شرح
کفایة الأصول

علی محمدی خراسانی

جلد اوّل

بسم الله الرحمن الرحيم



● ناشر: الامام الحسن ابن علی علیه السلام
● لیتوگرافی: صیام
● چاپ و صحافی: دفتر تبلیغات اسلامی
● نوبت چاپ: سوّم (ویرایش جدید) ۱۳۹۱
● شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
● تلفن مراکز پخش قم: ۷۵۰۲۹۲۳ و ۷۷۴۶۳۵۳
● قیمت: ۱۷۰۰۰ تومان (دورهٔ سه جلدی ۴۷۰۰۰ تومان)

تمامی حقوق © برای ناشر محفوظ است

***

محمدی خراسانی، علی، ۱۳۳۷ ـ شارح
شرح کفایة الاصول / علی محمدی خراسانی. ـ قم: الامام الحسن ابن علی (ع)، ۱۳۸۹.
۳ ج.
(ج. ۱) 978-964-7686-19-8
فهرست‌نویسی: براساس اطلاعات فاپا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ ـ ۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول - نقد و تفسیر.
۲. اصول فقه شیعه ـ قرن ۱۴. شرح. ب. عنوان. ج عنوان: المنطق. شرح.
۷۰۲۱۷۶۱۳۷۹ک ۳ آ /۱۵۹/۸ BP ۲۹۷/۳۱۲ ۲۳۶۲۶ ـ ۸۰م

شرح کفایة الاصول

جلد یک

علی محمدی خراسانی

بسم‌الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب العالمین، و العاقبة للمتقین، و الجنة للموحّدین، و النار للملحدین، و الصلاة و السلام علی اشرف الانبیاء و المرسلین، و آله الاطیبین الانجبین، لا سیّما بقیة الله فی الارضین، و لعنة الله علی اعدائهم و منکری فضائلهم اجمعین، من الاوّلین و الآخرین الی قیام یوم الدین و بعث الناس اجمعین. آمین ربّ العالمین.

پیش‌گفتار

در دوران طولانی غیبت کبرای ولی‌الله الاعظم حضرت حجة بن الحسن العسکری عجّل‌الله تعالی فرجه الشریف و جعلنا من انصاره و اعوانه و المستشهدین بین یدیه ، فقاهت و مرجعیت شیعه است که با تمام وجود از مرزهای اسلام ناب پاسداری و دفاع نموده ، و شبیخون بی‌وقفه و مداوم دشمنان اسلام را خنثی کرده و درهم شکسته است ، و از هر روزنه‌ای که شیطان لعین و عفاریت او وارد شده‌اند ، چونان سدّی مستحکم جلو نفوذ آن‌ها راگرفته و مانع نفوذ آنان به مرزهای فکری، فرهنگی و عقیدتی مکتب ناب اهل‌بیت علیهم‌السلام گردیده و از ایتام آل‌محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله همانند سرپرستی مهربان و دل‌سوز به خوبی کفالت نموده است . مراجعهٔ توده‌های مردم به فقیهان وارسته و حافظ دین و دیانت چه زیبا و حکیمانه و با دوراندیشیِ ویژه‌ای در متن کتاب و سنت نهادینه گشته است ، گویا حضرات معصومین علیهم‌السلام اعصار و قرون پرآشوب و غوغای دوره‌های آینده تا عصر ظهور خورشید وجود خاتم اوصیاء و عصارهٔ انبیاء حضرت قائم آل محمد و منجی بندگان از جهالت و ضلالت را ، می‌دیدند که دست شیعیان خویش راگرفته و در دستان باکفایت فقیهان فهیم و آگاه و مدیر و مدبّر و شجاع و مجاهد گذاشته و آنان را به اینان سپرده‌اند والحق که چه پرشکوه و با عظمت ، فقهاء عظام شیعه از عهدهٔ انجام این مهم برآمده و با تمام توان ازکیان شیعه دفاع می‌نمایند .

سلاح عظیم و بی‌بدیل و پایان‌ناپذیر فقهاء بزرگوار در طول تاریخ دوران غیبت ، شمشیر برّان اجتهاد و استنباط دستورات و برنامه‌های حیات‌بخش الهی ، از اقیانوس ژرف و نامتناهی کتاب و سنّت و اجماع و عقل (چهار منبع عظیم تفقّه) است که به‌عنوان حجت‌های ظاهری و باطنی معرفی شده‌اند و سنگین‌ترین مسئولیت بر عهدهٔ فقیهان نهاده شده که گاه برای استنباط یک فرع فقهی ساعت‌ها بلکه روزها سرگرم تفحص و تحقیق می‌باشند . **شکّرالله سعیهم و تقبّل الله منهم و أدخلهم الله فی بحبوحات جنانه.**

استفاده از این سلاح و استنباط احکام الهی ، وابسته به علوم و معارفی چند است که از آن‌ها به علوم پایهٔ اجتهاد تعبیر می‌شود و بدون آگاهی‌های لازم و ضروری از این علوم چرخ اجتهاد به حرکت درنمی‌آید و موتور محرّکهٔ آن روشن نمی‌شود . دانستن این دانش‌ها یا شرط اصل اجتهاد است و بدون آن استنباط ممکن نیست ، و یا شرط کمال اجتهاد است که اگرچه بدون آن نیز اجتهاد ممکن است ولی کامل و جامع نیست .

۱. علوم عربیت یا ادبیات عرب

وجه نیاز اجتهاد به این علوم آن است که منابع اصلی فقه، کلام خداوند در ***قرآن مجید*** و سخنان معصومین در سنّت است و بدیهی است که این دو منبع و به پیروی از آن‌ها کتب فقهی استدلالی در طول تاریخ فقاهت، به لسانِ عربیِ مبین صادر و نوشته شده است و فهم کلمات عربی و استنباط احکام از این منابع و برداشت صحیح از این متون، بدون آگاهی کافی از ادبیات عرب ـ که به‌عنوان دستور زبان عربی محسوب می‌شوند ـ امکان ندارد. البته شناخت این علوم در حدّی که آراء معتبر و مشهور را بداند و با مراجعه به کتب مربوطه از نظرات مشهور آگاه شود کفایت می‌کند و آگاهی تخصصی و اجتهادی ضرورت ندارد تا بر هر فقیهی لازم باشد که ادیب ماهری هم باشد اگرچه تخصص در علوم عربیّت شرط کمال اجتهاد است ولی شرط صحت نیست.

الف: علم لغت: این علم متکفل بیان موارد استعمال مفردات و مواد کلمات عربی است و کتب ارزشمند لغت نظیر: «***المصباح المنیر***»، «***القاموس المحیط***»، «***اقرب الموارد***»، «***مجمع البحرین***»، «***لسان العرب***»، «***نهایة ابن اثیر***»، «***المنجد***» و ... عهده‌دار بیان معانی کلمات است. فقیه در مقام استنباط احکام از ***قرآن کریم*** و روایات اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام قدم به قدم نیاز دارد که معنای موضوعات و متعلّقات احکام را بداند و سیرهٔ مستمرهٔ فقیهان بزرگ در طول تاریخ گواه این مدعا است و بر اهل تحقیق پوشیده نیست که کتب استدلالی فقهی، مالامال از رجوع به کتب لغت و اهل زبان عربی است و از واضح‌ترین موضوعات ـ مثل آب، خاک، زمین، بیع، اجاره، نکاح و ... ـ گرفته تا پیچیده‌ترین موضوعات ـ از قبیل وطن، معدن، گنج، غناء ـ که در مورد اخیر متجاوز از بیست تعریف[1] ارائه شده که نوعاً برگرفته از کلمات اهل لغت است.

البته راجع به کمیّت و کیفیّت مسأله و اصل اعتبار گفتار علمای اهل لغت و مقدار حجیّت آن، در علم ارزشمند اصول فقه در باب امارات ظنیه به تفصیل بحث گردیده است و در این رابطه مبانیِ متفاوتی وجود دارد که فعلاً مورد نظر ما نیست. ولی اصل ضرورت رجوع به کتب لغت و کلام عالمان این علم، بر کسی پوشیده نیست و هیچ متفقهی خود را از علم لغت عرب مستغنی نمی‌داند تا چه رسد به فقیه واقعی.

ب: دانش صرف و تصریف یا علم صیغه‌سازی و ریشه‌یابی: علم صرف عبارت است از علم تبدیل یک ماده به‌صورت‌ها و اشکال گوناگون به‌منظور تفهیم معنی مورد نظر در حالات و زمان‌های گوناگون، مثلاً اگر مادهٔ ضاد و راء و باء به هیئت مصدر باشد معنایی دارد، و اگر به هیئت اسم مصدر باشد معنای دیگر دارد، و به هیئت اسم فاعل، اسم مفعول، صیغهٔ مبالغه، صفت مشبهه، اسم زمان، اسم مکان، اسم آلت و ... هرکدام معنای خاص خود را دارند، به هیئت فعل ماضی، مضارع، فعل امر

---

۱. *المکاسب المحرّمة للامام الخمینی* رحمه‌الله، ج ۱، ص ۲۹۹.

و ... معانی خاص خود را دارند ، به‌صورت ثلاثی مجرد باشد معنایی دارد ، ثلاثی مزید در هر بابی معنای خاصی را تداعی می‌کند و ... .

دانستن این ویژگی‌ها در حدّی که استنباط احکام بر آن متوقف باشد ، لازم است . اگرچه دانستن همهٔ قواعد صرفی و نحوهٔ ساختن صیغ مختلف و مانند آن ضرورت ندارد .

ج: **دانش نحو**: علم نحو عبارت است از آگاهی به قواعد فراوانی که توسط آن‌ها اموری از قبیل احوالات اواخر کلمات از جهت اعراب و بناء ، منصرف و غیرمنصرف بودن ، عوامل و غیرعوامل (کلماتی که در مابعد خود عمل می‌کنند و کلماتی که عامل نیستند) . عوامل لفظی و معنوی ، عوامل قیاسی و سماعی و ... ولی دانستن این‌ها برای فقیه در مقام استنباط نقشی ندارد امّا شناخت احوال اواخر کلمات از جهت رفع و نصب و جر ، شناخت موقعیت و جایگاه مفردات جمله از جهت فعل، فاعل ، مفعول ، مبتدا ، خبر ، ظرف ، جار و مجرور و ... ، و شناخت ترکیب و تألیف صحیح مفردات منثوره و پراکنده تا از آن‌ها کلام منسجم و کاملی فراهم آید و مفید معنای مورد نظر باشد ، لازم است . مثل آگاهی از انواع اسم‌ها ، اقسام فعل‌ها ، انواع حروف و معانی گوناگون آن‌ها ، آگاهی از انواع جمله‌های خبری و انشائی ، جمله‌های حملیه و شرطیه ، حصریه ، استثنائیه ، غائیه ، وصفیه و ... آگاهی از مدالیل مطابقی و تضمنی و التزامی جملات و کلمات و ... برای فقیه لازم است .

هـ: **سه علم معروف بلاغت یعنی معانی و بیان و بدیع**: عمده در علوم ادبیات عرب سه علم لغت و صرف و نحو است که تاکنون اشاره شد و به گفتهٔ جناب احمد بن علی بن مسعود در کتاب *مراح‌الارواح*[1] «**اعلم انّ الصرف امّ العلوم و النحو ابوها**» دو دانش صرف و نحو پدر و مادر دانش‌های دیگر است . امّا سه علم دیگر عربیت یعنی علوم بلاغت چندان مورد حاجت فقیه نیست و دخالت مهمی در اجتهاد و استنباط احکام ندارند ، آری برخی از مباحث علم معانی و بیان دخیل است از قبیل شناخت انواع حصر حقیقی و اضافی ، قصر صفت بر موصوف یا موصوف بر صفت و ... ، و از قبیل شناخت حقیقت و مجاز و تشبیه و انواع معانی مجازی و حقیقت ادعائیهٔ سکّاکی که نسبةً مهم است ولی این بحث‌ها در خود علم اصول فقه مورد توجه قرار گرفته است و لذا آگاهی از علوم بلاغت و فصاحت در فصیح و بلیغ‌گوئی دخیل است نه در اصل استنباط احکام شرعیِ فرعیِ کلّیِ الهی . آری برای متخصص ادبیات عرب ، آگاهی تخصصی از این علوم ضرورت دارد .

۲. دانش منطق

منطق راه و رسم صحیح فکرکردن و درست استدلال‌کردن است تا در مقام تصوّر از معلومات تصوّری خاص و با چینش ویژه‌ای استفاده کنیم . برای تبدیل یک مجهول تصوّری به معلوم تصوّری ، و نیز در مقام تصدیق از مبادی و مقدمات و صغریات و کبریات مخصوص با چیدمان ویژه‌ای بهره بگیریم تا

---

۱. *مراح‌الارواح* ، ص ۴ .

مجهول تصدیقی را به معلوم تصدیقی تبدیل نموده و مطلوب را بدل به نتیجه کنیم و باید استدلال ما از نظر هیئت و شکل آن بر شیوهٔ صحیح قیاس منطقی استوار باشد تا منتج باشد وگرنه عقیم خواهد بود. و از نظر مواد استدلال باید برهان را از مغالطه بازشناسیم، استدلال یقین‌آور را از دلیل گمان‌آور و یا احتمال‌زا، تشخیص دهیم. و عمدهٔ احکام شرعی دین مقدس اسلام، نظری و استدلالی و محتاج به اندیشه و نظر است و نیاز هر استدلال یقینی یا اقناعی به قوانین منطق بر کسی پوشیده نیست. سراسر کتاب‌های اصولی و فقهی و تفسیری و کلامی پر است از استدلال‌های منطقی، بنابراین فقیه باید با قواعد منطق در حد ضرورت آشنا باشد تا هم بتواند صحیح استدلال کند و هم آسیب‌شناسی کند و از مغالطه و مانند آن پرهیز کند.

البته دانش منطق مستقیماً مقدمهٔ فلسفه و استدلال‌های فلسفی است و برای فیلسوف آگاهی کامل از همهٔ قواعد آن ضرورت دارد و بلکه مجتهد در فلسفه باید در منطق نیز مجتهد باشد، ولی اختصاص به آن ندارد و منطق ترازوی سنجش خطای فکر در همهٔ علوم استدلالی است اعم از علوم عقلی و نقلی، حقایق و اعتباریات و ... و به عقیدهٔ نگارنده بر هر دانش‌پژوهی که در مسیر اجتهادگام برمی‌دارد و هدف اعلای او رسیدن به درجهٔ رفیع اجتهاد می‌باشد، لازم و واجب است کتاب «*المنطق*» یا «*شرح شمسیه*» یا «*شرح مطالع*» را دو یا سه دوره تدریس نماید تا شیوهٔ صحیح اندیشیدن برای او ملکه شود.

۳. دانش کلام

علم عقائد از هر نظر بر علم فقه مقدم است و آگاهی از موضوعات عقیدتی به‌منظور ایمان به مبدء و معاد و صفات و ویژگی‌های آن‌ها و شناخت نبوت و امامت ضرورت دارد و مستقیماً نقشی در استنباط احکام ندارد بلکه شرط ایمان است. ولی برخی از مباحث کلامی به‌عنوان مبدء تصدیقی استدلال در فقه خیلی کاربرد دارد از قبیل حکمت خداوند که فراوان گفته می‌شود: صیانت کلام حکیم از لغویت و کذب و خطا بودن می‌طلبد که چنین و چنان بشود. و از قبیل تکلیف به غیرمقدور که محال و قوعی است و صدورش از حکیم قبیح است. و از قبیل تحسین و تقبیح عقلی که در موارد فراوانی مورد استفاده است به‌ویژه در بخش مستقلات عقلیه از باب ملازمات عقلیه و باید اصل بحث در علم کلام حل و فصل شده باشد یا از باب مقدمه در علم فقه یا اصول مطرح شود. و از قبیل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری در متعلقات احکام یعنی افعال اختیاری مکلّفان، و از قبیل مسألهٔ بداء، نسخ، تحریف، جبر و اختیار و ... که هرکدام در اصول مطرح می‌باشند. در مورد سنّت هم این جهت مطرح است که باید اصل عصمت و حکمت آنان محرز گردد تا در موارد فراوانی از باب دلالت اقتضا و تنبیه و اشاره و مانند آن استفاده شود و برای صیانت کلام از لغویت استدلال شود مثل باب مفاهیم که مثلاً طرفداران مفهوم وصف برای اثبات آن از راه لزوم لغویت و منزّه بودن دامن معصوم از

لغو ، وارد شده‌اند . و نیز آشنائی اجمالی با میزان و ملاک کلامی بودن یا اصولی بودن داشته باشد زیرا در موارد مختلفی مطرح می‌شود که آیا فلان مسأله از مسائل علم کلام است یا از مباحث علم فقه و اصول است و یا از مبادی است و ... .

۴. علم درایة‌الحدیث یا دانش حدیث‌شناسی

می‌دانیم که حدیث و روایت انواع گوناگونی دارد و در تقسیم معروفی که از زمان علامهٔ حلّی اعلی‌الله مقامه تاکنون مطرح است چهار قسم صحیح و موثّق و حسن و ضعیف دارد و هرکدام شعبه‌های گوناگونی دارند ، مخصوصاً که روایات «مجعول» و «موضوع» فراوانی در لابه‌لای روایات دسیسه و جاسازی شده است و در تاریخ حدیث‌کسانی مشاهده می‌شوند که صدها و هزاران حدیث جعل کرده‌اند ، بنابراین هر حدیثی اعتبار ندارد و بر فقیه است که انواع روایات را بشناسد ، روایات منقول به لفظ را از منقول به معنی تمیز دهد ، روایات ضعیف را از قوی بازشناسد ، انواع روایات مرسل را تمیز دهد ، و برای این منظور مراجعه به کتاب *درایة‌الحدیث* مرحوم شهید ثانی یا *مقباس‌الهدایة* علامه مامقانی صاحب *تنقیح‌المقال فی علم‌الرجال* کفایت می‌کند . خوشبختانه به مقدار لازم در کتب اصولی رایج و دارج در این زمینه بحث می‌شود و لذا مراجعه به علم حدیث به‌صورت مستقل چندان ضرورت ندارد .

۵. علم رجال یا فن راوی‌شناسی

بنابراین که به گفتهٔ عده‌ای از اخباریان تمام روایات کتب اربعه مقطوع‌الصدور باشند نیازی به مباحث سندی و رجوع به کتب رجال برای تعیین حال راوی نیست . ولی این مبنا مردود است و هیچ دلیلی بر قطع به صدور روایات کتب معتبره وجود ندارد بلکه دلیل برخلاف آن است و آن بداهت و ضرورت است که عمدهٔ روایات به‌صورت خبر واحد بدون قرینهٔ قطعی نقل شده و با مراجعه به منابع حدیثی این امر روشن است .

و نیز بنابراین که ملاک حجیت خبر وثوق و اطمینان به صدق و صدور آن باشد و هر روایتی که موثوق‌الصدور است حجت باشد و فعلاً هم برای کسی تمام روایات کتب معتمده یا عمدهٔ آن‌ها موثوقٌ به باشند ، باز نیازی به علم رجال و رجوع به کتب رجال نداریم . ولی این مبنا نیز ناتمام است و فقیه خیلی باید خوش‌بین و زودباور باشد تا وثوق فعلی و شخصی به صحت همهٔ روایات پیدا کند وگرنه از گزارش راویان فاسق و ضعیف و غالی و جاعل و کذاب و مانند آن‌که در میان روایات وجود دارد ، چنین وثوقی حاصل نمی‌شود . و بر فرض حصول ، برای شخص آن فقیه و مقلدین او ارزشمند است .

و نیز بنابراین که مناط حجیت ظن به صدور باشد از هر راهی حاصل شود و همهٔ روایات کتب معروفه بالفعل برای فقیهی مظنون‌الصدور باشند ، باز چندان نیازی به علم رجال نخواهد پیدا کرد زیرا

حداقل در خیلی از موارد، ظن به صدور حاصل می‌شود . ولی اصل این مبنا مردود است و ظن اعتباری ندارد بلکه دلیل بر عدم اعتبار آن قائم است و به حکم عقل و نقل پیروی از گمان حرام و ممنوع است .

و نیز بنابراین که ملاک ارزشمندی یا فقدان اعتبار ، عمل مشهور به روایت یا اعراض آن‌ها از روایتی باشد که گفته شده : «کلّما ازداد صحةً سنداً ازداد وهناً» اگر مورد اعراض قرارگیرد ، و «کلما ازداد وهناً صدوراً ازداد صحةً» اگر مورد اقبال مشهور واقع شود ، باز چندان نیازی به علم رجال و شناخت و ثاقت راوی نخواهیم داشت زیرا با مراجعه به کتب فقهی در اغلب موارد می‌توانیم بفهمیم کدام روایت شهرت عملی دارد و کدام روایت شذوذ و ندرت عملی دارد ، آری موارد اندکی می‌ماند که در کلام مشهور طرح نشده و به هر دلیل اقبال یا اعراض مشهور محزر نیست ولی این موارد به قدری اندک است که خیلی مهم نیست تا برای آن یک علم به نام رجال تنظیم شود و فقیه ملزم به مراجعه به رجال باشد بلکه با اصل عملی و مانند آن هم قابل حلّ است . ولی تحقیقاً در علم اصول به اثبات رسیده که فتوای مشهور به یک حدیث نه خودش حجت است و نه ضعف سند حدیث را جبران می‌کند ، چه این‌که اعراض مشهور از حدیث هم سبب وهن آن نیست . این‌جا است که مهم‌ترین راه برای احراز و ثاقت و صدق و صحت حدیث ، مراجعه به کتب رجال و شناخت حال راوی است و اگر علم رجال و کتب رجالی راکنار بگذاریم دست فقیه از فتوا به روایات کتب معتبره کوتاه می‌گردد ، بنابراین یکی از علوم ضروری برای اجتهاد و استنباط ، علم رجال و آگاهی از حال رجال حدیث است . البته این کار با مراجعه به کتب معتبر رجالی نظیر *تنقیح‌المقال* محقق مامقانی ، انجام می‌پذیرد و لزومی ندارد قبل از اجتهاد یک دورهٔ کامل علم رجال بخواند ، بلکه کافی است مبانی مورد لزوم را داشته باشد که عمدتاً در علم اصول به‌دست می‌آیند ، سپس در مقام استنباط برای احراز وثاقت راویان هر حدیث به کتب رجال مراجعه کند .

آری اگر خبری متواتر باشد نیاز به بحث سندی ندارد و خود تواتر موجب یقین به صدور است ، ولی خبر متواتر در میان اخبار کتب حدیث به‌نسبت زیاد نیست . و نیز اگر همهٔ راویان حدیث و خبر واحد از اصحاب اجماع باشند که «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم» نیازی به مراجعه به رجال نیست زیرا وثاقت و عدالت امثال زرارة بن اعین و محمد بن مسلم و ... اظهر من الشمس و ابین من الامس است ، حتی مبنای برخی از فقهاء این است که نفس وجود یکی از اصحاب اجماع در سند روایت کفایت می‌کند که از این راوی تا امام علیه‌السلام وسایط را بپذیریم و روایت حجت باشد و کافی است از شیخ طوسی یا شیخ صدوق یا شیخ کلینی اعلی‌الله مقامهم تا آن فرد مورد اجماع ، سلسلهٔ سند معتبر باشد . ولی این موارد هم اندک است و مجرد وجود فرد مورد اجماع هم کفایت نمی‌کند تا حال سایر راویان شناخته شود و نیز مواردی وجود دارد که خود متن حدیث به قدری محکم و متقن و جامع است که آثار صدق از آن هویدا است و انسان یقین می‌کند یا اطمینان دارد که از معصوم صادر شده و

غیرمعصوم از بیان چنین مطلبی قاصر است. نظیر حدیث چهارصد اصل دینی که از امام امیرالمؤمنین علیه الصلوة و السلام در یک مجلس نقل شده است و در خصال شیخ صدوق رضوان‌الله علیه ذکر گردیده است. ولی این موارد هم در سراسر فقه اندک است و نوع احادیث ما به‌صورت خبر واحد مجرّد از قرینه است و عمدهٔ احکام شرعی را باید از همین روایات به‌دست آوریم و در میان آن‌ها خبرهای ضعیف و مرسل و مرفوع و مقطوع، فراوان است و هیچ دلیلی نداریم که هر روایتی معتبر باشد بلکه قدر مسلّم روایات ثقات حجیت دارند و برای تمیز خبرهای ثقه از غیرثقه مهم‌ترین راه مراجعه به کتب رجال است و این‌جا است که به ارزش و اهمیت علم رجال پی می‌بریم و با تمام وجود تصدیق می‌کنیم که یکی از علوم مورد نیاز فقیه برای اجتهاد و استنباط احکام، علم رجال است.

۶. علم تفسیر قرآن در بخش آیات‌الاحکام

بنابر مشهور پانصد آیه در *قرآن‌کریم* در مورد احکام شرعی فرعی عملی است و به آیات احکام شهرت دارند و بر فقیه است که به این آیات مراجعه کند و طبق آن‌ها فتوا دهد و بلکه اصلی‌ترین منبع احکام شرعی *قرآن مجید* است و هیچ فقیهی از آن بی‌نیاز نیست مخصوصاً در ابواب غیر عبادات از احکام شخصی و اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی، قضاء و شهادات، حدود و دیات و قصاص و ...، زیرا در بخش عبادیات روایات فراوانی وجود دارد که ریز مسائل را تبیین نموده است ولی در باب توصلیات یا معاملات به معنای اعم کلمه این‌چنین نیست و لذا به کتب فقهی که مراجعه می‌کنیم از آغاز تا به انجام، قدم‌به‌قدم به اطلاق یا عموم و در یک کلام به ظهور آیه فتوا داده‌اند، فی‌المثل در باب معاملات از آیات ﴿اوفوا بالعقود﴾،[1] ﴿احلّ الله البیع﴾،[2] ﴿لا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الّا ان تکون تجارة عن تراض﴾[3] برای اصل صحت معامله و تجارت و قراردادها، و برای لزوم آن‌ها و برای نفی برخی از اموری که احتمال می‌دهیم دخیل باشند ولی در آیات نیامده‌اند، استدلال می‌شود. یا مثلاً برای تنظیم کلیهٔ روابط سیاسی، اقتصادی، امنیتی، علمی، فرهنگی، نظامی، تجاری، صنعتی و غیره با دولت‌های غیرمسلمان به آیهٔ نفی سبیل ﴿لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً﴾ استدلال می‌شود.

این‌جا است که اهمّیت آشنایی با تفسیر قرآن در بخش آیات احکام روشن می‌شود و بر فقیه است که تفسیر این آیات را بداند ولو به این صورت که عندالزوم به کتب تفسیر قرآن یا کتب آیات‌الاحکام و یا کتب فقهی استدلالی مراجعه کند و معنای آیه را بفهمد و اطلاق و عموم آن را احراز کند تا بتواند بر طبق آن فتوا دهد.

۷. در موارد خاصی از فقه به پاره‌ای دیگر از علوم هم نیازمند است. مثلاً در رابطه با تعیین قبله

---

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ ۱.
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۷۵.
۳. سورهٔ نساء، آیهٔ ۲۹.

آشنائی با علم هیئت در همین مورد لازم است ، در ارتباط با مباحث تقدیر آب کر و بیان مقدار آن از نظر وزن و مساحت ، حل پاره‌ای از مسائل کتاب زکات و باب وصیت و مخصوصاً باب ارث ، نیاز به آشنائی با ریاضیات و علم حساب دارد . از آن‌جاکه زمان و مکان دو عنصر دخیل در استنباط هستند نیاز به آشنائی به زمان و مکان دارد .

در بسیاری از موضوعات عمیق و مخصوصاً موضوعات مستحدث نیاز به موضوع‌شناسی دارد که این موارد هرکدام در بخش‌های خاص مورد حاجت است نه در کلّ فقه .

۸. دانش گرانسنگ اصول فقه

آخرین و مهم‌ترین علم مورد حاجت فقیه برای استنباط احکام ، علم اصول فقه است که از آن به «جزءِ اخیرِ علتِ تامهٔ استنباط» تعبیر می‌شود ، یعنی اگر استنباط حکم به‌عنوان یک پدیده دارای هزار و یک عامل باشد آخرین و مهم‌ترین آن‌ها قواعد اصول فقه است به گونه‌ای که اگر فقیه از همهٔ علوم دیگر باخبر باشد ولی از قواعد اصولی بی‌خبر باشد کمیت اجتهادش می‌لنگد و قدرت استنباط ندارد و تنها معصومین علیهم‌السلام از اِعمال قواعد اصولی بی‌نیاز هستند زیرا آنان از راه‌های خاصی که در علم کلام و در مبحث امامت ذکر شده است . علم الهی و لدنّی به احکام دارند و مثل فقهاء و مجتهدین نیستند که براساس اجتهاد و استنباط ، از ظواهر آیات و غیرها به حکم شرعی دست یابند . غیر معصومین هم تنها در ضروریات دین مستغنی از اجتهاد هستند و امور غیرضروری که نیازمند فکر و نظر و دقت است در هیچ موردی از قواعد اصولی مستغنی نیستند وگاه در یک مسأله و فرع فقهی نیازمند چندین قانون اصولی هستند و به‌خاطر همین ارتباط تنگاتنگ میان فقه و اصول نام این علم را علم اصول فقه (ریشه‌ها و پایه‌ها و مبانی و قواعد استنباط احکام فقه) گذارده‌اند .

البته درکنار قواعد اصولی یک سلسله قواعد فقهی نیز مطرح است که خود آن‌ها نیز محتاج به اجراء قوانین اصولی می‌باشند و میان آن‌ها با قواعد اصولی فرق ظریفی وجود دارد که قواعد اصولی از باب توسیط است یعنی خود آن‌ها مستقیماً حکم شرعی فرعی عملی نیستند بلکه یک سلسله کبریات کلیه‌ای می‌باشند که در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرند و اصطلاحاً کبرای کلّی قیاس استنباط هستند . ولی قواعد فقهی از باب تطبیق است یعنی کبرای کلّی را بر مصادیق و جزئیات آن تطبیق کردن مثل قاعدهٔ طهارت ، قانون صحت ، قانون نفی ضرر و نفی حرج و ده‌ها بلکه صدها قانون فقهیِ دیگر البته نیاز فقیه به قواعد اصولی و فن ارجمند اصول فقه برحسب موارد فرق دارد ، از نظر زمان در صدر اوّل نیاز به این قواعد خیلی کم بود و به تعبیر صاحب کفایه در باب اجتهاد و تقلید فصل سوم : اجتهاد در صدر اوّل (زمان معصومین علیهم‌السلام) قلیل المؤونة بود و نیاز به آن همه مباحث سنگین و پیچیدهٔ امروزی در اصول نداشت ولی هرچه زمان می‌گذرد و فاصله از زمان معصوم بیشتر می‌گردد قواعد اصولی هم عمیق‌تر می‌گردد به گونه‌ای که امروزه اگر فقیهی بخواهد در فرعی از فروع فقهی از

قانون استصحاب استفاده کند باید عمدهٔ مباحث استصحاب فرائد شیخ اعظم و *کفایهٔ محقق اعظم* را بداند ، نه‌تنها بشناسد بلکه باید در آن‌ها متخصص و صاحب‌نظر و مبنا باشد وگرنه مقلّد شیخ اعظم و محقق خراسانی و دیگران می‌شود نه فقیه به معنای حقیقیِ کلمه .

از نظر مسألهٔ مورد بحث نیز فرق دارد ، زیرا مدارک برخی از مسائل آسان‌تر است و نیاز به استفاده از قواعد کمتری دارد ولی برخی از آن‌ها بسیار عمیق است و چندین قانون اصولی باید حل شود تا در فلان فرع بتواند اجتهاد کند . ولی آنچه مهم است اصل نیاز مبرم فقیه به قواعد اصولی است و تفاوت ازمنه و اشخاص و مسائل ، مهم نیست .

ضمناً از همین‌جا گریز می‌زنیم به اهمیت و ارزش علم اصول فقه که چقدر پرفایده است زیرا یقیناً انسان طالب سعادت و خوشبختی است و در فرهنگ اسلامی سعادت واقعی به زندگی این جهان محدود نیست بلکه سعادت اصلی در زندگی پس از مرگ و در رسیدن به فوز و رضوان و جنّت الهی است و سعادت ابدی مهم است که الی الابد در جنّات الهی متنعم و سرخوش باشد . و تنها راه رسیدن به این فوز عظیم عمل به احکام دین مبین اسلام است و عمل به آن‌ها بدون شناخت آن‌ها امکان ندارد و شناخت آن‌ها در عصر غیبت از راه اجتهاد میسّر است و اجتهاد بدون آگاهی کافی از قواعد اصولی میسور نیست .

ضمناً قواعد اصولی فقط به‌درد استنباط احکام شرعی فرعی یا فقه مصطلح نمی‌خورد و محدود به این بخش که $\frac{۱}{۱۲}$ قرآن باشد نیست بلکه کلّ دین در فروع و اصول و اخلاق و غیره محتاج به این قواعد است و اصولاً تفقه در دین و دین‌شناسی در همهٔ ابعاد آن محتاج به این قواعد است زیرا اصیل‌ترین منبع شناخت دین ،کتاب و سنت است و فهم دین از این دو منبع بدون اِعمال قواعد اصولی ممکن نیست . ولی مع‌الاسف در بخش معارف دین و اخلاقیات دین از این قواعد کمتر استفاده شده است ، ما در تفسیر کلّ قرآن نیاز داریم از قواعد اصولی استفاده کنیم نه فقط در تفسیر پانصد آیه از قرآن ، ما مجتهد در مسائل عقیدتی لازم داریم ، مجتهد در مسائل اخلاقی لازم داریم ، مجتهد در امام‌شناسی لازم داریم . بنابراین اهمیت مباحث اصولی صدچندان می‌شود . البته نه تمام مباحثی که امروزه به‌نام علم اصول مطرح است ولی ثمرهٔ فقهی و دینی و عملی ندارد بلکه بحث‌های مفید اصولی که ثمرهٔ عملی داشته باشد زیرا علم اصول علم آلی و مقدّمی است نه علم اصلی که خود این مسائل موضوعیت داشته باشند . و لذا نیاز به یک پیرایش دارد تا ورم این علم متورّم بخوابد و مسائل مهم و لازم در اصول طرح گردد .

براساس اهمیت علم اصول بزرگان از علمای فریقین برای آن حساب ویژه‌ای باز کرده و کتاب‌های ارزشمندی را در این رابطه تألیف نموده‌اند ، مخصوصاً فقهای مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام که به موجب عقیده به انفتاح باب اجتهاد و لزوم وجود مجتهدان برجسته در هر عصر و زمان و حرمت

تقلید ابتدائی از میّت ، نیاز بیشتری به علم اصول احساس کرده و با تمام وجود در جهت تکمیل این علم کوشش و تلاش کرده‌اند که **شکرالله مساعیهم الجمیله** و از عصر امام صادق آل‌محمّد ـ صلوات‌الله علیهم اجمعین ـ دست به قلم برده و در موضوعات اصولی ، کتاب و رساله و مقاله نوشته‌اند تا به امروز که عمیق‌ترین و مبسوط‌ترین کتب اصولی و مباحث اصولی مطرح است که گاه نزدیک به پانزده سال طول می‌کشد تا یک دورهٔ استدلالی این مباحث مطرح شود .

مرحوم علّامهٔ بزرگوار آیة‌الله سید حسن صدر در کتاب ارزشمند ***تأسیس‌الشیعه لعلوم الاسلام***[1] نام عده‌ای از بزرگان را ذکر می‌کند که تا زمان جناب علّامهٔ حلی در باب علم اصول قلم زده‌اند . او می‌گوید : این اشتباه است که جلال‌الدین سیوطی در کتاب «***اوائل***» خویش نوشته : «**انّ اوّل من صنف فی اصول الفقه، الشافعی بالاجماع**» و ادعای اجماع کرده که امام شافعی اولین کسی است در اسلام که در علم اصول فقه کتاب نوشته است . علت اشتباه سیوطی آن است که هشام بن حکم شاگرد برومند امام صادق علیه‌السلام و شیخ متکلمان امامیه اول کسی است که در فن اصول فقه کتاب ***مباحث الفاظ*** را نوشته که از مهم‌ترین مباحث اصولی است .

پس از ایشان یونس بن عبدالرحمان است که در باب تعادل و تراجیح یا تعارض روایات کتاب نوشته که این هم یکی از مهم‌ترین مباحث علم اصول است . و این دو مصنّف گرانقدر پیش از امام شافعی بودند .

سومین نویسنده جناب ابوسهل نوبختی است که نجاشی از وی با عنوان «**شیخ المتکلّمین من اصحابنا**» یاد کرده است ، وی از دانشمندان قرن سوم هجری و کتاب خصوص و عموم را نگاشته که یکی از مباحث مهم علم اصول است .

چهارمین دانشمند شیعی که در علم اصول کتاب نوشته جناب حسن بن موسای نوبختی خواهرزادهٔ ابوسهل نوبختی است که «**شیخ المتکلمین فی الشیعه فی عصره**» بوده و در موضوع حجیت خبر واحد که از مهم‌ترین مباحث اصول است کتابی نوشته و نیز در موضوع خصوص و عموم کتابی نوشته است .

پنجمین شخصیت بزرگ شیعی جناب ابن‌داود معروف به «**شیخ الطائفة الامامیه و عالمها**» و مشهور به «**کثیر العلم وکثیر التصنیف**» است ، وی از علمای قرن چهارم بوده و کتاب اختلاف و تعارض روایات را نوشته است .

ششمین شخصیت نام‌آور شیعه جناب شیخ مفید است که او را «**معلم الشیعه الامامیه**» لقب داده‌اند و در همهٔ علوم وحید روزگار خویش بوده است ، ایشان کتابی در اصول فقه دارد که حاوی تمام مباحث این علم است .

---

۱. ***تأسیس‌الشیعه*** ، ج ۳۱۰ـ۳۱۴.

پنجمین شخصیت نام‌آشنای شیعه جناب علم‌الهدی سید مرتضی است ، ایشان کتب متعددی در علم اصول تألیف نموده که معروف‌ترین آن‌ها کتاب شریف «*الذریعة فی علم اصول الشریعة*» است که در دو جلد به‌طبع رسیده و جامع‌ترین و مبسوط‌ترین کتاب اصولی در زمان خویش است . این کتاب تا زمان جناب محقق اول صاحب *شرایع* کتاب درسی حوزه‌های علمیه بوده است و از زمانی که محقق اول کتاب «*معارج‌الاصول* را نوشت» به‌علت روان و منقح بودن آن، جای «*الذریعة*» را گرفت و *معارج* کتاب درسی شد ولی کتاب *ذریعهٔ سید مرتضی* همچنان به‌عنوان یکی از منابع مشهور علم اصول فقه شیعه جایگاه ویژه‌ای دارد .

ششمین شخصیت نامدار جهان تشیع جناب شیخ الطائفة الامامیه الشیخ ابوجعفر الطوسی رحمه‌الله است که کتاب ارزشمند «*عُدة‌الاصول*» را در دو جلد در علم اصول فقه تصنیف فرموده‌اند که جامع تمام مباحث علم اصول و بسیار محققانه است ، البته جناب شیخ طوسی که بنیان‌گذار حوزهٔ علمیهٔ هزارسالهٔ نجف اشرف **صانها الله عن حدثان الدهر الی یوم القیامة** ، است در خصوص حجیت خبر واحد تصنیف جداگانه‌ای هم دارند .

هفتمین شخصیت شهیر جهان تشیّع جناب محقق اوّل جعفر بن سعید حلّی اعلی الله مقامه معروف به رئیس‌المتأخرین و لسان القدماء است و از علمای بزرگ قرن ششم هجری است ، ایشان در علم اصول دو کتاب ارزشمند «*معارج‌الوصول الی علم الاصول*» و «*نهج‌الوصول الی علم الاصول*» را تألیف کرده‌اند که کتاب *معارج* ایشان از مشهورترین کتب اصول فقه امامیّه است .

هشتمین شخصیت کم‌نظیر جهان اسلام علّامهٔ علی‌الاطلاق جناب جمال الملّة و الدین حضرت آیة‌الله العظمین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی شیخ الشیعه و محیی‌الشریعة است . از این بزرگوار صدها اثر ارزشمند فقهی ، اصولی ،کلامی ، منطقی و غیره به یادگار مانده است که از جملهٔ آن‌ها چندین کتاب اصولی است مبسوط‌تر از همه کتاب *نهایهٔ* ایشان در اصول است ، سپس کتاب *تهذیب‌الاصول* است که مختصر و منقّح کتاب *نهایه* است ، سپس کتاب *مبادی* را نوشته‌اند که از مشهورترین متون اصولی است و بالاخره کتاب *شرح غایة‌الوصول الی علم الاصول* است .

نهمین شخصیت نام‌آشنای حوزه‌های علمیهٔ جهان تشیع و یکی از چهره‌های ماندگار اصولی جناب آیة‌الله علّامه الشیخ حسن ابن الشهید الثانی اعلی الله مقام الاب الشهید والابن السعید است . کتاب ارزشمند ایشان «*معالم‌الدین و ملاذ‌المجتهدین*» است که در علم گرانقدر فقه آل‌محمّد نوشته شده و جناب ایشان در مقدمهٔ این کتاب مطالب اصولی را آورده‌اند ولی از آن‌جاکه این مقدمه حاوی تمام مباحث مهم اصولی است و به قلمی شیوا و روان و مستدل و منطقی و منسجم و منقّح تدوین گشته است ، به‌عنوان یک کتاب مستقل اصولی قرار گرفته و از آن زمان تاکنون از متون درسی حوزه‌ها بوده و هست و جا دارد همچنان جایگاه ارزشمند آن به‌عنوان کتاب درسی محفوظ بماند تا طلاب عزیز با

آراء و انتظار متقدمان آشنا شوند ، ضمن این‌که نوع استدلال‌های متأخرین به‌صورت بسیط در *معالم* ذکر شده و از این جهت نیز قابل ملاحظه است .

دهمین شخصیتِ محققِ اصولی علّامه محقق مرحوم میرزای قمی صاحب تصنیف گرانسنگ *قوانین‌الاصول* در دو مجلّد است که حقیقةً تحقیقات او در مباحث متنوع اصولی مسبوق به سابقه نیست و تا زمان ایشان کسی به این وسعت وارد مطالب اصولی نشده است . این کتاب تا مدت‌ها در حوزه‌های علمیه مورد درس و بحث بود و حواشی متعددی بر آن نگاشته شده است .

یازدهمین شخصیت معروف اصولی مرحوم سلطان العلماء است که حواشی ایشان بر کتاب *معالم‌الاصول* مشهور است و از جملهٔ آراء تأثیرگذار او در باب الفاظ ، مطلقات است که تا زمان او مشهور بود که اطلاق هم مثل عموم وضعی است و اسماء اجناس برای معانی به قید اطلاق و ارسال وضع شده‌اند ولی ایشان این نظر را ابطال کرد و ثابت کرد که اطلاق وضعی نیست بلکه درگرو مقدمات حکمت است و تا به امروز محققان اصولی بر همین باور هستند .

دوازدهمین شخصیت تأثیرگذار اصولی مرحوم علامه شیخ محمدتقی اصفهانی صاحب کتاب هدایةالمسترشدین معروف به صاحب *حاشیه* است که در مباحث اصولی تحقیقات عالیه‌ای دارد و کتابش یکی از منابع مشهور اصولی است .

سیزدهمین شخصیت بزرگ اصولیِ تاریخ تشیع ، و تابناک‌ترین چهرهٔ اصولی و نام‌آشنای همهٔ حوزه‌های علمیهٔ شیعه حضرت مولانا الاعظم شیخ انصاری دزفولی است که دو قرن است حوزه‌های علمیه در فقه و اصول از آثار و برکات تحقیقات ایشان استفاده می‌کنند ، او به حق مؤسس اصول جدید است و در مباحث قطع و ظن و شک انقلابی در اصول پدید آورده است ایشان اصل حکومت و ورود را اختراع نموده که در سراسر فقه و اصول کاربرد فراوانی دارد . از ایشان دو کتاب ارزشمند در اصول فقه به‌یادگار مانده که یکی کتاب قیّم « *مطارح‌الانظار* » است که در دو مجلد چاپ گردیده و حاوی معظم مباحث الفاظ و ملازمات عقلیه است و دیگری کتاب قیّم «*فرائدالاصول*» معروف به «*رسائل*» است که در چهار مجلد چاپ شده و حاوی مباحث قطع و ظن و شک است و در پایان مباحث تعادل و تراجیح را عنوان کرده‌اند .

کتاب *فرائد* شیخ اعظم هم‌اکنون از کتب درسی سطوح عالیهٔ حوزه‌های علمیهٔ عالم تشیع است اگرچه نگارنده معتقداست که نیازمند تنقیح و تهذیب و تنظیم است تا هرچه بیشتر از آن بهره‌برداری شود .

چهاردهمین شخصیت بزرگ و نامی اصول فقه قهرمان داستان ما استاد اساتید اساتید اساتید ما جناب محقق اعظم و استاد اکبر مرحوم آخوند خراسانی‌ﷺ است . امّا استاد اساتید اساتید اساتید ما : مرحوم آخوند استاد امثال محقق اصفهانی و محقق نائینی و محقق عراقی، (آقا ضیاء) و آیت‌الله

العظمی حائری مؤسس حوزهٔ علمیهٔ مقدسهٔ قم و آیة‌الله العظمی بروجردی و آیة‌الله العظمی حکیم و امثال آنان است و این بزرگان فقه و اصول اساتید مرحوم آیت‌الله العظمی خوئی و میلانی و آملی و امام خمینی‌ﷺ و دیگر بزرگان هستند. و این بزرگان اساتید امثال مرحوم شهید صدر و مرحوم آیت‌الله العظمی تبریزی و آیة‌الله العظمی فاضل و دیگر بزرگان هستند، که این بزرگان هم استادان ما در فقه و اصول می‌باشند. بنابرانی صاحب ***کفایة‌الاصول*** استاد استادان استادان استادان ما است.

و امّا این‌که ایشان مدرس اعظم و بزرگ‌ترین مدرس می‌باشند برای آن است که در طول تاریخ فقهاء کمتر کسی یافت می‌شود که در مجلس درس او هزاران فاضل و عالم و محقق و مجتهد حضور پیدا کنند که حداقل هشتصد و حداکثر تا سه هزار نفر گفته‌اند.

از قول علامهٔ شهرستانی نقل شده که شبی از شب‌ها حاضران مجلس درس استاد را شمردند و متجاوز از ۱۵۴۰ نفر بودند.[1] از محقق عراقی مرحوم آقا ضیاء نقل شده که تعداد آنان ۱۷۰۰ نفر بودند.[2] مرحوم علامه شیخ آقا بزرگ تهرانی در «***الذریعه***»[3] می‌نویسد: از برخی کسانی که تعداد شاگردان ایشان را احصاء کرده‌اند شنیدم که در دورهٔ اخیر درس ایشان در برخی از شب‌ها متجاوز از هزار و دویست نفر شرکت می‌کردند و بسیاری از آنان تقریرات درس مرحوم آخوند را می‌نوشتند.

مرحوم علامه سید محسن امین در کتاب ***اعیان‌الشیعه*** می‌نویسد:

در مجلس درس ایشان صدها فاضل و مجتهد شرکت می‌کردند[4] وی دلیل استقبال بی‌نظیر از درس و بحث صاحب کفایه را این‌گونه می‌نویسد:

«و تمیّز عن جمیع المتأخرین بحبّ الایجاز و الاختصار و تهذیب‌الاصول و الاقتصار علی لباب المسائل و حذف الزوائد مع تجدید فی النظر و الامعان فی التحقیق».[5]

و امّا این‌که او محقق اعظم است برای این‌که مجموع کتب و رسائل و حواشی اصولی ایشان گواه تحقیقات عمیق او در علم اصول فقه است که بر تمام آراء و انظار محققان متأخر از ایشان پرتوافکن است، حاشیهٔ عمیق ایشان بر ***فرائد شیخ اعظم*** که در سن ۲۸ سالگی نوشته‌اند، کتاب ***دررالفوائد*** ایشان که حاشیهٔ دیگری بر ***فرائد شیخ*** است و در سن ۳۶ سالگی شروع و در چهل سالگی به اتمام رسانده‌اند، حواشی دیگر ایشان بر مباحث قطع و ظن و بالاخره مهم‌ترین اثر این عالم فرزانه در علم اصول فقه، کتاب بی‌بدیل ***کفایة‌الاصول*** در دو جلد است که جلد اول آن حاوی مباحث الفاظ و ملازمات عقلیّه است و جلد دوم آن در باب قطع و ظن و اصول عملیّه است و مقصد اخیر کتاب در موضوع تعارض ادلّه است و خاتمهٔ کتاب مشتمل بر اهمّ مباحث اجتهاد و تقلید است.

---

۱. مقدمهٔ ***کفایة‌الاصول*** تحقیق مؤسسهٔ آل‌البیت علیهم‌السلام: ۰۲۱.
۲. همان.
۳. ***الذریعة***، ج ۴، ص ۳۶۷.
۴. ***اعیان‌الشیعه***، ج ۹، ص ۵.
۵. همان.

هنر بزرگ محقق خراسانی در این است که جدیدترین و کامل‌ترین و عمیق‌ترین نظرات اصولی را که آراء استاد علّامهٔ ایشان حضرت شیخ انصاری است مورد نقد و بررسی قرار داده است به گونه‌ای که در اغلب موارد نقدهای ایشان مورد قبول شاگردان محقق ایشان واقع شده است .

کتاب ارزشمند ***کفایة‌الاصول*** به‌دلیل مفید و مختصر و منقح بودن و در عین حال عمیق و جامع و کامل بودنش که هیچ مسألهٔ مهم اصول را فروگذار نکرده است از همان زمان ، متن درسی حوزه‌های علمیه در سراسر جهان تشیع قرار گرفته است و به‌عنوان عالی‌ترین کتاب درسی سطوح عالیه در اصول فقه مورد توجه است و نیز محور کلّیهٔ دروس خارج حوزه‌های علمیه قرار دارد و تحقیقات اساطین فقه و اصول بر حول محور این کتاب می‌چرخد . در عین حال چنین نیست که نیاز به تنقیح و تنظیم نداشته باشد ، ***کفایة‌الاصول*** قرآن مجید نیست که وحی منزل باشد و کامل‌تر از آن ممکن نباشد و نباید دست به ترکیب آن زده شود بلکه نیازمند پالایش است تا طلاب گرانقدر حداکثر بهره‌برداری از این کتاب ارزنده را در علم اصول داشته باشند . در مواردی عبارات نارسا و مبهم است و حتی خود بزرگان از محققان احتمالاتی می‌دهند و عبور می‌کنند که بجا است بهترین احتمال تبیین و در متن یا پانوشت کتاب بیاید ، در مواردی با همهٔ اختصار ، تطویل وجود دارد که مورد حاجت نیست ، در مواردی تکرار وجود دارد که نیازی نیست آنچه را در معنای حرفی یک بار با طول و تفصیل آورده‌اند بار دیگر در مبحث مشتق به مناسبت بیاورند ، در مواردی مطالب به‌صورت پراکنده ذکر شده که تنظیم آن و یکجا آوردن مطلب صرفه‌جوئی در وقت طلاب عزیز و در فهم بهتر مطلب است فی‌المثل در باب شروط جریان استصحاب چه در ***رسائل شیخ اعظم*** و چه در ***کفایهٔ محقق اعظم*** قسمتی از شروط در مقدمهٔ استصحاب ذکر شده ، قسمتی در ضمن تنبیهات استصحاب بیان گردیده و قسمتی در تتمّهٔ استصحاب آمده که مجموعاً ده شرط است که نگارنده در درس خارج اصول خود آن‌ها را تنظیم نموده و در اوایل استصحاب آورده‌ام ، و از این نمونه‌ها فراوان مشاهده می‌شود .

البته این کار مهم یک عمل فوری نیست تا محقق بزرگی مثل مرحوم شهید صدر یا دیگری به‌تنهائی از عهده برآید ، بلکه یک کار جمعی است و نیاز دارد که جمعی از اساتید برجستهٔ سطوح عالیه که مکرر ***کفایة‌الاصول*** را تدریس کرده‌اند و به پیچ و خم کار و فراز و فرود آن آگاهی دارند گرد هم جمع شوند و علی‌الدوام در صدد تهذیب و تنقیح مطالب متون درسی باشند و در ضمن مباحث از مثال‌های واقعی قرآنی و حدیثی استفاده کنند و چنین نباشد که از آغاز تا انجام با مثال فرضی «**اکرام العلماء**» و «**لا تکرم الفساق منهم**» مطلب را تبیین کنند ، در پایان هر فصل هم یک فرع فقهی را به‌عنوان تمرین مطرح کنند و از طلبه بخواهند تا مطالب خوانده شده را عملاً در این فرع پیاده کند و صرفاً کار علمی و تئوری و نظریه‌پردازی نباشد بلکه در کنار آن کار عملی هم باشد تا قدم به قدم راه و رسم اجتهاد و استنباط را فراگیرند . و نیز در پاورقی کتاب به مناسبت ، جدیدترین نظرات اصولی به اختصار ثبت شود .

در پایان به اهم شروح و حواشی کتاب ***کفایة‌الاصول*** اشاره می‌شود .

امّا حواشی : از مهم‌ترین حواشی *کفایة* می‌توان به چند حاشیه اشاره کرد .

۱ . حاشیهٔ محقق علامه مرحوم آیت‌الله شیخ علی قوچانی رحمه‌الله .

۲ . حاشیهٔ محقق علامه آیت‌الله میرزا ابوالحسن مشکینی که در پانوشت متن *کفایه* آورده شده و در پنج مجلد ضخیم چاپ گردیده است .

۳ . حاشیهٔ محقق علامه مرحوم آیت‌الله شیخ محمدحسین اصفهانی که در شش مجلد چاپ گردیده است .

۴ . حاشیهٔ امام راحل عظیم‌الشأن که در چهار جلد چاپ شده است و دو جلد آن با نام *انوارالهدایة* است که حاشیه بر جلد دوم *کفایةالاصول* است و دو جلد دیگر با نام *مناهج‌الوصول الی علم الاصول* است که گرچه مستقیماً حاشیه بر *کفایة* نیست ولی بر محور مباحث جلد اول *کفایه* دور می‌زند .

و امّا شروح : دو شرح مهم و قابل استفاده بر *کفایه* وجود دارد که انصافاً قابل استفاده است . یکی کتاب ارزشمند «*عنایةالاصول*» در شش مجلد که به نحوی روان و کامل نظرات صاحب *کفایه* را توضیح داده است و در مواردی که طرف بحث آخوند مرحوم شیخ انصاری و دیگران هستند آراء آن‌ها را از متن کتابشان به اختصار و جامع بیان نموده و داوری نموده است و دیگری کتاب ارزشمند «*منتهی‌الدرایة*» است، که در هشت مجلد چاپ شده، و انصافاً کتاب جامع و تحقیقی و قابل استفاده است و مزایای خود را دارد .

در ضمن شرحی که پیش روی شما است و با نام ساده و بی‌پیرایه «*شرح کفایةالاصول*» معروف گردیده و اثر ناچیز این بندهٔ ناچیز عبد فانی، علی‌محمدی خراسانی است پس از سه دورهٔ کامل تدریس *کفایه* و مراجعه به حواشی و شروح و تقریرات در ظرف سه سال نوشته شده است و خدا را شکر می‌گویم که مورد عنایت و توجه طلاب و دانشجویان و اساتید معزز حوزه و دانشگاه قرار گرفته و مکرر حقیر را مورد اظهار لطف و محبت خویش قرار می‌دهند .

این شرح تاکنون در پنج مجلد بدون متن کتاب کفایه چاپ می‌شد ولی به پیشنهاد کثیری از طالبان علم در چاپ جدید متن هم به آن افزوده شده و فراز به فراز متن را آورده و ذیل آن شرح مطالب ذکر گردیده و ویرایش کاملی از آن انجام شده است همین جا از ویراستار فاضل جناب حجةالاسلام آقای مخدومی تشکر می‌کنم که زحمات فراوانی در این راه متحمل شدند و امیدوارم مورد قبول حضرت رب‌العالمین و مورد رضایت حضرت ولیّ‌الله الاعظم قرار گرفته باشد .

قم‌المقدسه علی محمدی خراسانی

پنجم محرم‌الحرام سال هزار و سیصد و بیست و نه هجری قمری

برابر با بیست و پنجم دی‌ماه سال یک هزار و سیصد و هشتاد و شش هجری شمسی

بسم الله الرحمان الرحيم

كفاية الحمد لله ربّ العالمين، و الصّلاة و السّلام على محمّد و آله الطاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

و بعد، فقد رتّبته على مقدّمة و مقاصد و خاتمة. أمّا المقدمة، ففي بيان أمور:

الأوّل

[موضوع العلم و مسائله]

[موضوع كل علم]

أن موضوع كلّ علم و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي بلا بواسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله عينا و ما يتحد معها خارجا و إن كان يغايرها مفهوما تغاير الكلي و مصاديقه و الطبيعي و أفراده.

امر اوّل:[1] تعريف علم و موضوع آن

رئوس سه گانهٔ مطالب علم اصول

پیش از این، متقدمین در آغاز کتاب خویش، هشت امر را به عنوان رؤس ثمانیه[2] عنوان می‌کردند؛ ولی اکنون متأخرین به سه امر اکتفا می‌کنند که عبارت است از:

۱. تعریف علم؛ ۲. موضوع علم؛ ۳. فایده علم.

مرحوم آخوند تنها امر اوّل و دوم را ذکر فرموده است، ایشان ابتدا دربارهٔ موضوع علم بحث می‌کند و همچون سایر علما،[3] قبل از ورود به بیان موضوع علم اصول، به یک بحث کلّی راجع به موضوع مطلق علم می‌پردازد.

به‌طور کلّی مناطقه گفته‌اند: هر علمی از سه جزء تشکیل شده است:

۱. موضوع علم؛ ۲. مبادی علم؛ ۳. مسائل علم.

---

۱. کتاب گرانسنگ کفایةالأُصول براساس یک مقدمه، هشت مقصد اصلی و یک خاتمه ـ باعنوان اجتهاد و تقلید ـ مرتب و دسته‌بندی شده است. مقدّمهٔ کتاب دارای سیزده امر است که در آن، پاره‌ای از مباحث مهم لغوی، ادبی، منطقی و ... مورد بررسی قرار گرفته است؛ این امور، نقش مؤثری در فهم مطالب اصلی علم اصول فقه دارند.

۲. وجه تسمیه به رئوس، آن است که این هشت امر، به‌صورت مجمل و سر بسته به مقاصد علم اشاره دارند، و گویی رأس و اصل مقاصد علم هستند.

۳. در شرح شمسیه، می‌خوانیم: *و لمّا كان موضوع المنطق اخص من مطلق الموضوع و العلم بالخاص مسبوق بالعلم بالعام وجب اولاً تعريف مطلق موضوع العلم حتى يحصل معرفة موضوع المنطق.*

و در حاشیه محمد علی بر حاشیهٔ ملاّ عبدالله، ص ۱۸۴ می‌خوانیم: *انما تصدى المحشى اولاً تعريف موضوع مطلق العلم دون علم المنطق خاصة ليحصل بذلك قاعدة كلية منطبقة على جزئياتها حتى يسهل الامر فى تعيين موضوع العلم فيكون امراً محققاً ثابتاً بالدليل و ترتيب القياس، كأن يقال مثلاً: المعلوم التصورى و التصديقى يبحث فى المنطق عن العوارض الذاتية لهما وكل مايبحث فيه عن العوارض الذاتيه فهو موضوعه...».*

موضوع علم

مشهور در تعریف موضوع علم گفته‌اند: «**موضوعُ کلّ علمٍ ما یُبحث فیه عن عوارضه الذاتیة**» ؛ یعنی موضوع هر علمی، عبارت است از چیزی که در آن علم از احوالات و عوارض ذاتیه آن چیز بحث می‌شود به این معنا که موضوع ، محور مباحث علم و نقطه مرکزی مسائل علم می‌باشد، و هر مسأله‌ای از مسائل علم به زاویه‌ای از زوایا و ابعاد آن می‌پردازد.

برای مثال ، در علم نحو از احوالات کلمه و کلام گفت‌وگو می‌شود، پس موضوع علم نحو، کلمه و کلام است. در علم منطق از احوالات معرّف و حجت یا تصور موصل و تصدیق موصل بحث می‌شود پس موضوع منطق، معرّف و حجت است.

در اینجا لازم است اصطلاح «عوارض ذاتیه» کمی تحلیل و بررسی شود:

کلمهٔ «عوارض» جمع «عارض» است و در مقابل ذاتی باب ایساغوجی است و به قول قطب‌الدین رازی: «**المحمول علی الشیء، الخارج عنه.**»[1] به‌عبارت دیگر: مطلق چیزی که خارج از ذات و ذاتیات شیء (جنس و فصل) است و بر آن شیء حمل می‌شود.

کلمهٔ «ذاتیه» معانی مختلفی دارد که مرحوم مظفر در بحث برهان پنج معنا برای آن برشمرده است .[2] از نظر مشهور، ذاتی در مقابل غریب است، ولی از نظر آخوند معنای دیگری دارد.

بیان مطلب: مشهور ، هفت قِسم برای عَرَض ـ به معنای مذکور ذکر کرده‌اند:

۱ . عرضی که بدون هیچ واسطه‌ای بر معروض عارض می‌شود. مانند لوازم ذات و ماهیت ؛ همچون زوجیت برای اربعه، و فردیت برای ثلاثه . در اینجا خود ذات اقتضای این عوارض را دارد و چیزی در این عروض و اتصاف و حمل به‌عنوان واسطه وجود ندارد.

۲ . عرضی که به واسطهٔ امر مساوی داخلی (مساوی با معروض و داخل در ذات معروض) بر معروض عارض می‌شود. مانند تکلّم که به سبب ناطق بودن ، بر انسان حمل می‌شود و انسان به علت ناطق بودن متکلم است.

۳ . عرضی که به واسطهٔ امر اعمِ داخلی بر معروض عارض می‌شود.[3] مانند مشی که به سبب حیوان بودن ، بر انسان حمل می‌شود و انسان چون حیوان است، ماشی است.

۴ . عرضی که به‌واسطهٔ امر مساوی خارجی بر معروض حمل می‌شود. مانند ضحک که به سبب متعجب بودن ، بر انسان حمل می‌شود: «**و الانسان ضاحکٌ لکونه متعجباً.**»

۵ . عرضی که به‌واسطهٔ امر اعم خارجی بر یک شیء حمل می‌شود. همانند تعب و رنجی که به سبب مشی و راه رفتن بر انسان عارض می‌گردد.

---

۱ . *شرح مطالع*، ص ۱۸. ۲ . *المنطق*، ص ۳۶۶.

۳ . عرض دیگری که بخواهد به‌واسطهٔ یک امر اخص داخلی بر معروض عارض شود ، وجود ندارد؛ زیرا امر داخلی یا جنس است ـ که در این‌صورت اعم از معروض می‌باشد ـ و یا فصل است ـ که در این‌صورت مساوی با معروض می‌باشد ـ و نه اخص از آن .

۶. عرضی که به‌سبب امر خارجی اخص بر معروض حمل می‌شود. مانند ضحک که‌به سبب ناطق بودن بر حیوان حمل می‌شود و می‌گوییم : «بعض الحیوان ضاحکٌ لکونه ناطقاً .»

۷. عرضی که به سبب امر مباین با معروض، بر معروض عارض می‌شود. مانند حرارت که به سبب نار یا شمس بر آب عارض می‌شود.

حال از نظر مشهور، قِسم ۱ ، ۲ و ۴ به ـ اتفاق کلمه ـ از عوارض ذاتیه هستند؛[1] و قسم ۵ ، ۶ و ۷ ـ به‌اتفاق کلمه ـ از عوارض غریبه‌اند؛[2] و قِسم سوم مورد اختلاف است. قدما آن را از أعراض غریبه و متأخرین از اعراض ذاتیه دانسته‌اند. اما از دیدگاه مصنف ، تمام این اقسام سبعه از عوارض ذاتیه هستند و ذاتیه در مقابل غریبه نیست بلکه در مقابل واسطه در عروض است.

بیان مطلب با ذکر یک مقدمه:

واسطه از یک نظر به سه نوع تقسیم می‌شود:

۱. واسطه در ثبوت ؛ ۲. واسطه در اثبات ؛ ۳. واسطه در عروض.

واسطه در ثبوت (علت وجود و ثبوت چیزی) آن است که عرض حقیقتاً منسوب به ذی الواسطه باشد. مانند سیاهی که به‌صورتْ نسبت داده می‌شود؛ ولی به‌واسطهٔ تابش خورشید به‌وجود آمده است.

واسطه در اثبات ـ یا علم یا تصدیق ـ آن است که برای آگاهی و علم ما چیزی واسطهٔ چیز دیگری باشد. مانند مشاهدهٔ دود که واسطه‌ای است برای علم ما به وجود آتش.

و واسطه در عروض یعنی واسطه در مجرد إسناد و حملِ که عرَض حقیقتاً ، از آنِ واسطه است، و مجازاً به ذی الواسطه مستند می‌شود. مانند اسناد جریان به میزاب ، به‌واسطهٔ آب، و اسناد حرکت ، به جالس سفینه به سبب حرکت خود سفینه .

پس از تبیین این مقدمه ، می‌گوییم :

عرَض که بر معروض ، عارض می‌شود یا بلاواسطه است ، و یا با واسطه در «ثبوت» است ـ که شش قسم از اقسام هفتگانهٔ مشهور را شامل می‌شود ـ و یا با واسطه در «عروض» است. از نظر مرحوم

---

۱. *لإستنادها إلی ذات المعروض. أمّا العارض للذات فظاهر ؛ وأمّا العارض للجزء فلأنّ الجزء داخل فی الذات ، و المستند إلی ما فی الذات مستندٌ إلی الذات ـ فی الجملة ـ وأمّا العارض للأمر المساوی فلأنّ المساوی یکون مستنداً إلی ذات المعروض و العارض مستند إلی المساوی الخارج ، و المستندُ إلی المستند إلی الشیء مستندٌ إلی ذلک الشیء ؛ فیکون العارض ایضاً مستنداً إلی الذات .* (نقل از : شرح شمسیه ، ص ۱۵) .

۲. *لِمَا فیها من الغرابة بالقیاس إلی ذات المعروض ؛ لأنّها و إنْ کانتْ عارضة لذات المعروض إلّا أنّها لیست مستنداً إلیها ، و فیها غرابة بالقیاس إلی ذات المعروض فلم ینسب إلیها بل سُمّیتْ أعراضاً غریبة .* (نقل از پیشین) .

آخوند عرض ذاتی آن است که واسطه‌ای در عروض نداشته باشد ـ چه واسطه در ثبوت داشته باشد و چه نداشته باشد ـ[1] پس تمام اقسام مذکور از عوارض ذاتیه‌اند.

قوله: هو نفس: تعریفی که از موضوع العلم عرضه شد، در حقیقت به‌عنوان یک جملهٔ معترضه در میان بحث بود؛ و هدف اصلی مرحوم آخوند، پاسخ دادن به این سؤال است که: رابطه موضوع العلم با موضوعات مسائل علم چیست؟

از نظر مشهور، شش نوع رابطه وجود دارد که در خاتمهٔ **حاشیهٔ** مولی عبدالله ذکر شده است و خلاصه‌اش این است:

گاهی موضوع مسأله، با موضوع علم یکی است و گاهی مغایرت و مباینت دارد؛ ولی مرحوم آخوند در اینجا هم مخالفت کرده و می‌فرماید: رابطهٔ آن دو با یکدیگر از قبیل رابطهٔ کلّیِ طبیعی با افراد و مصادیق خود می‌باشد.

توضیح: رابطه کلّی طبیعی، مثل انسان با افراد دیگر (زید، خالد و ...) اینگونه است که مفهوماً و به حمل اوّلی متغایرند؛ یعنی مفهوم انسان (حیوان ناطق) غیر از مفهوم زید (هیکل خارجی) است؛ ولی مصداقاً و به حمل شایع اتحاد دارند و بر یکدیگر قابل حمل می‌باشند، و می‌توان گفت: «زیدٌ انسانٌ» و ...؛ و اساساً کلّی طبیعی در خارج وجودی مجزّا از افراد و مصادیق خود ندارد؛ بلکه به عین وجود افرادش موجود می‌باشد.

موضوع العلم هم با موضوعات مسائل همین رابطه را دارد؛ یعنی مفهوماً متباین هستند؛ ولی مصداقاً اتحاد دارند، مانند کلمه و کلام که موضوع علم نحو است، با فاعل و مبتدا و ... که موضوع مسائل علم‌اند، از نظر مفهوم تباین دارند؛ ولی به لحاظ مصداق دارای اتحاد می‌باشند؛[2] و اساساً کلمه بدون یکی از اینها تحققی ندارد.

---

۱. مرحوم مشکینی در **حاشیه**، دلیلی هم به نفع مرحوم آخوند آورده است، و آن این‌که: «اگر عوارض ذاتیه را در سه قسم مشهور منحصر سازیم، لازمه‌اش خروج عمدهٔ مسائل هر علمی از آن علم است و این قابل التزام نیست». بیان ذلک: ما در علم فقه از عوارض افعال مکلّفین بحث می‌کنیم؛ مانند وجوب، حرمت، صحت و فساد که بر صوم، صلوة، بیع و خمر عارض می‌شود. واسطه در عروض آن احکام بر این افعال، عبارت است از: تشریع مولی و ملاکات احکام ـ یعنی مصالح و مفاسد واقعیه ـ و بلاشک این واسطه مباین با معروض است؛ زیرا فعل مکلّف که همان تشریع نیست یا همان ملاک نیست و این دو، بر یکدیگر قابل حمل نیستند. و طبق مسلک مشهور این قبیل اعراض از اعراض غریبه هستند نه ذاتیه؛ امّا ما در علم از اعراض ذاتیهٔ موضوع بحث می‌کنیم نه از اعراض غریبه. پس تمام مباحث فقه از مسأله علم فقه بودن خارج می‌شود؛ **ولا یلتزم به احد**.

۲. مرحوم مشکینی در **حاشیه** دو دلیل بر این مطلب آورده است که به یکی از آن دو اشاره می‌شود: اگر موضوع مسأله با موضوع علم مغایر و مباین باشد، لازمه‌اش آن است که موضوع مسأله از عوارض ذاتیهٔ موضوع علم نباشد و بحث از آن، بحث از عوارض ذاتیه نباشد؛ در حالی که شما در تعریف موضوع العلم گفتید: «***ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة***».

مبادی علم

مشهور آن است که هر علمی، دو نوع مبادی دارد:

۱. مبادی تصوری؛ ۲. مبادی تصدیقی.

مبادی تصوری عبارت است از : کلیه تعریفاتی که در یک علم صورت می‌پذیرد؛ همچون : تعریف موضوع علم، تعریف موضوعات مسائل علم، تعریف محمولات مسائل علم و ... . این مبادی را بدان جهت مبادی تصوری می‌گویند که سبب شناخت و تصور موضوع ، محمول و ... می‌گردند.

مبادی تصدیقی عبارت است از کلیهٔ قضایا و تصدیقاتی که مسائل یک علم بر آنها متوقّف است. به بیان دیگر مجموعه استدلال‌ها ، صغریات و کبریات هر مسأله‌ای را مبادی تصدیقی آن مسأله یا علم می‌گویند. وجه تسمیهٔ مبادی تصدیقی آن است که: این امور موجب تصدیق به ثبوت محمول برای موضوع می‌شوند.[۱]

[مسائل العلوم]

و المسائل عبارة عن جملة من قضایا متشتتة جمعها اشتراکها فی الدخل فی الغرض الذی لأجله دون هذا العلم فلذا قد یتداخل بعض العلوم فی بعض المسائل مما کان له دخل فی مهمّین لأجل کلّ منهما دُوّن علم علی حدة فیصیر من مسائل العلمین.

مسائل علم

مسائل هر علمی عبارت است از یک سلسله قضایای مختلف ، متنوع و پراکنده . حتی ممکن است موضوعات این قضایا ، یا محمولاتشان ، و یا هر دو متفاوت باشد و ارتباطی با یکدیگر نداشته باشند . برای مثال : «الفاعل مرفوعٌ»، «المفعول منصوبٌ» از قضایای علم نحو است، «الأمر ظاهر فی الوجوب»، «الخبرُ الواحدُ حجةٌ» از قضایای علم اصول است؛ اما با این وجود ، هر دو از مسائل یک علم به‌شمار می‌آیند.

سؤال: با این‌که قضایای مذکور هیچ ارتباطی با هم ندارند، چه عاملی سبب شده است تا از مسائل یک علم محسوب شوند؛ و رشتهٔ پیوند و اتصال این مسائل چیست؟

جواب: عامل پیوند این قضایای پراکنده، اشتراک آنها در غرض اصلی علم است.

توضیح: بی‌تردید هر علمی برای هدفی تدوین می‌شود و مؤسسانِ آن ، غرضی را دنبال می‌کنند. برای مثال : علم نحو به منظور صیانت زبان ، از اشتباه در گفتار تدوین شده است، علم منطق به

---

۱. علمای اصول فقه ، افزون بر مبادی مذکور ، سه نوع مبادی دیگر برای این علم برشمرده‌اند که عبارت است از: ۱. مبادی احکامی (مسائلی که از ماهیت حکم ، اقسام و احوالات آن بحث می‌کند)؛ ۲. مبادی لغوی (مسائلی همچون: حقیقت و مجاز، مشترک، منقول، علائم آنها و ...) ؛ ۳. مبادی منطقی (مباحثی همچون : جزئی و کلّی، جنس و فصل، قضیهٔ شرطیه و ...) .

منظور مصون نگه‌داشتن فکر ، از اشتباه در اندیشه به‌وجود آمده است و ... . آنگاه هر مسأله‌ای که در تأمین این اهداف ، سهیم و نقش‌آفرین باشد، از مسائل آن علم محسوب می‌شود.[۱]

بر همین اساس ـ که قدر جامع قضایای مختلف ، اشتراک در غرض واحد شد ـ نتیجه می‌گیریم که پاره‌ای از علوم و دانش‌ها در برخی از مسائل با یکدیگر تداخل می‌کنند. یعنی یک مسأله می‌تواند از مسائل دو علم باشد ؛ چراکه هریک از آن علوم برای هدفی تدوین شده است ، و مسألهٔ مزبور غرضِ هر دو علم را تأمین می‌کند . برای مثال ، مسأله‌ای ممکن است هم غرض علم اصول فقه را ـ که همان اقتدار بر استنباط حکم شرعی از ادله است ـ تأمین کند و از مسائل علم اصول فقه محسوب شود ، و هم‌غرض علم لغت را ـ که همان تحصیل معنای لغوی الفاظ است ـ تأمین کند و از مسائل علم لغت به‌شمار آید . شاید علمی وجود نداشته باشد که صددرصد مسائل آن ، از مسائل علوم دیگر جدا باشد و حتی در یک مسأله هم تداخل نداشته باشند.

کفایة لا یقال علی هذا یمکن تداخل علمین فی تمام مسائلهما فی ما کان هناک مهمان متلازمان فی الترتب علی جملة من القضایا لا یکاد انفکاکهما.

فإنه یقال مضافا إلی بعد ذلک بل امتناعه عادة لا یکاد یصح لذلک تدوین علمین و تسمیتهما باسمین بل تدوین علم واحد یبحث فیه تارة لکلا المهمین و أخری لأحدهما و هذا بخلاف التداخل فی بعض المسائل فإن حسن تدوین علمین کانا مشترکین فی مسألة أو أزید فی جملة مسائلهما المختلفة لأجل مهمین ، مما لا یخفی.

مقدمه: هنگامی که ما غرض از یک علم را با غرض از علم دیگر مقایسه می‌کنیم ، بین آنها یکی از این چهار نسبت وجود دارد :

۱ . یا تباین کلّی است و هیچ تصادقی ندارند. مثل علم نحو و منطق ، که غرض از نحو ، صیانة اللسان از خطاست، و غرض از منطق صیانة الفکر از خطا است؛

۲ . یا عموم و خصوص من وجه است، و دارای ماده اجتماع و افتراق می‌باشند؛

۳ . یا عموم و خصوص مطلق است. مانند علم طب که برای حفظ صحّت تمام بدن است و علم چشم پزشکی که برای حفظِ صحّتِ بخشی از بدن است؛

۴ . یا تلازم است؛ یعنی دو غرض با یکدیگر متلازمان می‌باشند و بر هر مسأله‌ای که یکی از آن دو مترتب شود بر دیگری هم مترتب می‌گردد.

---

۱ . به مسائل هر علمی مباحث ، مطالب و نتایج نیز گفته می‌شود ، که هریک دلیلی دارد : به فرمودهٔ قطب‌الدین رازی: «*فهی من حیث یقع البحث فیها یسمّی مباحث ؛ و من حیث یسئل عنها مسائل ؛ و من حیث یطلب حصولها مطالب ؛ و من حیث یستخرج من البراهین نتایج . فالمسمی واحدٌ ؛ و إنْ اختلف العبارات بحسب اختلاف الاعتبارات*». نقل از *شرح المطامع* ، ص ۱۹ .

با توجه به این مقدمه ، مستشکل می‌گوید: شما چرا به‌صورت موجبهٔ جزئیه گفتید: «**قد یتداخل بعض العلوم فی بعض المسائل**»؟ ما فرض می‌کنیم که دو غرض متلازمان باشند و بر هر مسأله‌ای که یکی مترتب شد، دیگری هم بشود. با این فرض آیا می‌توانیم بگوییم: گاهی برخی از علوم در تمام مسائل تداخل می‌کنند و با این‌که دو علم هستند، در جمیع مسائل اشتراک مساعی دارند؟

مرحوم آخوند به این سؤال دو جواب می‌دهد:

جواب اوّل: چنین فرضی که دو علم در جمیع مسائل تداخل کنند، بسیار بعید ، و بلکه از محالات عادی است [اگر چه عقلاً ممکن باشد]؛ کجا می‌توان یافت دو علمی را که در عین دوگانگی ، تداخل صددرصدی داشته باشند؟ [در معظم مسائل هم تداخل بعید است تا چه رسد به جمیع مسائل].

جواب دوم : بر فرض وجود چنین تداخلی، می‌گوییم: از نظر عُقلا قبیح است که در اینجا دو علم تأسیس شود، دو کتاب مستقل تدوین گردد و دو اسم و عنوان برای آنها گذاشته شود؛ چون کار عبث و بی‌فایده‌ای است. باید در چنین فرضی یک علم و یک کتاب تدوین گردد و خاطرنشان شود که مسائل این کتاب می‌تواند هر دو هدف متلازم را تأمین کند؛ هرکس که می‌خواهد به‌منظور فلان هدف حرکت کند این مطالب را بخواند، و هرکس می‌خواهد به هدف دیگر برسد، باز این مطالب برای او کافی است. افزون بر این ،کسی هم که به‌دنبال هر دو هدف است، باز همین مسائل برای او بس است.

قوله: «و هذا بخلاف التداخل فی بعض المسائل ...».

این فرضی بود که مستشکل داشت و به دو بیان رد شد . افزون بر این دو جواب ، یک اشکال بر فرضِ مستشکل وارد است و آن این‌که : این فرض ، قیاس مع‌الفارق است و کسی نمی‌تواند فرض تداخل بعضی از علوم در بعضی مسائل را به فرض تداخلِ بعضی از علوم در جمیع مسائلْ قیاس کند، و بگوید پس این فرض هم باطل است. از نظر عُقلا اگر دو علم وجود داشته باشد که هرکدام دارای هدفی باشد و هریک تعداد زیادی مسأله ، مخصوص به خود داشته باشد ، و در میان این همه مسأله ، یک یا چند مورد هم در هر دو علم مشترک باشد، این کاملاً منطقی است و تدوین دو علم در این فرض کاملاً عقلایی است.

[تمایز العلوم]

و قد انقدح بما ذکرنا أن تمایز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعیة إلی التدوین لا الموضوعات و لا المحمولات و إلا کان کلّ باب بل کلّ مسألة من کلّ علم علما علی حدة کما هو واضح لمن کان له أدنی تأمل فلا یکون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد کما لا یکون وحدتهما سببا لأن یکون من الواحد.

تمایز علوم از یکدیگر: بی‌تردید امروزه علوم و دانش‌های فراوانی وجود دارد که هریک با نام و نشان و مباحث خاصی مطرح است. در اینجا سؤالی به نظر می‌رسد، و آن این‌که: تمایز علوم از یکدیگر به چیست؟ و چه عاملی باعث می‌شود که مثلاً علم منطق از علم اصول جدا بوده و هرکدام یک علم مستقلی گردد؟

پاسخ: برای جواب این سؤال، پنج احتمال مختلف می‌تواند مطرح شود.

۱. یا تمایز به موضوعات آنها است؛ مانند علم طب که از علم کلام جداست، و این بدان جهت است که موضوع یکی تن آدمی، و موضوع دیگری مبدأ و معاد است؛

۲. یا به اغراض است؛ و چون هر علمی غرضی را دنبال می‌کند از علم دیگر متمایز است؛

۳. یا به موضوعات مسائل است؛ برای مثال موضوع مسائل نحوی، فاعل و مفعول و ... است و موضوع مسائل فقهی، صلوة و صوم و ... می‌باشد؛

۴. یا به محمولات مسائل است؛ مانند محمولات مسائل نحوی که مرفوعٌ، منصوبٌ و ... است و محمولات مسائل فقه که واجبٌ و حرامٌ، و صحیحٌ و باطلٌ و ... است؛

۵. یا به خود مسائل، یعنی مجموعه موضوعات و محمولات است؛ مانند علم نحو که تمایزش از علم فقه به این دلیل است که مسائل آن عبارت است از: «الفاعلُ مرفوعٌ»، «المفعولُ منصوبٌ»، و ...؛ ولی مسائل علم فقه عبارت است از: «الصلوةُ واجبةٌ»، «البیعُ حلالٌ» و ....

از میان این احتمالات، احتمال پنجم اولاً قائل ندارد، ثانیاً مسائل، جدا از موضوعات و محمولات نیست؛ ثالثاً همان‌گونه که پیشتر گفتیم، بعضی از علوم در بعضی از مسائل با هم تداخل می‌کنند؛ پس این احتمال (احتمال پنجم) باطل است. احتمال چهارم هم اولاً قائل ندارد؛ ثانیاً به بیانی که بعداً از زبان آخوند رحمه‌الله خواهد آمد، باطل است. احتمال سوم هم مثل احتمال چهارم است؛ بنابراین تنها احتمال اوّل و دوم باقی می‌ماند.

جمهور مناطقه برآنند که تمایز علوم از یکدیگر به موضوعات است؛ یعنی از آنجا که هر علمی موضوعی دارد و از احوالات موضوعش بحث می‌کند از علوم دیگر جدا می‌شود. مثلاً موضوع علم نحو، کلمه و کلام است و موضوع علم کلام مبدأ و معاد است و ....[1]

مرحوم آخوند و جمعی دیگر برآنند که تمایز علوم از یکدیگر به اغراض و اهداف است نه به

---

۱. جناب شیخ‌الرئیس در کتاب *برهان شفاء* فصلی را به این موضوع اختصاص داده و در آغاز آن تصریح نموده است که: «*نقول ان اختلاف العلوم الحقیقیة هو بسبب الموضوعات*». نقل از *برهان شفاء*، مقالهٔ دوم، فصل هفتم، ص ۱۶۲.

موضوعات؛ وی دلیلی می آورد که مبتنی بر مبنای قبلی اوست. ایشان قبلاً فرمود، موضوع علم، نفس موضوعات مسائل است و چیزی غیر از آن نیست . بر این اساس می‌گوییم: اگر تمایز علوم از یکدیگر به موضوعات یا محمولات باشد، تالی فاسد دارد ؛ و آن این‌که، لازم می‌شود هر بابی از ابواب علوم ـ مانند باب مرفوعات و باب منصوبات علم نحو ـ و بلکه هر مسأله‌ای از مسائل یک باب ـ مثل مسألهٔ «الفاعلُ مرفوعٌ» و «المبتداءُ مرفوعٌ» ـ یک علم جداگانه‌ای محسوب شود ؛ و در نتیجه علم نحو نمی‌تواند یک علم باشد ، بلکه متشکل از صدها علم می‌شود که هیچ‌یک از دانشمندان به این امر ملتزم نیست.

به همین دلیل ، موضوعات و محمولات نقشی در تعدّد علوم ندارند. نه تعدد موضوع ـ مثل فاعل، مبتدا و ... ـ و نه تعدّد محمول ـ مرفوع، منصوب و ... ـ موجب تعدد علوم نیست ؛[1] و نه اتحاد و وحدت موضوع و محمول ـ مثل «الأمر دالّ علی الوجوب» و ... ـ موجب وحدت علم می‌گردد. پس آنچه سبب وحدت یا تعدد علوم می‌باشد اغراض و اهداف است.

ثم إنه ربما لا یکون لموضوع العلم و هو الکلی المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص فیصح أن یعبر عنه بکل ما دل علیه بداهة عدم دخل ذلک فی موضوعیته أصلا.

[موضوع علم الأُصول]

و قد انقدح بذلک أن موضوع علم الأصول هو الکلی المنطبق علی موضوعات مسائله المتشتتة لا خصوص الأدلة الأربعة بما هی أدلة بل و لا بما هی هی ضرورة أن البحث فی غیر واحد من مسائله المهمة لیس من عوارضها.

موضوع علم اصول

تا به حال سخن از موضوع مطلق العلم بود ؛ از این پس برای بیان موضوع علم اصول زمینه‌سازی می‌شود. پیش از این گفتیم که موضوع هر علمی عبارت است از یک سلسله مفاهیم کلّی و طبیعی که با موضوعات مسائل آن علم اتحاد دارد و خارجاً به یک وجود موجودند.

حال سؤال این است: آیا آن مفاهیم کلّی و طبیعی ، اسم خاص هم دارد ـ و هر علمی باید عنوان مخصوصی داشته باشد ـ و یا دارای اسم خاص نیست، و ما نیاز به لفظی که به‌صورت تفصیل بر آن موضوع دلالت کند نداریم؛ و تنها کافی است با یک عنوان کلّی و اجمالی به آن موضوع اشاره کنیم، و برای مثال بگوییم: برای هرچه که ما را در فلان هدف یاری می‌کند و تعیین اسم لازم نیست؛ زیرا غرض از علم بر ذات موضوع و بر واقع و نفس الأمر آن مترتب است نه بر عنوان و اسم آن؛ در نتیجه دانستن یا ندانستن اسم مهم نیست.

---

۱. در غیر این‌صورت همان محذور را خواهد داشت .

قوله: و قد انقدح: موضوع علم اصول: از اینجا وارد بیان موضوع علم اصول می‌شویم:

سؤال: موضوع علم اصول چیست؟ در علم اصول از احوالات چه چیزی بحث می‌شود؟

جواب: چهار نظریه در این باره مطرح است:

۱. گروهی از متأخرین ـ از جمله مرحوم مظفر ـ[۱] می‌گویند: علم اصول فقه، موضوع معینی ندارد ـ لازم نیست که هر علمی دارای موضوعی باشد و در آن علم از عوارض ذاتیه این موضوع گفت‌وگو شود ـ بلکه علم اصول عبارت است از یک سلسله مسائل مختلف و متشتّت که همه آنها در استنباط حکم شرعی فرعی دخیل می‌باشند؛ و بیش از این لازم نداریم. بنابراین طبق این نظر باید گفت: موضوع علم، نفس موضوعات مسائل آن است.

۲. به عقیدهٔ مرحوم آخوند موضوع علم اصول نام و نشان مخصوصی ندارد، بلکه با یک عنوان اجمالی بدان اشاره می‌شود، یعنی می‌گوییم موضوع علم اصول فقه آن مفهوم کلی‌ای است که بر موضوعات مسائل اصول منطبق است؛ یا: «کلُّ ما یصلح أنْ یکون حجةً و دلیلاً علی الحکم الشرعی» یا: هر چیزی که در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود؛ یا: هر چیزی که کبرای کلّی قیاس استنباط واقع شود؛ یا: هر چیزی که جزء اخیر علت تامّهٔ استنباط واقع شود و ... . تمام اینها ملاک‌های اصولی بودن یک مسأله است، و ما علم تفصیلی به موضوع علم اصول نداریم، و در واقع، نیازی هم به علم تفصیلی نیست.

۳. مشهور ـ و از جمله محقق قمی ـ[۲] فرموده‌اند: موضوع علم اصول ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و حکم عقل) است، با وصف دلیلیت وحجیت؛ یعنی موضوع مقیَّد و موصوف به وصفی، با وصفش و حیثیت تقییدیه‌اش؛ مثلاً «الکتاب الذی هو دلیلٌ» یا «السنة التی هی حجةٌ» و ... موضوع است.

اشکال بر نظریهٔ مشهور: اشکال، این است که، طبق این نظریه لازم می‌آید یک‌چهارم مباحث اصولی از مسألهٔ اصولی بودن خارج و در مبادی تصدیقیه علم اصول داخل شوند؛ و لایلتزم به احد.

توضیح: اگر مثل مرحوم مظفر در اصول فقه، مباحث علم اصول را چهار جزء کنیم، یکی از اجزا مهم آن مباحث حجت است که در آن از حجیت و دلیلیت بحث می‌شود؛ مثلاً بحث می‌شود که آیا ظواهر کتاب حجت است؟ آیا خبر واحد ثقه حجت است؟ آیا اجماع حجت است و ... ـ که همه‌جا سخن از حجیت است ـ. حال اگر موضوع علم اصول را ادله اربعه با وصف دلیلیت قرار دهیم وصف مذکور جزء موضوع خواهد بود، آنگاه بحث از حجیت، بحث از اصل ثبوت موضوع می‌شود ـ یعنی تازه می‌خواهیم موضوع را اثبات کنیم ـ و گفتنی است بحث از اصل تحقق موضوع، بحث از مبادی تصدیقیه علم است. پس مباحث حجت از مسائل اصول خارج می‌گردد. و هیچ اصولی منصفی بدان راضی و ملتزم نیست و نمی‌تواند باشد.

---

۱. *اصول فقه*، ج ۱، ص ۶.

۲. *قوانین الأصول*، ج ۱، ص ۹.

۴ . مرحوم صاحب *فصول*[1] براساس همین اشکال از رأی مشهور عدول کرده و فرموده است: موضوع علم اصول ادله اربعه است؛ اما نه با وصف دلیلیت بلکه بما هی ؛ یعنی : ذوات الادلّة الاربعة با قطع نظر از وصف حجیت؛ یعنی ذات الکتاب، ذات السنة و ... موضوعیت دارد؛ بنابراین بحث از حجیت اینها بحث از عوارض موضوع است نه از اصل ثبوت موضوع، و در نتیجه اشکال وارد بر مشهور مرتفع می‌شود و مباحث حجّت داخل در مسائل اصول می‌گردد.

کفایه و هو واضح لو کان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقریره کما هو المصطلح فیها لوضوح عدم البحث فی کثیر من مباحثها المهمة کعمدة مباحث التعادل و الترجیح بل و مسألة حجیة خبر الواحد لا عنها و لا عن سائر الأدلة .

اشکال بر دو نظریهٔ پیشین: مرحوم آخوند به هر دو نظریه اعتراض دارد و می‌فرماید: موضوع علم اصول نه ادله اربعه با وصف دلیلیت است و نه ذوات ادله؛ و اصولاً نباید موضوع را به ادله اربعه منحصر کرد ؛ وگرنه مستلزم آن است که بسیاری از مسائل مهم اصولی، از مسئله اصولی بودن خارج شود و طرح کردن آنها در علم اصول ، استطرادی و به مناسبت باشد، و کسی نمی‌تواند به چنین امری ملتزم شود.

توضیح : یکی از ادله اربعه سنت است . سنت دارای دو اصطلاح می‌باشد :

۱ . سنت به معنای اخص ،که عبارت است از: نفس قول و فعل و تقریر معصوم. اصطلاح اصلی و اوّلی و رایج در معنای سنت همین است.

۲ . سنت به معنای اعم ،که اعم است از :نفس قول و فعل و تقریر معصوم ، و خبر واحد یا سنت حاکیه که در واقع قول زراره و ... (راویان حدیث) است نه قول امام علیه‌السلام .

حال اگر مراد شما از سنت معنای اخص آن یعنی نفس قول و فعل و تقریر معصوم علیه‌السلام است، و این را از ادله اربعه می‌شمارید، اشکال ما این است که در این‌صورت لازم می‌آید دو مسألهٔ بسیار مهم اصولی از مسأله اصولی بودن خارج شوند و استطرادی الذکر باشند:

الف) یکی از مباحث اساسی اصولی، بحث تعادل و تراجیح است، و عمده مباحث آن مربوط به تعارض خبرین است.[2] در آنجا بحث می‌شود که کدام یک از متعارضین حجت و کدام لا حجت است؟ حال آیا بحث از حجیت احد المتعارضین از عوارض کتاب است؟ پاسخ این است که خیر ، ربطی به کتاب ندارد. آیا از عوارض سنت است؟ خیر، زیرا فرض این است که فعلاً مراد از سنت نفس قول

---

۱ . *الفصول الغرویه*، ص ۱۱.

۲ . این تعبیر برای آن است که: بخشی از مباحث آن هم مربوط به تعارض دو قرائت، دو ظاهر آیه، یک ظاهر با یک اظهر، یا دو سنت واقعی و متواتر است.

معصوم است نه نقل و حکایت آن. آیا از عوارض اجماع و حکم عقل است؟ خیر. پس مبحث تعادل و تراجیح نباید از مسائل اصولی باشد؛ چون در آن از عوارض ادله اربعه بحث نمی‌شود.

ب) یکی دیگر از مسائل مهم اصولی[۱] مسألهٔ حجیت خبر واحد است[۲] و در آن بحث می‌شود که: «**خبرُ الواحد حجة أم لا**»؟ حال، سؤال این است که آیا بحث مذکور از عوارض کتاب است؟ پاسخ، منفی است. آیا از عوارض سنت است؟ با توجه به فرض مذکور باز هم جواب منفی است. از عوارض اجماع و عقل هم نیست ـ و خلاصه از عوارض هیچ‌کدام از ادلهٔ اربعه نیست ـ پس این بحث هم باید استطرادی باشد؛ و لا یلتزم به احدٌ.

نتیجه تا اینجا: اگر موضوع علم اصول را در ادله اربعه منحصر کنیم ـ چه با وصف دلیلیت و چه بدون وصف دلیلیت ـ لازمه‌اش خروج دو مسألهٔ مذکور از علم اصول است؛ در حالی که این، قابل التزام نیست.

کفایه و رجوع البحث فیهما فی الحقیقة إلی البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد فی مسألة حجیة الخبر کما أفید و بأی الخبرین فی باب التعارض فإنه أیضا بحث فی الحقیقة عن حجیة الخبر فی هذا الحال غیر مفید فإن البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد کان التامة لیس بحثا عن عوارضه فإنها مفاد کان الناقصة.

مرحوم شیخ انصاری در *رسائل* در مبحث حجیت خبر واحد[۳] از مشهور طرفداری کرده است و موضوع علم اصول را ادله اربعه بماهی ادله، دانسته است و درصدد دفاع از مشهور و دفع اشکال مذکور بر آمده و فرموده است:

اگر ما عنوانِ مسأله را مثل مشهور قرار دهیم که: «**خبر الواحد حجة أم لا**»؟ اشکال وارد است. ولی ما عنوان بحث را تغییر داده و می‌گوئیم: بحث از حجیت خبر واحد در واقع بر می‌گردد به این‌که: «**السنة هل تثبت بالخبر الواحد أم لا**»؟ یعنی سنت که به‌وسیلهٔ خبر متواتر و واحد مع القرینه ثابت می‌شود آیا به‌سبب خبر واحد هم ثابت می‌شود یانه؟ اگر چنین بحث کردیم، موضوع مسأله سنت می‌شود. بحث از ثبوت و عدم ثبوت هم که بحث از عوارض سنت است، بنابراین، بحث داخل در علم اصول می‌شود؛ چون از عوارضِ یکی از ادلهٔ اربعه گفت‌وگو می‌کند. در نتیجه اشکال رفع می‌شود.

مرحوم آخوند در تکمیل دعوای شیخ اعظم می‌فرماید: به همین شکل در رابطه با متعارضین هم

---

۱. به قول آخوند: «*انّ هذه المسألة من أهمّ المسائل الأصولیة*». به نقل از *کفایة الأصول*، ج ۲، ص ۷۸.
۲. در اهمیت این مسأله گفتنی است که معظم الفقه از طهارت تا دیات، بر حجیت خبر واحد ثقه مبتنی است.
۳. *رسائل*، ص ۶۷.

می‌توان توجیه کرد. عنوان بحث این است که: «ایّ المتعارضین حجة؟»؛ ولی ما می‌گوییم: «**السنة هل تثبت بأیّ المتعارضین ام لا؟**»، باز موضوع مسأله سنت است و از عوارض آن بحث می‌شود.

مرحوم آخوند می‌فرماید: توجیه مرحوم شیخ و ارجاع بحث به عنوان مذکور هم فایده‌ای نبخشیده و اشکال را برطرف نمی‌کند.

توضیح: ابتدا به سه نکته ـ به‌عنوان مقدمه ـ توجه کنید :

الف) در ابیات خواندیم که «کان» دو قسم است:

۱ . تامّه ؛که نیاز به خبر ندارد و تنها با اسم ـ و بدون خبر ـ معنایش تام است و بر اصل ثبوت شیء دلالت می‌کند و به‌وسیلهٔ آن از اصلِ وجودْ اِخبار می‌شود. مثل :کان زیدٌ أی وجد و ثبت و ...» .

۲ . ناقصه ؛که نیاز به خبر دارد و بدون خبر معنایش ناقص است و بر ثبوت شیء لشیءٍ ـ و به‌عبارت دیگر بر وصفی از اوصافات موضوع ـ دلالت دارد. مثل :**کان زیدٌ قائماً.**

ب) در منطق خواندیم که «هل» دو قسم است:

۱ . **هل بسیطه** ؛که به‌واسطهٔ آن از اصل وجود و تحقّق چیزی سؤال می‌شود . مثل : **هل زیدٌ موجودٌ** . ۲ . **هل مرکّبه** ؛که به‌وسیلهٔ آن از عرضی از اعراض و صفتی از صفات شیء سؤال می‌شود . مثل **هل زیدٌ کاتبٌ** .

ج در فلسفه خواندیم که وجود دو قسم است:

۱ . وجود محمولی ؛که اصل وجود بر چیزی حمل می‌شود ، به آن محمول اوّلی هم گفته می‌شود، چون اولین چیزی است که خارج از ذات ماهیت است و بر ماهیت حمل می‌شود و بعد از «ما هو» نوبت به «هل هو» می‌رسد. مثل: **الانسان موجودٌ** .

۲ . وجود نعتی ؛که نعتی از نعوت و وصفی از اوصاف وجود بر آن حمل می‌شود. مثل : **زیدٌ قائمٌ** و ... .

با توجه این مقدمه می‌گوییم: طبق تغییر عنوان، شما از ثبوت سنت به خبر واحد بحث کردید، و بحث از اصل ثبوت سنت، در واقع بحث از اصل وجود شیء و مفاد کان تامّه است، و بحث از اصل ثبوت شیء ، از مبادی تصدیقیه علم است، نه از مسائل آن. آری بحث از مفاد کان ناقصه، بحث از عوارض است ، و از مسائل علم محسوب می‌شود. پس اشکال کما کان باقی است ؛ یعنی دو مسألهٔ مذکور از مسألهٔ اصولی خارج می‌شوند.

کفایة لا یقال هذا فی الثبوت الواقعی و أما الثبوت التعبدی کما هو المهم فی هذه المباحث فهو فی الحقیقة یکون مفاد کان الناقصة.

فإنه يقال نعم لكنه مما لا يعرض السنة بل الخبر الحاكي لها فإن الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به و هذا من عوارضه لا عوارضها كما لا يخفى، و بالجملة الثبوت الواقعي ليس من العوارض و التعبدي و إن كان منها إلا أنه ليس للسنة بل للخبر فتأمل جيدا.

اشکال: گویا کسی به حمایت از مرحوم شیخ به جناب آخوند رحمه‌الله اشکال وارد کرده و می‌گوید ثبوتی که در کلام شیخ بود دو گونه است:

۱. ثبوت واقعی و تکوینی؛ یعنی وقوع قول امام به سبب خبر واحد. برای مثال: تا زراره گفت: امام علیه‌السلام چنین فرموده است، بلافاصله و به‌دنبال قول زراره، قول امام و سنت، در خارج حقیقتاً محقق شود و خبر زراره علت تامه وقوع سنت مصطلح باشد.

۲. وقوع تعبدی و تنزیلی؛ یعنی بنا را بر وقوع بگذاریم. به این معنا که قول زراره وجوب عمل دارد و حجت است و باید متابعت شود، نه این‌که وجداناً سنتی محقق شود.

حال اگر مراد شیخ از ثبوت و وقوع، ثبوت حقیقی و واقعی بود، اشکال آخوند رحمه‌الله ـ که می‌گفت بحث از اصل ثبوت و تحقّق چیزی، بحث از عوارض نخواهد بود ـ وارد می‌بود؛ امّا مقصود شیخ، ثبوت تعبدی است؛ چه این‌که موضوع مهم در مباحث اصولی هم همین ثبوت تعبدی و حجیت است، نه ثبوت واقعی. و اگر مراد این شد می‌گوییم: بحث از چنین ثبوتی، در واقع بحث از عوارض و مفاد کان ناقصه است. پس اعتراض آخوند بر شیخ وارد نیست.

مرحوم آخوند در جواب اشکال می‌فرماید: ما هم قبول داریم که باید ثبوت تعبدی مراد باشد؛ زیرا ثبوت واقعی معقول نیست. مگر قول زرارة علت تکوینی و خارجی قول امام است که تا زراره گفت قال الإمام علیه‌السلام کذا وکذا، خارجاً هم، قول امام محقق شود؟ خیر، قول زراره حاکی و کاشف است. ولی سؤال ما این است که آیا ثبوت تعبدی از عوارض سنت به معنای خاص کلمه است یا از عوارض خبر واحد و سنت حاکیه؟ پاسخ این است که: به یقین از عوارض سنت حقیقی نیست؛ زیرا حجیت سنت واقعی ربطی به اصول ندارد و در علم کلام و مباحث عقیدتی ثابت شده که کلام معصوم حجت است ﴿و ما ینطق عن الهوی...﴾.

پس ثبوت تعبدی، به این معناست که حجیت و وجوب عمل، از عوارض خبر واحد است نه از عوارض سنت. آنگاه بحث از ثبوت تعبدی هم مثل بحث از حجیت مربوط به سنت نیست، و از عوارض ادله اربعه نمی‌باشد؛ بنابراین، اشکال کما کان به قوّت خود باقی است، یعنی دو مسألهٔ مهم خبر واحد، و تعادل و تراجیح از مسائل اصولی خارج می‌شوند.

قوله بالجملة: خلاصه: «**ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد**» یعنی اگر ثبوت واقعی مراد باشد که از

عوارض نیست. و ثبوت تعبدی هم گرچه از عوارض است، امّا از عوارض سنت نیست تا اشکال رفع شود بلکه از عوارض خبر واحد است.[۱]

کفایه و أما إذا کان المراد من السنة ما یعم حکایتها فلأن البحث فی تلک المباحث و إن کان عن أحوال السنة بهذا المعنی إلا أن البحث فی غیر واحد من مسائلها کمباحث الألفاظ و جملة من غیرها لا یخص الأدلة بل یعم غیرها و إن کان المهم معرفة أحوال خصوصها کما لا یخفی.

بخش دوم اشکال: اگر مراد از سنت به عنوان یکی از ادله اربعه اعم از سنت محکیه (قول و فعل و تقریر امام) و سنت حاکیه (خبر واحد حاکی از قول امام) باشد، در این صورت اشکال قبلی مرتفع می‌شود ؛ یعنی بحث از حجیت خبر واحد یا ثبوت تعبدی آن و بحث از حجیت یکی از دو خبر معارض، بحث از عوارض سنت خواهد بود ـ که یکی از ادله اربعه است ـ و دو مسئله مذکور داخل در مباحث اصولی خواهند بود. امّا اشکال دیگری وجود دارد و آن این‌که اگر موضوع علم اصول را در ادله اربعه منحصر کنیم ـ چه با وصف دلیلیت ، چه ذوات الادلة، و خواه سنت را به معنای خاص آن بگیریم خواه به معنای عام ـ لازم می‌آید تعدادی از مسائل اصولی، از عنوان مسئله اصولی بودن خارج شوند و طرح آنها در اصول استطرادی باشد.

توضیح : بسیاری از مباحث اصولی اختصاص به ادله اربعه ندارد و از عوارض ذاتیه آنها نیست ، بلکه تعمیم دارد و بر غیر ادله اربعه نیز عارض می‌شود. برای مثال ، در مباحث الفاظ از این گفت‌وگو می‌شود که آیا امر ، ظهور در وجوب دارد یا نه ، الفاظ عموم ، ظهور در عموم دارند یا نه ، مشتقات ظهور در فعلیت دارند یا نه؟ جملات شرطیه و ... مفهوم دارند یا نه. تردیدی نیست که این بحث‌ها اختصاص به کلمات وارده در کتاب و سنت ندارد، و در هر کلامی که باشد، همین مباحث وجود دارد.

نمونهٔ دیگر ، مبحث ملازمات یا استلزامات است که در آن ، سخن از وجود ملازمه میان وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه آن است، که آیا مربوط به حکم شارع است یا نه، آیا از عوارض ادله اربعه است یا نه و ... . البته هدف اصلی اصولی از این مباحث آن است که وضع اوامر و نواهی و ... را در ادله اربعه روشن کند تا بتواند از آنها استنباط حکم نماید. ولی بحث‌ها کلای ّست. و به قول مرحوم مظفر: «**المقصود من مباحث الالفاظ من ناحیة عامة**» .[۲]

حال اگر موضوع علم اصول ادله اربعه باشد و درعلم اصول تنها از عوارض ادله اربعه بحث کنیم، باید مباحث الفاظ و مانند آن از مسائل اصول خارج و ذکر آنها در این علم استطرادی باشد ، در حالی که این قابل التزام نیست.

نتیجه: تمام مشکلات به علت تضییق موضوع است؛ یعنی اگر موضوع علم اصول ادله اربعه

---

۱. در جلد دوم *کفایة الأصول* ، ص ۷۹ نیز پاسخ دیگری از ثبوت تعبدی داده شده است .

۲. *اصول الفقه*، ج ۱، ص ۴۵.

باشد، مبتلا به اشکالات مذکور خواهیم بود. در حالی که موضوع علم اصول وسیع تر از ادلهٔ اربعه است و هر چیزی که در طریق استنباط باشد، مربوط به علم اصول است.

[تعریف علم الأُصول]

و یؤید ذلک تعریف الأصول بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحکام الشرعیة) و إن کان الأولی تعریفه بأنه (صناعة یعرف بها القواعد التی یمکن أن تقع فی طریق استنباط الأحکام أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل) بناء علی أن مسألة حجیة الظن علی الحکومة و مسائل الأصول العملیة فی الشبهات الحکمیة من الأصول کما هو کذلک ضرورة أنه لا وجه لالتزام الاستطراد فی مثل هذه المهمات.

مرحوم آخوند : در پایان ، تأییدی از کلام خود مشهور بر مدعای خویش می آورد ، و آن این که مشهور در تعریف علم اصول گفته اند: «**هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الشرعیه**» .[1]

وجه تایید: القواعد ، جمع با الف و لام و مفید عموم است ؛ أی کلّ قاعدة مُهّدت ... .

در این تعریف، خبری از ادله اربعه نیست و نفرموده است: قواعدی که در چارچوب ادله اربعه و مرتبط با آن باشد، بلکه به‌صورت کلّی فرمود: «هر قاعده‌ای که به منظور استنباط احکام تمهید شده است که شامل شهرت، سیره عقلا و ... نیز می‌گردد.

سؤال: چرا این تعریف را مؤید قرار داد، و چرا نفرمودند: و یدل علیه؟

جواب: برای این‌که شاید تعریف مذکور چون لفظی و شرح الاسمی است تعریف به اعم باشد. و شاید هم الف و لامِ «القواعد» برای عهد ذهنی باشد؛ یعنی اشاره به قواعدی دارد که در ذهن مشهور و در اطراف ادله اربعه بوده است ، و لاغیر؛ بنابراین ، تعریفِ مذکور دلیل نیست بلکه مؤید است.

قوله: و ان کان الأولی: مرحوم آخوند در اینجا به‌مناسبت مؤید آوردن تعریف مشهور، به مطلب دوم در امر اول منتقل شده و در مقام بیان تعریف علم اصول بر می آید.

برای اصول دو تعریف ، ذکر شده است:

۱ . تعریف مشهور؛ که چند سطر بالاتر ذکر شد؛

۲ . تعریف آخوند: «هو صناعة یعرف بها القواعد التی یمکن أنْ تقع فی طریق استنباط الاحکام، او التی ینتهی الیها فی مقام العمل». یعنی دانش اصول عبارت است از صناعت و فنی که توسط آن دو دسته قواعد شناسائی می‌شود:

الف) قواعدی که در طریق استنباط و استخراج احکام شرعیه واقع می‌شوند؛

ب) قواعدی که مجتهد در مقام عمل به آنها منتهی و پناهنده می‌شود، ولو در طریق استنباط نباشند.

---

۱ . *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۵؛ *الفصول الغرویه*، ص ۹؛ *هدایة المسترشدین*، ص ۱۲.

تفاوت میان دو تعریف: میان تعریف مشهور و تعریف مرحوم آخوند سه تفاوت وجود دارد:

تفاوت اول) مشهور گفتند: «هو العلم» ؛ ولی آخوند فرمود: «هو صناعة» صناعت یا فن، مرحله‌ای بالاتر از علم است. علم مجرد ادراک است ولی صناعتْ مجرد دانستن نیست بلکه آن دانستنی است که به‌دنبالش عمل کردن و به کار بستن و توانائی بهره برداری باشد. مثلاً مردم به هر کسی زرگر نمی‌گویند، زرگری یک صناعت است و به کسی زرگر گفته می‌شود که بتواند ریخته گری کند و از معدن طلا، طلای ناب با شکل‌ها و قالب‌های مختلف بریزد. و اساساً علوم آلی از قبیل: ادبیات، منطق، اصول و ... صناعت هستند . علم نحو صناعتی است که توسط آن توانمندی حفظ لسان از خطای مقالی حاصل شود؛ و در منطق تمکّن حفظ فکر از خطای در تفکر حاصل گردد ؛ و در اصول، تمکّن از استنباط، فراهم آید . بنابراین ، اصولی کسی است که مثل یک هنرمند ماهر بتواند مطالب را زیر و رو کند و بر اساس قواعد به حکم شرعی دست یازد.

و به قول امام خمینی رحمه‌الله:

«و لعلّ التعبیر بالصناعة للإشارة الی أنّ الأصول علم آلی بالنسبة الی الفقه کالمنطق بالنسبة الی العلوم العقلیة» .[1]

تفاوت دوم) مشهور گفتند: «المُمَهّدة»؛ ولی آخوند فرمود: «التی یمکن أن تقع ...» فرق در این است که الممهدة مشتق است و ظهور در فعلیت دارد و ظاهرش این است که علم اصول علم به قواعدی است که در عصر تعریف[2] آماده و تمهید و ساخته و پرداخته شده است، و شامل قواعدی که در آینده استکشاف و ضمیمه می‌شود، نمی‌گردد. ولی «یمکن ان تقع...» ، هم قواعد عصر آخوند و هم قواعدی را که ممکن است دیگران و آیندگان بدان برسند شامل می‌گردد و از این جهت کمبودی ندارد.

تفاوت سوم) این تفاوت عمده‌ترین تفاوت است که باعث عدول آخوند از تعریف مشهور گردیده و بر همین اساس تعریف جدید را آورده است: طبق تعریف مشهور ـ که ضمیمه‌ای نداشت ـ لازم می‌آید برخی از مسائل مهم اصولی از مسأله اصولی بودن خارج گردد و طرح کردن آنها استطرادی باشد ، در حالی که این قابل التزام نیست. ولی طبق ضمیمه‌ای که آخوند داشت . (او التی ینتهی ...) آن مسائل هم داخل در علم اصول می‌گردد؛ بنابراین ، تعریفْ جامع افراد است.

توضیح : یکی از مسائل اصولی، مسألهٔ «حجیت الظن علی الحکومة» است:

تبیین اجمالی مسأله: چنانچه در جای خود خواهد آمد عده‌ای از اصولیین، انسدادی هستند و

---

۱. *منابع الوصول الی علم الأصول*، ج ۱، ص ۴۷.

۲. قواعد زمانی مقصود است که علم اصول در آن زمان تعریف شده است . برای مثال اگر علم اصول فقه هزار سال پیش تعریف شده است ، قواعد هزار سال پیش ، مقصود می‌باشد .

می‌گویند: ما در عصری زندگی می‌کنیم که باب علم و علمی به احکام شرعیه بر روی ما مسدود است و به‌ناچار به حکم مقدمات دلیل انسداد می‌گوئیم:

مطلق الظن (هر ظن به حکمی) از هر راهی که حاصل شود ـ بجز راه‌های ممنوعه . مثل ظن حاصل از راه قیاس و ... ـ چه پشتوانه خاص داشته باشد ، چه نداشته باشد، در حق ما حجت است.

خود انسدادی‌ها دو گروه شده‌اند: ۱ . طرفداران کشف ؛ ۲ . طرفداران حکومت .

کشف آن است که: بر فرض تمامیت دلیل انسداد ، شارع مقدس مطلق ظن را در حق ما حجت و طریق به سوی احکامش قرار داده است بنابراین مبنا روشن است که مسأله حجیّت ظنِ مطلق ، از مسائل اصول است و نتیجه‌اش در طریق استنباط حکم شرعی واقع می‌گردد.

حکومت آن است که: بر فرض تمامیت مقدمات انسداد ، خودِ عقل مستقلاً حاکم به حجیت ظن مطلق است و ربطی به شارع ندارد. حال بر مبنای حکومت اگر ما تعریف مشهور را بگیریم باید بگوئیم این مسأله از علم اصول خارج است و تعریف شامل او نیست ؛ ولی اگر تعریف آخوند را بگیریم، این مسأله را نیز شامل می‌شود ؛ زیرا حجیت ظن مطلق علی الحکومة هم از قواعدی است که مجتهد انسدادی در مقام عمل و تعیین وظیفه خود و مقلدانش بدان مراجعه می‌کند.

و نیز یکی از مسائل مهم اصولی که یک‌چهارم علم اصول را به خود اختصاص داده ، مباحث اصول عملیه است که گاهی در شبهات موضوعیه[1] جاری می‌شود.

برای نمونه اصالة الحلیّة در مثال مذکور (فلان مایع معیّن آیا حلال است یا حرام ؟) مربوط به علم فقه است و ربطی به اصول ندارد ، به همین سبب شیخ اعظم در *رسائل* تصریح کرده است که ذکر این مبحث استطرادی است. و آخوند هم در *کفایه* اصلاً این بحث را نیاورده است.

اصول عملیه گاهی هم در شبهات حکمیه[2] جاری می‌شود.

اصول جاریه در شبهات حکمیه هم دو قسم است:

۱ . اصول عقلی ؛ مثل برائت عقلی که به مناط قبح عقاب بلابیان جاری می‌شود و نتیجهٔ آن صرفاً ترخیص ، رفع المنع ، و اذن در فعل است . اما چنین نیست که دلالت بر یک حکم شرعی داشته باشد و در مورد آن ، حکم شرعی جعل شود. این اصول هم از تعریف مشهور بیرونند؛ چون در طریق استنباط حکم نیستند.

۲ . اصول شرعی ، مثل برائت شرعی به حکم «رفع ما لایعلمون».

در خود اصول شرعیه هم دو مبنا وجود دارد:

---

۱ . در اینجا شبهه در یک امرِ جزئی است . منشأ شبهه ، امور خارجیه است و رفع آن هم به‌دست شارع نیست؛ مثلاً فلان مایع معیّن آیا حلال است یا حرام؟

۲ . در اینجا شبهه در حکم کلای الهی است . منشأ شبهه هم یا فقدان نص است یا اجمال نص و یا تعارض نصّین . رفع شبهه هم به دست شارع است . مثل شک در حرمت شرب توتون و وجوب اقامه در نماز .

الف) مفاد ادله این اصول؛ مثل حکم عقل ، مجرد ترخیص و رفع المنع است نه جعل حکم و در طریق استنباط نیستند و تعریف مشهور آنها را شامل نمی‌شود.

ب) مفاد این‌ها جعل حکم شرعی ظاهری است ؛ از قبیل اباحهٔ ظاهریه، طهارت ظاهریه و وجوب ظاهری . تعریف مشهور شامل این مفادهم نمی‌شود؛ زیرا مفاد این اصول قواعدی نیست که در طریق استنباط حکم شرعی باشد تا ما بخواهیم مع‌الواسطه به حکم برسیم ، بلکه اینها خودْ حکم شرعی هستند.

توضیح : یک‌وقت می‌گوییم: اقیموا فعل امر است: «صغری» ؛ امر ظهور در وجوب دارد ؛ «کبری» ؛ پس اقیموا ظهور در وجوب دارد : «نتیجه» . و هر ظاهری هم حجت است « کبرای مرحله بعدی» : پس ظهور اقیموا در وجوب، حجت است : «نتیجه» ؛ پس صلوة واجب است. این وجوب صلوة بر دو کبرای کلّی مترتب شد.

ولی یک وقت هم می‌گوییم: **هذا مشکوک الحلیّة : «صغری» ؛کلّ مشکوک الحلیة حلالٌ ظاهراً ـ یا کلّ شیء لک حلال ـ « کبری» ؛ فهذا حلال : «نتیجه».**

در اینجاکبرای کلّی در طریق استنباط نیست، بلکه خود حکم شرعی است. پس تعریف مشهور اصول عملیه را هم شامل نمی‌شود ، ولی تعریف آخوند اینها را شامل می‌شود ؛ چون این اصول عملیه هم قواعدی هستند که مجتهد در مقام عمل ـ و برای خروج خود و مقلدانش از حیرت ـ بدانها پناه می‌برد ، و حق هم همین است ؛ چراکه دلیلی بر خروج این مسائل از علم اصول و استطرادی بودن آنها نداریم .

یک نکته: چرا فرمود «و ان کان الأولی ...» و تعبیر به أولی کرد. با این‌که به عقیده آخوند تعریف مشهور ناتمام است و باید معیناً ذکر می‌کرد وجه تعبیر دوگونه ذکر شده است؟

۱ . چون به عقیده آخوند تمام تعریفات علم اصول، لفظی و شرح الأسمی است ؛ بنابراین جامع افراد نبودن مهم نیست ، پس تعریف مشهور هم خوب است ؛ امّا با این وجود تعریف ما بهتر است.

۲ . اولویت مذکور از نوع اولویت تعیینی است و همانند ﴿و أولوالأرحام بعضهم أولی ببعض﴾ که تعیینی است. یعنی معیناً باید تعریفِ ما را بگیرد تا مبتلا به اشکال نگردد.

در پایان اشاره‌ای به بیان مبادی علم اصول و مسائل و فوائد آن می‌شود:

مبادی: تعریف‌های علم اصول ـ از اوّل تا آخر ـ مبادی تصوری آن است.

مقدمات سیزده گانه‌ای هم که در اول کتاب آورده شده است به اضافه مقدماتی که در مباحث آینده ذکر خواهد شد ، و استدلالات و صغریات و کبریات مختلف در هر مسأله، مبادی تصدیقی آن است.

مسائل علم اصول : مجموعه مطالبی که از اول تا آخر علم اصول مورد نفی و اثبات و اختلاف

آرا واقع می‌شود مسائل اصولی است؛ مثلاً «**الأمر ظاهر فی الوجوب**»، «**النهی دال علی التحریم**» و ... .

فایدهٔ علم اصول : معظم مسائل و احکام شرعیه ، نظری و استدلالی هستند و نیاز به اثبات دارند؛ و علم اصول، تنها علمی است که به منظور کمک به امر مذکور تدوین شده است؛ پس فایدهٔ آن ، اقتدار بر استنباط احکام است. منتها استنباط حکم، معلولِ علت مرکبه‌ای است که از چند جزء تشکیل شده است. همچون ادبیات عرب، منطق، رجال و ... . و یکی از اجزای علت تامه و جزء اخیر علت تامهٔ استنباط، همین قواعد اصولی است. همان‌طور که در عالم تکوین، اگر کتابت بخواهد محقق شود نیاز به عواملی از قبیل دست، قلم، کاغذ و ... دارد که جزء اخیر علت تامه تحقق کتابت در خارجِ ارادهٔ شخصِ کاتب است.

الثانی
[تعریف الوضع و أقسامه]

[تعریف الوضع]

کفایه الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تارة و من کثرة استعماله فیه أخری و بهذا المعنی صح تقسیمه إلی التعیینی و التعینی کما لا یخفی.

امر دوم: وضع

امر دوم از مجموع سیزده امری که در مقدمه کتاب مطرح گردیده، دربارهٔ وضع است ودر آن مباحثی به ترتیب زیر مطرح می‌شود:

۱. رابطهٔ لفظ و معنی

تردیدی نیست که میان الفاظ و معانی آنها ارتباط و پیوند مستحکمی وجود دارد؛ به گونه‌ای که از شنیدن هر لفظی، به معنای مخصوص منتقل می‌شویم، و چنان نیست که از استماع هر لفظی به هر معنائی بتوان منتقل شد. در اینجا سؤالی مطرح می‌شود، و آن این‌که پیوند میان الفاظ و معانی آیا یک پیوند ذاتی و طبیعی است و از قبیل رابطه شمس و ضیاء، نار و حرارت و ...می‌باشد یا یک عُلقهٔ جعلی، اعتباری و قراردادی است؟

در این باره سه نظریه وجود دارد:

۱. ارتباط مذکور ذاتی و طبیعی است؛ ۲. ارتباط مذکور جعلی و وضعی است؛ ۳. ارتباط مذکور، هم ذاتی است، هم جعلی.

حقّ قول دوم است و در ***اصول الفقه*** تبیین شده است. مرحوم آخوند این بحث را در کفایه نیاورده است.

۲. واضع کیست؟

حال که ارتباط مذکور جعلی و قراردادی است، سؤال می‌شود که من الواضع؟ جاعل کیست؟ ایجاد کننده این پیوند چه کسی است؟ آیا خداوند است؟ یا این‌که واضعِ هر لغتی، است؟ و یا واضع، فرد خاصی نیست بلکه همگان واضع هستند!

این بحث نیز در کتاب ***اصول فقه*** آمده است و در ***کفایه*** به آن پرداخته نشده است.

۳. وضع چیست؟

حقیقت وضع: با توجه به وضعی و جعلی بودن ارتباط الفاظ و معانی، سؤال می‌شود که: الوضع ما هو؟ وضع چیست؟

جواب: کلمهٔ وضع دو معنا دارد:

۱. معنای مصدری ـ یعنی قرار دادن، اختصاص دادن، نهادن، اعتبار کردن و ... ـ که فعلِ فاعل است، و جهت صدور از فاعل در آن منظور شده و جنبه ارتباط داشتن به فاعل مطرح است.

۲ . معنای اسم مصدری و استقلالی ـ یعنی نفس علقه و ارتباط و پیوندی که فعلاً میان لفظ و معنی وجود دارد ، قطع نظر از این‌که جاعل و واضعی این عُلقه را ایجاد بکند یا نه.

مشهور اصولیین وضع را به معنای مصدری آن تفسیر کرده و فرموده‌اند: «**الوضعُ جعلُ اللفظ بازاء المعنیٰ و تخصیص اللفظ بالمعنیٰ**»؛ یعنی وضع عبارت است از قرار دادن لفظ در مقابل معنا و اختصاص دادن لفظ به آن .

مرحوم آخوند از این تعریف عدول نموده و معنای اسم مصدری آن را لحاظ کرده و فرموده است: «**الوضعُ نحوُ اختصاصِ اللفظ بالمعنیٰ و ارتباطٍ خاصٍ بینهما**»؛

یعنی وضع عبارت است از نوع خاصی از اختصاص لفظی به معنائی ، و به عبارت دیگر ارتباط و پیوند خاصی که میان لفظ و معنا وجود دارد که شنونده را با شنیدن لفظ به معنا منتقل می‌کند.

سؤال: این پیوند از کجا پیدا شده است و منشأش چیست؟

جواب: در بعض از موارد از تخصیص ، تعیین ، تسمیه و جعل فرد یا گروه معینی سرچشمه می‌گیرد ، که نامش «وضع تعیینی» است.[۱]

در بعض موارد هم که این عُلقهٔ مخصوص از کثرت استعمال سرچشمه می‌گیرد نامش «وضع تعیّنی» است .[۲]

سؤال: چرا مصنّف از تعریف مشهور عدول کرد و وضع را به معنای اسم مصدری گرفت؟

جواب: از تقسیمات مسلّم وضع آن است که، وضع یا تعیینی است و یا تعینی اگر ما ـ مثل مشهور ـ وضع را به معنای مصدری بگیریم و بگوییم: «الوضع جعل اللفظ...» ، در این صورت تقسیم مذکور صحیح نخواهد بود ؛ زیرا تنها قسم اول (وضع تعیینی) را شامل می‌گردد و قسم ثانی را در بر نخواهد داشت. چون در وضع تعیّنی که جعل و تخصیص و تعیینی وجود ندارد و چیزی نیست که به جاعلی منتسب شود؛ و این لازم قابل التزام نیست . امّا طبق تعریف آخوند رحمه‌الله هر دو قسم داخل تعریف خواهد بود ؛ زیرا وضع، آن عُلقهٔ ویژه‌ای است که میان لفظ و معنا وجود دارد ـ چه منشأ و علت آن وضعِ واضع باشد و چه کثرت استعمال ـ پس تعریف مرحوم آخوند جامع و صحیح است.

---

۱ . برای مثال ، مصنفان، مولفان یا نویسندگان، کتاب یا مقاله‌ای را که می‌نویسند نامی برایش انتخاب می‌کنند و می‌گویند: ما این کتاب را به فلان نام ، اسم‌گذاری کردیم. یا مخترعان و مبتکران و مکتشفان ، وقتی چیزی را ابداع و اختراع می‌کنند نامی برای اختراع و مصنوع خویش بر می‌گزینند و ... . به‌دنبال این تسمیه، میان آن اسم و این مسمّا ارتباطی محقق می‌شود و کسانی که علم به وضع دارند از شنیدن لفظ به آن معنا منتقل می‌شوند.

۲ . برای مثال لفظی در روز اوّل و دهم و صدم و ... در فلان معنا به‌صورت مجازی و با رعایت قرینه استعمال می‌شد ؛ امّا کم‌کم در اثر کثرت استعمال به‌جایی رسید که ذهن انسان با آن معنا انس و الفت گرفت و به گونه‌ای شد که از شنیدن لفظ عند الاطلاق ـ و بدون آوردن قرینه ـ هم همان معنا به ذهن تبادر می‌کرد. مانند الفاظ صلوة و صوم و حج و ... که وضع تعیینی ندارند و در تاریخ از زبان شارع مقدس اسلام و پیامبر مکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل نشده که فرموده باشند: إنّی سمّیتُ هذه العبادة بالصلوة و ... ؛ ولی وضع تعیّنی داشته‌اند.

[أقسام الوضع]

کفایه ثم إن الملحوظ حال الوضع إما یکون معنی عاما فیوضع اللفظ له تارة و لأفراده و مصادیقه أخری و إما یکون معنی خاصا لا یکاد یصح إلا وضع اللفظ له دون العام فتکون الأقسام ثلاثة.

و ذلک لأن العام یصلح لأن یکون آلة للحاظ أفراده و مصادیقه بما هو کذلک فإنه من وجوهها و معرفة وجه الشیء معرفته بوجه بخلاف الخاص فإنه بما هو خاص لا یکون وجها للعام و لا لسائر الأفراد فلا یکون معرفته و تصوره معرفة له و لا لها أصلا و لو بوجه.

۴. اقسام وضع

یک مقدمه:

به‌طور کلّی هر واضعی که می‌خواهد لفظی را برای معنائی وضع کند باید لفظ و معنا را لحاظ و تصور نماید و به ذهن بیاورد؛ همان‌طوری که هر مستعملی در هنگام استعمال، نخست باید هر یک از لفظ و معنا را لحاظ کند؛ چراکه لحاظ‌های مذکور شرط وضع و استعمال است و مصحح آن دو می‌باشد.[1]

لحاظ کردن هریک از لفظ و معنا دو گونه است:

۱. یا بنفسه است؛ یعنی همان لفظ معین یا معنای معین را لحاظ می‌کند. مثلاً خود واژه ضرب را، یا خود هیکل زید را تصور می‌کند نه چیز دیگری راکه به سبب آن چیز به این امور اشاره داشته باشد.

۲. یا بوجهه و بعنوانه است؛ یعنی خود لفظ یا معنا را با خصوصیات تصور نمی‌کند بلکه آنها را تحت یک عنوان کلّی لحاظ می‌کند. این عنوان کلی، مرآت و وجه و عنوان برای افراد و مصادیق خود است. برای مثال، واضع می‌گوید: هرچه راکه بر وزن فَعَلَ باشد، برای دلالت بر فعل ماضی وضع کردم، که این عنوان کلّی بر ضَرَبَ، کَتَبَ، نَصَرَ، مَنَعَ و ... صادق است، و با آن عنوان کلّی به این افراد اشاره شده و آن را مرآت این افراد قرار داده است. در اینجا افراد و مصادیق وزن فَعَلَ جدا جدا و بنفسها تصور نشده‌اند بلکه اجمالاً و بوجهها تصور شده‌اند.

مثال دیگر: واضع، مفهوم ابتدای سیر یا کتابت و ... را جدا جدا و با خصوصیات و بنفسها لحاظ نکرده بلکه به وجه و عنوانشان و در تحت مفهوم کلّی ابتدائیت لحاظ کرده است و این عنوان کلّی را مرآت آنها قرار داده است. حال آنچه در باب وضع مهم است اصل لحاظ و تصور لفظ و معنا است، و این‌که این دو نباید مجهول مطلق باشند. اما از لحاظ بنفسه بودن لازم نیست، بلکه لحاظ بوجهه هم کفایت می‌کند.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: معنایی که در هنگام وضع، ملحوظ واقع می‌شود[2] و واضع آن را

---

۱. اکنون بحث ما در باب وضع است و دربارهٔ استعمال، در قسمت‌های بعدی، بحث خواهیم کرد.

۲. لفظ ملحوظ در حال وضع، در مقدمات بعدی بحث خواهیم کرد.

لحاظ می‌کند از دو حال خارج نیست:

۱ . یا یک معنای عام و کلّی است، یعنی قابل صدق بر کثیرین است ؛ مثل مفهوم کلّی انسان، فرس و رجل .

۲ . و یا یک معنای خاص و جزئی است ؛ یعنی از صدق بر کثیرین إبا و امتناع دارد ؛ مثل مفهوم زید و هذه المدرسة

هریک از دو صورت فوق نیز ، خود دارای دو بخش است که در مجموع چهار قسم می‌شود:

۱ . آنجا که معنای متصور عام و کلّی باشد[1] یا این‌گونه است که واضع ، لفظ را هم ، برای همان معنای کلّی قرار می‌دهد . بنابراین نامش «وضع عام و موضوع‌له عام» است. وضع عام است یعنی معنای ملحوظ کلّی است (اسناد عمومیت به خود وضع از باب وصف بحال متعلق است). موضوع له عام است یعنی لفظ هم ، برای نفس کلّی وضع شده است؛ همانند اسماء اجناس و ماهیات ـ از قبیل: انسان، حیوان، فرس، رجل، مرأه، عالم و جاهل .

۲ . و یا این‌گونه است که لفظ را برای افراد و مصادیق آن کلّی وضع می‌کند ؛ نه خود کلی . بنابراین نامش «وضع عام و موضوع له خاص» است. مانند حروف بر مبنای مشهور ، که واضع در هنگام وضع ، مفهوم کلّی ابتدائیت را لحاظ کرده سپس کلمه مِنْ را برای مصادیق آن یعنی ابتدای سیر از بصره، ابتدای کتابت و ... وضع کرده است.

۳ . آنجا که معنای متصور خاص باشد[2] یا این‌گونه است که واضع ، لفظ را در برابر همان معنای خاص و جزئی قرار می‌دهد . بنابراین نامش «وضع خاص و موضوع له خاص» است. همانند اعلام اشخاص ؛ از قبیل: **زید، بکر، هذا الکتاب، هذه المدرسه** .

۴ . یا این‌گونه است که لفظ را برای حالت کلّی و عامِ آن معنای متصور و جزئی قرار می‌دهد بنابراین نامش «وضع خاص و موضوع له عام» است. برای مثال ، هیکل زید را بماهو زید لحاظ می‌کند که دارای خصوصیات فردیه است ، ولی لفظ زید یا هر لفظ دیگر را در مقابل کلّی آن یعنی انسان بماهو انسان یا حیوان ناطق بماهو حیوان ناطق، قرار می‌دهد.

برای تبیین این چهار قسم در دو مقام بحث می‌شود: ۱ . مقام امکان ؛ ۲ . مقام وقوع .

مقام امکان: کدام‌یک از اقسام اربعه ممکن و معقول ؛ و کدامیک ناممکن و غیر معقول است؟

قسم اول (وضع عام و موضوع له عام) بالاجماع ممکن است، و «أدلّ دلیلٍ علی إمکان شیءٍ وقوعه» . خوشبختانه این قسم در خارج واقع شده است و مثال دارد که همان اسماء اجناس باشد.

قسم سوم (وضع خاص و موضوع له خاص) نیز مثل قسم اول است و مثالش أعلام شخصیه است و بحثی ندارد.

---

۱ . به حسب مقام تصور .

۲ . به حسب مقام تصور .

قسم دوم (وضع عام و موضوع له خاص) نیز معقول و ممکن است؛ زیراگرچه در این قسم، موضوع له یعنی جزئیات و افراد، جداگانه و بنفسها تصور نشده‌اند؛ ولی بوجهها و عنوانهاکه کلّی باشد تصور شده‌اند و مجهول مطلق نیستند. پس باز هم وضع ممکن است.

سؤال: مگر کلی، وجه و عنوان افرادش می‌باشد؟

جواب: آری هر عامی ـ بما هو عام ـ و هر کلی‌ای ـ بما هو کلی ـ دو گونه ملاحظه می‌شود:

۱. خود کلّی و طبیعی و مفهوم، منظور نظر است، و نظر استقلالی به آن می‌افکنیم. و بقول مناطقه: مافیه ینظر است. این قسم در قضیه طبیعیه و حمل اولی ذاتی مطرح است؛ مثل: **الإنسان حیوانٌ ناطقٌ**.

۲. خود کلّی مدّنظر نیست و به آن نظر استقلالی نداریم، بلکه نظر آلی داریم؛ یعنی کلّی «ما به ینظر» است و به وسیله آن به افراد اشاره می‌کنیم و آن را آئینه و پلی برای بیان حکم افراد قرار می‌دهیم؛ مثل ﴿الإنسان لفی خسر﴾ أی زید و عمر و بکر و ... لفی خسر. «**اکرم العلماء**» **أی اکرم زیداً و بکراً و** ... که در واقع حکم مذکور از آنِ افراد است نه از آنِ مفهوم کلّی انسان، و عام مذکور به تعداد افراد، منحل می‌شود و در واقع صدها و هزاران قضیه است نه یک قضیه؛ ولی با یک عبارت عام به همه اینها اجمالاً اشاره شده است. بنابراین هر عبارت عام و کلی‌ای می‌تواند مرآت برای دیدن افراد، آلت برای رسیدن به افراد و عنوان مشیر برای اشاره به افراد باشد و در ضمن آن، افراد به‌طور مجمل لحاظ شوند و این عبارت کلی، قابل انطباق بر هرکدام هست. لذا این قسم هم معقول است و معنای موضوع له یعنی افراد و مصادیق بوجهها تصور شده‌اند و تصور وجه و عنوان یک شیء، فی الجمله و بالإجمال معرفت خود آن شیء هم هست.

قسم چهارم (وضع خاص وموضوع له عام) از نظر مشهور اصلاً معقول نیست؛ یعنی این‌که واضع در هنگام وضع، معنای خاص را لحاظ کند ولی لفظ را برای کلّی آن وضع کند و معنای کلی، موضوع له باشد معقول به نظر نمی‌رسد.

وجه عدم معقولیت، آن است که معنای موضوع له یعنی کلی، در این فرض مجهول مطلق است و به هیچ وجه تصور نشده است ـ نه بنفسه و نه بوجهه ـ، گفتنی است که حکم بر مجهول مطلق صحیح نیست.

دلیل این‌که بنفسه تصور نشده به‌خاطر فرض ما است که ملحوظ، حال الوضع جزئی است نه کلی. دلیل این‌که بوجهه تصور نشده این است که کلّی بما هو کلی، وجه و عنوان و مرآت برای افراد است. بنابراین قسم ثانی ممکن می‌شود. ولی جزئی بما هو جزئی نه وجه و عنوان برای جزئی دیگر است و نه وجه برای کلّی خودش. دلیل این‌که وجهِ جزئی دیگر نیست، این است که یک جزئی با جزئی دیگر مباین است و هیچ جزئی‌ای معرّف و نشانگر جزئی دیگر نیست. به عبارت دیگر، نه این آن است و نه آن این.

دلیل این‌که وجهِ کلّی بما هو کلّی نیست این است که جزئی بما هو جزئی و با خصوصیات، بشرط شیء است و کلّی بما هو کلّی و طبیعت، لا بشرط است ؛ و اعتبار بشرط شیء و لا بشرط، قسیم یکدیگر هستند و هرگز یکی مرآت دیگری و عنوان مشیر به دیگری نیست. بنابراین نمی‌توان گفت: الانسان زید، طبیعت انسان که زید نیست ؛ بلکه زید و عمر و بکر و ... است و بر همه صادق است. به همین سبب ، قسم چهارم اصلاً معقول نیست.

کفایه نعم ربما یوجب تصوره تصور العام بنفسه فیوضع له اللفظ فیکون الوضع عاما کما کان الموضوع له عاما و هذا بخلاف ما فی الوضع العام و الموضوع له الخاص فإن الموضوع له و هی الأفراد لا یکون متصورا إلا بوجهه و عنوانه و هو العام و فرق واضح بین تصور الشیء بوجهه و تصوره بنفسه و لو کان بسبب تصور أمر آخر.

و لعل خفاء ذلک علی بعض الأعلام و عدم تمیزه بینهما کان موجبا لتوهم إمکان ثبوت قسم رابع و هو أن یکون الوضع خاصا مع کون الموضوع له عاما مع أنه واضح لمن کان له أدنی تأمل.

گفتیم خاص بما هو خاص مرآتیت ندارد حال می‌گوییم به یک صورت می‌توان قسم چهارم را تصحیح کرد و آن این‌که ابتدا افراد و جزئیات بماهی جزئیات ، مثل زید، بکر و ... را الحاظ کردیم ؛ حال به سبب آنها و به‌دنبال آنها خود کلّی انسان را بنفسه تصور کنیم؛ به این صورت که خصوصیات فردیه را از افراد جدا و تجرید کنیم و تنها به جهت جامع و قدر مشترک آنها (انسان بودن) نظر کنیم و انسان بودن را تصور کنیم و سپس لفظ را برای خود همین کلّی متصور، بنفسه قرار دهیم. چنین فرضی معقول است؛ زیرا معنای موضوع‌له ، بنفسه تصور شده و تنها اشکالش این است که به‌دنبال تصور جزئیات آمده، ولی این‌که ایراد نیست، مهم اصل تصور شیء است، چه ابتداءً و چه مع‌الواسطه و به‌دنبال چیزی. ولی این فرض هم ربطی به قسم رابع ندارد، بلکه به قسم اول برمی‌گردد و از مصادیق آن باب است که در آن ، وضع عام و موضوع‌له عام است . به همین سبب می‌فرماید اقسام وضع سه تا است که همان اقسام معقول وضع می‌باشد.

و هذا بخلاف : این بخش ، جواب از اشکال مقدر است:

اشکال: چه مانعی دارد ما نظیر مطلبی را که در قسمت قبلی (نعم ربما...) دربارهٔ قسم چهارم از اقسام وضع گفتیم ـ که گاهی به‌دنبال تصور خاص و به سبب آن ، خود کلّی را تصور می‌کنیم... ـ در رابطه با قسم ثانی از اقسام وضع (وضع عام و موضوع له خاص) هم بگوئیم؛ به این صورت که، واضع ، ابتدا کلّی را تصور می‌کند ـ که در این صورت وضع می‌شود عام ـ آنگاه به‌دنبال تصوّر کلّی و به سبب آن، خود جزئیات و افراد را بنفسها تصور می‌نماید. و لفظ را برای آنها قرار می‌دهد ، در نتیجه قسم ثانی هم قسم علیحده‌ای نبوده و به قسم سوم ، که وضع خاص و موضوع‌له خاص بود برمی‌گردد تا اقسام وضع دو قسم بشود و نه سه قسم .

جواب: این مطلب قیاس مع‌الفارق است؛ زیرا در قسم چهارم که اول خاص و جزئی را تصور کردیم، به سبب آن می‌توانیم خود کلّی را هم تصور کنیم، چون وقتی زید را تجزیه و تحلیل می‌کنیم، به یک سلسله مفاهیم ذاتی و عرضی می‌رسیم که از جملهٔ آنها همان انسانیت یا حیوان ناطق بودن است واین کلّی از متن خود جزئی ـ با تجرید و تعمیم ـ به‌دست آمد. پس تصور جزئی می‌تواند سبب تصور کلّی بشود. اما وقتی ما در قسم دوم ،کلّی را تصور کردیم هرگز به سبب آن نمی‌توانیم خود جزئی را بنفسه تصور کنیم؛ چراکه از تحلیل کلّی و تحصیل اجناس و فصول آن هرگز به «جزئی بماهو جزئی» نمی‌رسیم ، چون این خصوصیات در ذات کلّی وجود ندارد.

مثلاً انسان حیوان ناطق است ولی زید یا بکر و ... مفهوماً حیوان ناطق نیستند ولو مصداقاً با آن متحد باشند. به این سبب است که در قسم دوم افراد و مصادیق هرگز بنفسها تصور نشده‌اند بلکه بوجهها و بعنوانها تصور شده‌اند. در نتیجه قسم دوم به قسم سوم برنمی‌گردد . بنابراین ، اقسام معقولِ وضع سه‌تا است نه دوتا؛ و معرفت و تصور شیء بوجهه و بعنوانه ـ که در قسم ثانی بود ولی در قسم رابع نبود ـ با تصور شیء بنفسه ـ که در قسم رابع بعد از نعم... بود ولی در قسم ثانی فرض نشد ـ تفاوت آشکاری دارد . خواه تصور شیء بنفسه ابتداءً و استقلالاً باشد ، چنانکه در قسم اول و سوم بود؛ خواه مع‌الواسطه و به‌سبب امر دیگر ،که در قسم چهارم فرض شد.

تنها کسی که در قسم رابع با مشهور مخالفت کرده و طرفدار امکان آن گردیده است میرزا حبیب‌الله قوچانی رشتی[1] است .[2] وی در کتابش چنین مرقوم داشته است: «و الحاصل أنّه لا بدّ من تربیع الأقسام ، بل تخمیسه ...» که ظاهراً قائل به امکان قسم رابع ، بلکه لزوم تقسیم رباعی و یا حتی خماسی است .

مرحوم آخوند می‌فرماید: شاید سبب این توهم این است که ایشان میان تصور شیء بنفسه ـ که تفصیلی است ـ و تصور شیء بوجهه ـ که اجمالی است ـ یعنی میان قبل از «نعم» و بعد از «نعم» که هر دو مربوط به قسم رابع بود، فرق نگذاشته است . و یا میان قسم ثانی و قسم رابع فرقی نگذاشته و دومی را به اولی قیاس کرده است ؛ ولی گفته شد که قیاس او قیاس مع‌الفارق است.

تا اینجا مقام امکان بود و سخن از آن به پایان رسید و نتیجه آن شد که اقسام معقول و ممکن سه قسم است.

کفایه ثم إنه لا ریب فی ثبوت الوضع الخاص و الموضوع له الخاص کوضع الأعلام و کذا الوضع العام و الموضوع له العام کوضع أسماء الأجناس و أما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد توهم أنه

---

۱. او از شاگردان برجستهٔ شیخ انصاری و صاحب کتاب ارزشمند *بدایع الافکار* است .

۲. *بدایع الافکار*، ص ۴۱.

وضع الحروف و ما ألحق بها من الأسماء كما توهم أيضا أن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاما.

[الوضع فی الحروف]

و التحقيق حسب ما يؤدی إليه النظر الدقيق أن حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما فی الأسماء.

مقام وقوع: چنين نيست كه وجود هر چيزی كه در عالم ممكن بود، واقع هم شده باشد. برای مثال بسياری از امور از قبيل: عنقاء، غول، دريائی از جيوه و كوهی از ياقوت و ... از ممكنات هستند ولی وقوع خارجی ندارند. بنابراين شايسته است از سه قسم معقول و ممكن بحث كنيم و ببينيم در باب وضع كدام‌يک از آنها به مرحلهٔ ثبوت و تحقق رسيده و جامهٔ هستی به خود پوشيده است و آيا مثال و نمونه دارد و كدام‌يک چنين نيست؟

قسم سوم يعنی وضع خاص و موضوع له خاص، بی‌ترديد واقع شده است و اين نوع از وضع وجود دارد و احدی در آن مخالفت نكرده است مثال آن هم عبارت است از: اعلام اشخاص ، از قبيل: زيد، بكر، حسن و ... . عناوين و الفاظی هم كه در علم هيئت، رجال، تاريخ، جغرافيا و ... مطرح است نوعاً از اين قبيل می‌باشد.

قسم اول يعنی وضع عام وموضوع له عام نيز بدون كمترين ترديدی واقع شده است و مثال آن هم عبارت است از : اسماء اجناس ، طبايع ، ماهيات ، و حقايق ، از قبيل: انسان، فرس، شجر، رجل، مرأه و ... .

وضع حروف

سخن در قسم دوم يعنی وضع عام و موضوع له خاص است كه آيا اين قسم هم مثال دارد يا خير؟ آيا الفاظ و كلماتی وجود دارد كه وضع آنها عام و موضوع له آنها خاص باشد يا خير ؟

مشهور فرموده‌اند: آری اين قسم هم واقع شده است و مثال آن عبارت است از حروف . مانند : (مِن ، إلی ، علی ، فی و ... ؛ و نيز اسمائی كه شبيه حروف هستند و ملحق به حروف شده‌اند ، يعنی اسماء اشاره، ضمائر، موصولات ، و كلّاً اسماء مبهمات.)[1]

برای مثال، واضع در هنگام وضعِ لفظ مِن ، مفهوم كلّی ابتدائيت يا نسبت ابتدائيه را منظور كرده و به ذهن آورده است ؛ امّا پس از اين مرحله واژهٔ مِن را برای نفس آن كلّی قرار نداده ، بلكه برای

---

۱. شباهت اين‌ها افتقاری است ؛ زيرا همانطوری كه حروف ، افتقار به غير دارند و بدون غير ، معنای آنها تمام نيست. اسماء مذكور هم چنين هستند .

مصادیق و افراد آن یعنی نسبت‌های ابتدائیهٔ جزئیه قرار داده است.

مرحوم آخوند تحقیق عمیقی نموده و عقیدهٔ خود را این‌گونه بیان می‌فرماید: دربارهٔ حروف و معانی آنها و نحوهٔ وضع آنها سه نظریه مطرح است:[۱]

۱. نظریهٔ مشهور و محقق شریف سید میر شریف جرجانی: وضع حروف عام و موضوع‌له آنها خاص است. مثل لفظ مِن که برای ابتداهای جزئی و خاص وضع شده است.

۲. نظریهٔ محقق تفتازانی: وضع حروف عام و موضوع‌له آنها نیز عام است ولی مستعمل فیه آنها خاص و جزئی است. برای مثال، واضع هنگام وضع کلمهٔ مِن، معنای کلّی ابتدائیت را لحاظ کرده و لفظ من را برای همان معنای کلّی قرار داده است، امّا مستعملین که بعداً می‌آیند و این کلمه را استعمال می‌کنند در جزئیات و مصادیق آن به کار می‌برند همچون سیر از بصره تا کوفه و ... .

۳. نظریهٔ مرحوم آخوند: حروف با اسماء هم جنس و هم سنخ خودشان (من با الإبتداء، إلی باالانتهاء و علی با الإستعلا. و ...) این‌گونه است که وضع هر دو عام، موضوع له هر دو عام، مستعمل فیه هر دو هم عام است، و از این جهات فرقی ندارند.[۲]

کفایه و ذلک لأن الخصوصیة المتوهمة إن کانت هی الموجبة لکون المعنی المتخصص بها جزئیا خارجیا فمن الواضح أن کثیرا ما لا یکون المستعمل فیه فیها کذلک بل کلیا و لذا التجأ بعض الفحول إلی جعله جزئیا إضافیا و هو کما تری و إن کانت هی الموجبة لکونه جزئیا ذهنیا حیث إنه لا یکاد یکون المعنی حرفیا إلا إذا لوحظ حالة لمعنی آخر و من خصوصیاته القائمة به و یکون حاله کحال العرض فکما لا یکون فی الخارج إلا فی الموضوع کذلک هو لا یکون فی الذهن إلا فی مفهوم آخر و لذا قیل فی تعریفه بأنه ما دل علی معنی فی غیره فالمعنی و إن کان لا محالة یصیر جزئیا بهذا اللحاظ بحیث یباینه إذا لوحظ ثانیا کما لوحظ أولا و لو کان اللاحظ واحدا إلا أن هذا اللحاظ لا یکاد یکون مأخوذا فی المستعمل فیه و إلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهة أن تصوّر المستعمل فیه مما لا بد منه فی استعمال الألفاظ و هو کما تری.

مرحوم آخوند، در این بخش به گونه‌ای استدلال و اقامهٔ دلیل می‌کند که هم دو نظریه مخالف را ابطال کند و هم نظریه خود را اثبات نماید.

به‌طور کلّی (همیشه و همه‌جا) تشخص و خصوصیت و جزئیت، ملازم با وجود است و از آن قابل انفکاک نیست و بلکه عین او است بر همین اساس در فلسفه گفته‌اند: «الشیء مالم یتشخص لم یوجد». امّا همان‌طور که می‌دانیم وجود حقیقی[۳] دو قسم است: ۱. وجود خارجی؛ ۲. وجود ذهنی.

---

۱. در این باره بیش از سه نظریه وجود دارد؛ امّا مرحوم آخوند فقط به سه‌تا از آنها پرداخته است.

۲. تفاوت آنها از جهات دیگری است که بعداً بیان خواهد شد.

۳. وجود حقیقی در برابر وجود اعتباری ـ همچون وجود کتبی و وجود لفظی ـ است.

تشخّص و تخصص هم دو نوع است . تشخّص هر وجودی متناسب با خود او است؛ تشخّص در وجود خارجی آن است که هر وجود خارجی‌ای یک فرد و شخص معینی است غیر از وجود خارجی دیگر ، و این دو وجود خارجی با یکدیگر مباین هستند. ولی تشخّص و تعین در وجودهای ذهنی به لحاظ و توجه ذهن است یعنی اگر شما نسبت به معنای امری یکبار توجه کنید و آن را در ذهن تصور کنید، یک وجود ذهنی محقق می‌شود و اگر بار دیگر به آن توجه کردید و دوباره آن را در ذهن تصور کردید وجود ذهنی دیگری محقق می‌شود و هکذا... و تفاوتی نمی‌کند که معنای ملحوظ و مورد توجه شما از قبیل مفاد زید باشد که جزئی حقیقی است یا از قبیل انسان باشد که فی نفسه کلّی است ، ولی به ملاحظه این‌که معلوم و متصور شما است و آن را لحاظ کرده‌اید یک وجود ذهنی شخصی است و تعدد آن به تعدد لحاظ است، چه از یک لاحظ باشد، مثل این‌که شما در طول روز صد بار کلمه‌ای را شنیده و ذهنتان به معنای آن متوجه می‌شود که هرکدام یک وجود ذهنی است ، یعنی مجموعاً صد وجود ذهنی به‌وجود می‌آید . و چه از چند لاحظ باشد ، مثل این‌که در آنِ واحد صد نفر معنای انسان را در ذهن تصور کنند که باز صد وجود ذهنی و علم و لحاظ به‌وجود می‌آید.

با توجه به این مقدمه می‌پرسیم: شما که می‌گویید موضوع‌له حروف یا مستعمل فیه آن خاص است آیا مرادتان از این خصوصیت و تشخص و جزئیت ، جزئیت خارجیه است[1] یا جزئیّت ذهنیّه .[2]

بخش اول اشکال: اگر مرادتان جزئیّت خارجیّه باشد اشکال ما این است که در بسیاری از موارد ، مستعمل فیه حروف ، جزئی خارجی نیست بلکه کلّی و قابل صدق بر کثیرین است. برای مثال در انشائیّات وقتی مولایی به عبدش می‌گوید: «سر من البصرة إلی الکوفه» کلمهٔ من را به‌صورت ابتداکلّی استعمال کرده است ، زیرا سیر از بصره می‌تواند از هر نقطه‌ای از نقاط بصره آغاز شود و نقطه معینی در نظر نیست. و نیز در إخبار از آینده می‌گوییم: «سوف أسیرُ من البصرة» باز هم کلمهٔ مِن در ابتدا به‌صورت کلّی به کار رفته است ، زیرا معین نکرده که از چه نقطه‌ای سیر می‌کنم ؛ می‌توان هزار نقطه برای مبدء سیر او فرض کرد.

آری آنجا که از گذشته خبر می‌دهد و می‌گوید: «سرت من البصره» می‌توان گفت که من را در ابتدا به‌صورت خاص به کار برده است ، چون سیر دیروز او از نقطهٔ خاصی از بصره بوده است نه کلی. پس خیلی جاها مستعمل فیه کلّی است، نه جزئی . این مطلب نقض بر تفتازانی است که می‌گفت:

---

۱ . یعنی آیا واضع کلمه من را برای افراد خارجیِ ابتدائیت وضع کرده است (مصادیق خارجی از قبیل ابتدای سیر زید در خارج از بصره به کوفه، ابتداء شروع زید به کتابت فلان امر) یا این‌که مستعمِل ، این کلمه را در مصادیق خارجیِ ابتدا استعمال کرده است؟

۲ . یعنی واضع کلمهٔ من را برای مصادیق ذهنی ابتدائیت (ابتداهای ملحوظ که خواهد آمد.) وضع کرده یا مستعمِل در آن استعمال نموده؟

مستعمل فیه خاص است. و نیز نقض بر مشهور هم هست که موضوع له را خاص می‌دانستند ؛ زیرا وقتی مستعمل فیه عام بود موضوع له هم عام خواهد بود نه خاص .[۱]

جناب صاحب *فصول*[۲] و برادرش صاحب *الحاشیه بر معالم*[۳] و صاحب *معالم*[۴] متوجه این اشکال بر مشهور شده و به گمان خود در صدد دفع آن بر آمده‌اند .

مقدّمه: در منطق خواندیم که جزئی، یا جزئی حقیقی است ،که به هیچ‌وجه بر کثیرین صدق نمی‌کند ؛ و یا جزئی اضافی است ؛ یعنی مفهومی است که وقتی او را با مفهوم برتر و بالاتر و کلی‌تر مقایسه می‌کنیم نسبت به آن ، جزئی و داخل در تحت آن است ؛ چه فی نفسه و قطع نظر از مقایسه هم ، واقعاً جزئی باشد ، مثل زید نسبت به انسان که هم جزئی حقیقی است و هم اضافی ، و چه فی نفسه کلی و قابل صدق بر کثیرین باشد مانند انسان نسبت به حیوان. صاحب فصول با توجه به این مقدمه فرموده : حق با مشهور است و موضوع‌له خاص است ، ولی در مثالهائی که شما از انشا و إخبار از مستقبل زدید جزئی ، اضافی است نه حقیقی .

مرحوم آخوند می‌فرماید: «و هو کماتری» یعنی توجیه صاحب فصول باطل است. زیرا جزئی اضافی صرفاً یک عنوان انتزاعی است و واقع را عوض نمی‌کند واقع مطلب این است که در موارد مذکور ، مستعمل فیه و موضوع‌لهٔ عام و کلّی است. حال شما نام آن راکلّی بگذارید یا جزئی اضافی. ما دنبال اسم که نیستیم. به‌دنبال حقیقت و مسمّیٰ هستیم .

بخش دوم اشکال: و اگر مرادتان از خاص بودن موضوع له یا مستعمل فیه، خصوصیتْ به لحاظ وجود ذهنی باشد یعنی معنای حروف را جزئی ذهنی و مصادیق ذهنی ابتدا و انتها و ظرفیت و استعلا و مانند آن می‌دانید ابتدا از شما چند سؤال می‌کنیم که پس از بررسی پاسخ شما ، به محاسبه و بیان اعتراضات می‌پردازیم.

سؤال : منظور شما از خصوصیت و جزئیت ذهنیه چیست؟ چنین چیزی چگونه حاصل می‌شود؟ تعدد و تکثر ذهنی چگونه است و این خصوصیت از کجا آمده و منشأش چیست؟

جواب : مراد از خصوصیت ذهنیه در ما نحن فیه همان لحاظ و تصور ذهنی می‌باشد و معنا جزئیِ ذهنی است. یعنی معنای کلمهٔ مِن ، ابتدائیتِ ملحوظ است. معنای «فی» ظرفیتِ متصوّره است و ... و این لحاظ به سبب توجه ذهن حاصل می‌شود و هر بار که توجه ذهن تجدید شود لحاظ و تصور و وجود

---

۱. چون در اینجا ملازمه وجود دارد. یعنی کسانی هستند که موضوع له را عام بدانند و مستعمل فیه را خاص . ولی کسی نیست که مستعمل فیه را عام بداند و موضوع‌له را خاص ؛ بلکه هرکس مستعمل فیه را عام بداند موضوع‌له را هم عام می‌داند تا مجازیّتی پیش نیاید.

۲. در کتاب *الفصول الغرویه فی الأصول الفقهیه*، ص ۱۹.

۳. در کتاب *هدایة المسترشدین فی شرح معالم الدین*، ص ۳۰.

۴. *معالم الأصول*، ص ۱۲۷.

ذهنی جدیدی به‌وجود می‌آید. کثرت در وجود ذهنی به همین است. هر لحاظی غیر از لحاظ دیگر است و ملحوظات ذهنیه همانند وجودات خارجیه متعدد و متکثر و متباین هستند. و منشأ این خصوصیت و آوردن لحاظ در معنای موضوع له یا مستعمل فیه، عبارت است از تعریف علمای علم نحو از اسم و حرف:

آنها در تعریف اسم گفته‌اند: «**الإسم ما دلّ علی معنی فی نفسه و لا یکون المعنی إسمیّاً إلّا إذا لوحظ مستقلاً**». و در تعریف حرف گفته‌اند: «**الحرف ما دلّ علی معنی فی غیره و لایکون المعنی حرفیّاً إلّا اذا لوحظ حالةً و آلةً لغیره و من خصوصیاته القائمة به**» یعنی معنای حرفی معنای حرفی نخواهد بود مگر در صورتی که به عنوان حالتی و آلتی برای غیر لحاظ شود. مثل «فی» که بیانگر ظرفیتِ دار (خانه) برای زید است، و «من» که مبیّن ابتدای سیر است. لحاظ از این تعبیر نحوی گرفته شده است.

تنظیر: مثل معنای اسمی و حرفی در نظام معانی و صور ذهنیه، مَثَل جوهر و عرض در وجودات خارجی است.

و همان‌طور که در نظام خارج جوهر عبارت است از: «**ما إذا وُجد فی الخارج وُجد لا فی الموضوع**»؛[1] و عرض عبارت است از: «**ما إذا وُجد فی الخارج وجد فی الموضوع**»؛[2] در ذهن هم معنای اسمی یک معنائی است که لحاظ استقلالی به آن تعلق می‌گیرد و معنای حرفی معنائی است که دارای لحاظ آلی است.

با توجه به پاسخ سؤالات و روشن شدن مواضع شما می‌گوئیم:

اگر مرادتان از خصوصیتْ خصوصیت ذهنی و لحاظ باشد، در این صورت اشکال شِقّ قبلی وارد نیست؛ چراکه معنای موضوع‌له یا مستعمل فیه با قیدِ لحاظ، پیوسته جزئی است بگونه‌ای که حتی خودش با خودش هم، مباین است. یعنی یک معنا ـ مثل حیوان ناطق ـ اگر دو بار لحاظ شود، لحاظ دوم غیر از لحاظ اول است و هرکدام از این دو لحاظ، جزئی است، لحاظ کننده چه یک نفر باشد و چه صد نفر هر ملحوظی در هر ذهنی با ملحوظ در اذهان دیگران فرق دارد، امّا چهار اشکال اساسی به این شق از احتمال وارد است:

اشکال اوّل: مقدمه: بی‌تردید استعمال لفظ در معنا از سوی مستعمِل یک امر اختیاری است؛ چراکه مستعمل مقصدی در دل و مطلبی در ما فی الضمیر دارد که باگفتن این کلام و بکار بردن آن، مراد باطنی خویش را تفهیم می‌کند و این به اختیار او است. کسی او را مجبور به تفهیم و القاء کلام به مخاطب نکرده است. هرکار اختیاری، مسبوق به اختیار و اراده و قصد است و هر قصد و اراده‌ای هم مسبوق به علم و لحاظ و تصور است. پس مستعمل در مقام استعمال ناگزیر از لحاظ نمودن معنای مستعمَل فیه است. اما این لحاظ، بیرون از معنا است و چنین نیست که جزء معنا باشد.

---

۱. یعنی استقلال دارد و وجودش لنفسه است.

۲. یعنی وجودش تبعی و لغیره است، مانند بیاض که للجسم است.

برای مثال شما وقتی قضیه درست می‌کنید و می‌گویید: «زید قائم» ، تا زمانی که زید (موضوع) و قائم (محمول) را تصور و لحاظ نکنید هرگز نمی‌توانید بگویید: «زیدٌ قائمٌ». امّا چنان نیست که تصور و لحاظ شما داخل موضوع و محمول باشد ، یعنی زیدِ متصوَّر ، موضوعْ و قائمِ ملحوظ ، محمول باشد؛ بلکه ذات زید و ذات قیام موضوع و محمول است. پس لحاظ و تصور چه نقشی دارد؟ لحاظ بیرون از دایرهٔ معناست و شرطِ استعمال و مجوز و مصحح آن می‌باشد ؛ یعنی تا لحاظ نکنید و لفظ و معنا را در ذهن حاضر نکنید استعمال معقول نیست. همین محاسبات در وضع هم وجود دارد یعنی وضع نیز فعل اختیاری واضع است که به حکمت افاده مرادات انجام می‌گیرد .

با توجه به این مقدمه می‌گوئیم: اگر لحاظ داخل در مستعمل فیه بشود و آن را جزئی ذهنی کند مستلزم آن است که هر مستعملی در مقام استعمال لفظی در معنائی ، نسبت به معنا دو لحاظ داشته باشد که: لحاظ اول همان لحاظی است که جزء معنا و داخل موضوع له یا مستعمل فیه است ، یعنی «المعنی الملحوظ» مانند ابتدائیت ملحوظه در ما نحن فیه .

و لحاظ دوم همان لحاظی است که مستعمِل در مقام استعمال از آن ناگریز است .[1]

توضیح : با به‌وجود آمدن دو لحاظ ، این‌طور می‌شود که: مثلاً من تصور و لحاظ می‌کنم ابتدائیتی را که ملحوظ و متصور است و به عبارت دیگر تصور می‌کنم ابتدائیتی را که تصور می‌کنم و سپس لفظ را در آن استعمال می‌کنم. پس دو لحاظ پیش می‌آید. و چنین چیزی بالبداهه باطل است و به قول مرحوم آخوند: «و هوکما تری»، یعنی وجداناً چنین نیست و مستعمل دو لحاظ ندارد بلکه یک لحاظ استعمالی دارد و شرط آن است که به ذات المعنی تعلق می‌گیرد نه به معنای ملحوظ .

کفایه مع أنه یلزم أن لا یصدق علی الخارجیات لامتناع صدق الکلی العقلی علیها حیث لا موطن له إلا الذهن فامتنع امتثال مثل سر من البصرة إلا بالتجرید و إلغاء الخصوصیة هذا.

مع أنه لیس لحاظ المعنی حالة لغیره فی الحروف إلا کلحاظه فی نفسه فی الأسماء و کما لا یکون هذا اللحاظ معتبرا فی المستعمل فیه فیها کذلک ذاک اللحاظ فی الحروف کما لا یخفی.

و بالجملة لیس المعنی فی کلمة من و لفظ الابتداء مثلا إلا الابتداء فکما لا یعتبر فی معناه لحاظه فی نفسه و مستقلا، کذلک لا یعتبر فی معناها لحاظه فی غیرها و آلة و کما لا یکون لحاظه فیه موجبا لجزئیته فلیکن کذلک فیها.

اشکال دوم : این بخش در واقع دو اشکال دربر دارد که مرحوم آخوند ممزوجاً به‌صورت یک اشکال آورده است که ما هرکدام را جداگانه طرح می‌کنیم:

مقدّمه: در منطق آموختیم که قضیه به لحاظ وجود موضوع سه قسم می‌شود:

۱ . قضیه ذهنیه ، که موضوع آن فقط در ذهن یافت می‌شود و در خارج ممتنع الوجود است ، مثل شریک الباری .

---

۱ . در مقدمه به این مطلب ، اشاره شده است .

۲ . قضیه خارجیه ، که موضوع آن در خارج یافت می‌شود و حکم بر افرادی که بالفعل و محققة الوجود هستند بار می‌شود ، مانند: «کل ما فی الصندوق نهب»، «کل من فی العسکر قتل» .

۳ . قضیه حقیقیه ، که حکم در آن بر افراد موضوع بار شده چه افرادی که هم‌اکنون موجودند و چه افرادی که مقدرة الوجود هستند ، مثل : «الانسان ضعیف» ؛ «أی کلّ ما وجد او یُوجد فی الخارج و یتصف بالإنسانیة فهو متصف بالضعف» .

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: اگر موضوع‌له یا مستعمل فیه، مقید به قید لحاظ ذهنی شود لازمه‌اش آن است که اصلاً قضیه خارجیه و حقیقیه نداشته باشیم و کلیه قضایای ما ذهنی باشند؛ چرا که موضوع و محمول در آنها مقید به قید لحاظ است و لحاظ یک امر ذهنی است و آنچه که مقید به قید ذهنی است فقط در ذهن است. اگر بخواهیم قضیه ما خارجیه شود و بر خارجیات و مصادیق خارجیه صدق کند باید الغاء خصوصیت کرده و موضوع و محمول را از خصوصیت ملحوظ بودن تجرید کنیم و مرتکب مجاز شویم که این لازم ، قابل التزام نیست؛ زیرا بالبداهة ما قضایای خارجیه و حقیقیه داریم. و نوع قضایا در انواع علوم از این قسم است ، در ضمن ، وجداناً تجرید و الغاء خصوصیتی هم نیست. و گرنه در همه این قضایا باید مجاز گوئی کرده باشیم که این نیز قابل قبول نیست.

اشکال سوم: مقدّمه: ظرف امتثال تکالیف در خارج است نه در ذهن یعنی ما باید سیر از بصره تا کوفه را یاکون علی السطح را یا صوم و صلوة و ... را در خارج بجا آوریم. و شرب خمر و غیبت و ... را در خارج ترک کنیم. مصالح و مفاسدی هم که در متعلقات احکام یعنی در افعال مکلفین وجود دارد بر وجود خارجی آنها مترتب است ، یعنی فقط نمازِ خارجی است که ملاک و مصلحت ملزمه دارد و ذکر الله است. تنها ، شرب‌خمر خارجی است که مسکر است نه وجود ذهنی و تصوری آنها .

با توجه به این مقدمه می‌گوئیم: اگر قید لحاظ داخل در موضوع له یا مستعمل فیه شد مستلزم آن است که بر خارج و افراد خارجی صدق نکند ؛ چرا که لحاظ فقط در ذهن است و معنای مقید به قید ذهنی هم فقط در ذهن یافت می‌شود و جای دیگری ندارد، در نتیجه لازمه‌اش آن است که اگر مولی ما را امر کرد و گفت : «سر من البصرة إلی الکوفة» یا «کن علی السطح» یا «إجعل الذهب فی الصندوق» و ... . امتثال این تکالیف محال و ممتنع باشد. چون ظرف امتثال خارج است و این معانی با قید لحاظی که در معنای مِن ، إلی ، فی ، علی و ... مطرح شد فقط در ذهن یافت می‌شوند. بنابراین در خارج قابل امتثال نیستند ؛ مگر به یک صورت که الغاء خصوصیت کرده و حروف را از قید ذهنی بودن معنای آنها تجرید کنیم و مرتکب مجاز شویم .

البته ، این‌گونه نیست یعنی ، نه آن لازم قابل التزام است که امتثال ممتنع باشد ـ خیر امتثال ممکن است ـ و نه این تجرید و الغاء خصوصیت قابل قبول است.

یک نکته: مرحوم آخوند فرموده است : «**لامتناع صدق الکلی العقلی**» و تعبیر به کلّی عقلی کرده

است . امّا محشّین فرموده‌اند: این از باب مسامحه در تعبیر است ؛ زیرا در منطق خواندیم که کلّی از یک نظر سه قسم است:

۱ . کلّی طبیعی که ذات المعروض مثلاً انسان باشد؛

۲ . کلّی منطقی که ذات العارض یعنی کلیت باشد؛

۳ . کلّی عقلی که مجموع عارض و معروض باشد ، یعنی انسان به وصف کلیت.

حال در ما نحن فیه از ابتدائیت ملحوظ ، و هر معنای ملحوظ به قید ملحوظ بودن ، به کلّی تعبیر شده است در حالی که عارض کلیت نیست، بلکه قید ملحوظ بودن است . پس تعبیر به کلّی عقلی مسامحه دارد و منظور آخوند این است که: همان‌طور که کلّی عقلی فقط در ذهن یافت می‌شود و در خارج ممتنع الوجود است هکذا معنا با قید لحاظ هم فقط در ذهن یافت می‌شود نه در خارج.[۱]

اشکال چهارم (اشکال نقضی) : شما قید لحاظ را در معنای حرفی از کجا آوردید؟ از اینجاکه در نحو گفته‌اند: «**لا یکون المعنی حرفیاً إلّا إذا لوحظ آلیاً**» .

می‌گوئیم: اگر به این دلیل معنای حرفی ، جزئی و مقید به قید لحاظ است، پس باید به همین دلیل معنای اسمی هم جزئی و مقید به قید لحاظ باشد چون نحویّون در مورد معنای اسمی هم گفته‌اند: «**لا یکون المعنی إسمیاً إلّا إذا لوحظ استقلالاً**» پس در مورد اسماء هم بگویید: معنای آنها مقید به قید لحاظ و جزئیت ذهنیه است یعنی انسان وضع شده برای حیوان ناطق ملحوظ، در نتیجه همیشه و همه‌جا موضوع له جزئی است حتی در اسماء اجناس و در نتیجه وضع عام و موضوع له عام نداریم ؛ ولی شما لحاظ را در معنای اسم دخیل نمی‌دانید. می‌گوئیم: دلیل آن چیست؟ چرا در اسم این حرف را نمی‌زنید؟ هر جوابی در اسم دادید ما هم همان جواب را در حرف می‌دهیم.

و بالجملة : حاصل کلام به عقیدهٔ ما بعد از اشکالاتی که به مشهور و تفتازانی کردیم، این است که معنای کلمه من و الابتداء هر دو ابتدائیّت است و هر دو هم در همین استعمال می‌شوند در نحو هم خوانده‌ایم: «**مِن للابتداء**» ، «**علی للإستعلاء**»، «**فی للظرفیّة**» و ... ، نه این‌که: «من للإبتداء الملحوظ»، «علی للإستعلاء المتصور» و ... ؛ و لحاظ المعنی چه به لحاظ آلی که در حروف بود و چه به لحاظ استقلالی که در اسماء بود، بیرون از معنای اسماء و حروف است ، و شرط وضع و استعمال است و چنانکه در اسم ، لحاظ معنا سبب جزئیت آن نشد و وضع عام و موضوع له عام داشتیم هکذا در حرف هم ، لحاظ معنا سبب جزئیت آن نمی‌شود.

پس حروف و اسماء مسانخ و مجانس آنها ـ در هر دو ـ وضع و موضوع له و مستعمل فیه عام است.

---

۱ . مرحوم آخوند در **کفایه** از این مسامحات فراوان دارد .

كفاية إن قلت على هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف فى المعنى و لزم كون مثل كلمة من و لفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كلّ منهما فى موضع الآخر و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها و هو باطل بالضرورة كما هو واضح.

قلت الفرق بينهما إنما هو فى اختصاص كلّ منهما بوضع حيث [إنه] وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و فى نفسه و الحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حالة لغيره كما مرت الإشارة إليه غير مرة فالاختلاف بين الاسم و الحرف فى الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر و إن اتفقا فيما له الوضع و قد عرفت بما لا مزيد عليه أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته و مقوماته.

نتیجه‌ای که مرحوم آخوند از تحقیقات خود دربارهٔ معنای حرفی گرفت این است که حروف با أسماء مسانخ و مجانس خود متحد المعنی هستند . حال در همین رابطه اشکالی مطرح است و آن این‌که اگر حرف و اسم (مانند من و الإبتداء، علی و الاستعلاء ، از لحاظ اصل معنا با یکدیگر فرقی ندارند و دارای یک معنا هستند پس باید مترادفان[1] باشند؛ همچون : انسان و بشر، اسد و لیث و غضنفر و ... . و اگر مترادف شدند پس باید هرکدام را بتوانیم ، به‌دلیل قانون مترادفان ،[2] به‌جای دیگری استعمال کنیم؛ در حالی که این تبادل و استعمالِ جابه‌جائی ، بالضرورة و بالبداهة باطل است و ما نمی‌توانیم حرف را به‌جای اسم و بالعکس به کار ببریم و اساساً گاهی جابه‌جائی مضحک می‌شود.

برای مثال اگر بگوییم: «**الإبتداء خيرٌ**» **أو** «**أسهل من الإنتهاء**» کاملاً صحیح و معنی‌دار است ، ولی اگر به‌جای آن بگوییم: «**مِن خيرٌ**» **أو** «**أسهلُ مِن إلى**» کاملاً بی‌معنی می‌شود. متقابلاً اگر بگوییم: «**زيد فى الدار**» کاملاً مفید معنی است ولی اگر بگوییم: «**زيد ظرفية الدار**» کاملاً خنده‌دار است . پس اگر حرف و اسم ، هم‌معنی بودند، مترادف می‌شدند و اگر مترادف بودند باید استعمالِ جابه‌جائی صحیح می‌بود؛ در حالی که قطعاً صحیح نیست. پس این دو مترادف نیستند، در نتیجه متحد المعنی نمی‌باشند . بنابراین ، نظریهٔ آخوند رد می‌شود.

قلت: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: تفاوت میان اسم و حرف در اصل معنی و موضوع له یا مستعمل فیه نیست بلکه مربوط به کیفیت استعمال و از اطوار و شئون و توابع آن است و مربوط به مقام استعمال است، مربوط به هدف مستعمل و غرض استعمالی است.

توضیح: تردیدی نیست در این‌که پاره‌ای از معانی چند منظوره هستند و از آنها به جهات گوناگون و برای اهداف و مقاصد مختلف بهره برداری می‌شود کما این‌که مستعملین هم نیازهای مختلفی دارند و از حیثیات و زوایای گوناگون با معنا کار دارند.

---

۱ . دو یا چند لفظی که دارای یک معنا هستند .

۲ . قانون مترادفین آن است که هریک از الفاظ به‌جای دیگری به‌کار می‌رود. پس باید بتوانیم آنجاکه جای کلمه من است از الإبتداء استفاده کنیم و ... .

فی المثل مفهوم کلّی ابتدائیت یک مفهوم است ولی گاهی منظور مستعمل از تعبیر به آن افاده خود آن معنا است و به آن معنا بنفسه و بما هو هو نگاه می‌کند و در مقام تفهیم خود آن معناست ، مع قطع النظر عن الغیر؛ وگاهی درصدد بیان خصوصیتی از خصوصیات معنای دیگر است و به این مفهوم نظر آلی دارد و آن را حالت و آلت برای غیر ملاحظه می‌کند ، و در مقام این است که از آن معنا پلی ساخته و ویژگی‌ای را در معنای دیگر برساند و بفهماند. برای مثال گاهی می‌خواهد بگوید آغاز بهتر از انجام است که به خود آغاز و انجام کار دارد ولی گاهی می‌گوید: آغاز سیر، تحصیل، تجارت، جنگ، صلح و ... در فلان زمان است.

آنگاه واضع هم که خود از انسانها است و نیازهای مذکور را وجدان می‌کند و می‌یابد ، و از روز اول وضع به این مطلب توجه داشته وگویا از اول به مستعملین گفته است: ایها المستعملین من با شما سخنی دارم: هرگاه در مقام افادهٔ معنی بنفسه و بما هو هو بر آمدید و داعی شما بر استعمال ، این جهت بود و بدین منظور در مقام تعبیر و عبارت آوردن بر آمدید، از اسم استفاده کنید و بگویید: «الابتداء کذا وکذا» . و هرگاه خواستید آن معنای واحد را غیر مستقل وحالةً لغیره ببینید و اراده شما به این امر تعلق گرفت آنجا از حرف کمک بگیرید و بگویید: «سرت من البصرة» .

دلیل این‌که گفته شد استعمالِ جابه‌جایی صحیح نیست این است که شما با شرط واضع و سخن او مخالفت کردید. وگرنه اصل معنا یکی است. ما گفتیم کیفیت ارادهٔ معنا و نحوهٔ قصد آن ـ که گاهی آلیاً مراد مستعمل واقع می‌شود وگاهی استقلالاً ـ[1] در معنا دخالتی ندارد و از خصوصیات و قیود و مقومات معنا نیست.[2]

این مطلب نظیر مطلبِ باب صیغه إفعل است . مشهور گفته‌اند: گاهی فعل امر در طلب حقیقی به کار می‌رود ،گاهی در تهدید ،گاهی در تعجیز و ... ؛ ولی مرحوم آخوند در باب اوامر مدعی است که فعل امر یک معنا بیشتر ندارد و آن طلب انشائی است و همه‌جا در همین معنا به کار می‌رود ؛ امّا دواعی و انگیزه‌ها فرق دارد؛ یعنی گاهی به داعی طلب حقیقی انشاء طلب می‌کند وگاهی به داعی تهدید و ... ، بنابراین دلیلی نداریم که معانی را متعدد و متکثر سازیم.

[الوضع فی الخبر و الإنشاء]

ثم لا یبعد أن یکون الاختلاف فی الخبر و الإنشاء أیضا کذلک فیکون الخبر موضوعا لیستعمل فی حکایة ثبوت معناه فی موطنه و الإنشاء لیستعمل فی قصد تحققه و ثبوته و إن اتفقا فیما استعملا فیه فتأمل.

---

۱. *فی حالکونه آلةً لغیره أو مستقلاً* .

۲. سخن از این‌که واضع ، اسم را به این منظور و حرف را به آن منظور وضع کرده و با مستعمل شرط کرده و ... مطلبی است که محشّین و مقرّرین و متأخرین از آخوند، دربارهٔ آن برداشت‌های مختلف کرده و لااقل ، احتمالات گوناگونی داده‌اند و مورد مناقشه واقع شده است که فعلاً در صدد بیان آن نیستیم.

[الوضع فی أسماء الإشارة و الضمائر]

ثم إنه قد انقدح مما حققناه أنه يمكن أن يقال إن المستعمل فيه فی مثل أسماء الإشارة و الضمائر أيضا عام و أن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها حيث إن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها و كذا بعض الضمائر و بعضها ليخاطب به المعنى و الإشارة و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى أن المستعمل فيه فی مثل [هذا] أو هو أو إياك إنما هو المفرد المذكر و تشخصه إنما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه، غير مجازفة.

وضع در خبر و انشاء: مطلب دیگری که مرحوم آخوند در امر ثانی مطرح می‌کند این است که: باب خبر و باب انشاء هم مثل باب حرف و اسم است و در اصل معنا فرقی ندارند و اختلاف در کیفیت و نحوهٔ استعمال است.

توضیح: به‌طور کلی، جملات از نظر اخباری و انشائی بودن سه دسته هستند:

۱. برخی از جملات صد در صد اخباری هستند و تنها به منظور حکایت از ثبوت امری به کار می‌روند، مانند: «**ضرب زيدٌ بكراً**»، «**جاء المسافر**»، «**قدم الحاج**».

۲. بخشی از جمله‌ها صد درصد انشائی هستند و در مقام انشاء و ایجاد معنا به‌کار می‌روند، مانند: ﴿**اقيموا الصلوة**﴾، «**إعملواكذا وكذا**»، ﴿**سارعوا الى مغفرة من ربكم**﴾.

۳. قسمتی از جمله‌ها هم دو چهره دارند و در هر دو مقام قابل استفاده و کاربرد هستند؛ گاهی در مقام انشاء به‌کار می‌آیند و گاهی در مقام اخبار؛ مانند جمیع صیغ عقود، و ایقاعات. مانند کلمهٔ «بعتُ» که به معنای «فروختم» می‌باشد. هم حالت انشائی دارد و هم اخباری.

برای مثال، ده روز قبل اتومبیلت را فروخته‌ای و الآن می‌گویی: «**بعت سيّارتی**»، این اخبار است؛ ولی گاهی در بنگاه معاملات ماشین نشسته و با مشتری در حال معامله هستی و در این مقام می‌گویی «**بعتک سيّارتی**» که این انشاست.

با این ویژگی آیا واژهٔ «بعت» دو معنا دارد؟ پاسخ آن است که خیر «بعت» معنی فروختم است و تنها یک معنا دارد؛ ولی به دو منظور از آن استفاده می‌شود:

۱. گاهی برای خبر دادن و حکایت کردن از وقوع امری در گذشته، آن را استعمال می‌کنیم، که در این صورت وقتی می‌گوییم «بعت» این اخبار است.

۲. و گاهی در مقام انشاء و ایجاد معنی ـ به نفس این لفظ ـ بر آمده و به این منظور آن را به کار می‌بریم که این انشاست.

پس إنشا و اخبار و یا به تعبیر بهتر «بعت» انشائی با «بعت» اخباری از لحاظ معنا و مستعمل فیه متفق و متحدند و تفاوت مذکور مربوط است به غرض و منظور مستعمل و مقام استعمال؛ نه در اصل معنا.

فتأمل: وجه تأمل از سوی محشین بزرگوار گوناگون ذکر شده است و شاید اشاره باشد به نکته‌ای که مرحوم مشکینی گفته است. او بیان داشته است که:

عبارت قبلی آخوند که فرمود: «**لیستعمل فی حکایة...**» باید می‌گفت: «**لیستعمل فی مقام حکایة...**». همچنین است آنجا که فرمود: «**لیستعمل فی قصد تحققه...**» که باید می‌فرمود: «**لیستعمل فی مقام قصد تحققه...**».

و شاید اشاره باشد به یک اشکال و جواب:

اما اشکال: چرا درباب حروف قاطعانه گفتید معنای حرف و اسم یکی است، و اختلاف و تعدد را رد کردید و نامعقول دانستید؛ ولی در باب خبر و انشا گفتید: «لا یبعد...»، یعنی چنین چیزی بعید نیست، هرچند ممکن است خود اخبار و انشاء داخل معنا باشد، که این هم محال است.

و اما جواب: آن محالاتی که آنجا لازم می‌آمد، اینجا نیست؛ چرا که آنجا، سخن از تعدد لحاظ در مقام استعمال بود ولی اینجا نیست. چون بر فرض که اخبار و انشاء داخل در معنا باشند مستعمل همین فروختم انشائی یا اخباری را لحاظ کرده و لفظ را در آن استعمال می‌کند و دو لحاظ مطرح نیست. دیگر این‌که آنجا سخن از ذهنی شدن قضایا و ... بود؛ چون مقید به لحاظ می‌شد که قید ذهنی است، ولی در اخبار و انشا، این هم وجود ندارد. بنابراین محال نیست که خود انشاء و اخبار، جزء معنا بلکه تمام معنای هیئت «بعت» باشد.

وضع در اسماء اشاره و ضمایر:

تا به حال سخن دربارهٔ حروف بود؛ اینک دربارهٔ اسمائی که به حروف ملحق شده‌اند گفت‌وگو می‌کنیم. از تحقیقات پیشین که دربارهٔ معنای حرفی بود وضع اسماء اشاره، ضمائر، موصولات و ... نیز روشن می‌شود. یعنی دربارهٔ این اسماء هم برخلاف مشهور که موضوع له را خاص می‌دانند و بر خلاف تفتازانی که مستعمل فیه را خاص می‌داند ما می‌گوییم: همه اینها عام هستند و در اصل معنا، خصوصیت و تشخصی دخیل نیست.

توضیح دربارهٔ اسم اشاره: به نظر ما وقتی واضع کلمه «هذا» را ـ برای مثال ـ می‌خواسته وضع کند مفهوم کلّی «مفرد مذکر» را منظور کرده سپس لفظ «هذا» را برای نفس همان کلّی جعل نموده است. آنگاه استعمال کنندگان هم، لفظ «هذا» را در همان معنای کلّی استعمال می‌کنند.

سؤال: پس این خصوصیت و تشخص که با «هذا» به فرد معین خارجی اشاره می‌کنیم از کجا آمده است؟

پاسخ: این خصوصیت از ناحیهٔ کیفیت و نحوهٔ استعمال پیدا شده است، یعنی واضع، کلمهٔ «هذا» را به منظور این‌که با آن به این معانی اشاره شود، برای «مفرد مذکر» وضع کرده است. و این اشاره است که جزئیت می‌آورد چون مشارالیهِ معین و محسوسی را می‌طلبد. در واقع وقتی مسأله را

تحلیل می‌کنیم می‌بینیم که در اینجا دو چیز وجود دارد: یکی لفظ «هذا» که از زبان بیرون می‌آید و دیگری اشاره با دست ، پا ، چشم ، ابرو ، عصا و ...که هرکدام چیزی را می‌فهمانند. «هذا» مفرد مذکر را و «اشاره» تشخص را به‌دست می‌دهد.

این از باب تعدد دال و مدلول است. نظیر آنچه مبسوطاً در باب عام و خاص ، و مطلق و مقید خواهد آمد که تقیید و تخصیص سبب مجازیت نیست بلکه تعدد دال و مدلول مطرح است.[1]

و کذا بعض الضمائر ، و بعضها لیخاطب به المعنی ، و الإشارة و التخاطب یستدعیان التشخّص کما لا یخفی :

از جمله اسم‌های ملحق به حروف، ضمائر هستند . ضمیر دو قسم است:

۱ . ضمیر غایب، مانند: هو، هی، ایاه و ... ؛

۲ . ضمیر حاضر، مانند: انتَ، انتِ، ایاک و ... .

ضمیر غایب همانند و بلکه مصداقی از مصادیق اسم اشاره است و همان حکم را دارد یعنی واضع ،کلمه «هو» را برای «مفرد مذکر غایب» وضع کرده است که در مقام استعمال هم در همین معنا به کار می‌رود . پس وضع و موضوع له و مستعمل فیه هر سه عمومیت دارند، و تشخص در اصل معنا دخیل نیست ؛ و از آنجاکه در مقام استعمال این کلمه به‌وسیلهٔ اشارهٔ خارجی یا ذهنی ، به یک فرد معین اشاره می‌شود و بدین منظور به کار می‌رود ، اشاره سبب تشخص و جزئیت آن می‌گردد.[2]

و اما ضمیر حاضر: این ضمیر نیز برای مفرد مذکر حاضر وضع شده و معنای آن کلّی است ، ولی دو حیثیت در آن وجود دارد که سبب تشخص و جزئیت آن معنا می‌شود:

۱ . در همین‌جا نیز اشاره وجود دارد و هنگام استعمال آن ـ مثل «أنت» ـ اشاره هم می‌کنیم که اشاره سبب جزئیت و تشخص می‌گردد؛

---

۱ . سه شاهد بر مدعای آخوند :

۱ . ابن مالک در *ألفیه* فرموده است:

بذ المفرد مذکر أشِر بذی وذه‌تی تا علی الأنثی اقتصر

یعنی باکلمه هذا به مفرد مذکر اشاره کن و لا شک که مفرد مذکر کلّی است. آری اشاره جزئی است .

۲ . در کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام ، در حکمت هشتم *نهج البلاغه* آمده است: «*إعجبوا لهذا الانسان یبصر بشحم و ینطق بلحم و یسمع بعظم...*» .

حضرت ،کلمهٔ هذا را در اشاره به انسان به‌کار برده است ، و انسان کلّی است و هذا الانسان در کلّی استعمال شده است . در تعبیرات فارسی هم مثلاً می‌گوئیم این انسان موجود ناشناخته‌ای است و ...که «این» همان «هذا» است و به‌کلّی اشاره دارد.

۳ . مرحوم مشکینی در صفحهٔ هفده حاشیه فرموده است: «*فیکون الإشارة بلفظ هذا کالإشارة بالحصاة أو بالید فی مقام استعمال أسماء الأجناس؛ فکما إذا اطلقت کلمة رجل و أشیر إلیه بالید لاتوجب هذه الإشارة کون الموضوع له أو المستعمل فیه فی لفظ رجل خاصّاً کذلک الإشارة بلفظ هذا*» .

۲ . تعدّد دال و مدلول .

۲ . خطاب و مخاطبه و تخاطب: در این مقام از «انت» استفاده می‌کنیم و واضح است که تخاطب بدون مخاطب معین خارجی معنا ندارد ، و این امر سبب خصوصیت می‌گردد.

قوله: فدعوی: اکنون با توجه به مطالبی که تبیین کردیم می‌گوئیم: گرچه باب اسماء اشاره و ضمائر با باب حروف این فرق را دارد که در معنای حرف دخالت خصوصیت امکان‌پذیر نیست ـ چه جزئیت خارجیه ، چه ذهنیه ـ و تالی فاسدهایی بر آن مترتب است که این محذورات در اسم اشاره یا ضمیر وجود ندارد و می‌تواند نفس اشاره به جزئی خارجی یا خطاب به فرد معین ، داخل موضوع‌له باشد .

در عین حال می‌گوئیم: این ادعا که در همین موارد هم تشخص و جزئیت مربوط به مقام استعمال و کیفیت استعمال و از شئون آن می‌باشد نه دخیل در اصل معنا، ادعای گزافی نخواهد بود.

[حاصل الکلام]

فتلخص مما حققناه أن التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا یوجب تشخص المستعمل فیه سواء کان تشخصا خارجیا کما فی مثل أسماء الإشارة أو ذهنیا کما فی أسماء الأجناس و الحروف و نحوهما من غیر فرق فی ذلک أصلا بین الحروف و أسماء الأجناس و لعمری هذا واضح و لذا لیس فی کلام القدماء من کون الموضوع له أو المستعمل فیه خاصا فی الحرف ، عین و لا أثر و إنما ذهب إلیه بعض من تأخر و لعله لتوهم کون قصده بما هو فی غیره من خصوصیات الموضوع له أو المستعمل فیه و الغفلة من أن قصد المعنی من لفظه علی أنحائه لا یکاد یکون من شئونه و أطواره و إلا فلیکن قصده بما هو هو و فی نفسه کذلک فتأمل فی المقام فإنه دقیق و قد زل فیه أقدام غیر واحد من أهل التحقیق و التدقیق.

از مجموع تحقیقات (از اول معنای حرفی تا اینجا) به این نتیجه می‌رسیم که:

حروف، اسماء اشاره، ضمائر و ... ـ تماماً ـ وضعشان عام و موضوع له و مستعمل فیه آنها نیز عام است و تشخص یا خصوصیت و جزئیت ـ چه جزئیت خارجیه که در اسماء اشاره و ضمائر بود ، چه خصوصیت ذهنیه که در اسماء اجناس و حروف و مانند آن بود که لحاظ المعنا موجب خصوصیت می‌شود ـ خارج از دایره معناست و از ناحیه استعمالات مستعملین سرچشمه می‌گیرد ، که یا مربوط به نحوه استعمال و نیّت مستعمل است، یا مربوط به شرط وضع و استعمال ، و یا مربوط به هدف و غرض و داعی مستعمِل ، و ... . چنین امری نمی‌تواند قید معنا و مستعمل فیه گردد و موجب تشخص آن نشود ؛ وگرنه دور پیش می‌آید که در ادامه به آن خواهیم پرداخت . مجدداً سخن خویش را تکرار کرده و می‌گوئیم: در این‌که تشخص و خصوصیت داخل در معنا نیست، هیچ فرقی در این زمینه بین اسماء اجناس و حروف نیست تفاوت ، تنها در لحاظ است که بیرون از اصل معنا است.

مرحوم آخوند در خاتمه مؤیدی هم برای مطلب خویش می‌آورد:

او می‌گوید: در آثار قدما هرچه بگردید، از تشخّص و جزئیتِ معنای حروف هیچ خبری نیست. «لا عینٌ و لا اثرٌ» یعنی نه کلامی دارند که بالمطابقه دال بر این مطلب باشد و نه کلامی که بالملازمه آن را برساند. بلکه آنچه هست این است که: «من للابتداء»، «فی للظرفیة» و ...، که معنای کلّی مطرح است، و اگر خصوصیت در اصل معنا مدخلیتی داشت حتماً حضرات، متعرض می‌شدند. متأخرین ـ از قبیل: میر شریف جرجانی، ملا سعد تفتازانی و ... ـ سخن از خصوصیت رانده، و برخی مثل مشهور ادعا کرده‌اند که در حروف، موضوع‌له خاص است، و برخی هم مثل تفتازانی مدعی شده که مستعمل فیه خاص است. دلیل آنها این است که: لحاظ المعنی، آلیاً در باب حروف؛ و استقلالیاً در باب اسماء، در اصل معنا دخیل است و از شئون معناست؛ لحاظ هم که جزئیت می‌آورد، پس معنای حروف جزئی است. غافل از این‌که امکان ندارد لحاظ المعنی با همه انواعش (آلی، استقلالی، خبری، انشائی و ...) از شئون معنا و دخیل در اصل معنا باشد.[1]

پس حق، آن است که این خصوصیات، خارج از محدوده معناست و اصلِ معانی حروف، عام و کلّی است.

مطلب دقیقِ وضع حروف و معنای حرفی، در اینجا به اتمام رسید، ولی جای تأمل و دقت دارد واز مواردی است که قلم‌ها و قدم‌های محقّقان مدقّق در آنجا می‌لغزد.

---

۱. به همان بیاناتی که قبلاً در معنای حرفی گفته شد، و در اینجا به یکی از آنها اشاره نمودیم که اشکال نقضی بود به این صورت که: اگر در حروف لحاظ به عنوان آلت و حالتی برای غیر، جزء معنا یا قید آن باشد پس در اسماء هم باید لحاظ المعنی فی نفسه و مستقلاً قید معنا باشد و ...که خود اینها هم بدان ملتزم نیستند.

علاوه بر آن، اشکال دور مطرح می‌شود. به این بیان که: این خصوصیات متوقف بر استعمالند؛ زیرا از استعمال نشأت می‌گیرند، و لاشک در این‌که استعمال، رتبه‌اش متأخر از اصل معنا و خصوصیات دخیل در آن است؛ پس اگر این خصوصیات دخیل در اصل معنا باشد لازم می آید که معنا متوقف بر استعمال باشد، در حالی که استعمال هم متأخر از معنی و متوقف بر آن است در نتیجه معنا متوقف بر استعمال و استعمال متوقف بر معنی بوده و این دور است.

الثالث

[استعمال اللفظ فی المعنی المجازیّ]

صحة استعمال اللفظ فیما یناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع وجهان بل قولان أظهرهما أنه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فیه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فیما لا یناسبه و لو مع ترخیصه و لا معنی لصحته إلا حسنه و الظاهر أن صحة استعمال اللفظ فی نوعه أو مثله من قبیله کما یأتی الإشارة إلی تفصیله.

امر سوم: استعمال

مطالبی که در امر اوّل بیان شد ، پیرامون علم و تعریف آن بود ،که از مبادی تصدیقیه علم اصول به‌شمار می‌رود . دوازده امر باقی‌مانده ، به نوعی ، یا مربوط به وضع است و یا مربوط به استعمال. مطالبی که در امر ثانی عنوان شد در رابطه با وضع بود؛ و مطالبی که در امر ثالث مطرح می‌گردد مربوط به استعمال است.

قبل از ورود به بحث ، دو مطلب را به عنوان مقدّمه می‌آوریم:

الف) اقسام استعمال ؛ ب) اقسام وضع .

اقسام استعمال : استعمال یک لفظ در معنا ، براساس یک تقسیم‌بندی ، سه قسم می‌گردد:

۱ . استعمال حقیقی ؛که عبارت است از: استعمال لفظ در معنای موضوع له خودش، مثل : اسد در حیوان مفترس، انسان در حیوان ناطق، و ماء در جسم سیال بارد بالطبع .

۲ . استعمال مجازی ؛که عبارت است از: استعمال لفظ در غیر معنای موضوع‌له ـ ولی غیری که با معنای موضوع له دارای مناسبت و ارتباط و علاقه باشد ، و با آن بیگانه نباشد ـ مثل: اسد در رجل شجاع ـ به علاقهٔ مشابهت در شجاعت ـ ،گرگ در انسان خونخوار، روباه در رجل مکار، حمار در رجل بلید، حاتم در انسان بخشنده، و ابن‌سینا در انسان نابغه .

۳ . استعمال غلط ؛که عبارت است از: استعمال لفظ در معنای غیر موضوع‌له ـ آن هم غیری که هیچ تناسبی با معنای اصلی ندارد و با آن کاملاً بیگانه است ـ مثل: اسد در دیوار، کتاب در فرش، آسمان در ریسمان، و ماست در دروازه.

اقسام وضع : یکی از تقسیمات وضع ـ که به لحاظ خود لفظ موضوع انجام می‌گیرد ـ آن است که وضع یا شخصی است یا نوعی.

وضع شخصی : واضع ،گاهی در هنگام وضع ، مادهٔ معین و هیئت مشخص را در نظر می‌گیرد و آن را برای معنایی قرار می‌دهد. مثل باب اسماء اجناس و اعلام اشخاص. واضع، کلمهٔ انسان را که

دارای حروف معین (ا ، ن ، س ، ا ، ن) و هیئت مشخصی است، برای حیوان ناطق قرار داده. یا لفظ زید را که دارای ماده مشخص (ز ، ی ، د) و هیئت معینی است برای آن موجود خارجی وضع کرده است . این قسم را وضع شخصی گویند، زیرا لفظ آن از حیث هیئت و ماده ، صددرصد معین و مشخص است.

واضع ،گاهی در مقام وضع، ماده معینی را در نظر می‌گیرد ـ در ضمن هر هیئتی که باشد ـ مثلاً می‌گوید: من مادهٔ «ض ، ر ، ب» را برای دلالت بر حدث معین (زدن) وضع کردم ـ چه این ماده در ضمن هیئت ضرب باشد و چه یضرب ، ضارب و ... ـ این قسم مورد اختلاف است که آیا وضع شخصی دارد یا نوعی؟ به لحاظ ماده ، وضعِ شخصی دارد ، ولی به لحاظ هیئت ، وضع نوعی دارد.

واضع ،گاهی در هنگام وضع ، هیئت معینی را در نظر می‌گیرد و آن را برای معنائی وضع می‌کند ـ در ضمن هر ماده‌ای که باشد ـ مثلاً می‌گوید: من هیئت «فَعَلَ» را برای دلالت بر زمان گذشته وضع کردم ـ چه در ضمن ضرب باشد و چه کتب ، منع و ... ـ این قسم هم مورد اختلاف است که آیا وضعِ شخصی دارد یا نوعی؟

وضع نوعی : واضع ،گاهی در هنگام وضع ، نه ماده و نه هیئت معینی را منظور نمی‌کند ، بلکه صددرصدد ، نظر به کلّی و جامع دارد . مثلاً می‌گوید: در تمامی مواردی که میان دو شیء علاقه متشابهت باشد من اجازه دادم که شما احدهما را به‌جای دیگری به کار ببرید. یا هر جا سبب و مسبّبی باشد شما مجازید که الفاظ دال بر سبب را در مسبب ـ و بالعکس ـ استعمال کنید. و هکذا علاقهٔ حالّ و محل، علاقهٔ کلّ و جزء، علاقه کلّی و جزئی و ... که مصادیق آنها را اصلاً مشخص نکرده است. نام این وضع وضعِ نوعی است.

با حفظ این دو نکته می‌گوئیم: بی‌تردید در هر زبانی یک سلسله استعمال‌های مجازی وجود دارد ؛ تا آنجا که برخی مدعی شده‌اند استعمال مجازی از استعمال حقیقی بیشتر است. و نیز بی‌تردید این استعمالات صحیح و پسندیده است کسی هم این معنا (مجاز) را انکار نکرده ، بلکه آن را نمک کلام می‌دانند .

انما الکلام در این است که: آیا این صحت و حسن استعمالات مجازی ، وضعی و تابع وضع است؟ یعنی واضع باید اذن و رخصت دهد تا ما حق چنین استعمالی را داشته باشیم؟ یا طبعی و تابع طبع انسان است؟

در مسأله دو وجه و بلکه دو قول[1] وجود دارد :

۱ . مشهور بر آنند که حسن استعمالات مجازی بالوضع است ، یعنی تابع اذن و ترخیص واضع

---

۱ . یعنی ، نه تنها احتمالی است که دارای دلیل و قابل استدلال می‌باشد، بلکه قائل و طرفدار هم دارد.

است ؛ در آنجاکه واضع استعمال را تجویز کرده آن استعمال بجاست و هرجاکه ممانعت کرده ، آن استعمال نابجاست. مشهور ، پیرامون موارد اذن و ترخیص واضع ، استقراء و تتبع نموده و حدود ۲۵ علاقه و قرینه برای استعمالات مجازی جسته‌اند، و مدعی شده‌اند که این موارد دارای وضع نوعی هستند.[۱]

۲ . مرحوم آخوند می‌فرماید: اظهر آن است که حسن استعمال مجازی ، تابع وضع نیست ؛ بلکه تابع طبع است ، یعنی هر استعمال مجازی که طبع آدمی از آن استقبال کند و خوشش بیاید ، مطبوع و دلنشین و دلپذیر باشد، آن استعمال ، صحیح است. ـ چه واضع اجازه بدهد و چه اجازه ندهد ـ و هر استعمال مجازی که طبع از آن متنفر باشد و بدان ادبار کند و بدش بیاید ناصحیح خواهد بود ـ چه واضع ممانعت بکند یا نه ـ .

دلیل مرحوم آخوند وجدان است ؛ یعنی مراجعه به وجدان بهترین شاهد مطلب است.

توضیح : وقتی ما استعمال‌های مجازی را بررسی می‌کنیم، برخی از آنها را زیبا می‌یابیم ؛ در همهٔ دنیا چنین استعمالی رایج است ـ چه کسی اجازه بدهد چه اجازه ندهد ـ کمااین‌که در هر زبانی ، از رجل شجاع به اسد تعبیر می‌شود، از آدم مکار به شیطان تعبیر می‌شود، از انسان زیبا به ماه تعبیر می‌شود و سخن از حالِ مَه‌رویان به‌میان می‌آید.

پاره‌ای از استعمال‌ها هم نازیبا ، بی‌مزه و نامناسب باطبع است ـ چه واضع اجازه بدهد چه اجازه ندهد ـ مثلاً شیر دو صفت دارد: یکی شجاعت ،که در آن ضرب المثل است و دیگری ابخر الفم[۲] بودن. حال کسی از شیر فقط بخر الفم بودن را به ارث برده است، ولی از سایه خود هم وحشت دارد، اگر به او بگوئیم: فلانی مثل شیر است همه ناراحت می‌شوند و این استعمال کننده را به سُخره می‌گیرند. یا مثلاً حاتم طائی ، هم در بخشندگی ضرب المثل است و هم آدمی قدبلند بوده است. حال اگر به کسی که صرفاً طویل بودن را از حاتم ارث برده ، ولی در بذل و بخشش صفر است و کسی به بخل و امساک و خسیس بودن او دیده نشده است ، بگوئیم: حاتم طائی، همه می‌خندند.

نتیجه: به‌طور کلی: هر استعمال مجازی‌ای که مطبوع باشد، صحیح است؛ و هر استعمال مجازی‌ای که نامطبوع باشد، قبیح می‌باشد.

قوله: «و الظاهر أنّ صحة استعمال اللفظ فی نوعه أو مثله من قبیله».

به عقیدهٔ ما اطلاق لفظ و اراده نوع آن یا صنف آن یا مثل آن هم ، صحیح است ، و صحتش بالطبع است نه بالوضع .

توضیح این مطلب ، به‌صورت مبسوط در امر رابع خواهد آمد.

---

۱ . به قول صاحب معالم: «*فإنّ المَجازات الحادثة عربیة ـ و إن لم یصرّح العرب باحادها ـ لدلالة الإستقراء علی تجویزهم نوعها*» . نقل از *معالم الأُصول* ، ص ۳۱ .

۲ . دارای دهانی بدبوست .

الرابع
[إطلاق اللفظ و إرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه]

كفاية: لا شبهة فی صحة إطلاق اللفظ و إرادة نوعه به كما إذا قيل ضرب مثلا فعل ماض أو صنفه كما إذا قيل زيد فی ضرب زيد فاعل إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب فی المثال فيما إذا قصد. و قد أشرنا إلى أن صحة الإطلاق كذلک و حسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع و إلا كانت المهملات موضوعة لذلک لصحة الإطلاق كذلک فيها و الالتزام بوضعها كذلک كما ترى.

امر چهارم: اطلاق لفظ بر لفظ

امر چهارم در مقدمهٔ کتاب، دربارهٔ این است که:

گاهی لفظی اطلاق می‌شود، و از آن لفظی اراده می‌شود ؛[1] در این اطلاق اصولاً کاری به معنا نداریم، و تمام نظر به خود لفظ است ـ نظیر کلیهٔ بحث‌های زبان‌شناسی ، دستور زبان و قواعد و ادبیات عرب که در پی اصلاح و ترمیم ساختار لفظ هستند ، و با معنا سر و کار ندارند.

اطلاق لفظ بر لفظ به چهار نحو متصور است:

۱ .گاهی لفظی را اطلاق کرده و از آن ، نوع و کلّی آن لفظ را اراده می‌کنیم . دو مثال:

الف) وقتی شما می‌گویید: زیدٌ لفظ است، منظورتان شخص همین لفظ زید نیست که از زبانتان صادر شد ؛ بلکه منظورتان نوع لفظ زید است؛ یعنی هر زیدی ، از هر گوینده‌ای ، در هر زمان و مکانی ، و به هر مناسبتی و در هر کجای کلام (اول ، وسط ، آخر ؛ در جملهٔ فعلیه ، اسمیه و ...) که صادر شود ـ همگی ـ لفظ هستند. ویژگی این مثال آن است که: حتی خود این لفظ زید را هم که شما گفتید شامل است.

ب) شخصی می‌گوید: ضرب فعل ماضی است . منظور گوینده ، همین «ضَرَب‌ای نیست که بر زبان راند ؛ چون شخصِ این «ضَرَب» اساساً فعل ماضی نیست ، بلکه معنای اسمی دارد و مبتداست ، و اسمی است که عنوانِ مُشیر به افراد واقع شده است. منظور از این ضَرَب ، نوع ضَرَب‌هاست؛ یعنی هر ضرَب‌ای که از هر متکلمی ، در هر زمان و مکانی ، و به هر مناسبتی که صادر شود ، و در هر کجای کلام که باشد ـ همگی ـ فعل هستند .

ویژگی این مثال هم روشن شد، که خود را شامل نیست. رمز دو مثال آوردن و تفاوت آندو نیز واضح است.

۲ .گاهی لفظی را اطلاق کرده و از آن ، صنفِ همان لفظ را اراده می‌کنیم .[2] دو مثال :

---

۱ . گاهی لفظی اطلاق می‌شود و از آن معنایی اراده می‌شود ،که به آن استعمال گفته می‌شود . دربارهٔ استعمال ، در امر ثالث بحث شد . اکنون در امر رابع ، اطلاق لفظ و ارادهٔ لفظ ، مورد بحث قرار می‌گیرد .

۲ . در اینجا تفاوتِ میان صنف و نوع باید در نظر گرفته شود تا به‌جای یکدیگر استعمال نگردد . نوع ، آن کلی‌ای است که چند

الف) گاهی گفته می‌شود: «زید إذا وقع فی أوّل الجملة الإسمیة مبتداء» ؛ منظور از این زید ، زیدی نیست که در این جمله آمده است ، بلکه منظور ، صنف زیدهای کذایی است ؛ یعنی هر زیدی ، از هر متکلمی ، در هر زمان و مکانی و به هر مناسبتی که در اول جمله اسمیه صادر شود مبتداست ؛ اما زیدهایی راکه در وسط یا آخر جمله واقع می‌شوند شامل نیست ، چون آنها یا فاعل یا مفعول یا خبر و ... هستند . ویژگی این مثال آن است که حتی خود زیدِ در همین جمله را هم شامل است و این هم مبتداست.

ب) گاهی گفته می‌شود زید در ضرب زید فاعل است ؛ اینجا هم منظور ، شخص این زید (زیدِ اول کلام) نیست . چون این زید ، در اول جمله اسمیه است و مبتداست نه فاعل. بلکه منظور صنف زیدهایی است که از هر متکلمی ، در هر زمان و مکانی بعد از ضرب واقع می‌شود اما زیدهای دیگر ، مثلاً در «ضربت زیداً» را شامل نیست.

وجه دو مثال آوردن هم روشن است ؛ در اوّلی خود این زید را هم شامل می‌شود ولی در دوّمی خود این زید در مثال را شامل نمی‌شود.

۳ . گاهی لفظی اطلاق می‌شود و از آن ، مثل آن لفظ (فرد دیگری که مثل اوست ، نه نوع یا صنف او) اراده می‌شود.

مثلاً شخصی از شما می‌خواهد جملهٔ «ضرب زید بکراً» راکه فلانی گفته است برای من ترکیب کنید. شما می‌گوئید: این ضرب ،که اوگفت فعل ماضی است ، و زیدی که اوگفت فاعل است ، و بکراً که اوگفت مفعول است.

شما با تلفظ کلمهٔ ضرب ، زید و بکر مثل آنها یعنی ضرب ، زید و بکرِ آن گوینده را اراده می‌کنید. و در واقع لفظ ضرب خودتان را حاکی از ضرب‌ای که در کلام او است قرار داده و زید خود را در زید او استعمال کرده‌اید .

این سه قسم از اطلاق بلااشکال ، هم ممکن هستند و هیچ تالی فاسدی ندارند ، و هم واقع شده‌اند . نوع بحث‌های ادبیاتی و دستوری از این قبیل اطلاقات است. پس بی‌تردید این اطلاقات ، صحیح و پسندیده است.

ولی سخن در این است که: آیا صحت و حسن این اطلاقات ، بالوضع است ـ یعنی تابع اذن و ترخیص واضع است ـ یا بالطبع است ـ یعنی تابع طبع انسان مطلق و مستعمِل است ـ و ربطی به ترخیص یا منع واضع ندارد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: در پایان امر ثالث هم قبلاً اشاره کردیم که حسن این اطلاقات بالطبع

صنف (اصناف) تحت پوشش آن هستند ؛ ولی صنف ، آن کلی‌ای است که چند فرد (افراد) زیرمجموعهٔ آن می‌باشند .

است ، یک دلیل این مطلب همان مراجعه به وجدان است . علاوه بر آن، دلیل دیگری هم در اینجا می‌آوریم . آن دلیل عبارت است از این‌که:

بلا اشکال ما درهر لغتی الفاظی داریم که مهمل و غیر موضوع هستند، و واضع آنها را برای چیز خاصی وضع نکرده است. در لغت عرب مانند لفظ: دیز، بیز، جسق و ... ؛ و در فارسی مانند: پاخت،مسن، و ... که می‌گوییم: ساخت و پاخت، حسن مسن، در مر و ... . و بلااشکال اطلاقات مذکور (اطلاق لفظ و ارادهٔ نوع یا صنف یا مثل) در الفاظ مهمل نیز صحیح است. مثلاً می توانیم بگوئیم دیز لفظ است و از آن اراده کنیم نوع دیزها یا صنف خاصی از آن یا مثل آن را. آنگاه اگر این اطلاق‌ها بالوضع باشد لازمه‌اش این است که الفاظ مهمل هم دارای وضع باشند و برای دلالت بر چیزی وضع شده باشند. امّا این لازم باطل است و به قول مرحوم آخوند: و هوکما ترى ؛ زیرا مهمل اسمش با خودش است، و از آن ، چیزی اراده نمی‌شود، و نیز خلف فرض لازم می‌آید. یعنی لازم می‌شود لفظی راکه فرض کرده‌ایم مهمل است، مهمل نباشد.

افزون بر این ، وضعی بودن اطلاق‌های مذکور مستلزم اشتراک لفظی در الفاظ موضوع و مستعمل و معنی‌دار است ، مثلاً لازم می آید لفظ زید یک‌بار برای هیکل خارجی و یک‌بار برای ارادهٔ نوع و صنف و ... وضع شده باشد ، اما احدی به این اشتراک ملتزم نیست.

پس صحّت اطلاقات مذکور وضعی و قراردادی نیست بلکه طبعی است.

کفایه: و (أما إطلاقه و إرادة شخصه كما إذا قيل زيد لفظ و أريد منه شخص نفسه ففي صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول أو تركب القضية من جزءين كما في الفصول.)

بيان ذلك أنه إن اعتبر دلالته على نفسه حينئذ لزم الاتحاد و إلا لزم تركبها من جزءين لأن القضية اللفظية على هذا إنما تكون حاكية عن المحمول و النسبة لا الموضوع فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزءين مع امتناع التركب إلا من الثلاثة ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين.

۴ .گاهی لفظی اطلاق می‌شود و از آن نفس و شخص همان لفظ صادره از متکلم اراده می‌شود ، نه مثل یا صنف یا نوع آن . مثلاً می‌گوئیم: زیدٌ لفظٌ و منظورمان از زید خود همین زیدی است که بدان تلفظ کرده‌ایم ، نه این‌که منظور چیز دیگری باشد و این لفظ را حاکی از آن قرار داده باشیم.

در رابطه با صحت و معقولیت چنین اطلاقی اختلاف نظرهایی وجود دارد: مرحوم صاحب فصول به این اطلاق اشکال کرده و مدعی شده است که بدون تأویل وتوجیه و تصرف صحیح نیست .[1]

توضیح : اشکال ایشان دو بخش دارد و هر بخشی مقدمه‌ای می‌طلبد که در آغاز به این دو مقدّمه می‌پردازیم:

---

۱ . *الفصول الغروية*، ص ۲۲.

مقدمهٔ اول: در منطق خواندیم که در باب دلالت سه چیز مطرح است: ۱. دال ؛ ۲. مدلول ؛ ۳. دلالت.

دال عبارت است از چیزی که ازچیز دیگر حکایت می‌کند و مرآتیت برای چیز دیگر دارد. و مدلول همان چیزی است که به‌وسیلهٔ دال حکایت می‌شود ـ و به عبارت دیگر ـ محکی است. دلالت هم که حکایت و کشف است؛ و همیشه حاکی و دال، فانی در محکی و مدلول است و به حاکی نظر آلی ، و به محکی نظر استقلالی می‌شود ، و جمع میان این دو نظر صحیح نیست.

مقدمه دوم: می‌دانیم که وجود چهار قسم دارد که عبارتند از: خارجی، ذهنی، لفظی، و کتبی. همچنین قضیه هم ، از این چهار وجود برخوردار است:

وجود لفظی قضیه، یعنی همان الفاظ «زیدٌ قائمٌ» که به زبان می‌آید و تلفظ می‌شود ، و نامش قضیه لفظیه یا ملفوظ است.

وجود کتبی قضیه هم همهٔ قضایایی است که در کتب نوشته شده است.

وجود خارجی قضیه هم رابطه‌ای است که در خارج میان زید و قیام وجود دارد .

وجود ذهنیِ قضیه هم همان تعقل شما از زید و قیام و رابطه است که در ذهن مجسم می‌کنید و نامش قضیهٔ معقوله یا محکیه است .

در تمام این اقسام باید هر قضیه‌ای دارای سه جزء باشد: ۱. موضوع ؛ ۲. محمول ؛ ۳. نسبت میان آن دو . هریک از این سه جزء که نباشد ، قضیه ناقص است ؛ چونْ ما قضیهٔ دو جزئی یا یک جزئی نداریم.

با این دو مقدمه به ادامه بحث می‌پردازیم: صاحب فصول می‌گوید: شما که قضیه درست می‌کنید و می‌گویید «زیدٌ لفظٌ» ، و از زید ، شخص همین زیدِ ملفوظ را اراده کنید آیا حیثیت دلالت و حکایت آن از خودش را هم لحاظ می‌کنید و معتبر می‌دانید و مع الدلالةِ و الحکایة آن را موضوع قرار می‌دهید، یا این حیثیت را لحاظ نمی‌کنید و بدون دلالت یا حکایت ، آن را موضوع قرار می‌دهید؟ پاسخ این است که هرکدام باشد اشکال دارد:

اگر با عنوان دلالت و حکایت موضوع واقع شود لازمه‌اش اتحاد دال و مدلول ، و حاکی و محکی است ؛ زیرا لفظ زید خودش ، هم حاکی و هم محکی است و چنانچه در مقدمه آوردیم این اتحاد محال است و اگر بدون عنوان مذکور ، موضوع واقع بشود ـ اگرچه قضیهٔ لفظیه و حاکیهٔ ما سه جزء دارد و زید هم به زبان آمده است ـ ولی قضیهٔ معقوله و محکیهٔ ما مرکب از دو جزء می‌باشد ، چون موضوع یعنی زید ، وجودش کالعدم است و از چیزی حکایت نمی‌کند ، پس محکی ، معقول و صورت ذهنیه‌ای هم ندارد.

در این میان ، تنها نسبت حکمیه ومحمول باقی می‌ماند که محکی دارند، که در این صورت قضیهٔ ما از دو جزء ترکیب می‌شود در حالیکه چنین چیزی از محالات است ، زیرا نسبت بدون طرفین امکان ندارد . پس اطلاق لفظ و ارادهٔ شخصِ آن ، یکی از دو محذور را دارد و قابل قبول نیست، مگر این‌که توجیهی مرتکب شویم.[1]

ولی این هم فایده‌ای ندارد ، چون با توجیه مذکور ، از فرض بحث خارج می‌شویم ، یعنی این اطلاق ، دیگر از باب اطلاق لفظ و اراده شخص او نیست بلکه لفظ «هـذا اللـفظ» را بـر زیـد اطـلاق کرده‌ایم ، و از خود زید چیزی اراده نشده است «فما قُصد لم یقع ، و ما وَقع لم یقصد».

كفاية قلت يمكن أن يقال إنه يكفى تعدد الدال و المدلول اعتبارا و إن اتحدا ذاتا فمن حيث إنـه لفـظ صادر عن لافظه كان دالا و من حيث إن نفسه و شخصه مراده كان مدلولا.

مع أن حديث تركب القضية من جزءين لو لا اعتبار الدلالة فى البين إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه و إلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة و كان المحمول فيها منتسبا إلى شخص اللفظ و نفسه غاية الأمر أنه نفس الموضوع لا الحاكى عنه فافهم فإنه لا يخلو عن دقة. و على هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشىء.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: ما می‌توانیم هر یک از دو شِق و احتمال را اختیار کـرده و اشکال شما را جواب دهیم و ثابت کنیم که این نوع از اطلاق هم معقول است:

در قدم اوّل شق اوّل را برگزیده و می‌گوییم: زید به عنوان این‌که حاکی و دال است موضوع واقع شده است ؛ شما گفتید: لازمه‌اش اتحاد دال و مدلول است و هو محال ، ما می‌گوییم: کبرای کلّی را قبول داریم که حاکی و محکی باید متعدد و متغایر باشند و اصولاً دال و مدلول متضایفان بوده و از اقسام متقابلان هستند و متقابلان هم از اقسام متباینان یا متغایران هستند ؛[2] ولی سخن مـا ایـن است کـه: مغایرت میان دو چیز دو گونه است و ما دو نوع تغایر داریم:

۱ . تغایر حقیقی و واقعی؛ یعنی دو چیز واقعاً و در خارج و نفس‌الأمر ، از یکدیگر جدا و ممتاز بوده و دو چیز باشند ، مانند علت و معلول، واجب و ممکن، بایع و مشتری و ... .

۲ . تغایر اعتباری؛ یعنی دو چیز از نظر ذات با یکدیگر اتحاد دارند و یکی هستند ، ولی از جهت اعتبار و حیثیت متفاوتند و از دو زاویه می‌توان به آن شیء واحد نظر کرد ، مانند عالمیت و معلومیّت. شما وقتی به ذات خویشتن عالمید آیا عالم غیر از معلوم است؟ خیر ، اینجا وادی اتحاد عالم و معلوم است، هم عالم و هم معلوم خودتان هستید. ولی به اعتبار این‌که شما خود مدرِک هستید، عالم صدق می‌کند و به اعتبار این‌که خود ، مدرَک هستید معلوم گفته می‌شد.

---

۱ . توجیه آقای حکیم‌ﷺ می‌توانیم بگوئیم: موضوع اصلی ، خود زید نیست بلکه موضوع در تقدیر است و در واقع چنین بوده: زیدٌ هذا الفظه که هذا اللفظ موضوع واقعی است و با آن به زید اشاره شده است . نقل از *حقایق الاصول* ، ج ۱ ، ص ۳۲.

۲ . *المنطق*، ص ۴۸ ـ ۵۳.

باز می‌توان به‌موجب و قابل مثال زد که چه بسا شخص واحدی هم موجب باشد و هم قابل ، ولی هرکدام به اعتباری.

حال در ما نحن فیه میان دال و مدلول باید مغایرت باشد ولی لزومی ندارد که همه‌جا مثل لفظ و معنا تغایر ، حقیقی باشد ، زیرا لزوم چنین تغایری نه برهانی است و نه دلیل نقلی دارد تا تعبداً بپذیریم ؛ آنچه لازم است این است که لااقل تغایر اعتباری باشد و این امر در مورد بحث وجود دارد یعنی شخص لفظ زید به دو اعتبار ، هم دال است هم مدلول . به اعتبار این‌که لفظی است که از لافظی صادر می‌شود دال نامیده می‌شود ؛ به اعتبار این‌که خود همین لفظ ، فی‌نفسه و بشخصه اراده شده، نامش مدلول است.

در قدم دوم شق دوم را اختیار کرده می‌گوئیم : لفظ بدون عنوان حکایت و دلالت ، موضوع واقع شده است؛ شما گفتید این امر مستلزم ترکب قضیهٔ معقوله از دو جزء است و هو محال. ما می‌گوئیم کبرای کلّی را قبول داریم که هر قضیه‌ای باید دارای سه جزء باشد و از جمله ، موضوع داشته باشد ، وگرنه یلزم ترکّب آن از دو جزء که محال است ؛ زیرا نسبت ، بدون منتسبین نخواهد بود . اما این‌که حتماً موضوع قضیهٔ ملفوظه یا حاکیه با موضوع قضیهٔ معقوله یا محکیه دو چیز باشد، نه برهانی است و نه قرآنی.

آری در نوع قضایا، موضوع‌ها متعدد است. یعنی موضوع واقعی یا محکی یا معقول، چیزی است ، و موضوع ظاهری و ملفوظ چیز دیگری است . مثلاً در «زیدٌ قائمٌ» یا «بکرٌ جالسٌ»، موضوعِ ملفوظ ، لفظ زید یا بکر است که از کیفیات مسموعه هستند ، و قرع سمع می‌کنند ولی موضوعِ محکی و معقول ، معنای زید و بکر است که آن وجود خارجی جوهری یا صورت ذهنیهٔ علمی می‌باشد که از کیفیات نفسانیه است ، و از آنجا که احضار نفس معنا مستقیماً ممکن نیست لفظ را حاکی از آن و طریق به آن و مرآت برای آن قرار داده‌اند ، وگرنه موضوع حقیقی قیام که متّصف به این صفت باشد معنای زید است نه لفظ آن، چون لفظ که قیام و قعود ندارد و در قضایای متعارفه لفظ به‌عنوان این‌که حاکی از معناست موضوع یا محمول واقع شده است ؛ ولی گاهی هم لفظ به عنوان نفس و شخص لفظ و نه به عنوان حکایتگری از معنایی موضوع واقع می‌شود ؛ مانحن فیه هم از این قبیل است که در «زیدٌ لفظٌ» خود زید موضوع واقع شده و حاکی از چیزی نیست ؛ آنگاه هم قضیه ملفوظهٔ ما موضوع دارد ـ چون تلفظ به لفظ زید شده است ـ و هم قضیهٔ معقوله ما ،که باز هم همان لفظ زید می‌باشد . پس لفظ زید متصور شده و لفظ زید به زبان آمده است بدون این‌که آن را حاکی از معنا یا حاکی از نوع و صنف و مثل و یا حتی حاکی از خودش قرار دهیم. در نتیجه قضیهٔ ما سه جزئی است و کمبودی ندارد . پس اشکال فصول مرتفع شده و صورت چهارم هم کاملاً معقول و ممکن است .

و علی هذا لیس من باب استعمال اللفظ بشیء :

مقدمه: اطلاق چیست و استعمال کدام است؟

اطلاق دارای معنای وسیع تری از استعمال است . چون هم بر اطلاق لفظ بر معنا صدق می‌کند . مثلاً می‌گوئیم لفظ أسد عند الاطلاق ـ أی : «عند استعماله مجرداً عن کلّ قرینة» ـ بر حیوان مفترس دلالت می‌کند ؛ و هم بر اطلاق کلّی بر فرد و یا حمل فرد بر کلی صدق می‌کند ؛ هم در باب لفظ و معنا که حمل اوّلی و اتحاد مفهومی دارند ؛ و هم در باب کلّی و فرد که حمل شایع و اتحاد وجودی دارند اطلاق می‌شود . ولی استعمال اخص است و در خصوص لفظ و معنا و به کار بردن لفظ در معنا و اراده کردن معنا از لفظ گفته می‌شود . مثلاً می‌گوئیم : فلانی مقصد و مطلب و ما فی الضمیری داشت و نمی‌توانست آن را مستقیماً احضار و تفهیم کند به لفظ متوسل شد و لفظ را واسطه و پل قرار داد و به‌واسطهٔ آن از معنا حکایت کرد . ولی در کلّی و فرد چنین نیست . مثلاً شما کلمهٔ انسان را در معنای حیوان ناطق به کار می‌برید که مستعمل فیه ، یک معنای کلّی است ولی چون این معنا کلّی و قابل صدق بر کثیرین است ، بر هر فردی از افرادش منطبق می‌شود و صدق می‌کند و اطلاق می‌گردد و این به حکم عقل است نه از باب استعمال .

کفایه: بل یمکن أن یقال إنه لیس أیضا من هذا الباب ما إذا أطلق اللفظ و أرید به نوعه أو صنفه فإنه فرده و مصداقه حقیقة لا لفظه و ذاک معناه کی یکون مستعملا فیه استعمال اللفظ فی المعنی فیکون اللفظ نفس الموضوع الملقی إلی المخاطب خارجا قد أحضر فی ذهنه بلا وساطة حاک و قد حکم علیه ابتداء بدون واسطة أصلا لا لفظه کما لا یخفی فلا یکون فی البین لفظ قد استعمل فی معنی بل فرد قد حکم فی القضیة علیه بما هو مصداق لکلی اللفظ لا بما هو خصوص جزئیه.

نعم فیما إذا أرید به فرد آخر مثله کان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی اللهم إلا أن یقال إن لفظ ضرب و إن کان فردا له إلا أنه إذا قصد به حکایته و جعل عنوانا له و مرآته کان لفظه المستعمل فیه و کان حینئذ کما إذا قصد به فرد مثله.

و بالجملة فإذا أطلق و أرید به نوعه کما إذا أرید به فرد مثله کان من باب استعمال اللفظ فی المعنی و إن کان فردا منه و قد حکم فی القضیة بما یعمه ، و إن أطلق لیحکم علیه بما هو فرد کلیه و مصداقه لا بما هو لفظه و به حکایته فلیس من هذا الباب.

