع بین دو دلیل باقی نمی‌ماند، پس متقین وجه اول است.

تفصیل سخن:

در این مسئله گاهی سبب حکم در هر دو دلیل وجود دارد و نیزگاه سبب وجود ندارد؛

اما در فرض اول: گاهی سببی که در هر دو دلیل بیان می‌شود از یک نوع شمرده می‌شوند مانند «ان ظاهرت فاعتق رقبة» در دلیل مطلق و «ان ظاهرت فاعتق رقبة مومنه» در دلیل مقید.

و در بعضی احیان سببی که در دو دلیل ذکر می‌شود از دو نوع می‌باشند مانند: «ان ظاهرت فاعتق رقبة» در مطلق «و ان افطرتی نهار رمضان فاعتق رقبة مومنه».

که در قسم اول (هم نوع) مطلق حمل بر مقید می‌شود به دلیل وحدت سبب ولی در قسم ثانی مطلق حمل بر مقید نخواهد شد بواسطه تعدد و تنانی بین اسباب و مسببات.

و اما در قسم مختلفین: یا مطلق نافی است و مقید مثبت که در این صورت حمل مطلق بر مقید حتمی است و یا مطلق مثبت و مقید منهی است که این هم سه صورت می‌تواند داشته باشد یا نهی تحریمی است یا تنزیهی و یا مشکوک فیه که در شکل اول باز حمل حتمی است و در قسم

سوم حمل بر کراهت و عدم تقیید خواهد شد و در قسم سوم یعنی زمان شک در کیفیت نهی و آمده بر نهی تحریمی حمل نموده و مطلق را تقیید می‌نمائیم.

و اما در قسم سوم که هر دو متنافیین باشند:

مانند «لاتأكل الرمان و لاتأكل الرمان الحامض» سؤالی که می‌توان مطرح نمود این است که آیا مطلق در اینگونه موارد بر مقید حمل می‌شود مانند مثبتین یا خیر؟

برخی از عالمان اصول شمشیر قلم را بدست پر قدرت اتفای و اجماع داده و اظهار داشته‌اند باید به هر دو امر و آمده باید عمل نمود بدون تقیید مطلق و بر همین اساس اطلا کلام مرحوم آخوند خراسانی (قدس سره) را که می‌فرماید «اگر مطلق و مقید متوافقی باشند مطلق بر قید حمل خواهد شد» را مورد نقد قرار داده‌اند چون این سخن در قسم مثبتین تام و کامل است همانگونه که در قسم اول بحث گذشت ولی در خصوص متنافیین حمل مطلق بر مقید روانست بر اساس همان نقل اتفای اصولیین.

اما صاحب معالم در فرض مسئله می‌گوید: اگر موجب در هر دو منفی یکی باشد بهر دو عمل می‌شود مانند: لاتعتق المكاتب و لاتعتق المكاتب كافرة در کناره اظهار و بر این سخن هم ادعای اتفای نموده است، و صاحب قوانین (میرزای قمی) در این مسئله با ایشان هم‌رأی و اعتقاد است.

پس مشخص شد که برخی قائلند بر عدم حمل اما دلیل این عده سست و بی‌پایه است چون امکان دارد بگوئیم تفاوتی میان مثبتین و منفیین نیست و ادعای اتفای و اجماع در مسائل و قواعد اصولی کاربردی ندارد، چون موجب ظن به رای معصوم (ع) نمی‌شود چه رسد به اینکه موجب علم به رای وی گردد و دیگر اینکه اجماع و نقل آن مختص به مسائل فرعی شرعی است.

تذکر نکته‌ای:

همانگونه که در واجبات مطلق حمل بر مقید می‌شود در مستحبات نیز این حمل جاری و ساری است مانند: زر الامام الحسین (ع) و زر الامام الحسین (ع) فی لیلة الجمعة.

اما اشکالاتی بر این قیاس و وحدت حکم وارد شده که بناچار به نقل آنها می‌پردازیم؛

اولاً: حمل مطلق بر مقید در مستحبات (همانگونه که در واجبات عمل می‌شد) منافات با بنا مشهور دارد، که ایشان امر در مقید را حمل بر تأکید و استحباب مضاعف می‌نمودند، زیرا معنای حمل مطلق بر مقید آن است که زیات امام حسین (ع) در غیرشب جمعه مستحب نخواهد بود، در حالی که تمامی فقهاء اظهار داشته‌اند که زیارت بسط نبی اکرم (ص) در تمامی حالات و امکان مستحب است.

البته می‌توان در مقام پاسخ گفت، در مستحبات غالباً قید مذکور در کلام برای تأکید و تضایف بر محبوبیت است نه اینکه دخالت در اصل مطلوبیت داشته باشد تا بتوان حمل مطلق بر مقید نائم.

اما این توجیه خود مورد اشکال است، چون تفاوت افراد مستحب در محبوبیت از حیث مراتب در واجبات نیز موجود است و این وجه ناکافی است.