با این مقدمه می‌گوییم: اطلاق لفظ بر لفظ چهار صورت دارد حال آیا بر این اطلاقات استعمال هم صدق می‌کند یا خیر؟ بر کدام یک صادق است و در کجا صادق نیست؟

در بررسی این مطلب ، به ترتیب کتاب ابتدا از قسم چهارم شروع می‌کنیم، بعد بحث را به قسم اوّل و دوم تعدیه می‌دهیم ، سپس در اثناء محاسباتِ این دو قسم، تکلیف قسم سوم را معلوم می‌کنیم:

قسم چهارم: این قسم از باب استعمال لفظ نیست؛ چون معنایی نیست که لفظ در آن استعمال شده باشد تا استعمال، بر آن صدق کند.[۱]

قسم اوّل و دوم (اطلاق لفظ و ارادهٔ نوع یا صنف): مرحوم آخوند این مطلب را طیّ چهار مرحله بررسی می‌کند:

۱. بل یمکن؛ ۲. اللهم الا ان یقال:... ؛ ۳. و بالجملة... ؛ ۴. ولکن... .

مرحلهٔ اوّل: همان‌طور که قسم چهارم از باب استعمال نبود، هکذا این دو قسم هم از استعمال لفظ در معنا محسوب نمی‌شوند؛ زیرا که مسأله لفظ و معنا و استعمال لفظ در معنی نیست. در واقع لفظ نقش واسطه را بازی می‌کند و موضوع حقیقی، همان معناست و در نوع قضایای متعارفه چنین است؛ یعنی در «زید قائم» شما لفظ زید را بماهو حاکٍ از معنای زید موضوع قرار دادید. بلکه مسألهٔ کلّی و فرد است و در «زیدٌ لفظٌ» یا «ضرب فعلٌ ماضٍ» و مانند آن، در واقع زید و ضرَب یک فرد از کلّی زیدها و ضرب‌هاست، و اتحاد مصداقی و حمل شایع دارند و موضوع در این قضایا ظاهراً و باطناً خودِ لفظ زید و ضرَب است، نه این‌که موضوع حقیقیِ قضیه، نوع یا صنف اینها باشد و شما با لفظ زید و ضرَب از آن حکایت کنید و این را واسطهٔ آنها قرار دهید؛ بلکه خود لفظ زید و ضرَب موضوع است و حکم هم برخود آن بار شده و موضوع واقعی هم خود آن است. منتها وقتی فردی را موضوع قرار می‌دهیم و حکمی بر آن بار می‌کنیم دو گونه است:

۱. فرد با خصوصیات فردیه موضوع واقع می‌شود؛ یعنی همین زید صادره از من در فلان مکان و زمان و ... در اینجا حکم مخصوص این فرد است و قابل توسعه نیست.

۲. فرد بدون خصوصیات فردیه و به عنوان این‌که فردی از کلّی است و خصوصیات از آن الغاء شده است موضوع واقع می‌شود و به این عنوان قابل توسعه است. در این حکم افراد دیگر کلّی هم شرکت دارند و اختصاصی نیست. مانحن فیه هم از این قبیل است. پس چنین نیست که استعمالی و حکایتی صورت پذیرفته باشد، بلکه اطلاق و انطباق و صدق است.[۲]

قسم سوم: اطلاق لفظ و اراده مثل آن، به‌طور قطع استعمال نامیده می‌شود؛ زیرا شما لفظ ضرب

---

۱. خوب بود به این صورت تفصیل بدهند: اگر شقّ اول را در نظر بگیریم که لفظ بما هو حاکٍ و دالّ موضوع واقع شده است، به این اعتبار استعمال صدق می‌کند، زیرا لفظ را حاکی از خودش قرار دادیم و استعمال هم یعنی «***جعل اللفظ مرآتاً و وجهاً و عنواناً للمعنی و فانیاً فی المعنی و ایجاد اللفظ بالمعنی***». و سیأتی مبسوطاً در امر دوازدهم از مقدمه. و اگر اشکال کنید که این مستلزم آن است که مستعمل و مستعمل فیه، یا حاکی و محکی یکی شوند، جوابش همان است که گفتیم. و اگر شِق ثانی را منظور کنیم که لفظ نه به عنوان حکایتگری موضوع واقع شده اینجا استعمال صدق نمی‌کند، چون محکی و مدلول و معنایی در بین نیست. و منظور آخوند هم همین است.

۲. این بیان ناقص است؛ زیرا ما برای هریک از نوع و صنف دو مثال زدیم. در یک مثال این تحلیل درست است ولی در مثال دیگر مسألهٔ کلّی و فرد نبود. این مطلب در آخر امر چهارم ـ ذیل «***ولکن الاطلاقات***» ـ روشن‌تر خواهد شد.

یا زید را که به زبان می آورید، آن را از ضرب یا زیدی که دیگری تکلم کرده بود حاکی قرار می‌دهید و می‌گویید: زیدی که فلانی گفت فاعل است، و ... ، استعمال هم غیر از جعل لفظِ حاکی از معنا ، و آینهٔ معنی چیز دیگری نیست. و در اینجا قطعاً مسألهٔ کلّی و فرد مطرح نیست ؛ زیرا مماثل با مماثل ـ هیچکدام ـ فرد دیگری نبوده بلکه هر دو ، جزئی و مصداق برای کلّی دیگری بوده و با یکدیگر متباین هستند . علاوه بر آن ، لازم نیست که معنا همیشه از مقولهٔ جواهر و اعراض باشد.

مرحلهٔ دوم: اگرچه در مرحله اول ادعا کردیم که قسم اول و دوم از قسم اطلاق کلّی فرد می‌باشند و بر آنها استعمال صدق نمی‌کند، ولی حالا می‌خواهیم بگوئیم: صدق استعمال بر اینها بسته به قصد و نظر ، و لحاظ متکلم است.

توضیح : درست است که خود زید هم ، فردی از کلّی و نوع یا صنف است، ولی گاهی به عنوان این‌که فردی از کلّی است موضوع واقع می‌شود و در مورد آن ، استعمال صدق نمی‌کند. و گاهی قصد و منظور متکلم از گفتن «زیدٌ لفظٌ» آن است که بدین وسیله از نوع و کلّی حکایت کند و این لفظ زید را مرآت برای کلّی قرار دهد و در حقیقت موضوع واقعیِ کلمهٔ لفظ، نوع یا صنف است ، ولی در مقام تلفظ ، کلمهٔ زید را واسطه و پل برای اشاره به نوع و کلّی قرار داده است و منظورش از آوردن آن، حکایت از کلّی است که اگر به این قصد اطلاق لفظ و اراده صنف یا نوع کند، حتماً استعمال نام دارد و لفظ زید مستعمَل است و کلیِ آن (نوع یا صنف) هم مستعمل فیه است .

پس قسم اول و دوم از قبیل قسم سوم خواهد بود که لفظ حاکی از مثل بود .

مرحلهٔ سوم : مرحوم آخوند در مرحلهٔ سوم ، مطالبِ دو مرحلهٔ قبل را به این صورت جمع بندی می‌کنند:

اگر اطلاق لفظ و ارادهٔ نوع یا صنف، از قبیل اطلاق لفظ و ارادهٔ مثل باشد، یعنی لفظ را حاکی و مرآت برای نوع یا صنف یا مثل قرار دهیم این بلا شک استعمال است ـ به بیانی که در مرحلهٔ دوم گذشت ـ و در این جهت فرقی میان دو مثال نوع یا صنف نیست ، که در یک مثال ، (**زیدٌ لفظٌ. زیدٌ الواقع فی اوّل الجملة الإسمیة مبتداءٌ**) حکمِ مذکورْ خودِ همین موضوع مذکور را هم شامل می‌شد و در مثال دیگر ، (ضرَب فعلٌ ماضٍ، زیدٌ فی ضرَب زیدٌ فاعلٌ) خود او را شامل نبود و حکم برای نوع و کلّی بود .

و اگر اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف از این باب باشد که حکم برای خود فرد است ، و فرد به‌عنوان این‌که فردی از نوع یا صنف است موضوع واقع شده نه **بما هو حاکٍ عن الکلّی** ، که این لفظ باشد و آن کلّی معنا؛ چنین اطلاقی از باب استعمال نیست ـ به بیانی که مبسوطاً گذشت ـ .

کذلک لکن الإطلاقات المتعارفة ظاهرا لیست کذلک کما لا یخفی و فیها ما لا یکاد یصح أن یراد منه ذلک مما کان الحکم فی القضیة لا یکاد یعم شخص اللفظ کما فی مثل ضرب فعل ماض.

مرحلهٔ چهارم: مرحوم آخوند در مرحلهٔ سوم با تردید گذشت ، که اگر چنین شود چنان می‌شود و ... ، ولی در مرحلهٔ چهارم حقیقت را به‌صورت واضح بیان کرده و می‌فرماید: اگرچه براساس محاسبه، دو احتمال در قسم اول و دوم آوردیم، ولی حق این است که اطلاقات متعارف ـ که در خارج نحویین این جملات را مطرح می‌کنند ـ تماماً از قبیل استعمال لفظ در معنا است نه از قبیل اطلاق کلّی و فرد .

دلیل مطلب فوق این است که: بعضی از اطلاقات مذکور اصلاً امکان ندارد از قسم کلّی و فرد باشند ، و حکم در قضیه ، خود همین موضوع ملفوظ را هم شامل شود. مثل : «**ضرَب فعل ماضٍ**»، «**زیدٌ فی ضرَب زیدٌ فاعل**»، که حکم فعل ماضی بودن بر خود این ضرب مترتب نیست چون خود او اسم و مبتداست و معنای فعلی ندارد، و حکم فاعل بودن هم بر خود این زید صدق نمی‌کند ؛ زیرا این زید مبتداست نه فاعل. و لذا در این‌گونه موارد تنها استعمال صادق است که متکلم ـ برای مثال ـ لفظ ضرب را حاکی از نوع ضرب‌ها ، و یا زید را حاکی از صنف زیدها قرار داده است . در مواردی هم که امکان کلّی و فرد بودن وجود دارد، می‌گوئیم کسی تفصیل نداده و علی الظاهر این اطلاقات همه از یک قماش هستند، پس بقیه هم استعمال نام دارند.

یک نکته: مگر لفظ هم می‌تواند معنا و مستعمل فیه لفظ دیگر باشد؟ مگر استعمال، همان به کار بردن لفظ در معنی نیست؟ اینجاها که سخن از معنا نیست ، پس چگونه استعمال نامیده می‌شود ؟

در جواب می‌گوئیم : واژه‌های معنا، مدلول و مفهوم یک معنی دارند و تفاوت آنها به اعتبارات است یعنی ؛ معنای واحد را به لحاظ این‌که لفظ بر او دلالت می‌کند، مدلول گویند، و به اعتبار این‌که از لفظ فهمیده می‌شود مفهوم گویند، و به اعتبار این‌که از لفظ قصد شده است معنا نام دارد «**لأنه عنی من اللفظ**» . آنگاه در ما نحن فیه هم نوع یا صنف لفظ زید، معنا است ، چون از لفظ زید نوع یا صنف آن قصد شده است. پس ، از اطلاق معنا بر اینها واهمه‌ای نداریم و لازم نیست همیشه معنا از مقولهٔ وجودات خارجیه و جواهر و اعراض باشد، بلکه : «**المعنی فی کلّ شیءٍ بحسبه .**»

جمع‌بندی: مجموعهٔ احتمالات و اقسام هفت صورت می‌شود:

۱ . اطلاق لفظ و ارادهٔ نوع ، به گونه‌ای که خود این لفظ را هم شامل شود. مانند: «**زیدٌ لفظٌ .**»

۲ . اطلاق لفظ و ارادهٔ نوع ، به گونه‌ای که خود این لفظ را شامل نشود. مانند: «**ضَرَبَ فعلٌ ماضٍ .**»

۳ . اطلاق لفظ و ارادهٔ صنف ، به نحوی که خود این لفظ را هم در بر بگیرد. مانند: «**زیدٌ فی اوّل الجملة الإسمیة مبتداءٌ .**»

۴ . اطلاق لفظ و ارادهٔ صنف ، به‌طوری که خود آن را در بر نگیرد. مانند: «**زیدٌ فی ضرَب زیدٌ فاعلٌ .**»

۵ . اطلاق لفظ و اراده مثل آن. مانند زید در ضرب زید که فلانی گفت یا «ضرَب»ای که فلانی گفت .

۶ . اطلاق لفظ و ارادهٔ شخص آن، به گونه‌ای که عنوان دلالت و حکایت هم داشته باشد. مانند زیدٌ لفظٌ ؛ بنابر این که شخص همین زید مراد باشد و لفظ را حاکی از خود لفظ قرار دهیم.

۷ . اطلاق لفظ و ارادهٔ شخص آن ، به گونه‌ای که دلالت هم در میان نباشد.

از این اقسام هفتگانه به بیانی که گذشت قسم هفتم بلا اشکال استعمال نیست . قسم اول و سوم دو احتمالی بود ؛ ولی صدق استعمال را در آن تقویت کردیم ، به‌دلیل سیره عرف و عقلاء و اهل محاوره . قسم دوم و چهارم و پنجم و ششم هم که بلا اشکال استعمال نام گرفت.

الخامس

[وضع الألفاظ لذوات المعانی]

كفاية لا ريب فی كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هی لا من حيث هی مرادة للافظها لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنی علی أنحائه من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه. هذا.

مضافا إلی ضرورة صحة الحمل و الإسناد فی الجمل بلا تصرف فی ألفاظ الأطراف مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هی مرادة لما صح بدونه بداهة أن المحمول علی زيد فی زيد قائم و المسند إليه فی ضرب زيد مثلا هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان.

مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاما و الموضوع له خاصا لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه كما لا يخفی و هكذا الحال فی طرف الموضوع.

امر پنجم: تبعیّت دلالت از اراده

امر پنجم از اموری که در مقدمه مطرح است باز به وضع و استعمال مربوط است ، که آیا الفاظ و کلمات ، همچون زید، انسان و ... برای معانی خودشان بما هی یعنی ذوات معانی[1]، وضع شده‌اند ، یا برای معانی بما هی مرادةٌ ـ و به‌عنوان این‌که مراد متکلم هستند و به قید مراد بودن و اراده شدن ـ وضع شده‌اند؟ مثلاً آیا واضع، کلمهٔ انسان را برای خود حیوان ناطق قرار داده است یا برای حیوان ناطقی که مراد است؟ در اینجا دو مقدمه مطرح می‌شود:

الف) مقصود از اراده‌ای که در اینجا مطرح است، ارادهٔ لافظین و متکلمین و مستعملین است . و منظور کسانی که اراده را در معنا دخالت می‌دهند ، این است که واضع از روز اوّل و در مقام وضع، اراده‌های مستعملین را در نظر گرفته و سپس لفظ را برای معنا ـ با قید و خصوصیت مراد بودن ـ وضع کرده است.

ب) واژهٔ اراده مثل هر واژهٔ معنادارِ دیگر دو قسم است:

۱ . ارادهٔ مفهومی ، یا به حمل اولی ذاتی: یعنی مفهوم و معنایی که کتاب لغت برای لفظ اراده ذکر می‌کند (قصد، عزم، تصمیم و ...) و یا تعریفی که دانشمندان علم کلام ، به مناسبت بحث از ارادهٔ الهی ، و فلاسفه ، در بحث کیفیات نفسانیه و ... ذکر می‌کنند و مَاهُوِیِ اراده را بیان می‌کنند.

---

۱ . معانی بنفسها ، و بدون پسوند و قید زائدی .

۲ . ارادهٔ مصداقی ، یا به حمل شایع صناعی: یعنی مصادیق خارجیهٔ اراده که قائم به نفس اشخاص مرید و از صفات نفس آنهاست . مثلاً زید اراده می‌کند و تحصیل علم می‌کند، بکر اراده می‌کند و تجارت می‌کند و ... که این اراده‌ها ، هم جزئی‌اند، چون هرکدام قائم به نفس شخص است . و هم خارجی‌اند ، چون زید در خارج ارادهٔ انجام کاری می‌کند، منتها خارج که همه‌اش محسوسات و مادیات نیست تا مشت پرکن باشد. بلکه حقایق مجرده عالم ـ بلکه عوالم وجود ـ به مراتب از حقایق مادی بیشتر ، قوی‌تر و کامل‌ترند.

اراده هم از این قماش است. و ارادهٔ خارجی هم همان است که به‌دنبال مبادیِ آن (تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد، عزم، جزم و تصمیم) حاصل می‌شود و در واقع ، مرحلهٔ تحریک عضلات است؛ یعنی مرحله‌ای که تا اراده آمد، به‌دنبالش قوّه عامله‌ای که مفروش در عضلات بدن است شروع به فعالیت کرده و تحریک عضلات صورت می‌گیرد و آدمی برای انجام مرادش از جا برمی‌خیزد . حال اراده‌ای که فعلاً مطرح است همین مصادیق جزئیه و خارجیهٔ اراده است ؛ یعنی اراده‌های مستعملین ،که در مقام هر استعمالی چنین اراده‌ای را دارا می‌شوند ؛ وگرنه مفهوم کلّی اراده قطعاً داخل معنا نیست و کسی هم بدان تفوّه نکرده است.

با توجّه به این دو مقدمه می‌گوئیم: به نظر مرحوم آخوند بی‌تردید ، الفاظ برای ذوات معانی خودشان وضع شده‌اند نه برای معانی با قید مراد بودن .[1] وی برای اثبات این مدعا سه دلیل می‌آورد:

دلیل اول: در مبحث معنای حرفی به تفصیل گفته شد که قصد و لحاظِ معنا به هر نحوی که فرض شود ـ چه قصد آلی و چه استقلالی و ... ـ به هیچ‌وجه در دایرهٔ معنا داخل نبوده و جزء موضوع له یا مستعمل فیه نیست بلکه از مقوّمات و مسوّغات و مجوّزاتِ استعمال است ، و تا لحاظ و تصور و قصد نباشد وضعی یا استعمالی هم نیست. ولی وضع و استعمال ، برای خود معنا و در خود معناست نه در معنا به قید مقصود و ملحوظ بودن؛ وگرنه لازم می‌آید در هر استعمالی دو لحاظ درکار باشد ،که وجداناً باطل است و در معنای حرفی گذشت. آنگاه ارادهٔ معنا هم ،که جز قصد و لحاظ معنا چیز دیگری نیست همان محذور را دارد.

دلیل دوم: تردیدی نیست که ما در منطقیات ، محمولاتی را بر موضوعاتی حمل کرده و قضیه تشکیل داده و می‌گوئیم: «زیدٌ قائمٌ»، «بکرٌ جالسٌ» و ... و قطعاً این حمل‌ها در مقام حکایت از مطابق خارجی، صحیح است . ما در نحویات نیز افعالی را به اسمائی اسناد داده و می‌گوییم: «ضرب زیدٌ»، «کتب عمروٌ»، «نصر بکرٌ» و ... باز بلااشکال ، این اسناد صحیح است، آن هم بدون نیاز به‌کمترین دخل و تصرفی در ناحیهٔ موضوع و محمول یا مسند و مسندالیه. حال اگر الفاظ برای معانی به قید مراد

---

۱ . یعنی با مقصود متکلم ، یا جزء معنا ، و یا قید و شرط معنا .

بودن به ارادهٔ استعمالیه وضع شده باشند ، قضایا ، جملات مذکور و مانند آن از دو حال خارج نیست:

۱ . یا با حفظ معنای حقیقیِ این الفاظ، موضوع و محمول و مسند و مسندالیه و ... واقع شده‌اند یعنی زیدٌ المراد موضوع است. قائمٌ المراد محمول است و ... . در این صورت لازم می‌آید تمام قضایای خارجیه دروغ و باطل باشد و بلکه اصولاً حمل و اسناد ممکن نباشد،زیرا هیچگاه قیامِ مراد ، بر زیدِ مراد قابل حمل نیست بلکه هرکدام ، مراد به یک ارادهٔ جزئیه هستند ، و هر جزئیِ ذهنی یا خارجی با یکدیگر مباین می‌باشند ، و مباین بر مباین قابل حمل نیست. پس باید حمل غلط باشد و اسناد باطل باشد ؛ در حالی که بالضرورة و بالوجدان چنین نیست.

۲ . و یا الفاظ مذکور را از خصوصیت مراد بودن الغاء و تجرید کرده و نفس زید و قیام و ... را موضوع و محمول قرار می‌دهیم. در این فرض حمل و اسناد درست می‌شود ، ولی تصرف مذکور، مستلزم آن است که کلیه قضایا در عالم ، مجازی باشند و در معنای حقیقی خود به‌کار نرفته باشند؛که این هم قابل التزام نیست .

نتیجه: تمام مشکلات به خاطر دخالت دادن اراده در اصل معناست. و به همین دلیل است که آن محذورات را داشت ، و وقتی لازم باطل شد، ملزوم هم منتفی می‌شود. پس اراده در معنا دخیل نیست.

دلیل سوم : اگر اراده در موضوع له دخیل شد، لازم می‌آید تمام الفاظ در عالم ، وضعشان عام و موضوع له آنها خاص باشد. حتی لازم می‌شود اسماء اجناس هم موضوع‌له خاص داشته باشند. زیرا واضع مثلاً مفهوم کلّی حیوان ناطق را لحاظ کرده و مفهوم کلیِ اراده را هم تصور کرده ، آنگاه لفظ انسان را برای حیوان ناطقی که مراد به اراده‌های جزئی و مصداقی باشد وضع کرده است . قابل ذکر است که این اراده‌ها جزئی‌اند ، و هر مفهوم کلی‌ای که مقید به یک امر جزئی شد خودْ یک‌جزئی خواهد بود. مثل انسان در منزل، انسان در این زمان و ...که قیود ضمیمه، انسان را جزئی می‌کنند.

نتیجه این‌که : ما در عالم لفظی نداریم که وضع و موضوع‌له آن ـ هر دو ـ عام باشد. این مطلب محذور عقلی ندارد ولی بر خلاف وجدان و اجماع قوم است ، چون همگی پذیرفته‌اند که: وضعِ عام و موضوع له عام داریم و مثال به اسماء اجناس و مشتقات و ... زده‌اند.[1]

فإنّه لا مجال: گویا کسی می‌گوید: چه مانعی دارد ما بگوئیم لفظ انسان برای حیوان ناطقِ مراد به ارادهٔ مفهومی که کلّی است وضع شده است و در نتیجه وضع عام و موضوع‌له عام است . بنابراین اشکال رفع می‌شود.

مرحوم آخوند می‌فرماید: قطعاً مفهوم اراده در موضوع له دخیل نیست و کسی هم بدان تفوّه نکرده است ؛ آنچه قائل دارد یا محتمل است، دخالت مصداق اراده در معنا است ،که مستلزم ایجاد اشکال شد.

---

۱ . تعبیر مرحوم آخوند این است که عامهٔ الفاظ ، وضعشان عام و موضوع‌له‌شان خاص گردد. این مطلب قابل مناقشه است زیرا فقط موضوع‌له ، همواره خاص می‌گردد. اما وضع گاهی عام است ، همانند اسماء اجناس ، حروف و اسماء اشاره ؛ و گاهی خاص است ، همانندأعلام اشخاص، اسماء ازمنه و امکنه .

قوله: و هکذا: این جمله مکمل دلیل دوم است. مرحوم آخوند در آنجا محمول و مسند را محاسبه کرد حال می‌فرماید موضوع و مسند الیه هم همان حکم را دارد که نفس زید موضوع یا مسندالیه است، نه زیدِ مراد.[1]

پس الفاظ برای معانی بنفسها و من حیث هی و بذاتها وضع شده‌اند نه بماهی مرادةٌ.

[توجیه المحکیّ عن الشیخ الرئیس و المحقّق الطوسیّ]

و (أما ما حکی عن العلمین الشیخ الرئیس و المحقق الطوسی من مصیرهما إلی أن الدلالة تتبع الإرادة) فلیس ناظرا إلی کون الألفاظ موضوعة للمعانی بما هی مرادة کما توهمه بعض الأفاضل بل ناظر إلی أن دلالة الألفاظ علی معانیها بالدلالة التصدیقیة أی دلالتها علی کونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها و یتفرع علیها تبعیة مقام الإثبات للثبوت و تفرع الکشف علی الواقع المکشوف فإنه لو لا الثبوت فی الواقع لما کان للإثبات و الکشف و الدلالة مجال و لذا لا بد من إحراز کون المتکلم بصدد الإفادة فی إثبات إرادة ما هو ظاهر کلامه و دلالته علی الإرادة و إلا لما کانت لکلامه هذه الدلالة و إن کانت له الدلالة التصوریة أی کون سماعه موجبا لإخطار معناه الموضوع له و لو کان من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور و لا اختیار.

سؤال: این مطلب که الفاظ برای ذوات معانی خودشان وضع شده‌اند، نه برای معانی با قید مراد بودن آنها، از واضحات است و لاریب فیه، و تا به حال هرچه دیده و شنیده‌ایم این است که: انسان یعنی حیوان ناطق، فرس یعنی حیوان صاهل، اسد یعنی حیوان مفترس و ...؛ و صحبتی از مراد بودن آنها در میان نیست.

مع‌الوصف چه عاملی سبب طرح این بحث در کلمات صاحب فصول و دیگران شده است؟

جواب: مشهور گفته‌اند: دلالت لفظ بر معنا تابع وضع واضع است و به مجرد این‌که واضع، لفظی را برای معنایی وضع کرد و شنونده هم علم به وضع داشت، از شنیدن آن لفظ به آن معنا منتقل می‌شود. ولی در مقابل مشهور، جناب شیخ‌الرئیس ابن سینا و جناب محقق بزرگوار خواجه نصیرالدین طوسی رحمهما الله فرموده‌اند: دلالت، تابع اراده است و تا متکلم از کلام اراده معنا نکند، دلالت و انتقال هم نیست.[2]

جناب صاحب *فصول* تصور کرده سخن دو محقق مذکور مربوط به همین بحث است و آنها می‌خواهند بگویند که اراده در معنای موضوع له دخیل است و الفاظ برای معانی به قید مراد بودن وضع شده وی می‌گوید:

---

۱. بهتر بود ایشان این جمله را قبل از دلیل سوم بیاورند. البته ما همان‌جا (ذیل دلیل دوم) این مطلب را توضیح دادیم.

۲. *الشفاء*، ج ۱، ص ۴۲ و ۴۳؛ *شرح اشارات*، ج ۱، ص ۳۲.

و الظاهر ان ما حکی عن الشیخ الرئیس و المحقّق الطوسی من مصیرهما الی ان الدلالة تتبع الارادة ناظر الی هذا... .[۱]

مرحوم آخوند می‌فرمایند: منظور مشهور ، از تبعیت دلالت از وضع، دلالت تصوری است ، و منظور آن دو محقق، دلالت تصدیقی است و ربطی به مقام وضع و معنای موضوع‌له ندارد .

توضیح در ضمن یک مقدمه:

دلالت را ازجهتی می‌توان به دوقسم تقسیم کرد:

۱ . دلالت تصوری ؛که عبارت است از اصل تصور معنا و خطور آن در ذهن.

گاهی انسان مستقیماً معنا را از ذهن می‌گذراند وتصور می‌کند؛گاهی به‌واسطهٔ الفاظی که در ذهن می آورد به معنا منتقل می‌شود وکانّ با خود، حدیث نفس می‌کند؛گاهی به‌واسطهٔ دیدن و خواندن لفظ در کتاب وگاهی به‌سبب شنیدن لفظ از لافظ به معنا منتقل می‌شود،چه آن لافظ طوطی باشدیا ضبط صوت باشدیا انسان، و آن انسان ممکن است از پشت دیوار تلفظ کند که اصلاً ندانیم کیست وچه قصدی دارد، و یا انسان خوابیده وبیهوش باشد که اصلاً قصد و اراده‌ای ندارد، و یا طفل صغیر ویا مجنون باشد که قصد بخصوصی ندارد، و یا عاقلی که آشنا به لغت عرب نیست و کلمهٔ اسد را به کار می‌برد ولی شنونده به معنای آن منتقل می‌شود ، و یا عاقل باشد ولی قصد لفظ کند نه قصد معنا، یا قصد معنای زید نداشته و قصد بکر داشته ولی به اشتباه یا به دروغ می‌گوید: زید. و یا قصد معنا داشته و جدّی هم گفته و همه جهات را واجد بوده است.

در تمام این موارد دلالت تصوری و خطورکردن معنای موضوع‌له لفظ زید در ذهن هست و مقید به هیچ‌کدام از خصوصیات مذکور نیست.

ناگفته نماند که دلالت تصوری چهار شرط باید داشته باشد:

الف) شنونده ، انسان عاقل و موجود ذیشعور باشد؛

ب) شنونده انسان ملتفت باشد نه غافل؛

ج) وضع هم باشد؛ یعنی واضع لفظ زید را مثلاً برای معنایی وضع کرده باشد؛

د) شنونده هم ، عالم به وضع باشد.

۲ . دلالت تصدیقی؛ آن است که علاوه بر خطور معانیِ کلمات و مفردات کلام، در ذهن شنونده یک حکم و اثبات و تصدیق هم باشد، یعنی شنونده تصدیق نماید که مراد متکلم از این کلام فلان امراست ـ و در مقام احتجاج و محاجه، مولی بتواند بر عبد احتجاج کند و عبد و سامع هم بتوانند بر مولی و متکلم احتجاج کنند که مراد توچنان است، ظاهر کلام توچنین است و ... .

در این دلالت علاوه بر شرایط مذکور جهات دیگری نیز باید احراز شود:

---

۱. *الفصول الغرویة*، ص ۱۷ و ۱۸ .

احراز شود که وی قاصد معنا هم هست نه این‌که صرفاً قاصد لفظ باشد؛ به اختیار و ارادهٔ خویش هم قاصد است نه به اکراه و اجبار؛ قاصد همین معنا هم هست؛ جدی هم می‌گوید نه این‌که در مقام هزل باشد؛ غافل هم نیست؛ خطا هم نمی‌کند؛ خلاف ظاهر هم مرادش نیست؛ در مقام بیان و افاده است ، نه در مقام اهمال و اجمال و ... .[1] و تا احراز نکنیم که متکلم در مقام افاده و تفهیمِ مراد است، نمی‌توانیم علیه اوحکم کرده و به‌گردن او بگذاریم که مراد تو فلان امر است.

پس از این مقدمه می‌گوئیم: منظور شیخ‌الرئیس آن است که دلالت تصدیقیه تابع اراده ، و متفرع بر آن است؛ آن‌گونه تبعیتی که مقام اثبات از مقام ثبوت دارد، و آن‌گونه فرعیتی که مقام کشف از مقام واقعِ مکشوف دارد ـ که تا ثبوت و مکشوفی نباشد، اثبات وکشف و دلالتی هم نیست ـ نه دلالت تصوری که مجرد خطور معنی است... ؛ و از بدیهیات است که تابع قصد نیست و نمی‌تواند مراد آن دو محقق باشد.

کذلک إن قلت علی هذا یلزم أن لا یکون هناک دلالة عند الخطإ و القطع بما لیس بمراد أو الاعتقاد بإرادة شیء و لم یکن له من اللفظ مراد.

قلت نعم لا یکون حینئذ دلالة بل یکون هناک جهالة و ضلالة یحسبها الجاهل دلالة.

و لعمری ما أفاده العلمان من التبعیة علی ما بیناه واضح لا محیص عنه و لا یکاد ینقضی تعجبی کیف رضی المتوهم أن یجعل کلامهما ناظرا إلی ما لا ینبغی صدوره عن فاضل فضلا عمن هو علم فی التحقیق و التدقیق.

مستشکل می‌گوید: شما گفتید همیشه و همه‌جا دلالت تصدیقی ، تابع و فرع اراده است ولی ما موارد نقض پیدا کرده وثابت می‌کنیم که دلالت تصدیقی تابع اراده نیست:

۱ . در باب خطای متکلم. مثلاً متکلمی که می‌خواهد بگوید: اِضرِب زیداً ، یا ضَرَب زیدٌ، اشتباه کرده و می‌گوید اضرب بکراً ، یا ضرب بکرٌ . در اینجا مراد واقعی متکلم ضَرْبِ زید است ولی شنونده‌ای که اضرب بکراً را شنیده می‌گوید: مراد او ضَرْبِ بکر است، و تصدیق و حکم به این معنا می‌کند ؛ در حالی که گوینده اصلاً زدن بکر را طلب نکرده است. پس در اینجا دلالت تصدیقی و حکم هست ولی ارادهٔ واقعی نیست.

۲ . آنجاکه متکلم از کلام خود منظور خاصی دارد ـ مثلاً از امر کردن قصد تهدید دارد ـ ولی شنونده دچار سوء برداشت شده و خیال می‌کند که منظور متکلم چیز دیگری است ـ مثلاً امر را به منظور طلب و بعث حقیقی برداشت می‌کند ـ باز طبق این استنباطِ ناصحیح حکم می‌کند که: مراد فلانی فلان امر است ؛ در حالی که واقعاً چنین نیست. پس باز دلالت تصدیقی هست ولی اراده نیست.

۳ . آنجاکه مقصود متکلم ، از تکلم به اِضْرِبْ زیداً صرفاً اصلاح لفظ است و مثلاً حرف «ز» را از

---

۱ . احراز این امور یا به نحو قطع و جزم ، و وجدانی است و یا با استفاده از اصول لفظیهٔ عقلائیه ـ از قبیل اصالة البیان و ... ـ است.

سر زبان اداکند، ولی شنونده خیال می‌کند که وی قصد معنا دارد ولذا حکم و تصدیق می‌کند که مراد فلانی فلان امر است . اینجا هم دلالت تصدیقی هست ولی اراده نیست.

نتیجه: ما قبول نداریم که دلالت، تابع اراده باشد.

قلت: ما نیز قبول داریم که در موارد مذکور و مواد نقض واقعاً اراده وقصدی نیست؛ امّا سخن ما این است که در این موارد اصلاً دلالت و کشفی هم نیست ـ چون به بیراهه رفته‌ایم و خطا پیش آمده است ، و ظاهر با باطن هماهنگ نیست ـ بلکه نوعی ضلالت و گمراهی و نوعی جهالت و بی‌خبری است که شخص جاهل آن را دلالت می‌پندارد. یعنی در واقع شنونده در موارد مذکور، خیال می‌کند که دلالتی هست ، در حالی که واقعاً دلالت نیست. ﴿**کسراب بقیعة یحسبه الظمأن ماءً**؛[1] **و هم یحسبون أنهم یحسنون صنعاً**﴾ .[2]

پس قانون «الدلالة التصدیقیة تابعة للارادة» نقض و اشکالی پیدا نکرد.

در پایان ، مرحوم آخوند به جان خویش قسم خورده و می‌فرماید: به جان خودم قسم این مطلب واضح و روشنی است که مراد محقق طوسی و ابن سینا دلالت تصدیقیه است. و در شگفتم که چگونه صاحب فصول با آن همه فضل و کمال چنین اظهاری کرده است.

السادس

[وضع المركّبات]

لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادها في مثل زيد قائم و ضرب عمرو بكرا شخصيا و بهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيا، و منها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب و الإضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيا بداهة أن وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها و أخرى بملاحظة وضع مفرداتها.

و لعل المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كلّ منهما.

امر ششم: وضع مرکبات

امر ششم از اموری که در مقدمه *کفایه* آمده است ، دربارهٔ وضع مرکبات یا جملات ترکیبیه است

یک مقدمه: هدف و حکمت وضع، افادهٔ مقاصد و انگیزه‌ها به دیگران است؛ چه این‌که حکمت استعمال لفظ در معنا هم تفهیم ما فی الضمیر به یکدیگر است. طرق و راه‌های افاده مرادات و با خبر شدن از ما فی الضمیر دیگران دو گونه است:

الف) راه‌های غیر معمول و غیر متعارف؛ این شیوه ، همگانی نیست و مخصوص عده‌ای خاص است؛ مانند وحی و الهام و برخی از طرق علمی . ما در این بحث کاری به اینها نداریم.

ب) راه‌های معمول و متعارف؛ این شیوه شامل راه‌های همگانی می‌باشد که خود به چند قسم، تقسیم می‌شود:

۱. اشاره؛ ۲. کتابت؛ ۳. احضار شیء خارجی؛[1] ۴. اشاره و تلفظ هر دو؛[2] ۵. تلفظ. مهمترین و عمومی‌ترین راه همین است . خداوند به انسان نعمت بیان و نطق ظاهری داده است که با آن می‌تواند مرادات خود را به دیگران بفهماند و مرادات دیگران را هم بفهمد.

الفاظ مفید ، خود دو دسته‌اند: الف) مفردات؛ ب) مرکبات.

مفردات بر دو قسم است: ۱. جوامد؛ ۲. مشتقات.

---

۱ . گفتنی است این سه طریق هم محدودیت‌هایی دارند ؛ مثلاً اشاره ، مخصوص مشار الیهِ محسوس است .

۲ . این بحث ، پیش از این در مبحث اسماء اشاره گذشت .

جوامد از قبیل: زید، انسان، حجر، شجر و ...که با همین ماده و هیئت معیّن، هرکدام برای معنای خود وضع شده‌اند و یک وضع بیشتر ندارند. و این را وضع شخصی گویند.[۱]

مشتقات از قبیل: ضرَبَ، ضاربٌ و ...که از لحاظ مادهٔ (ض ، ر ، ب) در ضمن هر هیئتی که باشد برای حدث زدن وضع شده است. و از لحاظ هیئت در ضمن هر ماده‌ای که باشد برای دلالت بر ماضی یا اسم فاعل و ... وضع شده است.[۲]

مرکبات هم دو دسته‌اند: ۱. مرکب ناقص؛ ۲. مرکب تام

مرکب ناقص آن است که سکوت بر آن صحیح نیست مانند صفت و موصوف، مضاف و مضافٌ الیه.

مرکب تام آن است که: **یصح السکوت علیها.**

و خودِ مرکب تام دو قسم دارد:

۱. مرکب تام انشائی ؛که بر انشاء و ایجاد معنا دلالت می‌کند و مطابقی ندارد که با آن بسنجیم ، و صدق و کذب آن را به‌دست آوریم. مانند: **إضرب زیداً.**

۲. مرکب تام خبری ؛که بر اِخبار و حکایت از چیزی دلالت می‌کند.

هرکدام از انشائیه و اخباریه انواع و اقسام و شعبه‌های مختلفی ، از جمله : اسمیه و فعلیه و حملیه و شرطیه و ... دارند که مبسوطاً در ادبیات دربارهٔ آنها بحث شده است.

اقسام وضع در مرکبات

با توجه به این مقدمه ، در رابطه با مرکبات سه نوع وضع قابل تصور است:

۱. وضع مفردات آنها، مثلاً زید، قیام، قائم و ...که هرکدام ، جدا جدا معنایی دارند ؛کما این‌که اِعراب آخر هرکدام هم معنای خودش را دارد؛ یعنی رفع علامت مبتدا بودن است،نصب دلیل بر مفعول بودن و جر نشانه مضاف الیه بودن می‌باشد .گفتنی است وضع اِعراب ، نوعی است چون در ضمن هر لفظی و ماده‌ای که باشد همان دلالت را دارد.[۳]

۲. وضع هیئت ترکیبیهٔ آنها؛ تردیدی نیست که وقتی زید و قیام را جدا جدا می‌آوریم، هر یک معنایی دارد که ربطی به هم ندارند. اما وقتی به صورت یک جمله و کنار هم می‌آیند ، و می‌گوئیم : «زیدٌ قائمٌ» ، «بکرٌ جالسٌ» ؛ «ضرب زیدٌ عمروا» ، «نصر بکرٌ خالداً» ، معنای جدیدی پیدا می‌کنند ـ و آن ، دلالت بر نسبت‌ها و اضافه‌ها و ربط‌هاست که انواع و اقسام دارد.

---

۱. سابقاً در امر سوم یعنی مبحث استعمال وضع شخصی و نوعی را معنا کردیم.

۲. قبلاً در امر سوم گفتیم: این دو مورد محل اختلاف است که ، وضع نوعی دارند یا شخصی ؛ ولی از عبارت آخوند در امر ششم شخصی بودن آنها مستفاد است.

۳. البته از نظر مشهور نحویین اعراب‌های آخر کلمات ، علامت هستند و خودشان دارای معنا نمی‌باشند ؛ ولی از این کلام آخوند ، معنا داشتن مستفاد است.

برای مثال در «**ضرب زید بکراً**» دو نسبت وجود دارد : یکی صدوری که نسبت فعل به فاعل باشد ؛ و دیگری وقوعی که نسبت آن به مفعول باشد. یعنی حدث ضرب از شخصی صادر و در محلی و بر کسی واقع شده است. یا «**زیدٌ قائمٌ**» بر نسبت ایجابی و ثبوت شیء لشیءٍ دلالت دارد. «**زیدٌ لیس بقائمٍ**» بر نسبت سلبی و یا سلب النسبة و الربط دلالت دارد. شرطیهٔ متصله بر نسبت اتصالی ، و شرطیه منفصله بر نسبت انفصالی دلالت دارد . و ... ، مضافاً به مزایا و متعلقات هرکدام ؛ مانند تأکید که با تأکید لفظی یا معنوی ادا می‌شود، و مانند تحقیق که با اِنّ و اَنّ تفهیم می‌شود، و همچون حصر که با تقدیم **ما حقه التأخیر** تفهیم می‌شود، و چون استمرار و دوام که با جمله اسمیه یا فعل مضارع تفهیم می‌شود و ... .

این نوع از وضع هم نوعی است ؛ زیرا قطعاً ماده و هیئت معین در آن دخالت ندارد، چه «**زیدٌ قائمٌ**» باشد و چه «**خالدٌ ممقوتٌ**» باشد و ... .

یک نکته : آیا علاوه بر وضع مفردات و وضع هیئت ترکیبیه ـ که به صورت جدا جدا بود ـ مجموع آنها (مرکب از هیئت ترکیبیه و مواد و مفردات) هم می‌تواند وضع داشته باشد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: چنین وضعی وجود ندارد ، و دو دلیل بر آن اقامه می‌کند:

۱. از آنجاکه حکمت وضع (افادهٔ مرادات) با همان دو وضع قبلی ، تأمین و حاصل می‌گردد، و با همان دو وضع می‌توان تمام مقصود و ما فی الضمیر را به دیگران تفهیم کرد، پس وضع جداگانه لغو و بر خلاف حکمتِ واضع حکیم و مستعملِ عاقل می‌باشد ، و نیازی به آن نیست.

۲. بر فرض این‌که بپذیریم وضع ثالثی وجود دارد ، می‌پرسیم: مجموع مرکب از هیئت و مفردات، برای چه معنایی وضع شده است؟ آیا برای همان معنایی که دو وضع قبلی داشت ـ و مثلاً بر ثبوت قیام برای زید ـ دلالت دارد یا برای معنایی غیر از آن وضع شده است ؟ معنای دیگرکه معقول نیست. مثلاً شما از «**زیدٌ قائمٌ**»، ثبوت قیام برای زید را می‌فهمید نه سلب را ، و نه ثبوت برای بکر را . و خود آن معنا هم اگر باشد که یلزم در هنگام گفتنِ «**زیدٌ قائمٌ**» ، دو بار معنای جمله در ذهن شنونده بیاید، در حالی که بالبداهة و بالوجدان یک‌بار معنای جمله در ذهن می‌آید، نه بیشتر .

و لعل المراد: تاکنون شخص با اسم و رسمی قائل به وضع ثالث نشده است . تنها ، از عبارات معدودی[1] توهم می‌شود که مجموع مرکب از هئیت و ماده هم وضعی دارد، که شاید مقصود آنها هم ، همان وضع دوم است که ، ما به هئیت ترکیبیه نسبت دادیم و آنها به مجموع مرکب. اگر مقصود آنها همین باشد ، نزاع ما با آنان لفظی خواهد بود.

---

۱. به فرموده امام خمینی رحمه‌الله در *مناهج الوصول* ، ج ۱ ، ص ۱۱۸ به بعد، و مرحوم آقای خوئی در *محاضرات* ، ج ۱ ، ص ۱۱۱ ، ابن مالک در *شرح مفصل* ، این را به بعضی نسبت داده است .

السابع

[علامات الوضع و عدمه]

[١. التبادر و عدمه]

كفاية لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ و انسباقه إلى الذهن من نفسه و بلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه، بداهة أنه لو لا وضعه له لما تبادر.

لا يقال كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار.

فإنه يقال الموقوف عليه غير الموقوف عليه فإن العلم التفصيلي بكونه موضوعا له موقوف على التبادر و هو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيليّ، فلا دور. هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم. و أمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى.

امر هفتم: علائم حقیقت و مجاز

امر هفتم از مقدمه **کفایه**، دربارهٔ نشانه‌های حقیقت و مجاز است. به‌طور کلّی انسان در مقابل یک لفظ چهار حالت بیشتر ندارد:

۱. یا صددرصد نسبت به معنای آن لفظ، جاهل و بی‌خبر و بیگانه است؛ نه موضوع له آن را می‌داند و نه مستعمل فیه را، نه معنای حقیقی آن را می‌داند و نه معنای مجازی را، و نه مراد متکلم از لفظ و کلام را. در مجموع، هیچ‌یک از جهات مذکور برایش آشنا و مفهوم نیست. مانند اکثر انسان‌ها که نسبت به اکثر لغاتی که در زبان‌های دیگر به کار برده می‌شود بیگانه‌اند. برای مثال، فارسی‌زبان نمی‌داند که کلمهٔ اسد یا ماء در لغت عرب به چه معناست؟ از چه مقوله‌ای است و ... .

۲. یا صد در صد از معنا و مستعمل فیه لفظ با خبر و آگاه است؛ هم موضوع‌له و معنای حقیقی آن را می‌داند، و هم مستعمل فیه و معنای مجازی را،و هم مراد متکلم از کلامش را. مانند عرب‌زبان‌ها که می‌دانند واژهٔ اسد برای حیوان مفترس وضع شده است و در رجل شجاع هم به کار می‌رود.

۳. یا معنای حقیقی و مجازی لفظ را می‌داند؛ ولی در مراد متکلم شک دارد، یعنی نمی‌داند که متکلم از «**جئنی بأسد**» رجل شجاع را اراده کرده است یا حیوان مفترس را. پس علم به وضع دارد ولی

علم به این‌که گوینده از کلام مذکور چه چیزی را اراده کرده است ندارد. برای معالجهٔ این شک، از اصول لفظیهٔ عقلائیه استفاده می‌شود. برای مثال ، اصالة الحقیقة، اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الظهور و مانند آن را جاری کرده و مراد را به‌دست می‌آوریم.[۱]

۴. یا می‌داند که واژه اسد ـ در زبان عرب ـ در حیوان مفترس و رجل شجاع و مطلق شجاع استعمال می‌شود و نیز می‌داند که متکلم از این لفظ کدام معنا را اراده کرده است ، و خلاصه شک در مراد متکلم ندارد؛ ولی ـ قبل از آن و در رتبه سابق ـ در اصل وضع شک دارد و نمی‌داند این کلمه برای کدام‌یک از معانی مذکور وضع ، و در آن حقیقت شده است؟ و برای کدام‌یک وضع نشده ، و اگر هم استعمال می‌شود نمی‌داند مجاز است.

مقدمه هفتم *کفایه* ، تحت عنوان نشانه‌های حقیقت و مجاز برای معالجه این نوع از شک تنظیم شده است.

سؤال: آیا برای شناخت حقیقت از مجاز و تشخیص موضوع له از غیر موضوع‌له ، راه‌ها و معیارهایی وجود دارد یا خیر؟

جواب: آری علائم بسیاری در کتب مطوله ـ از قبیل: ***هدایة المسترشدین***، ***فصول*** و ... ـ عنوان شده که در بعضی از آنها تا بیست علامت[۲] ذکر شده است که:

دوازده علامت ، مورد پذیرش ، و بقیه مورد مناقشه واقع شده است . از میان مجموعِ علامت‌ها ، سه علامت از همه مهمتر است که مرحوم آخوند آنها را ذکر کرده است:

علامت اوّل : تبادر

اولین علامت از علائم حقیقت و مجاز ، تبادر است. در رابطه . با این علامت ، چند بحثِ فشرده مطرح است:

بحث اول ، مفهوم تبادر: واژه تبادر دراصل لغت به معنای مطلق مبادرت کردن و سبقت گرفتن

---

۱. برای این بحث در *کفایه* مقدمه‌ای مطرح نشده و تنها در مبحث ظواهر ـ به پیروی از شیخ اعظم در ـ صفحهٔ ۳۴ ـ *رسائل* بدان پرداخته شده است. ولی مرحوم مظفر در ـ صفحهٔ ۲۸ از جلد اول ـ *اصول فقه* طی مقدمه دوازدهم به این اصول پرداخته است .

۲. بیست علامت مذکور عبارت است از : ۱. نص واضع ؛ ۲. نقل متواتر ؛ ۳. استقراء ؛ ۴. تردید با قرائن ؛ ۵. اصالة الحقیقة ؛ ۶. ورود لفظ در مقام بیان خالی از هر قرینه‌ای با حصول علم به معنای مقصود از خارج ، بدون قرینهٔ منصوبه یا ملحوظه ؛ ۷. نبود مناسبت و علاقه‌ای که مجوز و مصحح مجازیت باشد ؛ ۸. استعمال لفظ در معنای مجازی با ملاحظه معنای مخصوصی از مستعملات لفظ ؛ ۹. اصالة العدم ؛ ۱۰. تبادر ؛ ۱۱. عدم صحت سلب ؛ ۱۲. اطراد ؛ ۱۳. تقسیم ؛ ۱۴. اصالة الوضع ؛ ۱۵. تقیید لفظ در استعمالات به دو قید مختلف دلیل وضع آن برای قدر مشترک بینهما است؛ ۱۶. حسن استفهام ؛ ۱۷. صحت استثناء ؛ ۱۸. اختلاف دو جمع یک لفظ برحسب دو معنای آن ؛ ۱۹. اطلاق لفظ بر یکی از دو معنای آن متوقف باشد بر تقارن آن با اطلاق بر معنای دیگر و لا عکس ؛ ۲۰. امتناع اشتقاق مع کون المعنی صفة قائمة بموصوفة. نقل از : ***هدایة المسترشدین***، ص ۴۱ ـ ۵۹.

درامری از امور است ؛ ولی در اصطلاح اصولیین ـ از این معنای عام با رعایت مناسبت به یک معنای خاصی منقول شده که ـ عبارت است از انسباق و پیشی گرفتن معنای لفظ از سایر معانی و حضور آن در ذهن .

بیان مطلب: ذهن انسان و قوه حافظه او مرکز و انبار معانی و مفاهیم بسیاری همچون کوه، خورشید، صحرا، دریا، شهر، انسان و ... می‌باشد و به مرور با این معانی آشنا شده است حال هنگامی که مثلاً لفظ اسد را می‌شنود، از میان آن همه معنای ذخیره شده در ذهن ، تنها یک معنا ـ مثلاً حیوان مفترس ـ از سایر معانی جلو افتاده و در ذهن حاضر می‌شود و خود را بر لفظ عرضه می‌کند ؛ ولی سایر معانی این‌گونه نیستند.

قوله: من نفسه و بلا قرینه: یعنی هر تبادر و انسباقی نشانهٔ حقیقت بودن نیست ؛ تبادری علامت حقیقت است که از نفس لفظ و حاقّ کلمه و بدون کمک هیچ قرینه‌ای ـ حتی قرینهٔ شهرت در کثرت استعمال ، و حتی مقدمات حکمت در تبادر اطلاقی ، تا چه رسد به قرائن خاصه از قبیل: «**رأیت اسداً فی الحمام**» و ... ـ معنا متبادر شود ، وگرنه تبادر به کمک قرینه، مخصوص حقایق نیست ، در مجازات هم هست .

اقسام تبادر به زودی در مبحث چهارم خواهد آمد.

قوله: بداهه: **بحث دوم: دلیل علامت حقیقت بودن** تبادر مذکور آن است که علی الفرض ، هیچ قرینه‌ای در میان نیست و لفظ صد در صد برهنه و خالی از هر قرینه‌ای است. معذلک از اسد،حیوان مفترس تبادر می‌کند؛ آنگاه اگر لفظ اسد برای حیوان مفترس وضع نشده بود و میان آن دو علقهٔ وضعیه‌ای نبود ، و نسبت این معنا به لفظ اسد همانند سایر معانیِ ذهنیه بود، پس چرا از میان آن همه معنا، این یکی به ذهن آمده و داوطلب شد؟ آیا این ترجیح بلا مرجح نیست؟ پس حتماً تبادر علامت حقیقت است ؛ وگرنه تبادری نبود.

بحث سوم ، اشکالات تبادر: به این علامت، اشکالات متعددی شده است[1] که مهمترین اشکال آن ، مسألهٔ دور است . مرحوم آخوند همین را مطرح کرده و جواب داده است.

اشکال: آیا معنای معین «حیوان مفترس» برای عالم به وضعْ تبادر می‌کند یا برای جاهل؟ تردیدی نیست که تبادر مخصوص عالم به وضع است ؛ وگرنه در حقّ جاهل که چیزی تبادر نمی‌کند. پس تبادر متوقّف بر علم به وضع است. و تا علم به وضعی نباشد تبادری هم نیست ؛ از طرفی شما

---

۱. *الفصول الغرویه*، ص ۳۳ به بعد.

می‌خواهید از راه همین علامت و نشانه معنای حقیقی را باز شناسید و بدان آگاه شوید و علم به وضع پیدا بکنید، پس علم به وضع هم وابسته به تبادر است، و این دور است ، یعنی توقف دو شیء بر یکدیگر. و دور هم محال و باطل است ، و مستلزم المحال محال. پس تبادر هم باطل است.

جواب: مرحوم آخوند به اشکال مذکور دو جواب می‌دهد:

جواب اول مخصوص عالم به وضع است:

مقدمه: اصطلاح علم اجمالی و علم تفصیلی در منطق و فلسفه و اصول و فقه، معانیِ مختلفی دارد: در منطق در جواب از اشکال دور که بر شکل اول منطق وارد شده، سخن از علم اجمالی و تفصیلی است. در فلسفه در باب علم خداوند ، سخن از علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. و در علم اصول فقه ، سخن از علم اجمالی و علم تفصیلی در مبحث اصالة الاحتیاط و الاشتغال و مباحث قطع است.

معنایی که فعلاً مد نظر ما می‌باشد همین معنای اخیر (علم اجمالیِ ارتکازی یا علم بسیط آن) است ،که معنا در ذهن مرتکز و ریشه‌دار هست ، ولی انسان التفات و توجه به آن ندارد. یعنی علم به علم ندارد . علم تفصیلی یا علم مرکّب یعنی علم به علم داشتن یعنی التفات و توجه تفصیلی و بالفعل به معنایی پیداکردن. برای مثال ، معنای کلمهٔ آب در ذهن شما وجود دارد، ولی فعلاً مشغول عبادت یا تجارت یا تحصیل علم یا استراحت و ... هستید و توجه به آن ندارید، امابه مجرد این‌که از زبان کسی این کلمه را شنیدید، ذهن شما به آن مایع خارجی منتقل می‌شود و آن معنا مفصلاً برای شما معلوم می‌گردد و علم اجمالی ارتکازی شما به یک علم تفصیلی بدل می‌گردد.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: جواب اشکال دور نسبت به عالم به وضع دو بیان دارد:

۱. بیان اجمالی: «**الموقوف علیه غیر الموقوف علیه**» یعنی آن علم به وضعی که موقوف بر تبادر است، غیر از آن علم به وضعی است که تبادر بر آن موقوف است.

۲. بیان تفصیلی: آن علم به وضعی که بر تبادر متوقف است، علم تفصیلی و توجه تفصیلی به وضع است که به مجرد شنیدن لفظ و تبادر معنا در ذهن، بلافاصله این التفات حاصل می‌شود، ولی آن علم به وضعی که تبادر بر او متوقف است، علم اجمالی ارتکازی به وضع است که از سابق در ذهن شنونده بود. پس دوری پیش نمی‌آید و دو چیز بر یکدیگر وابسته نمی‌شوند ، بلکه چهار امر در طول هم وجود دارد:

علم تفصیلی ← تبادر ← علم اجمالی ← نص واضع و ...

و اما جواب اشکال دور نسبت به جاهل به وضع:

کاملاً آشکار است که نسبت به جاهل به وضع، تبادر معنا در نزد خود او مفهومی ندارد ؛ وگرنه جاهل نبود. آری در حق او تبادر معنا، نزد اهل لسان و محاورة ملاک است. مثلاً فارسی زبان نمی‌داند

که عرب از کلمه ماء چه معنایی را اراده می‌کند، ولی به موارد استعمال آنها مراجعه می‌کند، و ملاحظه می‌کند که هرگاه این کلمه بدون هیچ قرینه‌ای به کار می‌رود، در ذهن عربها آن جسم سیال تبادر می‌کند، از اینجا می‌فهمد که در لغت عرب کلمهٔ ماء برای جسم سیال بارد بالطبع و رطب وضع شده است. آنگاه باز هم دوری پیش نمی‌آید، زیرا علم به وضع فارسی زبان بر تبادر معنا نزد عرب وابسته است ولی متقابلاً تبادر معنا نزد عرب‌ها وابسته به علم به وضع فارسی زبان نیست ، بلکه مربوط به علم اجمالی ارتکازی خود آنهاست. فلادور.

کفایه: ثم إن هذا فیما لو علم استناد الانسباق إلی نفس اللفظ و أما فیما احتمل استناده إلی قرینة فلا یجدی أصالة عدم القرینة فی إحراز کون الاستناد إلیه لا إلیها کما قیل لعدم الدلیل علی اعتبارها إلا فی إحراز المراد لا الاستناد.

بحث چهارم: تبادر معنا از لفظ: دو گونه است:

الف) گاهی تبادر و انسباق صد در صد مستند و منتسب به خود لفظ است و از نفس لفظ بدون استعانت از هرگونه قرینه‌ای معنا متبادر است. مثل حیوان مفترس که از لفظ اسد تبادر می‌کند. نام این تبادر، تبادر وضعی یا حاقّی است؛ زیرا منسوب به وضع و حاق لفظ است. و آن تبادری که علامت حقیقت بودن است همین قسم می‌باشد.

ب) و گاهی تبادر مستند و متّکی به قرینه است، یعنی باز هم از شنیدن لفظ ، معنایی به ذهن تبادر می‌کند و ذهن به آن منتقل می‌شود ؛ اما نه از ذات لفظ ، بلکه به کمک قرائنی که در میان است . قرینه ، خود اقسامی دارد:

۱. گاهی قرینهٔ خاصه است؛ یعنی قرینه‌ای که مخصوص به موردی خاص است و قانونیت ندارد. مثلاً مولی در مقام خاصی بگوید: **اِفْعَلْ کذا**؛ و دنبالش بگوید: **لکن یجوز ترکها** ، یا بگوید : **لا عقاب فی ترکها**، که این تعبیر قرینه‌ای است بر ارادهٔ استحباب از امر . یا مثلاً گوینده‌ای بگوید : **رأیتُ أسداً یرمی ؛ رأیتُ أسداً فی الحمام ؛ رأیتُ أسداً ینطق**، که باز این تعبیرات ، قرینه‌ای است بر ارادهٔ رجل شجاع از لفظ اسد.

۲. و گاهی قرینهٔ عامه است ، که قانونیت دارد. از قبیل وقوع امر عقیب حظر یا توهم حظر که دال بر مجرد ترخیص و رفع المنع است ، نه وجوب مثلاً . و مانند ﴿**من اعتدی علیکم فاعتدوا علیه**﴾ یعنی شما هم در مقابله به مثل مجاز هستید. یا مانند ﴿**وإذا حللتم فاصطادوا**﴾ یعنی تا مُحرم بودید صید کردن بر شما حرام بود ولی حالا که مُحِلّ شدید، آزادید و حق صید کردن دارید. و از قبیل حکمت یا مقدمات حکمت که اگر در کلامی فراهم باشد، دلیل بر ارادهٔ اطلاق است.

در تمام این موارد، آنچه می‌تواند کارساز باشد قرینه است . و نام این را تبادر مع القرینه

می‌گذارند. باید توجه داشت که هر تبادری علامت حقیقت بودن نیست، بلکه تبادر حاقی و مستند به خود لفظ علامت حقیقت است ، نه دومی؛ زیرا هر معنای مجازی‌ای هم ، به‌کمک قرینه ، از لفظ تبادر می‌کند، این‌که هنر نیست.

با توجه به این مقدمه در مواردی که یقین داریم تبادر مستند به خود لفظ است، به یقین ترتیب اثر داده و می‌گوییم این تبادر علامت حقیقت است ، و آن معنا معنای حقیقی لفظ است و در مواردی هم که یقین داریم انسباق ، مستند به قرینه است، باز به یقین عمل کرده و حکم می‌کنیم به این‌که این تبادر علامت حقیقت نیست. اما در مواردی که تبادری هست و معنایی از لفظی به ذهن می‌آید ولی در استناد آن به قرینه یا به خود لفظ شک داریم، آیا اصل و قاعده‌ای وجود دارد که حکم این‌ها را روشن سازد؟

محقق قمی[1] و صاحب *فصول*[2] فرموده‌اند: ما از اصل عدم قرینه استفاده کرده و می‌گوییم: ان‌شاءالله قرینه‌ای در بین نیست و نتیجه می‌گیریم که تبادر به خود لفظ استناد دارد و علامت حقیقت است؛ و با این اصل، وضع موارد مشکوک را روشن می‌کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید: این اصل در ما نحن فیه مفید نیست و قابل استناد نمی‌باشد.

بیان مطلب: اصل عدم قرینه از اصول لفظیهٔ عقلائیه است که عقلاء در مکالمات خود جاری می‌کنند و مدرک اصول عقلائیه، بناء عملی و سیرهٔ عقلاء عالم است؛ از سویی سیره از مقوله عمل است، و مثل قول نیست که مبین باشد. عمل مجمل است، و در مجملات باید قدر متیقن را گرفت، و قدر متیقن از سیرهٔ عقلاء در اجراء عملی اصول عقلائیه موردی است که معنای حقیقی و مجازی ، در آن معلوم است ، و در اصل وضع شکی نداریم؛ بلکه تنها شکی که داریم در مراد متکلم است که آیا از کلمهٔ اسد ـ مثلاً ـ معنای حقیقی را اراده کرده است یا معنای مجازی را؟

در اینجا عقلاء می‌گویند: «**الأصلُ الحقیقة**»، یا «**الأصلُ عدم القرینه**». ولی در باب شک در اصل وضع ، و جهل به معنای حقیقی و مجازی که مورد بحث ماست بنای عقلاء بر اجراء اصول مذکور، محرز نیست؛ و تا بنا محرز نشود اصلی جاری نمی‌شود. پس به نظر آخوند ، ما در موارد شک اصلی نداریم که به آن رجوع کرده وحکم را روشن سازیم.

[۲. عدم صحّة السلب و صحّة]

ثم إن عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالا كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه كما أن صحة سلبه عنه علامة كونه مجازا في الجملة.

---

۱. *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۱۴.
۲. *الفصول*، ص ۳۳.

و التفصيل أن عدم صحة السلب عنه و صحة الحمل عليه بالحمل الأولى الذاتى الذى كان ملاكه الاتحاد مفهوما علامة كونه نفس المعنى و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه و أفراده الحقيقية. كما أن صحة سلبه كذلك علامة أنه ليس منهما.

علامت دوم: صحت حمل یا عدم صحت سلب

دومین علامت از علائم حقیقت و مجاز، علامتی است که به دو تعبیر از آن یاد شده است:

الف) صحت حمل و عدم صحت حمل؛

ب) عدم صحت سلب و صحت سلب.

بعضی از علما گفته‌اند: صحت حمل لفظ بر معنای مشکوک، علامت حقیقت بودن لفظ در آن معناست؛ و عدم صحت حمل، نشانه مجاز بودن است. و نیز عدم صحت سلب لفظ از معنای مشکوک، نشانهٔ حقیقت بودن است ؛ و صحت سلب ، علامت آن است که لفظ برای آن معنا وضع نشده است و اگر هم احیاناً استعمال می‌شود، مجاز است.

قوله: فی الجمله: عبارت فی الجمله بیان می‌کند قطع نظر از این‌که چه نوع صحت حمل یا عدم صحت سلبی علامت حقیقت بودن است؟ آیا صحت حمل ، مطلقا یا صحت حمل به نوع حمل اولی ذاتی؟ که در بیان تفصیلی خواهد آمد.

قوله: و التفصیل: برای بیان تفصیلیِ مطلب ، مقدمه‌ای لازم است:

به‌طور کلّی در هر حملی ـ اولیِ ذاتی ، یا شایعِ صناعی، طبعی یا وضعی، مواطاتی و هوهو یا اشتقاقی و ذو هو ـ که می‌خواهیم قضیه تشکیل داده و محمولی را بر موضوعی حمل کنیم، حتماً باید میان موضوع و محمول جهت اتحادی و جهت مغایرتی باشد، وگرنه حمل امکان‌پذیر نیست.

اما لزوم جهت اتحاد: زیرا اگر دو چیز صددرصد با یکدیگر متباین باشند و از هیچ جهت اتحاد و «این همانی» نداشته باشند ، حمل آن دو بر یکدیگر حمل مباین بر مباین است که قطعاً محال است، و هرگز نمی‌توان گفت: زید بکر است، انسان درخت است.

و اما لزوم جهت تغایر: زیرا اگر دو چیز صددرصد متحد باشند و هیچ جهت تعدد و دوگانگی و اثنینیّت و «این نه آنی» در آنها وجود نداشته باشد، باز حمل غلط است ؛ چراکه حمل شیء بر خودش لازم می‌آید که صحیح نیست ، چون حمل یا اخبار باید مفید فایده باشد ؛ در صورتی که چنین قضیه‌ای مفید نیست . پس قضیه درست کردن و حمل معنا ندارد.

حال هرکدام از جهت اتحّاد و مغایرت سه شعبه دارد:

۱. گاهی اتحاد دو چیز با یکدیگر اتحاد مفهومی است. یعنی موضوع و محمول از نظر معنا و مفهوم و لغت و استعمال و عرف هم معنا هستند؛ مانند: الإنسان بشرٌ، الاسدُ لیثٌ، که مترادفان هستند. و

مانند الإنسانُ انسانٌ، که تعریف لفظی یا مفاد مای شارحه در همهٔ اینها یکی است. و وقتی اتحادِ مفهومی وجود داشت ، قهراً اتحاد ماهوی و مصداقی هم موجود خواهد بود .[۱]

و امّا تغایر : در این‌گونه از حمل‌ها یا لفظی است ـ مثل انسان و بشر ـ و یا اعتباری است ـ مثل انسان و انسان که برای دفع توهم به تشکیل این قضیه اقدام می‌شود.

بیان ذلک: ممکن است کسی گمان کند ، انسان در عین حال که انسان است، انسان نیست یا می‌تواند انسان نباشد ؛ بنابراین ، تناقض جایز است و **سلب الشیء عن نفسه** بلا مانع است. ما برای دفع توهم او می‌گوییم: «**الإنسان انسانٌ**» یعنی حتماً انسان انسان است و هر شیئی ، خودش خودش می‌باشد و «**ثبوت الشیء لنفسه ضروریّ و سلب الشیء عن نفسه محالٌ**». این نوع از حمل را حمل اوّلی ذاتی گویند و ملاک و ضابطهٔ حمل اوّلی آن است که موضوع و محمول ، مفهوماً با یکدیگر اتحّاد داشته باشند ؛ و اوّلی گویند برای این‌که اولین چیزی است که در مقام سؤال به «ما هو» در جواب واقع می‌شود و حمل می‌گردد.[۲]

۲. گاهی اتحاد دو چیز با یکدیگر ، ماهوی است ؛ یعنی موضوع و محمول از نظر معنا و مفهوم عرفی و لغوی ، با یکدیگر فرق دارند، ولی از نظر ماهیت و ذاتیات و اجناس و فصول با یکدیگر متحدند (جواب «ما»ی شارحهٔ آنها دو تا است ، ولی جواب «ما»ی حقیقیهٔ آنها یکی می‌باشد) لذا اگر به یک فرد عامی بگوییم: تو حیوانی ! خشمگین می‌شود، چون در عرف، انسان قسیم حیوان محسوب می‌شود؛ ولی اگر به منطق و فلسفه مراجعه کنیم می‌گوید: از ذاتیات مسلّم انسان ، حیوان بودن است و این دو با یکدیگر اتحاد ماهوی دارند، مانند الانسان حیوان ناطق.

جهت مغایرت آن دو ، اعتباری و به اجمال و تفصیل است ؛ یعنی انسان، مجمل و سر بسته و حیوان ناطق ، مفصّل و تحلیل شدهٔ آن است. این نوع از حمل نیز حمل اولی ذاتی است چون ذاتیات شیء بر شیء حمل شده است.[۳]

۳. و گاهی اتحاد میان دو چیز نه در مفهوم است و نه در ماهیت، بلکه آن دو صرفاً در مصداق خارجی با یکدیگر اتحاد و تصادق دارند. این اتحاد به دو صورت متصور است : یا به این شکل است : که یکی از آن دو ،کلی ، و دیگری فرد و مصداق اوست؛ مانند زیدٌ انسانٌ، و یا میان دو کلّی است که خود فروضی دارد:

---

۱. توضیح بیشتر در پی خواهد آمد .

۲. سؤال در لغت عرب با یازده چیز انجام می‌گیرد که اساسی‌ترین آنها سه تا است و هرکدام از آن سه ، دو شعبه دارد که در مجموع شش مطلب می‌شود : ۱. «ماء»ی شارحه ؛ ۲. «ما»ی حقیقیه ؛ ۳. هل بسیطه ؛ ۴. هل مرکبه ؛ ۵. لم ثبوتی ؛ ۶. لم اثباتی.

۳. در اینجا بحثی مطرح است که آیا حمل تمام ذاتیات بر ذات، اوّلی ذاتی است ، یا حمل بعض ذاتیات بر ذات هم ، اولی ذاتی است؟ مشهور ، قائل به احتمال اول هستند ، و مرحوم علامه طباطبایی احتمال دوم را برگزیده است . نقل از : *نهایة الحکمة* ، ص ۷۸.

یا دو مفهوم کلّی با یکدیگر تساوی کلّی دارند. مانند انسان و ضاحک. یا نسبت میان آن دو ، عموم و خصوص مطلق است آن هم به این صورت که یا موضوع اخص مطلق است ، مانند : الکاتب انسان ؛ و یا محمول اخص است ، مانند : **الإنسان عالم** . یا نسبت میان آن دو اعم و اخص من وجه می‌باشد؛ مانند: انسان و ابیض. ولی در تمام موارد میان آنها اتحاد مصداقی وجود دارد.

اتحاد مصداقی ، خودْ انواع و انحائی دارد:

گاهی اتحاد صدوری است ؛ یعنی محمول از موضوع صادره شده است . مثل : **زیدٌ ضاربٌ**.

گاهی اتحاد ، حلولی است ؛ یعنی محمول ، حالّ در موضوع ، و عرضی از عوارض آن است. مثل : **الجسم ابیضٌ**.

گاهی اتحاد ، قیامی است ؛ یعنی محمول قائم به موضوع است، مانند: **زیدٌ قائمٌ**.

گاهی اتحاد ، انتزاعی است . مانند: **السماء فوقٌ، الارض تحتٌ**.

وگاهی اتحاد ، اعتباری است و در عالمِ اعتبار وجود دارد . مانند: **هذا ملکٌ و ذاک مملوکٌ** .[1]

یادآور می‌شویم که تمام اینها حمل شایع صناعی نامیده می‌شوند .

با حفظ این مقدمهٔ طولانی می‌گوییم: برای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی آن ، باید معنای مشکوکِ مرتکزِ در ذهن را با همان صورتِ اجمالی و ارتکازی که ـ مثلاً حیوان مفترس ـ دارد ، موضوع قرار داده و لفظ مشکوک الوضع ـ مثلاً اسد ـ را محمول قرار دهیم و آزمایش کنیم: اگر دیدیم این لفظ بر آن معنا صحت حمل دارد ، و به حمل اولی ذاتی ، حمل صحیح و سلب غلط است، یقین کنیم که معنای حقیقی لفظ همان است؛ وگرنه چنین حملی نداشت. اما اگر به حمل اولی ذاتی ، حمل صحیح نبود، می‌فهمیم که معنای حقیقی نیست و اگر احیاناً لفظ در آن استعمال می‌شود به نحو مجاز است. مثل استعمال اسد در رجل شجاع.

و در قدم دوم اگر به حمل اولی قابل حمل نبود، به حمل شایع می‌آزماییم : اگر این حملْ صحیح بود، یقین می‌کنیم که این موضوع ، فردی از افراد معنای حقیقیِ محمول و لفظ است، اما خود آن معنا معلوم نمی‌شود.[2]

و اگر به حمل شایع هم حمل صحیح نبود ، و سلب صحیح بود ، مثل : **الانسان لیس بفرس** می‌فهمیم که این فرد فرد آن کلّی نیست و یا این‌که یا این دو کلّی به هم ربطی ندارند، و متباینان هستند. پس هر صحت حملی نشانه حقیقت نیست بلکه صحت حمل ، به حمل اولی ذاتی ملاک است.

---

۱. این مطالب ، در مبحث مشتق ، به صورت مبسوط و مشروح خواهد آمد .

۲. در حاشیه منه فرموده‌اند: این در فرضی است که موضوع و محمول یا محمول و محمولٌ علیه ،کلّی و فرد باشند ؛ والّا اگر هر دو ،کلّی باشند ، حتی این مقدار هم معلوم نمی‌شود اجمالاً می‌فهمیم که میان دو کلّی تصادقی هست ولی معنی آندو برای ما معلوم نمی‌گردد.

و إن لم نقل بأن إطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمة بل من باب الحقیقة و أن التصرف فیه فی أمر عقلی کما صار إلیه السکاکی.

و استعلام حال اللفظ و أنه حقیقة أو مجاز فی هذا المعنی بهما لیس علی وجه دائر لما عرفت فی التبادر من التغایر بین الموقوف و الموقوف علیه بالإجمال و التفصیل أو الإضافة إلی المستعلم و العالم فتأمل جیدا.

این بخش ، در واقع دفع یک توهم است:

مقدمه: در علم بیان خواندیم که مجاز دو نوع است: ۱. مجاز مرسل ۲. استعاره .

استعاره عبارت است از مجازهایی که علاقه و قرینهٔ آنها علاقه مشابهت باشد. مانند استعمال لفظ اسد در رجل شجاع ، به علاقه مشابهت در شجاعت، یا استعمال لفظ حاتم در فرد بخشنده ، به علاقه مشابهت در جود و سخاوت .

در باب استعاره دو مسلک وجود دارد:

۱. مسلک مشهور: مشهور ، استعاره را از باب مجاز در کلمه می‌دانند؛ یعنی می‌گویند در کلمه اسد تصرف شده و از آن ، معنای دیگری (رجل شجاع) اراده شده است.

۲. مسلک سکاکی: وی طرفدار حقیقت ادعایی است و می‌گوید ما در لفظ اسد هیچ دخل و تصرفی انجام نداده‌ایم ، و اصولاً تصرف به عالم لفظ و استعمال مربوط نیست؛ بلکه به یک امر عقلی مربوط است . یعنی نخست در معنای حقیقی کلمه (حیوان مفترس) توسعه‌ای قائل شده و رجل شجاع را نازل به منزله آن قرار داده و ادعا کرده‌ایم که او هم حیوان مفترس است ؛ آنگاه به دنبال این ادعا و تنزیل، لفظ اسد را در حیوان مفترس ادعایی، استعمال کرده‌ایم . این حقیقت ادعایی است.

اما توهم: ممکن است کسی بگوید که بر اساس مسلک مشهور ، علامت صحت سلب، دلیل بر مجازیت است؛ و اصولاً صحت سلب داریم؛ ولی بر مسلک سکاکی ، دیگر صحت سلب معنا ندارد ، و علامت مذکور هم علامیت ندارد.

جواب: مرحوم آخوند می‌فرماید: دو مسلک مذکور در ما نحن فیه ثمره‌ای نداشته و فرقی به حال ما ندارد. ما چه قول مشهور را بپذیریم ، و چه قول سکاکی را ، می‌توانیم بگوییم که وجداناً و حقیقتاً اسد از رجل شجاع مسلوب است ، و رجل شجاع اسد نیست.[۱]

و مجرد ادعا یا تنزیل هم دردی را دوا نمی‌کند.

قوله: و استعلام: نظیر اشکال و جواب مذکور در تبادر، درباره صحت حمل و صحت سلب هم مطرح است:

---

۱. زیرا اسد موجودی است که روی چهار پا حرکت می‌کند ولی انسان شجاع ، موجود دو پاست ، اسد دم دارد ولی رجل ندارد و ... .

اما اشکال: چه کسی می‌تواند قضیه تشکیل داده و معنای مشکوک را موضوع ، و لفظ را محمول قرار دهد و سپس بیازماید و بفهمد که صحت حمل دارد یا ندارد! آیا فقط عالم به وضع می‌تواند این کار را انجام دهد، یا جاهل به وضع هم می‌تواند!؟

تردیدی نیست که تنها عالم به وضع از عهدهٔ چنین امری بر می‌آید، بنابراین صحت حمل در گرو علم به وضع ، و متوقف بر آن است. از طرفی شما می‌خواهید از طریق صحت حمل ، معنای حقیقی را شناخته و علم به وضع پیدا نمایید؛ پس علم به وضع هم وابسته به صحت حمل است. در صورتی که این دور است، و دور محال و باطل است، و مستلزم المحال محالٌ و باطلٌ، پس علامت مذکور هم باطل است و علامیت ندارد.

جواب: در بارهٔ این اشکال دو جواب مطرح است:

۱. نسبت به عالم به وضع و اهل لسان ؛ ۲. نسبت به جاهل به وضع و غیر اهل لسان .

اما نسبت به اهل لسان، به علم اجمالی ارتکازی و علم تفصیلی جواب می‌دهیم.

توضیح: آن علم به وضعی که به صحت حمل وابسته است، یک علم تفصیلی و توجه تفصیلی به معناست. ولی آن علم به وضعی که صحت حمل به او وابسته است، یک علم اجمالی ارتکازی است. یعنی در حقیقت علم اجمالی ارتکازی سبب تشکیل قضیه و آزمایش و صحت حمل است ، و صحت حمل سبب علم تفصیلی به وضع است. پس دوری در کار نیست.[۱]

و اما پاسخ به غیر اهل لسان : نسبت به او ، صحت حمل نزد خودش معنا ندارد؛ چراکه او اهل لسان نیست و اصولاً به معنای کلمه ، انس و الفتی ندارد و علم اجمالی ارتکازی در میان نیست . بنابراین ، نسبت به او همان صحت حملِ نزد اهل لسان ملاک است ؛ یعنی وقتی دید که عرب‌ها مثلاً فلان کلمه را بر فلان معنا حمل می‌کنند و عند الاطلاق بدان منتقل می‌شوند، یقین می‌کند که در لغت عرب آن کلمه دارای فلان معناست. آنگاه علم به وضع این انسان، وابسته به صحت حمل نزد اهل لسان است ؛ ولی صحت حمل نزد آنها وابسته به علم به وضع او نیست ، بلکه منوط به علم اجمالیِ ارتکازیِ خود آنهاست. پس باز هم دوری پیش نمی‌آید.

نتیجه: به عقیده مرحوم آخوند هر یک از تبادر و صحت حمل ، به حمل اولی ذاتی علامت حقیقت هستند.

[۳. الاطّراد و عدمه]

ثم إنه قد ذکر الاطراد و عدمه علامة للحقیقة و المجاز أیضا.

---

۱. تمام این فرآیند ذهنی به صورت آنی و لحظه‌ای انجام می‌گیرد ، و چنین نیست که زمان ببرد و ما بعد از مدت زمانی ، به معنا منتقل شویم . ترتبی که ذکر شد یک طولیت و تقدم و تأخر رتبی است ، نه زمانی .

و لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة فی المجازات حیث لا یطرد صحة استعمال اللفظ معها و إلا فبملاحظة خصوص ما یصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد کالحقیقة.

و زیادة قید من غیر تأویل أو علی وجه الحقیقة و إن کان موجبا لاختصاص الاطراد کذلک بالحقیقة إلا أنه حینئذ لا یکون علامة لها إلا علی وجه دائر و لا یتأتی التفصی عن الدور بما ذکر فی التبادر هنا ضرورة أنه مع العلم بکون الاستعمال علی نحو الحقیقة لا یبقی مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغیره.

علامت سوم: اطراد:

سومین علامت از علامات حقیقت و مجاز، اطراد و عدم اطراد است. در رابطه با این نشانه چند بحث فشرده مطرح می‌شود:

بحث اول: معنای اطراد و عدم اطراد:

اطراد به معنای شیوع است ، و در ما نحن فیه شیوع استعمال لفظ در معنا به حسب مقامات مراد است.

بیان مطلب: گاهی عنوانی و اسمی بر موردی و فردی ، به خاطر خصوصیتی که در آن فرد وجود دارد اطلاق می‌شود ؛ مثلاً : عنوان عالمٌ و کاتبٌ به خاطر وجود مبدأ اشتقاق علم و کتابت بر زید اطلاق می‌شود و می‌گوئیم زیدٌ عالمٌ و زیدٌ کاتبٌ؛ سپس وقتی ملاحظه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که اطلاق مذکور مخصوص زید نیست، بلکه در هر کسی که مبدأ مذکور وجود داشته باشد، اطلاق به‌جا است. پس حسن هم عالم است، تقی هم عالم است و ... از زمان آدم ابوالبشر تا دامنه قیامت ، هر فردی که متصف به وصف عالمیت شود، عنوان عالم حقیقتاً بر او صدق می‌کند. این را اطراد استعمال گویند؛ زیرا اختصاص به فردی یا مقامی ندارد و از راه اطراد مذکور حقیقت بودن را کشف می‌کنیم و می‌گوییم کلمه عالم برای «ذاتٌ ثَبتَ له العلم» وضع شده است.

و عدم اطراد آن است که لفظی در موردی و به مناسبتی اطلاق می‌شود ، ولی چنین نیست که همه جایی باشد و هر جا مناسبتی بود اطلاق صحیح باشد؛ مثلاً کلمه اسد بر رجل شجاع به علاقه مشابهت اطلاق می‌گردد، ولی چنین نیست که هر جا میان اسد و چیز دیگر شباهتی بود اطلاق صحیح باشد.

برای مثال ،گربه هم از نظر شکل ظاهری شبیه شیر است، فلان مرغ از لحاظ جثه شبیه شیر است، فلان موجود از لحاظ فراخی دهان شبیه شیر است، فلان حیوان از نظر مرتبهٔ نازلهٔ شجاعت شبیه شیر است و از جوجه‌هایش دفاع می‌کند و ... ؛ ولی اینها مجوّز و مصحّح اطلاق اسد نیست . و اگر کسی به مجرد مرتبهٔ نازله شجاعت بر مرغی اطلاق اسد نماید همگان بر او می‌خندند و طبع آدمیان آن را نمی‌پسندند.

از اینجا کشف می‌کنیم که اطلاق اسد بر رجل شجاع به علاقه مشابهت، علامت حقیقت نیست.

بحث دوم: در بارهٔ علامت بودن اطراد و عدم اطراد چهار قول وجود دارد:

۱. مشهور بر آنند که اطراد علامت حقیقت وعدم اطراد علامت مجازیت است.

۲. متأخرین و از جمله مرحوم آخوند بر آنند که نه اطراد علامت حقیقت است ، و نه عدم آن علامت مجاز.

۳. اطراد علامت حقیقت است ، ولی عدم اطراد علامت مجاز نیست.

۴. عدم اطراد علامت مجاز است ولی اطراد علامت حقیقت نیست.

قوله: و لعله: بحث سوم: رأی مشهور معلوم شد . این بخش در حقیقت ، توجیه رأی مشهور و جواب اعتراض بر مشهور است.

مقدمه: در منطق آموختیم که لازم دو قسم است:

۱. لازم مساوی با ملزوم، مانند امکان که مساوی با ممکنات و لازم لا ینفک همهٔ آنهاست. و همچون تحیز که لازم مساوی همه مادیات است. و مانند تعقل نسبت به مجردات تامه و ... .

۲. لازم اعم از ملزوم؛ مانند روشنایی نسبت شمس، حرارت نسبت به نار و ... .

در قسم اول ، از اثبات لازم، اثبات ملزوم محقق می‌شود و می‌گوییم: «**ان کان هذا انساناً کان ضاحکاً؛ لکنه انسان فهو ضاحک**». ولی در قسم ثانی ، از اثبات لازمْ به ملزوم نمی‌رسیم ؛ زیرا از اثبات اعم، اثبات اخص لازم نمی‌آید . مثلاً نمی‌توان گفت «**ان کان هذا حیواناً کان انساناً ؛ لکنّه حیوان فهو انسان**»؛ زیرا ممکن است حیوان باشد ولی انسان نباشد، بلکه فرس باشد.

اعتراض: ممکن است به این مطلب اعتراض شود که ما قبول نداریم اطراد کاشف از حقیقت و علامت آن باشد، بلکه لازم اعم است. و همان‌طور که در معنای حقیقی ، اطراد هست در معنای مجازی هم اطراد هست . مثلاً روز اول که لفظ اسد بر رجل شجاع به قرینه مشابهت در شجاعت کامله اطلاق شد، تا دامنهٔ قیامت هم که فردی پیدا شود و دارای شجاعت کامله باشد باز هم بر او اطلاق اسد می‌شود ، و اختصاص به موردی ندارد.

جواب و توجیه: این‌که مشهور فرمودند در معنای مجازی اطراد نیست، منظورشان نوع و کلّی علاقه‌های مجاز است، یعنی به لحاظ نوع علائق ، در مجازات اطرادی نیست. همان‌طور که مثال زدیم، مثلاً چنین نیست که هر جا میان اسد و چیزی مشابهت بود، اطلاق صحیح باشد . و این‌که معترض فرمود: در مجاز هم اطراد هست، منظورش صنف علاقه است یعنی به ملاحظه صنف خاصی از علاقه مشابهت که مشابهت در شجاعت کامله باشد، همه‌جا اطلاق اسد صحیح است و ... و ما نیز این سخن را قبول داریم. پس تصالحی بین مشهور و معترض صورت گرفت.

قوله: و زیادة قید ... : بحث چهارم: مرحوم صاحب *فصول* به اعتراض مذکور توجه داشته، لذا

فرموده است : ما نمی‌گوییم که اطراد مطلقاً علامت حقیقت است تا مورد اعتراض واقع شویم؛ بلکه جزء یا قیدی بدان افزوده و می‌گوییم : اطرادی که بدون تأویل باشد[۱] ـ یا به‌جای آن می‌گوییم: اطرادی که به نحو حقیقت باشد ـ علامت حقیقت است .[۲]

مرحوم آخوند می‌فرماید: این تقیید اگرچه اشکال قبلی را ـ به این دلیل که اطّراد بر وجه حقیقت ، در مجازات نیست و مخصوص حقائق است ـ رفع می‌کند ؛ ولی اشکال مهم‌تری را به وجود می‌آورد ، و آن اشکالِ دور است.

توضیح: از طرفی معرفت حقیقت وابسته است به علامت اطراد بر وجه حقیقت؛ زیرا فعلاً می‌خواهیم از این راه به معنای حقیقی برسیم. و از طرف دیگر خود این علامت هم وابسته به معرفت حقیقت است. زیرا این علامت یا مجموع مرکب است و «علی وجه‌الحقیقه» بودن جزء آن است ، و یا مقید است و «علی وجه‌الحقیقه» بودن قید آن است ، و شناخت مرکب به شناخت اجزاء بستگی دارد. کما این‌که معرفت مقید به معرفت قید او می‌باشد. پس شناختِ علامت اطراد مذکور هم ، منوط به معرفت حقیقت است. در نتیجه شناخت معنای حقیقی ، وابسته به این علامت است ، و این علامت هم وابسته به معرفت حقیقت است. این دور و باطل است.

قوله : و لایتأتّی التفصّی: گویا کسی می‌گوید: آیا همان جوابی که از اشکال دور در باب تبادر و صحت حمل دادیم ـ و علم اجمالی ارتکازی و علم تفصیلی درست کردیم ـ در اینجا هم می‌توان از اشکال دور چنین بیان کرد و این گونه پاسخ داد که: معرفت حقیقت به تفصیل متوقف بر علامت مذکور است؛ ولی علامت مذکور منوط به علم اجمالی ارتکازی است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: خیر ، آن جواب اینجا نمی‌آید؛ زیرا در همه‌جا خود علامت باید معلوم بالتفصیل باشد تا از آن ، حقِ استفاده داشته باشیم. پس معرفت تفصیلی حقیقت وابسته به این علامت است ، و آن هم وابسته به معرفت تفصیلی حقیقت است . بنابراین اشکال دور باقی است.

افزون بر اشکال دور گفتنی است: وقتی ما خودِ علامت را به تفصیل شناختیم، پس معنای حقیقی را هم شناخته‌ایم ، و نیازی نداریم که با علامت اطراد یا غیره از معنای آن استعلام و پرسش نماییم، و ما دیگر مجهولی نداریم تا بخواهیم دربارهٔ آن بپرسیم. چون تحصیل حاصل می‌شود که معقول نیست. در نتیجه اطراد علامت حقیقت نیست.

---

۱. برخلاف مجازات که با تأویل است ، یا تصرف در لفظ و استعمال ، و یا تصرف در امر عقلی که مسلک سکاکی بود و گذشت.
۲. *الفصول الغرویة*، ص ۳۸.

الثامن

[تعارض الأحوال]

أنه للّفظ أحوال خمسة و هی التجوز و الاشتراک و التخصیص و النقل و الإضمار لا یکاد یصار إلی أحدها فیما إذا دار الأمر بینه و بین المعنی الحقیقی إلا بقرینة صارفة عنه إلیه و أما إذا دار الأمر بینها فالأصولیون و إن ذکروا لترجیح بعضها علی بعض وجوها إلا أنها استحسانیة لا اعتبار بها إلا إذا کانت موجبة لظهور اللفظ فی المعنی لعدم مساعدة دلیل علی اعتبارها بدون ذلک کما لا یخفی.

امر هشتم: تعارض احوال

امر هشتم از اموری راکه مرحوم آخوند در مقدمه ذکر می‌کند بحث تعارض احوال است؟ به‌طورکلّی هر لفظی دارای دو حالت است:

۱. حالت اصلی و اولی؛ یعنی حالت حقیقت بودن ، که لفظ از روز اول برای همین جهت وضع شده است تا مردم آن را در معنای حقیقی به کار برده و مقاصد خویش را بفهمانند.

۲. حالت ثانوی و عارضی؛ یعنی حالتی که گاهی بر لفظ عارض می‌شود ، و برخلاف حالت اولیِ آن می‌باشد. مانند تجوز و مجازگویی، مشترک لفظی بودن، تخصیص خوردن، منقول بودن، اضمار و تقدیر که پنج حالت عارضی هستند. اصلْ حقیقت است. و مجاز، خلاف اصل می‌باشد. اصل عدم مشترک لفظی بودن است و اشتراک خلاف آن است و ... .[1]

حال در رابطه با احوال مختلفهٔ لفظ دو بحث فشرده صورت می‌گیرد:

بحث اول: هرگاه امر دایر شود میان اراده شدن حقیقت و معنای حقیقی یا اراده مجاز، اراده شدن عموم یا اراده تخصیص، اراده تقدیر یا عدم آن ، و ... اصالة الحقیقة جاری نموده و می‌گوییم تا زمانی که قرینهٔ صارفه و مانعه‌ای پیش نیامده کلام بر معنای حقیقی، بر عموم، بر اطلاق، بر ظهور و ... حمل می‌شود و نوبت به اراده مجاز و ... نمی‌رسد.

مثال: مولائی به عبدش گفت: «**أقتل زیداً**» و مخاطب شک کرد که آیا منظورش قتل واقعی و گردن زدن است یا کتک زدن شدید! که باید بنا را بر اراده شدن معنای حقیقی بگذارد . یا اگر فرمود: «**أکرم کلّ عالم**» ، و ما شک کردیم که آیا مراد عموم است یا خصوص علماء عادل! که باید بنا را بر اراده عموم بگذاریم. مستند و مدرک این اصول بنای قطعی عقلاء عالم است.

---

۱ . البته به فرموده مرحوم مشکینی در **حاشیه** پنج حالت عارضی دیگر هم وجود دارد که عبارت است از: ۱. نسخ ؛ ۲. تقیید ؛ ۳. کنایه ؛ ۴. استخدام ؛ ۵. تضمین. ولی اینها را با توجه به دلایلی که در **حاشیه** آمده ، جداگانه مطرح نکرده است . نقل از ***کفایة الاصول***، ج ۱ ، حاشیه ، ص ۳۰ .

در اینجا بحثی سه جانبه میان مرحوم شیخ ، مرحوم آخوند و مرحوم مظفر مطرح است: شیخ اعظم تمام این اصول الفظیه عقلائی را به اصالة عدم القرینه ارجاع داده ،[1] مرحوم آخوند به اصالة الحقیقه ، و مرحوم مظفر به اصالة الظهور؛[2] که فعلاً درصد بیان این بحث نیستیم.

بحث دوم: اگر چنانچه خود احوالات عارضی لفظ با یکدیگر تعارض کردند ، و امر دایر شد میان این‌که حقیقت و مجاز باشد ، یا مشترک لفظی ، یا منقول ، و یا ... چه باید کرد؟ آیا راهی برای تعیین و ترجیح یکی از احتمالات وجود دارد؟

اصولیین قبل از شیخ اعظم و برخی پس از شیخ ـ همچون محقق رشتی در *بدائع الافکار* ـ در این رابطه بحث‌های مفصلی تحت عنوان تعارض احوال داشته و هرکدام جانبی را برگزیده ، و به یک سلسله دلایل و شواهدی تمسک کرده‌اند. برای مثال عده‌ای می‌گفتند مجاز بودن ، از اشتراک لفظی بهتر است؛ به این دلیل که مجاز اغلب و اکثر است و اشتراک لفظی قلیل و نادر است «**و الظن یلحق الشیء بالأعم الاغلب**». عده‌ای هم می‌گفتند اشتراک لفظی بهتر است زیرا عند الاطلاق مجمل گردیده و بر هیچ معنایی حمل نمی‌شود و در نتیجه شنونده مصون از خطاست و ... .

مرحوم آخوند می‌فرماید: تمام این وجوه و ادله یک سلسله استحسانات ، ملاحظات و اعتبارات عقلی ـ آن هم عقلی ظنی ـ بیش نیستند ، و حداکثر احتمال یا مظنه را نتیجه می‌دهند که تازه اول کلام است؛ و باید دلیل بر حجیت آن بیاید که نیامده است. پس هیچ کدام از این استدلال‌ها اعتبار و پشتوانه نداشته و دلیلی بر ارزشمندی آنها نیست.

آری اگر یکی از احتمالات و جوانب به حد ظهور عرفی رسید و یکی از این ادله برای ما ظهور و متفاهم عرفی درست کرد و به برکت آن ، کلامْ ظهور در یکی از احتمالات پیدا کرد، ظهور حجت است . مدرک آن هم بناء قطعی عقلا است . ولی مادامی که به این حد نرسیده است ارزشی ندارد ؛ لذا ما دامنهٔ این بحث مفصل را برمی‌چینیم ،[3] و در اینجا بحث را به اتمام می‌رسانیم.

---

۱. *ضوائد الاصول*، ص ۳۴. ۲. *اصول الفقه*، ج ۱، ص ۳۰.

۳. ر.ک: *قوانین* ، ص ۴۱؛ *الفصول* ، ص ۳۹ و ۴۰؛ *بدائع الافکار* ، ص ۹۴ ـ ۱۱۶.

التاسع

[الحقيقة الشرعيّة]

كتاب أنه اختلفوا فی ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه على أقوال.

[تمهيد مقالٍ]

و قبل الخوض فی تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال و هو:

أن الوضع التعيينی كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلک يحصل باستعمال اللفظ فی غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه و الدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة و إن كان لا بد حينئذ من نصب قرينة إلا أنه للدلالة على ذلک لا على إرادة المعنى كما فی المجاز فافهم.

امر نهم: حقيقت شرعيه

امر نهم از امور مذكور در مقدمه پيرامون حقيقت شرعيه است. ترديدی نيست كه حقايق زير وجود دارند :

۱. حقايق لغويه؛ مانند : انسان، فرس، ماء، اسد و ... در زبان عربی .

۲. حقايق عرفيهٔ عامه ؛ از قبيل: دابّه، طياره، سياره .

۳. حقائق عرفيه خاص يا اصطلاحيه ؛ مانند معرّف وحجت در منطق، حكومت و ورود و اماره و اصل و ... در اصول فقه .

۴. حقيقت متشرعيه ؛كه در استعمالات مسلمين و پيروان شارع مقدس ، پس از رحلت رسول اكرم صلی الله علیه و آله از الفاظ عبادات همين معانی شرعيه متبادر بوده و تا به امروز هم هست. تمام اينها مسلم است ؛ ولی سخن در اين است كه:

آيا حقيقت شرعيه هم داريم يا نه؟ يعنی آيا الفاظی داريم كه در عصر خود شارع مقدس و در لسان او و استعمال خود پيامبر صلی الله علیه و آله ـ نه پيروان او ـ در معانی جديده و مستحدثه ـ به نحو وضع تعيينی يا تعينی ـ حقيقت شده باشند يا چنين الفاظی نداريم؟ در رابطه با وجود و عدم وجود حقيقت شرعيه اقوالی وجود دارد كه به آنها اشاره می‌شود :

عده‌ای به قول مطلق مثبِت‌اند و عده‌ای مطلقاً نافی‌اند و عده‌ای هم مفصِّل هستند ،كه خود مفصلين چند گروهند. برخی ميان الفاظ كثير التداول و قليل الاستعمال در لسان شارع ، و عده‌ای ميان الفاظ عبادات و معاملات تفصيل داده‌اند و ...كه تا شش قول گفته شده است.

مرحوم آخوند می‌فرمايد: قبل از هر سخنی بجاست كه مقدمه‌ای بيان كنيم:

همان طور که قبلاً گفته شد ، وضع دو قسم است: الف) وضع تعیینی ؛ ب) وضع تعینی. وضع تعیینی هم ـ که فرد یا گروه معین در آن دخالت دارند و واضع هستند ـ دو قسم است:

۱. وضع تعیینی ابتدایی یا صریح ؛ و آن عبارت است از این‌که: واضح از همان روز اول و از ابتداء امر قبل از هر استعمالی صریحاً می‌گوید: من فلان لفظ را برای فلان معنا وضع کردم ؛ ـ که از آغاز وضع و جعل و تسمیه مطرح است ـ مانند کاری که مصنفان و مؤلفان ، مخترعان ، مکتشفان و ... انجام می‌دهند که برای کتاب یا اختراع خویش نامی اختیار می‌کنند.

۲. وضع تعیینی استعمالی؛ که سابقه نداشته و پیش از استعمال ، وضعی نبوده بلکه به نفس استعمال و به قصد وضع، ایجاد می‌گردد ، و در تعریف آن گفته‌اند: «وضع تعیینی استعمالی عبارت است از: استعمال لفظ در غیر موضوع له [1] به نوع استعمال لفظ در موضوع‌له».

سؤال: نوع استعمال لفظ در ما وضع له چگونه است؟

جواب: این‌گونه است که به نفس لفظ از معنا حکایت می‌شود و متکلم به وسیلهٔ خودِ کلام ، بدون این‌که نیازی به قرینه داشته باشد آن معنا را می‌فهماند مثل اسد نسبت به حیوان مفترس.

سؤال: نحوه استعمال مجازی چگونه است؟

جواب: به گونه‌ای است که لفظ به تنهایی و بدون ضمیمه ، مفید معنای مقصود نیست بلکه به کمک قرینه و به سبب آن ، حاکی از معنای مجازی است . مانند اسد در رجل شجاع که بدون قرینهٔ یرمی و ... این معنا از لفظ اسد فهمیده نمی‌شود.

حال وضع تعیینی استعمالی، استعمال لفظ است در معنای جدید به نوع اول (استعمالات حقیقی) نه به نحو دوم (استعمال مجازی) یعنی واضع یا مستعمل ، به نفس لفظ معنای جدید را می‌فهماند ، نه به سبب قرینه. تعیینی است چون معین کننده دارد، و استعمالی است، چون به نفس استعمال ، وضع درست می‌شود و سابقه دار نیست ، و قبل از آن برای این معنا وضع نشده بود.

مثال: اعلام شخصیه نوعاً از این قبیل هستند. مثلاً خداوند به زید فرزندی عنایت می‌کند . او از قبل ، در ذهن خود تصمیم داشته است که نام او را حسن بگذارد ولی به کسی ابراز نکرده و انشاء مستقیمی صورت نگرفته است . وقتی صاحب فرزند شد برای اولین بار می‌گوید: فرزندم حسن را به من بدهید. زید به نفس این حسن گفتن و استعمال حسن در آن نوزاد فهماند که نام او حسن است. [2]

---

۱ . منظور از غیر موضوع‌له، معنای مجازی نیست بلکه مراد معنای جدید و مستحدثی است که تا به حال بر آن دلالت نکرده و در آن به کار نرفته است .

۲ . اغلب اصطلاحات جدید در هر علم و فن از این قبیل است . برای مثال ، شیخ انصاری که مبتکر اصطلاح حکومت و ورود در علم اصول است، روز اول نفرمود من واژه حکومت یا ورود را برای فلان معنا قرار دادم ؛ بلکه وقتی محقق رشتی از او پرسید فلان قاعده از چه باب است، او فرمود از باب حکومت است ، و با نفس استعمال واژهٔ حکومت، معنای جدید را ایجاد کرد و بعد هم توضیح داد که مقصود من از حکومت ، فلان امر است. نمونهٔ دیگر ملا صدرا رحمه‌الله که مبتکر اصطلاح حمل اولی

سؤال: از کجا بفهمیم که متکلم از فلان کلمه معنای جدیدی را اراده کرده است ـ آن هم به نوع اراده معنای حقیقی؟

جواب: از راه نصب قرینه ؛ یعنی وقتی می‌گوید: مقصود من فلان و بهمان است.

سؤال: پس ما نحن فیه با مجاز چه فرقی دارد؟

جواب: فرق آن دو در این است که در مجاز تا قرینه نباشد حکایت و دلالتی نیست و لفظ به سبب قرینه و به کمک آن ، دال و حاکی است؛ مثل دلالت اسد به کمک یرمی نسبت به رجل شجاع. ولی در ما نحن فیه قرینه برای اصلِ ارادهٔ معنا نیست ، بلکه معنا از خود لفظ اراده می‌شود و قرینه برای تنبیه و کشف و آگاه کردن مخاطب از این امر است که ـ مثلاً ـ مقصود من از لفظ فلان معناست.

فافهم: اشاره به این است که کسی میان دو نوع نصب قرینه خلط نکند و فرق آن دو را بفهمد.

به همین سبب در وضع تعیینی استعمالی ، در همان روز اول مقصود را بیان می‌کنند و قرینه می‌آورند ،که دیگر در استعمال‌های بعدی نیازی به قرینه نیست. ولی در مجازات همیشه نیاز به قرینه است. مانند این‌که اگر بخواهیم از بیان کلمه اسد رجل شجاع را اراده کنیم باید همیشه کلمه یرمی و مانند آن را بیاوریم.

و کون استعمال اللفظ فیه کذلک فی غیر ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر فی المجاز فلا یکون بحقیقة و لا مجاز غیر ضائر بعد ما کان مما یقبله الطبع و لا یستنکره و قد عرفت سابقا أنه فی الاستعمالات الشائعة فی المحاورات ما لیس بحقیقة و لا مجاز.

[ثبوت الحقیقة الشرعیّة]

إذا عرفت هذا فدعوی الوضع التعیینی فی الألفاظ المتداولة فی لسان الشارع هکذا قریبة جدا و مدعی القطع به غیر مجازف قطعا و یدل علیه تبادر المعانی الشرعیة منها فی محاوراته.

و یؤید ذلک أنه ربما لا یکون علاقة معتبرة بین المعانی الشرعیة و اللغویة فأی علاقة بین الصلاة شرعا و الصلاة بمعنی الدعاء و مجرد اشتمال الصلاة علی الدعاء لا یوجب ثبوت ما یعتبر من علاقة الجزء و الکل بینهما کما لا یخفی.

سؤال : با توجه به مطالب مذکور ، اولین استعمال ـ که مثلاً پدر می‌گوید: فرزندم، حسن را بیاورید، یا این‌که شیخ اعظم می‌گوید: این از باب حکومت است و ... ـ نه حقیقت است و نه مجاز. حقیقت نیست چون استعمال لفظ است در غیر ما وضع له، مجاز نیست چون این معنا از نفس لفظ اراده شده نه از قرینه. حال آیا استعمال ، قسم ثالثی هم دارد؟

و حمل شایع است ، و با آن کثیری از معضلات را گره گشایی کرده است، روز اول نفرمود من حمل اولی را در فلان معنا به کار می‌برم ؛ بلکه وقتی به معضلاتی از قبیل: المعدوم المطلق لا یخبر عنه، الفعل لا یخبر عنه، الحرف لا یخبر عنه برخورد کرد فرمود این از باب حمل اولی است، آن از باب حمل شایع است و ... سپس مقصود خویش را بازگو کرد .

جواب: قبول می‌کنیم که این استعمال نه حقیقی است و نه مجازی ، ولی این‌که اشکال ندارد. مگر وحی منزل است که استعمال دو قسم باشد؟ مگر ما التزام و تعهدی داده‌ایم که استعمال دو قسم داشته باشد؟ خیر پیش از این گفتیم ملاک در صحت و حسن یا قبح استعمال ، استحسان و استنکار طبع است و هر استعمالی را که طبع پسندید صحیح است ولو حقیقت و مجاز نباشد . و نیز سابقاً در امر ثالث و رابع مثال آوردیم که اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف یا مثل و ... باشد ، و گفتیم که این اطلاقات در الفاظ مهمل هم هست ، با این‌که در آنجاها اصلاً معنایی نیست که حقیقت باشد یا مجاز. ما نحن فیه هم از این قبیل است؛ یعنی استعمال مذکور مطبوع و مقبول است ـ چه بتوانیم نامش را حقیقت و مجاز بگذاریم چه نتوانیم، نامگذاری مهم نیست ـ مهم اصل تحقق وضع تعیینیِ استعمالی است که مسلم شد.

ثبوت حقیقت شرعیه :

نتیجه مقدمه این شد که ما وضع تعیینیِ استعمالی هم داریم .

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: اگر کسی در رابطه با الفاظ متداول در لسان شارع مقدس ـ از قبیل: صلوة، حج، و ... ـ ادعای یک چنین وضعی بنماید و بگوید شارع اینها را برای معانی شرعیه و جدیده به نوع وضع استعمالی وضع کرده است، ادعای بعیدی نبوده و کاملاً قابل قبول است. بلکه حتی اگر کسی ادعا کند که من قاطع به این امر هستم و یقین دارم به وضع کذایی در رابطه با الفاظ مذکور، ادّعای گزافی نکرده و زیاده روی ننموده است.

پس مدعای ما این است که: الفاظ صلوة ، صوم ، حج و ... در لسان شارع دارای وضع تعیینی استعمالی هستند؛ یعنی شارع اینها را در معانی جدید استعمال کرده است آن هم به نوع استعمال در معنای حقیقی . یعنی با نفس این استعمال وضع درست می‌شود.

مثال: شارع فرموده است: ﴿اقیموا الصلوة﴾ و در جای دیگر مقصودش از این صلوة را بیان کرده که : «صلّوا کما رأیتمونی أصلّی» . یا فرموده است : ﴿لله علی الناس حج البیت﴾ و در جای دیگر مراد از این کلام را بیان کرده است : «خذوا عنّی مناسککم». یا فرموده است : ﴿آتو الزکاة﴾ و در جای دیگر منظورش را این گونه روشن کرده که: «فیما سقت السماء العُشر و فیما سُقی بالدو الی نصف العشر و...» .

مرحوم آخوند برای اثبات مدعای مذکور یک دلیل و یک مؤید می‌آورد :

امّا دلیل: آخوند در اینجا به یک امر وجدانی یعنی تبادر استدلال می‌کند و می‌فرماید : تردیدی نیست که از الفاظ مذکور (صلوة ، صوم و ...) در محاورات و مکالمات خودِ شارع مقدس همین معانی جدیده به ذهن مسلمین تبادر می‌کرده است؛ یعنی وقتی پیامبر بالای منبر برای مردم دربارهٔ حج یا نماز و ... سخن می‌گفت، مسلمین می‌فهمیدند که مرادش آن عبادت‌های معین است (این صغری) . و تبادر هم که نشانه حقیقت بودن است (این کبری) . و قبلاً این کبرای کلّی تثبیت شد. پس الفاظ مذکور در معانی شرعیه و در استعمالات خود شارع حقیقت هستند (نتیجه) .

به این دلیل چند اشکال وارد شده :

۱. ما امروزه از کجا می‌توانیم ثابت کنیم که در آن عصر، از این الفاظ همین معانی که به ذهن ما می‌آید، به ذهنِ پیروان شارع می‌آمد؟ شاید در عصر متشرعه و پس از رسول صلی الله علیه و آله چنین شد. پس حقیقت شرعیه ثابت نشد.

۲. به فرض این‌که چنین تبادری را بپذیریم می‌گوییم: هر تبادری نشانهٔ حقیقت بودن نیست، باید تبادر از حاق لفظ و بدون کمک هر نوع قرینه‌ای باشد، و اثبات این امر نیز مشکل است. از کجا بتوانیم ادعا کنیم که در آن زمان، از این الفاظ همین عبادات متبادر بوده است. آن هم از نفس لفظ و بدون قرینه؟ شاید مع القرینه بوده است؟

۳. با فرض قبول تبادر حاقی، می‌گوییم: دلیل از مدعا اعم است؛ زیرا مدعا وضع تعیینی استعمالی است؛ ولی دلیل، هم با وضع تعیینی ابتدایی می‌سازد، و هم با وضع استعمالی، و هم با وضع تعینی؛ حال وضع ابتدایی هم که مردود باشد.[1]

ولی دو احتمال دیگر وجود دارد. «و إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»؛ پس این دلیل قابل مناقشه است. امّا دلیل برهانی نیست تا مرحوم آخوند محکوم شود، بلکه دلیل وجدانی است و وجدان و یافته‌ها و سلیقهٔ هر کسی با دیگران متفاوت است. در اینجا به سلیقه آخوند تبادر هست و او حق استدلال دارد؛ ولی به سلیقه ما تبادر مشکوک است.

و اما مؤید: تردیدی نیست در این‌که شارع مقدس الفاظ صلوة و صوم و ... را در معانی شرعیه و عبادات خاصه استعمال کرده است. ولی سخن در نحوه استعمال است، که چگونه استعمال کرده؟ در اینجا چهار احتمال وجود دارد:

۱. استعمال به نحو وضع تعیینیِ ابتدایی؛ که این احتمال بارها ابطال شد.

۲. استعمال به نحو وضع تعیینیِ استعمالی؛ که این احتمال همان مدعای ماست.

۳. استعمال به نحو وضع تعیّنی؛ یعنی مدتی به‌طور مجاز استعمال می‌کردند و سپس در اثر کثرت استعمال به درجه حقیقت رسید.

۴. استعمال به نحو حقیقت متشرعیه؛ یعنی الفاظ، در تمام مدت زندگی شارع مقدس صلی الله علیه و آله در معانی شرعی مجازاً به کار می‌رفت و بعدها در عصر متشرعه به پایهٔ حقیقت بودن رسید.

حال اگر احتمال سوم و چهارم را در نظر بگیریم ناچاریم از این‌که بگوییم مدتی این الفاظ در این معانی، به صورت مجاز استعمال می‌شد و مجاز بر مسلک مشهور ـ اگرچه ما قبول نداریم و تابع استحسان طبع می‌دانیم کما مرّ ـ نیازمند قرینه‌ای از قرائن و علائق مجازیه است. وقتی ما الفاظ را مورد بررسی قرار دهیم به مواردی برمی‌خوریم که میان معنای لغوی و شرعی هیچ‌گونه مناسبت و علاقه‌ای وجود ندارد.

---

۱. به این دلیل که اگر چنین وضعی صورت گرفته بود حتماً ثبت می‌شد و در تاریخ نقل می‌شد و به دست ما هم می‌رسید. در حالی که حتی یکجا هم چنین نقلی نیست.

برای مثال ، صلوة در لغت به معنای دعا . و در شرع به معنای عبادت مخصوصه (مجموعه‌ای از اقوال، اکوان و هیئات) آمده است ؛ و میان آن دو نه علاقه مشابهت وجود دارد، نه علاقه سبب و مسبب ونه حالّ و محل و ... .

اگر کسی بگوید که یکی از علائق مجازی، علاقه جزء و کلّ است ـ یعنی لفظی که برای جزء وضع شده است ، مجازاً درکلّ و مجموع استعمال شود ـ و در ما نحن فیه این علاقه وجود دارد؛ زیرا صلوة در لغت به معنای دعاست، دعا جزء عبادت معروف است ، و نماز مشتمل بر دعاست، بنابراین ، لفظ صلوة که برای جزء (دعا) وضع شده مجازاً درکلّ (عبادت معلومه) استعمال شده است، پس چه مانعی دارد که استعمال مجازی باشد و علاقه‌اش علاقه جزء وکلّ باشد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: علاقه جزء وکلّ دو شرط اساسی دارد که در ما نحن فیه هیچ کدام وجود ندارد:

۱. هر جزئی را نمی‌توان مجازاً برکلّ اطلاق کرد؛ بلکه باید جزء از اجزاء رئیسیّه و اصلیه باشد. مثلاً انگشت بر انسان اطلاق نمی‌شود، ولی رقبه بر انسان اطلاق می‌شود ؛ و می‌گوئیم: أعتق رقبة ... .

۲.کلّ و مجموع هم باید مرکب حقیقی باشد ؛ مثل انسان که مرکب حقیقی است.

و در ما نحن فیه نه جزء از اجزاء رکنیه است ـ زیرا دعا بر فرض جزء نماز باشد، جزء مستحبی است و بر فرض که واجب باشد واجب غیر رکنی است ـ و نه کلّ صلوة مرکّب حقیقی است ؛ زیرا صلوة مجموعه‌ای از مقولات گوناگون از مقولهٔ أین وکیف مسموع و مبصر و ... است. بلکه مرکب اعتباری است و شارع مقدس این مجموعه را یک واحد قرار داده است. پس از این قرینه هم محروم شدیم.

آنگاه اگر وضع تعیّنی یا احتمال چهارم را اخذکنیم باید بپذیریم که مدتی استعمال مجاز بوده ، و مجاز مستلزم قرینه است ؛ و در مثل صلوة که مثال بارز مسأله است قرینه پیدا نشده است ، فاللازم باطلٌ فالملزم مثله . یعنی احتمال ۳ و ۴ هم باطل است. در نتیجه وضعِ تعیینی استعمالی متعیّن است .[۱]

کفایه: هذاکله بناء علی کون معانیها مستحدثة فی شرعنا.

و أما بناء علی کونها ثابتة فی الشرائع السابقة کما هو قضیة غیر واحد من الآیات مثل قوله تعالی «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» و قوله تعالی «و أذن فی الناس بالحج» و قوله تعالی «و أوصانی بالصلاة و الزکاة ما دمت حیا» إلی غیر ذلک فألفاظها حقائق لغویة لا شرعیة و اختلاف الشرائع فیها جزءا و شرطا لا یوجب اختلافها فی الحقیقة و الماهیة إذ لعله کان من قبیل

---

۱ . این یک استدلال جدلی است و تکیه کرده روی مطلبی که از مسلمات خصم است و آن نیازمندی مجاز به قرینه است واین دلیل، سبب اسکات خصم است و برهانی نیست تا موجب اقناع نفس شود، آخوند هم بر همین این اساس آن را مؤید قرار داد نه دلیل.

الاختلاف فی المصادیق و المحققات کاختلافها بحسب الحالات فی شرعنا کما لا یخفی.

به‌طور کلّی ما پنج دسته الفاظ و عناوین داریم:

۱. اعیان خارجیه ؛ از قبیل: میته، دم، لحم، منی، بول و ... .

۲. عناوین اعتباریه ؛ از قبیل: ملکیت، رقیت، حریت، زوجیت و ...

۳. عناوینی که از افعال اختیاریه‌اند و از معاملات هستند؛ از قبیل: نکاح، بیع، اجاره .

۴. عناوینی که از معاملات بالمعنی الاعم‌اند؛ از قبیل: عدالت، فسق، خلع، مبارات .

۵. عناوینی که اسم برای عبادات هستند ؛ از قبیل: صلوة، صوم، حج و ... .

موارد ۱ و ۲ و ۳ جای بحث ندارد و حتماً از آنها در لسان کتاب و سنت همان معانی لغوی و عرفی اراده شده است. انما الکلام در بخش ۴ و ۵ می‌باشد. در رابطه با اینها هم دو مبنا وجود دارد:

الف) معانی این الفاظ یک سلسله معانی جدید و مستحدثی بوده و از مخترعات شارع مقدس اسلام است. مباحثی که تا به حال داشتیم بر این مبنا بود و نظر ما این بود که وضعِ تعیینی استعمالی دارند.

ب) معانی این الفاظ جدید و تازه نیستند بلکه یک سلسله معانی قدیمه بوده و از گذشته‌های دور در ادیان و شرایع پیشین و امت‌های سلف وجود داشته است و پیامبر صلی الله علیه و آله هم آنها را در همان معانی به کار برده است.

آیات فراوانی گواه این مطلب هستند، که چند آیه برای نمونه ذکر می‌شود :

۱. **﴿کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم﴾**.[۱]

از این آیه فهمیده می‌شود که روزه مخصوص امت اسلام نیست بلکه در امت‌های قبلی هم بوده است ؛ پس روزه یک عبادت تازه و یک معنای جدیدی نیست ؛ بلکه دارای پیشینه است.

۲. **﴿و اذّن فی الناس بالحج ...﴾** .[۲]

از این آیه هم فهمیده می‌شود که حج از مخترعات اسلام نیست بلکه در زمان ابراهیم هم بوده و قدیم است.

۳. **﴿و أوصانی بالصلوة و الزکاة ما دمت حیاً﴾** .[۳]

باز هم از این آیه دانسته می‌شود که صلوة و زکات هم ، در شریعت جناب عیسی علیه السلام بوده و مخصوص اسلام نیست.

ردی بر این شاهد: جناب محمد فرزند مرحوم آخوند رحمه الله در حاشیه به استشهاد پدر اعتراض کرده و فرموده است: اصل این عبادات قبل از اسلام هم بوده است ؛ اما انبیاء سلف نوعاً عرب زبان نبودند و به لغت عبرانی یا سریانی سخن می‌گفتند. ابراهیم که عرب زبان نبوده، نوح، عیسی، موسی،

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۸۳.

۲. سورهٔ حج، آیهٔ ۲۷.

۳. سورهٔ مریم، آیهٔ ۳۱.

آدم که عرب زبان نبودند. تنها جناب هود و صالح و شعیب و اسماعیل و حضرت ختمی مرتبت عرب زبان بودند.[1] از سویی معلوم نیست که قبل از اسلام آن عبادت مخصوص نامش حج یا صلوة و ... بوده باشد ؛ بلکه به لغات دیگری بوده و اولین کسی که در عربی این الفاظ و اسامی را برای آن عبادات قرار داد، شارع اسلام بود. پس نسبت به این الفاظ ، معانیِ جدیدی است .

حال ما کاری به این شاهد و اعتراض نداریم. ما می‌گوئیم اگر این احتمال را بپذیریم که این عبادات و معانی قبل از اسلام هم وجود داشته است ـ چنانکه قاضی ابی بکر باقلانی در مقدمه دهم مبحث صحیح و اعم پذیرفته کما سیأتی ـ نتیجه می‌گیریم که الفاظ مذکوره حقائق لغویه هستند نه شرعیه.

اگر کسی بگوید: قبول داریم که این عبادات قبلاً هم وجود داشته است ؛ ولی میان حج و صلوة و ... (عباداتِ) شرایع سابق با این عبادات در اسلام تفاوت از زمین تا آسمان است؛ یعنی از نظر کمی و کیفی، خصوصیات، اجزاء و شرایط ، خیلی با هم متفاوتند. پس این مجموعه با این اجزاء و شرایط معینی که در اسلام وجود دارد و نامش صلوة ، حج و ... است، در ادیان قبلی نبوده است پس این مجموعه جدید و از مخترعات شارع می‌باشد.

در جواب می‌گوئیم: ما هم قبول داریم که این تفاوت‌ها هست ؛ ولی تمام اینها مربوط به مصادیق گوناگون یک ماهیت است . یعنی ماهیت صلوة همیشه یکی است ، ولی در هر زمانی مصادیقی دارد و به شکلی محقق می‌شود. مثل انسان که یک ماهیت کلّی به نام حیوان ناطق دارد ولی مصادیق آن از لحاظ رنگ، نژاد، زبان و ... متفاوت است.

بهترین شاهد بر این‌که اختلاف افراد ، ربطی به تعدد ماهیت ندارد این است که همین نماز در شریعت اسلام به حسب حالات گوناگون مکلّفین ، مصادیق مختلفی دارد . مانند نماز مسافر و حاضر، نماز متمکّن از همهٔ اجزاء و شرایط ، نماز غرقیٰ که به اشاره برگزار می‌شود و ... . حال آیا نماز در اسلام دارای صد ماهیت است!؟ خیر ، دارای یک ماهیت است ولی مصادیق گوناگونی دارد. و هکذا نسبت به ادیان و شرایع گوناگون. پس باز هم عباداتِ مذکور ، و معانی فوق الذکر ، حادث و جدید نیستند بلکه قدیمی‌اند.

کذلک ثم لا یذهب علیک أنه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوی الوثوق فضلا عن القطع بکونها حقائق شرعیة و لا لتوهم دلالة الوجوه التی ذکروها علی ثبوتها لو سلم دلالتها علی الثبوت لولاه.

و منه [قد] انقدح حال دعوی الوضع التعینی معه و مع الغض عنه فالإنصاف أن منع حصوله فی زمان الشارع فی لسانه و لسان تابعیه مکابرة نعم حصوله فی خصوص لسانه ممنوع فتأمل.

نتیجهٔ احتمال حقایق لغویه بودن ، آن است که کسی نمی‌تواند بگوید: ما یقین به حقیقت شرعیه

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۱۱، ص ۳۲، روایت ۲۴؛ و ص ۴۲، روایت ۴۴ ، ۴۶ و ۴۷؛ و ص ۴۳ ، روایت ۴۸.

بودن این الفاظ داریم. نه تنها مجالی برای ادعای قطع نیست، بلکه جای ادعای وثوق و اطمینان هم نیست ؛ چراکه وثوق به عدم آن پیدا می‌شود.

مثبتین حقیقت شرعیه به وجوهی تمسک کرده‌اند.[۱] حال این وجوه اولاً «فی نفسها» ناتمام هستند ؛ ثانیاً می‌خواهیم بگوییم که: اینجا بر فرض تمامیت ، فقط بر مبنای اول قابل استدلال هستند ؛ ولی بر مبنای دوم باز جای توهم این وجوه نیست ، و نوبت به آنها نمی‌رسد ؛ چون اصل مبنا و مفروض را تخریب کرده و منکر حقیقت شرعیه و مدعی حقیقت لغویه شده‌ایم.

بسیاری از اصولیین از راه وضع تعیّنی در صدد اثبات حقیقت شرعیه بر آمده‌اند.

ما می‌گوییم: بنابر احتمال حقیقت لغوی بودن، نوبت به وضع تعیّنی هم نمی‌رسد.

اگر از این احتمال چشم پوشی کرده و بپذیریم که معانی مذکور، جدید و مستحدث می‌باشند.[۲]

انصاف این است که انکار و منع وضع تعینی الفاظ شرعیه ـ آن هم به این شکل که در استعمالات مجموع شارع و پیروان او باشد ـ مکابره و زورگویی است ، و این امر قابل انکار نیست. آری ادعای این مطلب که وضع تعینی ، تنها از استعمالات شارع مقدس و در لسان او پیدا شده ممنوع است و ما قبول نداریم.

فتأمل: اشاره به اشکال‌های متعددی است که بر آخوند﵀ وارد است:

۱. تا به حال سخن از وضع استعمالی بود ؛ ولی حالا سخن از وضع تعینی است؛ چرا عدول کردید؟!

۲. شما در مؤیدی که قبلاً آوردید وضع تعینی را ردکردید ؛ ولی حالا قبول می‌کنید!

۳. اگر وضع تعینی در لسان شارع و پیروان او شدکه حقیقت شرعیه ثابت نمی‌شود، بلکه حقیقت متشرعیه ثابت می‌گردد؛ مگر این‌که کسی بگوید: میزان در حقیقت شرعیه ثبوت علاقه وضعیه در عصر شارع است و اما در خصوص لسان پیامبر بودن دلیل ندارد بنابراین اشکال سوم به آخوند﵀ وارد نیست. پس معمای حقیقت شرعیه لا ینحل باقی ماند. و مرحوم آخوند منکر حقیقت شرعیه ـ به اصطلاح معروف ـ است .

[ثمرة البحث]

کفایه و أما الثمرة بين القولين فتظهر فی لزوم حمل الألفاظ الواقعة فی كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت و على معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال و فيما إذا جهل التاريخ ففيه إشكال و أصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدا إلا على القول بالأصل المثبت و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع

---

۱. این وجوه در *معالم الاصول*، ص ۲۹ ذکر شده است.

۲. انتظار داشتیم بلافاصله مرحوم آخوند به سراغ مبنای خود رفته و بفرمایند: وضع تعیینی استعمالی مسلم است ؛ ولی اصلاً از آن سخنی نگفته و عدول کرده است و مبانی دیگران راگرفته و مطلب دیگری می‌گوید .

الشک و أصالة عدم النقل إنما کانت معتبرة فیما إذا شک فی أصل النقل لا فی تأخره فتأمل.

ثمرهٔ بحث: ثمره عملی بحث از حقیقت شرعیه کجا ظاهر می‌شود؟ فایده ثبوت آن چیست؟ نتیجه عدم ثبوت آن کدام است؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: ثمره این نزاع در مورد الفاظی که در لسان شارع بدون هیچ قرینه‌ای استعمال می‌شوند ظاهر می‌گردد.

بیان ذلک: گاهی الفاظ صلوة و حج و ... در لسان شارع به‌کمک قرینه در معنای لغوی خود استعمال می‌شوند که ما در اینجا تابع قرینه بوده و آنها را بر معانی لغوی خود حمل کنیم ، و در این بخش میان ثبوت و عدم ثبوت حقیقتِ شرعیه فرقی وجود ندارد.

و گاهی این الفاظ در استعمالات شارع ـ به‌کمک قرینه ـ در معانی شرعی و جدید استعمال می‌شوند. با این فرض نیز ما تابع قرینه هستیم ؛ و موافق و مخالف، این الفاظ را بر معنای شرعی حمل می‌کنند.

ولی گاهی این الفاظ در کلام شارع ، مجرد از هر قرینه‌ای به کار می‌روند، مثلاً شارع می‌فرماید: «**صَلِّ عند رؤیة الهلال**» و ما نمی‌دانیم آیا منظور معنای لغوی است؛ یعنی در هنگام رؤیت هلال و شب اول ماه ، «دعا کردن» واجب یا مستحب است، یا این‌که منظور معنای شرعی است؛ یعنی به هنگام دیدن ماه دو «رکعت نماز» واجب یا مستحب است! در این گونه استعمالات است که ثمره ظاهر می‌شود ، و ثمرهٔ ما نحن فیه این است که : منکرین حقیقت شرعیه این الفاظ را بر معانی لغوی آنها حمل می‌کنند و می‌گویند: مرادِ شارع دعا کردن است ، و طرفداران حقیقت شرعیه اینها را بر معنای شرعی حمل می‌کنند و می‌گویند: مراد شارع دو رکعت نماز است. اما این مقدار کافی نیست و مسأله صوَری دارد که تنها در یک صورت جای حمل بر معنای شرعی است.

توضیح: بر مسلک ثبوت حقیقت شرعیه ، در عصر شارع دو پدیده اتفاق افتاده است.

الف) وضع؛ چه به نحو تعیینیِ استعمالی باشد ، چه به نحو تعیّنی .

ب) استعمال ؛که شارع در مواردی همچون مثال مذکور ، این الفاظ را استعمال کرده است.

حال دربارهٔ تاریخ حدوث این دو حادث سه صورت متصور است:

۱. تاریخ پیدایش وضع پس از تاریخ تحقق استعمال است؛ یعنی وضع و حقیقت شرعیه شدن در سال دوم بعثت ـ مثلاً ـ اتفاق افتاده است ولی استعمال و گفتن: «**صلّ عند رؤیة الهلال**» در سال اول صورت پذیرفته است. در این فرض اگرچه ما مثبِت باشیم، حق نداریم «صلّ» را بر معنای شرعی حمل کنیم؛ زیرا معنای شرعی بعداً درست شده است و این استعمال قبلاً انجام پذیرفته ، و چون قرینه‌ای هم ندارد بر همان معنای لغوی حمل می‌گردد. بنابراین ، در این فرض ثمره ظاهر نمی‌شود.

۲. عکس صورت اول ؛ یعنی تاریخ استعمال پس از تاریخ وضع است . برای مثال وضع در سال دوم بعثت و استعمال در سال سوم واقع شده است . تنها در این فرض است که لفظ «صلّ» بر معنای

شرعی حمل می‌شود ، چون پس از منقول شدن و وضع لفظ برای معنای جدید است که استعمال انجام می‌گیرد ، که مِن بعد اگر بدون قرینه آمد بر همین معنای جدید حمل می‌شود ، و ثمرهٔ مذکور مخصوص این صورت است.

۳. صورت جهل و شک در تاریخ وضع و استعمال ؛ یعنی علم اجمالی داریم به پیدایش دو پدیده ؛ ولی در تقدم و تأخر آنها شک داریم . خود این صورت سه فرض دارد:

۱. هر دو مجهول التاریخ هستند ؛

۲. وضع معلوم التاریخ است ؛ ولی استعمال مجهول التاریخ ؛

۳. عکس صورت دوم .

حکم تمام اینها یکی است. حال باید بررسی کرد و دید حکم این صور چیست؟ آیا در موارد شک هم ثمره ظاهر می‌شود؟ در پاسخ این سؤال دو راه پیشنهاد شده که هر دو باطل است:

راه اول (اصالة تأخر الاستعمال): شک داریم که آیا استعمال قبل از وضع بود یا پس از آن؟ احتمال می‌دهیم که متأخر باشد. لذا از اصل مذکور استفاده کرده و بنا را بر متأخر بودن استعمال می‌گذاریم . در نتیجه باز هم بر معنای شرعی حمل می‌شود ؛ مثل صورت علم به تأخر استعمال.

مرحوم آخوند به این طریقه دو ایراد اساسی دارد :

ایراد اول: اصل شما معارض دارد ؛ زیرا همان‌طور که احتمال می‌دهیم استعمالْ متأخر باشد، همچنین احتمال می‌دهیم که وضع هم متأخر باشد ؛ و «الاصل تأخر الوضع» ، و نتیجه این اصل حمل بر معنای مجازی است؛ که در نتیجه دو اصل مذکور با یکدیگر تعارض[1] و تساقط می‌کنند . پس جای اصالة تأخر الاستعمال هم نیست.

ایراد دوم: منظورتان از این اصل چیست؟ آیا یک اصل شرعی به نام استصحاب را اراده می‌کنید؟ یا یک اصل عقلایی مقصودتان است؟ هرکدام که باشد مبتلا به اشکال است.

اما اصل شرعی استصحاب: چه چیز را استصحاب می‌کنید؟ آیا عنوان تأخر استعمال را که یک امر وجودی است استصحاب می‌کنید! اگر منظورتان این باشد باید گفت این استصحاب جاری نیست ؛ زیرا در استصحاب ، یقینِ سابق معتبر است و شما هیچ‌وقت یقین به تأخر نداشتید . از اول شک در تأخر استعمال داشته و دارید ؛ پس نسبت به تأخر ، ارکان استصحاب ناتمام است و جاری نمی‌شود . اگر عنوان عدم حدوث استعمال را که یک عنوان عدمی است استصحاب می‌کنید و می‌گوئید: در ازل که استعمالی نبوده ، شک می‌کنیم که قبل از وضع و حقیقت شرعیه شدن ، استعمال محقق شد یا نه؟ استصحاب عدم تحقق استعمال قبل الوضع جاری می‌شود. در پاسخ خواهیم گفت:

---

۱. بالذات قابل جمع نیست ، یا بالعرض و در سایهٔ علم اجمالی .

اولاً این اصلْ مثبِت است ؛ زیرا اثر شرعی مستقیماً بر مستصحب شما مترتب نیست ؛ بلکه بر واسطهٔ عقلی مترتب است. یعنی وقتی استصحاب کردیم عدم حدوث را تا هنگام وضع ، نتیجه آن است که استعمال، بعد از وضع ، و متأخر از آن است؛ و این واسطه ، غیرشرعی است . آنگاه می‌گوییم. پس معنای شرعی مراد است و ... که به تفصیل در باب استصحاب خواهد آمد و تبیین خواهد شد که لوازم و ملزومات و ملازمات و مقارنات عقلی و عادی و عرفی با استصحاب ثابت نمی‌شود ، و تنها اثر شرعی است که مترتب می‌شود ، و اصل مثبت حجت نیست.

ثانیاً بر فرض حجیت، مبتلا به معارض است؛ زیرا در طرف وضع هم میتوان گفت: «**الاصل تأخر الوضع**»، یا «**عدم حدوث الوضع قبل الاستعمال ...**» که در اثر معارضه ساقط می‌شود.

و اما اصل عقلایی: اگر منظورتان این است که بناء عملی و سیره عقلاء عالم در محاوراتشان بر این امر مستقر شده است که در فرض شک در تأخر استعمال ، بنا را بر تأخر آن می‌گذارند و اصل مذکور پشتوانه عقلایی دارد خواهیم گفت: بناء عقلاء باید احراز شود و ما به آن یقین داشته باشیم ؛ وگرنه ارزش ندارد . در مانحن‌فیه چنین بنایی محرز نیست ؛ بلکه چهار احتمال وجود دارد:

۱. بنا را بر تأخر استعمال بگذارند؛

۲. بنا را بر تأخر وضع بگذارند؛

۳. بنا را بر تقارن بگذارند؛

۴. بنا را بر هیچ کدام نگذارند ، و «**اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال**» .

راه دوم (اصالة عدم النقل): عقلاء عالم بنا را بر این می‌گذارند که اگر استعمالی شده ـ در حالی که نمی‌دانیم حین الاستعمال ، لفظْ منقول شده بود یا نه ـ باید بنا را بر عدم نقل بگذاریم . نتیجهٔ این اصل آن است که استعمال مذکور بر معنای لغوی حمل می‌شود ؛ یعنی عکس نتیجه‌ای که از راه اول گرفتیم.

مرحوم آخوند این طریقه را هم قبول ندارد ؛ زیرا اگر مراد از این اصل ، استصحاب عدم نقل باشد (در ازل نقلی نبود تا حین استعمال هم ان‌شاءالله نقلی محقق نشده) اصل مثبت است . چون نتیجه‌اش آن است که نقل ، متأخر از استعمال است ؛ پس این لفظ در معنای لغوی استعمال شده و دعا واجب است . و اگر مراد از این اصل یک اصل عقلایی باشد ـ که هست ـ می‌گوییم : گرچه ما اصل مطلب را قبول داریم ، و یکی از اصول عقلائیه اصالة عدم النقل است بر خلاف اصل تأخر استعمال که بناء عقلاء در آن محرز نشد ولی در ما نحن فیه جای این اصل نیست.

بیان ذلک: همان‌طور که مرحوم مشکینی در حاشیه متعرض شده ، سه صورت متصور است:

۱. یقین داریم که فلان لفظ در اصل لغت برای فلان معنا وضع شده است ؛ ولی شک داریم که بعدها از آن معنا به معنای دیگر نقل داده شده یا نه!

۲. یقین داریم که معنای فعلی فلان لفظ ، فلان چیز است ؛ ولی نمی‌دانیم که از روز اول همین معنا

بوده یا این‌که قبلاً معنای دیگر داشته و الآن منقول شده و معنای جدید دارد ! اینجا جای اصالة عدم النقل نیست ، زیرا استصحاب قهقری است و در جای خود ثابت شده است که این استصحاب حجت نیست .

۳. یقین داریم که در اصل لغت معنایی داشته و یقین هم داریم که از آن معنا به معنای دیگری منتقل شده ، ولی در تاریخ نقل شک داریم که مقدم بر استعمال است یا مؤخر از آن! یعنی شک ما در اصل نقل نیست.

حال قدر مسلم از بناء عقلاء بر اصالة عدم النقل همان صورت اول (شک در اصل نقل) است و محل بحث ما صورت سوم است . در اینجا بنایی بر عدم نقل وجود ندارد.

اگر کسی مناقشه کند که شاید در اینجا هم بناء عقلاء باشد خواهیم گفت: احتمال و شاید کافی نیست . باید بناء عقلایی به نحو قطع و یقین احراز شود ،که محرز نیست ، و شک در حجیت هم مساوی با عدم حجیت است. پس در فرض شک ، ثمره‌ای ظاهر نشد. حکم این موارد را باید از خارج و به دلایل اجتهادی یا اصول عملیه روشن سازیم. امر به تأمل در پایان مسأله ، ناظر به این نکته است .

العاشر

[الصحيح و الأعمّ]

كفاية أنه وقع الخلاف فی أن ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منها، و قبل الخوض فی ذكر أدلة القولين يذكر أمور:

[١. إبتناء النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة]

منها أنه لا شبهة فی تأتی الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، و فی جريانه على القول بالعدم إشكال.

و غاية ما يمكن أن يقال فی تصويره أن النزاع وقع على هذا فی أن الأصل فی هذه الألفاظ المستعملة مجازا فی كلام الشارع هو استعمالها فی خصوص الصحيحة أو الأعم بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه و بين المعانی اللغوية ابتداء و قد استعمل فی الآخر بتبعه و مناسبته كی ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعانی اللغوية و عدم قرينة أخرى معينة للاخر.

امر دهم: صحیح و اعم

امر دهم در مقدمهٔ *كفاية* مبحث مهم صحیح و اعم است . این مبحث دو شاخه دارد:

۱. الفاظ عبادات؛ از قبیل صلوة ، صوم ، حج و ... .

۲. الفاظ معاملات: به معنای اعم كلمه كه مطلق توصلیات را شامل شود.

بخش دوم چندان مهم نیست و ثمرهٔ زیادی هم ندارد و در پایان این مباحث خواهد آمد. عمده بخش اول است و لذا مشهور، عنوان بحث را با الفاظ عبادات شروع می‌كنند . مرحوم آخوند هم از مشهور پیروی كرده و می‌فرماید:

اصولیین اختلاف دارند در این‌كه آیا الفاظ عبادات برای خصوص عبادات صحیحه اسم‌گذاری شده‌اند یا برای اعم از صحیح و فاسد .[1] در ضمن سخن در اسم‌گذاری و وضع است كه جداگانه ثمره دارد و خواهد آمد؛ وگرنه در مقام امتثال تردیدی نیست كه مكلف باید عبادت صحیح و با همهٔ اجزاء و شرایط را انجام دهد و حق ندارد به عمل فاسد بسنده كند. در این مسأله اقوالی وجود دارد كه عمدهٔ آنها دو قول است:

۱. گروهی صحیحی شده و می‌گویند: الفاظ عبادات بر خصوص عبادات صحیحه اطلاق می‌شوند.

---

۱ . معنای كلمهٔ صحیح ، فاسد و اعم بعداً در مقدمهٔ دوم از مقدمات این مبحث خواهد آمد.

۲. و گروهی اعمّی شده و می‌گویند: این الفاظ برای اعم از صحیح و فاسد اسم شده‌اند.

مرحوم آخوند می‌فرماید: قبل از بیان ادلّهٔ طرفین و نفی و اثبات و اختیار قول حق و اقامهٔ دلیل بر آن ، پنج امر را به عنوان مقدّمات مبحث صحیح و اعم می آوریم:

۱. رابطهٔ بحث صحیح و اعم با بحث حقیقت شرعیه: در مبحث حقیقت شرعیه ، در رابطه با الفاظ عبادات به سه مبنا اشاره شد :

الف) عده‌ای طرفدار ثبوت حقیقت شرعیه بودند ؛

ب) عده‌ای منکر ثبوت حقیقت شرعیه ، و طرفدار حقیقت متشرعیه بودند ؛

ج) عده‌ای هم مثل قاضی ابی بکر باقلانی می‌گفتند: این معانی یک معانی جدیده نیست تا سخن از حقیقت شرعیه یا متشرعیه به میان آید؛ بلکه قدیمه بوده ، و این الفاظ در این معانی حقایق لغویه هستند .

حال این سؤال مطرح است که آیا هر سه گروه حق شرکت در این بحث (صحیح و اعم) را دارند یا این‌که فقط برخی حق شرکت دارند؟

دربارهٔ گروه اول و مثبتین باید گفت: این گروه قطعاً حق دارند در بحث شرکت کنند؛ زیرا اینان اصل اسم‌گذاری و وضع را قبول دارند. پس بجاست با هم بحث کنند که شارع مقدس این الفاظ را برای خصوص عبادات صحیحه وضع کرده و نام گذاشته یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ عده‌ای صحیحی شوند، عده‌ای اعمی و عده‌ای مفصّل ، و با یکدیگر بحث کنند.

دربارهٔ گروه دوم یا منکرین هم باید گفت: شرکت دادن این گروه در بحث صحیح و اعم مشکل است. زیرا اینان اصل وضع و اسم‌گذاری را از سوی شارع انکار می‌کنند و عقیده دارند که شارع مقدس تا آخر عمر مجازاً اینها را در معانی جدید به کار برده ، و بعدها حقیقت شدند . در عصر شارع اصلاً وضعی نبوده تا بحث کنیم که برای صحیح وضع کرده است یا برای اعم.

سؤال: آیا هیچ راهی برای شرکت این گروه در این بحث وجود ندارد؟

جواب: نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که شرکت دادن منکرین در بحث ، تنها در مقام تصور و ثبوت قابل تصویر است ، ولی در مقام اثبات و تصدیق قابل استدلال نیست و مردود است .

بررسی شرکت این گروه در بحث ـ در مقام تصور و ثبوت ـ :

بر مبنای منکرین تردیدی نیست در این‌که استعمال الفاظ عبادات در معانی شرعیه به نحو مجاز بوده و تا آخر عمر حضرت رسول هم این مجازیت باقی بود. ولی سخن در این است که اصل در بین استعمال‌های مجازی کدام است؟ آیا اصل استعمال در خصوص عبادتِ صحیح است یا اصل استعمال در اعم است؟

منظور ما از اصل این است که روز اولی که شارع مقدس الفاظ عبادات را مجازاً در معنای شرعی

آنها به کار برد ، میان کدام یک از این دو معنا (صحیح و اعم) با معنای لغوی این الفاظ، رعایت مناسبت کرده و ملاحظه قرینه نموده است ، و ابتداءً در کدام یک استعمال کرده است؟ آیا ابتداءً میان معنای لغوی با خصوص عبادت صحیح رعایت علاقه نمود، و اولین بار لفظ را در خصوص صحیح استعمال کرد ـ که البته بعدها در اعم از صحیح و فاسد هم استعمال کرده است ؛ و لکن در این استعمال مجازی، مناسبت میان معنای لغوی و این معنا در نظر گرفته نشده بلکه مناسبت با مجاز اولی (خصوص صحیح) لحاظ شده ، که علاقه مشابهت و مشاکلت نماز فاسد با نماز صحیح باشد ـ یا لفظ را در مجاز دوم هم استعمال کرده است؟ این را در اصطلاح علم بیان ، سبک مجاز از مجاز گویند. یا این که در روز نخستین میان معنای اعم و معنای لغوی مراعات قرینه کرده و در آن استعمال نمود ـ که البته بعدها در صحیح هم مجازاً به کار برد ، ولی با ملاحظهٔ علاقه مشابهت میان صحیح و اعم! در اینجا مجاز اول را مجاز اصلی ، و مجاز دوم را مجاز فرعی و تابع می‌گوییم.

صحیحی‌ها می‌گویند: شارع مقدس ابتداءً و بالاصالة مناسبت میان لغت و خصوص صحیح را در نظر گرفته و لفظ را در آن استعمال کرده است و صحیحْ همان معنای اولی و اصلی در شرع است، و استعمال در اعم تبعی است؛ امّا اعمّی‌ها می‌گویند: روز اول میان لغت و اعم مراعات قرینه شده و بعدها در صحیح هم استعمال شده است.

سؤال: این بحث چه ثمره‌ای دارد؟ می‌توانیم هر دو مجاز را اصلی و در عرض هم بگیریم و بگوییم: هر دو با ملاحظه با معنای لغوی مورد استعمال قرار گرفته‌اند. یا یکی را اصلی بگیریم و دیگری را فرعی ، و این دو را در طول هم بدانیم؛ چه فرق دارد؟

جواب: ثمره در اینجا ظاهر می‌شود که اگر در لسان شارع ، الفاظ عبادات استعمال شد و قرینه صارفه هم اقامه کرد و معلوم شد که معنای لغوی مرادش نیست، ولی قرینه معیّنه بر یکی از دو مجاز نیاورد، اگر دو مجاز در عرض هم باشند کلام شارع مجمل گردیده و بر هیچ‌کدام حمل نمی‌شود؛ ولی اگر در طول هم بودند این کلام بر مجاز اصلی و اولی حمل می‌شود و می‌توانیم بگوییم که منظور شارع فلان معناست و او نیاز به تعیین ندارد ؛ ولی ارادهٔ معنای مجازی دوم و فرعی محتاج به قرینهٔ معینه است.

کفایة و أنت خبیر بأنه لا یکاد یصح هذا إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت کذلک و أن بناء الشارع فی محاوراته استقر عند عدم نصب قرینة أخری علی إرادته بحیث کان هذا قرینة علیه من غیر حاجة إلی قرینة معینة أخری و أنی لهم بإثبات ذلک.

و قد انقدح بما ذکرنا تصویر النزاع علی (ما نسب إلی الباقلانی، و ذلک بأن یکون النزاع فی أن قضیة القرینة المضبوطة التی لا یتعدی عنها إلا بالأخری الدالة علی أجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط أو هما فی الجملة) فلا تغفل.

بررسی شرکت منکرین در بحث ـ در مقام اثبات و تصدیق ـ :

قبول این تصویر در گرو احراز دو امر است:

۱. بدانیم که روز اول میان معنای لغوی با یکی از صحیح و اعم رعایت مناسبت شده نه با هر دو یا دیگری.

۲. مقدمه: هر مجازی دو قرینه لازم دارد: الف) صارفه از معنای حقیقی؛ ب) معینه نسبت به معنای مجازی؛ منتها گاهی یک قرینه دو کار انجام می‌دهد، مثل یرمی در «رأیت اسداً یرمی» که هم صارفه از ارادهٔ حیوان مفترس است و هم معیّنه نسبت به رجل شجاع، که منظور متکلم، پلنگ و ببر و ... نیست.

با توجه به این مقدمه گفتنی است اگر برای ما احراز شود بناء عملی شارع بر این مستقر شده که هرکجا قرینهٔ دیگری بر تعیین نیاورد و تنها به قرینه صارفه اکتفا کرد، همان مجاز اصلی مراد اوست و مجاز فرعی قرینه معینه هم می‌طلبد ـ و در واقع شارع بر خلاف قاعده مذکور در مقدمه (که هر مجاز دو قرینه می‌طلبد) عمل کرده و در مجاز اصلی به یک قرینه اکتفا کرده است ـ متأسفانه هیچ‌کدام از دو مطلب مذکور ثابت و محرز نیست و مجرد ادعاست، بنا بر این ارزشی ندارد؛ پس منکرین حق شرکت در این بحث را ندارند.[1]

نظریهٔ باقلانی: گروه سوم: به عقیده کسانی مثل قاضی ابوبکر باقلانی[2] الفاظ عبادات نه حقیقت شرعیه‌اند و نه متشرعیه، بلکه اینها حقایق لغویه‌اند. البته این سخن دو گونه تفسیر شده است:

۱. منظور این است که همین عبادات و معانی شرعیه قدیم بوده و از ادیان سابقه تا اسلام ادامه داشته است؛

۲. منظور این است که این معانی از مخترعات شارع اسلام است و جدید می‌باشند ولی لفظ صلوة و صوم و ... در این معانی به کار نرفته، بلکه شارع همیشه و همه‌جا این الفاظ را در معانی لغوی آنها به کار برده است؛ مقصود او از صلوة دعاست، و از زکات طهارت و پاکی یا رشد و نمو. اجزاء و شرایط دیگر از قبیل رکوع و سجود و ... از قرینهٔ دیگر و دال دیگر فهمیده می‌شود و از باب تعدد دال و مدلول است. حالْ آن قرینه چه تفصیلیه باشد مثل صلّ و ارکع و اسجد و اقرء که به تفصیل بر مراد از اجزاء و شرایط دلالت دارند، چه اجمالی باشد که بفرماید: «خذوا عنی مناسککم» یا «صلوا کما رأیتمونی أصلی». فعلاً بر این اساس بحث می‌شود، و بر این مبنا در خصوص الفاظ عبادات بحث از صحیح یا اعم بی‌معناست؛ چراکه لفظ صلوة در همان معنای دعا به کار رفته و ... .

آری تصویر نزاع بر این مبنا آن است که بحث را روی قرینه پیاده کرده و بگوییم قرینه‌ای که دال بر اجزاء و شرایط است آیا مقتضای آن عبارت است از تمام اجزاء و شرایط ـ که صحیحی می‌گوید ـ یا عبارت است از اجزاء و شرایط فی الجمله یعنی قطع نظر از تمام و ناقص ـ که اعمّی می‌گوید.

---

۱. اگرچه اینجا سخن از شرکت دادن گروه‌های مختلف است ولی در آینده در مباحث مختلف از دو مبنای صحیح و اعم استفاده کرده و اصلاً کاری به این بحث‌ها ندارند.

۲. *شرح العضدی علی مختصر الاصول*، ج ۱، ص ۵۲ ـ ۵۱.

قوله: فلا تغفل: اشاره به این است که با این حساب، بحث از صحیح و اعم بر روی قرینه پیاده شد نه روی لفظ صلوة و ...، و بحث ما در خود الفاظ عبادات است که برای صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم. نه در قرینه و مانند آن.

یک نکته: بر مبنای حقیقت شرعیه هم اگر وضع تعینی مطرح باشد باز همان مشکل گروه دوم مطرح است که بالأخره روزهای اول مجازاً استعمال می‌کرده و اکنون در صحیح یا در اعم؟ مناسبت کدام را با معنای لغوی منظور کرده بود؟ چون وضع بعداً درست شده این برای ما مهم است و کاری به استعمال روز اول نداریم، و باید گفت: الفاظی که بعد از تشکیل وضع تعینی استعمال شده‌اند حمل بر صحیح یا اعم می‌شود علی المبنی اما الفاظ سابق بر وضع تعینی مشکل دارند.

[۲. معنی الصحّة والفساد]

و منها أن الظاهر (أن الصحة عند الكل بمعنى واحد و هو التمامية و تفسيرها بإسقاط القضاء) كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار و هذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجبه اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى.

و منه ينقدح أن الصحة و الفساد أمران إضافيان فيختلف شيء واحد صحة و فسادا بحسب الحالات فيكون تاما بحسب حالة و فاسدا بحسب أخرى فتدبر جيدا.

۲. معنای صحت و فساد: واژه صحت و فساد در علوم مختلف تفسیرهای گوناگونی دارد. متکلم در علم کلام می‌گوید: «الصحيح ما وافق الشريعة أو الأمر، و الفاسد بخلافه»، فقیه در بخش عباداتِ علم فقه ـ که مورد بحث ما است ـ می‌گوید: «الصحيح ما أسقط الاعادة و القضاء، و الفاسد بخلافه» و در معاملات می‌گوید: «الصحيح ما يترتب عليه الأثر المطلوب، و الفاسد بخلافه»، طبیب هم در علم طب، صحت را به اعتدال مزاج، و فساد را به انحراف مزاج تفسیر می‌کند و ... .

با این وجود آیا کلمهٔ صحت معانی گوناگونی دارد و مشترک لفظی است؟

آخوند می‌فرماید: به نظر ما صحت همه‌جا یک معنا دارد و آن تمامیت است. فلان عمل صحیح است یعنی درست است و کامل است، و عیب و نقصی ندارد، دارای همهٔ اجزاء و شرایط و فاقد هر نوع مانع و قاطعی است. در همهٔ علوم و استعمالات هم همین معنا منظور است. منتها از آنجاکه هر علمی از صحت و فساد، غرض و هدفی را تعقیب می‌کند و یک چیز برایش مهم است و مقصد اصلی او را تأمین می‌کند، به همان هدف و غرض و لازم تفسیر می‌نماید؛ وگرنه ملزوم یا اصل معنای صحت (تمامیت) همه‌جا یکی است.

مثلاً غرض فقیه آن است که وضع فعل اختیاری مکلف را روشن سازد که آیا اعاده لازم است یا

خیر؟ قضاء لازم است یا نه؟ به همین دلیل در مقام تعریف به این غرض توجه نموده و بر اساس آن ، تعریفش را عرضه می‌کند. هدف متکلم هم آن است که از احوالات مبدء و معاد بحث کند و این‌که چه عملی موجب قرب پروردگار و استحقاق مثوبت است و چه عملی موجب بُعد از مولی و استحقاق عقوبت است و ... ؛ به همین دلیل به مقتضای غرضش آن تعریف را عرضه می‌کند، و هکذا طبیب در علم طب و ... .

نکته: میان تفسیر کلامی و فقهیِ صحت ـ از نسب اربع ـ عموم و خصوص من وجه است. یعنی یک ماده اجتماع و تصادق دارند و دو ماده افتراق.

مادهٔ افتراق تفسیر کلامی: در موارد امتثال عمل بر طبق امر ظاهری و اضطراری ـ بر مسلک عدم اجزاء ـ موافقتِ امر و شریعت شده ، ولی مسقط اعاده و قضاء نیست.

ماده افتراق تفسیر فقهی: در مثل جهر در موضع اخفات و اخفات در موضع جهر و اتمام در موضع قصر و ... اسقاط اعاده و قضاء هست ، ولی موافقت امر و شریعت نیست.

ماده اجتماع : در نوع اعمالی است که بر طبق امر اختیاری اولی و یا مطابق امر ثانوی و ظاهری انجام می‌شود . اما بر مسلک اجزاء، این اعمالْ هم مسقط اعاده و قضا هستند و هم موافق با شریعت.

قوله :کما لا یوجبه : تنظیر: ما نحن فیه ـ که تفسیرهای مختلف موجب اختلاف در اصل معنا نشد و لوازم مختلف موجب تعدد ملزوم نیست ـ نظیر این مطلب است که در شرع مقدس اسلام نماز بر اساس حالات مختلفهٔ مکلف ، مختلف و متفاوت است. مثلاً نماز در حال سفر دو رکعت ، در حال حضر چهار رکعت، در حال اختیار با وضوء ، در حال اضطرار با تیمّم، در حال قدرت ایستاده و در حال عجز نشسته انجام می‌گیرد و این اختلافات مربوط به مصادیق شیء است و ربطی به تعدد معنا و مفهوم صحیح ندارد.

قوله : و منه ینقدح : صحت و فساد دو امر اضافی و نسبی هستند یعنی چنین نیست که یک عمل واحد نسبت به همه کس و همیشه و همه‌جا فاسد باشد ، و عمل دیگر همه‌جا صحیح باشد ؛ بلکه به لحاظ بعض حالات صحیح ، و به لحاظ بعض دیگر فاسد است پس می‌توان گفت که نماز چهار رکعتی هم صحیح است و هم فاسد ؛ نسبت به حاضر صحیح است ، ولی نسبت به مسافر فاسد است . پس اینها مطلق نیستند و نسبی هستند. بحثِ بیشتر در رابطه با صحت و فساد در مبحث دلالت نهی بر فساد خواهد آمد.

[۳. لزوم قدر جامع علی القولین]

کفایه و منها أنه لا بد علی کلا القولین من قدر جامع فی البین کان هو المسمی بلفظ کذا و لا إشکال فی وجوده بین الأفراد الصحیحة و إمکان الإشارة إلیه بخواصه و آثاره فإن الاشتراک فی الأثر کاشف

عن الاشتراک فی جامع واحد یؤثر الکل فیه بذاک الجامع فیصح تصویر المسمی بلفظ الصلاة مثلا بالناهیة عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما.

۳. تصویر جامع

مقدمه سوم از مقدمات پنجگانه صحیح و اعم در رابطه با تصویر قدر جامع است. مرحوم آخوند می‌فرماید: هریک از دو گروه (صحیحی‌ها و اعمی‌ها) از تصویر قدر جامع ناگزیرند . وجه لا بدیّت این است که خصوص صحیحه از صلوة ـ مثلاً ـ دارای مراتب و درجات و افرادی است:

به لحاظ امکنه: در هر مکانی نمازی واجب یا مستحب است.

به لحاظ ازمنه: در هر زمان و وقتی نماز خاصی واجب یا مستحب است.

به لحاظ افراد: بر هر فردی نمازهایی واجب است.

به لحاظ حالات: در هر حالی از سفر و حضر، اختیار و اضطرار، تمکّن و عجز و ... نمازی واجب است ؛ و بالجمله از نماز کامل دارای تمام اجزاء و شرایط گرفته تا نمازی که همه چیز آن با اشاره بر گزار می‌شود، هرکدام از اینها در شرایط خاصی واجب یا مستحب می‌باشد. خصوص فاسدهٔ آن نیز مراتب بی‌شماری دارد.

ضابطه کلّی آن است که به تعداد هر جزء یا شرط که عمداً یا سهواً کم یا زیاد شود یک مصداق نماز فاسد درست می‌شود ، و اعم از صحیح و فاسد هم به مراتب،مراتبش از مراتب خصوص صحیح یا فاسد بیشتر است ؛ زیرا اعم از آن دو بوده و تمام مراتب صحیح و فاسد را شامل می‌شود. حال با این همه مراتب این سؤال مطرح می‌شود که دلالت نماز بر این مراتب متعدد چگونه است؟ بر مبنای صحیحی که صلوة فقط بر مراتب صحیحه اطلاق می‌شود، چه نوع اطلاقی است؟ از نوع حقیقت است یا مجاز؟ و ... .

بر مبنای صحیحی صلوة فاسد اصلاً صلوة نیست و ماهیت دیگری است.

بر مبنای اعمی که بر همه مراتب وسیع اطلاق می‌شود چگونه اطلاقی است؟ احتمالات در مسأله زیاد است . این مبحث بعداً در مقدّمه چهارم خواهد آمد. البته جا داشت آن مقدمه جلوتر ذکر شود.

علی ایّ حالٍ رأی مشهور در الفاظ عبادات این است که وضعشان عام و موضوع‌له‌شان هم عام است ؛ یعنی واضع در هنگام وضع الفاظ عبادات، یک مفهوم کلّی و قدر مشترک و جامع را تصور کرده و الفاظ عبادات را برای آن مفاهیم کلّی قرار داده است . در اینجاست که ضرورت و لابدیّت تصویر جامع روشن می‌شود ،که اگر مفهوم کلّی موضوع له است پس آن کلّی چیست و چه نام دارد؟

به عقیدهٔ مرحوم آخوند صحیحیون می‌توانند قدر جامع قابل قبول و خالی از هر اشکالی را

تصویر کنند ، ولی اعمیّون از تصویر آن ناتوانند، و وجوهی که گفته‌اند تماماً قابل مناقشه است.

سؤال: آن قدر جامع چه نام دارد؟

جواب: اسم خاص و عنوان مخصوصی ندارد، و اصولاً نام معین داشتن لازم نیست[1] و نقشی در لزوم قدر جامع ندارد. مهم وجود واقعی آن است و کافی است که با یک عنوان مشیر و عنوان اجمالی به آن اشاره شود و از راه خواص و آثارش به آن اشاره شود. مثلاً در باب نماز بگوییم: آن چیزی که این صفت دارد معراج مؤمن است، خیرُ موضوعٍ است، معیار قبولی اعمال است ، و إن قُبلت قُبل ما سواها و ... . یا در باب صوم بگوییم عملی که سپری برای نجات از آتش است و ... ،که نام واقعی‌اش را علام الغیوب می‌داند و بس.

سؤال: چه دلیلی بر لزوم چنین جامع بی‌نام و نشان ، و مجهولی دارید؟

جواب: دلیل وجود قدر جامع آن است که: از طرفی در لسان آیات و روایات آثار و برکاتی برای ـ مثلاً ـ نماز ذکر شده است. از قبیل این‌که **﴿إن الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر﴾** ، **﴿أقم الصلوة لذکری﴾**، **«الصلوة معراج المؤمن»**، **«الصلوة قربان کلّ تقی»**، **«الصلوة خیرُ موضوع»** و ... . از طرف دیگر این آثار بر نماز صحیح مترتب می‌شود، وگرنه نماز فاسد که مقرب و معراج و ... نیست ؛ افزون بر این نیز همان‌طور که قبلاً گفته شد نماز صحیح دارای مراتب و درجات گوناگون است و تمام این مراتب هر یک در جای خود نقش آفرین بوده و دارای آن آثار است. از سوی دیگر به فرمودهٔ مرحوم آخوند بخش دوم قانون الواحد: **(الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد، و الواحد، لا یصدر إلّا عن الواحد)** در ما نحن فیه پیاده شده و می‌گوید: معلول واحد از علت واحده صادر می‌شود ، و مؤثر در اثر واحد واحد است، و محال است که کثیر بما هو کثیر و بدون وجود جهت جامع ، در واحد بما هو واحد تأثیر بگذارد و ایجاد کند زیرا میان کثیر بما هو کثیر با واحد بما هو واحد سنخیتی نیست و تا سنخیت نباشد تأثیر هم نیست و **«إلّا لصدر کلّ شیء عن کلّ شیء»**.

مرحوم آخوند با توجه به این مطالب می‌فرماید: از آنجا که همهٔ مراتب نماز صحیح در یک اثر ـ مثلاً معراج بودن ـ مشترک هستند ، و همه مؤثر در این اثر هستند، کاشف از اشتراک آنها در یک قدر جامع و جهت مشترکه است . در واقع مؤثر حقیقی همین جهت و حیثیت است ، و اگر همهٔ آن مراتب دارای این اثر هستند برای آن است که همگی دارای این قدر جامع و حیثیّت می‌باشند، پس ما از اشتراک در اثر ، به اشتراک در مؤثر پی بردیم.

نتیجه: حتماً باید جهت جامعی در میان باشد که لفظ صلوة هم برای همان جهت نامگذاری شده

---

۱. نظیر این مطلب پیش از این هم ، دربارهٔ موضوع علم اصول گفته شده است .

است و آن جهت در همهٔ افراد وجود دارد . به همین سبب است که صلوة صحیح بر تمام این افراد صادق است ، و هو المطلوب.

سؤال: آن قدر جامع چیست؟

جواب: قبلاً هم گفتیم اسم خاص داشتن مهم نیست و با عنوان مشیر به آن اشاره می‌شود و ـ مثلاً دربارهٔ نماز ـ می‌گوییم آن طبیعت و عملی است که دارای این آثار باشد: «ناهی از فحشاء و منکر»، «معراج مؤمن» «قربان کلّ تقی» و ... ؛ پس صحیحی از عهدهٔ تصویر قدر جامع به خوبی برآمد.

کفایه و الإشکال فیه بأن الجامع لا یکاد یکون أمرا مرکبا إذکلّ ما فرض جامعا یمکن أن یکون صحیحا و فاسدا لما عرفت و لا أمرا بسیطا لأنه لا یخلو إما أن یکون هو عنوان المطلوب أو ملزوما مساویا له و الأول غیر معقول لبداهة استحالة أخذ ما لا یتأتی إلا من قبل الطلب فی متعلقه مع لزوم الترادف بین لفظة الصلاة و المطلوب و عدم جریان البراءة مع الشک فی أجزاء العبادات و شرائطها لعدم الإجمال حینئذ فی المأمور به فیها و إنما الإجمال فیما یتحقق به و فی مثله لا مجال لها کما حقق فی محله مع أن المشهور القائلین بالصحیح قائلون بها فی الشک فیها و بهذا یشکل لو کان البسیط هو ملزوم المطلوب أیضا.

مهمترین اشکال تصویر مذکور اشکالی است که شیخ اعظم در تقریرات دارند . ما در این فراز آن اشکال را مطرح کرده و پاسخ می‌دهیم تا تصویر مذکور خالی از هر عیب و نقصی باشد.

اشکال: شیخ فرموده است: این جامعی که شما تصویر کردید اگر چه اسمی برای او نگذاشتید ـ و گفتید: خدا بهتر می‌داند ـ در واقع و نفس الامر از دو صورت خارج نیست:

۱. یا آن جامع در واقع یک امر مرکب و مجموعه و کلّ و دارای اجزاء است؛

۲. یا یک امر بسیط و حقیقت بسیطه و کلّی و دارای افراد است.

هرکدام از اینها که باشد اشکال دارد:

اما مجموع مرکب: فرض این شد که این مرکب ـ مثلاً نماز ـ دارای مراتب گوناگون است و در هر مرتبه‌ای و با هر شرایطی یک نوع مرکبی وظیفه و واجب است. حال مرکب از چند جزء را قدر جامع قرار می‌دهید؟ مرکب از کدام اجزاء را جامع فرض می‌کنید؟ آیا مرکب از ده جزء، یا مرکب از هشت جزء! کدام هشت جزء؟ یا مرکب از پنج جزء! کدام پنج جزء؟ یا مرکب از سه جزء! کدام سه جزء؟ هرکدام را که اختیار کنید خواهیم گفت این مرکب مختار نمی‌تواند قدر جامع باشد ؛ زیرا نسبت به یک فرد و یک حالت صحیح است ولی نسبت به فرد دیگر و حالت دیگر فاسد است ؛[1] در حالی که قدر جامع آن است که در تمام مراتب محفوظ و عین آن مرتبه باشد ، آن گونه که طبیعی عین افراد

---

۱. البته با توجه به این‌که در مقدمه دوم دانستیم که صحت و فساد دو امر اضافی و نسبی هستند .

است و آن است که اگر در عمل ، آن قدر جامع وجود داشت صحیح باشد و نماز باشد و اگر وجود نداشت فاسد و بلکه ماهیت دیگری باشد.

پس مرکب و مجموعه نمی‌تواند قدر جامع میان افراد ؛ باشد چون در بعضی از افراد و مراتب هست و در بعضی نیست.

و امّا حقیقت بسیط: آن امر بسیط وکلّی و قابل صدق برکثیرین از دو حال خارج نیست:

۱. یا عنوان مطلوبٌ، مأمور به، متعلق الامر و مانند آن است (همان عناوین بعد الامر)؛

۲. و یا عنوان دیگری که ملزوم این عنوان (مطلوبٌ) است ، آن هم ملزوم مساوی با لازم . یعنی هر جا ملزوم بود لازم هم هست ، نه ملزوم اعم که بر مبنای صحیحی تناسب ندارد. حال از این عنوان ملزوم به هر عبارتی می‌توان تعبیر کرد، از قبیل صحیحٌ، تامٌ، کاملٌ، ذات المصلحة، محبوبٌ، معراجُ المؤمن، قربانُ کلّ تقیٍ، خیرُ موضوعٍ و ... .

حال از این دو عنوان هرکدام که باشد اشکال دارد:

اگر عنوان «مطلوبٌ» و مانند آن ، مسمای لفظ صلوة باشد خواهیم گفت: به سه بیان این غیر معقول است:

۱. مستلزم دور یا خلف است: اصولاً مطلوب یعنی چیزی که بالفعل متعلق طلب و تحت امر است . پس مطلوبیت از امر مولی سرچشمه می‌گیرد و از ناحیهٔ طلب و بعث مولی میسر می‌شود و وابسته به امر مولی است. حال اگر صلوة به معنای «مطلوبٌ» باشد باید گفت که صلوة متعلق امر است، «مطلوبٌ» هم که همان صلوة است پس موضوع یا متعلق امر است، و متعلق امر از حیث رتبه پیش از امر است و تا آن نباشد امری نیست ؛ زیرا تا موضوعی نباشد حکمی نیست، و موضوع نسبت به حکم مثل علت نسبت به معلول است که تا علتی نباشد معلول هم نیست. پس امر هم وابسته به «مطلوبٌ» است.

این به بیانی که ذکر شد دور است که دو چیز بر یکدیگر متوقف باشند. و به بیانی دیگر خلف است که: ما فرضناه متأخراً عن الأمر (مطلوبیت) صار متقدماً علی الأمر و هذا خلفٌ. و دور و خلف هر دو محال و باطل هستند و مستلزم المحال محالٌ، پس این‌که «مطلوبٌ» معنای صلوة باشد نامعقول است.

۲. اگر صلوة یا هر عبادت دیگر به معنای «مطلوبٌ» باشد لازمه‌اش آن است که اسامی عبادات با عنوان «مطلوبٌ» مترادف باشند در حالی که بالوجدان چنین نیست و از لفظ صلوة معنای «مطلوبٌ» به ذهن نمی‌آید، و در هیچ کتابی هم این‌گونه معنا نشده است . افزون بر این ، قانون مترادفان آن است که هرکدام بتواند در جای دیگری استعمال شود؛ در حالی که لفظ صلوة به جای لفظ «مطلوبٌ» به کار نمی‌رود . مثلاً نمی‌توان به‌جای «الصوم مطلوبٌ» بگوییم «الصوم صلوةٌ» که سخن مضحکی است،

کما این‌که لفظ «مطلوبٌ» هم به‌جای صلوة به کار نمی‌رود و به جای ﴿اقم الصلوة﴾ نمی‌توان گفت: «اقم المطلوب».

گذشته از این مطلب، همهٔ عبادات صحیحه در مطلوب بودن مشترکند، پس باید گفت تمام اینها «همْ معنا» و مصادیق یک کلی هستند؛ در حالی که بالضرورة باطل است و احدی به آن تفوه نکرده است. اینها ماهیات مختلفه‌اند نه ماهیت واحده که اختلاف به افراد و خصوصیات فردیه باشد.

۳. مقدّمه: در مبحث اصالة الاشتغال خواهد آمد که در باب علم اجمالی و اقل و اکثر و شک در جزئیت یا شرطیت، گاهی خود عنوانِ مأمور به اجمال دارد و شک ما در ذات مأمور به است که آیا به نُه جزء امر شده‌ایم یا به ده جزء؟ به صد تومان مشغول الذمه هستیم یا به صد و بیست تومان؟ در اینجا مشهور بر آنند که نسبت به اکثر و مازاد ـ جزء یا شرط مشکوک ـ اصل برائت جاری می‌کنیم.

ولی گاهی نفس عنوان متعلق امر صددرصد مبیّن است و هیچ اجمالی ندارد. مثلاً مولی فرموده: «إصنع معجوناً مسهلاً للصفراء» که عنوان معجون کذایی روشن است، ولی در خارج، عبد، شکِ در محصل عنوان مأمور به دارد و نمی‌داند آیا معجون ده جزئی محصل عنوان و مؤثر در آن اثر است یا یازده جزئی؟ در چنین صورتی رأی اکثر آن است که باید احتیاط کرد و اکثر را آورد، زیرا اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینیه است.

با توجه به این مقدمه: اگر معنای صلوة «مطلوبٌ» باشد عنوان مأمور به، اجمالی نخواهد داشت و صد در صد مبین خواهد بود. در موارد شک در جزئیت ـ که مثلاً سوره جزء نماز هست یا نه ـ و در شرطیت ـ که آیا مثلاً استقبال الی القبله شرطیت دارد یا نه؟ ـ باید بگوییم که اینجا جای برائت نیست و جای احتیاط و اتیان شیء مشکوک است؛ زیرا عنوان مأمور به اجمالی ندارد و شک ما در جزئیت به شک در محصل عنوان بر می‌گردد که آیا بدون این امر مشکوک، آن عنوان در خارج محقق می‌شود یا خیر؟ در مقدمه گفتیم که این‌گونه موارد مجرای اصالة الاحتیاط است نه برائت؛ پس اگر «مطلوبٌ» مفاد صلوة باشد مستلزم عدم جریان برائت در موارد شک است. در حالی که به زودی خواهد آمد مشهور اصولیین در مسألهٔ صحیح و اعم، صحیحی بوده و معذلک در شک در اجزاء و شرایط، برائتی هستند نه احتیاطی. از اینجا کشف می‌کنیم که شک مذکور از قبیل شک در محصل عنوان نیست بلکه از قبیل شک در خود ذات مأمور به است.

پس بالأخره به این نتیجه می‌رسیم که «مطلوبٌ» معنا و مسمّای صلوة یا هر عبادت دیگر نیست. پس این هم باطل شد.

و اگر عنوانی که ملزوم «مطلوبٌ» است موضوع له و مسمی برای صلوة و مانند آن باشد اشکال اولِ «مطلوبٌ» را ندارد که مستلزم دور بود؛ زیرا این عناوین تماماً قبل الامر هستند نه تحت الامر و

بعدالامر. به عبارت دیگر از تقسیمات اولیه هستند نه ثانویه ولی دو اشکال دیگر به این فرض وارد است:

۱. اشکال لزوم ترادف ... ؛ ۲. اشکال لزوم عدم جریان برائت ... ،که نیازی به توضیح ندارد .[۱]

کفایه مدفوع بأن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة و نقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد و فی مثله تجری البراءة و إنما لا تجری فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الأقل و الأكثر كالطهارة المسببة عن الغسل و الوضوء فيما إذا شک فی أجزائهما هذا على الصحيح.

دفع اشکال: مرحوم آخوند در مقام دفع اشکال مذکور می‌فرماید:

ما شِقّ ثانی را اختیار می‌کنیم و می‌گوییم آن قدر جامع یک عنوان بسیط است و از این شق هم بخش دوّمش را اختیار کرده و می‌گوییم آن قدر جامع بسیط یک عنوانی است که ملزوم مساوی «مطلوبٌ» است . عمده اشکال شما به این بخش آن بود که این عنوان مأمور به صد در صد مبین است و اگر در جزء یا شرطی شک کردیم و عمل را بدون جزء مشکوک انجام دادیم شک در محصل عنوان پیدا می‌شود، و اینجا جای احتیاط است نه برائت. در حالی که مشهور اصولیین صحیحی‌اند و در جزء مشکوک برائتی هستند نه احتیاطی . پس معلوم می‌شود شک در جزء مشکوک و اتیان عمل بدون آن از قبیل شک در محصل عنوان نیست ، در نتیجه معلوم می‌شود که عنوان مأمور به یک عنوان مبینی نیست، نتیجهٔ نهایی این‌که عنوان ملزوم «مطلوبٌ» نیست.

ما از این اشکال جواب داده و می‌گوییم: خیر همین عنوان ملزوم مأمور به است، و مبین هم هست، شک در جزء هم به شک در محصل عنوان می‌گردد . منتها در اینجا دو صورت متصور است:

۱.گاهی محصل (عمل مکلف یا همان اجزاء و شرایط خارجیهٔ نمازکه بر حسب حالات مکلفین فرق می‌کند و کم و زیاد می‌شود) و متحصل (مأمور به و عنوانی که تحت امر رفته) با یکدیگر اتحاد مصداقی دارند و در خارج به یک وجود موجودند و از قبیل طبیعی و فرد می‌باشند. ما نحن فیه نیز از این قبیل است ؛ زیرا محصل همین اجزاء و شرایط است و متحصل هم که عنوان صحیحٌ، تامٌ، محبوبٌ و ... را دارد اگرچه عنوانی است جدا امّا وجود مجزایی ندارد ؛ بلکه به وجود همین اجزاء و شرایط ، موجود می‌شود و از همان‌ها انتزاع می‌شود؛ پس متحصل هم همین است .

در چنین موردی ـ در شک در محصل ـ عنوان اصالةالاحتیاط جاری نمی‌شود ؛ بلکه اصل برائت جاری می‌شود، زیرا شک در محصل عنوان ، در حقیقت شک در خود مأمور به است ، و عنوان تحت امر مجمل است ، و ما نمی‌دانیم امر ، به اقل بار شده است یا به اکثر؟ و عند المشهور مجرای برائت است.

---

۱. *مطارح الأنظار*، ص ۶

۲. گاهی هم محصِّل غیر از متحصَّل است و در خارج به دو وجود موجودند. یکی مسبب از دیگری است، یکی طریق به سوی دیگری است، یکی مقدمهٔ دیگری است. برای مثال شارع ما را به تحصیل طهارت باطنیه امر کرده و این مأمور به مفهومی مبین است و اجمالی ندارد. امّا این حقیقت واحدهٔ خارجیه در نفس انسان چگونه به‌وجود می‌آید؟ از راه انجام وضوء (غسلات و مسحات) یا غسل (مجموعهٔ غسلات) . وضو و غسل سبب آن طهارت باطنی هستند و شکی نیست در این‌که سبب و مسبب دو چیز هستند و به دو وجود موجودند .

در چنین صورتی اگر شک کردیم که ـ مثلاً ـ وضو دارای پنج جزء است یا شش جزء؟ نسبت به جزء مشکوک نمی‌توان برائت جاری کرد، زیرا اگر برائت جاری کردیم و آن را نیاوردیم، شک در محصل عنوان پیدا می‌کنیم که آیا وضو بدون جزء ششم ، عنوان طهارت باطنی را ایجاد می‌کند یا نه؟ اینجاست که جای اصالة الاحتیاط و انجام اکثر است نه ما نحن فیه ،که محصل و متحصل یکی بودند. پس اشکال مرحوم شیخ در امثال ما نحن فیه وارد نیست.

نتیجه: صحیحیون قدر جامع تصویر کردند و از آن دفاع کرده و اشکال‌های آن را برطرف نمودند.

کفایه و أما علی الأعم فتصویر الجامع فی غایة الإشکال فما قیل فی تصویره أو یقال وجوه:

أحدها أن یکون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة کالأرکان فی الصلاة مثلا و کان الزائد علیها معتبرا فی المأمور به لا فی المسمی.

و فیه ما لا یخفی فإن التسمیة بها حقیقة لا تدور مدارها ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأرکان بل و عدم الصدق علیها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشرائط عند الأعمی مع أنه یلزم أن یکون الاستعمال فیما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازا عنده و کان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فی الکل لا من باب إطلاق الکلی علی الفرد و الجزئی کما هو واضح و لا یلتزم به القائل بالأعم فافهم.

تصویر جامع بنا بر قول اعمی‌ها: کسانی که می‌گویند الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است چگونه میان افراد صحیح و فاسد قدر جامعی تصویر می‌کنند؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: بر این مبنا تصویر قدر جامع در نهایت درجهٔ اشکال است ؛ زیرا مراتب و افراد اعم، به مراتب از افراد و مصادیق صحیح بیشتر است و تمام افراد صحیح و فاسد را شامل است.

حال آن کدام جامع است که در همهٔ این مراتب محفوظ باشد؟ آنچه دیگران از قدر جامع گفته‌اند

ـ مثل شیخ اعظم در *تقریرات*[۱] که چهار وجه اول تا چهارم را از زبان اصولیین آورده است و واقعاً بجاست که وجه پنجم را هم که خود آخوند افزوده است گفته شود ـ تماماً مبتلا به اشکال بوده و پذیرفتنی نیست. مجموع وجوهی که در رابطه با تصویر قدر جامع بر مبنای اعمی‌ها قابل ذکر می‌باشد پنج وجه است که یک به یک مطرح کرده و مناقشات هر وجهی را می‌آوریم.

وجه اول از وجوه تصویر قدر جامع بر مسلک اعمی‌ها :

این وجه به محقق قمی در *قوانین*[۲] منسوب است. وی می‌گوید : چه مانعی دارد ما بگوئیم: الفاظ عبادات برای جمله‌ای از اجزاء آن وضع شده است. ما حتی در بعض عبادات آن تعداد را با اسم و رسم و نام و نشان مشخص می‌سازیم. مثلاً دربارهٔ نماز می‌گوییم آن مجموعه ارکان نماز است و کلمهٔ صلوة اسم ارکان است و برای ارکان وضع شده است ، و صدق‌الاسم دایر مدار ارکان است. هر جا ارکان بود صلوة صادق است و هر جا ارکان نبود صلوة صادق نیست.

البته در مقام امتثال نمی‌توان به ارکان تنها بسنده کرد؛ بلکه سایر اجزاء و شرایط را هم باید اتیان نمود . ولی فعلاً سخن از مقام امتثال نیست، سخن در صدق الاسم است و در این جهت سایر اجزاء و شرایط وجوداً و عدماً نقشی ندارند. و صدق الاسم نفیاً و اثباتاً دایرمدارِ بود و نبود ارکان است . نفس این بحث ثمره دارد که خواهد آمد ؛ حال چنین تصویری ایرادش چیست؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: این تصویر از قدر جامع دو ایراد عمده دارد:

۱. نه انعکاس دارد و نه اطراد، نه جامع افراد است که هر جا ارکان بود صدق الاسم باشد ، نه مانع اغیار است که هر جا ارکان نبود صدق الاسم نباشد. بلکه به قول خود اعمی‌ها خیلی جاها با این‌که رکنی از ارکان هم اتیان نشده باز اسم صلاتی صادق است. برای مثال ـ بنا بر این‌که قیام متصل به رکوع هم رکن باشد ، و ارکان نماز پنج امر باشد ـ اگر نمازگزاری تمام اجزاء و شرایط رکنی و غیر رکنی را مراعات کرد و فقط قیام متصل به رکوع را نیاورد و بدان اخلال رساند بی‌شک بر مبنای شما بر این عمل ، صلوة گفته می‌شود ؛ در حالی که فاقد بعض ارکان است.

یا مثلاً ـ بنا بر این‌که مجموع سجدتین رکن باشند ـ اگر مکلفی یک سجده را سهواً انجام نداد رکنی کم شده و نماز باطل است ؛ اگرچه همهٔ اجزاء و شرایط دیگر را آورده باشد باز نباید اسم صلاتی صدق کند؛ در حالی که خود شما آن را صلوة می‌دانید و لو شرعاً فاسد و باطل است ـ اگر عمداً کم شود ـ ولی ماهیت دیگری نیست ، ماهیت صلوة است.

حال اگر ارکان ، موضوع و مسمی بود می‌بایست با اخلال به آن صدق الاسم مختل شود ؛ و لیس فلیس. پس صدق الاسم دایر مدار ارکان نیست. متقابلاً خیلی جاها با این‌که ارکان هست و به آنها

---

۱. *مطارح الانظار*، ص ۸ـ۷.
۲. *قوانین الاصول*، ص ۴۴.

اخلال نشده معذلک صدق الاسم نیست ، و آن در موردی است که به سایر اجزاء و شرایط اخلال وارد کند. مثلاً اگر نمازگزار موالات را مراعات نکند، و «مع الفصل الطویل المخلّ بالهیئة الاتصالیة» انجام دهد، و یا میان اعمال صلاتی ترتیب را مراعات نکند و اول سجده را بیاورد سپس رکوع را و سپس قیام و ... را.

در اینجا حتی بر مبنای اعمی هم نام صلاتی صادق نیست و اگر موضوع له ارکان بود باید صدق می‌کرد؛ پس معلوم می‌شود ارکان ، مسمای صلوة نیست و صدق الاسم دایر مدار آن نیست.[1]

۲. اگر صلوة برای خصوص ارکان وضع شده باشد لازمه‌اش این است که وقتی ما کلمهٔ صلوة را در عمل جامع جمیع اجزاء و شرایط استعمال می‌کنیم، یک استعمال مجازی باشد.[2]

اگر بپرسید مجاز قرینه لازم دارد، اینجا کدام علاقه موجود است، خواهیم گفت: علاقهٔ جزء و کلّ یعنی لفظی ـ همچون صلوة ـ که برای جزء (ارکان) ، وضع شده مجازاً در کلّ «مجموع اجزاء و شرایط» استعمال شده است. این لازم قابل التزام نیست و گمان نداریم که اعمی اینقدر کم توجه باشد و به آن ملتزم شود، و بر اکمل مصادیق صلوة صدق صلوة را مجازی بداند!

ممکن است کسی بگوید اینجا از باب جزء و کلّ نیست ، بلکه جزئی و کلّی است و لفظی ـ همچون صلوة ـ که برای کلّی (ارکان) وضع شده ، در یک فرد از آن (صلوة جامع جمیع اجزاء و شروط) استعمال شده است ، صدق کلّی بر فرد که مجاز نیست. زیدٌ انسانٌ، هذا انسانٌ و ... حقیقت است نه مجاز. اصولاً هر مشترک معنوی و قدر جامع بر مصادیق خود حقیقتاً صادق است و با آنها واقعاً متحد است. پس اشکال ثانی وارد نیست.

مرحوم آخوند می‌فرماید: پر واضح است که ما نحن فیه از باب کلّی و فرد نیست، زیرا کلّی و فرد در خارج متحد بوده و به یک وجود موجودند؛ مثل زید و انسان. در حالی که ارکان با بقیه اجزاء به یک وجود موجود نیستند. ارکان که عین سایر اجزاء نیست، بلکه غیر آنها و مباین با آنهاست. پس همان مسأله جزء و کلّ است و اشکال ما به قوّت خود باقی است.

قوله : فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که اعمّی به این لازم ملتزم می‌شود و آن را مجاز می‌داند. شاید هم اشاره باشد به این‌که علاقهٔ جزء و کلّ در اموری است که جزء از اجزاء رئیسه باشد که اینجا هست ؛ چون ارکان، اجزاء اصلی نمازند ، ولی کلّ هم باید مرکب حقیقی باشد که نیست، پس اینجا جای قرینه جزء و کل نیست . یا شاید اشاره باشد به این‌که اینجا از باب کلّی و فرد است نه جزء و کل، منتها به این صورت که اگر ارکان بشرط لا از زیاده و نقیصه ، موضوع له بود صد البته با سایر اجزاء و شرایط جمع

---

۱. جواب جدلی است، و از مسلمات عندالخصم استفاده شده وگرنه صحیحی بر هیچ‌کدام از مواردی که رکنی یا غیر رکنی کم یا زیاد شود اطلاق صلوة نمی‌کند .

۲. علت مجاز بودن این است که لفظ صلوة در غیر موضوع له استعمال شده است .

نمی‌شد و اطلاقش بر آنها مجازی بود . ولی حق این است که از ناحیهٔ قلّت بشرط لا است ولی از ناحیهٔ کثرت لابشرط است ؛ و «لا بشرط یجتمع مع الف شرط». پس با تمام اجزاء و شرایط هم ، ارکان هست وصدق حقیقی است.

با توجه به «فافهم» اشکال دوم به وجه اول از وجوه تصویر جامع بنابر اعم وارد نیست، ولی اشکال اول به قوّت خود باقی است و از خیر این تصویر باید گذشت.

کفایه ثانیها: أن تکون موضوعة لمعظم الأجزاء التی تدور مدارها التسمیة عرفا فصدق الاسم کذلک یکشف عن وجود المسمی و عدم صدقه عن عدمه.

و فیه مضافا إلی ما أورد علی الأول أخیرا أنه علیه یتبادل ما هو المعتبر فی المسمی فکان شیء واحد داخلا فیه تارة و خارجا عنه أخری بل مرددا بین أن یکون هو الخارج أو غیره عند اجتماع تمام الأجزاء و هو کما تری سیما إذا لوحظ هذا مع ما علیه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

وجه دوم از وجوه پنجگانه تصویر قدر جامع بر مسلک اعمی‌ها :

این وجه به مشهور نسبت داده شده است و این گونه است که قدر جامع را معظم الاجزاء دانسته و بگوییم الفاظ عبادات برای معظم الاجزاء وضع شده است؛ ولی اندازهٔ دقیق آن را مشخص نکرده و مثلاً نگوییم دوازده جزء ، تا اشکال شود که نسبت به نماز چهار رکعتی این رقم معظم الاجزاء است و نسبت به یک رکعت صدق نمی‌کند. یا نگوییم هشت جزء تا اشکال شود که نسبت به قادر این عدد معظم الاجزاء و نسبت به عاجز معظم الاجزاء نیست. بلکه حواله به عرف کرده و می‌گوییم معیار ، صدق عرفی است یعنی آنقدر از اجزاء باشد که عرف نامش را صلوة یا حج یا ... بگذارد . آنگاه از صدق عرفی می‌فهمیم که آن مسمی در اینجا هست و از عدم صدق عرفی عدم آن راکشف می‌کنیم.

و فیه: مرحوم آخوند به این تصویر هم دو ایراد وارد می‌کند:

ایراد اول همان ایراد دوم به وجه اول (موضوع له ارکان) است: اگر موضوع لهِ الفاظ عبادات ، معظم الاجزاء باشد لازمه‌اش این است که وقتی ما ـ مثلاً ـ لفظ صلوة را بر صلوة جامع جمیع اجزاء و شرایط اطلاق می‌کنیم و در فرد اکمل استعمال می‌کنیم، یک اطلاق مجازی باشد. زیرا موضوع له ، معظم الاجزاء است و مستعمل فیه جمیع الاجزاء است، و علاقهٔ آن علاقهٔ جزء وکلّ است. یعنی لفظی که برای جزء وضع شده بود درکلّ استعمال شده است که این لازم قابل التزام نیست، زیرا چه کسی می‌تواند بگوید استعمال لفظ صلوة در صلات‌های ناقص حقیقت است ولی در صلوة کامل مجاز است! البته در پایان ایراد مذکور در وجه اول ،کلمهٔ «فافهم» داشت و اشاره به وجوهی بود که همان مطالب در اینجا هم می‌آید. در نتیجه این اشکال چندان مهم نیست.

ایراد دوم: منظور شما از معظم الاجزاء آیا مفهوم کلمه معظم‌الاجزاء یعنی معظم‌الاجزاء به حمل اولی ذاتی است یا مصداق آن و معظم الاجزاء به حمل شایع است؟

قطعاً مفهوم کلمهٔ معظم مورد نظر نیست؛ زیرا مستلزم مترادف بودن کلمهٔ صلوة با کلمهٔ معظم است و این قطعاً باطل است و هیچکس از کلمهٔ صلوة به معظم الاجزاء منتقل نمی‌شود. پس مصداق آن مراد است ؛ ولی معظم الاجزاء در خارج ، در امثال نماز یک امر مضبوط و معینی نیست و مراتب گوناگونی دارد، برای کدام مرتبه وضع شده است؟ آیا برای یکی از آن مراتب وضع شده است و در باقی مجازاً استعمال می‌شود؟ اگر چنین است، مرتبهٔ موضوع له کدام است؟ آیا عمل صحیح و جامع جمیع اجزاء و شرایط مورد نظر است؟ که در این صورت همان سخنِ صحیحی می‌شود. آیا عمل ناقص موضوع است نه کامل؟ این امر هم قابل التزام نیست . آیا برای هر مرتبه‌ای جداگانه وضع شده ؟ که در این صورت اشتراک لفظی درست می‌شود و قابل قبول نیست.

اگر موضوع له معظم الاجزاء باشد ـ با توجه به این‌که صلوة یک ماهیت است نه صد ماهیت، و با توجه به این‌که معظم الاجزاء امر مضبوطی نیست ـ یکی از سه اشکال زیر ایجاد می‌شود:

۱. مستلزم تبدل و انقلاب در ماهیت است.

بیان ذلک: مثلاً میان نماز چهار رکتی با همهٔ اجزاء و شرایط و میان نماز غرقی یا عاجز که تماماً با یک اشاره انجام می‌گیرد چه تناسبی وجود دارد؟ هرکدام از یک مقوله است ؛ در یکی سر تا پا اشاره است و در دیگری اصلاً اشاره نیست و میان آن دو قدر جامعی ـ به غیر اشتراک در اثر واحد که ما صحیحی‌ها می‌گفتیم و اعمی آن را قائل نیست ـ وجود ندارد. حال اگر معظم الاجزاء ملاک باشد، پس نماز عاجز و نماز قادر باید دو نماز باشد . یعنی ماهیت‌ها عوض می‌شود و غیر از هم می‌باشند . و انقلاب در ماهیت از محالات است.

۲. اگر معظم الاجزاء موضوع له باشد مستلزم آن است که در مقومات ماهیت، تبادل و جابه‌جایی صورت بگیرد، و روی هر جزئی که انگشت بگذاری به گونه‌ای باشد که هم مقوم ماهیت باشد و هم مقوم نباشد؛ ماهیت صلاتی ، هم متقوم به آن باشد و هم نباشد . برای مثال ، در نماز انسان قادر، قیام دخیل است و نسبت به این شخص قیام داخل در مسمی و ماهیت است ، ولی در نماز عاجز، قیام دخالتی ندارد، و نسبت به او خارج از موضوع له است. این نیز از محالات است زیرا «**الذاتی لا یختلف و لا یتخلف**». ذاتیات ذات هم مثل خود ذات قابل تبدیل و تبدل نیستند چون ذات غیر ذاتیات نیست؛ علاوه بر تناقض روشنی که ذکر شد، (هم مقوم باشد و هم نباشد).

۳. اگر معظم الاجزاء موضوع له باشد مستلزم آن است که در ماهیت واحده تردید و ابهام پیش آید.

بیان ذلک: آنجا که عمل ، جامعِ تمام اجزاء و شرایط است؛ فرض آن است که شما همهٔ اینها را داخل در مسمی ندانسته و معظم را داخل می‌دانید . مثلاً از پانزده جزء در نماز فقط ده جزء معظم اجزاء است. ولی کدام ده جزء؟ روی هر جزئی از پانزده جزء که انگشت بگذاریم احتمال می‌دهیم داخل باشد یا خارج . در نتیجه نمی‌دانیم ماهیت صلوة از این ده جزء درست شده یا از آن ده جزء؟

از سویی تردید در ماهیت هم محال است؛ زیرا اولاً هر ماهیتی فی حد نفسه معین است و ابهامی ندارد ؛ ثانیاً با حکمت وضع که افاده مراد است سازگار نیست. تردد و جهالت کجا و افاده و تفهیم کجا! مخصوصاً اگر مطالب مذکور را در مثل نماز ملاحظه کنیم که آن همه مراتب مختلف و متنوع دارد ، و از اشاره تا عمل کامل را شامل است ، و اشکال مذکور در آن أوضح است . پس وجه ثانی هم قابل قبول نیست.

کفایه ثالثها أن یکون وضعها کوضع الأعلام الشخصیة کزید فکما لا یضر فی التسمیة فیها تبادل الحالات المختلفة من الصغر و الکبر و نقص بعض الأجزاء و زیادته کذلک فیها.

و فیه أن الأعلام إنما تکون موضوعة للأشخاص و التشخص إنما یکون بالوجود الخاص و یکون الشخص حقیقة باقیا ما دام وجوده باقیا و إن تغیرت عوارضه من الزیادة و النقصان و غیرهما من الحالات و الکیفیات فکما لا یضر اختلافها فی التشخص لا یضر اختلافها فی التسمیة و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما کانت موضوعة للمرکبات و المقیدات و لا یکاد یکون موضوعا له إلا ما کان جامعا لشتاتها و حاویا لمتفرقاتها کما عرفت فی الصحیح منها.

وجه سوم از وجوه تصویر قدر جامع بر مسلک اعمی‌ها:

این وجه در واقع یک قیاس و تشبیه است، یعنی الفاظ عبادات را به اعلام اشخاص ـ از قبیل زید و بکر و ... ـ قیاس می‌کنند. همانند فردی که نام فرزندش را زید می‌گذارد و این زید مثلاً صد سال عمر می‌کند و در طول این مدت فراز و نشیب‌های زیادی را طی می‌کند و حالات مختلفی پیدا می‌نماید. گاهی کودک است و زمانی جوانی تنومند و مدتی میانسال و چند صباحی هم کهنسال و خمیده . از لحاظ حجم (چاقی و لاغری) تفاوتهایی می‌کند، از نظر رنگ و کیفیات عوض می‌شود و چه بسا از نظر زیاده و نقصانِ اجزاء هم تفاوت کند. گاهی در اثر سانحه‌ای دچار نقص عضو می‌شود، گاهی در اثر جراحی و معالجاتی دارای عضو پلاستیکی زاید بر اعضای اصلی می‌شود و ... ؛ ولی هیچ کدام از این تغییر و تحول‌های عرضی ، به صدق الاسم ضرر ندارد ؛ بلکه در تمام مراحل بر آن شخص، نام زید حقیقتاً اطلاق می‌شود.

حال همین مطلب را در مورد الفاظ عبادات هم به کار می‌برند که شارع در روز اول وضع ، کلمه صلوة را برای عبادت خاصه‌ای اسم‌گذاری کرده است ؛ آنگاه به لحاظ اشخاص و ازمنه و امکنه و حالات مکلفین، در آن عبادت تغییر و تحولاتی پدید می‌آید. گاهی چهار رکعتی است ، گاهی دو رکعتی، گاهی ایستاده و گاهی نشسته و ... ؛ ولی این تغییر و تحولات لطمه‌ای به صدق نام صلوة نمی‌زند.

مرحوم آخوند در رد این وجه می‌فرماید: قیاس مع الفارق است ؛ زیرا در مقیس علیه یا اعلام شخصیه وضعیت بدین قرار است که الفاظ حسن و حسین و علی و ... برای اشخاص وضع شده‌اند، و

تشخص هم به‌وجود خاص است ،[1] و تا این وجود خاص در خارج موجود است، آن تشخص و شخص واحد هم حقیقتاً موجود و مستدام است؛ اگرچه عوارض آن وجود معین مرتباً عوض می‌شود، کم و زیاد می‌شود، حالات مختلف پیدا می‌کند و ... ؛ ولی این اختلافات در عوارض ، نه موجب اختلاف و تعدد شخص واحد می‌شود و نه به صدق الاسم ضرر می‌زند.[2]

ولی در مقیس ؛ یعنی الفاظ عبادات ، وضعیت بدین قرار است که اینها برای مجموع مرکب از اجزاء و مقید به شروط (عملی که دارای اجزاء و شرایطی باشد) وضع شده‌اند و خود مجموع مرکب یک امر مضبوطی نشد تا جامع جمیع افراد متفرقات و مختلفات باشد . شما اعمی‌ها نیز بیان نکردید که آن مجموع مرکب چیست و نمی‌توانید هم بیان کنید؛ زیرا میان مراتب صحیحه و فاسده چنین جامعی وجود ندارد.

آری ما صحیحی‌ها توانستیم بیان کنیم و قدر جامع درست کنیم و آن را از راه اشتراک مراتب صحیحه در آثار و سپس کشف مؤثر واحد ، بیان کردیم . عباداتی که قدم به قدم فرق می‌کند و مراتب آن متفاوت است و یک عمل صحیح و کامل مطلق و من جمیع الجهات ، و نسبت به همهٔ افراد ، و حالات ، وجود ندارد نمی‌توان به آعلام اشخاص قیاس کرد که در همه مراتب آنها یک شخص، یک حقیقت جاوید و ثابت و همیشگی وجود دارد.

تکملة رابعها أن ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحیح التام الواجد لتمام الأجزاء و الشرائط إلا أن العرف یتسامحون کما هو دیدنهم و یطلقون تلک الألفاظ علی الفاقد للبعض تنزیلا له منزلة الواجد فلا یکون مجازا فی الکلمة علی ما ذهب إلیه السکاکی فی الاستعارة بل یمکن دعوی. صیرورته حقیقة فیه بعد الاستعمال فیه کذلک دفعة أو دفعات من دون حاجة إلی الکثرة و الشهرة، للأنس الحاصل من جهة المشابهة فی الصورة أو المشارکة فی التأثیر کما فی أسامی المعاجین الموضوعة ابتداء لخصوص مرکبات واجدة لأجزاء خاصة حیث یصح إطلاقها علی الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة و المشارک فی المهم أثرا تنزیلا أو حقیقة.

و فیه أنه إنما یتم فی مثل أسامی المعاجین و سائر المرکبات الخارجیة مما یکون الموضوع له فیها

---

۱ . و عوارض فردیه از امارات و علایم تشخص است وگرنه در حکمت متعالیه ثابت شده که هر وجودی، به نفس ذات خودش از وجود دیگر ممتاز و متمیز است، نه به عوارض مشخصه .

۲ . مرحوم آخوند روشن نکرده‌اند که آن حقیقت شخصیه که ماندگار است چیست؟ آیا همان هویت شخصیه و نفس ناطقه آدمی است ؟ یعنی همان که با لفظ «من» از او تعبیر می‌کند و می‌گوید: «من گفتم، من رفتم و ...». اگر این باشد البته نفس ناطقه باقی است حتی پس از مرگ بدن. یا این‌که مراد ، بدنِ تنهاست؟ اگر این باشد که ماندگار نیست و مرتباً سلول‌های بدن در حال تغییر است . یا این‌که مراد مجموع مرکب است؟ که این نیز بقاء ندارد. زیرا مجموع بما هو مجموع و مرکب بما هو مرکب با انتفاء یک جزء هم منتفی می‌شود و دیگر نباید صدق الاسم وجود داشته باشد. ولی عرف روی مسامحه و محاسبه ظاهری و مشابهت در صورت یا مشارکت در آثار، نام آن را زید می‌گذارد که اگر این شد وجه مستقلی نبوده و به وجه رابع یا خامس ارجاع می‌شود.

ابتداء مرکبا خاصا و لا یکاد یتم فی مثل العبادات التی عرفت أن الصحیح منها یختلف حسب اختلاف الحالات و کون الصحیح بحسب حالة فاسدا بحسب حالة أخری کما لا یخفی فتأمل جیدا.

وجه چهارم از وجوه تصویر جامع بر مسلک اعمی‌ها:

این وجه نیز قیاسی بیش نیست.

بیان ذلک: اعمی‌ها وضع الفاظ عبادات را به وضع اسامی معاجین و مرکبات عرفیه قیاس کرده‌اند و گفته‌اند: در باب معاجین و مرکبات خارجیه مطلب از این قرار است که مثلاً عطار یک داروی گیاهی را از چندین ماده گیاهی ترکیب کرده ، با یکدیگر عجین می‌کند و برای مداوای بیماران به کار می‌برد. یا داروساز ، یک داروی طبی را به شیوهٔ خاصی از موادی می‌سازد، یا صنعتگری هواپیمایی را از اجزاء خاصی می‌سازد .

همهٔ این سازنده‌ها و پدیدآورندگان ، برای معجون یا مصنوع خویش نامی انتخاب می‌کنند، آنگاه در مقام اسم‌گذاری، ابتدا آن معجون یا مصنوع را با تمام اجزاء و خصوصیات لازم ، بدون کم و کاست و بدون اضافه بر آن، منظور می‌کنند و لفظ را هم برای همان مجموعه کامل و تام وضع می‌نمایند . ولی بعداً خود مخترع و صانع که از اهل عرف است و یا سایر مستعملین قدری توسعه داده و با مسامحه‌ای که در طبیعت انسان‌ها، مرتکز و ریشه دار است که خیلی دقت نمی‌کنند و مقیّد به اطلاق آن لفظ بر جامع جمیع اجزاء نیستند، بر معجون یا مصنوعی هم که احیاناً جزئی کم و زیاد داشته باشد این اسامی را اطلاق می‌کنند . این اطلاق هم حقیقی است نه مجازی؛ منتها به یکی از دو شیوه ذیل:

الف) یا از باب حقیقت ادعائیه جناب سکاکی:

وی در خصوص استعاره که قسمی از مجاز است و علاقه آن عند المشهور علاقهٔ مشابهت است قائل به حقیقت ادعائیه شده است . به این بیان که: نخست در عالم ادعا و فرض و تنزیل، مجموعهٔ فاقد یک جزء را مصداقی از مصادیق مجموعهٔ واجد همهٔ اجزاء قرار داده و فاقد را به منزلهٔ واجد می‌داند ، و کأنّ این همان است . به دنبال ادعای مذکور اسامی مذکور را بر مجموعه‌ای که کاملِ ادعایی است، اطلاق می‌کند. همانند این‌که نخست رجل شجاع را در عالم ادعا فردی از افراد حیوان مفترس قرار می‌دهیم و به دنبال آن اسد را در حیوان مفترس به کار می‌بریم ،که این از باب مجاز در کلمه نیست زیرا در اسم معجون یا لفظ اسد تصرفی نشده و در غیر موضوع له استعمال نشده بلکه تصرف در یک امر عقلی است و ربطی به وضع و استعمال ندارد.

ب) یا از باب این‌که بگوییم: اطلاق اسامی مذکور بر مرکب فاقد بعض اجزاء ، از باب حقیقت مصطلح است ـ نه صرف ادعائیه ـ به این بیان که وقتی اسم مذکور یک یا چند بار استعمال شد،[1] با

---

۱. بی‌آنکه به درجهٔ شهرت و کثرت استعمال برسد، که این نوع از حقیقت شدن در واقع قسم چهارم از اقسام چهارگانه وضع

توجه به این‌که این طرز استعمالات با مسامحات عرفی، در اذهان عرف مرتکز است کم‌کم ذهن با این استعمال ، انس پیدا می‌کند و بدون نیاز به قرینه هم در این موارد استعمال می‌شود.

سؤال: منشأ این انس ذهن چیست؟

جواب: منشأ آن یکی از دو امر زیر است:

۱. یا مشابهت در صورت است؛ از آنجاکه این معجون یا مصنوع فاقد بعض اجزاء با آن معجون و مرکب کامل و تام ، در صورت و شکل ظاهری همانند می‌باشند این امر سبب انس ذهن می گردد.

۲. یا مشارکت در اثر است؛ از آنجاکه معجون ناقص، عمدهٔ آثار معجون کامل را دارد، عرف با مسامحه ، بر ناقص ، اسم کامل را اطلاق می‌کند.[۱]

این بود وضع اسامی معاجین که روز اول در خصوص معجون کامل حقیقت شدند ، سپس با مسامحه در ناقص هم حقیقتاً استعمال شدند.

حال در باب الفاظ عبادات هم مطلب از این قرار است، یعنی اعمی‌ها هم قبول دارند که در روز اول وضع ، شارع مقدس، الفاظ عبادات را برای خصوص عبادت صحیح ـ آن هم صحیح اعلائی یعنی جامع جمیع اجزاء و شرایط ـ اسم‌گذاری کرد؛ ولی بعدها خود شارع و مسلمانان این الفاظ را در عمل فاقد بعض اجزاء هم به کار بردند و حقیقتاً هم اطلاق کردند؛ منتها به یکی از دو طریق زیر:

الف) از باب حقیقت ادعائیه سکاکی ، که عبادت ناقص را به منزله عبادت کامل فرض کرده و به‌دنبالش اسم عبادت را بر کامل ادعائی اطلاق کنیم .

ب) از باب حقیقت مصطلح، که پس از دو یا سه یا چند بار که لفظ صلوة در عمل ناقص استعمال شد کم‌کم انس ذهنی می‌آید و بدون رسیدن به درجهٔ کثرت و شهرتِ استعمال، حقیقت می‌شود ، که منشأ آن دو امر است:

۱. مشابهت در صورت؛ در نمازهای فاسد و بدون سوره ، مشابهتِ در صورت وجود دارد و در بعض مراتب صحیحه نیز مشابهت با جامع جمیع اجزاء است.

۲. مشارکت در اثر؛ در نمازهای صحیح ، ولو شباهت صوری نباشد ولی شراکت تأثیری هست که همه در یک اثر شرکت دارند و بالمسامحه نام یکی بر دیگری اطلاق می‌شود.

نتیجه: اگر چه الفاظ عبادات روز اول برای خصوص صحیح و کامل و تام ، اسم‌گذاری شدند ولی

است: ۱. وضع تعیینی ابتدائی یا صریح ۲. وضع تعیینی استعمالی ۳. وضع تعینی که در اثر کثرت استعمال پیدا شود ۴. وضع تعینی که اکنون مطرح است.

۱. البته امکان دارد در یک معجون ناقصی هر دو امر باشد ؛ یعنی هم مشابهت در صورت و هم مشارکت در اثر . به همین جهت است که در عبارت فرموده: «*المشابه له صورة و المشارک ...*» که با واو جمع آورده نه با أو.

در اثر توسعهٔ عرفی ، بر ناقص و فاقد بعض اجزاء هم حقیقتاً اطلاق شدند و دایره معنای حقیقی ، توسعه یافت . این معنای وضع برای اعم از صحیح و فاسد است.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید:

قیاس الفاظ عبادات به اسامی معاجین و مرکبات عرفیه، قیاس مع الفارق است. زیرا ما در معجون‌های عرفی و مرکب‌های خارجی، یک امر مضبوط داریم که جامع جمیع اجزاء و شرایط است و روز اول آن را در نظر می‌گیریم و اسم می‌گذاریم . ولی در عبادات، یک صحیح مطلق و من جمیع الجهات ، و بالنسبة به همهٔ حالات و افراد نداریم که روز اول آن را لحاظ کنیم، بلکه هر مرتبه‌ای را که در نظر بیاوریم، حتماً صحت و فساد آن نسبی خواهد بود یعنی نسبت به فردی صحیح و نسبت به فرد دیگر فاسد است، نسبت به حالتی صحیح و نسبت به حالت دیگر فاسد است . پس چیز معینی نداریم تا وضع اولیهٔ الفاظ عبادات را روی آن پیاده کنیم.

قوله: فتأمل جیداً: این عبارت شاید اشاره به این باشد که بر فرض قبول وجه مذکور ، در الفاظ عبادات این نتیجه حاصل می‌شود که چون در ناقص هم حقیقت شد، یا معنای اولی مهجور و متروک می‌گردد ـ که منقول است ـ و یا معنای اصلی هم باقی است ـ که اشتراک لفظی درست می‌شود ـ و هر دو باطل است.

کفایه خامسها أن یکون حالها حال أسامی المقادیر و الأوزان مثل المثقال و الحقة و الوزنة إلی غیر ذلک مما لا شبهة فی کونها حقیقة فی الزائد و الناقص فی الجملة فإن الواضع و إن لاحظ مقدارا خاصا إلا أنه لم یضع له بخصوصه بل للأعم منه و من الزائد و الناقص أو أنه و إن خص به أولا إلا أنه بالاستعمال کثیرا فیهما بعنایة أنهما منه قد صار حقیقة فی الأعم ثانیا.

و فیه أن الصحیح کما عرفت فی الوجه السابق یختلف زیادة و نقیصة فلا یکون هناک ما یلاحظ الزائد و الناقص بالقیاس علیه کی یوضع اللفظ لما هو الأعم فتدبر جیدا.

وجه پنجم از وجوه تصویر قدر جامع از دیدگاه اعمی‌ها:

این بار اعمی‌ها وضع الفاظ عبادات را به وضع اسامی اوزان (مثقال ، سیر، کیلو، من، خروار، تن و ...) و سایر مقادیر (سانتیمتر، متر، کیلومتر، فرسخ، هکتار، جریب و ...) مقایسه کرده و گفته‌اند: همان‌طور که اسامی اوزان و مقادیر حقیقت هستند در اعم از کامل و ناقص، الفاظ عبادات نیز اینگونه‌اند.

بیان ذلک: در وضع اسامی اوزان و مقادیر دو احتمال وجود دارد:

۱. روز اول که واضع ، مثلاً کلمهٔ مثقال یا لفظ متر را می‌خواست وضع کند خصوص آن وزن یا اندازهٔ معین را ـ مانند ۱۸ یا ۲۴ نخود را برای مثقال، صد سانتیمتر را برای متر ـ بدون کم و زیاد لحاظ کرد؛ ولی لفظ مثقال یا متر را برای خصوص آن حد معین و محدود وضع نکرد، بلکه برای اعم از آن

اندازه و وزن معیّن و از مقداری کم و زیاد قرار داد ، و توسعه در معنا از ابتدا و توسط خود واضع صورت گرفت.

۲. روز اول همان حد معین را لحاظ کرد و لفظ متر یا مثقال را هم برای خصوص آن وضع کرده ولی بعداً در وزن و اندازه کم یا زیاد هم ـ که ذره‌ای کم یا زیاد شود ـ مجازاً استعمال شد؛ تا آنجاکه به درجهٔ کثرت استعمال رسید و وضع تعینی پیداکرد؛ و الفاظی که روز اول در خصوص جامع و کامل حقیقت شدند، روز دوم در اعم حقیقت گردیدند.

نکته: کلمه فی الجمله اشاره به این است که بر فاقد و زائد هم قطع نظر از این‌که آن زائد یا ناقص چقدر باشد ، متر یا من و ... اطلاق می‌شود ؛ و قدر متیقن آن است که مقدار قلیلی کم یا زیاد شود . مثلاً در یک متر دو سانتیمتر کم و زیاد شود نه مقدار کثیر، مثل ۴۰ سانتیمتر از یک متر که بر آن یک متر اطلاق نمی‌شود.

حال الفاظ عبادات نیز چنین هستند ؛ یعنی یا روز اول شارع مقدس خصوص صحیح کامل و دارای همهٔ اجزاء وشروط را لحاظ کرد و بعد لفظ صلوة را برای اعم از آن و از فاسد و فاقد بعض اجزاء و شروط قرار دارد؛ و یا برای خصوص صحیح قرار داد که بعداً در اثر کثرت استعمال در اعم حقیقت شد.

نکته دیگر: تفاوت وجه پنجم و چهارم روشن است ؛ زیرا در وجه رابع خصوص صحیح را لحاظ کرد و لفظ را برای خصوص آن قرار داد و بعداً توسعه و تسامح عرفی مطرح شد. ولی در این قسم از ابتداء خود واضع لفظ را برای اعم قرار داده است . دیگر این‌که در قسم چهارم، سخن از یک یا چند دفعه استعمال بود نه کثرت ؛ ولی در این قسم، سخن از کثرت استعمال و به‌دنبال آن حقیقت شدن مطرح شد.

نتیجه: باز هم الفاظ عبادات در اعم از صحیح و فاسد حقیقت هستند و هو المطلوب.

مرحوم آخوند در رد این وجه هم می‌فرماید:

باز قیاس مع الفارق است؛ زیرا در باب اوزان و مقادیر از روز اول یک حد معیّن و مشخصی وجود دارد که واضع آن را لحاظ کند و بقیهٔ مراتب یعنی ناقص و کامل را با آن بسنجد و آن معیار باشد. ولی در باب عبادات مخصوصاً در مثل نماز یک صحیح مطلق و من جمیع الجهات وجود ندارد که روز اول آن را لحاظ کند و لفظ را برای اعم قرار دهد، بلکه هر مرتبه‌ای که مطرح شود خواهیم گفت صحت و فساد آن نسبی است نه مطلق. پس اینجا نمی‌توان خصوص مرتبه‌ای را لحاظ و وضع کرد.

قوله: فتدبر: جیداً: شاید «فتدبر» اشاره به این باشد که افزون بر اشکال مذکور، بخش اول وجه خامس ، اشکال دیگری هم دارد و آن این است که وضعْ خاص و موضوع‌له عام شده و قسم چهارم از اقسام وضع می‌گردد که قبلاً بطلان آن ثابت شد. بخش دوم وجه خامس ، اشکال دیگری دارد که اشتراک لفظی می‌باشد.

نتیجه نهایی: در مقدمهٔ سوم که مقدمه مهم و سرنوشت سازی بود و سخن از تصویر قدر جامع بود صحیحی‌ها از عهدهٔ تصویر آن بر آمدند ولی اعمی‌ها از هر راهی که وارد شدند نتوانستند یک تصویر روشن و شفاف و خالی از اشکال و ابهام و تیرگی عرضه کنند.

[۴. الوضع و الموضوع له فی ألفاظ العبادات]

و منها أن الظاهر أن یکون الوضع و الموضوع له فی ألفاظ العبادات عامین و احتمال کون الموضوع له خاصا بعید جدا لاستلزامه کون استعمالها فی الجامع فی مثل الصلاة تنهی عن الفحشاء و (: الصلاة معراج المؤمن و [عمود الدین)] و (: الصوم جنة من النار) مجازا أو منع استعمالها فیه فی مثلها و کلّ منهما بعید إلی الغایة کما لا یخفی علی أولی النهایة.

۴. وضع الفاظ عبادات: مقدمه چهارم از مقدمات مبحث صحیح و اعم، در رابطه با کیفیت وضع الفاظ عبادات است.

بارها گفته شد که عبادات ـ به‌ویژه نماز ـ دارای مراتب گوناگون هستند. اینک می‌خواهیم بدانیم که نحوهٔ دلالت لفظ صلوة بر این مراتب چگونه است؟ در این مورد پنج احتمال متصور است:

۱. لفظ صلوة نه بر قدر جامع این مراتب دلالت می‌کند و نه بر خصوصیات این مراتب. این احتمال قطعاً باطل است؛ زیرا اگر صلوة بر هیچکدام از افراد خودش و بر قدر جامع میان افراد دلالت نکند پس بر چه چیز دلالت می‌کند؟ معنای آن چیست؟

۲. لفظ صلوة برای یکایک خصوصیات و مراتب ـ جدا جدا ـ وضع شده است. این نیز باطل است ؛ زیرا مستلزم اشتراک لفظی است که احدی بدان ملتزم نیست.

۳. لفظ صلوة برای بعض مراتب آن وضع شده و در بقیه مراتب مجازاً استعمال می‌شود. این نیز باطل است ؛ زیرا در وجه رابع و خامس از وجوه تصویر قدر جامع روشن شد که مرتبهٔ خاصی را نمی‌توان در نظر گرفت و موضوع له قرار داد.

۴. مشهور و مرحوم آخوند بر آنند که وضع الفاظ عبادات ، عام و موضع له آنها هم عام است ؛ یعنی شارع در هنگام اسم‌گذاری، یک معنای کلّی را لحاظ کرده و کلمهٔ صلوة را هم برای همان قدر جامع قرار داده است ـ البته نام آن کلّی را پیدا نکردیم .

۵. الفاظ عبادات از حیث وضع، عام باشند ، ولی از حیث موضوع له خاص ؛ یعنی شارع در هنگام تسمیه ، یک مفهوم کلّی را منظور کرده است ؛ ولی لفظ صلوة را برای خود آن کلّی قرار نداده بلکه برای مصادیق و افراد آن قرار داده است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این احتمال هم جداً بعید است ؛ زیرا یک تالی فاسد دارد. **توضیح:** در آیات و روایات ، تعبیراتی از قبیل تعبیرات زیر آمده است:

﴿ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و المنكر﴾[۱] «الصلوة معراج المؤمن»،[۲] «الصلوة عمود الدين»،[۳] «الصوم جنة من النار»،[۴] «حصنوا اموالكم بالزكاة»،[۵] «الزكاة قوت الفقراء»،[۶] «الحج جهاد كلّ ضعيف»،[۷] «الخمس من خمسة اشياء»،[۸] و ... .

ظاهر این تعابیر ارادهٔ جنس و طبیعت است یعنی ؛ ماهیت صلوة در ضمن هر فرد و مرتبه‌ای که باشد چنین و چنان است و هکذا طبیعت صوم و حج و ... ؛ آنگاه اگر موضوع له الفاظ عبادات را خصوصیات فردیه بگیریم ، در این گونه از اطلاقات یکی از دو امر زیر را باید ملتزم شویم:

۱ . یا باید بگوییم که تمام این اطلاقات مجازی است؛ زیرا لفظی که برای خصوص مرتبه‌ای وضع شده بود در کلّی و قدر جامع استعمال شده است که غیر موضوع له است.

۲ . یا اصل استعمال آنها را در کلّی منع کرده و بگوییم در همین موارد هم خصوص مرتبه‌ای از مراتب اراده شده است، و هیچکدام از دو امر قابل قبول نیست ، و هر دو در غایت بعد است ؛ زیرا اطلاق مجازی نیازمند علاقه است و در استعمالات مذکور ، علاقه لحاظ نشده است. همچنین این سؤال مطرح می‌شود که حمل موارد مذکور بر خصوص کدام مرتبه است؟ ظاهرش استعمال در خود جنس و کلّی است نه در مرتبهٔ معینی.

نتیجه: حق این است که وضع الفاظِ عبادات ، عام و موضوع له آنها نیز عام است.

یک نکته: هدف از طرح این مقدمه دفع این توهم است که ممکن است کسی خیال کند موضوع له الفاظ عبادات خصوصیات مراتب است و در نتیجه نیاز به تصویر جامع نیست تا به اعمی‌ها اشکال شود.

پاسخ و دفع توهّم: اولاً دیدیم که موضوع له همانند وضع عام است و نیاز به تصویر آن عام و جامع داریم. تا وضع بیاید . ثانیاً بر فرض که موضوع له خاص باشد ، ولی متوهم هم قبول دارد که وضع عام است و در هنگام وضع، معنای کلّی ملحوظ شده است. پس ناگزیر باید آن کلّی را تصویر کند، و علی کلّ حال نیاز به تصویر جامع داریم ؛ در نتیجه اشکال به اعمی‌ها وارد است.

[۵. ثمرة النزاع]

كفاية و منها أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحي و عدم جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلا لاحتمال دخوله في المسمى كما لا يخفى و جواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمي في غير ما احتمل دخوله فيه مما شك في

---

۱ . سوره عنکبوت، آیه ۴۵.
۲ . *اعتقادات* مجلسی، ص ۳۹.
۳ . *دعائم الاسلام*، ج ۱ ، ص ۱۳۳.
۴ . *من لا یحضر الفقیه*، ج ۲، ص ۴۴.
۵ . *وسائل الشیعه*، ج ۶ ص ۴، حدیث ۵.
۶ . همان، ج ۶ ص ۴، حدیث ۴.
۷ . همان، ج ۸، ص ۷، حدیث ۱۴.
۸ . همان، ج ۶ ص ۳۳۹، حدیث ۴.

جزئیته أو شرطیته نعم لا بد فی الرجوع إلیه فیما ذکر من کونه واردا مورد البیان کما لا بد منه فی الرجوع إلی سائر المطلقات و بدونه لا مرجع أیضا إلا البراءة أو الاشتغال علی الخلاف فی مسألة دوران الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین.

۵. ثمرهٔ بحث صحیح و اعم: مقدمهٔ پنجم از مقدمات صحیح و اعم دربارهٔ بیان ثمرهٔ این بحث است . هر مسألهٔ اصولی باید دارای یک یا چند ثمره و نتیجهٔ فقهی و عملی باشد تا در علم اصول قابل طرح باشد . حال ثمرهٔ این مسألهٔ مهم اصولی چیست؟

ممکن است توهم شود با توجه به این‌که صحیحی و اعمی همه قبول دارند که در مقام عمل و امتثال باید عمل صحیح را تحویل مولی داد و نمازگزار حق ندارد به عمل فاسد اکتفا کند. آنگاه با این حساب چه نیازی به بحث اسم‌گذاری ـ و بحث از این‌که برای صحیح وضع شده است یا برای اعم ـ داریم؟ این بحث چه سودی به حال ما دارد؟

در جواب می‌گوییم: نفس اسم‌گذاری و مقام وضع و تسمیه دارای ثمره و فایده است و بحث صحیح و اعم را لازم می‌سازد. در مجموع سه ثمره ذکر شده است:

ثمرهٔ اول: مهمترین ثمرهٔ بحث را مرحوم شیخ در تقریرات آورده است و مرحوم آخوند و نوع متأخرین ، از ایشان پیروی کرده‌اند . اکنون آن را با ذکر مقدمه‌ای بیان می‌کنیم:

امّا مقدمه: به‌طور کلّی هریک از مطلق ـ همچون «اکرم العالم» ـ و عام ـ همانند «اکرم کلّ عالم» ـ یا صددرصد و از همه لحاظ (مفهومی و مصداقی) مبین هستند و ظهور و اطلاق و عموم در آن‌ها محرز است ، که در اینجا بحثی نیست و طبق ظاهر عمل می‌شود؛ یا از لحاظ معنا و مفهوم، اجمال و ابهام دارند؛ یعنی نمی‌دانیم که معنای عالم چیست؟ در اینجا بلاشک نمی‌توان از اصالة الاطلاق و العموم استفاده کرد ؛ زیرا در این صورت ظهوری نیست و مجمل است و مجملات حجت نبوده و قابل تمسک نیستند؛ و یا از لحاظ مصداقی اجمال و ابهام دارند؛ یعنی مفهومِ واژهٔ عالم را می‌دانیم (ذات ثبت له العلم) ولی در مصداق خارجی آن تردید داریم و نمی‌دانیم آیا زید هم از افراد عالم است تا واجب الاکرام باشد یا نه.

نام این را شبههٔ مصداقیهٔ خود دلیل مطلق یا عام می‌گذارند ، و اصولیّین متّفقاً بر آنند که در این‌گونه از شبهات تمسک به مطلق یا عام جایز نیست؛ زیرا شرط اساسی تمسک به عام یا مطلق عبارت است از احراز صدق عنوان و اسم . یعنی عنوان مأمور به بر این فرد مشتبه صادق باشد و شک ما در خصوصیت زائد بر صدق اسم باشد ؛[1] و در مصداق مشتبه ، نفسِ صدق الاسم مشکوک است و نمی‌دانیم زید عالم است یا نه. در اینجا نمی‌توان گفت «اکرم العالم» که مطلق است پس این فرد را هم

۱. مثلاً بدانیم که زید عالم است ولی ندانیم که خصوصیت عدالت در وجوب اکرام زید دخیل است یا خیر؟

شامل می‌شود . «اکرم العالم» مطلق است ولی در محدودهٔ افراد خودش یعنی افراد عالم؛ و زید اصلاً معلوم نیست که عالم است یا نه؟

نتیجه: تمسک به عام یا مطلق ، در شبههٔ مصداقیهٔ خود دلیل عام و مطلق ، جایز نیست. همین محاسبات در جانب دلیل خاص ـ مانند «لا تکرم الفساق من العلماء» ـ و دلیل مقید ـ مانند «لا تکرم زیداً» ـ هم می‌آید که گاهی صد در صد مبین هستند ، گاهی اجمال مفهومی دارند (شبههٔ مفهومیه) و گاهی اجمال مصداقی دارند (شبهه مصداقیه) ؛ و در هرکدام هم یا دوران بین المتباینین است و یا اقل و اکثر ، که در مجموع چهار صورت دارند و در مباحث عام و خاص مبسوطاً خواهد آمد. فعلاً کاری به‌دلیل خاص و مقید نداریم و همان بخش اول و محاسبه‌دلیل مطلق یا عام مد نظر است.

اصل ثمره: در موارد شک در جزئیت چیزی برای واجب و مأمور به ـ مانند سوره در نماز ـ یا شرطیت چیزی برای واجب ـ مانند اباحهٔ مکان مثلاً در نماز ـ میان صحیح و اعم ثمره ظاهر می‌شود ؛ وگرنه نسبت به اجزاء و شرایطی که محرز است بحثی نیست.

مولی فرموده است: ﴿اقیموا الصلوة﴾ و نفرموده است: «اقیموا الصلوة مع السورة» یا «... عن الطهارة و ...» و ما به دلایلی احتمال می‌دهیم که سوره در نماز دخیل باشد و شک در آن داریم، در اینجا اگر در مبحث صحیح و اعم، صحیحی شدیم ـ وگفتیم الفاظ عبادات برای خصوص صحیحه وضع شده ـ در موارد شک و نسبت به جزء مشکوک نمی‌توانیم به اطلاق خطاب تمسک کنیم و بگوییم: مولی که نفرموده است: «اقیموا الصلوة مع السورة»، فقط ﴿اقیموا الصلوة﴾ را فرموده است . اگر سوره جزء بود بیان می‌کرد . چون بیان نکرده است پس معلوم می‌شود سوره جزء نماز نیست.

خیر ، این سخن صحیح نیست؛ زیرا بر مبنای صحیحی در هر جزئی یا شرطی که شک کنیم مرجع شکّمان به این است که آیا بر عمل فاقدِ آن شیء مشکوک، عنوان صلاتی صادق است یانه؟ و با شک در اصل اطلاق عنوان و این‌که این عمل مصداق ماهیت صلوة است یا ماهیت دیگری است، نمی‌توان به اطلاق خطاب تمسک کرد. به همان دلیل که در مقدمه آوردیم ، یعنی شرط اصلی ، احراز عنوان است.

در نتیجه بر مسلک صحیحی خطاب مذکور مجمل گردیده و از درجهٔ اعتبار ساقط می‌شود، و دست ما از دلیل لفظی کوتاه می‌گردد که ناگزیر باید از اصول عملیه استفاده کنیم ، و چون مورد از موارد اقل و اکثر ارتباطی است و باهم یکی هستند.[1] در جای خود خواهد آمد که گروهی نسبت به اکثر ، برائتی هستند و گروه کثیری احتیاطی.

---

۱. مانند این‌که آیا اقل و نه جزء ـ مثلاً بدون سوره ـ واجب است یا اکثر و ده جزء واجب است و باید سوره و جزء مشکوک را آورد؟

در صورتی که اگر در بحثِ صحیح و اعم، اعمی شدیم و گفتیم الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است، در موارد شک نسبت به جزء مشکوک، می‌توانیم از اطلاق خطاب استفاده کنیم و بگوییم مولی که نفرموده است «**اقیموا الصلوة مع السورة**» ، فقط فرموده: است ﴿**اقیموا الصلوة**﴾. پس ما از اطلاق استفاده کرده و می‌گوییم: سوره در نماز دخالت ندارد و جزء نماز نیست.

سرّ جواز تمسک به اطلاق ، آن است که بنابر اعم ، بدون این جزء مشکوک هم صدق الاسم محرز است و عنوان صلاتی حاصل است و شک ما در سوره ، شک در امر زائد بر صدق الاسم است و نمی‌دانیم که علاوه بر عنوان صلوتی آیا سوره هم در غرض مولی دخالت دارد یا نه؟ در اینجا به اطلاق تمسک کرده و می‌گوییم اگر سوره دخالت داشت مولی بیان می‌کرد ، و **لیس فلیس** .

پس ثمره این شد که صحیحی نسبت به اجزاء یا شروط مشکوک ، از اصالة الاطلاق محروم است و نمی‌تواند بدان تمسک کند ؛ ولی اعمی از اطلاق بر خوردار است و حق دارد بدان تمسک کند . البته اعمی هم با دو شرط حق دارد از اطلاق بهره‌مند شود:

۱. این‌که جزء مشکوک از اجزاء محتمل الدخالة فی المسمی نباشد.

بیان مطلب: اعمی در تصویر جامع سخن از معظم الاجزاء[۱] و یا ارکان[۲] به میان آورد و صدق الاسم را دائر مدار اینها دانست. حال زمانی می‌تواند جزء مشکوک را به اطلاق بر دارد که بر فرض جزء بودن ، یقین بدانیم از معظم الاجزاء و ارکان نیست و درباره‌اش احتمال رکنیت هم ندهیم. اینجاست که بدون این جزء مشکوک هم صدق الاسم محرز است . اما اگر احتمال دادیم که جزء مشکوک هم از معظم الاجزاء یا از ارکان باشد ، اعمی هم که باشیم نوبت به اطلاق نمی‌رسد؛ زیرا بر عمل فاقدِ این جزء ، اصلِ صدق الاسم مشکوک است و تمسک به مطلق در شبههٔ مصداقیه آن جایز نیست.

۲. این‌که اطلاق و خطاب مذکور ـ مثلاً ﴿**اقیموا الصلوة**﴾ هم در مقام بیان ، به منظور عمل وارد شده باشد و در چنین مقامی مطلق بیاورد، نه این‌که در مقام اصل تشریع یا اهمال و اجمال‌گویی باشد.

خلاصه این‌که: مقدمات حکمت هم فراهم باشد، وگرنه اعمی هم حق ندارد به اطلاق تمسک کند ، چون سالبه به انتفاء موضوع است ؛ یعنی با نبود مقدمات حکمت، اطلاقی نیست تا بدان تمسک شود.[۳]

اگر مقدمات حکمت نبود و اطلاق احراز نشد اعمی هم مثل صحیحی یگانه مرجع و ملاذش اصول علمیه خواهد بود که در باب اقل و اکثر ارتباطی از اصالة الاشتغال خواهد آمد . در آن باب ، گروهی برائتی شده‌اند و جمعی احتیاطی.

---

۱. بر اساس قول مشهور .
۲. بر اساس قول میرزای قمی .
۳. البته این شرط مخصوص ما نحن فیه و باب صحیح و اعم نیست. درکلیهٔ مطلقات اگر بخواهیم به اطلاق خطابی تمسک کنیم همین مقدمات لازم است.

و قد انقدح بذلک أن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال فی موارد إجمال الخطاب أو إهماله علی القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم و الاشتغال على الصحيح و لذا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح.

و ربما قيل بظهور الثمرة فی النذر أيضا.

قلت و إن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم فی البر فيما لو أعطاه لمن صلى و لو علم بفساد صلاته لإخلاله بما لا يعتبر فی الاسم على الأعم و عدم البر على الصحيح، إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة لما عرفت من أن ثمرة المسألة الأصولية هی أن تكون نتيجتها واقعة فی طريق استنباط الأحكام الفرعية فافهم.

ثمرهٔ دوم: جناب میرزای قمی فرموده است: بحث صحیح و اعم ثمرهٔ دیگری هم دارد که به این شرح است:

در مواردی که دلیل واجب و عبادت، یک دلیل غیر لفظی (دلیل لبی) باشد،[1] یا یک دلیل لفظی باشد ولی در مقام بیان نباشد، بلکه در مقام اصل تشریع و تقنین باشد،[2] و در مقام اجمال‌گویی باشد که غرض بر عدم بیان تعلق گرفته و مصلحت ایجاب می‌کند که فعلاً سر بسته بگوید،[3] در چنین مواردی صحیحی و اعمی ـ همه ـ دستشان از دلیل لفظی و اطلاق کوتاه می‌شود و ناگزیر به اصول عملیه باید مراجعه کنند. آنگاه در مراجعه به اصل عملی، میان صحیح و اعم ثمره پیدا می‌شود.

اگر در مبحث صحیح و اعم، صحیحی شدیم، در باب اقل و اکثر و جزء مشکوک باید احتیاطی شویم و اکثر را بیاوریم؛ و اگر در ما نحن فیه اعمی شدیم در آن باب برائتی شده و می‌گوییم، اتیان اکثر لازم نیست.[4]

مرحوم آخوند این ثمره را قبول نکرده و می‌فرماید: مسألهٔ برائت و احتیاط در اقل و اکثر هیچ ربطی به مسألهٔ صحیح واعم در ما نحن فیه ندارد و مبتنی بر این نیست، بلکه کسانی که اینجا صحیحی شده‌اند در آنجا می‌توانند یا برائتی شوند، یا احتیاطی. و کسانی هم که اعمی شده‌اند کذلک.

---

۱. مثلاً اجماع بر وجوب صلوة دلالت کند. ۲. مثل مصوبات مجالس قانونگذاری عالم.

۳. مثل نوع خطابات قرآنی ـ از قبیل: ﴿*اقیموا الصلوة*﴾، ﴿*آتوا الزکاة*﴾، ﴿*کتب علیکم الصیام*﴾، ﴿*و لله علی الناس حج البیت*﴾ ـ که در صدر اسلام صادر شده و مصلحتِ تدریج احکام ایجاب می‌کرد که از روز اول همهٔ اجزاء و شرایط آنها تبیین نشود و در مقام اهمال‌گویی باشد، که غرض نه به بیان تعلق گرفته و نه به عدم آن. و همچون قول طبیب به مریض: «*اشرب الدواء*» که فعلاً ضرورتی نمی‌بینید تا کم و کیف استعمال دارو را بیان کند.

۴. سرّ مطلب این است که علی الصحیح شک ما در عمل بدون جزء مشکوک از قبیل شک در محصِّل عنوان است و جای احتیاط است.

بهترین شاهد بر عدم ابتناء ، آن است که مشهور اصولیین در ما نحن فیه صحیحی شده‌اند ، ولی در باب اقل و اکثر برائتی شده‌اند و نه احتیاطی.[۱] پس این ثمره ظاهر نشد.

ثمرهٔ سوم: باز هم محقق قمی فرموده است: ثمرهٔ میان صحیح و اعم در باب نذر پیدا می‌شود، و آن این‌که مثلاً شخصی نذر کرده است که اگر فلانی نماز بخواند یک درهم به او می‌دهم. از قضا فلانی نمازی خواند و ما یقین کردیم که نمازش فاسد است، زیرا به جزء یا شرطی غیر رکنی اخلال کرده است، در اینجا اگر ناذر یک درهم به نمازگزار داد آیا موافقت نذر شده است یا نه؟ وفا به نذر کرده است یا خیر؟

اگر اعمی باشیم می‌گوییم آری موافقت نذر حاصل شده است ؛ زیرا نذرِ درهم بر مصلی کرده بود و این شخص هم مصلی است.

ولی اگر صحیحی باشیم می‌گوییم: خیر موافقت نذر نشده و از عهده‌اش برداشته نشده است ؛ زیرا این نماز فاسد اصلاً نماز نیست و او درهم را به مصلی نداده است تا به نذرش وفا کرده باشد.[۲]

قوله : و لو علم بفساد صلوته: یعنی بنا بر اعم حتی با علم به فساد هم وفا به نذر کرده است ، تا چه رسد به علم به صحت یا شک در صحت و فسادِ نماز مصلی ، که به طریق اولی موافقت نذر حاصل می‌شود.

مرحوم آخوند می‌فرماید: اصل مطلب را قبول داریم که علی الصحیح به نذر عمل نشده و علی‌الاعم عمل شده است ، ولی این ثمره را به عنوان یک مسألهٔ مهم اصولی به نام صحیح و اعم قبول نداریم؛ زیرا مسألهٔ اصولی مسأله‌ای است که نتیجه و ثمره‌اش در طریق استنباط حکم فرعیِ شرعیِ کلیِ الهی واقع شود؛ ولی اینجا ثمرهٔ مبحث صحیح و اعم عبارت شده از موافقت و عدم موافقت نذر، که این هم حکم شرعی نیست بلکه حکم عقلی جزئی است و بسته به نذر ناذر است.

قوله : فافهم: فانهم اشاره به این است بر فرض ، این نتیجهٔ عقلی را ـ به نوعی ـ به حکم شرعی ارجاع دهیم و بگوییم: نتیجهٔ موافقت نذر، عدم وجوب درهمِ دیگر است و نتیجهٔ عدم موافقت وجوب ، درهم دیگر است ؛ و وجوب و عدم وجوب حکم شرعی است. ولی باز هم ثمرهٔ مهمی نیست که نتیجهٔ مبحث مهم صحیح و اعم همین ثمرهٔ جزئی باشد.[۳]

---

۱. دلیل این مطلب را قبلاً در جواب اشکال شیخ اعظم بر تصویر جامع آوردیم که همه‌جا ـ در شک در محصل عنوان ـ جای احتیاط نیست، بلکه در مواردی که محصل و متحصل به یک وجود موجود باشند ، که ما نحن فیه چنین بود، باز هم به بیانی که گذشت جای برائت است .

۲. *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۴۳.

۳. نکته: اگر مسألهٔ صحیح و اعم مسألهٔ اصولی است، پس چرا آن را در مقدمه کفایه آورده‌اید و در مباحث اصلی نیاورده‌اید؟!

[أدلّة القول بالصحيح]

كفاية و كيف كان فقد استدل للصحيحي بوجوه:

[١. التبادر]

أحدها التبادر و دعوى أن المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح و لا منافاة بين دعوى ذلک و بين كون الألفاظ على هذا القول مجملات فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبينة بوجه و قد عرفت كونها مبينة بغير وجه.

[٢. صحّة السلب عن الفاسد]

ثانيها صحة السلب عن الفاسد بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة و إن صح الإطلاق عليه بالعناية.

[٣. الأخبار]

ثالثها الأخبار الظاهرة فى إثبات بعض الخواص و الآثار للمسميات مثل (: الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن) و (: الصوم جنة من النار) إلى غير ذلک أو نفى ماهيتها و طبائعها مثل (: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و نحوه مما كان ظاهرا فى نفى الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر فى الصحة شطرا أو شرطا.

مباحث اصلی صحیح و اعم

پس از بیان مقدمات پنجگانهٔ مبحث صحیح و اعم، به اصل مطلب وارد می‌شویم: بحث در این بود که آیا الفاظ عبادات برای خصوص عبادات صحیح وضع شده است یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ مشهور اصولیین و من جمله مرحوم آخوند صحیحی ، و گروهی دیگر از دانشمندان علم اصول اعمی هستند. هرکدام از دو گروه برای اثبات مدعای خود دلایلی آورده‌اند:

ادله صحیحی‌ها: مرحوم شیخ در تقریرات برای صحیحیون هشت دلیل آورده است؛ امّا مرحوم آخوند از میان آنها چهار دلیل راکه اصل و مهم هستند ،گلچین کرده و در**کفایه** مطرح نموده است .

دلیل اول: تبادر پیش از این با تعریف تبادر آشنا شدیم و دانستیم که **انسباق معنی از لفظ در ذهن ، بدون هیچ قرینه‌ای** تبادر نامیده می‌شود. و در ما نحن فیه نیز می‌گوییم: از شنیدن الفاظ عبادات ، خصوص عبادت صحیح و کامل تبادر می کند :[1] «صغری».

---

۱ . فی المثل از لفظ صلوة در قرآن، سنت، کلمات فقها، استعمالات متشرعه و ... ، نماز صحیح به ذهن می‌آید، و وقتی قرآن می‌فرماید: ﴿اقیموا الصلوة﴾ منظور نماز صحیح است روایات که می‌گوید: «الصلوة کذا و کذا» یعنی نماز صحیح. فقهاکه در کتب فقهی می‌گویند: «کتاب الصلوة» ، «اقسام الصلوة» ، «احکام الصلوة» ، «آداب الصلوة» ، ... یعنی نماز صحیح. مسلمانان هم که در استعمالات خودشان سخن از نماز می‌گویند، منظورشان نماز صحیح می‌باشد.

تبادر هم که نشانهٔ حقیقت بودن است : «کبری».

پس الفاظ عبادات در خصوص صحیح حقیقت هستند : «نتیجه»

ناگفته نماند ، الفاظ عبادات گاهی در عبادت فاسد و باطل هم استعمال می‌شود[۱] که اطلاقِ مجازی است و به قرائن لفظیه و مقامیّه و مانند آن نیاز دارد.

قوله : و لا منافاة : ممکن است کسی توهم کند که از یک طرف در مقدمه سوم در تصویر قدر جامع و نیز در مقدمه پنجم در بیان ثمرهٔ نزاع، گفتیم که بر مسلک صحیحی عباداتْ مجمل می‌شوند و مجمل یعنی لفظی که ظهور ندارد. از طرفی هم در اینجا که ادله را ذکر می‌کنیم، می‌گوییم: از لفظ صلوة خصوص صحیح متبادر است و تبادر ، فرع بر ظهور است، یعنی الفاظ عبادات مبین و دارای ظهورند. حال آیا این دو مطلب متنافیان نیستند؟

مرحوم آخوند در جواب می‌فرمایند: خیر، میان آن دو تنافی و تناقضی وجود ندارد.

بیان مطلب: اگر معنای الفاظ عبادات از هر جهت اجمال و ابهام می‌داشت صد البته جای تبادر نبود، و اجمالِ کلّی و همه‌جانبه ، با تبادر و ظهور نمی‌ساخت؛ ولی خوشبختانه چنین نیست که معانی این الفاظ ، مجمل کلّی باشد بلکه معلوم به علم تفصیلی نیستند و با نام و نشان نتوانستیم آنها را معرفی کنیم، وگرنه معلوم به علم اجمالی هستند و از جهات عدیده قابل اشاره و فهم هستند.

مثلاً : در نماز ـ که آثار گوناگون دارد ـ با هرکدام از این آثار می‌توانیم به آن اشاره کنیم و بگوییم: آن عبادتی که عمود دین است، آن عملی که معراج مؤمن است، ناهی از فحشاء و منکر است و ... و فعلاً مدعی هستیم که از لفظ صلوة عند الاطلاق همین امر متبادر است نه چیز دیگر و این امر ـ که مبین است نه مجمل ـ . در تبادر هم همین مقدار بس است.

دلیل دوم: صحت سلب و عدم صحت سلب یا صحت حمل و عدم آن:

هنگامی که ما صلوة صحیح را موضوع و کلمهٔ صلوة را محمول قرار می‌دهیم و آزمایش می‌کنیم، به این نتیجه قطعی می‌رسیم که حمل صحیح است و سلب غلط . پس می‌فهمیم که صلوة برای عبادت صحیح وضع شده است. ولی هنگامی که عمل فاسد را موضوع قرار داده و لفظ عبادت را بر آن حمل می‌کنیم ملاحظه می‌کنیم که اگر چه با مسامحه و مجازگویی قابل حمل است ،[۲] ولی با دقت در این پرسش که از روز اول مقصود شارع چه بوده، و کلمهٔ صلوة را برای چه به کار برده است و ... یقین می‌کنیم که مقصود شارع نماز صحیح بوده ، نه هر نمازی .[۳] در نتیجه با دقت و تأمل، لفظ صلوة ، از صلوة فاسد قابل سلب است ، پس حقیقت در اعم نیست ؛ وگرنه نباید سلب می‌شد، و اگر هم احیاناً در

---

۱. مثلاً در رسالهٔ عملیه می‌نویسد: نمازی که جزء یا شرطی را ندارد نمازِ باطل است در اینجا فقیه نام این عبادت فاسد را نماز می‌گذارد.

۲. همان‌گونه که اسد بر رجل شجاع حمل می‌شد.

۳. اگر هم سخن از نماز فاسد باشد استطرادی است ؛ وگرنه اصل، نماز صحیح است.

فاسد به کار می‌رود مجازی است. قبلاً هم دانستیم که صحت سلب و عدم صحت سلب، علامت حقیقت و مجاز بودن است.

دلیل سوم: دو طایفه از آیات و روایات :

طایفه اول: آیات و روایاتی که آثار و برکات و فوایدی را برای عبادات ذکر کرده است . مانند : **﴿ان الصلوة تنهیٰ عن الفحشاء و المنکر﴾**،[۱] **«الصلوة عمود الدین»**،[۲] **«الصلوة معراج المؤمن»**،[۳] **«الصوم جنة من النار»**.[۴][۵]

کیفیت استدلال: الف و لام در این جملات، برای جنس و ماهیت است ، و ظاهر این تعابیر این است که آثار و خواص مذکور ، بر کلّی و طبیعت و ماهیتِ صلوة و صوم و ... بار شده است ـ با قطع نظر از این‌که در ضمن فرد خاصی باشد ـ و آنچه مسمای به این اسامی است آن آثار را دارد. آنگاه به صورت منطقی می‌گوییم:

ماهیت و مسمّی و طبیعت صلوة و ... دارای فلان آثار است : «صغری» .[۶]

نماز و روزه و حج فاسد دارای فلان آثار نیست: «کبری» .[۷]

پس ماهیت این عبادات در اعمال فاسد نیست و نماز فاسد اصلاً نماز نیست ؛ بلکه ماهیت دیگری است : «نتیجه» .

مطلوب ما نیز همین است که نماز یعنی نماز صحیح، و نماز باطل از مقولهٔ دیگری است.

کذلک و إرادة خصوص الصحیح من الطائفة الأولی و نفی الصحة من الثانیة لشیوع استعمال هذا الترکیب فی نفی مثل الصحة أو الکمال خلاف الظاهر لا یصار إلیه مع عدم نصب قرینة علیه و استعمال هذا الترکیب فی نفی الصفة ممکن المنع حتی فی مثل (: لا صلاة لجار المسجد إلا فی المسجد) مما یعلم أن المراد نفی الکمال بدعوی استعماله فی نفی الحقیقة فی مثله أیضا بنحو من العنایة لا علی الحقیقة و إلا لما دل علی المبالغة فافهم.

اشکال: چه مانعی دارد بگوییم الفاظ عبادات برای اعم وضع شده است و این گونه موارد را که آثار و برکاتی برای نماز و ... ذکر کرده، توجیه نماییم و بگوییم: در اینجا جنس و کلّی مراد نیست بلکه حصّهٔ معینی از صلوة مراد است که صلوة صحیحه باشد. به عبارت دیگر در این عبارات معنای ظاهری و حقیقی مراد نیست ؛ بلکه تقدیری در بین است و منظور آن است که: «الصلوة الصحیحة عمود

---

۱. سورهٔ عنکبوت، آیه ۴۵.
۲. *دعائم الاسلام*، ج ۱، ص ۱۳۳.
۳. *اعتقادات المجلسی*، ص ۳۹.
۴. *محاسن برقی*، ص ۲۸۶؛ *من لا یحضر الفقیه*، ج ۲، ص ۴۴.
۵. قبلاً در مقدمه چهارم از مقدمات صحیح و اعم مثال‌های دیگری هم آوردیم.
۶. به‌دلیل ظاهر روایات مذکور .
۷. این بدیهی است و استدلال نمی‌طلبد .

الدین»، «الصوم الصحیح جنة من النار» و ... . پس ماهیت صلاتی منحصر به صلوة صحیح نیست تا از فاسد نفی ماهیت شود.

پاسخ: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید:

این توجیه و تقدیر ، خلاف ظاهر است و قرینه لازم دارد ؛ و اصالة الظهور[1] یا اصالة الحقیقة[2] یا اصالة عدم القرینة[3] و اصالة عدم التقدیر می‌گوید: ان‌شاءالله خلاف ظاهر اراده نشده است. ان‌شاءالله قرینه‌ای نیست، ان‌شاءالله تقدیری نیست و ... ؛ پس همان ظاهر (جنس و ماهیت) مراد است . در این صورت است که استدلال نتیجه‌بخش است.

فافهم: در حاشیهٔ منه فرموده است:

ما در دفاع از این دلیل و دفع اشکال مذکور، از اصالة الحقیقه و مانند آن استمداد کردیم، و اینها اصولی عقلایی هستند . پیش‌تر هم گذشت که عقلاء عالم از این اصول و بناها در مقام شکِ در مراد متکلم و پس از علم به اصل وضع و معنای حقیقی و مجازی استفاده می‌کنند ، نه در مقام شکِ در اصل وضع .گذشته از این ما فعلاً در شکِ در اصل وضع و تعیین معنای حقیقی بحث داریم و اینجا جای آن اصول نیست. پس اشکال وارد است و از خیر این طایفه از روایات باید بگذریم.

طایفه دوم: آیات و روایاتی که با لاء نفی جنس شروع شده و از عمل فاسد و ناقص و فاقد یک جزء یا فاقد یک شرط ، نفی جنس کرده است . مانند: «لا صلوة الا بطهور» ، «لا صلوة الاّ بفاتحة الکتاب» و ... .

کیفیت استدلال: این روایات می‌گوید: نماز بدون طهارت یا بدون فاتحه الکتاب اصلاً نماز نیست و ماهیت دیگری است : «صغری» . ناگفته نماند اصل جنس و ماهیت را آنها نفی می‌کنند .

نماز فاسد هم آن است که دارای طهارت یا فاتحه الکتاب نباشد: «کبری»

پس جنس و ماهیت صلوتی از صلوة فاسد منفی و مرتفع است : «نتیجه» ؛ و هو المطلوب.

اشکال: چه مانعی دارد کسی بگوید: در این گونه موارد معنای حقیقی و نفی جنس مراد نیست، و اصل ذات را بر نمی‌دارد بلکه می‌تواند نفی وصفی از اوصاف این ذات و ماهیّت مراد باشد؛ مثلاً نفی وصف صحّت مراد باشد، نفی فایده مراد باشد، نفی کمال مراد باشد، نفی فضیلت مراد باشد و منظور این باشد که نماز بدون طهارت یا فاتحة الکتاب و ... نماز صحیح و کامل نیست نه این‌که اصلاً نماز نباشد و ماهیّت دیگری باشد.

سؤال: ارادهٔ نفی وصفی از اوصاف ، قرینه لازم دارد، حال آن قرینه چیست؟

جواب: مستشکل می‌گوید: آن قرینه شیوع و کثرت استعمال این مرکبات در نفی وصف است.

---

۱. بر مبنای مرحوم مظفر.
۲. بر مبنای مرحوم آخوند.
۳. بر مبنای مرحوم شیخ.

پاسخ اشکال: این نیز خلاف ظاهر است؛ چراکه معنای اصلی لاء نفی، نفی جنس و ماهیت است، نه نفی وصف، و تا قرینهٔ متقنی نباشد به صرف شیوع و کثرت نتوان بر آن معنا حمل کرد، و مجاز مشهور هم قرینه لازم دارد. و چون قرینه‌ای نیست و ما عقلاً و شرعاً ملزم به حمل بر نفی صحت و کمال نیستیم، به همان معنای حقیقی و ظاهری خودش حمل می‌کنیم که نفی جنس باشد و می‌گوئیم: نماز فاسد اصلاً نماز نیست.

قوله: بل و استعمال: نه‌تنها در مرکبات مذکور، نفی جنس را اختیار کردیم بلکه در مرکباتی از قبیل «**لا صلوة لجار المسجد إلّا فی المسجد**[1]». [2] نیز همین نفی جنس را اراده می‌کنیم و می‌گوییم:

منظور، نفی حقیقت است؛ به این دلیل که این تعابیر در مقام تأکید و مبالغه است و برای اهتمام وافر به نماز در مسجد است. البته متناسب با این مقام آن است که نفی ذات اراده شود، نه نفی کمال که تأکید را نمی‌رساند؛ منتها نفی حقیقت دو گونه است:

۱. نفی الحقیقة علی وجه الحقیقة: یعنی حقیقتاً و واقعاً نفی حقیقت و ذات کردن. مثل: **لا رجل فی الدار، لااله الا الله، لا مؤثّر فی الوجود إلّا الله.**

۲. نفی الحقیقة علی وجه الإدّعاء: یعنی در عالم ادعا و تنزیل، نفی حقیقت می‌کنیم و موجود را به منزلهٔ معدوم می‌دانیم. در اینجا در معنای کلمهٔ «لا» تصرفی نکرده و مرتکب مجاز در کلمه نشده‌ایم؛ بلکه به قول سکاکی در یک امر عقلی تصرف کرده‌ایم. بنابراین در مثل «لا صلوة لجار المسجد» نفی حقیقت از قبیل گونهٔ دوم است. پس همیشه و همه‌جا نفیِ خود حقیقت مراد است، لذا استدلالْ منتج است.[3]

[۴. عدم تخطّیء الشارع عن طریقة الواضعین]

کفایه: رابعها دعوی القطع بأن طریقة الواضعین و دیدنهم وضع الألفاظ للمرکبات التامة کما هو قضیة الحکمة الداعیة إلیه و الحاجة و إن دعت أحیانا إلی استعمالها فی الناقص أیضا إلا أنه لا یقتضی أن یکون بنحو الحقیقة بل و لو کان مسامحة تنزیلا للفاقد منزلة الواجد، و الظاهر أن الشارع غیر متخط عن هذه الطریقة.

و لا یخفی أن هذه الدعوی و إن کانت غیر بعیدة إلا أنها قابلة للمنع فتأمل.

---

۱. *دعائم الاسلام*، ج ۱، ص ۱۴۸.

۲. معمولاً فقها دربارهٔ این روایت فرموده‌اند: مقصود، نفی ماهیت نیست، نفی کمال است؛ و دلیل آورده‌اند که: از خارج می‌دانیم نماز در منزل، هم نماز است و هم صحیح است؛ نه این‌که باطل باشد یا اصلاً ماهیت دیگری باشد. پس مراد از لا صلوة لجار المسجد ... یعنی لاصلوة کاملة ... .

۳. توجه: ما ترتیب بحث کتاب را کمی جابه‌جا کردیم تا مطلب اوقع در نفس باشد: آخوند اشکال و ان قلت هر دو طایفه را یکجا آورده و جواب داده است. ولی ما آن دو را تفکیک کرده و هرکدام را به دنبال طایفهٔ خودش ذکر کردیم. جناب آخوند فافهم را در پایان آورده ولی ما در جای خود و پس از طائفه اولی ذکر کردیم، جناب ایشان اول دوگونه نفی حقیقت را فرموده سپس دلیل بر ارادهٔ نفی حقیقت را از «لاصلوة لجار المسجد ...» باکلمهٔ «و إلّا لمّا دلّ» ذکر کرده است؛ ولی ما به‌دنبال ادعای اراده نفی حقیقت و قبل از بیان دوگونهٔ مذکور دلیل را آوردیم.

دلیل چهارم: بناء و سیرهٔ عقلاء:

هنگامی که ما انواع مرکبات (معاجین، کتب، مصنوعات، مخترعات، مؤسسات و ...) را در نظر می‌گیریم و راجع به نحوهٔ اسم‌گذاری آنها مطالعه می‌کنیم، می‌توانیم قطع و یقین پیدا کنیم به این‌که روز اول وقتی سازندگان و مؤلفان و بانیان برای مجموعه‌های مذکور و مانند آن اسم‌گذاری کرده و نامی را انتخاب می‌کنند، مجموعهٔ کامل و بی‌کم و کاستی را در نظر گرفته و اسم مورد نظر خود را بر آن اطلاق می‌کنند. مقتضای حکمت وضع نیز همین است؛ چراکه حکمت وضع افادهٔ مقاصد و مرادات و ما فی الضمائر (تفهیم و تفهم) است، و روز اول هدف واضع، افادهٔ مجموعهٔ کامل بوده و برای آن اسمی برگزیده است. البته بعدها خود واضع و دیگران در مقام استعمال گاهی نیاز پیدا می‌کنند که این اسامی و الفاظ را در مجموعهٔ ناقص و فاقد برخی اجزاء هم استعمال بکنند، ولی مجرد استعمال، علامت حقیقت بودن نیست، و هیچ مانعی ندارد که این نوع استعمال به نحو مجازی باشد ـ و به علاقهٔ کلّ و جزء، علاقهٔ ماکان، علاقهٔ مشابهت و مشاکلت ناقص با کامل در صورت و ... ـ و یا به نوع حقیقت ادعائیه سکاکی باشد که ناقص را به منزلهٔ کامل فرض کرده، سپس آن اسم را در کامل ادعائی، استعمال کنیم. ناگفته نماند که این حقیقت ادعائیه، حقیقت مصطلح نیست.

شارع مقدس هم در اوضاع و اسم‌گذاری‌های خود (اسم‌گذاری الفاظ عبادات برای مجموعی مرکب) از این طریقه تخطی نکرده، قدم را فراتر ننهاده و روش جدیدی ندارد؛ وإلّا اگر از شیوهٔ دیگری استفاده می‌کرد نقل می‌شد و به ما می‌رسید.

نتیجه: پس نحوهٔ نام‌گذاری الفاظ عبادات هم، چنین بوده است؛ یعنی روز اول برای صحیح و مجموعهٔ کامل قرار داده شدند، سپس احیاناً وگاه و بی‌گاه در فاسد و ناقص هم استعمال می‌شوند، ولی بالعنایة و المجاز.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این استدلال از جهاتی قابل منع است:

اولاً: از کجا معلوم که سیرهٔ واضعین چنان باشد که گفتید؟ آیا استقراء تام انجام داده‌اید یا ناقص؟ در حقیقت چنین طریقه‌ای محرز و مقطوع نیست؛ زیرا در رابطه با اسماء اوزان و مقادیر یک احتمال این بود که وضع، خاص و موضوع له عام باشد، یعنی از روز اول، لفظ متر را مثلاً برای اعم از صد سانتیمتر و اندکی زیاد و کم قرار داده‌اند، نه برای خصوص صد سانتیمتر، و ... .

ثانیاً: از کجا می‌گویید: احیاناً وگاهی در ناقص استعمال می‌کنند؟ خیر، استعمال در ناقص، احیاناً وگاهی نیست. بلکه مانند استعمال در کامل، کثیر و فراوان است، اگر اکثر نباشد.

ثالثاً: به چه دلیل ادعا می‌کنید که شارع هم از طریقهٔ معمول تخطی نکرده است؟

رابعاً: اصلاً قیاس مع الفارق است؛ زیرا در مرکبات دیگر یک مجموعهٔ کامل و مضبوط داریم و می‌توانیم بگوییم: اسم، روز اول برای آن وضع شده است؛ ولی در عبادات، ما یک صحیح مطلق و

کامل علی الاطلاق نداریم تا بتوانیم بگوییم: روز اول شارع مقدس آن را در نظر گرفت. خیر هر مرتبه‌ای راکه بیاورید نسبی بوده و نسبت به افراد و حالاتی صحیح است و نسبت به حالات و افراد دیگر فاسد است . پس نمی‌توان گفت که روز اول صحیح کامل را در نظر گرفته است.

قوله: فتأمل: شاید اشاره باشد به این‌که: «فتأمل فی وجه منع هذا الدلیل» که شاید همه یا بعضی از این وجوه چهارگانه باشد.

[أدلّة القول بالأعمّ]

و قد استدل للأعمی أیضا بوجوه:

[۱. التبادر]

منها تبادر الأعم.

و فیه أنه قد عرفت الإشکال فی تصویر الجامع الذی لا بد منه، فکیف یصح معه دعوی التبادر.

[۲. عدم صحّة السلب]

و منها عدم صحة السلب عن الفاسد.

و فیه منع لما عرفت.

[۳. صحّة التقسیم إلی الصحیح و الفاسد]

و منها صحة التقسیم إلی الصحیح و السقیم.

و فیه أنه إنما یشهد علی أنها للأعم لو لم تکن هناک دلالة علی کونها موضوعة للصحیح و قد عرفتها فلا بد أن یکون التقسیم بملاحظة ما یستعمل فیه اللفظ و لو بالعنایة.

ادلهٔ اعمی‌ها:

گروه دوم یاقائلین به اعم نیز برای اثبات مدعای خود دلایلی دارند. مرحوم شیخ اعظم در *تقریرات* در حدود دوازده دلیل برای آنان ذکر کرده است؛[1] ولی مرحوم آخوند از آن میان پنج دلیل را گلچین کرده و در *کفایة* مورد نقد و بررسی قرار داده است:

دلیل اول: تبادر

اعمی‌ها می‌گویند: از اطلاق کلمهٔ صلوة و مانند آن اعم متبادر است : «صغری»؛ تبادر هم علامت حقیقت بودن است : «کبری»؛ پس الفاظ عبادات در اعم از صحیح و فاسد حقیقت هستند: «نتیجه».

مرحوم آخوند این دلیل را به بیان زیر رد می‌کند:[2]

ما صحیحی‌ها توانستیم قدر جامعی را تصویر کرده و با عناوینی به آن اشاره نموده و بگوییم که

---

۱. *مطارح الانظار*، ص ۱۷ ـ ۱۴.

۲. که از الفاظ عبادات عند الاطلاق خصوص صحیح متبادر است، و معنا ندارد که اعم هم جداگانه متبادر باشد.

همان‌قدرِ جامع کذائی متبادر است. ولی شما اعمی‌ها از تصویر جامع ناتوان شدید و نتوانستید جامع بی‌عیب و نقصی تصویر کنید، و در حقیقت بر مسلک شما ، معانیِ الفاظ عبادات از جمیع جهات ، اجمال و ابهام دارد. حال با این فرض چگونه ادعای تبادر می‌کنید؟ مجهول مطلق که تبادر نمی‌کند، و در حقیقت اشکال تنافی که در رابطه با دلیل صحیحی بر تبادر وارد شده بود و ما جواب دادیم،بر اعمی وارد است و اینجا جای آن اشکال است و قابل جواب هم نیست.[۱]

دلیل دوم: عدم صحت سلب.

هنگامی که ما صلوة فاسد ـ مثلاً نماز بدون سوره ـ را موضوع قرار داده و لفظ صلوة را بر آن حمل می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که حمل ، صحیح و سلب ناصحیح است .[۲] و صحت حمل یا عدم صحت سلب هم که نشانهٔ حقیقت بودن است، پس الفاظ عبادات در اعم حقیقت می‌باشند.

مرحوم آخوند می‌فرماید: از دلیل دوم صحیحی، جواب این دلیل هم داده می‌شود که با مسامحهٔ عرفی و مجازگویی ، صلوة بر فاسد هم اطلاق می‌شود، به علاقهٔ مشابهت و ... ؛ ولی با مداقه و دقت و این‌که مقصود شارع چه بوده ، و از روز اول ، صلوة را برای چه چیز اسم گذاشته و ... یقین می‌کنیم که : صلوة فاسد منظور نبوده و روز اول صلوة بر او اطلاق نشده است و از او صحت سلب دارد.

دلیل سوم: صحت تقسیم

بررسی این دلیل به مقدماتی نیاز دارد:

الف) بلاشک هرکدام از عبادات به دو قسم تقسیم می‌شوند: صحیح و فاسد. یعنی می‌توان گفت: نماز یا صحیح است یا فاسد، حج یا صحیح است یا باطل، و ... .

ب) قانون تقسیم آن است که از مقسم ، معنای اعمی اراده شود ؛ وگرنه تقسیم الشیء بنفسه و بغیره پیش می‌آید. «مثل الإنسان إمّا إنسان و إمّا شجر» که قطعاً باطل است. باید مثل «الکلمة إمّا إسمٌ و إمّا فعلٌ و إمّا حرفٌ» باشد که از کلمه ، معنای عامی اراده شده و بر همهٔ اقسام ، صادق و با آنها متحد می‌شود. پس در تقسیمات مشار الیه ، از کلمه صلوة و صوم و حج و ... معنای اعم از صحیح و فاسد اراده شده است، و این الفاظ در اعم استعمال شده‌اند.

ج) **و الأصل فی الإستعمال الحقیقة**؛ یعنی قاعدهٔ اولی و ظاهر استعمال هم آن است که به نحو حقیقت باشد.

---

۱. به صورت تحلیلی نیز می‌توان بحث کرد و گفت : شما که می‌گویید اعم متبادر است منظورتان چیست؟ اگر مفهوم اعم منظور است که واژه صلوة باکلمهٔ اعم مترادفان نیستند، و اگر مصداق اعم منظور است، می‌پرسیم کدام مصداق؟ آیا مرتبه خاصی از مراتب آن متبادر است؟ خیر. آیا قدر جامع وکلّی متبادر است؟ باز هم خیر ؛ زیرا علی الفرض جامعی نیست تا همان متبادر باشد . پس اعمی نمی‌تواند از تبادر استفاده کند.

۲. چون نماز بدون سوره نیز از دیدگاه عرف نماز است و فردی از همین ماهیت می‌باشد نه این‌که از ماهیت دیگری باشد.

نتیجه: پس الفاظ عبادات حقیقتاً در اعم استعمال می‌شوند ، و برای اعم وضع شده‌اند نه این‌که مجرد مجاز باشد.

مرحوم آخوند در جواب این مطلب می‌فرماید: صحت تقسیم و این‌که از مقسم ، اعم اراده شده را قبول داریم ، و خلاصه تمام حرف‌های شما را می‌پذیریم . تقسیم‌بندی شاهد خوبی بر اراده اعم است؛ ولکن یک شرط دارد که قبلاً به آن اشاره شد و آن این‌که : اگر دلایل متقنی بر خلاف آن نبود قابل قبول بود ؛ در حالی که ما به چهار دلیل ـ که سه دلیل آن قوی و مسلم بود ـ خلاف این را ثابت کردیم ؛ یعنی حقیقت بودن در خصوص صحیح را تثبیت کردیم . اکنون به آن ادله ملتزم می‌شویم و این تقسیم را توجیه کرده و می‌گوییم: تقسیم بندی به لحاظ معنای مستعمل فیه است و لازم نیست به لحاظ خصوص معنای حقیقی باشد، بلکه به لحاظ معنای مجازی هم می‌توان تقسیم کرد، و مشکلی ندارد.[۱]

[۴. الأخبار]

کفایه و منها استعمال الصلاة و غیرها فی غیر واحد من الأخبار فی الفاسدة:

(کقوله علیه الصلاة و السلام: بنی الإسلام علی خمس الصلاة و الزکاة و الحج و الصوم و الولایة و لم ینادِ أحد بشیء کما نودی بالولایة فأخذ الناس بأربع و ترکوا هذه فلو أن أحدا صام نهاره و قام لیله و مات بغیر ولایة لم یقبل له صوم و لا صلاة) فإن الأخذ بالأربع لا یکون بناء علی بطلان عبادات تارکی الولایة إلا إذا کانت أسامی للأعم و (قوله علیه السلام: دعی الصلاة أیام أقرائک) ضرورة أنه لو لم یکن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهی عنها لعدم قدرة الحائض علی الصحیحة منها.

دلیل چهارم: استعمال الفاظ عبادات در روایات

اعمی‌ها می‌گویند: ما وقتی به روایات مراجعه می‌کنیم می‌بینیم کلمهٔ صلوة و مانند آن در عبادت فاسد و باطل هم استعمال شده است : «صغری» ؛ اصل در استعمال هم حقیقت است : «کبری» ؛ پس این الفاظ در فاسد هم حقیقت هستند؛ یعنی اختصاص به صحیح ندارند بلکه در اعم حقیقت می‌باشند: «نتیجه» .

اعمی‌ها برای تبیین صغرای استدلال ، به دو نمونه روایت متعرض می‌شوند:

الف) روایاتی مبنی بر این‌که اسلام مانند خیمه‌ای است که بر پنج پایه استوار شده است: نماز ،

---

۱. جواب بهتری نیز می‌توان داد که : صحت تقسیم واستعمال مقسم در اعم را قبول داریم ولی نتیجه‌اش مجرد استعمال مقسم در اعم است و استعمال ، اعم از حقیقت و مجاز است. و اگر از اصالة الحقیقة استفاده کنید ـ که کردید ـ می‌گوییم: این اصول عقلائیه در شک در مرادات متکلمین جاری می‌شود نه در شک در اصل وضع . و فعلاً بحث ما در اصل وضع است. جوابی هم مرحوم مشکینی در حاشیه داده است و آن این‌که: إنّ صحة التقسیم تنفع إذا کان من العرف أو الشارع أو حفظة شرعه ؛ لکنه ممنوع فإنّه من العلماء و قد عرفت عدم کشفه عن شیء .

زکات ، صوم ، حج ، ولایت. در این روایات به اندازه‌ای که به ولایت اهتمام شده به بقیه نشده است . اهل سنت چهار رکن از این ارکان را گرفته و پنجمی (ولایت) را رها کردند. پس اگر انسانی تمام روزهای عمرش را روزه بگیرد، شبها را به قیام و عبادت سپری کند و بدون ولایت از دنیا برود هیچ روزه و نمازی از او پذیرفته نمی‌شود.[1]

کیفیت استشهاد: مقدمه: در جای خود این بحث مطرح می‌شود که آیا اسلام شرط صحت و قبولی اعمال است یا ایمان و اعتقاد به ولایت ائمه اثنی عشر علیهم‌السلام ؟ نوع فقهاء امامیه می‌گویند: ایمان شرط صحت است . بدون ایمان و اعتقاد به دوازده امام هیچ عملی و عبادتی صحیح نیست. استدلال فعلاً بر همین مبناست.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: با این‌که به اعتقاد ما نماز و حج و ... از اهل سنت باطل و فاسد است ؛ اما امام علیه‌السلام در سه جای این روایت بر عمل آنها لفظ صوم و حج و ... را اطلاق کرده است:

۱. آنجاکه فرمود: «**أخذ الناس بالأربع**»؛ که این اربع عنوان مشیر است و به چهار پایهٔ اول ـ از پنج پایه ـ اشاره دارد؛ یعنی آنان تنها ، نماز و روزه و زکات و حج را گرفتند . بنابراین بر عمل آنها این اسامی اطلاق شده است.

۲. آنجاکه فرمود: **صام دهرَ ...** ؛ یعنی تمام عمر روزه بگیرد . این روزه قطعاً باطل است ؛ اما امام بر آن (صوم باطل) کلمهٔ صوم را اطلاق کرد.

۳. آنجاکه فرمود: **لم یقبل صوم و لا صلوة.** امام نفرمود اعمال آنها نماز و روزه نیست؛ بلکه فرمود این روزه و نماز قبول نیست؛ یعنی در صدق الاسم دعوا نیست. پس در این فرازها بر نماز فاسد، اطلاق نماز شده و اصل در اطلاق و استعمال هم حقیقت است؛ پس الفاظ عبادت در اعم از صحیح و فاسد حقیقت می‌باشند.

ب) روایاتی که در مورد زن حائض وارد شده است و خطاب به او می‌گوید: «**دعی الصلوة أیّام أقرائک**» .[2] **مقدّمات استدلال:**

۱. ظاهر کلمهٔ «دعی الصلوة» امر به ترک و باطن آن نهی از فعل است؛ یعنی زن حائض در ایام حیض از اقامهٔ صلوة نهی گردیده است.

۲. امر و نهی ، هر دو تکلیف است (امر ، الزام به فعل است و نهی ، الزام به ترک یا زجر از فعل است).

۳. طبق مسلک عدلیه و امامیه تکلیف به امر مقدور، صحیح و معقول است و تکلیف به غیر مقدور و بما لایطاق قبیح است ، از مولای حکیم امتناع وقوعی دارد.

۴. برای زن حائض نماز صحیح مقدور نیست، زیرا نماز صحیح مشروط به طهارت باطنیه است.

---

۱. *الکافی*، ج ۲، ص ۱۸؛ *خصال صدوق*، ص ۲۷۷. ۲. *التهذیب*، ج ۱، ص ۳۸۴.

زن حائض متصف به ضد طهارت یعنی آلودگی باطنی است و امکان ندارد که در آن واحد هم دارای آلودگی و هم طهارت باشد؛ چون جمع میان متنافیین است.

با توجه به این مقدمات می‌گوییم: مدّعا این است که مراد از نماز در حدیث مذکور، نماز فاسد است.

دلیل: اگر مراد نماز فاسد نباشد بلکه نماز صحیح باشد، لازمه‌اش این است که نهی از آن صحیح نباشد، چون نماز صحیح ، از حائض مقدور نیست، و چنین نهیی تکلیف بما لا یطاق خواهد بود. و اللازم باطل؛ زیرا شارعِ حکیم نهی کرده، پس معلوم می‌شود مقدور است. فالملزوم مثله؛ یعنی نماز صحیح مراد نیست بلکه فاسد مراد است.

تا اینجا اصل استعمال کلمهٔ صلوة در فاسد بیان شده، و کبرای کلّی هم این است که : «**الأصل فی الإستعمال الحقیقة**» . پس استعمال صلوة در فاسد هم به نحو حقیقت است؛ پس اختصاص به صحیح نداشته و در اعم از صحیح و فاسد حقیقت است. و هو المطلوب. آن‌گاه به ضمیمه عدم قول به فصل میان صلوة و سایر عبادات می‌گوییم: صوم و حج و ... نیز در اعم حقیقت هستند.

کفایة و فیه أن الاستعمال أعم من الحقیقة.

مع أن المراد فی الروایة الأولی هو خصوص الصحیح بقرینة أنها مما بنی علیها الإسلام و لا ینافی ذلک بطلان عبادة منکری الولایة إذ لعل أخذهم بها إنما کان بحسب اعتقادهم لا حقیقة و ذلک لا یقتضی استعمالها فی الفاسد أو الأعم و الاستعمال فی قوله فلو أن أحدا صام نهاره [إلی آخره] کان کذلک أی بحسب اعتقادهم أو للمشابهة و المشاکلة.

و فی الروایة الثانیة الإرشاد إلی عدم القدرة علی الصلاة و إلا کان الإتیان بالأرکان و سائر ما یعتبر فی الصلاة بل بما یسمی فی العرف بها، و لو أخل بما لا یضر الإخلال به بالتسمیة عرفا محرما علی الحائض ذاتا و إن لم تقصد به القربة، و لا أظن أن یلتزم به المستدل بالروایة فتأمل جیدا.

مرحوم آخوند از دو دسته روایتی که ذکر شد، دو نوع جواب می‌دهد:

۱. **جواب اشتراکی:** شما در هر دو مورد روی کبرای کلّی (**الأصل فی الإستعمال الحقیقة**)[1] تکیه کردید. ما این اصل را قبول نداشته و به پیروی از شیخ طوسی می‌گوییم: «**الإستعمال اعم من الحقیقة**» ؛ یعنی استعمال می‌تواند به نحو مجاز هم باشد.[2] پس استدلال شما عقیم است.

۲. **جواب اختصاصی:** مرحوم آخوند در مورد هرکدام از دو دسته روایت جداگانه و متناسب با آن جوابی می‌دهد:

الف) جواب اختصاصی برای دسته اول:

---

۱. این اصل را سید مرتضی اختراع کرده است .

۲. سر مطلب این است که : این اصول یک سلسله اصول عقلائی هستند که قدر متیقن از بناء عقلاء، کار برد اینها در هنگام شک در مراد متکلم است؛ اما فعلاً بحث ما در اصل وضع است ...کما مر در مبحث تبادر.

ما اصل استعمال کلمهٔ صلوة و صوم و ... را در فاسد قبول نداریم، و مدعی هستیم که در این روایات، الفاظ عبادات در خصوص صحیح استعمال شده است. به‌دلیل این‌که در روایت ،کلمهٔ «بنی» داشت ؛ یعنی اسلام بر این پایه‌ها مبتنی است، و واضح است که هر نماز و حجی پایه و اساس دین نیست، اسلام بر هر گونه نمازی مبتنی نیست، بلکه بر خصوص عبادات صحیح مبتنی است. پس اساساً این الفاظ در آن روایات در اعم از صحیح و فاسد استعمال نشده تا سخن از حقیقت و مجاز بودن آنها به‌میان آید.

ان قلت : اگر مراد از صلوة و ... خصوص صحیح باشد، با توجه به این‌که امام علیه‌السلام هم اقرار و تصدیق فرمودند که: «أخذ الناس بالأربع» ؛ یعنی اهل سنت هم چهار قسم را اخذ کردند، به این معنا که نماز صحیح ،حج صحیح و ... را اخذ کردند؛ معذلک کله، پس چرا فقهاء ما می‌گویند عبادات منکرین و مخالفین ولایت ائمه علیهم‌السلام باطل است؟

قلت: آری مراد ، صلوة صحیح است نه فاسد ؛ ولی این‌که امام علیه‌السلام فرمود: «أخذ الناس بالأربع» می‌گوییم: اخذ دو گونه است:

۱. اخذ واقعی و حقیقی؛ یعنی آنچه را در واقع و عندالله و مطابق واقع است به همان عمل کنیم .

۲. اخذ اعتقادی و پنداری: یعنی به واقع اخذ نکرده ولی گمان میکند که بر طبق آن مشی کرده است .[۱]

حال به اعتقاد ما، اهل سنت هم به این عبادات آخذ و عامل و پایبند هستند، ولی اخذ آن‌ها اعتقادی و پنداری است ؛ یعنی به‌گمان خویش به نماز صحیح و حج صحیح اخذ می‌کنند نه واقعاً. اما ما شیعیان اثنی عشری ، هم واقعاً و هم اعتقاداً اخذ به واقع و عمل صحیح کرده‌ایم . پس در کلمهٔ صلوة و ... مجازی مرتکب نشدیم، بلکه در کلمهٔ اخذ تصرف کرده و آن را بر اخذ اعتقادی حمل نمودیم .[۲]

نظیر جواب مذکور را از فراز بعدی هم که فرمود فلو أنّ أحداً صام نهاره و ... می‌توان داد . به این صورت که بگوییم مراد از صامَ ، صامَ اعتقاداً می‌باشد ؛ یعنی اخذ بالصوم اعتقاداً . پس در خود صوم مجازی پیش نیامده است.

---

۱ . همانند کلیه مواردی که بر مسلک طریقیت محضه قطع یا اماره یا اصل ، خطا بکند و ما را به خلاف واقع برساند، که تاکشف خلاف نشده مجتهد یا مقلد خیال می‌کند که به واقع رسیده و طبق آن انجام وظیفه کرده است ؛ ولی پس از کشف خلاف معلوم می‌شود که این همه ، خواب و خیالی بیش نبوده است.

۲ . سؤال: الفاظ برای معانی واقعیه وضع شده‌اند نه برای معانی به قید معلوم بودن و ... و این‌که امام علیه‌السلام می‌فرماید: أخذوا ... ظاهرش اخذ واقعی است ، نه اعتقادی. شما به کدام دلیل این حمل را انجام دادید؟

جواب: به جهت جمع میان ادله. چون از طرفی ظاهر أخذوا بالأربع این است که عمل آنها صحیح می‌باشد ، و از طرفی دیگر ، ادله و روایاتی داریم که عبادات منکرین و مخالفین باطل است. جمع بینهما به این است که صحت را ، به اعتقادی نسبت دهیم و بطلان را به واقعی ، و بگوییم: آنان به عقیدهٔ خود عمل صحیح انجام می‌دهند ولی به حسب واقع چنین نیست .

در خصوص این فراز ، جواب دیگری هم می‌توان داد:

بر فرض این‌که مراد از صام، صوم فاسد باشد ، می‌گوییم: چه مانعی دارد که کلمهٔ صوم مجازاً در صوم باطل به کار رفته باشد؟ مجرّد استعمال که نشانهٔ حقیقت نیست . اگر بگویید مجاز قرینه می‌طلبد ، خواهیم گفت: علاقهٔ همان مشابهت و مشاکلتِ صحیح و فاسد ، در صورت و ظاهر است که مجوز اطلاق یکی بر دیگری است.

ب) جواب اختصاصی برای دستهٔ دوم:

مقدمه: اوامر و نواهی از جهتی به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. مولوی ؛ ۲. ارشادی.

امر یا نهی مولوی این است که از مولی بما هو مولی و شارع بما هو شارعٌ و مکلِفٌ صادر شود. مثل نوع اوامر کتاب و سنت ؛ همچون: **اقیموا الصلوة، آتوا الزکاة** و ... . ویژگی امر و نهی مولوی این است که مستقلاً دارای اطاعت و عصیان، موافقت و مخالفت، امتثال و تجری، ثواب و عقاب است.

امر یا نهی ارشادی این است که از شارع بما هو مرشدٌ ، عالمٌ بالغیب و الواقع ، عاقلٌ أو احدٌ من العقلاء صادر می‌شود، مثل کلیهٔ اوامر وارده در موارد مستقلات عقلیهٔ **﴿أطیعوا الله و...﴾** ، و مانند کلیهٔ اوامر و نواهی صادره در رابطه با اجزاء و شرایط ، و موانع و قواطع . همچون امر ارکعوا، اسجدوا، اقنتوا، سلموا و ... و نهی از حدث ، استدبار ، نهی صبی و مجنون و مکره از معاملات ، و ... . در این موارد ، ارشاد به این است که رکوع و سجود و ... اجزاء هستند، طهارت و استقبال و ... شرایط هستند، جنون و صباوت و حیض و ... مانع هستند و ... . ویژگی امر و نهی ارشادی این است که مستقلاً دارای ثواب و عقاب اطاعت و عصیان نیست. اوامر اطباء به بیماران هم از این قماش است.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: نهی مذکور در حدیث دعی الصلوة ... یک نهی ارشادی است نه مولوی، و در نهی ارشادی آن شرایط نیست که حتماً به امر مقدوری بار شود، آنها مربوط به امر و نهی مولوی است. پس مانعی ندارد که مراد از صلوة در این حدیث هم ، صلوة صحیح باشد، و این‌که شما گفتید: مستلزم عدم صحت نهی است جواب دادیم که در امر و نهی ارشادی این شرایط و جهات مطرح نیست.

سؤال: در این روایات به چه چیزی ارشاد شده است ؟

جواب: در این روایات ، ارشاد به مانعیت حیض و ارشاد به عدم قدرت بر نماز صحیح و کامل است؛ یعنی زن حائض بیهوده زحمت نکشد، او فعلاً مانع دارد و نمی‌تواند نماز صحیح و کامل بخواند و مقدورش نیست.[1]

---

۱. عدم قدرت یا وجود مانع، گاهی عقلی است و عقلِ هر عاقلی از پیش خود درک می‌کند؛ و گاهی شرعی است و شارع باید بیان کند که این امر مانع است و تو با وجود آن قدرت نداری. مثلاً در صبیِ غیر ممیز ، هر عاقلی می‌فهمد که او مانع دارد و نمی‌تواند معامله کند و چیزی از آداب معامله نمی‌داند . ولی در صبی ممیز، عقل و عرف می‌گویند: معاملات و تصرفات او

سؤال: در اوامر شارع،اصلْ مولویت است و ارشادیتْ خلاف اصل می‌باشد و محتاج به‌دلیل است. حال شما به کدام دلیل ، امر «دعی» و مانند آن را ارشادی دانستید؟

جواب: به این دلیل که اگر زنی در ایام قاعدگی نمازی بخواند، از دو حال خارج نیست: ۱. یا با قصد قربت می‌خواند ،که این تشریع[1] است و تشریع هم به حکم ادله اربعه حرام است. پس چنین نمازی حرام تشریعی و بِدعی بوده و فاعل آن معاقب است. در این اشکال و بحثی هم نیست.

۲. یا بدون نیت قربت می‌خواند ـ مثلاً به نیت ورزش خم و راست شود ـ که این دو شق دارد:

الف) یا بر عمل بدون نیت قربت اصلاً کلمهٔ صلوة صادق نیست، و آن عمل ماهیت دیگر دارد که باز بحثی نیست؛ زیرا سخن در نهی از صلوة است نه چیز دیگر.

ب) و یا بر این عمل عنوان صلاتی صادق است و لو فاسد و باطل می‌باشد.

در این صورت می‌گوییم: اگر نهی دعی الصلوة، نهی مولوی و تکلیفی باشد و مراد از صلوة هم، صلوة فاسد باشد، لازمه‌اش آن است که زنی که چنان نمازی می‌خواند، کار حرامی[2] کرده باشد و مستوجب عقوبت و کیفر الهی باشد[3] در حالی که احدی بدان ملتزم نیست. فاللازم باطل؛ پس ملزوم هم باطل است و نهی مذکور یک نهی مولوی نیست. پس وقتی مولوی نبود ارشادی است ... .

فتأمل جیداً: شاید اشاره باشد به این‌که اعمی به این لازم ملتزم شده و عمل مذکور از زن حائض را حرام ذاتی و مستوجب عقوبت می‌داند ، و بر این اساس استدلال می‌کند.

[۵. صحّة تعلّق النذر بترک الصّلاة فی الحمام]

و منها أنه لا شبهة فی صحة تعلق النذر و شبهه بترک الصلاة فی مکان تکره فیه و حصول الحنث بفعلها و لو کانت الصلاة المنذور ترکها خصوص الصحیحة لا یکاد یحصل به الحنث أصلا لفساد الصلاة المأتی بها لحرمتها کما لا یخفی بل یلزم المحال فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحیح منها و لا یکاد یکون معه صحیحة و ما یلزم من فرض وجوده عدمه محال.

بلامانع است ؛ اما شرع فرموده تا به سن بلوغ نرسیده مانع دارد و نمی‌تواند معامله صحیح انجام دهد، نه این‌که نهی از «لا تعامل مع الصبی» یا «لا یعامِلُ الصبی» مولوی بوده و مخالفت با آن موجب حرمت و عقوبت باشد. خیر فقط ارشاد به این است که این معامله صحیح نیست و موجب نقل و انتقال و ترتب اثر نیست. ما نحن فیه هم از قسم ثانی است که عقلِ تنها ، مانع بودن حیض را نمی‌فهمد و شارع باید بیان کند ،که با همین روایات (دعی الصلوة ، لا تصلی و لا تصومی و ...) مانع بودن حیض را فهمانده است.

۱. تشریع یعنی : «ادخال ما لیس من الدین فی الدین»، یا «ادخال ما لم یعلم کونه من الدین فی الدین».

۲. نکته: به یک اعتبار دو نوع حرام وجود دارد : ذاتی و تشریعی . حرام ذاتی در مقابل حرام تشریعی است. برخی از امور حرمت ذاتیه و نفسیه دارند و به هر نیتی که انجام شوند حرام هستند ، مثل شرب خمر، ظلم، غیبت و ... ولی برخی از امور حرمت ذاتی ندارند یعنی اینگونه نیست که هر جا محقق شدند حرمت هم باشد ، بلکه حرمت تشریعی دارند ؛ یعنی تابع نیت هستند : اگر به قصد قربت و با اسناد به شارع انجام شوند حرام می‌باشند ، در غیر این صورت حرمتی ندارند.

۳. به این دلیل که با نهی مولی مخالفت کرده است .

قلت لا يخفى أنه لو صح ذلک لا يقتضى إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا مع أن الفساد من قبل النذر لا ينافى صحة متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.

و من هنا انقدح أن حصول الحنث إنما يكون لأجل الصحة لو لا تعلقه نعم لو فرض تعلقه بترک الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الإمكان.

صحت تعلق نذر به ترک نماز در حمام: دلیل پنجم از ادلهٔ اعمی‌ها استدلال به یک فرع فقهی است که بر دو مطلب مبتنی است:

الف) از نظر شرعی نماز خواندن در بعضی از مکان‌ها از قبیل: حمام، موضع تهمت و ...[1] کراهت دارد. حال اگر کسی نذر کرد یا متعهد شد یا قسم[2] خورد که در مکان‌های فوق نماز نخواند، آیا چنین نذری منعقد می‌شود و مشروعیت دارد یا خیر؟ بدون شک منعقد می‌شود زیرا در متعلق نذر، رجحان معتبر است که در اینجا موجود است. چون نماز در آن امکنه مکروه است یعنی ثوابش کمتر از مکان‌های دیگر است، بنابراین برای رسیدن به ثواب بیشتر نذر می‌کند که در آن مکان‌ها نماز نخواند و در جای دیگر بخواند.

ب) به‌دنبال انعقاد نذر، وجوب وفاء و موافقت به نذر محقق می‌شود و به حکم «**فِ بنذرک**»، «**أوفوا بالنذر**»، «**أوفوا بالعقود أى العهود**» شخص نذرکننده باید به مقتضای نذر عمل کند و نماز را در آن مواضع ترک کند. چنانچه پس از انعقاد نذر اگر از روی عمد و التفات و اختیار در آن مکان‌ها نماز خواند، حنث نذر کرده و آن را شکسته و با آن مخالفت کرده است؛ در نتیجه هم باید کفارهٔ حنث نذر بدهد،[3] و هم کار حرامی کرده که بر نذر و قسم محافظت نکرده است. پس انعقاد نذر مذکور و حنث نذر با توضیحات مذکور از مسلّمات است.

اصل استدلال: اگر متعلّق نذر، ترک خصوص نماز صحیح باشد لازمه‌اش این است که:

اوّلاً: اگر کسی پس از نذر، در مکان‌های مذکور نماز خواند حنث نذر نکرده باشد؛ اما این لازم باطل است پس ملزوم هم باطل است.

بیان ملازمه: میان وضع برای صحیح با عدم حنث چه ملازمه‌ای وجود دارد؟ ملازمه این است که علی الفرض نذر مذکور صحیح است و منعقد می‌شود و به‌دنبالش امر به وفا می‌آید. پس ترک نماز در مکان‌های مذکور از باب وفا به نذر واجب است. امر به شیء هم مقتضی نهی از ضد است، پس ضد

---

۱. شهید اول و ثانی در متن و شرح لمعه تا پانزده مورد ذکر کرده‌اند. ر.ک: *اللمعة الدمشقية*، ج ۱، ص ۲۲۱ تا ۲۲۵.

۲. نوع احکام نذر، عهد و یمین مثل هم می‌باشد و لذا آن دو را باکلمهٔ اخواته یا شبهه و ... بر نذر عطف می‌کنند.

۳. به موجب آیهٔ ﴿*لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقّدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون أهليكم أوكسوتهم أو تحرير رقبةٍ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلک كفارة أيمانكم إذا حلفتم و احفظوا أيمانكم ...*﴾. سورهٔ مائده، آیهٔ ۸۹.

ترک صلوة ـ که فعل صلوة باشد ـ حرام است . از سویی حرمت در عبادات ملازم با فساد است، پس نماز در مکان‌های مذکور پس از نذر، فاسد و باطل است. آنگاه متعلق النذر ، ترکِ صلوة صحیح است : «فما قصد لم یقع» و این نمازی که می‌خواند صلوة فاسد است : «و ما وقع لم یقصد» . پس با نذر خود مخالفت نکرده است؛ بنابراین حنث نذر هم حاصل نمی‌شود.

اما لازم باطل است و بطلان آن ، اجماعی است ؛ یعنی اگر پس از نذر ، در آن مکان‌ها نماز بخواند حنث نذر کرده و کفاره دارد ، و عدم حصول حنث بر خلاف این اجماع است. فالملزوم مثله ؛ یعنی تعلق نذر به نماز صحیح هم باطل می‌شود، و نقیض آن حق و صدق خواهد بود که تعلق النذر بالاعم باشد، و هو المطلوب.

ثانیاً: تعلق نذر به صلوة صحیح مستلزم عدم حنث بود که نه‌تنها مخالف اجماع است، بلکه بالاتر از آن : اساساً مستلزم محال است ؛ زیرا اول فرض صحت کرده تا نذر بیاید که به مجرد آمدن نذر ، نماز فاسد می‌شود .[1] پس ، از فرض وجود صحت ، عدم آن لازم می‌آید، و چیزی که از وجودش عدمش لازم آید از محالات است؛ چون نوعی تناقض است.

پس تعلق نذر به نماز صحیح مستلزم محال است : «صغری» ؛ و مستلزم المحال محالٌ : «کبری» ؛ پس اصل تعلق نذر به صحیح محال و باطل است : «نتیجه» . نقیض آن نیز صادق و حق است پس نذر به اعم تعلق گرفته است ، نه خصوص صحیح، و هو المطلوب.

جواب مرحوم آخوند: مرحوم آخوند در مورد این دلیل دو جواب می‌دهد:

جواب اوّل: بر فرض که همهٔ حرف‌های شما را در دو مقدمه استدلالتان (اولاً و ثانیاً) قبول کنیم، نتیجه‌اش این است که در فقه و مسألهٔ فرعیهٔ نذر، از نظر شرعی نذر به خصوص عبادت صحیح تعلق نگیرد و چنین نذری منعقد نشود ، و حتماً باید اعم را نذر کند، ولی مبحث ما فعلاً در یک فرع فقهی نیست، بلکه در یک مسألهٔ مهم اصولی بحث داریم که آیا الفاظ عبادات برای عبادت صحیح اسم‌گذاری شده‌اند یا برای اعم؟ و این مطلب اصولی ربطی به آن مسألهٔ فقهی ندارد.

جواب دوم: اصل دلیل شما را ـ با مقدماتی که بیان کردید ـ قبول نداریم و می‌گوییم: نذر به صلوة صحیح تعلق می‌گیرد ، منعقد هم می‌شود، وجوب وفا هم دارد ؛ منتها نه به صحیح فعلی و پس از نذر ،[2] بلکه به صحیح شأنی و لولائی، یعنی صحیح لو لا النذر. بدون تردید نماز در مواضع مذکور بدون نذر بر ترک صحیح است و لو ثوابش کمتر است . البته نذر که آمد همان نماز فعلاً فاسد می‌شود ؛ ولی فسادی که از ناحیه نذر و به‌دنبال آن ، محقق می‌شود با صحت نماز ، قبل از نذر و لو لا النذر منافاتی ندارد (یکی فعلی و دیگری شانی است) ، و وقتی این مطلب روشن شد ـ که چه نوع صحیحی متعلق نذر واقع

---

۱. بیان آن در قسمت قبل گذشت .

۲. تا این‌که کسی اشکال کند و بگوید بالفعل نماز فاسد است ، وکیفَ یُعقل که صحیح هم باشد.

شده است ـ می‌گوییم: از تعلق نذر به صلوة صحیح کذائی هیچکدام از دو محذوری که در کلام مستدل بود پیش نمی‌آید .

محذور دوم یعنی محال و فرض لزوم العدم من وجوده ، به این دلیل پیش نمی‌آید که الآن هم آن صحیح ، لولائی محفوظ است و معدوم نشده و وجود شأنی و بالقوه‌ای را داراست: «فلا یلزم من وجوده العدم». محذور اول یعنی عدم الحنث هم پیش نمی‌آید، زیرا نذر به ترک لولائی تعلق گرفته است، الآن هم که عمل را انجام می‌دهد همان صحیح لولائی است، پس همان عملی که ترکش را نذر کرده بود الآن همان را انجام می‌دهد ، نه چیزی دیگر را . پس حنث نذر لازم می‌آید و مخالف اجماع هم نیست .

به دو شکل دیگر هم می‌توان تعلق نذر را فرض کرد که اشکالات مستشکل هم مربوط آن دو فرض است:

۱. نذر به ترک صحیح فعلی تعلق گرفته باشد، یعنی نذر کند که نماز صحیح فعلی و پس از نذر را ترک کند.

۲. نذر به ترک صحیح مطلق متعلّق باشد ؛ یعنی نذر کند که نماز صحیح مطلق ـ چه قبل از نذر و چه پس از آن صحیح باشد ـ را انجام ندهد. در این دو فرض مشکل حنث نذر مطرح می‌شود که متعلق النذر صحیح فعلی یا مطلق است ، و عملی که پس از نذر انجام می‌دهد اصلا صحیح نیست و فاسد است، پس نباید موجب حنث نذر شود ... .

ولی در حاشیهٔ منه خود مرحوم آخوند فرموده است: اصلاً چنین نذری ـ به یکی از دو فرض مذکور ـ منعقد نمی‌شود و از اصل باطل است ، و نوبت به آن اشکالات (حنث نذر و ...) هم نمی‌رسد. علت عدم انعقاد آن است که نذر باید به امر مقدوری باشد و پس از نذر صلوة صحیح فعلی یا صحیح مطلق اصلاً مقدور نیست تا نذر ترک یا فعل به آن بار شود پس اساس و پایه استدلال شما ـ که دو مطلب بود ـ فرو پاشید.

نتیجه: اعمی‌ها از استدلال‌های پنجگانهٔ خود طرفی نیستند و تمام آنها رد شد؛ ولی صحیحی‌ها اگر چه دلیل چهارم آنها قابل منع بود،و قسمتی از دلیل سوم آنها نیز قابل خدشه بود ، ولی قسمت دیگر به ضمیمه تبادر و عدم صحت سلب دلائل متقنی بود . بر این اساس ، ما صحیحی هستیم و این قول را تقویت می‌کنیم.

بقی أُمور

الأوّل: [فی عدم جریان النزاع فی المعاملات علی الوضع للمسبّبات]

کفایة الأول: أن أسامی المعاملات إن کانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع فی کونها موضوعة للصحیحة أو للأعم لعدم اتصافها بهما کما لا یخفی بل بالوجود تارة و بالعدم أخری و أما إن کانت موضوعة للأسباب فللنزاع فیه مجال لکنه لا یبعد دعوی کونها موضوعة للصحیحة أیضا و أن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر کذا شرعا و عرفا و الاختلاف بین الشرع و العرف فیما یعتبر فی تأثیر العقد لا یوجب الاختلاف بینهما فی المعنی بل الاختلاف فی المحققات و المصادیق و تخطئة الشرع العرف فی تخیل کون العقد بدون ما اعتبره فی تأثیره محققا لما هو المؤثر کما لا یخفی فافهم.

باب معاملات

پرونده مباحث اصلی باب صحیح و اعم تا اینجا بسته شد. مرحوم آخوند در پایان ، سه امر را متعرض می‌شود که امر اوّل و دوم در رابطه با معاملات ، و امر سوم در رابطه با عبادات است.

امر اول: ابتدا گفته شد که بحث صحیح و اعم دو بخش دارد: ۱. الفاظ عبادات؛ ۲. الفاظ معاملات . کلیّهٔ مباحثی که تا به حال مطرح شد، در رابطه با بخش اوّل (الفاظ عبادات) بود . اما بخش دوم (الفاظ معاملات)[1] در این قسمت مطرح می‌شود. یعنی آیا نزاع صحیحی و اعمی اختصاص به الفاظ عبادات (صلوة ، حج و ...) دارد یا در الفاظ معاملات (بیع ، نکاح، اجاره و ...) نیز جاری است؟

مقدمه: در معاملات دو امر مطرح است:

۱. اسباب ؛ یعنی انشائات، ایجاب و قبول‌ها، و عقود و ایقاعات ـ که سبب ملکیت ، زوجیت و ... هستند .

۲. مسبّبات ؛ یعنی خود علقهٔ ملکیت، زوجیت، فراق و که مسبب و اثر آن عقود و انشائات هستند .

بحثی در فقه مطرح است[2] که آیا الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده‌اند یا برای مسببات؟ از تعاریف بیع هر دو مستفاد است: بعضی گفته‌اند : «بیع انشاء تملیک است، بیع ایجاب و قبولی است که ...» . از اینها احتمال اوّل مستفاد است که وضع برای سبب می‌باشد . بعضی دیگر گفته‌اند : «بیع عبارت است از ملکیتی که به‌دنبال ایجاب و قبول حاصل می‌شود (الأثر الکذایی ...) که احتمال دوم ؛ یعنی وضع برای مسبب را می‌رساند . ما فعلاً به صحت و سقم آن ، که یک بحث فقهی است کاری نداریم ، چون بحث ما مبنائی است . با توجه این مقدمه می‌گوییم:

---

۱ . منظور ، معاملات به معنای عام کلمه است ؛ یعنی مطلق عقود و ایقاعات از بیع ، نکاح ، طلاق و ... .

۲ . مرحوم شیخ هم در اول کتاب البیع **مکاسب** طی دو صفحه به آن پرداخته است .

اگر الفاظ معاملات برای مسببات وضع شده باشند نوبت به بحث صحیح و اعم نمی‌رسد، زیرا مسببات اساساً قابل اتصاف به صحت و فساد نیستند و اصولاً مسببات مرکبات نیستند تا بگوییم اگر جامع جمیع اجزاء بودند صحیح وگرنه فاسدند . بلکه اینها بسائط هستند[۱] و قانون بسائط این است که اگر علت تامهٔ آنها موجود باشد حتماً موجود می‌شوند ـ و تخلف‌بردار نیستند ـ و اگر علت تامهٔ آنها موجود نباشد قطعاً موجود نخواهند بود . این گونه نیست که باشند ولی ناقص و فاسد باشند؛ ما اصلاً ملکیت فاسده نداریم. به همین دلیل بر مبنای مسببات جای بحث از صحیح و اعم نیست.

اما اگر الفاظ معاملات برای خود اسباب وضع شده باشند، جای این نزاع وجود دارد؛ چراکه اسباب ، یک سلسله مرکبات هستند.[۲] و اجزاء و شرایطی دارند . در این صورت می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا واضع ، لفظ بیع را برای خصوص بیع صحیح[۳] وضع کرده است یا برای اَعم از صحیح و فاسد ؟[۴]

نظر ما بر مبنای اسباب آن است که الفاظ معاملات همانند الفاظ عبادات برای خصوص معاملهٔ صحیح و کامل و جامع جمیع اجزاء و شرایط وضع شده است، و موضوع له آنها عبارت است از آن عقدی که دارای فلان اثر است؛ مثلاً مؤثر در ملکیت است، موجب زوجیت است ،[۵] و از این حیث فرقی ندارند ؛ بلکه از جهت دیگر فرق دارند . فرقشان در این است که صحیح در باب عبادات فقط صحیح شرعی بود ولی در باب معاملات هم شرعی و هم عرفی است.[۶]

اشکال مقدّر: گویا کسی می‌گوید ما در فقه به مواردی برمی‌خوریم که شرع و عرف در معاملات اختلاف نظر دارند . برای مثال عرف، بیع صبی ممیز را صحیح می‌داند ولی شرع باطل می‌داند، عرف بیع ربوی را صحیح می‌داند ولی شرع آن را باطل کرده است، عرف تقابض فی المجلس را در بیع صرف و سلم شرط نمی‌داند ، ولی شرع می‌داند و هکذا در بیع خمر و خنزیر . حال آیا این اختلافات دلیل آن نیست که بیع شرعی با بیع عرفی ، از دو مقوله بوده و دو ماهیت جدا دارند و ربطی به هم ندارند؟

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: خیر این تفاوت‌ها ماهوی نبوده و موجب تفاوت و تعدّد

---

۱. ملکیت علقهٔ خاصه‌ای بیش نیست وکذا الزوجیّه و ... .

۲. از اجزائی مثل ایجاب و قبول ، و شروطی همچون عربیت، ماضویت، ترتیب، موالات ، تنجیز و ... .

۳. بیعی که تام الأجزاء و الشرایط باشد و سببیت آن کامل باشد .

۴. بیعی که ناقص است و برخی از اجزاء و شرایط را ندارد . ۵. اشاره به تصویر الجامع در معاملات است.

۶. سر مطلب این است که عبادات از نظر مشهور یک سلسله امور مستحدثه ، و از مخترعات شارع است و لذا صحت شرعی ملاک است. ولی معاملات از امور قدیمه هستند و از قدیم الایام در میان عرف و عقلاء هر قومی وجود داشته و امر جدیدی نیستند. شارع هم در استعمالات خود از عرف پیروی کرده و الفاظ را در همان معانی به‌کار برده است . یعنی نقش تأسیسی ندارد بلکه نقش امضائی و تأکیدی دارد، و لذا صحیح عرفی موضوع له است.

ماهیت و مفهوم بیع نمی‌شود ، بلکه اینها مربوط به مصادیق و محققات بیع صحیح است. یعنی چیزهایی را عرف از مصادیق بیع صحیح و مؤثر می‌داند ولی شرع مقدس با احاطهٔ کاملی که دارد و مصالح را لحاظ می‌کند ـ آن را ابطال کرده و از مصادیق بیع صحیح و مؤثر قرار نداده است .[1] باید توجه داشت که اختلاف در مصادیق و مشخصات خارجیه ربطی به تفاوت در ماهیت ندارد.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که اختلاف در مصداق در مواردی است که اصل مفهوم نزد طرفین مبیّن باشد ولی در اینجا با وجود آن همه تعریفاتی که لغوی و فقیه عرضه کرده‌اند مفهوم روشنی در بین نیست ؛ پس لا یبعد که اختلاف در اصل معنا باشد نه در مصداق تنها.

الثانی: [فی عدم الثمرة للنزاع فی المعاملات]

کفایه أن کون ألفاظ المعاملات أسامی للصحیحة لا یوجب إجمالها کألفاظ العبادات کی لا یصح التمسک بإطلاقها عند الشک فی اعتبار شیء فی تأثیرها شرعا و ذلک لأن إطلاقها لو کان مسوقا فی مقام البیان ینزل علی أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف و لم یعتبر فی تأثیره عنده غیر ما اعتبر فیه عندهم کما ینزل علیه إطلاق کلام غیره حیث إنه منهم و لو اعتبر فی تأثیره ما شک فی اعتباره کان علیه البیان و نصب القرینة علیه و حیث لم ینصب بان عدم اعتباره عنده أیضا و لذا یتمسکون بالإطلاق فی أبواب المعاملات مع ذهابهم إلی کون ألفاظها موضوعة للصحیح.

نعم لو شک فی اعتبار شیء فیها عرفا فلا مجال للتمسک بإطلاقها فی عدم اعتباره بل لا بد من اعتباره لأصالة عدم الأثر بدونه فتأمل جیدا.

امر دوم (ثمرهٔ نزاع): نزاع فیما بین صحیحی و اعمی در الفاظ عبادات مثمر ثمر بود و آن این‌که : در موارد شک در جزئیت و شرطیت، بر مبنای صحیحی خطاب «**اقیموا الصلوة**» مجمل بوده وقابل تمسک نبود ؛ ولی بر مبنای اعمی خطاب مذکور مبین بود و به اطلاقش تمسک می‌شد ـ به بیانی که مبسوطاً گذشت.

حال نزاع مذکور بر فرض جریانش در الفاظ معاملات، آیا ثمره‌ای هم دارد یا خیر؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: خیر ، ثمرهٔ مهمی ندارد ، و در موارد شک در جزئیت و شرطیت در معاملات ـ مثلاً شک در اعتبار عربیت در انشائات ـ فرقی میان صحیحی و اعمی نیست، و هرکدام می‌توانند از اطلاق خطاب . «**احل الله البیع**»، «**تجارةً عن تراضٍ**» و «**اوفوا بالعقود**» استفاده کنند و جزء یا شرط مشکوک را بردارند.

اما بنا بر اعم : پر واضح است که اعمی حق دارد از اطلاق استفاده کند؛ زیرا به عقیده وی بیع و نکاح و ... برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده و بدون مراعات عربیت هم عنوان بیعی صادق و

---

۱. نظیر آنچه قبلاً در باب حقیقت شرعیه در رابطه با قدیم بودن الفاظ عبادات آوردیم.

صدق الاسم محرز است و شک ما در خصوصیتی زائد بر صدق اسم است و این‌که آیا عربیت هم در غرض مولی دخالت دارد یا نه؟ در این صورت به اطلاق خطابات مذکور استناد کرده و می‌گوییم اگر دخالت داشت بیان می‌کرد و چون بیان نکرده است پس دخالتی ندارد.

اما بنا بر صحیح : صحیحی نیز حق استفاده از اطلاق را دارد؛ زیرا صحیح در باب معاملات با صحیح در باب عبادات فرق دارد. در عبادات ، صحیح شرعی منظور است، ولی در معاملات صحیح عرفی . الفاظ معاملات برای معاملهٔ صحیح مؤثر عند العرف وضع شده‌اند. وقتی به عرف مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم از دیدگاه عرف و عقلاء ، عربیت در صحت معامله نقشی ندارد. آنها معاملات را به زبان‌های گوناگون انشاء می‌کنند. عده‌ای به فارسی، عده‌ای به عربی، عده‌ای به انگلیسی و ... . مگر همهٔ عقلاء ، عرب زبانند تا انشائشان عربی باشد؟! پس بدون عربیت هم صحّت عرفیه موجود است و بنابر صحیح هم صدق‌الاسم محرز است .

شک ما در این‌که آیا شرعاً عربیت معتبر است یا نه، شک در اصل صدق اسم نیست،شک در خصوصیات زائد بر صدق‌الاسم است، و عندالشک در دخالت امر زائد در غرض مولی ، از اطلاق خطاب مولی استفاده کرده می‌گوییم: علی الفرض مقدمات حکمت کامل است و مولی در مقام بیان است . اگر عربیت در غرض او دخیل بود حتماً باید بیان می‌کرد تا اخلال به غرض نشود، و چون بیان نکرده است معلوم می‌شود که عربیّت نقشی ندارد و بدون آن هم معامله صحیح است. پس علی الصحیح هم به راحتی از اطلاق استفاده کردیم.

سرّ مطلب این است که در باب عبادات، شارع مؤسس و مخترع بود و صحیح شرعی ملاک بود؛ ولی در معاملات، شارع مخترع نیست بلکه همانند سایر مستعملین، مستعمل است و الفاظ معاملات را در معانی قدیمهٔ خودشان به کار می‌برد وخطابات شارع هم در این رابطه بر همان معنای عرفی و صحیح عندالعرف حمل می‌شود . لذا شک در هر قید زائدی مجرای اصالة الاطلاق است.

و به این دلیل است که از طرفی مشهور فقهاء در الفاظ معاملات هم صحیحی هستند و از طرفی شیخ اعظم در سر تا سر کتاب **مکاسب** و سایر فقهاء در کتاب‌هایشان ، در موارد شک در جزئیت یا شرطیت امری در معامله، به اطلاقات باب معاملات تمسک می‌کنند. سر مطلب همان است که گفته شد . پس ثمره‌ای ظاهر نشد.

در معاملات ثمرهٔ مهمی ظاهر نشد فقط یک ثمره کوچک و ناچیز پیدا می‌شود که قابل اعتنا نیست و آن این‌که:

اگر در مورد معاملات شک کردیم که آیا فلان خصوصیت ـ مثلاً موالات یا ترتیب ـ در صحت عرفیه دخیل است یا نه ، و یا از نظر خود عرف دخالتی دارد یا نه؟ اینجا اگر اعمی باشیم می‌گوییم بدون این خصوصیت هم صدق الاسم محرز است و نسبت به خصوصیت مشکوک از اطلاق استفاده

می‌کنیم. ولی اگر صحیحی باشیم جای تمسک به اطلاق نیست؛ چراکه بدون خصوصیت مشکوک ، اصل صدق الاسم عرفاً محرز نیست ، و تا محرز نباشد جای اطلاق نیست. در نتیجه خطاب مجمل می‌شود و باید به اصل عملی مراجعه کنیم. اصل عملی در عبادات اصالة الصحة است ، ولی در معاملات اصالة الفساد جاری می‌شود و می‌گوییم:

این معامله‌ای که بدون خصوصیت مذکور انجام می‌شود باطل است. و اصالة الفساد یک استصحاب است، یعنی استصحاب عدم نقل و انتقال ، و عدم ملکیت ، و عدم اثر . عدم اثر در اینجا ، به این بیان جاری می‌شود : قبل از معاملهٔ کذائی ملکیت و نقل و انتقال نبود. ما بعد از این معامله شک می‌کنیم که آیا ملکیتی آمد یا نه، نقل و انتقالی حاصل شد یا نه؟ در این صورت استصحاب عدم جاری می‌کنیم.

فتأمل جیداً: مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده است : اصل مذکور به وجوه دیگری هم قابل تقریر است که اکثر آنها بر تقریر آخوند مقدم است . لذا امر به تأمل فرموده و تفصیل مطلب را به باب «دلالة النهی علی الفساد» حواله می‌دهد . ایشان در آنجا چنین فرموده است : «و تقریره من وجوه: **الأول: استصحاب عدم سببیّة هذاالنوع من العقد لتیقنّه قبل الشرع ... ؛ الثانی: اصالة عدم سببیة العقد الشخصی بنحو لیس التامّة منجزاً أو بنحو لیس الناقصة معلقاً علی وجود الموضوع لا علی امر خارج؛ الثالث: اصالة عدم سبب مملّک فی البین و لکنه لیس مجعولاً و لا له أثر مجعول؛ الرابع: اصالة عدم الملکیة المتحققة قبل صدوره؛ الخامس: اصالة عدم الآثار المترتبة علی الملکیة ؛**[1] لکن الأولین حاکمان او واردان علی الثلاثة الأخیرة کالثالث علی الرابع و هو علی الأخیر».[2]

الثالث: [فی الأجزاء الدخیلة فی المسمّی]

الثالث: إن دخل شیء وجودی أو عدمی فی المأمور به تارة بأن یکون داخلا فیما یأتلف منه و من غیره و جعل جملته متعلقا للأمر فیکون جزءا له و داخلا فی قوامه.

و أخری بأن یکون خارجا عنه لکنه کان مما لا یحصل الخصوصیة المأخوذة فیه بدونه، کما إذا أُخذ شیء مسبوقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له متعلّقاً للأمر، فیکون من مقدّماته لا مقوّماته.

و ثالثة بأن یکون ممّا یتشخّص به المأمور به بحیث یصدق علی المتشخّص به عنوانه، و ربما یحصل له بسببه مزیّة أو نقیصة، و دخل هذا فیه أیضاً طوراً بنحو الشطریّة و آخر بنحو الشرطیّة.

فیکون الإخلال بما له دخل بأحد النحوین فی حقیقة المأمور به و ما هیّته موجباً لفساده لا محالة، بخلاف ماله الدخل فی تشخّصه و تحقّقه مطلقاً، شطراً کان أو شرطاً، حیث لا یکون الإخلال به إلّا إخلالاً بتلک الخصوصیّة مع تحقّق الماهیّة بخصوصیّة أُخری غیر موجبة لتلک المزیّة، بل کانت موجبة لنقصانها، کما أشرنا إلیه، کالصلاة فی الحمّام.)

---

۱. مرحوم آخوند همین وجه پنجم را فرموده است .

۲. **کفایة محشی**، ج ۱، ص ۲۹۰ و ۲۹۱.

امر سوم: باز برمی‌گردیم به الفاظ عبادات ، و مطلبی را در این رابطه ذکر می‌کنیم :[۱] می‌دانیم که در ماهیات حقیقیه از قبیل انسان، اموری در اصلِ ماهیت انسان دخیل هستند که با نبود آنها ماهیت نابود است: مانند اجناس و فصول که ذاتیات او را تشکیل می‌دهند، و امکان و تحیّز ، تزمّن و ... که لوازم ذات او را تشکیل می‌دهند. اموری نیز در تشخصات و خصوصیات فردیه دخالت دارند ؛ مثل مکان خاص، زمان خاص، نژاد مخصوص، زبان، ملیت، قومیت، مذهب، رنگ و ... که با نبود اینها اصل ماهیّت نابود نمی‌شود، آن فرد خاص نابود می‌شود.

در ماهیات اعتباریه ـ همچون صلوة ـ هم که مأمور به می‌باشد مطلب از این قرار است؛ یعنی هنگامی که ما صلوة را به عنوان یک واجب و مأمور به در نظر می‌گیریم و آن را باقیود و خصوصیاتی می‌سنجیم می‌بینیم که پاره‌ای از این خصوصیات ابداً در مأمور به دخالتی ندارند و مأمور به نسبت به آنها لا بشرط است، از قبیل: پیری و جوانی، رجولیت و انوثیّت ، فقر و غنی و ... که در وجوب و واجب دخیل نیستند.

ولی در این میان ، قیود فراوانی هم هست که به نوعی در مأمور به دخالت دارند. این قیود ابتدا به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) قیود وجودی: چیزهایی که وجود آنها در واجب دخیل است و واجب نسبت به آنها بشرط شیء أی بشرط الوجود است. مانند رکوع ، سجود ، طهارت و استقبال در نماز؛ و طواف ، سعی ، وقوف و احرام در حج .

ب) قیود عدمی: اموری که عدم آنها در مأمور به دخیل است و مأمور به نسبت به آنها بشرط لاست. مانند تروک مخصوص باب صوم ؛ از قبیل: ترک الأکل و الشرب و الجماع و ...[۲] و نیز مانند تروک باب احرام ، و مبطلات نماز[۳] از موانع و قواطع که عدم آنها در نماز دخیل و شرط است.

هر یک از این دو دسته قیود را هم می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) قیدها و خصوصیاتی که در خود واجب و مأمور به، و در اصل طبیعت و حقیقت و مسمّا دخالت دارند. طبیعت صلوة در ضمن هر فردی از افرادش که باشد باید واجد این خصوصیات باشد، مانند رکوع و سجود و طهارت و ... .

ب) قیودی که از مشخصات فردیه بوده و در فرد خاصی از افراد صلوة دخالت دارند نه در اصل طبیعت و ماهیت .

---

۱ . هدف از طرح این بحث، ابطال قول به تفصیل است که خواهد آمد.

۲ . البتّه اگر صوم را به نفس این تروک تفسیر کنیم، اینها امور عدمی‌اند ولی اگر به کفّ النفس تفسیر کردیم امر وجودی خواهند بود. تفصیل مطلب در باب نواهی خواهد آمد.

۳ . البته مثال‌های بعدی تماماً از قیود وجودی خواهد بود چون امور عدمی خیلی مثال روشنی ندارد و دارای اهمیتی هم نیست .

بخش اول (قیود دخیله در اصل مأمور به) نیز خود دو شعبه دارد:

۱. یا خصوصیات معتبره از اجزاء[۱] واجب و مأمور به می‌باشند. مانند رکوع ، سجود ، قرائت و ... .

۲. یا این قیود از شرایط[۲] مأمور به می‌باشند. مانند طهارت، ستر عورت و ... .

خود شرط و مقدمهٔ مأمور به نیز تقسیماتی دارد که در مبحث مقدمهٔ واجب، به تفصیل خواهد آمد . در اینجا تنها به یکی از آن تقسیم‌ها اشاره می‌کنیم: چیزی که شرط مأمور به است و به نوعی در صحت عمل دخالت دارد سه نوع است:

۱. شرط متقدم : شرطی که از نظر زمانی بر مشروط تقدم دارد. مانند نصب سلم نسبت به «کون علی السطح»، و وضو یا غسل نسبت به نماز و طواف و ... .[۳]

۲. شرط مقارن: شرطی که همزمان با مشروط است مانند استقبال إلی القبلة، ستر عورت، اباحة المکان، قصد قربت و ...که از آغاز تا انجام نماز باید باشد.

۳. شرط متأخر: شرطی که از نظر زمانی ، از مشروط متأخر است، مانند غسل شب آینده برای زن مستحاضه که شرط صحت روزهٔ روز گذشته است، و اگر نباشد باطل است. نیز مانند هر جزء متأخر از اجزاء نماز که شرط صحت جزء متقدم است و تا نیاید جزء قبلی به تنهایی صحیح نیست.[۴]

در بخش دوم (قیودی که در تشخّص مأمور به و تحقق خارجی آن دخیل است و قید الفرد می‌باشد) نیز دو بر قسم است:

۱. یا جزء الفرد است، مانند استعاذه، تثلیث ذِکر و ... .

۲. یا شرط الفرد است؛ مانند تقیّد نماز به بودن در مسجد یا در حمام، و ... .

هرکدام از این خصوصیت یا در ارتقاء درجهٔ این فرد از نماز دخیل است، و یا در انحطاط درجهٔ او ؛ و یا این‌که نه در ارتقاء نقشی دارد و نه در انحطاط.

پس در مجموع ، شش فرض می‌شود:

۱. جزء الفرد و دخیل در ارتقاء؛ مانند استعاذه ، تثلیث ذکر رکوع و سجود و ... .

۲. جزء الفرد و دخیل در انحطاط؛ قِرَان میان دو سوره در یک رکعت که بنابر قولی مبطل نماز است و به قولی هم ، مکروه و موجب قلّت ثواب است.

---

۱. جزء آن است که داخل در مأمور به و مرکب بوده ، و به سهم خود مقوم آن است و قوام مرکب و مؤلف به آن و غیر آن است.

۲. شرط آن است که از ذات و طبیعت مشروط و مأمورٌ به بیرون است، ولی در مأمور به خصوصیتی نهفته است که بدون این شرط بدان نائل نمی‌شویم، از این جهت وجود مأمور به یا صحت آن ویاکمال آن براین شرط وابسته است.

۳. البته بنا بر این‌که نفس این غسلات و مسحات و اعمال ظاهری شرط باشند ؛ والّا اگر طهارت باطنیه‌ای که مسبب از اینهاست شرط باشد، شرط مقدّم نیست بلکه مقارن است.

۴. البتّه اگر بر جزء ، اطلاقِ مقدمه داخلی بکنیم که بحث آن خواهد آمد.

۳. جزء الفرد و غیر دخیل در کثرت و قلّت ثواب؛ مانند خواندن یک سورهٔ معمولی در نماز که نه از مصلحت صد درجهٔ صلاتی می‌کاهد و نه بر آن می‌افزاید.

۴. شرط الفرد و دخیل در ارتقاء؛ مانند تقید صلوة به بودن در مسجد و ... .

۵. شرط الفرد و دخیل در انحطاط؛ مانند تقید نماز به بودنش در حمام.

۶. شرط الفرد و غیر دخیل در کثرت و قلّت ثواب ؛ مانند تقید نماز به بودنش در منزل.

تا اینجا با چهار عنوان کلّی آشنا شدیم: ۱. جزء المأمور به ؛ ۲. شرط المأمور به ؛ ۳. جزء الفرد ؛ ۴. شرط الفرد .

اکنون نوبت بررسی احکام آنهاست . احکام این چهار فرض این است که اگر کسی عمداً ـ و حتی گاهی سهواً ـ به جزء یا شرطی از اجزاء و شرایطِ خود واجب و مأمور به اخلال برساند وچیزی از آن کم کند یا بر آن بیفزاید، قطعاً و جزماً مأمور به فاسد و باطل خواهد بود . فرقی هم میان اجزاء و شرایط نیست؛ وگرنه جزء یا شرط نبود. اما اگر مکلفی عمداً یا بدون تعمّد ، جزئی از اجزاء ، یا شرطی از شروط فرد راکم و زیادکند اصل نماز باطل نمی‌شود؛ بلکه تنها ، خصوصیتی که مراعات نشده باطل می‌شود و از بین می‌رود ، و مأمور به در ضمن فرد دیگر و خصوصیات دیگری محقق می‌شود ، که چه‌بسا خصوصیت دیگر ممکن است موجب ارتقاء درجه یا انحطاط آن گردد و یا بی‌اثر باشد.

كذلك ثم إنه ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه بلا دخل له أصلا لا شطرا و لا شرطا فی حقيقته و لا فی خصوصيته و تشخصه بل له دخل ظرفا فی مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوبا إلا إذا وقع فی أثنائه فيكون مطلوبا نفسيا فی واجب أو مستحب كما إذا كان مطلوبا كذلك قبل أحدهما أو بعده فلا يكون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهية و لا تشخصا و خصوصية أصلا.

إذا عرفت هذا كله فلا شبهة فی عدم دخل ما ندب إليه فی العبادات نفسيا فی التسمية بأسامیها و كذا فيما له دخل فی تشخصها مطلقا و أما ما له الدخل شرطا فی أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله فی التسمية بها مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزءا فيها فيكون الإخلال بالجزء مخلا بها دون الإخلال بالشرط لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها.

تا به حال چهار عنوان[1] با احکامشان ذکر شد. اینک عنوان پنجمی مطرح می‌شود:

گاهی شرع مقدس ما را به عملی دعوت کرده است که آن عمل ، در مأمور به هیچ دخالتی ندارد، نه جزء طبیعت مأمور به است، نه شرط آن ، نه در اصل طبیعت دخالت دارد و نه در تشخص و خصوصیات فردیهٔ آن . بلکه امر به عکس است ؛ یعنی این مأمور به است که در آن شیء دخالت داشته و ظرف مطلوبیّت آن شیء است، و در اثناء مأمور به و ضمن آن، این شیء هم مطلوب است ؛

---

۱. جزء مأموربه ؛ شرط طبیعت ؛ جزءالفرد و شرط الفرد .

ولی نه این‌که تابع مأمور به و شرط و جزء آن باشد، بلکه مطلوب نفسی و استقلالی است. با این تفاوت که گاهی عملی مطلوب استقلالی (واجب یا مستحب) است و ظرف مطلوبیت آن پیش از مأمور به است، مانند مضمضه و استنشاق پیش از وضو، اذان و اقامه پیش از نماز[۱] و گاهی هم ظرف مطلوبیت آن پس از مأمور به است، مثل تعقیبات نماز،[۲] و گاهی هم ظرف مطلوبیتِ یک شیء در اثناء مأمور به است و مأمور به ظرف مطلوبیت آن شیء است که لو لا المأمور به آن عمل هم مطلوب نبود، مع المأمور به و فی المأمور به مطلوب است؛ ولی مطلوب استقلالی است که جداگانه دارای ثواب است و کاری به نماز ندارد. خود این چهار فرض دارد:

۱. واجب در واجب: عملی که واجب نفسی است ولی ظرف وجوب آن یک واجب دیگر است، مثل متابعت از امام در جماعت، که خود جماعت واجب است،[۳] متابعت هم در ظرف این عمل واجب است؛ ولی نزد مشهور وجوب نفسی دارد و اخلال به آن موجب ابطال نماز نیست، فقط موجب عدم ثواب جماعت است.

۲. مستحب در واجب: عملی که مستحب نفسی است ولی ظرف استحباب آن یک عمل واجبی است. مثل قنوت در نمازهای واجب، که بنابر قولی مستحب نفسی است نه جزء مستحبی برای نماز.[۴]

۳. مستحب در مستحب. عملی که استحباب نفسی دارد ولی در ظرف یک مستحب دیگر. عمل مستحبی دیگر، ظرف مطلوبیت این شیئی است. مثل قنوت در نمازهای مستحبی.

۴. واجب در مستحب. عملی که وجوب نفسی دارد ولی در ظرف یک عملی مستحب مثل نذر قنوت در نافله. خود عمل نافله است ولی قنوت در ضمن آن واجب است؛ چون منذور است.[۵]

حکم عنوان پنجم: همان‌طور که اخلال به جزء الفرد یا شرط الفرد موجب اخلال به اصل مأمور به نمی‌شد، و نماز را باطل نمی‌کرد، هکذا اخلال به این عمل مطلوب نفسی در ظرف مأمور به هم موجب ابطال و اخلال به مأمورٌ به نمی‌شود ـ نه به اصل طبیعت و مأمور به اخلال می‌رساند که مبطل باشد و نه به خصوصیات فردیه ـ چون اصلاً این عمل جزء یا شرط نیست و دخیل در مأمور به نیست تا نبودِ آن، نقصی برای مأمور به باشد. بلکه اگر واجب باشد ترک آن مستقلاً مؤاخذه دارد، و اگر مستحب باشد ترکش سبب از دست دادن ثوابی می‌گردد، و نقش دیگری ندارد.

مطالبی که از آغاز امر سوم تا اینجا آوردیم تماماً مقدمه چینی برای مطلب زیر است:

از عناوین پنجگانهٔ مذکور، عنوان پنجم (عملی که مطلوب نفسی است) هیچ دخالتی در مقام تسمیه و نامگذاری ندارد و صدق الاسم دائر مدار او نیست، و چنین نیست که روز اول و در مقام تسمیهٔ

---

۱. بنا بر این‌که از مقدمات نباشد و مستحب نفسی باشند. ۲. بنا بر این‌که مستحب نفسی باشند.
۳. مانند نماز ظهر و مغرب و ...که واجب هستند، واجب است، و اگر می‌گوییم جماعت مستحب است، یعنی افضل الفردین از واجب است نه این‌که واقعاً مستحب است و باید نیت استحباب کرد.
۴. مطلوباً نفسیاً فی واجب (اشاره به دو فرض مذکور). ۵. أو مستحب (اشاره به این دو فرض دارده).

عبادت خاصه به اسم صلوة ـ مثلاً ـ این امور هم مد نظر شارع باشد . عنوان سوم و چهارم (جزء الفرد و شرط الفرد) هم در تسمیه و صدق الاسم دخالتی ندارد، چه باشند و چه نباشند عنوان صلاتی بر آن عمل صادق است. برای مثال استعاذه، تثلیث الذکر، قِرانْ بین دو سوره، بودن در مسجد و ... وجود و عدمشان یکسان است و در تسمیه نقشی ندارند.

اما عنوان اول و دوم (جزء و شرط خود مأمور به و کلی) ؛ آیا اینها در صدق اسم دخالتی دارند؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: ممکن است کسی قائل به تفصیل شود،[1] و بگوید: ما نسبت به اجزاء ، صحیحی هستیم ولی نسبت به شرایط اعمی . یعنی قائل هستیم که اجزاء در صدق الاسم دخالت دارند، ولی شرایط ، دخالتی ندارند. فلان شرط باشد یا نباشد عنوان صلاتی صادق است. کافی است که اجزاء صلوة باشند تا صدق الاسم هم بیاید، چه شروط باشند چه نباشند.

در پایان با کلمهٔ لکن ، استدراک کرده و می‌فرماید:

حق آن است که هم اجزاء و هم شرایط در مقام تسمیه لحاظ شده و در صدق الاسم دخیل هستند و هر جزء یا شرطی که کم شود، صدق الاسم نیست. دلیل ما بر این مطلب ، از مطالب پیشین معلوم می‌گردد:

الف) در تصویر جامع بر مبنای صحیحی گفتیم: جامع عبارت است از آن عملی که معراج مؤمن است، آن عملی که ناهی از فحشاء و منکر است و ... ؛ و لا ریب در این‌که نمازی معراجیت دارد که جامع جمیع اجزاء و شرایط باشد ؛ وگرنه نماز بی‌وضو که معراج نیست پس باید شروط هم باشند تا جامع مذکور پدید آید تا وضع و تسمیه برای جامع درست شود.

ب) در دلیل سوم از ادلهٔ صحیحی ها به دو طایفه روایت استناد کردیم:

۱. روایاتی که آثار و برکاتی بر طبیعت صلوة و صوم و ... مترتب کرده که با نبود آن طبیعت هم نیست. اما لا ریب که این آثار بر صلوة دارای اجزاء و شروط مترتب است، پس با نبود شرط هم این اثر نیست، لذا این طبیعت هم نیست.

۲. روایاتی که با لاء نفی جنس شروع می‌شد و به‌طور مساوی می‌فرمود: «**لا صلوة الا بفاتحة الکتاب**»، و «**لا صلوة الا بطهور**»؛ یعنی جزء (فاتحة) و شرط (طهور) هرکدام که نباشد، ماهیت صلاتی هم نابود است. پس ما نسبت به اجزاء و شرایط ـ هر دو ـ صحیحی هستیم ، تفصیل مذکور را قبول نداریم و می‌گوییم:

روز اول شارع مقدس حِصّهٔ معینی از صلوة راکه دارای فلان آثار باشد لحاظ کرد و لفظ صلوة را برای آن ، اسم قرار داد ؛ و آن حصهٔ معین عملی است که هم دارای اجزاء و هم دارای شروط باشد.

پایان مبحث صحیح و اعم

---

۱. چنانکه به مرحوم آقا وحید بهبهانی منسوب است .

الحادی عشر

[فی الاشتراک]

الحق وقوع الاشتراک للنقل و التبادر و عدم صحة السلب بالنسبة إلی معنیین أو أکثر للفظ واحد و إن أحاله بعض لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن لمنع الإخلال أولا لإمکان الاتکال علی القرائن الواضحة و منع کونه مخلا بالحکمة ثانیا لتعلق الغرض بالإجمال أحیاناً.

کما أنّ استعمال المشترک فی القرآن لیس بمحال کما توهم لأجل لزوم التطویل بلا طائل مع الاتکال علی القرائن و الإجمال فی المقال لو لا الاتکال علیها و کلاهما غیر لائق بکلامه تعالی جل شأنه کما لا یخفی و ذلک لعدم لزوم التطویل فیما کان الاتکال علی حال أو مقال أتی به لغرض آخر و منع کون الإجمال غیر لائق بکلامه تعالی مع کونه مما یتعلق به الغرض و إلا لما وقع المشتبه فی کلامه و قد أخبر فی کتابه الکریم بوقوعه فیه قال الله تعالی فیه «ایات محکمات هن أم الکتاب و أخر متشابهات».

امر یازدهم: اشتراک لفظی

امر یازدهم از امور مذکور در مقدمهٔ کفایه راجع به اشتراک لفظی است.

مقدمه: هنگامی که لفظ و معنا را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم از چهار حال خارج نیست:

۱. یا لفظ و معنا اتحاد دارند، یعنی یک لفظ است و یک معنا. مثل کلمهٔ مقدس خاتم الانبیاء که نام شخص پیامبر اسلام است، یا کلمهٔ مقدس جمهوری اسلامی ایران که یک مدلول بیشتر ندارد: (لفظ مختص)

۲. یا الفاظ و معانی هر دو متعدد هستند ؛ یعنی چندین لفظ و به تناسب آن چندین معنا وجود دارد که هر یک از معانی ، مخصوص لفظی است. مانند انسان، ارض، الله و ... : (الفاظ متباین)

۳. یا الفاظ ، متعددند ولی معنای همهٔ آنها یکی است. مثل اسد ، لیث ، غضنفر و ضرغام که بر حیوان مفترس دلالت دارد . همچنین مانند انسان ، بشر و ... : (الفاظ مترادف).

۴. یا لفظ واحد است ولی معانی آن متعدد است و بر دو یا چند معنا دلالت دارد. این قسم ، خود دو صورت دارد:

الف) یا لفظ برای یکی از آنها وضع شده است و در بقیه ، مجازاً استعمال می‌شود؛ مثل اسد نسبت به حیوان مفترس ، و رجل شجاع که در اوّلی حقیقت و در دوّمی مجاز است : (حقیقت و مجاز) .

ب) و یا برای همهٔ آن معانی ، جدا جدا وضع شده سپس با رعایت مناسبت یا بدون مناسبت از

آن نقل داده شده و فعلاً در معنای جدید حقیقت است ، و معنای قدیم به کلّی مهجور و متروک گردیده و به فراموشی سپرده شده است. مثل دابّه نسبت به کلّ ما یدبّ علی الارض ، و خصوص چهارپایان ، یا اسب که در عرف عام به معنای دوم منقول شد: (مرتجل و منقول) .

۲. یا این‌که معانی مختلف در عرض هم بوده و الآن هم در هرکدام حقیقتاً استعمال می‌شود و هیچ‌کدام به زباله‌دان تاریخ نیفتاده است. مثل کلمهٔ عین نسبت به چشم، چشمه، طلا، جاسوس و ... : (مشترک لفظی) .

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: لفظ مختص در هر لغتی موجود است و مقام امکان و وقوع آن جای بحث نیست. الفاظ متباین نیز موجود است. الفاظ مترادف هم از دیدگاه مشهور وجود دارد ؛ اگرچه بعضی از ائمه لغت مخالفت دارند .[1] انما الکلام در اشتراک لفظی است و در این رابطه به ترتیب ، سه مقام از بحث مطرح می‌شود:

الف) مقام امکان و امتناع ذاتی : آیا اشتراک لفظی از محالات ذاتیه و نظیر اجتماع نقیضین است یا امکان ذاتی دارد؟ در این مرحله کسی تردید نکرده و همگی متفق القول آن را ممکن بالذات می‌دانند.

ب) مقام امکان و امتناع وقوعی : آیا اشتراک لفظی امکان وقوعی دارد، یعنی از وقوع آن هیچ تالی فاسد و محذوری پدید نمی‌آید؟ و یا امتناع وقوعی دارد و وقوع آن تالی فاسد دارد و از قبیل امتناع تحقق معلول بدون علت است؟ و یا وجوب و ضرورت وقوع دارد و نه تنها محال نیست بلکه واجب است و باید در هر لغتی الفاظ مشترکی داشته باشیم؟ و یا تفصیل در کار است؟[2]

در این رابطه چهار نظریه مطرح است:

۱. نظریه مشهور: مشهور بر آنند که اشتراک لفظی ممکن الوجود است نه ممتنع و نه واجب. یعنی نه بر وجود آن تالی فاسدی بار می‌شود و نه بر عدم آن محذوری مترتب می‌شود، بلکه هر دو طرف آن ـ به دو دلیل ـ ممکن است:

دلیل اول: اثبات مدعا با ابطال دلیل خصم؛ یعنی وقتی نظریه طرفداران امتناع و وجوب را ابطال کردیم، قهراً قول به امکان درست می‌شود.

دلیل دوم: در قبال قائلین به امتناع می‌گوییم: «أدّل دلیل علی إمکان شیء وقوعه» ، و سیأتی در مقام سوم که اشتراک لفظی وقوع خارجی دارد . اگر ممکن نبود که نوبت وقوع آن نمی‌رسید.

۲. نظریه بعض: بعضی[3] بر آنند که اشتراک لفظی از محالات است. به این دلیل که اشتراک لفظی

---

۱. *الفروق اللغویه*، ص ۱۱. ۲. مقام سوم در صفحهٔ ۲۴۶ خواهد آمد .

۳. در *معالم الدین* ، ص ۳۲ به شرذمهٔ (عدّة شاذ و نادر) ، در *مبادئ الوصول* ، ص ۷۴ به قومی و در *مفاتیح الأصول* ، ص ۲۳ به تغلب و ابهری و بلخی نسبت داده است.

سبب اجمال گردیده و اجمال خطاب با حکمت وضع (افاده مقاصد و تفهیم و تفهم) منافی است و از واضع حکیم صادر نمی‌شود.

ان قلت: چه مانعی دارد که ما مشترک لفظی داشته باشیم و برای افاده مراد ، از قرائن استفاده کنیم تا مخل به مراد هم نباشد؟

قلت: قرائن نوعاً خفیه هستند و اجمال را بر نمی‌دارند و کماکانْ اخلال به مراد باقی است.

پاسخ مرحوم آخوند: مرحوم آخوند به دو بیان به این نظریه جواب داده است:

بیان اول : اشتراک لفظی سبب اجمال و در نتیجه اخلال به مقصود نمی‌شود؛ زیرا با اتکال و اعتماد بر قرائن این اجمال مرتفع می‌شود.

و این‌که شما گفتید قرائن خفیفه هستند ما قبول نداریم ؛ زیرا قرائن نوعاً جلیّه‌اند و رافع ابهام می‌شوند . مثل: عینٌ جاریه که بر چشمه دلالت دارد، عین باکیه که بر چشم دلالت دارد و ... .

بیان دوم: اجمال و ابهام، مخل به حکمت و خلاف حکمت نیست تا از حکیم صادر نشود، بلکه چه بسا حکمت و مصلحت ایجاب می‌کند که انسان ، مجمل‌گویی بکند . مثل مصلحت تدرج احکام در صدر اسلام و ... .

نظریهٔ صاحب *فصول*: صاحب فصول طرفدار تفصیل شده و فرموده است : در غیر ***قرآن*** مشترک لفظی داریم ، و استعمال آن در کلام دیگران بلامانع است؛ ولی استعمال مشترک لفظی در ***قرآن*** که کلام خدای حکیم است محال می‌باشد. به این دلیل که خدای حکیم اگر از مشترک لفظی استفاده کند از دو حال خارج نیست :

یا در کنار آن ، قرینه هم می‌آورد و با اتکال بر قرینه آن را به کار می‌برد، و یا بدون اعتماد بر قرینه آن را ذکر می‌کند. اگر با قرینه بیاورد تطویل بلاطائل و طول دادن بیهوده و بی‌فایده است ؛ زیرا می‌توانست به‌جای آن از لفظ مختص استفاده کند تا نیازی به اطالهٔ کلام و آوردن قرائن نباشد. اگر بدون قرینه بیاورد ،کلام مجمل گردیده و مقصود را نمی‌فهماند و موجب اخلال به مراد می‌شود که این هم قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس اشتراک لفظی در ***قرآن*** نداریم .[1]

مرحوم آخوند این تفصیل را رد کرده و از هر دو بخش آن جواب می‌دهد :

اما بخش اول (لزوم تطویل بلاطائل) : اولاً همه‌جا که اطالهٔ کلام قبیح نیست؛ گاهی نفس اطناب و تطویل ، مطلوب ، حکیمانه و دارای غرض است ، مثل آنجا که مخاطب، حبیب و محبوب و محبوبه باشد.[2]

ثانیاً همه‌جا به قرینه لفظیه اتکّال نمی‌شود تا موجب اطاله شود؛ گاهی هم با قرائن حالیّه و مقامیّه مراد فهمیده می‌شود ، و این تطویل نیست.

---

۱. *الفصول الغرویه*، ص ۴۱.

۲. حاشیهٔ مرحوم مشکینی .

ثالثاً بر فرض اتکّال بر قرینهٔ لفظیه ، باز چنان نیست که همه‌جا قرینه فقط برای تفسیر ذی القرینه باشد ؛ بلکه گاهی خود قرینه مفاد و مقصود دیگری دارد و برای منظور دیگری به کار می‌رود و ضمناً قرینه بر چیز دیگر هم وجود دارد . مثل : ﴿عیناً یشرب بها عباد الله ...﴾ که یشرب ... بیان وصف احوال بهشتیان است و معنای خود را دارد و ضمناً قرینه معینه هم وجود دارد و مراد از عین را هم تعیین می‌کند که چشمه است نه چیز دیگر . اینجاها که تطویل بلاطائل نیست بلکه مع الفائده است.

و اما بخش دوم (لزوم اجمال) :

اولاً چنین نیست که اجمال در شأن کلام حکیم و متناسب با آن مقام نباشد؛ بلکه گاهی غرض و حکمت مجمل‌گویی تعلق گرفته و مصلحت ایجاب می‌کند که سربسته چیزی را بگوید . این عین حکمت است، نه ضد آن.

ثانیاً خود *قرآن* خبر داده که آیات *قرآن*، برخی محکمات (نصوص و ظواهر) و برخی متشابهات (مجملات) هستند، آنجا که فرموده: ﴿فیه آیاتٌ محکماتٌ هنّ أم‌الکتاب و اخر متشابهات﴾[1] با إخبار خدای حکیم ، دیگر چه جای استدلال و بحث در امکان و امتناع است؟ این اجتهاد در قبال نص است، دایه نباید مهربان‌تر از مادر باشد. اگر چنین چیزی ممتنع بود که اصدق القائلین ، به آن اخبار نمی‌کرد.[2]

کفایه و ربما توهم وجوب وقوع الاشتراک فی اللغات لأجل عدم تناهی المعانی و تناهی الألفاظ المرکبات فلا بد من الاشتراک فیها و هو فاسد لوضوح امتناع الاشتراک فی هذه المعانی لاستدعائه الأوضاع الغیر المتناهیة و لو سلم لم یکد یجدی إلا فی مقدار متناه مضافا إلی تناهی المعانی الکلیة و جزئیاتها و إن کانت غیر متناهیة إلا أن وضع الألفاظ بإزاء کلیاتها یغنی عن وضع لفظ بإزائها کما لا یخفی مع أن المجاز باب واسع فافهم.

بعضی گفته‌اند : نه‌تنها در هر زبانی اشتراک لفظی ، امری ممکن و معقول است و هیچ امتناع و محذوری ندارد؛ بلکه از ضروریات بوده و واجب الوقوع است، و امری است که لابد منه ؛ یعنی چاره‌ای از قبولش نداریم.

دلیل این گروه این‌گونه است: از طرفی الفاظ و کلماتی که از حروف مقطعه تشکیل می‌شوند متناهی و پایان‌پذیرند؛ زیرا مواد این الفاظ که حروف ابجد ـ ۲۵ حرف ـ یا حروف هجائیه ـ ۲۸ حرف ـ یا حروف الفبا ـ ۳۲ حرف ـ باشد متناهی است، قهراً کلماتی هم که از اینها ترکیب

---

۱ . سوره آل عمران، آیه ۷.

۲ . افزون بر این باید گفت دلیل شما ، کلام پیامبر و ائمه علیهم‌السلام را هم شامل است. پس باید ـ به همان بیان ـ بفرمایید: در کلام اینها هم اشتراک لفظی محال است . چرا اختصاص به *قرآن* و کلام خدا دادید؟

می‌شود متناهی خواهد بود و شما می‌توانید تمام واژه‌های معنادار در یک زبان و لغت را در محدوده یک کتاب لغت و دایرة المعارف لغت گردآوری کنید.[۱]

از طرف دیگر معانی و مفاهیمی که این الفاظ در مقابل آنها قرار می‌گیرند، نامتناهی و بی‌نهایت است.[۲]

حال که الفاظ و کلمات و واژه‌ها متناهی‌اند و معانی و مفاهیم، نامتناهی، می‌گوییم: اگر بنا باشد در برابر هر معنا یک لفظ باشد و هر لفظی فقط برای یک معنا وضع شده باشد، لازمه‌اش این است که بخش وسیعی از معانی، بدون لفظ شوند، بسیاری از سرها بی‌کلاه گردند، و ما به آنها که می‌رسیم در قبالشان لفظی نداشته باشیم تا توسط آن مقصود را تفهیم کنیم. لذا برای فرار از این محذور و برای این‌که بتوانیم برای هر معنایی لفظی بتراشیم ناگزیریم از این‌که گاهی یک لفظ را برای چندین معنا قرار دهیم و یک لفظ به تنهایی بار چند معنا را به دوش بکشد. و هو المطلوب.

جواب مرحوم آخوند: مرحوم آخوند به این نظریه و دلیل آن چهار جواب می‌دهد:

جواب اول: (این جواب بر مبنای آن است که واضع لغات فردی از افراد بشر یا گروه انسان‌ها باشد). قبول داریم که الفاظ، متناهی و معانی نامتناهی است، ولی وضع، به لحاظ لفظ نیست؛ بلکه به اعتبار معناست، و چون معنا نامتناهی است، در صورتی که بگوییم: واضع؛ یعنی افراد بشر برای هر معنایی وضعی دارند ـ ولو یک لفظ برای چند معنا ـ مستلزم این است که وضع‌های بی‌نهایت، از انسان واضع صادر شود. اما چنین چیزی محال است؛ زیرا بشر محدود است و همهٔ شئونش هم محدود

---

۱. مثلاً اگر فرض کنیم که کلمات فارسی ـ با لهجه‌های گوناگونش ـ یک میلیون کلمه است. ولی به هر حال محدود است، صد میلیون هم که باشد باز قابل احصاء است.

۲. معانی در یک تقسیم دو قسم می‌شوند:

۱. معانی وجودیه؛ یعنی مفاهیمی که در خارج موجودند و مابازاء خارجی دارند، آن هم با همه مراتب و عوالم وجود، از اعلی المراتب؛ یعنی واجب الوجود گرفته تا مجردات تامه؛ یعنی عقول و وسائط فیض الهی و تا مجردات مثالیه ـ بنابر وجود عالم مثال ـ و تا مادیات، آن هم از افلاک و فلکیات و اجرام سماوی با آن همه حقایقی که در آنها هست تا کائنات و عالم عناصر و موجودات ارضی، آن هم از حیوانات و نباتات و جمادات، و در یک کلام تمام آنچه در آسمان‌ها و زمین و مابین آن دو وجود دارد، از ذرّه و ذرات معلق در فضای بی‌کران تا کهکشان‌های عظیم. تازه این همه در قوس نزول است و در قوس صعود باز پس از این عالم، عالم برزخ و قیامت و حقایقی که در آن عالم وجود دارد هستند که هرکدام از این کلیات خود، بی‌نهایت فرد و مصداق دارند. مثلاً گیاهان، ریگ‌های بیابان، موجودات ذره‌بینی و ... که از شماره بیرون است و به قول قرآن: ﴿*و ان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها*﴾، سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۳۴. و ﴿*قل لوکان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی*﴾، سورهٔ کهف، آیهٔ ۱۰۹. جز خداوند کسی قادر به احصاء آنها نیست. ﴿*و عنده مفاتیح الغیب لا یعلمها إلّا هو و یعلم ما فی البر و البحر و ما تسقط من ورقة إلّا یعلمها و لا رطب و لا یابس إلّا فی کتاب مبین*﴾، سورهٔ انعام، آیهٔ ۵۹.

۲. معانی عدمیه: مفاهیمی که مصداق خارجی نداشته و مفهوم آنها تنها در ذهن می‌آید؛ اعم از مفاهیم عدمیه‌ای که ممکن الوجود بوده، ولی در خارج موجود نیستند. مثل: غول، سیمرغ، دایناسور، و یا مفاهیم عدمیه‌ای که ممتنع الوجود هستند. مثل: دور، تسلسل، شریک الباری.

است و از محدود کار محدود سر می‌زند نه نامحدود ؛ چراکه فعل باید با فاعل سنخیت داشته باشد. ﴿وما أوتیتم من العلم إلّا قلیلاً﴾ ،[۱] ﴿وقل رب زدنی علماً﴾[۲] و هنوز بشر به همهٔ حقایق دسترسی نیافته و آنها را کشف نکرده است تا وضعی داشته باشد ؛ و بر مجهول مطلق، وضع نشاید .[۳]

جواب دوم:[۴] قبول داریم که اگر واضع خداوند باشد اوضاع نامتناهی میسور است ، چون خداوند نامتناهی است و بر همهٔ اشیاء عالم ـ از ازل تا ابد ـ احاطه دارد، ﴿قد احاط بکلّ شیء علماً﴾ ،[۵] ﴿وکان الله علیماً حکیماً﴾[۶] و هیچ مانعی ندارد که برای یکایک موجودات عالم اسمی گذاشته و لفظ را برای آن وضع کند.

در این جواب ، محذور جواب اول پیش نمی‌آید، ولی محذور دیگری درکار است و آن این‌که وضع الفاظ برای معانی موضوعیت ندارد؛ وضع برای رفع نیاز استعمال کنندگان است، و بشر متناهی که مستعمِل است نیازهایش هم محدود است و درکثیری از اشیاء تا آخر عمر هم این نیاز استعمالی پیش نمی‌آید . بنابراین لازم می‌آید که کثیری از اوضاع ، لغو و بی‌فائده باشد . اماکار عبث قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود . از این زاویه اوضاع نامتناهی محال است.[۷]

جواب سوم:[۸] اساساً اصل عدم تناهی معانی را قبول نداریم؛ زیرا درست است که افراد و مصادیق هرکلّی و طبیعی در عالم از شماره بیرون است ـ مانند افراد ریگ‌های بیابان، افراد حنطه، افراد شعیر و ... ـ ولی کلیات و طبایع متناهی است . فرض کنید در عالم صد هزار نوع حیوان داریم، یک میلیون نوع نبات داریم و ... که هر نوعی افراد فراوانی را تحت پوشش دارد. حال چه مانعی دارد که الفاظ برای معانی کلیه وضع شده باشند[۹] و درمقابل هر ماهیتی لفظی[۱۰] باشد آنگاه این کلیات بر آن افراد صدق کنند و بر آنها منطبق شوند ، نه این‌که در تک تک جزئیات هم استعمالی باشد .[۱۱] در نتیجه اصلاً معانی نامتناهی نیست تا ما ناچار باشیم که یک لفظ را برای چندین معنا قرار دهیم. برای هر لفظ یک معنا

---

۱. سوره اسراء، آیه ۸۵. ۲. سوره طه، آیه ۱۱۴.

۳. افزون بر این می‌توانیم بگوییم: ﴿وعلّم آدم الأسماء کلها﴾ ، سورهٔ بقره، آیهٔ ۳۱. معنای آیه این است که اسماء همهٔ مسمّیات را به آدم (سمبل آدمیت ، نه شخص آدم ابوالبشر) تعلیم داد . همهٔ انسان‌ها در همهٔ تاریخ این توان را دارند . همه چیز را همه کس می‌دانند و در زمان امام عصر (عج) بیست و هفت پلهٔ دانش تکمیل می‌شود .

۴. این جواب بر مبنای آن است که واضع لغات و الفاظ ، خداوند باشد.

۵. سوره طلاق، آیه ۱۲. ۶. سوره نساء، آیه ۱۷.

۷. چه مانعی دارد که استعمال‌کننده را در افراد بشر خلاصه نکنیم، بلکه موجودات ناری یعنی جن با همه افرادشان و موجودات نوری یعنی فرشتگان و موجودات برزخی در جهان برزخ همه و همه مستعمل باشند . آنها احاطهٔ بیشتری دارند، و بگوییم وضع برای رفع نیاز آنها باشد و لغو نباشد؟!

۸. مبنای دو جواب قبل بر این بود که بپذیریم معانی نامتناهی است، ولی جواب سوم بر مبنای دیگر است .

۹. در این صورت ، هم الفاظ و هم معانی هر دو متناهی هستند.

۱۰. مانند : انسان ، فرس و شجر .

۱۱. قبلاً در اطلاق لفظ و ارادهٔ نوع یا صنف ، فرق اطلاق و استعمال را بیان کردیم .

کافی است . حتی گاهی سخن از ترادف به میان می آید ؛ یعنی ما آنقدر لفظ داریم که گاهی چندین لفظ برای یک معنا به کار می‌رود.

جواب چهارم: مدعای شما لزوم اشتراک لفظی است، ولی دلیلتان اعم است از این‌که استعمال لفظ در چند معنا به نحو حقیقت باشد یا مجاز. به عبارت دیگر ، بر فرضِ قبول دلیل شما ـ که ما ناچار می‌شویم گاهی یک لفظ را در چند معنا به کار ببریم ـ باید گفت : استعمال اعم از حقیقت و مجاز است؛ و باب المجاز واسعٌ یعنی میدان استعمال مجازی خیلی وسیع است. حال چه مانعی دارد که یک لفظ برای یک معنا حقیقت باشد و در سایر معانی مجازاً استعمال شود؟ از کجا حقیقت بودن را ثابت می‌کنید؟ مخصوصاً با توجه به این‌که الاصل عدم الاشتراک.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که باب المجاز آنقدر هم واسع نیست که برای همهٔ معانی ، یک لفظ مجازی پیدا شود، زیرا یا بر مبنای مشهور ، استعمال مجازی تابع اذن و ترخیص واضع است که ۲۵ مورد بیشتر نیست . در همه‌جا هم این علائق میسور نمی‌باشد. یا این‌که بر مبنای نظر ما تابع استحسان طبع است که باز همیشه و همه‌جا استعمال ، مطبوع نیست تا با مجازِ تنها ، همهٔ گره‌ها باز شود. ولی گفتنی است که جواب‌های قبلی ما خالی از مناقشه است.

[جواب پنجم: لازم نیست همهٔ معانی را با لفظ تفهیم کنیم تا نیاز به اشتراک لفظی پیش آید؛ بلکه کثیری از معانی را با اشاره می‌توان تفهیم کرد. هر جا هم که لفظ نبود با اشاره و احضار شیء خارجی و کتابت و کشیدن عکس آن شیء می‌توان فهمانید] .

نتیجه: اشتراک لفظی نه محال و ممتنع است ، و نه واجب و ضروری؛ بلکه ممکن التحقق است.

ج) مقام سوّم:[1] بر فرض امکان اشتراک لفظی، آیا وقوع و تحقّق خارجی هم دارد یا نه؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: «الحقّ وقوع الإشتراک»؛ یعنی ما در زبانهای مختلف الفاظ فراوانی داریم که مشترک لفظی هستند .[2] ایشان سه دلیل برای گفتهٔ خود می آورد :

دلیل اول : نقل . منظور از نقل، نصّ اهل لغت است ،که در کتاب‌های لغت تصریح می‌کنند فلان لفظ دارای چندین معنا است ... .[3]

دلیل دوم : تبادر. یعنی از شنیدن یک واژه ـ مثل عین ـ یکی از چندین معنای آن (چشم، چشمه

---

۱ . این مقام را مرحوم آخوند در اوّل امر یازدهم عنوان کرده است؛ ولی ما برای حفظ ترتیب طبیعی آن را به تأخیر انداختیم.

۲ . در فارسی کلمهٔ شیر، باز و ... در عربی کلمهٔ عین، قُرْء، جون و ... .

۳ . نکته: اوّلاً لغوی در تعیین وضع و معنای موضوع له ، خبرویّت و مهارتی ندارد. او حدّاکثر موارد استعمال را ذکر می‌کند که فلان کلمه در فلان لغت و در چند معنی به کار رفته است ؛ امّا کدام حقیقت و کدام مجاز است از عهدهٔ لغوی خارج است. اگر هم از «*الأصل فی الاستعمال الحقیقة*» استفاده شود می‌گوییم: این اصل هنگام شکّ در مراد متکلّم جاری است نه هنگام شک در وضع. ثانیاً : به عقیدهٔ مرحوم آخوند قول لغوی بما هو لغوی حجّت نیست ؛ پس نصّ او برای ما ارزشی ندارد.

و ...) متبادر است و معانی دیگر که ربطی به عین ندارند متبادر نیست.[۱] و تبادر علامت حقیقت بودن است، پس لفظ عین در هرکدام از آن معانی حقیقت است.

دلیل سوم : عدم صحت سلب. هنگامی که ما معانی عین را یک یک موضوع قرار داده و لفظ عین را محمول قرار می‌دهیم و بر آنها حمل می‌کنیم ، می‌بینیم که نسبت به تمام آن معانی ، صحت حمل و عدم صحت سلب دارد؛ و اینها علامت حقیقت بودند، پس لفظ عین برای این معانی جدا جدا وضع شده است . اشتراک لفظی یعنی همین.

۱ . اگر قرینهٔ معیّنه آورد آن یکی برای مخاطب هم معلوم می‌شود ، و اگر قرینه نیاورد مجمل شده و اجمالاً می‌فهمدکه یکی از آن‌ها مراد است و ذهن او به یکی از آن‌ها منتقل می‌شود .

الثانی عشر

[استعمال اللفظ فی أکثر من معنی]

أنه قد اختلفوا فی جواز استعمال اللفظ فی أکثر من معنی علی سبیل الانفراد و الاستقلال بأن یراد منه کلّ واحد کما إذا لم یستعمل إلا فیه علی أقوال.

أظهرها عدم جواز الاستعمال فی الأکثر عقلا. و بیانه أن حقیقة الاستعمال لیس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنی بل جعله وجها و عنوانا له بل بوجه نفسه کأنه الملقی و لذا یسری إلیه قبحه و حسنه کما لا یخفی و لا یکاد یمکن جعل اللفظ کذلک إلا لمعنی واحد ضرورة أن لحاظه هکذا فی إرادة معنی ینافی لحاظه کذلک فی إرادة الآخر حیث إن لحاظه کذلک لا یکاد یکون إلا بتبع لحاظ المعنی فانیا فیه فناء الوجه فی ذی الوجه و العنوان فی المعنون و معه کیف یمکن إرادة معنی آخر معه کذلک فی استعمال واحد و مع استلزامه للحاظ آخر غیر لحاظه کذلک فی هذا الحال.

و بالجملة لا یکاد یمکن فی حال استعمال واحد لحاظه وجها لمعنیین و فانیا فی الاثنین إلا أن یکون اللاحظ أحول العینین.

امر دوازدهم: استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

امر دوازدهم از امور مذکور در مقدمهٔ کفایه، پیرامون استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است. قبل از هر مطلبی چند نکته کوتاه را یادآور می‌شویم:

نکتهٔ اول: معمولاً در کتب اصولیِ پیشین، همچون ***فصول***، ***قوانین***، ***معالم***، ***هدایة المسترشدین*** و ... تحت عنوان فصلٌ، قانونٌ، اصلٌ و یا هدایةٌ و ... دو بحث را به صورت مجزّا عنوان می‌کردند:

۱. استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد. مانند استعمال لفظ عین، هم در چشم و هم دو چشمه و ....

۲. استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی. مانند استعمال لفظ اسد، هم در حیوان مفترس و هم در رجل شجاع.

ولی متأخرین، از قبیل مرحوم آخوند، مرحوم مظفّر و دیگران این دو بحث را در هم ادغام کرده، عنوان بحث را توسعه داده و فرموده‌اند: آیا استعمال لفظ ـ مشترک باشد یا نه ـ در اکثر از معنای واحد ـ حقیقت باشند یا مجاز یا مختلف ـ جایز است یا نه؟

البته حقّ با متأخرین است، زیرا ادلّه و اجوبه و نقد و بررسی‌های دو باب یکی است و نیازی به تکرار و اعادهٔ آنها و طرح دو مبحث جداگانه نیست.

نکتهٔ دوم: برخی از الفاظ دارای دو یا چند معنای متضادّ هستند که به آن مشترکات لفظی گفته

می‌شود . مانند قُرْء که هم به معنای پاکی رحم و هم به معنای ناپاکی رَحِم آمده است . مثال دیگر ، لفظ جون است که هم به معنای ابیض و هم به معنای اسود آمده است . مثال دیگر لفظ بیع است که هم به معنای خریدن و هم به معنای فروختن آمده است . هکذا لفظ شراء و ... . اینها از محلّ بحث خارج بوده و اجماعاً مبحث استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در اینها جاری نیست. ولی نوع مشترکات لفظی که دارای دو یا چند معنای متفاوت و متخالف می‌باشند ، همچون عین که به معنای چشم ، چشمه ، طلا ، جاسوس و ... آمده ، محلّ بحث است.

نکتهٔ سوم : استعمال لفظ در معناگاهی به این نحو است که در یک معنا استعمال می‌شود و متکلم از آن یک معنا را اراده می‌کند، مثلاً می‌گوید جئنی بعینٍ ، و منظورش طلاست. این قسمْ شایع ، رایج و اصل در استعمالات است و قطعاً جایز است.گاهی هم استعمال در اکثر از معنای واحد است، یعنی متکلم در آنِ واحد از یک لفظ ، دو یا چند معنا را اراده می‌کند. این ، خود بر دو گونه است:

۱. استعمال در اکثر علی سبیل الانضمام و الاجتماع و الترکیب . یعنی همان‌طور که ماکلمهٔ انسان یا لفظ زید را در آن موجود خارجی استعمال می‌کنیم ، و آن موجود مجموعهٔ مرکب از روح و بدن، و بدن هم مرکب از اجزاء مختلف است. هکذا کلمهٔ عین را در مجموع مرکب از طلا و چشمه و چشم و ... به کار ببریم، یا کلمهٔ اسد را در مجموع مرکّب از حیوان مفترس و رجل شجاع استعمال کنیم.[۱]

این نیز بلامانع است و در واقع استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نیست، بلکه در یک معنای مرکّب است.

۲. استعمال در اکثر علی سبیل الانفراد و الاستقلال . یعنی لفظ واحد را در استعمال واحد ، در دو یا چند معنا استعمال کنیم و از آن ، چند معنا را همزمان اراده کنیم، آن هم بر سبیل استقلال و انفراد . یعنی به قول صاحب معالم : به گونه‌ای باشد که هر یک از معانی ، جداگانه مناط حکم و متعلّق نفی و اثبات باشند.[۲] و به فرمایش آخوند، به گونه‌ای باشد که گویا لفظ ، فقط در این یکی یا فقط در آن یکی به تنهایی به کار رفته باشد. خلاصه دو یا چند معنا هیچ ربطی به هم نداشته و هرکدام صددرصد منفکّ و مستقلّ از دیگری اراده شوند.

محلّ کلام در همین قسم است؛ و سؤال این است که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد علی سبیل الانفراد و الاستقلال جایز است یا نه؟ در مورد این مسأله اقوالی وجود دارد :

۱. عدّه‌ای مطلقاً مثبِت هستند.

۲. عدّه‌ای نافی مطلق می‌باشند.

---

۱ . این بدین معناست که از این ماهیاتِ گوناگون ، یک مرکّب عجیب و غریب اعتباری فرض کرده و لفظ را در مرکب استعمال کنیم؛ همانگونه که صلوة از مقولات گوناگون ترکیب شده است، و در این ترکیب ، هر معنا استقلال ندارد، بلکه جزء مجموع مرکب است.

۲ . *معالم الدین*، ص ۳۳.

۳. عدّه‌ای میان مثبَت و منفی تفصیل قائل شده‌اند.

۴. و عدّه‌ای میان مفرد با تثنیه و جمع تفصیل داده‌اند.

این اقوال در معالم و غیره بررسی شده است و مرحوم آخوند در رابطه با بحث مذکور چهار مرحله بیان نموده است :

مرحلهٔ اوّل: در قدم اوّل ، از دیدگاه عقل وارد بحث شده و ثابت می‌کند که چنین استعمالی عقلاً از محالات است ، و با وجود استحالهٔ عقلی نوبت به بحث‌های لفظی ، وضعی ، لغوی و نحوی نمی‌رسد؛ چه این‌که نوبت به تفاصیل بعدی هم نمی‌رسد. برای بیان امتناع عقلی ، از راه تجزیه و تحلیل ماهیّت استعمال وارد می‌شود :

به‌طور کلّی در باب حقیقتِ استعمال دو مبنا وجود دارد:

۱. نظریّه علامت بودن. عدّه‌ای بر آنند که استعمال عبارت است از علامت و نشانه قرار دادن لفظ برای معنا . نظیر پرچم سبز که علامت جشن است و پرچم سیاه که علامت عزا است . طبق این مبنا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد عقلاً جایز است، زیرا هیچ مانعی ندارد که شیء واحد علامت چند امر باشد. مثل چراغ قرمز که هم علامت خطر است و هم علامت این است که ماشین توقف کند و هم علامت این است که عابر پیاده عبور کند و ... . امر علامت بودن، سهل است.

۲. نظریّهٔ مرآتیّت و آلیّت و قالبیّت ، و لحاظ تبعی و فانی بودن ، و وجه و عنوان بودن .

برای روشن شدن زوایای مطلب چند بحث باید روشن شود:

الف) تعبیرات مختلف :گاهی گفته می‌شود حقیقت استعمال عبارت است از : «**جعل اللفظ وجهاً و عنواناً للمعنی .**» گاهی می‌گوییم عبادت است از : «**ایجاد المعنی باللفظ**»؛ یعنی وجود لفظی دادن به معنا . یا می‌گوییم استعمال عبارت است از: «**جعل اللفظ قالباً للمعنی**»، «**جعل اللفظ فانیاً فی المعنی**» ، «**فناء الوجه فی ذی الوجه**» و «**العنوان فی المعنون**»، «**جعل اللفظ آلةً و حالةً للمعنی**»، «**جعل اللفظ مرآتاً للمعنی**»، «**لحاظ اللفظ تبعاً للحاظ المعنی**»، «**اللفظ وجودٌ تنزیلیٌ للمعنی**»، «**اللفظ ما به یُنظر**»، «**اللفظ مغفولٌ عنه**» ، «**الإستعمال حکایة المعنی باللفظ أو افناء اللفظ فی المعنی**» و ... . تمام اینها یک مقصد دارند.

ب) تشبیهات گوناگون: گاهی گفته می‌شود مَثَلِ لفظ و معنا ، مَثَلِ آئینه و صورت است؛ همان‌طور که آئینه صورت را نشان می‌دهد، لفظ هم معنا را نشان می‌دهد. گاهی می‌گوییم: لفظ و معنا مانند کلاه و سر است؛ همان‌طور که کلاه موزون تمام سر را می‌پوشاند و سر هم تمام کلاه را پر می‌کند، هکذا معنا هم لفظ را پر می‌کند. و همان‌طور که در آن واحد یک آئینه فقط یک صورت کامل را نشان می‌دهد، یک لفظ هم فقط یک معنی را نشان می‌دهد؛ آری در طول زمان و در آنات متعدّد مانعی ندارد که آئینه صورت‌های دیگر را هم نشان دهد، و لفظ هم در هر استعمال معنایی را ارائه کند. و همان‌طور

که در آن واحد محال است که یک کلاه ده‌ها سر را جدا جدا پوشش دهد، لفظ واحد ، نسبت به معانی متعدّد نیز این‌گونه است.

گاهی گفته می‌شود: مَثَلِ لفظ و معنا مثل فانی و مفنی فیه است. محال است در آن واحد ، انسان در دو چیز فانی شود . مثلاً نمی‌تواند در آن واحد هم فانی فی الله باشد و هم فانی در دنیا. هم در آن ذوب شود و هم در این. هم تمام وجودش را آن پر کند و هم این. بلکه در زمانی دنیا وجودش را پر می‌کند و پس از مدتی به خود آمده و خدا وجودش را پر می‌کند. لفظ و معنا هم چنین است.

گاهی گفته می‌شود: لفظ و معنا مثل یک قطعه شمعه و موم است که قابلیت و استعداد آن را دارد که به هر شکلی در آید، به هر فعلیتی متحقّق شود، هر صورت نوعیّه‌ای را بپذیرد . ولی بالفعل و در آن واحد فقط یک صورت نوعیّه را پذیراست و بیش از آن محال است. آری می‌توان در آنات متعدّد ، موم را به شکل اسب، موش، فیل و ... درآورد، لفظ و معنی هم چنین است، لفظ مادّه و معنا صورت است.

ج) تجزیه و تحلیل استعمال : حقیقت استعمال، عبارت است از مرآت قرار دادن لفظ برای معنا . وجه و عنوان قرار دادن لفظ برای معنا . پل و آلت و واسطه قرار دادن لفظ برای رسیدن به معنا. لحاظ کردن لفظ به تبع لحاظ معنا. فانی قرار دادن لفظ در معنا.

با توجه به این تعاریف می‌گوییم: همان‌طور که در جهان تکوین محال است در آن واحد یک آئینه دو صورت را نشان دهد، یک شخص ، فانی در دو چیز یا دو کس باشد، یک مادّه دارای دو صورت نوعیّه باشد؛ هکذا در عالم اعتبار و لفظ و معنا هم محال است لفظ واحد ـ در آن واحد ـ در دو معنای مستقلّ و جدا از یکدیگر استعمال شود. یعنی یک‌بار تمام لفظ ، قالب این معنا باشد و این معنا تمام وجود لفظ را پر کند ، و همزمان قالب معنای دیگر باشد و آن معنا تمام لفظ را فرا بگیرد و جای خالی نماند.

آری مانعی ندارد که در هر آن ، در یک معنا استعمال شود ؛ ولی در آن واحد عقلاً محال است .[1]

نه‌تنها لفظ، وجه و عنوانِ معنا و مرآت آن است، بلکه از جهتی می‌توان گفت: لفظ ، خود آن معناست و گویا متکلّم مستقیماً معانی را به شنوندگان القاء می‌کند و وساطت لفظ در کار نیست ، با این‌که واقعاً هست . ولی چون برای الفاظ اصالت قائل نیستیم و معانی ، اصل و مقصود بالذّات است کانّ مستقیماً معانی القاء می‌شود. و بر اساس همین ارتباط مستحکم که میان لفظ و معنا وجود دارد ملاحظه می‌کنیم که چه بسا حُسن و قبح معنا به الفاظ هم سرایت می‌کند.

---

۱ . البته اینها قیاس استعمال ـ که یک امر اختیاری و اعتباری می‌باشد ـ به آئینه و موم و مادّه و ... ـ که امور تکوینی می‌باشند ـ هست.

و این‌که آیا این قیاس صحیح است یا نه جای تأمّل است. وجداناً باید دید انسان این توان را دارد که در آن واحد دو معنا را جدا جدا اراده کند و لفظ را در هر دو استعمال کند یا خیر؟

الفاظ از چند حرف تشکیل شده‌اند و به خودی خود زشتی و زیبایی ندارند، ولی پاره‌ای از معانی زیبا هستند و به تبع آنها ، آدمی از الفاظ حاکیه از آن معانی هم لذّت می‌برد. مثل لفظ گل، فرشته، پاکی و ... . متقابلاً پاره‌ای از معانی زشت می‌باشند و به تبع آنها الفاظشان هم زشت و ناپسند می‌شوند ، و انسان از شنیدن آنها ناراحت و منقبض می‌گردد .

از آنجاکه استعمال عبارت است از لحاظ لفظ ، وجه ، عنوان ، مرآت و فانی در معنا، محال است که در آن واحد دو بار لحاظ گذائی داشته باشد. مگر این‌که کسی احول باشد و یکی را دو تا ببیند که دید ناقص او واقعیت را عوض می‌کند.[1]

کفایه فانقدح بذلک امتناع استعمال اللفظ مطلقا مفردا کان أو غیره فی أکثر من معنی بنحو الحقیقة أو المجاز.

و لو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة فی الموضوع له واضح المنع.

وکون الوضع فی حال وحدة المعنی و توقیفیته لا یقتضی عدم الجواز بعد ما لم تکن الوحدة قیدا للوضع و لا للموضوع له کما لا یخفی.

حال که این استعمال عقلاً محال شد می‌گوییم: قانون عقلی ، تخصیص‌بردار نیست و فرقی میان موارد نیست و مطلقاً استعمال در اکثر ، بر وجه انفراد و استقلال محال است. چه در کلام مثبت ، مثل رأیتُ عیناً ، چه در کلام منفی مثل ما رأیت عیناً ، چه در لفظ مفرد ، مثل عین و چه در تثنیه و جمع ، مثل عینان و اعین . چه دو یا چند معنا ، همه معانی حقیقی باشند ، مانند چشم، چشمه، طلا و ... نسبت به عین ، چه همه آنها معانی مجازی باشند ، مانند رجل شجاع و مطلق شجاع نسبت به اسد، یا اباحه و استحباب نسبت به امر ، و چه برخی حقیقت ، و برخی مجاز باشند ، مانند رجل شجاع و حیوان مفترس نسبت به اسد.

مرحلهٔ دوم: اگر از مرحلهٔ قبلی تنزّل کرده و قبول کنیم که عقلاً ، استعمال مذکور ممتنع نیست، این بحث پیش می‌آید که آیا از نظر وضع و لغت و قواعد ادبیّات عرب، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد ، جایز و صحیح است یا غیر جایز و غلط است؟

دو گروه طرفدار عدم جواز شده‌اند:

۱. مانعین مطلق:[2] اینها می‌گویند: الفاظ برای معانی با قید وحدت وضع شده‌اند. مثلاً کلمهٔ «عین»

---

۱. مرحوم آخوند حقیقت استعمال را تجزیه و تحلیل کرده است و امتناع استعمال در اکثر را از آن نتیجه گرفته ؛ اما برهانی ذکر نکرده است، و ظاهراً نیازی هم نیست . مطلب مهم ، تصوّر ماهیّت استعمال بود که ذکر شد و پس از درک صحیح مطلب، تصدیق امتناع استعمال ، امری آسان است. مع ذلک پاره‌ای از محشّین محترم کفایه سه وجه برای این مطلب آورده است .

۲. کسانی که به قول صاحب *معالم* استعمال در اکثر را مطلقاً منع کرده و تفاوتی میان تثنیه و جمع با مفرد، و میان کلام منفی با مثبت نگذاشته‌اند. ر.ک: *معالم الدین* ، ص ۳۴.

یک‌بار برای چشم با قید وحدت ، یک‌بار برای چشمه با قید وحدت وضع شده است و هکذا ... . آنگاه استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد بر سبیل استقلال و انفراد، بدان معناست که متکلّم در آنِ واحد ، از لفظ عین هم «هذا وحده» را اراده کند، هم «ذاک وحده» را و هم «هما معاً» را. این تناقض است؛ زیرا «هذا وحده» یعنی غیر او نباشد، «هما معاً» یعنی غیر او هم باشد . اما این دو متناقضین هستند. این است که استعمال فوق بر مبنای مذکور (دخالت قید وحدت در معنا) جایز و ممکن نیست.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: ما اصل مبنای شما را قبول نداریم و می‌گوییم الفاظ برای ذواتِ معانی وضع شده‌اند ـ مثلاً عین برای خود چشم، چشمه و ... وضع شده است ـ نه معانی با قید وحدت، و این یک امر مسلم و بدیهی است.[1]

۲. محقّق قمی : ایشان توجه به بطلان رأی مذکور داشته ، لذا از راه دیگر وارد شده و فرموده است: «اگرچه قید وحدت داخل در معنا نیست، ولی این را نمی‌توان انکار کرد که واضع در حال وحدتِ معنا، وضع را انجام داده است. مثلاً وقتی کلمهٔ عین را برای چشم وضع می‌کرد، فقط همین معنا را در نظر گرفت و خبری از معنای دیگر نبود. پس معنای لفظ در حال وضع ، واحد بوده است. وضع و استعمال هم که توقیفی است یعنی توقّف دارد که واضع چگونه و در چه حالی وضع را انجام داده است، و چون وضع در حال وحدت معنا بوده، پس استعمال هم باید در این حال باشد، پس استعمال در اکثر جایز نیست.»[2]

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اگر قید وحدت داخل در موضوع له باشد، مستعمل باید پیروی کند. همچنین اگر شرط الوضع هم باشد باید پیروی شود. ولی حالا که شما هم قبول دارید که هیچ‌کدام از آن دو نیست و صرفاً وضع در حال یکی بودن معنا انجام گرفته است ، اما وضع برای ذات معناست، دلیلی وجود ندارد که حالات واضع هم لازم الاتباع باشد. واضع ممکن است در حال قیام یا با وضوء یا رو به قبله و ... وضع را انجام داده باشد، آیا ما هم باید ایستاده یا با وضو یا مستقبلاً الی القبلة

---

۱ . اگر خواستی تحلیلی برخورد کنی بگو: آیا قید وحدت، در اصل موضوع له دخالت دارد ؟ و موضوع له مقید به آن ، یا مرکّب از آن و از ذات است؟ این مطلب بالوجدان باطل است. شما از شنیدن کلمهٔ انسان، به حیوان ناطق منتقل می‌شوید، نه حیوان ناطقی که مقید به قید وحدت باشد.

یا این‌که بگو : آیا قید وحدت شرط الوضع است؟ یعنی تا واضع، معنا را با این قید نبیند، نمی‌تواند لفظ را برای خود معنا قرار دهد. این نیز وجداناً باطل است . ما وقتی می‌خواهیم لفظ انسان را وضع کنیم ، خود ماهیت و طبیعت را لحاظ می‌کنیم، نه طبیعت با شرط وحدت را.

یا این‌که بگو : آیا قید وحدت شرط استعمال است ؟ یعنی واضع لفظ عین را برای ذات چشم یا چشمه و ... قرار داده، ولی ضمن این قرارداد ـ یا خارج از آن ـ با مستعلمین شرط کرده است که حق ندارید لفظ عین را در معنایش استعمال کنید مگر با قید وحدت. این نیز باطل است ؛ زیرا شرط واضع، وجوب متابعت ندارد. بر فرض که واضع واجب الاتباع باشد، در این صورت مخالفت با شرط او معصیت مولی است، نه این‌که استعمال غلط باشد. پس هرگونه که حساب می‌کنیم وجهی برای قید وحدت نیست .

۲ . *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۶۳، ۶۴، ۶۷.

استعمال را انجام دهیم؟ خیر، اینها که دخالتی ندارند، مهمّ اصل معناست که آن هم طبیعت و ماهیّت به نحو لا بشرط است و قانون لا بشرط این است که «یجتمع مع ألف شرط». پس با معنای دیگر هم قابل جمع است.

نتیجه: اگر استعمال لفظ در اکثر، عقلاً جایز شد، از حیث وضع و لغت و مانند آن محذوری نخواهد داشت، بلکه از این حیث هم جایز می‌شود.

[مرحلهٔ سوّم:[1] بر فرضِ تنزّل از دو مرحلهٔ قبل و قبول جواز عقلی و وضعی، این سؤال مطرح می‌شود که آیا استعمال در اکثر، مطلقاً جایز است یا تفصیل در میان است؟

گروهی به نقل صاحب *معالم* قائل به تفصیل شده و گفته‌اند: «در کلام منفی جایز است، ولی در کلام مثبت جایز نیست».[2] دلیل این گروه و ابطال آن در *معالم*، *قوانین* و ... آمده است. واقعیت این است که اگر محذور عقلی و وضعی نبود، استعمال مطلقاً جایز است.

ثم لو تنزلنا عن ذلک فلا وجه للتفصیل بالجواز علی نحو الحقیقة فی التثنیة و الجمع و علی نحو المجاز فی المفرد مستدلا علی کونه بنحو الحقیقة فیهما لکونهما بمنزلة تکرار اللفظ و بنحو المجاز فیه لکونه موضوعا للمعنی بقید الوحدة فإذا استعمل فی الأکثر لزم إلغاء قید الوحدة فیکون مستعملا فی جزء المعنی بعلاقة الکل و الجزء فیکون مجازا.

و ذلک لوضوح أن الألفاظ لا تکون موضوعة إلا لنفس المعانی بلا ملاحظة قید الوحدة و إلا لما جاز الاستعمال فی الأکثر لأن الأکثر لیس جزء المقید بالوحدة بل یباینه مباینة الشیء بشرط شیء و الشیء بشرط لا کما لا یخفی.

و التثنیة و الجمع و إن کانا بمنزلة التکرار فی اللفظ إلا أن الظاهر أن اللفظ فیهما کأنه کرر و أرید من کلّ لفظ فرد من أفراد معناه لا أنه أرید منه معنی من معانیه فإذا قیل مثلا جئنی بعینین أرید فردان من العین الجاریة لا العین الجاریة و العین الباکیة.

مرحلهٔ چهارم: بر فرض تنزّل از مقامات قبلی، و پذیرش این مطلب که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد مطلقاً جایز است این سؤال مطرح می‌شود که آیا استعمال مذکور حقیقت است یا مجاز؟

مرحوم صاحب معالم قائل به تفصیل شده[3] و فرموده است این استعمال، در تثنیه و جمع به نحو حقیقت است ولی در مفرد به عنوان مجاز است.

دلیل مدّعای اوّل: تثنیه و جمع به منزله و در حکم مفردات متکرّرهٔ متعاطفه است. مثلاً عینان به منزلهٔ عینٌ و عینٌ است، یا أعیُنٌ به منزلهٔ عینٌ و عینٌ و عینٌ می‌باشد، و همان طور که در مفرداتِ متعدّد و متکرّر، می‌توان از هر یک معنایی را اراده کرد ـ مثلاً از اوّلی چشمه را از دوّمی چشم را و ... ـ هکذا

---

۱. این مرحله در کفایه عنوان نشده است ولی طبق ترتیب طبیعی بحث، مقتضی است که در اینجا مطرح شود.
۲. *معالم الدین*، ص ۳۵. ۳. همان، ص ۳۲ و ۳۳.

از تثنیه و جمع هم که در حکم آنها و به منزلهٔ آنهاست، می‌توان معانی متعدّد را اراده کرد؛ یعنی از تثنیه ، دو ماهیّت و از جمع سه ماهیت اراده شود. این ، استعمال در اکثر است و بر وجه حقیقت هم می‌باشد.

دلیل مدّعای دوّم: الفاظ مفرد برای معانی خود با قید وحدت[1] وضع شده‌اند ، و بلاشک با حفظ این قید ، استعمال در اکثر محال است.

همان‌گونه که قبلاً از زبان مانعین آوردیم ، برای جواز استعمال در اکثر، به‌ناچار باید قید وحدت را از آن الغاء و حذف کنیم، و لفظ را در معنای بدون قیدِ وحدت استعمال کنیم . چنین استعمالی مجازی خواهد بود و علاقهٔ آن هم علاقهٔ کلّ و جزء است، یعنی لفظی که برای کلّ (معنا با قید وحدت) وضع شده بود، در جزء (معنا بدون قید وحدت) استعمال شده است. پس در مفرد مجاز خواهد بود.

مرحوم آخوند این تفصیل را قبول نکرده و به هر دو بخش آن جواب می‌دهد:

دو جواب برای بخش دوّم (لفظ مفرد) :

جواب اول: همان‌طور که قبلاً اشاره شد، اصلِ مبنای شما باطل است . الفاظ برای معانی با قید وحدت وضع نشده‌اند؛ بلکه برای ذوات معانی و نفس طبایع به نحو لا بشرط از قید وحدت و کثرت وضع شده‌اند ؛ و لفظ در اکثر هم که استعمال شود، در خود طبیعت به کار می‌رود و حقیقت است ، نه مجاز.

جواب دوم: بر فرض قبول این مطلب که الفاظ برای معانی با قید وحدت وضع شده باشند، می‌گوییم الغاء قید وحدت در مقام استعمال دو فرض دارد :

الف) قید وحدت را برداشته، چیزی جای آن نگذاریم و لفظ را در خود معنا به کار بریم. این ، به قول شما مجاز است.

ب) قید وحدت را الغاء کرده، قید کثرت را به‌جای آن بنشانیم ـ که ما نحن فیه (استعمال در اکثر) از این قبیل است ـ یعنی تا به حال معنا با قید وحدت بود و حالا با قید کثرت است، تا به حال واحد بود و حالا کثیر است. قید وحدت با قید کثرت قسیم یکدیگر و متقابلانند، نه این‌که یکی جزء دیگری باشد. واحد و کثیر متباین هستند. اعتبار بشرط لائی (قید وحدت) با اعتبار بشرط شیئی (قید کثرت) قسیم یکدیگرند و استعمال یکی در دیگری، استعمال کلّ در جزء نیست بلکه از قبیل استعمال مباین در مباین است که کلاً غلط است، نه این‌که صحیح، ولی مجاز باشد.

سه جواب برای بخش اوّل (تثنیه و جمع) :

جواب اوّل: مقدّمه: بحثی مطرح است که آیا در مفردات تثنیه و جمع، اتّحاد لفظی و معنوی ـ هر

---

۱. قید وحدت یعنی معنا بشرط لا؛ یعنی به شرط نبود معنای دیگر .

دو ـ لازم است یا اتّحاد لفظی کافی است؟ عدّه‌ای اتّحاد معنوی را هم لازم دانسته و به اتّحاد لفظی بسنده نمی‌کنند. این عده می‌گویند هر دو لازم است. مثل رجلان و رجال که مفرداتشان رجل و رجل، و یا رجل و رجل و رجل است که الفاظ آنها یکی است ومعنای آنها هم ذاتٌ ثبت له الرجولیّة است. این عده تثنیه و جمع‌های اعلام شخصیّه از قبیل زیدان و زیدون را تأویلی و ... می‌دانند، کما سیأتی.

عدّه‌ای نیز برآنند که اتّحاد لفظی کافی است و اتحاد معنوی لازم نیست. شاهد اینها، تثنیه و جمع در اعلام شخصیه است که آن دو را حقیقی و غیر محتاج به تأویل می‌دانند. با حفظ این مقدّمه می‌گوییم:

ما نیز قبول داریم که تثنیه و جمع به منزلهٔ مفردات متکرّرهٔ متعاطفه است و ... ؛ ولی منظور این نیست که از هر یک از مفردات آن دو، معنایی غیر از معنای مفرد دیگر اراده شده است، بلکه منظور این است که از هر یک از مفردات آن، فردی از طبیعت واحده اراده شده است.[1]

مثلاً وقتی مولائی به عبدش می‌گوید: «جئنی بعینین أو با عین» مراد این است که دو یا سه فرد از فلان طبیعت ـ مثلاً چشم یا چشمه ـ را بیاور، نه این‌که مراد او دو فرد از دو طبیعت یا سه فرد از سه طبیعت باشد، و از هر طبیعتی فردی را بخواهد.

نتیجه: اگر متبادر از تثنیه دو فرد از یک طبیعت، و از جمع سه فرد از یک طبیعت شد، دیگر این دو لفظ در اکثر از معنای واحد استعمال نشده‌اند تا سخن از جواز و امتناع، و حقیقت و مجاز به میان آید.

کفایه: و التثنیة و الجمع فی الأعلام إنما هو بتأویل المفرد إلی المسمی بها. مع أنه لو قیل بعدم التأویل و کفایة الاتحاد فی اللفظ فی استعمالهما حقیقة بحیث جاز إرادة عین جاریة و عین باکیة من تثنیة العین حقیقة لما کان هذا من باب استعمال اللفظ فی الأکثر لأن هیئتهما إنما تدل علی إرادة المتعدد مما یراد من مفردهما فیکون استعمالهما و إرادة المتعدد من معانیه استعمالهما فی معنی واحد کما إذا استعملا و أرید المتعدد من معنی واحد منهما کما لا یخفی.

جواب اوّل بر مبنای مشهور در مفردات تثنیه و جمع بود. حال گویا کسی به دفاع از صاحب **معالم** می‌گوید: ما اصل مبنا را قبول نداریم و اتّحاد لفظی را در مفردات کافی می‌دانیم. شاهد مطلب هم تثنیه و جمع اعلام شخص (زیدان و زیدون) و اسماء اشاره (هذان و هؤلاء و ...) است که مفردات آنها زید و زید، هذا و هذا است، ولی معنای آنها یکی نیست. حال همانطور که از زیدان دو معنا اراده شده، اگر از عینان هم دو معنا اراده شود، چه مانعی دارد؟

---

۱. کلمهٔ «الظاهر» که در متن آمده است یا به معنای متبادر است؛ یعنی این‌که از تثنیه دو فرد و از جمع سه فرد از افراد یک طبیعت اراده شود. از ظاهر تثنیه و جمع این متبادر است و یا به این معناست که اصل و قاعده در تثنیه و جمع این مطلب است و غیر آن خلاف اصل است.

مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید تثنیه و جمع‌های مذکور حقیقی نیستند؛ زیرا تثنیهٔ حقیقی آن است که بر دو فرد از یک ماهیّت دلالت کند. زیدان بر دو فرد از یک معنا دلالت ندارد؛ زیرا معنای زید آن وجود شخصی است و کلّی نیست تا دارای دو یا چند نفر باشد و تثنیه بر دو فرد از آن و جمع بر سه فرد از آن دلالت کند. پس اینها تثنیه و جمع تأویلی هستند. یعنی اگر بخواهیم از آنها تثنیه و جمع بسازیم، ابتدا باید در معنای مفرد؛ یعنی زید تصرّف کنیم آنگاه از آن، عنوان کلّی «المسمّی بزید» را اراده نماییم، سپس بگوییم زیدان یعنی دو فرد از عنوان «المسمّی بزید» و زیدون سه فرد از آن و ... . پس این موارد، نقضی بر جواب ما نیست و بحث ما در تثنیه و جمع‌های حقیقی است.

قوله: مع أنّه لو قیل: جواب دوّم: بر فرض، قبول کنیم که در مفردات تثنیه و جمع اتحاد معنوی لازم نیست، همان اتحاد لفظی هم کافی است و در نتیجه زیدان و زیدون تثنیه و جمع حقیقی هستند، عینان و أعین هم مطلقاً تثنیه و جمع حقیقی هستند چه بر دو یا سه فرد از یک طبیعت و چه بر دو یا سه فرد از دو یا سه طبیعت دلالت کنند. ولی ما اشکال دیگری داریم و آن این‌که: چنین دلالتی و چنین اراده و استعمالی از باب استعمال لفظ در اکثر نیست.

بیان مطلب: مفرد آن است که بر یک فرد دلالت کند، تثنیه آن است که بر دو چیز دلالت کند و جمع آن است که بر جماعت و گروه[1] دلالت کند.[2] آنگاه اگر کسی تثنیه یا جمع را به کار بُرد و از آن، دو یا سه چیز را اراده کرد که استعمال در اکثر نیست، بلکه استعمال در معنای خود کلمه است. تثنیه بر دو چیز دلالت دارد و الآن هم در دو چیز استعمال شده است (دو فرد از یک طبیعت یا دو معنا و طبیعت مختلف) جمع بر سه چیز دلالت دارد و الآن هم در سه چیز استعمال شده است (سه فرد از یک طبیعت یا سه طبیعت مختلف) همان‌طور که اگر سه یا دو فرد از یک طبیعت مراد بود استعمال در اکثر نبود، هکذا اگر سه یا دو طبیعت هم مراد باشد باز استعمال در اکثر نیست. پس سالبه به انتفاء موضوع است؛ یعنی اصلاً استعمال در اکثر نیست تا بحث شود که حقیقت است یا مجاز!

کفایه: نعم لو أرید مثلا من عینین فردان من الجاریة و فردان من الباکیة کان من استعمال العینین فی المعنیین إلا أن حدیث التکرار لا یکاد یجدی فی ذلک أصلا فإن فیه إلغاء قید الوحدة المعتبرة أیضا ضرورة أن التثنیة عنده إنما یکون لمعنیین أو لفردین بقید الوحدة و الفرق بینهما و بین المفرد إنما یکون فی أنه موضوع للطبیعة و هی موضوعة لفردین منها أو معنیین کما هو أوضح من أن یخفی.

طبق مسلک شما که اتحاد لفظی را کافی دانسته و می‌گویید از تثنیه و جمع دو یا سه طبیعت قابل

---

۱. که اقلّ آن دو یا سه چیز و اکثر آن هر چه باشد.

۲. حال این دلالت چه، مربوط به علامت تثنیه و جمع (الف و نون یا واو و نون) باشد، یا مربوط به خود مادّه باشد و علامت تثنیه و جمع صرفاً علامتِ دلالت مادّه بر تعدّد باشد؛ چه مربوط به هیئت تثنیه و جمع باشد که ظاهر کلام آخوند رحمه‌الله می‌باشد. اینها مهمّ نیست.

اراده شدن است، اگر بخواهیم استعمال در اکثر درست کنیم راهش این است که در تثنیه دو تا دو تا و در جمع سه تا سه تا بالا رفته و بگوییم: از عینان ، دو فرد از چشمه و دو فرد از چشم اراده شده است، از اعین سه فرد از چشمه و سه فرد از چشم و سه فرد از طلا اراده شده است و ... .

قوله: الّا انّ حدیث التکرار: جواب سوّم : در واقع قول مصنف (**نعم لو اریـد...**) زمینه‌ساز ایـن جواب است: اگر دو تا دو تا یا سه تا سه تا بالا رفتیم استعمال در اکثر می‌شود ، ولی دلیل شما کـه حدیث تکرار بود ـ که گفتید: تثنیه و جمع به منزلهٔ مفردات است و ... ـ مدّعای شما را اثبات نمی‌کند. چون مدّعا این بود که در تثنیه استعمال در اکثر، حقیقت است، ولی دلیل به درد آن نمی‌خورد ؛ زیرا تثنیه و مفرد ، در هر دو قید وحدت و اعتبار بشرط لائی ـ طبق مسلک شما ـ مطرح است، و اگر معتبر بود تثنیه هم در اکثر از دو چیز استعمال نمی‌شد مگر با الغاء قید وحدت . با الغاء آن هم به قول شما مجاز می‌شود نه حقیقت.

آری تفاوت مفرد با تثنیه در این است که مفرد برای طبیعت بشرط لا وضع شده است ، تـثنیه برای دو فرد از آن بشرط لا ،[1] یا برای دو معنا و طـبیعت بشـرط لا ؛[2] ولی در دخـالت قـید وحـدت شریک هستند، و ارادهٔ اکثر در هر دو منوط به الغاء قید مذکور است . در نتیجه سبب مجازیّت می‌شود نه حقیقت که مدّعای شماست.

یک نکته: جواب سوّم در مورد جمع نمی‌آید؛ زیرا تثنیه ، هم از ناحیه قلّت و هم از ناحیهٔ کثرت بشرط لاست ؛ یعنی کمتر و بیشتر از دو نباشد . ولی جمع از حیث قلّت بشرط لاست که کمتر از دو یا سه چیز ـ علی اختلاف المبانی ـ نباشد؛ ولی از حیث کثرت لا بشرط است و بر سه چیز یا هزار چیز فرقی ندارد ، و دلالت حقیقی است چه جماعتی مراد باشد و چه جماعت جماعت، مراد بـاشد و چـه جمیع افراد. لذا از جمع نه چیز هم اراده شود مجاز نمی‌شود.

نتیجه: اگر طرفدار جواز استعمال شدیم، باید بگوییم استعمال مطلقاً حقیقت است و قید وحدت در اصل معنا دخیل نیست و فرقی هم میان مفرد و تثنیه و جمع نیست.

وهم و دفع

لعلک تتوهم أن الأخبار الدالة علی أن للقرآن بطونا سبعة أو سبعین تدل علی وقوع استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد فضلا عن جوازه.

و لکنک غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلا علی أن إرادتها کان من باب إرادة المعنی من اللفظ فلعله کان بإرادتها فی أنفسها حال الاستعمال فی المعنی لا من اللفظ کما إذا استعمل فیها أو کان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فیه اللفظ و إن کان أفهامنا قاصرة عن إدراکها.

---

۱. بر مسلک مشهور .

۲. بر مسلک صاحب معالم و ... .

مرحوم آخوند در پایان ، توهّمی را مطرح می‌کند و جوابش را هم می‌دهد که ربطی به تفصیل صاحب *معالم*ﷺ ندارد و به اصل بحث مربوط می‌شود. اصل مطلب این بود که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد ، علی سبیل الانفراد ... جایز است یا نه؟ عقلاً چطور؟ وضعاً چگونه است؟ حال ممکن است متوهّمی پیدا شود و بگوید ما روایاتی داریم که می‌فرماید: «قرآن کریم علاوه بر معنای ظاهری ـ که همه ،کم و بیش آن را می‌فهمند ـ هفت یا هفتاد[1] معنای باطنی دارد ـ که اکثر آنها از حوزه درک و فهم ما خارج است ـ . از این روایات استفاده می‌شود که کلمات و جملات قرآن بنا بر قولی در هشت معنا و بنا بر قول دیگر در هفتاد و یک معنا استعمال شده است. با وجود نصوص ، دیگر چه جای بحث از جواز و عدم جواز استعمال است؟ این روایات خبر از وقوع می‌دهد و بهترین دلیل بر امکان چیزی، وقوع خارجی آن است. با این وجود آیا بحث از جواز و امکان عقلی و وضعی و استدلالی، اجتهاد در مقابل نصّ نیست؟

جواب: از این روایات اصلاً استفاده نمی‌شود که جملات قرآن در تمام آن معانی استعمال شده و تمام آنها، از لفظ در عرض یکدیگر مراد است و لفظ، مرآت و حاکی از آنهاست. در نتیجه نمی‌توانیم بگوییم استعمال در اکثر جایز است.

سؤال: پس فهمیده شدن «بطون سبعه» یا «سبعین بطناً» از کجا و چگونه است؟

جواب: مرحوم آخوند به صورت احتمال دو راه ذکر می‌کند:[2]

۱. همان‌طور که قبلاً گفتیم ، چه‌بسا ممکن است چیزی مطلوب نفسی باشد، ولی در ظرف مأمور به ؛ و هیچ دخلی در مأمور به نداشته باشد . هکذا ، چه مانعی دارد که از لفظ *قرآن* همان معنای ظاهری مراد باشد، و همزمان با آن ، درکنار آن و در ظرف استعمال، هفت یا هفتاد معنای دیگر هم مستقلاً مراد باشد، بدون این‌که لفظ، حاکی از آنها و دالّ بر آنها باشد، که اگر مستقلاً مراد باشد، ربطی به استعمال لفظ در آنها ندارد تا سخن از استعمال در اکثر به میان آید.

۲. چه مانعی دارد که الفاظ *قرآن* ، یک معنا و یک مستعمل فیه بیشتر نداشته باشد و سایر معانی و بطون ، از لوازم معنای ظاهری باشد، آن هم لوازمی که نوعاً فهم و درک ما از ادراک آن ناتوان است ،[3] که باز ربطی به استعمال ندارد. «وإذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال».

علاوه بر دو جواب مذکور ، جواب دیگری هم که از مرحوم مشکینی در *حاشیه* آمده است ، این است که بر فرضِ ظهور اخبار مذکور ، در استعمال *قرآن* در اکثر از معنا، می‌گوییم وقتی به حکم عقلِ قاطع ، استعمال در اکثر محال شد، ما این حکم قطعی عقلی را گرفته، در ظواهر تصرّف می‌کنیم و آن را

---

۱. *تفسیر البرهان*، ج ۱، ص ۱۹ ـ ۲۱ ؛ *تفسیر صافی*، ج ۱، ص ۷ ـ ۸.

۲. در *حاشیهٔ* مرحوم مشکینی ، افزون بر این دو احتمال ، چند احتمال دیگر هم بیان شده است .

۳. و شاید سزی است میان عاشق و معشوق و حبیب و محبوب .

بر خلاف ظاهرش حمل می‌کنیم (همان دو حمل آخوند﵀ یا غیر آن دو) ، و حق نداریم از قطع عقلی صرف‌نظر کنیم.

نتیجه: به عقیدهٔ ما استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد ، جایز نیست و در این زمینه چهار مرحله بحث داشتیم. البته مرحلهٔ پنجمی قابل طرح است که بر فرضِ جواز استعمال در اکثر، آیا عند الاطلاق ، مشترک لفظی در جمیع معانی ظهور دارد و همهٔ آنها مراد است یا مجمل شده، بر هیچ‌کدام حمل نمی‌شود؟ این بحث را مرحوم آخوند متعرض نگشته ولی در ***معالم الأصول***[1] مطرح شده است.

---

۱. *معالم الاصول*، ص ۳۶ـ۳۵.

الثالث عشر

[فی المشتقّ]

كفاية أنه اختلفوا فی أن المشتق حقيقة فی خصوص ما تلبس بالمبدإ فی الحال أو فيما يعمه و ما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازا فيما يتلبس به فی الاستقبال.

امر سیزدهم: مبحث مشتق

امر سیزدهم ـ و آخرین امر ـ از امور مذکور در مقدّمه *کفایة الاصول*، دربارهٔ مشتقّ است که از تمام امور دوازده‌گانهٔ قبلی طولانی‌تر و گاهی دقیق‌تر است.

برخی از اصولیّین مثل مرحوم مظفّر آن را از مباحث اصلی علم اصول دانسته‌اند؛[1] ولی مرحوم آخوند آن را یکی از مقدّمات مباحث اصولی دانسته و در زمرهٔ آنها آورده است. ایشان قبل از هر مطلبی عنوان بحث و محلّ نزاع را اینگونه بیان می‌کند:

به‌طور کلّی هنگامی که وصفی را بر ذاتی حمل کرده و از آن قضیّه درست می‌کنیم، مثلاً وقتی می‌گوییم: «زیدٌ عالمٌ» سه چیز مطرح است:

۱. ذات یا موصوف؛ مانند زید.

۲. وصف عنوانی یا مشتقّ؛ مثل عالمٌ.

۳. مبدء اشتقاق یا مشتقّ منه؛ مثل علم.

از آنجاکه مبدء علم، در ذات وجود دارد و ذات واجد این خصوصیّت است، بر این اساس ما وصف عالمٌ را از زیدٍ با آن ویژگی، انتزاع کرده و بر زید حمل می‌کنیم و می‌گوییم: زیدٌ عالمٌ.

اطلاق مشتقّ بر ذات سه نوع است:

۱. اطلاق مشتقّ بر ذات فی الحال؛ یعنی حال اسناد و نسبت ـ که حال نطق و تکلّم است ـ به لحاظ این‌که بالفعل و در حال اسناد، ذاتْ متّصف به آن وصف و متلبّس به آن لباس است. مثلاً زید، هم‌اکنون در حال اکل و شرب و نوم و ... می‌باشد و ما به لحاظ همین حال می‌گوییم: زیدٌ آکلٌ، شاربٌ، نائم و... .

۲. اطلاق مشتق بر ذات فی الحال؛ یعنی حال اسناد و نسبت، به لحاظ این‌که در گذشته متّصف به این صفت بوده، و هم‌اکنون این اتّصاف و تلبّس منقضی شده و سپری گردیده است. مثلاً زید، دیروز ضارب، قاتل یا مسافر بوده و هم‌اکنون در منزل خود نشسته و مشغول استراحت است، امّا ما الآن می‌گوییم: زید ضارب است، قاتل است، ... .

---

۱. *اصول الفقه*، ج ۱، ص ۴۷.

۳. حمل و اطلاق و استعمال مشتقّ در ذات فی الحال ؛ یعنی حال اسناد و نسبت ، به لحاظ این‌که در آینده متّصف به این وصف خواهد بود ، و لو تاکنون واجد این وصف نشده باشد . مثلاً شخصی در شُرُف اجتهاد یا طبابت و ... می‌باشد و هنوز مجتهد یا طبیب نشده، و قریب الاجتهاد است ، ولی ما از هم‌اکنون او را آیت الله ، دکتر یا مهندس خطاب می‌کنیم و می‌گوییم : فلانی مجتهد است ، قاضی است و ... .

از سه نوع اطلاقی که ذکر شد ، نوع اوّل بالاجماع حقیقت ، و نوع سوّم بالاجماع ، مجاز است .[1] ولی کلام ما در نوع ثانی است که آیا به قسم اوّل ملحق بوده و اطلاق حقیقی است یا به نوع ثالث ملحق شده و اطلاق مجازی است؟

به بیان دیگر: آیا مشتقّات در خصوص ما تلبّس بالمبدء فی الحال (ذاتی که در حال اسناد و نطق متلبّس و متّصف به مبدء است) حقیقت هستند، و در ما انقضی عنه التلبّس (ذاتی که قبلاً متّصف بوده و در حال اسناد و نسبت ، این اتّصاف از او زائل شده است) مجاز می‌باشند یا در اعمّ از ما تلبّس بالمبدء فی الحال و در ما انقضی عنه التلبّس حقیقت‌اند؟

گروهی از اصولیّین اخصّی و گروه دیگر اعمّی هستند ،[2] عدّه‌ای هم تفاصیلی دارند که خواهد آمد.

کفایه و قبل الخوض فی المسألة و تفصیل الأقوال فیها و بیان الاستدلال علیها ینبغی تقدیم أمور:

أحدها: [المراد من المشتقّ]

أن المراد بالمشتق هاهنا لیس مطلق المشتقات بل خصوص ما یجری منها علی الذوات مما یکون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدإ و اتحادها معه بنحو من الاتحاد کـان بـنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور و الإیجاد کأسماء الفاعلین و المفعولین و الصفات المشبهات بل و صیغ المبالغة و أسماء الأزمنة و الأمکنة و الآلات کما هو ظاهر العنوانات و صریح بعض المحققین مع عدم صلاحیة ما یوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثیل به و هو غیر صالح کما هو واضح.

---

۱ . یا بر مبنای مشهور که مجاز را تابع علاقه می‌دانند و علاقه‌اش اَوْلْ و مشارفت است و یا بر مبنای آخوند رحمه‌الله که استعمالات را تابع استحسان طبع دانستند.

۲ . خود اینها دو دسته‌اند: دسته‌ای طرفدار اشتراک معنوی هستند و می‌گویند : مشتقّ برای اعمّ و قدر جامع وضع شده است ؛ یعنی وضع شده برای اطلاق بر ذاتی که متلبّس به مبدء شد و مبدء به آن قائم شد یا از آن صادر شد . امّا آیا این تلبّس باقی است یا منقضی شده است ؟ این جهات در مفهوم مشتق اخذ نشده ، لذا در اعمّ حقیقت است، و هو المشهور . عدّه‌ای از قبیل میرزای قمی طرفدار اشتراک لفظی بوده و می‌گویند: مشتق یک بار برای خصوص متلبّس بالمبدء فی الحال وضع شده و یک بار ، برای ما انقضی عنه التلبس وضع شده است (ر.ک : *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۷۵) . ما فعلاً به این دو مبنا کار نداریم.

فلا وجه لما (زعمه بعض الأجلة من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهة و ما يلحق بها و خروج سائر الصفات).

و لعل منشأه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل و هو كما ترى.

و اختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادى المشتقات بحسب الفعلية و الشأنية و الصناعة و الملكة حسب ما نشير إليه لا يوجب تفاوتا فى المهم من محل النزاع هاهنا كما.

مقدمات مبحث مشتق

مرحوم آخوند می‌فرماید: پیش از این‌که اقوال و انظار را مطرح کنیم، و ادلّهٔ اقوال و نقد و بررسی آراء را بیان نماییم و قول حق را اختیار کنیم، بجاست شش امر را به عنوان مقدمات مبحث مشتقّ بیان نماییم.

مقدمه اول: این مقدمه راجع به معنای مشتقّ است. **«ما المراد من المشتق المبحوث عنه»** ؟

مشتقّ در اصل لغت ، مطلق چیزهایی است که از چیز دیگر منشعب شده و از آن گرفته می‌شوند و بر آن متفرع می‌گردند . مانند لفظی که از لفظ دیگر مشتق می‌شود ، یا جدول و جوی آبی که از رودخانه‌ای منشعب می‌گردد ، یا لوله‌های فرعی که از لولهٔ اصلی منشقّ می‌شوند.[1]

مشتق در اصطلاح نحوی عبارت است از : **«كل لفظٍ يؤخذ من لفظٍ آخر مع اشتماله على حروفه و موافقته معه فى الترتيب»** ؛ یعنی مشتق آن لفظی است که از لفظ دیگر گرفته می‌شود ؛ اما با مراعات دو خصوصیّت :

۱. این‌که حروف اصلی مشتق منه را دارد ؛ مثل یضرب که از ضرب گرفته شده و حروف اصلی (ضاد، راء، باء) را داراست.

۲. این‌که در ترتیب حروف اصلی هم با مبدء اشتقاق هماهنگ است.[2]

طبق این تعریف کلماتی مانند: زوج ، زوجه ، رقّ ، حرّ ، عبد ، امة و ... از جوامد می‌باشند ؛ چون از چیزی و لفظی گرفته نشده‌اند. ولی کلیّهٔ مصادر مزیدٌ فیه، و مصادر ثلاثی مجرّد و افعال از مشتقّات می‌باشند؛ چون از لفظ دیگر اخذ شده‌اند.

امّا مشتقّ اصولی: در علم اصول از هر مشتقّ نحوی و غیر نحوی گفت‌وگو نمی‌شود؛ بلکه دربارهٔ مشتقّی که دارای دو ویژگی مهم باشد بحث می‌شود:

ویژگی اوّل: جری بر ذات داشته باشد ؛ یعنی با ملاحظهٔ ویژگی‌ای که در ذات وجود دارد (مبدأ علم و ضرب و ...) از آن انتزاع شده و بر ذات قابل حمل باشد و میان ذات و وصف عنوانی یا مشتق ، نوعی اتّحاد و هو هویت و این همانی وجود داشته باشد.

---

۱. *بدائع الافکار*، ص ۱۷۲.

۲. *کفایة الاصول المحشّی*، ج ۱، ص ۲۱۸، چاپ لقمان.

بیان مطلب: در کلیّهٔ جملات و مرکّبات تامّه ، اسناد و نسبتی وجود دارد که «**یصحّ السکوت علیها**» . چه در جمله‌های فعلیّه ، مثل : ضَرَبَ زیدٌ، چه در جملهٔ اسمیّه‌ای که یک رکن آن فعل باشد ، مثل : زیدٌ ضَرَبَ، و چه در جملهٔ اسمیّه‌ای که هر دو رکن آن اسم باشد ، مثل : زید کاتبٌ ؛ ولی در همهٔ اینها جری و حمل و این همانی وجود ندارد. مثلاً نمی‌توان گفت که ضَرَبَ همان زید است ، یا زید همان ضَرَبَ است؛ این مضحک است. تنها در بعضی موارد این اتحاد وجود دارد که زید کاتبٌ و ... باشد و می‌توان گفت که زید کاتب است، این همان است.

حال در مشتقّ اصولی مجرّد اسناد و نسبت کافی نیست بلکه علاوه بر آن باید اتّحاد میان ذات و وصف، موضوع و محمول، مسندالیه و مسند وجود داشته باشد. البته اتّحاد انواعی دارد که ذیلاً اشاره می‌شود ؛ ولی فعلاً مهمّ نیست که کدام نوع از اتّحاد باشد:

۱. اتحاد حلولی؛ مشتق، حالّ در ذات و ذات محلّ آن باشد . مثل الجسم ابیض.

۲. اتّحاد انتزاعی؛ که منشأ انتزاع آن در خارج وجود دارد مانند السماء فوقٌ و الارض تحتٌ .

۳. اتّحاد اعتباری؛ که صرفاً در عالم فرض و اعتبار و جعل وجزد دارد، مانند: **ملکیّت و زوجیّت ، هذا ملکٌ، زیدٌ زوجٌ .**

۴. اتّحاد صدوری و ایجادی؛ که مشتق از ذات صادر می‌شود و فعل اوست و او ایجاد کننده است . مانند: **زید ضاربٌ، زید متکلّمٌ، زید آکلٌ و ... .**

با این ویژگی برخی از مشتقّات نحوی ـ که عبارتند از کلیهٔ افعال و مصادر مزید فیه ـ از بحث خارج می‌شوند . مبسوط این بحث در مقدّمه سوّم از مقدّمات مبحث مشتق خواهد آمد. امّا ویژگی مذکور چه نوع مشتقّاتی را شامل می‌شود؟ مشتقاتی که جَرْیِ بر ذات دارند فراوانند ، از قبیل: اسم فاعل، اسم مفعول، صفات مشبهه، صیغهٔ مبالغه، اسم زمان، اسم مکان، اسم آلت، منسوبات و ... آیا تمام اینها در محلّ بحث داخل است یا بعضی از آنها؟

ظاهر عنوانات مشهور آن است که تمام اینها مورد بحث می‌باشند؛ زیرا عنوان بحث در کلام مشهور اطلاق دارد و گفته‌اند: «**المشتقّ حقیقةٌ فیما؟**» که خود آخوند رحمه‌الله همین عنوان کلّی را داشت، و اطلاق کلام ، کلیّهٔ موارد مذکور را شامل است. بلکه از ظهور اطلاقی بالاتر، بعضی از محقّقین از قبیل مرحوم صاحب **حاشیه** صریحاً موارد مذکور را نام برده و مدّعی شده‌اند که تمام اینها مورد بحث است.[۱]

اما از فرمایشات صاحب ***فصول*** استفاده می‌شود که تنها اسم فاعل و صفات مشبهه‌ای که به معنای

---

۱. ***هدایة المسترشدین***، ص ۸۳

اسم فاعل باشند ،[۱] و چیزهایی که ملحق به اسم فاعل باشند .[۲] در محلّ نزاع داخل است و بحث اختصاص به آن دارد ، و مشتقّات دیگر[۳] مورد اتّفاق بوده و از بحث خارج است.[۴]

سؤال: چه عواملی موجب شد که چنین توهّمی برای صاحب فصول پدید آید؟

جواب: از مجموع کلمات صاحب فصول سه عامل برای این پندار مستفاد است:

عامل اوّل: ایشان فرموده است : از آنجا که اصولیّین در مقام مباحثه و نفی و اثبات مرتّب از اسم فاعل مثال می آورند این دلیل آن است که بقیّه مشتقات از بحث خارج است ؛ وگرنه از آنها هم مثال می‌زدند .[۵]

مرحوم آخوند می‌فرماید : صرف مثال آوردن از اسم فاعل صلاحیت ندارد برای این‌که دلیل بر حصر بحث باشد . معمولاً مثال یا نمونه ، از فرد اکمل ذکر می‌شود ، ولی بحث اختصاص به فرد اکمل ندارد . چون آن از باب مثال ذکر شده نه این‌که موضوعیّت داشته باشد.

عامل دوم: صاحب *فصول* فرموده است : ما این پنج عنوان را جدا جدا برای شما تفسیر می‌کنیم . پس از تفسیر ، معلوم می‌شود که در هیچ کدام بحثی نیست :

اسم مفعول: این‌که ضابطهٔ معینی ندارد . برخی از اسم مفعول‌ها قطعاً در اعمّ از ما تلبس و ما انقضی حقیقت هستند . مانند مقتول، مصنوع، مکتوب و ... که اگر صد سال دیگر هم بگذرد عناوین مذکور صادق است. برخی از اسم مفعول‌ها هم صد در صد در خصوص متلبّس فی الحال حقیقت‌اند. مانند مملوک ، مقدور ، معلوم ، مصبوغ و مطلوب ، که به مجرد این‌که متاع را فروخت یا عاجز شد ، عنوان مملوک ، مقدور و ... حقیقتاً صادق نیست.

اسم زمان و مکان: اینها قطعاً حقیقت در اعم بوده و از بحث خارج است؛ زیرا برای مثال الآن هم که عاشورا فرا می‌رسد ما می‌گوییم: عاشورا مقتل الحسین، قتلگاه مقتل الحسین که اسم زمان و مکان را در اعمّ به کار برده‌ایم و در چیزی که هزار و چند صد سال قبل بوده است ، الآن و به لحاظ حال اسناد اطلاق می‌کنیم.

اسم آلت: این اسم برای وسیله‌ای است که جهت انجام کاری آماده شده است[۶] و حقیقتاً اطلاق می‌شود. چه بالفعل ، از این ابزارها و وسیله‌ها استفاده بشود یا نشود. پس باز حقیقت در اعمّ است.

صیغهٔ مبالغه: این هم وضع شده است برای چیزی که متّصف به مبدء و وصفی بشود امّا نه به مجرّد اتّصاف ـ ولو یک بار ـ بلکه عرفاً اتصاف ذات به این مبدء کثیر و زیاد شده و کثرت و مبالغه را

---

۱. مثل رحیم به معنای راحم؛ قتیل به معنای قاتل و ... .

۲. مثل مصدری که به معنای اسم فاعل باشد، تبصرة و تذکرة و تکمله و ... ای المبصّر و المذکّر و المکمّل و ... .

۳. اسم مفعول، اسم زمان، اسم مکان، صیغهٔ مبالغه و اسم آلت .

۴. *الفصول الغرویة*، ص ۶۰.

۵. *الفصول*، ص ۶۰

۶. مثلاً اَرّه معدّ برای نشر است ، مکنسة برای کنس ، مقراض برای قرض و ... .

می‌رساند و الآن می‌گوییم: فلانٌ علاّمةٌ، بنّاءٌ و ... چه فعلاً و در حال اسناد اشتغال به بنائی و ... داشته باشد یا نه. پس باز حقیقت در اعم هستند.[۱]

مرحوم آخوند می‌فرماید: شما خیال کردید که دیگران هم همین تفسیرها را داشته و همین نظر را دارند؛ لذا ادّعا کردید که اینها از بحث خارجند. غافل از این‌که این نظر شخصی شماست و به نظر شما طبق تفسیرتان اینها حقیقت در اعمّ هستند ؛ ولی در امر ثانی خواهد آمد که اسم زمان و مکان و ... نیز مورد نزاع است.

عامل سوّم: مبادی مشتقّات گوناگون است: برخی از مبادی ، از فعلیّات هستند مانند ضرب، اکل و قیام و ... ، برخی ، از شأنیات هستند از قبیل مثمر بودن، مقراض ، منشار . برخی ، از حرفه‌ها و صناعات هستند مثل تاجر و بزّاز ، برخی هم از ملکات هستند مثل اجتهاد، عدالت و شجاعت . به همین نسبت اتّصاف وتلبّس هم متفاوت است . در نتیجه ما یک ضابطهٔ مشخصی نداریم تا بحث کنیم .[۲]

مرحوم آخوند می‌فرماید: اینها نیز در هدف اصلی ما تأثیری نداشته و موجب تفصیل صاحب *فصول* نمی‌شود ؛ زیرا اتّصاف و تلبّس و زوال در هر کجا متناسب با همان مورد است، و بحث مشتق در تمام آنها جاری و ساری است .

امّا در فعلیّات : تا وقتی که ذات ، بالفعل دارای وصف ضرب و قیام باشد اطلاق حقیقی ، است ؛ اما همین که از فعلیّت افتاد و مثلاً قعود کرد بحث می‌شود که الآن اطلاق قائمٌ و ... حقیقت است یا مجاز؟

امّا در شأنیات : در شأنیات هم تا شأنیت و قابلیت باشد ، اطلاقِ مشتقّ حقیقی است ؛ اگرچه بالفعل نشری با منشار صورت نگرفته باشد . اما هنگامی که این شأنیت را از دست داد این بحث پیش می‌آید که اطلاق، حقیقی است یا مجازی . هکذا در حرف و صناعات ؛ تا هنگامی که حرفه و صنعت ، باشد اطلاق حقیقی است ؛ ولو بالفعل در منزل و در حال استراحت باشد در ملکات هم مادامی که ملکهٔ اجتهاد و عدالت در شخصی باشد او را مجتهد و عادل می‌خوانیم ، و این نام حقیقتاً برازندهٔ اوست ؛ چه بالفعل مسأله و فرعی را استنباط کرده باشد یا اصلاً اقدام به استنباط نکرده باشد . پس در همهٔ اینها بحث پیش می‌آید. ولی اتصاف‌ها از حیث طول زمان و کوتاه بودن آن فرق دارند . زوال اتصاف‌ها نیز تفاوت دارند .

نتیجه: حق این است که تمام مشتقّات مذکور در محلّ نزاع داخل باشند.

ثم إنه لا یبعد أن یراد بالمشتق فی محل النزاع مطلق ما کان مفهومه و معناه جاریا علی الذات و منتزعا عنها بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضی و لو کان جامدا کالزوج و الزوجة و الرق و الحر.

---

۱. *الفصول الغرویه*، ص ۵۹.
۲. *الفصول الغرویة*، ص ۶۰.

نه تنها غیر از مصادر و افعال، کلیّهٔ مشتقات نحوی (اسم فاعل و مفعول و ...) در محلّ نزاع داخل می‌باشند بلکه بخشی از عناوین و اوصافی هم که از دیدگاه نحوی از جوامد محسوب می‌شوند، از دیدگاه اصولی جزء مشتقات بوده و در محلّ نزاع داخل هستند. آنها جوامدی هستند که وصف عنوانی بوده، از ذات انتزاع شده و بر ذات حمل می‌شوند و ویژگی مشتقّ اصولی[1] را دارند. در ذات خصوصیتی هست که به لحاظ آن، این عناوین از ذات انتزاع می‌شوند و ذات متّصف به اینها می‌شود؛ خواه این امور از اعراض باشند یا از عرضیّات:[2]

پس، از جهتی مشتق اصولی از مشتق نحوی اوسع شد و نسبت میان آن دو ـ از نسب اربع ـ عموم و خصوص من وجه است:

مادّهٔ اجتماع و تصادق آن‌ها اسماء فاعل، مفعول، زمان، مکان، صیغهٔ مبالغه و ... است، مادّهٔ افتراق، از سوی مشتق نحوی: افعال، و مصادر مزیدٌ فیها، و مادّهٔ افتراق، از ناحیهٔ مشتقّ اصولی جوامدی از قبیل زوج، زوجة، رقّ و ... است که جری و حمل بر ذات داشتند.

و إن أبیت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق کما هو قضیة الجمود علی ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد أیضا محل النزاع.

کما یشهد به ما (عن الإیضاح فی باب الرضاع فی مسألة من کانت له زوجتان کبیرتان أرضعتا زوجته الصغیرة ما هذا لفظه:

تحرم المرضعة الأولی و الصغیرة مع الدخول بالکبیرتین و أما المرضعة الأخری ففی تحریمها خلاف فاختار والدی المصنف رحمه الله و ابن إدریس تحریمها لأن هذه یصدق علیها أم زوجته لأنه لا یشترط فی المشتق بقاء المشتق منه هکذا هنا).

و ما (عن المسالک فی هذه المسألة من ابتناء الحکم فیها علی الخلاف فی مسألة المشتق).

---

۱. جری بر ذات و اتحاد با ذات.

۲. به اصطلاح معروف، نزد حکماء عرض به مبدء اشتقاق یا مشتقّ منه گفته می‌شود و عرضی به خود مشتقّ گفته می‌شود. برای مثال، بیاض عرض است و ابیض عرضی است. به قول حاجی رحمه‌الله:

و عرضیّ الشیء غیر العرض ذا کالبیاض ذاک مثل الابیض

در شرح منظومه، بخش منطق، ص ۲۹ آمده است: اذ العرض مأخوذ بشرط لا و لا یحمل علی موضوعه و العرضی مأخوذ لا بشرط و لذا یحمل علی معروضه.

ولی در اصطلاح مرحوم آخوند عرض به مبادی متأصّل (صفاتی که در خارج اصیل بوده و مصداق خارجی دارند) گفته می‌شود و کلیّهٔ مقولات نُه گانهٔ عرضی (کم، کیف، أین، متی و ...) را شامل است. مثل سفیدی، سیاهی و ...؛ عرضی به مبادی اعتباری و انتزاعی گفته می‌شود که خود آنها در خارج مصداق و ما بازاء ندارند. آری امر انتزاعی منشأ انتزاعش در خارج موجود است، مثل فوقیّت، تحتیّت و ... . امر اعتباری هم که صرفاً در عالم اعتبار موجود است، اعتبار عقلایی مثل مالکیّت، زوجیّت، حریّت، رقیّت و ... و اعتبار شرعی مثل وجوب، تحریم و ... .

قبلاً هم دو بار جناب آخوند بر خلاف مشهور اصطلاحاتی را به کار بردند: یکی در تعریف عرض ذاتی، و دیگری در اشکال به جزئی ذهنی بودن معنای حرفی که تعبیر به کلّی عقلی داشتند.

اگر کسی تعصّب به خرج داده و بر این امر پافشاری کند که: مشتقّ در اصطلاح ، فقط به مشتقّ نحوی اطلاق می‌شود و حق نداریم لفظ مشتقّ را بر جوامد اطلاق کنیم ، در جواب خواهیم گفت:

صدق الاسم که مهم نیست، مهمّ دخول عناوینی از قبیل زوج ، زوجه و ... در محلّ نزاع است که خوشبختانه داخل هستند . به این صورت که : تا دیروز زید زوج و هند زوجه بود و علقهٔ زوجیّت و رشتهٔ پیوند میان آن دو برقرار بود و اطلاق زوج بر زید ، و زوجه بر هند حقیقت بود، ولی امروز این رشته بریده شده و زید همسرش را طلاق داده یا همسرش از دنیا رفته است . بحث اینجاست که آیا اطلاق زوج بر زید ، و زوجه بر هند به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز؟

اگر مشتقّات در اعمّ از ما تلبّس و ماانقضی عنه التلبّس حقیقت باشند اطلاق مذکور حقیقی است، و اگر در خصوص متلبّس به مبدء فی الحال حقیقت باشند اطلاق مذکور مجازی و به علاقهٔ ماکان خواهد بود. و هکذا در عبد و امه و ... ؛ زیرا ویژگی جری و اتّحاد و حمل را دارند، چه بتوانیم بر آنها لفظ مشتق را اطلاق بکنیم چه نتوانیم ؛ این‌که اهمیتی ندارد.

یک شاهد: شاهد بر دخول جوامد مذکور ـ در محلّ بحث ـ در مشتقّ اصولی، یک فرع فقهی است که در کتاب النکاح در مسئله رضاع و شیر خوردن ، از زبان دو فقیه نام آور ذکر شده است:

۱ . فخرالدین[1]: مردی دو زوجهٔ کبیره و یک زوجهٔ صغیرهٔ شیرخوار[2] دارد . دو زوجهٔ کبیره هرکدام به ترتیب بر طبق دستورات باب رضاع در حدّ نصاب شرعی[3] زوجهٔ صغیره را شیر دادند . فرض هم این است که هر دو کبیره مدخول بها هستند . البته در نُسَخِ اصلی کفایه به‌جای هر دو ، کلمهٔ احدٰهما آمده است ؛ یعنی یکی از آن دو مدخول بها باشند . البته این مقدار هم کافی نیست و أولی این است که : «**مع الدخول بالمرضعة الأولی**» . حال به مجرّد این‌که کبیرهٔ اوّلی به مقدار مذکور ، صغیره را شیر داد ، هم صغیره و هم کبیرهٔ مرضعه هر دو بر زوج حرام مؤبّد می‌شوند .

امّا علت حرمت کبیرهٔ اوّلی: برای این‌که «امّ الزّوجة المعقودة» می‌شود و عنوان امّ الزوجه بنا به فرمودهٔ قرآن ﴿**و أمّهات نسائکم**﴾[4] از عناوین محرّمه است . مادر زن بر انسان حرام ابدی است و برای یک لحظه هم که دختر او را عقد کرد محرم و حرام ابدی می‌گردد و حق ندارد با مادرزنش ازدواج کند و لو بعد از طلاق زوجه‌اش.

و امّا علت حرمت صغیره: با توجه به این‌که او «بنت الزوجه» می‌شود و دختر رضاعی این مرد محسوب می‌گردد و دختر رضاعی هم بر انسان حرام است.[5]

آنگاه پس از این مراحل ، کبیرهٔ ثانیه هم این طفل صغیر و شیر خوار را با شرایط و آداب مذکور

---

۱ . *ایضاح الفوائد*، ج ۳، ص ۵۲. ۲ . با اذن ولیّ طفل او را به عقد خود درآورده است .

۳ . ده یا پانزده بار پشت سر هم شیر دادن، یا یک شبانه‌روز کامل کودک را با شیر تغذیه کردن، یا به‌اندازه‌ای که اشتداد عظم و نبات لحم شود . ۴ . سوره نساء، آیه ۲۳.

۵ . «**یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب**» ، یا «**لحمة الرضاع کلحمة النسب**» .

در حدّ نصاب شیر داد. آیا مرضعهٔ دوّم هم بر زوج حرام می‌شود یا خیر؟

این مطلب، اختلافی است: جناب علاّمه[۱] و ابن ادریس فتوی به تحریم داده و فرموده‌اند: دوّمی هم حرام می‌شود؛ به این دلیل که در صدق مشتقّ حقیقتاً بقاء مشتقٌّ منه و مبدء اشتقاق لازم نیست.

بیان مطلب: اگر بگوییم مشتقّ در خصوص ماتلبّس بالمبدأ فی الحال حقیقت است و در ما انقضی مجاز است، در ما نحن فیه صغیره قبلاً زوجه بود و در حین شیر دادنِ مرضعهٔ دوّم، زوجه نیست. پس بر کبیرهٔ دوّم به‌واسطه شیر دادن به صغیره، عنوان امّ الزّوجه صادق نیست تا حرام شود. عنوانِ «امّ مَن کانت زوجةٌ» صدق می‌کند که در شرع انور دلیلی بر تحریم آن وارد نشده است.

ولی اگر بگوییم که مشتقّ در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی عنه التلبّس حقیقت است و در اینجا بر صغیره هم حقیقتاً زوجة اطلاق می‌شود، مرضعهٔ دوّم هم با شیر دادن عنوان امّ الزّوجه پیدا می‌کند و به حکم آیهٔ ﴿و امّهات نسائکم﴾ او نیز حرام ابدی می‌شود.

۲. شهید ثانی رحمه‌الله نیز حکم تحریم و عدم تحریم کبیرهٔ دوّم را بر همین مبحث مشتقّ ـ به همان بیانی که ذکر شد ـ مبتنی کرده است.[۲]

اینها شاهد آن است که مشتق مورد بحث، اختصاص به مشتق نحوی ندارد و جوامدی از قبیل زوجه و ... را نیز شامل است.

کفایه فعلیه کلما کان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتیات کانت عرضا أو عرضیا کالزوجیة و الرقیة و الحریة و غیرها من الاعتبارات و الإضافات کان محل النزاع و إن کان جامدا و هذا بخلاف ما کان مفهومه منتزعا عن مقام الذات و الذاتیات فإنه لا نزاع فی کونه حقیقة فی خصوص ما إذا کانت الذات باقیة بذاتیاتها.

قاعدهٔ کلّی در مشتقّ اصولی[۳]: مشتق اصولی هر وصف عنوانی‌ای است که خارج از ذات و ذاتیات است اما از ذات انتزاع می‌شود، البته به ملاحظهٔ ضم ضمیمه. یعنی در ذات، خصوصیتی و صفتی و مبدئی ـ همچون ضربْ، علم و کتابت ـ پیدا شد. که به‌خاطر آن، این اوصاف را انتزاع می‌کنیم. این صفات بیرون از ذات می‌باشند. تمام اینها در محلّ بحث داخل هستند، خواه از مشتقات نحوی باشند یا از جوامد؛ خواه از اعراض باشند یا از عرضیات.

قوله: و هذا بخلاف ما کان: ویژگی دوّم مشتقّ اصولی: مشتقّ یا وصف عنوانی از اوصافی است که حتی با زوال آن و انقضاء تلبّس ذات به آن هم، خود ذات زایل نشود؛ بلکه در هر دو حال (اتّصاف و انقضاء اتّصاف) آن ذات و موصوف، باقی و برقرار باشد تا بتوانیم بگوییم: تا زمانی که تلبّس فعلی بود اطلاق مشتق حقیقی است؛ حالا که تلبّس زایل شده آیا اطلاق مشتق بر ذات حقیقی است یا نه.

---

۱. پدر فخر الدین (مصنف کتاب *قواعد*).
۲. *مسالک الافهام*، ج ۱، ص ۳۷۹.
۳. به اصطلاح مرحوم آخوند.

اگر با زوال اتّصاف، خود ذات و موصوف هم زایل شود و از بین برود ؛ معنا نخواهد داشت که بگوییم: آیا باز هم اطلاق مشتق بر ذات حقیقت است یا مجاز، کدام ذات، علی الفرض ذاتی نیست و سالبه به انتفاء موضوع است ؟!

محمولاتی که به موضوعی حمل می‌شوند به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱ . ذاتیّات: گاهی ذاتیات (اجناس و فصول ذات) را بر ذات حمل می‌کنیم و می‌گوییم: «**الانسان حیوان ناطق، الانسان حیوان، الانسان ناطق و...**» که حمل اوّلی ذاتی است.

۲ . لوازم ذات: گاهی چیزهایی که بیرون از ذات هستند ولی لازم لا ینفک ذات و ماهیت می‌باشند، بر ذات حمل می‌شوند ، مثل : امکان ذاتی برای ممکنات، زوجیّت برای اربعه، فردیّت برای ثلاثه . اینها را ذاتی باب برهان می‌گویند ؛ چون از صمیم ذات و بلا ضمّ ضمیمه انتزاع می‌شوند .[۱]

۳ . مفارقات: گاهی چیزهایی بر ذات حمل می‌شوند که هم از محدودهٔ ذات و ذاتیات بیرون می‌باشند و هم از لوازم ذات نیستند ، بلکه عرض مفارق هستند ؛ یعنی ذات و موصوف گاهی واجد این صفات می‌شود و گاهی نه . مثل ضرب، سفر، کتابت و علم . می‌گوییم: زید ضاربٌ، مسافرٌ و ... ؛ ولی چنین نیست که همیشه دارای این صفت باشد و آن وصف از این ذات ، مستحیل الانفکاک باشد ؛ بلکه گاهی ذات است ، و تلبس به این اوصاف و البسه دارد و گاهی هم ذات همان ذات است ولی این تلبّس زایل شده است. مثلاً یک ساعت قبل ضارب بود و الآن نیست، دیروز مسافر بود و امروز نیست .

دسته اوّل و دوّم از محمولات و اوصاف عنوانیّه مورد بحث ما نیست، زیرا در آنها با زوال وصف ، خود ذات هم زائل شده و از بین می‌رود و ذاتی نمی‌ماند تا بگوییم پس از زوال اتّصاف هم اطلاق وصف بر ذات حقیقی است یا مجازی؟ برای مثال انسانی که می‌میرد و تبدیل به خاک می‌شود ، نه حیوان ناطق است و نه انسان .

اما دستهٔ سوّم مورد بحث ماست که با زوال وصف هم خود ذات باقی است و جا دارد بگوییم: پس از انقضاء تلبّس آیا اطلاق حقیقی است یا مجازی؟

نتیجه: با دو ویژگی مشتقّ اصولی آشنا شدیم.

۱ . جری بر ذات داشتن و بر آن حمل شدن و با آن متّحد شدن ؛

۲ . از اوصاف مفارقه بودن .

ثانیها: [جریان النزاع فی اسم الزمان]

---

۱ . *یراد بالذاتی فی باب البرهان: ما ینتزع من نفس ذات الشیء فیکفی ذاته فی انتزاعه بلا توسّط لغیر ذاته فی لحوقة.* ر.ک : *شرح منظومه* ، بخش منطق ، ص ۳۰.

قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه فى اسم الزمان لأن الذات فيه و هى الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم فكيف يمكن أن يقع النزاع فى أن الوصف الجارى عليه حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدإ فى الحال أو فيما يعم المتلبس به فى المضى.

مقدمه دوم: این مقدمه دربارهٔ تقسیم ذوات و موصوفات مقدّمه دوم از مقدمات باب مشتق دربارهٔ این است که ذوات و موصوفات دو دسته‌اند :

۱ . ذواتی که از امور قارّه و ثابته بوده و تمام اجزاء آنها مجتمع در وجود هستند و دارای دو فرد می‌باشند:

الف) فرد تلبسی: فردی از ذات که متلبس به مبدء بوده و وصف عنوانی برای آن ثابت می‌باشد.

ب) فرد انقضائی: فردی از ذات که تلبّس و اتّصاف به مبدأ از آن منقضی شده باشد.

در هر دو صورت ذات همان ذات است و موصوف همان موصوف است . مانند زیدٌ ضاربٌ که در هنگام اتّصاف و پس از زوال وصف، ذات همان ذات است و زید همان زید است. چنین موردی قطعاً در نزاع اصولیّن در باب مشتق ـ که آیا حقیقت در اعمّ است یا در خصوص **ما تلبّس بالمبدأ فى الحال** ـ داخل است.

۲. ذواتی که از امور تدریجیّه بوده و هیچ‌گاه اجزاء آن اجتماع در وجود ندارد، بلکه تا جزء قبلی معدوم نشود جزء بعدی نمی‌آید. مانند زمان ، حرکت ، سیلان ، جریان و ... . این‌گونه از ذوات دو فرد ندارند که یکی تلبّسی و یکی انقضائی باشد بلکه یک فرد دارند که تلبّسی است. حال در این‌گونه موارد سه وجه موجود است:

وجه اول : مشهور و مرحوم آخوند می‌گوید : این قسم نیز در محلّ نزاع داخل است و مبحث مشتقّ آن را نیز شامل می‌شود . به بیانی که در ادامه (در «**و یمکن حلّ الاشکال**») خواهیم آورد.

وجه دوم : صاحب فصول می‌گوید : نزاع، مخصوص اسم فاعل و مانند آن است و مشتقاتی از قبیل اسم زمان و ... از محلّ نزاع بیرون بوده و در آنها بالاتفاق باید اعمّی شویم و بگوییم : اسم زمان حقیقت است در اعمّ از ما انقضی عنه التلبّس ؛ زیرا امروز هم با فرا رسیدن عاشورا می‌گوییم هذا الیوم مقتل الحسین علیه‌السلام، یا سیزده رجب که فرا می‌رسد می‌گوییم: هذا الیوم مولد الوصیّ علیه‌السلام یا روز ۲۷ رجب مبعثُ النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله و ... ، با این‌که هزار و چند صد سال قبل قتل و ولادت و بعثتی اتفاق افتاده است . ولی الآن هم ما این اطلاقات را داریم . پس حقیقت در اعمّ است.

وجه سوم : بعضی به عکس کلام صاحب ***فصول*** معتقدند . صاحب ***فصول*** مدّعی شده که اسماء الازمنة از نزاع در مشتقّ اصولی خارج است و در اینها باید همگان اعمّی باشند. ولی این بعض می‌گوید: در اسم زمان همگان باید اخصّی شده و بگویند اسم زمان وضع شده برای دلالت بر خصوص

آن ذاتی که متلبّس به مبدء است، و در ذاتی که تلبّس از آن منقضی شده مجاز است.

بیان مطلب: همان‌طور که در ویژگی دوّم از دو ویژگیِ مشتق اصولی گفته شد، بحث ما در اوصاف و عناوین مفارقه است ؛ یعنی اوصافی که قابلیت انفکاک از ذات را دارند و با زوال آنها هم ، خود ذات قابل بقاء است. آنگاه بحث می‌کنیم که پس از انقضاء تلبّس، اطلاق مشتق بر این ذات ، حقیقی است یا مجازی . ولی اگر با زوال وصف ، ذات هم زائل شود دیگر جای این بحث نیست که پس از انقضاء، اطلاق حقیقی است یا مجازی؟ اصلاً ذاتی نیست تا صحبت از اطلاق وصف باشد.

همچنین در اسم زمان می‌گوییم: وصف عنوانی یا اسم زمان عبارت است از: مقتل، مبعث و ... . ذات یا موصوف در اینجا خود زمان است که حقیقتی تدریجی و گذرا و ناپایدار است و با زوال اتصاف و تلبّس و از میان رفتن مبدء قتل ، بعثت و ... خود ذات هم که آن قطعهٔ معیّن از زمان باشد از بین می‌رود و دیگر ، ذاتی نیست تا سخن از اطلاق بعد از انقضاء باشد. در زمان بعدی یک ذات دیگر و یک مصداق دیگر است . پس ذاتی که متلبّس بود ، الآن به یقین ، منتفی است وذاتی که الآن وجود دارد از اوّل متلبّس نبوده است، در نتیجه فقط در حال اشتغالِ زمان به مبدأ قتل می‌توان گفت: این زمان مقتل زید است و ... ؛ امّا پس از انقضاءِ تلبّس، اطلاقٌ حقیقی نخواهد بود ؛ آری مجازاً بلامانع است.[1]

پس در اسم زمان سخن از حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبّس به مبدأ فی الحال یا در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی جا ندارد ؛ بلکه فقط باید خصوص را اختیار کرد.

کفایه و یمکن حل الإشکال بأن انحصار مفهوم عام بفرد کما فی المقام لا یوجب أن یکون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام و إلا لما وقع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلالة مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فیه تبارک و تعالی.

مرحوم آخوند در ردّ وجه مزبور مطالبی دارند که با ذکر نکته‌ای از منطق ، آن را بیان می‌کنیم .

در **حاشیهٔ مولی عبد الله** آمده است: مفهوم یا جزئی است یا کلّی. مفهوم کلّی یا اصلاً در خارج فردی ندارد و محال است که دارای مصداق شود ، مانند شریک الباری و اجتماع نقیضین ؛ یا اصلاً فردی ندارد ولی ممکن الافراد است ، مثل عنقاء، غول و دایناسور ؛ یا دارای یک فرد است و فرد دوّم و سوّم برای آن محال است ، مثل واجب الوجود لذاته ؛ یا فرد دیگر هم ممکن است ولی یافت نشده است ، مثل شمس ؛ و یا دارای افراد کثیره است که آن هم یا دارای افراد متناهی است ، مثل سیّاره و یا داری افراد نامتناهی است مثل مفهوم کلّی شیءٌ ، موجودٌ و ...

اما نکتهٔ مهمّ در تمام اینها آن است که انحصار مفهوم کلّی در یک فرد با امتناع فرد دیگر یا امکان آن، و بلکه اصلاً فرد نداشتن کلّی ـ چه ممتنع الافراد باشد و چه ممکن الافراد و ... ـ ، هیچ‌کدام به

---

۱ . به علاقهٔ مجاورت یا مشابهت ، اگر اجزاء زمان را افراد و مصادیق بدانیم ؛ و به علاقهٔ جزء و کل ، اگر آنها را جزء بدانیم .

عمومیّت و کلیّت مفهوم لطمه نمی‌زند. چه بسا مفهومی فی حدّ نفسه کلّی و قابل صدق بر کثیرین باشد ولی بنا به دلایلی فعلاً و یا حتّی بالقوّه دارای فرد یا افرادی نباشد. با توجه به این نکته می‌گوییم:

اگر اسم زمان برای خصوص فرد و مصداق خارجی[1] وضع شده بود، حقّ با شما بود ؛ زیرا فرد خارجی یکی بیش نیست و آن ، فرد تلبّسی است . امّا فرد انقضائی ندارد ـ به بیانی که در اشکال خود این بعض گذشت ـ . ولی چه داعی‌ای داریم که بگوییم مشتقّات به ازاء فرد وضع شده‌اند؟ خیر به عقیدهٔ ما مشتقّات تماماً وضع و موضوع له‌شان عام است و برای یک معنا و مفهوم کلّی وضع شده‌اند . مثلاً اسم فاعل وضع شده است برای «من صدر عنه الفعل ، یا قام به الفعل ، یا تلبّس بالمبدء» ؛ اعمّ از این‌که تلبّس و اتصاف و صدور و قیام ادامه داشته باشد یا منقطع شده باشد.

اسم مفعول یعنی «من وقع علیه الفعل و تلبّس بالوقوع» ؛ چه استمرار داشته باشد ، چه منقضی شده باشد. اسم مکان أی «**المکان الذی وقع فیه القتل و تلبّس بوصف القتل**» چه اتّصاف و تلبّس باقی باشد ، چه منقضی شده باشد.

اسم زمان هم وضع شده برای زمانی که قتل در آن واقع شده است که یک عنوان کلّی است، با این تفاوت که در اسم فاعل و مفعول و مکان و ... آن مفهوم کلّی حقیقتاً دارای دو فرد تلبّسی و انقضائی است ؛ ولی در اسم زمان ، آن ذات دو فرد ندارد بلکه منحصر شده در فرد تلبّسی و محال است فرد دیگر داشته باشد. چون خود آن زمان معدوم شد و قابل اعاده نیست .[2] ولی در مقدّمه گفتیم: انحصار کلّی در فرد و حتّی اصلاً فرد نداشتن لطمه‌ای به کلیّت مفهوم نمی‌زند، پس می‌توان برای اسم زمان هم یک مفهوم عام و کلّی در نظر گرفت. پس در محلّ نزاع داخل است و جا دارد بحث شود که خاصّی هستیم یا عامّی؟

دو شاهد: الف) در مورد لفظ جلاله یعنی کلمهٔ مقدّس الله اختلاف است . برخی آن را علم شخص می‌دانند که وضع شده است برای آن وجود معین و معروف خارجی که آفریدگار هستی است و برخی آن را اسم جنس می‌دانند و می‌گویند الله وضع شده است برای آن ذاتی که مستجمع جمیع صفات کمالیه و جمالیه باشد . این معنا یک معنای کلّی است ولی در خارج یک مصداق بیشتر ندارد و مصداق دیگر محال است.

حال اگر انحصار مفهومی در یک فرد موجب می‌شد که آن لفظ برای همین فرد وضع شود و معنا جزئی باشد ، نباید اختلاف مذکور صورت می‌گرفت و عدّه‌ای آن را اسم جنس می‌دانستند. پس معلوم می‌شود منحصر شدن کلّی در یک فرد لطمه‌ای به کلیّت آن نمی‌زند.

ب) کلمهٔ واجب‌الوجود بالاجماع یک مفهوم کلّی دارد. یعنی ذاتی که وجود و هستی برایش

---

۱ . مثلاً مقتل برای خصوص زمان قتل که قطعهٔ معینی از زمان است .

۲ . چون اعادهٔ معدوم بعینه از محالات است .

وجوب و ضرورت دارد . خود این معنا فی نفسه کلّی است ولی به حکم براهین توحید در خارج یک فرد بیشتر ندارد و افراد دیگر محال و ممتنع هستند و حصر کلّی در یک فرد به کلیّت آن قادح نیست.

هکذا در ما نحن فیه هم اسم زمان أی «الزمان الذی وقع فیه القتل» و این کلّی است ولو یک فرد بیشتر نداشته باشد.

ثالثها: [خروج الأفعال و المصادر من النزاع]

کفایه: أنه من الواضح خروج الأفعال و المصادر المزید فیها عن حریم النزاع لکونها غیر جاریة علی الذوات ضرورة أن المصادر المزید فیها کالمجردة فی الدلالة علی ما یتصف به الذوات و یقوم بها کما لا یخفی و أن الأفعال إنما تدل علی قیام المبادئ بها قیام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو ترکها منها علی اختلافها.

مقدمهٔ سوم: در مقدمهٔ اوّل ، دو ویژگی برای مشتق اصولی ذکر کردیم . ویژگی اوّل این بود که مشتق اصولی باید جری بر ذات داشته باشد ، به ذات ، اسم و عنوان جدید بدهد و با آن متّحد شود تا بتوانیم بگوییم این همان است ... . آنگاه این ویژگی ، هم جامع افراد است که چیزهایی از قبیل زوج ، زوجة و ... را شامل می‌شود و هم مانع افراد است ؛ یعنی چیزهایی از قبیل افعال و مصادر را خارج می‌کند.

اینک در امر سوّم همین جهت را توضیح می‌دهیم :کلیّهٔ افعال و مصادر از مشتقّ اصولی خارج و در محلّ نزاع داخل نیستند و جری بر ذات ندارند.

بیان ذلک: امّا مصادر مجرّده (ثلاثی مجرّد یا رباعی مجرّد) از قبیل: ضرب، قیام، ملک، سَبْق، زلزال و زلزلة و ... به دو بیان از محلّ نزاع بیرون می‌باشند:

۱ . بر مبنای مشهور نحویّین این‌گونه از مصادر اصلاً از مشتقات نیستند. بلکه اینها مبادیِ اشتقاق یا مشتقٌّ منه هستند.[۱] پس تخصّصاً و موضوعاً بیرون می‌باشند.

۲ . بر فرض که از مشتقّات باشند ؛ مصادر با همین وضع مصدری خود اگر چه با ذات ارتباط دارند ، اسناد و نسبت وجود دارد[۲] و این مبدأ قائم به آن ذات است ؛[۳] ولی حمل مواطاتی ندارد و نمی‌توان گفت: این همان است . خیر ، زید که ضَرْبٌ نیست، بکر که قیام نیست . آری حمل اشتقاقی دارند ؛ یعنی از مصدر مشتقّی ساخته و بگوییم: زید ضاربٌ حمل ذو هو دارند ،که بر مصدر کلمهٔ ذو افزوده و می‌گوییم : زید ذو ضربٍ . از باب مبالغه هم گاهی می‌گوییم: زید عدلٌ، بکرٌ ظلمٌ و ... ولی حمل حقیقی و مصطلح ، میان ذات و مصدر وجود ندارد . نه زید ضَرْبٌ است و نه ضَرْبٌ زید. پس

---

۱ . البته اقوال دیگری هم هست که در جای خود خواهیم آورد .

۲ . چون در مصدر جهت صدور از فاعل یا قیام به فاعل و ... ملحوظ است، بر خلاف اسم مصدر .

۳ . به قیام صدوری یا حلولی و مانند آن .

مصادر مجرّده از بحث بیرون هستند.

در مصادر مزیدٌ فیهاکه شامل ثلاثی مزید[۱] و رباعی مزید[۲] است اشکال اوّل وارد نیست ؛ زیرا اینها از مصدرهای مجرّد اشتقاق یافته‌اند . یعنی تصریف از صرف و مضاربه از ضرب مشتق می‌باشد. در حالی که اشکال دوّم مشترک الورود است. یعنی مبادی این مصادر نیز با ذات ارتباط دارند و قائم به ذات هستند ؛ ولی جری بر ذات و اتّحاد با ذات ندارند و نمی‌توان گفت زید اکرام است . بلکه زید مکرم یا ذو اکرام است. همچنین نمی‌توان گفت زید و بکر مضاربه هستند پس اینها نیز از محلّ نزاع بیرون هستند.

امّا افعال مجرّد و مزید فیه: افعال یا خبری هستند ؛ مانند ماضی و مضارع ، یا انشایی مانند امر و نهی . افعال خبری مانند ضرب و قام بر این دلالت می‌کنند که میان مبدأ این افعال با ذات فاعل رابطه و نسبتی هست و این مبادی به آن ذوات مستند هستند ، و قیام صدوری[۳] یا حلولی[۴] یا انتزاعی[۵] یااعتباری[۶] و ... به ذات دارند. امّا این‌که این افعال با آن ذوات متّحد و یکی باشند و بتوانیم اینها را بر آنها حمل کنیم و بگوییم زید همان ضَرَبَ است، یا ضَرَبَ همان زید است نادرست خواهد بود. پس باز هم ویژگی اوّل را فاقدند.

امّا افعال انشایی: اینها نیز بر طلب فعل یا ترک دلالت دارند . البته میان مبدأ این افعال با فاعل ارتباطی هست . این مبادی قائم به آن ذوات هستند و مولی اینها را از مخاطب طلب کرده است . که این مبادی، مطلوب هستند و مخاطب، مطلوب منه است. ولی باز جری و اتّحادی نیست و نمی‌توان گفت اِضْرِبْ همان زید است، یا زید همان اِضْرِبْ است، یا طلبِ ضرب همان زید است یا زید همان طلب فعل یا ترک است و ... پس افعال هم اگر چه از دیدگاه نحوی از مشتقّات هستند ولی در دید اصولی از بحث مشتقّ خارج می‌باشند.

و إن شئت قلت: افعال عموماً دارای مادّه و هیئت هستند، مدلول مادّهٔ آنها خود مبدأ و طبیعت است ـ مثلاً ضَرْبْ ، قَتْلْ و ... ـ و مدلول هیئت آنها عبارت است از نسبت مبدأ به فاعل و قیام مبدأ به فاعل که به هیچ‌کدام از دو حیث ، قابل جری و حمل بر ذات نیستند . امّا به اعتبار مادّه : مادّه همان مصدر است که قبلاً وضعش روشن شد .

و امّا به اعتبار هیئت: فرض این است که قیام مبدء به ذات، عین ذات نیست تا بر ذات حمل شود. بر خلاف اسماء که هم اسناد به ذات دارند و هم انطباق بر ذات دارند.

---

۱. همچون اکرام و مضاربه .
۲. همچون اقشعرار .
۳. مانند زیدٌ ضَرَبَ .
۴. مانند قام زیدٌ .
۵. مانند سبق زیدٌ .
۶. مانند مَلِکَ زیدٌ .

إزاحة شبهة

قد اشتهر فی ألسنة النحاة دلالة الفعل علی الزمان حتی أخذوا الاقتران بها فی تعریفه و هو اشتباه ضرورة عدم دلالة الأمر و لا النهی علیه بل علی إنشاء طلب الفعل أو الترک غایة الأمر نفس الإنشاء بهما فی الحال کما هو الحال فی الإخبار بالماضی أو المستقبل أو بغیرهما کما لا یخفی بل یمکن منع دلالة غیرهما من الأفعال علی الزمان إلا بالإطلاق و الإسناد إلی الزمانیات و إلا لزم القول بالمجاز و التجرید عند الإسناد إلی غیرها من نفس الزمان و المجردات.

کلمه می‌تواند اسم، فعل یا حرف باشد. در اصول که سخن از مشتقّ اصولی مطرح می‌شود، باکلمهٔ مشتقّ، حروف خارج شد و باکلمهٔ اصولی، افعال خارج شد. مشتقّ اصولی به اسماء اختصاص یافت، آن هم نه هر اسمی؛ بلکه اسمی که دارای دو ویژگی باشد.[1] پس حروف و افعال، ربطی به بحث مشتق ندارد ولی در عین حال، در رابطه با آنها دو بحث جنبی و استطرادی مطرح می‌شود.

بحث اوّل دربارهٔ افعال است: نحویّین مطلبی را مسلّم گرفته‌اند و این مطلب در میان آنان از شهرت بسزایی برخوردار است، و آن عبارت است از این‌که: فعل کلمه‌ای است که بر زمانی از امنه دلالت می‌کند. به این اندازه هم اکتفا نکرده‌اند.[2] و گفته‌اند: اقتران به یکی از ازمنهٔ ثلاثه، در معنا و تعریف فعل داخل است و افعال به دلالت وضعیّهٔ تضمّنی، بر زمان دلالت دارند و اگر از نحوی بپرسیم: «**الفعل ما هو؟**» در جواب می‌گوید: «**الفعل کلمة دلّ علی معنیً فی نفسه مقترنٍ بأحد الأزمنة الثلاثة**». اگر بپرسیم: ماضی چیست؟ می‌گویند: ماضی فعلی است که بر نسبت فعل به فاعل در زمان گذشته دلالت دارد و ... .[3]

حال آیا این مطلب مشهور و مسلّم نحوی صحیح است؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: این اشتباه است و از مشهوراتی است که پایه و اساسی ندارد، رُبَّ مشهور لا اصل له. همان‌گونه که زمان در معنای موضوع له اسماء دخالتی ندارد، هکذا در معنای حقیقی افعال نیز دخالتی ندارد؛ بلکه در پاره‌ای از موارد، آن هم به حکم عقل، زمان از آن مستفاد است.[4] آخوند برای اثبات این مطلب دو دلیل و دو مؤیّد می‌آورد و در مجموع به چهار بیان ثابت می‌کند که زمان جزء موضوع له افعال نیست.

بیان اوّل: اشکال نقضی: همه قبول داریم که افعال انشائیّه (امر و نهی و ...) از جملهٔ افعال هستند و

---

۱. این دو ویژگی در مقدمهٔ اوّل ذکر شد.

۲. چون دلالت اعمّ از وضعی و عقلی است.

۳. دلایلی هم دارند که مرحوم مشکینی در حاشیه آورده و جواب داده است: ۱. اتّفاق النحویین. این بیان چند جواب دارد: الف) اتّفاقهم غیر حجّة؛ ب) معارض باتّفاق الاصولیین و الفقهاء علی عدم دلالة الأمر علی الحال الذی ذکروه بل إنّما یدلّ علی الفور و هو المستقبل المتصل بزمان الحال أو نفس الطبیعة. ۲. التبادر. جواب: تبادر وقتی ارزش دارد که مستند به حاقّ لفظ باشد که نیست.

۴. این موارد در ادامهٔ مطلب، روشن می‌شود.

اگر زمان جزء معنای فعل بود باید اینها نیز بر زمانی از ازمنه دلالت کنند؛ در حالی که فعل امر و نهی ، به دلالت وضعیِ لفظی بر زمان دلالت ندارد.

بیان ذلک: دو دلیل داریم بر عدم دلالت وضعی بر زمان:

۱ . فعل امر و نهی مثل إضرب و لا تضرب، مادّه ومبدء و مشتقٌّ مِنهی دارند که ضَرْبٌ باشد و هیئتی دارند که هیئت امری یا نهیی باشد و به هیچ‌کدام بر زمان دلالتی ندارند. از حیث مادّه ، گفتنی است مادّهٔ ضَرْبٌ برای دلالت بر حدث معیّن (زدن در مقابل بردن، خوردن، کشتن و ...) وضع شده است و در اصل این طبیعت زمان دخالتی ندارد.