شاید بتوان اینگونه پاسخ داد که اگرچه در واجبات تفاوت بین افراد وجود دارد ولی بگونه غالب نیست و لذا قیود در واجبات ظهور در احترازی دارد و لذا باید مطلق حمل بر مقید شود، در حالی که در مستحبات تفاوت در افراد بگونه غالب می‌شود مراتب محبوبیت می‌باشد و قیود در مستحبات ظهور در توضیحی دارد نه احترازی و بر همین اساس مطلق بر مقید حمل نمی‌شود.

پس در مستحبات نه حملی وجود دارد نه تقییدی. اما ادعای اینکه دلیل حمل امر استحباب بر تأکید محبوبیت از باب متناع در ادله سنن مستفاد از روایات من بلغ می‌باشد. سخی است غیرقابل پذیرش چون، خود این قاعده در جایی قابل اجرا است که خبر ضعیفی قائم بر امر

یا نهی باشد در حالی که عمل به امر مطلق و حمل امر بر تقيید مطلق از باب تسامح در ادله سنن محسوب نمی‌شود.

«المجمل و المبين»

بحث مجمل و مبين از مباحث پایانی ؟؟؟ الفاظ می‌باشد که با تعریف این دو لفظ به بیان این فصل می‌پردازیم مجمل لفظ یا فعلی است که از حیث متفاهم عرفی دارای ظهور دقیقی نباشد در حال که مبين کاملاً برخلاف این می‌باشد. اما در این مبحث مطالبی چند باید تذکر داده شود:

1 - و نیز يك لفظ مجمل یا مبين از حیث مفهوم بشکل اضافی و نسبی است البته بقید اینکه فرد مواجه، عالم به الفاظ همان لغت باشد والا نمی‌توان لفظی را نسبت به فرد جاهل به قواعد يك زبان مجمل یا مبين داشت.

2 - همانگونه که در مطلب اول یادآور شدیم الفاظ مجمل یا مبين به نسبت به عالم به وضع الفاظ يك زبان معنا می‌یابد و الا فلای این قسمت نمونه‌هایی ذکر شد که ناچار از تقدیم آنها می‌باشیم:

الف - پس از سؤال از افضل صحابه پاسخ داده شده «افضل الصحابه من بنته في بيته» که در این پاسخ ممکن است مقصود امیرمومنان باشد یا ابابکر و عمر که این پاسخ مجمل محسوب می‌شود،

ب - یا در کلام عقل در شام که گفت «امرني معاوية ابن اسب علياً الا فلعله» که امکان بازگشت ضمیر به معاویه می‌باشد همانگونه که ممکن است (العیاذ بالله) به امیر مومنان بازگردد.

ج - بعضی آیات قرآن هم مشمول مجمل و مبين می‌گردند مانند آیه سرقت و بعضی احادیث مانند لاصلوة الا بفاتحة الكتاب البته حل مشکل فقط بازگشت به عرف اهل لغت و ظهور سبقی يك مفهوم و معنا به يك لفظی باشد البته اگر نص یا قرینه‌ای در میان نباشد.