از لحاظ هیئت نیز شایان ذکر است هیئت امر و نهی هم ، بر طلب ایجاد طبیعت یا طلب ترک طبیعت ـ یا بعث به سوی طبیعت و زجر از طبیعت ـ دلالت دارد، و هیچ خصوصیّتی از قبیل: فور و تراخی، مرّة و تکرار، حال و آینده در این معنا دخالتی ندارد.

۲ . اگر زمان در معنای امر و نهی دخیل باشد لازمه‌اش این است که ما نتوانیم متعلّق امر و نهی را در خارج امتثال کنیم ؛ زیرا یا مفهوم زمان داخل در معناست که مفهوم امری ذهنی و قابل اتیان در خارج نیست و یا مصداق زمان جزء معناست، اگر این باشد کدام مصداق جزء معناست؟ آیا فردگذشته از زمان جزء معناست؟ آیا طلب ایجاد طبیعت را در زمان گذشته از ما می‌طلبد؟ این‌که معقول نیست چون گذشته‌ها گذشته و در آن گذشته ، یا طبیعت ایجاد شده بود ، پس تحصیل حاصل است و یا ایجاد نشده بود ، پس ایجاد آن محال است چون زمان به عقب برنمی‌گردد.

آیا از ما ایجاد طبیعت را در زمان حال می‌طلبد؟ این نیز معقول نیست ؛ زیرا اوّلاً حالِ حقیقی نداریم . روی هر آنی که انگشت بگذاریم تا گفتید: این آن، تمام شد و رفت. ثانیاً به فرض امکان حالِ حقیقی ؛ یعنی همین حال نطق و امر ، باز در حال حاضر یا اشتغال دارد که طلب حاصل است و یا ندارد که باز امکان امتثال نیست.

آیا ایجاد طبیعت را در زمان آینده می‌طلبد؟ ضرب مقیّد به زمان استقبال هم هیچ‌گاه مقدور ما نیست ؛ زیرا روی هر آنی دست بگذاریم باید مقیّد به آینده انجام دهیم که امکان ندارد.

آری خودِ انشاء ، طلب ، امر و نهی کردن در زمان حال واقع می‌شود که همان حال نطق و اسناد و تکلم است. ولی مُنْشَأ به این انشاء و معنای امر و نهی یک امر حالی و مقیّد به زمان حال نیست . این ، اختصاص به فعل امر و نهی ندارد، در آنجا هم که از گذشته خبر می‌دهد و می‌گوید: «ضرب زیدٌ» باز اخبار و اسناد به لحاظ حال حاضر ؛ یعنی حال تکلّم و نطق است ولی مفاد آن و مخبرٌ به ، مربوط به گذشته است. آنجا هم که خبر از آینده می‌دهد و می‌گوید: سیضرب زیدٌ ، باز زمان اخبار و اسناد، حال نطق و زمان حاضر است ، ولی مخبر به مربوط به آینده است ؛ بلکه بالاتر ؛ آنجا هم که جملهٔ اسمیّه

به کار برده می‌شود ، ـ و بالاجماع دالّ بر زمان نیست ـ باز نفس این جمله و کلمات ، در حال حاضر گفته می‌شود ولی در مفاد آن هیچ زمانی دخیل نیست.[۱]

بیان دوّم:[۲] نه تنها فعل امر و نهی برای دلالت بر زمان وضع نشده است ، بلکه فعل ماضی و مضارع هم ـ که دلالت آن بر زمان نزد نحویّین از قطعیّات و لا ریب فیه می‌باشد ـ به نظر ما وضعاً دالّ بر زمان نیستند ؛ ولو عقلاً باشند.

بیان ذلک: فعل ماضی و مضارع به سه نوع فاعل نسبت داده می‌شود :

۱ . گاهی به فاعل زمانی نسبت داده می‌شود ؛ فاعل زمانی فاعلی است که در زمان و دارای زمان است و کارهای او در ظرف زمان خاص انجام می‌پذیرد. مثل فاعل‌های جسمانی و مادی . برای مثال می‌گوییم: ضَرَبَ زیدٌ. اینجا مانعی ندارد که بر زمان گذشته دلالت کند و بگوییم: زد آن یک مرد غایب در زمان گذشته یا زد زید در زمان گذشته. **و هکذا در یضرب زیدٌ .**

۲ . گاهی به خود زمان نسبت داده می‌شود ؛ برای مثال می‌گوییم: «**مَضَی الزّمان**»، «**خلق الله الزمان**»، یا به قول شاعر:

أشابَ الصغیرَ و أفنی الکبیر کرّ الغداة و مرّ العشی

در اینجا نمی‌توان گفت زمان ، در زمان گذشته گذشت ؛ زیرا معنا ندارد که زمان در زمان بگذرد، و زمان ظرف گذر زمان باشد. این اتّحاد ظرف و مظروف است و محال است . نیز نمی‌توان گفت خداوند زمان را در زمان گذشته آفرید ؛ زیرا آیا این زمان گذشته ، خود همین زمان مخلوق است؟ این ، اتّحاد ظرف و مظروف است یا زمان دیگری است که نقل کلام به آن می‌شود و یک دور و تسلسل بی‌پایانی درست می‌شود. پس در این‌گونه موارد ، دلالت فعل ماضی بر زمان ، تالی فاسد دارد .

۳ . گاهی هم به فاعل مجرّد[۳] نسبت داده می‌شود ؛ مثلاً می‌گوییم: **خلق الله الارواح و العقول، عَلِمَ الله، کان الله علیماً حکیماً و...** ؛ در اینجا نیز نمی‌توان گفت: خداوند در زمان گذشته ارواح و عقول را آفرید، خداوند در گذشته دانست، خداوند در گذشته علیم و حکیم بود و ... ؛ زیرا حقایق مجرّده مافوق زمان و مکان هستند و افعال آنها در ظرف زمان انجام نمی‌شود و آنها زمانی نیستند.

---

۱ . آری به حکم عقل زمان خاص درست می‌شود. امر و نهی طلب هستند و عقل می‌گوید: طلب به امر گذشته و یا موجود فی الحال بار نمی‌شود، زیرا از سوی مولی طلب حاصل است و هو قبیحٌ ؛ و از سوی عبد تحصیل حاصل است و هو محالٌ. به ناچار طلب ، همیشه به امر استقبالی تعلّق می‌گیرد ؛ یا استقبال متّصل به خود امر و نهی ، تا فوریت را برساند یا استقبال منفصل ، تا تراخی را برساند . اینها هم در معنای امر نیست.

۲ . **بل یمکن منع دلالة غیرهما ...** .

۳ . تعبیر به مجرّدات بر مبنای حکماء است که غیر از ذات باری تعالی حقایق نوریه مجرده‌ای را قائل هستند، وگرنه بر مبنای متکلّمین یگانه حقیقت مجرّد ذات باری تعالی است .

بنابراین اگر دلالت بر زمان گذشته جزء معنای فعل ماضی باشد لازمه‌اش این است که در دو قسم اخیر (مَضَی الزمان، وکان الله ...) ، استعمال یا غلط باشد و یا مجاز . چون از قید زمان تجرید شده و الغاء خصوصیت شده است، و هر دو باطل است . امّا غلط نیست زیرا در کلام الهی و معصومین و همچنین در کلام اهل لغت و اهل ادب، این استعمالات آمده است. مجاز هم نیست، چون مجاز در گرو مراعات علاقه است و وجداناً چنین نیست. مستعملین میان سه دسته اسناد مذکور فرقی نمی‌گذارند، پس معلوم می‌شود زمان در اصل معنا داخل نیست.

كذلك نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي و المضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي و في الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات.

و يؤيده أن المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال و الاستقبال و لا معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كلّ منهما إلا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما كما أن الجملة الاسمية كزيد ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كلّ واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا فكانت الجملة الفعلية مثلها.

در هر یک از فعل ماضی و مستقبل ، مضافاً به معنای خودشان که نسبت حدث به فاعل باشد خصوصیّتی نهفته است که به حکم عقل ، از آن خصوصیّت، زمان ماضی و آینده مستفاد است. آن خصوصیّت در ماضی ، عبارت است از تحقّق نسبت و وقوع آن در خارج و خروج آن از قوّه به فعل، که عقلاً مستلزم زمان گذشته می‌باشد ؛ وگرنه تحقق و وقوع بی‌معناست. و در فعل مضارع عبارت است از: ترقّب و انتظار کشیدن که عقلاً مستلزم زمان آینده است ؛ زیرا نسبت به کاری که انجام شده انتظار بی‌معناست، از خصوصیّت دلالت بر تحقّق و انتظار ، عقلاً دلالت بر زمان ماضی و مستقبل مستفاد است، آن هم در خصوص فاعل‌های زمانی ، نه مطلقاً . پس فعل ماضی و مضارع هم به دلالت وضعیّهٔ تضمنیه بر زمان خاص دلالت نمی‌کند.

بیان سوّم:[1] دو دلیل اصلی مرحوم آخوند تمام شد. بر ردّ سخن نحویّین ، دو مؤیّد وجود دارد :

الف) در این‌که آیا فعل مضارع بر زمان حال[2] دلالت دارد یا بر زمان استقبال ،[3] چهار قول مطرح است :

۱ . مشهور نحویّین و صرفیّین معتقدند فعل مضارع ، مشترک معنوی بین حال و استقبال است ؛ یعنی برای قدر جامع و یک معنای کلّی‌ای وضع شده است که بر هر یک از دو زمان مذکور قابل انطباق است[4] و تعیین خصوص هر فرد نیازمند قرینهٔ معیّنه است. برای مثال ، اگر با سین و سوف بیاید ، دالّ بر مستقبل خواهد بود و اگر با لام ابتدا بیاید ، مخصوص حال خواهد بود.

---

۱ . یؤیده ... .
۲ . ای اوائل زمان الاستقبال .
۳ . ای ما بعد زمان الحال .
۴ . این بحث به‌زودی خواهد آمد.

۲ . گروهی طرفدار اشتراک لفظی بوده و عقیده دارند فعل مضارع ، دو مرتبه وضع شده است یک‌بار برای دلالت بر نسبت حدث و فعل ، به فاعل ، در زمان حال و یک‌بار برای زمان استقبال ، که هرکدام نیاز به قرینهٔ معیّنه دارد.

۳ . به عقیده جمعی ، مضارع حقیقت در حال و مجاز در استقبال است.

۴ . گروهی به عکس گفته‌اند ؛ یعنی مضارع ، حقیقت در استقبال و مجاز در حال است.

با توجه به این مقدّمه، تأیید، بر مسلک مشهور است.

بیان مطلب: دخول زمان در معنای موضوع له فعل مضارع ، با اشتراک معنوی منافی است ؛ زیرا اگر زمان داخل در معنا شد آیا مفهوم کلّی زمان ، غیر از ماضی داخل است؟ اگر این‌چنین باشد، البته کلّی و قدر جامع میان حال و استقبال است. ولی اجماع نحویّین این است که زمانِ داخل در معنای فعل، مصداق زمان است نه مفهوم آن. چون نسبت حدث به فاعل معیّن در زمان خاص انجام می‌گیرد. (وضع عام و موضوع له خاص) . ضرب ، در قطعه‌ای از زمان ، از زید صادر می‌شود نه در مفهوم کلّیِ زمانِ غیر ماضی. و اگر مصداق زمان داخل در معنا شد ، زمان حال و استقبال دو زمان می‌شود که دو فرد مباین هستند و میان آن ، جامعی نیست که فعل مضارع بر آن دلالت کند. به‌ناچار یا باید اشتراک لفظی را بگوییم و یا حقیقت و مجاز را که هر دو مخالف مشهور است. پس داخل کردن زمان در مفهوم مضارع منافی با اشتراک معنوی است و معنای اشتراک معنوی این است که فعل مضارع بر خصوصیّتی (ترقّب و انتظار) دلالت می‌کند که کلّی و قابل انطباق بر هر یک از زمان حال و زمان آینده است و تعیین هر یک در گرو قرینهٔ معیّنه است.

تنظیر: در جملات اسمیّه ، از قبیل «زیدٌ ضاربٌ» اجماعی است که دالّ بر زمان نیست ؛ بلکه دالّ بر معنای کلّی است که تلبّس ذات به مبدأ و اتصاف آن به ضرب باشد و این کلّی بر هر یک از ازمنهٔ ثلاثه قابل انطباق است. نه به این معنا که جمله اسمیه بر زمان کلّی یا مفهوم زمان دلالت کند و نه به این معنا که بر مصداق خاص از زمان دلالت کند تا سخن از اشتراک لفظی و حقیقت و مجاز مطرح شود، بلکه به این معنا که اصلاً دالّ بر زمان نیست، بلکه دالّ بر معنای اتّصاف و تلبّس به مبدأ است که قابل انطباق بر هر زمانی از ازمنه است وتعیین هرکدام قرینه می‌طلبد. مثل زیدٌ ضاربٌ اَمسِ، زیدٌ ضاربٌ غداً، زید ضاربٌ الآنَ. حال جملهٔ فعلیه هم از این نظر مثل جملهٔ اسمیّه است که دالّ بر زمان نیست.

سؤال: چرا این مطلب را به صورت مؤیّد آورده‌اند و نه به صورت یک دلیل؟

جواب: برای این‌که اشتراک معنوی ولو مشهور است ، ولی یک «قول» در مسأله بود، و اقوال دیگری هم وجود دارد که ذکر شد و بر مبنای آنها زمان منافاتی با آنها ندارد ، لذا این مطلب ، قطعی نیست تا یک دلیل باشد . وانگهی ، شهرت هم که حجّت نیست.

و ربما یؤید ذلک أن الزمان الماضی فی فعله و زمان الحال أو الاستقبال فی المضارع لا یکون ماضیا أو مستقبلا حقیقة لا محالة بل ربما یکون فی الماضی مستقبلا حقیقة و فی المضارع ماضیا کذلک و إنما یکون ماضیا أو مستقبلا فی فعلهما بالإضافة کما یظهر من مثل قوله یجیئنی زید بعد عام و قد ضرب قبله بأیام و قوله جاء زید فی شهر کذا و هو یضرب فی ذلک الوقت أو فیما بعده مما مضی فتأمل جیدا.

بیان چهارم و مؤیّد دوّم:

ب) هر یک از ماضی و مستقبل دو شعبه دارد : ۱ . حقیقی ؛ ۲ . اضافی .

ماضی حقیقی آن است که حقیقتاً ماضی باشد و نسبت به زمان نطق ، گذشته باشد . مثل این‌که دیروز اتّفاقی افتاده و شما امروز آن راگزارش می‌کنید و می‌گویید: ضَرَبَ زیدٌ، نَصَرَ بکرٌ .

ماضی اضافی آن است که حقیقتاً ماضی و گذشته نیست ؛ بلکه مستقبل و آینده است ، ولی نسبت به چیز دیگری که مقایسه کنیم ماضی است، یعنی قبل از آن ، امر دیگر واقع شده است . مثال : «**زیدٌ یُسافر بعد شهرٍ و قد أوصی بماله قبله**» یا «**یجیئنی زیدٌ بعد عامٍ و قَدْ ضَرَبَ قبله بأیّام**» که فعلاً و در هنگام اخبار و اسناد نه سفری هست و نه وصیتی، نه آمدنی و نه زدنی و یک ماه دیگر یا یک سال دیگر ، این سفر یا آمدن محقق می‌شود ؛ ولی از آنجاکه وصیت در آینده ، قبل از سفر محقق خواهد شد، زدن قبل از آمدن محقق خواهد شد ، به آن اعتبار باکلمهٔ أوْصیٰ و ضَرَبَ و ... تعبیر می‌شود. پس ماضی و گذشته بودن وصیّت و ضَرْبْ ، نسبت به سفر و آمدن است نه حقیقتاً و نسبت به حال نطق.

مستقبل حقیقی آن است که حقیقتاً آینده باشد و هنوز نیامده و در هنگام نطق خبری نیست. مثل این‌که زید فردا به مسافرت خواهد رفت و شما الآن بگویید که زید سَیُسافر غداً .

مستقبل اضافی آن است که حقیقتاً آینده نیست ، بلکه گذشته است و پیش از زمان نطق گذشته است ، ولی نسبت به یک امر ماضی و گذشتهٔ دیگر مستقبل است ؛ یعنی پس از آن واقع می‌شود. مثلاً می‌گوییم: «**جاء زید فی اوّل الشهر و هو یضرب فی ذلک الوقت**» (در حال) «**او فیما بعده فیما مضی**» (در استقبال) که زدن ده‌ها روز قبل از اِخبار مخبِر واقع شده و گذشته است. ولی چون در مقایسه با آمدنِ زید در اوّل ماه گذشته ، پس از آن است لذا آن را مستقبل گویند.

حال اگر به قول شما نحوی‌ها زمان ماضی در فعل ماضی و زمان حال یا استقبال در فعل مضارع اخذ شده باشد ـ که منظورتان ، هم ماضی و هم مستقبل حقیقی است ـ لازمه‌اش این است که استعمالات مذکور در ماضی و مستقبل اضافی ، یا غلط یا حداکثر مجاز باشد ، در صورتی که هیچ‌کدام نیست. زیرا اگر غلط بود که اهل محاوره چنین استعمالی نداشتند و اگر مجاز بود که نیازمند رعایت علاقه بود و حال آنکه عرف میان استعمالات مذکور فرقی نگذاشته است و دنبال علاقه و قرینه نمی‌گردد.

پس اگر زمان را داخل در موضوع لهِ فعل بگیریم، در ماضی و مستقبل اضافی مشکل داریم. امّا حق آن است که زمان جزء معنا نیست و از خصوصیّت تحقّق و ترقّب در می‌آید که هرکدام فرد حقیقی و اضافی دارند ؛ منتها عند الاطلاق به حقیقی حمل می‌شود . مثل ضرب زیدٌ، یضربُ بکرٌ . و عند التقیید به «قبله» یا «بعده» و ...که در مثال‌های ماضی و مستقبل اضافی بود، بر اضافی حمل می‌شود که آن هم از باب تعدّد دالّ و مدلول است نه از باب مجازیّت.

سؤال: چرا این بیان را مؤید قرار داد ؟

جواب: زیرا احتمال هم دارد مراد نحوی از ماضی و مستقبل ، مطلق ماضی و مستقبل ـ اعم از حقیقی و اضافی باشد ـ که در آن صورت اشکال ما وارد نیست.

فتأمّل جیّداً: برخی از محشّین کفایه فرموده‌اند : فتأمّل اشاره به آن است که این بیان چهارم حتی به درد مؤیّد بودن هم نمی‌خورد و باید از آن گذشت.[1] ولی بعضی دیگر مثل مرحوم مشکینی فرموده‌اند: احتمال این‌که مراد نحوی ، مطلق ماضی و مستقبل باشد با نصّ یا ظاهر کلام او مخالف است و مرادش خصوص ماضی و مستقبل حقیقی است. همچنین به احتمال خلاف اعتنا نمی‌شود و اشکال وارد است ؛ پس بیان مذکور صلاحیّت دارد که دلیلی بر مطلب باشد ، نه مؤیّدی بر آن[2] .[3]

کفایه: ثم لا بأس بصرف عنان الکلام إلی بیان ما به یمتاز الحرف عما عداه بما یناسب المقام لأجل الاطراد فی الاستطراد فی تمام الأقسام.

فاعلم أنه و إن اشتهر بین الأعلام أن الحرف ما دل علی معنی فی غیره و قد بیناه فی الفوائد بما لا

---

۱. *عنایة الاصول*، ج ۱، ص ۱۲۷. ۲. *کفایة‌الاصول المحشّی*، ج ۱، ص ۲۳۲.

۳. افزون بر بیانات مذکور می‌توان موآد نقض بسیاری را ـ از فعل‌های متصرّف و جامد ـ که در کتاب‌های نحوی آمده است ذکر کرد . مانند :

۱ . افعال مقاربه: کاد، کرب، اوشک و ...که ماضی هستند ولی در خبر آنها باید مضارع بیاید . دیگر این‌که دالّ بر ماضی نیستند یا لااقلّ اختصاص به آن ندارند .

۲ . افعال مدح و ذم: نعمَ ، بئس ، ساء و حبّذا که ماضی هستند ولی برای انشاء مدح و ذمّ به‌کار می‌روند ، نه برای دلالت بر زمان ماضی .

۳ . افعال استثناء: حاشا ، عدا ، خلا ، و ...که فعل ماضی هستند ولی بر زمان گذشته دلالت ندارند و می‌توان گفت: *نَحدّاً نُکرم القوم ما خلا زیداً و ...* .

۴ . افعال تعجّب: همچون ما افعله و افعل به که برای انشاء تعجب به‌کار می‌روند.

۵ . برخی از افعال ناقصه: همچون لیس که عندالکثیر برای نفی مضمون جمله فی الحال به‌کار می‌رود ، نه اخبار از گذشته . مثل : *لیس زیدٌ بخیلاً* .

۶ . افعال انشائیه: همچون صیغ عقود و ایقاعات که بر زمان ماضی دلالت ندارند، بلکه قبلاً گذشت چه بسا انشاء و إخبار از معنای موضوع له افعال بیرون باشد و جزء دواعی و اغراض استعمالی و مربوط به کیفیت استعمال باشند. البتّه نحویّین درباره موارد مذکور جواب‌هایی داده و توجیهاتی کرده‌اند. ولی داعی بر این توجیه نیست . دلیلی ندارد که تمام این‌ها خلاف اصل باشد و تخصیص کثیر یا اکثر لازم بیاید . پس از اوّل ، اصل مبنای نحوی را قبول نداریم که افعال برای دلالت بر زمان خاص وضع شده باشند .

مزید علیه إلا أنک عرفت فیما تقدم عدم الفرق بینه و بین الاسم بحسب المعنی و أنه فیهما ما لم یلاحظ فیه الاستقلال بالمفهومیة و لا عدم الاستقلال بها و إنما الفرق هو أنه وضع لیستعمل و أرید منه معناه حالة لغیره و بما هو فی الغیر و وضع غیره لیستعمل و أرید منه معناه بما هو هو، و علیه یکون کلّ من الاستقلال بالمفهومیة و عدم الاستقلال بها إنما اعتبر فی جانب الاستعمال لا فی المستعمل فیه لیکون بینهما تفاوت بحسب المعنی فلفظ الابتداء لو استعمل فی المعنی الآلی و لفظة من فی المعنی الاستقلالی لما کان مجازا و استعمالا له فی غیر ما وضع له و إن کان بغیر ما وضع له.

اصل مطلب در مقدمه سوّم این بود که افعال و مصادر از مشتق اصولی خارج هستند، ولی به‌دنبال آن ، یک بحث استطرادی دربارهٔ تفاوت معنای فعل و اسم داشتیم که آیا فعل دالّ بر زمان هست یا نیست که مبسوطاً بیان شد. حال از باب اطرّاد و توسعه در بحث استطرادی و از باب این‌که «**الکلام یجرّ الکلام**» ، یک بحث استطرادی دیگر در رابطه با فرق معنای حرف با معنای اسم و فعل مطرح می‌کنیم، تا این بحث استطرادی در تمام اقسام کلمه (اسم و حرف و فعل) جاری و ساری باشد.[1]

دربارهٔ معانی حروف ، سه نظریه مطرح است :

۱ . مشهور فرموده‌اند که وضع حروف، عام و موضوع له آنها خاصّ است. یعنی واضع در هنگام وضع یک معنای کلّی را در نظر گرفته ولی لفظ را برای نفس همان معنای کلّی قرار نداده است ؛ بلکه در برابر جزئیّات و مصادیقِ آن قرار داده است. مثلاً مفهوم کلّی ابتدائیّت را تصور کرده و لفظ مِنْ را برای مصادیقِ آن ؛ یعنی ابتدائی‌های جزئی و شخصی و خاص جعل کرده است. و هکذا نسبت به مفهوم کلّی ظرفیّت و ... .

۲ . محقّق تفتازانی گفته است : وضع حروف عام و موضوع له آنها هم عامّ ، ولی مستعمل فیه در حروف ، خاصّ است ؛ یعنی معنای ملحوظ و متصور در هنگام وضع ، عام و کلّی است. لفظ هم برای نفس همان معنای کلّی (ابتدائیّت، انتهاء، استعلاء، ظرفیت و ...) وضع شده است ؛ ولی مستعمِلین در هنگام استعمال ، آن را در مصادیق و جزئیات ـ مثل لفظ مِنْ در ابتداء سیر ، از بصره ، ابتداء کتابت از فلان مطلب و ... ـ به کار می‌برند.

۳ . مرحوم آخوند فرموده است: وضع حروف عام، موضوع له آن‌ها عام، مستعمل فیه هم عام است و از لحاظ اصل معنا تفاوتی میان حروف و اسماء هم سنخ و هم جنس آنها نیست. دلیل مرحوم آخوند در امر ثانی در اوائل کتاب مبسوطاً گذشت . اجمال قضیّه این که : شما که خصوصیت و تشخّص و جزئیّت را در معنا دخیل می‌دانید و به نظر شما داخل در موضوع له یا مستعمل فیه است منظورتان چیست؟

---

۱ . در این قسمت ، ضمناً ترتیب بحث کتاب را مراعات نمی‌کنیم و به طور خلاصه به ترتیب بحث در امر ثانی از امور مذکور درمقدمه کفایه پیش می‌رویم .

اگر مرادتان خصوصیّت به لحاظ وجود خارجی باشد ، یعنی موضوع له یا مستعمل فیه خصوص این یا آن مصداق خارجی است ، اشکال ما این است که کثیراً مّا مستعمل فیه کلّی است ، نه جزئی ؛ کما مرّ مفصّلاً.

و اگر مرادتان خصوصیّت به لحاظ وجود ذهنی است ؛ یعنی معنا به قید ملحوظ بودن ،[1] خواهیم گفت این فرض اشکالات عدیده‌ای دارد . در امر ثانی چهار اشکال را ذکر کردیم . در این بحث استطرادی به دو اشکال از آن اشکالات اشاره می‌شود:

۱ . اشکال نقضی: همان‌طور که در معنای حرفی ، لحاظ معتبر است، در معنای اسمی هم ، لحاظ معتبر است ؛ با این تفاوت که یکی لحاظش آلی و دیگری استقلالی است. حال اگر لحاظ در معنای حروف دخیل باشد و مِنْ برای ابتدائیّتِ ملحوظ وضع شده باشد ، باید در معنای اسماء هم دخیل باشد و کلمهٔ الابتداء هم ، برای ابتدائیت ملحوظه وضع شده باشد. در نتیجه باید کلیّهٔ اسماء ، معنای خاصّ و جزئی داشته باشند ؛ یعنی وضع آنها ولو عامّ است[2] ولی موضوع له و مستعمل فیه آنها خاصّ باشد و این بر خلاف اجماع است که وضع عامّ و موضوع له عام ، قطعاً داریم و کسی منکر نشده است . پس اشکال مشترک الورود است و هر جوابی در معنای اسمی دادید ما هم در معنای حرفی می‌دهیم.[3]

۲ . اگر لحاظ و تصور آلی یا استقلالی در معنای موضوع له یا مستعمل فیه دخیل باشد لازمه‌اش این است که کلیّه قضایا و جملات ، اعمّ از اِخباری و انشائی ، اسمی و فعلی و ... قضایای ذهنیّه باشند و بر مصادیق خارجیه صدق نکنند و در نتیجه کلیّه قضایای خارجیّه کذب باشند، کلیه امرها قابل امتثال نباشند و ... .

بیان ذلک: لحاظ یا تصور ، صد در صد ذهنی و در ظرف ذهن است . در خارج علم و تصوری نیست . خارج ، ظرف اعیان است. ابتدائیّت اگر مقید به این قید شد یک امر ذهنی و به قول مرحوم آخوند کلّی عقلی خواهد بود[4] چون محال است مقیّد به قید ذهنی و بشرط شیء در خارج مصداق پیدا کند . متعلّقات ابتدائیّت هم که سیر و بصره و کوفه باشد وقتی مقیّد شدند به چیزی[5] که خود او مقیّد به قید ذهنی (لحاظ) است، اینها نیز ذهنی خواهند بود . به این بیان که لحاظ ، قید ابتدائیت است : «صغری» . ابتدائیّت قید سیر و بصره و ... است : «کبری» . پس لحاظ ، قیدِ قید سیر و بصره است :

---

۱ . که لحاظ همان تصوّر است و تصوّر همان علم است و علم همان وجود ذهنی است و وجود ذهنی هم مثل وجود خارجی یک وجود شخصی و جزئی است *لانّ الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد* .

۲ . در اسماء اجناس .

۳ . جواب این است که اصولاً لحاظ ، چه آلی و چه استقلالی ، در اصل معنا داخل نیست ؛ بلکه بیرون از موضوع له و مستعمل فیه و شرط وضع یا استعمال است. چون تا لحاظی نباشد ، وضع میسور نیست (بر مجهول مطلق حکم نشاید) و هکذا در استعمال .

۴ . وجه تسمیه بیان خواهد شد .

۵ . ابتدائیت .

«نتیجه» ؛ و قیدُ القیدِ قیدٌ .[1] پس خود این متعلقات هم مقیّد به قید ذهنی می‌شوند و در نتیجه تحقّق آنها در خارج ، از محالات خواهد بود. بنابراین ، اگر اخبار کردیم به «سرتُ من البصرة الی الکوفه» نباید صادق باشد، و اگر امر شدیم به «سِرْ من البصرة الی الکوفة» نباید قابل امتثال باشد ؛ مگر با تجرید و الغاء خصوصیّت ؛ در حالی که احدی به این لوازم ملتزم نیست . همه می‌گویند: قضایای خارجیه حقّ و صدق است، و اوامر مذکور بدون نیاز به تجرید و الغاء خصوصیّت و ... قابل امتثال است .

نتیجه: لحاظ آلی یا استقلالی در معنای حروف و اسماء دخیل نیست، و معنای حروف با اسماء هم سنخ خود ، تفاوت جوهری و ماهوی ندارد ، بلکه مفهوم هر دو یکی است . همچنین تفاوت ، مربوط به موضوع له و مستعمل فیه نیست ، بلکه مربوط به مقام استعمال و کیفیت آن است . هدف‌ها و غرض‌های استعمالی متفاوت است: گاهی در مقام آن است که معنا را حالةً و آلةً لغیره ببیند و به این منظور از آن تعبیر کند . در این صورت مِنْ به کار می‌برد . گاهی در مقام آن است که معنا را مستقلاً و به عنوان طرف نسبت ببیند که در این مقام ، اسم به کار می‌برد . ناگفته نماند که مبسوط این مطلب در امر ثانی گذشت. مطلبی که آخوند در این بحث استطرادی اضافه می‌کند دو بخش است :

کفایه: فالمعنی فی کلیهما فی نفسه کلی طبیعی یصدق علی کثیرین و مقیدا باللحاظ الاستقلالی أو الآلی کلی عقلی و إن کان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنا کان جزئیا ذهنیا فإن الشیء ما لم یتشخص لم یوجد و إن کان بالوجود الذهنی فافهم و تأمل فیما وقع فی المقام من الأعلام من الخلط و الاشتباه و توهم کون الموضوع له أو المستعمل فیه فی الحروف خاصا بخلاف ما عداه فإنه عام. و لیت شعری إن کان قصد الآلیة فیها موجبا لکون المعنی جزئیا فلم لا یکون قصد الاستقلالیة فیه موجبا له و هل یکون ذلک إلا لکون هذا القصد لیس مما یعتبر فی الموضوع له و لا المستعمل فیه بل فی الاستعمال فلم لا یکون فیها کذلک کیف و إلا لزم أن یکون معانی المتعلقات غیر منطبقة علی الجزئیات الخارجیة لکونها علی هذا کلیات عقلیة و الکلی العقلی لا موطن له إلا الذهن فالسیر و البصرة و الکوفة فی سرت من البصرة إلی الکوفة لا یکاد یصدق علی السیر و البصرة و الکوفة لتقیدها بما اعتبر فیه القصد فتصیر عقلیة فیستحیل انطباقها علی الأمور الخارجیة.

مقدمه: در خاتمه کلیات خمس منطق گفته‌اند : کلّی در تقسیمی سه قسم می‌شود :

الف) کلّی طبیعی: عبارت است از نفس المعروض با قطع نظر از معروضیّت آن.

ب) کلّی منطقی: عبارت است از نفس العارض و ذاته مع قطع النظر عن عارضیّته.

ج) کلّی عقلی: عبارت است از مجموع مرکب از معروض و عارض با هم.

مثلاً وقتی می‌گوییم: الإنسان الکلّی، در این مثال ، انسان که معروض کلّیت است ـ قطع نظر از

---

۱. مقدّمه خارجی از قیاس مساوات .

معروضیّتش و «بما هو انسانٌ و طبیعةٌ من الطبایع و ماهیة من الماهیات» ـ کلّیِ طبیعی است. کلّی یعنی قابل صدق بر کثیرین . طبیعی یعنی: طبیعتی از طبایع . ویژگی کلّی طبیعی این است که نه در رهن وجود خارجی است و نه در رهن وجود ذهنی ؛ بلکه با هر دو سازگار است. یعنی هم در ذهن یافت می‌شود و قابل تصور است و هم در خارج . البته در خارج کلّیِ طبیعی نیست بلکه جزئی طبیعی است . وصف عنوانیِ کلّیّت هم ،کلّی منطقی است ؛ چون منطق از این گونه امور بحث می‌کند . کلّی هم یعنی : «ما لا یمتنع فرض صدقه علی کثیرین» که در مقابل جزئی قرار دارد . اینها را معقولات ثانیهٔ منطقی گویند. مجموع مقیّد از انسان و کلیّت ،کلّی عقلی است ؛ زیرا انسان با وصف کلیّت ، محال است که در خارج یافت شود ؛ بلکه جایگاه او فقط ذهن و عقل است .

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: ابتدائیت ملحوظه دو چیز دارد :

۱ . ابتدائیت ۲ . ملحوظه بودن. خود ابتدائیت ـ قطع نظر از وصف ملحوظه بودن به لحاظ آلی یا استقلالی ـ کلّی طبیعی است. کلّی است یعنی قابل صدق بر کثیرین است. طبیعی است یعنی طبیعةٌ من الطبایع . به عقیده ما معنای اسم و حرف هر دو از این قبیل است. وصف ملحوظه بودن ،کلّیِ منطقی است[1] و مجموع مرکب از ابتدائیت به وصف ملحوظه بودن کلّی عقلی است ؛ زیرا ابتدائیت با قید مذکور همواره در ذهن یافت می‌شود و محال است در خارج یافت شود. البته نامگذاری به کلّی عقلی از باب استعاره و به علاقهٔ مشابهت است ، وگرنه کلّی عقلی ، شیء به وصف کلّیت بود ، نه به وصف لحاظ و مانند آن، و در همین حالی که کلّی عقلی است جزئی ذهنی هم هست ؛ زیرا معنا در ذهن ، لحاظ و تصور می‌شود و لحاظ یعنی وجود ذهنی و وجود هم چه ذهنی و چه خارجی تا تشخص پیدا نکند محقق نمی‌شود .

و بما حققناه یوفق بین جزئیة المعنی الحرفی بل الاسمی و الصدق علی الکثیرین و أن الجزئیة باعتبار تقید المعنی باللحاظ فی موارد الاستعمالات آلیا أو استقلالیا و کلیته بلحاظ نفس المعنی و منه ظهر عدم اختصاص الإشکال و الدفع بالحروف بل یعم غیره فتأمل فی المقام فإنه دقیق و مزال الأقدام للأعلام و قد سبق فی بعض الأمور بعض الکلام و الإعادة مع ذلک لما فیها من الفائدة و الإفادة فافهم.

چگونه است که هم می‌گوییم معنای اسمی و حرفی جزئی است و هم می‌گوییم کلّی وقابل صدق بر کثیرین است؟ آیا این تناقض نیست؟ خیر ، تناقض نیست ؛ زیرا جزئیت به اعتبار لحاظ است که موجب جزئیت ذهنیه می‌شود، و کلیت به اعتبار خود معناست ، قطع نظر از لحاظ آلی و استقلالی.

در خاتمه اگر چه بحث معنای حرفی را قبلاً در امر ثانی آوردیم، ولی به لحاظ فوائد و نکات

---

۱. البته نامگذاری ، مسامحه است و صرفاً چون بر معروض عارض می‌شود نامش کلّیِ منطق است ؛ وگرنه کلّی منطقی ، وصفِ کلّیت و قابل صدق بر کثیرین بودن است .

جدید ، آن را تکرار کردیم. مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده است : «**المعلوم زائداً علی ما تقدّم أمران أحدهما عدم المنافاة بین کون الشیء باعتبار نفسه کلیّاً طبیعیاً و باعتبار تقیّده باللحاظ من حیث کونه موضوعاً له أو من حیث الإستعمال جزئیاً ذهنیاً. الثانی: عدم المنافات بین الکلیّة العقلیّه و الجزئیّة الذهنیه**» .

فافهم: اشاره به این است که این دو فایده چندان مهم نبود که به خاطر آن بحث تکرار شود.

رابعها: [اختلاف المبادیء لا یوجب اختلافاً فی دلالة المشتقّ]

أن اختلاف المشتقات فی المبادئ و کون المبدإ فی بعضها حرفة و صناعة و فی بعضها قوة و ملکة و فی بعضها فعلیا لا یوجب اختلافا فی دلالتها بحسب الهیئة أصلا و لا تفاوتا فی الجهة المبحوث عنها کما لا یخفی غایة الأمر أنه یختلف التلبس به فی المضی أو الحال فیکون التلبس به فعلا لو أخذ حرفة أو ملکة و لو لم یتلبس به إلی الحال أو انقضی عنه و یکون مما مضی أو یأتی لو أخذ فعلیا فلا یتفاوت فیها أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات کما أشرنا إلیه.

مقدمهٔ چهارم: مشتقّات از لحاظ مبادی و موادّی که از آنها اشتقاق یافته و برگرفته شده‌اند متفاوت می‌باشند. یعنی منشأ اختلاف مشتقّ‌ها اختلاف مبادیِ آنهاست.

بیان ذلک: پاره‌ای از مبادی ، از فعلیّات هستند ؛ یعنی از اموری که در آنها فعلیّتِ اتّصاف و تلبّس معتبر است . مثل: ضَرْبٌ ، اکل ، قیام ، قعود ، نطق . تا وقتی که انسان در حال زدن و خوردن می‌باشد ضارب و آکل بر او اطلاق می‌شود.

پاره‌ای از مبادی ، از شأنیّات هستند ؛ یعنی اموری که فعلیّت اتّصاف در آنها شرط نیست ، بلکه مادامی که شأنیّت و قابلیّت در آن ذوات باشد این اطلاق حقیقی است. مثل منشار ، مکنسه ، مقود و مقراض .

پاره‌ای از مبادی ، از حرفه‌ها و صناعات[1] هستند ؛ مادامی که شخص دارای این حرفه و صنعت باشد این مشتق ، حقیقتاً بر او صادق است. مثل بنّاء، بزّاز، خبّاز، تاجر، صنعتگر، مکانیک، میراب و قاضی .

پاره‌ای از مبادی ، جزء ملکات و قوای ثابتهٔ باطنی هستند مادامی که انسان ، واجد فلان ملکه و قوّه باشد ، مشتقّ حقیقتاً بر او صدق می‌کند. مانند مجتهد، عادل، شجاع و کریم .

حال مرحوم فاضل تونی تفصیل داده و فرموده است : مشتقّاتی که مبادیِ آنها از فعلیّات باشد ـ مانند ضاربٌ و متکلّم ـ در محلّ بحث داخل می‌باشند که آیا ضاربٌ بر کسی که دو دقیقهٔ قبل مشغول

---

۱. تفاوت حرفه و صنعت: «*المراد بالصنعة ما یحتاج فی تعلّمه الی مرشد و استاد کالنجارة و الخیاطة و نحو ذلک، بخلاف الحرفة فانّها اعمّ و ما یکون صنعة کالبقّال و الحطّاب و العلاّف و المکاری و ...*» . نقل از : *حاشیهٔ قوانین الاصول* ، ج ۱ ، ص ۷۸.

ضرب بود امّا اکنون اشتغال ندارد، حقیقتاً صدق می‌کند یا مجازاً؟ ولی مشتقّاتی که مبادیِ آنها از حرفه‌ها و صناعات باشند یا از ملکات و یا از شأنیات باشند از محلّ نزاع خارج‌اند. در این موارد همه باید متفق القول باشند که این مشتقات در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی حقیقت هستند. زیرا بالوجدان می‌بینیم بر فلانی طبیب گفته می‌شود ولو فعلاً در مطب مشغول طبابت نیست. بر دیگری قاضی اطلاق می‌شود اگر چه فعلاً مشغول قضاوت نیست. بر دیگری مجتهد اطلاق می‌شود ولو فعلاً مشغول اجتهاد نیست و ... پس اینها در ما انقضی عنه التلبّس هم حقیقت هستند.[1]

مرحوم آخوند در ردّ تفصیل مذکور می‌فرماید: «مشتقّات دارای مادّه و هیئت می‌باشند، و موادّ یا مبادیِ آنها اگر چه مختلف و متفاوت است و ضابطه‌ای ندارد،[2] ولی بحث ما از حیث موادّ نیست. ما از حیث هیئت مشتقّ بحث داریم که آیا اسم فاعل یا مفعول، حقیقت در خصوص من تلبّس بالمبدأ فی الحال است یا در اعمّ از متلبّس و منقضی حقیقت است؟ از این حیث تفاوتی میان مشتقّات وجود ندارد؛ تنها تفاوتی که می‌تواند وجود داشته باشد، لحاظ طولانی بودن و کوتاه بودن مدّت تلبّس است. یعنی اگر مبدأ مشتقّ، از فعلیّات باشد مدّت اتّصاف و تلبّس قلیل و کوتاه است و پس از چند دقیقه یا چند ساعت یا چند روز منقضی می‌شود. ولی اگر از شأنیّات یا ملکات یا حرفه و صناعت باشد مدّت اتّصاف و تلبّس طولانی‌تر است.

نحوهٔ بحث در این‌گونه از مشتقّات بدین ترتیب است: مادامی که فلان ذات دارای شأنیّت و قابلیّت باشد یا دارای حرفه و صنعت باشد، یا دارای ملکه و قوّه باشد، اطلاق مشتق بر آن، حقیقت است ولو برای یک‌بار هم با منشار، نشری صورت نگرفته باشد، یا مجتهد برای یک‌بار هم از ملکهٔ اجتهادش استفاده نکرده باشد. اما هنگامی که این شأنیّت از او زائل شد و شغل و حرفه‌اش را کنار گذاشت و ملکهٔ عدالت و اجتهاد و ... از او منقضی شد، آیا پس از انقضاء تلبّس و اتّصاف هم، این اطلاق، حقیقت است یا مجاز یا به علاقهٔ ماکان؟ پس کلیّهٔ مشتقّات در محلّ نزاع داخل‌اند.

خامسها: [المراد من کلمة «الحال» فی العنوان]

أن المراد بالحال فی عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق ضرورة أن مثل کان زید ضاربا أمس أو سیکون غدا ضاربا حقیقة إذا کان متلبسا بالضرب فی الأمس فی المثال الأول و متلبسا به فی الغد فی الثانی فجری المشتق حیث کان بلحاظ حال التلبس و إن مضی زمانه فی أحدهما و لم یأت بعد فی آخر کان حقیقة بلا خلاف.

مقدمهٔ پنجم: در عنوان بحث مشتقّ کلمهٔ «حال» آمده بود.[3] مراد از این حال چیست؟

---

۱. *الوافیة فی اصول‌الفقه*، ص ۶۳ و ۶۴.
۲. این مطلب را به‌طور مفصّل بیان کردیم.
۳. آیا اطلاق مشتقّ بر خصوص *ذات متلبّس به مبدء فی الحال* ... .

کلمهٔ حال ، اصطلاحات و موارد استعمال مختلفی دارد. در عرف عام ، به معنای وضع مزاجی آمده است . مثلاً می‌پرسیم حالت چطور است؟ یعنی وضع مزاجی‌ات چگونه است؟ در اصطلاح اطباء نیز بدین معنا آمده است. در اصطلاح صرفیّین ، حال یعنی زمان حاضر ، در مقابل زمان گذشته و آینده . اما در اصطلاح نحوی به معنای دیگری آمده است ؛ حال کلمه‌ای است که بر هیئت فاعل یا مفعول به یا هر دو دلالت کند . جاء زیدٌ راکباً، ضربتُ زیداً مشدوداً، لقیتُ زیداً راکبین . در اصطلاح علم کلام به این معنا است ـ که بیشتر معتزله می‌گویند ـ : ذات خداوند در اصل ذات با سایر ذوات تفاوتی ندارد ؛ فقط فرق در این است که خداوند ، اختصاص به «حالتی» به نام الوهیّت دارد که موجب چهار «حالت» دیگر شده است و آن حال ، خود ، نه موجود است و نه معدوم ، بلکه واسطه میان وجود و عدم است.

در اصطلاح اصولیّین در مبحث مشتق سه حال ، مفروض و متصوّر است:

۱ . حال تلبّس و اتّصاف: حالی که در واقع و نفس الامر ذات ، متلبّس و متّصف به فلان صفت می‌باشد ، چه ما بدانیم ، چه ندانیم، یا از آن اخبار و حکایت بنماییم یا ننماییم . حال اتّصاف ، ممکن است به لحاظ گذشته باشد یا زمان حال و یا آینده . یعنی زید دیروز متّصف به مسافرت بوده است یا این‌که هم‌اکنون در حال سفراست و یا در آینده به مسافرت خواهد رفت.

۲ . حال اسناد ، نسبت ، جری ، حمل ، اطلاق ، حکایت و اخبار : حالی است که ما مشتقّ را بر ذات حمل می‌کنیم و با قضیّه درست کردن از آن اتّصاف و تلبّس ، خبر می‌دهیم. این حال نیز در هر یک از ازمنه می‌تواند باشد . زمان ماضی مثل:کان زیدٌ ضارباً . زمان حال مثل: زید ضاربٌ الآن . زمان آینده مثل: سیکون زید ضارباً .

۳ . حال نطق و تکلّم: حالی که به این قضیّه تکلّم می‌شود و ما آن را به زبان می‌آوریم . این حال فقط به لحاظ حال حاضر است ، نه حال ماضی یا مستقبل ؛ زیرا نطق و تکلّم در حال حاضر تدریجاً موجود و معدوم می‌شود.

سؤال : مراد از حالی که در عنوان بحث مطرح شده چه حالی است؟ حال تلبّس؟ حال اسناد؟ یا حال نطق؟

قد یقال که مراد ، حال نطق است . دو دلیل هم بر آن اقامه شده است ، ولی در آخر این مقدّمه آنها را طرح و طرد می‌کنیم. فعلاً در قبال قول یا احتمالِ مذکور، رأی مشهور و اکثر است و آن این‌که مقصود از حال ، حال نطق نیست. منتها برخی مثل آخوند در متن *کفایه* به حال تلبّس تعبیر کرده‌اند و برخی مثل نسخه بدل خود *کفایه* به حال نسبت و اسناد تعبیر کرده‌اند. مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده است : «تعبیر به حال تلبّس سهو القلم از سوی مصنّف و یا ناسخ است و باید حال نسبت

می‌فرمود. ولی همان‌طور که از توضیحات بعدی مخصوصاً در عبارت «و بالجمله» روشن خواهد شد هر دو حال مطرح است .

قبل از استدلال شایسته است ثمرهٔ این بحث را ـ که آیا مراد «حال نطق» است یا دو حال دیگر ـ بیان کنیم :

گاهی هر سه حال (تلبّس، نسبت، نطق) با یکدیگر تطابق و توافق دارند ؛ یعنی هم‌اکنون ، زید در خارج دارای فلان صفت است، و اسناد و نسبت هم ، به لحاظ زمان حال است . زمان نطق هم که قطعاً الآن است. در اینجا اگر گفتیم: زید ضاربٌ الآن ، بنابر جمیع اقوال و مبانی ، حقیقت است. ولی گاهی حال تلبّس و نسبت ، غیر از حال نطق است ؛ یعنی حال تلبّس و حال اسناد به لحاظ زمان حاضر نیست ؛ بلکه به لحاظ زمان گذشته یا آینده است. در اینجا هم دو فرض متصوّر است:

۱ . گاهی حال تلبّس و حال اسناد با یکدیگر تطابق دارند؛ یعنی هر دو به لحاظ گذشته یا آینده هستند ، مثلاً زید دیروز متّصف به صفت ضرب بود، ما هم در مقام اخبار می‌گوییم: «کان زیدٌ ضارباً أمس» یا فردا متّصف به صفت ضرب خواهد شد و ما هم در مقام حکایت می‌گوییم: «سیکون زید ضارباً غداً» . این دو نوع اطلاق ، بالاجماع حقیقت است.

۲ . گاهی حال اتّصاف با حال جری و اسناد ، اتحاد و هماهنگی ندارند ؛ بلکه اختلاف دارند؛ یعنی حال اتصاف در زمانی و حال اسناد در زمان دیگری است که خود این ، دو فرض کلّی دارد :

الف) اتّصاف در گذشته و قبل بوده و اسناد و حکایت در آینده و بعد است. یعنی دیروز زید مسافر بوده و ما امروز می‌گوییم: زید مسافر است. این قسم از اطلاق ، مورد اختلاف اصولیّین است.

ب) اتّصاف در آینده و بعد است و اسناد در گذشته و قبل . مثلاً زید فردا مجتهد خواهد شد ولی ما امروز می‌گوییم: زید مجتهد است. این قسم هم بالاجماع مجاز است.

حال که ثمرهٔ بحث روشن شد می‌گوییم: به حکم یک دلیل و یک مؤیّد، مراد اصولی از کلمهٔ «حال» زمان حال و زمان نطق نیست؛ بلکه زمان اتّصاف و اسناد است.

دلیل: از ضروریات و مسلّمات و اجماعیات نزد نحویّین این است که، اگر زید در گذشته متّصف به وصف ضاربیّت بوده و ما به لحاظ همان گذشته خبر دادیم و وصف مذکور را بر زید حمل کردیم و گفتیم: «کان زید ضارباً أمس» این اطلاق ، حقیقت است ؛ اگر چه در هنگام نطق اتّصافی نیست و منقضی شده است. همچنین اگر زید در آینده متلبّس به لباس ضرب می‌شود و ما به همان لحاظ از آن حکایت کرده و خبر دهیم : «سَیَکوُنُ زید ضارباً غداً» باز هم اطلاق ، حقیقی است؛ اگرچه در هنگام نطق هنوز تلبّسی وجود ندارد و بعداً خواهد آمد. حال اگر مراد ، حال نطق بود باید در مثال اوّل اختلاف می‌بود که آیا حقیقت است یا مجاز؟ و در مثال دوّم اجماع بر مجازیّت می‌بود؛ در حالی که چنین نیست. پس زمان نطق ملاک نیست.

و لا ينافيه الاتفاق على أن مثل زيد ضارب غدا مجاز فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجرى فى الحال كما هو قضية الإطلاق و الغد إنما يكون لبيان زمان التلبس فيكون الجرى و الاتصاف فى الحال و التلبس فى الاستقبال. و من هنا ظهر الحال فى مثل زيد ضارب أمس و أنه داخل فى محل الخلاف و الإشكال و لو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان النسبة و الجرى أيضا كان المثالان حقيقة.

و بالجملة لا ينبغى الإشكال فى كون المشتق حقيقة فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس و لو كان فى المضى أو الاستقبال و إنما الخلاف فى كونه حقيقة فى خصوصه أو فيما يعم ما إذا جرى عليها فى الحال بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفرغ عن كونه مجازا فيما إذا جرى عليها فعلا بلحاظ التلبس فى الاستقبال.

دو سؤال: ١. چه فرق است میان «**سیکون زید ضارباً غداً**» با «**زیدٌ ضاربٌ غداً**» که شما اوّلی را بالاجماع ، حقیقت و دوّمی را بالاجماع ، مجاز می‌دانید؟ آیا آن اتّفاق بر حقیقت بودن با این اتّفاق بر مجازیّت متنافیان نیستند؟

٢. چه فرق است ما بین «**کان زید ضارباً امس**» با «**زیدٌ ضاربٌ امس**» که شما اوّلی را بالاتّفاق ، حقیقت و دوّمی را **مختلف فیه بین الاصولیّن** می‌دانید؟ آیا این اختلاف با آن اتّفاق تنافی ندارد؟

در جواب می‌گوییم: خیر ، هیچ منافاتی نیست. زیرا در مثال اول ، تفاوت در این است که «**سیکون زید ضارباً غداً**» دو کلمه دارد: ١ . «سیکون» که حکایت حال آینده می‌کند و مبیّن آن است که اخبار به لحاظ آینده است؛ ٢ . «غداً» که مبیّن آنِ تلبّس است و دلالت می‌کند که در آینده و فردا ، زید متّصف به وصف ضاربیّت خواهد شد و چون حال تلبّس با حال اسناد تطابق کامل دارد قطعاً چنین کلامی حقیقت است. ولی «زیدٌ ضاربٌ غداً» یک کلمه دارد که «غداً» باشد و این کلمه مبیّن حال اتّصاف و تلبّس است که فردا ، زید ، متّصف به ضرب خواهد بود و چیز دیگری که مبیّن حال اسناد و نسبت باشد در بین نیست. وقتی نبود ، اطلاقِ حمل و جری ، بر زمان حال حمل می‌شود و اسناد به لحاظ حال حاضر می‌گردد. یعنی زید فردا مجتهد می‌شود و ما امروز او را مجتهد مسلّم خطاب می‌کنیم. و صد البته تطابق نیست ؛ پس به اتّفاق کلمه مجاز خواهد بود، به علاقهٔ أوْل و مشارفت.

در مثالِ سؤال دوّم، تفاوت این است که «کان زید ضارباً امس»، هم مبیّن حال حکایت و اسناد دارد که لفظ کان باشد ، دلالت بر زمان نیز گذشته دارد و هم مبین حال تلبس و اتصاف دارد که لفظ امس باشد . و چون دو حال مذکور با هم تطابق دارند ، بالاجماع اطلاق ، حقیقت است. امّا در «زیدٌ ضاربٌ امس» فقط چیزی که بیانگر حال تلبّس باشد کلمهٔ «امس» است . امّا چیزی که مبیّن حال اسناد باشد وجود ندارد. مقتضای اطلاق و حمل ضارب بر زید ، این است که به لحاظ حال حاضر باشد و اینجاست که دو حال ، هماهنگ نیستند. حال تلبّس ، قبل بوده و حال اسناد ، بعد است و جا دارد اختلاف شود که آیا این اطلاق هم حقیقت است یا مجاز؟

جملهٔ **و لو کانت**... در واقع یک تبصره است. اگر کلمهٔ غداً در مثالِ سؤال اوّل و کلمهٔ امس در مثالِ سؤال دوم دو نقش بازی می‌کرد ؛ یعنی هم مبیّن حال تلبّس بود و هم بیانگر حال اسناد و نسبت، «زید ضاربٌ غداً» هم بالاجماع حقیقت بود ، نه مجاز . «زید ضاربٌ أمس» نیز اجماعاً حقیقت بود ، نه مختلفٌ فیها. ولی هیهات که غداً یا امس دو کار بکنند ؛ تنها این دو ، حال تلبّس را مشخّص می‌سازد . همان حرف‌هایی راکه زدیم در اینجا پیاده می‌شود ؛ یعنی یکی مجاز و دیگری مورد اختلاف است.

قوله: و بالجملة: در مواردی که اسناد و جری به لحاظ حال تلبّس و اتّصاف باشد ، یعنی دو حال تلبّس و جری هماهنگ باشند ، اطلاق مشتق بر ذات ، حقیقت است مطلقاً (چه به لحاظ زمان ماضی[1] ، چه به لحاظ زمان حال[2] و چه به لحاظ آینده[3]) . موارد اختلاف آنجاست که اتّصاف و تلبّس سپری شده باشد . مثلاً در گذشته ، زید دارای ضرب بوده ولی جری و اسناد الآن و پس از انقضاء تلبّس صورت می‌گیرد . اینجا عدّه‌ای اعمّی شده و اطلاق مذکور را حقیقت دانسته‌اند و عدّه‌ای مخالفت کرده‌اند. باز عکس فرض مذکور هم ، مفروغ عنه است ؛ یعنی آنجاکه اتّصاف و تلبّس در آینده است ولی اسناد و نسبت ، فعلی و در حال حاضر است؛ اجماعاً اطلاق مشتق ، مجاز است. پس ملاک حقیقت و مجاز بودن تطابق زمان تلبس و اسناد یا اختلاف آن دو زمان است.

کفایه و یؤید ذلک اتفاق أهل العربیة علی عدم دلالة الاسم علی الزمان و منه الصفات الجاریة علی الذوات و لا ینافیه اشتراط العمل فی بعضها بکونه بمعنی الحال أو الاستقبال ضرورة أن المراد الدلالة علی أحدهما بقرینة کیف لا و قد اتفقوا علی کونه مجازا فی الاستقبال.

لا یقال یمکن أن یکون المراد بالحال فی العنوان زمانه کما هو الظاهر منه عند إطلاقه و ادعی أنه الظاهر فی المشتقات إما لدعوی الانسباق من الإطلاق أو بمعونة قرینة الحکمة.

لأنا نقول هذا الانسباق و إن کان مما لا ینکر إلا أنهم فی هذا العنوان بصدد تعیین ما وضع له المشتق لا تعیین ما یراد بالقرینة منه.

و امّا مؤیّد این مطلب که حال نطق مراد نیست ، بلکه حال تلبّس و نسبت ، ملاک است:

اهل عربیّت (دانشمندان ادبیّات عرب) به اتّفاق کلمه می‌گویند اسم بر زمان دلالت ندارد. بنا به گفتهٔ آنها «الإسم کلمة دلّ علی معنیً فی نفسه غیر مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة» : «کبری» . صفاتی که جری بر ذات دارند و بر ذات حمل می‌شوند و با آن متّحد می‌گردند ـ یعنی مشتقّ اصولی هستند ، از قبیل: اسم فاعل ، اسم مفعول و مانند آن ـ از مصادیق اسم هستند : «صغری» . پس اینها نیز بر زمان دلالت ندارند : «نتیجه» .

و اگر مراد از حال، حال نطق بود ، نه حال تلبّس و اتّصاف، لازمه‌اش این بود که مشتقّ، بر زمان

---

۱. *کان زید ضارباً امس* .
۲. *زید ضاربٌ الآن* ، بنابر این‌که لفظ الآن دو کار بکند .
۳. *سیکون زید ضارباً غداً* .

حال[1] دلالت کند که این بر خلاف اجماع و اتّفاق مذکور است. و به صورت منطقی می‌گوییم: مشتقّ اصولی از اسماء است : «صغری» . اسماء بر زمان دلالت ندارند : «کبری» . پس مشتقّ اصولی بر زمان دلالت ندارد : «نتیجه» .

سؤال: چرا آخوند این مطلب را به صورت مؤیّد آورد و به‌عنوان یک دلیل مستقلّ نیاورد؟

جواب: برای این‌که اجماع و اتّفاق اهل عربیّت حجّت نیست، اجماع در احکام شرعیّه حجّت است.

اگر کسی بگوید که ما در نحو خواندیم اسم فاعل و اسم مفعول هنگامی همچون عمل فعلشان عمل می‌کنند که به معنای حال یا استقبال باشند و به یکی از این دو معنا بودن ، شرط عمل است. پس باید دالّ بر زمان حال یا استقبال باشند تا بتوانند عامل باشند. حال آیا این مطلب مسلّم نحوی با آن ادّعای اجماع و اتّفاق نحویّین ـ که اسم دالّ بر زمان نیست ـ منافاتی ندارد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: خیر ، منافاتی ندارد ؛ زیرا آن اجماع بر عدم دلالت بر زمان ، به اعتبار نفس اسم و ذات اسم و حاقّ لفظ است بدون هیچ قرینه‌ای . و این اشتراطِ دلالت بر حال و استقبال، به‌کمک قرینه است و منظور ، این است که به‌کمک قرینه (غداً و الآن) بر یکی از دو زمان دلالت کند. پس منافاتی نیست.

شاهد مع القرینه بودنِ دلالت مذکور ، این است که خود نحویّین و اصولیّین اجماع دارند که مشتقّ ، در اطلاقش بر استقبال و آینده مجاز است. و اگر مرادشان این بود که اسم فاعل بنفسه و بلا قرینة دالّ بر حال یا استقبال باشد و دلالت وضعی باشد، معقول نبود که اتّفاق بر مجازیّت نسبت به استقبال داشته باشد.

نتیجه: مشتقّات اصولی هم ، به دلالت وضعیّه بر زمان دلالت ندارند و دالّ بر معنای تلبّس ذات به مبدأ هستند ـ که با هر سه زمان می‌سازند ـ مشتقات اصولی ، از باب تعدد دال و مدلول، مع القرینه دالّ بر زمان هستند.

لا یقال: تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که مراد از حالی که در عنوان مسأله ذکر شده است، حال نطق نیست ، بلکه حال تلبّس و اتّصاف و حال اسناد و نسبت است. و این‌که این دو حال، متطابقان باشند یا نباشند که قبلاً گذشت .

ممکن است کسی ـ در مقابل رأی مذکور ـ بگوید مراد از این حال، حال نطق است؛ یعنی زمان حاضر . برای مثال اگر در هنگام نطق و در حال حاضر ، ذات متّصف به وصف عنوانیِ ضَرْبٌ بود اطلاق ضاربٌ بر آن حقیقت است اجماعاً . اگر در آینده و پس از زمان نطق متلبّس خواهد شد، اطلاق

---

۱. در مقابل زمان ماضی و مستقبل .

مذکور مجاز است ـ چه بگوییم: «زید ضاربٌ»، چه بگوییم: «زید ضاربٌ الآن»، و چه بگوییم: «زید ضاربٌ غداً»، و چه بگوییم: «سیکون زید ضارباً غداً» ـ اگر درگذشته و قبل از زمان نطق ، متّصف بوده و الآن منقضی شده است ، اطلاق مذکور مورد اختلاف است ـ چه بگوییم: زید ضاربٌ، یا زید ضاربٌ الآن، یا زید ضاربٌ امس یا کان زید ضارباً امس.

و این‌که مراد از حال ، حال نطق باشد دو دلیل دارد :

۱ .کلمهٔ حال وقتی مطلق استعمال می‌شود و بدون قرینه به کار می‌رود، زمان حال و زمان حاضر[۱] از آن فهمیده می‌شود، و در این معنا ، ظهور پیدا می‌کند.

۲ . مشتقّات هم عند الاطلاق[۲] ، ظهور در زمان حاضر دارند و بر آن حمل می‌شوند و منشأ این ظهور ، یا انصراف و کثرت استعمال است ، یا مقدمات حکمت و اطلاق .[۳]

لانّا نقول: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: مراد ، حال تلبّس و اتصاف است ؛ دو دلیل مذکور را هم جواب می‌دهد:

[جوابِ دلیل اوّل: قبول داریم که کلمهٔ حال ، عند الاطلاق ، در زمان حاضر ظهور دارد ولی ما یک دلیل قاطع و یک مؤیّد آوردیم مبنی بر این‌که زمان نطق و حال حاضر ملاک نیست و با وجود دلیل بر خلاف به ظاهر کلمه اعتنا نمی‌شود.]

جوابِ دلیل [دوّم]: قبول می‌کنیم که مشتقّ ، عند الاطلاق ، در زمان حاضر ظهور دارد و «زیدٌ مسافرٌ» یعنی هم‌اکنون در حال سفر و مشغول به آن است. این ظهور هم یا انصرافی ، یا اطلاقی است. ولی بحث اصولیین فعلاً در اصل وضع است که مشتق برای چه معنایی وضع شده است. امّا این‌که با قرینه در چه مواردی به کار می‌رود از بحث خارج است. به بیان دیگر ،کلام در انسباق و تبادر وضعی و حاقّی است ، نه در انسباق و تبادر انصرافی و اطلاقی.

نتیجه: مراد از حال، حال اسناد و نسبت و حال تلبّس و اتّصاف است که اگر تطابق داشته باشند ، به لحاظ هر سه حال ، حقیقت است. اگر تطابق نداشته باشند ، چنانچه اتصاف و تلبّس ، بعد و اسناد و جری ، قبل باشد بالاجماع ، مجاز است و اگر به عکس شد ، مورد اختلاف است.

سادسها: [لا أصل فی المسألة]

کفایه أنه لا أصل فی نفس هذه المسألة یعول علیه عند الشک و أصالة عدم ملاحظة الخصوصیة مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دلیل علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له.

---

۱ . در مقابل حال ماضی و مستقبل ؛ یعنی زمان آن دو .

۲ . یعنی وقتی به‌دور از هر قرینه‌ای به کار می‌روند . برای مثال ، وقتی فقط زیدٌ ضاربٌ گفته می‌شود.

۳ . متکلم و لافظ در مقام بیانِ تمام مراد است و اگر درگذشته یا آینده اتصافی باشد ، بیان زائد می‌طلبد که بگوید: زیدٌ ضارب امس ، یا : کان کذا، یا : غداً ، یا : سیکون کذا و ... و چون قید زائدی در کلام نیست ، پس بر همان معنای ظاهر ، یعنی حال حاضر حمل می‌شود .

و أما ترجيح الاشتراک المعنوی علی الحقيقة و المجاز إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة فممنوع لمنع الغلبة أولا و منع نهوض حجة علی الترجيح بها ثانيا.
و أما الأصل العملی فيختلف فی الموارد فأصالة البراءة فی مثل: أكرم كلّ عالم يقتضی عدم وجوب إكرام ما انقضی عنه المبدأ قبل الإيجاب كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

مقدمهٔ ششم: تأسیس اصل: اگر چنانچه در آینده دلائل اقوال مختلف را در باب مشتقّ بررسی کرده و از آنها به هیچ نتیجه روشنی نرسیدیم و هیچ‌کدام قابل قبول واقع نشد، در نتیجه ، در پاسخ این سؤال ، مردّد و شاک شدیم که آیا مشتقّ ، حقیقت در اعمّ از متلبّس و منقضی است یا حقیقت در اخصّ ؛ یعنی متلبس به مبدأ فی الحال است ، آیا اصل و قاعده‌ای داریم که در مورد شکّ ، از آن استفاده کنیم یا خیر؟ در این باره دو مقام از بحث مطرح است :

۱ . تأسیس اصل در خود مسألهٔ اصولیّه ؛

۲ . تأسیس اصل در مسأله فرعیّه و فقهیّه .

آیا در نفس عنوان مسأله، اصلی داریم که واقع را روشن سازد و نتیجه‌اش وضع للاعم یا للاخص باشد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: در این مقام ، اصل و قاعده‌ای که بشود بدان اعتماد کرد و خود را از شک و حیرت خارج نمود، نداریم.

قد یقال که ما اصلی را تأسیس کرده و در خود مسألهٔ اصولی کار را تمام می‌کنیم. آن اصل عبارت است از: «**اصالة عدم ملاحظه الخصوصيّة**». نمی‌دانیم هنگامی که واضع بر کرسی وضع تکیه زد و در صدد وضع مشتق بر آمد آیا در این مقام ، خصوص متلبّس به مبدأ فی الحال را در نظر گرفت و ملاحظه فرمود یا خیر؟ در اینجا از اصل عدم مدد گرفته و می‌گوییم ان‌شاءالله خصوص مَنْ تلبّس بالمبدأ فی الحال را ملاحظه نکرده است . نتیجه‌اعمّ از من تلبّس و من قُضی عنه التلبّس را ملاحظه کرده، پس مشتقّ حقیقت در اعمّ است.

در جواب می‌گوییم: منظورتان از این اصل ، چه اصلی است؟ آیا اصل لفظی عقلایی است یا اصل عملی شرعی؟ هرکدام که باشد اشکالاتی دارد: اولاً یک اشکال مشترک وجود دارد و آن این که : اصل مذکور معارض دارد ؛ زیرا همان‌طور که وضع للاخصّ محتاج به ملاحظهٔ خصوصیّت است، هکذا وضع برای اعمّ نیز متوقف بر لحاظ عمومیّت است. هر دو لحاظ ، حادث هستند . اگر بگویید: الاصل عدم ملاحظة الخصوصيّة ، جا دارد دیگری بگوید: الاصل عدم ملاحظه العمومیّة و دو اصل مذکور تعارض و تساقط می‌کنند.

ثانیاً هر یک از اصل عقلایی یا شرعی بودن اشکالاتی دارد : اگر مراد ، اصل عقلایی باشد باید

گفت پشتوانهٔ اصل عقلایی ، بناء عقلاء است و این بناء باید احراز شود و در ما نحن فیه اوّلاً اگر نگوییم عدمش محرز است ـ چون ترجیح بلا مرجح است ـ ، حداقل نمی‌توانیم بگوییم وجودش محرز است و تا احراز نباشد ارزش ندارد. ثانیاً بر فرض احراز چنین بنایی می‌گوییم: تا به حال به کرّات و مرّات ذکر شد که اصول عقلائیه در مقام تعیین مراد و شک در مراد متکلّم جاری می‌شود ، نه در تعیین موضوع له و شک در اصل وضع. ما نحن فیه هم از قبیل شک در اصل وضع است و اصول عقلائیّه جا ندارد.

اگر مراد ، اصل عملی شرعی ، یعنی استصحاب باشد، باید گفت این استصحاب اصل مثبت است؛ زیرا نتیجه‌اش وضع للاعمّ و ملاحظهٔ عمومیّت و حمل اطلاقات بر عموم است که اینها اثر شرعی نیستند و اثر شرعی ، **مع الواسطه أو الوسائط** می‌آید، و اصل مثبت حجّت نیست. افزون بر این ، استصحاب در مورد شک جاری می‌شود و ما در اینجا علم اجمالی داریم به ملاحظهٔ یکی از خصوصیّت و عمومیّت ؛ و در چنین موردی اجراء اصل ، از باب نقض یقین به شک نیست بلکه از باب نقض یقین به یقین است .[1]

و قد یقال که از راه دیگری در مسألهٔ اصولی ، تأسیس اصل کرده و تکلیف را روشن می‌سازیم . به این صورت که ما نحن فیه از قبیل دوران امر میان اشتراک معنوی[2] و حقیقت و مجاز[3] است، و اذا دار الامر میان آن دو، اشتراک معنوی أولی و راجح است . به این دلیل که: اشتراک معنوی نسبت به مجاز غالب است : «صغری» . غلبه موجب ظنّ است و الظنّ یلحق الشیء بالأعم الاغلب : «کبری» . پس باب مشتقّات که مشکوکٌ فیه است به اشتراک معنوی ملحق می‌شود و بر آن حمل می‌گردد : «نتیجه» باز هم تکلیف روشن می‌شود که وضع للاعمّ باشد.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اولاً قبول نداریم که دوران امر ، میان اشتراک معنوی و حقیقت و مجاز باشد ؛ بلکه دوران امر میان سه چیز است که سوّمی اشتراک لفظی است. ثانیاً بر فرض قبولِ این‌که منحصراً دوران ، میان دو چیز است ، می‌گوییم: اصل غلبه راکه صغرای دلیل شما بود قبول نداریم؛ چه کسی گفته اشتراک معنوی بیشتر از مجاز است؟ مگر شما تمام موارد را شمرده‌اید؟ کسی را رسد که ادّعا کند مجاز بیشتر است ؛ چنانکه گفته شده «اکثر المحاورات المجازات» و یا مساوی هستند؛ پس غلبه محرز نیست.

ثالثاً بر فرض قبول صغری، در کبرای کلّی اشکال داریم: غلبه ظنّ آور است و اصل اولی آن

---

۱. نکته: مرحوم آخوند اصل مذکور را فقط عقلایی دانسته و دو جواب داده است ، ولی ما تمام احتمالات را ذکر و بررسی کردیم .

۲. اگر مشتق حقیقت در اعم باشد .

۳. اگر مشتق حقیقت در خصوص متلبس به مبدء فی الحال و مجاز در ما انقضی عنه التلبّس باشد .

است که پیروی از ظن ، حرام باشد ؛ مگر ظنونی که پشتوانهٔ علمی دارد و غلبه از آنها نیست، پس ارزش ندارد.[۱]

امّا تأسیس اصل در مسألهٔ فرعیّه . از تأسیس اصل در مسأله اصلیّه که محروم شدیم . امّا آیا در مسأله فرعی و فقهی اصلی داریم یا نه؟ مثلاً مولی فرموده است: «اکرم کلّ عالم» و زید مدّتی عالم بود و الآن صفت علم از او زائل شده است، آیا وجوب اکرام دارد یا نه؟

در اینجا اصل عملی به حسب موارد فرق می‌کند:

در بعضی از موارد ، از اصل برائت استفاده می‌کنیم ؛ برای مثال در موردی که قبل از ایجاب اکرام و جعل و تشریع حکم مذکور و صدور فرمانِ «اکرم کلّ عالم» ، صفت علم از زید منقضی شده بود، در اینجا از بدو صدور حکم مذکور، در وجوب اکرام زید شک داریم ـ و منشأ شک هم شک در وضع مشتقّ است که اصلی در آن مقام نداشتیم ـ و شبهه ، شبههٔ وجوبیّهٔ موضوعیّه و شک در اصل تکلیف است . اینجا بالاجماع مجرای اصل برائت است.

در برخی موارد هم ، از استصحاب وجوب استفاده می‌شود ؛ برای مثال در موردی که در هنگام صدور امر ، زید هم ، عالم بود و وجوب اکرام پیداکرد ، ولی ساعتی بعد و قبل از امتثال امر، زید از عالم بودن خارج شد. در اینجا در وجوب اکرام زید شک می‌کنیم ولی چون یک زمانی وجوب اکرام پیداکرده بود الآن ، شک ما در بقاء همان وجوب اکرام است . در اینجا ارکان استصحاب ، تام است و جاری می‌شود. البته مشروط بر این‌که موضوع باقی باشد و قضیّهٔ متیقّنه و مشکوکه وحدت داشته باشند . شاید با دید مسامحی بتوان گفت که وصف عالم بودن و عالم نبودن ، از حالات و عوارض است و موضوع ، شخص زید است که باقی است پس حکمش استصحاب می‌شود.

---

۱ . رابعاً به قول مرحوم مشکینی در حاشیه : بر فرض حجّیت ظنّ حاصل از غلبه و ارزشمند بودنِ آن، می‌گوییم: بنابراین ، خود غلبه یک دلیل اجتهادی خواهد بود و نوبت به شکّ نمی‌رسد ؛ امّا بحث ما فعلاً در فرض شک و تحیّر و نبود دلیل بر یک طرف است .

[الأقوال فی مسألة المشتقّ]

[۱. مختار المصنّف و أدلّته]

فإذا عرفت ما تلونا علیک فاعلم أن الأقوال فی المسألة و إن کثرت إلا أنها حدثت بین المتأخرین بعد ماکانت ذات قولین بین المتقدمین لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادیه فی المعنی أو بتفاوت ما یعتریه من الأحوال و قد مرت الإشارة إلی أنه لا یوجب التفاوت فیما نحن بصدده و یأتی له مزید بیان فی أثناء الاستدلال علی ما هو المختار و هو اعتبار التلبس فی الحال وفاقا لمتأخری الأصحاب و الأشاعرة و خلافا لمتقدمیهم و المعتزلة.

و یدل علیه تبادر خصوص المتلبس بالمبدإ فی الحال و صحة السلب مطلقا عما انقضی عنه کالمتلبس به فی الاستقبال و ذلک لوضوح أن مثل القائم و الضارب و العالم و ما یرادفها من سائر اللغات لا یصدق علی من لم یکن متلبسا بالمبادئ و إن کان متلبسا بها قبل الجری و الانتساب و یصح سلبها عنه کیف و ما یضادها بحسب ما ارتکز من معناها فی الأذهان یصدق علیه ضرورة صدق القاعد علیه فی حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقیام مع وضوح التضاد بین القاعد و القائم بحسب ما ارتکز لهما من المعنی کما لا یخفی.

مباحث اصلی مشتق

مقدّمات مبحث مشتقّ تا اینجا به اتمام رسید . اکنون با آمادگیِ کامل ، وارد بحث اصلی می‌شویم . بحث در این بود که آیا مشتقّ در خصوص ماتلبّس بالمبدأ فی الحال ، حقیقت است و در ما انقضی عنه التلبّس مجاز است یا در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی حقیقت است؟ اقوال در این مسأله ، فراوان[1] است ؛ ولی عمدهٔ اقوال دو قول است که از قدیم الایام در میان اصولیّین عامّه و خاصّه مطرح بوده است.

قول اول : متأخرین از اصولیّین شیعه و علماء اشاعره اخصّی شده و بر آنند که مشتقّات برای خصوص ما تلبّس بالمبدأ فی الحال وضع شده‌اند و استعمال آنها در ما انقضی عنه التلبّس مجاز است. فرقی هم میان انواع مشتقّات نیست.

قول دوم : متقدّمین از امامیّه و تمام دانشمندان معتزله اعمّی شده و گفته‌اند که مشتقّ در اعمّ از ماتلبّس و ما انقضی عنه التلبّس ، حقیقت است و تفصیل هم نداده‌اند. امّا باقی اقوال (شش قول دیگر) تماماً تفصیلاتی است که در میان متأخرین پیدا شده است .گفتنی است منشأ توهّم تفصیل هم ، دو امر است:

---

۱. در مجموع هشت قول مطرح است .

۱. چون دیده‌اند مبادی مشتقّات متفاوت هستند لذا تفصیل داده‌اند.[۱]

۲. اختلاف احوالات مشتقّ موجب تفصیل شده است.[۲]

ولی به عقیدهٔ ما این اختلاف‌ها، سبب تفاوت و اختلاف در جهت مورد نظر ما نیست، زیرا ما از حیث هیئت مشتقّ بحث می‌کنیم نه از لحاظ مبدأ و مادّهٔ آن. قبلاً در مقدّمه چهارم به این مطلب اشاره شد، بعداً هم در خلال بحث و استدلال‌ها خواهد آمد.

مختار ما: ما معتقدیم که مشتقّ در خصوص ما تلبّس بالمبدأ فی الحال حقیقت است و در ما انقضی عنه التلبّس مجاز است. برای این مطلب دلایلی داریم:

دلیل اوّل: تبادر. از مشتقّات عند الاطلاق، خصوص حال تلبّس تبادر می‌کند و حال انقضاء به ذهن نمی‌آید. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «**کان زید ضارباً امس**» انسان می‌فهمد زید دیروز متلبّس به ضرب بوده و ما از آن خبر می‌دهیم، نه این‌که دو روز قبل متّصف شد و دیروز این اتّصاف و تلبّس از او منقضی شد و ما به اعتبار دو روز قبل گفتیم: «**کان زید ضارباً امس**». پس حال تلبّس و اسناد و جری به ذهن آمد، نه حال انقضاء تلبّس. یا مثلاً، از «**زید ضاربٌ الآن**» این را می‌فهمیم که هم‌اکنون و در حال اسناد و جری ـ که همان حال نطق است ـ زید متصف به ضرب است؛ نه این‌که دیروز متّصف بود و ما به اعتبار دیروز می‌گوییم «**زید ضاربٌ الآن**». یا مثلاً از «**زید ضاربٌ غداً**» این به ذهن می‌آید که زید فردا به صفت ضرب متّصف خواهد شد، نه این‌که امروز متّصف بوده و فردا منقضی است و ما به اعتبار امروز می‌گوییم: «**زید ضاربٌ غداً**». یا مثلاً وقتی گفته می‌شود «**زید قائمٌ**» حال اسناد و جری و نسبت ـ که همین حال حاضر و نطق است ـ به ذهن می‌آید و شنونده می‌فهمد که الآن، زید قائم است، نه این‌که قبلاً بوده و الآن نیست.

خلاصه این‌که در همهٔ این امثله، حال تلبّس و اتّصاف و حال جری و اسناد و تطابق آن دو فهمیده می‌شود، نه حال انقضاء و زوال وصف.

تا اینجا صغرای مطلب با مثال‌های متنوع تشریح شد. کبرای کلّی هم، این است که: تبادر عند الاطلاق هم، علامتِ حقیقت بودن است. نتیجه این‌که: مشتقّات در خصوص متلبّس به مبدأ فی الحال حقیقت هستند و در ما انقضی عنه التلبّس مجازاً استعمال می‌شوند؛ والّا اگر حقیقت در اعمّ بود، نباید خصوص حال تلبّس تبادر می‌کرد. باید اعمّ تبادر می‌کرد و اگر مشترک لفظی بود می‌بایست عند الاطلاق، مجمل شود نه این‌که یکی از معانی تبادر نماید. اگر بگویید: خصوص، قدر متیقن است و از

---

۱. پنج قول از شش قول، به این اعتبار است. مثل تفصیل فاضل تونی که در مقدّمه چهارم گذشت، تفصیل صاحب *فصول* که در مقدّمه اوّل گذشت، و تفاصیلی که بعداً خواهیم آورد.

۲. یکی از تفصیلات ششگانه هم به این اعتبار است که گفته‌اند: اگر مشتق محکوم علیه و مسندٌ الیه باشد حقیقت در اعمّ است. مثل السارق و السارقة فاقطعوا ... و اگر محکوم به باشد حقیقت در اخصّ است. مثل زید ضاربٌ و ... .

این باب تبادر می‌کند، می‌گوییم : قدر متیقن عقلی و مانند آن ربطی به وضع و تبادر حاقّی ندارد.[۱]

دلیل دوّم: عدم صحّت سلب و صحّت سلب. وقتی ذاتی راکه در حال اسناد و نسبت ، متّصف به فلان وصف است[۲] موضوع ، و مشتقّ[۳] را محمول قرار داده و می آزماییم، به این نتیجه می‌رسیم که وجداناً ، حمل مشتقّ بر ذات ، صحیح است و سلب مشتق از ذات ، غلط است. برای مثال کسی راکه هم‌اکنون در حال زدن یا قیام می‌باشد می‌توان گفت زننده یا ایستاده است. ولی نمی‌توان گفت: فلانی زننده نیست یا ایستاده نیست ؛ زیرا صحت سلب، خلاف وجدان و مضحک است. ولی وقتی ذاتی را که قبلاً متصف به وصفی بوده و الآن اتّصافش سپری شده و زائل گردیده است ، موضوع قرار می‌دهیم ـ مثلاً زیدی که ساعتی قبل ایستاده بود و الآن نشسته است موضوع ـ و مشتقّ ـ قائم ـ را محمول قرار داده و به لحاظ حال اسناد و نسبت می‌سنجیم، به این نتیجه می‌رسیم که حمل ، غلط است؛ زیرا هرکس بشنود که شما می‌گویید: «زیدٌ قائمٌ» می‌خندد و می‌گوید: زید که نشسته است ، نه ایستاده. امّا سلب ، صحیح است؛ یعنی بجاست که بگوییم زید قائم نیست. آنگاه آن صحت حمل ، علامت حقیقت بودن و این صحت سلب ، علامت مجازیّت است. پس باز مشتقّ در خصوص متلبّس به مبدأ فی الحال حقیقت است ، نه مطلقاً.

شاهدی بر تأیید و تکمیل صحت سلب[۴] : برخی از اوصاف و مشتقّات با یکدیگر متضادّ هستند. مانند قائم و قاعد، نائم و مستیقظ، مسلم و کافر، حارّ و بارد، اسود و ابیض، عبد و حرّ و ... . و در موارد این چنینی ، ذاتی که به وصفی از اوصاف متضادّ مذکور ، متّصف بود ـ مثلاً قائم یا نائم ـ و الآن این اتّصاف و تلبس زائل شده و به ضدّ وصف قبلی ـ قاعد یا مستیقظ ـ متّصف شده است ، الآن به لحاظ حال اسناد و نسبت ، این اضداد بر او صادق هستند . آنگاه امکان ندارد که اوصاف قبلی هم که الآن از ذات زائل شده است ، به لحاظ همین آنِ اسناد و نسبت، حقیقتاً بر ذات اسناد داده شود ؛ یعنی بتوانیم بگوییم: زید قائمٌ و زید قاعدٌ الآن، زید مسلمٌ و زید کافرٌ الآن . این اجتماع ضدّین و از محالات است. پس بالفعل حقیقتاً یکی از دو مشتقّ متضادّ بر ذات ، صادق است و دیگری اگر صادق است مجاز بوده و به علاقهٔ ماکان صدق می‌کند.

و قد یقرر هذا وجها علی حدة و یقال لا ریب فی مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة علی ما ارتکز لها من المعانی فلو کان المشتق حقیقة فی الأعم لما کان بینها مضادة بل مخالفة لتصادقها فیما انقضی عنه المبدأ و تلبس بالمبدإ الآخر.

---

۱ . نکته: این دلیل قابل مناقشه است. زیرا شاید تبادر اخصّ ، به برکت قرینه باشد . خود جناب آخوند ، قبلاً در ردّ حال نطق فرمود که : تبادر حال نطق ، از مشتقّات انصرافی یا اطلاقی است نه وضعی. پس این دلیل خیلی محکم نیست.

۲ . مثلاً ضرب، قیام، علم و مرادفات اینها از لغات دیگر همچون زدن ، ایستادن ، دانستن .

۳ . مانند : ضارب، قائم و عالم .

۴ . *کیف ! و ما یضادها ...* .

و لا یرد علی هذا التقریر ما أورده بعض الأجلة من المعاصرین من عدم التضاد علی القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتکازه بینها کما فی مبادئها.

همین مطلبی راکه ما به صورت شاهدی بر دلیل دوّم ؛ یعنی صحّت سلب آوردیم و در کلمات برخی از اصولیین[1] در قالب یک دلیل مستقلّ و بیان سوّم برای اثبات حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبّس به مبدأ فی الحال ـ ذکر شده است؛ و آن این‌که:

مقدّمه: در منطق خواندیم که الفاظ ، یا مترادف‌اند یا متباین. الفاظ متباین هم ، یا متماثلان و مثلان[2] یا متخالفان و خلافان[3] هستند و یا متقابلان هستند که خود چهار نوع است: متناقضان ، عدم و ملکه ، متضادان ، متضایفین . ما فعلاً با دو عنوان کار داریم: ۱ . متخالفان ؛ ۲ . متضادّان.

متضادّان دو وصف وجودی راگویند که با یکدیگر در زمان واحد و محلّ واحد قابل جمع نیستند؛ همانند سیاهی و سفیدی . در متخالفان گاهی دو ذات با یکدیگر تخالف دارند. مثل انسان و سماء که غیر هم و غیر قابل جمع هستند، ولی گاهی دو وصف با یکدیگر تخالف و تغایر دارند و قابل جمع هم هستند ؛ مانند سیاهی و شیرینی که در خرما جمع شده است. با توجه به این مقدّمه می‌گوییم:

تردیدی نیست در این‌که مبادی مشتقّاتی از قبیل قائم و قاعد با یکدیگرند تضادّ دارند، قیام و قعود ضدّان هستند و این تضادّ ، یک امر ارتکازی عقلایی است که در اذهان عموم مرتکز و ریشه‌دار است ؛ حتّی کودکان نیز می‌فهمند که سیاهی و سفیدی با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

همچنین تردیدی نیست در این‌که خود مشتقّاتی هم که از این مبادی اشتقاق یافته و اخذ می‌شوند ـ مثل ابیض و اسود، قائم و قاعد ـ با یکدیگر متضادّ هستند. منشأ این تضادّ نیز همان امر ارتکازی عقلایی است . اگر مشتق در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی عنه التلبّس حقیقت باشد لازمه‌اش این است که میان صفات ومبادیِ مذکور، تضادّی نبوده بلکه مخالفت و مغایرت و خلافان بوده باشد: «صغری» . و اللازم باطل : «کبری» . فالملزوم مثله : «نتیجه» .

بیان ملازمه: چه ملازمه‌ای میان حقیقت در اعم بودن با عدم تضادّ اوصاف وجود دارد؟ ملازمه از اینجا ناشی می‌شود که اگر مشتقّ ، حقیقت در اعم شد ، پس الآن هم که ذات متصف به قعود و نوم و سواد می‌باشد و می‌گوییم زیدٌ قاعدٌ و قائمٌ و ... باید به لحاظ همین حال اسناد بتوان گفت: زید قائم، مستیقظ و ... و میان آن دو جمع کرد و اگر هر دو قابل صدق باشد تضادّ از بین می‌رود. پس خلافان هستند نه ضدّان.

---

۱ . محقّق رشتی این مطلب را از زبان عضدی آورده است .

۲ . مثل زید و عمروکه در انسانیّت مثل هم هستند و انسان و فرس که در حیوانیّت مثلان هستند.

۳ . مانند سیاهی و شیرینی، سفیدی و ترشی و ...که مخالف و مغایر با یکدیگرند.

بیان ابطال لازم: تضادّ این اوصاف یک امر ارتکازی عقلایی است و قابل انکار نیست؛ پس حقیقت در اعم بودن هم باطل است ، در نتیجه در خصوص متلبّس حقیقت است.

بعضی از معاصرین جلیل القدر ما به استدلال مذکور اشکال کرده و فرموده‌اند این برهان از اساس ، فاسد است؛[1] به این بیان: متضاد بودن صفاتِ مذکور مبنایی است؛ یعنی این تضاد بر مبنای قول به اشتراط[2] وجود دارد و امکان ندارد بتوانیم بگوییم که زید قائمٌ و زید قاعدٌ . ولی بر مبنای قول به عدم اشتراط بقاء مبدأ در صدق مشتقّ ؛ یعنی بنا بر قول به اعمّ از متلبّس و منقضی ، صفات مذکور اصلاً متضادّ نیستند تا جمعشان نشاید ؛ بلکه متخالفان بوده و قابل جمع هستند و می‌توان به لحاظ حال اسناد و نسبت ، هم زید قائم بگوییم و هم زید قاعدٌ.

پس اعمّی اصل تضادّ را منکر است و استدلال مذکور بر پایهٔ قبول تضادّ است لذا به ضرر اعمّی تمام نمی‌شود.[3]

مرحوم آخوند ایراد بعض الأجلّة را نپذیرفته و در جواب می‌فرماید :

مسألهٔ متضادّ بودنِ صفاتی از قبیل قائم و قاعد، ابیض و اسود و مبادی آنها از قبیل: قیام و قعود و ... یک امر ارتکازی عقلایی و عرفی است و در ذهن هر انسانی مرتکز و ریشه‌دار است و مبنایی نیست تا شما بگویید: بر این مبنا ، تضادّ هست و بر مبنای دیگر نیست. خیر علی جمیع المبانی تضادّ هست و استدلال مذکور تامّ است.[4]

إن قلت لعل ارتکازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط.

قلت لا یکاد یکون لذلک لکثرة استعمال المشتق فی موارد الانقضاء لو لم یکن بأکثر.

إن قلت علی هذا یلزم أن یکون فی الغالب أو الأغلب مجازا و هذا بعید ربما لا یلائمه حکمة الوضع.

ان قلت: چه مانعی دارد جمع میان دو مطلب کرده ، هم قائل به عدم اشتراط شویم[5] و هم صفات مذکور را متضادّ بدانیم و بگوییم : ملازمه‌ای میان تضادّ با حقیقت در اخص بودن وجود ندارد ؛ بلکه می‌توان بدون قول به اشتراط بقاء مبدأ ، در صدق مشتقّ هم تضادّ را میان اوصاف مذکور درست کرد .

---

۱. محقق رشتی در : *بدائع الأفکار*، ص ۱۸۱ .

۲. مقصود ، اشتراط بقاء مبدأ در صدق مشتقّ است ؛ یعنی قول به اخصّ و حقیقت بودن در خصوص متلبّس .

۳. گرچه مرحوم رشتی تصریح به دور نکرده است ، ولی محشّین بزرگوار کفایه کلام وی رابه دور برگردانیده و فرموده‌اند: اشکال محقّق رشتی به‌دلیل سوّم، اشکال دور است، به این بیان که : حقیقت بودن مشتقّ در خصوص متلبّس ، مبتنی و متوقّف بر تضادّ صفات مذکور است . چون فعلاً از این راه می‌خواهیم به آن نتیجه برسیم و متقابلاً متضاد بودنِ صفات مذکور هم مبتنی بر مبنای حقیقت بودنِ مشتقّ در اخصّ است ؛ وگرنه اگر اعمّی شویم که تضادّی نیست. پس دو چیز بر یکدیگر توقف دارند و این دور است وباطل .

۴. همین جواب را از بیان دور هم می‌دهیم که: حقیقت در خصوصِ متلبّس بودن ، متوقّف بر تضادّ مذکور است و از این راه قابل اثبات است . ولی تضادّ مذکور بر این مبنا متوقف نیست ؛ بلکه یک امر ارتکازی است و بر علم اجمالی ارتکازی وابسته است، فلا دور .

۵. یعنی اعمی شویم .

به این بیان که ما ، اگرچه اعمّی هستیم و مشتقّ را در اعمّ حقیقت می‌دانیم، ولی این مطلب قابل انکار نیست که: مشتقات عند الاطلاق، تبادر انصرافی دارند و خصوص متلبس به مبدأ ، در حال اسناد از آنها به ذهن سبقت می‌گیرد و در اثر این انصراف، ذهن با خصوص فرد تلبّسی مأنوس است و این فرد به ذهنش می‌آید. آنگاه فرد انقضائی به ذهنش نمی‌آید و آن را ضدّ این حساب می‌کند. حال این مطلب چه مانعی دارد؟

قلت: انصراف مذکور از کجا سرچشمه گرفته؟ آیا منشأ انصراف ، فرد اکمل بودن است؛ یعنی چون فرد تلبّسی فرد اکمل است، اطلاق ، به آن منصرف می‌شود؟ اگر این باشد مردود است؛ زیرا کراراً گفته شده است که فرد اکمل بودن موجب انصراف نیست وگرنه باب تمسّک به اطلاق مسدود می‌شود؛ چون در عالم ، هیچ مطلقی نیست مگر فرد اکملی دارد.

آیا منشأ انصراف غلبهٔ وجود است؛ یعنی غالباً در خارج در مشتقّات و استعمالات آن ، فرد تلبّسی مطرح است نه فرد انقضائی؟ این نیز مردود است؛ زیرا نه اصل غلبه را قبول داریم و نه حجیّت و ارزشمند بودن آن را.

آیا منشأ انصراف ،کثرت استعمال است؛ یعنی از آنجاکه از مشتقّات غالباً فرد تلبّسی اراده شده ذهن با این فرد انس پیداکرده است و عند الاطلاق به همین فرد منصرف می‌شود؟ اگر این باشد کبرای کلّی مقبول است ؛ یعنی انصراف ظهوری ارزش دارد و جلو اطلاق را می‌گیرد. ولی اصل صغری را قبول نداریم. چه کسی گفته است که استعمال مشتق در خصوص متلبس زیاد است و در فرد انقضائی کم است؟ خیر ،در فرد انقضائی هم زیاد است و چه بسا استعمال در این فرد اکثر از استعمال در فرد تلبّسی باشد . پس تضادّ مذکور را به انصراف و تبادر اطلاقیِ انصرافیِ نمی‌توان نسبت داد، بلکه از حاقّ لفظ و ارتکازی است. در نتیجه با قول به اشتراط می‌سازد ، نه با عدم اشتراط و اعمّ.

ان قلت: مرحوم آخوند مدّعی است که مشتقّ در خصوص فرد تلبّسی حقیقت است و در فرد انقضائی مجاز است؛ اگرچه کثیر الاستعمال یا اکثریّ الاستعمال در آن باشد. حال این بیان زمینهٔ اشکالی شد. و آن این‌که مستشکل می‌گوید:

اوّلاً بعید است که این همه استعمال مجازی داشته باشیم. مگر نه این است که مجاز خلاف اصل است؟ و مگر نه این است که هر چه مجاز کمتر، بهتر؟ با این حساب چگونه تن به این همه مجازات می‌دهید؟

ثانیاً بر خلاف حکمت وضع است . حکمت وضع ، افادهٔ معنا به لفظ و قالب بودن لفظ برای معنا است. یعنی واضع لفظ را وضع کرده تا مستعملین آن را در معنای موضوع له به کار برند و رفع نیاز کنند؛ آنگاه اگر صد در صد استعمالات در همین معنای حقیقی باشد ، حکمت و غرض وضع در اوج خود تأمین است. اگر هشتاد درصد استعمالات در معنای حقیقی باشد و قلیلی از موارد هم در غیر

موضوع له به کار رود ، باز وضع حکیمانه است و غرض وضع تأمین است. چون غالب ـ بلکه اغلب ـ مردم با آن، مراد و مقصد خود را افاده و تفهیم می‌کنند.

ولی اگر بنا باشد پنجاه درصد استعمالات در معنای موضوع له و پنجاه درصد در غیر آن باشد، جا دارد بپرسیم چرا برای این وضع شد نه آن؟ چرا این حقیقت است و آن مجاز؟ آیا این ترجیح بلا مرجّح نیست؟ و آیا ترجیح بلا مرجّح قبیح نیست؟

اگر بالاتر رفت و استعمال مجازی هشتاد درصد شد و استعمال در معنای حقیقی تقلیل یافت آیا باز هم وضع ، حکیمانه است؟ چرااین معنای قلیل الاستعمال موضوع له باشد؟ چرا واضع عاقل و حکیم برای این وضع کند؟ آیا ترجیح مرجوح بر راجح نمی‌شود؟

اگر به درجه‌ای رسید که تمام استعمال‌ها در معنای مجازی بود و در معنای حقیقی اصلاً استعمال نشده بود ـ بنا به فرمودهٔ حاشیهٔ ملاّ عبدالله ، مطابقهٔ تقدیری شد نه تحقیقی؛ یعنی مطابقه‌ای که اگر در آن استعمال می‌شد دلالت مطابقی بود ؛ ولی هرگز در آن استعمال نشد؛ بلکه یا در جزء معنا و یا خارج لازم به کار رفت[1] ـ آیا چنین وضعی لغو نیست؟ قطعاً لغو است، پس برای ملائمت و سازگاری با حکمت وضع باید گفت: مشتقّ برای اعمّ از فرد تلبّسی و فرد انقضائی وضع شده تا تمام استعمال‌های آن ـ چه به لحاظ حال تلبّس و چه به لحاظ حال انقضاء ـ عموماً حقیقت باشند و تنها نسبت به مستقبل و آینده ، اطلاق مشتق ، مجازی باشد که آن هم نسبت به فرد تلبّسی و انقضائی نادر و قلیل است.

لا يقال كيف و قد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات فإن ذلک لو سلم فإنما هو لأجل تعدد المعانی المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقى الواحد نعم ربما يتفق ذلک بالنسبة إلى معنى مجازى لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه لكن أين هذا مما إذا كان دائما كذلک فافهم.

قلت مضافا إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه أن ذلک إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس مع أنه بمكان من الإمكان فيراد من جاء الضارب أو الشارب و قد انقضى عنه الضرب و الشرب جاء الذى كان ضاربا و شاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدإ لا حينه بعد الانقضاء كى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه ضرورة أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين.

مستشکل مزبور، به خود ، اشکالی وارد کرده و جواب هم داده است .

امّا اشکال: اگر کسی بگوید شما چگونه جرئت کردید بفرمایید: **اوّلاً هذا بعيدٌ و ثانياً لا يلائم حكمة الوضع**؟ مگر نشنیده‌اید که باب المجاز واسع؟ اکثر المحاورات مجازات؟ المجاز قنطرة الحقيقة؟ این

---

۱. *الحاشية على تهذيب المنطق*، ص ۲۳.

همه استعاره‌ها، تشبیه‌ها، کنایات و مجازات که در هر لغتی وجود دارد و رایج و بین المللی است، با این حساب چه بُعدی و چه مانعی دارد که مشتقّ هم در فرد انقضائی مجاز باشد؟

امّا جواب: مستشکل می‌گوید: اولاً ما این آیات غیر شریفه را که بر ما خواندید قبول نداریم ؛ چه کسی به شما گفته است : اکثر المحاورات مجازات هستند؟ آیا تتبّع کرده و محاسبه کرده و می‌گویید؟ آیا کلام مذکور کلام معصوم است که تعبّداً بپذیریم؟ خیر، پس صرف ادّعاست. و ما در مقابل ، ادّعا می‌کنیم که: اکثر المحاورات حقایق هستند.

آن‌گاه بر فرض قبول این مطلب ، می‌گوییم: این سخن مال هر مجازی نیست .

توضیح :گاهی معانیِ مجازیّهٔ یک لفظ ، متعدّد وکثیر است؛ یعنی یک معنای حقیقی و چندین و چند معنای مجازی دارد.[1] در اینجا قبول می‌کنیم که اکثر محاورات را مجازات تشکیل می‌دهند ؛ زیرا اگر در هرکدام حدّاقل یک‌بار هم استعمال شود ، نسبت به معنای حقیقی بیشتر هستند ؛ ولی گاهی معنای حقیقی ، واحد و معنای مجازی هم واحد است. در این صورت اگر اکثر استعمالات مجاز باشد اشکال دارد ؛ چون بعید و خلاف حکمت است. ما نحن فیه هم از همین قبیل است ؛ زیرا مشتقّ به قول شما یک معنای حقیقی دارد که فرد تلبّسی باشد و یک معنای مجازی دارد که فرد انقضائی باشد. اینجا کثرت یا اکثریّت استعمال در مجاز ، بعید و خلاف حکمت است.

آری در همین فرض هم که معنای مجازی واحد است گاهی اتّفاق می‌افتد و نیاز استعمالی به معنای مجازی زیاد می‌شود وکثیراً با این لفظ ، از آن معنا حکایت می‌شود؛ ولی این یک امر اتّفاقی و تصادفی است و قابل قیاس با چیزی که دائماً و همیشه و همه‌جا چنین باشد نیست ؛ شما نسبت به مشتقّ می‌گویید: دائماً چنین است که در فرد انقضائی استعمالش کثیر یا اکثر است . ما این را نمی‌پذیریم و بعید و خلاف حکمت می‌دانیم.

پس نمی‌توان گفت استعمال مشتق در فرد انقضائی مجاز است ؛ وگرنه دو محذور قبل را دارد. به‌ناچار باید حقیقت را پذیرفت و تسلیم اعمّی‌ها شد.

فافهم: شاید اشاره شده باشد به این‌که چه مانعی دارد مشتقّ از همان موارد اتفاقی و تصادفی باشد؟!

قلت: مرحوم آخوند از این اشکال دو جواب می‌دهد:

جواب اوّل: شما گفتید بعید است که استعمال مجازی کثیر و ... باشد. ما می‌گوییم: این صرف

---

۱. مثل مادّهٔ امر که علی المشهور دالّ بر طلب الفعل از عالی نسبت به سافل است و در کنارش معانی متعدّد مجازی از فعل و حادثه و امر عجیب و ... دارد . نیز مثل صیغهٔ افعل که دالّ بر طلب الفعل است و در کنارش به معنای تهدید و تعجیز و ... است ـ که تا پانزده معنا ذکر شده ـ به‌کار می‌رود . همچنین مثل هیئت امر که علی المشهور دالّ بر طلب وجوبی است ، ولی گاهی در ندب وگاهی در اباحه و مجرّد ترخیص به‌کار می‌رود . یا به ملاحظهٔ علائق بیست و پنجگانه‌ای که در یک معنای حقیقی با معنای مجازی قابل فرض است مجاز ، متعدّد می‌شود . مثلاً اسد به علاقه مشابهت در رجل شجاع به‌کار می‌رود، به علاقهٔ جزء وکلّ یا کلّ و جزء در معنای دیگر، به علاقهٔ سببیّت و مسببیّت در معنای سوّم، به علاقهٔ ماکان و ... و مجازات تکثیر و ازدیاد پیدا می‌کنند .

استبعاد است و با ملاحظهٔ وجوه و دلایل سابق (تبادر، صحت سلب و برهان تضادّ) از این استبعاد وحشتی نداریم و به حال ما ضرری ندارد؛ ما تابع دلیل هستیم ـ «نحن ابناء الدلیل»، «قل هاتوا برهانکم» ـ و وقتی دلیل، حقیقت بودنِ مشتقّ را در فرد تلبّسی ثابت کرد، به‌ناچار در غیر آن، ملتزم به مجازیّت می‌شویم و ترسی هم نداریم.[1]

جواب دوّم: استعمال مشتقّ در فرد منقضی ـ مثلاً وقتی می‌گوییم: «جاء الضارب»، «جاء الشارب» . بر این فرض که ضرب و شرب، دیروز و مجیء، امروز صبح بوده و نطق و تکلم امروز ظهر است ـ سه فرض دارد:

۱. به لحاظ حال نطق باشد که در این حال، تلبّسی نیست و دیروز بود.

۲. به لحاظ حال جری و اسناد؛ یعنی حال مجیء باشد که باز در آن حال هم، وصف زائل و منقضی شده بود.

۳. به لحاظ حال تلبّس و اتّصاف؛ یعنی همان دیروز باشد. وقتی می‌گوییم: جاء الضارب یعنی جاء الذی کان ضارباً، جاء الذی کان شارباً و ... .

آنگاه اگر اعمّی شویم و مشتقّ را حقیقت در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی عنه التلبّس بگیریم، اطلاق مشتق به لحاظ هر سه حالِ مذکور، حقیقت است و مجازی پیش نمی‌آید. ولی اگر اخصّی شدیم که مبنای ما همین است، می‌گوییم: اطلاق مشتق در مثال‌های مذکور به لحاظ حال نطق یا حال جری و اسناد، مجاز می‌شود. چون در آن دو حال، اتصاف و تلبّسی نیست و قبلاً بوده است. ولی چه لزومی دارد که این اطلاقات را به لحاظ حال نطق و جری بگیریم؟ به لحاظ حال تلبّس و اتّصاف می‌گیریم و می‌گوییم: جاء الضارب یعنی جاء الذی کان ضارباً. اطلاق به این لحاظ، همیشه حقیقت است و مجازی پیش نمی‌آید تا سخن از کثرت و اکثریت آن مطرح شود و سالبه به انتفاء موضوع می‌شود.

کفایه: و بالجملة کثرة الاستعمال فی حال الانقضاء یمنع عن دعوی انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق إذ مع عموم المعنی و قابلیة کونه حقیقة فی المورد و لو بالانطباق لا وجه لملاحظة حالة أخری کما لا یخفی بخلاف ما إذا لم یکن له العموم فإن استعماله حینئذ مجازا بلحاظ حال الانقضاء و إن کان ممکنا إلا أنه لما کان بلحاظ حال التلبس علی نحو الحقیقة بمکان من الإمکان فلا وجه

---

۱. مگر ما در عالم، مجازات مشهوره نداریم؟ مگر مجاز راجح نداریم؟ مگر به قول صاحب *معالم* فعل امر در لابه‌لای روایات، کثیراً مّا در ندب به‌کار نرفته است؟ و مگر نهی در کراهت استعمال نشده است؟ این‌که مانعی ندارد: *معالم الاصول*، ص ۴۸.

نظیر این مطلب را در مبحث عام و خاص نیز از *معالم* داشتیم؛ آنجاکه عدّه‌ای الفاظ عموم را حقیقت در خصوص می‌دانستند؛ به این دلیل که: «*ما من عامّ الاّ و قد خصّص*» و «*الظاهر یقتضی کونه حقیقةً فی الأغلب مجازاً فی الاقلّ تقلیلاً للمجاز*». و ... . صاحب *معالم* هم در جواب فرموده است: «*علی انّ ظهور کونها حقیقةً فی الأغلب إنّما یکون عند عدم الدلیل علی انّها حقیقة فی الأقل و قد بیّنا قیام الدلیل علیه*». *معالم الاصول*، ص ۱۰۶.

لاستعماله و جريه على الذات مجازا و بالعناية و ملاحظة العلاقة و هذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى فافهم.

مستشكل در ضمن جملهٔ «ان قلت: لعلّ ارتكازها...» گفت چه مانعی دارد که ما اعمّی شویم و بگوییم مشتقّات برای اعمّ از متلبّس و منقضی وضع شده‌اند و در عین حال از اطلاق مشتقّ ، خصوص متلبّس تبادر کند و منشأش کثرت استعمال باشد و تبادر انصرافی باشد نه وضعی؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: با توجّه به این‌که ثابت شد کثرت استعمال ، اختصاص به فرد تلبّسی ندارد، بلکه در فرد انقضائی هم کثیر و اکثر است، نمی‌توان گفت که انسباق ، خصوص حال تلبّس اطلاقی و مستند به انصراف ظهوری و کثرت استعمال است. وقتی تبادر مذکور اطلاقی و انصرافی نبود قهراً حاقّی و وضعی و مستند به خود لفظ خواهد بود و علامت حقیقت بودن است.[1]

بنا بر عمومیّت مشتقّ در متلبّس و منقضی و قابلیت معنا برای این‌که در هر دو حقیقت باشد ، نیازی به ملاحظهٔ حال دیگر (حال تلبّس) نیست ؛ بلکه بر حال نطق و جری هم که حمل شود باز حقیقت است.

جملهٔ و لو بالانطباق: اشاره به دو مبنایی است که در اوّل مبحث مشتقّ ذکر شد:

۱ . اشتراک لفظی ؛ میرزای قمی فرمود: مشتق برای هر یک از دو فرد تلبّسی و انقضائی جداگانه وضع شده و لذا در هرکدام حقیقت است.

۲ . اشتراک معنوی ؛ مشهور می‌گفتند: مشتق برای کلّی و قدر جامع (ذات متلبّس به مبدء) وضع شده است ، چه تلبّس فعلی باشد و چه انقضائی. بنابراین آن معنای عام و کلّی بر هر یک از دو فرد منقضی و متلبّس منطبق می‌شود و صدق می‌کند. پس و لو بالانطباق ؛ یعنی و لو بر مبنای اشتراک معنوی .

اگر مشتق را حقیقت در عموم ندانستیم، استعمالش در فرد منقضی مجاز است و به لحاظ حال انقضاء[2] اگرچه ممکن است ،[3] ولی چون به لحاظ حال تلبّس هم ممکن است و به این لحاظ همیشه حقیقت است. نوبت نمی‌رسد به این‌که اطلاق مجازی و مع رعایة العلاقة باشد.[4]

استعمال مشتق در فرد انقضائی به لحاظ حال تلبّس با استعمال اسد در رجل شجاع به علاقهٔ مشابهت قابل قیاس نیست ؛ زیرا در مشتقّ و فرد منقضی ، راه برای حقیقت بودن هست . آن اطلاق

---

۱ . اشکالی که قبلاً به تبادر کردیم با این بیان جواب داده می‌شود .

۲ . حال جری و اسناد یا حال نطق که در این حالات ، اتّصاف منقضی شده است .

۳ . ولو مجاز مشهور باشد .

۴ . به بیان دیگر ، ما می‌دانیم که متکلّم از «*جاء الضارب*» فرد منقضی را اراده کرده است ؛ ولی نمی‌دانیم که حقیقتاً اراده کرده است یا مجازاً؟ اگر به لحاظ حال تلبّس باشد حقیقت است و اگر به لحاظ حال نطق و اسناد و جری باشد مجاز است . ما در مراد متکلم شک داریم که چه نحوه اراده کرده؟ *اذا دار الامر بين الحقيقة و المجاز الحقيقة أولى* .

به لحاظ حال تلبّس بود، ولی در اسد و رجل شجاع چاره‌ای نداریم مگر از این‌که آن را مجاز بدانیم.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که حتی در اسد و رجل شجاع نیز راه برای حقیقت بودن وجود دارد و آن طریق، حقیقت ادّعائیّه سکّاکی است که نزد آخوند ارادهٔ نفی جنس ـ **ولو ادّعاءً** ـ از ارادهٔ نفی صحت و ... اولی بود.

کفایه ثم إنه ربما أورد علی الاستدلال بصحة السلب بما حاصله أنه إن أرید بصحة السلب صحته مطلقا فغیر سدید و إن أرید مقیدا فغیر مفید لأن علامة المجاز هی صحة السلب المطلق.

مرحوم آخوند و کسانی که اطلاق مشتقّ را بر خصوص فرد تلبّسی حقیقت و در فرد انقضائی، مجاز می‌دانستند، به سه دلیل استناد کرده‌اند: ۱. تبادر؛ ۲. صحت سلب؛ ۳. برهان تضادّ.

هریک از این سه دلیل، مورد مناقشه واقع شده است و مرحوم آخوند به مناقشات جواب داده و از دلیل دفاع کرده است.

دلیل اوّل یا تبادر: اشکال این بود که شاید تبادر مذکور، اطلاقی یا انصرافی باشد نه حاقّی و وضعی. آخوند چند سطر قبل در «و بالجملة ...» جواب داد که تبادر حاقّی و مستند به متن لفظ است.

دلیل دوّم یا صحّت سلب: تنها اشکال آن از سوی مرحوم محقّق رشتی[1] عنوان شده است و آن این‌که همان طوری که دو نوع اثبات و ایجاب داریم (۱. اثبات اخصّ ـ به قول منطقیون ـ مثل هذا انسان، یا مقیّد ـ به قول اصولی‌ها ـ مثل رقبهٔ مؤمنه؛ ۲. اثبات اعمّ ـ به قول منطقیون ـ مثل هذا حیوانٌ، یا مطلق ـ نزد اصولی‌ها ـ مثل رقبه)، همچنین دو نوع سلب و نفی داریم: (۱. سلب اخص یا مقیّد، مثل سلب انسانیّت، هذا لیس بانسان، ذاک لیس بانسان مسلم، ۲. سلب اعم یا مطلق، مثل سلب حیوانیت و سلب رقبه).

با این مقدّمه، مستشکل می‌گوید:

شما که می‌فرمایید مشتقّ از فرد منقضی، صحت سلب دارد و صحیح است که بگوییم: «**زید لیس بضارب**» منظورتان از این صحت سلب، صحّت کدام سلب است؟

آیا منظورتان صحّت سلب مطلق است؟ یعنی وقتی می‌گویید: زید ضارب نیست، مراد این است که زید مطلقاً ضارب نیست ـ نه فعلاً و نه سابقاً ـ اگر این‌گونه باشد، منظور درستی ندارید و کلامتان سدید و محکم نیست؛ زیرا کذب محض است. چرا که فرض ما در موردی است که فرد انقضائی دارد؛ یعنی در یک زمانی در گذشته ذات، متّصف به این وصف شده پس نمی‌توان گفت: هیچ‌گاه متّصف به ضرب نبوده است.

یا این‌که منظور شما صحّت سلب مقیّد است؟ یعنی وقتی می‌گویید: زید ضارب نیست، منظور

---

۱. *بدائع الافکار*، ص ۱۸۰.

این است که الآن و در حال انقضاء ضارب نیست نه مطلقاً . اگر این باشد ، منظور درستی دارید و زید الآن ضارب نیست . ولی این احتمال به درد شما نمی‌خورد و نمی‌توان گفت صحت سلب کذائی ، علامت مجازیّت است ؛ چراکه علامت مجازیّت صحّت سلب مطلق است ، مثل «الرّجل الشجاع لیس باسد» . به عبارت دیگر: اگر لفظ از معنی بما هو معنی سلب شد ، علامت مجازیّت است ؛ امّا اگر از معنا به ملاحظهٔ خاصّی و در زمان خاصّی و با قیدی سلب شد ، نه در آنِ دیگر، علامت مجازیّت نیست. پس آن صحّت سلبی که علامت مجاز باشد در اینجا وجود ندارد، و آن صحّت سلبی که هست ، علامت مجاز نیست ؛ «فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد».

کفایه و فیه أنه إن أرید بالتقیید تقیید المسلوب الذی یکون سلبه أعم من سلب المطلق کما هو واضح فصحة سلبه و إن لم تکن علامة علی کون المطلق مجازا فیه إلا أن تقییده ممنوع و إن أرید تقیید السلب فغیر ضائر بکونها علامة ضرورة صدق المطلق علی أفراده علی کلّ حال مع إمکان منع تقییده أیضا بأن یلاحظ حال الانقضاء فی طرف الذات الجاری علیها المشتق فیصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال کما لا یصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جدا.

مرحوم آخوند در جواب، شقّ دوّم را اختیار کرده و می‌فرماید: منظور ما هم ، سلب مقیّد است نه سلب مطلق ؛ منتها این‌که فرمودید صحّت سلب مقیّد به حال شما مفید نیست، ما این را قبول نکرده و ثابت می‌کنیم که در بعضی موارد ، همین هم سودمند است. در مجموع سه صورت وجود دارد که ما برای تکمیل مطلب ، از حاشیهٔ مرحوم مشکینی کمک گرفته و قدری ترتیب صور کفایه را مراعات نمی‌کنیم :

به‌طور کلّی قضیّهٔ سالبه که بر سلب محمول از موضوع دلالت می‌کند به پنج صورت تقسیم می‌شود :

۱ . سالبهٔ مطلقه: قضیه‌ای که مقیّد به قیدی نشده و به قول مطلق ، بر سلب محمول از موضوع دلالت دارد . مثل زید لیس بضارب یا لیس ضارباً . در مانحن‌فیه سلب مطلق کذب است ؛ زیرا علی الفرض زید در زمان گذشته ضارب بود و اگر بگوییم اصلاً ضارب نبوده دروغ است.[1]

۲ . سالبهٔ مقیّده: قضیه‌ای که قید به موضوع یا مسلوبٌ عنه متعلّق باشد . مثل «زیدٌ لیس بضاربٍ الآن»، که «الآنَ» ظرف برای ذات ؛ یعنی زید است و معنای کلام این است که زیدِ الآن یا زیدُ الآن، یا زیدٌ فی حال الانقضاء ـ به جای کلمهٔ الآن ـ و یا زیدٌ المنقضی عنه الضرب ، لیس بضاربٍ ؛ ولی محمول و مشتق و حرف سلب ، قیدی ندارد.

سؤال: آیا سالبه مذکور صدق است یا کذب ؟

---

۱ . این فراز در کلام مستشکل هم بود.

جواب: قطعاً صادق است. زیرا زید با آن صفت ، قطعاً ضارب نیست ؛ وگرنه عنوان «زید المنقضی عنه الضرب» پیدا نمی‌کرد . زیدِ الآن که ضارب نیست، زیدِ دیروز ضارب است .

سؤال دیگر: آیا صحت سلب مذکور ، علامت مجازیّت است یا خیر؟

جواب: آری ، حتماً علامت مجاز است ؛ یعنی علامت این است که اگر هم مشتق (ضارب) بر این ذات (زید کذائی) اطلاق می‌شود ، یک اطلاق مجازی است ؛ زیرا اگر مشتق ، حقیقت در اعم باشد قانون این است که: هر عام و مطلق و کلّی‌ای بر همهٔ افراد خود صادق است. پس مشتق هم ، باید بر این فرد (زید کذائی) صادق باشد ؛ در حالی که صدق نکرد . پس معلوم می‌شود زید کذائی فردی از افراد مشتق نیست و مشتق ، حقیقت در او نیست، پس مشتق ، حقیقت در اعم نیست ؛ بنابراین ، وضع برای اخص ثابت می‌شود ؛ و هو المطلوب . پس این قسم از صحّت سلب مقیّد ، علامت مجازیّت است ؛ مضافاً به این‌که اصلاً در این فرض ، سلب مقیّد نیست. زیرا قید به موضوع ، ارجاع شد و حرف سلب و خود مسلوب یا محمول ، مطلق هستند . در نتیجه به لحاظ حال انقضاء یا حال حاضر ، صحّت سلب مطلق دارند[1] و زید با آن صفت ، هیچ‌گاه متصف به ضرب نبوده است . خود مستشکل هم قبول دارد که صحت سلب مطلق ، علامت مجازیّت است .

۳ . سالبهٔ مقیّده‌ای که قید به حرف سلب ارجاع شود ؛ برای مثال ، در «**زید لیس بضاربٍ الآن**»، قید «الآن» به حرف سلب ؛ یعنی به کلمهٔ لیس برگردد و معنا چنین باشد: **زید لیس الآن، یا فی حال الانقضاء بضاربٍ** .

سؤال: آیا چنین سالبه‌ای صدق است یا کذب؟

جواب: قطعاً صدق است ؛ زیرا زید در حال انقضاء یا الآن ضارب نیست.

سؤال: آیا این صحّت سلب ، علامیّت دارد؟

جواب: آری علامت مجازیّت است، زیرا اگر مشتقّ در اعم از ما تلبّس و ما انقضی حقیقت بود، فرد مذکور هم فردی از افراد ضارب بود . قاعده هم این است که مطلق و کلّی بر همهٔ افرادش به‌طور یکسان صادق است، و نباید ضارب از این فرد ، سلب می‌شد ؛ در حالی که وجداناً قابل سلب است، پس فردی از افراد کلّی نیست و مشتقّ برای کلّی و اعم ، وضع نشده است ، در نتیجه برای خصوص فرد تلبّسی است. این قسم از صحّت سلب مقیّد هم ، علامت مجازیّت است.

۴ . سالبهٔ مقیّده‌ای که قید آن به خود محمول یا مسلوب برگردد؛ برای مثال ، وقتی می‌گوییم:

---

۱. چنان‌که به لحاظ حال تلبّس ، صحت حمل مطلق دارند و سلب ، صحیح نیست .

«زید لیس بضاربٍ الآن» قید «الآن» یا «فی حال الانقضاء» به خود ضاربٌ ارجاع شود، آن هم به نوعی که قید مادّهٔ ضاربٌ باشد . در این صورت ، معنا چنین می‌شود: زیدٌ لیس بضاربٍ بالضرب الفعلی.

سؤال: سالبهٔ مذکور صدق است یا کذب؟

جواب: حتماً صدق است.

سؤال: علامت مجاز هست یا نه؟

جواب: خیر ، علامیّت ندارد ؛ زیرا سلب مذکور ، سلب مقیّد است . ما در منطق خواندیم که از اثبات اخصّ ، اثبات اعمّ به وجود می‌آید ؛ یعنی اگر ثابت شد که چیزی انسان است ، حتماً حیوان بودنِ آن هم ثابت می‌شود. ولی از سلب اخص یا مقیّد ، سلب اعم یا مطلق ، لازم نمی‌آید ؛ یعنی اگر ثابت شد که فلان چیز ، انسان نیست دلیل نمی‌شود که حیوان هم نباشد. در ما نحن فیه هم شما ثابت کردید که زید ، ضاربٍ به ضرب فعلی نیست ؛ ولی ثابت نکردید که ضاربٍ مطلق ـ و لو بالضرب الماضی ـ هم نیست. پس شاید ضاربٍ به ضرب ماضی باشد و به اعتبار این‌که قبلاً ضارب بوده است ، الآن حقیقتاً بگوییم: «زیدٌ ضاربٌ» . سخن محقق رشتی ، تنها در این فرض صحیح است . ولی تقیید محمول و مسلوب به نحو مذکور ، ممنوع است ؛ زیرا ما هیچ دلیلی نداریم که قید به محمول برگردد تا شما اشکال کنید که از سلب مقیّد ، سلب مطلق لازم نمی‌آید .

۵ . سالبهٔ مقیّده‌ای که قید آن به محمول برگردد ولی قید مادّه نباشد ؛ بلکه قید هیئت باشد و معنای کلام این باشد که زید در حال انقضاء به عنوان ضاربٌ معنون نیست. این نیز صحت سلب دارد و علامت مجازیّت است ؛ زیرا اگر این هم فردی از مشتق بود حتماً مطلق بر فردش صدق می‌کرد و چون صدق نیست پس فرد او نیست. لذا مشتق، دالّ بر اعمّ نیست ؛ پس در خصوص اخصّ حقیقت است. باز هم صحّت سلب مقیّد ، مفید فائده شد و علامت مجازیّت گردید. سخن محقّق رشتی هم ردّ شد.

از این اقسام خمسه ، قسم اوّل در کلام مرحوم آخوند نیست. قسم دوّم را با عبارت «مع امکان منع ...» و قسم سوّم را با «وَإن ارید تقیید السلب ...» بیان کرده، و قسم چهارم را با «إن ارید بالتقیید تقیید المسلوب» در اوّل جواب آورده و قسم پنجم را هم با عبارت «فتدبّر جدّاً» اشاره کرده است .

فتدبّر یعنی فتدبّر که بنا بر رجوع قید به محمول هم مطلقاً سخن محقّق رشتی قبول نیست ؛ در حالی که اگر قید مادّه باشد قبول است و اگر قید هیئت باشد قبول نیست، به بیانی که ذکر کردیم و از قضا هیئت ، مورد بحث ماست. پس مطلقاً اشکال وارد نیست و صحت سلب علامیّت دارد.

[۲. القول بالتفصیل]

ثم لا یخفی أنه لا یتفاوت فی صحة السلب عما انقضی عنه المبدأ بین کون المشتق لازما و کونه متعدیا لصحة سلب الضارب عمن یکون فعلا غیر ملتبس بالضرب و کان متلبسا به سابقا و أما

إطلاقه علیه فی الحال فإن کان بلحاظ حال التلبس فلا إشکال کما عرفت و إن کان بلحاظ الحال فهو و إن کان صحیحا إلا أنه لا دلالة علی کونه بنحو الحقیقة لکون الاستعمال أعم منها کما لا یخفی.

کما لا یتفاوت فی صحة السلب عنه بین تلبسه بضد المبدإ و عدم تلبسه لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس أیضا و إن کان معه أوضح.

و مما ذکرنا ظهر حال کثیر من التفاصیل فلا نطیل بذکرها علی التفصیل.

تا اینجا یک قول از مجموعهٔ هشت قول در باب مشتقّ بررسی شد و آن قول اخصّی‌ها بود؛ یعنی کسانی که مشتقّ را به طور مطلق و بدون تفصیلات بعدی در خصوص فرد تلبّسی حقیقت می‌دانند. عمده دلیل این قول ، مسألهٔ صحت سلب از فرد انقضائی بود که ذکر شد. حال در این فراز می‌فرماید: ما با همین دلیل صحّتِ سلب ، تمام تفصیلات را ابطال می‌کنیم.

بجا است در اینجا فهرست‌وار به این تفاصیل اشاره کنیم:

۱ . مشتقّاتی که مبادیِ آنها از امور سیّاله باشد ـ مثل حرکت، نطق، تکلّم و مشی ـ در خصوص فرد تلبّسی ، حقیقت هستند و مشتقّاتی که مبدأ آنها از امور ثابته و قارّه باشد ، ـ مثل قیام، علم، جهل و قعود ـ حقیقت در اعم هستند.

۲ . مشتقاتی که مبدأ آنها امر حدوثی باشد ـ مثل ضرب و قتل ـ در خصوص متلبّس به مبدأ حقیقت می‌باشند ولی مشتقّاتی که مبدأ آنها امر ثبوتی باشد ـ مثل ایمان ، کفر و اسلام ـ در اعمّ از متلبّس و منقضی حقیقت هستند.

۳ . مشتقّاتی که مبادیِ آنها از فعلیّات باشد در خصوص فرد تلبّسی حقیقت هستند و مشتقاتی که مبادی آنها از شأنیات ، ملکات ، صناعات و ... باشد در اعمّ حقیقت هستند. به عبارت دیگر: اگر اتّصاف ذات به مبدأ اکثری باشد ـ مثل حرفه و صنعت و ... ـ حقیقت در اعمّ است و الّا فلا . این همان تفصیلی است که در مقدّمه چهارم از مقدّمات مشتق ، از زبان فاضل تونی به آن اشاره شده است.

۴ . مشتقاتی که از افعال لازمه گرفته می‌شوند ـ مثل ذاهبٌ، جالس، قاعدٌ ـ در خصوص فرد تلبّسی حقیقت اند ولی آنهاکه از فعل متعدّی مشتق می‌شوند ـ مثل ضاربٌ و قاتل ـ در اعمّ ، حقیقت هستند. این تفصیل هم به صاحب *فصول* منسوب است[1].

۵ . آنجاکه ذات ، متّصف به وصفی بود و الآن به ضدّ آن متّصف شده است ـ مثلاً زید قائم بود و الآن قاعد است ـ یعنی مشتقاتی که از اضداد و صفات متضادّ هستند، در خصوص متلبّس به مبدأ حقیقت‌اند. در مواردی که اتّصاف منقضی شده و الآن عدم اتّصاف است ـ نه اتّصاف به ضدّ ، مثلاً زید ضارب بود ولی الآن ضارب نیست ـ در اعمّ از متلبّس و منقضی حقیقت هستند. این تفصیل به شهید

---

۱. *الفصول الغرویّه*، ص ۶۰ و ۶۱.

ثانی در *تمهید الاصول* و غیره منسوب است.[۱]

۶. مواردی که مشتقّ در کلام، محکوم علیه واقع شده است مثل ﴿**السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما**﴾، ﴿**الزانیة و الزانی و...**﴾ ـ حقیقت در اعمّ از متلبّس و منقضی است. در مواردی که محکومٌ به، واقع شده است ـ مثل زیدٌ ضاربٌ و زیدٌ زانٍ ـ در خصوص فرد متلبّس حقیقت است. این تفصیل در پایان ادلّه اعمّی‌ها خواهد آمد.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این گروه‌های تفصیل دهنده، در بخشی با ما موافق بوده و مشتق را در اخصّ حقیقت می‌دانند ولی در بخش دیگر که اعمّی هستند توافق نداریم؛ چون ما می‌گوییم به‌دلیل این‌که صحّت سلب وجدانی است نمی‌توان گفت استعمال در فرد منقضی هم حقیقت است.

اگر بر ذاتی که تلبّس از او زائل شده، اطلاقِ مشتق شد و گفتیم: زید ضاربٌ، این از دو حال خارج نیست:

۱. یا به لحاظ حال تلبّس است ـ **کما مرّ فی جاء الضارب أی جاء الذی کان ضارباً** ـ که به این لحاظ، همیشه حقیقت است و ما بحثی نداریم.

۲. به لحاظ حال حاضر و حال نطق است. به این لحاظ هم صحیح است؛ ولی هر اطلاقی که علامت حقیقت نیست، بلکه اطلاق و استعمال، اعم از حقیقی و مجازی است.

[۳. القول بوضع المشتقّ للأعمّ]

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه: الأول، التبادر.

و قد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس.

الثانی عدم صحة السلب فی مضروب و مقتول عمن انقضی عنه المبدأ.

و فیه أن عدم صحته فی مثلهما إنما هو لأجل أنه أرید من المبدإ معنی یکون التلبس به باقیا فی الحال و لو مجازا و قد انقدح من بعض المقدمات أنه لا یتفاوت الحال فیما هو المهم فی محل البحث و الکلام و مورد النقض و الإبرام، اختلاف ما یراد من المبدإ فی کونه حقیقة أو مجازا.

و أما لو أرید منه نفس ما وقع علی الذات مما صدر عن الفاعل فإنما لا یصح السلب فیما لو کان بلحاظ حال التلبس و الوقوع کما عرفت لا بلحاظ الحال أیضا لوضوح صحة أن یقال إنه لیس بمضروب الآن بل کان.

دلایل اعمّی‌ها: کسانی که می‌گویند مشتق در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی عنه التلبّس حقیقت است، آن هم مطلقاً ـ در قبال تفاصیلی که گذشت ـ برای اثبات مدّعای خود سه دلیل دارند:

دلیل اوّل: تبادر. اعمی‌ها می‌گویند از اطلاق مشتقّ [فلانی ضارب است، فلانی جانی است، قاتل

---

۱. *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۷۶.

است و ...] اعمّ ، متبادر است : «صغری» . تبادر علامت حقیقت بودن است : «کبری» . پس مشتقّ در اعمّ از فرد متلبّس و منقضی حقیقت است : «نتیجه» .

جواب: مرحوم آخوند می‌فرماید: قبلاً در بیان ادلّهٔ اخصّی‌ها دانستی که از مشتقّ ، خصوص فرد تلبّسی تبادر می‌کند ؛[1] پس مشتق در اخص حقیقت است و اگر بر فرد انقضائی هم اطلاق می‌شود از باب مجاز است نه حقیقت.

به بیان تحلیلی ، اعمّی‌ها دو گروه می‌باشند:

۱ . طرفداران اشتراک لفظی .[2] طبق نظر این گروه ، مشتق دو بار وضع شده است : یک‌بار للاخص و یک‌بار للاعمّ.

۲ . طرفداران اشتراک معنوی . طبق نظر این گروه مشتق برای یک معنای عام وکلّی وضع شده است ؛[3] هر یک از فرد تلبّسی و انقضائی ، فرد مشتق هستند و به طور مساوی بر آنها اطلاق می‌شود.

حال بر مبنای اشتراک لفظی که تبادر معنا ندارد، عند الاطلاق ،کلام ، مجمل می‌شود و بر مبنای اشتراک معنوی هم همان جواب مرحوم آخوند داده می‌شود.[4]

دلیل دوم: عدم صحّت سلب. در مقابل گروه قبلی که می‌گفتند: مشتقّ از فرد انقضائی ، صحت سلب دارد[5] و مبسوطاً بیان شد ، اعمّی‌ها هستند که می‌گویند مشتق از فرد انقضائی صحت سلب ندارد بلکه صحّت حمل دارد ؛ به این دلیل که امثالِ مضروبٌ، مقتولٌ، مکتوبٌ و مصنوعٌ به‌طور مساوی ، هم بر کسی که در حال اسناد و جری ، متصف به صفات مذکور باشد اطلاق می‌شوند و هم بر کسی که قبلاً متصف بوده و الآن منقضی شده است . ـ مثلاً دیروز قتلی اتفاق افتاده ولی ما ، امروز یا صد سال دیگر می‌گوییم: زید قاتل و بکر مقتول است، الآن هم به امام حسین علیه‌السلام می‌گوییم: ذبیح العطشان، قتیل العبرات . یا دیروز دو نفر زد و خورد کردند امّا شهود ، امروز در محکمه می‌گویند: فلانی ضارب و فلانی مضروب است و هکذا جانی و مجنیّ علیه . ما الآن هم می‌گوییم ادیسون مخترع برق است. فلانی کاشف کذا است. فلانی مؤسّس فلان مؤسّسه است و ... ـ پس نسبت به فردی هم که تلبّس از او منقضی شده اطلاق مشتق حقیقی است و سلب غلط است : «صغری» . عدم صحت سلب هم علامت

---

۱ . مانند : فلانی ایستاده، فلانی متحرک است و فلانی خواب است .

۲ . همچون میرزای قمی .

۳ . برای مثال : *ضاربٌ* یعنی *مَنْ صدر عنه الضرب* . مضروب یعنی *من وقع علیه الضرب* ، *من تلبّس بالمبدأ* و ... .

۴ . البته ادّعای تبادر از سوی دو گروه مخالف به درد خودشان و مقلّدین آنها می‌خورد، و برای مجتهد ، دیگر ارزش ندارد، من و شما خود باید اهل تحقیق و تتبّع باشیم و موارد استعمال مشتقّات گوناگون را لحاظ کنیم تا ببینیم آیا مطلقاً خصوص متبادر است یا همه‌جا عموم متبادر است و یا تفصیل در میان است؟

۵ . مثلاً دربارهٔ زید که دیروز ضارب بود ولی امروز ضارب نیست، صحیح است که بگوییم: *زید لیس بضاربٍ الیوم* .

حقیقت بودن است : «کبری» . پس فرد منقضی هم حقیقتاً مصداق مشتق است؛ پس مشتق حقیقت در اعمّ است : «نتیجه» .

جواب این دلیل : مقدّمه : مبادی و موادّ و مصادر مشتقّات مذکور و مانند آن ـ همچون ضَرْبْ و قَتْلْ ـ دارای دو معنا هستند و در دو معنا استعمال می‌شوند:

۱ . معنای مصدری و حدثی . طبق این معنا ، ضرب یعنی زدن که فعل معیّنی است و حرکت بخصوصی است (بالا رفتن دست و فرود آمدن با شدّت و ...) ، از کسی صادر و بر دیگری واقع می‌شود و چند لحظه‌ای بیش نیست. قتل یعنی کشتن که عملیات مشخّصی است (گلو را فشردن، با شمشیر گردن کسی را زدن، با گلوله مغزش را متلاشی کردن، با آمپول به حیات او خاتمه دادن و ...) . از شخصی صادر و بر دیگری وارد و واقع می‌شود و یک لحظه یا چند لحظه بیش نیست ؛ بالأخره کار مذکور پایان می‌پذیرد .

۲ . معنای اسم مصدری ؛ معنایی که نتیجة المصدر و اثر حاصل از مصدر است . مثلاً قتل که به معنای نبود حیات و روح باشد ، نتیجه و اثر و مسبّب کشتن و ازهاق و اخراج روح و قبض روح است. یا ضرب که به معنای تألّم جسمانی یا کبودی بدن یا وقوع این فعل در خارج می‌باشد، مسبّب و نتیجهٔ زدن ـ به معنای مصدری ـ است. این معنا آنی و لحظه‌ای نیست و چه‌بسا سال‌های سال و تا قیام قیامت باقی و برقرار باشد و هیچ‌گاه زائل و منقضی نشود. البته اطلاق قتل و ضرب و ... بر این معنای دوّم مجازی بوده و به علاقهٔ سبب و مسبّب است.

با توجه به این مقدّمه می‌گوییم: این‌که ملاحظه می‌کنید امثال مضروب و مقتول ، از فرد منقضی عنه التلبّس هم ، صحّت سلب ندارد و بلکه بر آن اطلاق می‌شوند، به خاطر این است که از مبادی اینها معنای دوّم ؛ یعنی اسم مصدری اراده شده و معنای مذکور کماکان باقی است و ذات ، پیوسته ، متّصف به آن وصف است. پس از هزار سال این کتاب اثر ابن سیناست، این شخص فاقد روح است، آن دیگری واقعٌ علیه الضرب یا دارای اَلَم و درد است و زوال و انقضائی پیش نیامده تا سخن از اطلاق حقیقی و مجازی پیش آید ؛ در واقع ، مبادیِ مذکور از فعلیّات نیستند بلکه از ملکات هستند که باقی و پایدار می‌باشند. اگر در همین جا زمانی فقدان روح یا وجدان تألّم و ... از بین رفت، مثلاً معجزهٔ موسوی آمد و بقره‌ای ذبح شد و با بدن مقتول بنی اسرائیلی تماس پیدا کرد و او زنده شد و روح به بدنش برگشت ، یا دم مسیحایی **باذن الله احیاء الموتی** نمود ؛ یا در عصر رجعت انسان‌های کاملی به حیات دوباره برگشتند یا عزیری پیدا شد و **﴿أماتَهُ الله مأة عام ثم بعثناه...﴾** یا با دارو و درمان ، تألّم جسمانی و کبودی بدن و ورم بدن مداوا شد و به حالت طبیعی برگشت، آنگاه جا دارد بحث کنیم که آیا الآن عنوان مقتول و مضروب و ... بر آن ذات ، حقیقتاً اطلاق می‌شود یا مجازاً؟ وگرنه تا اتصاف و

تلبّس باقی است، به طور قطع حمل صحیح و سلب غلط است.[1] و امّا اگر از مبادیِ مذکور، معنای حقیقی و مصدریِ آنها همچون عملیّات مخصوص زدن و کشتن و ... ـ اراده شود، باز دو فرض وجود دارد:

۱. اطلاق به لحاظ حال تلبّس باشد، نظیر «جاء الضارب أی جاء الذی کان ضارباً» یا مثلاً «زید مقتول» است. یعنی زید آن کسی است که دیروز کشته شد، زیدٌ هو الذی قُتِلَ یاکان مقتولاً. باز این اطلاق، حقیقی است و بارها گفته شد که اطلاق مشتق به لحاظ حال تلبّس، همیشه حقیقت است و از بحث خارج است.

۲. اطلاق به لحاظ حال اسناد و جری باشد ـ که علی الفرض با حال تلبّس و اتّصاف تطابق ندارد بلکه اتّصاف، قبل و اسناد، بعد است، و لا فرق که با حال نطق تطابق داشته باشد که غالباً حال جری و اسناد، همان حال نطق است و یا تطابق نداشته باشد، مثلاً تلبّس دو روز قبل، اسناد به لحاظ یک روز قبل، و نطق امروز باشد.

بحث ما در این فرض است و به این اعتبار وجداناً صحیح است که بگوییم زید الآن مضروب یا مقتول نیست (الان که در بیمارستان بستری است یا در سردخانه است و کاری روی او انجام نمی‌شود) یا زید الآن قاتل و ضارب نیست (الآن که در زندان و بازداشت به سر می‌برد و کاری انجام نمی‌دهد). پس به آن ملاحظاتی که صحّت سلب نداشت از بحث خارج‌اند و به این لحاظ که مورد بحث ماست صحّت سلب دارد و صحّت سلب هم، علامت مجاز بودن است.

الثالث: استدلال الإمام علیه السلام تأسیا بالنبی صلی اللّٰه علیه و آله کما عن غیر واحد من الأخبار بقوله لا ینال عهدی الظالمین علی عدم لیاقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامة و الخلافة تعریضا بمن تصدی لها ممن عبد الصنم مدة مدیدة و من الواضح توقف ذلک علی کون المشتق موضوعا للأعم و إلا لما صح التعریض لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حین التصدی للخلافة.

و الجواب منع التوقف علی ذلک بل یتم الاستدلال و لو کان موضوعا لخصوص المتلبس.

و توضیح ذلک یتوقف علی تمهید مقدمة و هی أن الأوصاف العنوانیة التی تؤخذ فی موضوعات الأحکام تکون علی أقسام:

أحدها أن یکون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلی ما هو فی الحقیقة موضوعا للحکم لمعهودیته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به فی الحکم أصلاً.

---

۱. نکته: گر چه مبادیِ مشتقّات، به معنای اسم مصدری باشند مجاز است ولی فعلاً کاری نداریم که از مبدأ مشتق چه معنایی اراده شده؟ به چه نحوی اراده شده؟ ماز لحاظ هیئت مشتق بحث داریم و از این حیث فرقی نیست معنایی که از مصدر و مبدأ اراده می‌شود حقیقی باشد یا مجازی.

ثانیها: أن یکون لأجل الإشارة إلی علیة المبدإ للحکم مع کفایة مجرد صحة جری المشتق علیه و لو فیما مضی.

ثالثها: أن یکون لذلک مع عدم الکفایة بل کان الحکم دائرا مدار صحة الجری علیه و اتصافه به حدوثا و بقاء.

دلیل سوّم: استدلال امام.[1] هنگامی که امام علیه السلام در مقام بیان مسأله‌ای از مسائل عقیدتی یا اخلاقی یا فقهی و ... برمی‌آید، سه صورت دارد:

۱. برای شیعه و موالی خود بیان می‌کند، دلیل هم اقامه نمی‌کند. پیداست که شیعی تسلیم است و تعبّداً آن را می‌پذیرد، ولو جهتش برای او روشن نباشد. برای او بزرگترین حجّت، خود امام علیه السلام است.

۲. گاهی برای اصحابش حکمی را بیان می‌کند و دلیل هم می‌آورد، باز اگر دلیل نمی‌آورد مثلاً زراره و محمد بن مسلم به روی چشم آن را می‌پذیرفتند؛ ولی غرض از استدلال، این است که شیوهٔ استنباط و استدلال را بیاموزد.

۳. گاهی در مقابل مخالفین مطلبی را بیان می‌کند و تعریض به آنها دارد. در مقام ردّ آنها مطلبی را ادّعا می‌کند و به منظور اسکات خصم، به آیه یا اجماع مسلمین و یا حکم عقل قطعی استناد می‌کند؛ در این مقام یا باید از برهان استفاده کند که فارق حق و باطل است و حقّ واقعی است و یا اگر خصم، آن کشش را ندارد، باید از مسلّمات و مشهورات و مقبولات خصم استفاده کند تا استدلال جدلی شود. ما نحن فیه از همین قبیل است.

با توجه به این مقدّمه می‌گوییم که ائمه علیهم السلام در روایات فراوان[2] فرموده‌اند: آن کسانی که مدّت مدیدی از عمر نامبارک خویش را در راه شرک و کفر و بت‌پرستی و انواع معاصی و فسوق و فجور و شرب خمور و ... صرف کرده‌اند، شایستهٔ منصب رفیع و آسمانی امامت و خلافت نیستند. این سخن تعریض به زعمای صدر اسلام است. یعنی خلیفهٔ اوّل و دوّم و سوّم، شایستهٔ مقام والای خلافت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امامت مسلمین نیستند. ائمه علیهم السلام برای اقناع خصم و این‌که به چه دلیل اینان لایق امامت نیستند به آیهٔ شریفهٔ ﴿لا ینال عهدی الظالمین﴾ به این بیان، استناد فرموده‌اند: خلفای ثلاث مشرک بودند، مشرک ظالم است و ظالم به عهد الهی و منصب امامت نایل نمی‌شود. حال هر یک از سه مطلب را بیان می‌کنیم:

الف) شرک خلفا: به اجماع مسلمین آنها مدّت مدیدی از عمر خود را در بت‌پرستی به‌سر برده‌اند و این شرک در عبادت است.

---

۱. این دلیل، مهم‌ترین دلیل اعمی‌هاست.

۲. *مجمع البیان*، ج ۱، ص ۲۰۲.

ب) ظالم بودن مشرک: قرآن می‌گوید: ﴿انّ الشرک لظلم عظیم﴾ ؛[۱] یعنی شرک ، ظلم بزرگی است و ظلم به نفس است، مشرک و کافر و عاصی به خود ستم می‌کنند.

ج) عدم نیل ظالم به امامت: قرآن فرموده است: ﴿لا ینال عهدی الظالمین﴾ .[۲]

آنگاه به صورت قیاس منطقی می‌گوییم:

خلفای ثلاث مشرک بودند : «صغری». هر مشرکی ظالم است : «کبری». پس آنان ظالم هستند : «نتیجه». همین نتیجه ، صغرای قیاس بعدی واقع شده است ؛کبری نیز آن است که: و ظالم هم لایق منصب امامت نیست، پس آنان شایستهٔ این منصب نیستند.[۳]

حال اعمّی می‌گوید: این استدلال امام علیه السلام به آیهٔ شریفه، بنابر این است که مشتقّ (کلمهٔ ظالمین) در اعمّ از ما تلبّس و ما انقضی حقیقت باشد؛ زیرا اگر در خصوص ما تلبّس حقیقت باشد این بیان ، تعریض به آنها نخواهد بود و آنها را ساکت نمی‌کند و دماغ آنها را به خاک نمی‌مالد. چون جا دارد آنها بگویند ما هم قبول داریم که خلفای ناخلف مدّتی را به شرک و بت‌پرستی سپری کرده‌اند ؛ ولی همهٔ اینها قبل از مشرّف شدنِ آنان به شرف اسلام بوده است . پس از اسلام آوردن و در هنگام تقمّص به قمیص خلافت که مشرک نبودند، ظالم به نفس نبودند تا مشمول آیهٔ ﴿لا ینال عهدی الظالمین﴾ باشند . پس باید حقیقت در اعم باشد تا هم‌اکنون هم در حقّ آنها ظالم اطلاق شود که قابل و لایق آن منصب نباشند.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: ما قبول نداریم که استدلال امام به آیه ، بر مبنای اعمّی‌ها باشد ؛ بلکه کاری می‌کنیم که هم ، مشتق حقیقت در اخص باشد و هم استدلال امام به آیه ، تامّ و تمام باشد.

برای بیان این مطلب ، لازم است نخست مقدّمه‌ای را بیاوریم: به‌طور کلّی عناوین و اوصاف و مشتقّاتی که در خطاب مولی و در لسان دلیل ، در موضوع حکم اخذ و اعتبار می‌شوند به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱ . عناوینی که هیچ نقش و دخلی در موضوع الحکم ندارند . نه تمام الموضوع هستند، نه جزء الموضوع ، نه علت تامّهٔ حکم و نه جزء علّت آن ؛ بلکه صرفاً و صد درصد عنوان مشیر و معرّفِ هستند. یعنی بدین وسیله به موضوع واقعی حکم اشاره می‌شود. مثلاً در روایات آمده است : شخصی از امام می‌پرسد: معالم دینم را از چه کسی بگیرم؟ به که مراجعه کنم؟ امام علیه السلام می‌فرماید: علیک بهذا الجالس (زراره)؛ یعنی از این آقایی که آنجا نشسته است احکام دینت را بگیر . عنوان جالس ذکر شده است ، ولی هیچ موضوعیّتی ندارد . آنکه تمام موضوع است عدالت و وثاقت و خبرویّت زراره است

---

۱. سوره لقمان، آیه ۱۳. ۲. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

۳. اگر لایق بودند که اوّلی نمی‌گفت: *اقیلونی اقیلونی ولستُ بخیرکم وعلیّ فیکم*، دوّمی بیش از هفتاد بار نمی‌گفت: *لولا علیّ لهلک فلان*، و سوّمی را مسلمانان نابود نمی‌کرد .

که سبب ارجاع امام علیه السلام به او می‌شود.

سؤال: پس چرا همان موضوع واقعی را ذکر نکرد و عنوان مشیر را آورد؟

جواب: برای این‌که موضوع واقعی نزد مخاطب به این عنوان مشیر ، معهود و شناخته شده است نه به عنوان آقای زراره یا آقای فلان ؛ لذا از عنوان معهود استفاده فرمود.

۲ . عناوینی که در موضوع الحکم نقش دارند و مبادی این مشتقّات ، علّتِ واقعی حکم و تمام الموضوع آن هستند و تنها عنوان مشیر نیستند ، بلکه موضوعیّت دارند؛ منتهی حدوثاً ، نه بقاءً. یعنی در اصل حدوث و تحقّق فلان حکم باید فلان عنوان باشد. ولی پس از آن ، حکم ، کما کان باقی است ـ چه مبدأ مذکور ، باقی باشد چه زائل شود ـ مثلاً برای تحقّق وجوب قطع ید، وجوب اجراء حدّ و ... باید عنوان سرقت و شرب خمر و ... محقّق شود و یک لحظه بر شخص ، عنوان سارق ، شارب الخمر و ... صدق کند ؛ ولی در بقاء حکم مذکور نیازی به صدق فعلی نیست ؛ بلکه همان صدق ماضی و به اعتبار گذشته هم کافی است.

۳ . عناوینی که در موضوع الحکم نقش دارند و برای همین جهت ، در لسان دلیل اخذ شده‌اند ؛ ولی به مجرّد این‌که زمانی ذات ، متلبّس به این وصف شد کافی نیست. به عبارت دیگر حدوث تنها کافی نیست ؛ بلکه در بقاء هم ، حکم تابع آن عنوان است. به بیان دیگر : عنوان مذکور ، هم علّت حکم است ، حدوثاً و هم تمام الموضوع آن است ، بقاءً؛ به گونه‌ای که حکم وجوداً و عدماً دائر مدار صدق آن عنوان است. مادامی که آن عنوان باشد حکم هست و همین که منتفی شد ، حکم هم نابود می‌شود . مثل عنوان عالم، مجتهد و عادل که تا این عناوین بر کسی صادق باشد اکرامش واجب، تقلیدش جایز، شهادتش پذیرفتنی است و به مجرّد سلب و انقضاء آن عناوین ، این احکام هم مسلوب است.

کفایة: إذا عرفت هذا فنقول إن الاستدلال بهذا الوجه إنما یتم لو کان أخذ العنوان فی الآیة الشریفة علی النحو الأخیر ضرورة أنه لو لم یکن المشتق للأعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدإ ظاهرا حین التصدی فلا بد أن یکون للأعم لیکون حین التصدی حقیقة من الظالمین و لو انقضی عنهم التلبس بالظلم، و أما إذا کان علی النحو الثانی فلا کما لا یخفی.

و لا قرینة علی أنه علی النحو الأول لو لم نقل بنهوضها علی النحو الثانی فإن الآیة الشریفة فی مقام بیان جلالة قدر الإمامة و الخلافة و عظم خطرها و رفعة محلها و أن لها خصوصیة من بین المناصب الإلهیة و من المعلوم أن المناسب لذلک هو أن لا یکون المتقمص بها متلبسا بالظلم أصلا کما لا یخفی.

با توجّه به مقدّمهٔ مذکور می‌گوییم:

در آیهٔ مورد بحث : ﴿لا ینال عهدی الظالمین﴾ بی‌تردید عنوان ظالم ، از قسم اوّل از اقسام مذکور

در مقدّمه نیست تا صرفاً عنوان مشیر باشد و از قبیل علیک بهذا الجالس باشد ؛ بلکه قطعاً موضوعیّت داشته است . تمام علّتِ عدمِ لیاقت افراد ، برای امر خلافت و زعامت مسلمین ، عبارت است از ظلم و ستم آنان . و تعلیق حکم بر وصف ، مشعر به علیّت است ؛ یعنی ظلمه و ستمگران به لحاظ این‌که ظالم هستند ، لایق نیستند ؛ نه به لحاظ این‌که فلان بن فلان هستند . بلکه عنوان مذکور یا از قبیل قسم ثانی است؛ یعنی از عناوینی است که یک‌بار که ذات متّصف به این صفات و معنون به این عناوین شد برای همیشه ، حکم می‌آید ـ چه وصف و عنوان مذکور هم ، حقیقتاً باقی باشد یا از بین رفته باشد ـ یعنی همین که فردی یک لحظه و یک‌بار در تمام دوران عمر ، ظالم و مشرک بود برای همیشه از منصب امامت محروم است اگرچه بعدها جبران بکند و توبه بنماید . یا از قبیل قسم ثالث است ؛ یعنی از عناوینی است که حکم دائر مدار آن عنوان است و مادامی که عنوان باشد حکم هست و همین که عنوان نابود شد ، حکم هم نابود می‌شود ـ مثل عالم ، عادل ، فاسق . در مثال ما تا زمانی که حقیقتاً عنوانِ ظالم ، صادق باشد محرومیّت از خلافت هم جاری می‌شود و اگر عنوان ظالم ، صدق نکند محرومیّت و عدم نیل هم از بین می‌رود ؛ پس مادامی و مقطعی است.

آنگاه استدلال اعمّی به این دلیل سوّم ،[1] بنا بر احتمال دوّم ـ که ظالم از قبیل قسم ثالث باشد ـ تمام است . به بیان دیگر ، محرومیّت وقتی است که آن سه نفر ظالم باشند و امام علیه السلام طبق ظاهر حدیث ، آنها را ظالم دانست و فرمود اینان مشمول آیهٔ شریفه هستند و هم اکنون و بعد از اسلام و در حین تصدّی امر زعامت هم ، محروم‌اند ؛ چون ظالم هستند. و این با مبنای اعمّی می‌سازد که بگوییم: ظالم در اعمّ از فرد تلبّسی و فرد انقضائی حقیقت است، تا الآن و حین التصدّی هم ، حقیقتاً بر آنها ظالم اطلاق شود و صدق کند تا مشمول آیه باشند ؛ ولی اگر اخصّی شدیم و گفتیم مشتق در خصوص فرد تلبّسی حقیقت است استدلال مذکور (استناد امام به آیه) جدلی و اسکاتی نخواهد بود و موجب سرکوب کردن خصم نمی‌شود، زیرا جا دارد خصم بگوید آن سه نفر قبلاً ظالم بودند ، ولی به هنگام تقمّص به قمیص خلافت که ظالم نبودند و حقیقتاً بر آنها عنوان ظالم اطلاق نمی‌شود، پس مشمول آیه نیستند ، در نتیجه محروم نیستند.

بنابراین ناچاریم بگوییم: امام علیه السلام مشتق را در اعمّ به کار برده و این دلیل بر اعمّ است نه اخصّ.[2]

---

۱ . یعنی اخباری که در ضمن آنها امام علیه السلام به آیه تمسّک کرده است .

۲ . نکته: این‌که تعبیر به ظاهراً کرده‌اند برای آن است که به عقیدهٔ ما ، آن سه نفر در هنگام تصدّیِ امر خطیر خلافت نیز در واقع کما کان ، ظالم و ستمگر بودند و بالفعل متّصف به این صفت بودند؛ وگرنه آن سخنان یاوه چه بود که خلیفهٔ ثانی در لحظات احتضار اشرف کائنات و گل سرسبد انسانیّت به زبان آورد؟! آن تشکیل سقیفه و انتخاب خلیفه و نادیده گرفتن حدیث متواتر غدیر چه بود؟! آن ظلم و ستم‌ها بر بضعة الرسول و سیّدة نساء العالمین چه بود؟ آن بدعت‌ها در دین چه بود؟! آن تبعیض‌های نژادی و قومی چه بود؟! و ... ؛ ولی در ظاهر و طبق عقیده اهل سنّت ، اینان در هنگام قبول خلافت ظالم نبودند، و لذا ظاهراً فرموده است .

پس استدلال اعمّی بنابر احتمال سوّم بود، و امّا اگر احتمال دوّم[۱] را در نظر بگیریم و بگوییم وصف عنوانی ظالم ، از عناوینی است که آنی ، ذات متصف به آنها شد، برای همیشه حکم می‌آید و برای ابد محرومیّت پیدا می‌کند؛ چه در هنگام تصدّی امر خلافت توبه کرده باشد ، چه توبه نکرده باشد ؛ عنوان ظالم فعلاً بر او صدق بکند یا نه، دیگر نوبت نمی‌رسد به این‌که آیا مشتقّ ، حقیقت در اعمّ است یا اخصّ. طبق احتمال مذکور، استناد امام به آیه، به نزاع اخصّی و اعمّی در باب مشتق ارتباطی ندارد. و چون این احتمال هم هست و هیچ قرینه‌ای بر احتمال قبلی در میان نیست ، می‌گوییم : «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» ؛ پس اعمّی از دلیل سوّم طرفی نبست.[۲]

در قدم قبلی روی احتمال تکیه کرده و استدلال اعمّی را ابطال کردیم، اکنون قدم بعدی را برداشته و می‌گوییم: نه تنها احتمال ثانی هم موجود است و نه تنها احتمال ثالث قرینه ندارد ؛ بلکه قرینه بر احتمال ثانی وجود دارد که موجب تعیین آن گردیده واین اخبار را از ما نحن فیه اجنبی می‌کند و آن عبارت است از قرینهٔ مناسبت حکم و موضوع .

بیان ذلک: آیهٔ شریفهٔ ﴿**إذ ابتلیٰ إبراهیم ربّه بکلمات فأتمهنّ قال إنّی جاعلک للناس إماماً قال و من ذریّتی قال لا ینالُ عهدی الظالمین**﴾[۳] از آغاز تا انجام، برای بیان جلالت و عظمت مقام و منصب امامت و خلافت و زعامتِ مسلمین آمده است .و این‌که منصبِ الهیِ امامت در میان همهٔ منصب‌های آسمانی و الهی ـ از قبیل منصب عبودیّت که خدا به کسی «عبدی» بگوید و منصب نبوّت و رسالت و منصب صفوت یا خُلّت و ...که به آدم و ابراهیم و دیگر پیامبران داده شده است ـ منصب ویژه‌ای است که به هر کسی داده نمی‌شود و هر عبدی نبی نیست و هر نبّی‌ای رسول نیست. هر رسولی امام نیست؛ امامت یک موقعیت ویژه و ممتاز است که به انگشت‌شماری از انسان‌ها داده شده است.

جناب ابراهیم خلیل ، برابر آیهٔ شریفه به کلماتی مبتلا شد ؛ همچون آزمایش با مال که برای شنیدن مجدّد سروش غیبیِ «**سبّوحٌ قدّوسٌ ربّنا و ربّ الملائکه و الروح**»، تمام مایملک خودش را تقدیم کرد، یا برای جلب رضای پروردگار و امتثال امر او تمام بت‌ها را شکست و درون آتش رفت. «**قالو حرّقوه وانصروا آلهتکم**»، هجرت زن و فرزند را تحمّل کرد: ﴿**ربّنا إنّی أسکنتُ مِن ذریّتی بوادٍ غیرِ ذی زرع**﴾، اسماعیل نوجوان را به مسلخ برد تا در راه دوست قربانی کند: ﴿**یا بُنیّ إنّی أریٰ فی المنام إنّی أذبحک**﴾. از عهدهٔ این امتحانات سربلند بیرون آمد و آن کلمات را به اتمام رساند. آنگاه خطاب آمد: ﴿**انّی جاعلک للناس اماماً**﴾؛ یعنی الآن لیاقت یافتی که امام و رهبر و ولیّ امر مردم باشی. این همه پس از رسیدن به

---

۱. **و أمّا اذا کان علی النحو الثانی فلا .**

۲. افزون بر این ، جا دارد کسی بگوید: بر فرض که استناد امام به آیه ، بنا بر احتمال ثالث باشد و امام علیه السلام مشتق را بر اعمّ اطلاق کرده باشد؛ ولی اطلاق و استعمال اعمّ است از این‌که به نحو حقیقت باشد یا به نحو مجاز و به علاقهٔ ماکان باشد، مدّعای شما راکه وضع و حقیقت بودن است، اثبات نمی‌کند . ۳. سوره بقره، آیه ۱۲۴.

مقام نبوّت و خلّت و فتح الفتوحاتی بود که ابراهیم خلیل به آنها رسیده بود.[۱]

نتیجه: قرینهٔ مناسبت حکم و موضوع ایجاب می‌کند که یک لحظه ستم‌کاری بر خویش، یک عمر محرومیّت از امامت را به دنبال دارد و این همه ، با احتمال ثانی سازگار است و احتمال ثالث را نفی می‌کند . در نتیجه اخبار مذکور و آیه مذکوره در ضمن آنها ، از مبحث مشتق اصولی اجنبی است .

قوله: إن قلت نعم و لکن الظاهر أن الإمام علیه السلام إنما استدل بما هو قضیة ظاهر العنوان وضعا لا بقرینة المقام مجازا فلا بد أن یکون للأعم و إلا لما تم.

قلت لو سلم لم یکن یستلزم جری المشتق علی النحو الثانی کونه مجازا بل یکون حقیقة لو کان بلحاظ حال التلبس کما عرفت فیکون معنی الآیة و الله العالم من کان ظالما و لو آنا فی زمان سابق لا ینال عهدی أبدا و من الواضح أن إرادة هذا المعنی لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس.

و منه قد انقدح ما فی الاستدلال علی التفصیل بین المحکوم علیه و المحکوم به باختیار عدم الاشتراط فی الأول بآیة حد السارق و السارقة و الزانی و الزانیة و ذلک حیث ظهر أنه لا ینافی

---

۱. و بر اساس روایتی که علّامهٔ طباطبایی در تفسیر المیزان ، ذیل آیه مذکور نقل کرده است می‌خوانیم: *فی الکافی عن الصادق علیه السلام : «إنّ الله عزّ وجّل إتّخذ إبراهیم عبداً قبل أن یتّخذه نبیّا و انّ الله إتّخذه نبیّاً قبل أن یتّخذه رسولاً، و انّ الله اتّخذه رسولاً قبل أن یتّخذه خلیلاً، و أن الله اتّخذه خلیلاً قبل أنّ یتّخذه إماماً، فلّما جمع له الأشیاء قال: ﴿إنّی جاعلک للناس إماماً﴾. قال علیه السلام: فمن عظمها فی عین ابراهیم قال: ﴿و من ذریّتی، قال لا ینال عهدی الظالمین﴾، قال: لا یکون السفیه امام التّقی* : المیزان، ج ۱، ص ۲۷۶.

و در رابطه با ائمه اطهار علیهم السلام هم در لسان ادعیه و زیارات و روایات می‌خوانیم: چه بلیّات سنگین و کمر شکنی فرا راه آنها بود که ازتمام آنها به خوبی فارغ شده و آنها را سر افرازانه پشت سر نهادند و لایق منصب امامت گردیدند. در دعای ندبه می‌خوانیم:

«فشَرطتَ علیهم الزهدَ فی هذه الدنیا الدّنیة و زُخرفها و زِبرجها، فَشَرطوا لک ذلک فَعلِمتَ منهم الوفاء بفقَبِلتَهم و قَرّبتهم و قَدّمتَ لهم الذّکرَ العلیّ و الثناءَ الجلیّ و أهبطتَ علیهم ملائکتک و رَفَدتَهم بِعلمِک و جَعلتَهم الذریعة إلیک و الوسیلة إلی رضوانک». در زیارت جامعهٔ ائمهٔ المؤمنین می‌خوانیم : *«وَ أنتم بینَ ضَریع فی المحراب قد فَلَقَ السّیفُ هامتَه و شهید فوقَ الجنازةِ قد شُکّتْ أکفانُه بالسّهام و قتیل بالعَراء قد رُفع فوقَ القناةِ رأسُهُ و مُکبّل فی السجنِ قد رُضّتْ بالحدیدِ أعضائُه و مسموم قد قُطّعت بِجُرَعِ السّمِ أمعائُه»*.

پس امر زعامت مسلمین پس از نبیّ اکرم خطیرترین امر و رفیع‌ترین منزلت و والاترین مقام است . لازمه داشتن چنین مقام عظیمی این است که پوشندهٔ این لباس و متصدّی این منصب ، در هیچ برهه‌ای از تاریخ زندگی‌اش ، دارای هیچ نقطهٔ سیاه و تاریکی نباشد و لحظه‌ای هم متصف به ظلم و شرک و کفر نشود، به گونه‌ای که یک‌بار انحراف و لغزش کافی است تا برای همیشه او را از نیل به این منصب محروم سازد [و ما در مباحث اعتقادی ، مسألهٔ عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام را از همین راه ثابت می‌کنیم که آنان برای هدایت خلق آمده‌اند؛ پس خود باید پاک و پاکیزه و از هر نقص و ضد ارزشی منزّه و به همهٔ صفات حسنه و ارزش‌ها آراسته باشند تا مردمان از آنها پیروی کنند. آنان باید اسوه و الگوی مردم باشند و اگر مختصر گناه و لغزش و سوء سابقه‌ای داشته باشند ، از انظار می‌افتند و کسی به امر و نهی آنان گوش نمی‌دهد و نقض غرض پیش می‌آید. برای تأمین غرض از ارسال رسل و نصب ائمه علیهم السلام ، قانون لطف ایجاد می‌کند تا آنان دارای مقام عصمت باشند و اسوه گردند و نه تنها خود آنها پاک و مطهر باشند ؛ بلکه آباء و امّهات و اجداد و جدّات آنان نیز پاک باشند و نور پاک آنان ، در اصلاب شامخه و ارحام مطهّره واقع شده باشد و به انجاس جاهلیت و شرک و کفر متنجّس نباشد. تنها ، طاهر و مطهّر می‌تواند مطهّر باشد. به‌ویژه این‌که از امامت به عهدی تعبیر شده که اضافه به خداوند دارد و عهد الهی است .

إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع و الجلد مطلقا و لو بعد انقضاء المبدإ مضافا إلى وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوما عليه أو به كما لا يخفى.
و من مطاوى ما ذكرنا هاهنا و فى المقدمات ظهر حال سائر الأقوال و ما ذكر لها من الاستدلال و لا يسع المجال لتفصيلها و من أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.

ان قلت: مستشكل می‌گوید: ما نیز قبول داریم که آیه در مقام بیان جلالت قدر و منزلت امامت است؛ ولکن سخن ما این است که امام علیه السلام در ردّ خلافت سه خلیفه و اثباتِ بی‌لیاقتی و بی‌کفایتیِ آنان به قرینهٔ مقامیّه و مانند آن تمسّک نکرد تا مجازاً کلمه ظالم را بر آنان اطلاق کرده و به قرینه مذکور، این استعمال صورت گرفته باشد. بلکه ظاهر امر این است که امام علیه السلام به عنوان ظالم استناد نمود و روی آن تکیه کرد، آن هم ظهور وضعی و بدون قرینه. یعنی فرمود: عهد خدا به ظالمین نمی‌رسد: کبری. اینان ظالم هستند: صغری. پس این‌ها محروم هستند؛ یعنی بر آنان عنوان ظالم را اطلاق کرد و این جز با مبنای اعمّی و قول به وضع مشتق للاعمّ سازگار نیست و موجب الزام خصم نمی‌شود؛ بلکه جای اعتراض و چون و چرا باقی می‌ماند.

قلت: اولاً قبول نداریم که استدلال، به ظهور وضعی آیه باشد؛ بلکه آنچه مسلّم است استدلال به اصل ظهور است که ظاهر متّبع و حجّت است و بناء عقلاء پشتوانهٔ آن است؛ امّا لزومی ندارد که حتماً به ظهور وضعی باشد. با ظهور مع القرینه هم می‌سازد.

ثانیاً بر فرض قبول استدلال به ظهور وضعی، می‌گوییم: مشتق مذکور (عنوان ظالم) در آیه، چه از قسم ثالث ـ از اقسام عناوین مأخوذه در موضوعات احکام ـ باشد و چه از قسم ثانی، مجازی پیش نمی‌آید؛ بلکه در هر حال حقیقت است. نهایت مطلب این است که بنا بر قسم ثالث و وضع للاعمّ، به لحاظ حال اسناد و جری هم، حقیقت است؛ ولی بنا بر احتمال ثانی که یک آن متصّف بود و حالا نیست، به لحاظ حال جری، مجاز است ـ البته ظاهراً ـ ولی چه داعی‌ای داریم که به لحاظ حال اسناد، مشتق را بر ذات حمل کنیم، بلکه به لحاظ حال اتصّاف و تلبّس این حمل را انجام می‌دهیم و می‌گوییم منظور آیه این است: کسی که ظالم و ستمگر باشد ولو یک آن، حتی در زمان گذشته، برای همیشه محروم است. پس ﴿لا ینال عهدی الظالمین﴾ أی مَن کان ظالماً ولو آناً من الآنات.[1]

قوله: و منه قدا نقدح: یکی از تفصیلات در باب مشتق این است که اگر مشتق، محکوم به باشد، مثل: زیدٌ ضاربٌ، حقیقت در اخص است؛ ولی اگر محکوم علیه باشد حقیقت دراعم است. برای

---

۱. نکته: مرحوم آخوند در آغاز دلیل سوّم اعمّی‌ها فرمود: تأسیاً بالنبی صلی الله علیه و آله و سلم این جمله، مورد بحث محشّین بزرگوار واقع شده و مرحوم مشکینی فرموده است: *لم اظفر باستدلاله صلی الله علیه و آله و سلم بهذه الآیه علی عدم نیل الظالم للخلافة؛ لکنه لا یدلّ علی عدم الوجود و هو اعلم بما قال*. ظاهراً نظر مرحوم آخوند به روایاتی است که در *مجمع البیان*، جلد اوّل، صفحهٔ ۲۰۲ و در *تفسیر البرهان*، ج ۱ صفحهٔ ۱۴۷ تا ۱۵۱ بیان شده است.

بخش دوّم به دو آیهٔ حدّ سرقت و حدّ زنا استدلال شده است که قرآن می‌گوید: ﴿السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما﴾[۱] و می‌فرماید: ﴿الزانیة و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مأة جلدة﴾[۲]. در این دو آیه بر فردی که در گذشته سرقت یا زنا کرده اطلاق سارق و زانی شده است. پس مشتق حقیقت در اعمّ است.

چند جواب: ۱. از مطلبی که اخیراً دربارهٔ عنوان ظالم گفته شد، جواب این تفصیل هم داده می‌شود که این اطلاقات به لحاظ حال تلبّس است، نه حال اسناد و جری.

۲. این اطلاقات حداکثر، استعمال را می‌رساند که اعم از حقیقت و مجاز است.

۳. تفصیل مذکور مستلزم تعدّد وضع است. یعنی کلمهٔ سارق اگر مبتدا بود برای اعم و اگر خبر بود برای اخص باشد که احدی به این ملتزم نیست.

۴. مشتقّات همیشه در کلام، رکن نیستند و همیشه مسندالیه یا مسندٌبه واقع نمی‌شوند. گاهی هم فُضله هستند. مثل حال و تمیز در: رأیتُ زیداً سارقاً یا زانیاً. در تفصیل شما وضع این‌گونه مشتقات روشن نشد.

قوله: و من مطاوی: مرحوم آخوند می‌فرماید گرچه ما همهٔ اقوال و تفصیلات در مسألهٔ مشتق و ادله آنها و نقد و بررسی این ادله را در *کفایه* نیاوردیم، ولی از مطالبی که در مبحث اصلیِ مشتق (قول اخص و اعم و ذکر ادلهٔ آنها) و مباحث مقدماتی مشتق ـ مخصوصاً مقدّمهٔ چهارم ـ آوردیم، وضع بقیّه اقوال نیز روشن می‌شود و چون بنای ما هم بر اختصار است از طرح آنها صرف‌نظر می‌کنیم. علاقه‌مندان می‌توانند به کتب مطوّلهٔ اصولی مراجعه کنند.[۳]

---

۱. سوره مائده، آیه ۳۸. ۲. سوره نور، آیه ۲.

۳. *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۷۵ ـ ۸۱؛ *الفصول الغرویة*، ص ۵۸ ـ ۶۲؛ *هدایة المسترشدین*، ص ۸۱ ـ ۹۰؛ *بدائع الافکار*، ص ۱۷۲ ـ ۱۸۱؛ *مفاتیح الاصول*، ص ۱۳ ـ ۱۹.

بقی اُمور

الأوّل: [بساطة مفهوم المشتقّ]

أن مفهوم المشتق على ما (حققه المحقق الشريف فى بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدإ و اتصافها به غير مركب و قد أفاد فى وجه ذلک أن مفهوم الشيء لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا و إلا لكان العرض العام داخلا فى الفصل و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة فإن الشيء الذى له الضحک هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضرورى).

هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعاظم.

مباحث پایانی مشتق

مجموع مطالب باب مشتق در سه بخش خلاصه می‌شود:

بخش اوّل: مباحث مقدماتی که طیّ شش امر گذشت.

بخش دوّم: مبحث اصلی باب مشتق هشت قول است که فهرست وار ذکر شد . دو قول هم که قول عمده بود با ذکر دلیل بیان شد . مختار آخوند رحمه الله هم این شد که: مشتقّ در خصوص فرد تلبّسی حقیقت است.

بخش سوّم : در این بخش که بخش پایانی است شش امر دیگر مطرح است که حاوی یک سلسله نکات منطقی ، ادبیّاتی ، اصولی و فلسفی است.

امر اوّل: بساطت مفهوم مشتق

امر اوّل از امور باقیمانده ، دربارهٔ بساطت و ترکیب معنای مشتقّ است:

آیا مشتقّات دارای معنای مرکب هستند یا بسیط؟[1] دو نظریه در این باب مطرح است:

۱ . مشهور مناطقه می‌گویند: مشتقّ دارای معنای مرکّب است. مثلاً ناطقٌ یعنی ذاتٌ ثبت له النطق، کاتبٌ یعنی شیءٌ له الکتابة، ضاحکٌ یعنی شیءٌ أو ذاتٌ له الضحک .

۲ . محقّق شریف در پاره‌ای از حواشیِ خود مدّعی شده است که مشتقّات دارای معنای بسیط هستند وی می‌گوید : ما نیز قبول داریم که باید ذاتی مثلاً «زید» باشد و مبدئی مثلاً «علم» باشد و ذات هم به این مبدأ متلبّس و متّصف بشود تا بتوانیم وصف عنوانی عالم را از ذات انتزاع و بر ذات حمل

---

۱ . مرکّب یعنی چیزی که دارای اجزاء است و بسیط یعنی چیزی که دارای اجزاء نیست.

کنیم. ولی خود این وصف عنوانی دارای معنای بسیط است ، نه مرکّب و حاکی از حیث عالمیّت است و دالّ بر وصف مذکور است و کاری به ذات ندارد.[۱]

سؤال: منشأ این نزاع چیست؟

جواب: مشهور مناطقه، در تعریف «فکر» گفته‌اند:

«**الفکر ترتیب أمور معلومة لتحصیل امر مجهول**»[۲] یعنی فکر عبارت است از این‌که: انسان دو یا چند امر معلوم را با ترتیب خاص ،کنار یکدیگر قرار دهد تا توسط آنها به یک حقیقت مجهول دست یافته و آن را به معلوم بدل سازد. فی المثل در بخش تصدیقات و معلومات تصدیقی، فکر آن است که صغری و کبرای مناسبی را کنار هم گذاشته و از آنها به نتیجه‌ای برسد . مانند العالَم متغیّرٌ ،کلّ متغیر حادث ؛ فالعالم حادث . در بخش معلومات تصوّری جنس و فصل مناسبی را کنارهم قرار داده و از آنها به یک مجهول تصوّری برسد، مانند حیوان ناطق که معرّف انسان است.

اشکال تعریف: در این تعریف کلمهٔ «امور» آمده که جمع امر است . جمع نزد مناطقه اقلاً بر دو نفر صدق می‌کند و از ناحیهٔ کثرت ، لا بشرط است که حدّ و حصری ندارد. در نزد نحوی‌ها هم بنا بر قولی ، اقّل جمع دو چیز است[۳] و به قول مشهور جمع از سه به بعد را شامل است. پس ظاهر کلمهٔ «امور» آن است که: از دو امر یا بیشتر مدد گرفته و به مجهولی برسیم و امر واحد یا مفرد کافی نیست. (از صغرای تنها یاکبرای تنها نمی‌توان به نتیجه رسید. از جنس تنها یا فصل تنها یا عرض خاصّهٔ تنها نمی‌توان مجهولی را معلوم کرده) در حالی که این مطلب دو مادّهٔ نقض دارد:

۱ . حدّ ناقص: آن است که از جنس بعید و فصل قریب[۴] یا از فصل قریب تنها[۵] تشکیل شود و آنجا که از فصل تنها حدّ ناقص درست کرده و چیزی را تعریف می‌کنیم، فصل تنها یک امر است نه امور؛ پس تعریف فکر این نوع از حدّ را شامل نیست و جامع افراد نمی‌باشد.

۲ . رسم ناقص: آن است که از جنس بعید و عرض خاصه[۶] و یا از عرض خاصهٔ تنها[۷] تشکیل شود . در این فرض هم ، تعریف به یک امر صورت گرفته است نه به امور. همچنین از یک معلوم به مجهول رسیدیم نه دو یا چند امر. پس تعریف فکر باز هم جامع افراد نیست؛ لذا باید در تعریف فکر بگوییم: «**الفکر ترتیب أمر أو أمور معلومة ...**» .[۸]

جواب قطب: قطب‌الدین رازی در *شرح مطالع* از دو مادّهٔ نقض مذکور جواب داده و مدّعی شده

---

۱ . همان‌طور که در فارسی با یک کلمه از آن ترجمه و تعبیر می‌شود؛ مثلاً می‌گوییم: دانا ، توانا و ... .

۲ . *شرح مطالع*، ص ۱۱.

۳ . «*الاثنان و ما فوقها جماعة*» .

۴ . مانند *الانسان جوهرٌ ناطقٌ* .

۵ . مانند *الانسان ناطقٌ* .

۶ . مانند *الانسان جوهرٌ ضاحکٌ* .

۷ . مانند *الانسان ضاحکٌ* .

۸ . *شرح مطالع*، ص ۱۱.

است که تعریف ، جامع افراد است؛ به این بیان که: ناطق و ضاحک اگر چه در ظاهر ، مفرد و یک کلمه و یک امر است و امور نیست ، ولی در باطن ، مرکّب و امور است؛ زیرا ناطق یعنی شیءٌ له النطق ، پس مرکب از ذات و وصف است و این موصوف و صفت ، دو چیز هستند که در تعریف اخذ شده‌اند پس باز هم در واقع امور درکار است و تعریف کامل است.

اعتراض محقّق: محقّق شریف در **حاشیهٔ شرح مطالع** به جواب شارح اعتراض کرده و فرموده است : این‌که شما شیء و ذات را در معنای مشتق اخذ می‌کنید، منظورتان از شیء چیست؟ آیا مفهوم شیء یا شیءٍ به حمل اوّلی ذاتی[1] مرادتان است ؟ یا این‌که مرادتان مصداق یا شیءٍ به حمل شایع[2] است ؟ هرکدام که باشد محذور و تالی فاسد دارد و لذا نمی‌توان شیء را در معنای مشتق به کار برد.

اگر منظورتان مفهوم شیء است لازمه‌اش این است که در مثل الانسان ناطق اشکال پیدا شود.

بیان ذلک: ناطق بر مسلک مشهور فصل و ذاتی انسان است، و مفهوم شیء مثل : مفهوم ممکن از اعراض عامّهٔ اشیاء است و بر هر شیء مادّی و مجرّد، جامد و غیر جامد اطلاق می‌شود . اگر این معنای عرضی در معنای ناطق داخل شود، مستلزم دخول عرضی عام در ذاتی است، مستلزم تقوّم ذاتی به عرضی است که هر دو از محالات هستند ؛ زیرا عرضی ، قسیم و مقابل ذاتی است و قسیم شیء چگونه می‌تواند قسم الشیء و جزء شیء باشد؟ عرضی، بیرون از ذات است و فصل، داخل ذات است . مباین چگونه جزء مباین شود و خارجی چگونه داخلی گردد؟ و نیز ذاتی ، از حیث رتبه جلوتر از عرضی است و کیف یُعقل که یک امر عرضی مقوِم یک امر ذاتی باشد و ذاتی متقوّم به عرضی باشد؟ همه اینها سر از تناقض در می‌آورد و از محالات است. پس نمی‌توان گفت که مفهوم شیء در معنای مشتق داخل است.

اگر مراد ، مصادیق شیء باشد لازمه‌اش این است که در مثل الانسان ضاحکٌ و کاتبٌ و ... محذور و تالی فاسد درست شود.

بیان ذلک: بلا شک قضیّهٔ مذکور ، یک قضیّه ممکنهٔ خاصّه است. ولی اگر مصادق شیء داخل شود «الانسان ضاحک» عبارت می‌شود از: «**الانسان شیء له الضحک**» أی «**الانسان انسانٌ له الضحک**» . چون مصداق شیء در اینجا خود انسان است و قضّیه مذکور ، سر از یک قضیهٔ ضروریّه در می‌آورد ؛ چراکه «**ثبوت الشیء لنفسه ضروری و سلبه عن نفسه محالٌ**»؛ آنگاه یلزم انقلاب قضیهٔ ممکنه به ضروریّه و این نیز محال است؛ زیرا تناقض دارد .[3]

نتیجه: نمی‌توانیم شیء و ذات و موصوف را در معنای مشتق داخل کنیم. پس مشتق معنای بسیط دارد نه مرکّب.

این بود ملخّص اشکال محقّق شریف از زبان بعض الاعاظم .[4]

---

۱. یعنی معنایی که ازکلمهٔ شیء به ذهن می‌آید .
۲. یعنی افراد خارجی شیء که انسان و فرس و ... باشد.
۳. **شرح مطالع**، ص ۱۱، حاشیه کتاب.
۴. **بدایع الافکار**، ص ۱۷۴؛ **الفصول الغرویه**، ص ۶

و (قد أورد علیه فی الفصول بأنه یمکن أن یختار الشق الأول و یدفع الإشکال بأن کون الناطق مثلا فصلا مبنی علی عرف المنطقیین حیث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات و ذلک لا یوجب وضعه لغة کذلک).

و فیه أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف فی معناه أصلا بل بما له من المعنی کما لا یخفی.

و التحقیق أن یقال إن مثل الناطق لیس بفصل حقیقی بل لازم ما هو الفصل و أظهر خواصه و إنما یکون فصلا مشهوریا منطقیا یوضع مکانه إذا لم یعلم نفسه بل لا یکاد یعلم کما حقق فی محله و لذا ربما یجعل لازمان مکانه إذا کانا متساوی النسبة إلیه کالحساس و المتحرک بالإرادة فی الحیوان و علیه فلا بأس بأخذ مفهوم الشیء فی مثل الناطق فإنه و إن کان عرضا عاما لا فصلا مقوما للإنسان إلا أنه بعد تقییده بالنطق و اتصافه به کان من أظهر خواصه.

مرحوم صاحب *فصول* در مقام دفاع از مشهور و ردّ اعتراض محقّق شریف بر آمده و فرموده است : ما هر یک از دو شق را اختیار کرده و به اشکال شما جواب می‌دهیم:

در قدم اوّل، شق اوّل را اختیار کرده و می‌گوییم: مفهوم شیء در معنای مشتق دخیل است. شما گفتید که این امر مستلزم این است که در مثل الانسان ناطقٌ یک عرضیِ عام در ذاتی داخل شود و ذاتی به امر عرضی متقوم باشد و هما محالان.

در جواب می‌گوییم: ذاتی و فصل بودن ناطق بر اساس عرف و اصطلاح مناطقه است که آن را ممیز جوهری انسان دانسته و توسط آن به حیث ذاتی انسان اشاره می‌کنند و کاری به خود ذات ندارند. خلاصه این‌که در اصطلاح مناطقه ، مفهوم شیء در معنای ناطق اخذ نشده است ، ولی بحث ما فعلاً در معنای لغوی و وضعیِ کلمه ناطق است و این‌که در عرف اهل لغت عرب به چه معناست . از این لحاظ هیچ مانعی ندارد که واضع لغت عرب ، کلمه ناطق را برای «**شیء له النطق**» وضع کرده باشد و محذور پیش هم لازم نمی‌آید؛ زیرا دخول عرضی در ذاتی باب ایسا غوجی نیست ، بلکه دخول عرضی در معنای لغوی کلمه است ؛ این که محال نیست. خلاصه این‌که ناطق منطقی ، غیر از ناطق لغوی است و اشکال محقّق شریف مربوط به ناطق منطقی است و بحث ما در ناطق لغوی است .[1]

مرحوم آخوند از محقّق شریف دفاع کرده و به اعتراض *فصول* ، این‌گونه جواب می‌دهد: ما قطع داریم که کلمهٔ ناطق و مانند آن (صاهلٌ، خائرٌ، ناهقٌ، مفترسٌ، لاهثٌ و...) به همان معنایی که در لغت داشته و برای آن وضع شده‌اند، در منطق به کار رفته و فصل واقع شده‌اند و منطقی هیچ دخل و تصرّفی در معنای آن نکرده است ؛ زیرا ناطق از اصطلاحات منطقی و از معقولات ثانیهٔ منطقی نیست. آری ،

---

۱. *الفصول الغرویّه*، ص ۱۶.

عنوان معرّف و حجّت، تصوّر و تصدیق، کلّی و جزئی، جنس و فصل و عرضی، قیاس و تمثیل، برهان و جدل، از عناوین منطقی است؛ ولی امثله‌ای از قبیل: انسان، حیوان، ناطق، ضاحک و ماشی از عناوین منطقی نیست تا اصطلاح جدیدی به‌وجود آید. آنگاه اگر معنای ناطق همان معنای لغوی است می‌گوییم: در منطق که نتوانستیم شیء را در معنای آن داخل کنیم، چون مستلزم دخول عرضی در ذاتی بود؛ پس کشف می‌کنیم که در اصل لغت هم، ناطق همان حیث وصف شیء را بیان می‌کند و کاری به ذات ندارد و شیء یا ذات در معنای آن دخیل نیست.

پس از ردّ جوابیّه صاحب *فصول*، خود مرحوم آخوند تحقیقی کرده و از اعتراض محقّق شریف جواب کاملاً مناسبی می‌دهد:

مقدّمه: فصل در تقسیمی دو نوع است.

۱. فصل حقیقی فلسفی: عبارت است از چیزی که در واقع و نفس الامر ـ چه ما بشناسیم، چه نشناسیم ـ ذاتیِ شیء بوده و ممیّز جوهری آن، از اشیاء و ماهیّات دیگر است و شیئیّت شیء در گرو آن است که اگر بود، این شیء هم هست والاّ فلا. مثلاً نفس ناطقه و روح الهی اگر در کالبد ما انسان‌ها باشد ما انسانیم وگرنه جمادی و جسم بی‌جانی بیش نیستیم.

۲. فصل مشهوری منطقی: عبارت است از این‌که هر ماهیّت و ذاتی، دارای یک سلسله اعراض خاصّه است، ولی نوعاً برخی از اعراض آن، از بعض دیگر بارزتر و ظاهرتر است؛[1] آنگاه منطقی اظهر الخواص یک حقیقت را گرفته و به جای فصل حقیقی به کار می‌برد و لازم الفصل را به‌جای خود فصل به‌کار می‌برد و احکام فصل را بر آن مترتّب می‌کند.

با توجه به این مقدّمه می‌گوییم: امثال ناطق و ... که فصل حقیقی و فلسفی انسان و غیر انسان نیستند تا شما اعتراض کنید که دخول مفهوم شیء در معنای ناطق مستلزم دخول عرضی در ذاتی است؛ اینها ذاتیِ حقیقی نیستند، بلکه لازم الذاتی هستند، اظهر خواصّ ذات و فصل منطقی هستند که از آن به جای فصل حقیقی استفاده می‌شود.

سؤال: چه دلیلی دارید بر این‌که ناطق فصل حقیقی نیست؟

جواب: مرحوم مشکینی در *حاشیه* مطالبی دارد که با کمی دخل و تصرف، این‌گونه عرضه می‌شود: ناطق از نطق گرفته شده است. نطق، یا نطق ظاهری[2] است، یا نطق باطنی[3] است. اگر نطق ظاهری باشد از کیفیّات مسموعه خواهد بود. کیفیات هم با همهٔ اقسامش از اعراض است. و اگر نطق باطنی یا علم و ادراک باشد، در باب علم، اقوالی وجود دارد:

---

۱. برای مثال، در مورد انسان، بنا بر قولی اظهر الخواصّ او، اراده است و انسان موجودی مرید است. به قول دیگر، بارزترین خصیصهٔ او نطق است و انسان موجودی ناطق است و ... .

۲. تکلّم. ۳. ادراک کلیات.

بر مسلک صدرالمتألهین ، علم از مقولهٔ وجود و یک حقیقت مجرده نوریّه است که در مرتبهٔ معینی از مراتب طولی و تشکیکی وجود قرار دارد . وجود با همهٔ مراتبش قسیم ماهیّت است ، نه عین یا جزء آن، و بر مسلک مشهور مشائین ، علم از مقولهٔ کیفیات نفسانیّه است، بر مسلک فخر راضی ، از مقولهٔ اضافه است، بر مسلک دیگر از مقولهٔ انفعال است . بعضی از علوم ، از مقولهٔ فعل و علم فعلی‌اند ، ولی هر چه که باشد از اعراض و مقولات عرضیّه‌اند ، نه از ذاتیّات و اجناس و فصول. پس هر طور محاسبه شود ناطق ، عرض خاصّهٔ انسان است نه فصلِ حقیقی او.

سؤال: مناطقه در چه مواردی از لازم الفصل به جای فصل استفاده می‌کنند؟

جواب: هنگامی که فصل حقیقی شیء را نشناسد.

سؤال: آیا اصولاً شناخت فصل حقیقی و فلسفی اشیاء میسور است؟

جواب: خیر، در مباحث منطقی، فلسفی و اصولی مقرّر شده است که فصل حقیقی را به جز علاّم الغیوب ـ و کسانی که خدا این علم را به آنها داده است ـ کسی نمی‌تواند بشناسد . بر مسلک حکمت متعالیه هم فصول حقیقی اشیاء ، انحاء وجودات و سنخی از وجود خارجی است و حقیقت وجود و کُنْهِ آن برای ما قابل شناخت نیست.[۱]

مفهومه من أعرف الاشیاء و کنهه فی غایة الخفاء[۲]

معرفت فصل حقیقی ، درگرو معرفت اجناس و فصول اشیاء و تمییز آنها از اعراض عامّه و خاصّه است که این ، در سر حدّ محال است و بزرگان فنّ در جای جایِ کتبِ خویش بدان اعتراف کرده‌اند .[۳]

با توجه به این‌که ناطق ، فصل حقیقی نیست و اصولاً فصل حقیقی ، قابل شناخت نیست گاهی منطقی‌ها در تعریف بعض اشیاء ، دو امر در عرض هم و متساوی النسبة را ذکر می‌کنند. برای مثال ، در تعریف حیوان می‌گویند : «حیوان موجود مادّی‌ای است که هم حسّاس است و هم دارای حرکات ارادی است» . اگر این دو ، فصل حقیقی حیوان بودند از محالات بود که فصل حقیقی و ممیّز جوهری یک ماهیّت ، دو چیز باشند ؛ پس اینها از اعراض خاصّه هستند ، ولی چون هیچ‌کدام اظهر از دیگری نبود هر دو را آورده‌اند.

نتیجه این‌که : اگر ما مفهوم شیء را در معنای ناطقٌ به‌کار ببریم محذور دخولِ عرضی، در ذاتی لازم نمی‌آید؛ آری محذور دیگری به نام دخول عرض عام[۴] در عرض خاصّه[۵] لازم می‌آید که این هم

---

۱. *الاسفار*، ج ۲، ص ۲۵.
۲. *شرح منظومه*، بخش حکمت حاجی سبزواری، ص ۹.
۳. *شرح المنطق*، از نویسنده، ج ۱، ص ۳۵۱ و ۳۵۲.
۴. مانند شیءٌ .
۵. مانند ناطقٌ .

محذور نیست . هیچ اشکالی ندارد که یک عرض عام با یک عرض خاص با هم در تعریف و معنای ناطق اخذ شود و معاً اظهر الخواص باشند.[۱]

و بالجملة لا یلزم من أخذ مفهوم الشیء فی معنی المشتق إلا دخول العرض فی الخاصة التی هی من العرضی لا فی الفصل الحقیقی الذی هو من الذاتی فتدبر جیدا.

(ثم قال إنه یمکن أن یختار الوجه الثانی أیضا و یجاب بأن المحمول لیس مصداق الشیء و الذات مطلقا بل مقیدا بالوصف و لیس ثبوته للموضوع حینئذ بالضرورة لجواز أن لا یکون ثبوت القید ضروریا انتهی).

اگر ما مفهوم شیء را در معنای ناطق اخذ کردیم و گفتیم: ناطقٌ ای شیءٌ له النطق، عرضیِ عام ، در فصل حقیقی ذاتیِ باب ایساغوجی داخل نمی‌شود تا تالی فاسد داشته باشد ؛ بلکه دخول عرض عام در عرض خاصه لازم می‌آید که آن هم ممتنع نیست.

محقّق شریف فرمود: اگر مصداق شیء را در معنای مشتقّ اخذ کنیم لازمه‌اش این است که قضیهٔ الانسان ضاحکٌ که ممکنهٔ خاصّهٔ است به یک ضروریّه بدل شود ، و انقلاب ممکنه به ضروریّه از محالات است.

صاحب ***فصول*** در جواب از این بخش می‌فرماید: ما شقّ دوّم را اختیار می‌کنیم و می‌گوییم مصداق شیء در معنای مشتق دخیل است، و اشکال شما (انقلاب ممکنه به ضروریّه) را این‌گونه پاسخ می‌دهیم:

گاهی محمول در قضیّه مصداق شیء و ذات[۲] است ، امّا مطلقاً ؛ یعنی بدون تقیید به هیچ قید و وصفی. مثل الانسان شیءٌ یا زیدٌ شیءٌ . و چون مصداق مراد است و مصداق شیء در اوّلی ، خود انسان و در دوّمی خود زید است، پس معنای قضیّه این می‌شود که: الانسان انسانٌ، زیدٌ زیدٌ و صد البته چنین قضیّه‌ای ضروریه است، زیرا «**ثبوت الشیء لنفسه ضروریّ و سلبه عنه محالٌ**». گاهی مصادق شیء با تقیید به قید و وصفی محمول واقع می‌شود که این ، خود دو شعبه دارد:

الف) گاهی قید ، یک قید ضروری است و محمول به قید کذایی مقید شده، یعنی قید و وصفی که بالضروره و حتماً برای ذات ، ثابت است و انفکاکش از ذات ، ممتنع است. مانند ذاتیات و لوازم ذات، **الانسان حیوانٌ ناطقٌ بالضرورة، الانسان ممکن بالضرورة** . باز هم چنین قضیه‌ای ضروریه است.

---

۱ . همان‌طور که در منطق خواندیم ، عرضِ خاصّه، یا بسیطه است مثل ضاحک و یا مرکبه. یعنی از دو یا چند چیز تشکیل شده است که هرکدام به تنهایی ، مختصّ به این ذات نیستند ، ولی من حیث المجموع مخصوص این ذات است . مثل: «*ماشٍ مستقیم القامة*» که مخصوص انسان است و «*طائرٌ ولودٌ*» که ویژهٔ خفّاش است .

۲ . *أی ما یصدق علیه الشیء و الذات* .

ب) گاهی محمول ، به یک قید امکانی[۱] مقیّد است . مثل الانسان ضاحکٌ، کاتبٌ و ... که ثبوت کتابت یا ضحک برای انسان ، ضروری نیست ، بلکه نفی و اثباتِ آن ، هر دو ممکن است. در این‌گونه موارد ، ثبوت محمول برای موضوع ، ضروری نیست و نمی‌توان گفت که «الانسان انسان له الکتابه بالضرورة». خیر انسان ، انسان است بالضرورة، ولی انسان انسانِ دارای کتابت نیست بالضرورة، و وقتی قید له الکتابة قید امکانی بود، مقیّدِ به این قید هم دارای جهت امکانی خواهد بود نه ضرورت. ما نحن فیه هم از این قبیل است؛ در نتیجه انقلاب ممکنه به ضروریه پیش نمی‌آید .[۲]

و یمکن أن یقال إن عدم کون ثبوت القید ضروریا لا یضر بدعوی الانقلاب فإن المحمول إن کان ذات المقید و کان القید خارجا و إن کان التقیید داخلا بما هو معنی حرفی فالقضیة لا محالة تکون ضروریة ضرورة ضروریة ثبوت الإنسان الذی یکون مقیدا بالنطق للإنسان و إن کان المقید به بما هو مقید علی أن یکون القید داخلا فقضیة الإنسان ناطق تنحل فی الحقیقة إلی قضیتین إحداهما قضیة الإنسان إنسان و هی ضروریة و الأخری قضیة الإنسان له النطق و هی ممکنة و ذلک لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار کما أن الأخبار بعد العلم تکون أوصافا فعقد الحمل ینحل إلی القضیة کما أن عقد الوضع ینحل إلی قضیة مطلقة عامة عند الشیخ و قضیة ممکنة عامة عند الفارابی فتأمل.

مرحوم آخوند در جواب صاحب *فصول* و محقّق شریف بیانی دارد که نه کاملاً سخن صاحب *فصول* را قبول کرده و نه کلام شریف را . آن بیان ، این است :

گاهی قضیّه ، یک قضیّهٔ مطلقه است ؛ یعنی مقید به قیدی نیست . مثل الانسان شیء‌ای انسانٌ . در اینجا قطعاً قضیه ، ضروریه است. گاهی هم مقید به قید ضروری[۳] است . مثل الانسان شیء له النطق، یا شیء له الامکان الذاتی که قضیّه ضروریه است. ولی گاهی مقید به قید امکانی است. مثل الانسان شیء‌ای انسانٌ له الکتابة، یا له الضحک.[۴]

در این‌گونه از قضایای مقیّده ، سه چیز در ناحیه محمول است:

۱ . ذات المقیّد که عبارت است از : مصداق شیء و ذات . مثلاً انسان ؛

---

۱ . قیدی که ثبوت آن برای ذات و موصوف ، ممکن است نه محال یا واجب و ضروری .

۲ . *الفصول الغرویه*، ص ۶۱. ۳ . ذاتیات و لوازم ذات .

۴ . البته مثال مرحوم آخوند به نطق است ، ولی یا باید گفت: بر مبنای خودشان که نطق را عرض خاصّه دانستند این مثال را آورده‌اند که این صحیح نیست ؛ زیرا به مبنای ایشان هم ، ناطق ، لازم الفصل بود ؛ یعنی عرض لازم که از معروض ، مستحیل الانفکاک است و ضروریه است نه ممکنه . مگر این‌که بگوییم مراد از لازم الفصل ، یعنی چیزی که خارج از ذات است ، ولو عرض لازم نباشد و مفارق باشد، تا مثال درست شود. یا باید گفت : حق این است که به قول محشّین ، سهو القلمی از سوی آخوند پیش آمده و به جای کلمهٔ ضحک ، کلمهٔ نطق را نوشته است . در متن اشکال ، محقّق شریف هم به *الانسانٌ شیء له الضحک* مثال زده است . و کیف کان «در مثل مناقشه نیست».

۲ . ذات القید که عبارت است از : وصف عنوانیِ ضحک یا کتابت و ... ؛

۳ . تقیّد به این قید که یک امر انتزاعی است و در خارج وجود منحازی ندارد.

حال در این‌که محمول در قضیّه چیست چهار احتمال متصور است:

۱ . تمام المحمول ، ذات المقیّد ؛ یعنی مصداق شیء باشد بدون هیچ تقییدی ؛ گویا گفته شده: **الانسان شیء أی انسان**. بنابراین ، قضیه ضروریه است . ولی این احتمال باطل است ؛ زیرا اگر محمول ، خود شیء است پس چرا به دنبالش وصف ، **له الضحک** و... را درآورده است ؟ و لا فرق که ذات ، مصداق محمول باشد یا با وصف تقیّد .

۲ . تمام محمول ، تقیّد[1] آن مقیّد به این قید باشد ؛ این نیز باطل است زیرا اولاً تقیّد یک امر انتزاعی ذهنی است و اگر این محمول باشد یلزم تمام قضایا ذهنیّه باشند. ثانیاً محمول ، طرف نسبت و دارای معنا و مفهوم اسمی و استقلالی است، و تقید دارای معنای حرفی است یعنی حالتی برای محمول و قائم به غیر است، همان‌طوری که معنای حرفی ، از خصوصیات غیر و قائم به غیر است.

۳ . تمام محمول ، ذات القید باشد ؛ یعنی **له الکتابة** یا خود وصف کتابت . این نیز باطل است ؛ زیرا اولاً اگر این است ، پس شیء و ذات را چرا آورده و گفته است : **الانسان شیء**... . ثانیاً سر از این در می‌آورد که بگوییم انسان و کتابت ، یا انسان کتابت و ضحک است و ...که صحیح نیست.

۴ . حق این است که مجموع قید و مقید ، با هم محمول واقع شده و شیء **له الضحک** که وصف و موصوف است ، معاً بر انسان حمل شده است (ظاهر کلام نیز همین را دلالت دارد.) و اگر این شد می‌گوییم: «**قضیّة الانسان شیء أی انسانٌ له الضحک**» ، به دو قضیّه منحل می‌شود که یکی از آن دو ، ضروریه و آن دیگری ممکنهٔ خاصّه است . قضیّه «**الانسان انسان**» ضروریه و قضیهٔ «**الانسان له الضحک**» ممکنه است.

دلیل انحلال: در نحو گفته‌اند «الاوصاف قبل العلم بها أخبارٌ و الأخبار بعد العلم بها اوصاف».

بررسی بخش اوّل جمله : اوصاف یعنی چیزهایی که در ظاهر کلام به صورت وصف آمده و بالمطابقه از اوصاف هستند. اگر همین وصف ، پیش از علم مخاطب و مستمع به کار رود[2] باطنش اخبار خواهد بود و بالملازمه از آن وصف خبر دادن است. مثلاً شنونده ، نه از ملاقات شما با زید خبر دارد و نه از عالم بودن زید و شما در مقام اخبار می‌گویید: «**لقیتُ زیداً العالم**» که زید را به صفت علم وصف کرده‌اید، و خبر از ملاقات با او داده‌اید ، ولی خود «**زیداً العالم**» باطناً یک خبر است أی «**لقیت زیداً و هو عالمٌ**» . پس ظاهراً یک کلام است ولی به دو کلام منحل می‌شود.

بررسی بخش دوّم جمله : اخبار یعنی کلماتی که در ظاهر به صورت خبر آمده و بالمطابقه خبر

---

۱ . تقیّد یعنی خصوصیّتی که از تقیید ذات به قیدی برای ذات و مقیّد پیدا می‌شود و حالتی است برای محمول که خودش استقلال ندارد .

۲ . یعنی هنوز مخاطب از آن وصف اطلاعی ندارد .

است، اگر پس از علم مستمع به کار برده شوند، باطن آنها اوصاف خواهد بود ، و بالملازمه اوصاف هستند نه اخبار. زیرا خبر آن است که فایده‌ای راکه سکوت بر آن صحیح باشد، افاده کند . در اینجا افاده‌ای نیست تا خبر حقیقی باشد . مثلاً اگر گفته شود: «لقیتُ زیداً وهو العالم»، این عبارت در واقع دو خبر است ، ولی شنونده از قبل می‌دانست که زید عالم است، پس در باطن ، گویا گفته شده است: «لقیت زیداً العالم.»

حال ما نحن فیه از قسم اوّل است. یعنی گر چه در ظاهر به صورت وصفی گفته است: «الانسان شیءٌ لَهُ الضحک» ، ولی چون شنونده از وصف ضاحک بودن انسان بی‌اطلاع است، گویا گفته است: «الانسان شیء أی انسان و هو له الضحک او ضاحکٌ» . در این صورت قضیّه اوّلی ، ضروریّه و قضیّه دوّمی ، ممکنه است.

نتیجه: حق با محقّق شریف است و اشکال انقلاب ممکنه به ضروریّه پیش می‌آید، ولی نه به نحوی که به گفتهٔ شریف ، انقلاب به یک ضروریّه باشد، بلکه انقلاب به یک ضروریّه و یک ممکنه پیش می‌آید که این نیز محال است. پس اگر مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کنیم، محذور دارد.

یک نکته[1]: در منطق در مورد عقد الوضع و عقد الحمل خواندیم که هر قضیّه‌ای بر این دو عقد مشتمل است:

۱ . عقد الوضعِ قضیّه که عبارت است از اتصّاف ذات موضوع[2] به وصف عنوانی موضوع . مثلاً وقتی می‌گوییم: «الانسانُ ضاحک» یا «زیدٌ ضاحکٌ» ، خود موضوع که انسان یا زید باشد، وصف عنوانی است و توسط آن ، از چیزی حکایت می‌شود و بر چیزی صدق می‌کند، و آن فرد ، انسان یا وجود خارجی زید است که در این قضیه ، معنون به این عنوان و مسمّا به این اسم شده است. این تعنون و تسمیه و اتّصاف را عقد الوضع گویند.

۲ . عقد الحملِ قضیّه که عبارت است از اتّصاف ذات موضوع به وصف عنوانیِ محمول. یعنی اتّصاف ذات و مصداق انسان مثلاً به عالمیّت و کاتبیّت ای شیءٌ له الکتابة و العلم .

اتّصاف موضوع به وصف عنوانیِ محمول انواعی دارد:

۱ . گاهی به نحو ضرورت است و ثبوت محمول برای ذات موضوع ، بالضّرورة است. مثلاً «الانسان حیوان ناطق بالضّرورة» که قضیّه ضروریه است.[3]

۲ . گاهی به نحو دوام است. مثلاً «کل فلک متحرّکٌ دائماً» که قضیّه دائمه است.[4]

۳ . و گاهی به نحو فعلیّت است «ای فی احد الازمنة الثلاثه» که مطلقهٔ عامّه است.

۴ . گاهی به نحو امکان است[5] که نامش ممکنهٔ خاصّه است.

---

۱ . *فعقد الحمل ینحل الی القضیة .*
۲ . *أی ما یصدق علیه الموضوع .*
۳ . که ذاتیه دارد و وصفیّه .
۴ . همان .
۵ . امکان خاص منظور است که قسیم ضرورت و ... می‌باشد وگرنه امکان عامّ ، اعمّ بوده و با ضرورت هم می‌سازد.

ولی اتّصاف ذات موضوع به وصف عنوانیِ خود موضوع، مورد اختلاف است:

شیخ الرئیس ابن سینا فرموده است: «این اتّصاف به نحو فعلیّت است؛ یعنی وقتی می‌گوییم: «الانسان کاتب» منظور ، آن موجوداتی است که در خارج در یکی از ازمنهٔ ثلاثه موجود می‌شوند؛ امّا آنجاکه تا آخر هم فردی پیدا نخواهد شد نتوان گفت : «الانسان کذا» .[۱]

معلم ثانی (فارابی) هم فرموده است: «این اتّصاف به نحو امکان است ؛ یعنی همین اندازه که ممکن باشد ذاتی در خارج موجود شود و به وصف کذا متّصف شود، کافی است تا قضیه درست کنیم و محمولی را برای آن بار کنیم.»[۲] با حفظ این نکتهٔ طویله می‌گوییم:

همان‌طور که عقد الوضع قضیّه به یک قضیّه منحل می‌شود «و الانسان ای الموجود الذی صدق علیه الانسان» ، هکذا عقد الحمل قضیه هم به یک قضیه منحل می‌شود و «ضاحکٌ ای شیءٌ ثبت له الضحک» و بلکه به طریق اولی منحل می‌شود.[۳] پس باز هم این مطلب منطقی، شاهدی بر انحلال قضیّهٔ الانسان ضاحکٌ به دو قضیّهٔ ضروریه و ممکنه است. و همان‌گونه که قبلاً نتیجه گرفتیم، اشکال دارد.

فتأمّل: مرحوم مشکینی با توضیحاتی که داده، فرموده است: «فتأمّل اشاره به این است که قضیّهٔ مذکور ، به دو قضیّهٔ ممکنه منحل می‌شود، نه به یک ضروریّه و یک ممکنه . بعضی دیگر از محشّین کفایه نیز فرموده‌اند: فتأمّل اشاره به این است که انحلال به یک قضیّهٔ تامّه و یک ناقصه پیدا می‌شود که ناقصه‌اش قضیّهٔ شیءٌ له الضحک است.

کفایه لکنه قدس سره تنظر فیما أفاده بقوله (و فیه نظر لأن الذات المأخوذة مقیدة بالوصف قوة أو فعلا إن کانت مقیدة به واقعا صدق الإیجاب بالضرورة و إلا صدق السلب بالضرورة مثلا لا یصدق زید کاتب بالضرورة لکن یصدق زید [الکاتب] بالقوة أو بالفعل کاتب بالضرورة انتهی).

و لا یذهب علیک أن صدق الإیجاب بالضرورة بشرط کونه مقیدا به واقعا لا یصحح دعوی الانقلاب إلی الضروریة ضرورة صدق الإیجاب بالضرورة بشرط المحمول فی کلّ قضیة و لو کانت ممکنة کما لا یکاد یضر بها صدق السلب کذلک بشرط عدم کونه مقیدا به واقعا لضرورة السلب بهذا الشرط و ذلک لوضوح أن المناط فی الجهات و مواد القضایا إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول إلی ذلک الموضوع موجهة بأی جهة منها و مع أیة منها فی نفسها صادقة لا بملاحظة ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له کذلک و إلا کانت الجهة منحصرة بالضرورة ضرورة صیرورة الإیجاب أو السلب بلحاظ الثبوت و عدمه واقعا ضروریا و یکون من باب الضرورة بشرط المحمول.

---

۱. به نقل از *حاشیهٔ ملا عبدالله*، ص ۸۴.

۲. *مثلاً اذا قلنا: کلّ أسود کذا، فعلی رأی الشیخ أنّ الحکم بالکذائیه علی کلّ ما اتّصف بالسواد فی أحد الازمنة الثلاثة و علی مذهب الفارابی أنه علی کل ما امکن أنْ یتّصف بالسواد و لو لم یتصف به فی زمن أصلاً؛ فعلی مذهبه یتناول الحکم الرومیّین بخلافه علی مذهب الشیخ.*

۳. زیرا عقد الوضع ، جامد است و عقد الحمل مشتق است .

و بالجملة الدعوى هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعا في نفسه و بلا شرط غير الإمكان.

مرحوم صاحب فصول به‌دنبال جوابی که به شقّ دوّم اشکال محقق شریف داد و مدّعی شد که انقلابی پیش نمی‌آید و کماکان ممکنه، ممکنه است، فرموده است: «و فيه نظر» . یعنی این جواب ما قابل مناقشه است و حقّ با محقّق شریف است و انقلاب پیش می‌آید . برای این‌که تمام جوانب مطلب روشن شود، پنج نکته را به ترتیب ، عنوان می‌کنیم .

نکتهٔ اوّل: استنباط مرحوم آخوند از کلام فصول این است که او می‌خواهد بگوید: گاهی موضوع قضیّه از نظر تقیّد به وصف عنوانیِ محمول، مطلق است و مقیّد به قیدی نیست. مثل «زيدٌ كاتبٌ» و «الانسان ضاحكٌ» . چنین قضیّه‌ای ممکنه است نه ضروریّه. ولی گاهی موضوع ، مقیّد به وصفِ عنوانی محمول است ـ چه وصف را بالقوّه بگیریم و چه بالفعل ـ این ، خود دو صورت دارد:

۱ . گاهی موضوع ، مقیّد به ثبوت و وجود وصف محمول است و بشرط شیء است. مثل «الانسان الكاتب كاتب» و «زيد الكاتب كاتبٌ» و «زيد بشرط الكتابة كاتبٌ» . در این موارد ایجاب بالضروره صدق می‌کند ؛ یعنی قضیّه، قضیّهٔ موجبهٔ ضروریّه است و باید گفت: «زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل، كاتبٌ بالقوّه او بالفعل بالضرورة»؛ زیرا ثبوت شیء لنفسه ضروری و سلب شیء عن نفسه محال است.

۲ . گاهی مقیّد به عدم و سلب محمول است و بشرط لا است. مثل «زيد اللاكاتب» و «زيد بشرط عدم الكتابة» . در این صورت ، قضیّهٔ سالبه، بالضرورة صدق می‌کند و باید گفت: «زيدٌ بشرط عدم الكتابة ليس بكاتبٍ بالضرورة».

پس به نظر آخوند، صاحب فصول می‌خواهد بفرماید: در مواردی که موضوع قضیه مقیّد به قیدی باشد، قضیّه ، ضروریّه خواهد بود و حقّ با محقّق شریف است که مدّعی انقلاب ممکنه به ضروریه بود.

نکتهٔ دوّم: مرحوم آخوند طبق برداشتی که از عبارت فصول کرده است، در صددِ اعتراض برآمده و می‌فرماید: این سخن شما که اگر موضوع ، مقید به ثبوت محمول شود، ضرورت ایجاب ، صادق است و اگر مقید به سلب محمول شود، ضرورت سلب صادق است و ... هیچ ربطی به ادّعای محقّق شریف ندارد، چراکه محقّق شریف در محمول تصرف می‌کرد و می‌فرمود: «كاتب أي شيء له الكتابة» . و از شیء هم مصداق آن را اراده می‌کرد[1] و می‌فرمود قضیّه ، ضروریّه می‌شود. ولی شما در ناحیهٔ موضوع قضیّه تصرّف کرده و آن را به ثبوت یا سلب محمول مقیّد می‌کنید . این دو تصرّف و

---

۱ . مثلاً زیدٌ یا انسانٌ .

بیان از یکدیگر اجنبی هستند و صد البتّه طبق بیان شما قضیّه ضروریّه است و نامش ضرورت به شرط محمول است ؛[1] ولی ربطی به ما نحن فیه و انقلاب ممکنه به ضروریّه ندارد.

علّت این‌که ربطی به ادّعای محقّق شریف ندارد ، این است که در منطق در بخش موجّهات ، قضیّه موجّهه را به انواعی تقسیم می‌کنند:

۱ . گاهی جهت مذکور در قضیّه، ضرورت به هر یک از اقسام مذکور است که نامش «قضیّهٔ ضروریه» است.

۲ . گاهی جهتِ قضیّه، دوام است. چه ذاتیّه و چه وصفیّه که نامش «قضیّه دائمه» است.[2]

۳ . گاهی جهت قضیّه، فعلیّت است که نامش «مطلقهٔ عامّه» است و موضوعش در احد ازمنهٔ ثلاثه موجود می‌شود.

۴ . گاهی جهت قضیه، امکان خاص است که نامش «ممکنهٔ خاصّه» است.

حال تمام این اقسام بر اساس این است که موضوع قضیّه به نحو مطلق، ذات و ماهیّت باشد ؛ یعنی بدون تقیید به وصف عنوانیِ محمول . محمول هم نظر به ذات موضوع ، یا ضروری الثبوت است و یا دائم الثبوت و ... والّا اگر موضوع ، مقید به وصف محمول شود که قضایا چند قسم نمی‌شوند ؛ بلکه همهٔ قضایا یک قضیّه می‌شوند که نامش ضرورت به شرط محمول است ـ چه موجبه‌اش و چه سالبه‌اش.

و بالجمله ادّعای انقلاب از سوی محقّق شریف در جایی است که قضیّه ، فی نفسه ممکنه باشد و ثبوت محمول برای ذات موضوع ، ممکن باشد. مثل «زید کاتبٌ»؛ نه در جایی که قضیّه ، ضروریه باشد و ثبوت محمول برای آن ، ضرورت بشرط محمول داشته باشد. پس سخن صاحب ***فصول*** مؤیّد سخن شریف نیست.[3]

نکتهٔ سوّم: اشتباه آخوند در این برداشت این است: در کلام ***فصول*** کلمهٔ «**لانّ الذات المأخوذة مقیّدةٌ بالوصف**» آمده و مرحوم آخوند گمان کرده است که مراد فصول از ذات، ذات موضوع و مرادش از وصف، وصف عنوانیِ محمول است و اگر ذات موضوع ، مقیّد به وصف محمول شد، ضروریّهٔ بشرط محمول می‌شود و ... و به آن اعتراض کرد. غافل از این‌که مراد فصول از ذات، ذات موضوع نیست ؛ بلکه مراد ، مصداق شیء است که مقیّد به وصف است ، مثلاً می‌گوییم: «**شیءٌ أی زید له**

---

۱ . در قبال انواع ضرورت‌ها که عبارتند از ضرورت ازلیّه ، ضرورت ذاتیه ، ضرورت وصفیّه ، ضرورت وقتیّهٔ معیّنه ، ضرورت وقتیّهٔ غیر معیّنه و ضرورت بشرط المحمول .

۲ . فرق دوام و ضرورت در این است که دوام ، عدم الانفکاک است ، ولی ضرورت ، استحالهٔ انفکاک است.

۳ . فرق مادّه و جهت: هر قضیّه‌ای دارای نسبتی است و هر نسبتی در واقع دارای کیفیت و رنگی از ضرورت و وجوب، امکان، امتناع ، دوام و فعلیّت می‌باشد. آنگاه اگر در قضیّه بدان تصریح نشود و صرفاً در واقع باشد، نامش مادّهٔ قضیّه است و اگر در قضیّه ذکر شد آن را جهتِ قضیّه و خود قضیّه را موجّهه گویند.

الضحک». این همان مطلب است که محقّق شریف هم مدّعی بود . فصول هم می‌گوید: یا این وصف (**له الضحک**) برای آن ذات ؛ یعنی مصداق شیء (خود زید) در واقع ثابت است ؛[1] پس ایجاب ضروری است و باید بگوییم: «**زید شیءٌ له الضحک بالضرورة**». و یا در واقع ثابت نیست ؛ پس سلب ضروری است و باید بگوییم: «**زید شیء لیس له الجمادیة و...**» ، و در هر حال ضروریّه است و حقّ با محقّق شریف است.

نکتهٔ چهارم: منشأ اشتباه آخوند این است: در کلام ***فصول*** دو مثال زیر آمده است:

۱ . زیدٌ کاتب . صاحب ***فصول*** فرموده ، این ضروریة نیست ؛ زیرا ثبوت وصف کتابت برای زید ، ضروری نیست.[2]

۲ . زیدٌ زید الکاتب بالضرورة . وی فرموده ، این ضروریّه است ؛ زیرا در واقع زید، بالقوه یا بالفعل زید کاتب است.[3] ولی نسخه‌بردار ، یکی از دو زید را خط زده و عبارت فصول به شکل «**زید الکاتب بالضرورة**» در آمده است. آخوند گمان کرده که اینجا خبر یا محمول حذف شده و در اصل «**زید الکاتب کاتبٌ بالضرورة**» بوده و آن اعتراض را کرده که موضوع به شرط محمول ، قضیّه ضروریّه است ؛ در حالی که عبارت اصلی «**زید زید الکاتب بالضرورة**» بوده و این کاملاً مؤید کلام شریف است.

نکته پنجم: آیا مراد اصلی ***فصول*** تامّ است؟

جواب: خیر ؛ زیرا چه بسا محمول به حسب واقع تقیید به وصف داشته باشد، ولی تقیّدش ضروری نباشد و امکانی باشد . چنین نیست که اگر به حسب واقع تقیّد داشت، حتماً ضروریّه باشد.

و قد انقدح بذلک عدم نهوض ما أفاده رحمه الله بإبطال الوجه الأول کما زعمه قدس سره فإن لحوق مفهوم الشیء و الذات لمصادیقهما إنما یکون ضروریا مع إطلاقهما لا مطلقا و لو مع التقید إلا بشرط تقید المصادیق به أیضا و قد عرفت حال الشرط فافهم.

ثم إنه لو جعل التالی فی الشرطیة الثانیة لزوم أخذ النوع فی الفصل ضرورة أن مصداق الشیء الذی له النطق هو الإنسان کان ألیق بالشرطیة الأولی بل کان أولی لفساده مطلقا و لو لم یکن مثل الناطق بفصل حقیقی ضرورة بطلان أخذ الشیء فی لازمه و خاصته فتأمل جیدا.

ثم إنه یمکن أن یستدل علی البساطة بضرورة عدم تکرار الموصوف فی مثل زید الکاتب و لزومه من الترکب و أخذ الشیء مصداقا أو مفهوما فی مفهومه.

مرحوم صاحب ***فصول*** دربارهٔ اشکال محقّق شریف به ترکّب معنای مشتق ، چهار قدم برداشته و در هر قدم ، با وی به مخالفت برخاسته است.

در قدم اوّل فرمود: ما شق اوّل را اختیار کرده ، می‌گوییم : مفهوم شیء در معنای مشتق دخیل

---

۱ . بالقوه یا بالفعل .

۲ . البته بنا بر بساطت معنای مشتق .

۳ . بنا بر ترکّب معنای مشتق .

است و اشکال شما را که گفتید: «این شقّ مستلزم دخول عرضی در ذاتی است» این‌گونه جواب می‌دهیم که ناطق از حیث منطق، فصل است، ولی از حیث لغت ...». مرحوم آخوند این جواب را ردّ کرده است.

در قدم دوّم فرمود: ما شق ثانی را اختیار کرده، می‌گوییم: مصداق شیء در معنای مشتق، دخیل است و در جواب شما که گفتید «یلزم انقلاب ممکنه، به ضروریه» می‌گوییم: اگر مصداق شیء مقید به قید امکانی شود هرگز انقلابی پیش نمی‌آید. مرحوم آخوند این را نیز رد کرده است.

در قدم سوّم با «و فیه نظر» از جواب خود، از شقّ ثانی صرف‌نظر کرده و سخن محقّق شریف را تقویت کرده است و در برابر انقلاب ممکنه به ضروریه تسلیم شده است. مرحوم آخوند طبق برداشتی که داشت، در این بخش هم به شدّت سخن *فصول* را ردّ کرده است.

مرحوم صاحب *فصول* در قدم چهارم ترقّی کرده و می‌فرماید: نه تنها در شق ثانی[1] اشکال انقلاب ممکنه به ضروریه پیش می‌آید، بلکه در شقّ اوّل[2] نیز همین اشکال پیش می‌آید و آن نیز به همین بیان باطل است.

توضیح مطلب: وقتی می‌گوییم: «**الانسان ناطق ای شیء له النطق**» و از شیء هم مفهومش را اراده می‌کنیم، واقع و نفس الامر، از دو حال خارج نیست: یا در واقع وصف «**له النطق**» برای شیء، ثابت است و یا از آن مسلوب است. اگر ثابت باشد، **صَدَقَ الایجاب بالضرورة** و اگر مسلوب باشد، **صَدَقَ السلبُ بالضرورة**، و در هر حال قضیّه ضروریه است نه ممکنه؛ پس انقلاب پیش می‌آید و به همین بیان، احتمال اوّل هم مردود است».[3]

مرحوم آخوند می‌فرماید: فرمایشات شما در «و فیه نظر» به درد مدّعای مذکور نمی‌خورد و سبب انقلاب ممکنه به ضروریه در شقّ اوّل نمی‌شود؛ زیرا گاهی مفهوم شیء و ذات، به نحو مطلق و بدون تقیید به قیدی محمول واقع می‌شود و می‌گوییم **الانسانُ شیءٌ أو ذاتٌ** که اینجا قضیّه ضروریه است. زیرا بالضرورة انسان شیئ از اشیاء و ذاتی از ذوات است.

وگاهی مفهوم شیء به نحو مقیّد به وصفی از اوصاف محمول واقع می‌شود. در این صورت هم گاهی وصف، یک وصف ضروری است. مثل «**الانسان شیء له الامکان الذاتی**». باز قضیّهٔ ضروریّه است.

ولی گاهی مقید به قید امکانی است. مثل «**الانسان شیء له الکتابة**» و «**ذاتٌ له الضحک**». در چنین موردی انقلاب مذکور را قبول نداریم؛ زیرا بدیهی است که انسان شیء است ولی شیء دارای کتابت ـ که کتابت برای او ضروری باشد ـ نیست؛ ممکن است دارای کتابت باشد و ممکن است نباشد. آری

---

۱. مصداق شیء دخیل باشد.
۲. مفهوم شیء دخیل باشد.
۳. *الفصول الغرویة*، ص ۶۱ـ۶۲.

در همین قسم هم به نوعی می‌توان قضیّه را ضروریّه ساخت و آن ، تقیید موضوع به وصف محمول است که نامش ضرورت به شرط محمول بود. ولی قبلاً در قدم سوّم در جواب «و فیه نظر» این مطلب ردّ شد و گفتیم که بنا بر تقیید مذکور ، همیشه قضیّه ، قضیّهٔ ضروریّه است و ممکنه و مطلقه و ... نخواهیم داشت.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که جواب مذکور بر مبنای خود صاحب ***فصول*** بود؛ وگرنه بر مبنای خودمان انقلاب پیش می‌آید، امّا نه به یک ضروریّه بلکه به یک ضروریه و یک ممکنه خاصّه.

یادآوری : مشهور طرفدار ترکّب در معنای مشتق بودند، ولی در مقابل آنها ، هم محقّق شریف و هم صاحب ***فصول*** و هم مرحوم آخوند طرفدار بساطت هستند، اما هرکدام به شیوه و سلیقه‌ای. محقّق شریف در هر بخشی اشکال خاصی داشت و می‌گفت: اگر مفهوم شیء دخیل باشد، یلزم دخول عرضی در ذاتی و هو محالٌ. و اگر مصداق شیء دخیل باشد، یلزم انقلاب ممکنه به ضروریّه و هو محالٌ.

صاحب ***فصول*** مدعی شد که اشکال هر دو بخش یکی است و آن این‌که چه مفهوم شیء را دخیل بدانیم و چه مصداق شیء را، در هر صورت انقلاب ممکنه به ضروریّه پیش می‌آید که محال است. حال مرحوم آخوند هم مدعی است که اشکال هر دو قسمت از یک مقوله است ؛ ولی برعکس صاحب ***فصول***، مرحوم آخوند بیان می‌دارد که در کلام محقّق شریف دو قضیّهٔ شرطیه بود:

۱ . اگر مفهوم شیء دخیل باشد مستلزم دخول عرضی در ذاتی است.

۲ . اگر مصداق شیء دخیل باشد لازمه‌اش انقلاب ممکنه است به ضروریّه. ما می‌گوییم در این شرطیه دوّم ، تالی قضیّه را لزوم انقلاب قرار ندهید؛ بلکه به جای آن بگویید: «**یلزم دخول النوع فی الفصل**» که اگر چنین کنید اَلْیَقْ خواهد بود و بلکه اولی همین است.

اما اصل ملازمه: وقتی می‌گوییم: «**الانسان ناطق ای شیءٌ له النطق**» و از شئ‌هم مصداق آن اراده می‌شود، ای انسانٌ له النطق، در اینجا خود انسان ـ که نوع است ـ جزء ناطق ـ که فصل باشد ـ واقع شده است و این ، دخول نوع در فصل است و محال می‌باشد ؛ زیرا نوع ، جزء فصل نیست ؛ بلکه فصل جزء نوع است و بعید است که نوع هم جزء فصل باشد.[۱]

و امّا الیق بودن: شرطیّه ثانی با شرطیّهٔ اوّلی هر دو از یک وادی بوده و محذور هر دو مثل هم است.[۲]

و امّا اَوْلیٰ بودن: اولی بودن به دو جهت است: ۱ . مثال هر دو شقّ یکی می‌شود: «**الانسان ناطق**» و نیازی به تغییر مثال نیست؛ ۲ . محذور مذکور بنا بر جمیع مبانی و مطلقاً پیش می‌آید: هم بر مبنای

---

۱. به قول مرحوم مشکینی در ***حاشیه***: نه تنها «***یلزم دخول النوع فی الفصل***» در مثال الانسان ناطق، بلکه «***یلزم دخول الجنس فی العرض***» در مثال الحیوان ماش و «***دخول النوع فی العرض***» در مثال الانسان ضاحکٌ .

۲. لزوم دخول یا اخذ عرضی در ذاتی و لزوم اخذ نوع در فصل .

مشهور که ناطق را فصل حقیقی می‌دانند اشکال می‌شود که دخالت شیء در معنای مشتق ، مستلزم دخول نوع در فصل است و هم بر مبنای ما که ناطق را فصل مشهوری و عرض خاصّه می‌دانیم اشکال می‌شود که یلزم دخول معروض در عارض و اخذ ملزوم در لازم که این نیز محال است. پس به عقیدهٔ آخوند هم ، مشتق معنای بسیطی دارد و شیءٌ یا ذاتٌ چه مفهوماً ، چه مصداقاً در آن دخیل نیست و اشکال هر دو بخش از یک وادی است.

دلایل متعدّدی وجود دارد که معنای مشتق بسیط است نه مرکّب، تا به حال سه دلیل از این ادلّه ذکر شد: ۱ . بیان محقّق شریف ؛ ۲ . بیان صاحب *فصول* ؛ ۳ . بیان مرحوم آخوند. هر سه بیان فوق برهانی بود ؛ اکنون دلیل چهارمی اقامه می‌شود که وجدانی است:

وقتی می‌گوییم: «**الانسان الکاتب**» یا «**زید الکاتب**» و صفت و موصوف می‌آوریم، اگر مشتق دارای معنای ترکیبی باشد، لازم می‌شود در مثال مذکور ، موصوف مکرّر شود و بگوییم: «**زید زید الکاتب**» یا «**زید شیء الکاتب اوله الکتابة**»، یا «**الانسان انسان له الکتابة**» . ولی اگر دارای معنای بسیط باشد، تکرار موصوف پیش نمی‌آید و می‌گوییم: «زیدِ نویسنده» یا «انسانِ دانا» . حال از ضروریّات و بدیهیّات است که در مواردی ، از جمله مثال مذکور، عرفاً موصوف تکرار نمی‌شود و دو موصوف از عبارت مذکور به ذهن نمی‌آید . این ، دلیل بر بساطت است و الاّ اگر مرکب بود باید دو موصوف ، تداعی و تبادر می‌کرد.[1]

إرشاد: [فی معنی البساطة]

لا یخفی أن معنی البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراکا و تصورا بحیث لا یتصور عند تصوره إلا شیء واحد لا شیئان و إن انحل بتعمل من العقل إلی شیئین کانحلال مفهوم الشجر و الحجر إلی شیء له الحجریة أو الشجریة مع وضوح بساطة مفهومهما. و بالجملة لا ینثلم بالانحلال إلی الاثنینیة بالتعمل العقلی وحدة المعنی و بساطة المفهوم کما لا یخفی.

و إلی ذلک یرجع الإجمال و التفصیل الفارقان بین المحدود و الحد مع ما هما علیه من الاتحاد ذاتا فالعقل بالتعمل یحلل النوع و یفصله إلی جنس و فصل بعد ما کان أمرا واحدا إدراکا و شیئا فاردا تصورا فالتحلیل یوجب فتق ما هو علیه من الجمع و الرتق.

ملاک مرکب و بسیط بودن معنای مشتق ، این است که انسان با شنیدن لفظ مشتقّ و تصور معنای آن، آیا دو چیز را ادراک و تصور می‌کند یا یک چیز در ذهنش می‌آید؟ معنای بساطت این است که با استماع لفظ مشتق، فقط یک معنا در ذهن انسان خطور کند ـ مثلاً کاتب یعنی نویسنده و عالم یعنی

---

۱ . علاوه بر چهار دلیل مذکور، در حواشیِ مرحوم مشکینی ، سه دلیل دیگر هم آمده که یکی از آنها قابل قبول است و آن این‌که: «*الثانی ما سیأتی من أنّ الفرق بین المشتقّ و مبدئه اعتباریّ مع الاتحاد ذاتاً فلو کان مرکّباً لکان بینهما فرق ذاتی و هو مثبتٌ للبساطة المطلقه إذ الاتحاد الذاتی أیضاً منافٍ للفرق الاعتباری*» .

دانا ـ البته اگر همین معنای بسیط را به عقل بدهیم عقل در مقام تجزیه و تحلیل، آن را به اجزاء تجزیه می‌کند و عقدالحمل قضیّه ، خود یک قضیّه می‌شود و این اختصاص به مشتقّات ندارد. در جوامد هم اگر کلمه حجر و شجر و انسان را به عقل ارائه کنیم روی تعمّل و دقّت عقلی ، آن را تجزیه می‌کند و ذات و مصداق و وصف عنوانیِ شجریّت درست می‌کند و می‌گوید: «**حجر یعنی شیءٌ له الحجریة، شجر یعنی شیء له الشجریه**» . با این‌که از شنیدن کلمه حجر و شجر یک معنا بیشتر در ذهن نمی‌آید ، ولی با تعمّل عقلی ، عقد الوضع قضیّه ، خود یک قضیّه می‌شود ؛ ولی این تجزیه و تحلیل‌ها منافاتی با بساطت معنای مشتق ندارد.

در باب تعاریف و حدّ و محدود هم مطلب همین است که از شنیدن کلمهٔ انسان ، فقط یک معنای بسیط در ذهن می‌آید، ولی وقتی به دارالتجزیهٔ عقل می‌رود، عقل برای او جنسی و فصلی درست می‌کند و جزء ما به الاشتراک و ما به الامتیاز می‌سازد. خلاصه فهم عرفی و ادراک معنای مشتق در ذهن، امری است و تجزیه و تحلیل و عملیّات عقلی، امر دیگری است و بحث ما در فهم عرفی است که بسیط بود.[1]

الثانی: [الفرق بین المشتقّ و مبدئه]

الفرق بین المشتق و مبدئه مفهوما أنه بمفهومه لا یأبی عن الحمل علی ما تلبس بالمبدإ و لا یعصی عن الجری علیه لما هما علیه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدإ فإنه بمعناه یأبی عن ذلک بل إذا قیس و نسب إلیه کان غیره لا هو هو و ملاک الحمل و الجری إنما هو نحو من الاتحاد و الهوهویة. و إلی هذا یرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهما من أن المشتق یکون لا بشرط و المبدأ یکون بشرط لا أی یکون مفهوم المشتق غیر آب عن الحمل و مفهوم المبدإ یکون آبیا عنه.

و (صاحب الفصول رحمه الله حیث توهم أن مرادهم إنما هو بیان التفرقة بهذین الاعتبارین بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجیة مع حفظ مفهوم واحد أورد علیهم بعدم استقامة الفرق بذلک لأجل امتناع حمل العلم و الحرکة علی الذات و إن اعتبرا لا بشرط).

و غفل عن أن المراد ما ذکرنا کما یظهر منهم من بیان الفرق بین الجنس و الفصل و بین المادة و الصورة فراجع.

---

۱. نکتهٔ ۱ : شاید بدین وسیله بتوان میان دو نظر ، تصالح و آشتی ایجاد کرد به این صورت که : مشهور که می‌گویند: مشتقّ دارای معنای ترکیبی است ، منظورشان به لحاظ تجزیه و تحلیل عقلی می‌باشد و ماکه می‌گوییم: معنای بسیط دارد ، منظورمان قطع نظر از تحلیل عقلی و به لحاظ فهم عرفی و حکایت مشتق از معنا می‌باشد. پس نزاع ، لفظی است.

نکتهٔ ۲ : در منطق یک تعریف لفظی داریم که مربوط به لفت معنا است و یک تعریف شرح الاسمی داریم که مربوط به تحلیل ماهیّت ، قبل از علم به وجود آن است و یک تعریف حقیقی ماهوی داریم که مربوط به تحلیل ماهیت ، پس از علم به وجود است. ما راجع به تعریف لفظی بحث داریم نه تعریف ماهوی.

جملهٔ «***فالتحلیل یوجب فتق ما هو علیه من الجمع و الرتق***» اقتباس از آیهٔ ۳۰ سورهٔ انبیاست که می‌فرماید: ﴿***أَوَلَمْ یرَ الذین کفروا انّ السماوات و الارض کانتا رتقاً ففتقناهما***﴾ .

امر دوم: تفاوت مشتق و مبدأ مشتق

این امر راجع به فرق میان مشتقّ و مشتقٌ منه یا مبدأ اشتقاق است. آیا میان این دو تفاوت مفهومی وجود دارد یا خیر؟ به عقیده مرحوم آخوند این دو از لحاظ اصل معنا و مفهوم ، متفاوت بوده و تفاوت حقیقی دارند ـ نه این‌که اعتبار محض باشد ـ و تفاوت آنها در این است که مشتق ، دارای معنا و مفهومی است که با حفظ همان معنا بر ذات و موضوع ، قابل حمل است و هیچ ابا و امتناعی از حمل و هیچ عصیان و طغیانی از جَرْی ندارد ؛ بلکه کاملاً با موضوع متّحد است[1] و از آن دو قضیّه درست می‌شود و میان آن دو هو هویّت و این‌همانی وجود دارد. مثل «زیدٌ ضاربٌ» یعنی همان زید است که در خارج ، زننده هم هست، همان جسم است که ابیض هم هست و ... .

ولی مبدأ ، این خصوصیات را ندارد، بلکه دارای مفهومی است که با حفظ همان معنا ، هرگز قابل حمل بر ذات نیست، بلکه قابل سلب است و وقتی مبدأ را با معنای خاصّ او با ذات و موضوع مقایسه کنید، خواهید دید که این ، همان نیست ، بلکه بین آنها مغایرت و مباینت وجود دارد، در حالی که ملاک حمل ، اتّحاد و این‌همانی است.

مثلاً نمی‌توان گفت: زید ضَرْبٌ است. چون زید که زدن نیست، زید اسم ذات است. «ضَرْبٌ» اسم معنا و حدث است و «زید» از مقولهٔ جوهر و «ضَرْبٌ» از مقولهٔ عرض و اَنْ یفعل . جسم ، جوهر است و بیاض ، عرض و از مقولهٔ کیف مبصر است . انسان ، جوهر و علم ، عرض و از مقولهٔ کیف نفسانی است و ... و در حکمت به ثبت رسیده است که مقولات عشر یا اجناس عالیه به تمام ذات با یکدیگر متباین هستند و بر یکدیگر قابل حمل نیستند.

اگر بخواهیم اتّحاد و حمل صورت پذیرد ،باید دخل و تصرّفی در معنای مبدأ کرده و از مصدر ، اسم فاعل اراده کنیم و ضَرْبٌ را به تأویل ضاربٌ ببریم[2] و یا کلمهٔ ذو اضافه کنیم و بگوییم: «زید ذو ضربٍ»[3] تا قضیّه تشکیل شود ؛ وگرنه حمل مواطاتی ندارد. گاهی گفته می‌شود: «زیدٌ عدلٌ» یا «بکرٌ ظلمٌ» . ولی اینها از باب مبالغه و ادّعاست والّا حقیقتاً حملی نیست. زیرا زید موجودی جسمانی است و عدالت از ملکات نفسانیّه است . زید موجودی مادّی است و علم حقیقتی مجرّد است و هرگز نمی‌توان گفت که این ، آن است. در یک کلام اگر بخواهیم فرق مشتقّ و مادّهٔ اصولی را بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم تفاوت آن دو ، همان تفاوت عرض و عرضی است که عرض ، خود بیاض و علم و ضرب و قیام و حرکت و ... است و عرضی ، ابیض و عالم و ضارب و قائم و متحرّک و ... است، و به قول حاجی سبزواری:

و عرضیّ الشیء غیر العرض ذا کالبیاض ذاک مثل الابیض[4]

---

۱. به هر نوعی از انواع اتّحاد : مصداقی تنها، ما هوی و مصداقی یا مفهومی و ما هوی و مصداقی که در امر ثالث خواهد آمد، و نیز اتّحاد حلولی یا صدوری و قیامی و ...که در اوایل مشتق گذشت.

۲. حمل اشتقاقی . ۳. حمل ذو هو .

۴. شرح منظومه، قسمت منطق، ص ۲۹.

اهل معقول یعنی مناطقه و فلاسفه در بیان فرق ما بین مشتقّ و مبدأ اشتقاق ، اصطلاحی دارند که می‌گویند: «مشتق لا بشرط و مبدأ بشرط لا است» .

مرحوم آخوند می‌فرماید: «مراد حکماء از فرق مذکور و اصطلاح مزبور همان است که ما بیان کردیم: مشتق لا بشرط است یعنی نسبت به حمل ، لا بشرط است و ابا و امتناعی از حمل ندارد و مقیّد به وجود یا عدمِ آن نیست؛ بلکه اگر ذات ، دارای مبدأ شود، وصف عنوانی از او انتزاع کرده و بر او حمل می‌کنیم، و اگر متصف نشود ، حملی هم نیست، پس لا بشرط است. و این‌که مبدأ به شرط لا است یعنی نسبت به حمل ، بشرط لا است و این‌که مقیّد به عدم حمل است یعنی ابا و امتناع از حمل دارد و هرگز با همان معنایی که دارد قابل حمل نیست.

و صاحب الفصول: به گمان مرحوم صاحب فصول منظور اهل معقول از اصطلاح لا بشرطی و بشرط لایی آن است که مشتق و مبدأ از لحاظ اصل معنا و مفهوم ، تفاوتی ندارند؛ بلکه هر دو به یک معنا هستند و اگر تفاوتی هست ، صد در صد اعتباری بوده و به لحاظ بشرط لایی و لا بشرطی است که مشتقّ را وقتی با عوارض خارجیّه (زمان و مکان و وضع و ...) مقایسه می‌کنیم، آن را لا بشرط می‌بینیم؛ و مبدأ را وقتی مقایسه می‌کنیم بشرط لا می‌بینیم . البته اینها صرفاً اعتبار ما و ملاحظهٔ ذهن ما است وگرنه حقیقتاً فرقی ندارند.[1]

اشکال صاحب *فصول*: مرحوم صاحب ***فصول*** به دنبال برداشت و توهّم مذکور، در مقام ایراد و اشکال برآمده، و فرموده است : وجه الفرق اهل معقول صحیح نیست، و مشتق و مبدأ صرفاً تفاوت اعتباری و لحاظی ندارند . اگر اعتباری بود، قانون اعتباریّات ، این است که زمام امر آنها در دست شخص لاحظ و معتبر است. پس باید بتوان مبدأ را لا بشرط ، اعتبار کرد و بر ذات حمل کرد ؛ در حالی که مبدأ ، مطلقاً بر ذات قابل حمل نیست ، چه بشرط لا اعتبار شود و چه لا بشرط . مثلاً نمی‌توان گفت: «زید علم است، زید حرکت است . همچنین اگر اعتباری باشد، باید بتوان مشتقّ را بشرط لا اعتبار کرد و بر ذات حمل نکرد، در حالی که مطلقاً حمل دارد. پس مبدأ و مشتقّ ، تفاوت ما هوی و مفهومی دارند و این‌گونه نیست که صرفاً تفاوت اعتباری ولی اشتراک مفهومی داشته باشند.[2]

مرحوم آخوند می‌فرماید: صاحب ***فصول*** از یک نکته غفلت کرده است و آن این‌که : منظور اهل معقول از اصطلاح بشرط لا و لا بشرط ، همان است که ما گفتیم: **بشرط لا أی بالنسبة الی الحمل؛ لا بشرط أی بالنسبة الی الحمل...** .

«**کما یظهر...**» : این تشبیه هم مؤیدی بر مطلب ماست که اهل معقول گفته‌اند:

---

۱. تنظیر: همانطور که در مبحث مطلق و مقیّد می‌گوییم ، وقتی که رقبه را ـ که دارای معنای واحد است ـ با عوارض خارجیّه می‌سنجیم، نسبت به پاره‌ای از عوارض ، مثل کفر ، بشرط لا است و نسبت به برخی از عوارض مثل ایمان ، بشرط شیء است و نسبت به بعضی از عوارض مثل سواد و بیاض و ... لا بشرط است. ولی در تمام این موارد مفهوم واحدی مطرح است که مفهوم رقبه و برده می‌باشد.

۲. ***الفصول الغرویه***، ص ۶۲.

فرق جنس و فصل با مادّه و صورت ، به نحو لا بشرط و بشرط لا است. جنس و فصل لا بشرط هستند، مادّه و صورت بشرط لا هستند . منظور از این سخن ، این است که جنس در ذهن ما ـ مثلاً حیوان ـ دارای معنایی[۱] است که با همان معنا بر ذات ، قابل حمل است و می‌توان گفت: الانسان حیوان؛ زیرا هر ذاتی با ذات اتحاد پیدا می‌کند، و لا بشرط است ؛ یعنی آبی از حمل نیست. ولی ماده در خارج ـ مثلاً بدن ـ دارای معنایی[۲] است که با حفظ آن ، هرگز بر ذات حمل نمی‌شود و نمی‌توان گفت که انسان بدن است. خیر، انسان مجموع بدن و روح است، و جزء با کلّ مغایر است، نه متّحد و قابل حمل، و بشرط لا است أی بالنسبة الی الحمل .

همچنین ، فصل در ذهن ما ـ مثلاً ناطق ـ دارای معنایی[۳] است که با همان معنا بر ذات حمل می‌شود و می‌توان گفت که انسان ناطق است. ولی صورت در خارج ـ مثلاً نفس ناطقه و روح انسان ـ با معنایی[۴] که دارد هرگز بر ذات ، قابل حمل نیست ؛ چه این‌که بر جزء دیگر هم قابل حمل نیست و نمی‌توان گفت که انسان ، همان روح است یا روح همان بدن است . پس جنس ، لا بشرط است و مادّه بشرط لا، فصل لا بشرط است و صورت بشرط لا.[۵] همهٔ اینها نسبت به حمل سنجیده می‌شوند و به قول حکیم سبزواری:

جنس و فصلٌ لا بشرطٍ حُمِلا　　فمدّةٌ و صورةٌ بشرط لا[۶]

الثالث: [ملاک الحمل]

ملاک الحمل کما أشرنا إلیه هو الهوهویة و الاتحاد من وجه و المغایرة من وجه آخر کما یکون بین المشتقات و الذوات و لا یعتبر معه ملاحظة الترکیب بین المتغایرین و اعتبار کون مجموعهما بما هو کذلک واحدا بل یکون لحاظ ذلک مخلا لاستلزامه المغایرة بالجزئیة و الکلیة.

و من الواضح أن ملاک الحمل لحاظ نحو اتحاد بین الموضوع و المحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلک فی التحدیدات و سائر القضایا فی طرف الموضوعات بل لا یلاحظ فی طرفها إلا نفس معانیها کما هو الحال فی طرف المحمولات و لا یکون حملها علیها إلا بملاحظة ما هما علیه من نحو من الاتحاد مع ما هما علیه من المغایرة و لو بنحو من الاعتبار. فانقدح بذلک فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام و فی کلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل و إمعان النظر.

---

۱. ذاتیّ من ذاتیات النوع .　　۲. جسمِ تنهاکه جزء انسان است .

۳. ممیّز جوهری و ذاتی انسان از انواع دیگر .

۴. حقیقت مجرّده‌ای است که ذاتاً مجرّد، ولی فعلاً مادّی است و ... .

۵. شرح منظومه، قسمت حکمت، ص ۹۹.

۶. نکته: تشبیه مذکور به ضرر مرحوم آخوند است، زیرا مراد حکماء از تشبیه مذکور ، این است که جنس و فصل با مادّه و صورت ذاتاً و ماهیّةً اتحاد دارند ؛ جنس همان مادّه و فصل همان صورت است و بالعکس . و فرق میان آن دو بالاعتبار است ؛ یعنی به اعتبار لا بشرطی و بشرط لایی و این قسمت با کلام *فصول* هماهنگ‌تر است تا کلام مرحوم آخوند . دقّت شود.

امر سوم: ملاک حمل

امر سوّم از امور باقیمانده ، دربارهٔ این است که ملاک حمل و قضیّه سازی این است که موضوع و محمول از جهتی با یکدیگر اتّحاد و هماهنگی داشته باشند ، وگرنه ، حمل مباین بر مباین لازم می آید که غلط است. از جهتی دیگر با یکدیگر اختلاف و مغایرت و دوگانگی داشته باشند ؛ وگرنه ، «حمل الشیء علی نفسه» لازم می آید که این نیز باطل است .

جهت اتحادگاهی فقط مصداقی است، یعنی موضوع و محمول در مصداق خارجی با یکدیگر اتحاد دارند، مانند انسان و ابیض، انسان و کاتب . در این صورت تغایر آن دو ، مفهومی خواهد بود و در حمل شایع صناعی و قضایای متعارفه همین قسم مطرح است. وگاهی جهت وحدت، هم‌مصداقی است و هم‌ماهوی ؛ یعنی موضوع و محمول ماهیت و ذاتیاتشان یکی است ؛ مانند انسان و حیوان ناطق .[1] باز هم جهت اختلاف می تواند مفهومی باشد و یا اعتباری و به اجمال و تفصیل. وگاهی جهت اتحاد، هم مصداقی و هم ماهوی و هم مفهومی است. مانند انسان و بشر که مترادفان می‌باشند و به یک معنا هستند ؛ قطعاً ماهیّت آنها هم یکی است ،[2] مصادیقشان هم یکی است.

به جهت مغایرت اعتباری و برای دفع این توهم است که امکان دارد کسی خیال کند انسان ، همان بشر نیست و ترادف ندارند. ما برای دفع توهّم می‌گوییم خیر ، انسان همان بشر است. یا ممکن است کسی گمان می‌کند که «**سلب الشیء عن نفسه**» جایز است و انسان می تواند انسان نباشد. ما برای دفع این توهم و اثبات این‌که هر شیئی ، خودش خودش است و «**ثبوت الشیء لنفسه ضروری و سلبه عنه محال**»، می‌گوییم: «انسان انسان است». حال در تمام موارد مذکور به این نتیجه می‌رسیم که باید میان موضوع و محمول ، اتحاد حقیقی وجود داشته باشد که کمترین مرتبه‌اش مصداقی است که در میان مشتقّات و ذوات وجود دارد ، مثل زید با عالم، زید با متحرّک .

در مقابل ما و مشهور مرحوم صاحب ***فصول*** مدّعی شده است که در باب حمل و قضیّه سازی ، گاهی موضوع و محمول اتّحاد حقیقی و مغایرت اعتباری دارند ـ که ما هم قبول داریم ـ ولی گاهی ممکن است بر عکس شود ؛ یعنی ممکن است طرفینِ نسبت، مغایرت حقیقی و اتّحاد اعتباری داشته باشند . مثلاً زید و علم یا زید و حرکت ، مغایرت حقیقیّه دارند و هرکدام از مقوله‌ای هستند. امّا هیچ مانعی ندارد که ما میان آن دو ، وحدتی اعتبار کنیم و از زید و علم یا زید و حرکت مجموعه‌ای بسازیم و آنها را یک کلّ اعتبار کنیم ، سپس محمولی را بر آن حمل نماییم؛ مثلاً بگوییم: «زید و علم ، علم است» یا «زید و حرکت ، حرکت است . پس به عقیدهٔ ***فصول*** ، اتّحاد اعتباری هم کفایت می‌کند .[3]

جواب آخوند : مرحوم آخوند در این باره سه جواب دارد:

---

۱ . که با تحلیل عقلیِ معنای انسان است ، نه با دید عرفی ؛ ***کما مرّ فی الامر الاوّل*** .

۲ . تعریف لفظی و تعریف حقیقی آن دو یکی است. ۳ . ***الفصول الغرویه***، ص ۶۲.

۱ . می‌فرماید: خیر، اتّحاد حقیقی لازم است و مجرّد اعتبار ترکیب ، میان دو امر متباین و متغایر و فرض کردن آن دو به صورت یک مجموع کفایت نمی‌کند[۱] .[۲]

۲ . نه‌تنها اعتبار مذکور کافی نیست بلکه مخلّ و قادح است، زیرا مستلزم حمل جزء بر کلّ است. در حالی که جزء و کلّ متغایرند و جزء ، غیر از کلّ است، نه عین آن. ملاک حمل، اتحاد و این‌همانی است و میان جزء و کل ، اتّحادی نیست ؛ پس حمل ، غلط است.[۳]

۳ . ما در عالم محاوره و عالم علوم و دانش‌ها ، دو دسته قضیه بیشتر نداریم:

الف) قضایایی که در مقام تعریفات و تحدیدات استعمال می‌شود ؛ مثل: الانسان حیوان ناطق، الفرس حیوان صاهل که اینها را «حمل اوّلی ذاتی» گویند.

ب) قضایایی که در غیر مقام تحدید به کار می‌روند، مثل الوجود اصیلٌ، زید قائم، الانسان عالم که اینها را «حمل شایع صناعی» گویند.

حال شما با فرض و اعتباری که کردید، می‌خواهید مشکل کدام نوع از قضایا را حلّ کنید؟ در هیچ‌کدام از دو دسته قضایای مذکور و در هیچ‌یک از دو طرف قضیه (موضوعات و محمولات) چنین چیزی وجود ندارد، اگر در صدد تعریف انسان هستیم در ناحیهٔ موضوع ، خودِ ذات انسان ، با همان معنای بسیطی که به ذهن می‌آید، قرار گرفته است ، نه انسان و حیوان و ناطق و ... . در ناحیهٔ محمولات هم خود ناطق و ... واقع شده است که این محمول با آن موضوع ،کاملاً اتّحاد دارند. همچنین اگر در صدد بیان احکام و احوالات و عوارضِ موضوع هستیم، باز ذات زید و انسان، موضوع و وصف قیام و علم، محمول است ، نه مجموع مرکّب. پس سخن شما صرفاً یک فرضیّه‌ای است که هیچ دردی را دوا نمی‌کند.[۴]

عبارت «و لو بنحو من الاعتبار» : یعنی تغایر میان موضوع و محمول ،گاهی حقیقی است ، مثل زید و قائم که یکی جوهر و دیگری عرض است و یکی حالّ و دیگری محلّ است. گاهی هم اعتباری است ؛ یعنی به اجمال و تفصیل و مانند آن است. مثل الانسان حیوان ناطق، که اقلاً باید چنین مغایرتی باشد.

---

۱ . تا این حدّ هم میدان اعتبار ، وسیع نیست . این ، شبیه اعتبار طلا و نقره به صورت یک مجموعه و سپس اطلاق لفظ عین بر مجموع می‌باشد که در مبحث استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد گذشت.

۲ . دربارهٔ عبارتِ «و لا یعتبر معه ...» بهتر بود آخوند می‌فرمود : «*و لا یکفی ملاحظة ...*» ؛ زیرا صاحب *فصول* وحدت اعتباری را شرط حمل نمی‌داند ؛ بلکه مدّعی است که این هم کفایت می‌کند.

۳ . عبارت «لحاظ نحو الاتّحاد» نیز مناسب نیست و خوب بود می‌فرمود : «*لحاظ نحوٍ من الاتّحاد*» و حتّی بهتر بود کلمهٔ لحاظ را هم برمی‌داشت و می‌فرمود : «*نحوٌ من الاتّحاد*» یا «*نحوُ اتّحادٍ ...*».

۴ . البته وقتی می‌گوییم: «*الانسان جسمٌ*» انسان را به این صورت تحلیل می‌کنیم: جوهر ، جسم و ... با این تحلیل، جسمیّت هم جزء معنای آن است . ولی در مقام حمل ، معنای بسیط انسان در ذهن می‌آید و موضوع واقع می‌شود، نه معنای تحلیلی آن.

با بیانات ما تحقیق صاحب *فصول* باطل شد، مضافاً به این‌که در کلمات *فصول*، اشکالات دیگری هم وجود دارد که با دقّت روشن می‌شود.[1]

الرابع: [کیفیّة حمل صفات الباریء علی ذاته المقدّسة]

کفایه لا ریب فی کفایة مغایرة المبدإ مع ما یجری المشتق علیه مفهوما و إن اتحدا عینا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحیم و الکریم إلی غیر ذلک من صفات الکمال و الجلال علیه تعالی علی ما ذهب إلیه أهل الحق من عینیة صفاته یکون علی الحقیقة فإن المبدأ فیها و إن کان عین ذاته تعالی خارجا إلا أنه غیر ذاته تعالی مفهوما.

و منه قد انقدح ما فی الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فی ألفاظ الصفات الجاریة علیه تعالی بناء علی الحق من العینیة لعدم المغایرة المعتبرة بالاتفاق.

و ذلک لما عرفت من کفایة المغایرة مفهوما و لا اتفاق علی اعتبار غیرها إن لم نقل بحصول الاتفاق علی عدم اعتباره کما لا یخفی و قد عرفت ثبوت المغایرة کذلک بین الذات و مبادی الصفات.

امر چهارم: کافی بودن مغایرت مفهومی در حمل

امر چهارم از امور باقیمانده را با یک مثال توضیح می‌دهیم: وقتی ما قضیّه‌ای درست کرده و محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم، مثلاً می‌گوییم: «زیدٌ ضاربٌ» یا «بکرٌ قائمٌ» در اینجا چند امر وجود دارد:

۱. ذات؛ مانند زید، بکر.

۲. وصف عنوانی یا مشتق؛ مانند ضاربٌ و قائمٌ.

۳. مبدأ اشتقاق مانند ضَرْبٌ و قیام.

۴. اتّصاف و تلبّس ذات به مبدأ یا انطباق و صدق و جریِ مشتق بر ذات.

قبلاً در امر ثانی ـ از این امور ـ گفته شد میان ذات و مبدأ، مغایرت وجود دارد و نمی‌توان مبدأ را بر ذات حمل کرد و گفت: «زیدٌ ضربٌ» یا «بکرٌ قیامٌ» حالا در امر رابع می‌گوییم مغایرت ما بین ذات و مبدأ در تقسیمی دو گونه است:

۱. تغایر وجودی و مصداقی و خارجی و عینی؛ یعنی ذات و مبدأ، هر یک در خارج، مابازاء و مصداقی دارند؛ یکی از مقولهٔ جوهر و دیگری از مقولهٔ عرض است. مانند کلیّهٔ اعراضی که در خارج بر جواهر حمل می‌شوند. مثلاً می‌گوییم: «الجسم ابیض»، «الانسان کاتب» و «زید ضاربٌ».

۲. تغایر مفهومی و معنایی؛ یعنی ذات و مبدأ، در خارج، به یک وجود موجودند و یک مابازاء دارند و میان آن دو، عینیّت و وحدت حکم فرماست، ولی در ذهن ما معنایی که از ذات فهمیده می‌شود غیر از معنایی است که از مبدأ تداعی می‌شود. مانند کلیّهٔ صفات ثبوتیّه و کمالیّه و جمالیّه

---

۱. مرحوم مشکینی در حاشیه به شش مورد از این موارد اشاره کرده‌اند، یکی از آنها این است که کلام شما مستلزم حمل احد المتغایرین علی الآخر می‌شود.

خداوند. مثلاً می‌گوییم: «الله عالم، قادر، مرید، حیّ» که مبادی این اوصاف ؛ یعنی علم و اراده و قدرت و حیات ، در خارج ، عین ذات واجب الوجود است و زاید بر ذات نیست و انفکاک محال است ؛ ولی معانی‌ای که از ذات و از هر یک از مبادی مذکور در ذهن می‌آید، غیر از معنایی است که از بقیّه ، تبادر می‌کند.

چند نکته:

نکته اوّل: دربارهٔ صفات ثبوتیّه دو مسلک وجود دارد:

۱ . مسلک اشاعره . اشاعره بر این باورند که این صفات ، زائد بر ذات و قائم به ذات و قدیم هستند ؛ لذا طرفدار قدماء ثمانیه و تعدّد قدیم هستند که قائل به یک ذات و هفت صفت هستند .

۲ . مسلک عدلیّه و امامیّه ؛ عدلیه و امامیه می‌گویند این صفات ، عین ذات هستند و در خارج ، یک حقیقتِ واجب الوجودِ صرف الوجودِ بسیط الحقیقةِ من جمیع الجهات است و با بساطتی که دارد، سراسر علم و اراده و قدرت و حیات و هستی است و مثل ما ممکنات نیست که کمالاتشان زائد بر ذاتشان است.

البته توحید صفاتی همین است که صفات ذاتیّه خداوند ، همه عین یکدیگر و همه ، عین ذات هستند. مطلب مذکور (در مورد خداوند و صفات او تغایر مفهومی وجود دارد و ...) بر مسلک حقّ بود ؛ وگرنه بر مسلک اشاعره ، مغایرت مصداقی هم فرض دارد.

نکتهٔ دوّم: از مثال‌های مرحوم آخوند دو مورد عالم و قادر ـ از صفات ذات ـ و دو مورد دیگر (رحیم و کریم) از صفات فعل هستند و تنها ، صفات ذاتیّه که از مقام ذات حق ، انتزاع می‌شوند عین ذات است ؛ وگرنه صفات فعل که از مقام فعل حق انتزاع می‌شود، زائد بر ذات است.

نکتهٔ سوّم: مرحوم آخوند در کنار لفظ کمال، لفظ جلال را آورده و فرموده است: «**من صفات الکمال و الجلال**» . کلمهٔ جلال در اصطلاح متکلّمین ، به صفات سلبیّهٔ خداوند اطلاق می‌شود ، نه به صفات ثبوتیه . ولی در کلام آخوند این اصطلاح ، مراد نیست ؛ بلکه منظور ایشان از جلال ، تفسیر همان کمال است ؛ یعنی صفاتی که بر جلالت و عظمت و شوکت الهی دلالت دارند.

حال که دانستیم مغایرت ما بین ذات و مبدأ ، دو قسم است، می‌گوییم: به عقیدهٔ ما مغایرت بین آنها هرکدام از دو سنخ که باشد، کفایت می‌کند و لزومی ندارد که حتماً مغایرت مصداقی و خارجی در بین باشد.

در نتیجه صدق عالم و قادر و ... و اطلاق اینها بر ذات خداوند به نحو حقیقی است و به همان معنایی که موجودٌ و شیءٌ و عالمٌ و قادرٌ و ... بر ما اطلاق می‌شود، به همان معنا بر خداوند اطلاق

می‌گردد و معنیِ آنها تفاوتی ندارد.[۱] اگر اختلافی هست، در مصداق است که هستی و علم و قدرت و حیات و ... مقول بالتشکیک بوده و ذات المراتب است و حقیقت واجب الوجود در خارج، با هیچ حقیقت دیگری قابل قیاس نیست و نباید میان مفاهیم و مصادیق خلط کرده و حکم یکی را به دیگری سرایت دهیم.

قوله: و منه قد انقدح: مرحوم صاحب فصول مدّعی شده است که مغایرت فیما بین ذات و مبدأ، حتماً باید مغایرت حقیقی و مصداقی باشد تا صدق مشتق بر ذات، حقیقی باشد و مغایرت مفهومی کافی نیست. به‌دنبال آن بیان می‌دارد صفاتی که بر خداوند اسناد داده می‌شود، از قبیل عالم، قادر و ... از دو حال خارج نیست:

۱. یا از باب نقل است، یعنی این الفاظ در مورد خداوند از معنای اصلیِ خود، منقول شده‌اند.[۲]

۲. یا از باب تجوّز است؛ یعنی اگر بر خداوند، صفت عالم، قادر و ... اطلاق می‌کنیم استعمالی مجازی است.[۳]

ضمناً به نفع صاحب *فصول* دلایلی هم اقامه شده است. چهار دلیل در *حاشیهٔ* مرحوم مشکینی آمده است؛ ولی خود *فصول* به یک دلیل (اجماع) تمسّک کرده است: «**أطبق العلماء علی إشتراط التغایر الوجودی**».[۴]

مرحوم آخوند به این دلیل جواب داده است. دو جواب قابل ذکر است: ۱. اجماع بر فرض ثبوتش در موضوعات عرفی و لغوی و معانیِ کلمات، حجّت نیست؛ اجماع در باب احکام شرعیّه حجّت است.[۵] ۲. آنچه مسلّم و اجماعی است، اصل لزوم مغایرت است. امّا این‌که حتماً تغایر، وجودی باشد هیچ دلیلی ندارد و اگر نگوییم اجماع بر عدم لزوم مغایرت مصداقی قائم است؛ لااقلّ نمی‌توان گفت: اجماع بر لزوم تغایر مصداقی قائم است. پس مغایرت مفهومی هم کافی است و در مورد ذات و صفات ثبوتیّه ذات باری تعالی چنین مغایرتی هست و نیازی به تجوّز و نقل هم نیست.[۶]

الخامس: [کیفیّة قیام المبادیء بالذات]

---

۱. موجودٌ یعنی هست، عالم یعنی «*من انکشف لدیه الاشیاء*»، قادر یعنی «*إنْ شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل*» و ... . اینها مفاهیم عامّی هستند که بر همهٔ مصادیق خود صدق می‌کنند.

۲. در غیر خداوند و در ذاتی که مغایر با مبدأ باشد مشتق، حقیقت است؛ ولی در مورد خداوند به ذاتی که متّحد با مبدأ باشد نقل داده شده است.

۳. البته مرحوم صاحب فصول این احتمال را در مباحث خود ندارد، ولی مرحوم آخوند به جهت تکمیل بحث آن را افزوده است.

۴. *الفصول الغرویّه*، ص ۶۲.

۵. این جواب در *کفایه* نیامده است.

۶. شگفتا از صاحب *فصول* که در امر ثالث، اتّحاد اعتباری را کافی دانسته ولی در امر رابع مغایرت حقیقی و مصداقی را لازم دانسته است و به مغایرت مفهومی قناعت نکرده است.

الخامس: أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدإ و ما يجرى عليه المشتق فى اعتبار قيام المبدإ به فى صدقه على نحو الحقيقة و قد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب و المؤلم مع قيام الضرب و الألم بالمضروب و المؤلم بالفتح.

و التحقيق أنه لا ينبغى أن يرتاب من كان من أولى الألباب فى أنه يعتبر فى صدق المشتق على الذات و جريه عليها من التلبس بالمبدإ بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة و اختلاف الهيئات أخرى من القيام صدورا أو حلولا أو وقوعا عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا كما فى صفاته تعالى على ما أشرنا إليه آنفا أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه كما فى الإضافات و الاعتبارات التى لا تحقق لها و لا يكون بحذائها فى الخارج شىء و تكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمة.

امر پنجم: نوع قیام مبدأ به ذات

همان‌طور که بالاجماع باید میان مبدأ و ذات مغایرتی باشد ،[1] هکذا اجماعی است که میان ذات و مبدأ باید نوعی ارتباط و پیوند و نسبت وجود داشته باشد تا بتوانیم از مبدأ، مشتقّ ساخته و آن را بر ذات حمل کنیم. به عبارت دیگر باید مبدأ به نوعی ، قائم به ذات باشد . ولی سخن در این است که چه نوع قیامی معتبر است؟ در مجموع چهار نظریّه در این مورد مطرح است:

۱ . اشاعره قیام را در قیام حلولی منحصر ساخته و مدّعی شده‌اند که این نوع قیام، شرط صدق مشتقّ بر ذات است و اگر مشتقّی بخواهد حقیقتاً بر ذاتی صدق کند، باید مبدأ آن ، قیام حلولی به ذات داشته باشد.[2]

۲ . معتزله هم قیام را منحصر در حلولی کرده و گفته‌اند قیام مذکور ، شرط صدق نیست و بدون آن هم ، مشتق حقیقتاً بر ذات اطلاق می‌شود. در این مورد چند شاهد در *حاشیه* مرحوم مشکینی ذکر شده است که در متن *کفایه* ، یکی از آنها (کلمهٔ ضارب و مولم) آورده شده است که بلااشکال بر زید اطلاق می‌شود. با این‌که ذات ، یعنی زید محلّ ضرب و الم نیست و این مبادی ، حالّ در آن محلّ نیستند، بلکه ضرب و ایلام از زید صادر شده و بر بکر واقع شده است و محلّ حلول این مبادی، شخص مضروب و مولَم (بکر) می‌باشد .[3]

۳ . صاحب *فصول* مدّعی شده است که قیام مبدأ به ذات ، لازم و شرط صدق مشتقّ است، ولی لزومی ندارد که قیام ، منحصر در حلولی باشد بلکه قیام ، اعمّ از حلولی و صدوری است و در نتیجه «**الجسم ابیض**» حقیقت است و «زید ضاربٌ» هم حقیقت است.[4]

---

۱ . این مطلب در امر رابع گفته شد .

۲ . در *هدایه المسترشدین* ، ص ۸۳ به امام رازی و بیضاوی و حنفیّه نسبت داده است.

۳ . در *فصول* ، ص ۶۲ این قول به جماعتی نسبت داده شد.

۴ . البته مواردی از قبیل بقّال و حدّاد و ... را استثناکرده است : *الفصول الغرویه*، ص ۶۲ .

۴ . مرحوم آخوند تحقیقی کرده و می‌فرماید: اصل قیام مبدأ به ذات معتبر است ولی قیام ، نه منحصر در حلولی است و نه منحصر در صدوری و ایجادی ؛ بلکه به اختلاف موادّ مشتقّات و نیز هیئات آنها ، قیام هم مختلف و متفاوت است که به همهٔ آنها اشاره می‌شود:

الف) گاهی قیام مبدأ به ذات صدوری است ؛ یعنی مبدأ از ذات صادر شده است . مثل ضَرْبٌ و تکلّم و کتابت که می‌گوییم : زیدٌ ضاربٌ، بکرٌ متکلّم و... .

ب) گاهی قیام ، حلولی است ؛ یعنی مبدأ ، حالّ و ذات محلّ است. مثل قیام و قعود، سواد و بیاض که بر جسم و ذات حلول می‌کنند. دو قسم مذکور مربوط به اختلاف موادّ بود.

ج) گاهی قیام به نحو وقوعٌ علیه است؛ یعنی مبدأ بر روی ذات واقع شده است. مثل زیدٌ مضروبٌ که ضرب بر زید واقع شده است و القرطاس مکتوبٌ که کتابت بر کاغذ حلول کرده است .

د) گاهی به نحو وقوعٌ فیه است؛ یعنی مبدأ در ظرف زمانی یا مکانی ذات واقع شده است. مثل یومُ الجمعه مقتلُ زیدٍ، المسجدُ مَسْجَدُ بکرٍ که قتل و سجده در فلان زمان یا مکان واقع شده است. این دو قسم هم مربوط به اختلاف هیئات بود. ضمناً هر چهار قسم ، مربوط به فرضی است که میان مبدأ و ذات مغایرت مصداقی و خارجی وجود دارد.

ه) گاهی قیام انتزاعی است، به این صورت که مبدأ از ذات انتزاع می‌شود و بر ذات حمل می‌شود و با ذات تغایر مفهومی دارد ، ولی از لحاظ مصداق خارجی اتّحاد دارند. مانند صفات کمالیّه خداوند نسبت به ذات الهی که در امر رابع گفته شد.

و) گاهی قیام مبدأ به ذات ، انتزاعی است؛ ولی نه به این صورت که مبدأ در خارج موجود است و غیر ذات یا عین ذات است ؛ بلکه مبدأ اصلاً وجود خارجی ندارد و آنکه در خارج هست، منتزعٌ منه یا مبدأ انتزاع است و خود مبدأ ، صرفاً یک امر اضافی و اعتباری است که در عالم اعتبار وجود دارد نه در خارج. مثل ملکیّت و زوجیّت و رقّیّت و حرّیّت که در خارج ، ذات مالک و زوج ، ذات مملوک و زوجه و ... وجود دارد ، ولی شیء ثالثی به نام علقهٔ زوجیّت و ملکیّت و ... موجود نیست، بلکه اینها اعتباراتی عقلایی و شرعی هستند که در عالم اعتبار موجودند. مرحوم آخوند اسم اینها را خارج محمول می‌گذارد.

بیان ذلک: محمولات به پنج دسته تقسیم می‌شوند:

۱ . ذاتیّات ؛ یعنی اجناس و فصول و ذاتی باب ایساغوجی ؛ مثل حیوان و ناطق که بر انسان حمل می‌شود.

۲ . لوازم ذات ؛ یعنی ذاتی باب برهان، مثل امکان ذاتی که بر ممکنات حمل می‌شود و در خارج ثابت است.

۳ . محمولات من صمیمه، یعنی محمولاتی که از صمیم ذات انتزاع شده و بر ذات حمل می‌شوند و خود ذات، برای انتزاع اوصاف و حمل آنها بر ذات کافی است و نیازی به ضمّ ضمیمه ندارد . مثل

البیاض ابیض، السواد اسود . صفات کمالیّه و ذاتیّه خداوند نیز از این قسم است ؛ یعنی از مقام ذات انتزاع شده و بر ذات حمل می‌شوند.

۴ . محمولات بالضمیمه ؛ محمولاتی که از خود ذات به تنهایی انتزاع نمی‌شوند و ذات بدون ضمّ ضمیمه کافی نیست ، بلکه به انضمام حیثیّت زاید بر ذات از ذات انتزاع می‌شوند . مثل ابیض نسبت به جسم که جسم فی نفسه ابیض نیست ، ولی وقتی مبدأ بیاض را دارا شد، می‌توان از آن ابیض را انتزاع و بر ذات حمل کرد.[۱]

۵ . محمولاتی که به قول مرحوم آخوند ، خارج محمول هستند ؛ یعنی صددرصد اعتباری هستند و هیچ‌گونه مابازاء خارجی ندارند و از اعراض متأصّله نیستند. مثل ملکیت .[۲]

ففی صفاته الجاریة علیه تعالی یکون المبدأ مغایرا له تعالی مفهوما و قائما به عینا لکنه بنحو من القیام لا بأن یکون هناک اثنینیة و کان ما بحذائه غیر الذات بل بنحو الاتحاد و العینیة و کان ما بحذائه عین الذات و عدم اطلاع العرف علی مثل هذا التلبس من الأمور الخفیة لا یضر بصدقها علیه تعالی علی نحو الحقیقة إذا کان لها مفهوم صادق علیه تعالی حقیقة و لو بتأمل و تعمل من العقل و العرف إنما یکون مرجعا فی تعیین المفاهیم لا فی تطبیقها علی مصادیقها.

از اینجا تا پایان امر پنجم ادامهٔ مطلبی است که در امر چهارم دربارهٔ صفات کمالیّه خداوند مطرح شد و در واقع تکمیل آن است:

صفاتی که بر ذات باری تعالی جری و صدق و انطباق پیدا می‌کنند، مثل اللهُ عالمٌ و قادرٌ ، مبادی این صفات ؛ یعنی علم و قدرت ، با خود ذات ، از جهت معنا و مفهوم مغایرت دارند . یعنی معنایی که از ذات در ذهن می‌آید، غیر از معنایی است که از علم و قدرت و ... فهمیده می‌شود. برای مثال ، واجب الوجود که اسم ذات و دالّ بر ذات است عبارت است از آن حقیقتی که وجود و هستی برای او

---

۱ . به قول مرحوم مظفر: *فانّ العنوان بالنسبة إلی معنونه تارةً یکون منتزعاً بإعتبار ضمّ حیثیةٍ زائدة علی الذات مباینة لها ماهیّةً و وجوداً ،کالابیض بالقیاس إلی الجسم ؛ فانّ صدق الابیض علیه بإعتبار عروض صفة البیاض علیه الخارجة عن مقام ذاته، و اُخری یکون منتزعاً منه باعتبار نفس ذاته بلا ضمّ حیثیةٍ زائدة علی الذات ،کالابیض بالقیاس إلی نفس البیاض ؛ فانّ نفس البیاض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الأبیض منه بلا حاجة إلی ضمّ بیاض آخر إلیه؛ لأنّه بنفس ذاته أبیض لا ببیاض آخر و مثل ذلک صفات الکمال لذات واجب الوجود فإنّها منتزعةٌ من مقام نفس الذات لا بضمّ حیثیة زائدة علی الذات. اصول الفقه*، ج ۱ و ۲، ص ۳۳۵ـ ۳۳۴ .

۲ . این اصطلاح مخصوص آخوند است و به قول مرحوم مشکینی: «*مراده منه العارض الإعتباری، و من المحمول بالضمیمة: العارض المتأصل . سمّی الأوّل به لکونه خارجاً عن الشیء محمولاً علیه و الثانی لکونه منضّماً إلی ما حمل علیه*.» ولی اصطلاح معروف ، این است که محمول بالضمیمه عبارت است از محمولی که حمل آن بر موضوع، مستلزم انضمام امر دیگری به موضوع باشد. مانند حمل ابیض که ذکر شد و نام دیگر آن حمل غیر ذاتی یا محمولات عرضی است ؛ زیرا محمول ، منتزع از ذات موضوع نیست، در مقابل خارج محمول که محمول ، منتزع از ذات موضوع است و حمل آن بر موضوع ، مستدعی ضمیمه شدن چیز دیگر نیست، مانند الانسانُ ممکنٌ که امکان ذاتی از خود ذات انسان منتزع است و اینها را «محمولات ذاتی» هم می‌گویند. **فرهنگ علوم عقلی**، ص ۵۳۳.

ضرورت دارد و عدم و نیستی بر او محال است. ولی عالم یعنی کسی که همه اشیاء نزد او معلوم و منکشف باشد، قادر یعنی کسی که اگر بخواهد، انجام می‌دهد ، وگرنه نه . هکذا مرید ، مُدرِک ، حیّ و ... پس ملاحظه می‌فرمایید که مفاهیم ، غیر یکدیگرند، ولی مبادی مذکور و مانند آن از لحاظ مصداق خارجی ، هرگز با ذات پروردگار متغایر نیستند، بلکه بر مبنای امامیه ـ که طرفدار توحید ذاتی هستند ـ تمام این صفات کمالیه به عین وجود خداوند موجودند و یک مابازاء و مصداق خارجی دارند.

به بیان دیگر، تمام مبادی اوصاف ـ چه اوصاف ممکنات و چه اوصاف واجب الوجود ـ به نوعی قائم به ذات و موصوف هستند و معقول نیست که صفت از موصوف منفک شود و در خارج وجود منحازی داشته باشد، همه وابسته به موصوف‌اند. ولکن قیام دو گونه است:

الف) قیام مشهوری ؛ قیامی است که اوصاف و عوارض ممکنات، بر ذوات آنها دارند که عارض ، غیر از معروض و وصف ، غیر از موصوف است و هرکدام از مقوله‌ای هستند و در خارج مابازائی دارند و خلاصه اثنینیّت و دوگانگی میان آنها حاکم است. نهایتاً این‌که یکی تابع دیگری و قائم به آن است ؛ زیرا عرض بدون معروض و حال بدون محل نشاید .

ب) قیام غیر مشهوری ؛ قیامی است که صفات ثبوتیه الهی بر ذات خداوند دارند که خارجاً و مصداقاً وصف ، عین موصوف است نه غیر آن و بین آنها وحدت مصداقی حکم‌فرماست و ما بازاء این مبادی، خود ذات الهی است نه غیر آن.

ممکن است کسی بگوید ما وقتی به عرف و عقلای عالم و اهل محاورة ـ که خود نیز از آنها هستیم ـ مراجعه می‌کنیم، ملاحظه می‌نماییم که عرف، این نوع قیام و تلبّس را درک نمی‌کند . یعنی تا اهل لسان می‌شنوند که ذاتی هست و وصفی و آن ذات ، متصّف و متلبّس به این وصف است ـ از باب قیاس به نفس ـ فوراً در ذهنشان این مطلب می‌آید که ذات و وصف ، دو چیز هستند ، یکی وابسته و تابع دیگری است ؛ امّا این‌که ذات و وصف حقیقتاً یک چیز باشند و مع ذلک ذات ، متصّف به وصف باشد، برای عرف اطلاع از این معنا آسان نیست و چنین قیامی را درک نمی‌کند.

جواب: این‌که عرف عام مردم ، چنین حقیقت والایی را درک نمی‌کنند، دلیل بر نبودن آن نیست. اصولاً ضابطهٔ کلّی ، این است که ما در فهم معانی و تعیین مفاهیم باید به عرف واهل لسان مراجعه کنیم و از آنها بپرسیم که مشتق به چه معنایی است؟ عرف هم به ما جواب می‌دهد که مشتق یعنی ذاتی که متلبّس به مبدأ فی الحال باشد ؛[1] امّا ما در تشخیص مصادیق و تطبیق این معنای عام و کلی بر مصادیق، تابع عرف نیستیم؛ چه بسا مصادیق خفیّه‌ای باشد که عرف از درک آن ناتوان است ولی به حکم دلیل یا برهان، آن امور خفّیه از مصادیق شمرده می‌شوند. مثلاً واضح است که فروش صد من

---

۱. این بحث به صورت مبسوط گذشت .

گندم به صد و ده من، یعنی فروش همجنس به همجنس با تفاضل ، بیع ربوی است و عرف این را می‌فهمد، چون مصداق جلیّ است، امّا بیع رطب به تمر یا عنب به کشمش و ... با تفاضل که قدری خفاء دارد آیا از مصادیق بیع ربوی است یا نه ، عرف در تصدیق این مطلب عاجز است، ولی وقتی روایات و ادلّه شرعیه ، آنها را ربوی دانست، ما تابع دلیل هستیم.

به همین صورت وقتی برهان و دقّت‌های عقلی دلالت کرد که صفات خداوندی هم از مصادیق مشتق بوده و به معنای مذکور (من تلبّس بالمبدأ فی الحال) بر خداوند صدق می‌کند، تسلیم شده و اینها را از مصادیق قیام و تلبّس می‌شماریم ؛ اگرچه نحوهٔ تلبّس متفاوت باشد و بر همین اساس عرف درکی نداشته باشد . ولی وقتی برهان ، این مطلب را گفت ما مشکلی نداریم.[1]

و بالجملة یکون مثل العالم و العادل و غیرهما من الصفات الجاریة علیه تعالی و علی غیره جاریة علیهما بمفهوم واحد و معنی فارد و إن اختلفا فیما یعتبر فی الجری من الاتحاد و کیفیة التلبس بالمبدإ حیث إنه بنحو العینیة فیه تعالی و بنحو الحلول أو الصدور فی غیره.

فلا وجه لما (التزم به فی الفصول من نقل الصفات الجاریة علیه تعالی عما هی علیها من المعنی) کما لا یخفی کیف و لو کانت بغیر معانیها العامة جاریة علیه تعالی کانت صرف لقلقة اللسان و ألفاظ بلا معنی فإن غیر تلک المفاهیم العامة الجاریة علی غیره تعالی غیر مفهوم و لا معلوم إلا بما یقابلها ففی مثل ما إذا قلنا إنه تعالی عالم إما أن نعنی أنه من ینکشف لدیه الشیء فهو ذاک المعنی العام أو أنه مصداق لما یقابل ذاک المعنی فتعالی عن ذلک علواکبیرا و إما أن لا نعنی شیئا فتکون کما قلناه من کونها صرف اللقلقة و کونها بلا معنی کما لا یخفی.

و العجب أنه جعل ذلک علة لعدم صدقها فی حق غیره و هو کما تری و بالتأمل فیما ذکرنا ظهر الخلل فیما استدل من الجانبین و المحاکمة بین الطرفین فتأمل.

عناوین و اوصاف سه دسته‌اند:

۱ . اوصافی که مخصوص واجب الوجود و از ویژگی‌های اوست و بر ممکنات ، اطلاق ندارد . مثل قدیم بالذات، ازلی، نامتناهی، کمال مطلق، صرف الوجود، بسیط الحقیقة و ... .

۲ . اوصافی که مخصوص ممکن الوجود است و بر غیر ممکنات اطلاق نمی‌شود. مانند امکانِ ذاتی، زوج ترکیبی از ماهیّت و وجود بودن، معلول بودن، فقیر بودن به فقر وجودی و ... .

---

۱ . خلاصه برهان: آیا خداوند واجد کمالات علم و قدرت و ... می‌باشد یا فاقد آنهاست؟ به دلایل متعدّد در علم کلام و اعتقادات ثابت شده که ذات حقّ ، واجدِ همهٔ کمالات و معطی تمام آنها به موجوداتِ دیگر است. حال که واجد است، آیا این صفات ، زائد بر ذات او هستند یا عین ذات اویند؟ باز به براهین مختلف ثابت شده است که این صفات ، عین ذات‌اند نه زائد بر ذات. پس خداوند هم ، ذاتی است که دارای مبادی این اوصاف است و بر همین اساس از ذات او مشتقّاتی را اخذ کرده و بر ذات حمل می‌کنیم، ولی وجدان به نحو تعدّد و اثنینیّت نیست بلکه وحدت و عینیّت است.

۳. اوصافی که میان واجب و ممکن مشترک است و بر هر دو اطلاق می‌شود. مانند موجود بودن، شیء بودن، عالم بودن، عادل و قادر و جواد و کریم و حیّ و ... بودن که مورد بحث ما همین قسم است. به عقیدهٔ ما اطلاق این اوصاف چه بر واجب الوجود و چه بر ممکنات، هر دو به یک معناست و از نظر مفهومی فرقی بین آنها نیست. یعنی «موجودٌ» به یک معنای عام و کلّی، هم بر خداوند اطلاق می‌شود و هم بر غیر خداوند. هکذا عالمٌ و قادرٌ و... واژه‌های مذکور مشترک معنوی هستند؛ یعنی یک معنای عام و کلی دارند که به نفس آن معنا بر همهٔ مصادیق خود اطلاق می‌شوند و مفهوماً تفاوتی ندارند.[۱]

آری مصادیقِ این مفهوم واحد، مختلف و متفاوت است و شدّت و ضعف دارد و در کیفیّت اتّصاف و تلبّس ذات به این مبادی، تفاوت بسیار است، ذات الهی هم، مصداق وجود و موجود یا عالم و قادر و ... است، ما هم مصادیق این عناوین هستیم. ولی آن کجا و این کجا؟! آنجا اتّصاف به نحو عینیّت است و در ما به نحو حلول و صدور و مانند آن. ذات حق نامتناهی است و ما متناهی هستیم و ... . ولی اختلاف در مصادیق را نباید به حساب اختلاف در مفهوم بگذاریم و حکم مصداق را نباید به مفهوم داد و بالعکس و به قول علّامه طباطبایی رحمه‌الله: «و الحق کما ذکره بعض المحقّقین، إنّ القول بالإشتراک اللفظی من الخلط بین المفهوم و المصداق فحکم المغایرة إنّما هو للمصداق دون المفهوم.[۲]

مطالب مذکور مقدّمه و زمینه سازی برای نقد گفتار زیر است:

صاحب *فصول* در مورد صفات ذاتیّهٔ الهی قائل به نقل شده و فرموده است: این صفات وقتی بر ممکنات اطلاق می‌شود و می‌گوییم: زیدٌ عالمٌ یا قادرٌ یک معنا دارد (من إنکشف لدیه الشیء إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل و...) ولی وقتی بر خداوند اطلاق می‌شود معنای دیگری دارد و از معنای مذکور نقل داده شده یا مجازاً در معنای جدیدی به کار رفته است».[۳]

مرحوم آخوند می‌فرماید: از ماذکرنا بطلان این نظریّه روشن شد و دیدیم که وجدان و برهان، اشتراک معنوی را ثابت کرده و دلالت می‌کند که عالمٌ و قادرٌ و ... . با حفظ معنای خود بر خداوند و غیر او اطلاق می‌شوند و نقل و تجوّزی نیست.[۴]

---

۱. دلیل این مطلب، هم برهان است که در ادامه از زبان آخوند رحمه‌الله خواهیم آورد و هم وجدان است. دلیل وجدانی این است که وقتی می‌گوییم: «*الله موجودٌ یا عالمٌ*» و زمانی که می‌گوییم: «*الإنسان موجودٌ یا عالمٌ*»، از لفظ موجود یا عالم بیشتر از یک معنا به ذهن نمی‌آید و به قول علامه طباطبایی رحمه‌الله در صفحهٔ هشت *نهایة الحکمه*: «*الوجود بمفهومه مشترکٌ معنوی یحمل علی ما یحمل علیه بمعنی واحد و هو ظاهرٌ بالرجوع إلی الذهن حینما نحمله علی اشیاء أو تنفیه عن اشیاء کقولنا: الإنسان موجودٌ و النبات موجودٌ و الشمس موجودة و اجتماع النقیضین لیس بموجود و... و قد أجاد صدر المتألهین حیث قال: إنّ کون مفهوم الوجود مشترکاً بین الماهیات قریبٌ من الأولیّات*».

۲. *نهایة الحکمة*، ص ۹. ۳. *الفصول الغرویة*، ص ۶۲.

۴. مضافاً به این‌که نقل و تجوّز، خلاف اصل است و تا دلیل متقن نداشته باشیم، حق نداریم به این امور ملتزم شویم و در ما نحن فیه دلیلی نداریم، بلکه دلیل برخلاف آن داریم.

علاوه بر بیانات مذکور، یک دلیل برهانی در ردّ *فصول* اقامه می‌کنیم: وقتی ما به پیروی از کتاب و سنّت ، این اوصاف را به خداوند نسبت داده و می‌گوییم: **الله عالم، قادر، عادل و...** از سه حال خارج نیست:

۱ . یا از این الفاظ همان معنای عام را اراده می‌کنیم که در موقع نسبت دادن اینها به ممکنات مراد بود، یعنی وقتی می‌گوییم: «خدا عالم است»، منظور از عالم ، «مَن ینکشف لدیه الشیء» است. اگر این باشد ، مطلوب که اشتراک معنوی و عدم نقل و تجوّز و ... می‌باشد، ثابت می‌شود.

۲ . یا از الفاظ مذکور ، معانی‌ای که نقطه مقابل مفاهیم عامّه باشد، اراده می‌شود. یعنی وقتی می‌گوییم «خدا عالم است» منظور ، این است که «من لا ینکشف لدیه الشیء» و ... . این قطعاً باطل است و تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً . براهین اثبات کمالات هم می‌گوید همه اشیاء به نحو اتّم و اکمل و به علم حضوری ذاتی نزد حق معلوم و منکشف‌اند و عالم محضر الهی است.

۳ . یا از الفاظ مذکور هیچ معنایی اراده نشده و صرف لقلقهٔ لسان است. این نیز قطعاً باطل است و معقول نیست که این الفاظ در مورد خداوند لفظ بی‌معنا باشند.

نتیجه: احتمال دو و سه باطل و احتمال اوّل صدق و حق است و نتیجه‌اش این شد که نقل و تجوّزی در میان نیست و سخن *فصول* خیالی بیش نیست.[۱]

صاحب *فصول* ابتدا فرموده است: این صفات در مورد خداوند به معنای دیگری به‌کار رفته و منقول شده‌اند و معنای اصلی و اوّلی آنها مراد نیست»؛ سپس به دنبال آن فرموده است: پس این صفات با معانی‌ای که دارند بر غیر خداوند اطلاق نمی‌شوند.

مرحوم آخوند می‌فرماید: «شگفتا! شما باید عکس این مطلب را می‌گفتید؛ یعنی این صفات با آن معانی ، بر خداوند صدق نمی‌کند، ولی فرموده‌اید که بر غیر خدا صادق نیست.

---

۱ . نکته: ممکن است کسی ـ همچون مرحوم مشکینی در **حاشیه** به دفاع از مرحوم صاحب *فصول* برخاسته و بگوید قضیهٔ منفصله‌ای که شما در استدلال خود درست کردید، حاصر نیست ؛ یعنی سه شقّ ندارد، بلکه شقّ چهارمی هم وجود دارد که شاید مراد *فصول* همان باشد، به این صورت که عالم در مورد ما (ممکنات) به معنای «*من انکشف لدیه الشیء*» است ولی در مورد خداوند یک قید اضافی دارد که عبارت است از: «*من انکشف لدیه الشیء انکشافاً عینیّاً*». یعنی آنجا انکشاف عین ذات است و نه زائد بر ذات . *فصول* هم که مدّعی نقل است منظورش نقل به این معنای اخصّ است. نظیر دابّه که در لغت به معنای مطلق جنبنده است ولی در عرف عام عرب‌ها به خصوص چهار پایان یا خصوص فرس منقول شده است. شما در استدلال خود این شقّ را متعرّض نشده و ابطال نکردید، پس اعتراض شما به *فصول* وارد نیست.

ولی می‌توان به حمایت از مرحوم آخوند به سخن مذکور جواب داد که این ، از باب خلط مفهوم و مصداق و اجرای حکم مصداق بر مفهوم است، یعنی این‌که انکشاف در مورد ممکنات ، زائد بر ذات است و در مورد حق تعالی عین ذات است. این خصوصیات مربوط به وجود خارجی و مصادیق علم و انکشاف است که در ممکنات چون علم به اشیاء علم حصولی است ، طبعاً زائد بر ذات است نه عین ذات، و در واجب الوجود چون علم او به اشیاء علم حضوری ذاتی است قهراً عین ذات خواهد بود و نباید حکم مصداق را به مفهوم سرایت داد. پس حق با مرحوم آخوند است و صفاتی از قبیل: عالم و قادر و ... مشترک معنوی بوده و به معنای واحد بر واجب و ممکن اطلاق می‌شود.

قوله: و بالتامّل: با دقّت در انواع و اقسام تلبّس و اتّصاف و قیام مبدأ به ذات که آوردیم، روشن می‌شود استدلال‌های طرفین (مُثبِت و نافی) مخدوش و ناقص و ناتمام است، زیرا قیام منحصر به قیام حلولی نیست و انواع دیگری هم دارد ... .

قوله: و المحاکمه: یعنی با دقّت در مطالب مذکور، به این نتیجه می‌رسیم که نزاع میان طرفین لفظی است: آنهاکه نافی بودند (معتزله) قیام خاصی[1] را نفی می‌کردند و آنهاکه مُثبِت بودند (اشاعره) قیام فی الجمله (قطع نظر از حلولی و صدوری) را اثبات می‌کردند. پس نفی و اثبات بر مورد واحد وارد نشده است تا نزاع معنوی باشد، بلکه «**ما اثبته المثبت لم ینفه و لم ینکره النافی و ما انکره المنکر أو نفاه النافی لم یثبته المثبت**» .

قوله: فتأمّل: شاید اشاره باشد به این که: جای مصالحه و آشتی دادن میان اقوال نیست، چراکه معتزله صریحاً قیام حلولی را نفی و اشاعره صریحاً آن را اثبات کردند و در نتیجه ، نفی و اثبات بر مورد واحد وارد شده و جای جمع و تصالح نیست. و شاید اشاره باشد به این که طرفین ـ هر دو ـ استدلالی نداشتند تا از ما ذکرنا خلل هر دو روشن شود، بلکه خصوص منکرین و نافین (معتزله) استدلال داشتند ،[2] ولی اشاعره استدلال نکردند تا ضعف دلیل آنها برملا شود.

السادس: [لا یعتبر فی صدق المشتقّ التلبّس الحقیقیّ]

الظاهر أنه لا یعتبر فی صدق المشتق و جریه علی الذات حقیقة التلبس بالمبدإ حقیقة و بلا واسطة فی العروض کما فی الماء الجاری بل یکفی التلبس به و لو مجازا و مع هذه الواسطة کما فی المیزاب الجاری فإسناد الجریان إلی المیزاب و إن کان إسنادا إلی غیر ما هو له و بالمجاز إلا أنه فی الإسناد لا فی الکلمة فالمشتق فی مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل فی معناه الحقیقی و إن کان مبدؤه مسندا إلی المیزاب بالإسناد المجازی و لا منافاة بینهما أصلا کما لا یخفی.

و لکن ظاهر الفصول بل صریحه اعتبار الإسناد الحقیقی فی صدق المشتق حقیقة و کأنه من باب الخلط بین المجاز فی الإسناد و المجاز فی الکلمة و هذا هاهنا محل الکلام بین الأعلام و الحمد لله و هو خیر ختام.

امر ششم: عدم اعتبار تلبس حقیقی مبدأ در صدق مشتق

امر ششم از امور باقی ماندهٔ باب مشتق، دربارهٔ نزاع دیگری میان مرحوم آخوند و مرحوم صاحب *فصول* است . این مطلب را با ذکر دو مقدّمه بیان می‌کنیم :

مقدمه اوّل: همان‌طورکه در اوایل این کتاب آوردیم واسطه ، در تقسیمی سه قسم می‌شود :

---

۱. قیام حلولی .

۲. استدلال به ضارب و مولم .

۱ . واسطه در ثبوت ؛ منظور از ثبوت ، اصل وجود و تحقّق یک امر است و واسطه در ثبوت یعنی واسطه در اصل وجود ؛ یعنی علّت وجود و تحقّق واقعیِ یک شیء ، چه علم به آن داشته باشیم ، چه نداشته باشیم . مثل نار که واسطه در ثبوت حرارت برای ماء است و شمس که واسطه در ثبوت روشنایی برای عالَم است.

۲ . واسطه در اثبات: منظور از اثبات ، علم و تصدیق به چیزی است و واسطه در اثبات یعنی واسطه در علم و چیزی که به سبب او علم به چیزی پیدا شود، اعمّ از این‌که همین امر واسطه در ثبوت هم باشد ـ یعنی هم ، علّت اصل وجود واقعی شیء است و هم علّت علم ما به آن وجود است و در حقیقت از علّت به معلول پی برده و از علمِ به علّت واقعی ، به علمِ به معلول رسیده‌ایم . «برهان لمّی» از این قسم است ـ و یا واسطه در ثبوت نباشد که نامش برهان انّی است و دو شعبه دارد:

الف) از معلول پی به علّت بردن ؛

ب) از یکی از دو امر متلازم به ملازم دیگر منتقل شدن.

۳ . واسطه در عروض: منظور از عروض ، مجرّد حمل و اسناد است و واسطه در عروض یعنی واسطه در حمل و اسناد مجازیِ چیزی به چیز دیگر. مانند ماء که در مثال «المیزابُ جارٍ» واسطه در عروض و اسناد جریان بر میزاب است و مانند سفینه که در مثال «جالس السفینة متحرکٌ» واسطه در عروض حرکت بر جالس است .

مقدمه دوّم: در علم معانی خواندیم که مجاز را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱ . مجاز در حذف؛ یعنی به حذف مضاف و در تقدیر گرفتن آن که فی الواقع حکم از آنِ همان مقدّر است ولی مجازاً به مذکور اسناد داده شده است . مثل: «واسئل القریة» أی أهلها و ﴿و جاء ربّک﴾ أی أمر ربّک .

۲ . مجاز در کلمه؛ یعنی کلمه‌ای به معنای کلمهٔ دیگر بیاید. فی المثل مصدر به معنای اسم فاعل بیاید همچون: «تبصرة» أی المبصّر ، «تذکرة» أی المذکّر ؛ یا به معنای اسم مفعول بیاید مثل «لفظٌ» أی ملفوظ، «عکس» أی المعکوس، «عقل» أی المعقول .

۳ . مجاز در اسناد؛ یعنی «إسناد الشیء إلی غیر ما هو له». مثل اسناد جریان به میزاب در « جَرَی المیزاب»، اسناد انبات بقل به ربیع در «انبت الربیع البقل»؛ در حالی که باید به ما هو له نسبت داده می‌شد و می‌گفتیم: «جری الماء من المیزاب» و «انبت الله فی الربیع البقل» .

با توجه به دو مقدمه فوق می‌گوییم: به عقیده ما اطلاق و استعمال مشتق در تمام این موارد به نحو حقیقت است: الماء جارٍ، النار حارّةٌ، الشمس مشرقةٌ، الله عالمٌ و قادرٌ و موجودٌ و ... که اصلاً نه واسطه در ثبوت

دارند نه در عروض.[۱] **و الماء حارٌ، زید عالمٌ، الجسم ابیضٌ** که واسطه در ثبوت دارند، نار سبب حرارت ماء گردیده، تلاش‌های علمی معدّ افاضهٔ صور علمیه و مجموع ، علّت تامّهٔ عالمیّت برای زید گردیده و ... ؛ ولی واسطه در عروض ندارند، یعنی اسناد، حقیقی است نه مجازی. **المیزاب جارٍ و جالس السفینة متحرک** واسطه در عروض دارند وگرنه حقیقتاً جریان ، برای میزاب نیست و حرکت از آنِ جالس نیست . ولی در همهٔ مثال‌ها ، اطلاق مشتق حقیقی است و لازم نیست از بخش اوّل یا دوّم مثال‌ها باشد که واسطه در عروض نداشتند ، بلکه در بخش سوّم هم اطلاق ، حقیقی است یعنی در کلمهٔ مشتق (جارٍ، متحرّکٌ و...) مجازیّتی پیش نیامده است ؛ نه در مادّه و مبدأ آنها (جریان و حرکت) و نه در هئیت آنها (**ذاتٌ ثبت له الجریان و الحرکة**) . پس مجاز در کلمه نیست و مشتق به معنای دیگری به کار نرفته است ؛ بلکه در معنای خودش استعمال شده و چنین استعمالی حقیقی است.

آری در اسناد ، مجازیّت پیش آمده است ؛ یعنی به جای اسناد جریان به آب، به میزاب اسناد داده شده و حرکت هم به جای سفینهٔ به جالس نسبت داده شده است و هیچ منافاتی ندارد که استعمال ، حقیقی و اسناد ، مجازی باشد، زیرا مجاز در کلمه غیر از مجاز در اسناد است.[۲] ولکن از فرمایشات صاحب *فصول* استفاده می‌شود که شرط اطلاق و استعمال حقیقیِ مشتق ، آن است که واسطه در عروض نباشد و اسناد هم ، اسناد حقیقی باشد نه مجازی. به نظر ایشان مثال‌های: المیزاب جارٍ، جَرَیَ المیزاب و جالس السفینة متحرک، مجازی است و مشتق در معنای حقیقی خود به کار نرفته است.[۳]

مرحوم آخوند می‌فرماید : این از باب خلط میان مجاز در کلمه و مجاز در در اسناد است و بحث ما فعلاً در خود کلمهٔ مشتق است و دیدیم که در این کلمه مجازیّتی در کار نیست ؛ نه در مادّه و نه در هیئت . آری در اسناد ، مجاز پیش آمده است ، ولی آن از بحث خارج است. **فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.**[۴]

در پایان شاید این سؤال مطرح شود که مصنّف وقتی سخن از حقیقت شرعیه یا صحیح و اعم به میان آورد، ثمرهٔ بحث را هم ذکر کرد ، ولی در مبحث طولانی مشتقّ ، سخن از ثمرهٔ بحث به میان نیاورد ؛ سبب چیست؟

---

۱. البته سه مثال اوّل واسطه در ثبوت دارند ؛ ولی به جعل بسیط و با نفس ایجاد ماء و نار و شمس، جریان و حرارت و روشنایی هم ایجاد شده و جعل تألیفی ندارد. پس واسطه در ثبوتی علاوه بر واسطه در ثبوت ، اصل ذات ندارند.

۲. یکی عقلی و دیگری مربوط به لفظ واستعمال است. ۳. *الفصول الغرویة*، ص ۶۲.

۴. مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده است : «*هنا مقامان: الأوّل إستعمال المشتق فی مفهومه؛ الثانی تطبیقه علی الموضوع الذی هو عبارة عن الإسناد و الصدق . فإن کان النزاع بینهما فی المقام الاوّل فالحق مع المصنف ؛ لأنّ کون الإسناد و التطبیق مجازاً لا یستلزم تجوّزاً فی کلمة المشتق ... و إن کان النزاع فی المقام الثانی فالحقّ مع الفصول لأنّه لا شک فی إعتبار تلبّس الشیء حقیقةً فی إسناد المشتق إلیه کذلک ...لکن ظاهر عبارة الفصول هو المقام الثانی لتعبیره بلفظ الصدق الذی هو ظاهر فی الإنطباق و الإسناد و صریح المصنف الأوّل ؛ لتصریحه بکون الإسناد مجازاً ... ففی الحقیقة النزاع بینهما لفظی .*» بینهما یعنی بین آخوند و صاحب *فصول* .

علّت این امر، وضوح مطلب است ؛ زیرا مثل این است که کسی بپرسد: ثمرهٔ بحث «ظهور امر در وجوب» کجا ظاهر می‌شود؟ معلوم است که در سر تاسر کتاب و سنت ظاهر می‌شود. ثمرهٔ مشتق هم ، چنین است، قدم به قدم در فقه و در لسان آیات و روایات به مشتقّات برخورد می‌کنیم و جای این بحث وجود دارد . مثال‌هایی هم بزرگان آورده‌اند ، از قبیل: وضو به ماء مسخَّن بالشمس، تخلّی تحت الشجرة المثمرة که در *اصول فقه* بود و زوجتان کبیرتان که زوجهٔ صغیره‌ای را ارضاع کنند و ... که در خود *کفایه* قبلاً ذکر شد.

مقاصد هشت‌گانه

المقصد اوّل: اوامر

مطالب مقدّمه در سیزده امر تبیین شد . مباحثِ اصلیِ کتاب ***کفایة الاصول*** که از اینجا آغاز می‌شود ، در هشت مقصد تنظیم شده است:

مقصد اوّل: اوامر ؛

مقصد دوّم: نواهی ؛

مقصد سوّم: مفاهیم ؛

مقصد چهارم: عام و خاص ؛

مقصد پنجم: مطلق ، مقید و مجمل و مبیّن ؛

مقصد ششم: امارات معتبره ؛

مقصد هفتم: اصول عملیّه ؛

مقصد هشتم: تعارض ادلّه و امارات .

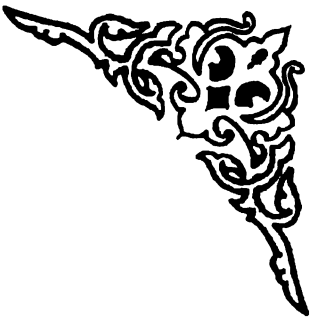
مقصد اوّل: بحث ما در این باب از یک ناحیهٔ کلّی و عامّ ، یعنی حکم اوامرِ موالی به عبید می‌باشد ، مطلقاً (چه مولای عرفی باشد ، چه مولی الموالی ، یا مولای حقیقی یعنی شارع مقدّس) می‌باشد. البته هدف اصلیِ اصولی از این مباحث تبیین و روشن نمودن وضعِ اوامرِ کتاب و سنّت است، ولی طرز بحث‌ها اختصاصی نیست. مرحوم آخوند در مقصد اوّل ؛ یعنی دربارهٔ اوامر سه فصل منعقد کرده است :

فصل اوّل دربارهٔ مادّهٔ امر است.

فصل دوّم دربارهٔ هیئت امر یا صیغهٔ افعل است.

فصل سوّم دربارهٔ اِجزاء است.

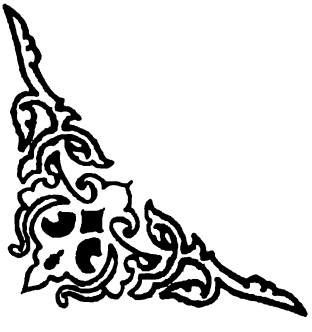
پس از این سه فصل ، فصول مختلف دیگری نیز مطرح است که عمدهٔ آنها مبحث مقدّمهٔ واجب و مبحث ضدّ است.



المقصد الأوّل

في الأوامر

و فيه فصول:



[الفصل] الاوّل

فيما يتعلّق بمادّة الأمر من الجهات

المقصد الأول فی الأوامر و فيه فصول

الأول فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات

و هی عديدة:

الجهة الأولى: [فی معنی لفظ الامر]

أنه (قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة منها الطلب كما يقال أمره بكذا. و منها الشأن كما يقال شغله أمر كذا. و منها الفعل كما فی قوله تعالى و ما أمر فرعون برشيد. و منها الفعل العجيب كما فی قوله تعالى فلما جاء أمرنا. و منها الشیء كما تقول رأيت اليوم أمرا عجيبا. و منها الحادثة و منها الغرض كما تقول جاء زيد لأمر كذا).

فصل اوّل: مادّهٔ امر

فصل اوّل از سیزده فصل مبحث اوامر، دربارهٔ مادّهٔ امر است؛ یعنی دربارهٔ کلمه و لفظ امر (ا ، م ، ر). دربارهٔ مادّهٔ امر از جهات عدیده و زوایای گوناگون که شامل چهار جهت است بحث می‌شود .

جهت اوّل: معنای لفظ امر

یکی از مباحث چهارگانه مادّهٔ امر دربارهٔ معنای لفظ امر است . در این‌باره دو مقام تشکیل می‌دهیم:

مقام اوّل: معنای لغوی و عرفی مادّهٔ امر ؛ مقام دوّم: معنای اصطلاحیِ کلمهٔ امر از دیدگاه اصولیّین .

مقام اوّل: سخن در این است که واژهٔ امر در لغت عرب و در عرف عام عرب‌ها و اهل لسان به چه معنا آمده است؟[1]

دانشمندان برای این کلمه، موارد استعمال فراوانی ذکر کرده و مدّعی شده‌اند که لفظ امر در لغت عرب در آن معانی استعمال شده است برای لفظ امر پانزده معنا ذکر شده[2] که مرحوم آخوند در *کفایه* به هفت مورد از موارد مذکور اشاره کرده است :

۱ . یکی از موارد استعمال این واژه ، طلب است . مثلاً می‌گوییم «**أمَر السیّد عبده بكذا، أی طلب**

---

۱ . مقام دوم که دربارهٔ معنای اصطلاحی امر است در صفحهٔ ۴۳۶ بررسی می‌شود .

۲ . *بدائع الافکار*، ص ۱۹۸ ـ ۱۹۹. البته چهارده مورد را ذکر کرده است و یک «مِنْها» کم دارد ، ولی فعل و صنع را یکی قرار داده که اگر دو معنا باشند ، پانزده مورد می‌شود . در پایان اشاره دارد که چه بسا موارد دیگری هم باشد که شخص متتبع می‌یابد.

منه» ، «آمرک بکذا، أی أطلب منک» یا «اذا امرتکم بشیء فاتوا منه ما استطعتم ای اذا طلبت منکم» .

۲ . یکی از موارد استعمال لفظ امر ، «شأن» (منزلت، موقعیّت) است . مثلاً باکسی وعده‌ای داشتید که قدری دیر کرده‌اید ؛ طرف وعده می‌گوید: «چرا تأخیر کردید؟» شما می‌گویید: «شغلنی أمر کذا» ؛ یعنی فلان شأن و حالت و موقعیّت مرا به خود مشغول و سرگرم کرد و غفلت کردم.

۳ . یکی از موارد استعمال کلمهٔ امر ، «فعل» است.[۱] مثلاً می‌گوییم: «الأمور مرهونة بأوقاتها، أی الأفعال». یعنی کارها در رهن وقت خودشان هستند و هر کاری وقتی دارد. یا مثال مرحوم آخوند که از قرآن می‌آورد : ﴿و ما أمْر فرعون برشید﴾ ،[۲] أی و ما فِعل فرعون ؛ یعنی کار فرعون از روی رشد و عقل نبود.[۳] مرحوم محقّق رشتی در صفحهٔ ۱۹۸ *بدایع الافکار* برای شأن به این آیه مثال زده است .

۴ . یکی از موارد کاربرد واژهٔ امر در مورد «فعل عجیب» است .[۴] مثلاً در قرآن دربارهٔ حضرت نوح می‌خوانیم: ﴿فاذا جاء أمرنا و فار التّنور﴾ ،[۵] أی فعلنا العجیب . دربارهٔ قوم لوط می‌خوانیم: ﴿فلمّا جاء أمرنا جعلنا عالیها سافلها و أمطرنا علیهم حجارة﴾ ،[۶] أی فلمّا جاء فعلنا العجیب، و دربارهٔ قوم صالح هم همین تعبیر آمده است : ﴿فلمّا جاء أمرنا﴾ أی فعلنا العجیب .[۷]

۵ . یکی از موارد استعمال لفظ امر «شیء» است. مثلاً حاجی سبزواری فرموده است:

أزمّـــةُ الأمـــور طـــرّاً بـیده و الکل مستمدّة مـن مـدده[۸]

أی أزمّة الأشیاء ؛ یعنی زمام امر همه چیز در دست قدرت الهی است و همه از مدد او استمداد می‌جویند.

۶ . یکی از موارد استعمال مادّهٔ امر ، «حادثه» است . مثلاً می‌گوییم وقع الیوم أمرٌ کذا ، أی حادثةٌ کذا ؛ یعنی امروز فلان حادثه و واقعه رُخ داد . «أمرٌ کربلاء عجیبٌ» أی حادثة کربلاء عجیبٌ.

۷ . یکی از موارد استعمال امر، «غرض» است. مثل: جئت لأمرٍ کذا، أی لغرضٍ کذا؛ یعنی برای فلان منظور به حضور شما رسیدم.

نحوهٔ استعمال: غیر از موارد مذکور هم مواردی ذکر شده است که فعلاً مهمّ نیست. اکنون این بحث مطرح می‌شود که نحوهٔ استعمالِ امر و دلالت آن ، بر این معانی چگونه است؟ چهار احتمال وجود دارد:

---

۱ . به معنای لغویِ کلمه ؛ یعنی کار نه به معنای اصطلاح نحوی .

۲ . سوره هود، آیهٔ ۹۷.

۳ . البته این مثال قابل مناقشه است، زیرا قبل از جملهٔ مذکور فرموده است: ﴿فاتّبعوا أمر فرعون﴾ و سپس فرموده است ﴿و ما أمر فرعون﴾ و ظاهراً امر به معنای فرمان و دستور است ، نه فعل که به هر حال باید تفسیر ملاحظه شود.

۴ . این معنا از معنای قبلی اخصّ است ؛ زیرا آنجا فعل مطلق منظور بود ، ولی اینجا فعل خاص ؛ یعنی فعل عجیب منظور است .

۵ . سوره هود، آیه ۴۰. ۶ . سوره هود، آیه ۸۲

۷ . البته باز باید تفاسیر دیده شود که این امرنا آیا همان فعل عجیب است یا امر به معنای فرمان است؟ تشریعی یا تکوینی؟ نظیر ﴿و جاء ربّک﴾ ، أی أمر ربّک که مراد از امر چیست؟ ۸ . *شرح منظومه*، بخش حکمت، ص ۲.

۱ . لفظ امر میان همهٔ معانیِ مذکور و غیره مشترک لفظی است، یعنی برای هر یک از آنها جدا جدا وضع شده است.

۲ . کلمهٔ امر مشترک معنوی میان آنهاست ؛ یعنی برای کلّی و قدر جامع آنها وضع شده است و هرکدام مصداقی از مصادیق آن جامع می‌باشند.

۳ . در یکی از آنها (طلب) حقیقت است و در بقیّهٔ معانی مجازاً استعمال می‌شود.

۴ . در میان برخی از معانی فی الجمله مشترک لفظی است و در میان برخی دیگر فی الجمله مشترک معنوی است .

بررسی احتمالات: از میان این اقوال، قول اوّل باطل است ؛ زیرا اشتراک لفظی مستلزم تعدّد وضع است و تعدّد وضع دلیل می‌طلبد و هیچ دلیلی درکار نیست. مهم‌ترین دلیلی که گفته شده استعمال است . به این صورت که: لفظ امر در این موارد استعمال شده است : «صغری» . و الاصل فی الإستعمال ، الحقیقة : «کبری» . پس لفظ امر در اینها حقیقت است : «نتیجه» . ولی این هم دلیلیّت ندارد ؛ زیرا اوّلاً استعمال ، اعمّ از حقیقت و مجاز است و مجرّدِ استعمال نشانهٔ حقیقت بودن نیست. ثانیاً در بیشتر موارد مذکور اصلاً استعمال نیست و خلط مصداق با مفهوم است ـ کما سیأتی ـ و بر فرض شک، از اصالة عدم الاشتراک استفاده می‌کنیم.

قول دوم هم باطل است ؛ زیرا میان معانیِ مذکور، جامع ماهوی وجود ندارد تا لفظ امر برای آن وضع شده باشد و این معانی مصادیق آن کلّی باشند. دلیل فقدان جامع هم این است که برخی از معانیِ مذکور معنای حدثی و مصدری و قابل اشتقاق و تغییر و تصریف‌اند ؛ مثل طلب . و برخی دیگر دارای معانی جامد و غیر قابل اشتقاق هستند ؛ مثل شیء که میان آن دو ، جامع حقیقی متصور نیست. البته می‌توان جامع انتزاعی فرض کرد مثلاً «أحد الأمرین أو الأمور» ، ولی قطعاً این جامع ، موضوع له نیست و احدی بدان تفوّه نکرده است.

قول سوم هم باطل است ؛ زیرا عرف و اهل لسان به‌طور مساوی واژهٔ امر را در طلب و شیء و فعل و ... استعمال می‌کنند و این گونه نیست که در مورد طلب ، نیاز به قرینه نباشد و در موارد دیگر علاقه را لحاظ کنند.

تنها ، قول چهارم باقی می‌ماند که صحیح است. منتها دربارهٔ این احتمال نظریات متفاوتی وجود دارد که در فراز بعدی آنها را ذکر خواهیم کرد.

کفایه: و لا یخفی أن عد بعضها من معانیه من اشتباه المصداق بالمفهوم ضرورة أن الأمر فی جاء زید لأمر ما استعمل فی معنی الغرض بل اللام قد دل علی الغرض نعم یکون مدخوله مصداقه فافهم.

قبل از ذکر نظریات مشارٌالیه، باید این مطلب را بیان کنیم که در بسیاری از معانی و موارد فوق میان مصداق و مفهوم خلط و اشتباه شده و مشهور ، حکم مصداق را به مفهوم داده‌اند. یعنی در خیلی از

موارد ، لفظ امر در معنا و مفهوم آن امور استعمال نشده است ؛[1] بلکه در مصداقی از مصادیقِ معانیِ مذکور استعمال شده است و در واقع در همهٔ آنها امر ، به معنای شیء است و شیء کنایه از مصداقی از مصادیق آن عناوین و مفاهیم کلّی است.

برای مثال ، یکی از موارد استعمال ، «غرض» بود . ظاهر مشهور این بود که لفظ امر در معنای غرض (غرض به حمل اوّلی) استعمال شده ؛ غافل از این‌که امر در مصداقی از مصادیق غرض (غرض به حمل شایع) استعمال شده است که مثلاً زیارت کردن عیادت مریض یا وصول طلب و ... باشد و معنای غرض با لام غرض که بر سر کلمهٔ امر آمده (لأمرٍ کذا) تفهیم شده است. پس مصداق غرض به مفهوم غرض مشتبه شده است و این شبهه پیش می‌آید که امر در مفهوم غرض به کار رفته است، در حالی که در مصداق آن به کار رفته است.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که در همه‌جا نمی‌توان گفت لام دالّ بر غرض است ؛ زیراگاهی لام بر سر خود کلمهٔ غرض داخل می‌شود و می‌گوییم «جئت لغرض کذا» . در اینجا هم اگر لام به معنای غرض باشد، باید بگوییم: «جئت غرض غرض کذا» که این مضحک است. این موارد خاص محذور دارد ولی در موارد دیگر که محذوری وجود ندارد ، از خود لام ، غرض فهمیده می‌شود و مدخول لام مصداق غرض است.

هکذا الحال فی قوله تعالی: فلما جاء أمرنا یکون مصداقا للتعجب لا مستعملا فی مفهومه و کذا فی الحادثة و الشأن.

و بذلک ظهر (ما فی دعوی الفصول من کون لفظ الأمر حقیقة فی المعنیین الأولین).

و لا یبعد دعوی کونه حقیقة فی الطلب فی الجملة و الشیء.

هذا بحسب العرف و اللغة.

یکی از معانی مذکور ، «فعل عجیب» بود و این شبهه پیش آمد که کلمهٔ ﴿امرنا﴾ در آیات مذکور ، در معنا و مفهومِ فعل عجیب استعمال شده است ، غافل از این‌که امر به معنای شیء و آن هم کنایه از مصداقی از مصادیق فعل عجیب ؛ یعنی طوفان سهمگین یا باران سهمگین یا باران حجارة می‌باشد.

در مورد حادثه و شأن هم کلمهٔ امر در معنا و مفهوم کلّیِ حادثه یا شأن استعمال نشده؛ بلکه در مصداقی از مصادیقِ آنها به کار رفته است و در واقع ، مراد از امر، شیء است و شیء کنایه از مصداق خاصّ حادثه یا شأن است.[2]

---

۱. آنگونه که لفظ در معنا استعمال می‌شود و حاکی از معنا و مرآتِ آن واقع می‌شود.

۲. مرحوم آخوند دربارهٔ فعل که یکی از موارد بود سخنی نمی‌گوید . شاید ذکر موارد مذکور از باب مثال باشد ؛ پس فعل هم ملحق به آن‌هاست و امر در مصداق او به کار رفته است ، نه در مفهومِ آن . شاید هم حساب فعل از آنها جداست که ذکر نکرد .

گروهی که احتمال چهارم ؛ یعنی اشتراک لفظی فی الجمله و اشتراک معنوی فی الجمله را پذیرفتند خود چند دسته هستند:

۱ . مرحوم مشکینی در *حاشیه* ، از استادشان مرحوم قوچانی نقل کرده است که به عقیده ایشان لفظ امر ، میان سه معنا مشترک لفظی است: طلب ، شأن و شیء. او بقیّهٔ معانی را در تحت مفهوم شیء داخل کرده و شیء را مشترک معنوی میان آنها قرار داده است .

۲ . خود مرحوم مشکینی فرموده است : کلمهٔ امر ، مشترک لفظی میان سه معنا است: طلب ، شأن و فعل . آنگاه بقیّهٔ معانی را در مفهوم شأن داخل کرده است.

۳ . مرحوم صاحب *فصول* فرموده است: لفظ امر ، مشترک لفظی میان دو معناست: طلب و شأن .[1] وی بقیّه معانی را تحت عنوان شأن می‌داند و دو دلیل هم آورده است . دلیل اوّل: از لفظ امر عند الاطلاق ، یکی از دو معنای طلب و شأن متبادر است؛ دلیل دوّم: گروهی از اهل لغت گفته‌اند لفظ امر به معنای طلب و شأن است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: از مطالبی که گفتیم بطلان این نظریه روشن شد؛ زیرا لفظ امر در مفهوم شأن استعمال نشده است ؛ بلکه در مصداقی از مصادیق آن به کار رفته و خلط مصداق به مفهوم شده است.

۴ . مختار صاحب *کفایه* : بعید نیست که مادّهٔ امر میان دو معنا مشترک لفظی باشد: یکی طلب فی الجمله[2] و دیگری شیء . شیء ، عامّ است و هر یک از اعیان ذوات ،[3] صفات[4] و افعال[5] را شامل است و بقیّهٔ معانی تحت مفهوم کلّی شیء داخل هستند.

سؤال: آیا میان طلب و شیء قدر جامعی نیست؟

جواب: خیر ؛ به دو دلیل قدر جامع ندارند:

۱ . طلب ، معنای حدثی و قابل اشتقاق دارد و شیء معنای اسمی و جامد و غیر قابل اشتقاق دارد.

۲ . امر به معنای طلب ، بر «اوامر» جمع بسته می‌شود و امر به معنای شیء بر «امور» جمع بسته می‌شود.

و این اختلافات قرینه است که آن دو از یک مقوله نیستند و جامع حقیقی ندارند ؛ وگرنه

ولی در قدم بعدی هم سخنی از فعل به میان نیامده است ، پس همان احتمال اوّلی اولیٰ است.

۱ . *الفصول الغرویه*، ص ۶۲.

۲ . قطع نظر از خصوصیات طلب که وجوبی باشد، از عالی به سافل باشد و ...کما سیأتی.

۳ . مثل درخت و انسان .

۴ . مثل کتابت و علم .

۵ . مثل ضرب و قتل .

اختلاف نداشتند. البته این سؤال و جواب در *کفایه* نیامده است ولی ما به جهت تکمیل بحث آن را آورده‌ایم.

تا اینجا از نظر لغت و عرف عام معنای امر را رسیدگی کردیم.

و أما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق علی أنه حقیقة فی القول المخصوص و مجاز فی غیره. و لا یخفی أنه علیه لا یمکن منه الاشتقاق فإن معناه حینئذ لا یکون معنی حدثیا مع أن الاشتقاقات منه ظاهرا تکون بذلک المعنی المصطلح علیه بینهم لا بالمعنی الآخر فتدبر.

مقام دوّم: اصولی وقتی کلمهٔ امر را به کار می‌برد و ـ برای مثال ـ می‌گوید: باب الاوامر، منظورش از امر چیست؟ می‌فرمایند: ادّعای اجماع بر این است که امر در اصطلاح اصولیّین برای قول مخصوص وضع شده و از معنای لغوی و عرف عامش منقول گشته و در قول مخصوص حقیقت شده است.[1]

منظور اصولی از قول مخصوص عبارت است از «صیغه افعل» . پس مراد اصولی از امر، صیغه مخصوص است و مرادش از اوامر صیغ مخصوصه ـ مانند : **اقیمو الصلوة، آتو الزکاة و اضرب** ـ است . از نظر اصولی اگر لفظ امر در صیغه افعل استعمال شود، حقیقت است و اگر در غیر آن[2] استعمال شود مجاز خواهد بود.[3]

اشکال بر تعریف: به عقیدهٔ مرحوم آخوند معنای اصطلاحی مذکور یک اشکال اساسی دارد و آن این‌که : از طرفی صیغه افعل با همین عنوانی که دارد، دارای معنای اسم مصدری و جامد است و قابلیّت ندارد که از آن ، مشتقّات ساخته شود ؛ مفهوم صیغه افعل که قابل تصریف نیست ؛ بلکه مصادیق آن قابل تصریف‌اند . از طرفی ظاهراً مشتقاتی که از لفظ امر اخذ می‌شود ـ مانند اَمَرَ ، یأمُرُ ، آمر ـ به معنای اصطلاحی کلمه مربوط می‌شود، نه به معنای دیگر.

نتیجه دو مقدمه مذکور این است که صیغه افعل مفاد لفظ امر نیست و امر در اصطلاح اصولی برای صیغه افعل وضع نشده است.

فتدبر: فتدبّر اشاره به این است که مقدّمه دوّم اشکال ، نا تمام است و ممکن است کسی بگوید که ظاهراً اشتقاقات از لفظ امر به معنای لغویِ کلمه یعنی طلب می‌باشد و طلب معنای حدثی و مصدری دارد و قابل اشتقاق است. و بلکه مِنَ المقطوع به که اشتقاق‌ها از امر ، به همین معناست ، نه معنای

---

۱. *الفصول الغرویه*، ص ۶۳ از قول عده‌ای نقل اجماع کرده و در *مفاتیح الأصول* ص ۱۰۸ فرموده است: ناقلین اجماع عبارت‌اند از *نهایه* ، *تهذیب* ، *منیة* ، *مختصر و شرح مختصر*.

۲. یعنی معانی دیگری که قبلاً از حیث لغت و عرف آوردیم.

۳. مرحوم آخوند برای مجاز بودن در غیر قول مخصوص دلیلی نیاورده است ؛ ولی در صفحهٔ ۱۰۸ *مفاتیح الاصول*، هفت دلیل بر این امر اقامه شده است.

مصطلح، زیرا معنای اصطلاحی ، جدید است و پس از اسلام در عصر امام صادق علیه‌السلام یا پس از آن پیدا شده‌است، در حالی که مشتقات[1] قبل از اسلام هم بود و در استعمالات عربی وجود داشته است . پس اشکال وارد نیست و صحیح است که امر در اصطلاح به معنای صیغهٔ افعل باشد.

کفایه و یمکن أن یکون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبیرا عنه بما یدل علیه نعم القول المخصوص أی صیغة الأمر إذا أراد العالی بها الطلب یکون من مصادیق الأمر لکنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

و کیف کان فالأمر سهل لو ثبت النقل و لا مشاحة فی الاصطلاح و إنما المهم بیان ما هو معناه عرفا و لغة لیحمل علیه فیما إذا ورد بلا قرینة و قد استعمل فی غیر واحد من المعانی فی الکتاب و السنة و لا حجة علی أنه علی نحو الاشتراک اللفظی أو المعنوی أو الحقیقة و المجاز.

به عقیدهٔ مرحوم آخوند اشکال مذکور وارد است ، لذا در این فراز در صدد توجیه کلام بزرگان بر آمده و می‌فرماید: گرچه اصولیّن در ظاهر فرموده‌اند که امر برای صیغه افعل و قول مخصوص وضع شده است ولی کلامشان تقدیری دارد و منظورشان طلب به قول مخصوص است نه خودِ قولِ مخصوص . اگر هم طلب کذایی مراد بود، طلب دارای معنای حدثی و مصدری است و هیچ مانعی ندارد که دارای مشتقات باشد.

سؤال: پس چرا تعبیر به قول مخصوص کرده‌اند؟

جواب: از باب این است که صیغهٔ افعل دالّ بر طلب است و دال و مدلول به نوعی با یکدیگر اتحاد دارند ، لذا مجازاً از یکی به دیگری تعبیر کرده‌اند ؛ یعنی دالّ را گفته و مدلول را اراده کرده‌اند ؛ البته به علاقهٔ دالّ و مدلول .[2]

نعم: گویا کسی می‌پرسد: حالا که به نظر شما قول مخصوص یا صیغهٔ افعل مفاد لفظ امر نیست پس میان امر و صیغهٔ افعل چه نسبتی وجود دارد؟ در جواب می‌فرماید : رابطه ، رابطهٔ کلّی و فرد است ؛ یعنی در مواردی که صیغه افعل دالّ بر طلب باشد ؛[3] آن هم طلب عالی از دانی[4] مصداقی از مصادیق امر به معنای طلب است و مهم نیست که به‌عنوان مطلق طلب منظور باشد ـ که اعم از وجوبی و ندبی است ـ یا خصوص طلب وجوبی باشد.

---

۱. مانند أمَرَ، یأمر و ... .

۲. در صفحهٔ ۱۰۸ *مفاتیح الاصول* آمده است: اصولیین می‌گویند امر یعنی قول مخصوص؛ سپس در تفسیر قول مخصوص هشت قول آمده است که قول عامّه و اهل سنت این است: قول مخصوص یعنی صیغهٔ افعل ... ولی قول علّامه در *تهذیب* و *نهایة* این است که قول مخصوص یعنی طلب الفعل بالقول علی جهة الاستعلاء. حال طبق این تعریف ، اشکال مرحوم آخوند اصلاً وارد نیست و نیازی به این توجیه در یمکن ... نداریم . در صفحهٔ ۸۰ *حاشیه قوانین* می‌خوانیم: در حدود ۱۶ تعریف برای امر ذکر شده که عمدهٔ آنها منطبق است بر : «*طلب الفعل بالقول*» . در صفحهٔ ۸۱ از جلد ۱ متن *قوانین* می‌خوانیم: ***الامر علی ما ذکره اکثر الاصولّیین: طلب الفعل بالقول استعلاءً*** .

۳. نه تهدید و تعجیز و ...کما سیأتی .

۴. نه مساوی از مساوی و یا دانی از عالی .

علی الخلاف الآتی در جهت ثالثه ، پس صیغهٔ افعل به حمل اوّلی امر نیست که امر برای مفهوم آن وضع شده باشد، بلکه قول مخصوص ، امر به حمل شایع است یعنی مصداقی از مصادیق امر است ؛ آن هم نه مطلقاً بلکه صیغهٔ به معنای طلب و امرِ به معنای طلب . در حقیقت میان لفظ امر و صیغهٔ افعل عموم من وجه است: گاهی لفظ امر اطلاق می‌شود ولی صیغه افعل صدق نمی‌کند ؛ مثل مواردی که امر به معنای شیء و شأن و ... باشد .گاهی صیغهٔ افعل صدق می‌کند ولی کلمهٔ امر صدق نمی‌کند ؛ مثل مواردی که افعل برای تهدید و ... باشد.گاهی هر دو تصادق دارند مثل مواردی که امر به معنای طلب باشد و صیغهٔ افعل هم بر طلب حقیقی دلالت کند و به داعی بعث حقیقی ، انشاء شود که مصداقی از مصادیق امر طلبی است.

به هر صورت در اصطلاح اصولی از «امر» هر چه که اراده شود مهّم نیست ؛ زیرا از دو حال خارج نیست: یا اصطلاح خاصی نزد اصولیین ثابت نشده، پس بحث بی‌فایده است و یا ثابت شده است .[1] که بر فرض ثبوت، اصطلاحی بیش نیست و ما در اصطلاح و نامگذاری نزاعی نداریم ؛ چراکه اثری ندارد و در کلمه‌های امری که در کتاب و سنّت وارد شده و ثمرهٔ عملی دارد قطعاً این معنای مصطلح مراد نیست و معنای لغوی و عرفی منظور است. بنابراین مهّم این است که معنای لغوی و عرفی امر را بدانیم[2] تا در مواردی که لفظ امر در کتاب و سنّت و استعمالات عرفی بدون هیچ قرینه‌ای به کار رفت، بر همان معنای لغوی حمل شود و سرگردان نباشیم.

فنقول: تردیدی نیست در این‌که لفظ امر در قرآن و روایات در معانی مختلفی استعمال شده است: مثلاً در فعل استعمال شده است، مثل : ﴿و ما امر فرعون برشید﴾ در فعل عجیب استعمال شده است ، مثل ﴿فلّما جاء امرنا﴾ . در طلب استعمال شده است ، مثل ﴿و ما أمروا إلّا لیعبدو الله ...﴾[3] . امّا چگونه استعمالی ؟ آیا اشتراک لفظی دارد و برای هرکدام جداگانه وضع شده است یا اشتراک معنوی دارد ؟ یا حقیقت و مجاز است؟ می‌فرماید همهٔ اینها محتمل است و هیچ‌کدام هم ثابت نیست.[4]

کفایه و ما ذکر فی الترجیح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم و لم یعارض بمثله فلا دلیل علی الترجیح به فلا بد مع التعارض من الرجوع إلی الأصل فی مقام العمل نعم لو علم ظهوره فی أحد معانیه و لو

---

۱ . منظور از ثبت النقل در عبارت آخوند یا نقل از معنای لغوی به اصطلاحی است و یا الف و لام «النقل» عهد ذکری و اشاره به نقل اتفاقی است که قبلاً ذکر شد؛ یعنی اتفاق و اجماع بر حقیقت بودن امر در قول مخصوص ثابت شود.

۲ . از اینجا مجدداً به مقام اوّل برگشته و آن بحث را تکمیل می‌کند .

۳ . قبلاً فرمود: امر در این معانی استعمال نشده و از باب اشتباه مصداق به مفهوم است . ولی الآن خودشان تعبیر به استعمال دارند و آن را می‌پذیرند.

۴ . قبلاً تصریح داشت که لفظ امر حقیقت در طلب شیء است و فی الجمله اشتراک لفظی را پذیرفت. ولی اینجا آن را نمی‌پذیرد. البته آن عبارت قبلی طبق بعضی نسخه‌های **کفایه** ،کلمه شیء دارد ، پس مشترک لفظی است. طبق بعضی از نسخ هم‌کلمه شیء ندارد، پس در خصوص طلب حقیقت می‌شود و نسبت به باقی معانی مجاز می‌شود . به هر حال اشکال به مرحوم آخوند وارد است.

احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه و إن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه كما لا يبعد أن يكون كذلك فى المعنى الأول.

گویا کسی می‌گوید: «چرا می‌فرمایید بر هیچ یک از احتمالات مذکور حجّتی نیست؟ مگر آن حجّت‌ها و بیاناتی که در مسألهٔ تعارض احوال لفظ ـ در مقدّمه هشتم ـ ذکر کرده‌اند، مرجّح یکی از احتمالات نیست؟ مثلاً چه مانعی دارد بگوییم: مجاز ، اولویت دارد چون غلبه دارد و «الظنّ یلحق الشیء بالأعمّ الأغلب؟» یا مثلاً بگوییم اشتراک لفظی أولی است چون أبعَد از خطاست؟ چرا از مرجّحات آن باب استفاده نمی‌کنید؟

در جواب می‌فرماید که آن مطالب مبتلا به سه اشکال است:

۱ . صغروی: ما اصل غلبهٔ مجاز و ابعدیّت عن الخطا بودنِ اشتراک لفظی و ... را قبول نداریم.

۲ . کبروی: بر فرض قبول غلبه، کبرای حجیّت این ظنون را قبول نداریم ؛ چون دلیلی بر حجیّت آنها نداریم و اصل اوّلی هم حرمت پیروی از ظنّ و گمان است.

۳ . بر فرض قبول صغری و کبری می‌گوییم مزیّت مجاز بودن با مزیّت اشتراک لفظی تعارض و تساقط می‌کنند.

عبارت «فلابدّ» بعداً توضیح داده خواهد شد .

نعم لو علم: حال که از لحاظ وضعی به نتیجه‌ای نرسیدیم و معلوم نشد که اشتراک ، لفظی است یا حقیقت و مجاز است، نوبت به ظهور می‌رسد و این‌که مادّهٔ امر در کدام معنا ظهور دارد؟ ظهور ، حجّت است و به حکم بناء عقلاء متّبع می‌باشد؛ ضمناً اعم است از این‌که وضعی باشد یا اطلاقی یا انصرافی. اگر در این مرتبه به نتیجه ای رسیدیم و ثابت شد که امر در فلان معنا ظهور دارد .[1] اصالة الظهور جاری کرده و به همان اخذ می‌کنیم و عندالاطلاق ، لفظ امر بر آن حمل می‌شود.

سؤال: از بین معانی مختلف، لفظ امر در کدام معنا ظهور دارد؟

جواب: می‌فرماید: بعید نیست که در معنای اوّل یعنی طلب ، ظهور داشته باشد .[2]

توضیح فلابد : در مجموع سه گام باید برداریم:

گام اوّل: از لحاظ وضع واضع و معنای لغوی به نتیجه‌ای برسیم ،که نرسیدیم و ناکام ماندیم.

گام دوّم: از لحاظ ظهور عرفی به نتیجه برسیم که مرحوم آخوند به نتیجه رسید.

گام سوّم: اگر کسی از لحاظ ظهور هم به نتیجه‌ای نرسید و ادعّا کرد که لفظ امر هم در طلب و هم در

---

۱ . منشأ ظهور هر چه باشد مهّم نیست.

۲ . چون کثیراً ما ، در این مورد استعمال شده است و کثرت استعمال سبب انصراف و ظهور انصرافی شده است.

شیء و ... زیاد استعمال نشده و هیچ‌کدام أولی از دیگری نیست و یا بر فرض هم یکی زیادتر باشد ولی احتمال می‌رود مجاز مشهور باشد و محتاج به قرینه باشد و ...که عند الاطلاق متحیّر می‌مانیم . آخرین ملجأ و ملاذ ما مراجعه به اصول عملیّه است که به حسب موارد فرق می‌کند. گاهی ، موردْ مجرای استصحاب است و گاهی مجرای برائت.

الجهة الثانية: [فی اعتبار العلوّ فی معنی الأمر]

الظاهر اعتبار العلو فی معنی الأمر فلا یکون الطلب من السافل أو المساوی أمرا و لو أطلق علیه کان بنحو من العنایة کما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فیکون الطلب من العالی أمرا و لو کان مستخفضا لجناحه. و أما احتمال اعتبار أحدهما فضعیف و تقبیح الطالب السافل من العالی المستعلی علیه و توبیخه بمثل أنک لم تأمره إنما هو علی استعلائه لا علی أمره حقیقة بعد استعلائه و إنما یکون إطلاق الأمر علی طلبه بحسب ما هو قضیة استعلائه و کیف کان ففی صحة سلب الأمر عن طلب السافل و لو کان مستعلیا کفایة.

جهت دوم : اعتبار علو در معنای امر

مطالبی که در جهت ثانیه و ثالثه و رابعه خواهد آمد همگی دربارهٔ امر به معنای طلب است و اصولی با امر به معنای شیء و شأن و حادثه کاری ندارد . حال آنچه در جهت ثانیه مطرح است با دو نکته بیان می‌شود:

الف) طلب گاهی از مقام بالا و عالی نسبت به دانی است ، مثل طلب والد از ولد، طلب مولی از عبد و طلب امام از امّت ؛گاهی از مساوی به مساوی است ، مثل طلب دو همکار و هم‌رتبه از یکدیگر که نامش التماس است و گاهی از سافل نسبت به عالی است ، مثل طلب فقیر از غنّی و طلب کودک از والدین که نامش دعاء است .

ب) علّو واقعی آن است که شخص در واقع و نفس الامر عالی و برتر باشد.[1] استعلاء هم این است که شخص ، خود را برتر بداند و چهرهٔ آمرانه به خود بگیرد و از موضع فرماندهی برخورد کند ؛ چه در واقع چنین باشد و چه صرفاً در ظاهر چنین قیافه‌ای بگیرد.[2]

---

۱. چه عرفاً او را برتر بدانند چه عقلاً علّو داشته باشد و چه شرعاً و به فرموده محقّق قمی در *قوانین* صفحهٔ ۸۱ از جلد ۱ : *و المراد بالعالی من کان له تفوّق یوجب إطاعته عقلاً أو شرعاً* .

۲. به قول صاحب *فصول*: *معناء طلب علّو النفس و اظهاره* و به نقل محقّق رشتی در صفحهٔ ۲۰۱ *بدایع الافکار* : *الإستعلاء التغلیظ فی القول* . خود محقّق فرموده است: استعلاء امری وجدانی است که هرکس آن را می‌شناسد ؛ زیرا علّو نفسانی چیزی است و اظهار آن چیز دیگر است . و به قول *مفاتیح الأصول* در ص ۱۰۸ : *الإستعلاء أن یُلاحظ أنّه أعلی من المأمور* . نقل از : *الفصوص الغرویّة*، ص ۶۳ .

با توجه به این دو نکته می‌گوییم: در صدق امر به معنای طلب، آیا علوّ معتبر است یا استعلاء، یا هر دو ، یا یکی از آنها و یا هیچ‌کدام؟ در مجموع پنج قول مطرح است :[۱]

۱ . مشهور برآنند که علوّ واقعی معتبر است ؛

۲ . برخی بر آنند که استعلاء معتبر است ؛

۳ . جمعی برآنند أحد الأمرین معتبر است ؛

۴ . برخی می‌گویند که هر دو امر معتبر است ؛

۵ . و عدّه‌ای می‌گویند که هیچ‌کدام معتبر نیست .

مرحوم آخوند در این باره طی سه مرحله مطالبی را بیان می‌کند :

در مرحلهٔ اوّل می‌فرماید : الظاهر ـ أی المتفاهم العرفی و الإختصاص الوضعی ـ این است که در معنای امر ، علوّ معتبر است یعنی امر به معنای طلب است، امّا نه هر طلبی ، بلکه خصوص طلب عالی از دانی . بنابراین طلب مساوی از مساوی امر نیست، طلب دانی از عالی امر نیست.[۲] پس اگر لفظ امر در طلب مساوی و دانی استعمال شود، حتماً مجاز خواهد بود ؛ البته به علاقهٔ مشابهت در صورت و ظاهر . ضمناً تفاوتی ندارد که طلب عالی از دانی به مادّه امر باشد یا به صیغه افعل ، یا به جملهٔ اسمیّه ، یا فعل مضارع ، یا مادّه طلب باشد ، یا به اشاره باشد و یا به کتابت باشد . تمام اینها امر می‌باشند.

با همین بیان دو نظر از پنج نظر ردّ شد: ۱ . قول پنجم که هیچ‌کدام را معتبر نمی‌دانست ؛[۳] ۲ . قول سوّم که مجرّد استعلاء را معتبر می‌دانست.

مرحوم آخوند در مرحلهٔ دوّم این سؤال را مطرح می‌کند که آیا علاوه بر علوّ واقعی ، استعلاء هم لازم است و عالی رتبه باید خود را مستعلی هم ببیند تا بر طلب او ، امر ، اطلاق شود؟ یا استعلاء لازم نیست؟

در جواب می‌فرماید: «خیر، استعلاء لازم نیست ؛ بلکه همین که علوّ واقعی داشت طلب او امر است؛ چهرهٔ چه آمرانه به خود بگیرد و استعلاء به خرج دهد و چه خفض جناح کرده و بال و پر تواضع گسترده و باکمال تواضع مطلبی را درخواست کند و خواهشمندانه چیزی را بطلبد، باز هم تقاضای او امر است.[۴]

دلیل مطلب ، ظاهر یعنی متفاهم عرفی است: عرف و عقلاء کسی را که از خواهش مولی یا پدر یا

---

۱ . این اقوال با ذکر قائلان و ادلّه آنها در صفحهٔ ۱۳۲ و ۱۳۳ *هدایة المسترشدین* بیان شده است.

۲ . آخوند برای این بیان خود دلیل نمی‌آورد، ولی می‌توان گفت اولاً تبادر دلیل بر این است که از لفظ امر ، طلب عالی متبادر است. ثانیاً از طلب عالی لفظ امر صحت سلب ندارد، ولی نسبت به طلب مساوی و سافل صحّت سلب دارد.

۳ . البته این مجرّد احتمال است و کسی به آن قائل نشده است .

۴ . پس سخن نحویّین که به اتفاق کلمه گفته‌اند: *الأمر طلب الفعل علی سبیل الاستعلاء* باطل است.

ولیّ‌امر ، سر باز زند مستحق مذمّت و سرزنش می‌دانند و اگر تقاضای مذکور ، امر نبود جای چنین ذمّی هم نبود . با این مرحله قول چهارم هم ردّ شد که هر دو را با هم معتبر می‌دانستند . در نتیجه استعلاء لازم نیست.

در قدم سوّم یک احتمال را رد می‌کند و می‌گوید : بعضی از اصولیّین فرموده‌اند در صدق امر یکی از دو چیز لازم است: یا علّو واقعی ، یا استعلاء و طلب علّو .[1] ایشان در مقام ردّ این احتمال می‌فرماید: «وهو ضعیفٌ»؛ یعنی سست و بی‌پایه است.

کلیّه کسانی که به نوعی استعلاء را شرط می‌دانند، چه آنهاکه معیّناً استعلاء راگفته‌اند و چه آنهاکه به صورت تخییر استعلاء را معتبر دانسته‌اند، دلیلشان این است که اگر یک انسان سافل و دانی استعلاء به خرج دهد و چهرهٔ آمرانهٔ اشخاص والا مرتبه را به خود بگیرد و از شخص عالی چیزی را بطلبد ـ مثلاً عبدی مولایش را به کاری امر نماید، یا فقیری ، غنیّ‌ای را به پرداخت وجهی امر کند و یا فرزندی پدر را بر انجام کاری ملزم بسازد ـ خردمندان جهان او را تقبیح و توبیخ نموده و در مقام مذمّت و سرزنش او می‌گویند: چرا مولایت را به فلان کار امر می‌کنی؟

کیفیت استشهاد: در مقام مذمت تعبیر به امر می‌کنند و می‌گویند: «لِمَ تامره» و اگر بر طلب سافلِ مستعلی ، امر صدق نمی‌کرد عقلاء چنین تعبیری نداشتند. پس معلوم می‌شود به مجرّد استعلاء ، امر صادق است.

رد استدلال: مرحوم آخوند در مقام ردّ این استدلال می‌فرماید :

سه چیز از سافل صادر شده است:

۱ . خود را نازل منزلهٔ عالی قرار می‌دهد و به خیال خویش، خود را عالی فرض می‌کند ؛ حال خودش هم وجداناً می‌داند که عالی نیست و یا در اثر جهل مرکّب خیال می‌کند عالی است در حالی که این خیال و گمان او پشتوانه نداشته و واقعاً چنین نیست.

۲ . عملاً در خارج استعلاء به خرج داده و چهرهٔ متأمّرانه‌ای به خود می‌گیرد .[2]

۳ . به‌دنبال استعلاء مذکور ، از عالی و مقام بالاتر چیزی را می‌طلبد.

تقبیح عقلاء بر امر ثالث نیست زیرا در خارج ، طلب و درخواست عبید از موالی، فقراء از اغنیاء، اولاد از پدران و ... فراوان است و هیچ عاقلی آن را زشت نمی‌شمارد. پس طلب سافل از عالی بر فرض که امر باشد، مذمّت عقلاء ، بر خود طلب و به زبان آوردن نیست؛ بلکه مذمّت بر یکی از دو امر قبلی یعنی تنزیل یا استعلاء است.

---

۱ . *هدایة المسترشدین*، ص ۱۳۲.

۲ . مثل خلفاء ثلاث که واقعاً امیر مسلمانان نبودند ؛ ولی متأمّر بودند و امیری را به خود بسته بودند و دست امیر واقعی را از پشت بسته بودند.

سؤال مقدر: گویا کسی می‌پرسد اگر توبیخ بر دو امر قبلی است، پس چرا عقلاء در مقام توبیخ نمی‌گویند لِمَ تُنزّل نفسک منزلة العالی؟ لِمَ تستعلی؟ بلکه می‌گویند لِمَ تأمره و تعبیر به امر می‌کنند؟ مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اگر بر طلب سافل اطلاق امر می‌کنند، به مقتضای استعلاء اوست ؛ یعنی امر حقیقی نیست بلکه امر صوری و ظاهری است که شبیه امر حقیقی است و مجازاً اطلاق می‌شود .

وکیف کان: تقبیح عقلاء ، خواه بر طلب و امر سافل باشد و خواه بر استعلاء او ، مهمّ نیست. مهمّ این است که ما دلیل روشنی داریم بر این‌که امر در طلب سافل حقیقت نیست و همین کافی است. آن دلیل روشن، صحّت سلب است. هنگامی که طلب سافل را موضوع و لفظ امرٌ را محمول قرار می‌دهیم و آزمایش می‌کنیم، وجداناً سلب لفظ امر از آن طلب ، صحیح است و می‌توان گفت که طلب عبد از مولی یا ولد از والد امر نیست و اگر طلب مذکور فردی از افراد امر بود که سلبُ صحیح نبود؛ پس معلوم می‌شود طلب سافل ، از افراد و مصادیق امر نیست و حمل شایع ندارد بلکه سلب شایع دارد . در نتیجه معلوم می‌شود که امر ، مطلق طلب نیست بلکه طلب خاص ؛ یعنی طلب عالی از دانی است. و هو المطلوب.

الجهة الثالثة [فی کون الأمر حقیقةً فی الوجوب]

الجهة الثالثة لا یبعد کون لفظ الأمر حقیقة فی الوجوب لانسباقه عنه عند إطلاقه.

و یؤید قوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن أمره و (قوله صلی الله علیه و آله: لو لا أن أشق علی أمتی لأمرتهم بالسواک) و (قوله صلی الله علیه و آله: لبریرة بعد قولها أ تأمرنی یا رسول الله لا بل إنما أنا شافع) إلی غیر ذلک و صحة الاحتجاج علی العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفة أمره و توبیخه علی مجرد مخالفته کما فی قوله تعالی ما منعک ألا تسجد إذ أمرتک.

و تقسیمه إلی الإیجاب و الاستحباب إنما یکون قرینة علی إرادة المعنی الأعم منه فی مقام تقسیمه.

و صحة الاستعمال فی معنی أعم من کونه علی نحو الحقیقة کما لا یخفی.

و أما ما أفید من أن الاستعمال فیهما ثابت فلو لم یکن موضوعا للقدر المشترک بینهما لزم الاشتراک أو المجاز فهو غیر مفید لما مرت الإشارة إلیه فی الجهة الأولی و فی تعارض الأحوال فراجع.

و الاستدلال بأن فعل المندوب طاعة و کلّ طاعة فهو فعل المأمور به فیه ما لا یخفی من منع الکبری لو أرید من المأمور به معناه الحقیقی و إلا لا یفید المدعی.

جهت سوم : لفظ امر حقیقت در وجوب است

حال که محرز شد امر ، طلب عالی از دانی است و علّو در صدق امر معتبر است، می‌گوییم طلب عالی از دانی دو شعبه دارد:

۱ . طلب الزامی و وجوبی ؛

۲ . طلب غیر الزامی یا ندبی .

حال این سؤال مطرح می‌شود که در مواردی که لفظ امر اطلاق می‌شود[۱] و هیچ قرینه‌ای هم بر وجوب یا استحباب در میان نیست[۲] آیا اطلاق امر ، ظهور در طلب وجوبی دارد و بر الزام حمل می‌شود یا ظهور در طلب ندبی دارد و بر ندب حمل شود و یا ظهور در کلّی و قدر جامع میان آن دو دارد و بر مطلق الطلب حمل می‌شود؟ در این زمینه احتمالاتی وجود دارد:

۱ . ظهور در وجوب دارد و ندب محتاج به قرینه است؛

۲ . ظهور در ندب دارد و وجوب ، قرینه می‌طلبد؛

۳ . ظهور در قدر جامع دارد و خصوص هر فرد قرینه می‌طلبد.

ولی از میان احتمالات مذکور دو احتمال قائل دارد . احتمال اوّل را مشهور فرموده‌اند، و احتمال سوّم را گروهی.[۳]

مرحوم آخوند رأی مشهور را برگزیده و برای آن سه دلیل و سه مؤید می‌آورد:

دلیل اوّل ، تبادر: از لفظ امر عند الاطلاق طلب وجوبی متبادر است و تبادر علامت حقیقت بودن است. پس لفظ امر در وجوب ، حقیقت و در غیر آن مجاز است.

دلیل دوّم ، صحّت سلب: اگر چه در بدو امر و با نظر سطحی و مسامحی بر طلب ندبی هم امر اطلاق می‌شود، ولی با کمی دقّت در واژه امر ـ که ترس و لرز و هیبت در مفهوم آن نهفته است ـ مطمئن می‌شویم که از طلب ندبی صحّت سلب دارد و اگر بر آن اطلاق می‌شود مجازی است، ولو مجاز مشهور باشد.

قبل از بیان دلیل سوّم، مؤیّدات را بررسی می‌کنیم:

مؤیّد اوّل ، قوله تعالی: ﴿فلیحذر الذین یخالفون عن أمره أنْ تُصیبَهم فتنة أو یُصیبَهم عذابٌ ألیمٌ﴾ .[۴]

وجه التأیید مبسوطاً در *معالم الاصول*[۵] بیان شد . اجمال مطلب این‌که : آیه روی مخالفت امر

---

۱ . مثلاً مولایی به عبدش می‌گوید: *آمرک بکذا* .

۲ . مثلاً به‌دنبال آمرک بکذا نگفته است که اگر ترک کنی عقاب می‌شوی ، تا قرینه بر وجوب باشد ؛ یا نگفته است که رخصت در ترک داری ، تا نشانه استحباب باشد.

۳ . البته مرحوم مظفر اینها را در صفحهٔ ۶۱ جلد ۱ و ۲ *اصول الفقه* با عنوان اقوالٌ مطرح کرده و حتی اشاره به بیش از سه قول هم کرده است ، ولی در کلمات بزرگان دو قول بیشتر نیامده است.

۴ . سوره نور، آیه ۶۳.

۵ . *معالم الاصول*، ص ۴۰.

تکیه کرده و فرموده است کسانی که از امر الهی سرپیچی می‌کنند و با آن مخالفت می‌کنند [به صرف این‌که مخالفت امر کنند] باید بترسند و منتظر بلای دنیوی و عذاب اخروی باشند. اگر مخالفت امر به عنوان این‌که مخالفت امر است، حرام نبود موافقت آن واجب نبود و ترس و عذاب نداشت. از اینجا می‌فهمیم که امر ، دالّ بر وجوب است و مخالفت آن عقاب آور است.

سؤال: چرا مرحوم آخوند این آیه را به عنوان مؤید آورد ، نه دلیل؟

جواب: چون احتمالاتی در آیه وجود دارد که آن را از دلیل بودن می‌اندازد:

۱ . شاید مراد از ﴿امره﴾ در آیه ، لفظ امر و مادّهٔ امر نباشد بلکه به مصادیق امر ؛ یعنی صیغه‌های افعل از قبیل ﴿اقیموا الصلوة﴾ ، ﴿آتوا الزکاة﴾ و ... اشاره داشته باشد.

۲ . بر فرض که خود لفظ ، امر باشد ، شاید امر خدا این‌گونه است که لفظ امر به ضمیر اضافه شده و اوامر موالیِ دیگر چنین نیست و بحث ما در مطلق اوامر است.

۳ . شاید به برکت قرائن ، وجوب فهمیده می‌شود نه از لفظ امر عند الاطلاق . قرینه در اینجا کلمهٔ فلیحذر است که دعوت به حذر می‌کند و حذر در جایی است که عذاب باشد و کلمهٔ اصابهٔ فتنه یا عذاب الیم قرینه بر وجوب است.

۴ . از همهٔ احتمالات قبل که بگذریم و بپذیریم خود لفظ امر ، بدون هیچ قرینه‌ای دالّ بر وجوب است، می‌گوییم حداکثر استعمال در وجوب ثابت می‌شود، ولی استعمال ، اعم از حقیقت و مجاز بودن است.

مؤیّد دوّم: قول النبی صلی الله علیه و آله: «**لو لا أنْ أشُقّ علی أمّتی لأمرتهم بالسواک**» .[۱]

وجهُ التأیید: بلا شک مسواک کردن در اسلام مستحب است و معذلک در حدیث می‌فرماید که من امر به مسواک نمی‌کنم؛ اگر در مقام سخت‌گیری بودم و چنین بنایی داشتم امر می‌کردم. ولی چون بنا بر سخت‌گیری ندارم و دین من دین سهل و آسانی است لذا به مسواک کردن امر ندارم . پس رسول‌خدا صلی الله علیه و آله از مورد استحباب و فعل مندوب که دارای طلب ندبی است، نفی امر کرده است ؛ معلوم می‌شود امر حقیقتاً بر طلب ندبی اطلاق نمی‌شود وگرنه سلب و نفی صحیح نبود. پس امر حقیقت در وجوب است.

سؤال: چرا این روایت را مؤید قرار داد ولی دلیل مستقل قرار نداد؟

جواب: برای این‌که اولاً شاید وجوب و الزام ، از قرینه ؛ یعنی کلمه اشقّ استفاده شود ولی بحث ما در جایی است که قرینه‌ای در کار نباشد. ثانیاً حداکثر ، استعمال در مورد خاص را دلالت دارد . استعمال هم که علامت حقیقت بودن نیست.

---

۱ . *وسائل الشیعه*، ج ۱، ص ۲۵۴ .

مؤیّد سوم: بُرَیره کنیز عایشه بود که در هنگام کنیزی ، او را به عقد عبدی در آورده بودند پس از مدّتی آزاد شد و چون امر طلاق ، به ید حرّه است نزد عبد نمی‌رفت و قصد جدایی داشت. شوهرش نزد پیامبر صلی الله علیه و آله شکایت برد. رسول خدا به بریره فرمود: به خانه‌ات برگرد و با شوهر و فرزندانت زندگی کن . بریره عرض کرد: یا رسول الله آیا امر به برگشتن به منزل می‌فرمایید؟ فرمود: خیر ، امر نمی‌کنم ولکن شفاعت و وساطت می‌کنم .[1]

وجه تأیید: بریره گفت «أتأمرنی» . معلوم می‌شود در ذهن او این مطلب مرتکز بوده که اگر امر باشد واجب می‌شود و باید امتثال کند، لذا سؤال کرد: «أتأمرنی» ؟

رسول‌خدا هم او را ردع نکرد و نفرمود امر هم باشد که واجب نیست. بلکه تقریر نمود و فرمود: «لا» . یعنی امر نمی‌کنم [که اگر امر کنم واجب می‌شود] بلکه شفاعت می‌کنم .

سؤال: چرا این روایت را مؤید قرار داد؟

جواب: زیرا حداکثر در این مورد خاص ، امر در وجوب استعمال شده است ، ولی استعمال اعّم است و روی این احتمال ، از دلیلیّت می‌افتد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ؛ ولی به عنوان مؤید ارزش دارد.[2]

و صحة الاحتجاج علی العبد... : این عبارت گرچه به دنبال مؤیدات آمده و موهِم این است که یک مؤید باشد، ولی در واقع یک دلیل است و به عنوان دلیل سوّم بر ظهور امر در وجوب مطرح است. این قضاوت عرف و عقلاء است: اگر مولایی به عبدش بگوید «آمرک بکذا» و هیچ قرینه هم نیاورد و عبد در خارج ، این امر را امتثال نکند، به صرف مخالفت با امر، عقلاء عالم او را سرزنش می‌کنند و می‌گویند بایسته است که مولی او را بازخواست و عقاب نماید . استحقاقِ مذمت هم دلیل بر افادهٔ وجوب است والّا این حکم و قضاوت جا نداشت.

کما فی قوله تعالی: این جمله می‌تواند تتمه دلیل سوّم و شاهدی بر آن باشد که به نفس مخالفت امر ، ابلیس مستحق مذمت شد و خداوند با استفهام توبیخی او را از سرزنش کرده، فرمود: ﴿ما منعک ألّا

---

۱. *حوالی اللآلی روی ابن عباس: إنّ زوج بریرة کان عبداً أسود یقال له: مغیث کأنّی أنظر الیه یطوف خلفها یبکی و دموعه تجری علی لحیته، فقال النبی صلی الله علیه و آله للعباس: یا عبّاس، ألا تعجب من حبّ مغیث بریرة و من بغض بریرة مغیثاً؟! فقال لها النبی صلی الله علیه و آله لو راجعته فإنّه أبو ولدک فقالت: یا رسول الله أتأمرنی؟ قال لا إنّما أنا شفیعٌ فقالت: لا حاجة لی فیه* . نقل از : *مستدرک الوسائل*، ج ۱۵، ص ۳۲.

۲. یک نکته: به نظر می‌رسد در تمام این موارد سه‌گانه، استعمال در وجوب بر اساس قرائن و ... نباشد ؛ بلکه به مقتضای امر ارتکازیِ عقلایی باشدکه در ذهن انسان همین وجوب است و بر اساس همان بریره گفت: «أتأمرنی» . یا رسول‌خدا فرمود: «أمرتهم» . اگر این شد، هرکدام از اینها دلیل می‌شوند نه مؤید.

تسجد إذ أمرتُك﴾[۱] . و می‌تواند به عنوان مؤیّد چهارمی مطرح باشد ، منتها حداکثر ، استعمال را می‌رساند.[۲]

گروهی از اصولیّین فرموده‌اند: لفظ امر ظهور در مطلق الطلب دارد و مشترک معنوی است و خصوص هر یک از وجوب و ندب قرینه می‌طلبد . برای این مدّعا سه دلیل آورده‌اند:

دلیل اول: صحّت تقسیم: بی‌تردید تقسیم امر به امر ایجابی و امر استحبابی صحیح است و می‌توان گفت ما در فقه دو دسته امر داریم: امرهایی که دالّ بر طلب ایجابی هستند و امرهایی که دالّ بر طلب ندبی هستند . بی‌تردید در مقام تقسیم ، از مقسم (کلمهٔ امر) معنای اعمّ یعنی مطلق الطلب اراده می‌شود. زیرا اگر خصوص یکی از دو قسم مذکور ، مراد باشد تقسیم ، غلط و نامعقول بوده و از باب تقسیم الشیء الی نفسه و الی غیره خواهد بود . حال به صورت صغری و کبرای منطقی می‌گوییم:

واژهٔ امر در مقام تقسیم ، در اعم و مطلق الطلب استعمال شده است: «صغری» ؛ و الاصل فی الاستعمال الحقیقة: «کبری»؛ پس لفظ امر حقیقت در اعمّ است : «نتیجه».

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: «اصل تقسیم صحیح است و این‌که صحت تقسیم دلیل بر استعمال در اعمّ و ارادهٔ معنای اعمّ است نیز صحیح می‌باشد؛ ولکن کبرای کلّی را قبول نداریم زیرا مکرّر گفته‌ایم که شما استعمال در اعمّ را ثابت کردید نه خصوص حقیقت بودن را.

دلیل دوم: اگر ما به کتاب و سنّت و استعمالات عرفی مراجعه کنیم، خواهیم دید که واژهٔ امر ، هم در طلب ایجابی فراوان استعمال شده است و هم در طلب ندبی. پس اصل استعمال در هر دو مسلّم است. آنگاه امر دایر است میان این‌که استعمال مذکور به نحو اشتراک لفظی باشد ؛ یعنی برای هرکدام جداگانه وضع شده و در هرکدام حقیقت است ، یا به نحو حقیقت و مجاز باشد ؛ یعنی برای خصوص یکی از آن دو وضع شده و در دیگری مجازاً استعمال شده باشد ،[۳] یا به نحو اشتراک معنوی باشد ؛ یعنی برای کلّی و قدر جامع آن دو که مطلق الطلب است وضع شده و در موارد خصوص وجوب یا

---

۱. سوره اعراف، آیه ۱۲.

۲. یک نکته: فی الواقع در اینجا دو مقام از بحث وجود دارد:

۱. اصل ظهور ؛ یعنی آیا لفظ امر ظهور در وجوب دارد یا مطلق الطلب؟

۲. منشأ ظهور ؛ یعنی آیا ظهور ، وضعی است یا اطلاقی و بر اساس مقدمات حکمت؟ یا انصرافی است و در اثر کثرت استعمال لفظ امر در طلب الزامی است؟ و یا تیقّنی و از باب قدر متیقّن خارجی و فرد اکمل است؟ و یا عقلی و به حکم عقل است که باب اطاعت و عصیان باب حکم عقل است. عقل می‌گوید مقتضای عبودیّت و مولویّت این است که وقتی مولی از عبد چیزی خواست، تا زمانی که ترخیص در ترک نداده است عبد باید انجام دهد و از بعث مولی منبعث و از تحریک او متحرک شود . از عبارت مرحوم آخوند ظهور وضعی استفاده می‌شود زیرا فرموده است: «لفظ الأمر حقیقة فی الوجوب» و حقیقت یعنی موضوع له . پیش از آخوند﵀ نیز همین ظهور مطرح بود. ولی از کلام متأخرین مثل مرحوم محقّق اصفهانی، مرحوم آقائی خوئی، مرحوم مظفّر و ... ظهور عقلی فهمیده می‌شود، و البته مهمّ اصل ظهور است که ثمره دارد و این‌که منشأ ظهور چیست اهمیت ندارد چون ثمره عملی ندارد.

۳. در وجوب حقیقت و در ندب مجاز باشد، یا بالعکس .

ندب، کلّی در فرد خاصی استعمال شده است و بر آن منطبق شده است . قاعدهٔ کلّی هم این است که اگر امر میان اشتراک لفظی و حقیقت و مجاز و اشتراک معنوی دایر شد، اشتراک معنوی أولی است و باید بر این حمل شود و در غیر این صورت ، یا اشتراک لفظی پیش می‌آید و یا مجازیّت که هر دو خلاف اصل است . پس برای فرار از ارتکاب خلاف اصل ، طرفدار اشتراک معنوی می‌شویم.

جواب مرحوم آخوند: این دلیل شما هم بی‌فایده است. زیرا هم در جهت اوّل از جهات اربع در مادّهٔ امر و هم در مقدّمهٔ هشتم از مقدّمات کتاب مبسوطاً بیان کردیم : وجوهی که حضرات قدماء دربارهٔ تعارض احوال و ترجیح برخی از احوال بر برخی دیگر آورده‌اند، یک سلسله وجوه استحسانیّه‌ای بیش نبوده و ارزش و اعتباری ندارد و موجب ترجیح حالی بر حال دیگر نیست.

دلیل سوم: این دلیل به صورت قیاس شکل اوّلِ منطقی است: فعل مندوب و مستحب طاعت مولی است: «صغری» ؛ و هر طاعتی هم فعل مأمور به است: «کبری» ؛ پس فعل مندوب هم فعل مأمور به است : «نتیجه» .

یعنی بر عمل مستحب هم عنوان مأمور به (ما تعلق به الأمر) صدق می‌کند . پس عمل ندبی هم متعلّق امر است، یعنی امر بر آن هم بار می‌شود و مخصوص وجوب نیست . **و هذا هو المطلوب.**

در اینجا این سؤال را مطرح می‌کنیم که منظور شما از فعل مأمور به در کبری چیست؟ اگر مرادتان مأمور به معنای حقیقیِ کلمه ؛ **أی ما تعلّق به الطلب الوجوبی و الإلزامی** است ،[1] خواهیم گفت کبرای استدلال شما کلیّت ندارد. یعنی قبول نداریم که هر طاعتی فعل مأمور به باشد؛ بلکه بعضی از طاعات چنین هستند[2] و برخی چنین نیستند[3] و تا کبری کلیّت نداشته باشد، شکل اوّل منتج نیست.[4]

و اگر مرادتان معنای اعمّی باشد که مجازاً از لفظ مأمور به اراده شده است ـ یعنی ما تعلّق به الطلب ، و لو الزامی نباشد ـ خواهیم گفت کبرای کلّی را قبول داریم ، ولی به حال شما فایده‌ای ندارد و مدّعای شما را اثبات نمی‌کند، زیرا مدّعای شما این است که امر حقیقت در مطلق طلب است، ولی دلیل شما مجرّد اطلاق و استعمال و ارادهٔ معنای اعمّ را ثابت می‌کند نه حقیقت بودن را.[5]

نتیجه: به اعتقاد ما لفظ امر عند الاطلاق بر خصوص طلب ایجابی حمل می‌شود و اراده شدن

---

۱ . سؤال: از کجا می‌گویید که معنای حقیقی این است؟ جواب: از راه تبادر و عدم صحت سلب که قبلاً ذکر شد.

۲ . واجبات . ۳ . مستحبات .

۴ . مُثْکُب در شکل اوّل شرط است. و به قول شاعر :

مغکب اول خینکب ثانی مغکاین سیم در چهارم مینکغ یا خین کاین شرط دان

۵ . می‌توان در مورد صغرای استدلال ، این سؤال را مطرح کرد که مرادتان از طاعت چیست؟ اگر مرادتان از طاعت یعنی امتثال و اتیان مأمور به حقیقی ، ***أی ما تعلّق به الطلب الحتمی*** ، می‌گوییم در مورد صغری قبول نداریم که فعل مندوب ، طاعتِ به این معنا باشد و کبری بدون ضمّ صغری منتج نیست. اگر مرادتان از اطاعت، مطلقِ اتیان به مأمور به باشد (اعمّ از طلب حتمی و غیر حتمی) می‌گوییم که این هم برای شما سودی ندارد. چون کلمهٔ طاعت در اعمّ استعمال شده و اطلاق ، اعمّ از حقیقت و مجاز است.

طلب ندبی محتاج به قرینه است. همچنین ارادهٔ مطلق الطلب هم قرینه می‌خواهد و مجاز است .[۱]

الجهة الرابعة: [فی أنّ الأمر موضوع للطلب الإنشائیّ]

الجهة الرابعة: الظاهر أن الطلب الذی یکون هو معنی الأمر لیس هو الطلب الحقیقی الذی یکون طلبا بالحمل الشائع الصناعی بل الطلب الإنشائی الذی لا یکون بهذا الحمل طلبا مطلقا بل طلبا إنشائیا سواء أنشئ بصیغة افعل أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو بغیرها.

جهت چهارم: طلب و اراده

چهارمین و آخرین جهت از جهات مربوط به مادّه امر دربارهٔ طلب و اراده است.

ابتدا مطالبی که مربوط به مادّه امر است مطرح می‌شود و در ادامه به مبحث مهمّ طلب و اراده می‌رسیم . به‌طور کلّی مفاهیمی که در ذهن ما تصوّر می‌شوند، از سه حال خارج نیستند:

۱ . پاره‌ای از مفاهیم فقط قابلیّت دارند در خارج و به وجود تکوینی و حقیقی موجود شوند و تنها این سنخ از وجود را پذیرا هستند، ولی وجود انشایی و اعتباری را پذیرا نیستند . مانند همهٔ جواهر و اعراضی که در خارج حقیقتاً موجود هستند و مجعول به جعل و ایجاد به وجود تکوینی هستند ، چه به نحو جعل بسیط و چه به نحو جعل تالیفی و مرکّب . ولی قابل انشاء نیستند، چون انشاء یعنی ایجاد معنا برای لفظ و شکی نیست که باگفتن لفظ ، مانند لفظ انسان یا زید یا درخت، این معانی در خارج موجود نمی‌شوند ، اگر چه در ذهن تصوّر می‌شوند که ما با آن کاری نداریم.

۲ . پاره‌ای از عناوین و مفاهیم ، فقط وجود انشایی و اعتباری را پذیرا هستند و در عالم جعل و اعتبار موجود می‌شوند ولی وجود تکوینی و حقیقی و خارجی ندارند. مانند کلیّهٔ اعتبارات عقلایی از ملکیّت و زوجیّت ، اعتبارات و مجعولات شرعی همچون ایجاب و تحریم که با اجرای صیغهٔ بیعْ ملکیّت، انشاء و ایجاد می‌شود ، و مانند که باگفتن ﴿اقم الصلوة﴾ وجوب صلوة ایجاد می‌شود. و باصیغهٔ لاتفعل تحریم فعل انشاء می‌شود .

۳ . پاره‌ای از مفاهیم هر دو سنخ از وجود را پذیرا هستند ؛ هم فرد حقیقی و خارجی و تکوینی دارند و هم فرد اعتباری و انشایی . طلب ، اراده ، تمنّی و ترجّی از این قبیل هستند.

بحث ما فعلاً در طلب است .گفتنی است طلب از یک زاویه دو شعبه دارد:

الف) طلب حقیقی که عبارت است از صفتی از صفات نفس و روح که قائم به نفس ماست. نفس ما صفات فراوانی دارد ؛ یکی از آنها طلب است که در فارسی به خواستن ترجمه می‌شود. می‌دانیم

---

۱ . نام این ، عموم المجاز است ، یعنی معنای مجازیِ عامّ . بیان ذلک: گاهی لفظ یک معنای حقیقی دارد ، مثل اسد و حیوان مفترس و یک معنای مجازیِ خاص دارد ، مثل اسد و رجل شجاع و یک معنای مجازیِ عام دارد ، مثل اسد و مطلق الشجاع که این را اصطلاحاً عموم المجاز گویند، در قبال عموم المشترک . ما نحن فیه از این قبیل است ، زیرا لفظ امر در وجوب ، حقیقت است و در خصوص ندب ، مجاز و در مطلق طلب هم مجاز است.

نفس و روح در خارج موجود است ، منتها وجود مادّی و «مُشت پر کن نیست» بلکه وجود مجرّد است. هکذا صفات نفس هم همچون علم ، قدرت ، شوق ، میل ، اراده ، طلب و ... در خارج موجودند و هر انسانی وجداناً این حالت را در خود می‌یابد که خواهان برخی از چیزها و طالبِ پاره‌ای از امور است خواه آن را اظهار کند، خواه اظهار نکند.

ب) طلب انشایی؛ یعنی طلبی که شخص عالی به سببی از اسباب ، انشاء و ابراز می‌کند ؛ چه باطناً و قلباً هم طالب آن باشد یا نباشد. طلب انشایی از مقام اظهار و ابراز اراده انتزاع می‌شود اسباب مشارٌ الیها نیز به قرار زیر است:

گاهی طلب انشایی به سبب صیغهٔ افعل انشاء می‌شود ، مثلاً با نفس گفتن اِضرِبْ ، این طلب ایجاد می‌شود.[1] گاهی با مادّهٔ طلب ، انشاء می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: اطلبُ منک کذا و با نفس گفتن ، انشاء طلب می‌کند. گاهی با مادّهٔ امر ، انشاء طلب می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: آمرک بکذا... .گاهی با فعل مضارع مقرون به لام امر ، انشاء طلب می‌شود، مثلاً گفته می‌شود: لیَضربْ ... .گاهی با جملهٔ فعلیّه‌ای که در مقام انشاء صادر شده انشاء طلب می‌شود ، مثلاً گفته می‌شود : ﴿کُتِبَ علیکم الصیام کما کتب...﴾ یغتسل، یتوضأ، یُعید و ... ؛ کما سیأتی .گاهی با جملهٔ اسمیه انشاء طلب می‌شود، مثلاً گفته می‌شود : ﴿انّ الصلاة کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً﴾، یا «هذا الفعل مطلوبٌ منک»، أنا طالبه، هذا مأمور به، هذا واجب و ... .گاهی با اشارهٔ دست و سر و چشم انشاء طلب می‌شود، مثلاً مولی به عبد اشاره می‌کند که زید را اکرام کن .گاهی هم با کتابت و نوشتن نامه و خط ، انشاء طلب می‌شود.

نسبت طلب حقیقی و انشایی از نسب اربع عموم و خصوص من وجه است:

ممکن است طلب حقیقی باشد ولی انشایی نباشد. مثل همهٔ مواردی که مولی قلباً میل به انجام کاری از عبد دارد و خواهان اتیان به فلان عمل است ولی بر اساس موانعی اظهار طلب نمی‌کند و به آن کار امر نمی‌نماید.

ممکن است طلب انشایی باشد ولی حقیقی نباشد. مثل کلیّه مواردی که مولی در ظاهر و صورت، امر به کاری می‌کند و انشاء طلب می‌کند ولی به داعیِ بعث و تحریک حقیقی نیست و از طلب قلبی و حقیقی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه به انگیزهٔ امتحان و اختبار، یا به داعی تهدید و ... است ؛ کما سیأتی .

ممکن است ، هم طلب حقیقی باشد و هم طلب انشایی. مانند نوع اوامری که از موالی به عبید صادر می‌شود که حقیقتاً مولی از عبد می‌خواهد فلان کار را انجام دهد، آبی بیاورد، طعامی طبخ کند، نامه‌ای برساند، خانه‌ای بسازد . اوامر کتاب و سنّت نسبت به ما از این قبیل است.

---

۱ . انشاء ، ایجاد معنا به لفظ و شبه لفظ است در مقابل إخبار که حکایت معنا به لفظ است.

نکته: مرحوم آخوند در مقام فرق گذاری میان طلب حقیقی و انشایی تعبیر به حمل شایع صناعی و ... دارند. برای توضیح آن می‌گوییم:

گاهی نفس طبیعت و ماهیت بر خودش حمل می‌شود. مثلاً می‌گوییم: «الانسان انسانٌ» یا «الطلب طلبٌ» . این قسم به اتّفاق آراء ، حمل اوّلیِ ذاتی است . گاهی طبیعت بر فردی از افراد و مصداقی از مصادیقش حمل می‌شود، چه مصداق ذهنی آن باشد ، مثلاً «انسان ذهنی و متصوّر در ذهن، انسان است» و چه مصداق خارجی و حقیقی آن باشد، مثلاً «انسان خارجی انسان است» ، «زید خارجی انسان است» و چه فرد انشایی باشد، مثلاً «ملکیّت انشایی ملکیّت است»، «طلب انشایی طلب است» .

حال از دیدگاه مشهور، حمل طبیعت بر مصداق ، از نوع حمل شایع صناعی است و فرقی میان فرد ذهنی و خارجی و انشایی نیست. ولی از دیدگاه صدرالمتألهین[1] و به پیروی از ایشان ، مرحوم حاجی سبزواری[2] حمل شایع صناعی به معنای حقیقیِ کلمه ، مخصوص حمل طبیعت بر مصداقِ حقیقیِ آن است نه بر مصداق ذهنی یا انشایی که بی‌خاصیّت و بی‌اثر هستند.

مرحوم آخوند در ما نحن فیه از این مسلک پیروی کرده و می‌فرماید:

هر یک از طلب انشایی و حقیقی ، فردی از طلب هستند؛ ولی بر طلبِ حقیقی کلمهٔ طلبٌ حقیقتاً اطلاق می‌شود و طلب حقیقی واقعاً فردی از طلب است، و کلمهٔ طلبٌ بدون قید و پسوند بر آن حمل می‌شود و می‌گوییم: «الطلب الحقیقی طلبٌ». ولی بر طلب انشایی کلمهٔ طلبٌ بدون قید، حمل شایع ندارد بلکه با قید حمل می‌شود. یعنی می‌گوییم: «الطلبُ الانشایی طلبٌ انشائیٌ لا طلبٌ مطلقاً و بلا قید» .

حال که این نکات واضح شد این سؤال مطرح می‌شود که آیا لفظ امر برای خصوص طلب حقیقی وضع شده است یا برای خصوص طلب انشایی یا برای هرکدام جداگانه و یا برای کلّی و قدر جامع میان آن دو یعنی مطلق الطلب؟ چنانچه روشن است در این زمینه چهار احتمال وجود دارد؛ ولی از میان آنها دو احتمال قائل دارد:

۱ . مشهور و مرحوم آخوند عقیده دارند که لفظ امر برای خصوص طلب انشایی وضع شده است . برای این مطلب مرحوم آخوند به ظهور و متفاهم عرفی استناد کرده و می‌فرماید: «الظاهر إنّ الطلب ... لیس هو الطلب الحقیقی ... بل الطلب الانشائی» .[3]

---

۱ . الأسفار، ج ۱، ص ۳۱۲. ۲ . در شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۳۵.

۳ . منظور از متفاهم عرفی دو دلیلِ تبادر و صحّت سلب است که ذر ذیل توضیح می‌دهیم:

الف) تبادر: هنگامی که واژهٔ امر بدون قرینه و به نحو اطلاق استعمال می‌شود، از آن طلب انشایی متبادر است: «صغری» ؛ و تبادر هم نشانهٔ حقیقت بودن است : «کبری» ؛ پس لفظ امر در طلب انشایی حقیقت است: نتیجه .

عمده بیان صغری به این شرح است: اگر کسی در مقام اخبار بگوید «آمَرَ السیّد عبده بکذا» از کلمهٔ آمَرَ چه چیز متبادر است؟ آیا خصوص طلب حقیقی و خواستن باطنی یا طلب انشایی؟ بلا شک طلب انشایی متبادر است و آمَرَ یعنی اظهار و ابراز کرد

کفایه و لو أبیت إلا عن کونه موضوعا للطلب فلا أقل من کونه منصرفا إلی الإنشائی منه عند إطلاقه کما هو الحال فی لفظ الطلب أیضا و ذلک لکثرة الاستعمال فی الطلب الإنشائی کما أن الأمر فی لفظ الإرادة علی عکس لفظ الطلب و المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقیقیة.

[اتّحاد الطلب و الإرادة]

و اختلافهما فی ذلک ألجأ بعض أصحابنا إلی المیل إلی (ما ذهب إلیه الأشاعرة من المغایرة بین الطلب و الإرادة) خلافا لقاطبة أهل الحق و المعتزلة من اتحاد هما.

اگر کسی از قبول رأی ما امتناع ورزیده و اصرار داشته باشد که امر برای مفهوم کلّیِ طلب، برای کلّی و قدر جامع یا برای مطلق الطلب وضع شده است و اختصاص به طلب انشایی ندارد، خواهیم گفت که فرضاً وضع امر برای خصوص طلب انشایی را منکر شوید، ولی انصراف امر به طلب انشایی قابل انکار نیست، یعنی حدّاقل از اطلاق لفظ امر و استعمال آن بدون قرینه ، طلب انشایی به ذهن می‌آید و ذهن بدان سو منصرف و متمایل می‌شود. و منشأ این انصراف عبارت است از غلبهٔ استعمال لفظ امر در طلب انشایی که سبب انس ذهن با این معنا گردیده و عند الاطلاق بر همین معنا حمل می‌شود.[1]

واژهٔ طلب نیز مثل واژهٔ امر است یعنی عند الاطلاق به طلب انشایی انصراف پیدا می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوییم مولائی از عبدش چیزی را طلبید، پدری از فرزندکاری را طلب کرد، طلبکار از بدهکار دَین‌اش را طلب کرد، من طالب علم هستم، زید طالب ضالّه است و ... در تمام این موارد طلب انشایی و ابراز و اظهار طلب به ذهن می‌آید. یعنی مولا یا پدر یا طلبکار،طلبی را به زبان آورد یا با اشاره طلب خود را انشاء و ایجادکرد، یا شخص با سعی و کوشش خود اظهارکرد که طلب علم و ... می‌کند نه این‌که صرفاً میل و خواستن قلبی باشد و لا غیر.

واژهٔ اراده از این حیث بر عکس واژهٔ طلب و نقطه مقابل آن است. یعنی اراده نیز دو شعبه دارد:

۱ . ارادهٔ حقیقی که از کیفیّات نفسانیّه است ؛

و به زبان آورد و قولاً یا فعلاً چیزی را درخواست کرد. همچنین اگر در مقام انشاء بگوید: «*مُروا ابنائکم بالصلوة*» ، این معنا به ذهن می‌آید که آنها را امرکنید و تکلیف نمایید و بگوییدکه باید نماز بخوانند و ... نه این‌که صرفاً در قلب ، این را طالب باشید . یا وقتی می‌فرماید: «*اذا امرتکم بشیء*» ، یعنی وقتی به صیغهٔ افعل و مانند آن از شما چیزی را خواستم ... . و بالجمله اگر کسی موارد استعمال این واژه را تتبّع کند، تصدیق خواهدکردکه امر ظهور در طلب انشایی دارد.

ب) صحّت سلب: اگر طلب حقیقی و صفت نفسانیّه را موضوع قرار داده و لفظ امر را بر آن حمل کنیم وجداناً صحّت سلب دارد و بجاست که بگوییم: طلب حقیقی و باطنی امر نیست. ولی وقتی طلب انشایی را موضوع قرار داده و لفظ امر را بر آن حمل ، می‌کنیم، وجداناً حمل صحیح و سلب باطل است. پس به این نتیجه می‌رسیم که لفظ امر برای خصوص طلب انشایی وضع شده است ، نه برای اعمّ ؛ وگرنه باید بر طلب حقیقی هم قابل حمل بود ؛ و لیس فلیس.

۱ . حال کثرت استعمال به حدّی برسدکه سبب وضع تعیّنی گرددکه چه بهتر، زیرا در این فرض وضع ثانوی برای خصوص طلب انشایی پیدا می‌شود و منقول می‌شود، و یا به این درجه نرسد ولی سبب انصراف باشد، در هر حال اصل انصراف جای تردید ندارد.

۲ . ارادهٔ انشائیّه ؛ یعنی ارادهای که با صیغهٔ افعل و مانند آن انشاء میشود و به نفس گفتن افعل، انشاء اراده میکند ؛ امّا اطلاق این کلمه به ارادهٔ حقیقی انصراف دارد . مثلاً وقتی میگوییم أراد زیدٌ أن یفعل کذا؛ من ارادهٔ فلان کار دارم و ... منظور ، آن حالت نفسانی ویژه است و منشأ این انصراف هم کثرت استعمالِ اراده در اراده‌های حقیقیّه است.

تا اینجا بحث اصولی تمام شد؛ از این پس مرحوم آخوند در صدد بیان اتّحاد یا مغایرتِ طلب و اراده بر آمده و بحثی دقیق را آغاز میکند .

سخن در این است که آیا طلب و اراده اتّحاد دارند و دو لفظ ، یک حقیقت هستند و مثل انسان و بشر مترادفان هستند یا مغایرت دارند و دو حقیقت هستند؛ یعنی اراده چیزی و طلب چیز دیگری است؟ در این مورد دو نظریّه مطرح است:

۱ . جمهور امامیّه و معتزله طرفدار اتّحاد طلب و اراده هستند.

۲ . اشاعره از اهل سنّت طرفدار مغایرتِ طلب و اراده هستند.

برخی از علماء امامیّه[1] هم رأی اشاعره را پذیرفته و فرموده‌اند: طلب غیر از اراده است و اینها دو صفت از صفات نفس هستند.[2] مرحوم آخوند میفرماید منشأ اشتباه بعض، قضیّه انصراف است. یعنی چون دیده‌اند که طلب عند الاطلاق به طلب انشایی انصراف دارد و اراده به ارادهٔ حقیقیّه انصراف دارد، گمان کرده‌اند اراده و طلب ، دو حقیقتِ جداگانه هستند؛ غافل از این‌که این دو از لحاظ مفهوم و ماهیّت و ... تفاوتی ندارند و یکی هستند.

کفایه: فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق فى المقام و إن حققناه فى بعض فوائدنا إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية و الإعادة بلا فائدة و لا إفادة كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضا.

فاعلم أن الحق كما عليه أهله وفاقا للمعتزلة و خلافا للأشاعرة هو اتحاد الطلب و الإرادة بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد و ما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية.

و بالجملة هما متحدان مفهوما و إنشاء و خارجا لا أن الطلب الإنشائى الذى هو المنصرف إليه إطلاقه كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية التى ينصرف إليها إطلاقها أيضا ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس و أبين من الأمس.

حال که در باب طلب و اراده دو مسلک پیدا شد، مناسب است قدری در این باره صحبت کنیم و تحقیقی داشته باشیم که حقّ با اهل الحقّ است یا با اشاعره؟

---

۱ . مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی صاحب حاشیه . ۲ . *هدایة المسترشدین*، ص ۱۳۳.

البته ما این بحث را در فوائدمان[۱] بررسی کرده‌ایم ، ولی از آنجاکه از طرفی ارجاع محصّلین به آن مبحث مشکلاتی دارد[۲] و از طرفی هم اعاده و تکرار را خالی از فایده[۳] و افاده[۴] ندیدیم، لذا در کفایه هم تعرض می‌کنیم:

اشاعره می‌گویند: طلب غیر از اراده است و سخنشان بعداً خواهد آمد و نقد و بررسی خواهد شد. ولی به نظر ما طلب و اراده اتّحاد دارند و هیچ مغایرتی بین آنها نیست.

بیان مطلب: طلب و اراده مراتبی دارند و دارای انحایی از وجود هستند که در ذیل می‌آوریم:

۱ . مفهوم طلب و اراده که عبارت است از خواستن ؛

۲ . ماهیت طلب و اراده و آنچه در جواب ما هو واقع می‌شود ؛که در ادامه خواهد آمد ؛

۳ . مصداق ذهنیِ طلب و اراده یا طلب و ارادهٔ متصوّر و موجود به وجود ذهنی ؛

۴ . مصداق انشایی طلب و اراده یا طلب انشایی و ارادهٔ انشائیّه.

۵ . مصداق حقیقی و خارجی طلب و اراده یا همان صفت نفسانیّه‌ای که وابسته به نفس است ؛

۶ . مصداق لفظی طلب و اراده ؛ یعنی خود این دو لفظ که به زبان آمده و تلفّظ می‌شوند ؛

۷ . مصداق کتبیِ طلب و اراده ؛ یعنی خود این دو واژه که به قلم آمده و نوشته می‌شوند.

حال مرتبهٔ ششم و هفتم ، یعنی مصداق لفظی و کتبی طلب و اراده یقیناً غیر دیگریِ است ولی اینها وجودهای اعتباری‌اند و کاری به آن نداریم . از این دو مرحله که بگذریم، مدّعای ما این است که طلب و اراده در جمیع مراحل قبلی اتّحاد دارند.

نکتهٔ مهم این است که ما نمی‌خواهیم بگوییم هر مرتبه‌ای از طلب با هر مرتبه‌ای از اراده اتّحاد دارند. مثلاً ارادهٔ حقیقی که منصرفٌ الیهِ کلمهٔ اراده است با طلب انشایی که منصرف الیه کلمهٔ طلب است، قطعاً یکی نیستند، و این امری است که اظهر من الشمس است و هیچ انسان مبتدی هم بدان تفوّه نمی‌کند ، تا چه رسد به اهل فن و بزرگان حتّی اگر خود طلب را تنها در نظر بگیریم مرتبه‌ای از آن با مرتبهٔ دیگر یکی نیست ، تا چه رسد به طلب و اراده. پس منظور ما این است که با حفظ وحدت رتبه ، آن دو یکی هستند. یعنی اگر در هر دو ، نظر به مرتبهٔ انشاء داشته باشیم یکی هستند، ارادهٔ مفهومی با طلب مفهومی اتّحاد دارند، ماهیّت آن دو یکی است، مصداق ذهنیِ آن دو یکی است، مصداق خارجی آن دو یکی است، مصداق انشایی آن دو یکی است.

کفایه: فإذا عرفت المراد من حديث العينية و الاتحاد ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء و الأمر به حقيقة كفاية فلا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامة برهان فإن الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس

---

۱ . *الفوائد*، ص ۲۸۷ ـ ۲۹۰.

۲ . چون ممکن است نسخهٔ *فوائد* در اختیارشان نباشد یا نتوانند به‌درستی مطلب را از آن دریافت کنند و ... .

۳ . برای آنان که *حاشیه* را دیده و از مطلب خبر دارند، *فائده* تذکّر است.

۴ . برای کسانی که مطلب را ندیده‌اند .

صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء و الميل و هيجان الرغبة إليه و التصديق لفائدته و هو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها.
و بالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة و الإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب فلا محيص عن اتحاد الإرادة و الطلب و أن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك مسمى بالطلب و الإرادة كما يعبر به تارة و بها أخرى كما لا يخفى.

حال كه منظور اماميّه و معتزله از اتّحاد و عينيّت روشن شد (با حفظ اتّحاد رتبه باشد نه با اختلاف مرتبه) مى‌گوييم: مدّعاى ما اين است كه طلب و اراده در جميع مراتب قبلى با يكديگر مفهوماً، ماهيّةً، ذهناً، انشاءً، و خارجاً اتّحاد دارند.

دليل مرحوم آخوند: مرحوم آخوند يک دليل وجدانى دارد[1] و مى‌فرمايد: مراجعه به وجدان كافى است و نيازى به اقامهٔ برهان نيست.

بيان ذلک: به طور كلّى جمله، يا خبريّه است يا انشائيّه. جملهٔ انشائيّه نيز يا دالّ بر طلب است و جملهٔ انشائيّه طلبيّه است و يا جمله انشائيّه غير طلبيّه. اكنون هر سه بخش را بررسى مى‌كنيم:

جملهٔ انشائيّه طلبيّه[2]: به طور كلّى هنگامى كه انسان شخصاً مى‌خواهد اقدامى نموده و كارى را انجام دهد و فاعل مباشرى باشد و يا درصدد است كه ديگرى را به انجام كارى فرمان دهد اين فعل يا امر مقدّماتى دارد كه به آنها مقدّمات فعل اختيارى مى‌گويند و تا تمام آنها مجتمع نشود فعلى از فاعل و امرى از آمرى صادر نخواهد شد. آن مقدّمات عبارت است از: اراده و مبادى آن.

اوّلين مقدّمه و اولين مبدأ از مبادىِ فعل ارادى عبارت است از خطور و تصوّر و لحاظ آن شيء؛ تا زمانى كه انسان مطلب و مقصدى را در ذهن تصوّر نكند و كارى را ملاحظه نكند، نوبت به تصديق و ... نمى‌رسد. مثلاً تجارت يا تحصيل علم يا طلب ضالّه را ابتدا لحاظ مى‌كند و ... يا مثلاً نماز و روزه و حجّ را ابتدا در نظر مى‌گيرد و ... .

دوّمين مبدأ از مبادىِ كار ارادى عبارت است از تصديق به فايده. پس از خطور شيء در ذهن و نفس، گاهى تصديق به سود و زيان آن، بديهى است، ولى گاهى تصديق به نفع يا ضرر، نظرى و محتاجِ تروّى و فكر است و چه بسا شخص مدت‌ها بايد مطالعه كند تا به نتيجهٔ مثبتى دست يابد و باور

---

۱. براى اين مطلب، مرحوم مشكينى هم يک دليل در حاشيه دارند و يک دليل مرحوم آخوند در متن. امّا سخن محشّى: بى‌ترديد مفهوم طلب و اراده يكى است و هر دو به معناى خواستن است. قانون كلّى هم اين است كه هرگاه دو واژه، هم‌مفهوم بودند، قطعاً، هم ماهيّت نيز خواهند بود، هم مصداق نيز خواهند بود و اتحاد مفهومى مستلزم اتحاد ما هوى و مصداقى است و لا عكس؛ چنانچه در مبحث مشتق وغيره سابقاً اين مطلب بررسى شد.
۲. از قبيل: صيغهٔ افعل، مادّهٔ امر، مادّهٔ طلب و هر آنچه كه به سبب آن، طلب انشاء مى‌شود.

کند که فلان کار برای او نافع است. پس تا این مبدأ نباشد نوبت به مبادیِ بعدی نمی‌رسد.

سوّمین مقدّمه از مقدّمات فعل ارادی و اختیاری میل و شوق به انجام کار است. پس از تصدیق به فایده، در انسان میل به انجام آن کار پدید می‌آید.[۱]

چهارمین مبدأ از مبادی کار ارادی و اختیاری و قصدی عبارت است از هیجان و اشتدادِ رغبت و شوق. شوق از مقولاتی است که تشکیکی است و مراتب دارد. شوق دارای مرتبهٔ ضعیفه، متوسط و شدید می‌باشد. البته ضعیف‌ترین مرحله از شوق، کافی نیست بلکه باید پس از ایجاد شوق در نفس، با تلقینات مکرّر و مطالعهٔ بیشتر و تصدیق به فواید و منافع بیشتر، شوق را در خود کامل‌تر و قوی‌تر نمود.[۲]

پنجمین مبدأ از مبادیِ اراده، جزم است. منظور از جزم، این است که شوق به انجام فلان کار به درجه‌ای برسد که انسان را جازم و قاطع ساخته و از تردید و تحیّر خارج نماید و در خارج او را وادار به تهیّوء و آمادگی نماید و برای نیل به مقصود، اقدام‌های اوّلیّه را انجام دهد. یعنی شروع به دفع موانع و ایجاد شرایط کند. هر چیزی را که مانع وصول وی به مقصود است و او را متوقّف می‌کند و سدّ راهش می‌گردد، از سر راه برطرف کند، جادّه را برای نیل به مقصود هموار سازد و آنچه شرط وصول است و وجودش دخیل است ایجاد کند.

ششمین مبدأ از مبادیِ فعل ارادی، شوق مؤکد است. یعنی پس از چیدن مقدمات همهٔ شرایط مهیّاست که وی کاری را انجام دهد و صددرصد بالفعل، مقتضی موجود است و مانع مفقود؛ و هر لحظه ممکن است کار را انجام دهد. مشهور و من جمله مرحوم آخوند اراده را به همین شوق مؤکّد تفسیر کرده و گفته است: اراده آن شوق مؤکّدی است که موجب تحریک عضلات به جانب مقصود گردد.[۳]

طبق کلام علاّمه رحمه‌الله یکی دیگر از مبادی فعل اختیاری، اراده است که پس از شوق مؤکّد پیدا می‌شود.

سؤال: اراده چیست؟

---

۱. از کلام صدر المتألهین استفاده می‌شود که بعضی‌ها اراده را نفس شوق و میل و شهوت گرفته‌اند، ولی صدر المتألهین آن را ردّ کرده و فرموده است: ***و هی تغایر الشهوة ... إذ قد یرید الإنسان ما لا یشتهیه کشرب دواء کریه ینفعه، و قد یشتهی ما لا یریده کأکل طعام لذیذ یضرّه*** خلاصه: این دو عام و خاص من وجه هستند. نقل از ***الأسفار***، ج ۴، ص ۱۱۳.

۲. البته در واقع، شوق و هیجانِ رغبت، یک مقدّمه است و شوقی که می‌گوییم کلّی است و همهٔ مراتب را در بر می‌گیرد. در عبارت، مرحوم آخوند هم کلمهٔ «الیه» را قبل از هیجان و پس از میل نیاورده بلکه با واو جمع یا واو تفسیری، هیجان رغبت را عطف بر میل کرده است که البته این امر مهمّ نیست.

۳. ولی از کلام علاّمه طباطبائی استفاده می‌شود که اراده، غیر از شوق مؤکد است. ایشان فرموده است: ***و بمثل البیان یظهر أنّ الإرادة غیر الشوق المؤکّد*** ... و در ادامه فرموده است: ***ثمّ یتبع الشوق الإرادة ... یشهد لوجودها بعد الشوق ما نجده ممّن یرید الفعل و هو عاجز عنه و لا یعلم بعجزه فلا یستطیع الفعل و قد اراده***. نقل از ***نهایة الحکمة***، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.

جواب: اراده مثل سایر صفات نفسانیّه از اموری است که «یدرک و لا یوصف» است ؛ یعنی ما حقیقت آن را در نفس و جان خویش می‌یابیم و کارهای اختیاریِ خودمان را با آن انجام می‌دهیم ؛ ولی از وصف آن ناتوانیم. به فرموده صدرالمتألهین: **یشبه أن یکون معناها واضحاً عند العقل غیر ملتبس بغیرها إلّا أنّه یعسر التعبیر عنها بما یفید تصوّرها حقیقةً**[1] و به قول علاّمهٔ طباطبائی: **و إن کانت لا تعبیر عنها یفید تصور حقیقتها**.[2]

هفتمین مبدأ از مبادیِ فعل اختیاری، قوّه عامله و محرّ که است که در عضلات بدن مفروش است و وجود آن قوّه باعث می‌شود مثلاً شخص ، دست را حرکت داده و با آن کاری انجام دهد ، زبان را حرکت داده و با آن امری را انشاء کند و از دیگری چیزی را بطلبد؛ اوّلی را فاعل مباشری و اراده‌اش را ارادهٔ تکوینی و دوّمی را غیر مباشری و دارای اراده تشریعی گویند. به‌دنبال این همه مقدّمات حتماً کار اختیاری انجام خواهد شد ، چون تخلّف معلول از علت تامّه محال است .

حال که تمام مبادی فعل اختیاری را در نظر گرفتیم، آیا وجداناً غیر از اراده و مبادیِ آن ، حقیقت و صفت نفسانیّهٔ دیگری به نام طلب داریم؟ خیر، وجداناً چنین نیست و طلبی در عرض اراده نداریم؛ بلکه یک حقیقت است که گاهی از آن تعبیر به طلب می‌کنند و گاهی به اراده. پس طلب و اراده اتّحاد دارند و یک حقیقت هستند که به دو اسم تعبیر می‌شود.

و کذا الحال فی سائر الصیغ الإنشائیة و الجمل الخبریة فإنه لا یکون غیر الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجی و التمنی و العلم إلی غیر ذلک صفة أخری کانت قائمة بالنفس و قد دل اللفظ علیها کما قیل:

إن الکلام لفی الفؤاد و إنما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

و قد انقدح بما حققناه ما فی استدلال الأشاعرة علی المغایرة بالأمر مع عدم الإرادة کما فی صورتی الاختبار و الاعتذار من الخلل فإنه کما لا إرادة حقیقة فی الصورتین لا طلب کذلک فیهما و الذی یکون فیهما إنما هو الطلب الإنشائی الإیقاعی الذی هو مدلول الصیغة أو المادة و لم یکن بینا و لا مبینا فی الاستدلال مغایرته مع الإرادة الإنشائیة.

و بالجملة الذی یتکفله الدلیل لیس إلا الانفکاک بین الإرادة الحقیقیة و الطلب المنشإ بالصیغة الکاشف عن مغایرتهما و هو مما لا محیص عن الالتزام به کما عرفت و لکنه لا یضر بدعوی الاتحاد أصلا لمکان هذه المغایرة و الانفکاک بین الطلب الحقیقی و الإنشائی کما لا یخفی.

جملات انشائیّه غیر طلبیّه[3]: در این موارد هم وجداناً دو چیز وجود دارد:

۱ . صفت نفسانیّه ؛ مثل آرزومندیِ قلبی، امیدواری باطنی، تعجّب و ... ؛

۲ . کلام لفظی ؛ از قبیل: یا لیت ، لعلّ ، ما احسنه و ... .

---

۱ . *الأسفار*، ج ۴، ص ۱۱۳. ۲ . *نهایة الحکمة*، ص ۱۲۲.

۳ . مانند تمنّی ، ترجّی ، تعجب ، نداء ، مدح و ذمّ .

یعنی مثلاً در نفس زید آرزویی وجود دارد که آن را به زبان آورده و انشاء تمنّی کرده است؛ هکذا در رجاء و تعجّب و ... و این‌که وجدان نمی‌پذیرد غیر از اینها حقیقت دیگری وجود داشته باشد که قائم به نفس باشد.

جملات خبریّه: در اینجا هم سه امر وجود دارد:

۱. وقوع و لا وقوع نسبتِ محمول به موضوع. در خارج و واقع و نفس الامر، محمول برای موضوع، یا ثابت است یا از آن مسلوب است و ربطی به متکلّم ندارد.

۲. علم و اذعان و تصدیقِ به نسبت که در نفس متکلّم ثابت است و از صفات نفسانیّهٔ اوست.

۳. اخبار و حکایت و کلام لفظی که می‌گوید: «زید قائم است» و ... .

وجداناً ما بیش از این سه امر حقیقت دیگری را نمی‌یابیم و نمی‌شناسیم که قائم به نفس متکلم باشد.

در مقابل امامیّه و معتزله، اشاعره طرفدار کلام نفسی هستند و گر چه ابتدا در مورد کلام خداوند، قائل به کلام نفسی و معنوی[1] شده‌اند ولی بعد، توسعه داده و در همه‌جا قائل به کلام نفسی شده‌اند.

در مورد جملات انشائیّه طلبیّهٔ غیر از اراده، حقیقت دیگری را قائل شده‌اند و از آن به کلام نفسی تعبیر کرده‌اند و اسم خاص آن را طلب گذاشته‌اند، پس طلب غیر از اراده است. در مورد جملات انشائیّهٔ غیر طلبی هم گفته‌اند غیر از تمنی و ترجی و تعجب باطنی، و غیر از کلام لفظی، حقیقت دیگری وجود دارد که قائم به نفس انسان است و نامش کلام نفسی است. و در مورد جمله‌های خبریّه هم غیر از اخبار و علم، یک حقیقت دیگری وجود دارد که قائم به نفس است و نامش کلام نفسی است و این کلام‌های لفظی، کاشف و حاکی از آن کلام نفسی هستند. ولی به عقیدهٔ ما وجداناً قول به کلام نفسی، وراء صفات معروفهٔ نفسانیهٔ، باطل است و قابل قبول نیست.

ادلّه اشاعره: اینان برای اثباتِ کلام نفسی و مغایرت طلب و اراده دلایلی آورده‌اند که در ذیل مهم‌ترین آنها مطرح می‌گردد و جواب داده می‌شود:

دلیل اوّل اشاعره:[2]

اشاعره به شعری از شاعر عرب[3] استناد کرده‌اند و آن این‌که:

إنّ الکلام لفی الفؤاد و إنّما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً

یعنی به تحقیق کلام و سخن در دل و قلب است. و زبان، تنها دلیل و کاشف کلام قلبی است.

---

۱. به اتّفاق ادیان و شرایع آسمانی، خداوند متکلّم است؛ ولی در این‌که مراد از کلام الهی چیست امامیّه می‌گویند: مراد همین حروف و اصوات است و خدا متکلّم است؛ یعنی ایجادکنندهٔ کلام در جسمی از اجسام از قبیل شجره است. ولی اشاعره طرفدار کلام نفسی شده و آن را قدیم و زاید بر ذات و قائم به ذات دانسته‌اند.

۲. این دلیل، در واقع برای اثبات کلام نفسی در مورد خداوند و هر موجود متکلّمی است.

۳. منظور شخصی به نام اخطل است و در صفحهٔ ۵۵۵ *شوارق* به او نسبت داده شده است.

گفته‌اند: منظور شاعر ، این است که علاوه بر کلام لفظی و ظاهری، کلام نفسی و قلبی هم داریم که کلام لفظی دالّ بر آن و کاشف از آن است و آن کلام نفسی ، مدلول و منکشف به کلام قولی است.

جواب: اوّلاً این یک شعر است و کلام معصوم یعنی پیامبر یا امام نیست که برای ما حجّت باشد و تعبّداً بپذیریم ؛ ثانیاً شاید شاعر نگون‌بخت ، هم مسلک شما بوده که در نتیجه استناد به کلام او مصادره به مطلوب است ؛ ثالثاً چه شعر مذکور و چه تعابیری از قبیل: بیان الرجل یُنبئُ عن جنانه و یُعرِبُ عمّا فی ضمیره و ... بیش از این دلالت ندارند که کلام لفظی‌ای که از موجود حکیم و عاقل و سخندانِ نکته‌سنج و فصیح و بلیغ صادر می‌شود، بی‌جهت و لقلقهٔ زبان نیست ، بلکه پشتوانه‌ای دارد و از ما فی الضمیرِ او خبر می‌دهد و گوینده با گفتن این کلام در مقام کشف مطلب و مقصدی است و در صدد افادهٔ مرادی است. فی المثل اگر می‌گوید:

فـیا لیت الشـباب یـعود یـوماً　　فأخـبره بـما فَـعَل المَشـیب

آرزویی در دل دارد که زبانْ گشوده و آن را اظهار می‌کند. یا وقتی می‌گوید: «لعلّ الله یحدث بعد ذلک أمراً» امیدی به آینده در دل دارد که آن را به زبان آورده و کلام مذکور را می‌گوید، یا وقتی می‌گوید: ﴿قتل الانسان ما أکفره﴾ تعجّب و شگفتی‌ای دارد که ابراز می‌نماید . ولی شما مدّعی هستید که فراتر از کلام لفظی و صفات معروفهٔ نفسانی[1] ، کلام نفسی در کار است و این مطلب از آن شعر و مانند آن به‌دست نمی‌آید.

دلیل دوّم اشاعره:[2]

گاهی مولایی عبد خود را به عملی امر می‌کند . امر هم ، طلب فعل از عالی است. پس هر جا امر زبانی و ظاهری بود حتماً طلب هست، ولی در مواردی ارادهٔ واقعی وجود ندارد. یعنی واقعاً و قلباً خواهان آن عمل نیست و نمی‌خواهد عبد آن را انجام دهد و چه بسا از آن عمل متنفّر است و معذلک بدان ، امر می‌کند . مثل دو نمونه زیر:

۱ . اوامر امتحانی: مولایی به عبدش می‌گوید: «أدخل النار»، «إشرب السمّ» و خود ، پیش از اقدام عبد ، جلوگیری خواهد کرد ؛ ولی صرفاً به منظور اختبار و امتحانِ عبد چنین دستوری را می‌دهد . در اینجا طلب هست ولی اراده نیست.

۲ . اوامر اعتذاری: مولایی می‌خواهد عبدش را تنبیه کند و به دنبال عذر و بهانه‌ای است تا عقلاء عالم او را سرزنش نکنند و برای به‌دست آوردن بهانه، عبدش را به کاری امر می‌کند و می‌داند که عبد اگر سرش بالای دار برود آن کار را نخواهد کرد، ولی منظور مولا انجام کار نیست، بلکه تحصیل عذر است تا عبد خویش را مؤاخذه کند و کتک بزند. در اینجا امر هست ، طلب هم وجود دارد ولی ارادهٔ حقیقی در میان نیست.

---

۱ . مانند تمنّی، ترجّی، تعجّب و ... .

۲ . این دلیل مستقیماً به بحث ما مربوط بوده و در صدد بیان فرق میان طلب و اراده است.

نتیجه: پس معلوم می‌شود طلب و اراده دو چیزند و با هم مغایرت دارند و اگر اتّحاد داشتند، باید هر جا که یکی بود دیگری هم باشد.

جواب: مرحوم آخوند می‌فرماید این دلیل هم خالی از خلل و نقصان نیست، زیرا این سؤال مطرح می‌شود که در دو نمونهٔ فوق، کدام مرتبه از طلب وجود دارد؟ قطعاً طلب انشایی در کار است نه طلب حقیقی. زیرا فرض این است که مولی قلباً طالب فلان کار نیست. باز می‌پرسیم کدام مرتبه از اراده در این‌گونه موارد نیست؟ قطعاً باید بگوییم ارادهٔ حقیقی در میان نیست. برای بار سوّم می‌پرسیم: نتیجهٔ دلیل چیست؟ قطعاً خواهید گفت نتیجه، این است که طلب انشایی غیر از ارادهٔ حقیقیّه است و ارادهٔ حقیقی غیر از طلب انشایی است. این را که ما هم قبول داریم و کسی منکر نیست؛ بلکه بالاتر از این را ادّعا می‌کنیم و می‌گوییم: طلب حقیقی هم غیر از طلب انشایی است، چه رسد به ارادهٔ حقیقیّه که واژهٔ دیگری است. ولی سخن ما این است که با حفظ وحدت رتبه، این دو اتّحاد دارند، یعنی طلب انشایی عین ارادهٔ انشائیّه است، طلب حقیقی عین ارادهٔ حقیقیّه است، و مغایرت میان این دو، با وحدت رتبه در استدلال شما بیان نشد و این امر نه بیّن و ضروری است که دلیل نخواسته باشد و نه در کلام شما مبیّن و مبرهن است تا تسلیم شویم.

قد ثم إنه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين و لم يكن نزاع في البين بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوما و وجودا حقيقيا و إنشائيا و يكون المراد بالمغايرة و الاثنينية هو اثنينية الإنشائي من الطلب كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه و الحقيقي من الإرادة كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها فيرجع النزاع لفظيا فافهم.

از بیانات ما می‌توان نتیجه گرفت که شاید نزاع میان امامیّه و اشاعره لفظی است؛ یعنی آنها که ادّعای مغایرت دارند، منظورشان مغایرت میان طلب انشایی و ارادهٔ حقیقیّه است و ما که ادّعای وحدت و عینیّت داریم منظورمان از اتحاد میان طلب و ارادهٔ انشائیه، طلب و ارادهٔ حقیقی است. پس آنچه را آنها اثبات کرده‌اند ما نفی نمی‌کنیم و آنچه را ما اثبات می‌کنیم آنان نفی نمی‌کنند. آنان در فرض اختلاف مرتبه، قائل به مغایرت و اثنینیّت هستند، ما با حفظ اتّحاد رتبه قائل به وحدت و یکی بودن هستیم.

فافهم: پاره‌ای از کلمات اشاعره دالّ بر این است که اینان طلب و اراده را با حفظ وحدت رتبه مغایر می‌دانند و معتقدند غیر از اراده و مبادی آن، حقیقت دیگری به نام طلب در نفس آدمی وجود دارد. نزاع میان امامیه و اشاعره هم معنوی است نه لفظی. جواب ما همان است که وجداناً غیر از اراده و مقدّمات آن، حقیقت دیگری وجود ندارد.

دفع وهم

لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب و المعتزلة من (نفى غير الصفات المشهورة و أنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظى) كما يقول به الأشاعرة أن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

إن قلت فما ذا يكون مدلولا عليه عند الأصحاب و المعتزلة.

قلت أما الجمل الخبرية فهى دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها فى نفس الأمر من ذهن أو خارج كالإنسان نوع أو كاتب.

و أما الصيغ الإنشائية فهى على ما حققناه فى بعض فوائدنا موجدة لمعانيها فى نفس الأمر أى قصد ثبوت معانيها و تحققها بها و هذا نحو من الوجود و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا و عرفا آثار كما هو الحال فى صيغ العقود و الإيقاعات.

اشاعره می‌گویند در مورد جملات انشائیّه طلبیّه و غیرطلبیّه و جملات خبریّه سه چیز وجود دارد:

۱. خود این جمله‌ها که کلام لفظی نام دارند ؛

۲. صفات نفسانیّهٔ معروفه ، همچون اراده، تمنّی، علم و ... ؛

۳. کلام نفسی که صفت دیگری غیر از صفات نفسانیّه و قائم به نفس متکلم است و کلام لفظی بر آن دلالت می‌کند.

در مقابل اشاعره، امامیّه و معتزله مدّعی شدند که غیر از کلام لفظی و جمله‌هایی که به آنها تلفّظ می‌شود و به زبان می‌آیند و غیر از صفات معروفه چیز دیگری به نام کلام نفسی وجود ندارد.

اما به گمان فاضل قوشچی امامیّه و معتزله منظورشان این است که خود این صفات معروفه ، معانی و مفاهیم و مدالیلِ این کلام‌های لفظی هستند.[1]

مرحوم آخوند در دفع این توهّم می‌فرماید: غرض امامیّه این نیست و نمی‌خواهند بگویند که معانی این کلام‌ها همین صفات است. یعنی مثلاً جمله خبریّه مفادش علم متکلم است، جملهٔ انشائیّهٔ طلبیّه مفادش ارادهٔ حقیقی متکلّم است و ... .

ان قلت: گویا کسی می‌پرسد: اگر کلام نفسی نداریم که مدلول کلام لفظی باشد و اگر صفات معروفه هم مدالیل این الفاظ و جملات نیستند، پس به نظر شما مدالیل این جملات چیست؟

قلت: آخوند در جواب می‌فرماید اگر حوصله کنید معانی این کلام‌ها را خواهیم گفت.

امّا جمله‌های خبریّه: همان‌طور که قبلاً در یکی از مقدّمات *کفایه*[2] گفته شد، در مرکّبات یا

---

۱. *شرح تجرید العقائد*، ص ۲۴۶.

۲. مقدمهٔ ششم.

جمله‌های ترکیبیّه ، علاوه بر وضع مفردات، هیئت ترکیبیّه نیز دارای وضع است و بر «ثبوت شیء لشیء» یا «سلب شیء عن شیء» دلالت می‌کند . اینجا هم مطلب همان است ؛ یعنی جملهٔ خبریه اگر مثبت باشد، بر ثبوتِ نسبت میان موضوع و محمول دلالت می‌کند و اگر منفی باشد بر نفی و سلب این نسبت دلالت دارد.

عبارت «نفس الامر» قید ثبوت و سلب و ظرف تحقّق نسبت است. یعنی ثبوت یا سلب نسبت ، در نفس الامر است. معمولاً کلمهٔ «نفس الامر» درکنار کلمهٔ «واقع» ذکر می‌شود و گفته می‌شود : «در واقع و نفس الامر» . ظاهراً کلمهٔ نفس الامر همان معنای واقع را تداعی می‌کند و کلمهٔ واقع هم به معنای خارج و عالم واقع است. پس نفس الامر یعنی خارج ؛ ولی چنین نیست .

واژهٔ نفس الامر سه نوع معنا شده است:

۱ . به معنای عالم امر ؛ ۲ . به معنای نفس الشیء ؛[1] ۳ . معنای حقّ . علاّمه در *نهایه* این معنا را اختیار کرده و فرموده است : **الظرف الذی یفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقّق** .[2]

بیان ذلک: قضایای صادقه به لحاظ موطنِ ثبوتِ نسبت آنها ، چهار دسته می‌شوند:

۱ . برخی از قضایا مطابَق و مابازاء خارجی دارند؛ یعنی دلالت دارند بر این‌که در خارج محمول برای موضوع ثابت است و نسبت به تبع طرفین در خارج متحقّق است. مثل همهٔ قضایای جزئیّه و شخصیّه‌ای که در محاورات به کار می‌رود؛ از قبیل: زید ایستاده، بکر نشسته، خالد رفت، حسن آمد . همچنین همهٔ مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی که ظرف ثبوت و تحقّق آنها در خارج است ؛ از قبیل: علیّت، معلولیّت، وجوب وجود، امکان وجود، مستقل بودن، رابط بودن، ثابت بودن و متغیّر بودن، مادّی و مجرّد . در خارجْ نار ، علّت است، در خارج خدا واجب الوجود است .

۲ . برخی از قضایا مطابق ذهنی دارند ؛ یعنی نسبت موضوع به محمول در ذهن ثبوت دارد و در خارج محال است. مانند همهٔ مفاهیم منطقی و معقولات ثانیهٔ منطقی ، نظیر کلیّت، نوعیّت، فصل بودن ، معرّف بودن و حجّت بودن . در محیط ذهن ، انسان ، کلّی است وگرنه در خارج ، انسان کلّی وجود ندارد. در ذهن ، حیوان جنس است وگرنه در خارج که جنس نیست .

۳ . بعضی از قضایا مطابقشان ، هم در ذهن است و هم در خارج، در هر دو وعاء ، متّصف به این وصف هستند. مانند مفاهیم ماهوی یا معقولات اولیّه ؛ همچون : **الانسان حیوان ناطق** . چون موضوع ، ماهیّت است بما هی و ماهیّت ـ یا همان کلّی طبیعی ـ نه در رهنِ وجود خارجی است و نه در رهن وجود ذهنی.

۴ . بعضی از قضایا صادقه هستند ؛ یعنی مطابق و مابازایی دارند که بر آن منطبق می‌شوند و در

---

۱ . این دو معنی باطل است و در جای خود (صفحهٔ ۱۵ *نهایة الحکمة*) بیان شده است .

۲ . *نهایة الحکمة*، ص ۱۵.

عین حال مطابق آنها نه در خارج است و نه در ذهن . مثل کلیّهٔ قضایایی که موضوع یا محمول یا هر دو در آنها امر عدمی است ؛ مثل: **العدم باطل الذات، عدم العلّة علة العدم** . عدم بما هو عدم ، نه در خارج موجود است ـ چون خارج ظرف وجودات است نه اعدام ـ و نه در ذهن موجود است. پس نفس الامر یعنی ظرف ثبوت نسبتٌ مطلقاً ؛ اعمّ از ثبوت در خارج یا در ذهن و ... .

و امّا جمله‌های انشائیه ؛ اعمّ از طلبی و غیرطلبی .گرچه در برخی از فوائدمان اینها را تحقیق کرده‌ایم[1] ولی مانعی ندارد مجدّداً در اینجا بیاوریم.

واژهٔ انشاء در قبال اخبار است و اخبار یا اخطار به معنای حکایت کردن از چیزی است . ولی انشاء به معنای ایجاد است و صیغه‌های انشایی یعنی صیغه‌های ایجادی یا الفاظی که معانی خود را با نفس همین الفاظ ، ایجاد می‌کنند . یعنی در باب خبر ، یک مدلول و مضمونی هست و در ظرف خود متحقّق است و متکلّم باگفتن «زیدٌ قائمٌ» قصدش حکایت از آن مفاد و مطلب است. امّا در جمله‌های انشائیه قصد متکلم این است که به نفس همین گفتن، معانیِ این الفاظ تحقّق و ثبوت پیدا کند و در ظرف دیگر مطابَقی نیست تا با آن سنجیده شود و لذا صدق و کذب در جملات انشائیه راه ندارد؛ چون خارج و واقعی نیست تا با آن سنجیده شود.

ممکن است شما بپرسید: وجود انشاییِ اعتباری هم وجود است؟ در جواب می‌گوییم آری این نیز سنخی از وجود است که نامش طلب انشایی، تمنّی انشایی، تملیک انشایی و ... است و از آن وجود ، عناوینی از قبیل ایجاب، تحریم، ملکیّت، زوجیّت و ... انتزاع می‌شود و خود این عناوین شرعاً و عرفاً دارای آثاری هستند.[2]

نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب و الاستفهام و الترجي و التمني بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة إما لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل كون الطلب و الاستفهام و غيرهما قائمة بالنفس وضعا أو إطلاقا.

طلب انشایی یا تمنای انشایی و ... یعنی طلب یا تمنایی که با صیغهٔ خاصّه، انشاء می‌شود و ایجاد و ابراز می‌گردد و دواعی و انگیزه‌های گوناگونی دارد: گاهی از طلب حقیقی و درونی سرچشمه می‌گیرد و به داعیِ بعث حقیقی ، انشاء طلب می‌کند، گاهی به داعی اختبار و اعتذار و ... انشاء طلب می‌کند. و هکذا در تمنّی و ترجّی و ... حال ما مضایقه نمی‌کنیم و این مقدار را قبول می‌کنیم که

---

۱. *حاشیة الرسائل*، ص ۲۸۵.

۲. مثلاً ایجاب به‌دنبالش امتثال و عصیان، ثواب و عقاب و ... می‌آید. ملکیّت به‌دنبالش سلطنت مشتری بر مال و عدم جواز تصرف دیگران بدون طیب نفس او پیدا می‌شود و به‌دنبال زوجیّت ، واجبات و محرّمات فراوانی برای زوجین درست می‌شود .

جمله‌های انشائیه‌ای که بالمطابقه بر انشاء طلب و تمنّی و ... به صیغ مخصوصه دلالت دارند، بالملازمه بر ثبوت حقیقی این صفات ، دلالت دارند و کاشف از این هستند که یک طلب حقیقی هست که داعی بر انشاء طلب شده و شخص یک تمنّی نفسانی دارد که انگیزه‌اش بر اظهار و انشاء تمنّی شده است.

این دلالت التزامیّه ، یا وضعی است و یا انصرافی.

دلالت وضعی (التزامیّه وضعیّه): واضع ، صیغ انشاء را برای انشاء طلب ، تمنّی و ... وضع کرده است؛ البته به این شرط که داعی متکلم بر این انشاء ، وجود واقعی این صفات باشد.

دلالت انصرافی: واضع ، این صیغ را برای معنای انشایی وضع کرده است ؛ ولی در خارج کثیراً ما ، در موردی استعمال شده‌اند که انگیزهٔ متکلّم ، همان طلب درونی ، تمنّی باطنی و ... بوده و در اثر کثرت استعمال با این فرد انس پیدا کرده است.

نتیجهٔ هر دو طریق این است که صیغ انشایی عندالاطلاق بر انشاء به داعی طلبِ حقیقی و تمنّیِ حقیقی و استفهامِ حقیقی و ... حمل می‌شوند و اگر بخواهیم از آنها انشاء به دواعی دیگر (امتحان ، تهدید و ...) را اراده کنیم، نیازمند قرینه خواهیم بود. این عند العقلاء حجّت است.

إشکال و دفع

أما الإشکال فهو أنه یلزم بناء علی اتحاد الطلب و الإرادة فی تکلیف الکفار بالإیمان بل مطلق أهل العصیان فی العمل بالأرکان إما أن لا یکون هناک تکلیف جدی إن لم یکن هناک إرادة حیث إنه لا یکون حینئذ طلب حقیقی و اعتباره فی الطلب الجدی ربما یکون من البدیهی و إن کان هناک إرادة فکیف تتخلف عن المراد و لا تکاد تتخلف إذا أراد الله شیئا یقول له کن فیکون.

و أما الدفع فهو أن استحالة التخلف إنما تکون فی الإرادة التکوینیة و هی العلم بالنظام علی النحو الکامل التام دون الإرادة التشریعیة و هی العلم بالمصلحة فی فعل المکلف و ما لا محیص عنه فی التکلیف إنما هو هذه الإرادة التشریعیة لا التکوینیة فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة و الإیمان و إذا تخالفتا فلا محیص عن أن یختار الکفر و العصیان.

دلیل سوم اشاعره: دلیل سوّم اشاعره بر مغایرتِ طلب و اراده به صورت اشکالٌ و دفعٌ عنوان شده است.

امّا اشکال یا اصل دلیل: اشعری به دو دسته از اوامر استناد کرده است:

۱ . امر و تکلیف کفّار به ایمان ؛ شارع مقدّس در خطاباتش همهٔ انسان‌های کافر را امر و دعوت به ایمان کرده است.

۲ . امر معصیت کاران به اطاعت ؛ همچنین خدا و رسول از گنه کاران خواسته‌اند که دست از گناه کشیده و به سوی طاعت الهی پیش روند و آنها را تکلیف به عمل و طاعت نموده‌اند.

حال در این دو مورد چون امر هست ، پس طلب هم هست ؛ زیرا طلب ، مدلول و مفاد امر است . اگر مسلکِ امامیّه و عدلیّه را اختیار کنیم و به اتحاد طلب و اراده ملتزم شویم، یکی از دو احتمال زیر پیش می‌آید :[1] ۱ . یا در این گونه موارد (تکلیف کفار به ایمان و تکلیف اهل معصیت به طاعت) ارادهٔ حقیقی نیست. یعنی خدا آنان را امر کرده و دستور به ایمان و اطاعت داده است ولی اراده حقیقی نسبت به ایمان و اطاعت آنها ندارد. اگر این باشد خواهیم گفت : طبق مسلکِ شما که طرفدار اتحاد بودید، باید در این موارد ، طلب حقیقی و به دنبال آن ، تکلیف واقعی هم نباشد ؛ در نتیجه امر جدّی هم صادر نشده باشد و در نتیجه باید امر به ایمان و اطاعت یک امر ظاهری و صوری و شبیه هزل باشد. این لازم قطعاً باطل است و اجماع مسلمین و ضرورت دین ، حاکم است که تکالیف مذکور جدّی است نه شوخی.

۲ . یا در موارد مذکور ، ارادهٔ حقیقی هست ؛ یعنی شارع مقدّس همان‌گونه که آنان را امر به ایمان و اطاعت نموده ، خارجاً هم اراده‌اش به این تعلّق گرفته است که آنان مؤمن باشند.

لازمهٔ این احتمال ، این است که به حکم برهان و قرآن ، مراد ، از اراده جدا نشود. چون ارادهٔ حقیقی از خداوند اگر محقّق شد حتماً مراد هم محقّق می‌شود و قرآن می‌گوید: ﴿إذا أراد شيئاً أن يقول له كُن فيكون﴾[2] پس حتماً باید کفار ، مؤمن شوند؛ عاصیان ، مطیع شوند ؛ سرکشان ، رام شوند. این لازمه هم قطعاً باطل است زیرا بالبداهة تخلّف مشاهده می‌شود و انسان‌های فراوانی را می‌بینیم که کفر می‌ورزند و معصیت و نافرمانی می‌کنند.

نتیجه: همهٔ این محاذیر مبتنی بر مسلک اتّحاد طلب و اراده بود . ما از استحاله و بطلان لازم ـ به هر دو قسمش ـ به بطلان ملزوم منتهی می‌شویم و می‌گوییم اتحاد طلب و اراده باطل است و هیچ مانعی ندارد که در موارد مذکور ، امر باشد، طلب حقیقی هم باشد، ولی اراده نباشد ؛ پس معلوم می‌شود طلب غیر از اراده است.

دفع اشکال (جواب از دلیل اشعری):

ماکماکان بر مسلک عدلیّه پای فشرده و بر آنیم که طلب و اراده اتّحاد دارند و در تکلیف کفار و اهل معصیت هم معتقدیم که امر جدّی و تکلیف حقیقی وجود دارد ، طلب حقیقی در کار است، ارادهٔ حقیقی هم هست. واقعاً خداوند می‌خواهد آنان مؤمن و مطیع شوند و اراده عین طلب است ؛ هیچ یک از دو محذور مذکور هم پیش نمی‌آید.

بیان ذلک: ارادهٔ حقیقیِ خداوند دو شعبه دارد:

۱ . ارادهٔ تکوینی ؛ اراده‌ای است که به تکوین و ایجاد و تحقّق شیء در خارج ، آن هم به نوع

---

۱ . مسلکِ امامیّه مستلزم احد الامرین است و هر دو محذور دارند .

۲ . سوره یس، آیه ۸۲.

ایجاد مباشری و فاعل بالمباشره تعلّق می‌گیرد. مثل این‌که خارجاً اراده می‌کند و عقول یا مجرّدات تامّه را ایجاد می‌کند، اراده می‌کند و باران می‌فرستد و ... .

۲ . ارادهٔ تشریعی ؛ اراده‌ای است که به صدور فعلی از عباد ، آن هم به اختیار و ارادهٔ آنها تعلّق می‌گیرد و از بندگان می‌خواهد که آنان کاری را بکنند و بر این اساس جعل حکم و تشریع قانون می‌فرماید و امر و نهی می‌کند.[۱]

حال جواب ما به اشعری ، این است که آن اراده‌ای که مراد از او جدا نمی‌شود ارادهٔ تکوینی است و این اراده‌ای که در مورد اوامر و تکالیف موجود است ارادهٔ تشریعی است و تخلّف مراد از این اراده ممتنع نیست. «**فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد**» به بیان دیگر : آن‌که محذور دارد در ما نحن فیه نیست و آنکه هست، محذوری ندارد.

تا اینجا سخنان آخوند بسیار مستدلّ و قابل قبول بود ولی از اینجا (فإذا توافقنا) تا وهمٌ و دفع، وارد مطلبی شده‌اند که قلم سرشکسته شده و هرگز حق مطلب ادا نشده است و ما در اینجا تنها به بیان مراد ایشان به اختصار بسنده می‌کنیم و نقد وبررسیِ آن را به علم کلام ارجاع می‌دهیم .

ایشان فرموده است: حال که دو قسم اراده تصویر شد، می‌گوییم:

هرگاه این دو اراده ، هماهنگ شدند و در موردی ، هم ارادهٔ تشریعی و امر به ایمان و طاعت بود و هم ارادهٔ تکوینی و دخالت مستقیم باری تعالی در ایمان و اطاعت بندگان وجود داشت ـ مثل مؤمنان و مطیعان ـ نتیجه این است که حتماً و جزماً اطاعت و ایمان محقّق خواهد شد و تخلّف‌پذیر نیست؛ زیرا انفکاک مراد از ارادهٔ تکوینی محال است و هرگاه دو اراده تخالف پیدا کردند ، یعنی ارادهٔ تشریعی بود ولی ارادهٔ تکوینی نبود ،[۲] نتیجه ، این است که بالقطع و الجزم کفر و عصیان محقق خواهد

---

۱ . نکته: در این‌که آیا ارادهٔ الهی از صفات ذات است و از مقام ذات واجب الوجود انتزاع می‌شود یا از صفات فعل است و از مقام فعل حق انتزاع می‌شود، اختلاف است.

۱ . گروهی اراده را مثل خلق ، رزق ، احیاء ، اماته و ... از صفات فعل و زاید بر ذات و حادث می‌دانند و برآنند که ﴿*کلّ یوم هو فی شأن*﴾ ، ﴿*فعّال لما یشاء*﴾ خداوند هر لحظه عالم آفرین است و هر لحظه ارادهٔ جدیدی دارد. اگر اراده از صفات ذات باشد مستلزم این است که ذات الهی محلّ حدوث حوادث و عروض عوارض باشد که در علم کلام ، امتناعِ آن به ثبت رسیده است.

۲ . مشهور می‌گویند اراده از صفات ذات است و ارادهٔ الهی مثل ارادهٔ ما انسان‌ها از کیفیّات نفسانیه نیست ؛ مبادی و مقدّمات ندارد و برای این‌که حقیقتاً بتواند صفت ذات باشد آن را به علم تفسیر می‌کنند و می‌گویند اراده همان علم به مصلحت است . مبسوط این بحث‌ها در علم کلام باید طرح شود، ولی هدف ما روشن کردن تفسیر آخوند است . ایشان از مسلک مشهور پیروی کرده و در تعریف اراده فرموده است : ارادهٔ تکوینی ، علم خداوند به نظام احسن و اکمل وجود است که علم فعلی هم هست . یعنی همین علم ، منشأ تکوین و ایجاد و ابداع موجودات گردیده است و ارادهٔ تشریعی علم پروردگار به وجود مصلحت در افعال بندگان است که می‌داند چه کاری برای آنان مصلحت ملزمه دارد و بر اساس همین علم امر می‌کند.

۲ . مثل کفّار و عاصیان که امر به ایمان اطاعت شده‌اند ولی عملاً و در خارج از آنها ایمان و اطاعت خواسته نشده و مشیّت بالغه بدان تعلّق نگرفته، بلکه به ضد آنها یعنی به کفر و عصیان تعلّق گرفته است .

شد و شخص ، کفر را برخواهد گزید ؛ چراکه ارادهٔ تکوینی به این ، بار شده و تخلّف مراد از این اراده محال است.

إن قلت: إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا.

قلت إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية و إلا فلا بد من صدورها بالاختيار و إلا لزم تخلف إرادته عن مراده تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

إن قلت إن الكفر و العصيان من الكافر و العاصي و لو كانا مسبوقين بإرادتهما إلا أنهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار كيف و قد سبقهما الإرادة الأزلية و المشية الإلهية و معه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار.

قلت: العقاب إنما يتبعة الكفر و العصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما فإن (: السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه) و (: الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة) كما في الخبر و الذاتي لا يعلل فانقطع سؤال أنه لم جعل السعيد سعيدا و الشقي شقيا فإن السعيد سعيد بنفسه و الشقي شقي كذلك و إنما أوجدهما الله تعالى قلم اينجا رسيد سر بشكست قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام و من الله الرشد و الهداية و به الاعتصام.

سخنان آخوند در قسمت قبلی زمینه‌ساز دو اشکال و جواب شده است که در ادامه مطرح کرده و جواب می‌دهد .

اشکال اوّل: اگر ارادهٔ تکوینی دخیل شد و ایمان و اطاعت یاکفر و معصیت ، به ارادهٔ تکوینی خداوند شد لازمه‌اش این است که هیچ‌کدام از ایمان و کفر و ... در اختیار انسان و مقدور او نباشد. او چه بخواهد و چه نخواهد این ارادهٔ تکوینی پروردگار است که سرنوشت او را رقم می‌زند و در یکی کفر و در دیگری ایمان می‌آفریند. در نتیجه این همه اوامر و تکالیف به ایمان آوردن و اطاعت کردن تماماً تکلیف عاجز است، تکلیف به غیر مقدور است، تکلیف بما لا یطاق است که این هم عقلاً قبیح است و قبیح از خدا صادر نمی‌شود ؛ پس این تکلیف برای چیست؟

جواب آخوند: ارادهٔ خداوند ، به صدور این امور از بندگان تعلّق گرفته و به عبارت دیگر باری تعالی علم به مصلحت این امور برای عباد دارد، ولی چنین نیست که علم به اصل ایمان و کفر داشته باشد بلکه علم دارد که فلانی با اختیار خود ، ایمان را خواهد پذیرفت و دیگری کفر را برخواهد گزید. اختیار یا ارادهٔ بنده هم مبادی و مقدماتی دارد که قبلاً آوردیم و قسمی از مقدّمات آن ، که تصدیق به فایده باشد، اختیاری است. او می‌تواند با اندیشه در منافع فعلی و فوری و فوتی ، تشویق به معصیت شود و می‌تواند با اندیشه در عواقب امر و عاقبت به شرّی و مضرّات دنیوی و عقوبت اخروی

آن، خود را از معاصی باز دارد ؛ حال خدا می‌داند و می‌خواهد که انسان با اختیار خود کفر و عصیان را اختیار کند . دیگر این‌که ارادهٔ الهی به فعل ما با همه مقدّماتش بار شده است و اگر غیر این باشد مراد ، از اراده ، منفک و متخلّف شده است. چنین علم و مشیّتی سبب جبر و تکلیف بما لا یطاق نیست.

اشکال دوّم: چه کفر و عصیان و ایمان و اطاعت را مستقیماً به ارادهٔ الهی منتسب کنید و چه آن را با یک یا چند واسطه[1] به مشیّت الهی و اردهٔ ذاتی ازلیِ تکوینی منتهی کنید، فرقی ندارد و عاقبت کفر و ایمان به یک امر غیر اختیاری ـ که ارادهٔ الهی باشد ـ مستند شده و از آنجا نشأت گرفته است و اشکال ، یعنی تکلیف عاجز و ... به قوّت خود باقی است.

جواب آخوند: حقیقت امر این است که ثواب وعقاب در گرو ایمان وکفر و اطاعت و عصیان است و اینها مسبوق به اراده هستند ؛ اختیار عبد هم مسبوق به مبادیِ آن است و مبادی هم که مسأله تصدیق به فایده و شوق و عزم می‌باشد. این‌که برخی این‌گونه می‌اندیشند و تمایل به کفر و معصیت پیدا می‌کنند و برخی به گونهٔ دیگر می‌اندیشند و به ایمان و طاعت روی می‌آورند، همه و همه از شقاوت و سعادت ذاتیِ آدمیان سرچشمه می‌گیرد. عدّه‌ای ذاتاً شقی و بد طینت هستند و شقاوت ذاتیِ آنها آنان را به کفر و عصیان می‌کشاند و گروهی ذاتاً سعادتمند و پاک سرشت‌اند و سعادت ذاتی ، آنان را به اطاعت و ایمان و در نهایت به بهشت برین رهنمون می‌شود.

در روایات هم می‌خوانیم: انسان سعادتمند از آغاز که در رحم مادر بود سعید بود و سعادتش مادرزادی ،[2] ذاتی و طبیعی است و انسان شقی هم از آغاز و در رحم مادر ، شقی و بدبخت بود و شقاوتش مادرزادی است. یا این‌که : آدمیان معدن‌های گوناگون هستند ؛ مثل معدن‌های طلا و نقره . هر معدنی طلا یا نقرهٔ خاصّی دارد و ذاتیِ آنهاست و غیر آن ، نشدنی است.[3]

وقتی مسألهٔ ایمان وکفر به یک امر ذاتی منتهی شد، می‌گوییم ذاتی ، چرا بردار نیست و با کلمهٔ لِمَ اثباتی سؤال نمی‌شود که: «**لِمَ جعل السعید سعیداً و لِمَ جَعل الشقی شقیّاً؟**» ؛ بلکه سعید از آغاز سعید آفریده شده و به جعل بسیط ایجاد گردیده است، شقیّ هم بالذات شقیّ آفریده شده است ، نه این‌که اوّل ، ذات خلق شود و سپس سعادت یا شقاوت به او داده شود یا خودش برای خودش کسب کند . به فرمایش ابن سینا: «**ما جعل الله المشمش مشمشاً ولکن اوجده**»[4]

ذاتیّات به جعل و ایجاد ذات موجود می‌شوند وکسی نمی‌تواند بگوید چرا آب ، مرطوب است؟ چرا نمک شور است؟ چرا آتش گرم است؟ و ... اینها سؤال از ذاتیات است و ذاتی ، سؤال‌بردار نیست. به قول مرحوم حاجی در **منظومه** در بیان ویژگی‌های ذاتی:

ذاتیّ شیء لم یکن معلّلاً ... وکان ما یسبقه تعقّلاً
وکان ایضاً بیّن الثبوت له ... و عرضیّه اعرفن مقابله[5]

---

۱. اختیار عبد و مبادیِ ارادهٔ او .
۲. **توحید صدوق**، ص ۳۵۶.
۳. **روضهٔ کافی**، ج ۸، ص ۱۷۷.
۴. **شرح منظومه**، قسمت حکمت، ص ۵۶.
۵. همان، ص ۲۹.

بعد هم مرحوم آخوند فرموده است : «قلم اینجا رسید سر بشکست» و با دعا و طلب رشد و هدایت از خداوند بحث را تمام می‌کنند.[۱]

وهم و دفع

لعلک تقول إذا کانت الإرادة التشریعیة منه تعالی عین علمه بصلاح الفعل لزم بناء علی أن تکون عین الطلب کون المنشإ بالصیغة فی الخطابات الإلهیة هو العلم و هو بمکان من البطلان.

لکنک غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح إنما یکون خارجا لا مفهوما و قد عرفت أن المنشأ لیس إلا المفهوم لا الطلب الخارجی و لا غرو أصلا فی اتحاد الإرادة و العلم عینا و خارجا بل لا محیص عنه فی جمیع صفاته تعالی لرجوع الصفات إلی ذاته المقدسة (قال أمیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه: و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه).

توهّم: ممکن است کسی بگوید شما که طلب و اراده را متحّد می‌دانید و می‌گویید هر جا امر بود ، طلب هست و هر جا طلب بود ارادهٔ تشریعی هست و از طرفی هم اراده را به علم به مصلحت تعریف کردید، لازمهٔ سخن شما این است که بتوانیم بگوییم: مولی با صیغه افعل ، علم به مصلحت را انشاء کرده و مُنشأ به صیغه علم است ؛ در حالی که احدی این را نگفته است.

دفع توهم: این‌که اراده و طلب و علم به مصلحت ، اتحّاد دارند و یکی هستند منظور، مصداق خارجی اینهاست ، نه مفهوم اینها. و آنکه با صیغه افعل انشاء می‌شود، مفهوم طلب است ، نه مصداق آن. پس شما مفهوم و مصداق را خلط کرده‌اید.[۲] از نظر مصداق خارجی تعجّبی ندارد که حکم به اتحاد کرده و بدان معتقد شویم؛ بلکه در مورد صفات جمالّیه و کمالیهٔ باری تعالی که اراده را از اینها می‌دانیم جز این را نمی‌توان گفت. حتماً صفات ، عین یکدیگر و همه ، عین ذات و مجموع ، به یک وجود حقیقیِ بسیط موجود هستند، و تعدّد و تکثّر ، تنها ، مفهومی است نه حقیقی و مصداقی . ما طرفدار توحید ذاتی هستیم. امام علی علیه‌السلام در کلامی فرموده است :

«کمال توحید پرودگار ، اخلاص در برابر اوست و کمال اخلاص برای خداوند ، نفی هر گونه صفتی از اوست» .[۳] اینجا منظور ، صفت زاید بر ذات است که نشانهٔ کثرت و تعدّد است و با وحدت حقّهٔ حقیقیّه سازگار نیست.

---

۱. البته جناب آخوند در جلد ثانی *کفایه* هم در مبحث تجرّی وارد این بحر عمیق و متلاطم شده و گوهری به‌دست نیاورده است و به همین نتیجه رسیده و گذشته است ؛ ولی بزرگان متأخرین ، مبسوطاً در این زمینه بحث کرده‌اند که *لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین* و فعلاً بنای ما بر ورود در این مباحث نیست . برای مطالعهٔ بیشتر ر.ک :*طلب و اراده* ، امام خمینی رحمه‌الله .

۲. البته جواب‌های بهتری محشّین عنوان کرده‌اند که طالبین می‌توانند مراجعه کنند.

۳. *نهج البلاغه*، خطبهٔ اوّل .

الفصل الثانی
فیما یتعلّق بصیغة الأمر

و فیه مباحث

المبحث الأول:
[معنی صیغة الأمر]

أنه ربما یذکر للصیغة معان قد استعملت فیها و قد عد منها الترجی و التمنی و التهدید و الإنذار و الإهانة و الاحتقار و التعجیز و التسخیر إلی غیر ذلک و هذا کما تری ضرورة أن الصیغة ما استعملت فی واحد منها بل لم یستعمل إلا فی إنشاء الطلب إلا أن الداعی إلی ذلک کما یکون تارة هو البعث و التحریک نحو المطلوب الواقعی یکون أخری أحد هذه الأمور کما لا یخفی.

قصاری ما یمکن أن یدعی أن تکون الصیغة موضوعة لإنشاء الطلب فیما إذا کان بداعی البعث و التحریک لا بداع آخر منها فیکون إنشاء الطلب بها بعثا حقیقة و إنشاؤه بها تهدیدا مجازا و هذا غیر کونها مستعملة فی التهدید و غیره فلا تغفل.

فصل دوّم: هیئت امر یا صیغهٔ افعل

فصل اوّل دربارهٔ پیرامون مادهٔ امر (أ ، م ، ر) بود ؛ در ضمن هر هئیتی که باشد: مصدر ، فعل ماضی ، مضارع ، اسم فاعل و ... (أمْرْ ، أمَرَ ، یأمُرُ ، آمرٌ و ...) . در این‌باره چهار جهت از بحث مطرح شد.

فصل دوّم باب اوامر دربارهٔ هیئت امر ، صیغهٔ افعل و فعل امر است؛ از هر مادهٔای که باشد. از قبیل: إضرب، أُنصر، أکرم، ﴿أقم الصلوة﴾ ، ﴿فاستقم کما أمرت﴾ و ... . در ضمن ، عنوان صیغه افعل عنوان مشیر است و منظور ، فعل امر ، چه مجرّد ، چه مزید فیه، چه ثلاثی و رباعی و چه دیگر اوزان است . در این‌باره مرحوم آخوند نُه مبحث منعقد کرده است :

مبحث اول : معانی صیغهٔ امر

مبحث اوّل از مباحثِ صیغه افعل راجع به معانی و موارد استعمالِ فعل امر است. مشهور اصولیّین فرموده‌اند صیغه افعل دارای معانیِ متعدّد است و تا ۱۵ معنا با ذکر مثال آورده‌اند[۱] و عده‌ای نیز تا ۲۴ معنا[۲] مرحوم آخوند ، بعضی از این موارد را ذکر کرده است :

---

۱ . مرحوم ملّا صالح مازندرانی در *حاشیهٔ معالم الاصول*، ص ۳۹.

۲ . مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی در *هدایة المسترشدین*، ص ۱۳۷.

۱ . به معنای طلب فعل آمده است : مثل غالب اوامری که از موالی به عبید صادر می‌شود.

۲ . به معنای ترجّی آمده است ، برای این قسم مثال نزده‌اند.

۳ . به معنای تمنّی آمده است ، مثل شعر امرؤ القیس: **ألا أیّها اللیل الطویل ألا انجلی.**

۴ . به معنای تهدید آمده است ، مثل : ﴿**إعملوا ما شئتم**﴾.

۵ . در انذار استعمال شده است ، مثل : ﴿**تمتّعوا فی داركم ثلاثة أیّام**﴾.

۶ . در اهانت استعمال شده است ، مثل : ﴿**ذُقْ انّک انت العزیز**﴾.

۷ . در احتقار به کار رفته است ، مثل : ﴿**أخرج فانّک رجیم**﴾ ، ﴿**القوا ما انتم ملقون**﴾ .

۸ . در تعجیز به کار رفته است ، مثل : ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾ .

۹ . در تسخیر استعمال شده است ، مثل : ﴿**کونوا قردةً خاسئین**﴾ .

۱۰ . و غیر اینها از معانی دیگر مثل اختبار ، اعتذار ، تکوین ، دعاء و ... .

به عقیدهٔ مشهور ، صیغه افعل در یک یک این معانی و مفاهیم استعمال شده است و اینها مستعمل فیه هستند ؛ و اصل استعمال را مسلّم گرفته، آنگاه در کیفیّت آن بحث کرده‌اند که «آیا به نحو حقیقت است یا مجاز؟»

احتمالاتی که در پاسخ این سؤال مطرح است عبارتند از:

۱ . به نحو اشتراک لفظی است و در یکایک این معانی حقیقت است ؛

۲ . به نحو اشتراک معنوی است و برای جامع اینها وضع شده است ؛

۳ . به نحو حقیقت و مجاز است ؛ یعنی در بعضی حقیقت و در بعضی دیگر مجاز است .

به عقیده مرحوم آخوند ، رأی مشهور باطل است و اساساً صیغهٔ افعل در هیچکدام از این معانی و موارد استعمال نشده است ، اینها معنا و مستعمل فیه امر نیستند. دلیل ندارد معانیِ فعل امر را متعدد و متکثر سازیم. در واقع صیغه افعل یک معنا بیشتر ندارد و همیشه در همان یک معنا استعمال شده است . و مشهور دواعی را به معانی اشتباه گرفته‌اند.

بیان مطلب: از طرفی قبلاً گفتیم طلب دو شعبه دارد: حقیقی و انشایی .

طلب حقیقی عبارت است از یک صفت نفسانی که قائم به نفس متکلّم است.

طلب انشایی عبارت است از طلبی که به سبب لفظی از الفاظ انشاء می‌شود.

از طرفی هم در معنای جملهٔ خبریه و انشائیه ،گفتیم جملات انشائیه عموماً دارای معنای انشایی هستند؛ یعنی به نفس این جمله ، معنا ، انشاء و ایجاد می‌شود .

با توجه به این دو مطلب ، می‌گوییم معنای واقعیِ صیغهٔ افعل ، طلب انشایی یا انشاء طلب است و گوینده قصدش از فعل امر ، همین معناست. منتها دواعی و انگیزه‌ها متعدّد و متفاوت است و هر جا و در هر مقامی به انگیزه خاصی از فعل امر استفاده می‌شود.

گاهی انشاء طلب ، به داعی طلب و بعث و تحریک حقیقی است و از طلب قلبی سرچشمه می‌گیرد. یعنی حقیقتاً مولی خواهان صدور این فعل از عبد است و بر اساس همین خواست قلبی ، صیغه افعل را به زبان می‌آورد و انشاء طلب می‌کند تا به مقصودش برسد. غالباً صیغ افعل به همین انگیزه بکار می‌روند.

گاهی هم انشاء طلب به داعیِ دیگری است ؛ مثلاً به داعی اختبار و امتحان عبد است ، یا به داعی اعتذار و بهانه تراشی، یا به داعیِ تهدید ، تعجیز و ... می‌باشد. ولی در تمام اینها معنای امر همان انشاء طلب است و نباید «دواعی» را با «معانی» ، و «مصداق» را با «مفهوم» خلط کرد. در موارد مذکور انشاء طلب یا صیغهٔ افعل ، «مصداقِ» تهدید و تعجیز و ... می‌باشد ، نه این‌که در «مفهومِ» اینها استعمال شده باشد.

و قصاری ما یمکن: مطالب این بخش قبلاً تحت عنوان «نعم لا مضایقة» بیان شد . آنچه قبلاً گفته شد، این بود که جمله‌های انشائیه ، بالمطابقه دالّ بر انشاء هستند (انشاء طلب، انشاء تمنّی، انشاء ترجّی و ...) و بالملازمه بر طلب حقیقی و تمنّیِ واقعی و ترجّی نفسانی و ... دلالت می‌کنند؛ آن هم یا به دلالت التزامیّه وضعیّه و یا به اطلاق و انصراف .

آنچه اکنون مطرح است این است که به عقیدهٔ ما صیغهٔ افعل همه‌جا و بی‌هیچ قید و شرطی به معنای انشاء طلب است و انگیزه‌ها فرق دارد. ولی اگر قدری تنزّل کرده و مماشات کنیم، می‌گوییم: نهایت چیزی که ممکن است کسی بگوید ، این است که صیغهٔ افعل برای طلب انشایی وضع شده است، ولی نه طلب انشاییِ مطلق ؛ بلکه طلب انشایی مقیّد به داعیِ طلب حقیقی بودن. یعنی اگر انشاء طلب به این داعی بود، معنای حقیقی فعل امر است و اگر به داعی تهدید و ... بود معنای مجازیِ فعل امر است. ولی باز هم معنا و مستعمل فیه ، انشاء طلب است امّا با قیدی که بدون آن مجاز می‌شود. البته این بدان معنا نیست که فعل امر به‌صورت مجاز در خود تهدید و تعجیز و ... استعمال شده باشد یا به صورت حقیقت در خود انشاء طلب .

إیقاظ: [جریان الکلام فی سائر الصیغ الإنشائیّة]

کفایه لا یخفی أن ما ذکرناه فی صیغة الأمر جار فی سائر الصیغ الإنشائیة فکما یکون الداعی إلی إنشاء التمنی أو الترجی أو الاستفهام بصیغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقیقة یکون الداعی غیرها أخری فلا وجه للالتزام بانسلاخ صیغها عنها و استعمالها فی غیرها إذا وقعت فی کلامه تعالی لاستحالة مثل هذه المعانی فی حقه تبارک و تعالی مما لازمه العجز أو الجهل و أنه لا وجه له فإن المستحیل إنما هو الحقیقی منها لا الإنشائی الإیقاعی الذی یکون بمجرد قصد حصوله بالصیغة کما عرفت ففی کلامه تعالی قد استعملت فی معانیها الإیقاعیة الإنشائیة أیضا لا لإظهار ثبوتها حقیقة

بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلک و منه ظهر أن ما ذكر من المعانی الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغی أيضا.

سایر صیغ انشائیه: مرحوم آخوند در اینجا قدری دامنهٔ بحث را توسعه داده و می‌فرماید: همان‌طور که صیغه افعل به معنای طلب انشایی است، هکذا سایر جملات انشایی هم دارای معانی انشایی می‌باشند. مثلاً صیغه تمنّی ، به معنای تمنّی انشایی است، صیغه ترجّی و لَعَلَّ به معنای ترجّیِ انشایی است، صیغه استفهام ، به معنای انشاء استفهام و سؤال است و همیشه هم در همین معنا استعمال می‌شوند. ولی دواعی و انگیزه‌ها متفاوت است؛ گاهی و بلکه بیشتر وقت‌ها ، داعی برگفتنِ لیت و لعّل و ... تمنّیِ حقیقی ، ترجّیِ قلبی و واقعی است ؛ یعنی در دل آرزویی دارد که آن را به زبان آورده و انشاء تمنّی می‌کند، قلباً امیدواری دارد و آن را ابراز و اظهار کرده و انشاء ترجّی می‌کند . گاهی هم انگیزهٔ شخص ، ازگفتن لیت و لعّل و ... امر دیگری غیر از تمنّی و ترجّیِ حقیقی است.

فلا وجه: درکلام خداوند هم صیغهٔ لیت و لعّل و استفهام و ... آمده است ؛ البتّه واژه لیت حکایتی در مقام حکایت از قول انسان خوب یا بدی به کار رفته است ، مثل: **﴿و یقول الکافر یا لیتنی کنت تراباً﴾** ، **﴿لیتنی لم اتخذ فلاناً خلیلاً﴾** ، **﴿یا لیت قومی یعلمون بما غفرلی ربّی﴾** ولی لعّل مستقیماً از زبان خداوند آمده است: **﴿کتب علیکم الصیام... لعلّکم تتّقون﴾** ، **﴿لعلّه یتذکّر أو یخشی﴾**، **﴿لعلّکم تعقلون﴾** ، **﴿لعلّهم یحذرون﴾** و استفهام نیز مستقیماً از خداوند نقل شده است : **﴿الستُ بربّکم﴾** ، **﴿ما تلک بیمینک یا موسی﴾** ، **﴿ما منعک الّا تسجد اذ أمرتک﴾** .

مشهور مفسّران گفته‌اند این کلمات یک معنای حقیقی دارند و آن تمنّیِ حقیقی و ترجّیِ حقیقی و ... است؛ امّا درکلام خداوند از این معانی منسلخ بوده و به معنای دیگری آمده‌اند. زیرا حمل این واژه‌ها بر معنای حقیقی خود در مورد خداوند محال است و تالی فاسد دارد ، چون لیتَ گفتن از عجز و ناتوانی سرچشمه می‌گیرد و خداوند ، قدرت مطلقه است. لعلّ گفتن از جهل سرچشمه می‌گیرد و خدا ، علم مطلق است. استفهام حقیقی ، از جهل سرچشه می‌گیرد و خدا آگاهیِ مطلق است ؛ پس به معنای حقیقی از خداوند اطلاق نمی‌شوند ، ناچار در معانی دیگری به کار رفته‌اند.

مرحوم آخوند می‌فرماید ما نیازی به انسلاخ نداریم و اعتقادی به تالی فاسد نداریم؛ زیرا معتقدیم این جملات دارای معانی انشایی هستند و به معنای مجّرد انشاء ترجّی و صرف انشاء تمنّی و ... می‌باشند و اظهار تمنّی و ترجّی و استفهام محذوری ندارد. بلکه اگر به داعیِ تمنّی و ترجّیِ حقیقی باشد محذور دارد و مستلزم عجز و جهل است . ولی اگر به انگیزه‌های دیگر باشد هیچ محذوری ندارد. مثلاً به منظور اظهار محبّت و علاقه از لعّل و ... استفاده می‌شود و وقتی می‌گوید: **﴿لعلّکم تتقّون﴾** ؛ یعنی

تقوا محبوب من است، یا در مقام ملاطفت و مهربانی و سخن گفتن با موسای کلیم می‌فرماید: ﴿ما تلک بیمینک یا موسی﴾ ، یا به داعی انکار و اعتراض می‌فرماید: ﴿ما منعک ألّا تسجد﴾، یا به داعیِ تقریر و تثبیت می‌گوید: ﴿ألستُ بربّکم﴾، و یا به دواعیِ دیگر.