فهرست جداول

عنوان صفحه

مقدمه □ 1

مباحث الفاظ □ 1

الف - تعریف علم اصول فقه □ 1

ب - چالشها و روند تکامل علم اصول فقه □ 1

ج - دلیل پیدایش علم اصول □ 1

د - ازچه زمان درسهای اجتهادی و به اصطلاح خارج اصول
آغاز شد؟ □ 2

مقدمه □ 2

ب - مسائل علم □ 2

ج - موضوع علم □ 3

الف - بیان موضوع علم بگونه مشخص □ 3

ب - موضوعات علوم مختلف □ 3

ج - انگیزه لزوم تصویر موضوع برای هر علمی □ 3

د - اقسام عوارض □ 4

ه □ - تعیین عرض ذاتی از اقسام عوارض و عرض غریب از آنها □ 4

و - بیان عرض ذاتی باصطلاح منطق و فلسفه □ 5

ز - اقسام ذاتی □ 5

ح - اقسام واسطه □ 5

(3) واسطه در عروض □ 6

ط - علت عدول برخی از تفسیر مشهور برای عرض ذاتی □ 6

ی - نقد کلام آخوند خراسانی (ره) □ 6

«بفرض اینکه علم اصول موضوع دارد حال موضوعش چیست؟» □ 7

دفاع از نظریه شیخ انصاری (ره) □ 8

نقد بر دفاعیه فو □ 8

اشکال دوم بر نظریه مشهور در تعیین وضع □ 8

«تمایز علوم» □ 10

(2) تمایز علوم به محمولات □ 10

(3) تمایز علوم به اغراض □ 10

(4) تمایز علوم به سنخ مسائل □ 11

ه □ - تمایز علوم بحسب ذات مسائل □ 11

وضع □ 11

معنای لغوی واژه وضع □ 12

تعریف وضع □ 12

فهرست جداول

عنوان صفحه

وضع آیا دارای معنای مصدری است یا اسم مصدری؟ □ 12

سیر تاریخی وضع □ 12

ارکان وضع □ 13

رابطه بین لفظ و معنا آیا واقعی و تکوینی است یا

اعتباری و قراردادی است؟ □ 13

تقسیم وضع به تعیین و تعیینی □ 14

قسم اول (وضع خاص و موضوع له خاص) □ 15

قسم دوم (وضع عام و موضوع له عام) □ 15

قسم سوم (وضع عام و موضوع له خاص) □ 15

قسم چهارم (وضع خاص و موضوع له عام) □ 15

کدامین یک از اقسام وضع امکان‌پذیر است □ 15

كدامين يك از اقسام وضع واقع شدني و کداميك واقع
نشدني است □ 16

بحث وضع حروف □ 16

اما قول چهارم (كلام شيخ رضي در شرح كافيه) □ 19

وضع مركبات □ 21

پيامدهاي وضع □ 22

2 – 7 – لا يمكن و لا يقع اصلاً □ 24

ج – حقيقت و مجاز □ 25

الف – تبادر و عدم تبادر □ 26

ج – الاطراد □ 27

تنبيه □ 28

امر چهارم – الصحيح و الاعم □ 30

القدر الجامع □ 31

علي فرض لزوم تصوير قدر الجامع □ 32

المشتق □ 36

تنبيه □ 36

اسامي معاملات □ 36

6 - بیان اقوال گوناگون در مسئله مورد بحث □ 38

نقد دلیل فو □ 38

تنبيه □ 39

مسئله □ 40

تنبيه □ 40

الاوامر □ 41

فهرست جدا اول

عنوان صفحه

مطلب هفتم □ 44

مطلب هشتم □ 44

صيغة الامر □ 46

حقيق مطلب □ 51

تنبيه* □ 54

مبحث الاجزاء □ 57

نکته □ 58

کفایت امر ظاهري از واقعي □ 60

تحقيق □ 61

مقدمه واجب □ 61

نکاتی چند □ 66

الواجب المعلق و المنجز □ 68

وجوب مقدمات مفوته □ 69

خاتمه □ 70

مسئله الضد □ 71

1 - نسبت بین مسئله ضد با مقدمه واجب □ 71

2 - نزاع در این مسئله اصولی است یا فقهی □ 72

3 - نزاع در این مسئله لفظی است یا عقلی □ 72

4 - بیان اقوال در مسئله □ 72

منشاء توهم مقدمیت □ 73

ثمره مسئله ضد □ 74

مبحث ترتب در مسئله ضد □ 74

نسخ وجوب □ 76

واجب تخییزی □ 77

واجب کفائی □ 78

واجب موسع □ 79

النواهي □ 81

و فيه اجاث حيدة □ 81

مقدمه بحث نواحي □ 81

اجتماع امر و نهي □ 83

دلائل قائلين بجواز اجتماع امر و نهي □ 85

دلائل قائلين به جواز اجتماع تفصيلاً □ 86

فهرست جداول

عنوان صفحه

ترحيح جانب امر يا نهي در بحث اجتماع □ 88

دلالت نهي بر فساد يا عدم فساد □ 90

مفهوم شرط □ 94

تعدد شرط و وحدت جزاء □ 95

تداخل شرط و جزاء □ 96

مفهوم وصف □ 97

مفهوم غايت □ 98

مفهوم لقب □ 99

مفهوم عدد □ 99

عام و خاص □ 99

الفاظ عام □ 100

تبصره □ 101

مخصص مجمل □ 101

توضیح مطلب □ 102

حجیت عام قبل از فحص از دلیل مخصص □ 103

عمومات کتاب □ 104

عمومات سنت □ 104

عمومات السنه متخذ از اهل محاوره □ 104

عام بعد از تخصیص □ 104

خطابه‌ای شفاهی در لسان شرع □ 105

سخن صاحب کفایه در این مسئله □ 106

تعقیب عام به ضمیر □ 106

تحقیق کلام □ 107

استثناء متعقب به جملات متعدده □ 107

تخصيص عام به مفهوم □ 108

تخصيص عموم قرآن به خبر واحد □ 109

دلائل قائلین بعدم جواز تخصيص قرآن به خبر واحد □ 110

دوران الامن بين التخصيص او الفسخ في تواردا الخاص علي
العام □ 111

اقسام نسخ و شرائط آن □ 113

تفاوتهاي نسخ و تخصيص □ 114

لو كان من عند غير الله لوجد وافيہ اختلافاً كثيراً □ 114

المطلق و المقيد □ 114

فهرست جداول

عنوان صفحه

تذكر مطالبي چند پيرامون شرائط سريان اطلا □ 115

پاورقي □ 116

شيوه حمل مطلق بر مقيد □ 117

تفصيل سخن □ 118

المجمل و المبين □ 119