از این مطالب نتیجهٔ دیگری هم می‌گیریم و آن این‌که نحویّین برای صیغهٔ استفهام ، معانی گوناگونی ذکر کرده‌اند . مثلاً برای همزهٔ استفهام ، هشت معنا آورده‌اند. ولی به عقیدهٔ ما اینها نیز صحیح و بجا و بایسته نیست. همان‌طور که دربارهٔ صیغهٔ افعل گفتیم، اینها نیز از قبیل خلط دواعی با معانی است ، وگرنه معنای صیغهٔ استفهام همیشه و همه‌جا یکی بیش نیست و آن ، انشاء سؤال و استفهام است.

المبحث الثانی

[الصیغة حقیقة فی الوجوب]

فی أن الصیغة حقیقة فی الوجوب أو فی الندب أو فیهما أو فی المشترک بینهما وجوه بل أقوال.

لا یبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرینة و یؤیده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالته علیه بحال أو مقال.

و کثرة الاستعمال فیه فی الکتاب و السنة و غیرهما لا یوجب نقله إلیه أو حمله علیه لکثرة استعماله فی الوجوب أیضا مع أن الاستعمال و إن کثر فیه إلا أنه کان مع القرینة المصحوبة و کثرة الاستعمال کذلک فی المعنی المجازی لا یوجب صیرورته مشهورا فیه لیرجح أو یتوقف علی الخلاف فی المجاز المشهور کیف و قد کثر استعمال العام فی الخاص حتی قیل ما من عام إلا و قد خص و لم ینثلم به ظهوره فی العموم بل یحمل علیه ما لم تقم قرینة بالخصوص علی إرادة الخصوص.

مبحث دوم: ظهور فعل امر در وجوب

در مبحث اوّل به این نتیجه رسیدیم که غالباً از صیغهٔ افعل طلب اراده می‌شود، و عند الاطلاق فعل امر بر معنای طلبی حمل می‌شود.[1] کلّیهٔ بحث‌های بعدی مربوط به امر طلبی است و امرهای تهدیدی و تعجیزی و ... مورد بحث اصولی نیست. یکی از بحث‌های امر طلبی، این است که طلب دو شعبه دارد:

۱. طلب وجوبی و الزامی که «باید» دارد و ترک آن ممنوع است؛

۲. طلب ندبی و استحبابی و غیر الزامی که رخصت در ترک دارد.

آیا صیغهٔ افعل عند الاطلاق، بر طلب ایجابی و الزامی دلالت می‌کند یا در طلب ندبی ظهور دارد؟ در اینجا دو بحث وجود دارد: ۱. اصل ظهور؛ ۲. منشاء ظهور.

مرحوم آخوند اصل ظهور را در همین مبحث ثانی عنوان کرده و منشأ ظهور را در مبحث رابع آورده است.

امّا اصل ظهور: وجوه بلکه اقوالی در مسأله وجود دارد.[2] اهم اقوال چهار قول است که مرحوم آخوند در عنوان مسأله به آنها اشاره کرده است:

---

۱. منتهی بر مسلک مشهور فعل امر در طلب حقیقی استعمال شده است و بر مسلک آخوند صیغهٔ افعل در انشاء طلب به داعیِ طلب حقیقی استعمال شده است.

۲. مرحوم صاحب *معالم* در متن کتابش هشت قول را با ذکر ادلّه مورد بحث و بررسی قرار داده و اشاره کرده است که اقوال دیگری هم وجود دارد، امّا خیلی شاذّ و نادر و سست که آنها را نیاورده است. برخی از محشّین، چهار قول دیگر در **حاشیه** افزوده‌اند که در مجموع دوازده قول می‌شود. چه بسا اقوال بیشتری هم وجود داشته باشد. نقل از: *معالم الاصول* (متن و حاشیه)، ص ۳۹.

۱ . مشهور گفته‌اند صیغهٔ افعل عند الاطلاق ، ظهور در وجوب دارد و ارادهٔ ندب محتاج به قرینه است.

۲ .گروهی گفته‌اند فعل امر عند الاطلاق ، ظهور در ندب دارد و ارادهٔ وجوب ، قرینه لازم دارد.

۳ . عدّه‌ای گفته‌اند فعل امر مشترک لفظی میان وجوب و ندب است و برای هرکدام جداگانه وضع شده است و عند الاطلاق ، اجمال پیدا می‌کند و تعین هر یک از دو معنا قرینهٔ معیّنه می‌طلبد.

۴ . عدّه‌ای گفته‌اند فعل امر برای قدر جامع میان طلب وجوبی و ندبی وضع شده است و عند الاطلاق از امر ، مطلق الطلب اراده می‌شود و خصوص فرد وجوبی یا ندبی ، قرینه بر تعیین لازم دارد.

مختار صاحب کفایه

ایشان به پیروی از مشهور می‌فرماید صیغهٔ افعل حقیقت در وجوب است و هرکجا (درکتاب و سنّت) به نحو مطلق و مجرّد از هر قرینه به کار رفته باشد، بر وجوب حمل می‌شود و اراده‌کردن استحباب ، قرینهٔ خاصّه می‌طلبد.[1] ایشان برای مدّعای خود یک دلیل و یک مؤید آورده است :

دلیل: از اطلاق صیغهٔ افعل وجوب و طلب الزامی متبادر است ، «صغری» ؛ تبادر نشانهٔ حقیقت بودن است : «کبری» ؛ پس فعل امر در وجوب ، حقیقت است و در غیر آن مجاز است : «نتیجه» .

مؤید: فهم عرف و قضاوت عقلاء این است که اگر مولایی در محضر خردمندان به عبدش دستوری بدهد ـ مثلاً بگوید: إسقنی ماءً ، یا أعطنی عصاءً ـ و عبد بدون هیچ عذر موجّه و قابل قبولی و با اقرار و اعتراف به این‌که درکلام و امر مولی هیچ قرینه حالیّه و مقالیّه‌ای بر ندب نیامده است، صرفاً به یک بهانهٔ واهی[2] از دستور مولی سرپیچی کند ، همهٔ عقلاءِ حاضر ، وی را سرزنش کرده و مستحق کیفر می‌دانند و می‌گویند حقّ است که مولی ادبش کند . حال اگر امر مولی ظهور در وجوب نداشت، چنین مذمّتی از عقلاء بایسته نبود؛ ذمّ عقلایی ، دلیلِ ظهور در وجوب است.[3]

قوله : و کثرة: آخوند در این بخش ،کلامی از صاحب *معالم* را عنوان کرده و به نقد و بررسی آن می‌پردازد .

مقدّمه: لفظی که در غیر معنای اصلی و اوّلی و حقیقیِ خود استعمال می‌شود از پنج قسم خارج نیست:

---

۱ . ایشان با یک تیر دو نشان زده است ؛ یعنی با آوردنِ کلمهٔ «حقیقة» ، هم اصل ظهور و هم منشاء ظهور را بیان کرده است که به عقیدهٔ آخوند ، ظهور یک ظهور وضعی است نه اطلاقی یا انصرافی یا عقلی . تتمّه این مطلب را در مبحث رابع خواهد آورد که اگرکسی ظهور وضعی را نپذیرفت چه باید بکند.

۲ . مثلاً من احتمال ضعیفی دادم که منظور مولایم امر ندبی باشد نه وجوبی لذا انجام ندادم .

۳ . چرا مرحوم آخوند این مطلب را مؤید قرار داد ؟ جواب ، این است که مدّعا حقیقت بودن و ظهور وضعی است. ولی این بیان حداکثر ، اصل ظهور در وجوب را می‌فهماند و امّا این‌که ظهور وضعی باشد یا عقلی و انصرافی و ... هرکدام محتمل است ؛ و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال . لذا دلیلیّت ندارد ولی مؤیدیّت دارد.

۱ . مجازات متعارف و معمولی؛ لفظ ، هم معنای حقیقی دارد و هم معنای مجازی و گاه و بیگاه در معنای مجازی استعمال می‌شود؛ بدون این‌که به درجهٔ کثرت و شهرت برسد. مثلاً کلمهٔ «اسد» هر از گاهی در معنای رجل شجاع به کار می‌رود.

۲ . مجاز راجح؛ لفظی دارای دو یا چند معنای مجازی است، ولی برخی از مجازات بر بعض دیگر رجحان و برتری دارند . مثلاً امر در استحباب و اباحه (هر دو) مجازاً استعمال می‌شود، ولی در ندب مجاز راجح است؛ زیرا به معنای حقیقی (وجوب) نزدیک‌تر است ؛ **و اذا تعذّرت الحقیقة فاقرب المجازات أولی بالإرادة.**

۳ . مجاز مشهور ؛ لفظی که یک معنای حقیقی و یک معنای مجازی دارد، ولی غالباً در معنای مجازی استعمال می‌شود . این معنا مشهور شده است و احیاناً نامش را مجاز راجح می‌گذارند ؛ یعنی مجازی که بر حقیقت رجحان دارد . این مطلب در بخش‌های بعدی به‌طور واضح‌تر خواهد آمد.

۴ . مشترک لفظی بالعرض ؛ استعمال مجازی به پایه‌ای از کثرت برسد که علقهٔ وضعیهٔ جدیدی پدید آمده و لفظ در این معنا هم حقیقت شود ، ولی معنای اصلیِ آن مهجور و متروک نشود ؛ این را «مشترک لفظیِ بالعرض» گویند.

۵ . منقول ؛ نه‌تنها در اثر کثرت استعمال ، وضع تعیّنی پیدا کرده بلکه به درجه‌ای رسیده که به کلّی معنای اصلی و اوّلی ، مهجور و متروک گردیده است و اصلاً در آن استعمال نمی‌شود ؛ این را «منقول» گویند.

با توجه به مقدمه فوق به ادامه بحث می‌پردازیم:

مرحوم صاحب ***معالم*** ابتدا خیلی تلاش کرده و با چهار دلیل ثابت کرده است که فعل امر از حیث لغت و عرف عام ، حقیقت در وجوب است. سپس هفت نظریهٔ دیگر را ردّ کرده و کاملاً مدّعای خود را به کرسی نشانده است ، ولی در پایان مطلبی را تحت عنوان فائده آورده که این‌گونه است: اگرچه ما از حیث لغت و عرف ثابت کردیم فعل امر در وجوب حقیقت است، ولی به روایات که مراجعه می‌کنیم، در لابه‌لای اخبار و روایات ، فعل امر فراوان در استحباب استعمال شده و به درجهٔ مجاز مشهور رسیده است. آنگاه در مواردی که به حکم قرائن خاصّه ، وجوب فهمیده می‌شود و همچنین در مواردی که قرائن خاصّه ، استحباب را دلالت می‌کند مشکلی نیست. ولی در مواردی که فعل امر به نحو مطلق و مجرّد از هر قرینه‌ای آمده و دوران امر میان معنای حقیقی و مجاز مشهور است عده‌ای جانب حقیقت را ترجیح داده‌اند و عدّه‌ای جانب مجاز مشهور را و عده‌ای هم مثل صاحب ***معالم*** توقف کرده و گفته‌اند بر ما روشن نیست که حقیقت ، راجح است یا مجاز مشهور.

پس بالأخره صاحب ***معالم*** به بن‌بست رسیده است .[۱]

---

۱ . ***معالم الاصول***، ص ۴۸ و ۴۹.

مرحوم آخوند در جواب این فرمایشات مدعی است که اصل کثرت استعمالِ صیغهٔ افعل در ندب را می‌پذیریم ولی به چند دلیل این کثرت استعمال ، نه موجب نقل فعل امر به استحباب است[1] و نه سبب حمل فعل امر به مجاز مشهور ؛[2] حتی باعث توقف هم نمی‌شود . آن ادلّه عبارتند از:

۱ . چنین نیست که صیغهٔ افعل در ندب ،کثیر الاستعمال باشد ولی در وجوب ، قلیل الاستعمال؛ بلکه در وجوب هم کثیر الاستعمال است و معنای حقیقی هم مشهور است.

۲ . هر کثرت استعمالی سبب ترجیح مجاز بر حقیقت یا موجب توقف نمی‌شود. گاهی لفظی در معنای مجازی فراوان استعمال می‌شود ولی هر بار که به کار می‌رود با قرینهٔ متصلّه همراه است. مثلاً اگر شخصی روزی صد بار اسد را در معنای رجل شجاع استعمال کند و بگوید «رایتُ اسداً یرمی» چنین کثرت استعمالی موجب توقف یا ترجیح نیست، بلکه اگر بار صد و یکم بگوید «رأیت اسداً» و قرینه نیاورد، بر معنای حقیقیِ آن حمل می‌شود.

گاهی شخص ، لفظ را بدون قرینهٔ متصلّه در معنایی به کار می‌برد ، سپس منفصلاً و در کلام دیگر ، قرینه بر مراد آورده و مقصود خویش را روشن می‌سازد، مثلاً می‌گوید «رایتُ اسداً» و پس از مدتی می‌گوید منظورم رجل شجاع است. چنین کثرت استعمالی موجب رجحان است ؛ یعنی اگر صد بار گفت «رایتُ اسداً» و پس از مدتی قرینه‌اش را آورد، برای بار صد و یکم وقتی «رأیتُ اسداً» می‌گوید، ما احتمال قوی می‌دهیم که باز هم مرادش رجل شجاع می‌باشد و قرینه‌اش را بعداً می‌آورد . اینجا جای توقف یا ترجیح است نه مطلقاً . استعمال امرهای کتاب و سنّت در ندب از قسم اوّل است ، یعنی معمولاً همراه و مصاحب قرینه است و چنین شهرتی مزاحم نیست و جلو حمل بر حقیقت را نمی‌گیرد.

قوله: کیف ...: در واقع این بیان یک جواب نقضی است: خود صاحب *معالم* هم قبول دارد که الفاظ عموم ، ظهور در عموم دارند و حقیقت در آن هستند و معذلک اغلب عمومات مبتلا به تخصیص شده و در خصوص استعمال شده‌اند، تا آنجاکه ضرب المثل شده و می‌گویند: «**ما من عامّ إلّا و قد خصّ**» ولی در عین حال این کثرت استعمال در خصوصِ تخصیص، ظهور عام را زیر سؤال نبرده و آن را تحت الشعاع قرار نمی‌دهد و موجب انثلام و هدم آن نگردیده است، بلکه به نصّ خود شما عمومات بر معنای عموم حمل می‌شوند ، ولو موارد اندکی به عمومشان باقی باشند . وقتی دلیل ،

---

۱ . که از معنای حقیقی منقول و در معنای مجازی حقیقت شود .

۲ . ولو سببِ نقل نباشد.

مطلبی را ثابت کرد اندک بودن آن مهّم نیست؛ ما تابع دلیل هستیم.[۱] حال ، هر جوابی صاحب *معالم* در اینجا داد ما نیز همان جواب را دربارهٔ صیغهٔ افعل و فعل امر می‌دهیم.

نتیجه: صیغه افعل عند الاطلاق بر وجوب حمل می‌شود و فقیه از اوامر کتاب و سنّت وجوب را می‌فهمد و طبق آن فتوا می‌دهد.

۱. *علی انّ ظهور کونها حقیقةً فی الأغلب إنّما یکون عند عدم الدلیل علی أنّها حقیقة فی الاقّل و قد بیّنا قیام الدلیل علیه ...* .
نقل از : *معالم الاصول*، ص ۱۰۶.

المبحث الثالث

[الجمل الخبريّة المستعملة فی مقام الطلب ظاهرة فی الوجوب]

المبحث الثالث هل الجمل الخبرية التی تستعمل فی مقام الطلب و البعث مثل يغتسل و يتوضأ و يعيد ظاهرة فی الوجوب أو لا لتعدد المجازات فيها و ليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة و الحكاية عن وقوعها؟

الظاهر الأول بل تكون أظهر من الصيغة و لكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة فی ذلک المقام أی الطلب مستعملة فی غير معناها بل تكون مستعملة فيه إلا أنه ليس بداعی الإعلام بل بداعی البعث بنحو آكد حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه إظهارا بأنه لا يرضى إلا بوقوعه فيكون آكد فی البعث من الصيغة كما هو الحال فی الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنها أبدا تستعمل فی معانيها الإيقاعية لكن بدواعی أخر كما مر.

مبحث سوم: جملهٔ خبریه در مقام انشاء

مبحث سوّم از مباحث صیغهٔ افعل و هیئت امر، دربارهٔ جمله‌های خبریّه‌ای است که در مقام طلب و انشاء استعمال می‌شوند. مثلاً از امام علیه السلام می‌پرسند: شخصی که در نماز، فلان جزء یا شرط را مراعات نکرده وظیفه‌اش چیست؟ امام علیه السلام می‌فرماید: «یُعیدُ». این فعل یک فعل مضارع است و اخبار از حال یا آینده می‌باشد. ولی در اینجا منظور این است که باید آن عمل را اعاده کند و با نفس این کلام، انشاء طلب کرده است. یا مثلاً شخصی جنب می‌شود یا به بدن میّت دست می‌زند. امام علیه السلام می‌فرماید: «یَغتَسِلُ». یا کسی می‌خواهد طواف کند، نماز بخواند، دست به خط قرآن بزند و ... امام علیه السلام می‌فرماید: «یتوضّأ». یا در مقام توضیح نماز می‌فرماید: «یکبّر و یقرءُ و یرکع و یسجد و یتشهّد و یسلّم و...». تمام اینها جمله‌های خبریّه و فعل مضارع‌اند که در مقام طلب و بعث استعمال شده‌اند و منظور امام علیه السلام این است که اعاده، وضو، غسل و ...مطلوب است. حال دربارهٔ این دسته از جمله‌ها دو مقام (دو بحث) وجود دارد:

مقام اوّل یا بحث اصولی: آیا این‌گونه جملات هم، مثل صیغهٔ افعل ظهور در وجوب دارند و دالّ بر وجوب هستند یا اجمال دارند؟ در این مسأله دو وجه مطرح است:

۱. مشهور می‌گویند جملات مذکور ظهور در وجوب دارند و عند الاطلاق حمل بر وجوب می‌شوند. «و یُعید، أی یجب الاعادة»، «یغتسل، أی یجب الغسل» و ...،[1] اینها نه تنها بر وجوب دلالت می‌کنند، بلکه از این حیث مقامشان از صیغهٔ افعل هم بالاتر است؛ یعنی دلالت آنها به مراتب بیشتر و قوی‌تر و مؤکّدتر از صیغه افعل است. زیرا مثلاً هنگامی که مولا مستقیماً امر می‌کند و می‌گوید: «افعل

---

۱. دلیل مطلب تبادر و فهم عرف است.

کذا» ، بدان معناست که صفحه خارج و واقع از این عمل خالی است و از تو می‌طلبم که آن را ایجاد کنی و صفحهٔ خارج را پُر کنی. ولی گاهی می‌فرماید: «یفعل» ، یعنی به قدری مطلب مسلّم است که گویا آن عمل در خارج در ظرف خود ، محقّق است و حتماً باید محقّق شود و به هیچ وجه راضی به ترک آن نیست و به خود اجازه نمی‌دهد که صفحهٔ خارج را خالی از آن عمل ببیند.

۲ . گروهی نیز می‌گویند جمله‌های خبریّه در مقام انشاء، ظهور در وجوب نداشته بلکه اجمال دارند. دلیل آنها این است که جمله‌های کذایی در معنای حقیقی خود استعمال نشده‌اند ، چون در مقام اخبار و حکایت نیستند بلکه در معنای مجازی که انشاء باشد به کار رفته‌اند. مجازات هم متعدد است؛ زیرا شاید منظور ، طلب وجوبی باشد ، أی یجب الإعادة، شاید منظور طلب ندبی باشد، شاید مطلق الطلب باشد . هیچ‌کدام از مجازات از دیگری قوی‌تر و نزدیک‌تر به حقیقت نیست تا بگوییم: «**إذا تعذّرت الحقیقة فأقرب المجازات أولی بالإرادة**» ؛ بلکه همهٔ آنها در عرض هم و به یک نسبت با معنای حقیقی فاصله دارند و قسیم و نقطه مقابلِ آن هستند . قهراً کلام اجمال پیدا می‌کند و ما نمی‌دانیم کدام مجاز اراده شده است.

مختار مرحوم آخوند همان رأی مشهور است و می‌فرماید: **الظاهر الأوّل**[1] و بلکه دلالت اینها بر وجوب ، اظهر و اقوی از خود فعل امر است ـ به بیانی که گذشت .

مقام ثانی یا بحث لغوی[2] : بحث اوّل بر این فرض بود که جمله‌های خبریه در خود مفهوم انشاء ، مجازاً استعمال شده باشند و چون مجازات متعدّد بود ... ؛ ولی در اینجا می‌فرماید در واقع جمله خبریّه هیچگاه در معنای انشاء ، استعمال نشده است تا سخن از حقیقت و مجاز به میان آید، بلکه پیوسته در معنای خودش ، یعنی إخبار و حکایت به کار می‌رود ؛ منتها دواعی و انگیزه‌ها مختلف است و مستعمِل برای هدف‌های متفاوت از آنها استفاده می‌کند: گاهی مولا «یُعید» یا «بعثْ» می‌گوید، به منظور این‌که عین را از مخرج و حلق اداکند. گاهی همین تعابیر را در مقام اخبار و حکایت به داعیِ اعلام به مخاطب می‌گوید.[3] گاهی جمله خبریّه را برای اظهار علم خویش می‌گوید، مثلاً می‌گوید: «**أنتَ صائم**» و طرف می‌داند که صائم است؛ ولی گوینده می‌خواهد بفهماند من هم از صوم تو با خبر هستم. گاهی هم جمله خبریه به داعی بعث و طلب اکید به کار می‌رود که مورد بحث ما از این قِسم است.

دواعی را نباید با معانی خلط کرد، نظیر آنچه در مبحث اوّل دربارهٔ هیئت افعل آوردیم، که فعل امر یک معنا بیشتر ندارد و آن طلب انشایی است و همیشه هم در همان معنا استعمال می‌شود ، ولکن گاهی به داعی بعث حقیقی و گاهی هم به دواعی و انگیزه‌های دیگر به کار می‌رود.

نتیجه: بنابراین اصلاً مجازیّتی در بین نیست تا سخن از تعدّد مجازات و اجمال خطاب مطرح شود.

---

۱ . به‌دلیل تبادر و فهم عرف .
۲ . **ولکنّه** ... .
۳ . **و هو الغالب** .

کفایه لا يقال: كيف و يلزم الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فى الخارج تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

فإنه يقال إنما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الإخبار و الإعلام لا لداعى البعث كيف و إلا يلزم الكذب فى غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذبا إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد أو فصيل أصلا و إنما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد فيكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ فإنه مقال بمقتضى الحال.

هذا مع أنه إذا أتى بها فى مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب فإن تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعينه من بين محتملات ما هو بصدده فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره فافهم.

مستشکل می‌گوید: حمل این جمله‌های خبریّه بر معنای خودشان و گفتن این مطلب که اینها در اخبار و حکایت معنا استعمال شده‌اند، تالی فاسد دارد ؛ زیرا از طرفی امام یا پیامبر صلی الله علیه و آله در مقام اخبار بر آمده و خبر از تحقّق آیندهٔ وضو و غسل داده و می‌فرماید: «یغتسل و ...» ، و از طرفی هم می‌دانیم در خارج بسیاری از انسان‌ها اعاده نمی‌کنند، وضو و غسل انجام نمی‌دهند و ... حال اگر امام علیه السلام با اینها در صدد اخبار باشد، در خیلی جاها مستلزم ارتکاب کذب است و به حکم برهان و قرآن و عرفان ، ارتکاب کذب قبیح است و از شخص حکیم صادر نمی‌شود؛ فاللازم باطلٌ ، فالملزوم مثله ؛ یعنی حمل اینها بر اخبار هم باطل است. پس باید گفت: اینها در انشاء استعمال شده‌اند و مجاز هستند.

پاسخ : صدق و کذب دایر مدار مستعمل فیه نیست تا بگوییم به محض این‌که لفظی در معنایی استعمال شد ، یا صدق است و یا کذب، بلکه دایر مدار غرض مستعمل است. اگر امام علیه السلام به منظور اعلام به مخاطب و به داعیِ اخبار و حکایت بفرماید: «یغتسل» ، جا دارد بگوییم: این کذب است ، ولی اگر به انگیزه انشاء و بعث ، این جمله را بفرماید، در این صورت «یغتسل» مثل «اِغْتَسِلْ» می‌ماند و جملهٔ انشائیه که صدق و کذب ندارد.

بهترین شاهد بر جواب مذکور باب کنایات است. در کنایه ذکر ملزوم و ارادهٔ لازم یا بالعکس می‌شود، مثلاً کسی می‌گوید: «زیدٌ کثیر الرمّاد» ؛ یعنی خاکستر منزلش فراوان است . یا می‌گوید: «زیدٌ مهزول الفصیل» ؛ یعنی بچه شتر او لاغر است. یا می‌گوید: زید جبان الکلب ؛ یعنی سگ خانه‌اش ترسو است. در اینجاها شنونده حق ندارد گوینده را متهم به کذب کند و بگوید زید اصلاً سگ ندارد، بچه شتر ندارد و خاکستر ندارد ، پس تو دروغ گفتی؛ خیر ، اینها کنایه از جود و سخاوت زید هستند و در کنایات نباید به مکنّی به نظر کرد ، بلکه باید در مکنّی عنه نظر کنیم. اگر زید واقعاً انسان بخشنده و

جوادی است، تمام این تعابیر ، صدق است و اگر واقعاً بخیل و ممسک است تمام اینها کذب است. اینها به انگیزهٔ بیان امر دیگر و کنایه از امر دیگر هستند.

در ما نحن فیه هم ـ ولو به صورت خبر ـ فرموده است: «یعید» و «یغتسل» و ... ؛ ولی منظور ، انشاء و طلب است و در مقام تأکید مطلب ، به‌صورت خبر آورده است که رساتر و بلیغ‌تر است؛ زیرا به مقتضای حال سخن گفتن است.

هذا مع انّه: مرحوم آخوند در این مبحث با سه بیان ثابت می‌کند که جمله خبریّه در مقام انشاء ، دالّ بر وجوب است و یُعید ، أی یجب الإعادة و ... :

۱ . ظهور و متفاهم عرفی و بلکه اظهریّت آن نسبت به صیغه افعل ؛

۲ . مطلبی که با «و لکن» در مقام ثانی ذکر کرد مبنی بر این‌که اصلاً جمله خبریّه ، مجاز نشده است تا بگوییم احتمالات مختلف است و اجمال پیدا می‌شود ؛

۳ . مطلبی که الآن مطرح است؛ بر فرض که جمله خبریّه مجازاً در طلب و انشاء طلبی استعمال شده باشد و مجازات هم متعدد باشند و جملهٔ مذکور در هیچ کدام از مجازات ظهور نداشته باشد، ولی از راه مقدمات حکمت ثابت می‌کنیم که از میان همهٔ محتملات، خصوص وجوب ، متعیّن است و کلام بر وجوب حمل می‌شود، به این بیان که کدام معنای مجازی به حقیقت نزدیک‌تر و مناسباتش با معنای حقیقی بیشتر است؟ وجوب یا ندب؟ وجوب نزدیک‌تر است زیرا معنای حقیقی عبارت است از حکایت از وقوع و تحقّق نسبت فعل به فاعل در ظرف خودش. گویا الآن می‌بینیم که فلانی در آینده غسل خواهد کرد و ... و وجوب از حیث مناسبت با این معنا شدیدتر است زیرا طلب فعل ، به نحوی حتمی و الزامی است که باید انجام دهی و واقع نباید خالی از این عمل باشد و ... . قاعده این است که «**اذا تعذّرت الحقیقة فأقرب المجازات أولی، الأقربُ یمنع الأبعد**». شدّت مناسبت موجب می‌شود که وقتی مولا در مقام بیان بود و قرینهٔ خاصّه‌ای هم بر خلاف وجوب نیاورد ـ مثلاً نگفت: یُعیدُ ندباً و استحباباً و... ـ جمله خبریه بر وجوب حمل شود و از میان سایر مجازات ، وجوب متعیّن شود.

فافهم: اشاره به این است که مسأله شدت مناسبت و اولویّت و اقرب المجازات بودن و ... یک سلسله وجوه استحسانی ظنّی است و با ترجیحات ظنّیِ عقلی می‌سازد و این وجوه ، اعتباری ندارد ؛ آری اگر به درجه ظهور برسد و متفاهم عرفی ، وجوب را دلالت کند، به حکم بناء عقلاء ارزش دارد وگرنه تا وقتی به این پایه نرسد اعتباری ندارد.

پس بیان سوّم اعتباری ندارد و مهم ، وجه اوّل و دوّم است که قبلاً گذشت.

المبحث الرابع

[ظهور صيغة الأمر فی الوجوب]

كذلك أنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة فی الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضا أو تكون؟ قيل بظهورها فيه إما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته.

و الكل كما ترى ضرورة أن الاستعمال فی الندب و كذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن بأكثر و أما الأكملية فغير موجبة للظهور إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجها له و مجرد الأكملية لا يوجبه كما لا يخفى.

نعم فيما كان الأمر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب فإن الندب كأنه يحتاج إلى مئونة بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد فإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق فی مقام البيان كاف فی بيانه فافهم.

بحث چهارم: ظهور وضعی صیغه امر در وجوب

مرحوم آخوند در مبحث ثانی فرمود صیغهٔ افعل حقیقت در وجوب است و برای طلب وجوبی وضع شده است و در یک کلام ، ظهور وضعی در وجوب دارد. اینک در تتمه و دنبالهٔ آن بحث می‌فرماید که اگر کسی ظهور وضعی را نپذیرفت و مدّعی شد که صیغهٔ افعل برای مطلق طلب وضع شده است ، نه برای خصوص طلب وجوبی، آیا راه دیگری برای اثبات ظهور فعل امر در وجوب داریم یا نه؟ سه طریق دیگر پیشنهاد شده است که با راه مزبور ، چهار طریق می‌شود.[1] آن چهار طریق عبارت است از:

راو اوّل : ظهور وضعی که مختار آخوند بود و در مبحث ثانی گذشت؛

راه دوم : ظهور انصرافی ؛ عده‌ای گفته‌اند صیغهٔ افعل عند الاطلاق ، انصراف به طلب وجوبی پیدا کرده و ظهور انصرافی دارد و برای بیان منشأ انصراف سه راه ذکر کرده‌اند:

الف) غلبهٔ استعمال ؛ صیغهٔ افعل غالباً در وجوب استعمال شده و کثرت استعمال ، سبب انس ذهن با طلب وجوبی گردیده و به درجه‌ای رسیده است که لفظ ، حاکی و مرآت برای طلب وجوبی شده است.

ب) غلبهٔ وجود؛ ولو فعل امر در خصوص وجوب ،کثیر الاستعمال نباشد ولی در خارج ، افراد و مصادیق واجب زیادتر هستند و غلبهٔ وجود ، سبب انصراف فعل امر به وجوب شده است.

ج) اکمل افراد بودن ؛ طلب گرچه دو فرد دارد ، یعنی وجوبی و ندبی ، ولی تردیدی نیست که

---

۱. البته اصل ظهور صیغه در وجوب مهم است و به درد استنباط می‌خورد، ولی این‌که منشأ ظهور چه باشد مهم نیست و ثمرهٔ عملی ندارد، اگر چه ثمرهٔ علمی دارد.

طلب وجوبی کامل‌تر و شدیدتر است و اطلاق صیغه ، به فرد اکمل و مصداق اتم انصراف پیدا کرده است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: همهٔ این وجوه باطل و ناتمام است:

امّا کثرت استعمال: این را از حیث کبری قبول داریم؛ یعنی کثرت استعمال موجب انصراف می‌شود و انصرافش هم ظهوری و ارزشمند است، ولی از لحاظ صغری قبول نداریم ؛ زیرا استعمال فعل امر در ندب اگر بیشتر از وجوب نباشد حدّاقل به اندازهٔ وجوب هست. پس هر دو کثیر الاستعمال هستند.

و امّا غلبهٔ وجود: این امر را ، نه از حیث صغری قبول داریم و نه از حیث کبری:

امّا صغری: چه کسی گفته است که در خارج تعداد واجبات از تعداد مستحبات بیشتر است؟ جا دارد کسی ادعّا کند که تعداد مندوبات به مراتب بیشتر و یا حداقّل به اندازهٔ واجبات است و غلبة الوجودی در کار نیست.

امّا کبری: بر فرضِ غلبهٔ وجود ، انصرافی در کار نیست و حداکثر یک ظهور بدوی و متزلزل پدید می‌آید و با اندک تأمّلی زایل می‌شود ،[1] اصولاً غلبهٔ وجود گمان آور است و ارزشی ندارد مگر این‌که به پایهٔ ظهور برسد که نرسیده است.

و امّا فرد اکمل بودن: این را از حیث صغری قبول داریم، زیرا تردیدی نیست که وجوب ، فرد اکمل طلب و مصداق اتمِ آن است. ولی از حیث کبری قبول نداریم ، زیرا صرف اکمل افراد بودن سبب انصراف نیست؛ وگرنه در عالم ، هیچ مطلقی قابل استناد نبود ؛ چراکه «**ما مِنْ مطلقٍ إلّا و له فرد اکمل**». مثلاً وجود و موجود ، مرتبه کامل‌ترش واجب الوجوب است که بالاتر از همه است. انسان ، فرد اکملش رسول اکرم است. عالِم ، فرد اکملش علاّمهٔ دهر است و ... اگر به صرف وجدان فرد اکمل ، از اطلاق صرف‌نظر کنیم باید باب تمسّک به اطلاق را مسدود کنیم ؛ و لا یلتزم به احد.

نتیجه: پس ظهور انصرافی درست نیست.

راه سوم : راه سوّمی که آخوند رحمه‌الله در این مبحث پیشنهاد می‌کنند این است که از راه ظهور اطلاقی پیش برویم و بگوییم به حکم اطلاق و مقدّمات حکمت فعل امر ظهور در وجوب دارد.

بیان مطلب: استحباب نیازمند بیان زاید است. مثلاً بگوید: «**اَطْلُبُ منک کذا و لا مانع لک من الترک**» یا «**و یجوز لک ترکه**» و ... . طلب ندبی محدود و مقیّد به اذن در ترک و عدم منع از ترک است، ولی طلب وجوبی حدّ و مرز و قیدی ندارد بلکه طلب محض و خالص و صد درصد است و شدّت هم که مرتبهٔ وجوب و ما به التفات اوست عین طلب است و چیزی زاید بر طلب نیست. حال که استحباب ،

---

۱. توضیح در *شرح اصول فقه* در مبحث مطلق و مقید (مبحث انصراف) آمده است .

بیان زاید می‌طلبد می‌گوییم: اگر مولایی در مقام بیان بود و کلام را مطلق آورد و فرمود: «إفعل کذا» و مقیّد نکرد به این‌که و «یجوز لک ترکها» و ... ، اطلاق مذکور بر طلب محض و خالص ؛ یعنی بر طلب وجوبی حمل می‌شود و از این راه ظهور در وجوب درست می‌شود.

فافهم: آن که قید لازم ندارد، اصل طلب و مطلق طلب است که قدر مشترک و مقسم است . امّا خصوص طلب وجوبی و ندبی هرکدام نیازمند بیان و مؤونهٔ زاید است، قید ندب، اذن در ترک است و قید وجوب، منع از ترک است که هیچکدام ، از اطلاق فعل امر ، فهمیده نمی‌شود. پس این راه نیز ابطال شد.

راه چهارم : ظهور عقلی: این نظریه در *کفایه* مطرح نیست و متأخرین از مرحوم آخوند و شاگردان او ، نظیر محقّق اصفهانی و تلمیذ او مرحوم مظفّر و مرحوم آقای خوئی و ... آن را عنوان کرده‌اند.

المبحث الخامس

[ما تقتضيه الصيغة من التوصّليّة أو التعبّديّة]

المبحث الخامس: أن إطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصليا فيجزى إتيانه مطلقا و لو بدون قصد القربة أو لا فلا بد من الرجوع فيما شک فى تعبديته و توصليته إلى الأصل.

لا بد فى تحقيق ذلک من تمهيد مقدمات:

إحداها: [فى بيان الوجوب التوصّلىّ و التعبّدى]

الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدى فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلک بل لا بد فى سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقربا به منه تعالى.

مبحث پنجم: واجب تعبدی و توصلی

مبحث پنجم از مباحث باب اوامر، دربارهٔ واجبات تعبّدی و توصّلی است. تردیدی نیست که در شریعت اسلام ، بلکه در هر شریعتی از شرایع سماوی دو دسته تکالیف و واجبات بیان شده است:

۱ . واجباتی که صد در صد رنگ عبادی داشته و صرفاً برای خضوع و خشوع و تسلیم و انقیاد و ساییدن جبین بندگی به خاک و پرستش پروردگار و امتثال فرامین او تشریع و جعل شده‌اند؛ مثل نماز ، روزه و ... . نام اینها واجب عبادی یا تعبدی است.

۲ . واجباتی که اصلاً رنگ عبادت نداشته و به منظور تقرّب به مولی جعل نگردیده‌اند؛ بلکه در نفس انجام آنها ـ به هر انگیزه‌ای که باشد ـ حکمت‌ها و مصالحی وجود دارد که بر اساس آنها ، واجب گردیده‌اند. مثلاً اداء دین، نفقه زوجه و ... . نام اینها واجب توصّلی و غیر عبادی است.

حال به فقه که مراجعه می‌کنیم نسبت به دسته‌ای از واجبات یقین می‌کنیم توصلی هستند ؛ در این واجبات طبق یقین عمل می‌کنیم. نسبت به برخی دیگر از واجبات یقین به تعبّدی بودن پیدا می‌کنیم؛ باز هم یقین برای ما حجّت است. انّما الکلام در مواردی است که عملی در اسلام واجب شده است ، مثل دفن میّت ، ولی نمی‌دانیم آیا این یک واجب تعبّدی است یا توصّلی؟ قصد قربت لازم دارد یا خیر؟

در این باره در دو مقام بحث شده است :

مقام اوّل: مقتضای قاعده و اصل لفظی ؛ یعنی «اطلاق صیغهٔ افعل» چیست؟ آیا اطلاق صیغه ، تعبّدیت را اقتضاء می‌کند ؟ و آیا این امر، امر قانونی است و توصّلیت برخلاف اصل است و مخصوص مواردی است که قرینه باشد؟

نتیجهٔ این احتمال ، این است که هر کجا شک کردیم حکم به تعبّدیت کرده و آن موارد مشکوک را به قاعده و اصل ملحق می‌سازیم.

یا این‌که مقتضای اصل و اطلاق صیغه ، توصّلیت است و تعبّدی بودن بر خلاف اصل است؟ در نتیجه موارد شک به این قاعده ملحق شده و حکم به توصّلی بودن آنها می‌شود؟ یا این‌که اصل لفظیِ اطلاق ، نه تعبّدی بودن را اقتضاء دارد و نه توصّلی بودن را؟

مقام دوّم: اگر اصل لفظی و اطلاق کلام ، چیزی را اقتضاء نکرد، نوبت به اصل عملی می‌رسد و باید دید مقتضای اصل عملی چیست؟ آیا اصل عملی برائت است و قصد قربت لازم نیست؟ یا اصل عملی اصالة الاحتیاط و الاشتغال است و باید قصد قربت مراعات شود؟ برای تحقیق مطلب نخست لازم است سه مطلب مقدّماتی را ذکر کنیم:

مقدّمهٔ اوّل: منظور از توصّلی و تعبّدی چیست؟ این دو واژه ، هرکدام دو تعریف دارند:

۱ . توصّلی به عملی گفته می‌شود که حکمت ، فلسفه و غرض مولی از آن معلوم باشد و تمام غرض و یا حداقل مرتبه‌ای از آن را بدانیم. مثل قصاص که مصلحت اجتماعی دارد.

تعبّدی یعنی واجبی که فلسفه آن برای ما معلوم نیست و نمی‌دانیم چرا مولی نماز صبح را دو رکعتی واجب کرده است؟ چرا آخر ماه رمضان روزه واجب است و اوّل ماه شوّال روزه حرام است؟ و ... .

۲ . توصّلی یعنی واجبی که اصل انجام آن مقصود مولاست و غرض ، بذات العمل و پیکرهٔ آن بار شده است ؛ **بأیّ وجهٍ اتفّق** ؛ یعنی به هر داعی و نیّت و انگیزه‌ای که اتیان شود، به داعی تقرّب به پروردگار باشد یا به دواعی نفسانی و غیر رحمانی؛ مهم این است که این عمل در خارج انجام شود و صفحهٔ خارج از این عمل خالی نماند، امّا به چه نیّتی باشد مهم نیست.

تعبّدی عبارت است از واجبی که اصل انجام آن ، به هر نیّتی ،کافی و محصّل غرض نیست. بلکه باید به وجه خاص ، یعنی به داعی قربی و به قصد تقرّب به مولی انجام شود تا مصلحت دار و تأمین کنندهٔ غرض باشد . تا خالصاً لوجه الله انجام نشود، از عهدهٔ مکلّف ساقط نمی‌شود.

در توصّلیات قصد قربت ، شرط صحت نیست و بدون آن هم صحیح است. آری اگر با قصد قربت اتیان شود موجب استحقاق مثوبت هم می‌گردد، ولی در تعبّدیّات قصد قربت شرطیّت دارد و بدون آن اصلاً صحیح نیست.[1]

---

۱ . نکته: در باب مقدّمهٔ واجب هم ، سخن از وجوب توصّلی است ولی میان توصّلی در ما نحن فیه با توصلی در آن باب ، عموم و خصوص من وجه است. مادّهٔ اجتماع در واجبات مقدمّی، غیر عبادی است که به هر دو اصطلاح توصّلی است. مادّهٔ افتراق ما نحن فیه، واجبات توصّلی نفسی است و مادهٔ افتراق آن باب، مقدمّات عبادی است که به آن معنا توصّلی است ولی به معنایی که فعلاً مدّ نظر ما می‌باشد، تعبّدی است نه توصّلی.

ثانيها: [في امتناع أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر]

أن التقرب المعتبر في التعبدي إن كان بمعنى قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعي أمره كان مما يعتبر في الطاعة عقلا لا مما أخذ في نفس العبادة شرعا و ذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر مطلقا شرطا أو شطرا فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

مقدّمهٔ دوّم[1]: می‌دانیم قصد قربت مراتب و درجاتی دارد و از نازل‌ترین مرتبهٔ[2] تا عالی‌ترین مرتبه[3] را شامل است و در کتب فقهی این امر مطرح شده است.[4]

همچنین قصد قربت ، معانی گوناگونی دارد که در همین مقدمهٔ ثانیِ **کفایه** چهار معنا برای آن ذکر شده است. یکی از معانی قصد قربت که فعلاً مطرح می‌باشد عبارت است از «قصد قربت به معنای قصد امتثال امر مولی و قصد اتیان عمل به داعی امر مولی». مشهور فقهاء قصد قربت را به همین معنا گرفته و فرموده‌اند: عبادیّت عبادت در گرو قصد امتثال امر است؛ یعنی حتماً باید بالفعل امری باشد و مخاطب هم ، عمل و مأمورٌ به را به داعی امتثال همان امر انجام بدهد تا عبادت صدق کند؛ وگرنه مجرّد محبوبیّت و مطلوبیّت و رجحانِ ذاتیِ عمل کافی نیست که او را به قصد قربت انجام دهیم.

حال سخن در این است که آیا قصد امتثال امر همانند سایر اجزاء و شرایطِ عبادت است یا با آنها فرق دارد؟

بقیّهٔ اجزاء و شرایط ـ همچون رکوع، سجود، طهارت، استقبال و ... ـ به گونه‌ای هستند که اخذ و اعتبار آنها در لسان دلیل و خطاب شارع و در متعلّق حکم کاملاً میسور و شرعاً معتبر هستند. مثلاً شارع مقدّس می‌تواند بفرماید: **صلّ عن الطهارة، صلّ مع الاستقبال، صلّ مع الركوع و السجود** . یا بگوید: **الصلوة المقيدة بالطهارة واجبةٌ، الصلوة مع الركوع واجبةٌ** . از این ناحیه هیچ محذوری پیدا نمی‌شود ، اینها را تقسیمات اوّلیّه و قبل الامر می‌نامند . لذا اگر نسبت به جزء یا شرطی شک کردیم که مثلاً آیا سوره هم جزء نماز هست یانه، به اطلاق خطاب تمسّک کرده و شرطیّت یا جزئیّت امر مشکوک را نفی می‌کنیم.

امّا قصد امتثال امر ، مثل بقیّه اجزاء و شرایط نیست و عقلاً در اطاعت امر مولا معتبر است ، وگرنه شرعاً در عبادت معتبر نیست. اصولاً امکان ندارد شارع مقدّس این خصوصیت را در لسان دلیل و متعلق حکم و امرش اخذ کند.

---

۱. مقدمه سوم در صفحهٔ ۵۳۱ می‌آید .

۲. اطاعت و عبادت برای خوف از دوزخ و نجات از نار الله الموقدة .

۳. عبادت اولیاء الهی که چون خدا را یگانه معبود به حق و شایستهٔ پرستش می‌دانند او را می‌پرستند و از او جز او نمی‌طلبند و خود را نمی‌بینند و برای نجات از جهنّم و یا طمع بهشت بندگی نمی‌کنند و چونان غلامان خدا را بشرط مزد ، بندگی نمی‌کنند : «***ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طمعاً فی جنتک بل وجدتک أهلاً للعبادة فعبدتک***».

۴. ر.ک : ***شرح لمعه*** ، مبحث طهارت در باب نیّت وضو و کتاب ***صلوة*** در باب نیّت صلوة .

نحوهٔ اعتبار عقلیِ قصد امتثال ، خواهد آمد. امّا دربارهٔ این‌که شرعاً ممتنعُ الاخذ است می‌فرماید: هم در مقام تشریع و جعل حکم که مربوط به مولاست و هم در مقام امتثال و اتیان مأمور به که مربوط به عبد است، در هیچ کدام از این دو مرحله ، اخذ قصد امتثالِ امر ، در خطاب شارع ممکن نیست.

بررسی مقام تشریع: فرض این است که قصد امتثال امر ، از ناحیهٔ خود امر مولی درست می‌شود و تا امری نباشد، قصد امتثال امر هم معنا ندارد. قصد امتثال امر ، فرع بر وجود خود امر است؛ چیزی که از ناحیهٔ امر مولی به وجود می‌آید و فرع بر امر مولی و متأخر از آن و به‌دنبال آن است، چگونه معقول است که در رتبهٔ پیش از امر و در متعلق امر، در لسان دلیل اخذ شود؟! چنین اخذ و اعتباری از محالات است؛ زیرا مستلزم تقدّم فرع بر اصل و تابع بر متبوع می‌گردد و نیز خلف لازم می‌آید ؛ یعنی «**ما فرضناه متأخراً عن الأمر صار متقدماً علی الأمر**». چون رتبهٔ موضوع و متعلّق ، پیش از رتبهٔ حکم است. همچنین تقدّم شیء بر خودش لازم می‌آید. دور هم پیدا می‌شود ؛ زیرا قصد امتثال امر وابسته به خود امر است و خود امر هم وابسته به قصد امتثالی است که در ناحیهٔ متعلّق امر لحاظ شده است. پس شارع مقدّس نمی‌تواند قصد امتثال امر را در متعلّق خطاب اخذ کرده و بگوید : **صلِّ مع قصد الامتثال، الصلوة مع قصد الامتثال واجبة و...** .

بررسی مقام امتثال: تردیدی نیست که باید متعلّق امر و تکلیف پیش از امر ، و قطع نظر از امر مقدور باشد تا تکلیف بدان تعلق بگیرد ، وگرنه تکلیف بما لا یطاق پیش می‌آید که قبیح و بر حکیم ممتنع است . آنکه مقدور است، نفس و ذات صلوة است نه صلوة مقیّد به قصد امتثال امر ! چون پیش از امر، قصد امتثال امر ، معنا ندارد و چنین چیزی میسور نیست. از باب سالبه به انتفاء موضوع که امر نیست تا قصد امتثال بیاید و این مقیّد بما هو مقیّدٌ مقدور باشد و تکلیفِ صلِّ بر آن مترتّب شود.

و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعي ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة و التمكّن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الأمر إنما هو في حال الامتثال لا حال الأمر واضح الفساد ضرورة أنه و إن كان تصورها كذلك بمكان من الإمكان إلا أنه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الأمر و لا يكاد يدعو الأمر إلى ما تعلق به لا إلى غيره.

اصل توهّم: متوّهم مدعی است که اخذ قصد امتثال امر در متعلّق امر و لسان دلیل، هم در مقام تشریع ممکن است و هم در مقام امتثال و هیچ کدام محذوری ندارد .

امّا در مقام تشریع: آنچه که در این مرحله لازم است ، این است که مولی و آمر، یکایک اجزاء و شرایط و هر آنچه را که در ملاک و مصلحت صلاتی دخیل است لحاظ کرده و به ذهن خطور دهد ؛ آنگاه وقتی همهٔ اجزاء و شرایط را بدون قصد قربت لحاظ می‌کند می‌بیند که پیکره عمل به تنهایی

دارای مصلحت نیست بلکه با قصد قربت مصلحت‌دار می‌شود ، لذا قصد قربت را هم لحاظ کرده و در نظر می‌گیرد ؛ آنگاه به مجموع مرکّبی که تصوّر کرده و ماهیّتی که اختراع کرده امر می‌کند که وجداناً چنین لحاظ و تصوّری بلامانع است.

و امّا در مقام امتثال: درست است که قبل از امر مولی، مکلّف قدرت بر اتیان صلوة به قصد امتثال امر ندارد ،[1] ولی پس از صدور امر از سوی مولی و گفتن «صلِّ» ، قدرت بر امتثال دارد. یعنی می‌تواند ذات الصلوة را به قصد امتثال این امر انجام دهد . مسأله تمکّن و قدرت بر امتثال هم عقلاً معتبر است و عقل بیش از قدرت در ظرف امتثال و در مقام عمل و زمان عمل ، قدرت دیگری را معتبر نمی‌داند و لازم نیست پیش از امر، قدرت بر امتثال باشد بلکه کافی است مع الأمر و پس از امر ، قدرت بر امتثال پیدا شود.[2] اگر بعد از امر قدرت بر امتثال داشته باشد و ذات صلوة را به داعیِ امتثال همین امر انجام دهد هیچ مانعی ندارد.

بطلان توهّم: مرحوم آخوند می‌فرماید: این توهّم واضح الفساد است؛ زیرا اگرچه سخن شما را نسبت به مقام تشریع می‌پذیریم و قبول داریم که تصوّر صلوة و لحاظ آن با قید قصد قربت کاملاً ممکن است و محذوری ندارد، ولی نسبت به مقام امتثال نمی‌پذیریم و می‌گوییم: بعد از امر هم اتیان ذات الصلوة به قصد امتثال امر آن ، مقدور نیست، زیرا ذات الصلوة هیچ‌گاه مطلوب نبوده و امر ندارد. حتی پس از امر هم خود صلوة امر ندارد که به قصد امتثال امرش اتیان شود. آنکه امر پیدا می‌کند، عبارت است از مقید بما هو مقیّدٌ ؛ یعنی صلوة مقیّد به قصد قربت و قصد امتثال امر . قاعدهٔ کلّی هم این است که هر امری مکلّف را به متعلّق خود و به همان چیزی که تعلّق گرفته (مقیّد بما هو مقیّد) دعوت می‌کند نه به چیز دیگر (ذات المقیّد) . پس ذات الصلوة که مقدور است هیچ‌گاه امر ندارد تا به قصد امتثال امرش اتیان شود و صلوة مقید به قصد امتثال امر، امر دارد که آن هم مقدور نیست. زیرا صلوة مقید به قصد امر را به داعی کدام امر انجام می‌دهیم؟ امر دیگری نیست تا این مجموعه را به داعی امر دیگر انجام دهیم. پس کماکان در مقام امتثال، مکلّف قدرت بر امتثال ندارد و اخذ قصد مذکور در این مرحله مستلزم محال و تکلیف بما لا یطاق است.

إن قلت: نعم و لكن نفس الصلاة أيضا صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلا لأن ذات المقيد لا يكون مأمورا بها فإن الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلا فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي كما ربما يأتي في باب المقدمة.

مستشکل می‌گوید: از شما می‌پذیریم که ذات الصلوة امر ندارد و امر ، به صلوة مقیّد تعلّق گرفته

---

۱ . چون امری نیست تا قصد امتثالش را بکند .

۲ . مثلاً اگر مولایی از عبدش بخواهد که یک ماه دیگر فلان کار را بکند، لازم نیست از هم‌اکنون در عبد توان انجام فلان کار باشد بلکه کافی است که همان یک ماه دیگر چنین قدرتی پیدا شود.

است و هر امری هم به همان مٰا تَعلَّقَ به دعوت می‌کند، ولی چه مانعی دارد که پس از امر به مجموع قید و مقیّد، یک امر ضمنی به ذات المقیّد و یک امری هم به تقیّد به آن قید بار شود و در واقع امر به کلّ، به امر به اجزاء منحلّ شود و بدین وسیله ذات المقیّد هم امر پیدا کند و ما ذات الصلوة را به قصد امتثال امر ضمنی یا امر کلّ انجام دهیم تا در نتیجه ذات الصلوة هم امر داشته باشد و اتیان به آن هم به این قصد مقدور باشد و محذوری نداشته باشد؟

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید ما دو دسته اجزاء داریم:

۱. اجزاء تحلیلی عقلی، در خارج یک حقیقت بیشتر نیست و به یک وجود موجود است ولی عقل همان یک حقیقت را به اجزایی تجزیه و تحلیل می‌کند. مثلاً جنس و فصل در خارج اتّحاد حقیقی دارند و به یک وجود واحد حقیقی موجودند ولی در ذهن از یکدیگر جدا شده و به دو جزء مشترک و مختصّ تفکیک می‌شوند.

۲. اجزاء خارجی؛ یعنی مجموعه‌ای در خارج دارای اجزاء باشد و هر جزئی حقیقتاً در خارج موجود باشد. مثل اجزاء پیکر زید: دست، پا، سر و ... . با این تقسیم می‌گوییم:

این‌که امر به کلّ و مرکب، به تعداد اجزاء منحل می‌شود و هر جزئی دارای یک امر ضمنی است، مربوط به اجزاء خارجیّه است؛ مثلاً امر به نماز که کلّ است، امر به اجزاء آن (رکوع، سجود و ...) هم هست و مرکّب چیزی غیر از این اجزاء نیست؛ ما می‌توانیم هر جزئی را به قصد امتثال امر به کلّ بیاوریم اما اجزاء تحلیلی عقلی چنین نیستند و ما نحن فیه از این قبیل است. یعنی در خارج یک حقیقت بیشتر نیست و آن صلوة به قصد قربت است ـ مثل رقبهٔ با ایمان ـ ولی ذهن ما آن را به ذات المقیّد و تقیّد به آن تحلیل می‌کند.

دیگر این‌که اجزاء تحلیلی عقلی، نه وجوب نفسی و استقلالی دارند و نه وجوب ضمنی؛ در این گونه موارد یک وجود خارجی بیشتر نیست و یک وجود نفسی هم بیشتر ندارد و نمی‌توان گفت که ذات المقیّد امر دارد و تقیّد به این قید هم امر دارد؛ خیر، ذات المقیّد امری ندارد، تمام امر، از آنِ مقیّد بما هو مقیّد است. پس ذات الصلوة امر ندارد تا به قصد امرش بیاوریم و مقدورمان باشد.

کفایه إن قلت: نعم لکنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا و أما إذا أخذ شطرا فلا محالة نفس الفعل الذی تعلق الوجوب به مع هذا القصد یکون متعلقا للوجوب إذ المرکب لیس إلا نفس الأجزاء بالأسر و یکون تعلقه بکل بعین تعلقه بالکل و یصح أن یؤتی به بداعی ذاک الوجوب ضرورة صحة الإتیان بأجزاء الواجب بداعی وجوبه.

قلت مع امتناع اعتباره کذلک فإنه یوجب تعلق الوجوب بأمر غیر اختیاری فإن الفعل و إن کان بالإرادة اختیاریا إلا أن إرادته حیث لا تکون بإرادة أخری و إلا لتسلسلت لیست باختیاریة کما لا یخفی إنما یصح الإتیان بجزء الواجب بداعی وجوبه فی ضمن إتیانه بهذا الداعی و لا یکاد یمکن الإتیان بالمرکب عن قصد الامتثال بداعی امتثال أمره.

اشکال دیگر : مستشکل می‌گوید می‌پذیریم که مقیّد بما هو مقیّدٌ یک عمل بیشتر نیست و یک وجود بیشتر ندارد[1] و یک وجوب هم بیشتر ندارد که روی مقیّد بما هو مقیّدٌ آمده و ذات المقیّد ، جداگانه حکمی ندارد ، ولکن سخن ما این است که دربارهٔ قصد قربت به معنای قصد امتثال امر، دو مبنا وجود دارد :

۱ . مشهور آن را قیدی از قیود و شرطی از شرایط واجب و مأمور به می‌دانند و می‌گویند قصد قربت همانند طهارت ، ستر عورت ، استقبال و ... شرط صحّت است.

۲ . برخی آن را جزئی از اجزاء واجب و مأمور به و عبادت به‌شمار می‌آورند و آن را مثل رکوع و سجود برای نماز می‌دانند. حال اگر قصد امتثال، قید و شرط عبادت باشد، حق با شماست و آنچه را در جواب «إن قلتِ» قبلی آوردید می‌پذیریم. ولی اگر به عنوان شطر و جزء عبادت اخذ شود و امر مولی به مجموع مرکب از صلوة و قصد امتثال تعلّق بگیرد، محذوری نخواهد داشت؛ زیرا امر استقلالی به کلّ و مجموع، و امر ضمنی به تک تک اجزاء هست؛ چراکه مرکب چیزی ورای اجزاء خود نیست بلکه عین اجزاء ؛ یعنی تمام اجزاء است؛ پس امر به کلّ، امر به اجزاء هم هست. آنگاه یک جزء از مرکّب ؛ یعنی صلوة ، امر پیدا می‌کند و واجب می‌شود. چه مانعی دارد مکلّف این عمل را به داعی امتثال امر به کلّ انجام دهد؟[2] در نتیجه متعلّق تکلیف، امر مقدور است و تکلیف ، به ما یطاق بار شده است و مکلّف قبل از امر هم قدرت بر خود صلوة دارد. پس از امر نیز قادر است این جزء را به داعی امر به مرکّب انجام دهد و محذوری پیش نیاید.

پاسخ : مرحوم آخوند به این اشکال دو جواب می‌دهد:

جواب اوّل : این جواب مبنایی است: (بر مبنای خود آخوند است) . ایشان معتقد است همهٔ افعالی که ما مکلّفین انجام می‌دهیم اختیاری هستند؛ یعنی مسبوق به اراده و اختیارند، ولی خود اراده ، یک امر اختیاری نیست بلکه جبری است، زیرا هر امر اختیاری ، از آن حیث اختیاری است که مسبوق و منسوب به اراده و اختیار است؛ اگر خود اراده هم اختیاری باشد، بدان معناست که مسبوق به ارادهٔ دیگر است؛ آنگاه نقل کلام به ارادهٔ دیگر کرده می‌گوییم: ارادهٔ دیگر ، اختیاری است یا خیر؟ اگر اختیاری نباشد، ثبت المطلوب ؛ ولی اگر آن هم اختیاری باشد قهراً مسبوق به ارادهٔ دیگر می‌شود ؛ و هلّم جرّاً ، آنگاه سر از تسلسل اراده در می‌آورد و در هر موردی باید بی‌نهایت اراده فرض شود که این هم از محالات است. به همین دلیل است که فرموده است: اراده اختیاری نیست.

بر اساس این مبنا می‌فرماید اگر قصد امتثال امر ، جزء مأمور به باشد و امر به کل ، امر به این جزء هم باشد مستلزم تکلیف بما لایطاق و امر غیر اختیاری خواهد بود، زیرا قصد امتثال ، همان ارادة

---

۱ . ولو به تحلیل عقلی به دو جزء منحل شود .

۲ . همان‌طور که رکوع و سجود و ... را به داعیِ امر صلوتی اتیان می‌کند .

الامتثال است و اراده هم که اختیاری نیست، پس در نتیجه قصد امتثال اختیاری نیست. پس امر به او، امر به چیزی است که از اختیار ما خارج است و چنین امری قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

جواب دوم : اگر قصد امتثال، جزء واجب ، و خود صلوة، جزء دیگر شود و امر به مرکب، امر به اجزاء باشد، در مقام امتثال از سه حال خارج نیستیم:

۱ . تنها یک جزء مرکب ؛ یعنی ذات الصلوة را به داعی امتثال امر به کلّ انجام می‌دهیم . این گرچه مقدور است ولی مفید نیست و مثل این است که ازکلّ نماز ، تنها رکوع یا سجود را به نیّت امر به کلّ ، اتیان کنیم که سودمند نخواهد بود. اجزاء به هم مرتبط هستند و مجموعاً مفید و محصّل غرض و مصلحت دار هستند، نه جدا جدا.

۲ . تنها قصد امتثال را به داعی امتثال امر به کلّ انجام می‌دهیم که این ، علاوه بر اشکال احتمال قبل، مستلزم اتیان قصد امتثال ، به قصد امتثال امرِ به کلّ است که معقول نیست. زیرا شیء ، خودش داعی بر اتیان خودش نمی‌شود، خودش علّت ایجاد خودش نخواهد بود.

۳ . مجموع مرکب از صلوة و قصد امتثال را به داعیِ امتثال امر به کلّ انجام می‌دهیم که این نیز محذور دوّمِ احتمال قبل را دارد و شیء داعیِ بر خویشتن نمی‌شود.

نتیجه: قصد امتثال ، جزء واجب نیست و وقتی جزء نباشد، قهراً شرط و قید خواهد بود و مقیّد بما هو مقیّد یک امر بیشتر ندارد، و ذات المقیّد اصلاً امر ندارد تا او را به داعی امتثال امرش انجام دهیم و تکلیف به مقدور باشد.

إن قلت: نعم لکن هذا کله إذا کان اعتباره فی المأمور به بأمر واحد و أما إذا کان بأمرین تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانیهما بإتیانه بداعی أمره فلا محذور أصلا کما لا یخفی فلآمر أن یتوسل بذلک فی الوصلة إلی تمام غرضه و مقصده بلا منعة.

قلت: مضافا إلی القطع بأنه لیس فی العبادات إلا أمر واحد کغیرها من الواجبات و المستحبات غایة الأمر یدور مدار الامتثال وجودا و عدما فیها المثوبات و العقوبات بخلاف ما عداها فیدور فیه خصوص المثوبات و أما العقوبة فمترتبه علی ترک الطاعة و مطلق الموافقة إن الأمر الأول إن کان یسقط بمجرد موافقته و لو لم یقصد به الامتثال کما هو قضیة الأمر الثانی فلا یبقی مجال لموافقة الثانی مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله فلا یتوسل الآمر إلی غرضه بهذه الحیلة و الوسیلة و إن لم یکد یسقط بذلک فلا یکاد یکون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلک من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله و إلا لما کان موجبا لحدوثه و علیه فلا حاجة فی الوصول إلی غرضه إلی وسیلة تعدد الأمر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة علی نحو یحصل به غرضه فیسقط أمره.

هذا کله إذا کان التقرب المعتبر فی العبادة بمعنی قصد الامتثال.

مستشکل می‌گوید: تمام فرمایشات شما را می‌پذیریم و ما هم عقیده داریم که قصد قربت به معنای قصد امتثال امر، در متعلّق خطاب اوّلی و اصلی قابل اخذ و اعتبار نیست. لکن تمام اینها بر این فرض است که یک امر بیشتر نداشته باشیم و بخواهیم قصد امتثال را در همین امر، لحاظ و اخذ و اعتبار کنیم. ولی راه دیگری هم هست و آن این‌که ما دو امر طولی فرض کنیم که امر اوّل به ذات العبادة و پیکرهٔ عمل بدون قصد قربت بار شده باشد و امر دوّم که متمّم الجعل نام دارد، خصوصیت قصد امتثال را دلالت کند. یعنی برای بیان این مطلب آمده است که باید عمل را به داعی امتثال امرش بیاورد. مثلاً اول فرموده است: «**اقم الصلوة**» و پس از مدّتی برای وصول به مقصد فرموده است: «**إفعل صلوتک بقصد امتثال أمرها**». حال اگر چنین گفتیم، هم نتیجه می‌دهد که اعتبار و اخذ قصد امر، امتثال در عبادات شرعی است و هم محذور دور و خلف و تکلیف بما لایطاق و ... را نخواهد داشت.

قوله: بلا منعة: این کلمه در نسخه‌های مختلف **کفایه** به سه صورت نگاشته شده است:

۱. مَنْعَةٍ یا مِنْعَةٍ. در این صورت، یعنی این شیوه بلامانع است.

۲. تَبِعَةٍ. در این صورت یعنی این روش بدون محذور است.

۳. شبهةٍ. در این صورت، یعنی با این روش بدون شک و تردید به مقصد خواهیم رسید.

مرحوم آخوند دربارهٔ این شیوه نیز دو جواب می‌دهد:

۱. طریقی که مستشکل پیشنهاد کرد، مجرّد فرض است و واقعیّت ندارد. و ما یقین داریم، چه در عبادیّات و چه در توصلیّات، چه در واجبات و چه در مستحبات، مطلب از این قرار نیست و دو امر طولی در کار نیست و از این حیث تعبّدی و توصّلی با هم فرقی ندارند، بلکه از جهت دیگر تفاوت دارند و آن این‌که:

در تعبدیّات، ثواب و عقاب وجوداً و عدماً دایرمدار امتثال است. یعنی اگر امتثال صدق کرد[۱] مستحق مثوبت است و اگر امتثال صدق نکرد[۲] مستحق عقوبت است. اما در توصلیّات ثواب درگرو امتثال است؛[۳] ولی عقاب دایرمدار ترک امتثال نیست بلکه دایرمدار ترک مطلق است؛ یعنی اگر اصلاً انجام ندهد کیفر می‌شود ولی اگر عمل را بجا آورد و تنها قصد امتثال نکند عقوبت نخواهد داشت.

۲. از شما می‌پرسیم: آیا این دو امر طولی، هر دو تعبّدی هستند و قصد امتثال می‌طلبند یا هر دو توصّلی هستند یا متفاوتند؟

بلا اشکال امر ثانی توصّلی است و صرفاً وسیله برای رسیدن مولی به غرض خود است. لازم نیست مکلف، عمل را به قصد امر ثانی انجام دهد؛ یعنی صلوة را به داعی امر اوّل و مجموع را به داعی

---

۱. به این‌که عمل را به قصد قربت به‌جا آورد.

۲. چه اصلاً عمل را انجام ندهد و چه ذات العمل را اتیان کند ولی قصد قربت نکند.

۳. یعنی اگر بخواهد بر امر توصّلی ثواب بگیرد باید آنان را به قصد امتثال امر به‌جا آورد.

امر ثانی انجام دادن، لازم نیست. انّما الکلام در امر اوّل است. نسبت به او هم می‌گوییم اگر عمل یک عملی است که به هر قصدی اتیان شود محصّل غرضِ مولی و موجب سقوط امر مولا است،[1] در این صورت مجالی برای امر ثانی نیست و وجودش لغو و عبث است؛ اما اگر عملی است که به مجرد انجام پیکره و ذات العمل، موافقت نشده و از عهدهٔ مکلّف ساقط نمی‌شود و کماکان باقی است، در این صورت خود عقل، مستقل به مراعات قصد قربت و امتثال است، زیرا وجه عدم سقوط امر این است که عمل، محصّل غرض مولی نبود و کماکان غرض باقی است و الاّ اگر غرض حاصل شده بود که امری نبود. پس همان عامل که علّت محدثهٔ این امر و تکلیف است،[2] علّت مبقیه هم هست، و اگر به غرض مولی دست نیافته‌ایم عقل ما استقلالاً به لزوم مراعات قصد امتثال امر حکم می‌کند و با این حکم عقلی نیازی به امر شرعی ـ به عنوان متمم الجعل ـ نیست.[3]

نتیجه: قصد قربت به معنای قصد امتثال امر در عبادات لازم است، ولی لزوم آن، عقلی است نه شرعی و این ویژگی در لسان دلیل اخذ نشده است، بلکه از خارج و به حکم عقل دانسته می‌شود.

کفایه و أما إذا کان بمعنی الإتیان بالفعل بداعی حسنه أو کونه ذا مصلحة [أو له تعالی] فاعتباره فی متعلق الأمر و إن کان بمکان من الإمکان إلا أنه غیر معتبر فیه قطعا لکفایة الاقتصار علی قصد الامتثال الذی عرفت عدم إمکان أخذه فیه بداهة، تأمل فیما ذکرناه فی المقام تعرف حقیقة المرام کیلا تقع فیما وقع فیه من الاشتباه بعض الأعلام.

تا به‌حال دربارهٔ قصد قربت به معنای قصد امتثال امر بحث کردیم ولی قصد قربت معانیِ دیگری هم دارد که عبارت است از: قصد حسن ذاتی، یعنی اتیان عمل به داعی حُسن ذاتی و نفسیِ آن. به این معنا که چون عمل نزد مولی پسندیده است انجام می‌دهم، یا به قصد رجحان ذاتی یا به قصد محبوبیّت ذاتیّه یا به داعیِ مطلوبیّت نفسیّه یا به داعیِ مصلحت داشتن (چون دارای مصلحت است) انجام می‌دهم (مصلحت ملزمه یا غیرملزمه) و در یک کلام به داعی ملاک و مناط انجام می‌دهم.[4] و یا قصد قربت به معنای اتیان عمل خالصاً لوجه الله است، یعنی جز خداوند و خشنودی او چیز دیگری مدّ نظر نباشد و صد در صد عمل را لله انجام دهد.

قصد قربت به هر یک از این معانی که باشد، با قصد امتثال امر فرق دارد. قصد امتثال امر

---

۱. معمولاً عرف و عقلاء می‌فهمند که چه اعمالی توصّلی هستند و چه اعمالی تعبدی‌اند.

۲. یعنی غرض مولی.

۳. اگر هم باشد مؤکّد حکم عقل است و مؤسّس و شرعی نیست.

۴. از نظر مشهور، عبادیّت در گرو قصد امتثال امر است که آن هم فرع بر وجود امر است و تا امر فعلی نباشد و قصد همان امر نشود عبادت نیست. ولی به عقیده متأخرین، وجود ملاک و مناط امر که همان محبوبیّت و رجحان و ذات المصلحه بودن است کفایت می‌کند و وجود امر فعلی لازم نیست.

اعتبارش عقلی است ، نه شرعی. ولی سایر معانی هیچ مانعی ندارد که اعتبارش شرعی باشد و اخذ آنها در خطاب شرعی و متعلّق امر ، بمکانٍ من الامکان ؛ یعنی هیچ مانعی ندارد.[۱]

ولی چیزی که باید در نظر داشت، این است که قصد قربت به این معانی ، شرط و معتبر و لازم الرعایة نیست .[۲]

نتیجه: قصد قربت به آن معنا که ممکن الاخذ و الاعتبار در متعلّق امر است، شرط و معتبر نیست: «**فما قصد لم یقع**» . و به آن معنایی که کافی یا معتبر است (قصد امتثال امر) به این معنا ممکن الاخذ نیست: «**و ما وقع لم یقصد**».

دقّت کنید که همانند برخی از اعلام دچار اشتباه نشوید و گمان نکنید که قصد قربت به معنای قصد امتثال با سایر معانی فرق ندارد و به کلّیه معانی‌اش در متعلق امر، قابل اخذ و اعتبار است.

---

۱ . سرّ مطلب این است که این معانی و خصوصیّات همانند رکوع و سجود و ... از تقسیمات اوّلیه و قبل از امر هستند. یعنی پیش از این‌که صلوة ـ مثلاً ـ متعلّق امر شود، ذاتاً قابل انقسام به این اقسام است: نماز یا دارای حسن ذاتی است یا نه، یا محبوبیّت دارد یا ندارد، یا دارای مصلحت است یا نیست، یا الله انجام می‌شود و یا به دواعی و انگیزهای دیگر و ... . پس این خصوصیّات از ناحیه امر سرچشمه نمی‌گیرد و وابسته به امر نیستند، بلکه قبل از امر بوده و امر وابسته به آنهاست و هیچ محذوری از اخذ و اعتبار آنها در متعلّق امر ـ مثل دور ، خُلف و ... ـ پیش نمی‌آید . پس اخذ کاملاً ممکن است و این معانی می‌توانند شرعاً معتبر باشند.

۲ . زیرا اگر این معانی معتبر باشد، از دو حال خارج نیست: یا تعییناً معتبر هستند ؛ یعنی معیناً باید عبادت را به این دواعی انجام دهیم و حقّ نداریم به داعی قصد امتثال امر بجا آوریم. این قطعاً باطل است و اجماعی است که قصد قربت به معنای قصد امتثال امر هم کفایت می‌کند و قصد دواعی دیگر معتبر نیست. یا تخییراً معتبر هستند؛ یعنی شارع فرموده است: ***أقم الصلوة إمّا لقصد الإمتثال أو لقصد الحسن و المصلحة و*** ... . این نیز قطعاً باطل است، زیرا یک طرف تخییر ، قصد امتثال امر است که مستحیل الاخذ و الاعتبار بود.

ثالثها: [فی عدم صحّة الاستدلال بإطلاق الأمر علی عدم اعتبار قصد القربة]

ثالثتها: أنه إذا عرفت بما لا مزید علیه عدم إمکان أخذ قصد الامتثال فی المأمور به أصلا فلا مجال للاستدلال بإطلاقه و لو کان مسوقا فی مقام البیان علی عدم اعتباره کما هو أوضح من أن یخفی فلا یکاد یصح التمسک به إلا فیما یمکن اعتباره فیه. فانقدح بذلک أنه لا وجه لاستظهار التوصلیة من إطلاق الصیغة بمادتها و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الآمر من إطلاق المادة فی العبادة لو شک فی اعتباره فیها.

ثالثتها:[1] بحث در این بود که اگر در موردی شک کردیم فلان واجب تعبدی است و قصد قربت لازم دارد یا توصّلی است و نیازی به قصد قربت ندارد، وظیفه چیست؟ در این زمینه در دو مقام بحث می‌شود :

مقام اوّل: مقتضای اصل لفظی اصالة الاطلاق چیست؟

مقدمه: اطلاق دو گونه است:

۱ . اطلاق مقامی: مولی در مقام بیان تمام اجزاء و شرایط یک ماهیّت بر آمده و می‌خواهد تمام خصوصیاتی راکه در غرض او دخیل هستند بیان نماید، قطع نظر از این‌که آن ماهیّت متعلّق امر باشد یا نه. مثلاً در مقام بیان اجزاء و شرایط نماز است و می‌خواهد این مرکّب را تبیین کند ، لذا تمام آداب و حدود و رسوم آن را بیان می‌کند. در چنین مقامی اگر شک کردیم فلان خصوصیّت در غرض مولی دخالت دارد یا نه ، به اطلاق خطابش تمسّک کرده می‌گوییم: خیر دخیل نیست و گرنه مولی سکوت نمی‌کرد و اخلال به غرض نمی‌نمود و حتماً بیان می‌کرد و چون در چنین مقامی آن را متعرّض نشده، یقین به عدم دخالت پیدا می‌شود.

۲ . اطلاق لفظی: یک لفظ و عنوانی، تحت امر رفته و متعلق امر واقع شده است، مثل «اعتق رقبةً» . در چنین موردی اگر مقدمات حکمت فراهم بود و مولی در مقام بیان بود و کلام مذکور را فرمود ، به اطلاق کلامش استناد می‌کنیم و می‌گوییم معلوم می‌شود فلان خصوصیت «مثل ایمان در رقبهٔ مؤمنه» در غرض مولی دخیل نیست.

بحث اطلاق لفظی : در موارد شک در این‌که قصد امتثال امر ، در فلان واجب ، دخالت دارد یا نه حق نداریم از اطلاق لفظی استفاده کنیم، زیرا اطلاق و تقیید متقابلان هستند و تقابل بین آنها ملکه و عدم ملکه است که تقیید ، ملکه و امر وجودی است. قید داشتن و اطلاق ، عدم ملکه است ؛ یعنی عدم التقیید، اما نه هر عدم تقییدی ، بلکه «**عدم التقیید فیما یمکن أن یکون مقیداً**» . مثلاً به دیوار نمی‌توان

---

۱ . این تعبیر ، انسان را به اشتباه می‌اندازد . زیرا انسان گمان می‌کند این هم مقدمهٔ سوّم بحث است و اصل مطلب پس از اتمام آن ذکر خواهد شد، غافل از این‌که مرحوم آخوند از همین جا مستقیماً به اصل مطلب پرداخته است. لذا بهتر بود کلمه ثالثتها نباشد و مستقیماً می‌فرمود: *اذا عرفت* ... .

اعمیٰ اطلاق کرد، چون شأنیّت بصر را ندارد. طبق این مسلک تمسّک به اطلاق در موردی است که امکان تقیید وجود داشته باشد و مولی خطابش را مطلق بیاورد. در اینجا می‌توان گفت به حکم اطلاق و عدم بیان، فلان خصوصیت دخیل نیست ، والّا مولی بیان می‌کرد. مثل «اعتق رقبة» در مقام شک در دخالت قید ایمان، ولی در ما نحن فیه (قصد قربت به معنای قصد امتثال) اصلاً اخذ و تقیید ممکن نیست و به حکم دور و خلف و تکلیف به مالایطاق، محال است و نمی‌توان گفت: حالا که فرموده است: «آتو الزکاة» و قیدِ مع قصد الامتثال را نیاورده ، پس معلوم می‌شود که این قید دخیل نیست؛ خیر شاید در واقع و عند الله دخیل باشد ولی در ظاهر خطاب ، امکان اخذ نبوده ، لذا آن را نیاورده است ؛ پس اینجا جای اطلاق نیست.

قوله : فانقدح: مرحوم شیخ اعظم در *تقریرات*[1] از اطلاق صیغه ، توصّلی بودن را استظهار کرده و فرموده است: «**الأصل فی الواجبات ان تکون توصلّیة**» . تعبدیّت قید زاید است و باید بیان شود . اگر بیان نکرد به حکم اطلاق می‌گوییم قصد قربت دخیل نیست، البتّه به حکم اطلاق مادّهٔ امر.[2]

مرحوم آخوند می‌فرماید از ما ذکرنا بطلان این مسلک روشن گردید و معلوم شد که قصد امتثال ، امکان اخذ ندارد و جای تمسّک به اطلاق نیست.

غیر از قصد امتثال امر ، چیزهای دیگری هم هستند که از تقسیمات ثانویّه و بعد الامر می‌باشند و از جانب امر سر چشمه می‌گیرند و تا امری نباشد آنها هم نیستند. مانند قصد وجه ، یعنی نیت وجوب یا استحباب داشتن ،که بر مسلک مشهور تا امری نباشد وجوب و استحبابی هم نیست، چه قصد وجه وصفی باشد[3] و چه قصد وجه غایی باشد .[4] و مانند قصد تمییز مأمور به از غیر مأموربه، یعنی پس از این‌که امر شدیم، تا حد امکان باید بکوشیم مأمور به واقعی را بشناسیم و معیناً همان را انجام دهیم ، نه این‌که احتیاط کرده، با دو جامه نماز بخوانیم، دو نماز ظهر و دو نماز جمعه به‌جا آوریم، به چهار سمت نماز بگذاریم، با پنج مهر نماز بخوانیم و ... .

حال همان‌طور که از اطلاق لفظی، عدم اعتبار قصد قربت به معنای قصد امتثال امر، احراز نشد و نتوانستیم بدان تمسّک کنیم هکذا از اطلاق لفظی، عدم اعتبار قصد وجه و قصد تمیز هم استفاده نمی‌شود و حق نداریم عند الشک در اعتبار این خصوصیات از اطلاق اقیموا الصلوة و آتوا الزکاة و ... کمک بگیریم. دلیل مطلب همان است ؛ یعنی تمسّک به اطلاق ، نسبت به قیودی است که اخذ آنها در مأمور به و متعلّق امر ممکن باشد و ... .

---

۱. *مطارح الانظار*، ص ۵۹.

۲. هیئت امر که همان طلب وجوب است و تقیید آن به توصّلی و تعبّدی مطرح نیست، کلام در مادّهٔ امر است ، یعنی در عنوانی که در متعلق امر اخذ شده است مثل : صلوة، زکاة در اقم الصلوة و آتِ الزکاة و ... .

۳. یعنی این‌گونه نیّت کند: *اُصلّی الصّلٰواة الواجبة قربةً الی الله* که قید واجب وصف صلوة واقع شد .

۴. یعنی این‌گونه نیت کند: *اُصلّی صلوة العصر* ـ مثلاً ـ *لوجوبها أی لأجل وجوبها* .

كفاية نعم إذا كان الآمر فی مقام بصدد بيان تمام ما له دخل فی حصول غرضه و إن لم يكن له دخل فی متعلق أمره و معه سكت فی المقام و لم ينصب دلالة علی دخل قصد الامتثال فی حصوله كان هذا قرينة علی عدم دخله فی غرضه و إلا لكان سكوته نقضا له و خلاف الحكمة.

اطلاق مقامی: همان‌طور که سابقاً در مقدمهٔ بحث آوردیم، در اطلاق مقامی کاری به امر مولی نداریم ، بلکه سخن از این است که مولی در مقام و موقعیّت و حالتی قرار گرفته که می‌خواهد هر خصوصیتی که در غرض او دخیل است همه را بیان کند و چیزی را فرو گذار نکند.[1]

حال از اطلاق لفظی دستمان کوتاه شد، آیا در موارد شک در تعبّدیّت و توصلیّت از اطلاق مقامی می‌توان استفاده کرد؟

طرز استفاده این است که بگوییم: مولی در مقام بیان تمام چیزهایی است که در غرض او و مصلحت صلاتی دخالت دارند و در چنین مقامی ، از بیان فلان خصوصیّت ـ مثلاً قصد قربت ـ سکوت کرده و صرف‌نظر نموده و آن را بیان نکرده است ؛ پس معلوم می‌شود آن خصوصیت در غرض مولی دخیل نیست، زیرا اگر معتبر بود، بر مولای حکیم لازم بود بیان کند تا اخلال به غرض و نقض غرض نشود. ولی این امور قبیح ، از حکیم متعال صادر نمی‌شوند.

مختار مرحوم آخوند: از اطلاق مقامی ، به بیانی که ذکر شد می‌توان استفاده کرد و اصل را بر توصلیّت نهاد؛ منتها یک شرط دارد و آن این‌که احراز شود مولی واقعاً در مقام بیان تمام خصوصیات لازم و معتبر است و قصد دارد هر آنچه را که دخیل در غرض است، بیان کند و چیزی را فرو گذار نکند. تا این احراز نشود جای اطلاق و مقدمات حکمت نیست.

[مقتضی الأصول العمليّة]

فلا بد عند الشک و عدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلی ما يقتضيه الأصل و يستقل به العقل.

فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل و ا كفاية لأكثر الارتباطيين و ذلک لأن الشک هاهنا فی الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشک و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة علی المخالفة و عدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة و هكذا الحال فی كلّ ما شک دخله فی الطاعة و الخروج به عن العهدة مما لا يمكن اعتباره فی المأمور به كالوجه و التمييز.

---

۱. مثل صحیحهٔ حمّاد بن عیسی در باب نمازکه تمام آداب واجب و مستحب را بازگو کرده است .

مقام دوّم (مقتضای اصل عملی):[۱]

چنانچه شرط اطلاق مقامی منتفی شد؛ یعنی بودنِ مولی در مقام بیان تمام خصوصیّات ، محرز نشد و یقین نکردیم که در این مقام است، دستمان از اطلاق مقامی هم کوتاه می‌شود و در نتیجه از ادّله اجتهادی محروم می‌شویم، آنگاه نوبت به اصل عملی می‌رسد و باید دید در موارد شک در تعبدیّت و توصلیّت، مقتضای اصل عملی چیست؟

مرحوم آخوند مدّعی است که در ما نحن فیه باید از اصالة الاحتیاط استفاده کرد و عقل ، مستقلّ به لزوم مراعات احتیاط است و جای برائت عقلی نیست، چه این‌که مجرای برائت شرعی هم نیست.

امّا لزوم عقلی احتیاط: فرض این است که اصل تکلیفِ معلوم و یقینی است و ما به صلوة یا زکات امر داریم، پس اشتغال یقینی هست؛ آنگاه شک می‌کنیم که آیا بدون قصد قربت، امر مولی از عهده ما ساقط می‌شود و از عهدهٔ تکلیف برمی‌آییم یا کماکان امر و اشتغال ذمه باقی است؟ عقل می‌گوید: «**الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی**» ، یعنی اشتغال یقینی مستدعیِ فراغ ذمّهٔ قطعی است و باید کاری کنیم که یقین به خروج از عهدهٔ تکلیف پیدا کنیم؛ آن‌کار هم جز احتیاط کردن و اتیان به قصد قربت چیزی نیست .[۲]

و امّا عدم جریان برائت عقلی: مقدمه: در باب علم اجمالی و اقلّ و اکثر ارتباطی و این‌که آیا نمازِ نُه جزئی واجب است یا ده جزئی ـ مثلاً بدون سوره باشد یا با سوره ـ جماعتی احتیاطی شده و فرموده‌اند باید اکثر و جزء مشکوک را بیاوریم. گروهی نیز برائتی شده و گفته‌اند اتیان اکثر لازم نیست، همان اقلّ را که قدر متیقّن است انجام می‌دهیم و نسبت به اکثر و مشکوک ، برائت جاری می‌کنیم.

حال در ما نحن فیه و نسبت به قصد قربت مطلقاً جای برائت عقلی نیست ، چه در اقل و اکثر ارتباطی ، احتیاطی شویم و چه برائتی. امّا اگر آنجا احتیاطی شدیم در ما نحن فیه هم احتیاط را اختیار می‌کنیم و می‌گوییم باید نماز را با قصد قربت اتیان کرد، در واقع ما نحن فیه مصداقی از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی خواهد بود. ولی اگر برائتی بشویم باز در ما نحن فیه جای احتیاط است.

سرّ مطلب این است که در باب اقل و اکثر و شک در جزئیت سوره، شک ما در اصل ثبوتِ تکلیف است و این‌که آیا دامنه امر صلاتی ، این جزء را هم می‌گیرد یا نه؟ تا اینجا توسعه دارد یا نه؟ سوره هم در ضمن نماز ، امر ضمنی دارد یا نه ؟ پس در اصل تعلق امر به سوره تردیدی نداریم و شک ما در اصل تکلیف است و مجرای برائت است. علم اجمالی هم که به علم تفصیلی نسبت به اقل ، و

---

۱. *فلابد عند الشک ... .*

۲. به بیان دیگر بدون قصد قربت ، شکّ در محصّل غرض پیدا می‌کنیم و در چنین شکی اجماعاً باید احتیاط کرد و همهٔ محتملات را آورد تا یقین به تحصیل غرض مولی به‌دست آید.

شک بدوی نسبت به اکثر منحل می‌شود، پس نسبت به اکثر در اصل تکلیف شک داریم و باید برائتی شویم.

ولی در ما نحن فیه شک ما در اصل ثبوت تکلیف نیست ، بلکه نسبت به اصل عمل (نماز)، وجود امر ، قطعی و یقینی است و مفروض بحث ما این است که امر داریم، نسبت به قصد قربت هم شک در تعلق امر نداریم؛ زیرا اگر یقین به لزوم قصد قربت هم داشتیم باز دامنهٔ امر ، آن را شامل نمی‌شد و اعتبارش شرعی نبود، بلکه عقلی و به حکم عقل بود. پس اصل تکلیف مسلّم است و با این محاسبه جای برائت نیست بلکه جای احتیاط است، زیرا برائت عقلی به حکم قبح عقاب بلا بیان و قبح مؤاخذهٔ بلا برهان ، جریان پیدا می‌کند و در ما نحن فیه با وجود استقلال عقل به لزوم مراعات قصد قربت و حضور بیان عقلی ، نوبت به آن مناط نمی‌رسد، و عقاب بدون بیان ، و مؤاخذه و عقاب بدون برهان نیست تا قبیح و نابجا باشد.

اینجاست که اگر به حکم عقل گوش ندادیم و واجبِ مشکوک را بدون قصد قربت انجام دادیم و فردای قیامت معلوم شد که قصد قربت لازم نبوده کار ما تجرّی خواهد بود، ولی اگر اتفاقاً معلوم گردید که عمل تعبّدی بوده و قصد قربت لازم داشته و ما به ندای عقل مستقل اعتنا نکرده‌ایم بی‌تردید سزاوار کیفر الهی هستیم.

قوله: و هکذا الحال ...: دامنهٔ بحث دربارهٔ قصد امتثال امر وسیع‌تر است و بجز مسألهٔ پیشین ، مسائل دیگری نیز وجود دارد . مثلاً هر خصوصیتی راکه از قبیل قصد امر باشد شامل می‌گردد.[1] پس در مورد قصد وجه و قصد تمیز نیز همین بحث‌ها جاری و ساری است، یعنی اگر نسبت به واجبی شک کردیم که قصد وجه و تمیز در آن معتبر است یا نه ، همین قدم‌ها را بر می‌داریم: در قدم اوّل به سراغ اطلاق لفظی می‌رویم که شیخ اعظم از آن بهرمند شد ، ولی ما از آن محروم شدیم. در قدم دوّم سراغ اطلاق مقامی می‌رویم که با احراز شرط، ما نیز از آن بهرمند شدیم. و در قدم سوّم به سراغ اصل عملی می‌رویم و بنا را بر احتیاط و لزوم مراعات قصد وجه و تمیز می‌گذاریم.

کفایه: نعم یمکن أن یقال إن کلّ ما ربما یحتمل بدوا دخله فی الامتثال أمرا کان مما یغفل عنه غالبا العامة کان علی الآمر بیانه و نصب قرینة علی دخله واقعا و إلا لأخل بما هو همه و غرضه أما إذا لم ینصب دلالة علی دخله کشف عن عدم دخله و بذلک یمکن القطع بعدم دخل الوجه و التمییز فی الطاعة بالعبادة حیث لیس منهما عین و لا أثر فی الأخبار و الآثار و کانا مما یغفل عنه العامة و إن احتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جیدا.

در بخش قبلی قصد امتثال امر ، قصد وجه و قصد تمیز را از یک وادی و دارای یک حکم

---

۱. که متأخر از امر است و از ناحیهٔ امر مولی درست می‌شود .

دانستند. ولی در این بخش در صدد فرق گذاری میان آن دو بر آمده، می‌فرمایند قصد تقرب در عبادات از اموری است که عامهٔ مردم بدان التفات و توجه دارند و از آن غافل نیستند و از اموری است که در اذهان مکلفین مرتکز است و هر انسان عاقلی به مقتضای عقل فطری می‌فهمد که نماز، حج و ... صددرصد رنگ عبادات داشته و باید به داعیِ تسلیم و بندگی انجام شود. چون این مطلب ارتکازی است، مولی می‌تواند در مقام بیان خصوصیت، قصد قربت را بیان نکند و اعتماد و اتّکال بر ارتکاز عرفی داشته باشد ، نیازی به بیان ندارد، خود عقل، بر لزوم مراعات آن دعوت می‌کند.

ولی قصد وجه آن هم با دو مبنای وصفی و غایی و نیز قصد تمیز که حتماً کوشش کنیم و ساترِ طاهر واقعی تحصیل کنیم حتماً قبلهٔ واقعی را احراز کنیم و معیناً یک عمل بجا آوریم و ... اینها از اموری است که عامهٔ مردم از آن غفلت دارند و در اذهانِ آنان مرتکز نیست، لذا نیازمند بیان و ذکر است و اگر مولی در مقام بیان بود و معذلک این خصوصیات را بیان نکرد، از اطلاق مقامی استفاده کرده، می‌گوییم اینها لازم نیست و یا از قبح عقاب بلا بیان مدد گرفته می‌گوییم اینها معتبر نیست و ... .

از اینجا به یک نتیجه می‌رسیم: قصد قربت در لسان آیات و روایات به کرّات و مرّات آمده است ولی قصد وجه و تمیز و مانند آن در لسان اخبار ائمه اصلاً بیان نشده است ؛کلام امام ، نه بالمطابقه بر آن دلالت دارد و نه بالملازمه . از طرفی اینها از مرتکزات عرفی هم نیست، بلکه مغفولٌ عنه است و عامهٔ مردم از آنها غافلند و تنها در بحث‌های مدرسه‌ای ، این احتمالات مطرح می‌شود که خود خاصه ، یعنی علماء در تفسیر آنها اختلاف دارند. پس چنین چیزی قطعاً معتبر نیست.[1]

ثم إنه لا أظنک أن تتوهم و تقول إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار و إن كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار لوضوح أنه لا بد فی عمومها من شیء قابل للرفع و الوضع شرعا و لیس هاهنا فإن دخل قصد القربة و نحوها فی الغرض لیس بشرعی بل واقعی و دخل الجزء و الشرط فیه و إن كان كذلک إلا أنهما قابلان للوضع و الرفع شرعا فبدلیل الرفع و لو كان أصلا یكشف أنه لیس هناک أمر فعلی بما یعتبر فیه المشكوک یجب الخروج عن عهدته عقلا بخلاف المقام فإنه علم بثبوت الأمر الفعلی كما عرفت فافهم.

و اما عدم جریان برائت شرعی :[2] مجرای برائت شرعی ، عدم العلم و یا شک در اصل تکلیف است و در چنین موردی شرع مقدّس فرموده است: «**رفع ما لایعلمون، الناس فی سعة ما لا یعلمون و...**» . حال چه مانعی دارد در ما نحن فیه بگوییم نسبت به قصد قربت شک داریم و مجرای برائت شرعی است و با حدیث رفع و مانند آن اعتبار و لزوم و قصد قربت برداشته می‌شود؟

---

۱ . مرحوم شهید ثانی فرموده است: «***و یکون قصد وجوبه اشارة الی ما یقوله المتکلّمون من أنّه یجب فعل الواجب لوجوبه او ندبه، اولوجههما من الشکر، اواللطف، اوالامر، او المرکب منها او من بعضها علی اختلاف الآراء، و وجوب ذلک امر مرغوب عنه، اذلم یحققّه المحققّون فکیف یکلّف به غیرهم***» . نقل از : ***اللمعة الدّمشقیة*** ، ج ۱، ص ۲۵۴ ـ ۲۵۵ .

۲ . ***ثم إنّه لا أظنّک*** ... .

مقدمه: در باب اقل و اکثر ارتباطی نسبت به اکثر و جزء مشکوک، احتمالاتی وجود دارد:

۱. عقلاً و نقلاً مجرای اصالة الاحتیاط باشد؛ یعنی باید احتیاط کرد و اکثر را بجای آوریم.

۲. عقلاً و شرعاً مجرای اصالة البرائة باشد و اتیان جزء مشکوک لازم نباشد.

۳. عقلاً احتیاطی شویم،[۱] ولی شرعاً برائتی.[۲] البته این توهّم بیش نیاید که احتیاط عقلی با برائت شرعی تنافی دارند، خیر کاملاً قابل جمع‌اند و در چنین مواری حکم عقل تعلیقی است؛ یعنی اگر خود شارع مقدّس اذن و ترخیص نداده باشد، عقل، ما را ملزم به احتیاط برای امن از عقاب می‌کند. اما اگر ترخیص شرعی محرز شد و اگر خود شارع فرموده باشد عقابی در کار نیست، در این صورت خیالمان راحت است و نوبت به احتیاط عقلی نمی‌رسد و همیشه چنین است که مقتضای حکم عقل و قاعدهٔ اولی در فرضی است که حکم شرع و قاعدهٔ ثانوی نداشته باشیم.

مسلک آخوند: مسلک آخوند در باب اقل و اکثر و شک در جزئیّت، همین مطلب پیشین است؛ یعنی به‌دلیل اشتغال یقینی عقلاً طرفدار احتیاط و لزوم اتیان اکثر است ولی به‌دلیل حدیث رفع و ... شرعاً طرفدار برائت و آزادی است. حال در ما نحن فیه، یعنی شک در اعتبار قصد امتثال امر می‌فرماید: کسی نگوید چه مانعی دارد در اینجا هم مثل سایر اجزاء و شرایط، عقل حکم به احتیاط و اشتغال داشته باشد ولی شرعاً حکم به برائت کنیم و بگوییم: به حکم حدیث رفع، الأصل برائة؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در ما نحن فیه حدیث رفع جاری نمی‌شود؛ چون قاعدهٔ کلّی این است که ادلّهٔ برائت شرعی در اموری جاری می‌شوند و آنها را رفع می‌کنند که وضع و اثبات آنها به‌دست شارع باشد و قابل جعل شرعی باشند. مثل وجوب دعاء عند رؤیة الهلال، حرمت شرب توتون و ... و قصد امتثال امر و مانند آن (قصد وجه و تمیز) قابل وضع و جعل شرعی نیستند و دیدیم که تعلّق امر به آنها و اخذ آنها در خطاب شارع، از محالات و مستلزم دور و خلف و ... بود و چیزی که در غرض شرعی دخیل نباشد و وضعش به دست شارع نباشد، رفعش هم به دست شارع نیست و شارع بما هو شارع نمی‌تواند آن را نفی و رفع کند.

سؤال: پس لزوم قصد قربت و اعتبار آن در عبادت چه نحوه است؟

جواب: اعتبار آن واقعی و تکوینی است و اگر لازم باشد، در واقع لازم است و کاری به امر شارع ندارد.

قوله: و دخل ...: مرحوم مشکینی در **حاشیه** فرموده است که اجزاء و شرایط چهار گونه ملاحظه می‌شوند:

۱. نسبت به خود ماهیّت و کلّ؛ یعنی فلان جزء یا شرط در فلان ماهیّت دخیل است.

---

۱. به حکم *الأشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی*. ۲. به حکم حدیث رفع و مانند آن.

۲ . نسبت به لحاظ مولی ؛ از آنجاکه امر کردن فعل اختیاری مولاست و کار اختیاری بدون اختیار و اراده و آن هم بدون مبادی اراده حاصل نمی‌شود، پس اوّل باید اجزاء و شرایط را لحاظ بکند .

۳ . نسبت به ارادهٔ مولی ؛ به‌دنبال لحاظ و تصور ، تصمیم می‌گیرد و اراده می‌کند که به فلان مجموعه امر می‌کند.

۴ . نسبت به مقام تعلّق امر مولی ؛ به‌دنبال اراده، امر می‌کند و فلان حکم را جعل و تشریع می‌کند.

از این چهار مرحله، مرحلهٔ ۱ ، ۲ و ۳ واقعی و تکوینی هستند و از صفاتی هستند که در نفس آمر و ذات او حاصل می‌شوند. ولی مرحلهٔ چهارم اعتباری و تشریعی است؛ یعنی با امر کردن ، جعل وجوب می‌کند.

با توجه به این مطلب، مستشکل می‌گوید واقعی و تکوینی بودن، اختصاص به قصد قربت و امثال او ندارد؛ بلکه هر جزء یا شرطی که در غرض مولی دخیل است دخالتش واقعی و تکوینی است و همان مراتبِ لحاظ ، اراده و ... را دارد و چنین نیست که برخی از اجزاء و شروط واقعی باشند و برخی ظاهری و صوری و اعتباریِ محض؛ چرا میان قصد قربت با سایر اجزاء و شروط فرق می‌گذارید؟

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: ما نیز قبول داریم که سایر اجزاء و شروط هم واقعی هستند و سه مرحلهٔ اوّل را واجدند. ولی فرقشان با قصد قربت این است که قصد قربت قابل مرتبه چهارم ، یعنی تعلّق امر نیست تا وضع و رفعش به‌دست شارع باشد ولی سایر اجزاء و شرایط قابل تعلّق امر هستند و از این زاویه وضع و رفع آنها به‌دست شارع است و قابلیت دارد تا به‌عنوان متعلّق امر مولی ، اخذ و اعتبار شوند. یعنی مولی بفرماید «**صلّ مع السوره، صلّ مستقبلاً و ...**» .

پس اگر نسبت به شرط یا جزئی از این اجزاء و شرایط شک کردیم، از دلیل رفع استفاده می‌کنیم و جز ئیت یا شرطیت آن را برمی‌داریم ، یا وجوب فعلی آن را برمی‌داریم[1] و می‌گوییم معلوم می‌شود نماز مرکّب از سوره دارای امر فعلی نیست وگرنه بیان می‌کرد و اگر امر فعلی نداشت پس موافقت آن و خروج از عهده هم عقلاً[2] لازم نیست.

در ضمن فرقی ندارد که دلیل رفع ، اطلاق لفظی باشد یا اطلاق مقامی باشد و یا حداقل دلیل فقاهتی و اصل عملی ، یعنی اصل برائت باشد.

ولی بخلاف ما نحن فیه ؛ یعنی قصد قربت، در اینجا شک در امر فعلی نیست ، بلکه یقین به ثبوت امر فعلی داریم که اقم الصلوة، آتِ الزکاة و ... باشد و اشتغال یقینی حتمی است و به حکم عقل باید به‌دنبال اداء تکلیف و تحصیل فراغت قطعی باشیم. این هم جز با احتیاط کردن و مراعات کردن قصد قربت حاصل نمی‌شود.

---

۱ . بنا بر اینکه حدیث رفع تنها حکم تکلیفی را بردارد یاکلیهٔ آثار و احکام را اعّم از تکلیفی و وضعی .

۲ . چون حاکم در باب اطاعت و معصیت عقل انسان است .

فافهم: شاید اشاره به دقت مطلب باشد و شاید اشاره باشد به این‌که اگر به جای کلمهٔ «واقعیٌّ» کلمهٔ «عقلیٌّ» می‌گفتیم، اشکال نسبت به سایر اجزاء و شرایط مطرح نمی‌شد، چون آنها قطعاً عقلی نیستند و شرعی‌اند. ولی قصد امتثال، صددرصد عقلی است و وضع و رفع امور عقلی به دست شارع نیست و شاید اشاره به ضعف مطلب باشد و این‌که فرقی میان قصد امتثال و سایراجزاء و شروط مشکوک نیست؛ به بیانی که در *عنایة الأصول* آمده است.[1]

۱. *عنایة الاصول*، ج ۱، ص ۲۳۰.

المبحث السادس

[مقتضى إطلاق الصيغة هو الوجوب النفسيّ التعيينيّ العينيّ]

المبحث السادس قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا لكون كلّ واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته فإذا كان فی مقام البيان و لم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضی كونه مطلقا وجب هناك شیء آخر أو لا أتی بشیء آخر أو لا أتی به آخر أو لا كما هو واضح لا يخفی.

مبحث ششم: ظهور فعل امر در وجوب نفسی، عینی و تعیینی.

مبحث ششم از مباحث فعل امر و صیغهٔ افعل دربارهٔ سه مطلب است:

۱. واجب یا نفسی است یا غیری؛ ۲. واجب یا تعیینی است یا تخییری ۳. واجب یا عینی است یا کفایی.

واجب نفسی: واجب نفسی این گونه تعریف شده است: «**ما وجب لنفسه**»، یعنی برای مصلحتی که در نفس فلان عمل است آن عمل بر ما واجب شده است؛ مثل صوم، صلوة، حج و ... .

واجب غیری: واجب غیری هم این گونه تعریف شده است: «**ما وجب لغیره**»، یعنی خودش اصالت و استقلال ندارد و برای رسیدن به عمل دیگر واجب شده است و مقدمهٔ واجب دیگر است؛ مثل قطع مسافت برای حج.

حال در مواردی که به‌دلیل خاص و قرینهٔ مخصوص ثابت شده است که فلان عمل، واجب نفسی است بحثی نداریم. و در مواردی که به قرائن خاصه وجوب غیری ثابت شده است باز تابع قرینه هستیم و بحثی نیست؛ انّما الکلام در مواردی است که مولی عبدش را به کاری امر می‌کند، مثلاً می‌گوید «**ادخل السوق، یا اغتسل**». فقط اطلاقِ فعل امر است و هیچ قرینهٔ خاصّی بر نفسی بودن یا غیری بودن در میان نیست؛ در این صورت چه باید کرد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید مقتضای اطلاق صیغهٔ افعل ـ به شرط فراهم بودن مقدمات حکمت ـ نفسی بودن است؛ زیرا وجوب غیری نیاز به بیان زاید و قید اضافی دارد، مثلاً بفرماید: «**إذا قمتم إلی الصلوة فاغسلوا**» که یک شرط دارد: اگر ذی المقدمه واجب شد این مقدّمه را بیاور و ... و اگر مولی در مقام بیان بود و قید و شرطی اضافه نکرد ما یقین می‌کنیم که واجب، واجب نفسی است و استقلالاً واجب است؛ چه عمل دیگری در طول او و به‌دنبال او واجب باشد یا نه.

واجب تعیینی: واجب تعیینی این است که «معیناً فلان عمل واجب باشد و عِدل و بدیل در عرض خود نداشته باشد. مثل نمازهای یومیّه که بر مکلف، خود نماز واجب است نه یکی از دو عامل نماز خواندن یا صدقه دادن و ... .

واجب تخییری: واجب تخییری این است که فلان عمل معیناً واجب نیست بلکه عدل و بدل دارد و در عرض هم یکی از دو یا چند عمل واجب است. مثل کفارهٔ صوم عمدی که عتق رقبه یا اطعام ستین مسکیناً یا صیام شهرین متتابعین واجب است.

حال در مواردی که به قرائن خاصّه یقیین به تعیینی بودن حاصل می‌شود، بحثی نیست. همچنین در مواردی که یقین به تخییری بودن حاصل می‌شود، باز بحثی نیست و طبق یقین و قرینه عمل می‌شود، ولی در مواردی که ما هستیم و اطلاق صیغه و نمی‌دانیم که فلان عمل واجب تعیینی است یا تخییری چه باید کرد؟ باز می‌فرماید اطلاق صیغه، تعیینی بودن را ایجاب می‌کند؛ چراکه تخییری بودن ، نیازمند بیان زاید است ، یعنی احتیاج به «أوْ» و «إمّا» دارد. مثلاً «**افعل هذا أو ذاک**» و اگر مولی در مقام بیان بود و چنین قید زایدی نیاورد، به این نتیجه می‌رسیم که فلان عمل واجب تعیینی است.

واجب عینی: واجب عینی این است که بر فرد فرد مکلّفین و آحاد انسان‌های جامع شروط تکلیف ، واجب می‌شود و با انجام برخی ، از عهدهٔ دیگران ساقط نمی‌شود. مثل نمازهای یومیه و صوم شهر رمضان .

واجب کفایی: واجب کفایی این است که عملی ابتدا بر همگان واجب می‌شود و همه مخاطب به این خطاب هستند ولی به گونه‌ای است که با انجام برخی ، از دوش دیگران ساقط می‌شود. مثل ازالهٔ نجاست از مسجد، انقاذ غریق، طبابت، قضاوت و فقاهت .

حال در مواردی که یقین به عینی بودنِ فلان واجب داریم طبق یقین و دلیل خاص عمل می‌شود و همچنین در مواردی که کفایی بودن ، معلوم و دارای قرینه است، باز طبق قرینه عمل می‌شود و ما تابع دلیل هستیم ، ولی در مواردی که به کاری امر شده‌ایم و نمی‌دانیم که واجب عینی است یا کفایی وظیفه چیست؟ آخوند می‌فرماید : اطلاق صیغهٔ افعل عینی بودن را مقتضی است و کفایی بودن محتاج به قرینه است ، زیرا کفائیّت، بیان زاید می‌طلبد ، مثلاً بفرماید: اگر همگان این عمل را ترک کردند، تو حق ترک نداری وگرنه عقاب می‌شوی و باید انجام دهی . این شرط و قید زاید ، از اطلاق فعل امر به‌دست نمی‌آید و لذا صیغهٔ افعل عند الاطلاق بر وجوب نفسی تعیینیِ عینی ، حمل می‌شود .[1]

---

۱ . نتیجهٔ اطلاق در همه‌جا توسعه است ولی در این سه مورد ، تضییق است چون عینی بودن و تعیینی بودن و ... مضیقه است نه توسعه دادن.

المبحث السابع

[الأمر عقيب الحظر أو توهّمه]

كفاية أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر فی الوجوب وضعا أو إطلاقا فيما إذا وقع عقيب الحظر أو فی مقام توهمه علی أقوال، نسب إلی (المشهور ظهورها فی الإباحة) و إلی (بعض العامة ظهورها فی الوجوب) و إلی (بعض تبعيته لما قبل النهی إن علق الأمر بزوال علة النهی) إلی غير ذلک.

و التحقيق أنه لا مجال للتشبث بموارد الاستعمال فإنه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينة علی الوجوب أو الإباحة أو التبعية و مع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا لظهورها فی غير ما تكون ظاهرة فيه، غاية الأمر يكون موجبا لإجمالها غير ظاهرة فی واحد منها إلا بقرينة أخری كما أشرنا.

مبحث هفتم: امر عقیب حظر

مبحث هفتم از مباحث صیغهٔ افعل دربارهٔ دو دسته از امرهاست. در مبحث دوّم به این نتیجه رسیدیم که فعل امر عند الاطلاق ظهور در وجوب دارد. در مبحث چهارم از سرچشمه این ظهور سخن گفتیم که آیا ظهور وضعی است یا انصرافی یا اطلاقی و یا عقلی؟ مختار آخوند در قدم اول ، ظهور وضعی بود و بر فرض تنزّل ، ظهور اطلاقی را ترجیح داد .

حال کلیهٔ کسانی که طرفدار ظهور صیغهٔ افعل در وجوب شدند، در مورد دو دسته از امور اختلاف نظر دارند:

۱ . امرهایی که عقیب حظر واقع باشند، یعنی برای مدت زمانی از کاری منع و نهی شده بودیم و پس از انقضاء آن مدّت ، بدان کار امر شدیم. چنین امری به‌دنبال منع و حظر سابق است. مثلاً طبیب به بیمار گفته بود از فلان خوردنی یا نوشیدنی اجتناب کن و مبادا مرتکب شوی که ضرر دارد؛ پس از مدتی پرهیز ، مجدداً که به پزشک مراجعه کرد و مورد معاینه واقع شد ، پزشک به او می‌گوید فلان مادهٔ غذایی را بخور و استفاده کن ، خوردن آن مانعی ندارد . این امرِ به اکل و شرب ، از امرهای عقیب حظر است. یا مثلاً شارع مقدس فرموده بود: در حال احرام صید کردن حرام است، ولی پس از خروج از احرام و مُحِلّ شدن فرموده است: ﴿فاصطادوا﴾، چنین امری هم به‌دنبال حظر است. یا این‌که فرموده است: در ماههای حرام قتال ممنوع است، ولی پس از سپری شدن أشْهُر حُرُم فرموده است : ﴿فاقتلو المشرکین﴾ این‌گونه امرها عقیب حظرند.

۲ . اوامری که عقیب حظر توهّمی و اعتقادی باشند؛ یعنی در واقع و عندالله نهیی درکار نبوده ولی مکلّف نزد خود خیال می‌کند که منعی وارد شده و اعتقاد به این مطلب داشت .[1] به‌دنبال این توهّم

---

۱ . اعتقاد قطعی ولی به خطا، یا اعتقاد ظنّی یا وهمی یا مجزّد شک، فرقی میان اینها نیست.

و برای دفع یا رفع آن ، به آن کار امر فرموده و گفته است : «افعل کذا» . چنین امری به دنبال توهّم حظر است. مثلاً مریضی خیال می‌کرد از فلان دارو باید اجتناب کند و حق ندارد استفاده کند. پزشک به او دستور می‌دهد که از فلان دارو استفاده کن و ... دربارهٔ این دو دسته اوامر و این‌که اینها ظهور در چه معنایی دارند و وقوع امر عقیب حظر یا توهّم حظر قرینه بر کدام معناست ، اختلاف نظر وجود دارد ؛ برخی از بزرگان تا هشت قول ذکر کرده‌اند .[1] مرحوم آخوند اهمّ اقوال را به صورت زیر متعرّض شده است :

۱ . به مشهور نسبت داده شده است که می‌گویند: این نوع از امرها ظهور در اباحه دارند و بر اباحه دلالت می‌کنند . مثلاً معنای إشْربِ الماء یا ﴿فاصطادوا﴾، ﴿فاقتلو المشرکین﴾ این است که از این پس مانعی از شرب آب و صید کردن و قتال مشرکین وجود ندارد و این کارها بر شما جایز و مباح است و دو احتمال در مراد مشهور از اباحه ذکر شده است :

الف) منظور آنها اباحه به معنای اخصّ است؛ اباحه‌ای که یک نوع از انواع پنجگانهٔ حکم تکلیفی است و قسیم واجب و مستحب و مکروه است و تساوی فعل و ترک را می‌رساند و لااقتضاء است.

ب) منظور اباحه به معنای اعمّ است؛ مباح یعنی حرام و محظور نیست و اذن در فعل دارید. ولی آیا این اذن و جواز فعل به نحو کراهت است یا اباحه یا استحباب یا وجوب؟ همهٔ اینها محتمل است و تعیین هرکدام در گرو قرینه است.[2]

۲ . به برخی از عامّه و اهل سنّت[3] ـ و نیز به گروهی از امامیّه از قبیل شیخ طوسی، محقّقِ اوّل، علامّه، شهید ثانی و ... ـ نسبت داده شده است که می‌گویند: این دو دسته اوامر با بقیّهٔ امرها ـ که مسبوق به حظر یا توهّم حظر نیستند ـ هیچ تفاوتی ندارد بلکه اینها نیز ظهور در وجوب دارند.

۳ . به بعضی دیگر از علماء ـ از قبیل عضدی که به قولی نسبت داده و خودش هم از این قول نفی بُعد کرده است ـ[4] نسبت داده شده که آنان طرفدار تفصیل هستند و می‌گویند اگر امر عقیب حظر مطلق بیاید و مقیّد به قیدی و معلّق به شرطی نشود، مثل بقیّه امرها دالّ بر وجوب است. مثلاً به قول مطلق بفرماید: ﴿فاصطادوا﴾ یا ﴿فاقتلو المشرکین﴾ . ولی اگر چنین امری مقیّد به زوال علّت عروض نهی سابق شد موجب می‌شود حکم اسبق مجدداً احیاء شود.

بیان ذلک: بی تردید نهی سابق که از مولای حکیم و یا طبیب عاقل صادر شد، دارای فلسفه و علتی بوده و مناط و ملاکی داشته و گزافه گویی نبوده است. مثلاً نهی از صید به مناط احرام بود؛ یعنی چون محرم بودی صید حرام بود، نهی از قتل مشرکین به خاطر ماه‌های حرام بود؛ یعنی چون در این ماه‌ها

---

۱ . مرحوم محقق رشتی در *بدایع الافکار*، ص ۲۹۴. ۲ . *بدایع الافکار*، ص ۲۹۴.
۳ . از قبیل رازی، بیضاوی، معتزله و ... . ر.ک: *بدائع الافکار*، ص ۲۹۴.
۴ . همان .

هستید پس حق قتال ندارید . حال اگر در مقام امر عقیب این حظر بگوید: ﴿اذا حللتم فاصطادوا﴾ [۱] و امر اصطادوا را به زوال علّت نهی معلّق کند [۲] یا بگوید: ﴿فاذا نسلخ الا شهر الحرام فاقتلو المشرکین﴾ [۳] و امر اقتلوا را به زوال مناط نهی مقیّد سازد [۴] در این گونه موارد ، حکم اسبق زنده می‌شود . [۵] پیش از احرام و نهی ، هر حکمی برای صید بود ، پس از زوال احرام ، همان حکم زنده می‌شود. پیش از اشهر حرم ، هر حکمی برای قتال با مشرکین بود ، پس از انسلاخ ماه‌های حرام همان حکم زنده می‌شود؛ چه حکم عقلی باشد چه شرعی . معنای تبعیّت در کلام آخوند همین است که حکم موردِ امرِ عقیب حظر ، از حکم ما قبل نهی پیروی می‌کند و هر حکمی را که پیش از نهی سابق داشت ، الآن و به‌دنبال امر فعلی ، همان حکم عود می‌کند.

۴ . الی غیر ذلک ، یعنی غیر از سه نظریهٔ مذکور، نظریه‌های دیگری هم هست که از اهمیّت چندانی برخوردار نیست و لذا از طرح آنها صرف‌نظر می‌کنیم. [۶]

و التحقیق: عقیدهٔ خود مرحوم آخوند این است که ما هیچ کدام از اقوال مذکور را قبول نداریم؛ زیرا صاحب هر قولی برای اثبات مدّعای خویش به یک یا چند مورد از موارد استعمالِ فعل امرِ عقیب حظر ، استناد کرده و موارد استعمال را دلیل و مدرک خویش ساخته است. به عقیدهٔ ما موارد استعمال ، مستمسک خوبی نیست؛ چراکه غالباً موارد استعمال همراه با قرائن ویژه است و به برکت قرینه می‌توان ظهور در یکی از اقوال درست کرد ، [۷] مواردی که قرینهٔ خاصّ داریم قابل بحث نیست؛ سخن در فرض تجرید این اوامر از هرگونه قرینهٔ خاصّه است و فقط یک قرینهٔ عامّه وجود دارد که وقوع امر عقیب حظر یا توهم حظر می‌باشد. می‌خواهیم ببینیم چنین امری به چه معناست و ظهور در چه چیز دارد؟ وجوب؟ ندب؟ یا چیز دیگر؟ در واقع وقوع امر عقیب حظر و یا توهّم حظر قطعاً قرینه بر این

---

۱ . سورهٔ مائده، آیهٔ ۲.

۲ . مُحِلّ شدن ضد محرم بودن است و اجتماع نشاید. پس وقتی که مُحِلّ شدیم حتماً احرام از بین رفته است .

۳ . سورهٔ توبه، آیهٔ ۵.

۴ . مناط نهی وجود اشهر حرم بود و انسلاخ یا انقضاء اشهر حرم ضد آن است و اجتماع نشاید. پس با انسلاخ اشهر حرم مناط نهی زائل شده است.

۵ . حکم فعلی همین امر به صید یا قتل کافران است و حکم سابق همان نهی و حظر و تحریم است و حکم اسبق حکم ما قبل نهی است.

۶ . مثلاً عده‌ای به قول مطلق طرفدار تبعیّت شده و تفصیل مذکور را نپذیرفته‌اند ؛ عده‌ای گفته‌اند این‌گونه از امرها ظهور در ندب دارد؛ عده‌ای فتوا به اشتراک لفظی داده‌اند؛ عده‌ای توقف کرده‌اند و ... .

۷ . برای مثال طرفدار وجوب می‌گوید شرع مقدس ، زن حائض و زائو را از صوم و صلوة منع کرده است و پس از انقضاء ایّام حیض و نفاس به این اعمال امر کرده است . چنین امری عقیب حظر است و معذلک یک ظهور در وجوب دارد. ولی جوابش این است که ما از خارج و به حکم اجماع و بلکه ضرورت دین ، می‌دانیم که روزه و نماز بر زن در غیر ایّام مذکور واجب است و اجماع قرینه می‌شود. یا طرفدار تبعیّت به آیاتی از قبیل: اصطادوا، اقتلوا و ... استناد کرد که خود تعلیق به زوال فلسفهٔ نهی در این آیات ، می‌تواند قرینه بر تبعیّت و احیاء مجدّد حکم اسبق باشد و هکذا .

می‌شود که حرمت و حظر مرتفع شد و مِن بعد ، حرام نیست ولی آیا مکروه است؟ مستحب است؟ مباح مصطلح است؟ واجب است؟ همهٔ اینها محتمل است.

ظهور این امر در رفع المنع و در ترخیص و اذن در فعل قطعی است ولی این‌که کدام حکم از چهار حکم دیگر زنده می‌شود در این جهت ظهوری ندارد و لذا کلام مجمل می‌شود و تعیین هر یک از احتمالات ، نیاز به قرینهٔ خاص دارد و اگر قرینه نبود و دستمان از دلیل اجتهادی کوتاه شد، ناگریز باید به اصل عملی مراجعه داشته باشیم.[1]

---

۱. در باب عام و خاص ، مبحثِ استثناءِ عقیب جمل متعدّد ، خواهد آمد که هر کجا در کلام ما یصلح للقرینیّه وجود داشته باشد، سبب اجمال کلام می‌گردد. یکی از آن موارد ، ما نحن فیه است.

المبحث الثامن

[عدم دلالة الصيغة على المرّة و التكرار]

الحق أن صيغة الأمر مطلقا لا دلالة لها على المرة و لا التكرار فإن المنصرف عنها ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها و لا بمادتها و الاكتفاء بالمرة فإنما هو لحصول الامتثال بها فى الأمر بالطبيعة كما لا يخفى.

مبحث هشتم: مرّه و تكرار

مبحث هشتم از مباحثِ باب صيغهٔ افعل دربارهٔ مرّه و تكرار است ؛ اين‌كه آيا مرّه و تكرار به معناى دفعه و دفعات است يا به معناى فرد و افراد به زودى خواهد آمد و فعلاً كارى به اين جهت نداريم ؛ الآن سخن در اين است كه گاهى فعل امر به كمك قرينه بر خصوص مرّه دلالت مى‌كند ، مثلاً صريحاً مى‌گويد : افعل مرّةً ، يا اين‌كه اجماع بر مرّه دلالت كند و ... .گاهى هم اجماع بر خصوص تكرار دلالت مى‌كند ، مثل : ﴿**فاسعوا الى ذكر اللّه**﴾[1] كه به قول صاحب *مدارک*: **الأمر هنا للتكرار باتفاق العلماء** .[2] در اين‌گونه موارد ، تابع قرينه هستيم؛ انّما الكلام در مواردى است كه صيغهٔ افعل به‌طور مطلق و مجرّد از هر نوع قرينه‌اى استعمال شود، مثلاً بفرمايد: اكرم زيداً يا اضرب خالداً . سؤال اين است كه آيا فعل امر ، عندالاطلاق بر خصوص مرّه دلالت دارد يا بر خصوص تكرار يا هيچ‌كدام؟ در اين باره چند قول وجود دارد :

۱ .گروهى بر آنند كه: صيغهٔ افعل بر طلب الفعل مرّةً دلالت دارد و ، إضرب يعنى إضرب مرّةً.

۲ .گروهى بر آنند كه: فعل امر بر طلب الفعل مكرّراً دلالت دارد و إضرب يعنى إضرب مكرّراً.

۳ .گروهى طرفدار اشتراک لفظى ميان مرّه و تكرارند.

۴ .گروهى در مسأله توقّف كرده‌اند . ولى مرحوم آخوندكارى به اين اقوال و بررسيِ آنها ندارد.[3] مختار خود آخوند به پيروى از مشهور اين است كه صيغهٔ افعل عند الاطلاق نه بر طلبِ فعل مرّةً دلالت دارد و نه بر طلب فعل مكرّراً، آن هم مطلقاً يعنى نه توسّط هيئت امر بر اين خصوصيات دلالت دارد و نه به‌واسطهٔ مادّهٔ امر؛ بلكه بر طلب ايجاد اصل طبيعت دلالت دارد؛ إضرب يعنى أطْلُبُ منک إيجاد الضرب .

دليل مطلب در هيئت امر: هيئت امر ، فقط بر طلب وجوبى دلالت دارد ؛ امّا تعداد (يک بار يا چند بار) در آن مطرح نيست.

دليل در مادّه امر : مادهٔ امر فقط بر اصل طبيعت و ماهيّت دلالت دارد كه عمل مخصوص زدن يا

---

۱ . سورهٔ جمعه، آيهٔ ۹.

۲ . *مدارک الاحكام*، ج ۴، ص اوّل .

۳ . در كتاب‌هاى مزبور از قبيل *قوانين* ، *معالم* و ... اين اقوال با ذكر ادلّه بررسى شده و نيازى به تكرار مجدّد نيست.

گرامی داشتن و ... باشد امّا تعداد (یک بار یا صد بار) از مادّه استفاده نمی‌شود. وقتی هیئت و مادّه را با هم جمع می‌کنیم و فعل امر می‌سازیم از مجموع هیئت و مادّه ، غیر از طلب ایجاد طبیعتِ مأمور به چیزی استفاده نمی‌شود.[۱] آنگاه دلالت بر مرّه یا تکرار ، از کجای إضرب زیداً مستفاد است؟

قوله: و الإکتفاء بالمرّة ...: بلی یک مطلب را می‌پذیریم ولی ضرری برای مدّعای ما ندارد. آن مطلب ، این است که اگر مولی امر به ایجاد طبیعت کرد و فرمود إضرب زیداً، عبد در مقام امتثال اگر یک بار مأمور به را انجام دهد کفایت می‌کند و امتثال امر می‌شود و در نتیجه ، امر از عهدهٔ او ساقط می‌شود؛ ولی این نه از باب آن است که فعل امر بر طلب الفعل مرّةً دلالت دارد و برای این معنا وضع شده است ، بلکه از باب این است که مطلوب مولی ایجاد طبیعت است و قانون عقلیِ ایجاد طبیعت ، این است که «الطبیعة تُوجد بوجود فردٍ مّا» و این حکم عقلی است که ربطی به ظهور فعل امر و وضع واضع ندارد.

کذا ثم لا یذهب علیک أن (الاتفاق علی أن المصدر المجرد عن اللام و التنوین لا یدل إلا علی الماهیة علی ما حکاه السکاکی) لا یوجب کون (النزاع هاهنا فی الهیئة کما فی الفصول) فإنه غفلة و ذهول عن کون المصدر کذلک لا یوجب الاتفاق علی أن مادة الصیغة لا تدل إلا علی الماهیة ضرورة أن المصدر لیست مادة لسائر المشتقات بل هو صیغة مثلها کیف و قد عرفت فی باب المشتق مباینة المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنی فکیف بمعناه یکون مادة لها فعلیه یمکن دعوی اعتبار المرة أو التکرار فی مادتها کما لا یخفی.

به عقیدهٔ مرحوم آخوند صیغهٔ افعل نه به هیئتش و نه به مادّه‌اش و نه به مجموع مرکب از هیئت و مادّه ، بر مرّه و تکرار دلالت نمی‌کند، بلکه به مادّه‌اش بر اصل طبیعت و حدثِ ضَرب یا قتل و ... دلالت می‌کند ، به هیئت بر طلب وجوبی و ایجاب ایجاد ، دلالت دارد و به مجموع مرکّب هم بر طلب ایجاد طبیعتِ مأمورٌ به دلالت می‌کند . امّا در هیچ‌کدام از این مراحل سخن از مرّه یا تکرار نیست، دلیل ایشان هم مسألهٔ تبادر بود که قبلاً ذکر شد. پس هر سه جنبه مورد نزاع است.

به عقیدهٔ صاحب *فصول*[۲] نزاع مرّه و تکرار مخصوصِ مفاد هیئت امر است . مفاد مادّه ، اختلافی نیست بلکه مادّهٔ فعل امر حتماً بر اصل ماهیّت و طبیعت دلالت می‌کند ، نه بر خصوصیّت مرّه یا تکرار . دلیل وی این است : جناب سکّاکی که اهل فن است ادّعای اجماع کرده بر این‌که مصدر مجرّد از الف و لام و خالی از تنوین ،[۳] بر اصل ماهیّت دلالت دارد و نه بر خصوصیّاتِ آن .[۴] به همین دلیل *فصول* مدّعی شده است که نزاع در مفاد هیئت امر است و مفاد مادّهٔ امر وفاقی است.

---

۱. طلب ایجاد مربوط به هیئت، و طبیعت (مأمور به یا عمل) مربوط به مادّه است .

۲. *الفصول الغرویّه*، ص ۷۱.

۳. یعنی الضرب نباشد ضَرْبٌ هم نباشد بلکه ضَرْبٌ باشد .

۴. *مفتاح العلوم*، ص ۹۳.

قوله: لایوجب: مرحوم آخوند این گونه جواب می‌دهد: [اولاً اصل ادعّای اجماع سکاکی قابل بحث است ؛ ثانیاً بر فرض قبول ، می‌گوییم اجماع در احکام شرعیّه حجّت است ، نه در احکام عقلی و لغوی و ... ؛ ثالثاً بر فرض قبول ، می‌گوییم اجماع منقول به خبر واحد حجت نیست. حال از همهٔ اینها صرف‌نظر کرده و جواب دیگری می‌دهیم :] این‌که مصدر بدون «الف و لام» و تنوین بالاجماع بر اصل ماهیّت دلالت کند و این جهت اتفّاقی باشد، ربطی به ما نحن فیه ندارد و به ضرر ما نیست و با ادّعای اجماع بر دلالت مادّهٔ امر بر ماهیّت ، ملازمه ندارد و عین او هم نیست. مصدر ، غیر از مادّهٔ امر است و حکم یکی به دیگری سرایت نمی‌کند.

دلیل مطلب: مادّه آن است که با وحدتی که دارد، در جمیع صور و هیئات ، محفوظ باشد ، ولو حرفی بر آن افزوده شود.[1] اما مصدر این چنین نیست؛ مصدر نه از حیث هیئت لفظی در مشتقات محفوظ است و نه از حیث هیئت معنوی:

امّا لفظاً: هیئت و وزن مصدر ـ مثلاً فَعْلٌ است ، مثل ضَرْبٌ ـ در فعل ماضی و ... این هیئت که ضاد مفتوح و راء و باء ساکن باشد، نیست بلکه ضَرَبَ، یَضْرِبُ، اضْرِبْ و ... است که در تمامی این مشتقات آن اعراب و شکل خاص از میان رفته و هیئات لفظیِ دیگری آمده است.

امّا معناً: معنای مصدر، زدن یا کشتن و ... است که در آخرش «دال و نون» یا «تاء و نون» است؛ در حالی که معنای مشتقّات عبارت است از: زد، می‌زند، زننده، بزن، نزن و ... . قبلاً هم در مبحث مشتق گفتیم که مصدر با مشتق از حیث معنا متباین است، مصدر دارای معنایی است که به شرط لا از حمل است و نمی‌توان گفت زید ضَرْبٌ است. ولی مشتقات از حیث معنا لا بشرط از حمل بود و می‌گفتیم زید ضارب است و ... ؛ حال که مصدر از لحاظ هیئت لفظی و معنوی غیر از مشتقّات و مباین با آنهاست و هرگز به این صورت در مشتقّات دیگر محفوظ نیست، امکان ندارد که مصدر ، مادّهٔ افعال و صفات و در یک کلام مادّهٔ مشتقّاتِ دیگر باشد؛ بلکه در واقع ، مصدرْ خود یکی از مشتقّات است و دارای مادّه و هیئتی مثل سایر مشتقّات می‌باشد.

سؤال: پس مادّهٔ فعل امر یا سایر مشتقّات چیست؟

جواب: مادّه آنها در مثل اِضرب عبارت است از: «ضاد و راء و باء» و در مثل اُنْصُرْ عبارت است از: «نون و صاد و راء» و هکذا و در هر موردی ، مبدأ و مادّه با مورد دیگر فرق دارد. این مادّه در جمیع

---

۱. همان‌طور که طرفداران هیولای اولی و مادّهٔ اولیّهٔ عالم مادّی معتقدند هیولی ، وحدت شخصی دارد و یک وجود واحد شخصی است که در جمیع مراتب تغییر و تحوّلِ عالم و فعلیّات گوناگون ، وحدتش محفوظ است و علی البدل صور نوعیّهٔ گوناگون بر او وارد می‌شود و قوامش به صورتی از صور و فعلیّتی از فعلیّات است و از جمادی تا مرز تجرّد تامّ، یک موجود با حرکت جوهری سیر می‌کند. در تمام مراتب مادّی ، آن حقیقت واحد ، موجود و محفوظ است؛ چه طرفدار خلع و لُبس شویم و چه معتقد به لبس بعد از لبس باشیم.

مشتقّات محفوظ و موجود است و هرگز جدا از هیئتی از هیئات نیست و کلمه‌ای را تشکیل نمی‌دهد، اگر مصدر هم مادّه بود جدای از بقیهٔ هیئات و صور و اشکال و اوزان ، متحقّق نمی‌شد؛ در حالی که ضَرب استقلال دارد و محکوم به احکامی است.

نتیجه: اگر مصدر به اتفاق کلمه بر اصل ماهیّت دلالت دارد، دلیل نمی‌شود که مادّه هم چنین باشد. بلکه جای این بحث در مادّه محفوظ است که دالّ بر مرّه است یا تکرار یا هیچ‌کدام؟

کفایه إن قلت: فما معنی ما اشتهر من کون المصدر أصلا فی الکلام؟.

قلت مع أنه محل الخلاف معناه أن الذی وضع أولا بالوضع الشخصی ثم بملاحظته وضع نوعیا أو شخصیا سائر الصیغ التی تناسبه مما جمعه معه مادة لفظ متصورة فی کلّ منها و منه بصورة و معنی کذلک هو المصدر أو الفعل فافهم.

ان قلت: مستشکل می‌گوید ما از روز اوّل که وارد مدرسه شدیم و امثله را شروع کردیم، به ما گفتند: بدان که مصدر ، اصل کلام است و از وی نُه وجه بازمی‌گردد: ماضی ، مستقبل و ... ؛ این مطلب در میان نحوی‌ها از مشهورات است و ظاهرش این است که مصدر ، اصل و ریشهٔ تمام مشتقات است. شما چگونه با این سخن مشهور مقابله می‌کنید؟

قلت: به این اشکال دو جواب می‌دهیم:

۱ . گرچه مطلب مزبور شهرت بسزایی کسب کرده است، ولی اجماعی نیست ؛ بلکه در میان خود نحویین مورد اختلاف است .[1] که با این اختلاف سلیقه و نظر ، جای مطلب مشهور نیست.

۲ . از آنجا که به حکم برهان نتوانستیم بپذیریم مصدر مادّهٔ مشتقّات است، پس نمی‌توانیم قبول کنیم که مصدر اصل کلام و مادّه و مبدأ مشتقّات است ؛ به‌ناچار باید معنای صحیحی برای آن کلام مشهور بیابیم . فنقول: منظور این است که روز اوّل که واضع در مقام وضع قرار گرفت و خواست برای فلان حدثِ معیّن ، لفظ و کلمه‌ای را قرار بدهد قطعاً خود حروف مقطعه و بریده بریده (ضاد ، راء ، باء) را برای حدث وضع نکرد، چون اینها کلمه و اسم نیستند، ناگریز باید این حروف را در ضمن

---

۱ . در مجموع چهار نظریه در این باره مطرح شده است:

الف) مذهب اکثر بصریّین : مصدر اصل کلام است و افعال و صفات از او اشتقاق می‌یابد ؛ لذا در صیغه‌سازی می‌گویند: ضَرَبَ از ضَرب گرفته شده است . به‌دلیل : ***لأنّ کلّ فرعٍ یتضمّن الأصل و زیادة و الفعل و الوصف بالنسبة إلی المصدر کذلک.***

ب) گروهی از بصری‌ها : مصدر اصل فعل است و فعل اصل وصف است.

ج) بعض دیگر از بصری‌ها : هریک از فعل و مصدر ، اصل مستقلی هستند و هیچ کدام از دیگری گرفته نشده است. نظر مرحوم آخوند با همین مسلک می‌سازد که مادّه را «ضاد و راء و باء» گرفت. و هریک از مصدر و فعل و ... را در عرض هم ، مشتقّ از این حروف دانست.

د) عقیدهٔ کوفی‌ها بر آن است که که فعل اصل مصدر است و مصدر از فعل مشتق است . ر.ک : *سیوطی*، ص ۱۰۰، باب مفاعیل خمسه، بحث مفعول مطلق یا مصدر .

هیئت و وزنی منظور می‌کرد تا بتواند وضع کند. آن وزن خاصّی که حین الوضع مورد نظر واضع قرار گرفت و آن را لحاظ کرد چه بود؟ به عقیدهٔ بصری‌ها هئیت مصدری بود و ضَرب را در نظر گرفت. به عقیدهٔ اهل کوفه هئیت فعل ماضی را در نظر گرفت که ضَرَب باشد و این مادّهٔ معیّن را در ضمن آن هئیت معیّن تصور کرد و سپس مجموع را برای حدثِ زدن وضع کرد . وضع هم شخصی است ، یعنی شخص این لفظ (ضَرْبٌ) را با همین شکلی که دارد برای اصل حدث وضع کرد، سپس سایر صیغه‌ها و مشتقّاتی را که با این مادّه و مصدر مناسبت دارند و از یک مقوله هستند و میان آنها جهت مشترک و قدر جامعی وجود دارد، با مصدر مقایسه نموده و هرکدام را برای دلالت بر حدث با خصوصیّات خاصّ آن مشتق ، وضع کرد. مثلاً فعل ماضی را برای دلالت بر تحقّق حدث در گذشته وضع کرد و فعل مضارع را برای وقوع نسبت در حال یا آینده قرار داد و ...

سؤال: قدر جامع سایر صیغه‌ها (ضَرَبَ، یضرب، اِضْرِبْ و ...) با مصدر در چیست؟

جواب: وجه اشتراک در دو امر است: ۱ . مادهٔ لفظی ؛ ۲ . مادهٔ معنوی .

۱ . مادّهٔ لفظی: همهٔ اینها در «ضاد و راء و باء» اشتراک دارند و این سه حرف به عنوان حروف اصلیِ همهٔ آنها مطرح است و آن مادّه در ضمن هر مشتقّی صورت و شکل و هیئتی دارد.

مادّهٔ معنوی: همهٔ اینها در دلالت بر کتک‌کاری و حدث مخصوص شریک‌اند منتها آن معنا هر کجا قالب و شکلی دارد: در مصدر تعبیر به زدن و کتک‌کاری می‌شود، در ماضی به معنای زد یا کتک کاری کرد و هکذا در ، می‌زند، زننده است، بزن و ... .

سایر مشتقّات ، هم دارای وضع نوعی هستند و هم وضع شخصی. در تفسیر این کلام دو احتمال ذکر شده است:

۱ . وضع نوعی برای مادّهٔ مشتقّات است و وضع شخصی برای هیئت آنها .[۱]

۲ . عکس احتمال قبلی: (نوعی بودن از آن هیئت و شخصی بودن به لحاظ مادّه است) و اینها بر این فرض است که در عبارت به جای أو ، واو باشد که مرحوم مشکینی این را ترجیح داده است ؛ ولی اگر کلمهٔ أو باشد که در متن هم همین است، تردید را می‌رساند. یعنی سایر مشتقّات از دو حال خارج نیستند: یا وضع آنها نوعی است[۲] یا شخصی است .[۳]

فافهم: اشاره به این است که وقتی برهان گفت: مصدر ، مادّهٔ بقیهٔ مشتقات نیست، ناگریزیم جمله مشهور (مصدر اصل کلام است) را به نحوی که گفتیم معنا کنیم.

---

۱ . مرحوم مشکینی .

۲ . اگر هیئت معیّن ماضی یا مضارع یا امر و ... منظور نشود و مادّه در ضمن هر هیئتی که باشد .

۳ . اگر هیئت معیّنِ ماضی در نظر باشد که بر وقوع نسبت در زمان ماضی دلالت دارد.

کفایه: ثم المراد بالمرة و التکرار هل هو الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد؟ التحقیق أن یقعا بکلا المعنیین محل النزاع و إن کان لفظهما ظاهرا فی المعنی الأول.

و توهم أنه لو أرید بالمرة الفرد لکان الأنسب بل اللازم أن یجعل هذا المبحث تتمة للمبحث الآتی من أن الأمر هل یتعلق بالطبیعة أو بالفرد فیقال عند ذلک و علی تقدیر تعلقه بالفرد هل یقتضی التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا یقتضی شیئا منهما و لم یحتج إلی إفراد کلّ منهما بالبحث کما فعلوه و أما لو أرید بها الدفعة فلا علقة بین المسألتین کما لا یخفی، فاسدٌ لعدم العلقة بینهما لو أرید بها الفرد أیضا فإن الطلب علی القول بالطبیعة إنما یتعلق بها باعتبار وجودها فی الخارج ضرورة أن الطبیعة من حیث هی لیست إلا هی لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة و بهذا الاعتبار کانت مرددة بین المرة و التکرار بکلا المعنیین فیصح النزاع فی دلالة الصیغة علی المرة و التکرار بالمعنیین و عدمها. أما بالمعنی الأول فواضح و أما بالمعنی الثانی فلوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات و إنما عبر بالفرد لأن وجود الطبیعة فی الخارج هو الفرد غایة الأمر خصوصیته و تشخصه علی القول بتعلق الأمر بالطبائع یلازم المطلوب و خارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنه مما یقومه.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که صیغه افعل عند الاطلاق بر طلب ایجاد طبیعت دلالت می‌کند و بر خصوص مرّه یا تکرار دلالت ندارد؛ حال وقت این است که مرّه و تکرار را معنا کنیم. در این‌که مراد از مرّه و تکرار چیست دو احتمال وجود دارد:

۱. به معنای دفعه و دفعات باشند؛

۲. به معنای فرد و افراد باشند.

سؤال: فرق این دو معنا در چیست و ثمره کجا ظاهر می‌شود؟

جواب: فرق در اینجا ظاهر می‌شود که مولی به عبدش بگوید: «اعتق الرقبة» و عبد در مقام امتثال، چندین رقبه آزاد کند؛ در اینجا کسی که قائل به مرّه است اگر مرّه را به معنای فرد بگیرد، باید بگوید با یکی از این رقبه‌ها امتثال حاصل شد و مازاد بر یکی موجب امتثال نیست. ولی اگر به معنای دفعه بگیرد می‌گوید به تمام اینها امتثال حاصل می‌شود؛ زیرا همه را یک مرتبه آزاد کرده است. همچنین کسی که قائل به تکرار است اگر تکرار را به معنای افراد بگیرد باید بگوید با عتق چند رقبه امر مولی را امتثال کرده است. ولی کسی که طرفدار دفعات است باید بگوید با یک مرتبه امتثال حاصل نشده است باید دفعه یا دفعات دیگر هم این عمل را تکرار کند، فرقی هم ندارد که در هر دفعه جمعی را آزاد کند و یا یک نفر را. پس کاملاً فرق دفعه با فرد و دفعات با افراد روشن شد.

با پاسخ به سؤال مذکور می‌گوییم سه قول در این رابطه مطرح است:

۱. جناب محقّق قمی، فرد و افراد را استظهار کرده و مدعی شده است که مرّه و تکرار در مسألهٔ مورد بحث به معنای فرد و افراد است.[۱]

---

۱. *قوانین الاصول*، ص ۹۱.

۲ . جناب صاحب *الفصول* دفعه و دفعات را استظهار کرده و فرموده است: مرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات است ، نه فرد و افراد و برای این مطلب دو دلیل آورده است:

دلیل اول : متفاهم عرفی و متبادر وجدانی و ظاهر از مرّه و تکرار در عربی ، دفعه و دفعات است؛ مرّةً یعنی دفعةً ، و مکرّراً یعنی به دفعات کاری را انجام دادن.

دلیل دوم : مقدمه : در آینده بحثی داریم مبنی بر این‌که آیا اوامر و نواهی به طبایع و کلیّات تعلق دارند یا به افراد و مصادیق خارجیّه؟ عدّه‌ای طرفدار تعلّق امر به طبیعت شده‌اند و گروهی طرفدار تعلّق امر به فرد .[1] فرق یا ثمره نزاع هم در ادامهٔ مرّه و تکرار به زودی خواهد آمد.

صاحب *فصول* با توجّه به این مقدّمه فرموده است :

آقایان مبحث مرّه و تکرار را به عنوان یک مبحث مستقل و جدا از مبحث تعلّق اوامر به طبایع یا افراد ذکر کرده‌اند ؛ قانون افراد و جداکردن مباحث این است که این دو مسأله ربطی به یکدیگر ندارد و هرکس در هر یک از دو مسأله هر مسلکی را برگزید، می‌تواند در مسأله دیگر شرکت کرده و هر مبنایی را که دلیل اثبات می‌کند ، اختیار نماید.

حال اگر مرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات باشد مسأله مرّه و تکرار هیچ ربطی به مسأله طبیعت و فرد نداشته و دو بحث مجزّا هستند؛ چه در مسأله آتیه طرفدار تعلّق امر به فرد شویم و چه به طبیعت ، حق شرکت در این بحث را داریم. امّا بنا بر فرد : آیا مطلوب ، فرد واحد است (مرّه) یا افراد متعدّد است (تکرار)؟ امّا بنا بر طبیعت: آیا مطلوب ، وجود واحد از وجودات طبیعت است یا مطلوب ، وجودهای متعدّد است؟

ولی اگر مرّه و تکرار به معنای فرد و افراد باشد، این مسأله تتمه و شاخه‌ای از مسأله بعدی خواهد بود و کسانی که در آن مسأله طرفدار تعلّق امر به طبیعت باشند ، در این بحث حق شرکت ندارند، ولی طرفداران تعلّق امر به فرد حقّ شرکت دارند، به این نحو که اگر در آنجا طرفدار فرد شدیم، جا دارد به‌دنبالش بحث کنیم که آیا فرد واحد مطلوب است یا افراد کثیره؟ پس بحث جدایی نخواهد بود.[2] لذا برای این‌که دو مسألهٔ مذکور از یکدیگر جدا باشند می‌گوییم مرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات است.

۳ . مختار صاحب *کفایه* این است که مرّه و تکرار به هر یک از دو معنایش، قابلیّت دارد محل بحث و مورد نزاع باشد؛ اگر چه ظاهر کلام همان دفعه و دفعات است و سخن *فصول* صحیح است ، ولی

---

۱ . دلایل طرفین در باب خود خواهد آمد .

۲ . *الفصول الغرویّه*، ص ۷۱.

به هر دو معنا قابل بحث و بررسی است . و در هر حال مسألهٔ مرّه و تکرار شعبه‌ای از مسألهٔ طبیعت و فرد نیست بلکه دو مسألهٔ مستقل می‌باشند و توهّم صاحب *فصول* فاسد و باطل است.

بیان مطلب: دو نکته را به عنوان مقدمه باید منظور کرد.

الف) طبیعت و ماهیّت از یک نظر دو گونه ملاحظه می‌شود:[1]

۱ . طبیعت من حیث هی و ماهیّت بما هی ؛ یعنی تمام نظر به خود ماهیّت و مفهوم است، با قطع نظر از وجود آن در خارج.

۲ . طبیعت به ملاحظهٔ افراد و مصادیق و وجوادت خارجیّه؛ یعنی آنچه مورد نظر است وجود ماهیّت در خارج است و احکام از آن ماهیّت موجود است.

حال وقتی می‌گوییم اوامر به طبایع بار می‌شوند، منظور این است که طبیعت به ملاحظه وجودش در خارج ، مأمور به واقع می‌شود و در واقع ، وجودِ طبیعت مدّ نظر است ، زیرا قانون طبیعت من حیث هی این است که : «**الماهیّة من حیث هی لیست إلّا هی**» ، یعنی فقط خودش خودش است. انسان انسان است و حمل اوّلی ذاتی دارد و هیچ حکم دیگری ندارد. نه موجود است و نه معدوم، نه مطلوب مولاست و نه غیر مطلوب و هیچ محمولی به حمل شایع بر او حمل نمی‌شود.

ذاتِ ماهیّت ، مصلحت یا مفسده‌ای ندارد تا تحت امر یا نهی برود، ملاکات یا مصالح و مفاسد ، از آنِ وجودات خارجیّه است، پس نفس طبیعت و عنوان کلّی ، تحت امر نیست ، بلکه وجود طبیعت تحت امر است. از طرفی هم می‌دانیم وجود طبیعت یا کلّی طبیعی در خارج به عین وجود فرد است وگرنه طبیعت در خارج ، وجود منهازی ندارد ؛ افراد در خارج موجودند و افراد هم خصوصیات و مشخصات فردی دارند و «**الشیء ما لم یتشخص لم یوجد**» . پس در حقیقت باز هم حکم برای فرد ثابت است.

آنگاه این سؤال مطرح می‌شود: پس میان تعلّق امر به طبیعت با تعلّق امر به افراد چه تفاوتی وجود دارد؟ در جواب می‌گوییم بنا بر تعلّق امر به طبیعت و وجود آن، خصوصیات و تشخّصات فردی ، خارج از مأمور به و غیر مطلوب است ؛ آنچه مطلوب است اصل وجود طبیعت ، است. منتها خصوصیّات از لوازم لاینفکّ وجود خارجی است و مقوّم مطلوب و مأمور به نیست و به گونه‌ای است که اگر در مقام امتثال و اتیان مأمور به در خارج امکان تفکیک وجود داشت هر آینه اصل وجود ، موجب امتثال بود و خصوصیّات نقشی نداشت، ولی امکان انفکاک نیست.

امّا بنا بر تعلق امر به فرد ، خصوصیات فردی مقوّم است و داخل در مطلوب است؛ زیرا فرد ، چیزی غیر از همین تشخّص‌ها و خصوصیّات نیست، به گونه‌ای که اگر وجود طبیعت یا فرد از این

---

۱ . این مقدّمه دربارهٔ مسأله بعدی ، یعنی طبیعت و فرد است .

خصوصیّات قابل تفکیک بود، اتیان اصل وجود ، موجب امتثال نبود و حتماً باید با این مشخصات آورده شود.

ب) فرد یا افراد در مبحث مرّه و تکرار غیر از فرد و افراد در مبحث طبایع و افراد است:[1] فرد در آن مسأله در مقابل طبیعت است که در طبیعت ، ولو وجودش منظور باشد، مشخصات فردی دخالتی ندارد ولی در فرد ، حتماً این خصوصیات دخیل و مقدّم است .امّا فرد و افراد در ما نحن فیه به معنای وجود واحد و وجودات متعدّد طبیعت است، منتها از آن رهگذر که طبیعت در خارج به عین وجود فرد و افراد است؛ به‌جای وجود و وجودات ، تعبیر به فرد و افراد شده است .[2]

با توجّه به این دو مقدمه می‌گوییم: مرّه و تکرار به هر معنایی که باشد، ربطی به طبیعت و فرد نداشته و از شُعب آن مسأله نیست؛ بلکه بحثی جداگانه و منفرد است:

اگر مرّه و تکرار به معنای دفعه و دفعات باشد، خود جناب صاحب *فصول* هم قبول داشت و صریحاً اعتراف کرد که بین مسألتین ، علقه و ارتباطی نیست و در مسألهٔ آتیه هر قول را اختیار کنیم در ما نحن فیه جای بحث و نزاع وجود دارد:

امّا بنا بر طبیعت ، این‌گونه بحث می‌شود که آیا مطلوب ، ایجاد طبیعت یک‌بار است (مرّه) یا چند دفعه (تکرار)؟ و امّا بنا بر فرد ، این‌چنین بحث می‌شود که آیا مطلوب ، فرد واحد است (مرّه) یا افراد کثیر (تکرار)؟ پس علی جمیع التقادیر در مسألهٔ آتیه ، اینجا جای بحث ، موجود است. اگر مرّه و تکرار به معنای فرد و افراد باشد، باز بنا بر این‌که در مسألهٔ آتیه معتقد به تعلّق امر به فرد باشیم خود *فصول* هم قبول کرد که قائلین به فرد ، حقّ شرکت در بحث را دارند که آیا یک فرد باید اتیان شود یا چند فرد؟ و بنا بر این‌که در آن مسأله طرفدار تعلّق امر به طبیعت هم شویم در ما نحن فیه جای بحث هست به این‌که مراد ، وجود طبیعت است و مراد از فرد و افراد هم ، وجود واحد و وجودات متعدّد است.[3] آنگاه می‌پرسیم آیا مطلوب ، وجود واحد طبیعت است یا وجودهای متعدّد آن؟ کاملاً ملاحظه شد که در مسألهٔ آتیه هر مسلکی داشته باشیم در ما نحن فیه جای نزاع در مرّه و تکرار وجود دارد. پس این مسأله ربطی به آن مسأله ندارد .

قوله : غایةالأمر: توضیح این قسمت را در ضمن مقدّمه اوّل بیان کردیم و نیازی به توضیح مجدد نیست.

---

۱. این مقدمه دربارهٔ مبحث مرّه و تکرار است.
۲. تفاوت‌ها را در مقدمه اوّل آورده‌ایم.
۳. این مطلب در دو مقدّمه بیان شد .

تنبیه: [الامتثال عقیب الامتثال]

لا إشكال بناء على القول بالمرة فى الامتثال و أنه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانيا على أن يكون أيضا به الامتثال فإنه من الامتثال بعد الامتثال و أما على المختار من دلالته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة و لا على التكرار فلا يخلو الحال إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة فى مقام البيان بل فى مقام الإهمال أو الإجمال فالمرجع هو الأصل و إما أن يكون إطلاقها فى ذلك المقام فلا إشكال فى الاكتفاء بالمرة فى الامتثال و إنما الإشكال فى جواز أن لا يقتصر عليها فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرة أو مرارا لا لزوم الاقتصار على المرة كما لا يخفى.

این تنبیه در حقیقت بیان ثمره و نتیجهٔ اقوال گوناگون در مسألهٔ مرّه و تکرار است که از نظر مقام امتثال فرق این اقوال چیست؟ ثمرهٔ عملیِ آنها کدام است؟

بنا بر قول به دلالت فعل امر بر مرّه: (دفعه باشد یا فرد) اگر مولی فرمود: «إضرب زيداً» و ما در مقام امتثال یک‌بار این عمل را انجام دادیم، قطعاً بر این اتیان ، امتثال امر صادق است و جای بحث ندارد. منتها سخن در اتیان دوباره است و این‌که برای بار دوّم اگر همین عمل را انجام دادیم چه می‌شود؟ آیا اتیان مجدّد بدون قصد امتثال امر است که کاری لغو و حاصل است و یا با قصد امتثال امر است؟ این را اصطلاحاً امتثال بعد از امتثال یا امتثال عقیب امتثال گویند که هم لغو است و نیازی بدان نیست و هم بالاتر از لغویّت ، تحصیل حاصل است که محال ذاتی است و اساساً امتثال مجدّد امکان ندارد، زیرا با امتثال اوّل ، غرض مولی حاصل شد و با حصول غرض، امر مولی ساقط شده و با سقوط امر ، چیزی نیست تا اتیان مجدّد، به آن قصد و نیّت باشد. پس معقول نیست و چه‌بسا ضرر داشته باشد؛ زیرا اگر اتیان اوّل و مرّه ، به شرط لا باشد ـ مثل تکبیرةالاحرام در نماز و رکوع در یک رکعت ـ تکرار آن موجب بطلان عمل می‌گردد و زیاده‌ای است که منجر به نقیصه می‌شود.[1]

و امّا برقول مختار که می‌گفتیم صیغهٔ افعل عند الاطلاق نه دالّ بر مرّه است و نه دالّ بر تکرار ، بلکه بر طلب ایجاد طبیعت دلالت می‌کند، بر این مسلک در مقام امتثال چه باید کرد؟ آیا به ایجاد طبیعت یک مرتبه اکتفا کنیم یا تکرار ایجاد لازم است؟

مرحوم آخوند می‌فرماید اگر خطاب مولی در مقام بیان نباشد و اطلاق نداشته باشد، بلکه اجمال

---

۱. بنابر قول به تکرار: اگر معتقد شدیم که فعل امر عندالاطلاق دالّ بر تکرار است، بلا شکّ در مقام امتثال حق نداریم به یک بار اکتفا کنیم؛ بلکه لابُدّ من التکرار و ایتان مجدّد آن عمل ، ولی این‌که میزان و حدّ تکرار تا کجاست در کلمات قوم مبیّن نیست. آیا مسمّای تکرار کفایت می‌کند ، یعنی دو بار که انجام داد بس است یا میزان ، صدق عرفی است که عرفاً بگویند عمل را تکرار کرد؟ یا باید به قدری تکرار کند که خود مولی بگوید کافی است و بیش از این انجام نده؟ اینها جای بحث دارد، خوشبختانه در نوع واجبات دینی حدّ و مرز تکرار ، مشخص شده است ، مثل نماز ، روزه و ... و مشکلی نیست. مرحوم آخوند نتیجهٔ قول به تکرار را در کتاب متعرّض نشده است .

یا اهمال داشته باشد ،[1] قدر مسلّم این است که یک بار انجام دادن واجب است. ولی آیا بیش از یک بار ، امتثال واجب است یا نه؟ اجمال خطاب موجب شکّ می‌گردد و وظیفهٔ فقیه این است که به اصول عملیه مراجعه نماید . اصل عملی هم ، برائت از وجوب زاید بر یک مرتبه است.

امّا اگر خطاب اطلاق داشته باشد و در مقام بیان باشد و معذلک به‌طور مطلق بفرماید «إضرب زیداً» و مقیّد به قید مرّه یا مکرراً نکند، از اطلاق چه چیز مستفاد است؟ در این باره دو سؤال و جواب مطرح است : **سؤال اوّل:** آیا مکلّف می‌تواند به یک مرتبه انجام دادن اکتفا کند و تکرار نکند یا واجب است تکرار نماید؟

جواب: قطعاً اکتفا به مرّه در مقام امتثال جایز است و تکرار عمل ، واجب و لازم نیست؛ زیرا مطلوب ، ایجاد طبیعت است و طبیعت بر فرد واحد یا وجود واحد هم صادق است: «الطبیعة توجد بوجود فردٍ مّا» و اطلاق بر آن صدق می‌کند و محصّل غرض است.

سؤال دوّم: مطلبی که جای بحث و اشکال دارد این است که اکتفا به مرّه در مقام امتثال علاوه بر این‌که جایز شد، آیا واجب است در این مقام به یک مرتبه قناعت کنیم یا اکتفاء به مرّه لازم و واجب نیست و حقّ تعدّی و تکرار داریم؟

جواب: ممکن است کسی توهّم کند که اکتفا به مرّه واجب و لازم است؛ از باب این‌که شاید مطلوب مولی ایجاد طبیعت به نحو بشرط لا باشد و در نتیجه زیاده و تکرار تشریع و حرام باشد، متقابلاً ممکن است کسی توهّم کند که اکتفا به مرّه لازم نیست و تکرار یا اتیان دوباره و سه باره و چند باره هم جایز است، به این دلیل که مولی در مقام بیان به قول مطلق فرموده است: «افعل کذا» و مقیّد به قید مرّه و تکرار نکرده ، بلکه اصل ایجادِ طبیعت را خواسته است و به حکم عقل ، قانون این است که طبیعت همان‌طور که به وجود فرد واحد موجود می‌شود، هکذا به وجود افراد کثیره نیز موجود می‌شود و نیز به حکم عقل عندالاطلاق ، مکلّف آزاد و مخیّر است و عمل را با خصوصیّتی که خواست انجام می‌دهد. مثلاً اگر مولا «اعتق رقبةً» گفت ، ما آزادیم رقبهٔ مومنه آزاد کنیم یا کافره. اگر «أکرم عالماً» گفت، ما آزادیم عالم عادل را گرامی بداریم یا عالم فاسق را و ... . در ما نحن فیه هم «اضرب زیداً» گفته است ، پس ما مخیّریم این طبیعت را یک یا چند بار ایجاد کنیم و هیچ‌کدام متعیّن نیست.

---

۱ . فرق اجمال و اهمال در این است که در اجمال نه تنها غرض به بیان بار نشده است بلکه در عدم بیان و سربسته سخن گفتن غرض وجود دارد و عمداً مجمل می‌گوید. مثل خطابات قرانی که در مقام اصل تشریع حکم وارد شده و سربسته فرموده است: «اقیموا الصلوة». ولی اهمال در موردی است که غرض مولی نه به بیان تعلّق گرفته و نه به عدم بیان، مثل طبیبی که به مریض می‌گوید: «اشرب الدواء» و فعلاً در صدد بیان کمّ و کیف مطلب نیست.

و التحقیق: أن قضیة الإطلاق إنما هو جواز الإتیان بها مرة فی ضمن فرد أو أفراد فیکون إیجادها فی ضمنها نحوا من الامتثال کإیجادها فی ضمن الواحد لا جواز الإتیان بها مرة و مرات فإنه مع الإتیان بها مرة لا محالة یحصل الامتثال و یسقط به الأمر فیما إذا کان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصی بحیث یحصل بمجرده فلا یبقی معه مجال لإتیانه ثانیا بداعی امتثال آخر أو بداعی أن یکون الإتیانان امتثالا واحدا لما عرفت من حصول الموافقة بإتیانها و سقوط الغرض معها و سقوط الأمر بسقوطه فلا یبقی مجال لامتثاله أصلا و أما إذا لم یکن الامتثال علة تامة لحصول الغرض کما إذا أمر بالماء لیشرب أو یتوضأ فأتی به و لم یشرب أو لم یتوضأ فعلا فلا یبعد صحة تبدیل الامتثال بإتیان فرد آخر أحسن منه بل مطلقا کما کان له ذلک قبله علی ما یأتی بیانه فی الإجزاء.

مرحوم آخوند در قبال دو توهّم مذکور تفصیل قائل شده و دو صورت تصویر کرده است. قبل از آن، بیان این نکته ضروری است که مولای حکیم وقتی به عملی امر می‌کند، یقیناً غرض اصلی و هدف غایی و مقصد اعلایی دارد که می‌خواهد به آن هدف برسد. حال ممکن است در بدو امر یا اواسط راه ، هدف‌های مقدماتی و مقطعی هم داشته باشد، ولی داشتن هدف اقصیٰ و نهایی مسلم است. با توجه به این مقدمه می‌گوییم در این مسأله دو صورت مطرح است:

۱ .گاهی با امتثال اوّل و اتیان عمل مرّةً واحدة[1] غرض اصلیِ مولی جامهٔ عمل می‌پوشد و در خارج محقّق می‌شود. در این فرض تکرار عمل و اتیان عمل دوباره معنا ندارد ؛ چراکه صدور امر از مولی به داعی وصول به آن غرض بود و با اتیان عمل مرّةً واحدةً ، غرض حاصل شده است . در واقع این اتیان ، علّت تامّهٔ حصول غرض است و حصول غرض علّت تامّهٔ سقوط امر است و با سقوط امر، امتثال مجدّد معنا ندارد. پس در چنین فرضی اکتفاء به مرّه در مقام امتثال واجب و لازم است و تکرار به قصد امتثال جایز نیست ، چون تشریع است ؛ بلکه معقول نیست. به این دلیل که دیگر امری نیست تا امتثال شود و تحصیل حاصل هم که محال است ، تکرار هم در آنجاکه عمل به شرط لا عن التکرار واجب شده است چه‌بسا ضرر داشته باشد.

مثال شرعی: مقصود مولی از امر صلاتی ایجاد این طبیعت در خارج است، مکلّف هم آن را ایجادکرد و غرض مولی حاصل شد و اتیان دوبارهٔ ظهر و عصر به عنوان امتثال معقول نیست.

مثال عرفی: مولی برای رفع عطش یا نیاز دیگر ، از عبدش مقداری آب تقاضا می‌کند و عبد هم امتثال می‌کند و لیوان آبی آورده و به مولی می‌نوشاند و تشنگیِ مولی بر طرف می‌شود؛ در اینجا اتیان مجدّد و تبدیل امتثال اوّل به امتثال دوّم معنا ندارد، چه این‌که اتیان مجدّد به نیّت انضمامِ عمل دوّم به اوّل و موجب امتثال شدن مجموع هم‌معنا ندارد.

---

۱. چه در ضمن یک دفعه یک فرد را بیاورد و چه افراد متعدد را در عرض هم و یک دفعه اتیان‌کند، مثلاً چندین رقبه را با هم آزادکند.

۲. گاهی امتثال اوّل، علّت تامّهٔ حصول غرض و سقوط امر نیست و هنوز مولی به هدفش نرسیده است؛[1] در اینجا گاهی تکرار، لازم است و گاهی جایز و بلامانع است.

مثال: شخصی بدون اذان و اقامه و با غفلت و نسیانِ آنها وارد نماز شد تا زمانی که به حدّ رکوع نرسیده است، اگر متذکّر و ملتفت شد می‌تواند نماز را قطع کرده و با اذان و اقامه استیناف کند، و هکذا اگر به فرادیٰ مشغول است و جماعتی برپا شد، و هکذا اگر به سوره‌ای مشغول است و سورهٔ بافضیلت‌تری را شروع کرد، در تمام اینها هنوز غرض اقصیٰ حاصل نشده لذا تبدیل به احسن و اتیان به فرد دیگر مشروع، بلکه راجح است.

یا مثلاً مولایی به منظور وضو گرفتن یا آشامیدن، مقداری آب طلب می‌کند و عبد آب را می‌آورد، یا چای می‌طلبد و عبد می‌آورد؛ در اینجا آب گاهی زمین می‌ریزد یا مولی عمداً یا در اثر عصبانیّت آن را زمین می‌ریزد، یا در اثر اشتغال، آب خنک گرم می‌شود و چای گرم سرد می‌شود؛ در اینجا به حکم عقل و عرف اتیان دوباره لازم است و باید آب یا چای را عوض کند.

ولی گاهی آب اوّل کماکان موجود است و محذوری پیش نیامده است، ولی هنوز مولی با آن آب وضو نگرفته و یا از آن نیاشامیده است. در اینجا عبد می‌تواند لیوان دیگری آورده و کنار آن بگذارد تا مولی از هرکدام خواست استفاده کند (انضمام)، یا اوّلی را ببرد و لیوان دیگری بیاورد (تبدیل)، آن هم چه تبدیل به احسن نماید و چه تبدیل به مثل نماید، در هر حال تکرار و اتیان دوباره جایز است. همان‌طور که از اوّلِ امر و قبل از اتیان، مخیّر بود هرکدام از دو ظرف آب را بیاورد، یا هر دو را با هم در یک دفعه بیاورد. پس بستگی دارد که غرض اقصیٰ حاصل بشود یا حاصل نشود.[2]

---

۱. البته تعبیر به امتثال مسامحه دارد، زیرا هر امتثالی موجب سقوط امر خود است. بهتر بود به جای امتثال تعبیر به ایتان می‌شد.

۲. می‌توان مطلب را به شیوهٔ دیگری هم مطرح ساخت که شاید بهتر باشد و آن این‌که: در مواردی که امر به طبیعت بار می‌شود و مطلوب مولی ایجاد طبیعت است، دو احتمال وجود دارد: ۱. مطلوب صرف الوجود طبیعت است، یعنی هدف ایجاد شیء و خروج آن از ظلمت عدم به نور وجود است و تکرار، مطلوب نیست. قانون صرف الشیء این است که به اوّل، وجود صدق می‌کند و قابل تنبیه و تکرار نیست؛ بر اساس این مسلک، اتیان دوباره معنا ندارد و مجالی برای آن نیست؛ ۲. مطلوب، مطلق الوجود طبیعت است و مطلق الوجود، هم بر وجود اوّل صادق است و هم بر وجود دوّم و صدم و هزارمِ طبیعت. اگر به این نحو مطلوب باشد، تکرار بلامانع است و اگر تکرار کرد به تمام آنها امتثال صدق می‌کند.

المبحث التاسع

[عدم دلالة الصيغة على الفور أو التراخي]

الحق أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور و لا على التراخي نعم قضية إطلاقها جواز التراخي و الدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما فلا بد في التقييد من دلالة أخرى كما ادعي دلالة غير واحد من الآيات على الفورية.

مبحث نهم: فور و تراخی

آخرین مبحث از مباحث هیئت امر و صیغهٔ افعل در فصل ثانی از فصول اوامر دربارهٔ فور و تراخی است. گاهی صیغهٔ افعل به کمک قرینه بر خصوص فوریّت دلالت دارد، مثلاً مولایی در حال هلاک شدن است و به عبدش می‌گوید: مقداری آب برایم بیاور. در اینجا پیداست که باید به فوریّت اقدام شود. گاهی به کمک قرینه بر تراخی دلالت دارد؛ باز هم تابع قرینه هستیم و جای بحث نیست. انّما الکلام در فرض اطلاق کلام و تجرّد صیغهٔ افعل از هر نوع قرینهٔ خاصّ است؛ سؤال این است که آیا صیغهٔ افعل عند الاطلاق دالّ بر فور است یا تراخی، یا هیچ‌کدام؟

اقوال و احتمالاتی در این مسأله وجود دارد:

۱. گروهی طرفدار فور هستند و شش دلیل دارند که در *معالم الاصول* مطرح و جواب داده شده است.[1] و در اینجا نیازی به تکرار آنها نیست.

۲. گروهی طرفدار تراخی هستند و دلایلی نیز دارند. در این‌که مراد از تراخی چیست دو گونه تفسیر شده است: الف) همان‌طور که فور واجب بود در قبال آن، تراخی هم واجب است؛ ب) تراخی یعنی فوریّت واجب نیست و تأخیر هم جایز است، نه این‌که تأخیر واجب باشد.

۳. گروهی طرفدار اشتراک لفظی هستند و می‌گویند فعل امر برای هر یک از فور و تراخی، جداگانه وضع شده است، و در هرکدام حقیقت است.

۴. برخی قائل به توقف شده و گفته‌اند ما نمی‌دانیم مطلب از چه قرار است.

۵. مسلک مرحوم آخوند به پیروی از مشهور این است که صیغه، عندالاطلاق نه دالّ بر فور است و نه دالّ بر تراخی، بلکه دالّ بر اصل طلب ایجاد طبیعت است. بعد فرموده است: «نعم»؛ آری اگر مولی در مقام بیان بود و کلامش را مطلق آورد و مقیّد به قید فور یا تراخی نکرد، مقتضای اطلاقِ فعل امر، جواز تراخی است، یعنی انسان مخیّر است مأمور به را فی الفور انجام دهد یا با تأخیر؛ البته تا حدّی که سبب بی‌اعتنایی به واجب نگردد، وگرنه بیش از آن قطعاً تأخیر جایز نیست.

از این کلمهٔ «نعم ...» استفاده می‌شود که منظور مرحوم آخوند از «**و لا علی التراخی**»، همان تفسیر

---

۱. *معالم الاصول*، ص ۵۴ـ۵۲.

اوّل است؛ یعنی تراخی واجب باشد ، و این وجوب را نفی می‌کند وگرنه جواز را با استدراک بعدی می‌پذیرد.

دلیل مرحوم آخوند همانند دلیل در مبحث مرّه و تکرار است ؛ یعنی : صیغهٔ افعل نه به هیئت و نه به مادهٔ و نه به مجموع مرکّب از آن دو ، دالّ بر خصوص فور یا تراخی نیست ، بلکه دالّ بر طلب ایجاد اصل طبیعت است با قطع نظر از این‌که ایجاد ، فوری باشد یا با تأخیر. امّا هیئت امر ؛ هیئت امر دالّ بر طلب ایجاد است و سخن از فور و تراخی و غیره نیست.

و امّا مادّهٔ امر ، این هم بر اصل طبیعت و ماهیّت دلالت دارد ولی خبری از فور یا تراخی نیست.

و امّا مجموع مرکّب ؛ مجموع هم بر طلب ایجاد طبیعت دلالت دارد، **فأین الدلالة علی الفور أو التراخی؟**

نتیجه: برای استفاده خصوص فور یا تراخی نیازمند دلیل دیگری غیر از ظاهر امر هستیم.

قوله :کما ادّعی: آیا دلیل دیگری بر خصوص احدهما داریم یا خیر؟

بعضی‌ها مدعی شده‌اند که از دلیل خارجی وجوب فوریّت مستفاد است ؛ منظورشان این دو طایفه آیات است: ۱ . آیهٔ مسارعت؛ ۲ . آیهٔ استباق.

آیهٔ مسارعت: قرآن می‌فرماید: **﴿و سارعوا إلی مغفرةٍ من ربّکم﴾** .[1] وجه استدلال :کلمهٔ **﴿سارعوا﴾** فعل امر است و قبلاً ثابت شد که امر ظهور در وجوب دارد. پس سارعوا أی یجب المسارعة. کلمهٔ «مغفرت» به معنای آمرزش است و آمرزیدن فعل الله است و مسارعت عبد به فعل خداوند معنا ندارد. پس باید چیزی در تقدیر باشد ، یعنی اسباب و عوامل مغفرت و آمرزش : به آنچه از اعمال که سبب آمرزش الهی می‌گردد، سرعت بگیرید و به سوی آنها بشتابید. سبب مغفرت عبارت است از : توبه از گناهان گذشته، انجام واجبات و مستحبّات و ترک محرمّات و ... . پس فعل مأمور به یکی از علل آمرزش الهی است. آنگاه استدلال به قرار ذیل است:

مقدمهٔ اوّل: یجب المسارعة إلی اسباب المغفرة.

مقدمهٔ دوّم: و فعل المأمور به من اسباب المغفرة.

نتیجه: فیجب المسارعة إلی فعل المأمور به . معنای فوریّت هم جز این نیست.

آیهٔ استباق: قوله تعالی: **﴿فاستبقوا الخیرات﴾** .[2] وجه استدلال، **﴿استبقوا﴾** فعل امر است و ظهور در وجوب دارد ؛ أی یجب الاستباق و کلمهٔ «الخیرات» جمع با الف و لام و مفید عموم است و هر یک از واجب و مستحب را شامل است. پس از جملهٔ خیرات فعل مأمور به است ؛ آنگاه اصل استدلال این است :

مقدمهٔ اوّل: یجب الاستباق إلی الخیرات.

مقدمهٔ دوّم: و فعل المأمور به من الخیرات.

---

۱ . سوره آل عمران، آیهٔ ۱۳۳.

۲ . سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۴۸؛ و سورهٔ مائده، آیهٔ ۴۸.

نتیجه: فیجب الاستباق إلی فعل المأمور به . معنای فوریّت هم جز این نیست که باید بشتابید و نباید معطّل کنید و در اولین فرصت ممکن آن را انجام دهید.

و فیه منع ضرورة أن سیاق آیة و سارعوا إلی مغفرة من ربکم و کذا آیة فاستبقوا الخیرات إنما هو البعث نحو المسارعة إلی المغفرة و الاستباق إلی الخیر من دون استتباع ترکهما للغضب و الشر ضرورة أن ترکهما لو کان مستتبعا للغضب و الشر کان البعث بالتحذیر عنهما أنسب کما لا یخفی فافهم.

مع لزوم کثرة تخصیصه فی المستحبات و کثیر من الواجبات بل أکثرها فلا بد من حمل الصیغة فیهما علی خصوص الندب أو مطلق الطلب.

و لا یبعد دعوی استقلال العقل بحسن المسارعة و الاستباق و کان ما ورد من الآیات و الروایات فی مقام البعث نحوه إرشادا إلی ذلک کالآیات و الروایات الواردة فی الحث علی أصل الإطاعة فیکون الأمر فیها لما یترتب علی المادة بنفسها و لو لم یکن هناک أمر بها کما هو الشأن فی الأوامر الإرشادیة فافهم.

مرحوم آخوند از این آیات به سه بیان جواب می‌دهد:

جواب اوّل: در این آیات امر دالّ بر وجوب نیست زیرا اگر مسارعت و استباق واجب بود، لازمه‌اش این بود که ترک آن دو ترک واجب باشد و اگر ترک واجب شد لازمه‌اش این است که موجب غضب الهی و شر و عقاب برای عبد شود و اگر ترک آن دو سبب خشم و عقوبت بود مناسب‌تر این بود که به جای لسان تحریص و ترغیب و تشویق و دعوت، با لسان تهدید و تحذیر و انذار سخن بگوید و مکلّف را از عقاب و کیفر و آتش جهنّم و بلاهای دنیوی بترساند؛ آن‌گونه که آیهٔ شریفهٔ ﴿فلیحذر الذیّن یخالفون عن أمره أن یصیبهم فتنة أو یصیبهم عذاب الیم﴾[1] ترسانیده است؛ چراکه برای اکثر مردم، تهدید به عذاب مؤثرتر است و موجب تحریک و انبعاث بیشتری می‌گردد ؛ پس بهتر بود از این اهرم استفاده کند؛ در حالی که استفاده نشده است پس معلوم می‌شود ترک آن دو مستلزم غضب و شرّ نیست، و ترک آن دو ترک واجب نیست و اساساً آن دو واجب نیستند. در نتیجه ناچار باید این امرها را استحبابی دانست نه وجوبی، یعنی سرعت و سبقت گرفتن مستحب است.

فافهم: اشاره به ضعف این جواب است؛ زیرا اگر این بیان ، پذیرفتنی باشد کثیری از امرها زیر سؤال می‌روند. پس باید بگوییم امر ﴿اقیموا الصلوة﴾ دالّ بر وجوب نیست، امر ﴿آتوا الزکاة﴾ هم کذلک، امر ﴿کتب علیکم الصیام﴾ هم کذلک، امر به حج هم کذلک و ... چراکه در نوع موارد به‌دنبال امر ، سخن از عقاب و تحذیر و تهدید به میان نیامده است؛ در حالی که حضرات در همهٔ اینها از ظاهر امر ، وجوب

---

۱. سورهٔ نور، آیه ۶۳.

را استفاده کرده‌اند. پس بعث و تحریک به لسان امرِ خالی و صِرف باشد یا به لسان تهدید بر ترک ، در هر حال دالّ بر وجوب است.

جواب دوّم: قبول داریم که امر عندالاطلاق ظهور در وجوب دارد، ولی در خصوص امر مسارعت و استباق ، حمل بر وجوب و ارادهٔ ظاهرِ صیغه امکان ندارد ، چراکه مستلزم تخصیص اکثر می‌شود و تخصیص اکثر قبیح و مستهجن است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود و مستلزم المحال محال.

بیان مطلب: اگر اوامر مذکور حمل بر وجوب شود ناگزیر باید کلّیهٔ مستحبّات ، از اطلاق یا عموم آن دو استثناء شود؛ چراکه در مندوبات ، اصل عمل واجب نیست تا چه رسد به فوریّت آن‌که به طریق اولی واجب نخواهد بود و نیز باید بسیاری از واجبات از حکم آیات مذکور اخراج شوند؛ چراکه در واجب‌های موقّتِ مضیق که فوریّت معنا ندارد و اگر کسی مثلاً روزهٔ ماه رمضان یا حجّ واجب را در موسم و وقت خود انجام دهد نمی‌گویند او شتاب کرد و زودتر انجام داد، بلکه می‌گویند در وقت خودش اتیان کرده ، در واجب‌های موقّتِ موسّع مثل صلوات یومیّه هم که عندالمشهور وقت وسیع است می‌توان در اول وقت یا وسط وقت یا آخر وقت انجام داد و فوریّت واجب نیست. در واجب‌های غیر موقّت هم برخی واجب غیر فوری است مثل اداء زکات و خمس علی قولٍ، انجام قضاء نماز علی قولٍ و اداء دین علی قولٍ . تنها قسمتی از آنها عندالمشهور وجوب فوری دارد، از قبیل: جواب سلام، ازالهٔ نجاست عن المسجد و انقاذ غریق .

با این محاسبه کاملاً روشن شد که حمل اوامر مسارعت و استباق بر وجوب فوری ، تالی فاسد دارد و قبول کردنی نیست؛ به‌ناچار یا باید این امرها را بر خصوص ندب حمل کرده و بگوییم که مسارعت و استباق مستحب است و یا بر مطلق الطلب ـ که قدر جامع میان وجوبی و ندبی است ـ حمل کنیم. آنگاه در موارد وجوب فوریّت ، فرد وجوبی اراده می‌شود و در سایر موارد فرد استحبابی . در هر حال این آیات به درد مدّعای شما نمی‌خورد و وجوب فور را اثبات نمی‌کند.

جواب سوّم: اصولاً بعید نیست که بگوییم: همان‌طور که آیات و روایات وارده در باب اطاعت و معصیت مولی ، صددرصد ارشادی است ، هکذا امر مسارعت و استباق هم امر مولوی و شرعی نیست و از شارع بما هو شارع صادر نشده است ، بلکه امر ارشادی است و از شارع بما هو عاقلٌ و مُرشدٌ و ناصحٌ صادر شده است و مؤکّد حکم عقل است.

بیان مطلب: میزان در ارشادی بودن ، این است که حکم شرعی در مورد حکم عقل وارد شود و لولا حکم شرعی هم ، عقل استقلال به حکم دارد . در چنین موردی اگر شارع چیزی فرمود، ارشاد به حکم عقل خواهد بود. مثل باب اطاعت و عصیان که عقل حاکم است و اطاعت مولی را لازم و معصیت مولی را ممنوع می‌کند . ما نحن فیه هم من هذا القبیل ؛ زیرا خود عقل می‌گوید اگر مولی به کاری امر

کرد چه بهتر که فوراً اقدام کرده و آن را انجام دهیم. پس خود عقل حُسن و رجحان اقدام فوری را ثابت می‌کند و در چنین مواردی شارع فرموده است : «سارعوا ، استبقوا ، بادروا ، عجلّوا و ...» و اینها حتماً ارشادی هستند.

مهم‌ترین خصیصهٔ امر مولوی و ارشادی و تفاوت آن دو چیست؟ امر مولوی این است که استقلالاً دارای اطاعت و معصیت و به‌دنبال آن موجب قرب و بُعد و در نتیجه سبب ثواب و عقاب الهی گردد. امر ارشادی آن است که دارای این ویژگی نیست و صرفاً برای تنبیه و ارشاد به خواص و آثار یعنی منافع و مضارّ عمل است به گونه‌ای که اگر امری هم نبود فی الواقع ارتکاب فلان عمل دارای فلان فایده یا ضرر بود. این امر برای تنبیه به آن اثر است. فی المثل اوامری که از اطباء به بیماران صادر می‌شود و طبیب می‌گوید فلان دارو را مصرف کن از فلان مادّهٔ غذایی بپرهیز و ... قطعاً طبیب مولویّتی ندارد و شرعاً واجب الاطاعة نیست ، ولی امر ارشادی دارد که اگر مصرف نکنی مریض می‌شوی، اگر مصرف بکنی به نفع خودت است ؛ هکذا امر به اِشهاد و شاهد گرفتن در معاملات که صددرصد برای ارشاد و تنبیه به این مطلب است که هیچ نزاعی واقع نشود، یا توصیه‌هایی که دوستی به دوستش می‌کند .

حال که امر سارعوا و استبقوا و مانند آن ارشادی و تأکیدی شد می‌گوییم: امر ارشادی تابع حکم عقل است ؛ اگر در موردی عقل ، حکم الزامی داشت امر ارشادی هم ارشاد وجوبی خواهد بود ، مثل باب اطاعت و معصیت مولی که عقل می‌گوید تو باید از بعث مولی منبعث و از زجر او منزجر شوی و شارع هم که فرموده است ﴿اطیعوا الله﴾ امرش ایجابی است. اگر در موردی حکم عقل ، غیرالزامی ، یعنی استحبابی و رجحانی بود امر ارشادی هم ارشاد ندبی خواهد بود . ما نحن فیه از همین قبیل است زیرا به حکم عقل ، استباق و مسارعت ، راجح و حسن است، شارع هم که امر کرده است امرش رجحانی و استحبابی است. درنتیجه باز هم این آیات مدّعای طرفداران وجوب فور را اثبات نمی‌کند.

فافهم: برای تبیین فافهم مقدمه‌ای لازم است : بعضی از موارد ، صددرصد قابل حکم عقلی است و قابلیّت پذیرش حکم شرعی را ندارد ؛ مثل باب اطاعت و معصیت که عقل حاکم به لزوم آن دو است و به حکم برهان[1] محال است این وجوب یک حکم شرعی باشد. بعضی دیگر از موارد ، فقط قابلیّت برای حکم شرعی دارند و امکان ندارد عقلی باشند و عقل مستقّل به آن باشد ؛ مثل تحریم صوم در عید فطر و قربان . آری وقتی شرع ، حکم به تحریم کرد عقل می‌گوید چون مولی حکیم است حتماً در این کار حکمتی وجود دارد. ولی آن حکمت چیست؟ نمی‌داند. در بعضی از موارد ، هم قابلیّت برای حکم عقلی دارند و هم قابل حکم شرعی هستند ؛ مثل ظلم که هم عقلاً قبیح است و هم شرعاً حرام است و

---

۱. *اصول فقه* ، ج ۱ و ۲، ص ۲۳۴.

هکذا ایذاء مؤمن، تحقیر مؤمن، تعییر مؤمن، سبّ مؤمن و ... . این‌که شنیده‌ایم میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد (**کلمّا حکم به العقل حکم به الشرع**) در موردی است که موضوع یا متعلّق، قابلیّت هر دو حکم را داشته باشد. مثل موارد مذکور؛ متقابلاً در جانب حُسن هم عدالت و احسان و اعانت مؤمن و ... عقلاً حَسَنْ و بایستنی و شرعاً واجب یا مستحب هستند و باز ملازمه وجود دارد.

با توجه به این مقدّمه شاید وجه فافهم این باشد که ما نحن فیه از همین قسم سوم است و هیچ مانعی ندارد که مسارعت و استباق هم عقلاً حسن و بایستنی باشد و هم شرعاً راجح و مستحب باشد ؛ پس باز امر سارعوا و ... شرعی و مولوی است. جواب سوّم هم متقن نیست و بهترین جواب از آیات مذکور همان جواب ثانی است. پس نه از اطلاق صیغهٔ افعل و نه از دلیل خارجی، نتوانستیم قاعده کلّی به دست آوریم و دلالت بر امر بر وجوب فور را ثابت کنیم.

تتمّة: [فی عدم دلالة الأمر علی الفور فالفور]

بناء علی القول بالفور فهل قضية الأمر الإتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فورا أيضا فی الزمان الثانی أو لا وجهان مبنيان علی أن مفاد الصيغة علی هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده و لا يخفی أنه لو قيل بدلالتها علی الفورية لما كان لها دلالة علی نحو المطلوب من وحدته أو تعدده فتدبر جيداً.

تتمّه: کسانی که در نزاع فور و تراخی طرفدار فور شدند و گفتند: إضرب أی إضرب فوراً ، در نزاع دیگری شرکت می‌کنند و آن این‌که بر این مبنا اگر کسی فوراً و بلافاصله به‌دنبال امر مولی دستور را ایتان کرد ، حتماً امر مولی امتثال شده و حتماً موجب حصول غرض مولاست و حتماً مُسقط امر است و اگر کسی بدون عذر و بهانه و عمداً در آنِ اوّل انجام نداد، قطعاً معصیت کرده است .

ولی سخن در این است که آیا به مجرّد معصیت اوّل و عدم اتیان در آنِ اوّل ، امر مولی کاملاً ساقط می‌شود[1] و در آن ثانی و ثالث تکلیفی ندارد؟ یا این‌که امر مولی کماکان باقی است و مکلّف را به انجام اصل عمل دعوت می‌کند و تا قیامت هم که انجام ندهد امر ساقط نمی‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا مفاد إضرِب این است که إضرب فوراً و در آنِ پس از امر ، وکاری به آنات بعد ندارد؟ یا مفادش این است که. اضرب فوراً ففوراً ، یعنی «**وإن عصيتَ ففی الآن الثانی وإن عصيتَ ففی الآن الثالث و هلّم جرّاً**» ؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: در این جا دو وجه وجود دارد که بر مطلب دیگری مبتنی هستند و آن این‌که در کلیّهٔ مواردی که مطلوب مولی مقیّد و مشروط است ـ چه شرطش وقت باشد و چه قیدش فوریّت و مانند آن باشد ـ این بحث مطرح است که آیا مقیّد بما هو مقیّد یک مطلوب است یا ذات مقیّد ، علی حده مطلوب است و تقیّد به این قید هم مطلوب دیگری است؟ به عبارت دیگر آیا وحدت مطلوب در کار است یا تعدّد مطلوب؟

اگر قائل به وحدت مطلوب شدیم باید بگوییم چنانچه فوراً انجام نداد مطلوب که مقیّد بود حاصل نشده و معصیت شده و امر ساقط است ، ذات عمل بدون قید فوریّت که مطلوب نیست. ولی اگر طرفدار تعدّد مطلوب شدیم می‌گوییم اگر فوراً انجام نداد یک مطلوب معصیت شده ولی مطلوب دیگری که اصل عمل باشد ، به قوّت خود باقی است ؛ پس باید در آنات بعد هم فوراً ففوراً انجام دهد.

حال از اطلاق صیغه کدام مستفاد است؟ می‌فرماید: بر فرضْ امر ، دالّ بر فور باشد ولی بر وحدت مطلوب یا تعدّد مطلوب دلالتی ندارد و هر دو محتمل است و خطاب اجمال دارد و باید از خارج و به‌دلیل اجتهادیِ دیگر ، وحدت یا تعدّد را به‌دست آوریم. اگر دلیل خارجی نبود نوبت به اصل عملی می‌رسد و باید دید مورد ، مجرای کدام اصل است؟ آیا اصالة الاشتغال و الاحتیاط ، یا استصحاب بقاء وجوب اصل عمل ، یا برائت از وجوب؟ هر فقیهی باید بر اساس مبنای خود مشی کرده و اصلی را اختیار کند.

---

۱. سقوط امر یا در اثر امتثال است، یا در سایهٔ معصیت امر است و یا در سایهٔ انتفاء موضوعِ آن .

الفصل الثالث

[فی الإجزاء]

الإتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الإجزاء فی الجملة بلا شبهة و قبل الخوض فی تفصیل المقام و بیان النقض و الإبرام ینبغی تقدیم أمور:

أحدها: [المراد من «وجهه»]

الظاهر أن المراد من وجهه فی العنوان هو النهج الذی ینبغی أن یؤتی به علی ذاک النهج شرعا و عقلا مثل أن یؤتی به بقصد التقرب فی العبادة لا خصوص الکیفیة المعتبرة فی المأمور به شرعا فإنه علیه یکون علی وجهه قیدا توضیحیا و هو بعید مع أنه یلزم خروج التعبدیات عن حریم النزاع بناء علی المختار کما تقدم من أن قصد القربة من کیفیات الإطاعة عقلا لا من قیود المأمور به شرعا و لا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب فإنه مع عدم اعتباره عند المعظم و عدم اعتباره عند من اعتبره إلا فی خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذکر علی تقدیر الاعتبار فلا بد من إرادة ما یندرج فیه من المعنی و هو ما ذکرناه کما لا یخفی.

فصل سوم: اجزاء

فصل سوّم از فصول سه گانه باب اوامر، دربارهٔ مسألهٔ إجزاء است البته مجموع فصولی که از اینجا تا پایان باب اوامر مطرح خواهد شد یازده فصل است که سه فصل آن؛ یعنی مبحث اجزاء و مقدمهٔ واجب و مسأله ضد، از مباحث ملازمات عقلیه است. ولی از آنجاکه آخوند درکتاب *کفایه* مقصدی با عنوان ملازمات یا مباحث عقلی ذکر نکرده است، لذا به تناسب، این سه بحث را در باب اوامر آورده است؛ چه این‌که بحث اجتماع امر و نهی در شیء واحد و مسألهٔ دلالت نهی بر فساد نیز از مباحث عقلی است که به مناسبت در مقصد ثانی، یعنی باب نواهی عنوان شده است.

مرحوم مظفر در *اصول فقه* مجموع این پنج مسأله را در بخش ملازمات عقلیه و قسمت غیر مستقلات عقلیه ذکر کرده است و با توجه به این‌که به اعتراف متأخرین، از شیخ اعظم الی یومنا هذا، این مباحث صددرصد عقلی است و ربطی به مدالیل الفاظ ندارد حقّ این است که مثل مرحوم مظفّر عمل شود تا هر بحثی جایگاه اصلی خود را پیداکند.

عنوان مسأله این است که آیا اتیان به مأمور به بر وجه خودش مقتضی اجزاء هست یا خیر؟[1]

جواب مرحوم آخوند مثبت است، لذا می‌فرمایند اتیان به مأمور به بر وجه آن، مقتضی اجزاء

---

۱. توضیح یکایک اصطلاحات به کار رفته در این عنوان خواهد آمد.

است فی الجمله ،[1] بلا شبهة[2] ولی پیش از هر توضیحی و نقض و ابرامی بجاست اموری را تقدیم کنیم .[3]

امر اوّل: مقصود از وجه: یکی از اموری که از باب مقدمه ذکر می‌شود، راجع به کلمه «علی وجهه» است. مراد از این کلمه چیست؟ چهار احتمال در این رابطه وجود دارد :

۱ . مختار آخوند: مختار آخوند این است که مأمور به را بر وجه آن بیاوریم یعنی به کیفیّت و نحوه‌ای بیاوریم که عقلاً و شرعاً بایسته است آن‌گونه اتیان شود ؛ یعنی مأمور به را با کلیهٔ اجزاء و شرایط معتبر در آن بجا آوریم ؛ چه آنهاکه شرعاً معتبرند ـ مثل رکوع و سجود و طهارت و استقبال و ... در نماز ـ و چه آنهاکه به حکم عقل معتبرند ـ مثل قصد قربت به معنای قصد امتثال امر ـ و نباید هیچ نقص و کمبودی داشته باشد. پس بحث در این است که آیا امتثال امر و انجام مأمور به با جمیع جهات و خصوصیّات مزبور مجزی است یا نه؟ این معنا خالی از هر اشکالی است.

۲ . احتمال دوّم این‌که مراد از «علی وجهه» خصوص کیفیّت و جهت معتبرِ شرعی باشد؛ یعنی مأمور به را با تمام اجزاء و شروط معتبر شرعی بیاوریم .[4] آیا چنین اتیانی کافی است یا نه؟ طبق فرمایش مرحوم آخوند این احتمال دو اشکال دارد :

الف) بنا بر این احتمال به نظر می‌رسد قید علی وجهه در عنوان مسأله توضیحی و بیانی باشد ؛ یعنی صرفاً برای توضیح و تبیین کلمهٔ قبلی (الایتان بالمأمور به) آمده و چیز اضافه نیاورده است. به این صورت که خود اتیان به مأمور به یعنی انجام آنچه به آن امر شده‌ایم و تردیدی نیست که در مجموعهٔ دارای اجزاء و شرایط شرعی، مأمور به غیر از همین اجزاء و شروط نیست. پس لفظ اتیان به مأمور به یعنی اتیان به آنچه شرعاً معتبر است ، بر همان نحوی که شرعاً معتبر است ، و نیازی به لفظ دیگر نیست، پس اگر قید علی وجهه هم به معنای مزبور باشد صددرصد تأکید و توضیح خواهد بود نه احترازی و مبیّن مطلب زاید ؛ در حالی که توضیحی بودن ، خلاف اصل است و اصل در قیود احترازیّت است ، به‌ویژه قیدهایی که در عنوان مسأله ذکر می‌شوند.

ب) احتمال مزبور مستلزم خروج واجبات تعبّدی از محل بحث است ، زیرا در عبادات ، بر فرض که همهٔ اجزاء و شروط شرعی را بیاوریم ولی تا قصد قربت نباشد اجماعاً ذات عمل کافی نیست ، حتّی دو نفر هم در این اختلاف ندارند . قصد قربت هم برمسلک ما در باب تعبّدی و توصّلی،

---

۱ . با قطع نظر از این‌که اتیان مزبور فقط از امر خودش مجزی است و کفایت می‌کند و یا از امر دیگر هم کفایت می‌کند. مثل امر اضطراری نسبت به امر اختیاری، امر ظاهری نسبت به امر واقعی. توضیح بیشتر خواهد آمد.

۲ . یعنی در اقتضای اجزاء فی الجمله تردیدی نیست، زیرا اگر انجام عمل از هیچ امری مجزی نباشد، لغو و بیهوده خواهد بود و آحَدی بدان ملتزم نیست.

۳ . در مجموع چهار امر وجود دارد که عمدتاً بیان واژه‌های به‌کار رفته در عنوان مسأله است ، نظیر کلمهٔ «علی وجهه»، کلمه اقتضاء و لفظ اجزاء .

۴ . کاری به جهات عقلی ندارد .

قید عقلی بود که عقلاً در کیفیت عبادت دخیل بود ، نه شرعاً . پس اگر «علی وجهه» خصوص وجه معتبر شرعی باشد باید در عبادات بالاجماع بگوییم مجزی نیست و آنها از حریم نزاع خارج باشند؛ در حالی که عمدهٔ مطالب آتیه در باب اجزاء ، دربارهٔ عبادات است و کسی حق ندارد اینها را از حریم بحث ، بیگانه فرض کند. پس احتمال مزبور لوازمی دارد که نمی‌توان بدانها ملتزم شد.

۳ . در صورتی که مراد از «علی وجهه»، «**علی عنوانه المأخوذ فی متعلّق الامر**» باشد و مأمورٌ به را بر وجه آن بیاوریم ؛ یعنی با عنوان و اسمی که تحت امر رفته بجا آوریم ـ مثلاً اگر امر روی عنوان صلوة الظهر رفته، مکلّف آن عمل را با همین عنوان بیاورد و ... ـ این احتمال هم مبتلا به اشکال اوّل احتمال قبل است ؛ یعنی لازمه‌اش این است که قید علی وجهه توضیحی باشد. علاوه بر آن ، وجه به معنای مزبور به قصد تمیز بر می‌گردد و برخی از اشکال‌های احتمال چهارم را که خواهد آمد دارد و پذیرفتنی نیست. البته در متن *کفایه* عین و اثری از این احتمال نیست ولی مرحوم مشکینی در *حاشیه* عنوان کرده است.

۴ . احتمال دیگر این‌که مراد از علی وجهه، قصد وجه باشد؛ یعنی اگر عمل واجب است به قصد وجوب اتیان شود و اگر مستحب است به قصد استحباب اتیان شود که قصد وجه به معنای مزبور را بعض الاصحاب ، یعنی متکلّمان ، معتبر می‌دانند ؛ اما این‌که قصد وجه وصفی باشد یا غایی مورد اختلاف است ـ دیگر این‌که آیا اتیان به مأمور به بر وجه آن ، یعنی با قصد وجه مجزی است یا نه ، مرحوم آخوند به این احتمال سه اشکال وارد کرده است :

الف) قصد وجه مزبور مورد اختلاف است و بعضی از متکلّمین آن را معتبر دانسته‌اند، ولی نوع فقهاء و متکلّمین آن را قبول ندارند و در عبادات معتبر نمی‌دانند. اگر «علی وجهه» به معنای قصد وجه باشد لازمه‌اش این است که نزاع موجود در مسأله اِجزاء ، مخصوص گروه اندکی از متکلّمین باشد و دیگران در این بحث حق شرکت نداشته باشند؛ در حالی که مسأله اجزاء مختص به گروهی نیست و همگان حق شرکت در آن را دارند.

ب) وانگهی آن دسته از متکلّمین هم که قصد وجه را معتبر می‌دانند، در خصوص عبادات معتبر می‌دانند نه در توصلیّات. اگر «علی وجهه» به معنای مزبور باشد، لازمه‌اش این است که نزاع موجود در بابِ اجزاء ، مخصوصِ عبادات باشد و توصلیّات از حریم نزاع خارج باشند؛ در حالی که نزاع اختصاصی نیست و توصلیّات را نیز شامل می‌شود ؛[1] اگرچه عمدهٔ بحث در تعبدیّات است.

ج) از همهٔ اشکالات قبلی صرف‌نظر کرده و قبول می‌کنیم که قصد وجه در عبادات معتبر است؛ ولی اشکال این است که بر فرض اعتبار، قصد وجه، مثل سایر اجزاء و شرایط و یکی از امور معتبره

---

۱. این بحث به‌زودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت .

خواهد بود و دلیلی نداشت تا از میان همهٔ امور معتبره در مأمور به ، تنها قصد وجه را بیاوریم و در عنوان بحث جای دهیم.

نتیجه: چاره‌ای نداریم که از کلمهٔ «علی وجهه» همان معنای اوّل را اراده کنیم که جامع تمام خصوصیّات بوده و اعمّ از تمام معانی قبلی است و قصد وجه و هر آنچه که معتبر باشد همگی در آن معنای عام ، مندرج‌اند.

ثانیها: [المراد من «الاقتضاء»]

الظاهر أن المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلية و التأثير لا بنحو الكشف و الدلالة و لذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

امر دوم: معنای اقتضاء: امر دوّم از امور مقدّمی دربارهٔ کلمهٔ اقتضاء است. این واژه در دو مقام کاربرد دارد :

۱ . اقتضاء به معنای «دلالت و کشف» که مربوط به مقام علم و اثبات است؛ مثل این‌که بگوییم صیغهٔ افعل آیا مقتضی فور است یا تراخی؟ اقتضای مرّه دارد یا تکرار؟ و ... و منظور این باشد که، فعل امر بر کدام یک دلالت دارد؟ مخاطب و عرف عام از آن چه معنایی را می‌فهمد؟ ظهور در کدام یک دارد؟ که اینها یک مباحث لُغوی و مربوط به وضع و استعمال و ظهور و دلالت لفظی است.

۲ . اقتضاء به معنای «علیّت و تأثیر» که مربوط به مقام ثبوت و واقع است؛ یعنی واقعاً و حقیقتاً چیزی علّت چیز دیگر و مؤثر در آن باشد. چه ما بدانیم ، چه ندانیم ؛ ربطی به مقام علم و احراز ما ندارد. مثل این‌که بگوییم: نار مقتضیِ حرارت است؛ یعنی علّت آن است و در آن تأثیر می‌گذارد، نه این‌که کاشف از آن باشد (قبل از نار که در واقع حرارتی نبود تا این کاشف از آن باشد) و اقتضاء به این معنا ربطی به عالم الفاظ و اوضاع لغوی ندارد ، بلکه امر صددرصد عقلی است.

حال مراد از اقتضاء در عنوان مسألهٔ فور و تراخی، مرّه و تکرار و ... ـ که قبلاً ذکر شد ـ به معنای دلالت و کشف بود ، پیشتر گفتیم آیا صیغهٔ افعل ظهور در فور دارد یا تراخی؟ آیا دالّ بر مرّه است یا تکرار؟ و ... ؛ امّا منظور از اقتضاء در عنوان مسألهٔ اجزاء چیست؟ آیا به معنای کشف و دلالت است یا علیّت و تأثیر؟ مسألهٔ اجزاء در کلمات قوم دو نوع عنوان شده است که هرکدام با معنایی تناسب دارد :

۱ . تا زمان شیخ اعظم این‌گونه عنوان می‌شد که صیغهٔ افعل آیا اقتضای اجزاء دارد یا نه؟ متناسب با این عنوان ، این است که اقتضاء به معنای کشف و دلالت باشد، یعنی آیا فعل امر چنین دلالتی دارد یا نه؟

۲ . از زمان شیخ اعظم إلی یومنا هذا اینگونه عنوان می‌شود که اتیان به مأمور به ، علی وجهه آیا

مقتضیِ اجزاء هست یا نه؟[1] متناسب با این عنوان ، این است که اقتضاء به معنای علیّت و تأثیر باشد نه کشف و دلالت ؛ زیرا اتیان به مأمور به با همهٔ خصوصیّات و جهات معتبره ،کاشف از اِجزاء نیست ، بلکه علّت اِجزاء است و تازه با آمدن این اتیان و امتثال، آن اِجزاء هم می آید؟

سؤال: از دو احتمال مذکور کدام ارجح است؟

جواب: احتمال دوّم که اقتضاء به معنای علیّت و تأثیر است؛ زیرا اوّلاً صیغهٔ افعل ظهور در طلب فعل دارد و دالّ بر لزوم اتیان مأمور به با همهٔ جهات معتبره است . امّا این‌که پس از اتیان عمل با همهٔ خصوصیّات، مجزی است یا نه و اعاده لازم دارد یا ندارد؟ ربطی به صیغهٔ امر ندارد و مطلبی است که صددرصد عقلی است. عقل می‌گوید، اگر عمل را با همهٔ جوانب آن را رعایت کرده‌ای مُجزی است وگرنه، نه.

ثانیاً نزاع مزبور در مسألهٔ اجزاء ، اختصاص به واجباتی که مفاد دلیل لفظی وکتاب و سنّت باشد، ندارد تا سخن از مدلول لفظی و لغوی باشد ، بلکه در جمیع واجبات ، حتّی واجباتی که از دلیل عقلی و اجماع و سیرهٔ عملی بدست می آیند، جاری است و قطعاً در این بخش اقتضاء به معنای دلالت وکشف نیست ؛ زیرا اصلاً لفظی در میان نیست تا بحث از شئون لفظ باشد؛ وانگهی سالبه به انتفاء موضوع است.

إن قلت هذا إنما یکون کذلک بالنسبة إلی أمره و أما بالنسبة إلی أمر آخر کالإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری أو الظاهری بالنسبة إلی الأمر الواقعی فالنزاع فی الحقیقة فی دلالة دلیلهما علی اعتباره بنحو یفید الإجزاء أو بنحو آخر لا یفیده.

ان قلت: ما سه نوع امر داریم:

۱ . امر واقعی اختیاری ؛ مثل امر به نماز با وضو که در حال اختیار ، وظیفه همین است.

۲ . امر واقعی اضطراری ؛ مثل امر به نماز با تیمّم که در حال اضطرار و ناچاری و عدم دسترسی به آب، وظیفه همین است.

۳ . امر ظاهری ؛ مثل نماز با طهارت استصحابی که در حال جهل و شک در واقع، وظیفهٔ ظاهری همین است.

دربارهٔ این سه دسته اوامر ، دو بحث وجود دارد:

۱ . اتیان به مأمور به بر طبق هر امری ، نسبت به همان امر مُجزی باشد ؛ یعنی عمل با وضو از امر اختیاری مجزی باشد ، نماز با تیمم از امر اضطراری، نماز با طهارت مستصحبه هم از امر ظاهری کفایت کند.

---

۱ . در *کفایه* هم همین‌طور عنوان شده است .

۲ . اتیان به مأمور به بر طبق امری مجزی از امر دیگر باشد ، مثل این‌که در حال اضطرار نماز با تیمّم انجام دادیم ؛ حال اضطرار مرتفع شده و دسترسی به آب پیدا کرده‌ایم باز هم بگوییم اتیان مأمور به بر طبق امر اضطراری ما را بی‌نیاز می‌کند از اتیان دوبارهٔ مأمور به بر طبق امر اختیاری؛ یعنی امر اضطراری جانشین امر اختیاری شود و ما را از آن مستغنی کند . یا این‌که در حال جهل و شک ، نمازِ با استصحاب طهارت خواندیم، پس از نماز شک و جهل زایل شد و یقین به عدم طهارت حاصل شد، باز بگوییم امر ظاهری یا استصحابی ، ما را از امر واقعی بی‌نیاز می‌کند و نیازی به اعاده نیست.

با توجه به این مقدمه ، مستشکل می‌گوید: نسبت به مقام اوّل (اجزای هر امری نسبت به خودش) حق با شماست و اقتضاء به معنای علیّت و تأثیر است و صددرصد عقلی است . عقل می‌گوید این عمل مجزی است وگرنه اتیان به آن با همهٔ اجزاء و شروط لغو و بیهوده بود.

نسبت به مقام ثانی (اِجزاء امری از امر دیگر) [1] ما قبول نداریم نزاع در امر عقلی باشد و اقتضاء به معنای علیّت و تأثیر باشد ، بلکه نزاع در حقیقت در مقدار دلالت دلیل امر اضطراری و ظاهری است؛ یعنی وقتی بحث می‌کنیم که امر ظاهری و اضطراری ، ما را از امر واقعی بی‌نیاز می‌کنند یا نه، در واقع این سؤال پیش می‌آید که مقدار دلالت دلیل امر ظاهری و اضطراری چقدر است؟ آیا اطلاق دارند و دلالت می‌کنند که همین عمل باتیمّم یا با استصحاب به قدری دارای ملاک و مصلحت می‌باشد که در عمل با وضوی واقعی برابری می‌کند و نیازی به اعاده نیست؟ اگر این چنین باشد نتیجه‌اش اجزاء است. یا این‌که اطلاق ندارند و مقیّد به حال اضطرار و جهل هستند ؛ یعنی قدر متیقّن در این حالات ، نماز با تیمّم یا با استصحاب طهارت را مجزی می‌دانند، نه مطلقاً (حتی پس از رفع عذر و رفع جهل)؟ اگر این باشد ، نتیجه ، عدم اجزاء است.[2] پس فی الواقع نزاع در مقدار دلالت دلیل امر اضطراری و ظاهریِ «فیتمّموا»، و «لا تنقض الیقین» است.

می‌توان اقتضاء را به معنای دلالت و کشف هم دانست؛ به عبارت دیگر نزاع در این است که آیا مفاد دلیل امر ظاهری و اضطراری این است که همین عمل اضطراری و یا نماز با استصحاب طهارت ، وافی به تمام غرض و مصلحت صلاتی است و یا وافی به بخش اعظم آن است و باقیمانده مهم نیست. یا وافی به ۶۰ درصد مصلحت است و ما بقی قابل جبران نیست؟ اگر مفاد امر اضطراری و ظاهری اینها باشد نتیجه‌اش اجزاء است، ولی اگر مفاد این امرها ، این باشد که فعلاً در حال اضطرار و جهل ، شصت درصد مصلحت صلاتی با همین عمل جبران می‌شود و باقیمانده ، قابل توجه و قابل جبران باشد ، نتیجه‌اش عدم اجزاء است. پس مسأله اقتضای اجزاء و عدم اقتضای آن ، بستگی دارد به مقدار دلالت دلیل ؛ در نتیجه اقتضاء به معنای علیّت و تأثیر نیست ، بلکه به معنای دلالت و کشف است و بالأخره بحث ، لفظی است نه عقلی.

---

۱ . عمدهٔ مباحث اجزاء را همین مقام تشکیل می‌دهد .

۲ . این بحث‌ها به زرودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت .

قلت: نعم لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم غايته أن العمدة في سبب الاختلاف فيهما إنما هو الخلاف في دلالة دليلهما هل إنه على نحو يستقل العقل بأن الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثر فيه و عدم دلالته و يكون النزاع فيه صغرويا أيضا بخلافه في الإجزاء بالإضافة إلى أمره فإنه لا يكون إلا كبرويا لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض فافهم.

قلت: مرحوم آخوند در جواب اشکال می‌فرماید آری ما نیز این سخن را تأیید می‌کنیم و نزاع را در مقدار دلالت دلیل امر اضطراری و ظاهری می‌دانیم ، ولی این مطلب منافاتی ندارد با این‌که ما اقتضاء را به معنای علیّت و تأثیر بگیریم و بگوییم طرح بحث عوض نمی‌شود و نمی‌گوییم صیغهٔ افعل اقتضای اجزاء دارد ، تا بحث لفظی شود و اقتضاء به معنای دلالت باشد، بلکه همان‌گونه که از اوّل بیان کردیم، طرح بحث این است که اتیان به مأمور به علی وجهه مقتضی اجزاء است یا نه؟ ما مقتضی بودن را به خود اتیان نسبت می‌دهیم ؛ اتیان ،کاشف از اجزاء نیست بلکه مؤثر و موجب اجزاء است، منتها اگر بپرسد که چرا چنین بحثی می‌کنید و ریشهٔ این بحث کجاست ، خواهیم گفت: ریشه بحث در یک مسأله دیگر است که مقدار دلالت امر ظاهری و اضطراری باشد . اگر مفاد این دلایل ، این باشد که همین عمل ، وافی به تمام مصلحت صلاتی است، نتیجه‌اش اجزاء است ؛ یعنی عقل مستقل است به این‌که چنین عملی موجب اجزاء و سبب آن است و اگر مفادش این است که این عمل وافی نیست ، نتیجه‌اش عدم اجزاء است . عقل نیز مستقل به عدم اجزاء است. پس این‌که اتیانِ عمل اضطراری ، علّت اجزاء هست یا نه مسبّب از این است که مقدار دلالت دلیل چقدر است؟

به بیان دیگر، نزاع در مقام ثانی (مجزی بودن امر ظاهری و اضطراری از امر واقعیِ اختیاری) ، هم صغروی است ؛ یعنی «بحث در مقدار دلالت دلیل‌هاست» و هم کبروی است ؛ یعنی «سخن در اجزاء اتیان مذکور است» و بحث کبروی مبتنی بر بحث صغروی است. ولی نزاع در مقام اوّل (اتیان به مأمور به از امر خودش مجزی باشد) فقط کبروی است. یعنی در صغری و مقدار دلالت دلیل ، تردید نداریم؛ زیرا هر امری ما را به سوی متعلّق خوش دعوت می‌کند. ولی در کبری بحث است که ، عملی که بر طبق امرش انجام می‌شود آیا از همان امر مجزی است یا نه؟ البتّه اگر چنین نزاعی باشد ؛[1] چنانچه از بعض عامّه و اهل سنت چنین نزاع و مخالفتی نقل شده است .[2] پس طرح مسأله عوض نشد و در هر دو مقام سخن در این است که: «**الأتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا**» . در مقام دوّم نزاع دیگری هم هست که ریشه و منشاء نزاع موجود در مورد بحث است.

---

۱ . اشاره به این‌که: در اجزاء هر عملی از امر خودش و در نتیجه ، اسقاط آن امر ، تردیدی نیست و قطعاً مجزی است وگرنه اتیان لغو بود. پس جای نزاع نیست و بر فرض هم که باشد مهم نیست.

۲ . مرحوم سید مجاهد در صفحهٔ ۱۲۶ *مفاتیح الأصول* این نزاع را میان ابی‌هاشم جبائی و قاضی عبد الجبّار معتزلی و پیروان آن دو نسبت داده است.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که هیچ مانعی وجود ندارد که مسأله دارای دو یا چند مقام از بحث باشد ؛ مثلاً در برخی مقامات فقط نزاع کبروی باشد و در بعض مقامات ، هم کبروی باشد و هم صغروی. یا اشاره باشد به این‌که وقتی به اعتراف خود شما مقام اوّل محل نزاع نیست و اگر هم باشد مهم نیست و در مقام ثانی هم که اصل و ریشهٔ نزاع، در مقدار دلالت دلیل است، دیگر چه انگیزه‌ای دارید از این‌که اقتضاء را به معنای علیّت و تأثیر بگیرید؟ چرا به معنای کشف و دلالت نباشد؟ چه اصراری بر عقلی بودن مسأله دارید؟ چرا لفظی نباشد؟ پس اشاره به ضعف جواب مذکور است.[1]

ثالثها: [المراد من الإجزاء]

الظاهر أن الإجزاء هاهنا بمعناه لغة و هو الكفاية و إن كان يختلف ما يكفي عنه فإن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانيا و بالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي فيسقط به القضاء لا أنه يكون هاهنا اصطلاحا بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء فإنه بعيد جدا.

امر سوم: اجزاء: امر سوّم از امور مقدّمی دربارهٔ کلمهٔ اجزاء است . متکلّمین معمولاً اجزاء را به معنای موافق امر بودن و اسقاط تعبّد گرفته‌اند. فلان عمل مجزی است ، یعنی موافق با امرش می‌باشد و در نتیجه موجب سقوط تعبّد و وظیفه است ؛ یعنی آن امر را از دوش ما بر می‌دارد. نماز با وضو مجزی است ، یعنی امر خودش را از عهدهٔ مکلّف برمی‌دارد . نماز با تیمّم مجزی است، یعنی موافق امر اضطراری است و در نتیجه مُسقِط همان امر است. هکذا عملی که طبق امر ظاهری انجام می‌گیرد که موجب سقوط نفس همان امر است.

فقها معمولاً اجزاء را به معنای اسقاط قضاء گرفته‌اند (منظورشان از قضاء معنای مصطلح آن یعنی مقابل اداء نیست که اداء ، اتیان عمل در وقت است و قضاء ، اتیان آن در خارج وقت، بلکه معنایِ لغویِ آن یعنی مطلق تدارک کردن است. خواه در وقت ، تدارک شود و یا در خارج وقت. در قرآن هم واژهٔ قضاء به همین معنا استعمال شده است . آنجا که در سورهٔ جمعه می‌فرماید: ﴿**فإذا قضيت الصلوة فانتشروا في الأرض**﴾ ،[2] یعنی هنگامی که نماز جمعه را اداکردید و انجام دادید، نه یعنی وقتی نماز جمعه قضاء شد و فوت گردید.

---

۱ . نکته: انصاف این است که در هر حال ، بحث عقلی است ، زیرا قبول داریم که در مقام ثانی نزاع در مقدار دلالت دلیل است ولی در همان‌جا هم حاکم به اجزاء و عدم اجزاء ، عقل است. یعنی فرضاً مفاد دلیل این باشد که نماز با تیمّم وافی به تمام مصلحت صلاتی است ولی در خود دلیل نیامده است پس مجزی است . این را عقل استقلالاً حکم می‌کند و ربطی به دلالت لفظی ندارد. بهترین بیان همان کلام مرحوم مظفر در *اصول فقه* است که تحت عنوان ملازمه، این بحث را مطرح کرده است که آیا اتیان به مأمور به بر طبق امر ظاهری و اضطراری ، ملازمهٔ عقلی دارد با مجزی بودن آن ، که لازمهٔ عقلی‌اش اجزاء باشد یا ملازمه ندارد؟ ولی در هر حال به نظر می‌رسد که بحث یک بحث عقلی است نه لفظی، حال می‌خواهد منشاء وجوب ، خطاب شارع باشد و یا دلیل لبّی باشد که قبلاً هم اشاره شد. ر.ک : *اصول الفقه*، ج ۱ و ۲ ، ص ۲۴۵ .

۲ . سورهٔ جمعه، آیهٔ ۱۰.

از نظر فقیه، فلان عمل ؛ مثلاً نماز با تیمّم مجزی است یعنی بعداً هم اگر دسترسی به آب پیدا کردی قضاء و جبران لازم نیست. اگر وقت باقی باشد اعاده کردن اداءً لازم نیست و اگر وقت تمام شده اعاده قضاءً لازم نیست.

در این‌که دو معنای مذکور از حیث مفهوم و مصداق با یکدیگر چه نسبتی دارند، مرحوم مشکینی در **حاشیه** فرموده است : «این دو ، معناً و مفهوماً با یکدیگر تباین کلّی دارند ، ولی مصداقاً با یکدیگر عام و خاص مطلق هستند . معنای دوّم هم اعّم از معنای اوّل است.[۱]

مرحوم آخوند می‌فرماید: اجزاء از نظر لغت عرب و عرف عام عرب‌ها یک معنا بیشتر ندارد و آن کفایت کردن و بی‌نیاز کردن است. أجْزَءَ أی کفیٰ و أغنیٰ عنه و قام مقامه و سدّ مسدّه .[۲] در ما نحن فیه نیز به همین معنای لغوی به کار رفته است. منتها متعلّق آن ،که از چه چیز مجزی است ، از چه چیز بی‌نیاز می‌کند ، ما یکفی عنه چیست ، ما یقوم مقامه کدام است و ما اغنیٰ عنه چیست حذف شده است .

این هم نیازی به ذکر نداشته ، لذا نیامده است و آن این‌که: بر حسب موارد ، فرق می‌کند، آنجاکه در مقام اوّل خواهیم گفت: اتیان به مأمور به بر طبق امر واقعی ، یعنی نماز با وضو مجزی است یعنی کفایت می‌کند . امّا این‌که از چه چیزی کفایت می‌کند می‌گوییم از تعبّد دوباره که باز هم امر برعهدهٔ ما باشد و ما نسبت به آن موظف باشیم. پس موجب سقوط تعبّد دوباره است.[۳]

و آنجاکه در مقام ثانی خواهیم گفت: اتیان به مأموربه به امر اضطراری و ظاهری مجزی است یعنی کفایت می‌کند . امّا این‌که از چه چیزی کفایت می‌کند می‌گوییم از قضاء و اعاده و تدارک . پس لازمه‌اش سقوط قضاء است و فقیه و متکلّم به تناسب غرضی که داشته لازم المعنی را به جای خود معنا گرفته است. ولی این‌که واژه اجزاء ، اصطلاح جدیدی پیدا کرده باشد و در غیر معنای لغوی به کار رفته باشد، اولاً بعید است و دلیل ندارد و ثانیاً خلاف اصل است ؛ زیرا اگر اصطلاح جدیدی درکار باشد یا از باب نقل خواهد بود و یا از نوع استعمال مجازی و هر دو خلاف اصل می‌باشد. ثانیاً معنای متکلم از اجزاء، مخصوص مقام اوّل است که هر مأمور بهی نسبت به امر خودش مجزی باشد و عمدهٔ بحث را که مقام ثانی باشد شامل نیست. پس اجزاء را نمی‌توان به این معنا گرفت. حق همان است که اجزاء به معنای لغوی و عرفی خود باقی بماند.

---

۱ . برای مطالعهٔ بیشتر : ر.ک : **حاشیه** مرحوم مشکینی . ۲ . **قاموس**، ج ۱، ص ۱۰، مادّهٔ جزاء.

۳ . البتّه مرحوم آخوند فقط امر واقعی را مطرح کرده در حالی که اختصاص به آن ندارد و جا داشت تعمیم می‌داد و می‌فرمود اتیان به مأمور به بر طبق هر امری ؛ چه واقعی و چه اضطراری و چه ظاهری ، از امر خودش مجزی است و کفایت می‌کند و در نتیجه موجب سقوط امر است.

رابعها: [فارقُ المسألة عن مسألة المرّة و التكرار]

الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرة و التكرار لا يكاد يخفى فإن البحث هاهنا فى أن الإتيان بما هو المأمور به يجزى عقلا بخلافه فى تلك المسألة فإنه فى تعيين ما هو المأمور به شرعا بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة أخرى. نعم كان التكرار عملا موافقا لعدم الإجزاء لكنه لا بملاكه.

و هكذا الفرق بينها و بين مسألة تبعية القضاء للأداء فإن البحث فى تلك المسألة فى دلالة الصيغة على التبعية و عدمها بخلاف هذه المسألة فإنه كما عرفت فى أن الإتيان بالمأمور به يجزى عقلا عن إتيانه ثانيا أداء أو قضاء أو لا يجزى فلا علقة بين المسألة و المسألتين أصلا.

امر چهارم: تفاوت اجزاء بامرّه و تكرار و با مسألهٔ تبعيت قضاء از اداء: امر چهارم از امور مقدّمی در بارهٔ تفاوت مسأله اجزاء با دو مسأله دیگر است.

۱. تفاوت اجزاء با مرّهٔ و تكرار: ممكن است توهّم شود كه این دو مسأله باطناً یکی هستند و اجزاء مساوی با مرّه است، چه این‌كه عدم اجزاء مساوی با تكرار است، پس وجهی برای جدا آوردن آنها نیست. ولی مرحوم آخوند می‌فرماید: تفاوت داشتن آن دو بر كسی پوشیده نیست، و آن از دو جهت است:

الف) در مرّه و تكرار سخن در اصل تعیین و تشخیص مأمور به است كه آیا مأمور به ایجاد طبیعت است مرّةً و یک؟ بار یا ایجاد طبیعت مكرراً؟ و یا ایجاد اصل طبیعت؟ ولی در مسأله اجزاء در اصل مأمور به تردید نداریم و در هر یک از امر واقعی و اضطراری و ظاهری متعلّق امر و مفاد امر كاملاً واضح است. به عبارت دیگر، در آن مسأله نزاع، صغروی است و در ما نحن فیه نزاع كبروی است و در مسألهٔ اجزاء و عدم اجزاءِ مأمور به است.

ب) در مرّه و تكرار سخن از دلالت صیغهٔ افعل است و بحث لفظی است. ولی در مسألهٔ اجزاء سخن از حكم عقل است و بحث عقلی و حاكم به آن، عقل مستقل است.[1]

قوله: نعم: تكرار و عدم اجزاء عملاً با هم موافق هستند و نتیجه هر دو یكی است ولی ملاكاً متفاوت هستند، ملاک تكرار، ظهور امر است ولی ملاک عدم اجزاء حكم عقل، كه این دو ربطی به یكدیگر ندارند.

---

۱. در عبارت آخوند كلمهٔ او بدلالة أُخرى ذكر شده است، منظور این است كه صیغهٔ افعل بنفسها و بدون قرینه یا به سبب دلالت دیگر؛ یعنی قرینهٔ خارجیه دالّ بر مرّه است یا تكرار؟ و این كلمه مورد اعتراض محشّین واقع شده است كه در بحث مرّه و تكرار سخن از دلالت دیگر نبود؛ آری در باب فور و تراخی سخن از دلالت خارجی بود كه آیهٔ مسارعت و استباق باشد و مرحوم آخوند خلط مبحث كرده است. با این‌كه خیلی هم فاصله نشده و بعید العهد نگشته‌ایم، ولی می‌توان پاسخ داد كه اگر مراد آخوند از دلالت أُخرى، قرینهٔ خاصّه و شخصیه باشد، از بحث خارج است؛ ولی اگر مرادش قرینهٔ عامّه باشد، از قبیل: انصراف، اطلاق و ... مطلب جدیدی است كه در باب مرّه و تكرار نیاورده است كه اینجا اضافه می‌كند و جای اعتراض نیست؛ زیرا چه فعل امر بنفسها دالّ بر مرّه و تكرار و غیره باشد و چه به‌كمک قرینهٔ عامّه، در هر حال قاعدهٔ كلّی به‌دست می‌آید.

۲ . تفاوت إجزاء با مسألهٔ تبعیّت قضاء از اداء: در آینده بحثی داریم تحت عنوان «آیا قضا تابع اداء است یا تابع اداء نیست؟» معنای تبعیّت این است که از همان امر اوّل ، یعنی امر به اداء ، وجوب قضاء هم دانسته شود ، نیازی به امر جدید نباشد. به این صورت که امر اوّل که می‌گوید: فلان عمل را در فلان وقت باید انجام بدهی ، دالّ بر تعدّد مطلوب است : یکی ذات عمل که مطلقاً مطلوب است و اختصاص به وقت مزبور ندارد و دیگری بودنِ آن در وقت که جداگانه مطلوب است. حال اگر کسی مأمور به را در وقت تعیین شده انجام داد به هر دو مطلوب ، جامهٔ عمل پوشیده است و اگر کسی عمل را در آن وقت خاص به جای نیاورد مطلوب ثانی فوت شده ولی مطلوب اوّل که ذات عمل باشد کما کان به قوّت خود باقی است و تا انجام نشود از عهده مکلّف رفع نمی‌شود. پس نیازی به امر جدید نیست ؛ در خارج وقت هم خود امر قدیم و اوّلی ، ما را به انجام عمل دعوت می‌کند . این معنای تبعیّت است.

معنای عدم تبعیّت این است که وجوب قضاء نیازمند به امر جدید است ، تابع اداء نیست و از امر اوّل دانسته نمی‌شود. به این صورت که امر اوّل یک مطلوب بیشتر ندارد و آن عمل در فلان وقت است که مقیّد بما هو مقیّد ، یک مطلوب است و ذاتِ عمل بدون قید اصلاً مطلوب نیست اگر کسی عمل مأمور به را در همان وقت اتیان کرد ، همان یک مطلوب حاصل شده است و اگر موفق به انجام نشد معصیت کرده و همان یک مطلوب فوت شده است و مطلوب دیگری نیست. پس اگر بخواهد وجوب قضاء ثابت گردد حتماً باید به امر جدید باشد. این بود تصویر اجمالی از آن مسألهٔ آتیه.

حال ممکن است کسی توهّم کند که مسأله اجزاء با مسألهٔ تبعیّت و عدم تبعیّت قضاء از اداء، فرقی ندارند و یکی هستند؛ به این نحو که اجزاء مساوی با عدم تبعیّت است ؛ زیرا عدم تبعیّت هم یعنی یک مطلوب بیشتر نیست. اجزاء هم یعنی یک بار بیشتر لازم نیست. متقابلاً عدم اجزاء مساوی است با تبعیّت قضاء از اداء ، زیرا عدم اجزاء یعنی یک بار کافی نیست و دوباره هم باید بجا آوریم . تبعیّت هم یعنی خود امر قدیم و اوّل دلالت دارد که در خارج وقت هم باید بیاوری. این بود بیان عدم فرق.

مرحوم آخوند می‌فرماید: تفاوت مسألهٔ اجزاء با مبحث تبعیّت واضح‌تر از آن است که بر کسی مخفی بماند ؛ زیرا مسأله تبعیّت یک بحث لفظی و لغوی است و سخن در این است که صیغهٔ افعل دالّ بر تبعیّت است یا دالّ بر عدم تبعیّت؟ آیا از ظاهر صیغهٔ افعل و هر امر مقیّدی وحدت مطلوب مستفاد است یا تعدّد مطلوب؟ و لا فرق که قید آن ، وقت باشد یا امور دیگر.

ولی مسأله اجزاء یک مطلب عقلی است و این سؤال پیش می آید که آیا عقلاً اتیان به مأمور به ، با همهٔ خصوصیّات معتبره مجزی است ؟ و آیا اتیان دوباره ـ چه اداءً و چه قضاءً و در خارج وقت ـ لازم نیست؟ یا عقلاً مجزی نیست و اتیان مجدد لازم است؟ پس اینها از دو وادی هستند و ربطی به هم ندارند. علاوه بر این که مسألهٔ تبعیّت و عدم تبعیّت یا وجوب قضاء در خارج وقت و عدم وجوب آن ،

در موردی است که مکلّف ، مأمور به را در وقت خود یا اصلاً انجام نداده و یا ناقص و باطل انجام داده است . ولی مبحث اجزاء و عدم اجزاء در موردی است که مکلّف ، مأمور به را علی وجهه ، یعنی با همهٔ اجزاء و شرایط شرعی و عقلی بجا آورده و از این جهت کمبودی ندارد. آنگاه بحث از اجزاء عمل از امر خودش یا از امر دیگر مطرح می‌شود.

کاملاً روشن است میان مسأله اجزاء ـ که فعلاً مورد بحث ماست ـ و دو مسأله دیگر (مرّه و تکرار) ـ که قبلاً بحث شد ـ و تبعیّت قضاء از اداء ـ که بعداً خواهد آمد ـ هیچ علقه و ارتباطی نیست و سه مسألهٔ جدا از یکدیگر هستند.

إذا عرفت هذه الأمور فتحقیق المقام یستدعی البحث و الکلام فی موضعین:

الموضع الأوّل

[فی إجزاء الإتیان بالمأمور به عن التعبّد به ثانیا]

أن الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی بل بالأمر الاضطراری أو الظاهری أیضا یجزی عن التعبد به ثانیا لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الأمر بإتیان المأمور به علی وجهه لاقتضائه التعبد به ثانیا.

پس از آشنایی با چهار امر مقدماتی ، به اصل مبحث اجزاء وارد می‌شوم . تحقیق مقام به گونه‌ای که همهٔ جوانب مطلب هویداگردد، ایجاب می‌کند که در دو موضع و مرحله بحث کنیم:

موضع اوّل: اجزاء هر عملی از امر خودش: آیا اتیان به هر مأمور بهی علی وجهه ـ با همهٔ جهات و خصوصیات معتبره ـ مجزی از امر خود آن عمل هست یا نه؟ آیا این اتیان، همان امر را از عهدهٔ مکلّف برمی‌دارد و مسقط تعبّد به آن امر هست یا نه؟ آیا به‌دنبال عمل جامع جمیع اجزاء و شرایط ، باز هم نسبت به آن امر و این عمل باید متعبّد و موظف باشیم یا خیر؟ مثلاً در حال اختیار و تمکّن ، به نماز با طهارت مائیه امر شدیم، به‌دنبال امر ، حرکت کرده و در خارج ، نمازی با همهٔ اجزاء و شرایط با وضو و دقیقاً آن گونه که مطلوب مولی بود انجام دادیم. آیا این عمل ، خود آن امر اختیاری را از دوش ما بر می‌دارد یا کماکان بعد از عمل و حصول غرض هم آن امر باقی است و از ما امتثال می‌طلبد؟[1] مثال دیگر : مثلاً در حال اضطرار و عدم تمکّن از آب، به نماز با طهارت ترابیّه امر شدیم و به‌دنبال امر، اقدام کرده و نمازی با تیمّم و مراعات سایر اجزاء و شرایط و بی‌کم وکاست انجام دادیم؛ آیا این عمل ، ما را از خود آن امر اضطراری بی‌نیاز می‌کند و آن امر را از دوش ما برمی‌دارد و مسقط تعبّد آن امر است یا کماکان امر باقی است؟

یا مثلاً در حال شک و جهل نسبت به واقع، دو عادل شهادت دادند که این آب پاک است و ما به

---

۱. روشن است که در این مرحله کاری به امر دیگر نداریم، فقط امرِ خود این عمل مطرح است .

بینّه اعتماد کرده ، مجوّز پیدا کردیم و نمازی با وضوی با آب مزبور انجام دادیم. یا استصحاب بقاء طهارت کرده و نمازی با استصحاب مزبور و احراز طهارت ظاهری انجام دادیم. خلاصه عملی را بر طبق امر ظاهری بجا آوردیم. آیا اتیان عمل صددرصد مطابق با امر ظاهری ، ما را از امر ظاهری بی‌نیاز می‌کند و مُسقِط امر ظاهری است یا کما کان امر ظاهری باقی است و ما نسبت به آن موظّف و متعبّد هستیم؟

طرح مسأله و محّل بحث روشن شد ؛ جواب مرحوم آخوند هم ـ مثل سایر فقهاء و اصولیّین ـ به سؤال مزبور مثبت است وی می‌فرماید : اتیان به مأمور به بر طبق امر خودش ؛ چه واقعی باشد ، چه اضطراری ، چه ظاهری ، از امر خودش مجزی است و ما پس از امتثال مزبور ، دوباره نسبت به آن امر و عمل ، متعبّد و موظف نیستیم . قطعاً آن امر ساقط شد و از بین رفت.

دلیل مطلب: عقل هر عاقلی استقلالاً در این موارد حکم به اجزاء می‌کند و می‌گوید: با وجود موافقت امر و اتیان به مأمور به علی وجهه ، مجالی برای تعبّد دوباره نسبت به همان امر و عمل نیست. زیرا امر مولای حکیم ، تابع غرض و دایرمدار حکمت است، حدوثاً و بقاءاً ؛ مولی برای غرضی ما را به آن عمل امر کرده و فرض این است که ما هم در خارج ، آن عمل را به‌طور کامل و بدون نقص انجام داده‌ایم و با این اتیان ، آن غرض حاصل شد و با حصول غرض ، امر هم قطعاً ساقط می‌شود ؛ وگرنه بقاء آن ، بدون غرض خواهد بود که بر خلاف حکمت و لغو است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود، و نیز بقاء امر از قبیل حصول معلول بدون علّت است که آن هم از محالات قطعی است.

مرحوم مشکینی در حاشیه استدلال جالبی دارد : اگر پس از اتیانِ مأمور به علی وجهه امر ساقط نشود و کما کان باقی باشد از دو حال خارج نیست :

۱ . یا بقاء آن بلا غرض است که قطعاً باطل است چون مستلزم لغویت است و لغو بر مولای حکیم محال است.

۲ . یا بقاء با غرض است، این نیز از دو حال خارج نیست :

الف) یا غرض باقی ، غیر از غرض حاصل است که از فرض بحث خارج است و فرض ما در موردی است که یک غرض بیشتر نیست.

ب) یا همان غرض اوّل است که باقی است، این نیز دو صورت دارد:

۱ . یا با اتیان اوّل ، غرض حاصل نشده است و غرض هنوز باقی است؛ این قطعاً باطل و خلف فرض است، چون فرض ما آنجایی است که عمل اوّل محصِّلِ غرض مولاست.

۲ . یا غرض حاصل شده است و معذلک می‌گوییم: باقی است . این هم که تحصیل حاصل ، یا طلب حاصل است که هر دو از محالات هستند. پس بقاء امر و عدم سقوط آن پس از اتیان اوّلی ، به یکی از چهار نوع مزبور است که همگی باطل و محال بودند، پس حتماً امر ساقط می‌شود.

نعم لا يبعد أن يقال بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال و التعبد به ثانيا بدلا عن التعبد به أولا لا منضما إليه كما أشرنا إليه فى المسألة السابقة و ذلک فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض و إن كان وافيا به لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد فإن الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد و لذا لو أهريق الماء و اطلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانية كما إذا لم يأت به أولا ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه و إلا لما أوجب حدوثه فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلا عنه. نعم فيما كان الاتيان علة تا ته لحصول الغرض فلا يتبعى موقع للتبديل كما اذا امر با هراقا لماء فى فمه لرفع عطشه ظاهرقه، بل او لم يعلم انّه من ايّ القبيل فله التبديل باحتمالان لايكون علة فله الله سبيل.

مرحوم آخوند در اینجا مطلبی را استدراک می‌کند و به‌صورت تبصره مطرح می‌نماید که در مسأله اسبق، یعنی باب مرّه و تکرار هم به بیانی گذشت و آن مطلب، تبدیل امتثالی به امتثال دیگر است. سؤال این است که آیا مکلّف می‌تواند امتثال و اتیان اوّل را کنار گذاشته و به جای آن امتثال و اتیان دیگری را بگذارد، یا حقّ تبدیل ندارد و حتماً باید به اتیان اوّل بسنده کند؟[1]

در جواب سؤال، سه صورت از کلام مرحوم آخوند مستفاد است:

صورت اوّل: در مواردی که عبد یقین دارد که با امتثال اوّلی، غرض اصلی و اقصای مولی حاصل نشده و اتیان مزبور، علّت تامّه برای حصول غرض نهایی و هدف اصلیِ مولی نیست عقلاً حق تبدیل دارد؛ اگرچه حقِّ اکتفاء به اتیان اوّل هم دارد، زیرا آن نیز وافی به غرض مولاست؛ ولی منحصر به آن نیست و حق تبدیل دارد و می‌تواند امتثال دوّم را بدل از اتیان اوّل قرار دهد. به عقل که مراجعه کنیم مانع و محذوری نمی‌بیند.

مثال عرفی: مولایی به عبدش دستور می‌دهد برای او آب بیاورد. هدف اصلی مولی از این دستور، این است که آب را بنوشد و رفع عطش کند یا با آن وضو بسازد و یا غسل کند و یا ...؛ به‌دنبال صدور فرمان، عبد رفت و کاسهٔ آبی برای مولی آورد و پیش روی او گذاشت. در اینجا مادامی که غرض اصلی از امر حاصل نشده و مولی آن آب را نیاشامیده، مانعی از تبدیل نیست. دلیل جواز تبدیل، این است که هنوز امر مولی به حقیقتش[2] و به ملاکش[3] باقی است و ساقط نشده است و تا طلب و ملاک باقی است، حقّ امتثال هم باقی است؛ چه‌بسا امتثال دوباره واجب باشد و آن در فرضی است که آب اوّل را آورد اما پیش از این‌که مولی آن را بنوشد به زمین ریخت و از بین رفت. عبد هم صحنه

---

۱. در هر حال حق انضمام ندارد و نمی‌تواند امتثال دوّم را به اوّلی ضمیمه کند، زیرا مطلوب مولی صرف الوجود طبیعت است، نه مجموع دو یا چند نفر با هم، ولی سخن در حقّ تبدیل و جابجایی است.

۲. طلبی که در نفس مولی موجود است و پشتوانهٔ این امر قولی است.

۳. که رفع عطش یا تحصیل طهارت باطنی و غیره باشد.

را می‌بیند و از ما وقع مطلّع است. آیا می‌تواند منتظر امر دیگری باشد و تا امریّهٔ ثانوی نشود اقدامی نکند؟ خیر صدور امرِ دیگر لازم نیست. ملاک امر اوّل باقی است و عقل عبد، او را به امتثال مجدّد ملزم می‌سازد و اگر صد بار هم این اتیان تکرار شود، کماکان حکم عقل به قوّت خود باقی است و تا غرض اصلی حاصل نشده طلب هم باقی است. پس در این صورت همان‌طور که از اوّل رفت آبی بیاورد و مخیّر بود این ظرف را بیاورد یا آن ظرف را، پس از اختیار یکی و آوردن آن هم، تا غرض اصلی حاصل نشده مخیّراست و حقّ تبدیل دارد که این را ببرد و آب دیگری بیاورد. محذوری هم به چشم نمی‌خورد.

نعم فیما کان الإتیان علة تامة لحصول الغرض فلا یبقی موقع للتبدیل کما إذا أمر بإهراق الماء فی فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لو لم یعلم أنه من أی القبیل فله التبدیل باحتمال أن لا یکون علة فله إلیه سبیل و یؤید ذلک بل یدل علیه ما ورد من الروایات فی باب إعادة من صلی فرادی جماعة و أن الله تعالی یختار أحبهما إلیه.

صورت دوّم: در مواردی که مکلّف قاطع است و یقین دارد که با امتثال اوّل، غرض اقصی حاصل شد و این اتیان، علّت تامّه برای تحقّق آن غرض گردید، در اینجا عقلاً جایگاهی برای تبدیل باقی نمی‌ماند و امتثال دوباره معنا ندارد و امتثال نیست بلکه لغو است و گاهی مضرّ است.

مثال عرفی: مولی آبی تقاضا کرد و هدفش شرب بود، آب آوردند و او نوشید؛ واضح است که هدف اصلی از امر تأمین شده و دوباره آب آوردن لغو است. یا امر کرد که آب را در گلویش بریزند و غلامان او این کار را کردند و بدین وسیله غرض اصلی او که رفع عطش بود حاصل شد. دوباره نه تنها ریختن آب در گلوی مولی مطلوب و موجب امتثال نیست بلکه مبغوض و موجب انزجار مولاست.

مثال شرعی: شارع مقدس ما را امر به صوم شهر رمضان فرمود و ما طبق دستور، امر صومی را با همهٔ خصوصیّات امتثال کردیم. یقین داریم که این عمل، محصّل غرض مولاست. دوباره معنا ندارد پس از ماه مبارک رمضان، روزهٔ دیگری گرفته و به‌جای آن صوم اصلی و اوّلی قرار داده و این را امتثال حساب کنیم؛ این لغو است. یا امر به حَجَّةُ الاسلام شدیم و یک حج کامل در موسم حجّ بجا آوردیم، قطعاً امر حج از دوش ما ساقط شده است و دوباره معنا ندارد سال آینده به نیّت حَجَّةُ الاسلام، حج کنیم و این را به‌جای عمل اوّل، امتثال حساب کنیم؛ آری حجّ منذور، حجّ مندوب و ... می‌شود ولی حجّةالاسلام نمی‌شود.

گاهی اتیان دوباره ضرر دارد و مبطل است. مثلاً تکبیرة الاحرام را یک بار با همهٔ لوازمش گفتیم و یقین کردیم این تکبیره محصّل غرض مولاست؛ دیگر حق نداریم دوباره در یک نماز، تکبیر دیگری به نیّت تکبیرة الاحرام گفته و این را امتثال حساب کنیم. اگر دو بار گفتیم تکبیر اوّلی هم خراب می‌شود و موجب بطلان نماز است.

قوله: بل لو لم یعلم: صورت سوّم : در مواردی که مکلّف شک دارد که با اتیان اوّل ، غرض مولی حاصل شد یا نه؛ نه یقین به عدم حصول غرض دارد (صورت اوّل) و نه یقین به حصول غرض (صورت دوّم) ، بلکه مردّد است که آیا اتیان اوّل ، علّت تامّهٔ حصول غرض است یا علّت تامّه نیست؟ در اینجا نیز مثل صورت اوّل حق تبدیل دارد و می‌تواند فرد دیگری را اتیان کند. با این تفاوت که در صورت اوّل می‌توانست به اتیان بدلی، جزماً قصد امتثال کند و آن را به عنوان امتثال امر مولی بیاورد. ولی در صورت سوّم حق ندارد به عمل ثانی قصد امتثال جزمی بکند ، چون شاید عمل اوّل موجب امتثال و حصول غرض اقصیٰ شد. لذا عمل ثانی را رجاءً و به امید و احتمال این‌که شاید به غرض نرسیده، انجام می‌دهد .

خلاصه این‌که: دوّمی را احتیاطاً انجام می‌دهد و در همهٔ موارد احتیاط، مطلب از این قرار است . پس باز هم فی الجمله حقّ تبدیل دارد.

نکته: اگر بر عملی امتثال صدق کرد حتماً موجب حصول غرض است و تردید ندارد. کلام در مواردی است که بر عمل ما اتیان صدق می‌کند، ولی امتثال صدق نمی‌کند و لذا خوب است همه‌جا تعبیر به اتیان اوّل و دوّم شود و تبدیل اتیان به اتیان بگوییم نه تبدیل امتثال به امتثال.

مرحوم آخوند در پایان ، مؤید بلکه دلیلی برای اصل مطلب (اصل جواز تبدیل نه جواز آن در فرض شک) می‌آورد، و آن روایات باب نماز فرادیٰ و جماعت است[1] که اگر کسی نماز فریضه‌اش را فرادیٰ بجا آورده بعداً جماعتی منعقد شد، آیا حق دارد در جماعت شرکت کند و دوباره همان نماز ظهر را به جماعت برگزار کند یا نه؟ در روایات آمده است که اشکالی ندارد و تبدیل فردی به فرد دیگر جایز است. خداوند متعال از این دو عمل هرکدام راکه محبوب‌تر باشد[2] اختیار می‌کند و همان را به عنوان امتثال امر قرار می‌دهد.[3]

نکته: وجه تعبیر به یؤید ، این است که ما نحن فیه با باب اعادهٔ نماز به جماعت فرق دارد. در آنجا تعدّد مطلوب درکار است و در ما نحن فیه وحدت مطلوب . وجه تعبیر به یدّل هم این است که بعضی از روایات آن باب ، ظهور در تبدیل دارد و می‌گوید: «**یجعلها الفریضة**» ،[4] یعنی مکلّف همین جماعت را فریضه و واجب خویش قرار داده و به آن قصد امتثال کند . در اینجا ظهور ، دلیل است نه صرفاً مؤیّد.

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۵، ص ۴۵۵ .

۲. ممکن است فرادیٰ محبوب‌تر باشد ، چون توجّه و حضور قلب و اخلاص بیشتری داشته است یا ممکن است جماعت محبوب‌تر باشد ، اگر این جهات در جماعت بیشتر باشد.

۳. *وسائل الشیعه*، ج ۵، ص ۴۵۶.

۴. همان ، ص ۴۵۵ .

الموضع الثانی

[فی إجزاء الإتیان بالمأمور به الاضطراریّ أو الظاهریّ]

کفایه و فیه مقامان:

المقام الأول: فی أن الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری هل یجزی عن الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی ثانیا بعد رفع الاضطرار فی الوقت إعادة و فی خارجه قضاء أو لا یجزی؟

تحقیق الکلام فیه یستدعی التکلم فیه تارة فی بیان ما یمکن أن یقع علیه الأمر الاضطراری من الأنحاء و بیان ما هو قضیة کلّ منها من الإجزاء و عدمه و أخری فی تعیین ما وقع علیه.

موضع دوم: مجزی بودن یک عمل از عمل دیگر. موضع دوّم مبحث اجزاء، دربارهٔ اجزاء یک امری از امر دیگر و مجزی بودن عملی از عمل دیگر است. مثلاً آیا نماز با تیمّم، ما را از نماز با وضو بی‌نیاز می‌کند یا خیر؟ آیا نماز با استصحاب طهارت، ما را از نماز با طهارت واقعی مستغنی می‌سازد یا نه؟ در این موضع، در دو مقام بحث می‌شود:

۱. **امرهای اضطراری:** نماز با تیمّم، نماز در حالت نشسته و دیگر حالات اضطراری.

۲. **امرهای ظاهری:** وضو گرفتن به اعتماد بیّنه و نماز خواندن، استصحاب طهارت کردن و نماز خواندن، و ... .

مقام اوّل: مجزی بودن عمل اضطراری از عمل اختیاری: مقام اوّل دربارهٔ این است که آیا امتثال امر اضطراری و اتیان مأمور به بر طبق امر اضطراری از اعادهٔ عمل بر طبق امر اختیاری کفایت می‌کند و جای آن را پر می‌کند ـ تا در نتیجه پس از رفع عذر و اضطرار و متمکّن شدن از آب، اعادهٔ نماز با وضو لازم نباشد؛ نه به صورت ادائی، اگر هنوز وقت باقی است عذر او مرتفع شد و نه به صورت قضائی، اگر بعد از وقت، رفع اضطرار شد ـ یا عمل اضطراری از عمل اختیاری مجزی نیست و جای او را پر نمی‌کند، در نتیجه پس از رفع اضطرار اگر وقت باقی باشد باید اعاده کند، اداءً و اگر وقت سپری شده باید اعاده کند قضاءً؟ مرحوم آخوند می‌فرماید تحقیق کلام در این مطلب مستدعی است که در دو مقام گفتگو شود تا همهٔ جوانب قضیّه روشن گردد:

کفایه **فاعلم أنه یمکن أن یکون التکلیف الاضطراری فی حال الاضطرار کالتکلیف الاختیاری فی حال الاختیار وافیا بتمام المصلحة و کافیا فیما هو المهم و الغرض و یمکن أن لا یکون وافیا به کذلک بل یبقی منه شیء أمکن استیفاؤه أو لا یمکن و ما أمکن کان بمقدار یجب تدارکه أو یکون بمقدار یستحب.**

۱. مقام امکان یا احتمالات یا مقام ثبوت: هدف در این مقام، بیان این مطلب است که چند احتمال وجود دارد و امر اضطراری به چند نوع ممکن الوقوع است؟ امّا این‌که کدام احتمال و کدام قِسم، صحیح و مطابق واقع است در این مرحله بحث نمی‌شود.

۲ . مقام وقوع یا مقام اثبات: هدف در این مرحله این است که از احتمال‌ها و اقسام متصوّر ، کدام قسم در خارج واقع شده و قابل اثبات است و اوامر اضطراری‌ای که در شریعت وارد شده با کدام صورت سازگار است؟

مقام ثبوت: در این مقام مرحوم آخوند سه بحث دارد که هرکدام را مجزّا از دیگری عنوان می‌کنیم :

الف) بیان اقسام و احتمالات و این‌که امرهای اضطراری به چند صورت قابل تحقّق و امکان وجود دارند.

ب) بیان نتیجهٔ هر احتمال از حیث اجزاء و عدم اجزاء.

ج) بیان نتیجهٔ هر احتمال از حیث جواز بِدار و عدم جواز بدار.

الف) مطلب اوّل: مرحوم مشکینی حداکثر هشت قسم برای امر اضطراری بیان کرده است که ممکن است امرهای اضطراری‌ای که در شریعت وارد شده بر هر یک از این هشت قسم حمل شود. ایشان در بیان دیگر و نیز سایر محشّین *کفایه* از قبیل ***عنایة الاصول***[1] و ***منتهی الدرایه***[2] ، هرکدام به بیانی تا پنج قسم ذکر کرده‌اند؛ ولی آنچه در متن *کفایه* آمده چهار قسم است که ما همین اقسام را ذکر می‌کنیم :

صورت اوّل: ممکن است امر اضطراری در حال اضطرار مثل امر اختیاری در حال اختیار باشد، یا تکلیف اضطراری مثل تکلیف اختیاری باشد؛[3] یعنی همان‌طور که عمل اختیاری تمام مصلحت (صد درجه مصلحت) را تأمین می‌کند ، هکذا عمل اضطراری هم وافی به تمام مصلحت صلاتی بوده و کافی به تمام مهم و غرض باشد و از این حیث نقص و کمبودی نداشته باشد.

صورت دوّم: ممکن است امر اضطراری وافی به تمام مصلحت صلاتی نباشد و تمام صد درجه را تأمین نکند و کامل نباشد ، بلکه ناقص بوده و کمبود داشته باشد و قدری از مصلحت صلاتی باقی بماند که بدین وسیله جبران نمی‌شود. ضمناً به گونه‌ای است که مقدار باقیمانده به هیچ‌وجه قابل جبران و تدارک نیست.

صورت سوّم: ممکن است امر اضطراری وافی به تمام غرض مولی از نماز نباشد و نقص و کاستی داشته باشد . ضمناً به گونه‌ای است که جبران آن نقص و کمبود ممکن است و مقدار فوت شده از مصلحت هم در حدّی است که عقلاً واجب التدارک و لازم الجبران است. مثلاً امر اضطراری فقط پنجاه درصد از مصلحت صلاتی را جبران کرد ، پنجاه درجهٔ دیگر مصلحت کمی نیست که قابل اعتنا نباشد.

---

۱. ***عنایة الاصول***، ج ۱، ص ۲۶۳. ۲. ***منتهی الدرایة***، ج ۲، ص ۲۹.

۳. بهتر است بگوییم مأمور به و مکلّف به و عمل اضطراری ، مثل مأمور به و عمل اختیاری باشد ، زیرا استیفاء غرض و وافی بودن به مصلحت وصف فعل مکلّف است.

صورت چهارم: ممکن است امر اضطراری تمام مصلحت را تأمین نکند و مقداری از مصلحت صلاتی باقی بماند و قابل تدارک هم نباشد ؛ ولی در حدّی نیست که جبرانش عقلاً لازم باشد ، بلکه حداکثر ، استحباب و رجحان دارد. مثلاً عمل اضطراری ، یعنی نماز با تیمّم در حدود نود درجه از مصالح صلاتی را تحصیل کند و ده درصد باقی مانده که خیلی مهم نیست و در حدّی نیست که ملزِم باشد و مکلّف عقلاً ملزَم به جبران آن باشد.

این بود صور چهارگانه‌ای که درکفایه تصویر شده است . می‌توان چهار قسم مذکور را به‌صورت تقسیم ثنائی و حصری ـ که امرش میان نفی و اثبات دور می‌زند ـ به این صورت بیان کرد : امر اضطراری یا وافی به تمام مصلحت است (شق اول) و یا وافی نیست ، در صورت دوم یا باقیمانده قابل استیفا نیست (شق دوم) یا قائل تدارک است ، در این فرض هم یا باقیمانده مهم و واجب التدارک است (شق سوم) و یا مهم نیست و وجوب تدارک ندارد (شق چهارم) .

و لا یخفی أنه إن کان وافیا به یجزی فلا یبقی مجال أصلا للتدارک لا قضاء و لا إعادة.

و کذا لو لم یکن وافیا و لکن لا یمکن تدارکه و لا یکاد یسوغ له البدار فی هذه الصورة إلا لمصلحة کانت فیه لما فیه من نقض الغرض و تفویت مقدار من المصلحة لو لا مراعاة ما هو فیه من الأهم فافهم.

ب) مطلب دوّم: نتیجه هر یک از اقسام مذکور از جهت اجزاء و عدم اجزاء :

نتیجهٔ صورت اوّل: حتماً امر اضطراری مجزی از امر واقعی است و حتماً به عمل اضطراری می‌توان بسنده کرد و نیازی به اعادهٔ عمل اختیاری نیست؛ نه اداء لازم دارد و نه قضاء . زیرا علی‌الفرض ، این عمل اضطراری تمام صد درجهٔ مصلحت صلاتی را تأمین کرده و کمبودی ندارد که جبران شود، خلأی هم نمانده تا پر شود، و در حقیقت این صورت مثل موضع اوّل است که هر عملی مجزی از امر خود بود و همان دلیل که آنجا بر اجزاء اقامه شد در اینجا هم جاری و ساری است ، که غرض حاصل شده و بعد از حصول غرض، وجود امر اختیاری بلا غرض خواهد بود و امر بدون حکمت و غرض از مولای حکیم سزاوار نیست.

نتیجهٔ صورت دوّم: باز هم قطعاً عمل اضطراری مجزی است، زیرا اگرچه عمل مزبور نقص دارد و تمام مصلحت را تحصیل نکرده ولی فرض این است که باقیمانده به هیچ وجه قابل جبران نیست. پس وجهی ندارد که پس از رفع اضطرار ، اعاده لازم باشد و امر اختیاری زنده شود؛ تشریع هر امری در گرو امکان استیفاء غرض از آن امر است و اینجا استیفاء غرض ممکن نیست ؛ پس جعل امر اختیاری معنا ندارد و کاری لغو است.

نتیجه صورت سوّم: در این فرض به طور جزم ، عقل می‌گوید عمل اضطراری مجزی نیست و اعادهٔ عمل اختیاری لازم است؛ چه به صورت اداء ، چه به صورت قضاء . زیرا فرض این است که

بخش قابل توجهی از مصلحت ، باقی مانده است و قابل جبران هم هست، پس هیچ وجهی برای اجزاء نیست و ناگزیر باید اعادهٔ نماز ، بعد از رفع عذر واجب گردد تا جبران مافات نماید.

نتیجه صورت چهارم: در این صورت هم عمل اضطراری مجزی است. زیرا بخش اعظم مصلحت صلوتی باهمین عمل تامین شده و باقیمانده قابل اعتنا نیست. پس باز اعاده واجب نیست، و حداکثر استحباب و رجحانی برای آن ثابت می‌گردد.

ج) مطلب سوّم: نتیجهٔ اقسام مزبور از ناحیهٔ جواز بدار و عدم جواز بدار : یک فرع فقهی است که برای مثال اگر وقت نماز داخل شد و مکلّف متمکّن از آب نبود، آیا همان اوّل وقت می‌تواند نماز با تیمّم بجا آورد ـ و به اصطلاح مبادرت کند و فوراً در اول وقت انجام دهد ـ یا باید صبر کند و انتظار بکشد و تا اواخر وقت به‌دنبال آب باشد و اگر تا اواخر وقت دسترسی به آب پیدانکرد می‌تواند نماز با تیمّم بخواند و بدار جایز نمی‌باشد ؟

نتیجه اقسام مزبور از حیث جواز بدار و عدم جواز آن متفاوت است :

نتیجهٔ صورت اوّل: مسأله جواز و عدم جواز بدار در این صورت دایرمدار این است که تکلیف اضطراری با چه خصوصیّاتی دارای مصلحت کامل شده و به تمام غرض مولی وفا می‌کند؟ و در چه شرایطی این عمل ، واجد تمام مصلحت صلاتی می‌شود؟ آیا به مجرّد عروض عذر و اضطرار ، ولو در پاسی از وقت، نماز با تیمّم مطلقاً واجد صد درجه مصلحت می‌شود و مقیّد به هیچ قیدی و مشروط به هیچ شرطی نیست؟ اگر این باشد نتیجه‌اش جواز بدار است.

یا این‌که تکلیف اضطراری به شرط انتظار کشیدن تا اواخر وقت ، دارای مصلحت کامل می‌گردد ، یعنی باید تا آخر وقت نماز ، منتظر باشیم و اگر در آن موقع عذرمان کماکان باقی بود، وظیفه نماز با تیمّم است و همین عمل کافی و وافی است؛ وگرنه از اوّل وقت و به مجرّد عذر ، واجد مصلحت نمی‌شود؟ اگر این باشد نتیجه‌اش عدم جواز بدار است.

یا این‌که تفصیل درکار است ، یعنی اگر اوّل وقت به‌کلّی از دسترسی به آب و عروض حالت اختیار مأیوس و ناامید شدیم از همین اوّل وقت ، نماز با تیمّم ، دارای مصلحت کامل بوده و در نتیجه بدار جایز است؛ ولی اگر مأیوس نیستیم بلکه رجاء واثق به وصول ماء داریم و احتمال می‌دهیم که یک ساعت بعد به آب برسیم ؟ در این صورت بدار جایز نیست و وظیفه ، صبر و انتظار و امید به آینده است.

نتیجه صورت دوّم: مرحوم آخوند می‌فرماید: در این صورت بدار و مبادرت جایز نیست، مگر این‌که یک مصلحتی در این بدار وجود داشته باشد که جبران مصلحت فوت شده را بنماید ؛ مثل مصلحت اوّل وقت بودن که جواز بدار به این منظور ، مشروع و حکیمانه می‌شود، وگرنه بدون وجود مصلحت مزبور ، هرگز بدار جایز نیست و مولای حکیم حکم به جواز آن نمی‌کند؛ زیرا جواز بدار در فرض مزبور نقض غرض است که قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

سؤال: چگونه نقض غرض است؟ جواب: چون مبادرت مذکور موجب تفویت قسمتی از مصلحت صلاتی می‌شود که اگر تجویز نمی‌شد، مکلّف صبر می‌کرد و به آب می‌رسید و تمام مصلحت را بدست می‌آورد ؛ حکم مولای حکیم نباید به گونه‌ای باشد که موجب تفویت مصلحت از بندگان یا موجب القاء آنان در مفسده شود. البته گاهی یک مصلحت اهمّی در کار است که برای آن اهم ، فدا کردن این مهم منطقی است و خلاف حکمت نیست ؛ مثل مصلحت فضیلت اوّل وقت. برای این منظور تجویز بدار بلامانع و بلکه عین حکمت است؛ ولی با نبود مصلحت اهم ، تجویز بدار غیر حکیمانه است.

فافهم: شاید اشاره به این باشد که لازم نیست مصلحت دیگر یک مصلحت اهم از مصلحت فائت باشد تا موجب جواز بدار گردد ، بلکه مصلحت مساوی هم کفایت می‌کند.

لا يقال: عليه فلا مجال لتشريعه و لو بشرط الانتظار لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء.

فإنه يقال هذا كذلك لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت.

و أما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة و وافيا بالغرض.

و إن لم يكن وافيا و قد أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت فإن كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي بل لا بد من إيجاب الإعادة أو القضاء و إلا فيجزي.

و لا مانع عن البدار في الصورتين غاية الأمر يتخير في الصورة الأولى بين البدار و الإتيان بعملين العمل الاضطراري في هذا الحال و العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار و في الصورة الثانية يجزي البدار و يستحب الإعادة بعد طرو الاختيار.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء.

اگر شما بفرمایید، حال که امر اضطراری ناقص است و تمام مصلحت را تأمین نمی‌کند و علی الفرض با انجام آن هم باقیمانده قابل جبران نیست، اصلاً چرا چنین امری تشریع شده است ؟ آیا بهتر نبود بفرماید اگر مضطر شدی صبر کن تا زمانی که مختار شوی و نماز با وضو بخوانی تا به تمام مصلحت برسی؟

در جواب می‌گوییم آری علی‌القاعده اشکال شما وارد است و نباید امر ناقص تشریع شود. ولی از یک مطلب حیاتی (قضیّهٔ مصلحت وقت) نباید غفلت کرد ، چون مصلحت اهمّی است و همهٔ مصالح را تحت الشعاع قرار می‌دهد.[1] هر طور شده باید در آن وقت مقرّر نماز خوانده شود و این

---

۱. دربارهٔ اوقات مقرّره برای نماز اسرار و حِکَمی وجود دارد که اهل دل و اهل معرفت می‌دانند.

ارتباط با خداوند جهان برقرار گردد و به هیچ وجه نباید آن وقت مقرّر از این عمل خالی باشد و به لحاظ وجود چنین مصلحت اهم و امر خطیری آن امر اضطراری تشریع می‌شود.

قوله: و امّا تسویع البدار: این همان نتیجهٔ صورت اوّل از حیث بدار و عدم بدار است که به ترتیب و قبل از صورت ثانی آوردیم؛ گرچه درکفایه ترتیب رعایت نشده است.

قوله: و ان لم یکن: این، نتیجهٔ صورت سوّم و چهارم از حیث اجزاء و عدم اجزاء را بیان می‌کند که ما در مطلب دوّم به ترتیب آنها را بیان کردیم.

قوله: و لا مانع: نتیجهٔ صورت سوّم و چهارم از حیث جواز و عدم جواز بدار: در هر دو صورت بدار جایز است و محذوری ندارد. با این تفاوت که در اوّل از این دو صورت (صورت سوّم از چهار صورت) مکلّف مخیّر است که مبادرت کند و دو عمل بجا آورد: یکی عمل اضطراری که در اوّل وقت اتیان می‌شود و پنجاه درجه مصلحت را تأمین می‌کند و دیگری عمل اختیاری است که در آخر وقت و پس از رفع اضطرار بجا می‌آورد و بدان وسیله، بقیّهٔ مصلحت را بدست می‌آورد. یا این‌که مبادرت نکند و دو عمل انجام ندهد بلکه صبر کند و انتظار بکشد و در اواخر وقت، پس از رفع اضطرار یک نماز با وضو انجام دهد و تمام مصلحت را با همان عمل کسب کند. البته فرض مرحوم آخوند صورتی است که هنوز وقت باقی باشد و عذر برطرف شود؛ اینجا جای تخییر مزبور است. امّا در فرض زوال عذر پس از انقضاء وقت، جای تخییر نیست و در هر حال باید دو نماز بخواند. یک نماز با تیمّم در وقت تا مصلحت وقت از دست نرود و یک نماز با وضو در خارج وقت تا بقیّهٔ مصلحت را جبران کند.

در صورت دوّم از این دو صورت (صورت چهارم از چهار قسم) مخیّر میان آن دو کار نیست و چنین نیست که واجب تخییری باشد (یا دو عمل، یا یک عمل)، بلکه معیناً بدار جایز است؛ زیرا بخش اعظم مصلحت را تأمین می‌کند و باقیمانده مهم نیست. چه بسا برای کسب فضیلت اوّل وقت بدار مستحب هم باشد و اعاده هم لازم نباشد و حداکثر مستحب است که پس از رفع عذر و اضطرار، نماز را با وضو اعاده کند تا به ده درصد مصلحت باقیمانده برسد.

این بود تمام مطالبی که دربارهٔ مقام ثبوت و امکان مطرح شد.

و أما ما وقع علیه فظاهر إطلاق دلیله مثل قوله تعالی فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا و (قوله علیه السلام: التراب أحد الطهورین و یکفیک عشر سنین) هو الإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء و لا بد فی إیجاب الإتیان به ثانیا من دلالة دلیل بالخصوص.

و بالجملة فالمتبع هو الإطلاق لو کان و إلا فالأصل و هو یقتضی البراءة من إیجاب الإعادة لکونه شکا فی أصل التکلیف و کذا عن إیجاب القضاء بطریق أولی نعم لو دل دلیله علی أن سببه فوت الواقع و لو لم یکن هو فریضة کان القضاء واجبا علیه لتحقق سببه و إن أتی بالغرض لکنه مجرد الفرض.

مقام اثبات و وقوع: در مقام ثبوت، چهار احتمال تصویر شد که سه احتمال نتیجه‌اش اجزاء بود و یک احتمال نتیجه‌اش عدم اجزاء. حال از ادلّه چه چیزی مستفاد است؟ اوامر وارده در شریعت کدام را دلالت دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: در قدم اوّل وظیفه داریم به اطلاقات اوامر اضطراری مراجعه کنیم و ببینیم آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿فلم تجدوا ماءً فتیمّموا صعیداً طیّباً﴾ ؛[1] آیا اطلاق دارد یا نه؟ در روایات آمده است که «التراب أحد الطهورین»[2] و «یکفیک عشر سنتین» ؛[3] آیا اطلاق دارند یا خیر؟ اگر اطلاق ثابت شد به آن اخذ می‌کنیم.

بیان اطلاق این است که مولی در مقام بیان تمام غرض و مراد باشد و معذلک بفرماید وظیفهٔ شما تیمّم است. امّا این‌که بعد از رفع اضطرار اعاده لازم است یا نه، قضا واجب است یا نه؟ بیان نکرده پس معلوم می‌شود این امور واجب نیستند و در غرض مولی دخالتی ندارند، وگرنه مولای حکیم اخلال به غرض نمی‌کرد.

نتیجهٔ اطلاق عبارت است از مجزی بودن عمل اضطراری و نماز با تیمّم، از عمل اختیاری و نماز با وضو. پس اگر وقت باقی است اعاده لازم نیست و اگر بعد از خروج وقت رفع اضطرار شد قضا لازم نیست. البته این‌که مورد از کدام احتمال از سه احتمال مزبور در مقام ثبوت است (آیا عمل اضطراری وافی به تمام غرض است و یا وافی به بخشی از آن ولی باقیمانده قابل جبران نیست یا قابل جبران هم هست ولی مهم نیست) ؟ تعیین نمی‌شود. مهم هم نیست، فعلاً مهم برای مسألهٔ ما اجزاء است که روشن شد. پس به حکم اطلاقات ادلّهٔ عناوین ثانویّه، یعنی اوامر اضطراری، اعاده و قضاء لازم نیست؛ مگر دلیل خاصی بر وجوب اعاده یا قضا داشته باشیم که علی الفرض چنین دلیلی نداریم.

در قدم دوّم، اگر کسی در اطلاقات تشکیک کرد و گفت شرط اطلاق این است که مولی در مقام بیان تمام مرادش باشد و این امر برای ما محرز باشد که در ما نحن فیه این مقدمه محرز نیست، زیرا شاید امر اضطراری، فقط این مقدار را دلالت دارد که فعلاً در حال اضطرار چه تکلیفی دارید؟ از این حیث ساکت است و نفیاً یا اثباتاً چیزی را بیان نمی‌کند. پس در حقیقت این امرهای اضطراری ابهام یا اجمال دارند، نه اطلاق. نتیجهٔ این تشکیک، این است که دست ما از اطلاق که دلیل اجتهادی است کوتاه می‌شود و نوبت می‌رسد به اصول علمیّه که آخرین پناهگاه مجتهد است.

اصلی که در ما نحن فیه جریان دارد، اصل برائت است؛ زیرا با آمدن اضطرار، آن امر اختیاری یا اصلاً وجود نگرفت (در فرض اضطرار تمام وقت) و یا اگر در اوّل وقت هم آمده بود مجرد عروض اضطرار قبل از عمل، آن امر را رفع کرد (رفع ما اضطرّوا الیه) ؛ آنگاه عمل اختیاری که واجب نیست، عمل اضطراری را هم که انجام داده‌ایم. حال پس از رفع اضطرار در وقت، شک می‌کنیم آیا اعاده

---

۱. سورهٔ نساء، آیهٔ ۴۳؛ سورهٔ مائده، آیهٔ ۶.
۲. *وسائل الشیعه*، ج ۲، ص ۹۵۵.
۳. همان.

واجب است یا نه؟ اگر واجب باشد واجب جدیدی است و شک ما در این وجوب ، از مصادیق شک در اصل تکلیف وجوبی است . در شبههٔ وجوبیّهٔ بدویّه ، اخباری و اصولی برائتی هستند . یا این‌که پس از رفع اضطرار در خارج وقت ، شک می‌کنیم که قضاء واجب است یا نه؟ باز هم شک در اصل تکلیف است و مجرای اصل برائت است و اگر در مورد وجوب اعاده در وقت اصل برائت جاری شد و وجوبش برداشته شد، در مورد قضاء به طریق أولیٰ برائت جاری کرده و وجوب را برمی‌داریم.[۱]

قوله: نعم: این فراز ، استدراکی از عدم وجوب قضاء است ؛ یعنی ادلّه‌ای که وجوب قضا را دلالت می‌کنند و می‌فرمایند «إقض ما فات کما فات» یا می‌گویند «**من فاتته فریضة فلیقضها**» ؛[۲] اگر مفادشان این باشد که تمام موضوع برای وجوب قضاءِ عمل فوت شده واقع است ؛ چه فریضهٔ فعلی مکلّف باشد یا نه، در ما نحن فیه این موضوع هست ، زیرا نماز واقعی از آدم مضطر فوت شده و نماز با وضو انجام نداده است و هر جا موضوع باشد ، حکم (وجوب قضاء) هم مترتب می‌شود. در نتیجه طبق این احتمال باید گفت: ولو مکلّف فریضه‌اش را انجام داده ولی تعبداً باید در خارج وقت ، قضاء هم بکند. اما این معنا مجرّد فرض است و مفاد آن ادلّهٔ این است که هرکس فریضه‌ای از او فوت شده است عنوان فریضه هم مشتق اصولی است که ظهور در فعلیّت دارد ، یعنی هرکس فریضهٔ فعلی از او فوت شده باید قضاء نماید، و در ما نحن فیه برای شخص مضطر، نماز با وضو فریضه و واجب فعلی نیست تا قضاء داشته باشد. پس نه اعاده لازم است نه قضا.

نتیجه این‌که : امرهای اضطراری در هر حال مجزی از امر واقعی هستند؛ چه از راه اطلاق پیش آییم و چه از راه اصل عملی . نتیجه عملی هر دو یکی است؛ اگرچه از نظر فنی ، اوّل باید از دلیل اجتهادی استفاده کرد و اگر نشد نوبت به‌دلیل فقاهتی یا اصل عملی می‌رسد دیگر این‌که ، این دو در طول یکدیگرند نه در عرض هم.

---

۱. وجه اولویّت ، این است که حکم قضاء از حکم اداء آسان‌تر است و کسانی هستند که اعاده را در وقت ، واجب می‌دانند ولی قضاء را واجب نمی‌دانند اما همه متفق هستند در این‌که اگر اعاده در وقت واجب نباشد قضاء در خارج وقت هم قطعاً واجب نخواهد بود.

۲. البته دقیقاً دو تعبیر مذکور ، در منابع حدیث نیست و اینها از تعابیر فقهاست و درکلمات آنها آمده است ولی مضمون آنها در روایات وجود دارد ، از قبیل روایت مضمره که می‌گوید: **یقضی ما مافاته** : *وسائل الشیعه*، ج ۵، ص ۳۵۹.

المقام الثانی: فی إجزاء الإتیان بالمأمور به بالأمر الظاهری و عدمه:

و التحقیق: أن ما کان منه یجری فی تنقیح ما هو موضوع التکلیف و تحقیق متعلقه و کان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره کقاعدة الطهارة أو الحلیة بل و استصحابهما فی وجه قوی و نحوها بالنسبة إلی کلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلیة یجزی فإن دلیله یکون حاکما علی دلیل الاشتراط و مبینا لدائرة الشرط و أنه أعم من الطهارة الواقعیة و الظاهریة فانکشاف الخلاف فیه لا یکون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة إلیه یکون من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل.

مقام دوّم: مجزی بودن امر ظاهری: مقام اوّل در موضع ثانی (اجزاء امری از امر دیگر) دربارهٔ امرهای اضطراری بود . مقام دوّم دربارهٔ اوامر ظاهری است. حکم شرعی در تقسیمی ، دو قسم می‌شود: ۱ . واقعی ؛ ۲ . ظاهری .

حکم واقعی حکمی است که میان عالم و جاهل مشترک است و در حق همگان تشریع شده است، زیرا ملاکات واقعی برای همه است .

حکم ظاهری حکمی است که مخصوص جاهل و شاکّ است و در ظرف جهل نسبت به واقع یا شک در واقع، تشریع و جعل شده است، وکاری با واقع ندارد .

امر واقعی امری راگویند که دالّ بر حکم واقعی باشد ؛ چه حکم واقعی اختیاری و چه اضطراری که هر دو واقعی هستند. یکی واقعی اولی و دیگری واقعی ثانوی .

امر ظاهری امری است که دالّ بر حکم ظاهری باشد.

با توجه به مطالب پیشین ، می‌گوییم: خود اوامر ظاهری دو شعبه دارند : ۱ . اصول علمیّه ؛ ۲ . امارات ظنیّه.[1]

دربارهٔ امرهای ظاهری ـ یعنی هر یک از اصول و امارت ـ نیز دو مبحث وجود دارد :

۱ . اوامر ظاهری یا اصول و اماراتی که در موضوعات و متعلّقات تکالیف جاری می‌شوند و موضوع را برای ما احراز و منقّح و محقّق می‌کنند؛[2]

۲ . اوامر ظاهری یا اصول و اماراتی که در خود تکالیف و احکام جاری می‌شوند.

مبحث اوّل: این بحث را نیز در دو بخش تنظیم کرده‌اند :

---

۱ . اصل و اماره در این جهت مشترک هستند که هر دو مبیّن حکم ظاهری می‌باشند و در مورد جهل به حکم واقعی جاری می‌شوند .کسی که علم به واقع دارد، معنا ندارد از اصل یا اماره استفاده کند. امّا تفاوت اماره و اصل در باب خود آمده است که اجمال آن ، این است : اماره لسانش لسان حکایت وکشف از واقع است و طریق به سوی واقع است و مؤدّای خود را به‌عنوان واقع ، منجّز می‌کند، البته ممکن است اماره یا مصیب باشد و یا خطاکند؛ ولی اصل عملی اصلاً نظر به واقع ندارد و صددرصد در مورد شک و جهل نسبت به واقع است و در جایی است که علم و ظن معتبری در میان نباشد و راه رسیدن به واقع ، صددرصد به روی ما مسدود باشد .

۲ . توضیح این مطلب به زودی خواهد آمد .

۱. اصول علمیّه‌ای که در موضوعات و متعلقات مطرح می‌شوند؛
۲. امارات ظنیّه‌ای که در موضوع و متعلّق تکلیف جاری می‌شوند.

بخش اصول عملیّه نیز دو شعبه دارد:

الف) اصول عملیّه‌ای که نقش اثباتی دارند و نتیجهٔ آنها اثبات موضوع و احراز متعلّق است؛ مثل استصحاب کریّت، عدالت، حیات و ... .

ب) اصول عملیّه‌ای که نقش سلبی دارند و نتیجهٔ آنها نفی موضوع و متعلّق است.

شعبهٔ اوّل (اصولی که دربارهٔ تنقیح موضوع و تحقیق متعلّق جاری می‌شوند): یعنی تکلیفی داریم و اصل وجوب، مسلّم است که مثلاً نماز واجب است؛ ولی در ارتباط با موضوع و متعلّق این تکلیف (نماز) کمّاً و کیفاً چیزهایی برای ما مشکوک است. مثلاً شک داریم این نماز ما واجد شرط طهارت لباس هست یا نه؟ واجد طهارت بدنی هست یا نه؟ لباس مصلّی باید از اجزاء حیوان مأکول اللحم باشد امّا ما شک داریم این لباسی که پوشیده‌ایم از اجزاء حیوان حلال گوشت است یا نه؟ و خلاصه شک در حلّیت داریم.

در چنین مواردی از قاعدهٔ طهارت و اصل حلیّت استفاده کرده و می‌گوییم ان‌شاءالله لباس و بدن ما پاک است، پس واجد شرط هستیم. یا اگر شک ما حالت سابقه دارد از استصحاب طهارت و حلّیت استفاده می‌کنیم.[1] یا به برکت اصالة الصحة در فعل مُسلم، حکم به کامل بودن این عمل می‌کنیم. یا این‌که شک در فلان جزء یا شرط داریم ولی پس از تجاوز از محل یا بعد از فراغ از عمل، چنین شکی پیدا شده و به حکم قاعدهٔ تجاوز و فراغ، بدان اعتنا نکرده و بنا را بر انجام آنها می‌گذاریم.

تمام این اصول در این جهت مشترک هستند که محقِّقِ موضوع هستند و دلالت دارند که این عمل ظاهراً کمبودی ندارد و اجزاء یا شرایط را واجد است. لذا نماز را بر طبق اصول مزبور انجام دادیم؛ ولی بعد از عمل کشف خلاف شد و معلوم شد که عمل ما واجد فلان شرط یا جزء نبوده و آن را رعایت نکرده‌ایم و اصل عملی خطا کرد.

سؤال: حال سؤال این است که امر ظاهری، مجزی از امر واقعی هست یا نه؟ آیا اتیان به مأمور به بر طبق امر ظاهری (اصل عملی) ما را از امر واقعی بی‌نیاز می‌سازد و پس از کشف خلاف اعاده و قضاء لازم نیست؟ یا این‌که مجزی نیست و باید عمل واقعی را اعاده کنیم و اگر در خارج وقت کشف خلاف شد باید قضاء نماییم؟

نظر مرحوم آخوند این است که امر ظاهری و اتیان مزبور مجزی است. وی برای اثبات آن، دلیلی دارد که مقدمه‌ای را می‌طلبد:

---

۱. البته بنابر این‌که استصحاب از اصول علمیّه باشد که احتمال قوی هم همین است، ولی اگر از امارت باشد مربوط به بخش امارت خواهد بود.

حکومت آن است که دلیل حاکم، ناظر به‌دلیل محکوم باشد . دلیل حاکم از بدو صدور و ورود برای تبیین و تفسیر دلیل محکوم آمده و فلسفه وجودی‌اش همین است و اگر دلیل محکوم نبود دلیل حاکم لغو بود. حکومت دو شعبه دارد :

۱ . به نحو توسعه: دلیل حاکم در موضوع دلیل محکوم تصرّف کرده و دایره آن را قدری گسترده‌تر می‌سازد. مثلاً دلیل محکوم می‌گوید «اکرم العلماء» . عالم اصطلاحاً به کسی گفته می‌شود که درس خوانده و با سواد و ملّا باشد و افراد عامی و بی‌سواد را شامل نیست. ولی دلیل حاکم می‌گوید : «المتّقی عالمٌ» ، یعنی انسان با تقوی ، ولو بی‌سواد هم باشد عالم است. یعنی او را به چشم عالم بنگر و نازل منزلهٔ عالم فرض کن. یعنی هر حکمی برای عالم بود برای متّقی هم هست. پس موضوع دلیل محکوم که «علماء» باشد، توسعه یافت و متقّی بی‌سواد را نیز شامل شد.

۲ . به نحو تضییق: دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم را مضیّق و کوچک می‌کند. مثلاً دلیل محکوم می‌گوید «اکرم العلماء» که این موضوع عام است ؛ هم فاسق را شامل می‌شود ، هم عادل را . ولی دلیل حاکم می‌گوید : «الفاسق لیس بعالم» ، یعنی فاسق ، ولو درس خوانده و خیلی ملاّ باشد، عالم نیست، یعنی او را عالم حساب نکن، یعنی احکام عالم را بر او مترتب نکن. پس موضوع قدری محدودتر شد.

با توجه به این مقدّمه می‌گوییم: در مورد أجزاء و شرایط واجب و مأمور به دو دسته دلیل داریم :

۱ . ادلّهٔ اجزاء و شرایط : مانند : «لا صلوة الاّ بطهور»[1] یا «لا یقبل الله تلک الصلاة إلّا فیما احلّ الله أکله»[2] و هکذا ادلّه‌ای که می‌گوید: فاتحة الکتاب جزء نماز است و ... و ظاهر ادله ، این است که خصوص طهارت واقعی و فاتحهٔ واقعی شرط و جزء است و باید در واقع باشد؛ زیرا الفاظ برای معانی واقعی و نفس الامری وضع شده‌اند. پس طهارت ظاهری کفایت نمی‌کند.

۲ . ادلّه اصول علمیّه: مثل : «کلّ شیء طاهر»، «کل شیء حلال»، «لا تنقض الیقین بالشک» و ... که مفادشان این است که هر جا شک در طهارت و حلّیّت و ... کردی در ظاهر ، حکم به طهارت و حلّیّت و مانند آن بکن . ادلّه اصول عملیه بر ادلّه أجزاء و شروط حکومت دارند و دایره دلیل اشتراط را توسعه می‌دهند و دلالت دارند بر این‌که طهوری که شرط نماز است خصوص طهارت واقعی نیست؛ بلکه اعمّ از واقعی و ظاهری است . لذا کسی که طبق امر ظاهری و اصل عملی ، در ظاهر ، احراز طهارت می‌کند و نماز می‌خواند و بعداً کشف خلاف می‌شود ، یعنی معلوم می‌شود که وی طاهر نبوده است ، عمل او ناقص نیست و کمبودی ندارد و فاقد شرط یا جزء نیست ، زیرا شرط اعمّ شد و این شخص ، فردی از آن اعم (طهارت ظاهری) را واجد بود ؛ پس وجهی برای اعاده و قضا نیست، چون عمل او تام و کامل است و کاستی ندارد.

---

۱ . *وسائل الشیعه*، ج ۱، ص ۲۵۶ .

۲ . همان ، ج ۳، ص ۲۵۰ .

آری پس از کشف خلاف و علم به این‌که طهارت ندارد، واجد فلان شرط نیست. از حالا به بعد و نسبت به نمازهای بعدی حتماً باید کسب طهارت کند ، ولی ربطی به نماز قبلی ندارد و آن مجزی است و نسبت به بعدی‌ها موضوع عوض شد، تا حالا که جاهل و شاک بود وظیفه‌ای داشت و انجام داد و در آن کوتاهی نکرد. حالا عالم شده و نسبت به اعمال آتیه وظایفی دارد که باید انجام دهد. مثل این‌که شخص مسافر بود و در سفر وظایفی داشت . حال که به وطن رسیده و حاضر شده ، در حضر احکام دیگری دارد. هر موضوعی حکم خود را دارد و ربطی به هم ندارند.

شعبهٔ دوّم (اصولی که نقش منفی دارد و نافی جزء یا شرط هستند) : مثلاً شک در این باشد که آیا سوره جزء نماز هست یا نه؟ به حکم حدیث حَجب ، یعنی «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**»[1] و حدیث «**رفع ما لا یعلمون**»[2] و ... در ظاهر جزئیت را نفی کرد و نماز را بدون سوره انجام داد. و هکذا نسبت به شرط مشکوک ، نفی شرطیت کرد و عمل را بدون آن انجام داد و پس از مدّتی در وقت یا در خارج وقت، کشف خلاف شد ، یا به حکم دلیل معتبر فهمید که مثلاً سوره جزء نماز بوده، یا مثلاً استقبال شرط نماز بوده و او رعایت نکرده، آیا چنین عملی مجزی است یا خیر؟

همان محاسباتی که در شعبه اوّل و اصل‌های اثباتی داشتیم که حکومت درست کردیم، همان محاسبات در این بخش نیز می‌آید. با این تفاوت که آنجا دلیل اصل ، دایرهٔ دلیل شرط را توسعه می‌داد و اینجا تضییق می‌کند و دلالت می‌کند که در حال شک و جهل فلان عمل ، جزء یا شرط نیست و جزء بودنش مخصوص به حال علم است. در نتیجه اگر بعداً کشف خلاف شد، عمل ما کمبودی نداشته و در حال جهل اصلاً سوره جزء نبوده و برای جاهل آن عمل ،کامل بوده است . آری پس از رفع جهل و کشف خلاف ، نسبت به اعمال آتیه باید سوره را مراعات کنیم. البته مرحوم آخوند این بخش را محاسبه نکرده است . ما نیز با استفاده از حواشی مرحوم مشکینی آن را آوردیم. در مبحث اجتهاد و تقلید در باب تبدّل رأی مجتهد خواهند فرمود: «ادلّهٔ برائت بر ادلّه واقعی حکومت دارند» .[3]

کذا و هذا بخلاف ما کان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا کما هو لسان الأمارات فلا یجزی فإن دلیل حجیته حیث کان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعی فبارتفاع الجهل ینکشف أنه لم یکن کذلک بل کان لشرطه فاقدا.

هذا علی ما هو الأظهر الأقوی فی الطرق و الأمارات من أن حجیتها لیست بنحو السببیة.

و أما بناء علیها و أن العمل بسبب أداء أمارة إلی وجدان شرطه أو شطره یصیر حقیقة صحیحا کأنه

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۱۱۹، روایت ۲۸، باب ۱۲ از ابواب صفات ماضی.

۲. *خصال صدوق*، ص ۴۱۷، ابواب التسعة، حدیث ۹.

۳. *کفایة‌الاصول*، ج ۲، ص ۴۳۴، آخرین جملهٔ مبحث اجتهاد . در آنجا اشاره کرده است که: *و قد مرّ فی مبحث الاجزاء تحقیق المقال ؛ فراجع هناک.*

واجد له مع كونه فاقدة فيجزى لو كان الفاقد معه فى هذا الحال كالواجد فى كونه وافيا بتمام الغرض و لا يجزى لو لم يكن كذلك و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقى إن وجب و إلا لاستحب. هذا مع إمكان استيفائه و إلا فلا مجال لإتيانه كما عرفت فى الأمر الاضطرارى و لا يخفى أن قضية إطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقته أيضا.

بخش امارت ظنیّه: اماراتی که در موضوعات و متعلقات احکام جاری می‌شوند و دلالت می‌کنند بر این‌که فلان عمل واجد شرط است.[1] مثلاً دو عادل شهادت دادند که این آب پاک است، این جامه طاهر است، این زمین مباح است، قبله میل به راست دارد و ... یا این نماز واجد رکوع یا واجد سوره است و شما فلان جزء را انجام داده‌اید، یا فلانی عادل است و شما به او اقتداکردید و ... . خلاصه این‌که در تمام موارد مزبور و مانند آن ، به بیّنه اعتمادکردید و به خیال این‌که عملتان واقعاً دارای اجزاء و شرایط است انجام دادید، ولی پس از مدتّی که هنوز وقت باقی است یا پس از خروج وقت ،کشف خلاف شد و معلوم شد که بیّنه خطاکرده است و دو عادل ، مرتکب کذب یا اشتباه شده‌اند و عمل شما در واقع دارای اجزاء یا شروط نبوده است. آیا همان عملی که بر طبق امر ظاهری و اماره ؛ یعنی بیّنه انجام داده‌اید مجزی است و نیازی به اعاده و قضاء نیست؟ یا حق ندارید به آن عمل بسنده کنید ، بلکه اگر وقت باقی است باید اعاده کنید و اگر وقت سپری شده باید در خارج وقت تدارک کنید؟ مرحوم آخوند این مسأله را بر مبنای دو نظریّهٔ معروف در باب امارات مبتنی می‌کند :

۱ . مسلک طریقیّت[2] که مسلک مشهور امامیّه است ؛

۲ . مسلک سببیّت[3] محض که مختار مشهور اهل سنّت است.

بررسی مسأله بر اساس مسلک طریقیّت: نتیجهٔ این مسلک عدم اجزاء است؛ زیرا پس از کشف خلاف ، مکلّف می‌بیند هیچ‌کار مصلحت داری نکرده و دست او از هر مصلحتی خالی است ؛ از طرفی امکان تدارک و جبران و رسیدن به مصلحت وجود دارد ، چون عمل ، دارای قضاء و اداء است پس عقل هیچ عاقلی او را آزاد نمی‌گذارد ؛ بلکه او را ملزم می‌سازد که مصلحت فوت شده را تحصیل کند.

امّا بر اساس مسلک سببیّت: در دو مقام بحث می‌شود :

---

۱ . چون اماره به لسان حکایت از واقع است و مؤدّای خود را به‌عنوان حکم واقعی بیان می‌کند ، منتهی یقین‌آور نیست.

۲ . معنای طریقیّت ، این است که اگر اماره بر امری از امور قیام کرد، بر طبق مؤدّای اماره ، هیچ مصلحتی حادث نمی‌شود و تمام مصلحت برای واقع است و اماره صددرصد طریق و راه به سوی واقع است. اگر اماره مصیب بود و ما را به واقع هدایت کرد ، همان واقع در حقّ ما منجّز می‌شود و اگر خطاکرد و ما را به بیراهه هدایت کرد ـ که در واقع ظلالت است نه هدایت ـ هیچ مصلحتی عاید ما نمی‌شود . نقش اماره عذر درست کردن است و ما فردای قیامت معذور بوده و مؤاخذه نمی‌شویم.

۳ . معنای سببیّت ، این است که قیام اماره همان و حدوث مصلحت در مؤدّای اماره همان، یعنی اگر اماره‌ای بر امری قائم شد ، قیام اماره سبب می‌شود در مودّای اماره و آن عملی که اماره ما را بدان هدایت کرده مصلحتی حادث شود . قیام اماره تمام الموضوع برای حدوث مصلحت است؛ چه اماره مصادف با واقع در آید و چه خطا بکند، باز هم معنای سببیّت این است که عمل فاقد شرط و جزء ، به منزلهٔ عمل واجد اجزاء و شرایط است و گویا هیچ جزئی کم نشده است.

۱ . مقام ثبوت و احتمالات: از این نظر که عمل مزبور تا چه میزان در سایهٔ قیام اماره ، دارای مصلحت می‌شود و چه مقدار از غرض را تأمین می‌کنند، همان چهار احتمال مذکور در امرهای اضطراری، اینجا هم بیان می‌شود:

الف) مؤدّای اماره ، واجد صددرصد مصلحت می‌شود که به اندازهٔ مصلحت واقع است؛

ب) مؤدّای اماره ، واجد نود درصد مصلحت می‌شود و باقیمانده ، تدارکش واجب و لازم نیست؛

ج) مؤدّای اماره ، واجد پنجاه درصد مصلحت می‌شود و باقیمانده ، قابل تدارک و واجب التدارک است؛

د) مؤدّای اماره ، واجد پنجاه درصد مصلحت می‌شود و باقیمانده ، قابل جبران نیست.

نتیجهٔ احتمال اوّل و دوّم و چهارم ، إجزاء است و نتیجهٔ احتمال سوّم ، عدم اجزاء .

۲ . مقام اثبات: اطلاقات ادلّه حجیّت بیّنه ، حکم به اجزاء می‌کند.

بیان ذلک: مفاد ادلّهٔ حجیّت بیّنه ، این است که «صَدِّقِ العادل» و معنای تصدیق عادل ترتیب اثر دادن به گفتهٔ اوست. حال در زمانی که بیّنه قائم شد و هنوز کشف خلاف نشده بود ادلّه حجیّت بیّنه گفت این بیّنه در حق شما حجّت است و باید از آن پیروی کنید. آنگاه این ادلّه در مقام بیان وارد شده و معذلک نفرموده اگر بعداً کشف خلاف شد چه بکنید ! از این عدم بیان می‌فهمیم مطلب دنباله ندارد و اوّل و آخر وظیفهٔ ما پیروی از اماره است که انجام داده‌ایم و وظیفهٔ دیگری نداریم؛ وگرنه مولای حکیم بیان می‌کرد تا اخلال به غرض نشود.

نکته: مرحوم آخوند در امرهای اضطراری در مقام اثبات در دو مرحله بحث کرد . قدم اوّل : اطلاقات و قدم دوّم : اصل عملی. ولی در ما نحن فیه ، یعنی امر ظاهری و قیام بیّنه ، فقط از اطلاق دلیل سخن گفت و از مقتضای اصلی عملی حرفی نزد. سرّ مطلب ، این است که اینجا همیشه اطلاقات را داریم و جای تردید نیست. بعد از کشف خلاف هم ، اطلاقات حجیّت بیّنه ، به حال خود باقی است و لذا نوبت به مقتضای اصل نمی‌رسد. ولی اگر کسی اهل تشکیک باشد و در اطلاقات مناقشه نماید همان حرف را می‌زنیم ، یعنی از اصل برائت از وجوب ، اعاده و قضا ، استفاده می‌شود.

کفایه هذا فیما إذا أحرز أن الحجیة بنحو الکشف و الطریقیة أو بنحو الموضوعیة و السببیة.

و أما إذا شک فیها و لم یحرز أنها علی أی الوجهین فأصالة عدم الإتیان بما یسقط معه التکلیف مقتضیة للإعادة فی الوقت.

و استصحاب عدم کون التکلیف بالواقع فعلیا فی الوقت لا یجدی و لا یثبت کون ما أتی به مسقطا إلا علی القول بالأصل المثبت و قد علم اشتغال ذمته بما یشک فی فراغها عنه بذلک المأتی.

نتیجه طریقیّت و کشف ، شد عدم اجزاء ، نتیجهٔ سببیّت و موضوعیّت هم ، شد اجزاء . حال اگر

ما یقین داشتیم که حجیّت امارت از باب طریقیّت است و این مبنا برای ما محرز بود نتیجه روشن است و اگر یقین کردیم که مسلک سببیّت صحیح است و حجیّت امارت از این باب است، باز نتیجه روشن است. ولی اگر شک کردیم چه بکنیم ـ البتّه با وجود یقین به اصل حجیّت بیّنه ـ ولی نمی‌دانیم که از باب طریقت است یا از باب سببیّت؛ در این فرض اگر از اماره پیروی کردیم و سپس کشف خلاف شد نتیجه چه می‌شود؟ آیا همین عمل مجزی است یا مجزی نیست و باید تدارک شود؟ مرحوم آخوند مبحث اعاده در وقت را جدا و مطلب قضا در خارج وقت را جدا مطرح می‌کند.

در مورد وجوب اعاده در وقت می‌فرماید: حق این است که عمل مزبور مجزی نیست و پس از کشف خلاف باید اعاده شود؛ زیرا یقین داریم که امری به دوش ما آمد و ما ملزم شدیم کاری بکنیم که مصلحت ملزمهٔ صلاتی را تأمین کنیم و تا غرض حاصل نشده آن امر و تعبّد باقی است و ساقط نمی‌شود. پس اشتغال یقینی مسلّم است.

آنگاه شک داریم عملی که انجام دادیم و فاقد جزء یا شرط بوده و کشف خلاف شده است آیا غرض را تحصیل کرد یا نه؟ آیا مسقط تکلیف وتعبّد هست یا نه؟ اگر اماره ، طریق باشد این عمل محصّل غرض نیست و اگر سبب باشد، محصّل غرض هست ؛ ولی فرض این است که ما شک داریم، پس نمی‌دانیم بدین وسیله ، غرض مولی و مصلحت صلاتی را تأمین کرده‌ایم یا نه؟ آیا امر صلوتی از دوش ما برداشته می‌شود یا نه؟ اینجا قاعدهٔ اشتغال جاری می‌شود و می‌گوییم اشتغال یقینی مستدعی فراغت یقینی است و فراغ یقینی به این است که عمل را با وجود شرط یا جزء فاقد ، اعاده و تکرار نماییم تا مطمئن شویم که به غرض مولی دست یافته‌ایم.[1]

قوله : و استصحاب :کسی می‌گوید : ما در اینجا اصل دیگری داریم به نام استصحاب که بر اصل احتیاط تقدّم دارد و با وجود آن جای اصل احتیاط نیست .

بیان ذلک: تا زمانی که کشف خلاف نشده بود وظیفهٔ ما پیروی از اماره و امر ظاهری بود و واقع (نماز با همهٔ اجزاء و شروط) در حق ما فعلی و منجّز نبود . حال پس از کشف خلاف ، شک می‌کنیم که واقع فعلی شد یا نه؟ از استصحاب عدم فعلیّت تکلیف واقعی ، استفاده می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که همان عمل مجزی است و نیازی به اعاده نیست. حال چرا از این اصل استفاده نکردید؟

مرحوم آخوند می‌فرماید این اصل مجزی و مفید نیست ، چرا که اصل مثبت است و مستقیماً بر مستصحب ، اثر شرعی بار نمی‌شود ، بلکه اثر عقلی و عادی و غیره بار می‌شود و اگر هم اثر شرعی دارد مع الواسطه است. زیرا اثری که بر عدم فعلیّت تکلیف واقعی مترتب می‌شود عبارت است از: اجزاء و عدم لزوم اعاده. این یک اثر عقلی و به حکم عقل است ؛ پس استصحاب مذکور ، اصل مثبت است و اصل مثبت حجت نیست.

---

۱ . منظور آخوند از اصالة عدم الاتیان همین قاعدهٔ اشتغال است که توضیح دادیم، و فرازهای بعدی کلام ایشان گواه این ادعاست.

و هذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا و شک فی أنه یجزی عما هو المأمور به الواقعی الأولی کما فی الأوامر الاضطراریة أو الظاهریة بناء علی أن یکون الحجیة علی نحو السببیة فقضیة الأصل فیها کما أشرنا إلیه عدم وجوب الإعادة للإتیان بما اشتغلت به الذمة یقینا و أصالة عدم فعلیة التکلیف الواقعی بعد رفع الاضطرار و کشف الخلاف.

و أما القضاء فلا یجب بناء علی أنه فرض جدید و کان الفوت المعلق علیه وجوبه لا یثبت بأصالة عدم الإتیان إلا علی القول بالأصل المثبت و إلا فهو واجب کما لا یخفی علی المتأمل فتأمل جیدا.

اگر کسی بگوید چرا همین مطالب را دربارهٔ امر اضطراری مطرح نکردید و نگفتید پس از رفع اضطرار ، به حکم قاعدهٔ اشتغال ، اعاده لازم است؟

در جواب می‌گوییم قیاس مع الفارق است ؛ زیرا در باب امر اضطراری ، ما مأمور به را انجام دادیم و به تمام یا بخشی از مصلحت رسیده بودیم و یقین داشتیم که چیزی عاید ما شده است، لذا نوبت به اعاده نرسید . ولی در ما نحن فیه اساساً شک داریم که به مصلحتی رسیده‌ایم یا نه؟ اگر طریقی باشد نرسیده‌ایم، ولی هیچ کدام محرز نیست. لذا اشتغال یقینی خواهان فراغت یقینی است.

همچنین اگر کسی بگوید چرا در باب امارت ، بر مسلک سببیّت ، حکم به اجزاء کردید ولی در صورت شک ، حکم به اجزاء نمی‌کنید؟ باز جواب همان است ، یعنی در فرض احراز سببیّت ، ما به مصلحتی که باید برسیم رسیده‌ایم و اگر بخواهد اعاده واجب شود باید به وجوب جدید باشد که اصل برائت ، آن را برمی‌دارد؛ آنچه را که وظیفه داشتیم و مشغول الذمّه بودیم انجام دادیم و مازاد بر آن ، شک در تکلیف جدید است که با اصل ، رفع می‌شود. ولی در ما نحن فیه و فرض شک ، اصلاً نمی‌دانیم کاری کرده‌ایم یا نه؟ عمل ما محصّل غرض مولی هست یا نیست که به‌ناچار باید اعاده کنیم ، زیرا اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.

وجوب قضاء در خارج وقت: ابتدا سه مطلب را باید در نظر بگیریم:

۱ . آیا وجوب قضاء به امر جدید است یا تابع اداء و به امر اوّل؟ این مطلب اختلافی است و در جای خود بررسی می‌شود.

۲ . موضوع ادلّه وجوب قضاء ، فوت است ولی آیا فوت ، امر وجودی است (چیزی را از دست دادن) یا امر عدمی است (بجا نیاوردن) ؛ آیا معنای اثباتی و ایجابی دارد یا معنای سلبی؟ این هم اختلافی است.

۳ . آیا اصل مثبت حجّت است یا نه؟ باز هم اختلافی است و در جای خود خواهد آمد، و حق این است که حجت نیست. حال اگر معتقد باشیم که وجوب قضاء به امر جدید است و فوت هم امر وجودی است و اصل مثبت هم حجت نیست، نتیجه این سه مطلب به ضمیمهٔ یکدیگر ، این است که «قضاء واجب نیست و همان عمل مجزی است» ؛ زیرا در وجوب جدید شک داریم که با اصل

برائت ، آن را برمی‌داریم، در صدق فوت هم ـ اگر وجودی باشد ـ شک داریم؛ چون نمی‌دانیم که واقعاً چیزی را از دست داده‌ایم[1] یا چیزی را از دست نداده‌ایم ؟[2] و تا موضوع محرز نشود، حکمی نیست. اصل مثبت را هم حجت نمی‌دانیم ، یعنی نمی‌توانیم با اجراء اصالة عدم الاتیان ، فوت را نتیجه بگیریم سپس وجوب قضاء را بر آن مترتب کنیم. چون فوت اثر شرعی نیست ؛ در نتیجه قضاء واجب نیست و همان عمل انجام شده مجزی است.

امّا اگر آن سه امر را با هم معتقد نشدیم نتیجه ، عدم اجزاء است و باید قضا شود ؛ خواه هیچ کدام را قبول نکنیم ـ که پر واضح است ـ خواه اوّلی را به تنهایی قبول نکنیم ، یعنی قضا را به امر جدید ندانیم، بلکه تابع امر اوّل بدانیم . در این صورت باید قضاء شود ؛ زیرا امر اوّل که امر به اداء است آمده و شک در اسقاط آن داریم که باید احتیاط کنیم ؛ خواه اولّی را قبول کنیم، یعنی قضا را به امر جدید بدانیم، ولی فوت را امر عدمی (عدم الاتیان) بدانیم که با استصحاب عدم اتیان قابل احراز است. و ما یک زمانی مأمور به را انجام نداده بودیم، الآن شک داریم : الاصل عدم الاتیان، در نتیجه وجوب قضاء ثابت می‌شود ؛ و خواه فقط امر سوّم را قبول کنیم ، یعنی بگوییم گرچه فوت ، امر وجودی است ولی با اصالة عدم الاتیان ثابت می‌شود ، زیرا ما اصل مثبت را حجّت می‌دانیم. باز هم موضوع وجوب قضا احراز می‌شود و در نتیجه قضاء هم مثل اداء واجب می‌گردد.

كفاية ثم إن هذاكله فيما يجرى فى متعلق التكاليف من الأمارات الشرعية و الأصول العملية.

و أما ما يجرى فى إثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها فى زمان الغيبة فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر فى زمانها فلا وجه لإجزائها مطلقا غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضا ذات مصلحة لذلک و لا ينافى هذا بقاء صلاة الظهر على ما هى عليه من المصلحة كما لا يخفى إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد.

مبحث اوّل دربارهٔ اصول و امارتی بود که در موضوعات و متعلقات احکام ، یعنی اعمال مکلفین جاری می‌شد و دلالت می‌کرد که فلان عمل ، واجد شرط یا جزء هست یا نیست. تا به حال شقوق گوناگون این مبحث را بیان کردیم.

مبحث دوّم دربارهٔ اصول و اماراتی است که در خود احکام و تکالیف کلّی الهی جاری می‌شوند. مثلاً شک داریم در زمان غیبت هم ، مثل زمان ظهور معصوم علیه السلام نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر ؟ در اینجا استصحاب بقاء وجوب جمعه می‌گوید: باز هم جمعه در ظاهر واجب است. خبر ثقه هم که اماره است می‌گوید در عصر غیبت نیز نماز جمعه واجب است ؛ لذا ما مدّتی بر طبق اصل یا اماره و

---

۱. *على الطريقية* .
۲. *على السببيّة* .

امر ظاهری انجام وظیفه کردیم و بعداً کشف خلاف شد و به‌دلیل اجتهادی معتبرتری فهمیدیم که در عصر غیبت ، نماز ظهر واجب است نه نماز جمعه؛ آیا اعمالی راکه تاکنون انجام داده‌ایم باید اعاده کنیم یا همان اعمال ، مجزی است و اعاده لازم نیست؟

یا مثلاً مجتهدی برای سالیان متمادی فتوی می‌داد به وجوب نماز بدون سوره و ده‌ها سال ، خود و مقلدانش ، نماز بدون سوره انجام داده‌اند و از اماره که رأی و فتوای مجتهد است پیروی کرده‌اند. حال در اثر برخورد با ادلّهٔ محکم‌تر یکمرتبه برای مجتهد تبدیل رأی حاصل شد و فتوی به وجوب سوره داد. آیا خود و مقلّدانش باید تمام نمازهای گذشته را اعاده کنند یا لازم نیست؟ مرحوم آخوند می‌فرماید، علی القاعده این امرهای ظاهری مجزی نیستند و باید اعاده شود ؛ آن هم مطلقاً یعنی خواه از اصلی از اصول ـ مثل استصحاب ـ پیروی کرده باشد و خواه از اماره‌ای از امارات ـ مثل خبر ثقه ـ ؛ اماره هم خواه طریق باشد و خواه سبب . در هر حال پس از کشف خلاف باید اعاده کند.

دلیل مطلب: مرحوم مشکینی در حاشیه ، صورت اصل و اماره و طریقیت و سببیّت را جدا جدا محاسبه کرده‌اند، ولی مرحوم آخوند روی نقطه اساسی انگشت گذاشته و می‌فرماید: فوقش این است که نماز جمعه هم در اثر قیام اصل یا اماره ، دارای مصلحت می‌شود، آن هم مصلحتی صد در صد به اندازهٔ مصلحت نماز ظهر، ولی این منافاتی ندارد با این‌که نماز ظهر هم واجب باشد ، و باید از عهده برآییم. زیرا اثبات شیء ، نفی ما عدا نمی‌کند و اینها دو عمل هستند. چه مانعی دارد یک وجوب ظاهری مصلحت‌دار ، به نماز جمعه بار شود و یک وجوب واقعی مصلحت‌دار هم ، به نماز ظهر بار شود و پس از کشف خلاف به فعلیّت برسد؟

پس علی القاعده وجهی برای اجزاء نیست؛ مگر این‌که دلیل بخصوصی مثل اجماع، ضرورت دین و ... داشته باشیم مبتنی بر این‌که هر دو نماز (هم ظهر و هم جمعه) در یک زمان واجب نمی‌شوند و تنها یکی واجب است نه بیشتر . اینجاست که اگر نماز جمعه صد در صد مصلحت داشت نوبت به ظهر نمی‌رسد و حتماً مجزی از آن است. ولی اصولی به موارد خاصه و دلیل خاص کاری ندارد، بحث اصولی ، قانونی و کلّی است. از نظر قاعده و قانون دلیلی بر اجزاء نیست و هر کجا دلیل خاص نبود به همین مقتضای قاعده برمی‌گردیم.

تذنیبان

الأوّل: [عدم الإجزاء فیما إذا یتبدّل القطع]

لا ینبغی توهم الإجزاء فی القطع بالأمر فی صورة الخطإ فإنه لا یکون موافقة للأمر فیها و بقی الأمر بلا موافقة أصلا و هو أوضح من أن یخفی.

مرحوم آخوند در پایان مبحث اجزاء دو مطلب را با عنوان تذنیب (دنباله و تتمّه) ذکر می‌کند.

تذنیب اوّل دربارهٔ احکام قطع از حیث اجزاء است. به طور کلّی مکلّف نسبت به هر امری از امور (موضوع یا حکم) یا قاطع و جازم است ، یا ظانّ است ، یا جاهل و شاکّ است. فرض شک، مجرای اصول عملیّه است که اگر اصلی از اصول عملیّه بر موضوع یا متعلّق حکم ، یا بر خود حکم شرعی قائم شد و طبق آن عمل کردیم و بعداً کشف خلاف شد آیا امر ظاهریِ مستفاد از اصل عملی ، مجزی است یا خیر؟ این بخش با تمام شعبی که داشت مبسوطاً بحث شد.

فرض ظنّ مجرای امارات ظنیّه است؛ اگر اماره‌ای بر موضوع و متعلق ، یا بر خود حکم و تکلیف قائم شد و ما برطبق آن انجام وظیفه کردیم و بعداً کشف خلاف شد ، وظیفه چیست؟ آیا همین عمل کافی است؟ آیا اعاده لازم است؟ این قسمت نیز به تفصیل و براساس مبانیِ مختلف محاسبه شد.

فرض قطع: اگر انسان به موضوع یا متعلّق تکلیف قاطع شد و یقین کرد در این عملی که در خارج انجام می‌دهد کمبودی وجود ندارد و واجد تمام اجزاء و شرایط می‌باشد، یا بر اصل حکم و تکلیف قاطع شد، مثلاً به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت جازم شد و سپس مدّتی بر طبق قطع خویش انجام وظیفه کرد، در اینجا سه صورت متصوّر است:

۱ . بعداً معلوم شد که قطع او مطابق واقع و مصیب بوده و حقیقتاً علم و یقین در آن مورد وجود داشت ، در این صورت بحثی نیست ؛ زیرا به خود حکم واقعی واصل شده و نفس تکلیف واقعی را انجام داده و علی جمیع المبانی مُجزی است.

۲ . بعداً هیچگاه معلوم نشد که آیا قطع او مطابق واقع بوده یا مخالف . امّا در قیامت معلوم شد . این نیز حکمش روشن است، زیرا اگر در واقع مصیب بوده، وی مثاب است و اگر خطاکرده معذور است.

۳ . بعداً کشف خلاف شد و معلوم گردید که عملش واجد فلان جزء یا شرط نبوده و مأمور به واقعی و تکلیفش نماز جمعه نبوده و نماز ظهر بوده است ؛ همین صورت اخیر محل بحث است .

سؤال: آیا عملی که در آن زمان بر طبق قطع انجام داد، الآن پس از کشف خلاف مجزی است و اعاده لازم ندارد یا مجزی نیست و باید واقع را مجدداً بجا آورد ؛ یا به نحو ادایی یا قضایی؟

جواب: دربارهٔ قطع ، اصلاً جای توهّم اجزاء هم نیست، یعنی سزاوار نیست که انسان حتی احتمال ضعیف هم بدهد که مجزی باشد ، بلکه باید به ضرس قاطع حکم به عدم اجزاء کرد.

دلیل عدم اجزاء: منشاء توهم اِجزاء وجود امر شرعی است که در مورد اماره یا اصل بود و می‌گفتیم از امر ظاهری متابعت کرده و مجزی است ، ولی در مورد قطع ، ما امر شرعی نداریم، زیرا حجیّت قطع ، ذاتی و عقلی است نه جعلی و شرعی. و در باب خودگفته آمد که : «**القطع لا تکاد تنادله ید الجعل نفیاً و اثباتاً**» . و شخص قاطعی که از قطع خویش پیروی کرده و سپس کشف خلاف شده است نه

امر واقعی را امتثال کرده[۱] و نه امر ظاهری و قائم مقام امر واقعی را.[۲] فقط یک امر اعتقادی و تخیّلی است که خیال می‌کرد امر دارد و انجام داد و بعد معلوم شد که خیالی بیش نبوده است. پس، از خیال و پندار باطل خویش پیروی کرده است، نه از امر شرعی، لذا وجهی برای اجزاء نیست.

به بیان دیگر هم می‌توان دلیلی آورد: قطع ـ مثل اماره بر مسلک طریقیت ـ طریق محض به سوی واقع است، و انکشاف واقع، یا ذاتی و عین ذات اوست (العلم هو الانکشاف) و یا از لوازم ذات او است (العلم له الانکشاف). در هر حال جز طریقیّت و حکایت و مرآتیّت و ارائهٔ واقع نقشی ندارد. با این تفاوت که طریقیت اماره، جعلی و شرعی است و طریقیت علم، عقلی و ذاتی است و قابل جعل نیست.

همان مطالبی که در باب اماره بر مسلک طریقیّت گفته شد، در باب قطع هم مطلب همان است. یعنی پس از کشف خلاف و دیدن این امر که وی صددرصد بیراهه رفته و هیچ مصلحتی نصیبش نشده است وجهی برای اجزاء نیست و با امکان تدارک، عقل، حکم به لزوم اعاده می‌نماید.

کفایه نعم ربما یکون ما قطع بکونه مأموراً به و مشتملاً علی المصلحة فی هذا الحال او علی مقدار منها ولو فی غیر الحال، غیرممکن مع استیفائه ـ استیفاء الباقی منه و معه لا یبقی مجال لامتثال الامر الواقعی و هکذا الحال فی الطرق فالاجزاء لیس لاجل اقتضاء امتثال الامر لفظعی اِو الطریقی للاجزاء بل انّما هو لخصوصیة اتفاقیة فی متعلقهما کما فی الاتمام و القصر و الاخفات و الجهر.

در این تبصره صوری برای فرض قطع پس از کشف خلاف تصویر می‌شود:

الف) احراز می‌کنیم که مقطوعٌ به، مشتمل بر هیچ مصلحتی نیست این همان فرضی است که تا به‌حال مطرح بود و نتیجه‌اش عدم اجزاء بود.

ب) شک داریم و عدم الاحراز و عدم العلم است، یعنی نمی‌دانیم که مقطوعٌ به، مشتمل بر مصلحتی بود تا مجزی باشد یا نبود تا مجزی نباشد؟ در این فرض هم وجهی برای اجزاء نیست، و اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است.

ج) احراز می‌کنیم که مقطوعٌ به، مشتمل بر مصلحتی بود خود این فرض دارای صور گوناگون است که دو صورت آن مهم و مدّ نظر مرحوم آخوند است که فهرست وار بیان می‌شود:

۱. عملی که مقطوعٌ به است، یعنی مکلّف قاطع شده که آن عمل، مأمور به است. مثلاً نماز جمعه، مطلقاً، در حال قطع و غیر این حال، دارای صد درجه مصلحت است. این فرض گرچه مجزی است ولی از بحث خارج است؛ زیرا در این فرض مقطوعٌ به (نماز جمعه) عِدل و بدیل واجب واقعی (نماز ظهر) می‌شود و وجوب تخییری بین واقع و مقطوعٌ به، درست می‌شود، ولی سخن از اجزاء غیر واقع از واقع معنا ندارد.

---

۱. مثلاً امر به نماز ظهر، چون علی الفرض خلاف واقع و بیراهه رفته است.

۲. چون علی الفرض در مورد قطع، امری و جعلی در کار نیست.

۲ . عمل مقطوعٌ به اتفاقاً و تصادفاً در خصوص حال قطع ـ که یک زمان مقطوع بود ـ واجد صد درجه مصلحت می‌شود. (به اندازه مصلحت واقع) و امر قطعی این ویژگی و خصوصیّت را می‌یابد .[۱] این صورت اوّلی است که مرحوم آخوند مطرح کرده است .

۳ . عمل مقطوعٌ به ، مشتمل بر مقداری از مصلحت است ، آن هم مطلقاً (در حال قطع یا غیر قطع) و باقیمانده از مصلحت، امکان تدارک دارد و لازم التدارک است. این نیز وضعش روشن است که مجزی نیست و از محلّ بحث خارج است (مثل صورت اوّل).

۴ . همان صورت سوّم ، ولی با این تفاوت که اشتمال بر مقدار مصلحت مزبور ، مخصوص حال قطع است. این نیز وضعش روشن است که مجزی نیست.

۵ . عمل مقطوعٌ به ، مشتمل بر مقداری از مصلحت است مطلقاً(حال قطع و جعل) و باقیمانده ، با این‌که امکان تدارک دارد ولی لازم التدارک نیست؛ این هم مجزی است و مثل صورت ۱ و ۳ جای بحث ندارد.

۶ . همان صورت پنجم ، ولی با این قید که اشتمال بر مقدار مصلحت مخصوص حال قطع باشد ، که این هم مجزی است. مرحوم آخوند این فرض را هم متعرّض نیست ولی ثبوتاً این نیز محتمل است.

۷ . عمل مقطوعٌ به ، مشتمل بر مقداری از مصلحت است و باقیمانده (چه مصلحت مهم مثل ۵۰ درجه و چه غیر مهم مثل ۱۰ درجه) قابل تدارک نیست. ضمناً مطلقاً دارای مصلحت مزبور است (در حال قطع یا جهل) . این نیز مجزی است و اعاده ندارد و مثل فرض ۱و ۳ و ۵ مورد بحث نیست.

۸ . مقطوعٌ به ، مشتمل بر مقداری از مصلحت است ، آن هم در خصوص حال قطع . باقیمانده هم قابل تدارک نیست. اینجا نیز عمل ، مجزی است و اعاده لازم نیست ؛ چون لغو است. مرحوم آخوند صورت ۷ و ۸را با هم ذکر می‌کند و یک فرض حساب می‌نماید و می‌فرماید: «**ولو فی غیر الحال**»؛ چون عملاً فرقی ندارد.

۹ . مقطوعٌ به ، در حالت قطع اصلاً مشتمل بر مصلحت نیست ، ولی به گونه‌ای است که اگر انجام دادیم قطعاً مصلحت واقع قابل تدارک نیست. باز هم وجهی برای اعاده یا قضاء وجود ندارد . مرحوم آخوند این فرض را نیز متعرّض نیست.

۱۰ . مقطوعٌ به ، مجزی از بخشی از مصلحت است و باقیمانده قابل جبران است ، ولی عسر و حرج یا ضرر دارد و به حکم قانون ، نفی عسر و حرج و نفی ضرر، اعاده واجب نیست. باز همان عمل ، مجزی است.

حال صور مورد نظر ، صورت دو ، هفت و هشت است که مرحوم آخوند در این تبصره متعرّض

---

۱ . و اگر خواستی بگو: قطع بجای این‌که طریقی باشد، موضوعی می‌شود و تمام موضوع برای حدوث وجوب و مصلحت در متعلّق خود می‌گردد.

شده و می‌فرماید: در هر سه فرض ، وجهی برای اعاده و امتثال امر واقعی نیست و عمل مقطوعٌ به ، مجزی است. وجه آن هم به‌دنبال هر صورتی اشاره شد.

سپس توسعه داده می‌فرماید : صور مزبور اختصاص به قطع و امر قطعی ندارد و صورت اماره و امر طریقی را هم شامل می‌شود.[1]

اجزاء در دو یا سه صورت مزبور ـ یا صور دیگری که ما افزودیم ـ نه به خاطر این است که امتثال امر قطعی یا امر طریقی ، خواهان اجزاء و قانونی است بلکه به خاطر خصوصیّتی است که به طور اتفاقی و تصادفی در موضوع و متعلّق این دو امر پیدا شده و قطع یا ظنّ موضوعیّت یافته و موجب پیدایش مصلحتی شده است. نظیر سه فرع فقهیِ ذیل که استثناءً اعاده ندارند :

۱ . اتمام در موضع قصر: اگر مسافری از روی جهل به حکم در سفر ، نمازهای ظهرین و عشاء را به جای دو رکعت، چهار رکعت بخواند و بعداً بفهمد، اعاده لازم نیست.

۲ . جهر در موضع اخفات: اگر نمازگزاری در نمازهای اخفاتی مثل ظهرین که باید با قرائتِ آهسته بخواند، اشتباهاً و بر اساس جهل ، جهراً بخواند و بعد عالم شود، باز اعاده لازم نیست.

۳ . اخفات در موضع جهر: عکس صورت قبلی است که حکم همان است.

تمام اینها اتفاقی و تصادفی و موارد خاص است که به‌دلیل خاص ، حکمی بیان شده و قاعده و قانونی نیست و به درد اصول نمی‌خورد.

نتیجه: علی القاعده اگر کسی از قطع پیروی کرد و بعداً کشف خلاف شد ، این عمل مجزی نیست.

الثانی: [عدم الملازمة بین الإجزاء و التصویب]

کفایه لا یذهب علیک انّ الاجزاء فی بعض موارد الاصول و الطرق و الامارات علی ما عرفت تفصیله لا یوجب التصویب المجمع علی بطلانه فی تلک الموارد فانّ الحکم الواقعی بمرتبته محفوظ فیها فانّ الحکم المشترک بین العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل لیس الّا الحکم الانشائی المدلول علیه بالخطابات المشتملة علی بیان الاحکام للموضوعات بعنا و بینها الاوّلیّه بحسب ما یکون فیها من المقتضیات و هو ثابت فی تلک الموارد کسائر موارد الامارات و انّما المنتفی فیها لیس الّا الحکم الفعلی البعثی و هو منفی فی غیر موارد الاصابة و ان لم نقل بالاجزاء فلا فرق بین الاجزاء و عدمه الّا فی سقوط التکلیف بالواقع بموافقة الامر الظاهری و عدم سقوطه بعد انکشاف عدم الاصابة، و سقوط التکلیف بحصول غرضه او لعدم امکان تحصیله غیر التصویب المجمع علی

---

۱ . در امارت هم بر مسلک طریقیّت اگرچه حکم به عدم اجزاء کردیم ولی همین تبصره در آنجا هم می‌آید که عمل مظنون و مؤدای اماره واجد تمام مصلحت شود در فرض ظن و قیام اماره یا واجد بخشی از مصلحت واقع شود و باقیمانده قابل جبران نباشد و ... .

بطلانه و هو خلق الواقعة عن الحكم غير ما ادّت اليه الاماره كيف و كان الجهل بها بخصوصيتها او بحكمها مأخوذاً في موضوعها فلابدّ من ان يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظاً فيها كما لا يخفى.

تذنيب دوّم (عدم ملازمه بين إجزاء و تصويب): در باب اصول و امارات (اوامر ظاهري) به صورت موجبهٔ جزئيه و در بعض موارد قائل به اجزاء شديم.[1] حال مرحوم شهيد ثاني در *تمهيد القواعد*[2] دچار توهمّي شده و خيال كرده كه قول به اجزاء در اين بعض موارد مستلزم تصويب است: «صغرى» و تصويب به اجماع اماميّه باطل است: «كبرى»، پس قول به اجزاء هم باطل است: «نتيجه»؛ زيرا مستلزم الباطل باطلٌ.

بيان استلزام: معناى اجزاء اين است كه همين عملي كه بر طبق امر ظاهري انجام شده مجزى است (واقع بي‌واقع) و با وجود امر ظاهري ديگر واقع نيست؛ وجوب واقعي نيست تا اعاده شود وگرنه اجزاء معنا نداشت.

مرحوم شيخ اعظم هم در *رسائل* به پيروى از شهيد، توهّم مذكور را مطرح و محاسبه فرموده است.[3] مرحوم آخوند مى‌فرمايد: هرگز اجزاء، مستلزم تصويب باطل نيست و اين دو ربطى به هم ندارند.

براى توضيح مطلب مقدمه‌اى لازم است: در حكم واقعي هر واقعه و حادثه و موضوعى احتمالاتى مطرح است كه اهم آنها به قرار ذيل است:

۱. واقع و لوح محفوظ از هرگونه حكمى براى اين واقعه، خالى است و خداوند منتظر است تا مثلاً ابوحنيفه فتوايى بدهد و آنچه را كه ائمة المذاهب الاربعة فتوى دادند همان را ثبت كند؛ اين تصويبى است كه به اشعرى منسوب است.

۲. خداوند از قبل مى‌دانست كه امامِ مذهب شافعى، چنين فتوى مى‌دهد و امام مذهب حنفى چنان فتوى مى‌دهد و ... . لذا از قبل، براى هركدام همان حكم را ثبت كرده و حكم واقعه در واقع و عندالله و به تعدّد آراء و مذاهب فقهاء، متعدّد و متنوع است. اين تصويبى است كه اشعرى به معتزلى و معتزلى به اشعرى نسبت داده است و هركدام از آن اجتناب كرده‌اند.[4]

۳. هر واقعه‌اى عندالله تعالى يک حكم شأنى و اقتضائى بيشتر ندارد. منتها اگر فتواى مجتهد با واقع منطبق بود، همان حكم شأنى در حق او تشريع مى‌شود و به فعليّت مى‌رسد و بايد انجام دهد، ولى

---

۱. صورت قيام اصل عملى بر موضوع يا متعلّق حكم؛ صورت قيام اماره بر موضوع يا متعلّق، آن هم بر مسلک سببيّت.

۲. *تمهيد القواعد*، ص ۴۶. ۳. *فرائد الاصول*، ص ۲۹.

۴. به قول صاحب *معالم*: «نعم هيهنا مذهب تَبَرّى كلّ واحد من المعتزله و الاشاعرة منه و نسبة كلّ منهم إلى صاحبه و اتفقا على فساده و هو انّ الواجب معيّن عند الله تعالى (از پيش مى‌داند) غير معيّن عندنا الاّ انّه تعالى يعلم انّ ما يختاره المكلّف هو ذلک المعيّن عنده. نقل از: *معالم الاصول*، ص ۷۴ـ۷۵.

اگر رأی فقیه بر خلاف واقع در آمد، خداوند آن حکم واقعی را از لوح محفوظ محو کرده و همین فتوای مجتهد را می‌نگارد. این رأی به معتزله منسوب است.

۴ . خداوند در واقع احکامی دارد و هر واقعه‌ای عندالله یک حکم دارد که بر اساس ملاکات و مقتضیات (مصالح و مفاسد) جعل و تشریع شده و به پیامبر و امام علیهما السلام هم ابلاغ شده است و هرگز هم عوض نمی‌شود. در حقّ عالم و جاهل، غافل و ملتفت به طور یکسان ثابت است. آنگاه اگر فتوای مجتهد مطابق با واقع بود ، همان حکم انشایی به مرحله فعلیّت و بعث و زجر و بلکه به درجهٔ تنجّز می‌رسد[1] و اگر خلاف واقع بود ، آن حکم واقعی در مرحلهٔ انشاء و تشریع محفوظ است و از بین نمی‌رود، و مؤدای اماره یا اصل ، وظیفهٔ فعلی است ؛ رأی امامیّه همین است.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: قول به اجزاء ، مستلزم همین شقّ چهارم است، یعنی در موارد قیام اماره یا اصل و وجود امر ظاهری، آن حکم واقعی و امر واقعی در مرحلهٔ انشاء مانده و تبدیل به فعلیّت نمی‌شود. نه این‌که واقعی از اوّل نباشد یا به کلّی محو و نابود شود و یا متعدّد باشد. این مطلب در کلیه موارد قیام اماره و اصل هست ـ چه مصادف با واقع درآید و چه غیر مصادف ـ فعلاً وظیفهٔ ما امر ظاهری است و مصادفت یا عدم مصادفت در اختیار ما نیست. و در موارد عدم اصابه به واقع ، چه قائل به اجزاء بشویم یا نه حکم واقعی در مرحلهٔ انشاء می‌ماند. پس فرق قول به اجزاء و عدم اجزاء در تصویب و عدم تصویب نیست؛ فرق در سقوط فعلیّت واقع و عدم سقوط آن پس از کشف خلاف است. تصویبی که بالاجماع باطل است سه قسم اوّل است ، در حالی که اجزاء مستلزم قسم رابع است که هیچ دلیلی بر بطلان آن نیست.

قوله : و کیف : چگونه در مورد اجزاء ، حکم واقعی نباشد؛ در حالی که موضوع امر ظاهری ، جهل و شک در واقع است.[2] و شک در امری ، فرع بر وجود آن امر است ؛ تا چیزی در واقع نباشد و ما نسبت به آن جاهل نباشیم ، نوبت به حکم ظاهری نمی‌رسد. شک و ظن و علم و اراده و ... از صفات ذات الاضافه هستند و متعلّق می‌خواهند. محال است شک باشد ولی مشکوکی نباشد که متعلّقٌ به شک شود. پس اجزاء ربطی به تصویب باطل ندارند.

پایان مبحث اجزاء

و پایان جلد اول شرح ***کفایة الاصول***

والحمدلله ربّ العالمین .

---

۱ . بر مسلک آخوند در جلد ثانی ***کفایه*** .

۲ . چه جهل به خصوصیّت واقعه مثل خمریّت این مایع در شبهات موضوعیّه و چه جهل به حکم شرعی واقعه مثل حرمت خمر در شبهات حکمیّه .

[الفصل الرابع]

[فی مقدّمة الواجب]

كفاية فصل فی مقدمة الواجب. و قبل الخوض فی المقصود ینبغی رسم أمور

الأمر الأوّل

[فی أنّ المسألة أُصولیّة عقلیّة]

الأمر الأوّل

الظاهر أن المهم المبحوث عنه فی هذه المسألة البحث عن الملازمة بین وجوب الشیء و وجوب مقدمته فتکون مسألة أصولیة لا عن نفس وجوبها کما هو المتوهم من بعض العناوین کی تکون فرعیة و ذلک لوضوح أن البحث کذلک لا یناسب الأصولی و الاستطراد لا وجه له بعد إمکان أن یکون البحث علی وجه تکون عن المسائل الأصولیة.

ثم الظاهر أیضا أن المسألة عقلیة و الکلام فی استقلال العقل بالملازمة و عدمه لا لفظیة کما ربما یظهر من صاحب المعالم حیث استدل علی النفی بانتفاء الدلالات الثلاث مضافا إلی أنه ذکرها فی مباحث الألفاظ ضرورة أنه إذا کان نفس الملازمة بین وجوب الشیء و وجوب مقدمته ثبوتا محل الإشکال فلا مجال لتحریر النزاع فی الإثبات و الدلالة علیها بإحدی الدلالات الثلاث کما لا یخفی.

فصل چهارم: مقدمهٔ واجب

یکی از مباحث مهمّ و طولانیِ بابِ اوامر، مسألهٔ مقدّمهٔ واجب است. قبل از ورود به اصل بحث بجاست چهار امر را به‌عنوان مقدّمه و خطوط کلّی ترسیم کنیم:

امر اوّل: اصولی و عقلی بودن مسألهٔ مقدمهٔ واجب

امر اوّل از امور مزبور دربارهٔ دو مطلب است:

مطلب اوّل: آیا مبحث مقدّمهٔ واجب از مسائل علم اصول فقه است یا از مسائل علم فقه؟ از مسائل علم کلام است یا از مبادیِ تصدیقیّهٔ علم اصول است و یا از مبادیِ احکامیّهٔ آن؟

اهمّ احتمالاتِ در این‌جا دو احتمال اوّل است که مرحوم آخوند در متن، آن دو را دنبال کرده است.[1] قبل از بیان جایگاه این مسأله، بایسته است ضابطهٔ مسألهٔ فقهی و اصولی را بیان کنیم.

ضابطهٔ مسألهٔ فقهی این است که موضوع آن، فعلی از افعال مکلّفین و محمول آن حکمی از احکام شرعیّه باشد. مانند: نماز واجب است، شرب خمر حرام است، صدقه دادن مستحبّ است.

---

۱. بقیّهٔ احتمالات در حواشیِ کفایه مطرح است و مهمّ نیست.

موضوعات فقهی دو دسته می‌باشند: دسته‌ای ، موضوعات خاصّه است از قبیل: نماز ، روزه ، حج و ... و دسته‌ای موضوعات عامّه . از قبیل نذر، عهد، یمین، اجاره، ضرر، حرج و ... که مثلاً نذر ، هم قابل تعلّق به نماز است و هم به روزه و هم به واجبات یا مستحبات دیگر و ... ، و اختصاص به عمل خاصّی ندارد.

ضابطهٔ مسألهٔ اصولی این است که نتیجهٔ مسأله ، در طریق استنباط حکم شرعیِ فرعیِ کلّیِ الهی قرار گیرد. به عبارت دیگر نتیجهٔ آن ، کبرای کلّیِ قیاس استنباط قرار گیرد، و به تعبیری دیگر ، نتیجهٔ آن ، جزء اخیرِ علّتِ تامّهٔ استنباط واقع شود.

با توجه به این مقدمه ، از برخی عناوین و تعابیر[1] چنین توهّم می‌شود که مسألهٔ مقدّمهٔ واجب ، یک مسألهٔ فقهی است؛ زیرا سخن از وجوب مقدّمه است. و مقدّمه (**قطع مسافت، نصب سُلّم، مشی الی السوق و...**) که موضوع این مسأله است ، فعلی از افعال مکلّف است. و مثل نذر و عهد و ... از موضوعاتِ عامّه است ؛ زیرا به زودی خواهد آمد که مقدّمه به حمل اوّلی (مفهوم مقدّمه) مورد بحث نیست و مقدّمه به حمل شایع (مصادیق آن) مطرح است که اینها همان افعال خارجیِ مکلّف هستند . محمول مسألهٔ هم ، وجوب است که حکم شرعی است؛ پس ضابطهٔ مسألهٔ فقهی بودن ، بر آن منطبق است. لذا طرح این مسأله در علم اصول ، استطرادی خواهد بود و جایگاه اصلیِ آن در علم فقه است؛ ولی به مناسبت ، در علم اصول هم مطرح شده است. امّا مشهور اصولیّین ، بحث را به گونه‌ای مطرح کرده‌اند که مستقیماً مربوط به علم اصول بوده و ربطی به علم فقه ندارد. اینها دو گروه شده‌اند:

الف) تا زمان مرحوم آخوند، معمولاً به این صورت مطرح می‌شد که آیا امر به شیء و ذی‌المقدّمه ، مقتضیِ وجوب مقدمات آن نیز هست یا نه؟ آیا صیغهٔ افعل بر وجوب مقدّمهٔ واجب دلالت می‌کند یا نه؟ آیا امر به شیء ، امر به **ما لا یتمّ الواجب إلّا به** ، هست یا نه؟ و ... از این تعبیرات استفاده می‌شود که مسأله از مباحث الفاظ است و بحث در دلالت و ظهور صیغه است.

ب) از زمان مرحوم آخوند تا به امروز، معمولاً به این نحو مطرح می‌شود که آیا میان وجوب شرعیِ ذی‌المقدّمه و وجوب شرعیِ مقدّمهٔ آن ، ملازمهٔ عقلیّه وجود دارد یا نه؟ یعنی اگر در موردی شارع به ذی‌المقدّمه‌ای ، مثل حجّ امر کرد و این عمل ، مقدّماتی داشت ـ مثل قطع مسافت ـ و مستقیماً از شارع نسبت به مقدّمه بیانی نرسید و حکمی نکرد، آیا عقل ، حکم به لزوم و وجوب آن می‌کند و به گردن شارع می‌گذارد که لازمهٔ ایجاب ذی‌المقدّمه این است که مقدّمات آن را نیز واجب کند ؟ یا چنین ملازمه‌ای نیست و عقل چنین حکمی ندارد؟ از این تعابیر به وضوح می‌فهمیم که مسأله ، عقلی است نه لفظی.

---

۱. *حواشی قوانین*، ص ۹۹؛ *بدایع الافکار*، ص ۲۹۵ .

هرکدام از این دو عنوان که باشد نتیجه این است که مسألهٔ مقدّمه واجب ، از مسائل اصولی است و ضابطهٔ اصولی بودن بر آن منطبق است. منتها طبق عنوان «الف» ، مسأله ، از مسائل الفاظِ علم اصول است و نتیجهٔ آن صغرای کبرای کلّیِ اصالة الظهور و حجیّت ظواهر است. مثلاً امر به حجّ که شدیم ، این امر ظهور دارد در ایجاب مقدّمهٔ آن (قطع مسافت مثلاً) : «صغری» و هر ظاهری حجّت است : «کبری» ؛ پس ظاهر امر به حجّ در وجوب مقدّمهٔ آن حجّت و متّبع است : «نتیجه» . با این نتیجه به سراغ موارد مختلف فقه رفته و حکم شرعی را که وجوب مقدّمهٔ واجب باشد استنباط می‌کنیم.

طبق عنوان «ب» ، مسأله ، از مسائل عقلیّهٔ علم اصول است و نتیجهٔ آن صغرای کبرایِ کلّیِ حجیّت عقل است. مثلاً : نماز واجب است : «صغری» و میان وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مقدّماتش ملازمه است : «کبرای کلّی» ؛ پس میان وجوب نماز و مقدمات آن ، ملازمه است : «نتیجه» . در نتیجه مقدّمهٔ واجب، واجب است. پس مقدّمات نماز شرعاً واجب هستند.

حال هرکدام که باشد مسأله ، اصولی است و ذکر آن در علم اصول استطرادی نیست بلکه حقیقی است و در اصل ، جای این بحث در علم اصول است. وقتی می‌توانیم مسأله‌ای را به نحوی مطرح سازیم که مستقیماً با موازین مسأله اصولی سازگار باشد، نوبت به طرح استطرادی و مانند آن نمی‌رسد. البته مرحوم آخوند چون طرح مسأله را به صورت ملازمه می‌پسندد ـ **کما هو الحقّ** ـ لذا همین عنوان را آورده و نتیجه گرفته است که : «**فتکون مسألةً أصولیّه**» ؛ ولی از توضیحات ما روشن شد که طبق عنوان «الف» هم ، مسألهٔ اصولی است.

مطلب دوم: حال که اصولی بودن این مسأله روشن شد، می‌گوییم مسائل علم اصول دو صنف‌اند:

۱ . مسائل الفاظ که مربوط به ظهور و دلالت لفظ امر، نهی، مشتق و مانند آن است؛

۲ . مباحث عقلیّه که مربوط به حکم عقل است و کاری به عالم الفاظ ندارد.

سؤال: مسألهٔ مقدّمهٔ واجب از کدام صنف مسائل اصولی است؟

پاسخ: از مطلب اوّل جواب این سؤال اجمالاً روشن شد. تفصیل مطلب این است: همانطور که در مبحث اجزاء این نزاع مطرح شد و مشهور قائل بودند، صیغهٔ افعل اقتضای إجزاء دارد یا نه؟ گروهی هم به پیروی از شیخ اعظم می‌فرمودند: اتیان به مأمور به علی وجهه ، مجزی است یا نه؟ طبق طرح مشهور ، آن مسأله با مباحث الفاظ سازگار بود و طبق طرح متأخرین ، با مباحث عقلی سنخیّت داشت. همچنین در مسألهٔ مقدّمهٔ واجب هم طبق تعبیر مشهور تا زمان مرحوم آخوند که می‌گفتند آیا امر به ذی‌المقدّمه امر به مقدّمات آن هم هست یا نه، مسأله با مباحث الفاظ و باب اوامر سازگار است و سخن در دلالت امر است. طبق تعبیر مرحوم آخوند و متأخرین هم که می‌گویند: آیا میان وجوب شرعی ذی‌المقدّمه و وجوب شرعی مقدّمه ، ملازمهٔ عقلیّه وجود دارد یا نه و عقل حکم به ملازمه می‌کند یا نه، کاملاً هویداست که مسأله ، با مباحث عقلی مناسب‌تر است.

شواهدی که لفظی بودنِ آن را در کلام مشهور دلالت می‌کند :

۱. طرح مسأله به عنوان مزبور (امر به ذی‌المقدّمه ایجاب مقدّمه را اقتضا می‌کند یا نه) ؛

۲. ذکر مسأله در ردیف مسائل الفاظ و در باب اوامر، ظهور در لفظی بودنِ آن دارد؛

۳. استدلال مشهور بر عدم وجوب شرعیِ مقدّمه ،گواه صادقی بر لفظی بودن مسأله در نزد آنان است.

توضیح : استدلالی که مشهور ، از زمان ابوالحسین بصری آورده‌اند و در کتاب‌هایی نظیر *قوانین*[1] و *معالم*[2] ذکر شده ، این است که اگر امر به ذی‌المقدّمه ، بر وجوب مقدّمات آن دلالت کند، منحصراً باید به یکی از دلالات ثلاث (مطابقه ، یضّمن ، التزام) باشد. امّا چون لازم ، به هر قسمِ آن منتفی است؛ پس ملزوم هم منتفی است.

مشهور، دلالت امر بر وجوب مقدّمه را منحصر به دلالت‌های مزبور کرده‌اند که هر سهٔ آن، از نوع دلالت لفظیه است و با نفی کردن آنها نتیجه گرفته‌اند که دلالتی نیست؛ پس مقدّمهٔ واجب، واجب نیست.

شواهدی که عقلی بودنِ مسأله را تأیید و تقویت می‌کند:

الف) در مسألهٔ مقدّمه واجب ، اصل وجود و عدم ملازمه ، در مقام ثبوت و واقع و نفس‌الأمر مورد بحث است که آیا واقعاً ملازمه‌ای هست یا نه؟ عقل ملازمه می‌بیند یا نه؟ آن را ادراک می‌کند یا نه؟ بدان حکم می‌کند یا نه؟ با وجود نزاع در مقام ثبوت، نوبت به نزاع در مقام اثبات و دلالت و ظهور امر نمی‌رسد؛ زیرا مقام اثبات فرع بر مقام ثبوت است. مقام ثبوت در رتبهٔ مقدّم است و تا بحث در رتبهٔ سابق باشد نوبت به بحث ظواهر و وضع و لغت نمی‌رسد.[3]

ب) مشهور در استدلالشان بر نفی وجوب، دلالت بر وجوب را در «دلالات ثلاث» منحصر کرده و نتیجه گرفتند ؛ در حالی که دلالات دیگری هم هست ؛ همچون دلالت التزامیّه‌ای که لزومش بیّن بالمعنی الاعّم باشد، یا غیر بیّن بوده و با برهان ثابت شود. دلالت وجوب ذی‌المقدّمه بر وجوب مقدّمه از دو قسم اخیر است. پس استدلال ناقص است.

ج) بحث ما منحصر به مواردی نیست که در آنها وجوب ذی‌المقدّمه از ظاهر امر و صیغه افعل مستفاد باشد . خلاصه این‌که به واجبات مستفاد از کتاب و سنّت، منحصر نیست؛ بلکه هرگاه ذی‌المقدّمه‌ای واجب شد ،[4] آیا بالملازمه ، مقدّمات آن هم واجب می‌شوند یا خیر؟ در واجباتی که با

---

۱. *قوانین‌الأصول*، ص ۱۰۴. ۲. *معالم‌الأصول*، ص ۶۱.

۳. نظیر آنچه در مسألهٔ استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد گذشت که می‌گفتیم این استعمال عقلاً محال است و با وجود امتناع عقلی ، نوبت به بحث از ظهور وضعی و استعمالی نمی‌رسد .

۴. چه عقلاً واجب شود و چه به حکم اجماع و سیره و یا باکتاب و سنّت ولی ظهور نداشته باشد و اجمال داشته باشد، و یا دارای ظهور و صراحت باشد .

اجماع و سیره و عقل اثبات شده اصلاً لفظی و ظهوری نیست که مربوط به عالم الفاظ باشد. پس صددرصد مسأله عقلی است و سخن در ملازمهٔ عقلیّه است. پس چرا خود مرحوم آخوند این مسأله را در باب اوامر آورده است؟

از آنجاکه از طرفی در کلمات قوم، باب جداگانه‌ای برای مباحث عقلی گشوده نشده است و از طرف دیگر هم این مسأله، بیشتر در مقدّمهٔ واجب و وجوب آن است و با باب اوامر مناسبت دارد، لذا در اینجا ذکر شده است.[1] ولی کسانی چون مرحوم مظفّر در اصول که بخش علیحده‌ای برای ملازمات عقلیّه آورده است، این مسأله را در بخش ملازمات و قسمتِ غیر مستقلّات عقلیّه آورده است[2].

الأمر الثانی

[فی تقسیمات المقدّمة]

كفاية أنه ربما تقسم المقدمة إلى تقسيمات.

[۱. تقسیمها إلى المقدّمة الداخليّة و الخارجيّة]

منها تقسيمها إلى داخلية و هى الأجزاء المأخوذة فى الماهية المأمور بها و الخارجية و هى الأمور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه.

و ربما يشكل فى كون الأجزاء مقدمة له و سابقة عليه بأن المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها. و الحال أن المقدمة هى نفس الأجزاء بالأسر و ذو المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع فيحصل المغايرة بينهما.

و بذلک ظهر أنه لا بد فى اعتبار الجزئية أخذ الشىء بلا شرط كما لا بد فى اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع.

و كون الأجزاء الخارجية كالهيولى و الصورة هى الماهية المأخوذة بشرط لا ينافى ذلک فإنه إنما يكون فى مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية و التحليلية من الجنس و الفصل و أن الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة و إذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا لا بالإضافة إلى المركب فافهم.

امر دوم: تقسیمات مقدمه

امر دوّم: از اموری که پیش از ورود به مباحث اصلیِ مقدّمهٔ واجب، ترسیم می‌کنند، دربارهٔ تقسیمات گوناگونِ مقدّمه است: برای مقدّمه چهار تقسیم ذکر کرده‌اند.

۱. مقدمه داخلی و خارجی

---

۱. در اوایل مبحث إجزاء نیز این نکته بیان شد.

۲. *اصول فقه*، ج ۱ و ۲، ص ۲۵۹.

مقدّمات داخلیّه عبارتند از أجزاء واجب و مأمورٌ به و اموری که در اصل ماهیّت و حقیقت واجب اخذ شده و دخیل هستند و قوام واجب به آن‌هاست و هرکدام نباشد آن مرکّب منتفی و نیست می‌باشد. مانند رکوع و سجود نسبت به نماز، و طواف و سعی نسبت به حجّ.

مقدمات خارجیّه عبارتند از اموری که از حقیقت مأمورٌ به خارج و از دایرهٔ ذات و ذاتیّات طبیعت بیرون هستند؛ ولی واجب و مأمور به، به نحوی بر آن امور متوقّف است و آنها یا در اصل وجود و تحقّق مأمور به دخالت دارند و شرط وجود هستند، یا شرط وجوب و تکلیف‌اند، یا شرط واجب و مکلّف به و شرط صحّت هستند و ...که مبسوطاً بحث خواهد شد.

دربارهٔ مقدّمات خارجیّه یا شروط واجب دو مطلب ، مسلّم است:

۱ . اطلاق مقدّمه بر آنها جای تردید نیست؛ زیرا ، هم پیش از واجب هستند و تقدّم دارند، هم ، چیزی غیر از ذی‌المقدّمه هستند و اثنینیّت و دوئیّت در میان است نه اتّحاد و عینیّت، هم ذی‌المقدّمه بر آن امر سابق و مقدّم توقّف دارد. پس ، و از هر جهت نام شرایط را می‌توان مقدّمه گذاشت.

۲ . قدر متیقن از نزاعی که در مباحثِ اصلیِ مقدّمهٔ واجب خواهد (آیا ملازمه میان وجوب مقدّمه و ذی‌المقدّمه هست یا نه؟) ، همین باب شروط و مقدّماتِ خارجیّه است.

دربارهٔ مقدّمات داخلیّه هر دو مطلب ، مورد مناقشه و نزاع واقع شده است:

مطلب اوّل: آیا اساساً بر أجزاء واجب، می‌توان عنوانِ مقدّمات واجب را اطلاق کرد؟ آیا جزء هم مقدّمه است؟ در این‌باره مرحوم صاحب حاشیه[1] مناقشه کرده و فرموده است: به اجزاء ، «مقدّمات» اطلاق نمی‌شود؛ زیرا اوّلاً مقدّمه ، همان‌گونه که از اسمش پیداست باید مقدّم بر ذی‌المقدّمه و پیش از آن محقّق شود، در حالی که اجزاء ، مقدّم بر کلّ نیست؛ اجزاء همان کلّ و مرکّب است.

ثانیاً مقدّمه باید غیر از ذی‌المقدّمه باشد و از محالات است که هر دو یکی باشند و به یک وجود موجود باشند و عین یکدیگر باشند (موقوف و موقوف علیه دو چیزند). در حالی که اجزاء واجب ، چیزی غیر از کلّ واجب و خود مرکّب نیست، و کلّ ، غیر از اجزاء نیست و وجود منحازی ندارد؛ بلکه همان اجزاء به تمامها نامش کلّ است؛ پس بر اجزای واجب نام مقدّمهٔ واجب نمی‌توان گذاشت.

و الحلّ: دربارهٔ اشکال مزبور سه جواب می‌دهیم:

۱ . تعریف مقدّمه (**ما لا یتمّ الواجب إلّا به، ما یتوقّف الواجب علیه**) بر اجزاء نیز صادق است؛ زیرا روی هر جزئی که دست بگذاریم، هرکدام ، از اموری هستند که واجب (کلّ) بدون آن تامّ نیست و بر آن متوقّف است؛ مانند رکوع و سجود.

---

۱. *هدایة المسترشدین*، ص ۲۱۶.

۲ . دربارهٔ این‌که «مقدّمه باید پیش از ذی‌المقدّمه باشد»، می‌گوییم که یک‌یک اجزاء، ـ قطع نظر از جزء دیگر ـ مقدّمه و معروض هستند و اجزاءِ به شرط انضمام و اجتماع ذی‌المقدّمه و عارض هستند؛ زیرا وصف انضمام و اجتماع ، بر اجزاء عارض می‌شود، معروض هم از لحاظ رتبی بر عارض تقدّم دارد و همرتبه نیستند.

۳ . این‌که «مقدّمه و ذی المقدمه دو چیزند و غیر هم هستند» ما هم قبول داریم. این مغایرت ، در ما نحن فیه به دو اعتبار است و بیش از تغایر اعتباری لازم نیست. هیچ دلیلی نداریم مبنی بر این‌که همیشه باید تغایر ، حقیقی باشد و حقیقتاً در خارج به دو وجود موجود باشند؛ بلکه تغایر اعتباری هم کافی است که در اینجا موجود است.

توضیح: مقدّمه، خودِ اجزاء و ذات هر جزء ، به نحو «لابشرط» است، یعنی قطع نظر از اجتماع آن با بقیّه و انضمام آن به سایر اجزاء، مقدمیّت دارند ؛ مانند رکوع که به نحو لابشرط است و سجود که به نحو لابشرط است و مقدمیّت دارد .

ذی‌القدّمه، همان اجزاء است به نحو «بشرط شیء» یعنی به شرط انضمام به بقیّهٔ اجزاء، مانند رکوع به شرط اجتماع با سایر اجزاء ، ذی‌المقدّمه وکلّ و واجب است. و شکی نیست در این‌که اعتبار بشرط شیء با اعتبار لابشرط تفاوت دارند. مرحوم آخوند همین جواب را وجههٔ نظر قرار داده است . محور مرکزیِ اشکال هم همین امر بود.

از جواب سوّم به یک ضابطه‌ای دست می‌یابیم و آن این‌که: هرگاه چیزی بخواهد جزء در مجموعه و مرکّبی باشد، باید لا بشرط اعتبار شود؛ اعتبار جزئیّت ، به نحو لا بشرط است و اگر چیزی کلّ و مجموع باشد باید بشرط شیء ، یعنی بشرط الاجتماع اعتبار شود، و اعتبار کلّ بودن یک اعتبار بشرط شیء است.

ضابطه مزبور زمینه ساز اشکالی شده است و آن این‌که : اهل معقول می‌گویند ما دو دسته اجزاء داریم:

۱ . اجزاء خارجی (مادّه و صورت)؛ ۲ . اجزاء تحلیلیِ ذهنی (جنس و فصل) .

به عقیدهٔ اهل معقول ، تفاوت این دو دسته با یکدیگر تفاوت ماهوی و حقیقی نیست، یعنی حقیقتاً جنس ، غیر از مادّه نیست و فصل ، غیر از صورت نیست؛ بلکه در خارج به یک وجود موجود هستند؛ ولی تفاوت اعتباری دارند و آن این‌که اجزاء ذهنی به نحو لا بشرط اعتبار می‌شوند (لا بشرط از حمل) ، لذا قابل حمل بر یکدیگر هستند و می‌گوییم: **الحیوان ناطقٌ یا الناطق حیوانٌ** . همچنین قابل حمل بر کلّی هستند و می‌گوییم: **الانسان حیوانٌ، الانسان ناطقٌ، الانسان حیوانٌ ناطقٌ** . ولی اجزاء خارجی

به نحو بشرط لا[1] اعتبار می‌شوند. لذا نه بر یکدیگر قابل حمل می‌باشند و نه بر کلّ و نمی‌توان گفت که مادّه همان صورت است ، صورت ، همان مادّه است ، مادّه و بدن همان انسان است، روح و نفس ناطقه همان انسان است، انسان همان بدن است، انسان همان نفس است. تمام این حمل‌ها غلط است. پس مادّهٔ خارجی با جنس ذهنی به دو اعتبار فرق دارند: حیوان همان مادّه است که در محیط ذهن به نحو لا بشرط اعتبار شده و مادّه همان جنس است که در خارج به نحو بشرط لا اعتبار شده است و هکذا در مورد صورت و فصل.

آنگاه این سخنِ اهل معقول ، مادّهٔ نقضی بر ضابطهٔ شما (صاحب **کفایه**) است ؛ زیرا شما به‌صورت ضابطه کلّی گفتید: جزء آن است که به نحو لا بشرط اعتبار شود و ظاهرش این است که فرقی میان اجزاء خارجی و ذهنی نیست؛ در حالی که نسبت به اجزاء خارجی این سخن نقض شد و دیدیم که آنها لا بشرط نیستند ، بلکه بشرط لا هستند.

قوله: لا ینافی: مرحوم آخوند در جواب اشکال می‌فرماید: آن کلام اهل معقول با این ضابطهٔ ما تنافی ندارد و مادّهٔ نقضی به ضرر ما نیست؛ زیرا طرف مقایسه در کلام اهل معقول با کلام ما فرق دارد:

آنها کاری به کلّ و مرکّب ندارند و دو دسته اجزاء را با یکدیگر مقایسه می‌کنند ؛ در حقیقت اجزاء خارجی را با اجزاء ذهنی می‌سنجند و در این سنجش می‌گویند اجزاء خارجی بشرط لا هستند و اجزاء ذهنی لا بشرط . ولی ما جزء را با کلّ می‌سنجیم و طرف مقایسهٔ ما کلّ و مرکّب است. ما اجزاء را نسبت به کلّ که می‌سنجیم می‌گوییم: جزئیّت هر جزئی به نحو لا بشرط است، یعنی قطع نظر از هر جزء دیگر و در نظر گرفتن خود جزء ، من حیث هو، بدون عنایت به حیث اجتماع و انضمام آن با اجزاء دیگر و بدون توجّه به هیئت اجتماعیّه و اتصالیّه. کلّ و مرکب همان اجزاء است؛ امّا بشرط شیء ، یعنی به شرط اجتماع و انضمام و با لحاظ کردن این هیئت اتصالیّه . آنگاه وقتی می‌گوییم جزء لا بشرط است، یعنی نسبت به کلّ و مرکّب چنین است . اما اهل معقول که می‌گویند جزءِ خارجی بشرط لا است، یعنی نسبت به جزء ذهنی چنین است ، نه نسبت به مرکّب و کلّ. پس آن کلام ، مادّه نقضی بر مطلب ما نیست.

قوله: فافهم: اشاره است به این‌که: بر فرض در کلام اهل معقول هم ، طرف مقایسه کلّ باشد و اجزاء را نسبت به کلّ محاسبه کنند؛ ولی باز هم حیثیّات و جهات بحث فرق دارد، آنها نظر به حمل دارند و وقتی می‌گویند جزء ذهنی لا بشرط است، یعنی لا بشرط از حمل است و امتناعی از حمل ندارد و بر یکدیگر و بر کلّی قابل حمل می‌باشند. اجزاء خارجی هم بشرط لا است ، یعنی بشرط لا از حمل بوده و امتناع از حمل دارند و هرگز بر یکدیگر یا بر کلّ حمل نمی‌شوند؛ ولی نظر ما به حیثیت

---

۱. نسبت به حمل .

اجتماع و انضمام است. وقتی ما می‌گوییم جزء ، لا بشرط است، یعنی لا بشرط از اجتماع و انضمام به سایر اجزاء، وکلّ یا مجموع بشرط شیء است، یعنی بشرط الاجتماع. پس جهات بحث فرق دارد و آن سخن ، نقضی بر ما نیست ؛ اگر جهت بحث یکی شود، خواهیم دید که اختلافی میان اهل معقول و ما وجود ندارد.

توضیح : اگر آنها اجزاء وکلّ را از زاویهٔ اجتماع و عدم اجتماع با یکدیگر، لحاظ کنند یقیناً خواهند گفت که جزء ، لا بشرط از اجتماع است، لذا می‌تواند با اجزاء دیگر جمع شود و می‌تواند جمع نشود. وکلّ بشرط شیء است، یعنی همان اجزاء است به شرط این‌که به یکدیگر ضمیمه شده و مجموع یک هیئت اتصالیّه‌ای را تشکیل دهند.

متقابلاً اگر ما هم از زاویهٔ حمل و عدم حمل بحث کنیم همان حرف را می‌زنیم ، یعنی اجزاء نسبت به کلّ بشرط لا از حمل هستند و هیچ جزئی عین کلّ و خود کلّ نیست بلکه جزءِ آن است؛ پس هیچ اشکالی بر ضابطهٔ ما وارد نیست.

کفایه: ثم لا یخفی أنه (ینبغی خروج الأجزاء عن محل النزاع کما صرح به بعض) و ذلک لما عرفت من کون الأجزاء بالأسر عین المأمور به ذاتا و إنما کانت المغایرة بینهما اعتبارا فتکون واجبة بعین وجوبه و مبعوثا إلیها بنفس الأمر الباعث إلیه فلا تکاد تکون واجبة بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثلین و لو قیل بکفایة تعدد الجهة و جواز اجتماع الأمر و النهی معه لعدم تعددها هاهنا لأن الواجب بالوجوب الغیری لو کان إنما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدمیتها و التوسل بها إلی المرکب المأمور به ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب ما کان بالحمل الشائع مقدمة لأنه المتوقف علیه لا عنوانها نعم یکون هذا العنوان علة لترشح الوجوب علی المعنون.

فانقدح بذلک فساد توهم اتصاف کلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسی و الغیری باعتبارین فباعتبار کونه فی ضمن الکل واجب نفسی و باعتبار کونه مما یتوسل به إلی الکل واجب غیری اللهم إلا أن یرید أن فیه ملاک الوجوبین و إن کان واجبا بوجوب واحد نفسی لسبقه فتأمل.

هذا کله فی المقدمة الداخلیة و أما المقدمة الخارجیة فهی ما کان خارجا عن المأمور به و کان له دخل فی تحققه لا یکاد یتحقق بدونه و قد ذکر لها أقسام و أطیل الکلام فی تحدیدها بالنقض و الإبرام إلا أن أنه غیر مهم فی المقام.

مطلب دوّم: بر مبنای کسانی که اساساً منکر اطلاق مقدمیّت بر اجزاء بودند، دیگر این بحث که آیا مقدّمهٔ داخلی در مباحث آتیه در محل نزاع داخل است یا نه، معقول نیست و سالبه به انتفاء موضوع است، چون اجزاء اصلاً مقدّمه نیستند. ولی بر مبنای ما که اصل مقدّمه بودنِ اجزاء را قبول کردیم، این بحث مطرح می‌شود که آیا مقدمات داخلی هم در محلّ نزاع (مقدّمهٔ واجب واجب است یا نه؟ امر به شیء مقتضیِ امر به مقدمات آن هست یا نه؟ میان وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مقدّماتِ آن ملازمه

هست یا نه؟[۱] داخل‌اند و محلّ بحث هستند ؟ یا بر فرض مقدمیّت از محلّ بحث خارج می‌باشند؟

مرحوم آخوند به پیروی از بعض اصولیین[۲] می‌فرماید بدون شک مقدّمات داخلیّه از محلّ نزاع خارج هستند و وجوب غیری و مقدّمی ندارند، زیرا اگرچه ما میان اجزاء کلّ یک تغایر اعتباری فرض کردیم و بر همین اساس مقدّمه بودن را ثابت کردیم، ولی باید نیک بدانیم که کلّ و اجزاء ، ذاتاً و حقیقتاً و در وجود خارجی ، با یکدیگر مغایرتی ندارند؛ بلکه کلّ همان اجزاء است. مأمور به همان اجزاء است ، و وجود منحاز و جدایی ندارد؛ وقتی کلّ همان اجزاء بود، در حقیقت امر به کلّ همان امر به اجزاء است.[۳]

در ما نحن فیه هم امر به مرکب ، به امر به اجزاء منحل می‌شود و در حقیقت هر جزئی امر دارد، با این تفاوت که در مثال «اکرم کل عالم» و مانند آن، مطلب ، از باب کلّی و جزئی است و هر فردی حکم مستقلّی دارد. ولی در مانحن فیه، از باب کلّ و اجزاء است و هر جزئی حکم مستقلّی ندارد، بلکه در ضمن کلّ ، واجب است و با این تفاوت که امر به کلّ امر نفسیِ استقلالی است و امر به هر جزء ، امر نفسیِ ضمنی است. و همان امری که ما را به کلّ، بعث و تحریک و دعوت می‌کرد همان ، ما را به اجزاء ، بعث و دعوت می‌کند و این همان امر به کلّ است که انبساط پیدا کرده و به اجزاء واجب پخش شده است.

در نتیجه هر جزئی از کلّ دارای یک وجوب نفسیِ[۴] ضمنی[۵] است. و اگر هر جزئی این‌گونه باشد محال است که اجزاء ، در عین حالی که وجوب نفسی دارند، وجوب غیری و مقدّمی هم داشته باشند؛ زیرا : اوّلاً این مطلب مستلزم اجتماع مثلین در شیء واحد است، یعنی مثلاً رکوع ، هم واجب به وجوب نفسی باشد و هم واجب به وجوب غیری، امّا اجتماع مثلین محال است، زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است، یعنی رکوع در آنِ واحد ، هم دارای مصلحت هست لذا واجب نفسی شده و هم دارای مصلحت نیست ، لذا واجب غیری شده که این تناقض و محال است.

ثانیاً تحصیل حاصل است؛ زیرا امر و ایجاب ، به منظور ایجاد داعی است و فرض این است که با آمدن وجوب نفسی روی اجزاء، در مکلّف داعی به عمل به‌وجود آمده است، و آمدنِ دوبارهٔ امر غیری برای همین منظور ، تحصیل حاصل از عبد و طلب حاصل از مولاست که هر دو محال است.

---

۱. اصل بحث در باب مقدّمهٔ واجب همین بحث است.

۲. مرحوم محقّق رشتی در صفحهٔ ۲۹۹ *بدایع الأفکار* : این بعض سلطان‌العلماء است.

۳. شبیه امرهای انحلالی که اکرم العلماء مثلاً به تعداد افراد عالم منحل می‌شود و هر فردی وجوب اکرامی دارد.

۴. نفسی است، یعنی از مصلحتی که در خود آن عمل است، سرچشمه می‌گیرد؛ پس خود رکوع دارای مصلحت است، و هکذا سجود و ... .

۵. ضمنی است ، یعنی هر جزء ، مستقلّ از سایر اجزاء واجد مصلحت خودش نیست؛ بلکه به ضمیمهٔ سایر اجزاء و در ضمن آنها دارای ملاک و مصلحت است و هیئت اتصالیّه در این جهت دخیل و دارای نقش است.

در نتیجه امر غیری و مقدّمی نسبت به اجزاء ، لغو است. پس مقدّمهٔ داخلی یا جزء ، بر فرض مقدّمه بودن ، از محلّ نزاع در باب مقدّمهٔ واجب خارج است و قطعاً وجوب غیری ندارد.

قوله: و لو قیل: در مباحث نواهی بحثی وجود دارد دربارهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد؛ مثل صلوة در زمین غصبی. در آنجا عدّه‌ای قائل به جواز اجتماع شده‌اند و مبنایِ قول به جواز را یکی از دو امر ذیل قرار داده‌اند:

۱ . او امر و نواهی به عناوین کلیّه تعلّق می‌گیرند، یعنی امر به‌عنوان صلاتی و نهی به عنوان غصبی تعلق می‌گیرد؛ حکم هم از عنوان ، به معنون سرایت نمی‌کند. نتیجه این‌که در نماز در زمین غصبی ، دو عنوان وجود دارد و این عمل هر چند خودش واحد است ولی معنون به دو عنوان است و مجمع العنوانین می‌باشد. حال چه مانعی دارد به یک عنوان امر داشته باشد و به عنوان دیگر نهی؟ عمل واحد به عنوانی مأمور به باشد و به عنوان دیگر منهی عنه؟

۲ . اگر هم احکام از عناوین به معنونات سرایت می‌کند و خود نماز در دار غصبی در خارج ، هم امر پیدا می‌کند و هم نهی، لکن تعدّد عنوان ، موجب تعدّد معنون می‌شود؛ در نتیجه اگر چه به دید عرف ، نماز در زمین غصبی یک عمل است ولی به دقّت عقلی ، دو عمل است و هرکدام برای خود ، عنوان و اسمی دارند؛ لذا هیچ مانعی ندارد که هر عملی حکمی داشته باشد. چیزی که در این‌جا وجود دارد تنها همزمان بودن دو عمل است ، یعنی اجتماع موردی است ، نه حقیقی.

در ما نحن فیه هم، مبنای اوّل مطرح است و به نظر قائل به «جواز اجتماع امر و نهی»، اگرچه معنون واحد است ، ولی عنوان و جهت متعدّد است. این تعدّد جهت و حیثیّت ،کافی است که همان یک عمل ، از جهتی (جهت صلاتی) مأمور به باشد و از جهتی (جهت غصبی) ، منهیٌّ عنه . حال اشکال این است : چه مانعی دارد در آنجا که اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است،[1] در ما نحن فیه هم اجتماع دو وجوب نفسی و غیری در شیء واحد جایز باشد. مثلاً رکوع به‌عنوان این‌که جزء و ذی‌المقدّمه است واجب نفسی ضمنی باشد و به عنوان این‌که شرط و مقدّمه و وسیله است ، واجب غیری باشد (هرکدام به یک عنوان). دیگر این‌که اگر اجتماع وجوب و تحریم ممکن و جایز شد، باید اجتماع دو وجوب به طریق أولی جایز باشد.

جواب: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: قیاسِ ما نحن فیه به باب اجتماع امر و نهی ، مع‌الفارق است؛ زیرا در آنجا تمام الموضوع برای وجوب و امر، حیثیت و جهتِ صلاتی است، و آن اکوان و حرکات و سکنات به عنوان این‌که صلوة هستند امر دارند ، و تمام الموضوع برای حرمت و نهی ، حیثیّت غصبی است و همان اکوان به‌عنوان این‌که مستمای به غصب می‌باشند نهی دارند و به

---

۱ . این مطلب به‌طور تفصیل در جای خودش مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

اصطلاح علمی، دو حیثیّت مزبور ، حیثیّت تقییدی هستند و نفس این عنوان ، تمام موضوع است و لذا جهات ، متعدّد است.

شما که می‌گویید تعدّد جهت کافی است، پس عمل ، معنونْ به دو عنوان است و به هر عنوانی حکمی دارد، باید متوجه باشید که در ما نحن فیه تمام موضوع وجوب نفسی و غیری ، خودِ رکوع و ذات رکوعِ خارجی است؛ نه این‌که رکوع به عنوان این‌که ذی‌المقدّمه است ، واجبِ به وجوب نفسی باشد و به عنوان این‌که مقدّمه است واجب به وجوب غیری باشد و این‌گونه نیست که حیثیّت مقدّمه بودن و ذی‌المقدّمه بودن ، مثل حیثیّت صلاتیّت و غصبیّت باشد ، یعنی حیثیّت تقییدی باشد، بلکه تمام موضوع ، خودِ اجزاء ، یعنی خود رکوع و سجود و ... می‌باشند.

به عبارت دیگر، مقدّمه به حمل اوّلی ، یعنی عنوان مقدمیّت ، موضوعِ وجوب نیست؛ چون عنوان مقدمیّت یا مقدّمهٔ مفهومی که مطلوبیّتی ندارد و ما را به ذی‌المقدّمه‌ای نمی‌رساند، آری مقدّمه به حمل شایع ، یعنی مصداق آن ، موضوع وجوب است و موجب توسّل و چاره‌جویی و سبب‌سازی به سوی ذی‌المقدّمه است.

با وجود این ، عمل واحد ، مثلاً رکوع به عنوان واحد یعنی به همین عنوان اوّلی‌اش که رکوع باشد ، محال است ، هم واجب به وجوب نفسی باشد و هم واجب به وجوب غیری؛ پس قیاس مع‌الفارق است: در آن مسأله ، عمل به دو عنوان ، دارای دو حکم است ولی در ما نحن فیه به عنوان واحد است، یعنی با هم فرق دارند.

سؤال: اگر عنوان مقدّمیّت موضوعیّتی ندارد پس چه نقشی دارد؟

جواب: عنوان مقدمیّت فلان عمل برای یک واجب ، علّت است برای این‌که وجوب از آن واجب ، به این مقدّمه تسرّی پیداکند و این عمل هم به تبع، مطلوب باشد و به اصطلاح علمی ، حیثیّت مقدّمه بودن ، حیثیّت تعلیلی است، یعنی وجوبی اگر باشد ، از آنِ خود عمل خارجی و مصداق مقدمه است . ولی اگر بپرسند چرا این عمل واجب شد؟ می‌گوییم چون مقدّمهٔ فلان واجب است ، نظیر: «**أکرم زیداً لکونه عالماً**» که وجوب اکرام برای زید ثابت شده و عالمیّت علتِ وجوب اکرام است و حیث تعلیلیِ آن است.

تا این‌جا روشن شد این توهّم که کسی بپندارد هر جزئی از اجزاء ، هم می‌تواند واجب به وجوب نفسی باشد و هم واجب به وجوب غیری و هرکدام به یک اعتبار،[1] توهّمی فاسد و باطل است و دو اعتبار و دو عنوان درکار نیست.

مگر این‌که منظور متوهّم این باشد که در مورد اجزاء واجب، آنچه بالفعل موجود می‌باشد یک

---

۱. وجوب نفسی، به اعتبار این‌که آن جزء در ضمن کلّ است و وجوب غیری به اعتبار این‌که به وسیلهٔ انجام آن جزء به کلّ می‌رسیم و کلّ را ایجاد می‌کنیم .

وجوب است (وجوب نفسیِ ضمنی)، و وجوب غیری ، فعلی نیست ولی ملاکِ آن در این جزء هست ؛ پس منظور از اجتماع دو وجوب یعنی اجتماع دو ملاک؛ ملاک وجوب‌ها موجود است ، نه خود وجوب‌ها . حال که دو وجوب محتمل است و جمع آن دو ممکن نیست، چرا معیّناً وجوب نفسی را پذیرفته و می‌گویید اجزاء فعلاً وجوب نفسی دارند؟ چه مانعی دارد که عکس این را بگوییم ، یعنی بگوییم وجوب غیری ، فعلی است و وجوب نفسی فقط ملاکش در اینجا وجود دارد!

آخوند در جواب می‌فرماید: وجوب نفسی ، پیش از وجوب غیری و سابق بر آن است؛ چراکه وجوب غیری ، تبعی بوده و از وجوب نفسی مترشّح است و تا وجوب نفسی نباشد، غیری هم نیست و علی‌الفرض ، وجوب نفسی که آمد ، محال است همان عمل به همان عنوان ، واجب غیری هم باشد. به همین دلیل است که وجوب نفسیِ ضمنی ، فعلی شده و وجوب غیری ، فعلی نمی‌شود و حداکثر دارای ملاک[1] است.

فتأمّل: مرحوم آخوند در **حاشیهٔ «منه»** فرموده است: امر به تأمّل اشاره به این است که در ما نحن فیه حتی ملاک وجوب غیری هم وجود ندارد؛ زیرا ملاک در موردی است که مقدّمه واقعاً غیر از ذی‌المقدّمه باشد که در ما نحن فیه تغایر ، اعتباری بود و حقیقتاً مغایرتی نبود تا ملاک ، یعنی توسّل به آن به ذی‌المقدّمه، موجود باشد.[2]

تمام مطالبی که تا به حال گفته شد، دربارهٔ مقدّمهٔ داخلی یا جزء بود. امّا مقدّمات خارجیّه یا شرایط، عبارتند از اموری که خارج از دایرهٔ مأمور به و واجب هستند ، ولی به نوعی مأمورٌ به بر آنها متوقّف است و آنها در تحقّق واجب نقش دارند.[3] در مورد مقدّمهٔ خارجی ، هر دو مطلب روشن است، یعنی هم صدق «مقدّمه» بر آنها مسلّم است و هم دخول آنها در محلّ نزاع روشن است.

اصولیّین مقدّمهٔ خارجی را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند:

۱ . مقتضی ؛ ۲ . شرط ؛ ۳ . عدم‌المانع ؛ ۴ . معدّ ؛ ۵ . علّت تامّه .

اصولیین دربارهٔ تحدید و تعریف هر یک از این اقسام ، به تفصیل بحث ، نقض و ابرام کرده‌اند.[4]

مرحوم آخوند می‌فرماید: به نظر ما ورود در این مباحث مهّم نیست.[5]

---

۱. یعنی همان مقدّمه بودن و وسیله برای نیل به کلّ بودن .

۲. در آینده ، از همین مطلب استفاده کرده و ثابت می‌کنیم که ملازمه‌ای نیست و مقدّمهٔ واجب ، وجوب غیری شرعی ندارد؛ وگرنه باید مقدّمه داخلی هم ، چنین می‌بود.

۳. یعنی ، یا در اصل وجودش ، یا در وجوبش ، یا در صحّتش نقش دارند که مفصّلاً در تقسیمات بعدی خواهد آمد.

۴. مرحوم مشکینی در **حاشیه** ، نخست تعریف مشهور از هر یک از اینها را آورده و نقض‌های آنها را بیان کرده ، سپس تعریفی را که خود ، اصلح دانسته ذکر کرده است.

۵. زیرا ما در مباحث آتیه قائل به تفصیل نیستیم ؛ یا مطلقاً قائل به ملازمه می‌شویم ، یا مطلقاً ردّ می‌کنیم؛ فرقی میان سبب و

[۲. تقسيمها إلى العقليّة و الشرعيّة و العاديّة]

كفاية و منها تقسيمها إلى العقلية و الشرعية و العادية

فالعقلية هي ما استحيل واقعا وجود ذي المقدمة بدونه.

و الشرعية على ما قيل ما استحيل وجوده بدونه شرعا و لكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلا ذلک شرعا إلا إذا أخذ فيه شرطا و قيدا و استحالة المشروط و المقيد بدون شرطه و قيده يكون عقليا.

و أما العادية فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذيها بدونها إلا أن العادة جرت على الإتيان به بواسطتها فهي و إن كانت غير راجعة إلى العقلية إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع.

و إن كانت بمعنى أن التوقف عليها و إن كان فعلا واقعيا كنصب السلم و نحوه للصعود على السطح إلا أنه لأجل عدم التمكّن من الطيران الممكن عقلا فهي أيضا راجعة إلى العقلية ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا و إن كان طيرانه ممكنا ذاتا فافهم.

۲. مقدمهٔ عقلی، شرعی، عادی

نتیجهٔ تقسیم قبلی این شد که: تنها مقدمات خارجی در محلّ نزاع داخل هستند و مقدّمات داخلی یا اجزاء، قطعاً از بحث خارج می‌باشند. مقدمه در تقسیمی دیگر، سه قسم می‌شود. ۱. عقلی؛ ۲. شرعی؛ ۳. عادی.

مقدمهٔ عقلی: مقدّمهٔ عقلی عبارت است از، چیزی که عقلاً وجود ذی‌المقدّمه بدون آن محال و ممتنع باشد و به حکم عقل تحقّق ذی‌المقدّمه، بدون آن ممکن نباشد. مانند کلیّهٔ اجزاء علّت تامّه نسبت به معلول که وجود معلول بر هر جزئی از اجزاء علّت تامّه توقف دارد و بدون هریک از آنها تحقّقش محال است.[۱]

مقتضی و غیره نمی‌گذاریم. کسانی که میان اینها فرق گذاشته‌اند؛ همچون مرحوم مظفّر که در *اصول فقه* در این باره، ده قول را ذکر کرده است و نوع آنها تفصیلات است، آنها باید این اقسام را تعریف کنند. امّا اجمالی، این اقسام را تعریف می‌کنیم: «مقتضي»: چیزی است که یک شأن او تأثیرگذاری است، مثل نار نسبت به احراق. «شرط»: چیزی است که خود، مؤثّر و موجد نیست، ولی تأثیرگذاریِ مقتضی، متوقف بر آن است، مثل محازات و مماس بودن نار با فرش که شرط احراقِ نار است. «عدم المانع»: خود مانع چیزی است که جلو تأثیر مقتضی را می‌گیرد و از آن ممانعت می‌کند؛ مثل رطوبت فرش که مانع از احراق فرش است. عدم این مانع هم یکی از اجزاء علت تامّه است. «معدّ»: چیزی است که نه خود مؤثّر است و نه شرط تأثیر؛ بلکه کارش نزدیک کردن معلول به علّت و زمینه‌سازی برای تأثیرگذاریِ علّت است. «علّت تامّه»: مجموع مرکب از چهار امر مزبور است که وقتی همه با هم جمع شدند، علّت، تامّه شده و معلولش را ایجاد می‌کند و تخلّف‌بردار نیست.

۱. البته مرحوم آخوند به جای کلمهٔ «عقلاً» تعبیر به «واقعاً» کرده است. یعنی وجود ذی‌المقدّمه بدون آن مقدّمه، واقعاً محال است و تابع اعتبار و جعل کسی نیست. منظور ایشان از «واقعاً» همان «عقلاً» است؛ ولی به قرینهٔ مقابله که در مقدّمهٔ

مقدمهٔ شرعی: مقدّمهٔ شرعی، عبارت است از چیزی که شرعاً وجود ذی‌المقدّمه بر آن وابسته است و بدون آن محال و ممتنع است؛ به امتناع شرعی. مانند کلیّهٔ شروط شرعیِ واجبات، از قبیل: وضو و استقبال و اباحهٔ مکان نسبت به نماز.

تعریف مذکور از مرحوم شیخ انصاری است،[1] ولی مرحوم آخوند عقیده دارد که در همین‌جا هم توقف، عقلی است و وجود مشروط شرعی بدون شرط شرعی، عقلاً محال است و مقدّمهٔ شرعی به مقدّمهٔ عقلی برمی‌گردد. با این تفاوت که در مقدّمهٔ عقلی، صغری و کبری (هر دو) را عقل ادراک نموده و بدان حکم می‌کند. دیگر این‌که این، از موارد مستقلّات عقلیّه است؛ مثلاً عقل می‌فهمد که وضع و نسبت مکانیِ خاص، مقدّمه و شرط تأثیر علل جسمانی و مادّی است و به‌دنبال آن، حکم می‌کند که مشروط، بدون شرط محال است. تأثیر علّت جسمانی، مثل نار در معلول مادّی، مثل احراق، بدون وضع مزبور (محاذات و مماسّ بودن) امکان ندارد.

ولی در مقدّمهٔ شرعی، اصل مقدمیّت و صغری را عقل درک نمی‌کرد و نمی‌دانست که آیا مثلاً طهارت یا استقبال هم شرط نماز هست یا نه. این را به کمک شارع فهمید و درک کرد، آنگاه کبرای کلّی را که اصل کار است خود عقل حکم می‌کند و می‌گوید: وجود مشروط بدون شرط، یا مقیّد بدون قید، عقلاً محال و ممتنع است. زیرا شرط از اجزاء علّت تامّه است و علّت تامّه به جمیع اجزاء باید موجود باشد تا معلول موجود شود. پس اصل استحالهٔ تحقّق مشروط شرعی بدون شرط را عقل حکم می‌کند و مورد از موارد غیر مستقلّات عقلیّه است و چون کبرای کلّی سرنوشت ساز است پس باز عقلاً محال است.

مقدّمهٔ عادی: در این‌که منظور از مقدّمهٔ عادی چیست، مرحوم آخوند دو احتمال داده است:

۱. شاید مراد این باشد که ذی‌المقدّمه عقلاً هیچ توقّفی بر مقدّمه ندارد و اصلاً محالی پیش نمی‌آید، شرعاً هم توقّفی نیست. نه ملازمهٔ عقلی بینهما در میان است و نه ملازمهٔ شرعی و نه حتّی ملازمهٔ عرفی، بلکه تحقّق ذی‌المقدّمه بدون آن مقدّمه، صددرصد ممکن و میسور و بلامحذور است و تنها عادتاً توقّف در کار است، یعنی صرفاً بر اساس عادت، چیزی به‌دنبال چیز دیگر می‌آید. مثل این‌که شخص عادت کرده است که وقتی می‌خواهد از منزل خارج شود، عبا و قبا و عمامه می‌پوشد. یا

شرعی، کلمهٔ «شرعاً» آمده است اینجا هم مناسب‌تر بود «عقلاً» بفرماید. احتمال هم دارد که «واقعاً» و «عقلاً» فرق داشته باشند؛ به این نحو که: مقدّمه واقعی آن است که در واقع و نفس الامر چیزی بر چیزی متوقّف باشد، چه عقول جزئیّه ـ مثل عقل ما انسان‌های عادی ـ آن مقدّمه و جزء سبب را ادراک بکند، چه ادراک نکند. آری عقول کلیّه و وجودات عالیه که محیط بر همهٔ علل و اسباب این وجودات مادّی هستند، آن را درک می‌کنند.

و مقدّمهٔ عقلی آن است که نه تنها در واقع، چیزی به چیز دیگر وابسته است، بلکه عقل ما هم این توقّف را ادراک می‌کند و مقدمیّت را می‌فهمد. مثل توقّف مقتضا و اثر بر مقتضی (نار و حرارت) یا مشروط بر شرط و ...؛ پس مقدّمه یا واقعی است و یا عقلی به معنای مذکور.

۱. *مطارح‌الانظار*، ص ۴۰.

وقتی می‌خواهد سخنرانی کند، بالای منبر می‌رود و حرف می‌زند که طبق عادت و سلیقهٔ او ، خروج از منزل وابسته به تعمّم و تلبّس است . تکلّم هم وابسته به استعلاء و تکیه دادن بر عرشهٔ منبر است ، وگرنه واقعاً و حقیقتاً هیچگونه وابستگی در بین نیست.

اگر مقدّمه عادی به این معنا باشد، قِسم جدایی است و به مقدّمهٔ عقلی ارجاع نمی‌شود؛ ولی در مباحث آینده قطعاً این نوع مقدّمه شرکت ندارد و مورد بحث نیست. زیرا حقیقتاً مقدّمیّت و توقّفی نیست تا امری از ذی‌المقدّمه به این مقدّمه ترشّح بکند و این هم بالتّبع واجب شود. پس این سنخ از مقدّمات یقیناً دارای وجوب شرعیِ غیریِ مولوی نیستند.

۲ . شاید مراد این باشد که، اگر چه ذاتاً ذی‌المقدّمه بر این مقدّمه وابسته نیست و بدون آن محال نیست، بلکه امکان ذاتی دارد؛ ولی شرایط فعلاً به گونه‌ای است که ذی‌المقدّمه بدون این مقدّمه محال است و در شرایط مزبور ، عقل هر عاقلی حکم به استحاله کرده و توقّف را ادراک می‌کند. پس فعلاً امتناع عقلی و واقعی دارد ولی منشأ آن امتناع ذاتی نیست؛ بلکه یک امر عادی است.

مثال: صعود کردن به قلّهٔ دماوند، بدون طیّ طریق و استفاده از ابزارهایی از قبیل ریسمان و نردبان و ... ، ذاتاً محال نیست و اگر انسان قدرت پرواز داشته باشد، با پریدن ، خود را به بالای کوه می‌رساند. یا اگر ولیّ خدا باشد با اراده کردن و بدون ابزار مادّی بالا می‌رود؛ ولی فعلاً که انسان از پرواز کردن عاجز و ناتوان است، صعود کردن هم بدون نصب سُلّم میسور نیست . هم‌اکنون در شرایطی که او عاجز و ناتوان است، عقل می‌گوید تا پله یا نردبانی نباشد، صعودی هم نیست ، پس توقّف ، عقلی است؛ امّا فعلاً ، نه ذاتاً. اگر مقدّمهٔ عادی به این معنا باشد، قِسم جدایی نخواهد بود و به مقدّمهٔ عقلی بر می‌گردد و عقل استحالهٔ فعلیِ صعود بر پشت‌بام را ادراک می‌کند.

فافهم: توقّف عقلی این است که فعلاً و ذاتاً، ذی‌المقدّمه بدون مقدّمه محال باشد. اگر پرواز ذاتاً ممکن بود ولو فعلاً به دلایلی ممکن نیست، این را مقدّمه عقلی نمی‌گویند. در نتیجه مقدّمه عادی قسم مستقلی بوده و به مقدّمه عقلی برنمی‌گردد.[۱]

[۳. تقسیمها إلی مقدّمة الوجود و الصحّة و الوجوب و العلم]

کفایه و منها تقسیمها إلی مقدمة الوجود و مقدمة الصحة و مقدمة الوجوب و مقدمة العلم.

لا یخفی رجوع مقدمة الصحة إلی مقدمة الوجود و لو علی القول بکون الأسامی موضوعة للأعم ضرورة أن الکلام فی مقدمة الواجب لا فی مقدمة المسمی بأحدها کما لا یخفی.

---

۱ . نکته: می‌توان به بیان دیگر مقدّمه را پنج قسم کرد : ۱ . مقدّمهٔ واقعی ؛ ۲ . مقدّمهٔ عقلی ، البته با توضیحی که قبلاً دادیم که از این دو فرق دارند ؛ ۳ . مقدّمهٔ شرعی ؛ ۴ . مقدّمهٔ عرفی (عرف و عقل می‌گویند که فلان چیز بر فلان چیز متوقف است و بدون آن محال عرفی است) ؛ ۵ . مقدّمه عادی ، باز هم بنابر این‌که میان عرف و عادت فرق بگذاریم، ولی اگر آن دو را مترادف و یکی دانستیم قسم ۴ و ۵ هم جدا نخواهد بود و همان تقسیم ثلاثی درست می‌شود.

و لا إشكال فی خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع و بداهة عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها.

و كذلک المقدمة العلمية و إن استقل العقل بوجوبها إلا أنه من باب وجوب الإطاعة إرشادا ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لا مولويا من باب الملازمة و ترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذی المقدمة.

۳. مقدمهٔ وجوب، صحّت، وجود، علم

یکی دیگر از تقسیمات مقدّمه، این است که مقدّمه یا مقدمهٔ اصل وجود است یا مقدّمهٔ صحّت است، یا مقدّمه اصل وجوب و تکلیف و یا مقدّمهٔ علم و یقین به مکلّفٌ به. پس چهار قسم است:

۱. مقدمهٔ وجود: مقدّمهٔ وجود، این است که وجود و تحقّق ذی‌المقدّمه در خارج، بر آن متوقّف است و بدون آن محال است که ذی‌المقدّمه موجود شود. مانند حج نسبت به قطع مسافت که تا انسان در موسم حج به شکلی (زمینی، دریایی، هوایی، طیّ‌الارض و ...) خود را به مکّه نرساند محال است که حجّی از او موجود شود. تا به بازار نرود، محال است چیزی را خریده و به منزل بیاورد. تا اراده نکند، محال است نمازی از او محقق شود.

۲. مقدمهٔ صحت: مقدّمهٔ صحّت، این است که بدون آن نیز ذی‌المقدّمه قابل وجود و تحقّق است، ولی محال است که بدون آن، عمل، صحیح و تامّ و مجزی و موجب ثواب باشد. مثل نماز نسبت به وضو، استقبال، اباحهٔ مکان و ... .

۳. مقدمهٔ وجوب: مقدّمه وجوب، این است که بدون آن، اصلاً ذی‌المقدّمه واجب نیست و امری از سوی مولی نسبت به آن صادر نمی‌شود. مثل استطاعت برای حج، تمکّن از نصاب برای خمس و زکات، وقت برای نماز، و عقل و بلوغ و قدرت برای کلّیهٔ واجبات.

۴. مقدمهٔ علم: مقدّمهٔ علم، این است که بدون آن، علم به امتثال پیدا نمی‌شود و مکلّف اگر بخواهد یقین به امتثال و فراغ ذمّه پیداکند، به‌ناچار باید این مقدّمه را بیاورد. مثلاً امر به وضو از مرفق شده است، ولی برای یقین به این‌که به اندازهٔ حدّ شرعی شسته باشیم، باید از باب مقدّمهٔ مقداری از بازو را نیز شست یا در غُسلِ سمت راست بدن، باید مقداری از سمت چپ هم شسته شود. یا در مثل ظهر و جمعه احتیاط کند و هر دو را بخواند، با هر دو جامه نماز بخواند، با هر چهار مُهر نماز بخواند، به هر چهار طرف نماز بخواند و ... تا علم به امتثال تکلیف واقعی پیداکند.[1]

---

۱. نکته: قسم پنجمی هم می‌توان افزود که مقدّمهٔ «فعلیّت» و «تنجّز» است. مثل علم یا ظن معتبر: اگر برای مکلّفی علم به تکلیفی پیدا شد، آن تکلیف در حقّ او فعلی می‌شود و باید از عهدهٔ آن برآید و مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت

حال از این اقسام چهارگانه، مقدّمهٔ وجود، قطعاً در محلّ نزاع داخل است. مقدّمهٔ صحّت هم به مقدّمهٔ وجود برمی‌گردد.

توضیح : سابقاً در یکی از مقدّمات *کفایه*، بحثی با عنوان صحیح و اعم مطرح شد و این‌که آیا الفاظ عبادات برای خصوص عبادتِ صحیح و واجد همهٔ اجزاء و شروط ، وضع شده یا برای اعمّ از صحیح و فاسد. عدّه‌ای از جمله مرحوم آخوند صحیحی بودند و گروهی اعمّی. حال در ارجاع مقدّمهٔ صحت به مقدّمهٔ وجود ، میان دو مبنای مزبور فرقی نیست. یعنی، در آن بحث پیشین چه صحیحی باشیم و چه اعمّی، در هر حال مقدّمه صحت به مقدّمهٔ وجود عودت می‌کند . بر مبنای صحیحی، پر واضح است؛ زیرا بر این مسلک ، نماز بدون وضو اصلاً نماز نیست و ماهیّت دیگری است. پس وجود نماز وابسته به وجود وضو است و وضو مقدّمهٔ وجود آن است و بنابر اعمّی هم ، اگرچه بر صلوة فاسد و بی‌وضو اسم نماز اطلاق می‌شود، ولی فعلاً بحث ما در عنوانِ «مقدّمةُ المسمّی باسم الصلوة» نیست تا بگوییم بدون وضو هم این «المسمّی ...» قابل تحقّق است و وجود دارد، پس وضو شرط وجود نیست و مقدّمهٔ صحت است؛ بلکه بحث ما در عنوانِ «مقدّمةالواجب و المأمورٌ به» است و به اتفاق صحیحی و اعمّی واجب و مأمورٌ به ، صلوة صحیح است ، نه اعمّ از صحیح و فاسد. وقتی عنوان این شد، نتیجه می‌گیریم تا وضو نباشد، واجب و مأمور به هم نیست و محقّق نمی‌شود. پس باز ، وضو شرط وجودِ واجب ، بما هو واجب است.

در هر حال مقدّمهٔ صحت به مقدّمهٔ وجود ارجاع می‌شود و هر دو در محلّ نزاع داخل هستند.

مقدّمهٔ وجوب قطعاً از بحث خارج است؛ زیرا ویژگیِ شرط اصل وجوب ، این است که تحصیل و ایجاد آن در خارج بر مکلّف واجب نیست. اگر اتّفاقاً و به مرور ، آن شرط به خودیِ خود به‌وجود آمد، وجوب ذی‌المقدّمه و امر به آن هم می‌آید و به اصطلاح، اینگونه مقدّمات واجب التحصیل نیستند، بلکه مفروض الحصول هستند. تا زمانی که این مقدّمه در خارج موجود نشده ؛ مثلاً شخص مستطیع نگشته است که اصلاً امری نیست و ذی‌المقدّمه ؛ مثلاً حج هم واجب نمی‌شود. پس از حصول و تحقّقِ استطاعت ، حج واجب می‌شود و امر پیدا می‌کند، ولی معقول نیست که مجدّداً یک امر غیری ، از امر به حج ترشّح کرده و به استطاعت تعلّق بگیرد و آن را از باب مقدّمه ، در حقّ مکلّف واجب سازد؛ زیرا چنین طلب و امری طلب حاصل است، برای مولی و تحصیل حاصل است ، برای عبد . پس مقدّمهٔ وجوب قطعاً واجب به وجوب غیریِ مقدّمی نیست.

مقدّمهٔ علم نیز از محلّ بحث خارج است؛ چرا که عقل هر عاقلی می‌گوید اشتغال یقینی مستدعیِ فراغت یقینیّه است. پس باید کاری کرد که یقین به امتثال بیاید . این لزوم عقلی ، صددرصد ارشادی

است . یا بر واقع، اگر معصیت صدق کند، یا بر تجرّی و اعتقاد، در صورتی که علمش در واقع ، جهل مرکب بوده و مطابق با واقع نباشد.

است، یعنی ارشاد به ایمنی از عقوبت است ؛ اگر می‌خواهی مطمئن شوی که مؤاخذه نخواهی شد باید از باب احتیاط ، این مقدّمه را انجام دهی، قدری زاید بر مرفق را بشویی، نماز را به چهار طرف بجا بیاوری و ... و امر مولویِ غیریِ شرعیِ تأسیسی نیست که از ناحیهٔ امر مولی به ذی‌المقدّمه ترشّح کند؛ چراکه اصل وجود ذی‌المقدّمه توقّفی بر این مقدّمه ندارد.

اگر از خود مرفق وضو گرفتی و اتّفاقاً مطابق واقع بود و کمبودی نداشت، واجب، موجود و امتثال می‌شود؛ با این‌که مقدّمه را نیاوردی. یا اگر به بعض از جهاتِ اربع ، نماز خواندی و از قضا مصادف با واقع درآمد، ذی‌المقدّمه و واجب واقعی ، موجود شده و نیازی به سایر اطراف نیست؛ با این‌که هنوز مقدّمهٔ علمی را نیاورده‌ای.

پس حاکم به لزوم اتیان مقدّمهٔ مذکور، فقط عقل است که به مناط اشتغال یقینی چنین حکمی می‌کند و ارشاد به نحوهٔ اطاعت دارد که اصل اطاعت، عقلی و ارشادی است و نحوهٔ اطاعت هم در امثالِ مورد بحث ، عقلی است که احتیاط ، برای ایمنی از عذاب باشد. پس عمدهٔ بحث در نزاعِ آتی، دربارهٔ مقدّمهٔ واجب است؛ چه مقدّمهٔ وجودِ واجب ، چه مقدّمهٔ صحّت آن ، که به مقدّمهٔ وجود برمی‌گردد.

[۴. تقسیمها إلی المتقدّمة و المقارنة و المتأخّرة]

و منها تقسیمها إلی المتقدم و المقارن و المتأخر بحسب الوجود بالإضافة إلی ذی‌المقدمة . و حیث إنها کانت من أجزاء العلة و لا بد من تقدمها بجمیع أجزائها علی المعلول أشکل الأمر فی المقدمة المتأخرة کالأغسال اللیلیة المعتبرة فی صحة صوم المستحاضة عند بعض و الإجازة فی صحة العقد علی الکشف کذلک بل فی الشرط أو المقتضی المتقدم علی المشروط زمانا المتصرم حینه کالعقد فی الوصیة و الصرف و السلم بل فی کلّ عقد بالنسبة إلی غالب أجزائه لتصرمها حین تأثیره مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا فلیس إشکال انخرام القاعدة العقلیة مختصا بالشرط المتأخر فی الشرعیات کما اشتهر فی الألسنة بل یعم الشرط و المقتضی المتقدمین المتصرمین حین الأثر.

۴. مقدمهٔ متقدّم، مقارن، متأخّر

یکی دیگر از تقسیمات مقدّمه این است که، وقتی ما مقدّمه‌ای را از نظر زمانی با ذی‌المقدّمه‌ای می‌سنجیم، به نحو حصر عقلی از سه حال خارج نیست:

۱ . یا «تقدّم زمانی» دارد، یعنی مقدّمه ، زماناً ، پیش از ذی‌المقدّمه است که نامش «مقدّمهٔ متقدّم» است . مانند وضو نسبت به نماز، غسل استحاضهٔ شبانگاهی نسبت به روزهٔ روز بعد، غسل جنابت ، پیش از اذان صبح در ماه مبارک رمضان نسبت به صوم، و عقد وصیّت نسبت به ملکیّت .

۲ . یا «تقارن زمانی» دارد، یعنی مقدّمه و ذی‌المقدّمه همزمان با یکدیگر هستند که نامش

«مقدّمهٔ مقارن» است. مانند طهارت باطنی نسبت به نماز، استقبال إلی القبله نسبت به نماز، اباحهٔ مکان نسبت به نماز، عربیّت و ماضویّت و ترتیب نسبت به عقد .

۳ . یا «تأخّر زمانی» دارد، یعنی ذی‌المقدّمه پیش از مقدّمه است و مقدّمه ، پس از آن و در زمان بعد قرار می‌گیرد که نامش «مقدّمهٔ متأخّر» است. مانند غسل استحاضه شب آینده که به فتوای بعضی از فقهاء ، شرط صحّت صومِ روز گذشته است و متأخر از خود صوم است، یا اجازهٔ مالِک اصلی در بیع فضولی که البته در این باب چندین مبنا وجود دارد.

برخی ، اجازه را ناقله می‌دانند و گروهی طرفدار کشف هستند. قائلین به کشف، دو گروه هستند: عدّه‌ای تمایل به کشف حکمی دارند ، گروهی هم قائل به کشف حقیقی هستند. طرفداران کشف حقیقی نیز دو گروه هستند. جمعی وصف تعقّب را شرط می‌دانند و گروهی خود اجازه را به وجود خارجی‌اش که متأخر است شرط می‌دانند. اینها نیز دو گروه هستند: عدّه‌ای اجازه را صددرصد کاشف محض و علامت صرف می‌دانند و برخی برای اجازهٔ متأخر اثر قائلند و معتقدند اجازهٔ بعدی که می‌آید ، آن عقد سابق را از همان زمان سابق ، نافذ و ماضی و مؤثر قرار می‌دهد. حال بر همین مبنای اخیر، اجازه شرط ، متأخّر می‌گردد ، آن هم از نوع مصطلح که واقعاً تا نباشد تأثیری نیست و وقتی آمد ، تأثیر ـ مثلاً از یک ماه قبل و ـ از زمان عقد می‌آید.

قوله: و حیث انّها: دربارهٔ شرط متأخر یا مقدّمهٔ متأخّر، اشکال معروفی وجود دارد که مرحوم آخوند با بیان مقدّمه‌ای کوتاه، آن اشکال را مطرح می‌کند .

از قواعد مسلّم عقلی و فلسفی که جای هیچ شک و تردیدی ندارد، این است که علّت تامّه به تمام اجزائش از لحاظ رتبه بر معلول تقدّم دارد و در مقام بیان ، با فاء ترتیب می‌گوییم : «**وُجدت العلّة فوجد المعلول**» ، یعنی چون علّت تامّه آمد پس معلول هم آمد. علت و معلول از لحاظ زمانی ، تعاصر دارند، یعنی علّت تامّه و معلول هم‌عصر و هم‌زمان‌اند، یعنی در همان زمانی که علّت تامّه هست معلول هم هست و بالعکس . و محال است که الآن علّتِ امری تامّ و تمام باشد ، ولی معلولِ آن یک ساعت بعد بیاید. یا الآن معلول موجود باشد ، ولی علّت تامّه نباشد. تخلّف معلول از علّت تامّه محال است و میان آن دو ضرورتِ بالقیاس حاکم است.

اشکال: شرط (اجازه در بیع فضولی و ...) از اجزاء علّت تامّه است و با توجه به مقدمه مذکور، علت تامه به تمام اجزاء خود ، بر معلول تقدّم رتبی و تعاصر زمانی دارد، آنگاه چگونه معقول است که شرطی متأخر از مشروط باشد؟ جزء علّتی پس از معلول محقّق شود؟ موقوفٌ علیه بعد از موقوف محقّق شود؟ چنین چیزی عقلاً محال است.

مرحوم آخوند دامنهٔ اشکال را توسعه داده و می‌فرماید اشکال ، اختصاص به مقدّمهٔ متأخر ندارد، بلکه در مقدّمهٔ متقدّم هم جاری است. در آنجا هم می‌گوییم چگونه ممکن است مقتضی یا شرط که از

اجزاء علّت تامه هستند از حیث زمانی ، پیش از مقتضا و مشروط باشند و در زمانی که اثر محقّق می‌شود ، این جزء علّت ، قبل از آن موجود شده و از بین رفته باشد؟ پس مسألهٔ تعاصر زمانی چه می‌شود؟

مثلاً دربارهٔ عقد وصیّت، خود وصیّت کردن یک سال قبل موجود شد و الفاظی بود که صادر شد و تدریجاً معدوم شد؛ ولی اثر آن ،که ملکیّت باشد ، الآن پس از یک سال و با موت موصی محقّق می‌شود، چگونه معقول است که مقتضی یک سال قبل موجود شده و از بین رفته باشد ، ولی مقتضا و اثر ، الآن موجود شود؟ قانون تعاصر چه می‌شود؟ آیا این تأثیر معدوم در موجود نیست؟ آیا این با ضوابط باب علّت و معلول (سنخیّت، اقوی بودن معلول از علّت، اشرف بودن آن و ...) منافی نیست؟ یا مثلاً در بیع صَرف و سَلم مقتضی که خود عقد باشد الآن منعقد شد؛ ولی اثر آنْ که ملک باشد، بلافاصله و به‌دنبال عقد نمی‌آید، بلکه پس از قبض و اقباض محقّق می‌شود؛ چه بسا از لحظهٔ عقد تا لحظهٔ قبض یا تقابض در مجلس عقد، یک ساعت فاصله باشد و مقتضی آمد و معدوم شد ولی اثر ، بعداً می‌آید. این چگونه معقول است.

دایرهٔ اشکال از این هم وسیع‌تر است و در کلیّهٔ عقود و ایقاعات و امور متصرّم‌الوجود هم ، مطلب از این قرار است، یعنی معمولاً ایجاب و قبول هم‌زمان که انشاء نمی‌شوند، در طول یکدیگر و به ترتیب ، انشاء می‌شوند. آنگاه ایجاب ، موجود شد و از بین رفت، قبول هم که می آید اگر مشتمل بر چندکلمه باشد و ذکر همه ،لازم باشد ،بازکلمات پیشین مرتّباً موجود و منقضی می‌شوند و آخرین جزء از قبول که آمد ، اثر و ملکیّت یا زوجیّت و ... می‌آید. پس باز هم نسبت به غالب اجزاء عقد ، اشکال باقی است ، یعنی اینها تعاصر ندارند. تنها جزء اخیر است که تا محقّق شد بلافاصله اثر هم می‌آید؛ والّا اجزاء سابق این حکم را ندارند.

پس قانون عقلی که علّت و معلول تعاصر دارند و انفکاک زمانیِ آن دو محال است، در موارد متعدّدی نقض می‌شود و اختصاص به شرط متأخرِ شرعی ؛ مثل اجازه و ... ندارد در شرط و مقتضیِ متقدّم هم جاری است؛ در حالی که قواعد عقلی تخصیص بردار نیست و مادّهٔ نقض ندارد . اگر یک مورد هم بر خلاف آن یافت شود آن قاعده را از اعتبار می‌اندازد.[1]

و اما حلّ اشکال چیست؟

کفایه و التحقیق فی رفع هذا الإشکال أن یقال إن الموارد التی توهم انخرام القاعدة فیها لا یخلو إما یکون المتقدم أو المتأخر شرطا للتکلیف أو الوضع أو المأمور به.

أما الأول فکون أحدهما شرطا له لیس إلا أن للحاظه دخلا فی تکلیف الأمر کالشرط المقارن بعینه

---

۱ . نکته: مقدّمهٔ متأخر منحصر در شرط است وگرنه مقتضی محال است که متأخّر باشد؛ ولی مقدّمه متقدم ، هم در شرط و هم در مقتضی قابل فرض و تصویر است .

فکما أن اشتراطه بما یقارنه لیس إلا أن لتصوره دخلا فی أمره بحیث لولاه لما کاد یحصل له الداعی إلی الأمر کذلک المتقدم أو المتأخر.

و بالجملة حیث کان الأمر من الأفعال الاختیاریة کان من مبادئه بما هو کذلک تصور الشیء بأطرافه لیرغب فی طلبه و الأمر به بحیث لولاه لما رغب فیه و لما أراده و اختاره فیسمی کلّ واحد من هذه الأطراف التی لتصورها دخل فی حصول الرغبة فیه و إرادته شرطا لأجل دخل لحاظه فی حصوله کان مقارنا له أو لم یکن کذلک متقدما أو متأخرا فکما فی المقارن یکون لحاظه فی الحقیقة شرطا کان فیهما کذلک فلا إشکال.

و کذا الحال فی شرائط الوضع مطلقا و لو کان مقارنا فإن دخل شیء فی الحکم به و صحة انتزاعه لدی الحاکم به لیس إلا ما کان بلحاظه یصح انتزاعه و بدونه لا یکاد یصح اختراعه عنده فیکون دخل کلّ من المقارن و غیره بتصوره و لحاظه و هو مقارن فأین انخرام القاعدة العقلیة فی غیر المقارن فتأمل تعرف.

مرحوم آخوند، در مقام حلّ اشکال با همهٔ وسعتش می‌گوید، مواردی که به عنوان مادّهٔ نقضِ قاعدهٔ عقلی ذکر شده و شروط و مقدماتی که به عنوان شرط متقدم یا مقارن آمده است، از سه حال خارج نیست. به عبارت دیگر، کلاً مقدّمه از یک نظر سه قسم می‌شود:

۱. مقدّمهٔ حکم تکلیفی: مقدّماتی که تا نباشند مولی و آمر، تکلیف و امری ندارند. اینها شرط اصل وجوب هستند.[۱]

۲. مقدّمهٔ حکم وضعی: مقدماتی که تا نباشد حاکم حکم وضعی ندارد و اثر وضعی مترتب نمی‌شود.

۳. مقدّمهٔ واجب و مأمور به و مکلّف به: مقدماتی که با نبود آنها هم حکم و امر و تکلیف و وجوب هست ولی امتثال واجب در خارج بر این مقدمات متوقّف است. هر یک از این سه مقدّمه نیز یا مقدّمهٔ متقدّم است، یا مقارن، یا متأخّر. در مجموع نه صورت پدید می‌آید که مثال‌های هر صورتی را در جای خود می‌آوریم. این نُه صورت را در سه مرحله ـ با عنوان «امّا الاوّل»، «وکذا الحال»، «و امّا الثانی» بحث و تحقیق می‌کنیم:

مرحلهٔ اوّل: مقدّمه یا شرط اصل تکلیف: ابتدا سه مثال می‌آوریم:

۱. شرطِ تکلیف باشد و زماناً مقدم بر خود تکلیف و امر باشد. مثل: «ان جائک زیدٌ الیوم فیجب اکرامه غداً»، که مجیء زید در ظرف امروز، شرط برای اصل وجوب اکرام زید در فرداست.

۲. شرط تکلیف و زماناً با خود تکلیف و امر مولی مقارن باشد. مثل: «اذا دخل الوقت فصلّ» که

---

۱. البته در تقسیم سوّم گفتیم که مقدّمةالوجوب از نزاع خارج است؛ ولی فعلاً بحث در ملازمه و وجوب شرعی نیست، بلکه کلام در اصل تصویر مقدمیّت است.

دخول وقت نزد مشهور ، شرط اصل وجوب نماز است و مقارن هم هستند، یعنی دخول وقت نماز همان و آمدن امر صلاتی از سوی مولی همان.

۳ . شرط اصل تکلیف و متأخر از امر مولی باشد. مثل: «**إن سافرت یوم الاثنین فیجب علیک التصدّق قبله بیومین**». شرط، سفر در روز دوشنبه است و مشروط، امر به تصدّق دو روز قبل از سفر است، پس شرط متأخر است.

حلّ اشکال این مرحله: هر یک از شرط متقدم و متأخر و مقارن، دو نحوه وجود دارند:

۱ . وجود ذهنی که همان لحاظ و تصورکردن این شروط و مقدمات باشد، یعنی آمر مجیء زید یا سفر یوم‌الاثنین را در ذهن بیاورد و تصورکند؛

۲ . وجود خارجی که هر شرط در خارج و در ظرف زمان و مکان خودش محقّق می‌شود. یعنی امروز مجیء زید محقّق شود، در روز دوشنبه مسافرت پدید می‌آید .

نسبت دو سنخ وجود مذکور عموم و خصوص من وجه است؛ چه بسا لحاظ و وجودِ ذهنی ، باشد ، ولی وجود خارجی نباشد و در خارج مجیء یا مسافرتی پیش نیاید؛ و چه بسا وجود خارجیِ آنها باشد، ولی وجود ذهنی و لحاظ نباشد و ممکن است اصلاً آمر ، به این خصوصیّات توجه نداشته و آنها را لحاظ نکند و اصولاً در غرض او دخیل نباشد تا لحاظ کند. و چه بسا ، هم لحاظ و وجود ذهنی باشد و هم وجود خارجی ، یعنی مولی در مقام امر ، این مقدّمات را لحاظ کرد و در نظر گرفت و امر کرد. بعد هم هر یک از آن شروط در ظرف زمانیِ خودش محقّق شد.

آیا آنچه که در امر مولی دخیل است و شرط اصل تکلیف و امر است، وجود خارجیِ این مقدّمات است یا وجود ذهنی ، یعنی لحاظ کردن اینها؟ قطعاً وجود خارجی، بدون لحاظ کردن ، شرط امر نیست. تا مولی چیزی را لحاظ نکند چگونه آن را شرط قرار می‌دهد. پس لحاظ این امور ، مقدّمه و شرط تکلیف است، یعنی مولی مجیء زید در امروز را در نظر می‌گیرد و ملاحظه می‌کند چون وجوب اکرام در این فرض مصلحت دارد. و امر مشروط صادر می‌کند؛ کاری ندارد که شرط (مجیء زید) در خارج محقّق می‌شود یا نه. اصولاً در قضایای حقیقیّه مطلب از همین قرار است، یعنی فرض کرده و امر می‌کند.

خطابات شرعی هم از نوع قضایای حقیقی است و اگر لحاظ ، شرط امر بود می‌گوییم: لحاظ ، همیشه و همواره، مقارن با تکلیف است؛ چه در مقدّمهٔ متقدم ، چه در مقارن و چه در متأخّر. آنچه تقدم و تأخّر زمانی دارد وجود خارجیِ مقدّمه است که شرط نیست. «**فما وقع لم یقصد**» و آنچه شرطیت دارد لحاظ اینهاست که مقارن است و تقدم و تأخّری از امر ندارد. «**و ما قصد لم یقع**» . پس چیزی که شرط حقیقی برای امر مولاست، لحاظ خصوصیات و جهاتی است که در غرض مولی دخالت دارند. لحاظ هم همیشه، چسبیده به امر است، یعنی به‌دنبال لحاظ ، بلافاصله امر می‌آید و

فاصلهٔ زمانی نیست. ملحوظ و متصور ممکن است، امر حالی یا استقبالی یا مربوط به گذشته باشد؛ ولی لحاظ ، همیشه حالی و مربوط به حال امر و تکلیف است.

قوله: و بالجمله: به بیان کامل‌تر، امر کردن و تکلیف نمودن ، فعلی از افعالِ اختیاری مولی و آمر است .کار ارادی و اختیاری هم دارای مبادی و مقدّماتی است. یکی از مبادیِ آن ، تصوّر و لحاظ است. تا لحاظی نباشد، میل و رغبتی هم نسبت به آن امر نیست و داعی بر امر کردن هم نیست . مولی در مقام لحاظ می‌بیند که فلان عمل ، وقتی مطلوب است که قبل از آن ، یا با آن ، یا پس از آن ، فلان کار دیگر هم انجام شود. لذا این کار دیگر را هم در ظرف امر، لحاظ نموده سپس امر می‌کند.

می‌دانیم که لحاظ همیشه مقارن با امر است؛ آری خود ملحوظ و وجود خارجیِ مقدّمه ، ممکن است مقارن با امر باشد یا پس از آن بیاید و یا پیش از آن آمده باشد. پس در شروط تکلیف، آنچه در واقع و حقیقت ، شرط است لحاظ این شروط و مقدمات است و لحاظ هم از خود امر جدا نیست. پس نه محذورِ «تأثیر معدوم در موجود» فرض دارد و نه محذور «تقدّم معلول بر علّت» و نه تالی فاسدِ عدم تعاصر «علّت و معلول» پیش می‌آید.

مرحلهٔ دوّم: شروط حکم وضعی: ابتدا سه مثال می‌آوریم:

۱ . شرط یا مقدّمه، متقدّم بر حکم وضعی باشد، مثل عقد وصیّت نسبت به ملکیّت که خود وصیّت کردن الآن محقّق می‌شود، ولی اثر و معلولِ آن (ملکیت موصیٰ له نسبت به موصیٰ به)، بعد از مرگ موصی تحقّق می‌یابد. یا مانند بیع صرف و سلم که خود بیع و سبب، الآن منعقد می‌شود؛ ولی اثر آن (ملکیّت)، پس از قبض و اقباض حاصل می‌شود. یا بر مسلک شیخ طوسی، مقتضی و عقد ، الآن موجود می‌شود، ولی اثر آن (ملک) ، پس از انقضاء مدّت خیار تحقّق می‌یابد. به هر حال مقتضی یا مقدّمه، تقدم زمانی بر مقتضا و اثر و ذی‌المقدّمه دارد.

۲ . شرط وضع با خود وضع ـ یا حکم وضعی ـ مقارن و همزمان باشد، مثل عربیّت ، ماضویّت ، ترتیب ، موالات و ...که شرط صحّت عقد است و شرطیّت برای آنها جعل شده است. این شرط با مشروط (عقد) مقارن است.

۳ . ممکن است شرطِ حکم وضعی باشد و زماناً متأخّر از خود حکم وضعی باشد، مثل اجازه در بیع یا نکاح فضولی ـ بنابر کاشفیّت ـ که اجازه ، شرط ملکیّت یا زوجیّت است و مشروط (ملک یا نکاح) در واقع از زمان عقد محقق شده است ولی شرط که اجازه باشد بعداً می‌آید.

حلّ اشکال این مرحله: مرحوم آخوند می‌فرماید راه حلّ مشکل در شرط الوضع با راه حلّ مشکل در شرط التکلیف یکی است. یعنی حاکم به حکم وضعی ـ چه شارع مقدّس باشد ، چه عرف و عقلاء ـ در مقام حکم و جعلِ ملکیّت و زوجیّت و ... کاری به وجود خارجیِ آن شروط و مقدّمات ندارد؛ تا بگویید که چگونه ممکن است امر متقدّم، مقدّمهٔ یک امر متأخر باشد؛ این انفکاک معلول ، از

علّت تامّه است . یا چگونه ممکن است که امر متأخّری، علت امر متقدّم باشد؟ باز هم انفکاک معلول ، از علّت تامّه است که عقلاً محال است؛ بلکه چیزی که در حکم حاکم و امر آمر و جعل جاعل دخیل است و از مبادی و مقدّمات فعل اختیاریِ او است، لحاظ و تصوّر و وجود ذهنیِ این امور است، یعنی وجود اجازه را در ظرف زمانی خود و در آینده لحاظ می‌کند.

حاکم و آمر به این لحاظ و در این فرض است که حکم به ملکیت می‌کند. وجود قبض و اقباض را در ظرف خودش لحاظ می‌کند و به‌دنبال آن ، حکم به ملکیّت و نقل و انتقال می‌کند. وجود عربیّت را در متن عقد در نظر می‌گیرد و حکم به شرطیّت آن می‌نماید. امّا وجود خارجیِ اجازه و قبض و اقباض و ... مربوط به حاکم و لاحظ نیست، مربوط به طرفین معامله است که به اختیار و طیب نفس ، آن را رعایت بکنند یا نه. اگر لحاظ، مدخلیّت پیداکرد می‌گوییم لحاظ همیشه مقرون به تکلیف یا وضع است به‌عبارت دیگر : «یُلاحِظُ فیحکم» و هیچگاه از حیث زمانی تقدم یا تأخّر ندارد تا محذوری پیش آید و قانون عقلی (محال بودن انفکاک معلول از علّت تامّه) لطمه‌ای پیداکند.

و أما الثانی فکون شیء شرطا للمأمور به لیس إلا ما یحصل لذات المأمور به بالإضافة إلیه وجه و عنوان به یکون حسنا أو متعلقا للغرض بحیث لولاها لما کان کذلک و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئة من الإضافات مما لا شبهة فیه و لا شک یعتریه و الإضافة کما تکون إلی المقارن تکون إلی المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلا کما لا یخفی علی المتأمل فکما تکون إضافة شیء إلی مقارن له موجبا لکونه معنونا بعنوان یکون بذلک العنوان حسنا و متعلقا للغرض کذلک إضافته إلی متأخر أو متقدم بداهة أن الإضافة إلی أحدهما ربما توجب ذلک أیضا فلو لا حدوث المتأخر فی محله لما کانت للمتقدم تلک الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه و الأمر به کما هو الحال فی المقارن أیضا و لذلک أطلق علیه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلا لأن المتقدم أو المتأخر کالمقارن لیس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصیة الموجبة للحسن و قد حقق فی محله أنه بالوجوه و الاعتبارات و من الواضح أنها تکون بالإضافات. فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط علی المتأخر و قد عرفت أن إطلاقه علیه فیه کإطلاقه علی المقارن إنما یکون لأجل کونه طرفا للإضافة الموجبة للوجه الذی یکون بذاک الوجه مرغوبا و مطلوبا کما کان فی الحکم لأجل دخل تصوره فیه کدخل تصور سائر الأطراف و الحدود التی لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة فی التکلیف أو لما صح عنده الوضع.

و هذه خلاصة ما بسطناه من المقال فی دفع هذا الإشکال فی بعض فوائدنا و لم یسبقنی إلیه أحد فیما أعلم فافهم و اغتنم.

و لا یخفی أنها بجمیع أقسامها داخلة فی محل النزاع و بناء علی الملازمة یتصف اللاحق بالوجوب کالمقارن و السابق إذ بدونه لا تکاد تحصل الموافقة و یکون سقوط الأمر بإتیان المشروط به مراعی بإتیانه فلو لا اغتسالها فی اللیل علی القول بالاشتراط لما صح الصوم فی الیوم.

مرحلهٔ سوم: آخوند در «و التحقیق» شروط و مقدمات را سه دسته کرد. سپس فرمود «امّا الاوّل» که درباره شروط تکلیف بود ؛ و بجا بود می‌فرمود و «امّا الثانی» در شروط وضع است؛ ولی به‌جای آن با لفظ «وکذا الحال فی شرائط الوضع...» مطلب را طرح کرد و جدا ذکر نکرد؛ زیرا حکم شرط وضع و شرط تکلیف، یکی بود و راه حلّ هر دو یکسان بود و در هر دو ، لحاظ مطرح بود. اکنون هم جا داشت که می‌فرمود و «امّا الثالث» ؛ ولی چون دو قسم قبل را تفکیک نکرد، آنها را یکی حساب کرده این قسم در مقابل آنها قسم ثانی محسوب می‌شود.

حال مرحلهٔ سوّم تحقیق آخوند، درباره شروط واجب یا مأمور به و مکلّف به است. در اینجا نیز نخست سه مثال می‌آوریم:

۱ . شرطِ «واجب» و زماناً مقدّم بر خود واجب و مأمور به باشد، مثل وضو نسبت به نماز، غسل جنابت نسبت به صوم، غسل استحاضه شبانه نسبت به روزهٔ فردا .[1]

۲ . شرط «مأمور به» و از جهت زمان مقارن با خود مأمور به باشد، مثل طهارت باطنیه نسبت به نماز، قصد قربت[2] نسبت به کلّ عبادات که از آغاز تا انجام عبادت باید باشد و مثل استقبال الی القبله، ستر عورت، اباحهٔ مکان و ... نسبت به نماز.

۳ . شرطِ «مکلّفٌ به» و زماناً متأخّر از مأمور به باشد، مثل عُجب و ریا پس از عمل که اگر آمد ، بنابر قولی عبادت قبلی را باطل می‌کند و عدم آن شرط است. همچنین مثل غسل استحاضه در شب آینده که به فتوای بعضی در صحّت روزهٔ روز گذشته تأثیر دارد و شرط صحّت آن است.

حلّ اشکال این مرحله: ابتدا نکاتی را به عنوان مقدّمه یادآور می‌شویم:

الف) افعال اختیاریهٔ ما از لحاظ اتّصاف به حسن و قبح سه دسته می‌شوند:

۱ . برخی از عناوین، حُسن یا قبح آنها ذاتی است، یعنی آن عنوان ، تمام موضوع برای حُسن یا قبح است و مادامی که عنوان مزبور صادق است همیشه حَسَن یا قبیح است و محال است حسن یا قبح ، از آن منفکّ شود؛ مگر این‌که عنوان عوض شود. مثلاً عدل براساس این‌که عدل است همیشه شایسته است و ظلم بما هو ظلم، همیشه ناپسند و ناشایست است.

۲ . پاره‌ای از عناوین دارای حُسن یا قبح اقتضائی هستند، یعنی عنوان ، یک عنوانی است که لوخُلّی و طبعه مقتضی حُسن یا قبح است؛ ولی گاهی با حفظ همین عنوان، جهات دیگری بر آن عارض می‌شود که باعث قُبحِ حَسَن و حُسن قبیح می‌گردد. مثلاً صدق ، فی‌نفسه شایسته و مطلوب است، ولی اگر همین صدق سبب هلاک نفس محترمه‌ای گردد، ناپسند است. کذب خواهان قُبح و زشتی است، ولی اگر همین کذب موجب نجات جان پیامبر یا امام یا ولیّ یا مؤمنی گردد، پسندیده خواهد بود ، مگر این‌که توریه ممکن باشد وگرنه دروغ مصلحت‌آمیز، بهتر از راست فتنه‌انگیز است.

---

۱ . بنابر فتوای بعضی از فقهاء.

۲ . بنابر این‌که شرط باشد نه جزء .

۳. تعدادی از عناوین هم نظر به ذاتشان، نه حَسَن و بایسته هستند و نه قبیح و ناپسند؛ بلکه حُسن یا قبح آنها صددرصد به وجوه و اعتبارات است. یعنی به یک اعتبار و با یک وجه و تحت یک عنوان، ممکن است حَسَن باشند و به اعتبار دیگر و تحت عناوین دیگر ممکن است قبیح باشند. مثلاً ضَرْبُ الیتیم به عنوان خاصّ خودش نه حَسَن است و نه قبیح، اما در صورتی که معنون به عنوانِ تأدیب گشت حَسَنْ می‌شود و اگر به‌عنوان تشفّی و انتقام‌گیری انجام گرفت، قبیح می‌گردد.

ب) افعالی که ما انجام می‌دهیم، دارای اضافات گوناگون هستند. مثلاً نماز اضافاتی به اجزاء دارد، اضافاتی به شروط دارد، اضافاتی به موانع دارد، اضافاتی به قواطع دارد و اضافاتی به مبطلات دارد. مثلاً می‌گوییم نمازِ با وضو، نمازِ با رکوع، نمازِ بدون قهقهه و شکی نیست در این‌که، این اضافات، نقش‌آفرین هستند. یعنی برخی از آنها باعث می‌شوند عمل و مأمورٌ به معنون به عنوان حَسَنی گردیده و دارای مصلحت شود و به‌دنبال آن مطلوب مولی واقع شود و به‌دنبال آن بدان امر کند. برخی از اضافات دیگر، سبب می‌شوند که عمل دارای عنوان زشت و نامطلوبی گردد.

مثلاً قیام کردن و از جای برخاستن، به خودیِ خود کار مباحی است و حبّ و بغضی ندارد، ولی اگر همین قیام، اضافه و نسبت پیداکرد مطلوب یا ناروا می‌شود. مثلاً هنگام ورود عالمی به مجلس، به‌خاطر او از جای برخاستیم، همین عمل، معنون به عنوان تعظیم می‌شود و مطلوب می‌گردد. یا جلوس و نشستن، ذاتاً نه حُسن و رجحانی دارد و نه قُبح و مرجوحیّتی؛ ولی اگر همین جلوس در ارتباط با ورود شخصیتی به مجلس منظور شد و اضافه و نسبی با آن پیداکرد و به قصد کوچک کردن آن شخصیّت انجام گرفت و معنون به عنوان توهین و تحقیر گردید، مبغوض و ناپسند می‌شود. همچنین حرکت کردن و گام برداشتن بدون اضافه به عنوانی، کار مباحی است؛ ولی اگر برای قدوم الحاج و الزائر باشد، عنوان استقبال پیدا می‌کند و مطلوب است. یا اگر برای جنازه‌ای باشد، عنوان مشایعت و تشییع پیدا می‌کند که مطلوب است. پس بی‌شک اضافات، نقش‌آفرین هستند و موجب حسن یا قبح عمل می‌گردند.

ج) در باب اضافات، لازم نیست طرف اضافه هم در حال اضافه و بالفعل موجود باشد؛ بلکه خود اضافه می‌تواند موجود شود، ولو طرف الاضافه موجود نباشد. مثلاً زمانی که جناب آدم ابوالبشر علیه‌السلام بود و ما نبودیم، وی در همان زمان، نسبت به ما متّصف به وصف تقدّم بود و اضافهٔ تقدّم داشت؛ الآن هم که ما هستیم و آن حضرت نیست، باز ما نسبت به او متأخّر محسوب می‌شویم و دارای اضافهٔ تأخّر هستیم. پس کاملاً ممکن است که طرف اضافه سابقاً بوده و الآن نباشد، ولی خود اضافه و نسبتِ خاص باشد؛ یا طرف اضافه بعداً موجود شود و الآن نباشد، ولی خود اضافه باشد.

د) مقدّمات، گاهی مقدّمهٔ اصل وجود ذی‌المقدّمه هستند. مثل محاذات که مقدّمهٔ احراق است و اگر نباشد احراقی محقق نمی‌شود. قطع مسافت نسبت به حجّ و ... . گاهی هم مقدّمهٔ اصل وجود

نیستند؛ بلکه مقدّمه هستند برای تحقّق اضافه‌ای از اضافاتِ مأمورٌ به که در سایه آمدنِ این اضافهٔ خاصه، مأمور به و عمل معنون به عنوان حسنی می‌شود و محصِّل غرض مولی می‌گردد و به‌دنبال آن ، متعلّق طلب و ارادهٔ او می‌شود و به‌دنبال آن امر می‌کند.

مثلاً آمدنِ وضو پیش از نماز باعث می‌شود برای نماز ، اضافه‌ای به وضو پیدا شود و این حصّهٔ خاص از نماز ، حُسن و مصلحت پیداکند و از سوی مولی نماز خاص و دارای اضافه به وضو ، واجب گردد. یا آمدن غُسل پس از روزه باعث می‌شود صوم ، اضافه‌ای به آن پیداکرده و با این اضافه مطلوب و موجب امتثال گردد.

با توجه به این نکات، در باب شروط و مقدّماتِ مأمور به، مطلب از این قرار است که ممکن است، عمل به طور مطلق و بدون اضافه به چیزی مطلوب باشد که در این صورت مقدّمه‌ای ندارد. یا امکان دارد با اضافه به امر مقارن، مطلوب باشد، مثل نمازِ با استقبال الی القبله. یا در اضافه به امر متقدّم ، مطلوب باشد، مثل نمازِ دارای وضو و مقیّد به طهارت. یا در سایهٔ اضافه به امر متأخر مطلوب باشد، مثل روزه‌ای که متعقّب به غسلِ شبانگاهی باشد که این هیچ محذوری ندارد.

اگر طرف‌های اضافه ـ که بعضی موارد امر متقدم است و بعضی موارد امر متأخر ـ شرط و مقدّمه بود، جای اشکال دارد که انفکاک زمانیِ معلول از علتّ تامّه ، معقول نیست. ولی این اطراف اضافات، باعث می‌شود برای مأمورٌ به ، اضافهٔ خاصّه‌ای پیدا شود ؛ آنچه که . در حقیقت ، شرط است همین اضافهٔ خاصه است و این اضافهٔ خاصّه همیشه مقارن با مأمور به است و هیچگاه متقدّم یا متأخر نیست. در نتیجه قانون عقلی لطمه پیدا نمی‌کند.

منشأ توهّم مزبور (نقض شدن قانون عقلی) این است که در ظاهر تعبیر ، به خودِ طرف اضافه ، اطلاق شرط می‌شود. مثلاً می‌گوییم وضو شرط نماز است، یا غسل استحاضه ، شرط روزه است . غافل از این‌که اطلاق مزبور مسامحی است و از باب این‌که وضو یا غسل ، طرف اضافه و منشأ تحقّق اضافهٔ خاصّه هستند، نامشان را شرط می‌گذاریم ، وگرنه در واقع ، نفس اضافه شرطیّت دارد که آن هم همیشه مقارن است.

قوله: کما کان فی الحکم: همان‌طور که در دو بخش قبلی (شروط حکم تکلیفی و وضعی) مطلب از این قرار بود که اگر بر خود اجازه و عقد و ... اطلاق شرط می‌شد ، مسامحی بود و آنچه فی الواقع شرط تکلیف و مقدّمهٔ حکم حاکم بود همان لحاظ و تصوّر اجازه و ... در ظرف خودشان بود که همیشه مقارن بود.

قوله: و هذه: آنچه در «و التحقیق» *کفایه* آوردیم، خلاصه‌ای بود از آنچه مسبوطاً در بعض فوائد

خود آورده بودیم.[1] ما در این تحقیق پیشتاز هستیم و کسی را نمی‌شناسیم که پیش از ما این راه حلّ را ارائه کرده باشد.

قوله: و لایخفی: در مباحث آینده که سخن از وجوب شرعی مقدّمه و وجود ملازمه میان وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مقدّمه مطرح خواهد شد، هر سه قسم (مقدّمهٔ متقدّم، متأخّر و مقارن) در محلّ نزاع، داخل بوده و هر سه، مورد بحث قرار می‌گیرد؛ زیرا هرکدام که نباشد غرض از امر به ذی‌المقدمه تأمین نمی‌شود. پس اگر در آن مبحث قائل به ملازمه شدیم در اینجا می‌گوییم اگر صوم امروز بر مستحاضه واجب شد، لازمه‌اش این است که غسل شب آینده هم ـ که شرط صحّت صوم است ـ بر او واجب گردد.

جمع‌بندی: از چهار تقسیمی که آوردیم، در تقسیم اوّل، تنها مقدّمهٔ خارجی، داخل در نزاع بود، در تقسیم دوّم مقدّمهٔ وجود و صحّت، در تقسیم سوّم مقدّمه عقلیّه و شرعیّه و در تقسیم چهارم، هر سه قسم مورد بحث است؛ البته به شرط این‌که این سه قسم، شرط مأمور به و واجب باشند، چون بحث ما در مقدّمهٔ واجب است. امّا شرط اصل تکلیف از بحث خارج است؛ چنانکه در تقسیم سوّم گفته شد، شرط وضع نیز خارج است؛ زیرا در اینجا خودِ حکم وضعی ـ ذی‌المقدّمه ـ واجب نیست، تا چه رسد به مقدّمات آن.

---

۱. *حاشیهٔ رسائل* مرحوم آخوند، ص ۳۰۲ و ۳۰۳.

الأمر الثالث

فی تقسیمات الواجب

[۱. الواجب المطلق و الواجب المشروط]

الأمر الثالث فی تقسیمات الواجب

منها تقسیمه إلی المطلق و المشروط

و قد ذکر لکل منهما تعریفات و حدود تختلف بحسب ما أخذ فیها من القیود و ربما أطیل الکلام بالنقض و الإبرام فی النقض علی الطرد و العکس مع أنها کما لا یخفی تعریفات لفظیة لشرح الاسم و لیست بالحد و لا بالرسم.

و الظاهر أنه لیس لهم اصطلاح جدید فی لفظ المطلق و المشروط بل یطلق کلّ منهما بما له من معناه العرفی کما أن الظاهر أن وصفی الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافیان لا حقیقیان و إلا لم یکد یوجد واجب مطلق ضرورة اشتراط وجوب کل واجب ببعض الأمور لا أقل من الشرائط العامة کالبلوغ و العقل.

فالحری أن یقال إن الواجب مع کلّ شیء یلاحظ معه إن کان وجوبه غیر مشروط به فهو مطلق بالإضافة إلیه و إلا فمشروط کذلک و إن کانا بالقیاس إلی شیء آخر کانا بالعکس.

امر سوم: تقسیمات واجب

امر سوّم از امور چهارگانه‌ای که به‌عنوان مقدّمه، در مبحث مقدّمهٔ واجب ذکر می‌شود، دربارهٔ برخی از تقسیمات واجب است. واجب، در شرع مقدّس تقسیم‌های مختلفی دارد که برخی از آنها قبلاً در باب او امر مطرح شد.[۱] برخی بعداً در مباحثِ پایانیِ باب اوامر خواهد آمد[۲] و بخشی هم فعلاً در باب مقدّمهٔ واجب مطرح است که با این بحث تناسب دارد. در این باره چهار تقسیم بیان می‌شود:

۱. واجب مطلق و واجب مشروط: یکی از تقسیمات واجب، این است که واجب، یا مطلق است یا مشروط. در کلمات اصولیّین، تعریف‌های مختلفی برای این دو قسم ذکر شده است که هر فرد یا گروهی به سلیقهٔ خویش، قیدی بر تعریف افزوده یا از آن کاسته است.[۳]

---

۱. نظیر واجب تعبّدی و توصّلی. ۲. نظیر واجب مضیّق و موسّع.

۳. مرحوم مشکینی در **حاشیه** به سه تعریف اشاره کرده است:

۱. تعریف مشهور: واجب مطلق واجبی است که اصل وجوبش متوقف نیست بر چیزی که وجودش در خارج بر آن متوقف است؛ مثل نماز نسبت به تحصیل طهارت و استقبال و سترعورت و ... . واجب مشروط واجبی است که اصل وجوبش متوقف است بر آنچه که وجودش بر آن وابسته است؛ مثل حج نسبت به استطاعت، نماز نسبت به وقت و زکات نسبت به تمکّن از نصاب و ... . نقل از *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۰۰؛ *مطارح‌الأنظار*، ص ۴۳.

۲. تعریف صاحب *فصول*: واجب مطلق واجبی است که ـ بعد از شروط عامّهٔ تکلیف، یعنی بلوغ و عقل و قدرت و علم که وجوب هر واجبی بر آنها متوقف است ـ بر چیزی متوقف نباشد؛ مثل معرفت خداوند. واجب مشروط، واجبی است که به

طبق معمول، در اطراف این تعاریف نقض و ابرام زیاد شده و از لحاظ جامعِ افراد بودن یا مانع اغیار بودن اشکال‌ها و جواب‌هایی مطرح شده است.[۱]

مرحوم آخوند هم طبق معمول می‌فرماید اگر این تعاریف، حقیقی و ماهوی بود و هدف از اینها شناخت حقیقت و کُنه ذات شیء بود و تعریف‌های حدّی (به جنس و فصل قریب) یا رسمی (به جنس قریب و عرض خاصّه) داشت، جای این بحث‌ها بود زیرا تعریف حقیقی باید جامع افراد و مانع اغیار باشد؛ ولی خوشبختانه تعریف‌هایی که دربارهٔ عناوین مطروحه در علم اصول (عام و خاص، مطلق و مقیّد، و ...) ذکر می‌شود ، نوعاً تعریف‌های لفظی است و هدف، تقریب معنای این الفاظ به ذهن مخاطبین است. در تعریف‌های لفظی این‌گونه مناقشات جا ندارد و شروط مذکور در تعریف[۲] ، در اینها مطرح نیست.[۳]

لذا مرحوم آخوند از خیر و شرّ ورود به این تعریف‌ها صرفنظر می‌کند. اصولاً این‌گونه بحث‌ها راه به جایی نمی‌برد، زیرا خود تعریف‌کنندگان عالم‌الغیب که نیستند، احاطهٔ تامّ که ندارند؛ لذا دانشمندی ، تعریفی عرضه می‌کند و دانشمند بعدی، در آن دقّت بیشتری نموده و مادّهٔ نقضی می‌یابد. پس همین بهتر که از اطالهٔ کلام و بگو مگو در این باب بپرهیزیم.

قوله: و الظاهر: آیا اصولیّون برای واجب مطلق و مشروط، اصطلاح خاصّ و جدیدی دارند یا آن را به همان معنای لغوی و عرفی استعمال می‌کنند؟ مرحوم آخوند می‌فرماید ظاهر قضیّه این است که اصولی در این باب ، اصطلاح جدیدی ندارد و مطلق و مشروط را به معنایی که عرف می‌فهمد استعمال می‌کند. مطلق، یعنی مرسل و لا قید. مشروط، یعنی دارای قید و شرط و خصوصیّت.

چیزهای دیگری هم وابسته باشد؛ مثل حج و زکات و ... . نقل از *الفصول‌الغرّویه*، ص ۷۹ .

۳. تعریف دیگر: واجب مطلق، واجبی است که وجوبش به امری که حاصل و موجود نیست وابسته نباشد؛ ممکن است بر امر دیگری غیر از شروط عامّهٔ تکلیف (بلوغ و عقل و ...) متوقف باشد، البته آن امر حاصل و موجود است، مثل حج پس از استطاعت. یا ممکن است بر چیز دیگری وابسته نباشد، مثل معرفة الله. واجب مشروط واجبی است که وجوبش وابسته باشد به امری که بالفعل حاصل نیست، مثل حجّ پیش از استطاعت. نقل از : *الفصول‌الغرّویه*، ص ۷۹ .

۱. باز مرحوم مشکینی در *حاشیه* برای هر یک از سه تعریف مزبور، مادّهٔ نقضی آورده است که برای نمونه ، نقضی را که بر تعریف مشهور وارد شده است ذکر می‌کنیم. نقض تعریف واجب مطلق: نماز کامل‌ترین و بارزترین مثالِ واجب مطلق است؛ در حالی که نسبت به دخول وقت ، هم وجوبش وابسته است و هم وجودش به طرز صحیح. پس تعریف واجب مطلق ، جامعِ افراد نیست و اظهر مصادیق خود را شامل نمی‌شود. نقض تعریف واجب مشروط: حج نسبت به استطاعت شرعیه که وجوب حج و امر به آن از سوی مولی وابسته به استطاعت مذکور در کتاب حج است، ولی وجود حج در خارج، از سوی مکلّف ، وابسته به آن نیست بلکه استطاعت عرفی هم کافی است.۲ . تعریف براساس کتاب‌های منطق .

۳. از نظر فنّی تعریف لفظی با شرح الاسمی فرق دارد؛ با توجه به معنای لغوی لفظ و آشنایی با معنای آن، اگر ابتدا از اصل وجود شیء پرسیده شود ، سپس از ماهیّت آن، نامش «ماءِ حقیقیه» است. امّا اگر ابتدا از ماهیّت و چیستیِ آن سؤال شود ، سپس از اصل وجودش، نامِ آن «ماء شارحه» است. تعریف در این مرحله شرح الاسمی است. مرحوم آخوند لفظی و شرح الاسمی را مترادف می‌داند و البته در اصطلاح و نامگذاری تشاحّی نیست.

هنگامی که می‌گوییم «واجب مطلق» و به‌دنبال آن چیزی نمی‌آوریم، در ذهن، واجب مطلقِ حقیقی تداعی می‌شود، یعنی واجبی که از هر جهت مطلق است و نسبت به جمیع خصوصیّات بی‌قید است. هنگامی هم که «واجب مشروط» گفته می‌شود، در ذهن ، واجب مشروط حقیقی، یعنی واجبی که از هر جهت مشروط باشد تداعی می‌کند و به ذهن می‌آید.

یعنی وصف مطلق و مشروط بودن دو وصف حقیقی هستند، نه اضافی و نسبی. در صورتی که ما در خارج ـ نه در شرع و نه در عرف و نه در عقل ـ هیچ واجبی پیدا نمی‌کنیم که از هر جهت مطلق باشد؛ زیرا کم‌قیدترین واجب در عالَم «معرفة اللّه» است که این نیز نسبت به شروط عامّهٔ تکلیف مشروط است. سایر واجبات هم هر یک شروط خاصّه‌ای دارند. پس هر واجبی، حدّاقل نسبت به بلوغ و عقل و قدرت ، مشروط است.

پس در خارج هیچ واجبی را نخواهیم یافت که از هر حیث و نسبت به هر خصوصیّتی که واجب را با آن می‌سنجیم، وجوبش مشروط به آن باشد. با توجه به این مطلب، دو وصف مطلق بودن و مشروط بودن، دو وصف حقیقی و مطلق نیستند؛ بلکه دو وصف اضافی و نسبی هستند، یعنی شما روی هر واجبی که دست بگذارید، جز این نخواهد بود که نسبت به شروطی مطلق است و نسبت به اموری مقیّد و مشروط است. حج نسبت به قطع مسافت و تحصیل زاد و راحله مطلق است و نسبت به استطاعت ، مشروط است. وقتی دو واجب را با هم مقایسه می‌کنیم، امکان دارد واجبی نسبت به یک قید ، مطلق و نسبت به قید دیگر مشروط باشد و واجب دیگر به عکس آن باشد. مثلاً نماز نسبت به وقت ، مشروط است و نسبت به استطاعت شرعی ، مطلق است. حج نسبت به زوال شمس مطلق است ولی نسبت به استطاعت مشروط است.

[الشرط من قيود الهيئة]

ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا إليه أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة و لا طلب واقعا قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي ضرورة أن ظاهر خطاب إن جاءك زيد فأكرمه كون الشرط من قيود الهيئة و أن طلب الإكرام و إيجابه معلق على المجيء لا أن الواجب فيه يكون مقيدا به بحيث يكون الطلب و الإيجاب في الخطاب فعليا و مطلقا و إنما الواجب يكون خاصا و مقيدا و هو الإكرام على تقدير المجيء فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة كما نسب ذلك إلى (شيخنا العلامة أعلى الله مقامه مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعا و لزوم كونه من قيود المادة لبا مع الاعتراف بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة ظاهرا.

أما امتناع كونه من قيود الهيئة فلأنه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشإ

بالهيئة حتى يصح القول بتقييده بشرط و نحوه فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذى يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة.

شرط یکی از قیود هیئت است . خطابی که از مولی صادر می‌شود، گاهی مطلق است و هیچ قید و شرطی ندارد، مثل «**اکرم زیداً**» ، «**احترم بکراً**» و گاهی مشروط و معلّق است، مثل «**إن جائک زیدٌ فاکرمه**» ، «**إن کنت مستطیعاً فیجب علیک الحج**» ، «**ان دخل الوقت فصّل**» . نام این‌گونه خطابات «خطاب تعلیقی» است . واجبی هم که از اینها مستفاد می‌شود، «واجب مشروط» نام دارد. حال دربارهٔ خطاب‌های تعلیقی و واجب‌های مشروط ، نزاع معروف و مهمی وجود دارد:

این نزاع را مشهور و مرحوم آخوند با مرحوم شیخ انصاری دارند و آن این‌که: قید و شرطی که در جملهٔ شرطیّه آمده است به چه چیزی تعلّق دارد؟

در ناحیهٔ جزاء شرط ، مثل «فاکرمه» یا «فصّلِ» دو چیز وجود دارد:

۱ . هیئت إفعل و فعل امر که مفادش طلب و ایجاب است؛

۲ . مادّهٔ امر و واجب یا مکلّفٌ به ، که مفادش فعلی از افعال اختیاری مکلّف ، از قبیل: اکرام، نماز و ... است که با تعلّق امر به آن ، متصّفْ به واجب می‌شود.

حال آیا شرط مذکور در خطاب تعلیقی ، به مفاد هیئت امر بر می‌گردد و قید هیئت امر است تا در نتیجه ، اصل وجوب و امر و تکلیف از ناحیهٔ مولی مشروط و معلّق به این شرط باشد و تا شرط (مجیء زید، دخول وقت، استطاعت و ...) حاصل نشده و در خارج موجود نگشته است اصلاً امری نیست و حقیقتاً وجوبی و طلبی در میان نیست؟

یا این‌که شرط مزبور به مفاد مادّهٔ امر رجوع می‌کند و قید مادّهٔ امر است تا در نتیجه اصل وجوب و امر و طلب، مطلق و فعلی باشد و مقیّد به هیچ قیدی نباشد و قبل از حصول شرط هم ، اصل وجوب و تکلیف از ناحیهٔ مولی به اکرام زید تعلّق گرفته باشد ؟ و واجب و مکلّفٌ به و امتثال مقیّد به آن قید باشد و ظرف امتثال از سوی عبد مقیّد و محدود است و ظرف تکلیف از سوی مولی مطلق و نامحدود است؟ مثل نماز که به مجرّد دخول وقت، امر به نماز می‌آید، ولی مکلّف در مقام امتثال باید وضو هم بگیرد، تحصیل طهارت هم بکند، رو به قبله هم بایستد و ... تا بتواند عمل صحیح تحویل مولی بدهد.

پاسخ این است که اگر قید هیئت باشد، در مقام تعبیر می‌گوییم «**اکرامُ زیدٍ واجبٌ أو یجب فی ظرف المجیء أو فی فرض المجیء**» که قید اصل وجوب است. اگر قید مادّه باشد به منزلهٔ آن است که گفته شود «**الاکرام علی تقدیر المجیء واجبٌ**» که وجوب ، قید ندارد ولی اکرام زید قید دارد.

نظر مشهور و مرحوم آخوند این است که قید و شرط مزبور، قید اصل وجوب است و تا این قید نباشد، اصلاً امر و طلبی وجود ندارد . دلیل این مطلب ، ظهورِ خطاب تعلیقی است.

توضیح: هر جملهٔ شرطیه دارای شرطی و جزایی است و جزاء ، معلّق بر شرط است . ظاهر جمله

این است که شرط ، شرطِ اصل جزاء است نه شرط جزئی از جزاء ، و اصل جزاء در مثل «**إن جائک زید فاکرمه**» خود «اکرمه» است که فعل امر می‌باشد و به معنای وجوب اکرام است، نه اکرام تنها که جزء جزاء و متعلّق طلب است. اگر قید اصل و کلّ جزاء باشد، کلّ جزاء چیزی جز طلب و وجوب اکرام نیست. پس شرط مزبور شرط اصل وجوب و طلب است و تا نباشد طلبی هم نیست.

رأی شیخ اعظم ـ آن‌گونه که به وی نسبت داده شده است ـ[1] خلاف مشهور است، یعنی قید و شرط موجود در خطاب‌های تعلیقی را متعلق به خود واجب و اکرام زید دانسته و اصل وجوب را مطلق می‌داند.

البته شیخ اعظم، معترف است که مقتضای قواعد عربیّت (متفاهم عرفی و متبادر از ظاهر جملهٔ شرطیّه) همان است که مشهور گفته‌اند و در ظاهر ، قیدْ به مفاد هیئت برمی‌گردد، ولی اخذ به این ظاهر محذور دارد و به حکم عقل باید از این ظاهر صرف نظر کرد و قید را به مفاد مادّه ارجاع داد تا هیچ محذوری نداشته باشد، جناب شیخ دو ادّعا دارد:

۱ . ادّعای سلبی: به حسب واقع و حقیقت محال است که قید ، قید هیئت باشد؛

۲ . ادّعای اثباتی: به حسب لبّ مطلب و وجداناً باید قید ، قید مادّه باشد.

اثبات ادّعای سلبی: استحالهٔ رجوع قید به هیئت بر مبنای مشهور و شیخ اعظم در باب حروف و هیئات است. به عقیدهٔ مشهور، حروف و اسماء اشاره و هیئات وضعشان عام است، ولی موضوع‌له و مستعمل فیه خاص و جزئی است. یعنی واضع در هنگام وضع ، مثلاً مفهوم کلّیِ ابتدائیّت را لحاظ کرده و لفظ مِنْ را برای مصادیق و جزئیّات آن مفهوم کلّی قرار داده است که ابتدای سیر از بصره، نجف و ... باشد.

هکذا هنگام وضع، مفهوم کلّیِ طلب را در نظر گرفته و بعد ، هیئت امر و صیغهٔ افعل را برای مصادیق آن قرار داده است. پس منظور از این‌که موضوع‌لهِ هیئت، خاص و جزئی است، همان طلب حقیقی موجود در نفس طالب است که در خارج و در نفس او موجود است و واضح است که «**الشیء ما لم یتشخص لم یوجد**» ؛ پس آن طلب حقیقی ، جزئی و خاص است. شاید هم منظور ، طلبی است که با صیغهٔ افعل انشاء می‌شود و می‌گوید: «اکرم زیداً» که طلبِ مُنْشَأ ، به صیغه نیز طلب جزئی است و بر کثیرین قابل صدق نیست، یک طلب انشایی است نه صد تا . جزئی و خاص هم تقیید بردار نیست. این کلّی و عام است که توسعه دارد و قابل صدق بر کثیرین است و قید بردار است و با هر قیدی می‌توان دایرهٔ اطلاق و شمول را کوچک‌تر کرد. ولی چیزی که از اوّل ، خاصّ و جزئی است و اصولاً توسعه و عموم ندارد چگونه می‌تواند قابل تقیید باشد؟ پس به صورت قیاس منطقی نتیجه می‌گیریم : مفاد هیئت جزئی است: «صغری» ؛ جزئی تقییدبردار نیست: «کبری» ؛ پس مفاد هیئت، تقییدبردار نیست: نتیجه .

---

۱ . **مطارح‌الأنظار**، ص ۴۵ و ۴۶.

فرقی هم ندارد که قید به صورت شرط ، بیان شود، مثل إن جائک زید فاکرمه ، یا به صورت وصف و حال و غیره. در هر صورت قید بردار نیست. پس هر قیدی که در جملهٔ شرطیّهٔ انشائیّه ذکر می‌شود اگر احتمال دهیم که به هیئت برمی‌گردد، ناگزیریم آن را به مادّه برگردانیم؛ زیرا امکان ارجاع به هیئت نیست.

و أما لزوم کونه من قیود المادة لبا فلأن العاقل إذا توجه إلی شیء و التفت إلیه فإما أن یتعلق طلبه به أو لا یتعلق به طلبه أصلا لاکلام علی الثانی. و علی الأول فإما أن یکون ذاک الشیء موردا لطلبه و أمره مطلقا علی اختلاف طوارئه أو علی تقدیر خاص و ذلک التقدیر تارة یکون من الأمور الاختیاریة و أخری لا یکون کذلک و ماکان من الأمور الاختیاریة قد یکون مأخوذا فیه علی نحو یکون موردا للتکلیف و قد لا یکون کذلک علی اختلاف الأغراض الداعیة إلی طلبه و الأمر به من غیر فرق فی ذلک بین القول بتبعیة الأحکام للمصالح و المفاسد و القول بعدم التبعیة کما لا یخفی. هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرر لبحثه بأدنی تفاوت.)

اثبات ادّعای دوّم شیخ اعظم: این‌که لُبّاً و واقعاً قید به مادّه برمی‌گردد، دلیلش یک محاسبهٔ سرانگشتی و مراجعه به وجدان است .

توضیح : به‌طور کلّی هر عاقلی ـ مولی یا غیر مولی، یا می‌خواهد خودش فاعل مباشر باشد یا از دیگری کاری را بطلبد . ـ هنگامی که به امری از امور و کاری از کارها التفات و توجه پیدا می‌کند و آن را از ذهن می‌گذراند، از دو حال خارج نیست:

۱ . یا نسبت به آن عمل علاقه‌ای ندارد و آن چیز توجّه او را به خود جلب نمی‌کند و متعلّقِ قصد وغرض او واقع نمی‌شود ومطلوب اونیست، چه مبغوض باشد وچه مباح. این قسم ازبحث خارج است.

۲ . یا آن‌کار، مطلوب او و متعلّق غرض وی است. این قسم خودش دو شعبه دارد:

۱ . یا آن شیء به نحو مطلق و بدون هیچ قید و شرطی مطلوب مولی قرار می‌گیرد که این نیز از بحث خارج است، زیرا امر را مطلق آورده و می‌گوید «اعتق رقبةً» وکاری به خصوصیت ایمان وکفر و ... ندارد.

۲ . یا با قید و شرط و خصوصیّتی مطلوب واقع می‌شود. این نیز دو شعبه دارد:

۱ . یا آن خصوصیّت از تحت قدرت مکلّف بیرون است و مقدورش نیست، مثل مجیء زید و زوال شمس که از بحث خارج است؛

۲ . یا خصوصیتی است که مقدور مکلّف است. این نیز دو شعبه دارد:

۱ . یا آن قید هم به گونه‌ای است که در متعلّق امر مولی اخذ شده و مورد تکلیف است و به اصطلاح اهل فنّ، لازم‌التحصیل است، مثل تحصیل طهارت و استقبال و اباحهٔ مکان و ... نسبت به نماز؛

۲ . یا آن خصوصیّت مورد تکلیف نیست و تحصیل آن بر مکلّف واجب نیست، بلکه مفروض الحصول است. یعنی اگر خود به خود حاصل شد، مشروط به واجب می‌شود، مثل استطاعت برای حجّ.

این تقسیم‌بندی‌ها بر اساس اختلاف اغراض مختلف می‌شوند. گاهی غرض مولی به این تعلّق می‌گیرد که آن را به نحو مطلق مطالبه کند و گاهی با قیدی و ... ضمناً در این تقسیمات ، میان مسلک عدلیّه ـ که احکام الهی را دایرمدار مصالح و مفاسد می‌دانند ـ و اشاعره ـ که احکام را تابع مصالح و مفاسد نمی‌دانند ـ فرقی نیست و بر جمیع مبانی ، مطلب همین است.

در نتیجه، همان‌طور که ملاحظه شد از اوّل تا آخر، خصوصیّات و قیودی که مطرح شد، عموماً دربارهٔ فعل مکلّف و متعلّق امر و واجب بود. آن فعل است که گاهی با خصوصیتی تحت امر می‌رود و مطلوب واقع می‌شود ،گاهی بدون آن خصوصیت . پس قید ، قیدِ مادّهٔ امر ، یعنی فعل مکلّف است ، نه قید هیئت.[1]

و لا یخفی ما فیه.

أما حدیث عدم الإطلاق فی مفاد الهیئة فقد حققناه سابقا أن کلّ واحد من الموضوع له و المستعمل فیه فی الحروف یکون عاما کوضعها و إنما الخصوصیة من قبل الاستعمال کالأسماء و إنما الفرق بینهما أنها وضعت لتستعمل و قصد بها المعنی بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و قصد بها معانیها بما هی آلة و حالة لمعانی المتعلقات فلحاظ الآلیة کلحاظ الاستقلالیة لیس من طوارئ المعنی بل من مشخصات الاستعمال کما لا یخفی علی أولی الدرایة و النهی. فالطلب المفاد من الهیئة المستعملة فیه مطلق قابل لأن یقید.

مع أنه لو سلم أنه فرد فإنما یمنع عن التقید لو أنشئ أولا غیر مقید لا ما إذا أنشئ من الأول مقیدا غایة الأمر قد دل علیه بدالین و هو غیر إنشائه أولا ثم تقییده ثانیا فافهم.

مرحوم آخوند از هر دو قسمت کلام شیخ اعظم جواب می‌دهد: ادّعای اوّل شیخ دو جواب را به شرح زیر در پی دارد :

جواب اول : جواب مبنایی: سابقاً در دو مورد[2] به‌طور مبسوط این مطلب بررسی شد که از دیدگاه ما فرقی میان حروف و اسماء اجناس نیست و هر دو از حیث وضع و موضوع له و مستعمل فیه ، عام هستند و خصوصیّت ؛ چه ذهنی و چه خارجی، در موضوع له و مستعمل فیه دخالتی ندارد. تفاوت‌ها

---

۱ . ضمناً از دیدگاه شیخ اعظم، کلّیهٔ شروط چه وقت و چه غیر وقت، چه شرایط خاصّه و چه عامّهٔ تکلیف حتی مثل بلوغ و عقل و حیات و ... تماماً شرط الواجب هستند و اصل وجوب و امر مولی هیچ قید و شرطی ندارد. قبل از به‌دنیا آمدنِ ما هم ، امر هست، قبل از بلوغ ما هم امر هست. قبل از دخول وقت و حصول استطاعت هم ، امر به نماز و حج و ... فعلی است و این واجب و امتثال است که متأخر است. منتها برخی از قیودِ واجب ، مفروض الحصول هستند و قسمی از آنها لازم التحصیل.

۲ . در مقدمهٔ دوم کفایه و مقدمه سیزدهم بحث مشتق .

به غرض استعمالی و مقام استعمال مربوط می‌شود که واضع از روز اوّل با مستعمِلین شرط کرده است که هرگاه همین معنای واحد ـ مثلاً ظرفیّت، ابتدائیّت و ... ـ را استقلالاً و به عنوان طرف نسبت منظور کردید، آن را با اسم بفهمانید. هرگاه آن را آلت و حالتی برای غیر در نظر گرفتید، با حرفْ بیان کنید. امّا همان‌جا اشاره شد که لحاظ معنا، چه به نحو آلی و چه به نحو استقلالی، شرط وضع و مصحّح وضع یا استعمال است، و در موضوع له یا مستعمل فیه دخیل نیست. در نتیجه معانی حروف همیشه عامّ و کلّی است.

پس مفاد هیئت امر و طلبی که فعل امر بر آن دلالت می‌کند کلّی و قابل تقیید است. و وقتی می‌توانیم قید را به خود هیئت ارجاع دهیم[1] داعی نداریم آن را به مادّه ارجاع دهیم.

۲ . جواب دوّم: بر فرض ، این مبنای شما را پذیرفتیم که مفاد هیئت ، جزئی و خاص است. اگر مولی در ابتدا بفرماید «**اکرم زیداً**» و بعداً، در کلام جدایی قیدش را آورده و بفرماید که آن وجوب اکرام بر فرض مجیء است، جا دارد بگویید آن طلبی که اوّل انشاء شد، جزئی بود و اصلاً قابل تقیید نبود تا شما قیدش را بیاورید. ولی اگر از اوّل این طلب را مقیّداً انشاء کند و بگوید «**ان جائک زید فاکرمه**» محذوری ندارد و اطلاق و تقییدی نیست تا بگویید هیئت ، تقییدبردار نیست؛ بلکه از قبیل «**ضیّق فم الرکیّه**» است، یعنی دهانهٔ چاه را از اوّل تنگ و باریک بگیر. نه این‌که اوّل وسیع بگیری ، سپس آن را تنگ و کوچک کنی .

در بحث عام و خاص هم راجع به مخصّص متّصل ، نظر مرحوم آخوند همین است که اصلاً عمومیّتی نیست تا تخصیص و تضییقی ایجاد شود. منتها این طلب مقیّد و خاص را با دو لفظ افاده کرده است : یکی با صیغهٔ امر که طلب را فهمانده و دیگری با شرط که قید را فهمانده است . این از باب تعدّد دالّ و مدلول است و محذوری ندارد و غیر از این است که اوّل منظور واقعی را مطلق انشاء کند و سپس با خطاب منفصل آن را مقیّد کند تا بگویید این نشدنی است.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که، اگر چیزی تقیید بردار نباشد، اوّل و آخر ندارد که بگویید، اگر اوّل مطلق بیاورد و بعداً قیدش را بیاورد صحیح نیست؛ ولی اگر از اوّل مقیّد کند و به این نحو انشاء کند صحیح است. شاید هم اشاره باشد به این‌که اگر شرط را تأخیر بیندازد و بگوید «**اکرم زیداً إن جائک**» این هم نوعی تقیید است و مبتلا به اشکال است، ولو مثل «ان جائک زید فاکرمه» محذوری نداشته باشد.

حقّ جواب این است که ما دو نوع اطلاق داریم: اطلاق أفرادی ؛ اطلاق احوالی .

اطلاق افرادی آن است که مطلقی دارای افراد کثیره است، مثل رقبه ، انسان و ... ؛ اطلاق احوالی آن است که افراد متعدّد در بین نیست، یک فرد وجود دارد ، ولی حالات گوناگونی از نظر رکوب و

---

۱ . مقتضای ظاهر جملهٔ شرطیه نیز همین است .

پیاده بودن، حال مجیء و عدم مجیء، حل علم و جهل و ... دارد . آن اطلاقی که در هیئت نیست اطلاق افرادی است که از بحث خارج است. آنچه در بحث داخل است اطلاق احوالی است، که این هم موجود است، زیرا طلب اکرام زید ، گاهی قیدی ندارد و گاهی مقیّد به حالت خاصّی است. مثل حال مجیء و تقیید طلب . به این اعتبار هیچ منعی ندارد و میان دو نوع اطلاق نباید خلط کرد.

فإن قلت على ذلک يلزم تفكيک الإنشاء من المنشإ حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب و بعث و إلا لتخلف عن إنشائه و إنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان كما يشهد به الوجدان فتأمل جيدا.

در کلّیهٔ واجباتی که به نحوی دارای قید و خصوصیّتی هستند و واجب مقیّد نام دارند ـ خواه قید آنها وقت باشد یا غیر وقت، خواه به صورت شرط بیان شود یا به نحو وصف و حال و ... ـ رأی مشهور این است که این قیود ، به اصل وجوب و مفاد هیئت برمی‌گردد و تا قید در خارج حاصل نشود وجوب و طلبی هم نیست. ولی رأی شیخ اعظم این است که تمام این قیود به واجب و مأمورٌ به برمی‌گردد و قید واجب هستند و اصل وجوب، هیچ قید و شرطی ندارد و پیش از حصول شرط هم وجوب و طلب، فعلی و حالی است.

مرحوم مشکینی در *حاشیه*، وجوهی را که به نفع شیخ اعظم قابل استدلال می‌باشند، تا هفت وجه برشمرده است که عمدهٔ آن وجوه به صورت مستقیم و غیر مستقیم در متن *کفایه* هم عنوان شده است :

۱ . قبلاً از زبان شیخ آوردیم که مفاد هیئت ، جزئی است و جزئی قابل تقیید نیست؛ پس مفاد هیئت تقیید بردار نیست و لذا ناچار هستیم از این‌که قید را به مادّه بزنیم.

مرحوم آخوند از این وجه دو جواب داده است که قبلاً ذکر شد.

۲ . وجهی که در ادّعای اثباتیِ شیخ گذشت که مراجعه به وجدان بود . جواب این وجه در آینده خواهد آمد.

۳ . وجهی که به صورت «ان قلت» مطرح است. این وجه را با مقدّمه‌ای بیان می‌کنیم: انشاء و مُنشأ در اعتباریات، همانند ایجاد و وجود در تکوینیّات است. همان‌طور که در خارج ، تفکیکِ ایجاد و وجود محال است و فقط تقدّم و تأخّر رتبی مطرح است و می‌گوییم فَأَوْجَدَ فَوَجِدَ ولی زماناً تعاصر دارند و ایجاد، علّت تامّهٔ وجود است و تفکیک آن دو ، از نوع انفکاک معلول از علّت تامّه است که بالضرورة از محالات است.

همچنین در اعتباریات هم تفکیک مُنْشأ از انشاء محال است؛ زیرا انشاء علت تامّهٔ مُنْشَأ است و فرقی میان احکام تکلیفی و وضعی نیست. در تکالیف، تا امر و ایجاب و انشاء بیاید، به دنبالش حتماً

وجوب و طلب و مُنشأ خواهد آمد. در وضعیّات هم تا عقدِ جامعِ شرایط بیاید، حتماً به‌دنبالش ملکیت و زوجیّت و مانند آن خواهد آمد و تخلّف‌پذیر نیست.

با توجه به این مقدمه: اگر در واجباتِ مشروط و مقیّد، مسلک مشهور را اختیار کنیم و شرط را به اصل وجوب بزنیم، تالی فاسد دارد، یعنی مستلزم تفکیک معلول (مُنشأ) از علّت (انشاء) است. به این معنا که انشاء و امر، فعلی باشد؛ ولی مُنشأ و وجوب، استقبالی باشد و پس از تحقّق شرط خواهد آمد که این محال است. ولی اگر مسلک شیخ را اختیار کنیم، این تالی فاسد را ندارد؛ چون هم‌اکنون که انشاء و امر آمد مُنشأ و وجوب و طلب هم بالفعل و فی الحال موجود شد و تفکیکی در بین نیست. پس به‌ناچار مسلک شیخ را برمی‌گزینیم تا دچار محذور نشویم.

جواب اشکال: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید مُنشأ تابع انشاء است، زیرا معلول تابع علت است. آنگاه اگر انشاء، تنجیزی و مطلق و بدون قید و شرط باشد، مثلاً بگوید: «اکرم زیداً»، یقیناً مُنشأ هم تنجیزی و فعلی خواهد بود و از هم‌اکنون وجوب و طلب می‌آید. این واضح است. و اگر انشاء، تعلیقی و تقدیری و بر فرض حصول شرط شد و خطاب مقیّد بود و از اوّل گفت «إن جائک زیدٌ فاکرمه»، مُنشأ نیز تعلیقی خواهد بود. یعنی وجوب و طلب تقدیری و بر فرض حصول شرط و در مورد مُنشأ تعلیقی، نه‌تنها انفکاک محال نیست، بلکه لابُدّ منه است و قانوناً باید چنین باشد، چراکه انشاء تعلیقی، مستلزم مُنشأ تعلیقی است. در این‌گونه موارد اگر بگوییم مُنشأ، از حین انشاء می‌آید، درست نیست و تخلّف معلول از علّت است؛ چراکه منشأ، فعلی و مطلق، انشاء نشده تا از حالا بیاید. پس قانوناً باید مُنشأ، بعد باشد که محذوری هم ندارد. سنخیّت علّت و معلول نیز همین را ایجاب می‌کند.

جواب بهتر: وجود هر چیزی متناسب با خود او است. وجود واجب مطلق، یک سنخ وجودی است و وجود واجب مشروط، سنخ دیگری است. وجود تنجیزی و تعلیقی ـ هر دو ـ وجودند، ولی یکی قید دارد و دیگری ندارد؛ نه این‌که وجود تعلیقی اصلاً وجود نباشد و عدم محض باشد، بلکه آن نیز حظّی از وجود دارد.

روی این اصل اگر انشاء، مطلق باشد، مُنشأ هم مطلق و حالی است و از حال انشاء به‌طور حتمی گردن‌گیر مکلّف است. اگر انشاء، معلّق شد باز هم به‌دنبالش مُنشأ می‌آید و تفکیکی نیست، البته این دربارهٔ مُنشأ تعلیقی است، نه تنجیزی. شیخ مدّعی است که وجوب فعلی و حالی می‌آید، ولی ما این را قبول نداریم. پس علی کلّ حال تفکیکی در بین نیست.

قوله: و انشاء امر علی تقدیرٍ: وجه چهارمی که به نفع شیخ است این است که کسی بگوید: «انشاء تعلیقی و تقدیری و بر فرض حصول شرط» را نمی‌توانیم درک کنیم و بفهمیم و در ذهن مجسّم کنیم.[1]

---

۱. چراکه صدر و ذیل این کلمه متنافی است. ظاهر انشاء، یعنی ایجاد فی الحال و ظاهر تعلیقی و تقدیری بودن، یعنی استقبالی و در آینده بودن که این، یک بام و دو هواست.

به‌ناچار باید گفت انشاء ، همیشه تنجیزی است و مُنشأ هم باید تنجیزی و فعلی باشد و اگر قیدی هست ، به انشاء و ایجاب یا وجوب ـ که کار مولاست ـ برنمی‌گردد، بلکه به واجب و متعلّق امر ـ که کار عبد است ـ عود می‌کند.

مرحوم آخوند در جواب، انشاء تعلیقی و علی تقدیرٍ را به اِخبار تعلیقی و علی تقدیرٍ قیاس می‌کند و می‌فرماید: همان‌طور که خبر دادن از چیزی بر تقدیر و فرض خاصی ممکن و بلکه در مکالمات واقع و رایج است ـ مثلاً می‌گوییم «اِنْ زُرتنی زرتک» ، «ان أعطیتنی أعطیتک» «إن جئتنی جئتک» از آمدن و اعطاء و زیارت کردنِ خودمان خبر می‌دهیم؛ ولی خبرمان را مشروط و مقیّد می‌کنیم و می‌گوییم: به یک شرط به منزل شما می آیم و آن این‌که شما هم به منزل ما بیایی و با یکدیگر رفت و آمد و مراوده داشته باشیم ـ انشاء تعلیقی و علی تقدیرٍ هم امری ممکن و بلکه موجود در خارج است و این همه در مکالمات (جملات شرطیه) به کار می‌بریم. دلیل امکان هم حکم وجدان است و وجداناً چنین انشائاتی میسور است. نظیرش در مثل نذر معلّق، وصیّت، تدبیر و ... فراوان است.

و أما حدیث لزوم رجوع الشرط إلی المادة لبا ففیه أن الشیء إذا توجه إلیه و کان موافقا للغرض بحسب ما فیه من المصلحة أو غیرها کما یمکن أن یبعث فعلا إلیه و یطلبه حالا لعدم مانع عن طلبه کذلک یمکن أن یبعث إلیه معلقا و یطلبه استقبالا علی تقدیر شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب و البعث فعلا قبل حصوله فلا یصح منه إلا الطلب و البعث معلقا بحصوله لا مطلقا و لو متعلقا بذاک علی التقدیر فیصح منه طلب الإکرام بعد مجیء زید و لا یصح منه الطلب المطلق الحالی للإکرام المقید بالمجیء.

هذا بناء علی تبعیة الأحکام لمصالح فیها فی غایة الوضوح.

و أما بناء علی تبعیتها للمصالح و المفاسد فی المأمور به و المنهی عنه فکذلک ضرورة أن التبعیة کذلک إنما تکون فی الأحکام الواقعیة بما هی واقعیة لا بما هی فعلیة فإن المنع عن فعلیة تلک الأحکام غیر عزیز کما فی موارد الأصول و الأمارات علی خلافها و فی بعض الأحکام فی أول البعثة بل إلی یوم قیام القائم عجل الله فرجه مع أن (: حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال إلی یوم القیامة و حرامه حرام إلی یوم القیامة) و مع ذلک ربما یکون المانع عن فعلیة بعض الأحکام باقیا مر اللیالی و الأیام إلی أن تطلع شمس الهدایة و یرتفع الظلام کما یظهر من الأخبار المرویة عن الأئمة علیهم السلام.

جواب: از وجه دوم از وجوه شیخ اعظم که مسألهٔ رجوع لُبّیِ شرط به مادّه بود.

مقدّمه: دربارهٔ احکام شرعیه، دو مسلک وجود دارد:

۱ . عدلیّه عقیده دارند که احکام الهی، دایرمدار و تابعِ مصالح و مفاسد واقعیّه و نفس الأمریّه است و آنچه در واقع مصلحت دارد خداوند به همان امر می‌کند و آنچه مفسده دارد از آن نهی می‌کند.

۲ . اشاعره عقیده دارند که احکام الله دایرمدار مصالح و مفاسد نیست، بلکه قضیّه به عکس است، یعنی این مصلحت و مفسده است که تابع حکم الله است. به آنچه خداوند امر کند همان می‌شود حَسَنْ و بایستنی و از آنچه نهی فرماید همان قبیح و نابایستنی می‌گردد و پیش از امر یا نهی حُسن و قبحی در میان نیست.

خود عدلیّه هم دو گروه هستند:

۱ . برخی از آن‌ها معتقدند احکام تابع ملاک و حکمتی است که در خود حکم است و کاری به متعلّق حکم یا فعل مأمورٌ به نداریم. بنابر این مسلک، اگر خداوند به چیزی امر کرد حتماً در نفس این امر و انشاء ، مصلحتی وجود داشته است ، وگرنه امر نمی‌کرد و کار لغو نمی‌نمود؛ خواه در عمل هم مصلحتی باشد که نوعاً در اوامر شرعی چنین است ، مثل امر به نماز، روزه، حج، زکات و ... و خواه در نفس عمل مصلحتی نباشد ، مثل امرهای امتحانی؛ ولی خود امر مصلحت دارد . (مثل آگاهی از نیّت عبد که آیا انسان مطیعی است یا سرکش است. و یا مانند اظهار خوبی و بدی او بر خودش و دیگران) .

و نیز اگر از کاری نهی می‌کند در نفس این نهی کردن ، حکمت و مصلحتی وجود دارد و او صلاح دانسته است که نهی کند، ولو در عمل و منهیٌ عنه هیچ قبح و مفسده‌ای نباشد. لذا طبق این مسلک می‌گوییم: امر و نهی تابع مصلحتی است که در خود امر و نهی و حکم است. در این جا سخن از مفسده نیست، نهی هم حکیمانه و دارای مصالح است.

۲ . مشهور عدلیه معتقدند احکام الهی دایرمدار مصالح و مفاسدی است که در متعلّقات آنها ، یعنی در مأمورٌ به و منهیٌ عنه وجود دارد. اگر امر به نماز کرده برای این است که در متعلّق امر (نماز) مصلحت صد درجه‌ای وجود دارد که برای تحصیل آن امر می‌کند. اگر از شرب خمر نهی فرموده، بدان جهت است که در این عمل مفسدهٔ لازم الترک وجود دارد و برای اجتناب از آن ، نهی می‌کند. پس مصلحت و مفسده تنها در امر و نهی نیست ، بلکه در متعلقات که موجب حُسن و بجا بودنِ امر و نهی می‌شود هم وجود دارد.

پاسخ مرحوم آخوند بر هر دو مسلک :

پاسخ به مسلک بعض که احکام را تابع ملاک و مصلحت در خود حکم می‌دانند: براساس این مسلک ، اصلاً کاری به فعل مکلّف و عمل خارجیِ او نداریم، بلکه تمام نظر ، روی امر و حکم شارع است. گاهی هیچ مانعی از طلب فعلی و حالی وجود ندارد؛ مولی به صورت مطلق و منجّز جعل حکم و امر می‌کند و می‌گوید: «**افعل کذا**» که خود بعث و انشاء و طلب، فعلی است. ولی گاهی مانع دارد از این‌که طلب و بعثِ فعلی داشته باشد ، لذا به بعث تعلیقی متوسّل می‌شود و انشائش را معلّقاً انجام می‌دهد و می‌گوید: «**إن جائک زید فأکرمه**» . موارد این‌چنینی ، راه دیگری جز طلب و بعث مشروط

ندارد . طلب به نحو مطلق و منجّز مطلقاً صحیح نیست .[1] پس حکم و امر و بعث و طلب و ایجاب دو قسم است: ۱ . مطلق ؛ ۲ . معلّق . قید و شرط هم به خود حکم و طلب برمی‌گردد و قید اصل وجوب است و محذوری هم ندارد.

و أمّا بناءً علی تبعیتها ... : براساس مسلک تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلّقات، احکام الهی دو مرحله دارد:

۱ . مرحله واقع و انشاء که مرحلهٔ مصلحت و مفسده و به تبعِ آن جعل حکم است ، ولو به مرتبهٔ عمل نرسیده باشد؛

۲ . مرحلهٔ فعلیّت و تنجّز که مرتبهٔ عمل کردن و پیاده کردن است.

حال حکم واقعی و انشایی تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات هست و میان عالم و جاهل مشترک است.

در این مرحله ، آن متعلّق یا واقعاً بدون قید و شرطی مطلوب است ، یا با قید و شرط. ولی مرحلهٔ فعلیّتِ حکم و بعث فعلی به سوی آن ،گاهی مانعی ندارد و بالفعل مکلّف را به جانب عمل ، بعث و تحریک می‌کند و می‌گوید: إفعل کذا؛ گاهی هم موانعی جلو فعلیّت حکم واقعی و مصلحت فعلی یافتن آن و به‌دنبالش جلو امر فعلی و بعث تنجیزی را می‌گیرد که اگر مانع نبود ، این بعث ، فعلی بود. پس باز قید شرط به خود حکم مولی برمی‌گردد که قید الحکم است؛ ولی قیدِ مرتبه فعلیّت حکم است ، نه قید مرتبهٔ انشاء و واقعِ آن . لازم هم نیست که قید را به متعلّق الحکم بزنیم.

سپس شواهدی می‌آورند مبنی براین‌که گاهی ، مانع از فعلیّت وجود دارد و این مرتبه از حکم، معلّق است به یک امر متأخّر و استقبالی که در آینده ، آن مانع مرتفع شود و حکم واقعی فعلی شود:

الف) حکم واقعی، وقتی فعلی و منجّز می‌شود و امرِ فعلی پیدا می‌کند که اصلی از اصول عملیّه بر خلاف آن قائم نشود ، وگرنه وظیفه پیروی از اصل است و واقع ، فعلی نمی‌شود. پس فعلیّت حکم واقعی ، معلّق می‌شود بر نبود اصل مزبور.

ب) حکم واقعی زمانی به درجهٔ فعلیّت می‌رسد که اماره‌ای بر خلاف آن قیام نکند وگرنه وظیفهٔ فعلی، تبعیّت از اماره است. باز هم مرتبهٔ فعلیّت ، معلّق بر نبود اماره بر خلاف می‌شود.

ج) در صدر اسلام بسیاری از احکام ، واقعی بود و به پیامبر هم ابلاغ شده بود؛ ولی مصلحت تدرّج احکام ایجاب می‌کرد که شارع به مردم ابلاغ نکند و در حق آنان فعلی نشود که اگر این مانع نبود، حتماً ابلاغ می‌شد و حتماً فعلی می‌گردید.

د) نسبت به پاره‌ای از احکام واقعی، مانع از فعلیّت آنها هنوز هم ادامه دارد و تا زمان ظهور

---

۱ . نه به این صورت که هم وجوب و هم واجب ، فعلی باشد و نه به صورت واجب معلّق که مورد نظر صاحب *فصول* بود ، یعنی وجوب ، فعلی و واجب ، استقبالی باشد.

حضرت ولی‌عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ادامه خواهد یافت و در آن زمان است که موانعِ فعلیّتِ برخی از احکام مرتفع می‌شود و به فعلیّت می‌رسند. پس نفس حکم و بعث و طلب، به مرتبهٔ فعلیّتش معلّق است و نیازی به ارجاع شرط به مادّه و مطلوب و مبعوثٌ الیه نیست.

قوله: مع انّ حلال ...: این جمله در واقع وجه الجمعی است میان دو دسته از روایات:

۱. روایاتی که می‌گوید حلال پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله تا دامنهٔ قیامت حلال و حرامش هم تا قیامت حرام است. یعنی حلال و حرام واقعی همیشه هست و الآن هم در حق ما ثابت است و قید ندارد.[۱]

۲. روایاتی که می‌گوید برخی از احکام در زمان امام زمان بیان می‌شود و تا ظهور حضرت مانع دارد.[۲]

خلاصه: دستهٔ اوّل، احکام واقعی است که این احکام واقعی، همیشه ثابت است. دسته دوّم، مرتبهٔ فعلیّت همان حکم واقعی است که گاهی فعلیّت موانعی دارد و تا آن موانع بر طرف نشود، این حکم فعلی نمی‌شود. پس علی کلّ حالٍ، قید و شرط به حکم و طلب ارجاع شد و در واجباتِ مشروط، اصل وجوب و طلب معلّق است و اگر شرط نباشد، یا اصلاً امری نیست و یا فعلیّت آن منتفی است.

فإن قلت فما فائدة الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا و بعثا حاليا.

قلت كفى فائدة له أنه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط بلا حاجة إلى خطاب آخر بحيث لولاه لما كان فعلا متمكّنا من الخطاب هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلا بالنسبة إلى الواجد للشرط فيكون بعثا فعليا بالإضافة إليه و تقديريا بالنسبة إلى الفاقد له فافهم و تأمل جيدا.

وجه پنجمی که می‌توان به نفع شیخ اقامه کرد این است: بر مسلک شیخ اعظم، انشاء تعلیقی و خطاب مشروط، لغو و بی‌فایده نیست، بلکه کاملاً مفید و معنادار است و آن این‌که از هم‌اکنون، وجوب و طلب و امر می‌آید و باید مکلّف، به فکر فراهم کردن مقدّمات باشد تا در آینده و پس از حصول شرط بتواند واجب را در ظرف خودش امتثال نماید. ولی بر مسلک مشهور که قید را به اصل وجوب ارجاع داده و می‌گفتند تا شرط حاصل نشده اصلاً وجوب و طلبی نیست، انشاء مزبور چه فایده‌ای دارد؟ آیا چنین خطابی لغو نیست؟ آیا بهتر نبود مولی صبر می‌کرد و انتظار می‌کشید تا شرط حاصل شود و به‌دنبال آن، یک امر مطلق و بدون قید و شرط می‌آورد؟ پس مسلک مشهور، تالی فاسد دارد و مستلزم لغویّت خطاب مشروط است، ولی مسلک شیخ این محذور را ندارد. پس باید رأی شیخ را اختیار کرد.

جواب: در جواب از وجه مزبور می‌گوییم اوّلاً: در این‌گونه موارد، مولای آمر، میان دو امر مخیّر است:

---

۱. *اصول کافی*، ج ۱، ص ۵۸؛ همان، ج ۲، ص ۱۷ و ۱۸. ۲. *بحارالانوار*، ج ۵۲، ص ۳۲۵.

۱. از هم‌اکنون به‌صورت خطاب تعلیقی بگوید: «إن جائک زیدٌ فاکرمه» ؛
۲. صبر کند و پس از مجیء زید جزماً بگوید: «أکرم زیداً» .

خطاب تعلیقی یک طرف تخییر است و فایده‌اش این است که در آینده و پس از حصول شرط ، همین خطاب ،کافی و داعی و باعث بر انجام مأمورٌ به است و نیازی به صدور فرمان جدید نیست. مولی می‌تواند به همین خطاب بسنده کند؛ پس صددرصد بی‌فایده نیست.

ثانیاً :گاهی شرایط به گونه‌ای است که اگر بخواهد صبر کند تا شرط حاصل شود، بعداً امکان امر کردن ندارد و متمکّن از خطاب نیست و چاره‌ای ندارد جز این‌که :از حالا خطاب مشروطی صادر کند، مثلاً مولی امروز به یک سفر ضروری می‌رود. ضمناً احتمال می‌دهد که فردا برای او میهمان بیاید و او در خانه‌اش حضور نداشته باشد تا پذیرایی کند. لذا امروز که دسترسی دارد، به نوکرانش می‌گوید: اگر فردا میهمانان آمدند شما از آنها پذیرایی کنید تا من برگردم. یا عبد به مسافرت می‌رود و مولی به او دسترسی ندارد و از الآن به صورت تعلیقی و مشروط اوامری را برای مدتی که او در مسافرت است صادر می‌کند. در این‌گونه موارد از خیر امر کردن به کلّی نمی‌تواند صرف‌نظر کند. امر تنجیری هم که نمی‌تواند بکند، چون دسترسی ندارد. پس راهی جز امر تعلیقی و خطاب مشروط ندارد. در نتیجه گاهی خطاب تعلیقی ، ضروری و لازم هم می‌شود.

ثالثاً : چنین نیست که همیشه شرط بعداً بیاید و هنگام خطاب نباشد؛ بلکه گاهی نسبت به عدّه‌ای از مأمورین و مکلّفین ، هم‌اکنون (حین الخطاب) ، شرط ، موجود است و آنان واجد شرط هستند. البتّه عدّه‌ای هم الآن فاقد شرط می‌باشند و در آینده واجد خواهند شد. مثلاً الآن که مولی می‌فرماید: ﴿و لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلاً﴾ ،[1] عدّه‌ای فعلاً مستطیع هستند و عدّه‌ای بعداً واجد شرط می‌شوند. حال چه باید کرد؟ آیا خطاب منجّز و مطلق رواست؟ خیر؛ زیرا بدون استطاعت، حجّ ، مطلوب مولی نیست. آیا اصلاً خطاب نکند؟ خیر؛ زیرا نقض غرض و تفویت غرض می‌شود. آیا دو یا چند خطاب صادر کند؟ خیر؛ زیرا بنای شارع مقدّس بر این نیست که در هر زمانی و نسبت به هر کسی خطابی بفرستد. از طرفی همگان هم ،لایق ارتباط مستقیم با مبادی عالیهٔ وجود و هستی نیستند. پس راهی جز این نمی‌ماند که به صورت خطاب مشروط حج را واجب کند. آنگاه کسانی که هم‌اکنون واجد استطاعت هستند، همین خطاب نسبت به آنها داعی و باعث می‌شود (هر مشروطی با حصول شرطش مطلق می‌شود) کسانی که بعداً مستطیع خواهند شد، نسبت به آنها هم بعث تقدیری دارد و در ظرف خودش ، تحریک فعلی صورت خواهد پذیرفت.

نتیجه: مرحوم آخوند جلو حامیان شیخ اعظم راکه از هر راهی وارد شدند تا قید را به مادّه و

---

۱. سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۹۷.

واجب ارجاع دهند، سدّ کرده و راه را بر آنها بست و ثابت کرد که قید به اصل وجوب برمی‌گردد و محذوری هم ندارد.

[دخول المقدّمات الوجوبيّة للواجب المشروط في محلّ النزاع]

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع أيضا فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق غاية الأمر تكون في الإطلاق و الاشتراط تابعة لذي المقدمة كأصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمة.

و أما الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب فخروجه مما لا شبهة فيه و لا ارتياب. أما على ما هو ظاهر المشهور و المتصور لكونه مقدمة وجوبية. و أما على المختار لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه فلأنه و إن كان من المقدمات الوجودية للواجب إلا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه فإنه جعل الشيء واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط فمعه كيف يترشح عليه الوجوب و يتعلق به الطلب و هل هو إلا طلب الحاصل.

آنچه از آغاز تقسیم اوّل تا اینجا بیان کردیم، دربارهٔ واجب مطلق و مشروط بود؛ امّا اصل مطلب: بحث ما در مقدّمهٔ واجب ، دربارهٔ وجوب شرعی مقدّمه است و این‌که آیا مقدّمهٔ واجب ، واجب است یا نه؟ آیا میان وجوب شرعیِ ذی‌المقدّمه با وجوب شرعیِ مقدّمه ، ملازمهٔ عقلی وجود دارد یا خیر؟ حال واجب مطلق ، یکدسته مقدّمه دارد که مقدمه وجودیّهٔ واجب هستند. مثل طهارت، استقبال، سترعورت و ... نسبت به نماز.

واجب مشروط دو دسته مقدّمه دارد:

الف) مقدّمهٔ اصل وجوب، مثل استطاعت نسبت به حج، نصاب برای زکات، وقت برای نماز یومیّه؛

ب) مقدّمهٔ وجود واجب در خارج، مثل قطع مسافت، تحصیل زاد و راحله و ... برای حجّ. طهارت و غیره برای نماز.

دربارهٔ مقدّمهٔ وجوب ، در فراز بعدی بحث خواهیم کرد؛ امّا دربارهٔ مقدّمات وجودیّهٔ واجب مطلق و واجب مشروط، سؤال این است که آیا نزاع در باب مقدّمه واجب ـ که ملازمه هست یا نیست ـ مخصوصِ مقدّمات وجودیّهٔ واجبِ مطلق است یا مقدّمات وجودیّهٔ واجب مشروط را هم شامل می‌شود؟

از کلمات مشهور اصولیّین حصر و اختصاص استفاده می‌شود. آن‌ها می‌خواهند بگویند بحث ما در مقدمات واجب مطلق است ، نه واجب مشروط . ولی مرحوم آخوند می‌فرماید: هر دو دسته در محل نزاع داخل‌اند و در آینده که سخن از ملازمه بر زبان جاری خواهیم کرد، هم مقدمات واجب مطلق

و هم مشروط (هر دو) مدّ نظر است و هیچ دلیلی بر اختصاص نزاع به باب مقدّمات واجب مطلق نداریم.

قوله: غایة الأمر: میان آن دو ، تفاوت دیگری نیز وجود دارد که ربطی به اصل نزاع ندارد و آن این‌که : از آن رهگذر که وجوب مقدّمه، تابع وجوب ذی‌المقدّمه است و از آنجا سرچشمه می‌گیرد و مترشح می‌شود ، طبعاً همان‌طور که در اصل وجوب ، تابع است،[1] همچنین در کیفیت وجوب ، یعنی مطلق و مشروط بودن هم ، تابع ذی‌المقدّمه است؛ اگر ذی‌المقدّمه (حج) واجب مشروط باشد، مقدّمات وجودیهٔ آن (قطع مسافت و ...) نیز واجب مشروط خواهد بود و ما فرع زاید بر اصل نداریم. اگر ذی‌المقدّمه (نماز) واجب مطلق باشد، مقدمات آن (طهارت، استقبال و ...) نیز واجب مطلق خواهد بود[2] ولی در اصل دخول هر دو دسته در محّل نزاع ، بحثی نیست.

قوله: و امّا الشرط ... : در حقیقیت در این فراز ثمرهٔ نزاع معروف میان مشهور و شیخ اعظم دربارهٔ واجب مشروط بیان می‌شود. به‌طور کلّی ما چهار دسته شرط داریم:

۱ . مقدّمات واجب مطلق که در فراز قبلی بیان کردیم و معلوم شد اگر در آینده مسألهٔ ملازمه ثابت شود، قدر مسلّم و مصداق اکملِ ثبوت ملازمه و وجوب شرعیِ مقدّمه همین قسم از مقدّمات است . این مطلب ، میان شیخ و مشهور اتّفاقی است.

۲ . مقدّمات وجوبیهٔ واجب مشروط یا شرط و مقدّمه‌ای که در ظاهر خطاب آمده و ایجاب بر آن معلّق شده است ، مانند استطاعت نسبت به حج که فرموده است: «إن کنتَ مستطیعاً یجب علیک الحج» . این دسته از مقدّمات هم ـ به اتفاق مشهور و شیخ ـ از محلّ نزاع در باب مقدّمهٔ واجب، خارج هستند و قطعاً واجب به وجوب مقدّمی و شرعی نیستند .

اما بر مسلک مشهور ـ که نزد آخوند، منصور و مورد نصرت و حمایت بود ـ شرط مذکور ، حقیقتاً مقدّمهٔ اصل وجوب واجب است. و در تقسیم سوّم از تقسیمات مقدّمه بیان کردیم که مقدّمة الوجوب از بحث خارج است؛ زیرا تا این مقدّمه ـ مثلاً استطاعت ـ حاصل نشده، اصلاً ذی‌المقدّمه (حج) واجب نیست تا امری از آن به مقدّمه‌اش ترشّح کند . پس از حصول استطاعت هم که امر به حج می‌آید و ذی‌المقدّمه واجب می‌شود، معقول نیست مجدّداً امری به خود استطاعت تعلّق بگیرد و آن را واجب کند؛ زیرا طلب حاصل است و محال می‌باشد .

و اما بر مسلک شیخ: اگرچه قبل از حصول استطاعت هم ، وجوب حج آمده و اصل وجوب ، مقیّد به قیدی نیست و استطاعت هم ، مثل قطع مسافت شرط واجب و امتثال است، لکن شروط واجب دو دسته است:

---

۱ . یعنی اگر ذی‌المقدّمه واجب باشد، مقدّمهٔ آن نیز واجب می‌شود؛ البته در صورتی که ملازمه را بپذیریم؛ چون هنوز دربارهٔ اصل ملازمه ، بحثی نشده است .

۲ . البته بر مبنای ملازمه .

دسته‌ای که لازم التحصیل هستند، مثل مقدّمات وجودیّه (طهارت، استقبال و ...) در نماز و دسته‌ای که مفروض الحصول هستند و اگر اتّفاقاً این مقدّمه موجود شد، ذی‌المقدّمه باید امتثال شود، وگرنه تحصیل و ایجاد آن بر مکلّف واجب نیست. باز هم تا استطاعت حاصل نشده، وجوبی ندارد؛ چون مفروض الحصول است و وقتی که حاصل شد، معنا ندارد دوباره واجب بشود؛ چون طلب حاصل است. پس باز هم ثمره‌ای ظاهر نشد و بر هر دو مسلک، استطاعت واجب نیست.

نعم علی مختاره قدس سره لو کانت له مقدمات وجودیة غیر معلق علیها وجوبه لتعلق بها الطلب فی الحال علی تقدیر اتفاق وجود الشرط فی الاستقبال و ذلک لأن إیجاب ذی المقدمة علی ذلک حالی و الواجب إنما هو استقبالی کما یأتی فی الواجب المعلق فإن الواجب المشروط علی مختاره هو بعینه ما اصطلح علیه صاحب الفصول من المعلق فلا تغفل.

مقدّمات وجودیّهٔ واجب مشروط مقدماتی هستند که در وجود واجب مشروط دخالت دارند و در لسان دلیل هم ذکر نشده‌اند و ایجاب، بر آنها معلّق نشده است؛ مانند قطع مسافت و سایر مقدّماتِ حجّ ـ غیر از استطاعت ـ که ثمره در اینجا ظاهر می‌شود: شخصی چهار ماه به موسم حج مانده، یقین دارد که سه ماه دیگر مستطیع خواهد شد. در اینجا بر مسلک مشهور، چون هنوز خود استطاعت در خارج موجود نشده ـ ولو علم به آن آمده ـ وجوب حج هم فعلی نشده است، پس تحصیل مقدّمات و آماده شدن برای حج از الآن لازم و واجب نیست. سه ماه دیگر که مستطیع شد، اگر ممکن بود، باید حرکت کند و حج بجا آورد و اگر امکان نداشت، امسال از او ساقط است و به ذمّه‌اش مستقر می‌شود و سال آینده باید بجا آورد.

ولی برمسلک شیخ اعظم، همان چهار ماه قبل از موسم حج، اصل وجوب حج، فعلی و عملی می‌شود و واجب و امتثال، استقبالی می‌گردد. اگر الآن وجوب ذی‌المقدّمه فعلی است، پس انجام مقدّمات وجودیّه هم، از هم‌اکنون واجب است. کسی که می‌داند امسال مستطیع خواهد شد، باید از هم‌اکنون اسباب سفر را آماده سازد. این مقدّمات لازم التحصیل هستند نه مفروض‌الحصول[1].[2]

---

۱. نکته: فعلی بودن وجوب و استقبالی بودن واجب که بدان اشاره شد، مبسوطاً در تقسیم بعدی و واجب معلّق خواهد آمد، زیرا واجب مشروط شیخ اعظم، همان واجب معلّق صاحب *فصول* است (ر.ک: *الفصول‌الغرویّه*، ص ۷۹). با این تفاوت که *فصول* در خصوص شرط وقت، طرفدار واجب معلّق شده و وجوب حج را فعلی دانسته ولی امتثال آن را استقبالی و در موسم حج دانسته است. در صورتی که شیخ اعظم توسعه داده و نسبت به کلّیهٔ شرطها و قیدها طرفدار وجوب فعلی و واجب استقبالی شده است.

۲. می‌توان مثال دیگری نیز آورد. مانند نمازکه آن هم، نسبت به دخول وقت، واجب مشروط است. مثلاً اگر کسی تا ساعت هشت صبح جُنب یا محدث باشد و بخواهد غسل کند یا وضو بگیرد، بر مسلک مشهور، مادامی که وقت نماز داخل نشود، نماز واجب نیست و وی حق ندارد به نیّت وجوب، غسل یا وضو را بجا آورد؛ ولی بر مسلک شیخ، از هم‌اکنون، وجوب نماز هست و امر به آن، فعلی است. پس می‌تواند از حالا به نیّت وجوب و امر مقدّمه و برای رسیدن به نماز، وضو یا غسل را بجا آورد.

کفایه هذا فی غیر المعرفة و التعلم من المقدمات. و أما المعرفة فلا یبعد القول بوجوبها حتی فی الواجب المشروط بالمعنی المختار قبل حصول شرطه لکنه لا بالملازمة بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحکام علی الأنام بمجرد قیام احتمالها إلا مع الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل علی التکلیف فیستقل بعده بالبراءة و أن العقوبة علی المخالفة بلا حجة و بیان و المؤاخذة علیها بلا برهان فافهم.

آنچه تا به حال دربارهٔ مقدمات گفتیم، دربارهٔ مقدماتی همچون استطاعت، وقت، قطع مسافت و ... بود و سخنی از معرفت و تعلّم احکام نبود. امّا معرفت و تعلّم: کسی که علم اجمالی کبیر دارد و می‌داند که در اسلام احکامی وجود دارد و واجبات و محرّماتی هست، از باب مقدّمه بر او واجب است که دنبال تحصیل احکام و شناخت و فراگیریِ آنها باشد. یا کسی که ابتدا به ساکن احتمال می‌دهد فلان امر، واجب یا حرام است حق ندارد از اصل برائت استفاده کند. اصل برائت، پس از فحص و یأس موجه است. پس وظیفهٔ او فحص و تحقیق دربارهٔ فلان امر است و برای این کار باید بکوشد. وقتی به نتیجه‌ای نرسید، یعنی پس از یأس و نومیدی جای اصل برائت است. حال این مقدّمه، یعنی تعلّم احکام آیا واجب است یا نه؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: این قسم از مقدّمه، واجب است، آن هم مطلقاً. یعنی چه نسبت به «واجباتی» که مطلق و بدون قید و شرط هستند و چه نسبت به واجباتی که مشروط و مقیّد هستند و هنوز شرط آنها حاصل نشده است، ولی فراگیری و شناخت آنها لازم است. اصل لزوم معرفت، اجماعی است و کسی منکر آن نیست. جاهل مقصّر هم که در پی فراگیری احکام نرفته و احکامش را نیاموخته، معاقَب است.

مرحوم آخوند می‌گوید: این وجوب یک وجوب شرعی نیست؛ وجوبی که در مبحث مقدّمهٔ واجب مطرح است،[1] اینجا مطرح نیست.[2] بنابراین وجوب معرفت و تعلّم، به حکم عقل است و عقل هر عاقلی مستقل است به این‌که برای تأمین از عقاب و در امان ماندن از مؤاخذه و معذور بودن، هر جا احتمال تکلیف داد باید به جست‌وجو و تحقیق و تعلّم بپردازد و ارشاد به نجات از عقاب است و اگر هم از شارع خطابی صادر شود ارشادی و تأکیدی خواهد بود، نه مولوی.

---

۱. که از راه ملازمه، وجوب شرعی غیریِ مولویِ مقدّمه را می‌خواهیم ثابت کنیم.

۲. چراکه به قول مرحوم مشکینی: این مقدّمه، واجد ملاک وجوب غیری ملازمی نیست؛ زیرا ملاک وجوب غیری، توقّف وجودی است و مقدّمه برای این‌که واجد چنینی ملاکی باشد باید از مقدّمات وجودیّه واجب باشد؛ اما معرفت و تعلّم، مقدّمه وجودی نیست؛ زیرا بدون آن هم می‌توان ذی‌المقدّمه را انجام داد. مثلاً می‌تواند احتیاط کند و جمع میان ظهر و جمعه نماید. یا می‌تواند یکی از محتملات را انجام دهد و تصادفاً مطابق واقع درآید و ... پس وجوب شرعی ندارد.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که در مبحث وجوب معرفت ، مبانی مختلفی وجود دارد ، از جمله :

۱ . عدّه‌ای مثل صاحب *مدارک* به وجوب نفسی تهیّئی ملتزم شده‌اند؛

۲ . گروهی مثل مرحوم آخوند به وجوب ارشادی عقلی برای ایمنی از عذاب ـ نه برای تحصیل غرض مولی ـ ملتزم شده‌اند.

۳ . برخی طرفدار وجوب ارشادی عقلی به مناط حفظ غرض مولی شده‌اند؛

۴ . بعضی هم تعلّم را واجب به وجوب غیری مولوی استقلالی دانسته‌اند و کاری به ملازمه ندارند که از ظاهر اخبار هم همین مستفاد است.[1]

حال با این همه مبانی نمی‌توان گفت وجوب معرفت ، به اتّفاق کلمه و به طور جزم و حتم از نوع وجوب ارشادیِ عقلی است ؛ چرا که احتمالات دیگری هم هست.

---

۱ . *اصول کافی*، ج ۱ ، ص ۳۵ و ۳۶.

تذنیبٌ: [فی کیفیّة إطلاق الواجب علی الواجب المشروط]

تذنیب

لا یخفی أن إطلاق الواجب علی الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط علی الحقیقة مطلقا. و أما بلحاظ حال قبل حصوله فکذلک علی الحقیقة علی مختاره قدس سره فی الواجب المشروط لأن الواجب و إن کان أمرا استقبالیا علیه إلا أن تلبسه بالوجوب فی الحال و مجاز علی المختار حیث لا تلبس بالوجوب علیه قبله کما (عن البهائی رحمه الله تصریحه بأن لفظ الواجب مجاز فی المشروط بعلاقة الأول أو المشارفة).

و أما الصیغة مع الشرط فهی حقیقة علی کلّ حال لاستعمالها علی مختاره قدس سره فی الطلب المطلق و علی المختار فی الطلب المقید علی نحو تعدد الدال و المدلول کما هو الحال فیما إذا أرید منها المطلق المقابل للمقید لا المبهم المقسم فافهم.

تذنیب

چگونگی اطلاق واجب بر واجب مشروط

در این تذنیب ، دربارهٔ اطلاقِ واجب و اطلاق صیغهٔ افعل گفت‌وگو می‌کنیم. ثمرهٔ دیگری هم میان رأی مشهور و رأی شیخ دربارهٔ واجب مشروط، روشن خواهد شد.

امّا اطلاق واجب: می‌دانیم کلمهٔ واجب ، اسم فاعل و از مشتقّات است. مشتقّ ، ظهور در فعلیّت دارد. آنگاه اطلاق کلمهٔ واجب بر واجب مطلق و فعلی ، و بی‌قید و شرط، به اتفاق کلمه ، حقیقت است. مثلاً پس از دخول وقت ، عنوان «واجب» بر نماز حقیقتاً صادق است و کسی تردیدی در آن ندارد .

اطلاق «واجب» بر واجب مشروط هم پس از حصول و تحقّق شرط ، حقیقت است. مثلاً پس از استطاعت اگر بگوییم حج واجب است، این کلام قطعاً مجاز نیست و به اتّفاق کلمه ، حقیقت است؛ زیرا هر واجب مشروطی پس از حصول شرط مطلق می‌گردد . این صورت ، در حقیقت به صورت قبلی برمی‌گردد.

اطلاق واجب بر واجب مشروط هم، پیش از حصول شرط ولی به لحاظ حال تلبّس و اتّصاف ، یعنی حال حصول شرط ، به اتفاق کلمه حقیقت است؛ زیرا در باب مشتقّ گفته شد که مشتق به لحاظ حال تلبّس ، همیشه حقیقت است و فرقی میان گذشته و حال و آینده نیست.

انّما الکلام در اطلاق کلمهٔ واجب بر واجب مشروط است، آن هم پیش از حصول شرط و به لحاظ حال اسناد و نسبت وجری و حال نطق. یعنی هنوز که استطاعت حاصل نشده است از هم‌اکنون بگوییم حج واجب است و این عمل را متّصف به وجوب نماییم. آیاچنین اطلاقی حقیقت است یا مجاز؟

اینجا در مبانی فرق می‌کند. بر مبنای شیخ اعظم که شرط و قید را به مادّه و واجب ارجاع می‌داد و اصل وجوب حج را مقیّد به چیزی نمی‌دانست و معتقد بود که پیش از حصول شرط نیز اصل امر و تکلیف و وجوب حاصل است ، باز اطلاق حقیقی است؛ زیرا حج واقعاً امر دارد و متعلّق طلب و وجوب است. لذا بدون هیچ دغدغه‌ای می‌توان از هم‌اکنون ، آن را واجب نامید. اصل وجوب، فعلی و حالی است؛ اگر چه واجب و عمل ، استقبالی و در آینده و سپس از حصول شرط باشد.

ولی بر مبنای مشهور و ما ، این اطلاق یک اطلاق مجازی است؛ چراکه شرط به اصل وجوب ارتباط دارد و تا شرط حاصل نشود اصلاً وجوب و تکلیفی نیست و عمل متعلّق امر واقع نمی‌شود تا بتوانیم نامش را حقیقتاً واجب بگذاریم. اگر بر واجب مشروط ، قبل از حصول شرط ، اطلاق واجب کنیم، از باب مجاز خواهد بود. چنانکه شیخ بهائی به صراحت فرموده است: اطلاق لفظ واجب ، بر واجب مشروط ، مجاز است[1] و قرینهٔ مجاز هم علاقهٔ اَوْل[2] یا مشارفت[3] است.

در ما نحن فیه هم این عمل در آینده و پس از حصول شرط ، معنون به عنوان وجوب خواهد شد و ما از هم‌اکنون آن را واجب می‌نامیم که چنین تسمیه‌ای مجاز خواهد بود.

و امّا اطلاق صیغه: مقدّمه: وقتی ما واجب یا طلب الزامی را تقسیم می‌کنیم و می‌گوییم واجب یا مطلق است یا مشروط، در اینجا مقسمی داریم با عنوان مطلق الوجوب یا مطلق طلب الزامی که گاهی آن را «طلب مبهم مَقسمی» هم می‌گویند؛ چون مبهم است و بدون تعیّن به خصوصیّت اقسام ، یافت نمی‌شود و مقسمی است؛ چون قدر جامع و مقسم دو قسم مزبور است.

قسمی هم داریم با عنوان وجوب و طلب مطلق که مطلق بودن ، قید اوست و به اصطلاح، اوّلی لا بشرط مَقسمی است و این ، لابشرط قسمی است. قسم دیگری هم هست با عنوان طلب مقیّد و مشروط و به اصطلاح، بشرط شیء یا بشرط لا است؛ اگر مقیّد به وجود چیزی باشد بشرط شیء است و اگر به عدم چیزی مقیّد بشود بشرط لا است. با توجه به این مقدّمه می‌گوییم صیغهٔ افعل سه اطلاق دارد:

۱ . صیغه ، اطلاق و استعمال شود و از آن ، همان‌قدر جامع و مقسم ، یعنی طلب الزامی اراده شود ـ با قطع نظر از خصوصیت اطلاق و اشتراط ـ چنین اطلاقی ، هم حقیقت است و هم نیازی به تعدّد

---

۱ . *زبدةالاصول*، ص ۴۶ (چاپ خطی) .

۲ . علاقهٔ اَوْل در موردی است که دو ذات وجود داشته باشد و میان آن دو مناسبتی باشد که اوّلی به دوّمی تبدیل شود . ذاتِ انقلاب یابنده را در حالت اوّلی و پیش از انقلاب ، به نام ذات دوّم و منقلبٌ الیه نامگذاری می‌شود. مثلاً انسان را خاک می‌نامیم، به لحاظ این‌که در آینده به خاک برخواهد گشت. انگور را شراب می‌نامیم، به اعتبار این‌که به زوردی در اثر فشردن تبدیل به شراب خواهد شد.

۳ . علاقهٔ مشارفت، در موردی است که یک ذات وجود دارد که در دو زمان ، دو حالت دارد و مناسبت ، میان دو زمان است . ذاتِ در زمان اوّل را به اسم همان ذات در زمان دوّم نامگذاری می‌کنیم؛ به‌خاطر این‌که زمان آن دو نزدیک است و ذات ، در شُرف رسیدن به این حالت است. مثل این‌که شخص در شرف دکتر شدن، مهندس شدن، قاضی شدن و مجتهد شدن است و ما او را طبیب و مهندس و ... خطاب می‌کنیم .

دالّ و مدلول نیست، زیرا یک دالّ است (صیغهٔ افعل) و یک مدلول (مطلق الطلب) ولی شاید در اطلاقات ، هیچ‌گاه صیغهٔ افعل در مطلق الطلب استعمال نشده باشد. شاید یکی از وجوه «فافهم» در آخر عبارت متن همین باشد.

۲ . صیغه ، اطلاق شود و از آن ، خصوص طلب مطلق ـ که قسمی از مطلق طلب و قسیم طلب مقیّد است ـ اراده شود . در نوع جمله‌های انشائیّه‌ای که مقیّد به قیدی نمی‌باشند، همین قسم اراده می‌شود ، مگر این‌که مولی در مقام بیان نباشد. در اینجا نیز اطلاق صیغه ، حقیقت است؛ منتها از باب تعدّد دالّ و مدلول است، یعنی صیغهٔ افعل بر خود طلب الزامی ـ که کلّی و قدر جامع می‌باشد ـ دلالت دارد و قرینهٔ حکمت یا مقدّمات حکمت بر اطلاق و عدم تقیید آن دلالت دارد؛ زیرا مولی در مقام بیان بود و به طور مطلق فرمود: «اکرم زیداً» . اگر خصوصیتی از قبیل مجیء زید و ... در غرض مولی دخیل بود ، حتماً بیان می‌کرد تا اخلال به غرض نشود.

۳ . صیغه ، اطلاق شود و از آن ، خصوص طلب مقیّد ـ که قسم دیگری از مطلق طلب و قسیم طلبِ مطلق است ـ و نیز مشروط اراده شود که در جمله‌های شرطیهٔ انشائیّه ، مطلب از این قرار است. در این فرض نیز مجازیّتی در اطلاق صیغه پیش نمی‌آید و فرقی میان مبانی نیست بر مبنای شیخ اعظم که واضح است؛ زیرا صیغهٔ افعل بر مسلک ایشان اصلاً در طلب مقیّد استعمال نشده است ، بلکه در اصل طلب الزامی استعمال شده است که پیش از شرط هم ، آن طلب کلّی و جامع ، ثابت و مسلّم است.

امّا بر بنای ما نیز واضح است؛ زیرا صیغهٔ افعل در خود طلب مقیّد استعمال نشده است، بلکه صیغه در اصل طلب الزامی به کار رفته و اگر خصوصیّت مجیء زید را از شرط مذکور ، در جمله استفاده کنیم باز هم از باب تعدّد دالّ و مولول است و هیچ‌کدام مجاز نیست. در آینده هم در باب عام و خاصِ متّصل و مطلق و مقیّد متّصل، مثل «اکرم العلماء العدول» و «اعتق رقبةً مؤمنةً» خواهیم گفت مرحوم آخوند بر خلاف مشهور طرفدار این است که تخصیص و تقیید ، موجب مجازیّت نیست ، بلکه از باب تعدّد دالّ و مدلول است.

فافهم: شاید امر به دقّت باشد ؛ شاید هم اشاره باشد به این‌که، اگر خود صیغه در طلب مقیّد یا طلب مطلق استعمال شود مجاز خواهد بود. آری اگر به دالّ دیگری باشد مجاز نخواهد بود؛ ولی احتمال اوّل نیز هست و این بحثی است که در همهٔ مجازات می‌آید که آیا خود لفظ در معنای مجازی به کار رفته و قرینه ، فقط کاشفیّت دارد یا این‌که لفظ در معنای خودش به کار رفته ، قرینه هم در مولول خودش استعمال شده و تعدّد دالّ و مدلول است.

[۲. الواجب المعلّق و الواجب المنجّز]

قوله: و منها تقسیمه إلی المعلق و المنجز

(قال فی الفصول إنه ینقسم باعتبار آخر إلی ما یتعلق وجوبه بالمکلف و لا یتوقف حصوله علی أمر غیر مقدور له کالمعرفة و لیسم منجزا و إلی ما یتعلق وجوبه به و یتوقف حصوله علی أمر غیر مقدور له و لیسم معلقا کالحج فإن وجوبه یتعلق بالمکلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة و یتوقف فعله علی مجیء وقته و هو غیر مقدور له و الفرق بین هذا النوع و بین الواجب المشروط هو أن التوقف هناک للوجوب و هنا للفعل انتهی کلامه رفع مقامه).

۲. واجب منجّز، و معلّق

تقسیم دوّم از تقسیمات واجب، تقسیمی است که صاحب *فصول* اختراع کرده و در کتاب *فصول*[1] آن را به شرح زیر مورد بررسی قرار داده است:

واجب از جنبهٔ دیگری به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. واجب منجّز؛ ۲. واجب معلّق.

در واجب منجّز، هم اصل وجوب و تکلیف و امر به آن، فعلی و حالی است و حالت انتظار ندارد و موقوف به امر استقبالی نیست و هم واجب و امتثال و عمل، فعلی است که اکنون باید امتثال شود و متوقّف بر یک امر استقبالی که مقدور مکلّف نباشد، نیست.[2]

مانند معرفتِ اصول دین و احکام که به محض بلوغ و عقل و قدرت، بدون معطّلی و فوت وقت، باید در صدد کسب معارف دین برآید و معرفت تنها واجبی است که غیر از شرایط عامّهٔ تکلیف، به هیچ قید و شرط دیگری وابسته نیست و صددرصد فعلی و تنجیزی است.

واجب معلّق واجبی است که در آن، اصل وجوب و امر به آن، فعلی و حالی است و حالت انتظار ندارد؛ ولی واجب و امتثال، استقبالی است و متوقّف است بر چیزی که در آینده حاصل خواهد شد و هم‌اکنون موجود نیست. در ضمن، «غیر مقدور» هم هست، یعنی در اختیار ما نیست و باید به انتظار حصول آن امر بنشینیم تا پس از آن، واجب را در ظرف خودش امتثال کنیم. مثلاً حج به مجرّد حصول استطاعت ـ بنابر رأی مشهور ـ و یا پس از حصول استطاعت و به وسیلهٔ حرکت کاروانیان ـ بنابر رأی دیگر ـ واجب می‌شود و امر به حجّ بر عهده می‌آید. ولی چنین نیست که اگر کسی مثلاً ماه ذیقعده به مکّه رسیده است، بتواند همان وقت حج را بجا آورد، بلکه ظرف امتثال، موسم حج (دههٔ اوّل ذی‌الحجّه) است و باید تا آن موقع صبر کند. آمدن وقت هم در اختیار ما نیست؛ پس واجب، وابسته به امر استقبالی است.

تفاوت واجب معلّقِ فصولی با واجب مشروط مشهوری در این است که در واجب مشروط، اصل وجوب، مشروط و استقبالی است و تا شرط نیاید اصلاً وجوبی نمی‌آید؛ ولی در واجب معلّق

---

۱. *الفصول الغرویة*، ص ۷۹.

۲. البته این قسمت کلام *فصول* قید امر غیر مقدور را دارد؛ ولی در فرازهای بعدیِ کلام او در فصول دامنهٔ بحث توسعه دارد (ر.ک: *الفصول الغرویّه*، ص ۸۰). فرازهایی را هم مرحوم مشکینی در حاشیه آورده است.

اصل وجوب ، حالی و فعلی است و لذا از هم‌اکنون انجام مقدّمات و تهیّهٔ زاد و راحله ، واجب است. ناگفته نماند که واجب معلق ، واجب استقبالی است.[۱]

لا یخفی (أن شیخنا العلامة أعلی الله مقامه حیث اختار فی الواجب المشروط ذاک المعنی و جعل الشرط لزوما من قیود المادة ثبوتا و إثباتا حیث ادعی امتناع کونه من قیود الهیئة کذلک أی إثباتا و ثبوتا علی خلاف القواعد العربیة) و (ظاهر المشهور کما یشهد به ما تقدم آنفا عن البهائی أنکر علی الفصول هذا التقسیم) ضرورة أن المعلق بما فسره یکون من المشروط بما اختار له من المعنی علی ذلک کما هو واضح حیث لا یکون حینئذ هناک معنی آخر معقول کان هو المعلق المقابل للمشروط.

و من هنا انقدح أنه فی الحقیقة إنما أنکر الواجب المشروط بالمعنی الذی یکون هو ظاهر المشهور و القواعد العربیة لا الواجب المعلق بالتفسیر المذکور. و حیث قد عرفت بما لا مزید علیه إمکان رجوع الشرط إلی الهیئة کما هو ظاهر المشهور و ظاهر القواعد فلا یکون مجال لإنکاره علیه.

نعم یمکن أن یقال إنه لا وقع لهذا التقسیم لأنه بکلا قسمیه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصیة کونه حالیا أو استقبالیا لا توجبه ما لم توجب الاختلاف فی المهم و إلا لکثر تقسیماته لکثرة الخصوصیات و لا اختلاف فیه فإن ما رتبه علیه من وجوب المقدمة فعلا کما یأتی إنما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالیته لا من استقبالیة الواجب فافهم.

شش اشکال بر واجب معلق

مجموعه اشکال‌هایی که بر واجب معلّق وارد شده شش اشکال است که به ترتیب ، مطرح و نقد و بررسی می‌کنیم:

۱ . اشکال اوّل از سوی مرحوم شیخ انصاری می‌باشد. ایشان با توجّه به مطالبی که در تقسیم قبلی دربارهٔ واجب مشروط داشت ،[۲] به *فصول* اعتراض کرده و تقسیم واجب را به منجّز و معلّق قبول

---

۱ . فلسفهٔ اختراع واجب معلّق از سوی صاحب *فصول* خواهد آمد. خلاصه این‌که، برای حلّ مشکلِ مقدّمات مفوّته ، آن را اختراع کرده است.

۲ . مبنی بر این‌که کلیّهٔ شرایط و قیود به مادّه برمی‌گردند و قید واجب هستند و اصل وجوب و تکلیف مشروط به هیچ شرطی نیست و فرقی نیست میان شرایطِ عامّهٔ تکلیف ، از قبیل بلوغ ، عقل ، قدرت و ... و شرایط خاصّهٔ هر واجب. وی در شروط خاصه هم ، میان شروطی که لازم‌التحصیل می‌باشند، همچون استقبال ، ستر ، طهارت و ... فرقی قائل نشد و در شروطی که مفروض‌الحصول هستند نیز میان اموری که مقدور هستند ، همچون استطاعت، تمکّن از نصاب و ... و اموری که مقدور نیستند ، همچون دخول وقت و فرا رسیدنِ موسم حج و ... فرقی قائل نیست . تمام اینها را از یک مقوله و شرط واجب دانست و بر خلاف مشهور و صاحب *فصول* که میان استطاعت و فرا رسیدن موسم حج فرق قائل بودند، این دو را از یک وادی به حساب آورده و فرق نگذاشته است و معتقد است ثبوتاً و اثباتاً محال است که قید به مفاد هیئت برگردد و لزوماً باید

ننموده و فرموده است ما واجب معلّق را تعقّل نمی‌کنیم ؛ واجب معلّق فصولی به واجب مشروط شیخی برمی‌گردد و در حقیقت قسمی از آن است و جدا نیست .[1]

پس واجب معلّق ، قسیم واجب مشروط نیست، بلکه قسمی از آن است .[2]

قوله: و من هنا: مرحوم آخوند می‌فرماید شیخ اعظم در حقیقت به صاحب *فصول* معترض نیست و اصل مطلبِ او را قبول دارد ، بلکه توسعه هم داده و به مشهور هم اعتراض کرده است که در واجب مشروط ، شرط را به اصل وجوب و طلب ارجاع داده‌اند . و می‌فرماید: باید قید را به واجب و مطلوب ارجاع دهیم نه به اصل وجوب.

ولی در تقسیم قبلی دیدیم که رأی مشهور صحیح است. مقتضای قواعد عربیّت هم همین بود و به تمام وجوه خمسه‌ای که به نفع شیخ اقامه شده بود، جواب دادیم. پس این اعتراض به *فصول* وارد نیست و تنها ، نزاع در اسمگذاری است که شیخ این قسم را واجب مشروط نامیده و *فصول* ، واجب معلّق.

۲ و ۳ . اشکال دوّم و سوّم از خود آخوند : این دو اشکال که به‌عنوان «تبصرة» و با کلمهٔ «نعم» بیان شده، ظاهراً یک اشکال است، ولی با تجزیه و تحلیل عبارت، به دو اشکال برمی‌گردد:

الف) قانون تقسیم این است که وقتی ما چیزی را مقسم قرار داده و برای آن ، دو یا چند تقسیم ذکر می‌کنیم و مقسم همه را شیء واحد قرار می‌دهیم، باید این تقسیمات در عرض هم بوده و مستقل و مجزّا از یکدیگر باشند ؛ به گونه‌ای که هر قسمی از هر تقسیمی با هر یک از اقسام تقسیم دیگر ، قابل جمع باشد و اجمالاً با یکدیگر تصادق داشته باشند. مثل این‌که بگوییم: انسان یا مذکر است یا مؤنث، انسان یا عالم است یا جاهل ، و ... این دو تقسیم در عرض یکدیگر هستند و بجاست؛ در صورتی که اگر تقسیم دوّم، در طول تقسیم اوّل باشد و شعبه‌ای از شعب تقسیم اوّل ، به اقسامی تقسیم شود ، دیگر نباید همان امری را که مقسمِ تقسیمِ مادر است در تقسیم دوّم مقسم قرار دهیم، بلکه باید قسمی از آن را مقسم قرار دهیم . دیگر این‌که تقسیم دوّم ، فرعی است ، نه اصلی. مثلاً نمی‌توان گفت که انسان یا عالم است یا جاهل، انسان یا فقیه است یا فیلسوف؛ زیرا تقسیم دوّم مخصوص انسانِ عالم است که جزئی از تقسیم اوّل بود و ربطی به مطلقِ انسان ندارد.

حال با توجه به این قانون می‌گوییم: شما مطلق الواجب را مقسم قرار داده و گفتید واجب به یک

قیود را به مفاد مادّه برگردانیم که دلایلی هم برای نظریهٔ خودش ارائه کرده بود.

۱. زیرا *فصول* ، تنها در امور غیر مقدور ، مثل مجیء وقت قائل به واجب معلّق شده است ؛ ولی شیخ در شروط مقدور و غیر مقدور قائل به واجب مشروط به معنای خودش شده است.

۲. البته بر اساس عباراتی که مرحوم مشکینی در *حاشیه* ، از *فصول* نقل کرده است . طبق محاسباتی که کرده‌اند، میان واجب معلّقِ فصولی با واجب مشروط شیخی، عموم و خصوص من وجه است ، نه عام و خاصّی مطلق. ر.ک: *مطارح الأنظار* ، ص ۵۲ و ۵۱.

اعتبار، یا مطلق است یا مشروط. همان واجب به اعتبار دیگر یا منجّز است یا معلّق؛ در حالی که تقسیم دوّم ربطی به مطلق واجب ندارد و واجب مشروط مشهوری در این اقسام ، سهمی ندارد . این ویژگیِ واجب مطلق در مقابل مشروط است که دو شعبهٔ فرعی دارد، یعنی یا منجّز است، به این معنا که علاوه بر فعلی بودن وجوبش ، واجب هم فعلی است؛ یا معلّق است، یعنی واجبِ استقبالی است. پس تقسیم شما فنّی و منطقی نیست.

ب) هر شیئی می‌تواند هزاران جهت و خصوصیّت داشته باشد؛ ولی تقسیم شیء به لحاظ هریک از خصوصیّات که عقلایی نیست ، مثل این‌که گفته شود: انسان یا کوتاه است یا بلند یا متوسط؛ انسان یا ایستاده است یا نشسته؛ انسان یا خواب است یا بیدار و ... تقسیم باید هدف‌دار و برای رسیدن به غرضی باشد ، وگرنه لغو و عبث است و بدون هدفِ معیّن تنها تکثیر و زیادکردنِ تقسیم است و تقسیم شما ثمره ندارد، زیرا واجب معلّق ، در برابر واجب منجّز ، ثمرهٔ جدایی ندارد تا قسیم او باشد.

البته صاحب *فصول* ثمره و فایده‌ای هم برای واجب معلّق ذکر کرده و فرموده است: اگر وجوب ، فعلی و حالی و واجب استقبالی شد، از هم‌اکنون باید مقدّماتِ آن را انجام دهیم. مثلاً قطع مسافت و سایر مقدّمات حج را بجا آوریم.

ولی مرحوم آخوند می‌فرماید: وجوب مقدّمات مزبور ، نتیجه استقبالی بودنِ واجب نیست تا میان واجب منجّز و معلّق فرق باشد؛ بلکه نتیجهٔ فعلی بودنِ وجوب ذی‌المقدّمه است که به تبعِ آن ، مقدّمات هم واجب شده است. و فعلیّت وجوب میان واجب منجّز و معلّق مشترک است و از این جهت فرقی بین آن دو نیست. پس تقسیم شما بی‌فایده است.

فافهم: فافهم امر به دقّت است، یعنی ثمرهٔ مزبور میان واجب مطلق و مشروطِ به معنای مشهور ، ظاهر می‌شود، نه میان منجّز و معلّق به معنای فصولی.

[إشکال المحقّق النهاوندیّ علی الواجب المطلق، و جوابه]

ثم إنه (ربما حکی عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشکال فی الواجب المعلق و هو أن الطلب و الإیجاب إنما یکون بإزاء الإرادة المحرکة للعضلات نحو المراد فکما لا تکاد تکون الإرادة منفکة عن المراد فلیکن الإیجاب غیر منفک عما یتعلق به فکیف یتعلق بأمر استقبالی فلا یکاد یصح الطلب و البعث فعلا نحو أمر متأخر).

قلت فیه أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالی کما تتعلق بأمر حالی و هو أوضح من أن یخفی علی عاقل فضلا عن فاضل ضرورة أن تحمل المشاق فی تحصیل المقدمات فیما إذا کان المقصود بعید المسافة و کثیر المئونة لیس إلا لأجل تعلق إرادته به و کونه مریدا له قاصدا إیاه لا یکاد یحمله علی التحمل إلا ذلک.

و لعل الذی أوقعه فی الغلط ما قرع سمعه من تعریف الإرادة بالشوق المؤکد المحرک للعضلات نحو المراد و توهم أن تحریکها نحو المتأخر مما لا یکاد و قد غفل عن أن کونه محرکا نحوه یختلف حسب اختلافه فی کونه مما لا مئونة له کحرکة نفس العضلات أو مما له مئونة و مقدمات قلیلة أو کثیرة فحرکة العضلات تکون أعم من أن تکون بنفسها مقصودة أو مقدمة له و الجامع أن یکون نحو المقصود.

بل مرادهم من هذا الوصف فی تعریف الإرادة بیان مرتبة الشوق الذی یکون هو الإرادة و إن لم یکن هناک فعلا تحریک لکون المراد و ما اشتاق إلیه کمال الاشتیاق أمرا استقبالیا غیر محتاج إلی تهیئة مئونة أو تمهید مقدمة ضرورة أن شوقه إلیه ربما یکون أشد من الشوق المحرک فعلا نحو أمر حالی أو استقبالی محتاج إلی ذلک، هذا.

۴. اشکال چهارم: اشکال دیگری مرحوم محقّق نهاوندی به واجب معلّق *فصول* وارد کرده است. او بعث در تشریعیات را با اراده در تکوینیات، قیاس نموده است. اشکال این است که هر عاقلی و مولایی که می‌خواهد عملی در خارج تحقّق یابد، نخست آن عمل را با همهٔ اجزاء و شرایط تصور و لحاظ می‌کند؛ سپس با مطالعه در اطراف آن، تصدیق به فایده پیدا می‌کند و به‌دنبال آن، در او شوق و اشتیاق به آن عمل پیدا می‌شود و کم‌کم این شوق، مضاعف و مؤکّد می‌شود تا می‌رسد به درجه‌ای که یا مستقیماً و بالمباشره خودش اراده می‌کند و در خارج آن عمل را انجام می‌دهد و یا دیگری را به آن کار، امر می‌کند و او را به جانب این عمل تحریک کرده و سوق می‌دهد؛ در نتیجه طلب و بعث در تشریعیات، دقیقاً به جای اراده در تکوینیات است. گفتنی است اراده از مراد، منفک نیست و محال است که اراده الآن بیاید، و مراد در آینده موجود شود؛ بلکه اراده کردن همان و تحقّق مراد همان. این دو، اختلاف و تأخّر رتبی دارند نه اختلاف زمانی؛ وگرنه انفکاک معلول از علّت تامّه پیش می‌آید که محال است. طلب و بعث هم همین‌گونه هستند، یعنی محال است از متعلّق و واجب جدا باشند، یعنی محال است وجوب و بعث، فعلی و حالی باشد، ولی واجب و مبعوثٌ الیه استقبالی و در آینده باشد؛ چراکه این، انفکاک وجوب از واجب است و محال می‌باشد.

پس وجوب و واجب یا هر دو فعلی است، یا هر دو استقبالی است و معقول نیست که وجوب، فعلی و واجب استقبالی باشد، یعنی تحریک، فعلی و تحرک استقبالی باشد، بعث، فعلی و انبعاث استقبالی باشد، تأثیر، فعلی و تأثّر استقبالی باشد و علّت، فعلی و معلول استقبالی باشد.[1]

جواب آخوند: مرحوم آخوند به اشکال محقّق نهاوندی دو جواب داده است. در جواب اوّل در مقیسٌ علیه و خود اراده، سخن فاضل معاصرش را ردّ می‌کند و در جواب دوّم، در مقیس، یعنی طلب و ایجاب، اشکال وی را پاسخ می‌دهد و ثابت می‌کند که: قیاس مع‌الفارق است.

---

۱. *تشریح‌الاصول*، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.

جواب اوّل: ما ، در اراده ، امتناع و استحالهٔ انفکاکِ مراد از اراده را قبول نداریم و مدّعی هستیم اراده ، همان‌گونه که به امر حالی تعلّق می‌گیرد،[1] به امر استقبالی نیز تعلق می‌گیرد.[2] دلیل این مطلب ، مراجعه به وجدان است؛ کسی که خود را به رنج و زحمت می‌اندازد و تمام مقدّمات حج را فراهم می‌کند، یا شب و روز مطالعه می‌کند تا زوایای ناشناختهٔ اسلام را برای مردم بازگو کند و ... به چه منظوری این همه را متحمّل می‌شود؟ آیا جز این است که چون مرید حج و تبلیغ (ذی‌المقدّمه) است که این کارها را می‌کند؟ خیر، جز این نیست، تمام این کارها در راستای رسیدن به آن هدف و مقصود است. پس انکار تعلّق اراده به امر استقبالی و انکار انفکاک اراده از مراد، انکار بدیهی و امر وجدانی است.

قوله: و لعّل الذی اوقعه فی الغلط: منشأ اشتباه محقّق نهاوندی، کلماتی است که در تعریف اراده ذکر شده است. مشهور گفته‌اند: «اراده ، آن شوق مضاعف و دو چندانی است که موجب تحریک عضلات به سمت مراد و مطلوب می‌شود». به گمان وی، محرّک بودن ، باید فعلی و حالی باشد.[3] او منظور از کلمهٔ «نحو المراد» را مراد اصلی و مقصود بالذات می‌داند و به عقیدهٔ وی محال است که تحریک فعلی به جانب مراد باشد، ولی تحرّک و انبعاث ، فعلی نباشد، بلکه در آینده منبعث شود؛ الآن اراده می‌کند ولی متحرّکٌ الیه و مراد در آینده ـ مثلاً یک ماه دیگر ـ محقق می‌شود که این معقول نیست. غافل از این‌که تعریف را می‌توان حلّ کرد و به دو بیان آن را توجیه و تفسیر نمود:

۱ . می‌پذیریم که مراد از «المحرّک للعضلات» تحریک فعلی است؛ ولی عقیده داریم مراد از «نحو المراد» این نیست که تحریک فعلی به خود مرادِ اصلی و واقعی باشد؛ بلکه تحریک فعلی به سوی مراد واقعی و به جانب آن و در راستای رسیدن به آن است و این بر حسب موارد فرق دارد.

گاهی آن مراد واقعی، فعلی و حالی است و هیچ مقدّمه‌ای ندارد؛ مثل نفس حرکت عضلات برای رفع کسالت و خستگی که با اراده کردن تحریک عضلات می‌آید و با تحریک عضلات، تحرک عضلات هم می‌آید و تا نفس ، فعل تحریک را انجام داد اعضاء بدن قبول حرکت کرده و متحرک می‌شوند.

گاهی هم آن مراد واقعی ، دارای مقدّماتی است. کم یا زیاد بودن مقدماتش فرقی ندارد؛ در اینجا هم اراده ، محرّک عضلات است؛ امّا نه مستقیماً به جانب مراد اصلی، بلکه بالمباشره و مستقیماً به

---

۱ . مثلاً کسی الآن اراده می‌کند و سخن می‌گوید، می‌نویسد ، دست خود را حرکت می‌دهد و ... .

۲ . مثلاً شخصی که امسال مستطیع شده و می‌خواهد حج برود، از هم‌اکنون قاصد و مرید حج است، ولی مراد که خود حج باشد، استقبالی است؛ یا شخصی که می‌خواهد در تعطیلات به مسافرت برود ، از الآن عازم و جازم و مصمّم است. یا مبلّغی که می‌خواهد در ماه رمضان به تبلیغ برود، از الآن قصد و اراده دارد.

۳ . به این دلیل که مشتقّ ، ظهور در فعلیت دارد .

جانب مراد تبعی و مقدّمی محرّک است و غیر مستقیم و بالتسبیب به جانب مراد اصلی. پس در تمام این موارد ، تحریکْ فعلی است؛ ولی جامعِ همهٔ اینها این است که به سوی مراد هستند و در راستای رسیدن به مراد اصلی می‌باشند و منافاتی ندارد که خود مراد اصلی ، تدریجاً و در آینده محقّق شود و استقبالی باشد و از اراده منفک باشد.

۲ . اصلاً قبول نداریم که در مورد اراده ، تحریک عضلات حتماً باید بالفعل باشد؛ بلکه آنچه در ماهیت اراده دخیل است همان شوق مؤکّد است و حرکت عضلات موضوعیتی ندارد . اگر هم آن را به صورت یک وصفی برای اراده می‌آورند، بدان جهت است که خود شوق مؤکّد ، مراتبی دارد و مقول به تشکیک است ؛ غرض این است که مرتبهٔ نازلهٔ شوق مؤکد و مراتب متوسطهٔ آن ـ که هر لحظه در حال افزایش است ـ «اراده» نیست؛ اراده بالاترین مرتبهٔ شوق مؤکّدی است که اگر مانعی نباشد، حتماً به دنبالش تحریک عضلات صورت می‌گیرد.

حال اگر حرکت عضلات نقشی ندارد و تنها ،کاشف از اراده است می‌گوییم این شوق مؤکّد همان‌طور که نسبت به امر حالی حاصل می‌شود، نسبت به امر استقبالی هم حاصل می‌شود؛ چه‌بسا اشتیاق به آن امر استقبالی ـ به لحاظ اهمیّت و ارزشی که دارد ـ از امر حالی هم بیشتر است. آن امر استقبالی ،گاهی مؤونه و مقدماتی ندارد، مثل روزه‌گرفتن در ماه رمضان که ولیّ خدا و شخص عارف ، از اوّل ماه رجب، خود را برای ضیافت الهی آماده می‌کند و عشق به ماه رمضان و روزه و ضیافت الهی ، از هم‌اکنون در دل او موج می‌زند و باید منتظر بماند تا زمان بگذرد و ماه مبارک رمضان از راه برسد و روزه بگیرد. گاهی هم مقدّماتی دارد، مثل حج که از حالا باید مقدمات را انجام دهد؛ ولی تمام اینها به عشق حج است و به قول شاعر:

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم سرزنش‌ها گر کند خاز مغیلان غم مخور[1]

شوق مؤکّد از الآن در قلب او هست. شوق زیارت امام معصوم از هم‌اکنون و قبل از حرکت از وطن در او مضاعف است. شوق زیارت والدین و صلهٔ ارحام و ... از مدّت‌ها قبل در دل او وجود دارد. پس هیچ مانعی ندارد که هم‌اکنون شوق مؤکّد و اراده باشد، ولی مراد و متعلّق اراده و مشتاقٌ الیه در آینده متحقّق شود.

تکمیل مع أنه لا یکاد یتعلق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث ضرورة أن البعث إنما یکون لإحداث الداعی للمکلف إلی المکلف به بأن یتصوره بما یترتب علیه من المثوبة و علی ترکه من العقوبة و لا یکاد یکون هذا إلا بعد البعث بزمان فلا محالة یکون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان و لا یتفاوت طوله و قصره فیما هو ملاک الاستحالة و الإمکان فی نظر العقل الحاکم فی هذا الباب.

---

۱ . حافظ .

و لعمری ما ذکرناه واضح لا سترة علیه و الإطناب إنما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة فی أذهان بعض الطلاب.

و ربما أشکل علی المعلق أیضا بعدم القدرة علی المکلف به فی حال البعث مع أنها من الشرائط العامة.

جواب دوّم: بر فرض که دربارهٔ اراده ، سخن شما را بپذیریم و بگوییم انفکاک اراده از مراد محال است. ولی در باب طلب و بعث، سخن شما را قبول نداریم و می‌گوییم قیاسِ طلب و بعث در شرعیّات به اراده در تکوینیّات ، مع‌الفارق است . اصولاً طلب و بعث محال است که به امر فعلی و حالی تعلّق بگیرد ، بلکه حتماً باید به امر استقبالی تعلّق بگیرد؛ نه تنها انفکاک وجوب و امر از واجب و عمل ممکن است، بلکه ضروری و حتمی است.

توضیح: امر کردن و بعث و تحریک مکلّف به جانب عمل ، به منظور ایجاد داعی و انگیزه در اوست. اگر مکلف در حال امر کردن و همزمان با آن ، سرگرم انجام عمل باشد، امر کردن لغو و طلب حاصل است و اگر تا چند لحظهٔ دیگر قرار است مشغول انجام کار شود ـ چه امری باشد ، چه نباشد ـ باز هم اگرچه به‌دنبال امر ، آن فعل انجام خواهد شد، ربطی به امر ندارد و امر ، لغو است. امر در جایی وجود دارد که مکلّف انگیزهٔ درونی ندارد و خود به خود حرکت نمی‌کند و کاری انجام نمی‌دهد. در اینجا به منظور ایجاد داعی ، امر می‌آید؛ ولی چنین نیست که به مجرّد صدور امر ، به‌صورت جبری و خودکار و بلافاصله ، عمل از عبد صادر شود، بلکه صدور عمل ، منوط به اراده و اختیار عبد است . فعل اختیاری مقدّماتی دارد از قبیل این‌که: به‌دنبال صدور امر باید مأمورٌ به را با همهٔ اطرافش تصوّر کند، سپس تصدیق به فایده پیدا کند ـ یعنی بررسی کند که انجام آن کار موجب ثواب و ترک آن موجب عقاب است ـ سپس شوق به آن کار در او ایجاد شود، سپس به مرز شوق مؤکّد برسد و بعد اراده کند و احیاناً اگر آن کار ، مقدّماتی دارد، انجام دهد تا به فعل مأمورٌ به برسد. این امور قطعاً مدت زمانی طول می‌کشد. پس طلب و بعث حتماً و لامحاله باید به عملی باشد که نه تنها از لحاظ رتبه (کیفی) ، پس از امر باشد، بلکه از حیث زمانی (کمی) هم متأخّر از امر باشد.

این یک قاعدهٔ کلّی است و در کلّیهٔ اوامر و واجبات وجود دارد، چه در واجب منجّز ـ که هم وجوب و هم واجب هر دو فعلی و حالی است ـ چه در واجب معلّق ـ که وجوب ، فعلی است ولی واجب ، استقبالی . نکتهٔ دیگر این‌که عمل ، از این حیث که همیشه مدت زمانی پس از امر می‌آید، میان آن دو (واجب منجّز و معلق) فرقی نیست.

یکی از تفاوت‌های این دو واجب ، این است که در واجب منجّز ، میان امر و عمل ، مدت زمان اندک و کوتاهی فاصله وجود دارد ؛ مثلاً چند ساعت یا دقیقه یا ثانیه است (به اختلاف موارد) . ولی در

واجب معلّق فاصلهٔ زمانی طولانی‌تر است. مثلاً ممکن است از لحظهٔ استطاعت تا لحظهٔ انجام حج چهار ماه فاصله باشد؛ ولی کوتاه یا طولانی بودن این مدّت، در ملاک حکم عقل به استحاله و امکان، تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا اگر انفکاکِ واجب و عمل، از وجوب و امر، محال باشد، برای یک لحظه هم محال است. حکم عقل تخصیص‌بردار نیست، لذا در واجب منجّز هم نباید این انفکاک وجود داشته باشد، در حالی که قطعاً این تفکیک وجود دارد. پس انفکاک ایجاب و بعث، از واجب و عمل، محال نیست و قیاس آن به ارادهٔ، غلط است.

۵. اشکال پنجم (و ربّما اشکل): بعضی‌ها به واجب معلّق فصولی، اشکال دیگری وارد کرده‌اند که با مقدّمه‌ای بیان می‌شود: از دیدگاه عدلیّه یکی از شرایط عامّه و اوّلیّهٔ تکلیف، مسألهٔ قدرت است. یعنی باید تکلیف به چیزی، برای مکلّفْ مقدور باشد و بتواند آن را انجام دهد، وگرنه تکلیف «بما لا یطاق» و «بغیر مقدور» خواهد بود که صدور آن از مولای حکیم محال است.

با توجه به این مقدّمه، واجب معلّق مستلزم تکلیف بما لایطاق است: صغری؛ تکلیف به غیرمقدور محال است: کبری؛ پس واجب معلّق، مستلزم محال است: نتیجه؛ و مستلزم‌المحال محالٌ: کبرای مرحله دوّم؛ پس واجب معلّق محال و ممتنع است: «نتیجهٔ نهایی». آنچه در این استدلال مهم است بیان صغری است. در واجب معلّق وجوب فعلی و حالی است؛ ولی هم‌اکنون مکلّف قدرت بر امتثال ندارد و واجب، استقبالی و موقوف به امری است که در آینده می‌آید و مقدور ما نیست. پس در حال امر و تکلیف، مکلّف قدرت بر امتثال ندارد. در نتیجه چنین تکلیفی، تکلیف به غیر مقدور است.

اصل اشکال به بیان دیگر: قدرت، از شروط عامّهٔ تکلیف است و در واجب معلّق، هنگام امر و بعث، این شرط منتفی است. قانون این است که: «**إذا انتفی الشرط إنتفی المشروط**»، پس اصل تکلیف هم منتفی است و معنا ندارد که وجوب، فعلی باشد.

كفاية و فيه أن الشرط إنما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب و التكليف غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه كالمقارن من غير انخرام للقاعدة العقلية أصلا فراجع.

جواب مرحوم آخوند به اشکال: ما نیز قبول داریم که قدرت از شرایط عامّه تکلیف است، امّا کدام قدرت؟ آیا قدرت در حال امر و بعث شرطیّت دارد یا قدرت در ظرف امتثال و زمان انجام واجب؟ حاکم به لزوم قدرت، عقل است. عقل می‌گوید، بیش از این لازم نیست که قدرت باید در زمان امتثال باشد و بودنِ قدرت در زمان امر دلیلی ندارد و فرض این است که در ظرف امتثال و پس از فرا رسیدن موسم حج، وی قدرت براتیان حج دارد و همین مقدار کافی است که از حالا، یعنی از چند ماه قبل از موسم و از لحظهٔ استطاعت، امر و ایجاب بیاید.

اگر قدرت در زمانِ امتثال ، شرط تکلیف شد، از نوع شرط متأخّر خواهد بود؛ زیرا زمان امتثال ، بعداً خواهد آمد و از نظر زمانی ، مدّتی پس از امر است. پس شرط ، متأخّر است و تکلیف و امر ، مشروط به شرط متأخر است. ممکن است کسی اشکال کند که چگونه ممکن است مشروط (امر و ایجاب) ، قبل از شرط (قدرت در آینده) تحقّق یابد؟ آیا این ، انفکاکِ معلول از علّت تامه نیست؟ آیا ، تقدم معلول بر علّت تامّه نیست؟ آیا تأثیر معدوم در موجود نیست؟ آیا جز این است که باید علّت تامّه به جمیع اجزائش بر معلول ، تقدّم رتبی و با آن ، تعاصر زمانی داشته باشد؟ آیا شرط متأخّر موجب نقض و لطمه خوردن این قواعد مسلّم عقلی نمی‌شود؟

پیشتر در تقسیم چهارم از تقسیمات مقدّمه، به طور مبسوط جواب این اشکال را دادیم و مشکل شرط متأخر را در باب شروط اصل تکلیف ، این‌گونه حلّ کردیم : خود وجود خارجیِ قدرت در آینده ، شرط امر فعلی کنونی نیست تا آن محذورها پیش آید، بلکه وجود ذهنی و لحاظی و تصوّری و فرضیِ آن ، در ظرف خودش ، شرط تکلیف است ، یعنی مولی در هنگام امر به حج ، فرا رسیدن موسم حج را هم لحاظ می‌کند و در نظر می‌گیرد[1] و با این لحاظ امر می‌کند . لحاظ مقارن با امر است نه متأخر از آن؛ ملحوظ در خارج متأخّر است، ولی شرط امر نیست. پس ، از این بابت هم خیالمان راحت است و مانعی ندارد که امر ، فعلی باشد و قدرتِ آینده ، شرطِ متأخر آن باشد که در واقع مقارن است ، نه متأخّر.

[تعمیم الواجب المعلّق]

ثم لا وجه لتخصیص المعلق بما یتوقف حصوله علی أمر غیر مقدور بل ینبغی تعمیمه إلی أمر مقدور متأخر أخذ علی نحو یکون موردا للتکلیف و یترشح علیه الوجوب من الواجب أو لا لعدم تفاوت فیما یهمه من وجوب تحصیل المقدمات التی لا یکاد یقدر علیها فی زمان الواجب علی المعلق دون المشروط لثبوت الوجوب الحالی فیه فیترشح منه الوجوب علی المقدمة بناء علی الملازمة دونه لعدم ثبوته فیه إلا بعد الشرط.

نعم لو کان الشرط علی نحو الشرط المتأخر و فرض وجوده کان الوجوب المشروط به حالیا أیضا فیکون وجوب سائر المقدمات الوجودیة للواجب أیضا حالیا و لیس الفرق بینه و بین المعلق حینئذ إلا کونه مرتبطا بالشرط بخلافه و إن ارتبط به الواجب.

۶ . آخرین اشکال واجب معلّق که در متن کفایه عنوان شده از خود مرحوم آخوند است: بر فرضِ قبول واجب معلّق می‌گوییم شما در تعریف واجب معلّق گفتید وجوب ، فعلی است و واجب، استقبالی است و بر امری که فعلاً نیست و در آینده موجود خواهد شد، موقوف است. در ضمن ، امر

---

۱. چون در غرض مولی و مصلحت حجّی دخیل است .

آتی ـ مثل مجیء موسم حجّ مقدور ما نیست ـ اشکال ما این است که چرا قید کردید آن امر آینده مقدور نباشد؟ به چه دلیل باید حصول واجب بر امر غیر مقدور موقوف باشد؟ به نظر ما هیچ دلیلی بر این حصر و اختصاص وجود ندارد، چه خوب بود تعمیم می‌دادید تا امر مقدور را هم شامل می‌شد، مثل استطاعتی که هنوز نیامده است و در آینده خواهد آمد در ضمن، مقدور عدّه‌ای هست، یعنی می‌توانند آن را بدست خود ایجاد کنند. چه فرق است میان مجیء وقت و استطاعت. هر دو الآن نیستند و هر دو در آینده می‌آیند. آری اوّلی مقدور نیست و به دست ما ایجاد نمی‌شود، ولی دوّمی مقدور ما هست. امّا دلیلی بر تخصیص واجب معلّق به اوّلی نیست و باید از نظر شما وجوب حج قبل از استطاعت هم فعلی باشد و واجب، معلّق به حصول استطاعت و مجیء وقت باشد.

قوله: علی نحو یکون مورداً للتکلیف ...: این قسمت دو نسخه متفاوت دارد:

۱. نسخهٔ مشهور این است که کلمهٔ یکون بدون «لا» می‌باشد و به‌دنبال کلمهٔ من الواجب، کلمهٔ «أولا» وجود دارد. بر طبق این نسخه، معنای عبارت این است که فرقی میان امر مقدور و غیرمقدور نیست و باز در امر مقدور هم فرقی نیست میان آن امری که مورد تکلیف است ـ یعنی لازم‌التحصیل است و وجوبی از ذی‌المقدّمه به آن ترشح می‌کند، مثل قطع مسافت در حج، تحصیل استقبال در نماز و ... ـ با آن امری که مفروض الحصول است و وجوبی از ذی‌المقدّمه به آن سرایت نمی‌کند، مثل استطاعت برای حج.

۲. نسخهٔ مرحوم آیت‌الله شیخ علی قوچانی رحمه‌الله که شاگرد بلافصل مرحوم آخوند و استاد بزرگوار مرحوم مشکینی بوده است. به عقیده مرحوم مشکینی، این نسخه أولی است؛ زیرا شاگرد به مذاق استاد واردتر است و مرحوم قوچانی بهتر می‌دانسته که نظر مرحوم آخوند کدام است. در این نسخه باید بر سر کلمهٔ «یکون» حرف «لا» بیفزاییم و کلمهٔ یترشح عطف بر یکون و «لا» در تقدیر باشد و پس از کلمهٔ من الواجب هم «أولا» نباشد.

طبق این نسخه تعمیم، فقط نسبت به امر مقدوری است که مورد تکلیف نیست و وجوبی از واجب بر آن امر ترشّح نمی‌کند، یعنی مفروض الحصول است و مخصوص استطاعت و مانند آن است.[1]

قوله: لعدم تفاوت ...: این عبارت، دلیل «**ثم لاوجه لتخصیص ...**» است و آن این‌که، در غرض اصلی شما فرقی میان امر مقدور و غیر مقدور نیست. پس چرا اختصاص می‌دهید؟

یک نکته: مرحوم مشکینی در *حاشیه* فرموده است: گویا مرحوم آخوند فقط صدر کلام *فصول* را دیده که در تعریف واجب معلّق کلمهٔ امر غیر مقدور را آورده است؛ لذا اعتراض کرده که «لاوجه

---

۱. نکته: علاوه بر اشکال‌های ششگانه‌ای که بر واجب معلّق مطرح شد چهار اشکال دیگر در *حاشیهٔ* مرحوم مشکینی مطرح و بررسی شده است.

للتخصیص ...» ، ولی اگر به خود زحمت می‌داد و ذیل کلام *فصول* و ادامهٔ آن را می‌دید، این اعتراض را نمی‌کرد؛ زیرا خود *فصول* در ادامهٔ بحث، مطلب را توسعه و تعمیم داده و فرموده است: اختصاص به غیر مقدور ندارد.

قوله: من وجوب تحصیل: هدف اصلیِ صاحب *فصول* از اختراع واجب معلّق چیست؟ پاره‌ای از مقدّمات، به نام «مقدمات مفوّته» نامیده شده‌اند، یعنی مقدماتی که اگر پیش از زمان واجب انجام داده نشوند، موجبِ تفویت واجب در زمان خود می‌شوند. مثل قطع مسافت پیش از موسم حج که اگر انجام نشود، مکلّف نمی‌تواند در موسم حج در مکّه باشد و اعمال حج را انجام دهد. یا مثل غسل جنابت پیش از اذان صبح که اگر ترک شود، باعث می‌شود روزه آن روز خراب شود و هکذا غسل استحاضه برای روزهٔ روز بعد ـ البته به فتوای بعضی از فقهاء ـ و ... . حال دربارهٔ مقدّمات مفوّته، مشکل و معضلی مطرح است و آن این‌که :

از طرفی به عقیدهٔ مشهور، وجوب مقدّمه ، تابع وجوب ذی‌المقدّمه است؛ تا ذی‌المقدّمه وجوب فعلی پیدا نکند، وجوبی از آن به مقدّمات ترشح نمی‌کند و مقدّمه هم ، وجوب فعلی پیدا نمی‌کند ؛ چرا که این مقتضای قانون تبعیّت است. از طرفی هم در خصوص مقدمات مفوته فرض این است که، پیش از وجوب فعلیِ ذی‌المقدّمه و قبل از دخول وقت، اینها دارای وجوب فعلی هستند. حال این دو مطلب با هم تنافی دارند. اگر مقدّمه تابع است، پس چگونه پیش از ذی‌المقدّمه واجب شده است ؟

برای حلّ این مشکل ، راه حل‌هایی ارائه شده که یکی از این راه‌ها ، طریق واجب معلّق است که *فصول* پیشنهاد کرده است. ایشان فرموده است در این‌گونه موارد ، اصل وجوب ذی‌المقدّمه، پیش از مجیء وقت هم فعلی است؛ یعنی سر شب هم وجوب حج بر مستطیع، فعلی است و واجب است ، و این واجب ، استقبالی است. اگر پیشاپیش وجوب ذی‌المقدّمه و واجب فعلی باشد، مانعی ندارد که مقدّمات آن نیز واجب فعلی شوند ؛ مسألهٔ تبعیّت هم در این صورت حفظ شده است. ولی اگر واجب را واجب مشروط مشهور در نظر بگیریم تا شرطِ آن (دخول وقت) حاصل نشده ذی‌المقدّمه واجب نیست و مقدّمات هم واجب نخواهد بود. اشکال مزبور کماکان ، لاینحل باقی می‌ماند؛ ولی بر مبنای واجب معلّق ، مشکل حلّ شده است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: طبق این مبنا نباید میان امر مقدور و غیر مقدور فرق بگذارید.

قوله: نعم: راه حل دوّم از مرحوم آخوند است که فعلاً به صورت پیشنهاد مطرح می‌کند ، امّا بعداً همین را اختیار خواهد کرد . نظر آخوند ، این است که : اصل وجوب حج یا صوم یا صلوة نسبت به دخول وقت و مجیء موسم ، مشروط است، همان‌گونه که حج نسبت به استطاعت ، واجب مشروط است؛ با این تفاوت که استطاعت، شرط مقارن است و به مجرّد حصول آن ، وجوب می‌آید ولی

مجیء موسم، شرط متأخّر برای اصل وجوب و تکلیف است.[1] امّا وجود خارجیِ مجیء موسم ، شرط امر نیست، بلکه وجود لحاظیِ آن ، شرط امر است. پس ، از هم‌اکنون ، یعنی زمان استطاعت، فرا رسیدن موسم حج را لحاظ کرده و در نظر می‌گیرد و به‌دنبال این لحاظ ، هم‌اکنون امر به حج می‌کند که باز هم وجوب فعلی است و به تبع آن سایر مقدّمات وجودیّهٔ آن (قطع مسافت و ...) نیز واجبِ فعلی می‌شوند.

تنها فرق واجب مشروط کذائی با واجب معلّق *فصول* در این است که او مجیء وقت را به واجب مرتبط می‌دانست و شرط واجب قرار می‌داد؛ ولی ما به وجوب ارتباط داده و شرط وجوب قرار دادیم ؛ البته به نحو شرط متأخّر.

تنبیهٌ: [فی بیان المقدّمات القابلة لترشّح الوجوب علیها]

کفایه: قد انقدح من مطاوی ما ذکرناه أن المناط فی فعلیة وجوب المقدمة الوجودیة وکونه فی الحال بحیث یجب علی المکلف تحصیلها هو فعلیة وجوب ذیها و لو کان أمرا استقبالیا کالصوم فی الغد و المناسک فی الموسم کان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فیه و لو متأخرا أو مطلقا منجزا کان أو معلقا فیما إذا لم تکن مقدمة للوجوب أیضا أو مأخوذة فی الواجب علی نحو یستحیل أن تکون موردا للتکلیف کما إذا أخذ عنوانا للمکلف کالمسافر و الحاضر و المستطیع إلی غیر ذلک أو جعل الفعل المقید باتفاق حصوله و تقدیر وجوده بلا اختیار أو باختیاره موردا للتکلیف ضرورة أنه لو کان مقدمة الوجوب أیضا لا یکاد یکون هناک وجوب إلا بعد حصوله و بعد الحصول یکون وجوبه طلب الحاصل کما أنه إذا أخذ علی أحد النحوین یکون کذلک فلو لم یحصل لما کان الفعل موردا للتکلیف و مع حصوله لا یکاد یصح تعلقه به فافهم.

ملاک فعلی شدنِ وجوب مقدمی و شرعیِ مقدمات وجودیّه

در این تنبیه برای طرح یک مشکل و حلّ آن زمینه‌سازی می‌شود.

امّا تمهید و مقدّمه‌چینی: در مباحث قبل روشن شد مقدّمات وجودیّهٔ واجب مورد بحث است ؛ مقدّمهٔ صحّت نیز به مقدّمهٔ وجود برگشت، امّا مقدّمهٔ اصل وجوب یا مقدّمهٔ علم از محلّ نزاع اجنبی بود.

حال مناط و ضابطهٔ فعلی شدنِ وجوبِ مقدّمی و شرعیِ مقدّمات وجودیّه چیست؟ تحت چه شرایطی مقدّمهٔ وجودی ، واجب فعلی می‌شود و ایجاد آن پیش از ذی‌المقدّمه بر مکلّف واجب می‌گردد؟ از مجموع عبارت مرحوم آخوند ، این‌گونه به‌دست می‌آید که با چهار شرط ، مقدّمهٔ وجودی ، واجب به وجوب فعلی می‌شود:

---

۱. شیخ اعظم ، هم استطاعت و هم مجیء وقت را شرط واجب و امتثال می‌داند. صاحب *فصول* استطاعت را شرط وجوب و مجیء وقت را شرط واجب می‌داند؛ ولی مرحوم آخوند هر دو را شرط اصل وجوب می‌داند ؛ منتها یکی را مقارن و دیگری را متأخر.

شرط اوّل: شرطِ به فعلیّت رسیدن وجوب مقدّمه عبارت است از: فعلی شدن وجوب ذی‌المقدّمه . یعنی اگر وجوب ذی‌المقدّمه فعلی باشد، وجوب مقدّمهٔ وجودی ، فعلی خواهد بود؛ وگرنه وجوب مقدّمه هم فعلی نخواهد بود.

دلیل: وجوب مقدّمه تابع و معلول وجوب ذی‌المقدّمه و برگرفته از آن است و واضح است که تا علّت و متبوع و اصل نباشد، معلول و تابع و فرع هم نخواهد بود و محال است که باشد؛ زیرا تخلّف معلول از علّت و تقدّمش بر علّت ، محال است.

این همان مطلبی است که به صورت قاعدهٔ کلّی مطرح می‌شود ، یعنی «وجوبِ مقدّمه، تابعِ وجوبِ ذی‌المقدّمه است»؛ هم از حیث اطلاق و اشتراط که قبلاً در پایان واجب مطلق و مشروط بیان شد و هم از حیث قوّه و فعل که اینجا بیان می‌شود، یعنی اگر وجوب ذی‌المقدّمه بالقوّه باشد، وجوب مقدّمه نیز بالقوّه است و اگر وجوب ذی‌المقدّمه بالفعل باشد وجوب مقدّمه نیز بالفعل است.[۱]

راههای فعلیّت وجوب واجب و ذی‌المقدّمه: الف) چون ذی‌المقدّمه واجب مطلقِ منجّز است، وجوبش فعلی است. مثل نماز پس از دخول وقت.

ب) چون ذی‌المقدّمه واجب مطلق معلّق است، وجوبش فعلی است ، ولو واجب استقبالی باشد.[۲]

ج) چون ذی‌المقدّمه واجب مشروط به نحو شرط متأخر است، وجوبش فعلی است.[۳]

د: چون ذی‌المقدّمه واجب مشروطی است که شرطش مربوط به مادّه است، وجوبش فعلی است.[۴]

حال مهم اصل فعلیّت وجوب ذی‌المقدّمه است که شرط وجوب فعلیِ مقدّمه می‌باشد ؛ نحوه فعلی بودن مهم نیست.

شرط دوّم: رابطهٔ مقدّمة الوجوب و مقدّمة الوجود از نسب اربع ، عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر مقدّمهٔ وجوبی‌ای ، مقدّمهٔ وجود نیز هست. مثل استطاعت برای حج و قدرت برای همهٔ واجبات . ولی چنین نیست که هر مقدّمهٔ وجودی‌ای ، مقدّمهٔ وجوب هم باشد، بلکه برخی از آنها مقدّمهٔ وجوب هم هستند، مانند استطاعت و تمکّن از نصاب . و برخی از آنها مقدّمهٔ وجوب نیستند، مثل قطع مسافت برای حج و تحصیل طهارت برای نماز .

با توجه به این مقدمه گفته می‌شود : شرط دوّم از شروط فعلیّت یافتن وجوبِ مقدّمهٔ وجودی ، این است که فقط مقدّمهٔ وجود باشد و علاوه بر آن ، مقدّمهٔ اصل وجوب نباشد. پس اگر چیزی مقدّمهٔ اصل وجوب هم بود ـ مثل استطاعت ـ واجب فعلی نخواهد بود و تحصیل آن بر مکلّف واجب نیست.

---

۱. البته مرحوم آخوند به این دلیل متعرّض نشده است.
۲. قول صاحب *فصول* .
۳. مختار مرحوم آخوند .
۴. مختار شیخ اعظم .

دلیل: همان‌طور که پیشتر در تقسیمات مقدّمه گفته شد؛ اگر چیزی مقدّمهٔ اصل وجوب شد، معنایش این است که تا این مقدّمه و شرط نیامده، اصلاً وجوبی نیست تا به این مقدّمه وارد شود. وجوب ذی‌المقدّمه، پس از حصول و تحقق این مقدّمه می‌آید (پس از استطاعت، حج واجب می‌شود)؛ ولی دوباره معقول نیست که وجوبی از این واجب به آن مقدّمه وارد شود و امری بدان تعلّق بگیرد؛ زیرا «طلب حاصل» از مولی و «تحصیل حاصل» از عبد است که هر دو از محالات هستند.

شرط سوّم: برخی از شروط و مقدّمات، در لسان دلیل، به‌صورت قید و شرط ذکر می‌شوند؛ مثلاً می‌گوید: «صلِّ عن الطهارة»، «صلّ مع الاستقبال». اگر هم در لسان دلیل نیامده باشد، خود عقل، مقدّمیّت و توقّف را درک می‌کند و آنها را مقدّمه قرار می‌دهد؛ مثل قطع مسافت و ... . ولی گاهی مقدّمه و شرط در ظاهر خطاب، به صورت یک عنوانی برای مکلّف اخذ و اعتبار می‌شود؛ به گونه‌ای که تمام الموضوع برای حکم، نفس همین عنوان است. مثل عنوانِ مسافر، حاضر، مستطیع، متمکّن از نصاب و ... که می‌فرماید: «المسافر یجب علیه القصر» و ... . در اینجا سفر، مقدّمهٔ وجوب قصر است، حَضَر، مقدّمهٔ وجوب اتمام است و ... ولی به صورت موضوع حکم ذکر شده است.[1]

حال شرط سوّم از شروط فعلیّتِ وجوب مقدّمه برای موردی است که از این قبیل نباشد و عنوانی برای مکلّف، واقع نشده باشد، وگرنه واجب التحصیل نخواهد بود.

دلیل: تا عنوان مسافر محقّق نشود، اصلاً قصر، وجوب ندارد تا وجوبش به مقدّمه ترشّح کند و تحصیل این عنوان را واجب کند، پس از تحقّق این عنوان است که وجوب قصر می‌آید؛ ولی معنا ندارد مجدّداً امر و طلبی از آن به مقدّمه‌اش، یعنی مسافر بودن ترشّح کند و آن را واجب کند؛ زیرا باز هم طلب حاصل و تحصیل حاصل بوده و محال است.

شرط چهارم: طبق مسلک شیخ اعظم شرایط وجود، یا قیود واجب، دو دسته بود:

الف) قیودی که مفروض الحصول بودند و تحصیل آنها بر مکلّف لازم نبود. دیگر این‌که وجود اختیاریِ آنها ملاک نبود؛ بلکه وجود اتّفاقی و تصادفیِ آنها ملاک بود. مثل استطاعت برای حج.

ب) شروطی که لازم التحصیل بودند و مکلّف باید آنها را ایجاد می‌کرد. مثل قطع مسافت. حال شرط چهارم این است که مقدّمة الوجود از آن قسمی نباشد که واجب و مأمورٌ به، به وجود فرضی و اتّفاقیِ آن مقیّد شده باشد. مثلاً این‌طور نباشد که بگوید: «یجب علیک الحج علی تقدیر حصول الاستطاعة»، یعنی اگر اتّفاقاً مستطیع شدی، حج بجا بیاور! فرقی هم ندارد که فرض وجود استطاعت به نحو قهری و غیر اختیاری باشد ـ مثل ارث بردن ـ یا به نحو اختیاری و ارادی باشد ـ مثل کسب کردن ـ در هر حال وجود فرضیِ آن مدّ نظر است.

---

۱. حیثیّتِ مسافر بودن حیث تقییدی است، نه تعلیلی.

مقدّمه الوجود باید از آن قسمی باشد که لازم التحصیل است و عمل به وجود اتّفاقیِ او مقیّد نشده باشد ، بلکه به وجود ضروریِ آن ، مقیّد شده باشد. مثل «صلّ عن الطهارة» .

دلیل: اگر مقدّمه‌ای مفروض الحصول بود و تحصیل آن لازم نبود، قهراً تا آن مقدّمه نیامده باشد، ذی‌المقدّمه ، واجب فعلی نیست و امتثال نمی‌طلبد تا سخن از ترشّح وجوب به مقدّمه باشد . پس از آمدنِ آن هم که ذی‌المقدّمه واجب فعلی می‌شود، معقول نیست وجوبی به این مقدّمه سرایت کند؛ چرا که طلب حاصل است.

قدر جامع شرط سوّم و چهارم است که این هیچ‌کدام مورد تکلیف و متعلّق خطاب نیستند؛ بلکه هر دو مفروض الحصول هستند.

قوله: ضرورة أنّه: این عبارت ، دلیل شرط دوّم است که به‌دنبال شرط ثانی ذکر شد.

قوله: کما انّه اذا اخذ: این عبارت ، دلیل شرط سوّم و چهارم است که به‌دنبال هرکدام ذکر شد.

قوله: فافهم: اشاره به این است که در شرط چهارم ، تعلّق امر و ایجاب از قبیل طلب حاصل نیست؛ زیرا مولی می‌تواند حصول شرط را در آینده فرض کند و با فرض حصول ، هم‌اکنون و پیش از حصول شرط ، امر کند و آنگاه ترشح امر به مقدّمه از قبیل طلب حاصل نخواهد بود. آری شبیه طلب حاصل است، یعنی چون مقدّمهٔ مزبور مفروض الحصول است و فرض وجودش می‌شود و تحصیل آن لازم نیست؛ لذا تعلّق امر به آن شبیه طلب حاصل است؛ وکَأَنّ است نه اَنّ.

[المقدّمات المفوّتة و تصحیح و جوبها قبل زمان الواجب]

إذا عرفت ذلک فقد عرفت أنه لا إشکال أصلا فی لزوم الإتیان بالمقدمة قبل زمان الواجب إذا لم یقدر علیه بعد زمانه فیما کان وجوبه حالیا مطلقا و لو کان مشروطا بشرط متأخر کان معلوم الوجود فیما بعد کما لا یخفی ضرورة فعلیة وجوبه و تنجزه بالقدرة علیه بتمهید مقدمته فیترشح منه الوجوب علیها علی الملازمة و لا یلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذیها و إنما اللازم الإتیان بها قبل الإتیان به بل لزوم الإتیان بها عقلا و لو لم نقل بالملازمة لا یحتاج إلی مزید بیان و مئونة برهان کالإتیان بسائر المقدمات فی زمان الواجب قبل إتیانه.

فانقدح بذلک أنه لا ینحصر التفصی عن هذه العویصة بالتعلق بالتعلیق أو بما یرجع إلیه من جعل الشرط من قیود المادة فی المشروط.

فانقدح بذلک أنه لا إشکال فی الموارد التی یجب فی الشریعة الإتیان بالمقدمة قبل زمان الواجب کالغسل فی اللیل فی شهر رمضان و غیره مما وجب علیه الصوم فی الغد إذ یکشف به بطریق الإن عن سبق وجوب الواجب و إنما المتأخر هو زمان إتیانه و لا محذور فیه أصلا.

و لو فرض العلم بعدم سبقه لاستحالة اتصاف مقدمته بالوجوب الغیری فلو نهض دلیل علی وجوبها

فلا محالة يكون وجوبها نفسيا [و لو] تهيؤا ليتهيأ بإتيانها و يستعد لإيجاب ذى المقدمة عليه فلا محذور أيضا.

تا اینجا تمهید و زمینه‌سازی بود؛ امّا طرح اشکال: همان‌طور که قبل از «تنبیه» نیز اشاره شد، مقدّماتی در شریعت داریم به نام «مقدّمات مفوّته»، یعنی مقدّماتی که اگر پیش از وقتِ واجب انجام نشوند، باعث می‌شود که در زمان واجب ، قدرت بر امتثال واجب پیدا نکنیم و ترک آنها پیش از وقت، سبب تفویت واجب در وقت می‌شود. مثل قطع مسافت قبل از موسم حج ، یا غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان.

مشکل این است که از طرفی اجماعی است که اینگونه مقدّمات پیش از وقتِ ذی‌المقدّمه واجب هستند و باید اتیان شوند؛ و از طرفی طبق قانون تبعیّت، تا ذی‌المقدّمه ، واجب نباشد، مقدّمه ، واجب نمی‌شود؛ چون وجوب مقدّمه معلول وجوب ذی‌المقدّمه است. حال آیا مقدّمات مزبور مادّهٔ نقضی بر این قانون عقلی است؟ آیا قانون عقلی بدین وسیله نقض می‌شود؟ اساساً مگر حکم عقلی تخصیص بردار و قابل نقض شدن است؟ چه باید کرد که هم وجوب اینها پیش از وقت محفوظ بماند که اجماعی است و هم گردی بر دامن قانون تبعیّت ننشیند؟

مرحوم آخوند می‌فرماید با بیاناتی که داشتیم این مشکل حلّ شده است و آن مسأله شرط متأخر بود که گفتیم: در این‌گونه موارد چه مانعی دارد که بگوییم قبل از موسم حج، قبل از طلوع فجر و ...، وجوب حج وصوم و ... فعلی است؛ منتها مشروط به شرط متأخّر است که دخول وقت و مجیء موسم باشد و آن هم لحاظش در امر مولی دخیل است. پس مولی از هم‌اکنون وجود شرط در ظرف خودش را فرض کرده و امر صادر می‌کند. در نتیجه هم‌اکنون وجوب حج وصوم و ... فعلی است و در نتیجه مقدّمات مفوّتهٔ آنها نیز فعلی می‌شود و هیچ محذوری پیش نمی‌آید و قانون تبعیّت هم لطمه نمی‌خورد و منخرم نمی‌گردد.

قوله: كان معلوم‌الوجود فيما بعد: البته شرط متأخری که فرض وجودش می‌شود، باید از اموری باشد که در آینده حتماً واقع شده و معلوم‌الوجود باشد، تا از الآن امر و ایجاب فعلی برای ذی‌المقدّمه درست شود. و علی‌الفرض در ما نحن فیه آن امر استقبالی ، مسألهٔ دخول وقت می‌باشد که قطعی الوقوع در مستقبل است.

قوله: ضرورة فعليّة: ممکن است بپرسید: مگر پیش از وقت، ذی‌المقدّمه مقدور ماست که از الآن وجوبِ فعلی پیدا می‌کند؟ آخوند در جواب می‌فرماید: آری مقدور ماست؛ منتها مقدور بلا واسطه نیست؛ مقدور مع الواسطه است و آن واسطه تمهید و تهیّهٔ مقدّمات است، تا هنگام موسم حج ، در مکّه باشد و خود واجب را اتیان کند. و وقتی الآن مقدور بود، مانعی ندارد که از حالا وجوبش فعلی باشد. در نتیجه هیچ محذوری ندارد که از هم‌اکنون وجوبی از واجب به مقدّمات آن ترشّح کند و مقدّماتِ مفوّتهٔ

آن هم از حالا واجب شوند.[1] با این محاسبات، محذور وجوب مقدّمه ، پیش از ذی‌المقدّمه حلّ شد.

قوله: و انّما اللازم الاتیان بها: در مورد مقدّمه دو چیز مطرح است :

۱ . اصل وجوب و امر به مقدّمه از سوی مولی . ۲ . اتیانِ آن در خارج ، از سوی عبد و آنچه تابع ذی‌المقدّمه است و در رتبه متأخّر از ذی‌المقدّمه است، امر اوّل (اصلِ وجوب مقدّمه) است؛ امّا اتیانِ آن در خارج نه تنها متأخر نیست ، بلکه باید متقدم باشد و پیش از ذی‌المقدّمه اتیان شود . حاکم به این لزوم و لابدیّت هم ، عقل انسان است؛[2] چرا که مقدّمیت، یعنی همین که مقدّمه قبلاً اتیان شود و ذی‌المقدّمه وجوداً بر او متوقف باشد. این نکته اختصاص به مقدّمات مفوّته هم ندارد و در سایر مقدّمات هم مطلب از این قرار است ، یعنی قبل از اتیان به واجب ، باید آنها را اتیان کنیم. پس وجوباً مقدّمه تابع ذی‌المقدّمه است؛ ولی وجوداً ذی‌المقدّمه بر مقدمه متوقّف است.

قوله: فانقدح بذلک انّه لاینحصر: غیر از راه حلّ شرط متأخر که عنوان کردیم، راه حل‌های دیگری هم برای معضل مقدّماتِ مفوّته ذکر شده که به آنها اشاره می‌شود . یکی از آنها واجب معلّق فصولی است . فصول ، وجوب را فعلی و واجب را استقبالی دانست و نتیجه گرفت که قبل از وقت هم مواردی همچون حج و صوم و ... واجب به وجوب فعلی هستند و محذوری ندارد که مقدّمات آنْ نیز واجب باشد . مسألهٔ تبعیّت هم به حال خود باقی است. یکی دیگر از آن راه حل‌ها واجب مشروط شیخ اعظم بود که تمام شروط و از جمله دخول وقت و مجیء موسم و ... را شرط واجب و قید مادّه دانست و معتقد بود که اصل وجوب در تمام این موارد ، قبل از وقت هم فعلی است و مانعی ندارد که مقدّمات آن نیز واجب فعلی شد.

مرحوم آخوند می‌فرماید: راه تفصّی و فرار از معضل مزبور تنها منحصر به راه صاحب *فصول* یا شیخ اعظم نیست که ناچار باشیم و به آن مبانی تن در دهیم، بلکه راه سوّمی وجود دارد که راه شرط متأخر است . ما از این راه معضل را حلّ کردیم و این گره را گشودیم.

قوله: فانقدح بذلک انّه لااشکال: اگر در شرع مقدّس به مواردی برخوردیم که مقدّمه‌ای پیش از ذی‌المقدّمه واجب شده است، مثل وجوب غسل استحاضه یا جنابت در شب یا پیش از اذان صبح ، در ماه رمضان یا غیر ماه رمضان که روزه گرفتن را برای فردا واجب می‌کند ـ همچون نذر معیّن، قضاء با ضیق‌وقت و ... ـ دیگر احساس وحشت نمی‌کنیم؛ زیرا به حکم برهان إنّی[3] یقین می‌کنیم که

---

۱. البته بنابر این‌که ملازمه‌ای باشد و مقدّمهٔ واجب ، وجوب شرعی داشته باشد که بحث آن در آینده خواهد آمد

۲. ربطی هم به شارع ندارد و متوقّف بر قول به ملازمه هم نیست.

۳. از معلول پی به علّت بردن .

پیشاپیش ، ذی‌المقدّمه واجب بوده که این مقدّمات واجب شده است.[1] و اصل وجوب قبلاً آمده ولو واجب و امتثال بعد از آن است که هیچ محذوری ندارد.

قوله: و لو فرض العلم بعدم سبقه: گفتیم که از طریق وجوب مقدّمهٔ مفوّته پیش از زمان واجب و ذی‌المقدّمه کشف می‌کنیم که ذی‌المقدّمه نیز ، از قبل ، واجب بوده ؛[2] ولی حالا اگر چنین فرض شود که ما یقین به عدم وجوب ذی‌المقدّمه پیش از وقت داشته باشیم و قاطع باشیم به این‌که مثلاً روزهٔ پیش از اذان صبح واجب نیست، خواهیم گفت : وقتی ذی‌المقدّمه پیش از وقت واجب نباشد، مقدّمات آن نیز پیش از وقت، واجب به وجوب غیری نخواهند بود و محال است که وجوب مقدّمی پیدا کنند؛ چرا که وجوب مقدّمه تابع وجوب ذی‌المقدّمه و معلول آن است و انفکاک معلول از علّت محال است. مع‌الوصف اگر دلیل خاص ـ مثلاً اجماع ـ بر وجوبِ مثلاً غسل استحاضه قائم شد، خواهیم گفت چنین وجوبی قطعاً مقدمی و غیری نیست، بلکه وجوب نفسی است، یعنی غسل مزبور مستقلاً واجب و دارای مصلحت ملزمه است. منتها واجب نفسی دو گونه است:

۱ . واجب نفسیِ غیر تهیّئی: واجبی است که زمینه را برای واجب دیگر فراهم نمی‌کند. مثل زکات ، خمس و حج .

۲ . واجب نفسیِ تهیّئی: واجبی است که زمینه‌ساز واجب دیگر است و مکلّف را مستعدّ و مهیّای انجام واجب دیگر می‌نماید. مثل نماز ظهر که زمینه را برای امتثال عصر فراهم می‌کند و مانند نماز مغرب نسبت به عشاء .

ما نحن فیه هم از همین قبیل است، یعنی خود غسل استحاضه ، پیش از اذان صبح واجب است. ضمناً مکلّف را برای واجب مستقل دیگر یعنی صوم فردا مهیّا می‌کند. آنگاه اگر وجوب نفسی را هم اختیار کنیم، محذوری پیش نمی‌آید و قانون تبعیّت مقدّمه از ذی‌المقدّمه صدمه نمی‌بیند.

نتیجه: دربارهٔ مقدّمات مفوّته ، مشکلی مطرح شد که برای آن مشکل، چهار راه حل ارائه شد:

۱ . واجب مشروط به نحو شرط متأخر ؛

۲ . واجب مشروط به نحوی که شیخ اعظم فرمود ؛

۳ . واجب معلّق صاحب *فصول* ؛

۴ . واجب نفسیِ تهیّئی .

إن قلت لو کان وجوب المقدمة فی زمان کاشفا عن سبق وجوب ذی المقدمة لزم وجوب جمیع مقدماته و لو موسعا و لیس کذلک بحیث یجب علیه المبادرة لو فرض عدم تمکّنه منها لو لم یبادر.

---

۱ . چون وجوب اینها معلول وجوب آن است و از معلول ، وجود علّت را کشف می‌کنیم.

۲ . برهان إنّی .

قلت لا محیص عنه إلا إذا أخذ فی الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة و هی القدرة علیه بعد مجیء زمانه لا القدرة علیه فی زمانه من زمان وجوبه فتدبر جدا.

مقدّماتِ وجودیهٔ واجب دو گونه است:

۱. مقدّمات مفوّته: مقدماتی که پیش از وقت مقدور ماست و باید انجام شود، وگرنه موجب تفویت واجب می‌شود.

۲. مقدمات غیر مفوّته: مقدماتی که پس از دخول وقت واجب هم می‌توان انجام داد، مثل تحصیل ساتر، استقبال، مکان مباح، تطهیر لباس و بدن برای نماز.

اشکال: حال اشکال به برهان إنّی است که گفتیم: وجوب مقدّمات مفوّته قبل از وقت واجب، کاشف از وجوب ذی‌المقدّمه است. مستشکل می‌گوید: اگر وجوب مقدّمه‌ای پیش از وقت واجب، کاشف از وجوب ذی‌المقدّمه پیش از وقت باشد[1] لازمه‌اش این است که جمیع مقدّمات وجودیهٔ آن واجب ـ همچون تحصیل قبله، ساتر و ... ـ پیش از وقت و مثلاً از ساعت هشت صبح واجب باشند؛ زیرا علّت آنها (وجوب ذی‌المقدّمه) تحقّق یافته و معلول هم از علّت جدا نیست. پس اینها نیز باید از قبل، واجب باشند. با این تفاوت که واجب دو قسم است:

۱. پاره‌ای از واجبات، مضیّق‌اند، یعنی وقت آنها تنگ است و فوریت دارند.

۲. برخی از واجبات موسّع‌اند، یعنی وقت آنها وسیع است و فوریّت ندارد. در نتیجه مقدّمهٔ مفوّته باید از نوع واجب مضیّق باشد و باید فوراً در هشت صبح انجام شود؛ ولی سایر مقدّمات واجب باید موسع باشند و مکلّف بتواند از هشت صبح تا پس از دخول وقت و پیش از واجب (هر زمان که مایل بود) آنها را انجام دهد؛ ولی اصل وجوب حتمی است. پس اگر وجوب مقدّمه‌ای، کاشف از وجوب ذی‌المقدّمه بود، باید مقدّمات دیگرِ واجب نیز ولو از نوع واجب موسّع، از قبل، واجب باشد. اگر سایر مقدّمات هم واجب شدند، لازمه‌اش این است که: چنانچه یکی از آنها بالعرض مضیّق شد ـ ولو این‌که بالذات موسّع باشد ـ[2] باید مبادرت کرده و فوراً آن را نیز انجام دهیم. مثلاً در همان ساعتِ هشت صبح، مکان مباحی را پیدا کنیم، قبلهٔ واقعی را به‌دست آوردیم و ...؛ در حالی که کسی چنین فتوایی نداده است. پس معلوم می‌شود سایر مقدّمات را قبل از وقت، واجب نمی‌دانند؛ در نتیجه مشخص می‌شود که ذی‌المقدّمه هم، از قبل، واجب نیست؛ زیرا از نبود معلول به نبود علّت می‌رسیم.

پاسخ: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اتّفاقاً همین‌طور است و چاره‌ای نداریم جز این‌که به آن سخن، ملتزم شویم. راه گریزی نداریم از این‌که بگوییم سایر مقدّمات هم از حالا واجب

---

۱. مثلاً وجوب تحصیل طهارت مائی ساعت هشت صبح برای کسی که در وقت واجب تمکّن از آن ندارد، کاشف از وجوب نماز از هشت صبح باشد.

۲. یعنی اگر تأخیر بیندازیم، پس از دخول وقت مقدور ما نخواهد بود.

می‌شوند . ما به آن لازم ملتزم می‌شویم، ولو مشهور نگفته باشند؛ ولی وقتی برهان ، ما را بدان هدایت کرد، ما می‌پذیریم.

توضیح: قدرت دو شعبه دارد: ۱ . قدرت مطلقه ؛ ۲ . قدرت خاصّه .

منظور از قدرت مطلقه ، قدرت بر انجام واجب، از ابتدای وجوب آن تا زمان انجام واجب و بالأخره امتثال و اتمام واجب است.[۱] منظور از قدرت خاصّه، قدرت بر انجام واجب در زمان خود واجب است و کاری به زمان‌های قبل نداریم.

حال قدرت بر واجب نسبت به مقدّمات مفوّته باید قدرت مطلقه باشد، یعنی قدرت از آغاز وجوب واجب. مقدور بودن واجب از ابتدا نیز به این است که مقدّمات مفوّته را انجام دهیم. آنگاه اگر نسبت به سایر مقدّمات هم ، قدرت مطلقه معتبر باشد، مثل مقدّمهٔ مفوّته می‌شود و مطلب همان است. یعنی از هشت صبح واجب می‌شوند و اگر مضیّق شدند، فوریّت پیدا می‌کنند. مگر این‌که کسی بگوید نسبت به اینها قدرت خاصه، یعنی قدرت بر واجب در زمان خود واجب شرط است. آنگاه اگر پیش از وقت هم مقدور باشند، انجام آنها لازم است. آری پس از دخول وقت واجب ، اگر مقدور بودند، باید انجام شوند و واجب مقیّد به آنهاست و اگر مقدور نبودند، این شروط ساقط می‌شوند و واجب ، بدون آنها انجام می‌شود.

تتمّة: [فی مقتضی القاعدة فی دوران الأمر بین رجوع القید إلی المادّة أو الهیئة]

قد عرفت اختلاف القیود فی وجوب التحصیل و کونه موردا للتکلیف و عدمه فإن علم حال قید فلا إشکال و إن دار أمره ثبوتا بین أن یکون راجعا إلی الهیئة نحو الشرط المتأخر أو المقارن و أن یکون راجعا إلی المادة علی نهج یجب تحصیله أو لا یجب فإن کان فی مقام الإثبات ما یعین حاله و أنه راجع إلی أیهما من القواعد العربیة فهو و إلا فالمرجع هو الأصول العملیة.

تتمة: دوران امر بین رجوع قید به مادّه یا هیئت

این تتمّه با واجب مطلق و مشروط مناسب‌تر است تا با واجب منجّز و معلّق. ولی به هر حال به هر دو ارتباط دارد ؛ لذا مرحوم آخوند در پایان تقسیم واجب به معلّق و منجّز می‌گوید: دانستیم قیودی که در خطاب اخذ می‌شوند، متفاوت هستند: برخی از آنها قید هیئت هستند و به اصل وجوب بر می‌گردند و تا نباشند اصلاً وجوبی نیست. فرقی هم ندارد که به نحو شرط متأخر باشند ،[۲] یا به نحو شرط مقارن ،[۳] و یا به نحو شرط متقدّم .[۴]

برخی از آنها هم ، قید واجب و مادّه‌اند و بدون آن نیز ، اصل وجوب و تکلیف وجود دارد .

---

۱ . مثلاً از هشت صبح که وجوب آمد، انجام واجب به وسیلهٔ انجام مقدّمات آن مقدور باشد .

۲ . مثل فرا رسیدن موسم حج بر مسلک آخوند .

۳ . مثل استطاعت برای حج بر مسلک مشهور .

۴ . مثل آمدن امروز که شرط وجوب اکرام فرداست.

فرقی هم ندارد که این قیود ، لازم التحصیل و مورد تکلیف و امر غیری باشند ،[1] یا مفروض الحصول باشند .[2]

حال که دو دسته قیود داریم می‌گوییم: در مواردی که یقین داریم فلان قید به اصل وجوب و هیئت بر می‌گردد، به یقین عمل می‌شود و حکم می‌کنیم به این‌که: تا فلان قید نیامده اصلاً امری و وجوبی از سوی مولی وجود ندارد و تحصیل مقدّمات هم لازم نیست.

پس اگر الآن یقین داشته باشیم که دو ماه دیگر استطاعت خواهد آمد ـ بنا بر احراز قید هیئت بودن ـ انجام مقدمات و قطع مسافت و ... لازم نیست. زیرا «علم به استطاعت» که شرط نیست، بلکه خود «استطاعت» شرط است که هنوز حاصل نشده است. در مواردی که یقین می‌کنیم فلان قید به مادّه و واجب برمی‌گردد و اصل وجوب ، قیدی ندارد، باز به یقین عمل می‌کنیم و می‌گوییم قبل از مجیء موسم وجوب حج آمده است، پس باید مقدّمات آن را فراهم کنیم . یا اگر می‌دانیم دو ماه دیگر استطاعت خواهد آمد و آن موقع دسترسی به حج نخواهیم داشت، باید از حالا دست بکار شویم.

امّا اگر ثبوتاً و در مقام احتمال و تصوّر به هیچ کدام یقین نداشتیم و امر دایر بود میان این‌که قید به هیئت برگردد یا به مادّه و هر دو هم محتمل بود، چه باید کرد؟ مثلاً وقتی می‌فرماید: «صلِّ متطهّراً»، و ما نمی‌دانیم که قید تطهّر، به اصل وجوب نماز برمی‌گردد یا به خود نماز؟ یا مثلاً وقتی می‌فرماید: اکرم زیداً إن جائک، و ما مردّدیم که شرط و قیدی که در پایان جمله آمده است، به اصل وجوب اکرام بر می‌گردد یا خود اکرام، مقیّد به فرض مجیء است. در موارد شک و تردید و دوران امر بین این دو چه باید کرد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: در قدم اوّل به سراغ مقام اثبات و دلیل می‌رویم. اگر در مقام اثبات، دلیل قانع کننده‌ای یافتیم که بتواند یک احتمال را معیّن سازد، به همان مفاد دلیل عمل می‌شود.[3] امّا اگر در مقام اثبات، این‌گونه دلیلی را نیافتیم و کماکان مردّد ماندیم، نوبت به اصول عملیّه می‌رسد ، یعنی در اینجا وظیفهٔ ما مراجعه به اصل عملی است. اصل عملی در چنین موردی، برائت از وجوب قید است.

توضیح: اگر مجیء زید ، قید هیئت باشد، قبل از آن اصلاً وجوبی نیست؛ اگر قید مادّه باشد، قبل از آن وجوب هست. پس شک داریم که قبل از قید مزبور وجوب اکرام هست یا نه، آیا به‌دنبال آن، تحصیل و ایجاد مقدّمه و قید لازم است یا نه؟ این شبهه ، شبههٔ وجوبیّه و شک در اصل تکلیف است و در چنین موردی آخباری و اصولی ـ متفق‌القول ـ برائتی هستند و اصل برائت از وجوب آن واجب، پیش از آن قید و نیز اصل برائت از وجوب ایجاد آن قید (اگر مقدور و اختیاری باشد) جاری می‌شود.

---

۱. مثل تحصیل طهارت ، ساتر و ... برای نماز .

۲. مثل عنوان مسافر و حاضر و ...که قبلاً در تنبیه گذشت و نیز مثل استطاعت برای حج بر مسلک شیخ اعظم.

۳. چنانکه ما قبلاً مدّعی شدیم که قید به هیئت بر می‌گردد و دلیل ما ظهور جملهٔ شرطیّه بود به بیانی که گذشت.

و ربما قيل في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة و تقييد المادة بوجهين.

أحدهما أن إطلاق الهيئة يكون شموليا كما في شمول العام لأفراده فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرا له و إطلاق المادة يكون بدليا غير شامل لفردين في حالة واحدة.

ثانيهما أن تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة و يرتفع به مورده بخلاف العكس و كلما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى.

أما الصغرى فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة و بيان لإطلاق المادة لأنها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة فإن محل الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجوب القيد و عدمه.

و أما الكبرى فلأن التقييد و إن لم يكن مجازا إلا أنه خلاف الأصل و لا فرق في الحقيقة بين تقييد الإطلاق و بين أن يعمل عملا يشترك مع التقييد في الأثر و بطلان العمل به.

و ما ذكرناه من الوجهين موافق لما أفاده بعض مقرري بحث الأستاذ العلامة ﷺ.

مرحوم شيخ انصاري در *تقريرات*[1] راه ديگري را پيموده است، يعني در دوران امر ميان تقييد اطلاق در جانب هيئت و ارجاع قيد به هيئت و اصل وجوب، و يا تقييد اطلاق در جانب مادّه و ارجاع قيد به واجب، به دو دليل، اطلاق هيئت را بر اطلاق مادّه ترجيح داده و قيد را به مادّه و واجب برمي‌گردانيم و آن را تقييد مي‌كنيم.[2]

دليل اوّل: در باب مطلق و مقيّد خواهد آمد كه مطلق گاهي شمولي است، مثل ﴿احلّ الله البيع﴾ أي كلّ بيع، ﴿حرّم الرابوا﴾ ؛ أي كلّ رباً و ... .[3] گاهي هم بدلي است، مثل «اَعتق رقبةً» ، يعني فردي از افراد رقبه را بايد آزاد كني و اختيار تعيين بدست خود مكلّف است. در باب تعارض، خواهد آمد كه هرگاه عامّي ، مثل «لاتكرم الفسّاق» با مطلقي ، مثل «أكرم العالم» يا «اكرم عالماً» تعارض كرد، در مادّهٔ اجتماع ، عام بر مطلق، مقدّم مي‌شود. به اين دليل كه عموم عام شمولي است و اطلاق مطلق ، بدلي است و به همين مناط و علّت، اطلاق شمولي از اطلاق بدلي قوي‌تر است و بر آن مقدّم مي‌شود.

با توجه به اين مقدّمه، اگر مولي به طور مطلق مي‌فرمود: «اكرم زيداً» ، دو اطلاق در كار بود:

---

۱. *مطارح الانظار* ، ص ۴۹.

۲. البته جناب ايشان قبلاً فرمودند: لبّاً و واقعاً قيد به مادّه برمي‌گردد و محال است به هيئت برگردد و اصلاً در جانب هيئت، اطلاقي نيست و مفاد هيئت جزئي است؛ ولي حالا بر اساس ظاهر كلام و مقتضاي قواعد عربيّت و بر مبناي مشهور بحث مي‌كنند، نه بر مبناي خودشان. پس يک بحث فرضي است.

۳. دليل آن در جاي خود خواهد آمد .

۱ . اطلاق هیئت که دالّ بر اصل وجوب اکرام است و اطلاق شمولیِ احوالی دارد، یعنی جمیع فروض و تقادیر و حالات ممکنه را ـ از قبیل: فرض مجیء و عدم مجیء، فرض راکب و راجل بودن، فرض عالم و جاهل بودن زید و ... ـ شامل می‌شود.

۲ . اطلاق مادّه، یعنی خود اکرام زید که دالّ بر واجب و فعل مکلّف است و اطلاق بدلیِ افرادی دارد. یعنی اکرام، مصادیق متنوّعی دارد از قبیل: سلام کردن، از جای برخاستن، اطعام کردن و ... ؛ یکی از اینها که محقق شود، طبیعت اکرام در ضمن آن محقّق می‌شود.

حال اگر بفرماید: «اکرم زیداً إن جائک» و قید مجیء زید را بیاورد، آیا این قید به هیئت بر می‌گردد؟ آیا مفاد هیئت راکه اصل وجوب است، تقیید می‌کند؟ و بدین معنا است که تا مجیء زید ـ یا استطاعت یا مجیء وقت و ... ـ حاصل نشده، اصلاً امری و تکلیفی نیست، پس وجوب بر فرض مجیء است؟ یا به مادّه برمی‌گردد و مفاد مادّه راکه واجب و فعل مکلّف است، تقیید می‌کند؟ و بدین معناست که تا این قید نیامده امتثال ممکن نیست و ظرف امتثال واجب ظرف مجیء زید است؟

در چنین موردی شیخ اعظم می‌فرماید: اطلاق هیئت، اطلاق شمولی است. (چون تمام تقایر و فروض مربوط به اکرام زید را شامل است.) و اطلاق ماده اطلاق بدلی است؛ (چون در یک حال که حال مجیء زید باشد فقط یک مصداقِ اکرام کفایت می‌کند و لازم نیست جمیع مصادیقِ آن را انجام دهیم.) و اطلاق شمولی قوی‌تراز اطلاق بدلی است. در نتیجه اطلاق هیئت راکه شمولی و اقوی است ، حفظ می‌کنیم و اطلاق مادّه راکه بدلی و اضعف است تقیید می‌کنیم. پس چه بهترکه در دوران امر میان رجوع قید به مادّه یا به هیئت، به مادّه برگردد و اطلاق او را تقیید بزند و اطلاق هیئت به حال خود باقی باشد. پس قبل از حصول قید ، اگر مقدّماتی لازم است، باید آنها را فراهم کنیم. مثل قطع مسافت و تهیّهٔ زاد و راحله برای حجّ .

دلیل دوّم: تقیید هیئت، موجب می‌شود تا زمینه و محلّی برای اطلاق مادّه نماند و مادّه نیز دارای اطلاق نباشد؛ ولی تقیید مادّه، باعث نمی‌شود که اطلاق هیئت از بین برود : صغری ؛ و هر جا امر دایر باشد میان دو نوع تقییدی که یکی رافع موضوع دیگری است و دیگری چنین نقشی ندارد ، همین تقیید دیگر اولویّت دارد و چه بهترکه به آن ملتزم شویم :کبری ؛ پس تقیید مادّه، اولویّت دارد و ما این را برمی‌گزینیم و اطلاق هیئت را حفظ می‌کنیم: نتیجه .

بیان صغری: اگر ما قید را به خود هیئت برگردانیم و بگوییم مجیء زید ، قید اصل وجوب اکرام زید است و تا قید حاصل نشود، اصلاً وجوبی نیست خود به خود مادّه و واجب نیز مخصوص همین فرض خواهد بود؛ زیرا در غیر این فرض واجبی نیست و امتثالی نخواهد بود. مثلاً اگر وجوب حج، مشروط به استطاعت شد، امتثال آن نیز مشروط به استطاعت خواهد بود و اگر کسی بدون حصول قید ، حج کند، امتثال واجب نکرده است. در صورتی که اگر قید را به مادّه بزنیم و بگوییم امتثال در

ظرف مجیء زید یا حصول استطاعت است لازمه‌اش این نیست که حتماً اصل وجوب و مفاد هیئت هم مقیّد شود و زمینه برای او نماند و بحث کردن از اطلاق هیئت لغو باشد، بلکه مفاد هیئت ، قابلیّت دارد که مطلق باشد و با نبود قید و عدم حصول آن نیز این مفاد، موجود و بالنتیجه تحصیل مقدّمات آن لازم باشد.

بیان کبری: وجه اولویّت ، این است که تقیید هیئت که موجب بطلانِ اطلاق مادّه نیز می‌شود مستلزم ارتکاب دو خلاف اصل است.[1] ولی تقیید مادّه مستلزم یک خلاف اصل است[2] و پر واضح است که ارتکاب یک خلاف اصل أولی و أرجح از ارتکاب دو خلاف اصل است. زیرا بنای عقلاء و ابناء المحاوره ، بر تحفّظ به ظواهر و اجتناب از ارتکاب خلاف ظاهر و اصل است. البتّه نمی‌گوییم تقیید ، مستلزم مجازیّت است و اصل ، عدم مجازیّت است یا مجازیّت خلاف اصل است، زیرا در باب اطلاق و تقیید خواهد آمد که تقیید باعث نمی‌شود که مطلق در معنای مجازی استعمال شود، بلکه از باب تعدّد دالّ و مدلول است. سخن ما این است که تقیید ، خلاف اصل است و حتّی‌الامکان از ارتکاب آن باید اجتناب شود.

قوله: و لافرق ... : ممکن است کسی بگوید: ارتکاب تقیید در ناحیهٔ هیئت نیز موجب دو خلاف اصل نیست و مستلزم تقیید مادّه نیست تا اشکالی داشته باشد، زیرا علی الفرض با تقیید هیئت ، محلّی برای اطلاق مادّه نمی‌ماند و اصلاً اطلاقی ندارد تا تقیید شود . این از باب سالبه به انتفاء موضوع است.

مرحوم شیخ جواب می‌دهد : ما هم قبول داریم که تقیید مادّه، تقیید مصطلح نیست که اطلاقی باشد و ما آن را قید زده باشیم ؛ ولی نتیجة التقیید هست، یعنی با ارجاع قید به هیئت ،کاری کردیم که عملاً اطلاقی برای مادّه نمانَد و آن نیز مخصوص و محدود به همین فرض وجوب ـ مثلاً فرض مجیء زید ـ باشد. لذا در نتیجه و اثر، فرقی میان تقیید مصطلح با نتیجة التقیید نیست. خلاصة الکلام، ارجاع قید به مادّه و حفظ اطلاقِ هیئت ، اولویّت دارد.

کفایه و أنت خبیر بما فیهما.

أما فی الأول فلأن مفاد إطلاق الهیئة و إن کان شمولیا بخلاف المادة إلا أنه لا یوجب ترجیحه علی إطلاقها لأنه أیضا کان بالإطلاق و مقدمات الحکمة غایة الأمر أنها تارة یقتضی العموم الشمولی و أخری البدلی کما ربما یقتضی التعیین أحیانا کما لا یخفی.

و ترجیح عموم العام علی إطلاق المطلق إنما هو لأجل کون دلالته بالوضع لا لکونه شمولیا بخلاف المطلق فإنه بالحکمة فیکون العام أظهر منه فیقدم علیه فلو فرض أنهما فی ذلک علی العکس فکان عام بالوضع دل علی العموم البدلی و مطلق بإطلاقه دل علی الشمول لکان العام یقدم بلا کلام.

---

۱. یکی اصالهٔ عدم التقیید یا اصالة الاطلاق در خود هیئت و دیگری در مادّه .

۲. اصالة الاطلاق در مادّه ، از بین رفته است .

و أما فی الثانی فلأن التقیید و إن کان خلاف الأصل إلا أن العمل الذی یوجب عدم جریان مقدمات الحکمة و انتفاء بعض مقدماته لا یکون علی خلاف الأصل أصلا إذ معه لا یکون هناک إطلاق کی یکون بطلان العمل به فی الحقیقة مثل التقیید الذی یکون علی خلاف الأصل.

مرحوم آخوند به هر دو دلیل استاد علامهٔ خود، یعنی شیخ اعظم انصاری اعتراض کرده و به هر دو بیان ایشان پاسخ می‌دهد:

پاسخ وجه اوّل: به بیانی که در وجه اوّل گفته شد، ما نیز قبول داریم که اطلاق هیئت، شمولی و اطلاق مادّه، بدلی است؛ ولی قبول نداریم که اطلاق شمولی، قوی‌تر از اطلاق بدلی باشد و در نتیجه حفظ اطلاق هیئت و ارجاع قید به اطلاق مادّه ارجح باشد؛ زیرا اطلاق، چه شمولی باشد و چه بدلی، نیازمند قرینهٔ حکمت و مقدّمات حکمت است و به برکت آنها اثبات می‌گردد. پس در عرض هم و برابر هستند و هیچ‌کدام در رتبه، مقدّم بر دیگری نبوده. و أولیٰ نیست که جانب آن مراعات شود. البته نتیجهٔ اطلاق و مقدّمات حکمت مورد به مورد و جابه‌جا فرق می‌کند. در برخی موارد ، نتیجهٔ مقدمات حکمت، اطلاق شمولیِ افرادی است، مثل: ﴿احل الله البیع﴾ در برخی موارد ، نتیجهٔ مقدمات حکمت، اطلاق شمولیِ احوالی است، مثل اطلاق هیئت در ما نحن فیه ، در برخی موارد ، نتیجهٔ مقدمات حکمت، اطلاقِ بدلیِ افرادی است، مثل «اعتق رقبةً» و در برخی موارد ، نتیجهٔ آنها اطلاق بدلی احوالی است، مثل اطلاق مادّه در ما نحن فیه که اکرام زید بر فرض مجیء واجب و موجب امتثال است . در پاره‌ای از موارد هم نتیجهٔ مقدمات حکمت، تعیین و تضییق است، نه اطلاق و ارسال و توسعه. مثل این‌که سابقاً می‌گفتیم، در دوران امر میان وجوب نفسی و غیری ، اطلاق صیغه ، اقتضای نفسی بودن می‌کند. در دوران امر میان وجوب تعیینی و تخییری، اطلاق صیغه ، وجوب تعیینی را مقتضی است و در دوران امر میان وجوب عینی و کفایی، اطلاق ، مقتضیِ وجوب عینی است . امّا تمام این نتایج از راه مقدمات حکمت به دست می‌آید و هیچ‌کدام از دیگری برتر و بالاتر نیست.

نتیجه: به نظر ما وجهی برای ترجیح اطلاق هیئت بر اطلاق مادّه نیست.

قوله: و ترجیح عموم العام: اگر کسی بگوید شنیده‌ایم که اصولیّین در باب تعارض ، وقتی به این مسأله می‌رسند که عامّی (لاتکرم الفساق) با مطلقی (أکرم عالماً) در مورد عالم فاسق ، تعارض کرده است می‌گویند: عام برنده است و در مادّة الاجتماع بر مطلق مقدم می‌شود. آیا این جز برای آن است که عموم عام ، نوعاً شمولی و اطلاق مطلق ، نوعاً بدلی است؟ آیا جز برای خاطر شمولی بودن و بدلی بودن است؟ آیا ما نحن فیه صغرای آن باب نیست؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: هرگز تقدیم عام بر مطلق به خاطر شمولی بودن عام و بدلی بودن مطلق نیست، بلکه به مناط آن است که، عموم عام ، وضعی است و از راه وضع واضعْ ثابت می‌شود ،

لذا حالت منتظره ندارد؛ ولی اطلاقِ مطلق ، اطلاقی است، یعنی از راه مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و حالت تعلیقی دارد ؛ به این معنا که اگر مقدمات حکمت فراهم باشد اطلاقی درست می‌گردد وگرنه ، نه . یکی از مقدّمات حکمت این است که قرینه و بیانی بر خلاف آن نباشد ، و عامِ معارض ، صلاحیت دارد که بیانی بر خلاف مطلق باشد و موجب از بین رفتن مطلق گردد. به این دلیل است که با وجود عام، نوبت به مطلق نمی‌رسد.

پس مسألهٔ وضعی و اطلاقی بودن، و تنجیزی و تعلیقی بودن، مطرح است ، نه مسألهٔ شمولی و بدلی بودن. وانگهی وضعی بودن هم نیمهٔ راه است و تمام مقصد نیست و موضوعیت ندارد، بلکه اظهر بودن مناط ترجیح است، یعنی هرکدام از متعارضین که از دیگری اقوی و اظهر باشد، بر دیگری مقدّم است و چون وضعی بودن ، سببِ اظهریّت است موجب تقدیم است.[1]

قوله: فلو فرض انهما فی ذلک علی العکس: مقدمه: عام و مطلق متعارض از لحاظ شمولی و بدلی بودن ، چهار قسم می‌شوند:

۱ . هر دو شمولی باشند؛ مثل: «لاتکرم الفساق» با «اکرم العالم».

۲ . هر دو بدلی باشند؛ مثل: «أکرم أیّ عالمٍ شئت» با «لاتکرم فاسقاً».

۳ . عام شمولی و مطلق بدلی باشد؛ مثل: «لاتکرم الفساق» با «أکرم عالماً».

۴ . عام بدلی و مطلق شمولی باشد؛ مثل: «أکرم أیّ عالمٍ شئت» با «لاتکرم الفاسق».

حال ، شاهد بر این‌که مناطِ تقدیم، شمولی بودن و بدلی بودن نمی‌باشد ، این است که در تمام موارد چهارگانهٔ مزبور ، عموم عام بر اطلاق مطلق مقدم است؛ چون وضعی و اظهر است. در صورتی که اگر شمولی و بدلی بودن ملاک بود، باید در صورت چهارم ، مطلقْ برنده شود ، چون شمولی است و باید در فرض اوّل و دوّم ، هیچ‌کدام مقدم نشوند، چون هر دو شمولی یا بدلی هستند؛ در حالی که اصولی‌ها چنین حکمی ندارند. پس مناط تقدیم، وضعی بودن و اظهریّت است.

قوله: و امّا فی الثانی: پاسخ وجه دوم: قبول داریم که تقیید بر خلاف اصل (اصالة الاطلاق یا اصالة عدم التقیید) است؛ ولی در اینجا دو مطلب وجود دارد:

۱ . یا واقعاً اطلاقی وجود دارد و منعقد شده است و ما می‌خواهیم آن را تقیید کنیم (تقیید مصطلح) ؛ چنین تقییدی بر خلاف اصل است.

۲ . یا این‌که کاری کرده‌ایم اطلاقی منعقد نشود و جلو انعقاد آن را گرفته‌ایم. چنین عملی گرچه از لحاظ نتیجه و اثر عملی با تقیید مصطلح یکی است و در هر دو صورت به اطلاق عمل نشده است، ولی

---

۱ . بحث مبسوط این مناط در باب تعارض خواهد آمد.

خلاف اصل نیست؛ زیرا اصلاً اطلاقی نبوده تا عمل مزبور برخلافِ آن باشد و مخالف اصل باشد (نتیجة التقیید) .

کفایه و بالجملة لا معنی لکون التقیید خلاف الأصل إلا کونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببرکة مقدمات الحکمة و مع انتفاء المقدمات لا یکاد ینعقد له هناک ظهور کان ذاک العمل المشارک مع التقیید فی الأثر و بطلان العمل بإطلاق المطلق مشارکا معه فی خلاف الأصل أیضا.

و کأنه توهم أن إطلاق المطلق کعموم العام ثابت و رفع الید عن العمل به تارة لأجل التقیید و أخری بالعمل المبطل للعمل به .

و هو فاسد لأنه لا یکون إطلاق إلا فیما جرت هناک المقدمات. نعم إذا کان التقیید بمنفصل و دار الأمر بین الرجوع إلی المادة أو الهیئة کان لهذا التوهم مجال حیث انعقد للمطلق إطلاق و قد استقر له ظهور و لو بقرینة الحکمة فتأمل.

اصولاً این‌که می‌گوییم، تقیید بر خلاف اصل می‌باشد، منظور کدام اصل است؟ منظور اصالة الظهور است ؛[1] پس تقیید بر خلاف اصالةالظهور است و این اصل به برکت مقدّمات حکمت درست می‌شود و با نبود مقدّمات حکمت[2] اصلاً از ریشه ظهوری منعقد نشده است تا با آن مخالفت شود. آری این‌که ما کاری بکنیم تا از اوّل اطلاق و ظهوری درست نشود با آنکه اطلاقی بود و ما آن را تقیید کردیم ، از حیث نتیجه و اثر عملی ، مثل هم و مشترک هستند؛ ولی از حیث خلاف اصل بودن ، مثل هم نیستند.

نتیجه: ارجاع قید به هیئت ،گرچه موجب تضییق مادّه نیز می‌گردد و زمینهٔ اطلاق آن را از بین می‌برد، ولی تقیید مصطلح نیست. پس قید را ، چه به مادّه برگردانیم و چه به هیئت ارجاع دهیم، در هر حال یک خلاف اصل بیشتر نیست و از این جهت هم ، آن دو در عرض هم و مساوی هستند و هیچ‌کدام اولویّت ندارد که قید به آن ارجاع شود و اطلاق دیگری حفظ شود.

منشأ توهّم شیخ اعظم: گویا جناب شیخ چنین پنداشته است که اطلاق ، همانند عموم است و همان‌گونه که عموم عام ـ که وضعی بود ـ ثابت است و حالت منتظره ندارد، اطلاق مطلق هم ثابت و مسلّم است و حالت منتظره ندارد؛ لذا فرموده است: حال که دو اطلاق داریم، فرقی ندارد که کاری بکنیم تا اطلاق دیگری ، خودبه‌خود از بین برود ، یا این‌که آن را تقیید بزنیم، در هر حال دو خلاف اصل و ظاهر را مرتکب شده‌ایم. و اذا دار الامر بین ارتکاب دو خلاف ظاهر یا یک خلاف ظاهر، ارتکاب یک خلاف اصل أولی است. غافل از این‌که نباید اطلاق را با عموم مقایسه کنیم. عموم وضعی

---

۱. اصالة الاطلاق و عدم التقیید هم جلوه‌ای از اصالة الظهور است .

۲. چه تمام مقدّمات حکمت منتفی باشد چه برخی از آنها .

است و لذا تا فرمود: «أکرم کلّ عالم» ظهور وضعی در عموم پیدا شد؛ ولی اطلاق، اطلاقی و به برکت مقدّمات حکمت است و حالت تعلیقی دارد، یعنی اگر مقدّمات حکمت باشد، اطلاق هست ؛ وگرنه وجود ندارد . در ما نحن فیه هم این مقدّمات نسبت به اطلاق مادّه فراهم نیست، زیرا تقیید هیئت ، صلاحیّت دارد که بیان و قرینه بر خلاف بوده و جلو اطلاق مادّه را بگیرد و از اوّل دایرهٔ آن را ضیق می‌کند؛ در نتیجه اطلاقی منعقد نمی‌شود . پس قیاس مع‌الفارق است.

قوله: نعم: در باب تقیید به متّصل ، مثل «أکرم زیداً إن جائک» که تا به حال مطرح بود، طرح مرحوم شیخ را نپذیرفتیم؛ اما در باب تقیید به منفصل ، قابل طرح است، یعنی ابتدا مولی فرمود: «أکرم زیداً» و قیدی نیاورد و برای کلام ، از حیث هیئت و مادّه ، اطلاقی منعقد شد و پس از مدّتی قید مجیء زید و مانند آن را آورد.

در چنین فرضی اگر امر دایر شود که قید را به مادّه (اکرام) بزنیم یا به هیئت (وجوب اکرام)، برای پیشنهاد مرحوم شیخ مجالی وجود دارد؛[1] زیرا برای مطلق ، اطلاقی منعقد گشته و ظهوری محقّق شده است ـ هرچند این ظهور وضعی نیست و اطلاق به برکت مقدمات حکمت است؛ اما آن مقدمات فراهم است ـ آنگاه ارجاع به مادّه ، مستلزم یک خلاف ظاهر است و ارجاع به هیئت مستلزم دو خلاف ظاهر است. پس باید تفصیل داد.

قوله: فتأمّل: اشاره به این است که در همین فرض (تقیید به منفصل) هم ، پیشنهاد شیخ اعظم ، نه بر مبنای ما پذیرفتنی است و نه بر مبنای خود ایشان.

توضیح: بر مبنای ما به محض صدور کلام و گفتنِ «أکرم زیداً» ، هر دو ظهور منعقد شد و ظهور استعمالی آمد و قابل رفع هم نیست ؛ «لانّ الشیء لاینقلب عمّا وقع علیه» ؛ و تقیید به منفصل با اصل ظهور مزاحمتی ندارد، بلکه با حجیّت ظاهر ، منافی و معارض است؛ پس خلاف اصلی در بین نیست.

بر مبنای شیخ اعظم انعقاد ظهور برای مطلق درگرو این است که قرینه‌ای بر خلاف نیاید، آن هم چه متّصل و چه منفصل. عدم القرینه ، الی الأبد ملاک است؛ پس اگر قرینه‌ای آمد ولو منفصل ،کاشف از این است که از ابتدا ظهوری منعقد نشده بود تا تقیید بر خلاف ظهور باشد.

نتیجه: هنگام دوران امر میان رجوع قید به هیئت یا به مادّه، مرجّحی برای ترجیح و تقدیم یکی از آن دو بر دیگری نیست و چون هرکدام محتمل است و در کلام «مایصلح للقرینیّه» وجود دارد، خطاب ، مجمل می‌شود اجمال نص هم یکی از موارد رجوع به اصل عملی است. بر این اساس سابقاً گفتیم : «المرجع هو الاصل العملی» و این اصل ، به بیانی که ذکر شد ، اصل برائت است .

---

۱. البته بنابراین فرض که قابلیت هر دو را دارد .

[۳. الواجب النفسیّ و الواجب الغیریّ]

و منها تقسیمه إلی النفسی و الغیری.

[تعریف الواجب النفسیّ و الغیریّ]

و حیث کان طلب شیء و إیجابه لا یکاد یکون بلا داع فإن کان الداعی فیه هو التوصل به إلی واجب لا یکاد التوصل بدونه إلیه لتوقفه علیه فالواجب غیری و إلا فهو نفسی سواء کان الداعی محبوبیة الواجب بنفسه کالمعرفة بالله تعالی أو محبوبیته بما له من فائدة مترتبة علیه کأکثر الواجبات من العبادات و التوصلیات. هذا.

لکنه لا یخفی أن الداعی لو کان هو محبوبیته کذلک أی بما له من الفائدة المترتبة علیه کان الواجب فی الحقیقة واجبا غیریا فإنه لو لم یکن وجود هذه الفائدة لازما لما دعا إلی إیجاب ذی الفائدة.

فإن قلت نعم و إن کان وجودها محبوبا لزوما إلا أنه حیث کانت من الخواص المترتبة علی الأفعال التی لیست داخلة تحت قدرة المکلف لما کاد یتعلق [بها] بهذا الإیجاب.

قلت بل هی داخلة تحت القدرة لدخول أسبابها تحتها و القدرة علی السبب قدرة علی المسبب و هو واضح و إلا لما صح وقوع مثل التطهیر و التملیک و التزویج و الطلاق و العتاق إلی غیر ذلک من المسببات موردا لحکم من الأحکام التکلیفیة.

۳: واجب نفسی، واجب غیری

تا به حال دو قسم از تقسیمات واجب ذکر شد: ۱. واجب مطلق و مشروط؛ ۲. واجب منجّز و معلّق.

اکنون تقسیم سوّم (واجب نفسی و واجب غیری) بررسی می‌شود. مرحوم آخوند برای تعریف این دو قسم مقدّمه‌ای می‌آورد: یکی از اصول مسلّم و خدشه‌ناپذیر، این است که امری که از مولای حکیم صادر می‌شود و طلب و ایجابی که از او صادر می‌گردد، یقیناً برای حکمت و غرضی است و قطعاً چیزی داعی و محرّک مولی بر این امر گشته است و امر بدون داعی و حکمت حدوثاً و بقاءً از مولای حکیم محال وقوعی است؛ چون لغو و عبث است.[۱]

واجب غیری: گاهی داعیِ مولی از این امر و ایجاب صرفاً توصّل و چاره‌جویی به یک واجب دیگر است. یعنی اگر به چیزی امر می‌کند نه برای وجود مصلحتی در خود آن چیز است، بلکه برای این است که واجب دیگری بر این عمل وابسته است و تا این نباشد آن هم نخواهد بود. لذا به این چیز امر می‌کند تا آن را پلی برای رسیدن به مقصود، یعنی واجب دیگر قرار دهد. مثلاً حج بدون سیر و قطع مسافت ممکن نیست و قطع مسافت مقدّمهٔ وجودیِ آن است. مولی به سیر کردن امر می‌کند، ولی به

---

۱. البته ممکن است ما در خارج حکمت واقعیِ هر امری را به تفصیل ندانیم؛ ولی اجمالاً می‌دانیم که در این اوامر، حکمتی وجود دارد.

منظور چاره‌جویی به مقصود ، یعنی حجّ؛ نه برای این‌که نفس سیر کردن ، مطلوب و محبوب باشد و در آن ، مصلحت ملزمی وجود دارد. چنین واجبی را «واجب غیری» گویند.

واجب نفسی :گاهی هم داعیِ مولی از امر به چیزی، خود آن چیز است و می‌خواهد همین عمل در خارج محقّق شود و قصدش توصّل و پل زدن به یک واجب دیگر نیست. مثلاً به نماز و حج و ... امر می‌کند، به خاطر مصالحی که در خود این اعمال وجود دارد . این را «واجب نفسی و استقلالی» گویند . واجب نفسی دو قسم است.

۱ .گاهی داعیِ مولی بر امر کردن، صددرصد به خاطر محبوبیّت و مطلوبیّت ذاتی و نفسیِ خود واجب است. مثل معرفة الله که اگر بدان امر شده‌ایم، نه به خاطر فواید و منافع و نتایج و غایاتی که دارد ؛او خود ، غایة الغایات است و مقصدی بالاتر از او نیست تا معرفت او مقدّمه‌ای برای رسیدن به هدفی برتر باشد: «معرفة اللّه أعلی المعارف[1]» ؛ البته معرفة اللّه کمال نفس است؛ ولی این دو ، از نظر مفهوم دو چیز می‌باشند ، وگرنه مصداقشان یکی است . یعنی کمالِ نفس ، عین معرفةالله است و معرفةالله هم عین کمال نفس ، عارف بالله انسان کامل است و انسان کامل نیز عارف باللّه است . اینها دو چیز نیستند، تا یکی مقدّمه و سبب برای دیگری باشد.

این نفس ناقص آدمی است که در مسیر کمال ، یعنی معرفة اللّه است و هر چه بیشتر و پیشتر می‌رود عارف‌تر و کامل‌تر می‌شود و با عرفان الهی اتّحاد پیدا می‌کند. البته فواید جنبی فراوانی بر معرفة اللّه وارد می‌شود؛ ولی معرفة اللّه مقدّمهٔ آنها نیست، بلکه خود، هدف است.

۲ .گاهی انگیزهٔ مولی از امر کردن، به‌خاطر فواید و مصالح مهمّ و ملزمی است که بر یک عمل مترتّب می‌شود ، نه به‌خاطر محبوبیّت نفسیِ آن عمل. مثلاً اگر امر به نماز می‌کند برای این است که نماز ، منافع و مصالح زیادی دارد، معراج مؤمن است، مقرّب است، ناهی از فحشاء و منکر است، سبب یاد خداست و ... اگر به حج امر می‌کند، برای منافعی است که در حج نهفته است و هکذا.

بیشتر واجبات عبادی و توصّلی ـ از قبیل: دفن میّت، انقاذ غریق، ازالهٔ نجاست از مسجد، وفای به عقد و ... ـ این‌گونه است ، یعنی برای فوایدی که به آنها مترتّب است، واجب شده‌اند و خودشان غایت و هدف نیستند، بلکه پلی برای غایات برتر و بالاتر می‌باشند.

با توجه به مقدّمهٔ مزبور ، این تعریف بدست می‌آید که «الواجب الغیری ما وجب لاجل التوصل الی واجب آخر. و الواجب النفسی ما وجب لا لأجل التوصّل إلی واجب آخر، بل وجب لنفسه[2]» .

همهٔ فقهاء واصولیّین متفقاً نماز و حج و روزه و ... را واجب نفسی می‌دانند. مرحوم آخوند می‌فرماید اگر تعریف واجب غیری و نفسی این است که ذکر شد، باید بگوییم این تعریف، نه جامع

---

۱. غررالحکم و دررالکلم ، ج ۶ ص ۱۴۸. ۲. مطارح الأنظار ، ص ۶۶.

افراد است و نه مانع اغیار. جامع افراد نیست، برای این‌که معظم واجبات ـ غیر از مسألهٔ معرفة اللّه ـ طبق تعریف مذکور، غیری خواهند بود ، نه نفسی؛ زیرا به‌دلیل فوایدی که بر آنها مترتّب است ، واجب شده‌اند ، نه برای خود آن اعمال مادّی و جسمانی. با توجه به این‌که مشهور ـ بلکه جمهور ـ اینها را واجب نفسی می‌دانند، تعریفْ جامع افراد نیست و قهراً مانع اغیار هم نخواهد بود. خلاصه این‌که طبق تعریف مزبور باید کلیّهٔ واجبات تعبّدی و توصّلی ـ غیر از معرفت خداوند ـ واجب غیری و مقدّمی باشند ، نه نفسی.

قوله: فان قلت: برای پاسخ به اشکال، دو راه حلّ در کفایه مطرح شده است:

راه حلّ اول به‌صورت «ان قلت» مطرح شده که از کلام مرحوم شیخ انصاری در *تقریرات* ، مستفاد است[1] قبول داریم که یک سلسله آثار و فواید و مصالح دنیوی و اخروی و مادّی و معنوی و روحی و جسمی بر امثال نماز ، روزه ، حج و ... مترتّب می‌شود و اینها آثار ناچیزی نیستند، بلکه بسیار مهم و اساسی و لازم هستند؛ ولی در عین حال نمی‌توانیم بگوییم که نماز و روزه و ... دارای وجوب غیری و امر مقدّمی می‌باشند؛ زیرا وجوب غیری و مقدّمی، تبعی و معلول ذی‌المقدّمه می‌باشد. باید ذی‌المقدّمه واجب باشد تا امری از آن به مقدّماتش وارد شود و باید امر این مقدّمات، امر غیری باشد. در ما نحن فیه، آن آثار و فوایدی که بر افعال ما مترتّب می‌شود، واجب و متعلّق امر نیست؛ زیرا این نتایج در اختیار مکلّف و مقدور او نیست؛ بلکه قهراً و جبراً بر اعمال ما وارد می‌شود و لازم لاینفکّ اعمال ماست. امر به چنین چیزی تکلیف به غیر مقدور و قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

پس امر صلاتی ، امر مقدّمی و مترشّح از غیر نیست، بلکه واجب نفسی است. امر به وضو امر مقدّمی است؛ زیرا ذی‌المقدّمهٔ آن (نماز) از افعال اختیاری است و قابلیّت دارد که متعلّق امر واقع شود . به‌دنبال آن هم، امری به وضو وارد می‌شود و هیچ محذوری ندارد.

نتیجه: اگرچه نوع واجبات عبادی و توصّلی دارای آثار و خواص و برکاتی است، ولی امر به آنها و ایجابِ آنها از سوی مولی ، ایجاب غیری و مقدّمی نیست. پس اشکال رفع شد.

قوله: قلت: مرحوم آخوند، راه حلّ شیخ اعظم را قبول ندارند و در ردّ آن می‌فرماید: ما قبول نداریم که آثار و فواید ، مقدور مکلّف نباشد و مدّعی هستیم که اینها نیز تحت اختیار و قدرت مکلّف هستند. منتها اموری که مقدور ماست دو دسته‌اند:

۱ . مقدور بلا واسطه: که مستقیماً و بالمباشره و بدون واسطه مقدور ماست.

۲ . مقدور مع الواسطه: امری که مستقیماً مقدور ما نیست؛ ولی با یک یا چند واسطه مقدور

---

۱. *مطارح الأنظار* ، ص ۶۶.

می‌شود ؛ اینها را افعال تولیدی و تسبیبی می‌گویند. از دیدگاه عقلی ، آنچه مهم و شرط صحّت تکلیف است و با بودنِ آن ، تکلیفْ قبیح نیست، اصل قدرت است. از نظر عقلی، قدرت ، بلا واسطه باشد یا مع الواسطه فرقی ندارد: «**المقدور مع الواسطه ایضاً مقدورٌ**»، «**القدرة علی السبب قدرةٌ علی المسبّب**» . در ما نحن فیه آن آثار و خواص،گرچه مستقیماً و بلا واسطه مقدور نیست ، امّا مع الواسطه و توسّط خود این اعمال، مقدور است. پس ، از این حیث مانعی ندارد که به خود آن مسبّبات و لوازم ، امر شویم و به تبع آن به این اعمال نیز امر شویم. در نتیجه وجوب نماز و ... نیز امر مقدّمی و غیری می‌باشد. پس اشکال به قوّت خود باقی است.

در شرع و عرف ، در مواردی به مسبّب امر شده‌ایم و مسبّبی مورد حکمی از احکام تکلیفی (وجوب ، استحباب، حرمت و ...) واقع شده است، نظیر موارد ذیل:

۱ . امر به تطهیر: اگر تطهیر به معنای وضوگرفتن یا غسل کردن باشد، امر به آن، امر به سبب است که مستقیماً مقدور است؛ ولی اگر به معنای ایجاد طهارت باطنی و معنوی باشد، امر به آن از نوع امر به مسبّب است که بدون سبب ، یعنی وضو یا غسل میسور نیست؛ امّا با وجود این ، به آن امر شده‌ایم.

۲ . تملیک: اگر تملیک به معنای ایجاد علقهٔ مالکیّت باشد، مستقیماً مقدور ما نیست؛ ولی به واسطهٔ سببی از اسباب مملکٍّه ، از قبیل هبه ، صلح و بیع مقدور ماست و لذا قابلیّت دارد تا متعلّق امر یا نهی واقع شود و بگوید مَلِّکْهُ یا لا تُمَلِّکْهُ و ... .

۳ . تزویج: اگر به معنای ایجاد علقهٔ زوجیّت باشد، مستقیماً مقدور نیست ، ولی به سبب انشاء صیغهٔ نکاح ، مقدور است و لذا می‌تواند متعلّق حکم واقع شود.

۴ . طلاق: به معنای ایجاد فراق و بینونت میان زوجین است و بالمباشره مقدور نیست؛ ولی توسّط انشاء صیغه و اجراء آن مقدور است.

۵ . عتق: به معنای حریّت و آزادی برای عبد است و مستقیماً مقدور نیست؛ ولی توسّط انشاء صیغه مقدور است.

حال اگر قدرت ، به سبب قدرت بر مسبّب نبود و مقدور مع الواسطه ، مقدور نبود و قدرت بدون واسطه و مستقیم لازم بود، در تمام موارد مزبور و نظایر آن ، حکم تکلیفی و امر کردن به تطهیر و تملیک و ... صحیح و بایسته نبود و از مولای حکیم صادر نمی‌شد، در حالی که قطعاً صادر شده است و عناوین مزبور ، در شرع مقدّس محکوم به احکام تکلیفی هستند. مثلاً طلاق ، گاهی واجب است ، گاهی مستحب ، گاهی حرام و گاهی مکروه. پس معلوم می‌شود قدرت بلا واسطه لازم نیست. آنگاه فواید و آثار نماز و حج و ... نیز به واسطهٔ خود این اعمال مقدور ماست. پس قابلیّت دارد که متعلّق امر بوده و ذی‌المقدّمه باشد و امر صلاتی امر مقدّمی و غیری باشد و اشکال باقی است.

فالأولی أن یقال إن الأثر المترتب علیه و إن کان لازما إلا أن ذا الأثر لما کان معنونا بعنوان حسن یستقل العقل بمدح فاعله بل و بذم تارکه صار متعلقا للإیجاب بما هو کذلک و لا ینافیه کونه مقدمة لأمر مطلوب واقعا بخلاف الواجب الغیری لتمحض وجوبه فی أنه لکونه مقدمة لواجب نفسی و هذا أیضا لا ینافی أن یکون معنونا بعنوان حسن فی نفسه إلا أنه لا دخل له فی إیجابه الغیری.

و لعله مراد من فسرهما بما أمر به لنفسه و ما أمر به لأجل غیره فلا یتوجه علیه بأن جل الواجبات لو لا الکل یلزم أن یکون من الواجبات الغیریة فإن المطلوب النفسی قلما یوجد فی الأوامر فإن جلها مطلوبات لأجل الغایات التی هی خارجة عن حقیقتها فتأمل.

راه حلّ دوّم: مرحوم آخوند برای حلّ مشکل، این راه را پیشنهاد می‌کند: درست است که نماز ـ مثلاً ـ آثار و برکاتی دارد که بر آن مترتّب است و این آثار هم، لازم و مهم می‌باشند ـ نه این‌که صرفاً مستحب یا جایز باشند ـ امّا ترتّب این آثار بر مثل نماز موجب نشده است که مولی ما را به نماز امر کند؛ داعیِ اصلیِ مولی از امر به نماز، این آثار نیست.

گرچه این آثار هم، لازم هستند و حتماً هم مترتّب می‌شوند؛ ولی اینها جنبی است و کاشف از وجود یک عنوان حَسَن و راجح و مطلوبی است که بر نماز منطبق و صادق است و نماز عندالله معنون، به‌عنوان حسنی است که عقل اگر آن را درک می‌کرد، خودش استقلالاً به لازم بودن فعل نماز و غیر لازم بودن ترک آن، حکم می‌نمود و فاعلِ آن را مدح و ستایش می‌کرد و مستحق مثوبت می‌دانست و تارک آن را مذمّت و سرزنش کرده و مستحق عقوبت می‌دانست.[1]

آنگاه اگر امر به صلوة شده‌ایم، به خاطر وجود مصلحت ملزمه و ترتب منافع مهم بر آن نیست؛ بلکه به خاطر این است که صلوة، واجد عنوان حَسَن می‌باشد و به‌خاطر آن واجب شده است. البته مقدّمهٔ امر مطلوب دیگری هم هست، یعنی اگر ما نماز خواندیم، به مصالح و فوایدی هم می‌رسیم؛ ولی وجوب نماز برای نیل به آنها نیست، بلکه به خاطر تعنونِ آن، به‌عنوان حسن و مطلوب است.

امّا واجب غیری این‌گونه نیست. واجب غیری فقط و فقط برای رسیدن به غیر و تحقّق بخشیدن به واجب نفسی، واجب شده است. البتّه ممکن است خود این عمل مقدّمی، فی نفسه و قبل از مقدّمه بودنش برای واجب دیگر، دارای عنوان حَسَن و مطلوبی باشد و مستحب هم باشد؛ ولی این جهت در امر غیری و مقدّمی دخیل نیست و نقشی ندارد. چیزی که صددرصد در این امر دخیل است، همان جنبهٔ مقدّمیت و توصل به غیر است.

---

۱. این‌که فرموده: بل و بذّم تارکه و باکلمهٔ بل ترقی آورده برای آن است که گاهی عنوان حَسَن از قبیل احسان است که فعل آن ممدوح است، ولی ترک آن مذموم نیست؛ امّا عنوان حسنی که منطبق بر نماز است هم، فعل آن را ممدوح و هم ترک آن را مذموم ساخته است.

پس هریک از ذی‌المقدّمه و واجب نفسی (نماز) و مقدّمه یا واجب غیری (وضو) دارای عنوان حسن هستند و مقدّمهٔ نتیجهٔ دیگر هم می‌باشند ؛ ولی داعیِ مولی از امر به نماز ، فقط عنوان حَسَن داشتن است؛ با قطع نظر از حیث مقدمیّت آن برای هدفی برتر. داعی بر امر به وضو هم ، فقط عنوان مقدمیّت و توصّل الی الغیر است ؛ با قطع نظر از وجدان عنوانِ حسن.

قوله: و لعلّه مراد من فسّرهما: شاید منظور مشهور از تعریف واجب نفسی (ما وجب لنفسه) و واجب غیری «ماوجب لغیره» یا «لاجل غیره» همین معنا باشد. یعنی واجب نفسی آن است که به خاطر انطباق عنوان حَسَن واجب شده است و واجب غیری آن است که صددرصد برای توصّل به غیر واجب شده است نه برای عنوان حَسَن.

با راه حلّی که ما پیشنهاد کردیم، مشکل اصلی حلّ می‌شود. مشکل این بود که اکثر واجبات ، واجب غیری باشند ، نه نفسی، چون اکثر آنها برای خودشان واجب نیستند و خودشان مطلوب نمی‌باشند و برای غایات خارج از ذات خودشان واجب شده‌اند، پس غیری هستند. امّا اشکال این‌گونه حل شد که اکثر واجبات ، برای خود ، واجب شده‌اند و خودشان دارای عنوان حَسَنی هستند که به خاطر آن ، امر پیدا کرده‌اند.

فتأمّل: اشاره به اشکالاتی است که در راه حلّ مرحوم آخوند وجود دارد:

۱ . می‌پرسیم آن عنوان حَسَنْ چیست؟ جوابی ندارید.[1]

۲ . حالا که هم عنوان حسنی در کار است و هم مصالح ملزمه و فواید لازم و مهمّی بر آن عمل مترتّب است، می‌پرسیم چرا داعی بر ایجاب، خصوص عنوان حَسَن باشد؟ چرا خصوص مصالح ملزمهٔ مترتّبه نباشد؟ چرا هر دو به ضمیمهٔ یکدیگر نباشند؟[2]

۳ . مرحوم آخوند در باب اجتماع امر و نهی، تصریح کرده است که اکثر واجبات، دارای حُسن ذاتی نیستند ، تا به‌خاطر آن ، واجب و لازم باشند. آنگاه چگونه در اینجا از عنوان حَسَنی که موجب استقلال عقل باشد، سخن به میان می‌آورد؟

۴ . شاید اشاره باشد به این‌که تطبیق این راه حلّ بر تعریف مشهور و این‌که منظور آنها از واجب نفسی ، «ما وَجَبَ لأجل إنطباق عنوانٍ حسن» باشد بعید است و دلیلی ندارد.

---

۱ . البته مرحوم آخوند از این باکی ندارد؛ زیرا مکرّر فرموده است که نامگذاری مهم نیست. در تصویر موضوع علم اصول همین را فرمود. در تصویر قدر جامع بنابر صحیحی نیز همین را فرمود. پس اینجا هم بفرماید که اسم آن عنوان ، هرچه باشد مهم نیست.

۲ . مرحوم آخوند ممکن است جواب دهد که عنوان حسن، بر خود عمل منطق و بر فواید و لوازم، مقدم است. ذاتی بر عَرضی تقدّم دارد و امر به نماز برای این عنوان متقدّم است و نوبت به عناوین بعدی نمی‌رسد.

حقّ مطلب این است که وجوب نفسی و غیری، مثل واجب مطلق و مشروط ، دو امر نسبی و اضافی هستند؛ چه بسا عملی نسبت به عمل دیگر، غیری و مقدّمی باشد، ولی همان عمل، فی نفسه ذی‌المقدّمهٔ عمل دیگر باشد. مثلاً تحصیل ماء ، مقدّمهٔ وضو است و وضو به نوبهٔ خود ، مقدّمه نماز است و نماز مقدّمهٔ آن غایات است و ... .

[حکم التردّد بین النفسیّة و الغیریّة]

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين و أما إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فالتحقيق أن الهيئة و إن كانت موضوعة لما يعمهما إلا أن إطلاقها يقتضي كونه نفسيا فإنه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم.

(و أما ما قيل من أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صح القول بالإطلاق لكنه بمراحل من الواقع إذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر و لا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب فإن الفعل يصير مرادا بواسطة تعلق واقع الإرادة و حقيقتها لا بواسطة مفهومها و ذلک واضح لا يعتريه ريب).

حکم تردّد بین نفسی بودن وغیری بودن واجب: در مواردی که یقین داریم فلان واجب، واجب نفسی است، به یقین خویش ، ترتیب اثر می‌دهیم. در مواردی که یقین داریم فلان واجب، واجب غیری است ـ مثل قطع مسافت، وضو و ... ـ تابع یقین هستیم. ولی در مواردی که شک می‌کنیم آیا واجب نفسی است یا واجب غیری چه کنیم؟

مثلاً پس از طواف، دو رکعت نماز ، واجب است؛ ولی نمی‌دانیم که این دو رکعت یک واجب مستقلی است یا شرط صحّتِ طواف است؟ یا مثلاً در نماز جماعت امر به متابعت از امام جماعت شده‌ایم؛ ولی نمی‌دانیم متابعت ، یک واجب نفسی است یا غیری.

مرحوم آخوند در این زمینه تحقیقی دارد که طیّ چهار مرحله به آن می‌پردازد :

مرحلهٔ اوّل: از نظر وضعی به نتیجه نمی‌رسیم؛ زیرا صیغهٔ افعل برای مطلق طلب وجوبی وضع شده است و مطلق طلب وجوبی قدر جامع میان طلب وجوبیِ نفسی و غیری است و تعیین هر مصداق و فردی نیاز به قرینهٔ خارجی دارد و برای خصوص طلب نفسی یا غیری وضع نشده است تا از راه وضع ، مشکل حل شود و شک دفع گردد.

مرحلهٔ دوّم:[1] از نظر اطلاق و مقدّمات حکمت به این نتیجه می‌رسیم که اطلاق صیغه، وجوب نفسی را دلالت می‌کند؛ زیرا غیری بودن نیازمند بیان زاید است . یعنی بفرماید اگر فلان عمل واجب

شد، این هم از باب مقدّمه واجب است و الّا فلا . ولی نفسی بودن نیازی به این بیان ندارد. آنگاه اگر مولی در مقام بیان بود و مقدّمات حکمت فراهم بود و با وجود این ، شرطی و قیدی نیاورد و به‌طور مطلق فرمود: «**إفعل کذا**» می‌گوییم این عمل، مقدّمه عمل دیگر نیست ، وگرنه مولای حکیم بیان می‌کرد تا اخلال به غرض نکند. پس اطلاق صیغه، خواهان نفسی بودن است.

در این مرحله که مهم‌ترین مرحله است، مرحوم شیخ در *تقریرات* با ما مخالف است و می‌گوید از راه اطلاق هیئت نمی‌توانیم به نتیجه برسیم و در موارد شک جای تمسّک به اطلاق صیغه نیست؛ زیرا با توجه به مطالبی که در باب واجب مطلق و مشروط بیان کردیم، به عقیدهٔ شیخ اعظم ، هیئت‌ها و حروف ، از حیث معنا مثل هم می‌باشند که وضع آنها عام و موضوعٌ لهِ آنها خاص است. یعنی واضع در هنگام وضع، یک معنای کلّی را در نظر گرفته و تصوّر کرده است؛ ولی لفظ را برای نفس آن معنای کلّی وضع ننموده است، بلکه برای مصادیق و افراد آن قرار داده است.

براساس این مبنا، در مورد صیغهٔ افعل هم ، واضعْ مفهوم کلّیِ طلب را تصور کرده است، ولی هیئت امر را برای مصادیقِ آن، یعنی طلب‌های خاص و جزئی که از صفاتِ حقیقیّهٔ نفسانیه بوده و قائم به نفسِ آمر است، وضع نموده است.

پس اگر هزاران طلب در نفس مولی وجود داشته باشد، هرکدام ، جزئی و شخصی است و «اِضْرِب» برای یکی از آن طلب‌ها و «اَکرِم» برای طلب دیگر و ... وضع شده است. و وقتی موضوع له، افراد و جزئیات بودند، اصلاً از اوّل ، جزئی اطلاق ندارد و قابل تقیید نیست تا بگوییم حال که مولی قیدی نیاورده ـ مثلاً نفرموده است : **إذا وجبت الصلوة فَتَوَضأ** ـ معلوم می‌شود امر به وضو اطلاق دارد و دارای وجوب نفسی است. اینجا جای تمسّک به اطلاق نیست؛ چون اصلاً موضوع ندارد و جزئی قابل تقیید یا اطلاق نیست.

قوله: نعم لو کان مفاد الامر: مرحوم شیخ، تبصره‌ای آورده است که بیان می‌کند اگر مفاد امر و موضوع لهِ صیغهٔ افعل مفهوم طلب بود و امر بر مفهوم طلب دلالت داشت، مفهوم طلب ،کلّی است و قابل تقیید است. اگر قید نیاورد، حمل بر اطلاق می‌شود و به اطلاق آن تمسّک می‌شود. ولی این مبنا هزاران مرحله دور از واقع است و مفاد فعل امر ، طلب جزئی و خاص و حقیقی است که مصداق طلب و طلبِ به حمل شایع است ، نه مفهوم طلب یا طلب به حمل اوّلیِ ذاتی. دلیل این مدّعا یک قیاس شکل سوّمِ منطقی است که حدّ وسط در هر دو مقدّمه ، موضوع واقع شده است. که توضیح آن در قالب سؤال و جوابی بیان می‌شود :

سؤال: از دیدگاه عقلاء چه موقع ، فعلی از افعال مکلّفین، متّصف به وصف مطلوبیّت می‌شود و می‌گوییم «**هذا الفعل مطلوبٌ**» ؟

جواب: هنگامی که از جانب مولی، طلبی به آن عمل تعلّق بگیرد، به سبب متعلّق طلب بودن

است که عمل ، معنون به‌عنوان «مطلوبٌ» می‌شود. طلب هم از امر مولی استفاده می‌شود، پس می‌توان گفت که اتّصاف فعل به مطلوب بودن، در سایهٔ تعلّق امر مولاست : صغری .

سؤال : از نظر وجدانی، آیا تصاف فعل به مطلوبیّت در سایهٔ تعلّق مفهوم اراده و طلب به آن است یا در سایهٔ تعلّق مصداق و واقع و حقیقت اراده است؟ به عبارت دیگر، آیا ارادهٔ حقیقی و طلب واقعی موجب اتّصاف عمل به مطلوبیّت می‌شود یا ارادهٔ مفهومی؟

جواب: واضح است که اراده و طلب مفهومی ـ که مفهومی بیش نیست ـ نمی‌تواند منشأ مطلوبیّت یا مبغوضیّت عملی گردد. بلکه اراده و طلب خارجی و مصداقی و حقیقی است که اگر به فعلی وارد شد آن را حَسَن و مطلوب مولی می‌گرداند. پس اتصاف فعل به مطلوبیّت در سایه اراده و طلب حقیقیِ نفسانیِ قائم به نفس مولا است :کبری .

آنگاه حدّ وسط که اتّصاف فعل به مطلوبیّت است در نتیجهٔ استدلال ، حذف می‌شود و می‌گوییم: پس امر ، به معنای طلب حقیقی است، و طلب کذایی جزیی و شخصی است ـ و اصلاً «الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد» ـ و جزئی هم قابل تقیید نیست . پس ، از اطلاق هیئت نمی‌توان استفاده کرد.[1]

کفایه ففیه أن مفاد الهیئة کما مرت الإشارة إلیه لیس الأفراد بل هو مفهوم الطلب کما عرفت تحقیقه فی وضع الحروف و لا یکاد یکون فرد الطلب الحقیقی و الذی یکون بالحمل الشائع طلبا و إلا لما صح إنشاؤه بها ضرورة أنه من الصفات الخارجیة الناشئة من الأسباب الخاصة. نعم ربما یکون هو السبب لإنشائه کما یکون غیره أحیانا.

و اتصاف الفعل بالمطلوبیة الواقعیة و الإرادة الحقیقیة الداعیة إلی إیقاع طلبه و إنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقیقی و تحریکا إلی مراده الواقعی لا ینافی اتصافه بالطلب الإنشائی أیضا و الوجود الإنشائی لکل شیء لیس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه کان هناک طلب حقیقی أو لم یکن بل کان إنشاؤه بسبب آخر.

مرحوم آخوند به سخنان شیخ اعظم جواب داده است. این جواب با بیان مقدّمه‌ای می‌آید: واژهٔ طلب و اراده سه نوع مصداق دارد:

۱ . طلب حقیقی: طلب حقیقی و مصداقی عبارت است از طلبی که قائم به نفس مولی و صفتی از صفات نفسانیّهٔ اوست ؛ مانند علم ، شجاعت، کرم که حقیقتاً در خارج ، در نفس مولی موجود است. البته وجود مادّی و محسوس ندارد تا قابل رؤیت باشد؛ بلکه همان‌گونه که نفس و روح ، مجرّد است صفات و کمالات او نیز مجرّد است. شاهد بر وجود طلب حقیقی ، این است که همه ما در نفس و جان

---

۱. *مطارح الأنظار* ، ص ۶۷.

خویش چیزهایی را طالب و خواهانیم و وجود این خواستن‌ها را می‌یابیم ـ و وجدان ـ می‌کنیم؛ ولو اینکه آن را به زبان نیاوریم و ابراز نکنیم.

۲ . طلب انشایی: طلبی است که به وسیلهٔ صیغهٔ افعل انشاء می‌شود. انشاء عبارت است از قصد حصول معنا به وسیلهٔ همین لفظ. یعنی با همین گفتن، طلبی را انشاء و ایجاد و اعتبار می‌کند ، نه این‌که از واقعیّتی حکایت کند.

۳ . طلب ذهنی یا مصداق ذهنی: وجود ذهنی یا تصوّر طلب ، همان است که هر فردی از شنیدن کلمهٔ طلب به آن منتقل می‌شود و معنای خواستن در ذهن او می‌آید . هر تصوّری یک وجود ذهنی است. نسبت میان طلب حقیقی و طلب انشایی هم عموم و خصوص من وجه است. به این صورت که گاهی طلبِ حقیقی هست و مولی در دل ، شوق مؤکّد به انجام‌کاری دارد؛ ولی طلب انشایی نیست، یعنی آن خواست قلبی را به زبان نیاورده و با صیغهٔ افعل ، انشاء و ابراز نمی‌کند.

گاهی طلب انشایی هست و مولی با اجراء صیغهٔ افعل ، انشاء طلب می‌کند؛ ولی طلب حقیقیِ نفسانی نیست، یعنی هدفش واقعاً انجام‌کار نیست، بلکه به قصد امتحان و آزمایش یا اعتذار و مانند آن ، امر می‌کند.

گاهی ، هم طلب حقیقی هست و هم طلب انشایی که غالباً در اوامر موالی به عبید همین قسم وجود دارد، یعنی مولی واقعاً کاری را طالب است و بدان شوق مؤکد دارد و به‌دنبال آن ، انشاء طلب می‌کند و بدان امر می‌نماید.

با توجه به این مقدّمه، مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: [اوّلاً در مبحث معانی حرفیّه ، در باب مشتق و در بحث واجب مطلق و مشروط گذشت که به نظر ما حروف و هیئات از حیث وضع با اسماء اجناس فرقی ندارند و همگی دارای عموم وضع و عموم موضوعٌ له هستند. بنابراین ، مفاد هیئات هم عام وکلّی است و قابل اطلاق و تقیید است. پس اگر مولی قیدی نیاورد با این‌که می‌توانست بیاورد حمل بر اطلاق می‌شود.

ثانیاً بر فرض که در باب حروف و هیئتِ جملات خبریّه ، مبنای شما را بپذیریم؛ ولی در خصوص هیئت امر و صیغهٔ افعل و هیئات انشائیّه ، حرف شما را قبول نداریم و می‌گوئیم] مفاد هیئت امر، مصداق طلب یا طلب حقیقی نیست تا جزئی و غیر قابل تقیید باشد ، بلکه مفاد هیئت ، مفهوم طلب است و مفهوم طلب ،کلّی و قابل تقیید است.

دلیل این‌که مفاد هیئت ، مفهوم طلب است نه طلب حقیقی، این است که طلب ، قابل انشاء است و مولی می‌تواند با گفتنِ «افعل کذا» انشاء طلب نماید که انشاء، قصد حصول معنا به نفس همین لفظ است و مولی به نفس افعل گفتن ، انشاء طلب می‌کند : صغری ؛ و طلب حقیقی قابل انشاء و ایجاد ، توسّط لفظ نیست؛ زیرا طلب حقیقی از صفات واقعی و خارجی و تکوینی است که مانند سایر صفات

نفسانی (علم ، شجاعت، سخاوت و ...) در خارج و در نفس پدید می‌آید و مسبّب از اسباب و عواملی است که اگر آن اسباب در خارج و جهان تکوین یافت شود، این صفت هم یافت می‌شود وگرنه نمی‌شود. مثلاً طلب حقیقی ، مسبّب از تصوّر و تصدیق به فایده و شوق و شوق مؤکّد است که هرگاه این عوامل در نفس پدید آید، به‌دنبالش بلافاصله قصد و اراده و طلب هم پدید می‌آید ، وگرنه نمی‌آید؛ چنین نیست که از امور اعتباری و قابل جعل و تشریع و انشاء باشد . پس طلب حقیقی ، انشاء بردار نیست : **کبری** ؛ پس مفاد صیغهٔ افعل که جمله انشائیه است و معنای انشایی دارد، همان طلب مفهومی و کلّی است که قابل انشاء است، نه طلب حقیقی و مصداقی و به حمل شایع : **نتیجه** .

قوله: نعم ربما یکون هو السبب لانشائه: دواعی و انگیزه‌های مولی از امر کردن و انشاء طلب نمودن فرق دارد. گاهی داعی و سببِ انشاء طلب و گفتنِ «افعل کذا» ، وجود طلب حقیقی است. یعنی واقعاً کاری را از عبد می‌خواهد و تحقّق آن در خارج مطلوب مولاست و برای جامهٔ عمل پوشیدن به آن خواسته، امر می‌کند و انشاء طلب می‌نماید . اوامر موالی به عبید غالباً از این قبیل است.

گاهی محرّک و باعثِ مولی بر امر کردن و انشاء طلب نمودن، صرف اختبار و امتحان است ، وگرنه اصل انجام مأمورٌ به مدّ نظر نیست. در اینجا طلبِ انشایی وجود دارد؛ ولی طلب حقیقی خیر.

گاهی انگیزهٔ مولی از امر کردن ، اسباب و عوامل دیگری از قبیل: اعتذار، تعجیز و ... است که به تفصیل در ابتدای بابِ اوامر گذشت. پس مفاد امر ، طلب حقیقی نیست. طلب حقیقی ، پشتوانهٔ امر کردن و انشاء طلب نمودن است. اگر مفادِ اِفْعَل ، طلب انشایی یا انشاء طلب شد، می‌گوییم این معنا قابل تقیید است و مولی می‌توانست انشاء طلب را مقیّد کند و بگوید : «**اذا وجبت الصلوة فتوضّأ**» و چون این قید و شرط را نیاورده و به طور مطلق فرموده است: «توضّأ» ، از اطلاق استفاده کرده و آن را بر وجوب نفسی حمل می‌کنیم.

مرحوم شیخ در تبصره‌ای که آورده است مدّعی شد مفهوم کلّی طلب ، مفاد صیغه افعل نیست . سپس استدلالی کرد و در کبرای آن فرمود: «منحصراً اتصاف فعل به مطلوبیّت در گرو اراده و طلب حقیقی است»، تنها در این صورت است که مولی انشاء امر و طلب می‌کند و تنها این اراده است که داعی مولی بر امر می‌شود.

مرحوم آخوند می‌فرماید قبول داریم که اگر اراده حقیقی ، به فعلی تعلّق گرفت ، آن فعل به وصف مطلوبیّت متصّف می‌شود؛ ولی می‌گوییم که اتصاف فعل به مطلوبیّت ، منحصر به فرض مزبور نیست و منافاتی ندارد که در سایه تعلّق طلب انشایی هم ، آن فعل ، متصّف به مطلوبیّت شود. پس اگر طلب حقیقی نسبت به کاری باشد آن کار مطلوب مولاست؛ چه ابراز و اظهار بکند و انشاء و بعث داشته باشد یا نداشته باشد ؛ اگر طلب انشایی هم بود ، باز هم آن عمل مطلوب است؛ چه داعی بر این اظهار طلب حقیقی باشد یا سبب دیگری از اسباب (اختبار، اعتذار و ...) .

كفاية و لعل منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق فتوهم منه أن مفاد الصيغة يكون طلبا حقيقيا يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع و لعمرى إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق فالطلب الحقيقى إذا لم يكن قابلا للتقييد لا يقتضى أن لا يكون مفاد الهيئة قابلا له و إن تعارف تسميته بالطلب أيضا و عدم تقييده بالإنشائى لوضوح إرادة خصوصه و أن الطلب الحقيقى لا يكاد ينشأ بها كما لا يخفى.

فانقدح بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط كما مر هاهنا بعض الكلام و قد تقدم فى مسألة اتحاد الطلب و الإرادة ما يجدى [فى] المقام.

هذا إذا كان هناك إطلاق و أما إذا لم يكن فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا للعلم بوجوبه فعلا و إن لم يعلم جهة وجوبه و إلا فلا لصيرورة الشك فيه بدويا كما لا يخفى.

منشأ اشتباه مرحوم شیخ دو امر است :

۱ . چون غالباً در اوامر موالی به عبید، انشاء طلب به داعی طلب حقیقی است و آمر واقعاً خواهان مأمورٌ به است، گمان کرده که اصلاً موضوع له امر ، همین است؛ غافل از این‌که غلبه موجب حصر نمی‌شود؛ وگرنه هر مطلقی چه بسا فرد غالب و اکملی دارد، ولی موجب انصراف نیست.

۲ . شیخ دیده است در کلمات قوم مکرّر گفته می‌شود صیغه افعل به معنای طلب است و کلمه طلب را به‌صورت مطلق می‌آورند؛ لذا گمان کرده است که منظور آنان از طلب، همان طلب حقیقی و طلب به حمل شایع (مصداق طلب) است . وی مفهوم را با مصداق (مفهوم طلب انشایی را با مصداق طلب حقیقی) خلط کرده است ؛ غافل از این‌که اصلاً مصداق و فرد طلب حقیقی ، انشاءبردار نیست ، بلکه مفاد امر قابل انشاء است. پس طلب حقیقی مفاد امر نیست. آنگاه اگر طلب حقیقی تقییدپذیر نباشد ـ چون جزئی است ـ دلیل بر این نیست که مفاد هیئت (طلب مفهومی) هم تقییدبردار نباشد. پس مفاد هیئت ،کلّی و قابل تقیید است و اگر در مقام بیان بود و قیدی نیاورد ما به اطلاق آن اخذ کرده و می‌گوییم وضو مثلاً واجب نفسی است؛ خواه نماز واجب باشد یا نباشد.

قوله: و ان تعارف تسميته بالطلب ايضاً: گویا کسی می‌پرسد اگر منظور قوم از واژه طلب، طلب انشایی باشد پس چرا مطلق ذکر کرده و تقیید نمی‌کنند؟ در جواب می‌گوییم به‌خاطر وضوح مطلب است که قید نمی‌کنند[1] دیگر این‌که اساساً طلب حقیقی قابل انشاء نیست[2] تا اطلاق کلام قوم ، بر این قسم حمل شود. پس به‌ناچار باید بگوییم منظورشان طلب انشایی است و طلب انشایی یعنی قصد حصول و تحقّق مفهوم طلب به لفظ طلب یا صیغه افعل . بیش از این هم لازم ندارد.

---

۱ . مرحوم آخوند در اوایل باب اوامر فرمود اطلاق طلب، به طلب انشایی انصراف دارد ، چه این‌که اطلاق اراده به اراده حقیقی منصرف است ؛ لذا نیازی به آوردن قید انشایی نیست. ۲ . زیرا یک امر تکوینی و مسبّب از اسباب خاصّه است ... .

حال که مفاد هیئت، مفهوم طلب و کلّی است، پس قابلیّت دارد که به شرط و قیدی مقیّد شود و مولی بگوید: «**إن وجبت الصلوة فتوضأ**» . با وجود این اگر در مقام بیان بود و این قید را نیاورد ، به اطلاق صیغه تمسّک می‌شود. پس ، از دیدگاه مرحوم آخوند در مواردی که در نفسی و غیری بودن شک داریم، می‌توانیم از اطلاق صیغه استفاده کنیم.

ضمناً تفصیل مبحث طلب و اراده حقیقی و انشایی و ... را در باب اتحاد طلب و اراده، مباحث مادّهٔ امر ذکر کردیم.

مرحلهٔ سوّم (استفاده از اطلاق مادّه) : مرحوم شیخ در تقریرات، پس از این‌که از اطلاق هیئت نتوانست به نتیجه برسد و اساساً منکر اطلاق هیئت شد، با یک تبصره به استقبال اطلاق مادّه رفته و فرموده است از اطلاق مادّه (اطلاق احوالی) استفاده می‌کنیم؛ به این صورت که مولی در مقام بیان بود و می‌توانست مثلاً اکرام زید را به مجیء او مشروط کرده و بگوید «**إکرام زید علی تقدیر المجیء واجبٌ**» ؛ یا مثلاً وضو را به وجوب نماز مقیّد کرده و بگوید «**الوضوءُ علی تقدیر وجوب الصلوة واجبٌ**»؛ ولی این قید را نیاورده و به‌طور مطلق فرموده است «**اکرم زیداً**» ، یا «**اکرامُ زیدٍ واجبٌ**»، یا «**تَوَضَّأ**» یا «**الوضوءُ واجبٌ**» و ... . معلوم می‌شود که وجوب اکرام یا وضو و مانند آن، مشروط به شرطی نیست و مقدّمه واجبی نیست، بلکه واجب نفسی و استقلالی است. پس شیخ اعظم از راه تمسّک به اطلاق مادّه، وجوب نفسی را استنتاج کرد ؛[1] ولی مرحوم آخوند چون اطلاق هیئت را قبول داشت و از آن طریق ، رفع شک کرد و وجوب نفسی را استخراج نمود، نیازی به استفاده از اطلاق مادّه پیدا نکرد و آن را مطرح ننمود.

قوله: هذا اذا کان هناک اطلاق: **مرحلهٔ چهارم**: اگر چنانچه دستمان از اطلاق هیئت و مادّه کوتاه شد و اطلاقی در میان نبود، یا در اثر اجمال و ابهام و اهمال خطاب[2] یا نبودن خطاب لفظی ، از طریق اجماع و سیره و مانند آن، وجوب وضو را بدست آوردیم و شک کردیم که آیا نفسی است یا غیری، چه باید بکنیم؟ مرحوم آخوند دو صورت تصویر می‌کند:

۱ . گاهی یقین داریم آن غیری که احتمال می‌دهیم این عمل مقدّمه‌اش باشد[3] خودش واجب فعلی است ،[4] در این صورت، این عمل[5] حتماً واجب است و باید اتیان شود. البتّه جهت وجوبش (نفسی و غیری بودن) معلوم نیست؛ ولی این مهم نیست، مهم علم به اصل وجوب است که علی‌الفرض ، اصل وجوب معلوم است؛ امّا نحوه وجوبش مهم نیست، چون قصد نفسیّت یا غیریّت که لازم نیست، قصد امتثال امر خودش را می‌کنیم.

---

۱ . *مطارح الأنظار* ، ص ۶۷.

۲ . یعنی مولی در مقام بیان ، به منظور عمل کردن نباشد، بلکه در مقام اهمال و یا اجمال‌گویی باشد .

۳ . مثل نماز نسبت به وضو .

۴ . مثلاً وقت نماز فرا رسید و نماز واجب فعلی شد.

۵ . در این مثال وضو .

۲. گاهی آن غیر که احتمال می‌دهیم این عمل مقدّمه‌اش باشد، واجب فعلی نیست، مثلاً الآن پیش از وقت نماز است و نماز فعلاً واجب نیست؛ در این صورت وضو هم واجب نخواهد بود؛ زیرا شک در اصل وجوبش داریم[۱] که در شبهه وجوبیهٔ بدویه، اصل برائت جاری می‌شود.

تذنیبان:

[التذنیب] الأوّل: [فی استحقاق الثواب و العقاب و عدمه فی الواجب الغیریّ]

الأول لا ریب فی استحقاق الثواب علی امتثال الأمر النفسی و موافقته و استحقاق العقاب علی عصیانه و مخالفته عقلاً.

و أما استحقاقهما علی امتثال الغیری و مخالفته ففیه إشکال و إن کان التحقیق عدم الاستحقاق علی موافقته و مخالفته بما هو موافقة و مخالفة ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد أو لثواب کذلک فیما خالف الواجب و لم یأت بواحدة من مقدماته علی کثرتها أو وافقه و أتاه بما له من المقدمات. نعم لا بأس باستحقاق العقوبة علی المخالفة عند ترک المقدمة و بزیادة المثوبة علی الموافقة فیما لو أتی بالمقدمات بما هی مقدمات له من باب أنه یصیر حینئذ من أفضل الأعمال حیث صار أشقها و علیه ینزل ما ورد فی الأخبار من الثواب علی المقدمات أو علی التفضل فتأمل جیدا.

و ذلک لبداهة أن موافقة الأمر الغیری بما هو أمر لا بما هو شروع فی إطاعة الأمر النفسی لا توجب قربا و لا مخالفته بما هو کذلک بعدا و المثوبة و العقوبة إنما تکونان من تبعات القرب و البعد.

دو تذنیب

مرحوم آخوند در خاتمه تقسیم واجب به نفسی و غیری، دو مطلب را به عنوان تذنیب و دنباله و تتمّه مطلب اصلی عنوان می‌کند:

تذنیب اوّل: استحقاق و عدم استحقاقِ ثواب و عقاب در واجب غیری

تفاوت عمدهٔ امر نفسی و استقلالی، با امر غیری و مقدّمی. در این است که در واجبات نفسی و اوامر استقلالی (امر به نماز، روزه، حج و ...) اطاعت و موافقت و امتثال آنها موجب استحقاق مثوبت است و متقابلاً مخالفت و عصیان آنها، موجب استحقاق عقوبت است.

دلیل مطلب، حکم عقل مستقّل است. حاکم در باب اطاعت و عصیان و استحقاق مثوبت یا عقوبت، عقل است و عقل مستقل است به این‌که شخص مطیع و فرمانبردار، مستحق مدح و ثواب است؛ چه این‌که شخص عاصی و سرکش، مستحق ذمّ و عقاب است و تردیدی نیست که همه عقلاء

---

۱. اگر مقدّمه نماز نباشد، واجب است و اگر مقدّمه نماز باشد، واجب نیست.

عالم، عبد مطیع و فرمانبردار را ستایش کرده و بندهٔ عاصی و متمرّد و متجرّی را سرزنش می‌نمایند.

امّا در واجبات غیری و اوامر مقدّمی، اختلاف است و پنج وجه مطرح است:

۱. اوامر غیری، صددرصد با اوامر نفسی متفاوت است؛ به این معناکه، نه موافقت و امتثال امر غیری موجب استحقاق ثواب است و نه مخالفت و عصیانِ آن، موجب استحقاق عقوبت است.

۲. اوامر مقدّمی، صددرصد مثل اوامر استقلالی است؛ به این معناکه امر غیری نیز امتثالش موجب ثواب است و عصیانش موجب عقاب. و با امر نفسی فرقی ندارد.

۳. امر غیری در استحقاق مثوبت مثل امر نفسی است و موافقت هرکدام جداگانه ثواب دارد؛ ولی در استحقاق عقوبت مثل هم نمی‌باشند. یعنی امر نفسی مخالفتش عقاب‌آور است، ولی در امر غیری این‌گونه نیست.

۴. عکس فرض قبلی: یعنی در استحقاق عقوبت بر مخالفت، مثل هم هستند؛ امّا در استحقاق مثوبت فرق دارند. به این معناکه امر نفسی، موجب استحقاق مثوبت است ولی امر غیری این‌طور نیست.

۵. اگر امر مقدّمی یک امر اصلی باشد،[1] چنین امر مقدّمی‌ای، مثل امر نفسی است و دارای ثواب و عقاب است؛ ولی اگر امر غیری یک امر تبعی باشد،[2] چنین امری، مثل امر نفسی نیست و موجب استحقاق مثوبت یا عقوبت نمی‌باشد.

منظور مرحوم آخوند، وجه اوّل است، یعنی ایشان مدّعی است که امتثال امر مقدّمی به عنوان این‌که امر مقدّمی می‌باشد، ثواب ندارد و عصیان امر مقدّمی هم به این عنوان عقاب‌آور نیست.

دلیل مرحوم آخوند باز هم استقلال عقل است. عقل هر عاقلی مستقلّ است به این، که اگر مولی عبدش را به عملی امر کند که آن عمل مثلاً هزار و یک مقدّمه داشته باشد و عبد، آن عمل را با تمام مقدماتش ترک کند، یک استحقاق عقاب بیشتر نیست و آن، استحقاق عقاب بر ترک خود واجب و ذی‌المقدّمه است، نه بر ترک مقدّمات.

تبصرهٔ ۱: همین که عبد اوّلین مقدّمه را ترک کرد، از همان لحظه می‌توان او را مستحق کیفر دانست؛ امّا این استحقاق کیفر بر ترک مقدّمه نیست، بلکه در این ظرف و در نزد[3] ترک مقدّمه است.

---

۱. یعنی بالأصالة و مستقیماً از سوی مولی به آن امر شده‌ایم، مثلاً فرموده است: «*ادخل السوق و اشتر اللحم*» که دخول به بازار، مقدّمهٔ خریدن مایحتاج زندگی است؛ ولی به صراحت، به خودِ آن، امر شده‌ایم.

۲. یعنی مولی مستقیماً به آن امر نکند و تنها به ذی‌المقدّمه امر کند؛ ولی عقل با ملازمه، از امر به ذی‌المقدّمه، امر به مقدّمه را استکشاف می‌کند که به تبع ذی‌المقدّمه، برای مقدّمه، امری درست می‌شود.

۳. کلمهٔ عَلیٰ نمی‌آید و نمی‌گوئیم که، «*استحق العقاب علی ترک المقدّمه*» کلمهٔ فی یا عند می‌آید، یعنی در ظرف ترک مقدّمه و در نزد آن و همزمان با آن، او را محکوم می‌کنیم و مستحقّ عقاب می‌دانیم؛ امّا بر ترک واجب اصلی و این‌که یقین داریم این ترک مقدّمه، به آن ترک ذی‌المقدّمه منجر خواهد شد.

متقابلاً عقل هر عاقلی مستقّل است به این ،که اگر واجبی مثلاً دارای هزار و یک مقدّمه باشد و مکلّف، آن عمل را با تمام مقدماتش بجا بیاورد، در حق او یک استحقاق مثوبت بیشتر وجود ندارد و آن استحقاق مثوبت بر انجام خود واجب و ذی‌المقدّمه است ، وگرنه مقدّمات آن ، ثواب ندارد.

تبصرهٔ ۲ : مکلّفی که این همه مقدّمه را انجام می‌دهد، دو صورت دارد:

۱ .گاهی قصدش از انجام مقدّمات، رسیدن به ذی‌المقدّمه و درک واجب اصلی و نفسی نیست؛ بلکه اغراض و نیّات دیگری دارد. مثلاً قطع مسافت می‌کند و به مکّه می‌رود ولی برای تجارت یا سیاحت و تفریح . یا مثلاً تطهیر لباس و بدن می‌کند برای این‌که از آلودگی متنفّر است و از تمیزی و پاکی لذّت می‌برد . در این فرض اگر به‌دنبال مقدّمات مزبور، ذی‌المقدّمه را انجام دهد، فقط ثواب خود ذی‌المقدّمه را دارد ؛ آن هم ثواب یک عمل معمولی که برای رسیدن به آن ، زحمتی متحمّل نشده است.

۲ . ولی گاهی ، از ابتداکه شروع به انجام مقدّمات می‌کند، صددرصد چشم به مقصد دوخته و تمام هدفش رسیدن به ذی‌المقدّمه و انجام آن است. در این فرض ، هرچه مقدمات ، زیادتر باشد، ثواب واجب بیشتر می‌گردد، زیرا آن واجب «اشّق و أخمزْ الأعمال» می‌گردد و براساس روایات: «**افضل الأعمال أحمزها**»[1]؛ عمل هرچه شاقّ‌تر باشد، فضیلت و ثوابش بیشتر است. پس چنین مقدمّاتی در ازدیاد و فزونی ثواب ذی‌المقدّمه نقش دارند ؛ امّا در هر حال ، به پای خود مقدّمه ، ثوابی نوشته نمی‌شود.

قوله: و علیه ینزّل ما ورد فی الأخبار: آیات و روایات فراوانی در ابواب مختلف ، دلالت دارند بر این‌که خود مقدّمات ، موجب استحقاق مثوبت می‌باشند.[2]

---

۱ . *بحارالأنوار* ، ج ۷۰، ص ۱۹۱.

۲ . مانند این موارد :

۱ . در روایات داریم هر قدمی که برای زیارت حضرت سیّدالشهداء علیه‌السلام برداشته می‌شود، ثواب آزاد کردن بنده‌ای از اولاد حضرت اسماعیل را دارد: *عن ابی‌سعید القاضی قال: دخلتُ علی أبی‌عبدالله علیه‌السلام فی غرفةٍ له فسمعته یقول: مَن أتی قبر الحسین ماشیاً کتب الله له بکلّ خطوةٍ و بکلّ قدمٍ یرفعها و یضعها عتق رقبةٍ من وُلد اسماعیل.* نقل از : *وسائل‌الشیعه* ، ج ۱۰، ص ۳۴۳.

همچنین روایات بسیار شیرین و جالبی در همان باب آمده است. از جمله اوّلین حدیث شریف آن باب : *عن الحسین بن ثویر بن أبی فاخته قال: قال لی ابو عبدالله علیه‌السلام: یا حسین مَن خرج مِن منزله یرید زیارة الحسین بن علیّ بن ابی‌طالب علیه‌السلام إنْ کان ماشیاً کتب اللّه له بکلّ خطوةٍ حسنة و حطّ بها عنه سیئة؛ و إنْ کان راکباً کتب الله له بکلّ حافر حسنة و حطّ عنه بها سیئة؛ حتّی إذا صار بالحائر کتبه الله من الصالحین، إذا قضی مناسکه کتبه اللّه من الفائزین؛ حتّی إذا أراد الإنصراف أتاه ملک فقال له: أنا رسول ربّک یقرئک السلام و یقول لک: استأنف فقد غفر لک ما مضی.*

۲ . روایتی درباره قدم برداشتن برای زیارت امیر المؤمنین علیه‌السلام آمده است که می‌فرماید: *عن أبی‌عبدالله علیه‌السلام قال: مَن زار أمیرالمؤمنین علیه‌السلام ماشیاً کتب الله له بکلّ خطوة حجّة و عمرة، فإنْ رجع ماشیاً کتب الله له بکلّ خطوة حَجّتین و عمرتین.* نقل از *وسائل‌الشیعه* ، ج ۱۰، باب ۲۴ .

حال این سؤال مطرح است که اگر امتثال مقدّمهٔ واجب و ایتان به آن ، موجب استحقاق مثوبت نمی‌شود، پس دربارهٔ این آیات و روایاتی که ثواب‌های کلانی را به مقدّمه بار کرده است، چه جواب می‌دهید؟

مرحوم آخوند در پاسخ این سؤال دو جواب می‌دهد:

۱ . وقتی عقل ، قاطع و مستقّل بود که مقدّمه ، موجب ثواب نیست، باید این ظواهر را توجیه و تنزیل کرد و ما اینها را بر مطلبی که پیشتر گفتیم، حمل می‌کنیم و می‌گوییم اگر مقدّمات به قصد توصّل به ذی‌المقدّمه انجام شود، موجب دشوارتر شدنِ واجب می‌گردد و به هر نسبت که مشقّت بیشتر باشد، ثواب خود واجب بیشتر می‌شود. پس در حقیقت ثواب ، برای ذی‌المقدّمه است و مجازاً به مقدّمه نسبت داده شده است.

۲ . این روایات و آیات بر ظاهرش ابقاء شده و به ظاهر آنها اخذ می‌شود و می‌گوییم خصوص مقدّمات مزبور دارای ثواب هستند، ولی نه براساس ضابطه و قاعده و استحقاق مثوبت ، بلکه از باب تفضّل خداوند . خداوند فضل وکرم بی‌پایان دارد و دوست دارد به بندگانش به هر بهانه‌ای ثوابی بدهد و اینکه محذوری ندارد. در ناحیهٔ استحقاق عقوبت عدل و انصاف کاملاً مراعات شده است و یک گناه

---

۳. روایاتی که دربارهٔ پیاده رفتن به سوی حج وارد شده است؛ از جمله روایت ابوالمنکدر از امام باقر علیه‌السلام . *قال: قال ابن عباس: ما ندمتُ علی شیءٍ صنعتُ ندمی علی أنْ لم أحجّ ماشیاً لأنّی سمعتُ رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله یقول: من حجّ بیت‌الله ماشیاً کتب الله له سبعة آلاف حسنةً من حسنات الحرم، قیل: یا رسول اللّه و ما حسنات الحرم؟ قال: حسنة ألف ألف حسنة، و قال فضل المشاة فی الحج کفضل القمر لیلة البدر علی سائر النجوم، وکان الحسین بن علی علیه‌السلام یمشی الی الحجّ و دابّته تقاد و رائه* . نقل از *وسائل‌الشیعه* ، ج ۸، ص ۵۶ .

۴ . آیات شریفه‌ای که درباره قدم برداشتن برای جهاد آمده است؛ از قبیل: ﴿*ماکان لأهل المدینة و من حولهم من الأعراب أنْ یتخلّفوا عن رسول‌اللّه و لا یرغبوا بأنفسهم من نفسه ذلک بأنّهم لا یصیبهم ظَمَأ و لا نَصَبٌ و لا مخمصةٌ فی سبیل‌الله و لا یطؤن موطئاً یغیظ الکفار و لا ینالون من عدوٍّ نیلاً إلّاکتب الله لهم به عملٌ صالحٌ إنّ الله لا یضیع أجر المحسنین، و لا ینفقون نفقة صغیرة و لاکبیرةً و لا یقطعون و ادیاً إلّاکُتب لهم لیجزیهم الله أحسن ماکانوا یعملون*﴾ . سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۲۰ و ۱۲۱ .

۵. روایاتی که دربارهٔ طی طریق و سلوک برای طلب علم آمده است ؛ از قبیل: روایت قدّاح از امام صادق از پدر بزرگوارش از اجداد طاهرینش از رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله . *قال: من سلک طریقاً یطلب فیه علماً سلک الله به طریقاً إلی الجنة و انّ الملائکة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً به، و آنّه لیستغفر لطالب العلم مَن فی السماء و من فی الأرض حتّی الحوت فی البحر و فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیلة البدر، و أنّ العلماء ورثة الانبیاء، أنّ الانبیاء لم یورّثوا دیناراً و لا درهماً و لکن ورّثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظّ وافر* . نقل از : *بحارالأنوار* ، ج ۱، ص ۱۶۴ .

۶. روایاتی که دربارهٔ سیر و سلوک معنوی، برای تهذیب نفس و جهاد با نفس آمده است؛ از قبیل: *قال الصادق علیه‌السلام: طوبی لمن جاهد فی الله نفسه و هواه و من هزم جند هواه ظفر برضی الله تعالی و من جاوز عقله نفسه الأمّارة بالسوء بالجهد و الإستکانة و الخشوع علی بساط خدمة الله فقد فاز فوزاً عظیماً و لاحجاب أظلم و أوحش بین العبد و بین الله تعالی من النفس و الهوی و لیس لقطعهما و قتلهما سلاح و آلة الإفتقار إلی الله تعالی و الخشوع و الجوع و الظمأ بالنّهار و السّهر باللیل فإن مات صاحبه مات شهیداً و إن عاش و استقام أدّاه عاقبته إلی رضوان الله الاکبر* . نقل از مستدرک‌الوسائل ، ج ۲، ص ۲۷۰ .

یک کیفر دارد. ولی در ناحیهٔ ثواب ، یک حسنة ده پاداش دارد و این جز با تفضّل ، سازگار نیست و به قول قرآن: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها و من جاءَ بالسّیّئة فلا یُجزی إلّا مثلها و هم لایظلمون﴾ .[1]

قوله: و ذلک لبداهة انّ: شاید پرسیده شود فلسفهٔ تنزیل و حمل مزبور چیست؟ چرا آیات و روایات مزبور را بر ظاهرش، ابقاء نکردید؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: سرّ مطلب ، این است که ثواب و عقاب از تبعات و آثار و لوازم و معالیل قرب به مولی الموالی و بُعد از مولای علی الاطلاق است. یعنی قرب به مولای حقیقی موجب استحقاق مثوبت است و بُعد از جنابش سبب استحقاق عقاب است.

قُرب و بُعد، مخصوص اطاعت و معصیتِ واجب نفسی و امر استقلالی است ، وگرنه اطاعتِ امر غیری و انجام مقدّمات، قطع نظر از ذی‌المقدّمه، اطاعت مولی و مقرّب به سوی او نیست تا ثواب داشته باشد . معصیت و ترک مقدّمه هم قطع نظر از واجب نفسی، مُبعِّد از مولی نیست تا مؤاخذه و عقاب داشته باشد. از این رو ناگزیر شدیم از ظواهر آن آیات و روایات صرف‌نظر کرده و به تنزیل مزبور تن در دهیم.

إشکال و دفع

أما الأول: فهو أنه إذا کان الأمر الغیری بما هو لا إطاعة له و لا قرب فی موافقته و لا مثوبة علی امتثاله فکیف حال بعض المقدمات کالطهارات حیث لا شبهة فی حصول الإطاعة و القرب و المثوبة بموافقة أمرها هذا مضافا إلی أن الأمر الغیری لا شبهة فی کونه توصلیا و قد اعتبر فی صحتها إتیانها بقصد القربة.

و أما الثانی: فالتحقیق أن یقال إن المقدمة فیها بنفسها مستحبة و عبادة و غایاتها إنما تکون متوقفة علی إحدی هذه العبادات فلا بد أن یؤتی بها عبادة و إلا فلم یؤت بما هو مقدمة لها فقصد القربة فیها إنما هو لأجل کونها فی نفسها أمورا عبادیة و مستحبات نفسیة لا لکونها مطلوبات غیریة.

و الاکتفاء بقصد أمرها الغیری فإنما هو لأجل أنه یدعو إلی ما هو کذلک فی نفسه حیث إنه لا یدعو إلا إلی ما هو المقدمة فافهم.

مقدمات عبادی

به‌دنبال مطلبی که در تذنیب اوّل گفته شد، دو اشکال مهم مطرح می‌شود که اشکال اوّل مستقیماً مربوط به مطلب مزبور می‌باشد. اشکال دوّم هم به موقع مطرح می‌گردد.

اشکال اوّل: گفتیم امر مقدّمی استقلالاً دارای اطاعت و امتثال نیست ـ چه این‌که دارای معصیت و

---

۱. سورهٔ انعام، آیهٔ ۶۰.

مخالفت هم نیست ـ و استقلالاً دارای قرب هم نبوده و ما را به مولی نزدیک نمی‌کند ـ چه این‌که دارای بُعد هم نبود ـ و استقلالاً موجب مثوبت و استحقاق ثواب هم نیست ـ چنانکه موجب عقوبت هم نبود ـ .

مستشکل می‌گوید اگر امتثال امر مقدمی و غیری، موجب استحقاق ثواب نیست ، پس چگونه است که برخی از مقدّمات (طهارات ثلاث) استقلالاً دارای ثواب هستند و بر اتیان آنها ثواب مترتّب است؟ آیا دربارهٔ خصوص طهارات ثلاث (وضو و غسل و تیمّم) قاعدهٔ مزبور نقض شده است؟

اشکال دوّم: تردیدی نیست در این‌که امر مقدّمی، یک امر توصّلی است و تمام غرض از این امر ، توصّل و رسیدن به ذی‌المقدّمه است ، امّا این‌که به چه قصدی انجام شود، مهم نیست. حال اگر امر مقدّمی ، توصّلی است، پس چگونه است که خصوص طهارات ثلاث تعبّدی هستند و عبادیّت دارند و حتماً باید به قصد قربت اتیان شوند؟ آیا قانون توصّلی بودن در این مورد نقض شده است؟

در جواب به دو اشکال مزبور، چهار راه حلّ ارائه شده است:

راه اوّل تحقیق خود صاحب **کفایه** است: اصولاً طهارات ثلاث پیش از آن‌که مقدّمهٔ واجبی ـ همچون نماز و طواف و صوم و ... ـ قرار بگیرند، ذاتاً دارای استحباب نفسی بوده و یک امر استحبابیِ عبادیِ نفسی به آنها تعلّق گرفته بود . همان‌طور که نافلهٔ شب مستحبّ نفسی است و جداگانه دارای ثواب است، طهاراتِ ثلاث هم مستحب نفسی هستند. وضو نور است و وضو بر وضو، نورٌ علی نور است. در نتیجه ترتّب ثواب بر این اعمال ، از ناحیهٔ همان امر نفسی است. چه این‌که عبادیّت و قصد قربت نیز از همان ناحیه است و ربطی به امر غیری ندارد. امر غیری و مقدّمی که بعداً می‌آید ،[1] به ذوات این اعمال و پیکرهٔ این افعال تعلّق نمی‌گیرد تا مشکل ایجاد کند؛ بلکه به اعمال عبادی با وصف عبادی بودن تعلّق می‌گیرد، یعنی مثلاً وضوی عبادی مقدّمهٔ نماز و متعلّق امر غیری واقع می‌شود، نه ذات الوضوء.

آنگاه هر دو مشکل حلّ می‌شود؛ زیرا ترتّب ثواب ، مربوط به امر غیری نیست، بلکه از آنِ امر نفسیِ استحبابی است. قصد قربت هم ربطی به امر غیری ندارد، بلکه مربوط به امر نفسیِ طهارات ثلاث است. پس قواعدِ مسلّمِ امر غیری نقض نشد.

به نظر مرحوم آخوند در خصوص طهارات ثلاث، دو نوع امر وجود دارد:

۱ . امر استحبابیِ نفسی که با قطع نظر از مقدمیّت ثابت است.

۲ . امر وجوبیِ غیری که به لحاظ مقدمیّت و در این فرض ثابت است.

این دو در طول هم هستند و با هم منافاتی ندارند ، مسألهٔ ثواب و عبادیّت هم مربوط به امر نفسی

---

۱ . مثلاً پس از دخول وقت، وضو متعلّقِ امر غیری واقع می‌شود و امری از نماز به وضو هم وارد می‌شود.

شد. حال ، این تحقیق زمینه‌ساز طرح اشکالی با این بیان شده است که اگر عبادیت و قصد قربت از ناحیهٔ یک امر استقلالیِ نفسی است و ربطی به امر غیری ندارد، پس باید در مقام امتثال، طهارات ثلاث را به قصد همان امر استحبابیِ نفسی بجا آوریم تا موجب ترتّب ثواب و صحیح بودن عبادیّت برای آنها شود و نباید آنها را به قصد امر غیری بجا آوریم، در حالی که این مسأله اجماعی است که ایتان به این اعمال به قصد امر غیری کافی است و قصد امر نفسی داشتن لازم نیست و بلکه پس از دخول وقت، به قول مشهور فقط باید به قصد امر غیری اتیان شوند و نه امر نفسی.

جواب مرحوم آخوند: این‌که اجماعاً اکتفا به قصد امر غیری کافی است، برای این نیست که امر غیری اصالت و استقلال دارد و به تنهایی موجب ترتّب ثواب و عبادیّت می‌باشد ؛ بلکه برای این است که امر غیری ، امری مرآتی و طریقی و عنوان مشیر ، به آن امر نفسیِ استحبابی است. و در ضمنِ قصد امر غیری، آن امر استحبابی هم قصد شده است.

توضیح : امر غیری به مقدّمه وارد می‌شود و مقدّمه در ما نحن فیه ، ذوات طهارات ثلاث نیست، بلکه اعمال عبادی است. قاعدهٔ کلّی ، این است که هر امری، فقط به جانب متعلّق خود دعوت می‌کند. در ما نحن فیه، متعلّق امر غیری ، عمل عبادی است. پس ما عمل عبادی را به قصد امر غیری می آوریم و عبادیت هم با امر نفسی درست شده است. پس در ضمن امر غیری ، قصد امر نفسی هم شده است و از این جهت کفایت می‌کند؛ چرا که اجماع بر کفایت قائم شده است ؛ وگرنه کافی نبود.

فافهم: شاید امر به دقّت باشد و اشاره به این باشد که اگر کسی امر غیری را واسطه و عنوان مشیر و طریق قرار داده و به این عنوان عمل را انجام دهد، باید صحیح باشد؛ ولی اگر کسی برای امر غیری اصالت قائل شد ـ مثل عموم مردم عادی ـ نباید عمل او صحیح باشد؛ چون امر غیری را طریق قرار نمی‌دهد ؛ پس باید نوع مردم اعمالشان باطل باشد که این قابل التزام نیست.

كفاية و قد تفصى عن الإشكال بوجهين آخرين

أحدهما: ما ملخصه (أن الحركات الخاصة ربما لا تكون محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذى يكون بذاك العنوان مقدمة و موقوفا عليها فلا بد فى إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها لكونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف عليه فيكون عنوانا إجماليا و مرآة لها فإتيان الطهارات عبادة و إطاعة لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمى يقضى بالإتيان كذلك بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذى يكون بذاك العنوان موقوفا عليها).

و فيه مضافا إلى أن ذلك لا يقتضى الإتيان بها كذلك لإمكان الإشارة إلى عناوينها التى تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر و لو بقصد أمرها وصفا لا غاية و داعيا بل كان الداعى إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى.

دو راه حلّ دیگر : مرحوم شیخ انصاری در *تقریرات*[1] برای حلّ دو اشکال مزبور ، دو راه دیگر را بیان کرده است:

الف) راه حلّ اوّل مرحوم شیخ و راه حلّ دوّم، از مجموع چهار طریق ، مبتنی بر ذکر مقدّمه‌ای می‌باشد: عناوینی که تحت امر می‌روند دو دسته‌اند:

۱ . عناوین قهری: عناوینی که قصد و اراده و اختیارِ مکلّف در تحقّق آنها نقشی ندارد، مثلاً عنوانِ قطع مسافت ، از باب مقدّمه ، متعلّق امر واقع شده است؛[2] ولی لازم نیست مکلّف به قصدِ قطع مسافت حرکت کند تا عنوان مزبور صدق کند، بلکه چه با اختیار برود یا او را در حال خواب و مستی و بیهوشی ببرند ، یا با اجبار او را ببرند؛ مسیر او از ارض مباح باشد یا از اراضیِ غصبی و ... در هر حال عنوان مزبور محقّق می‌شود. یا مثلاً عنوان تطهیر لباس و بدن ، به‌عنوان مقدّمهٔ نماز، تحت امر رفته است ، ولی لازم نیست به قصد تحصیل طهارت لباس و بدن و امتثالِ امر مقدّمی، جامه یا بدن را بشوید تا عنوان مزبور صدق کند، بلکه اگر حتّی بادی هم بوزد و جامه را در آب بیاندازد و شسته شود کفایت می‌کند. و هکذا اباحهٔ مکان، استقبال و ... .

۲ . عناوین اختیاری: عناوینی که قصد و اراده در آنها دخیل است و بدون قصد، عنوان مزبور صادق نیست. مثل عنوان تعظیم و تحقیر و ... که اگر به قصد تکریم و تحقیر نباشد عنوان تعظیم و تحقیر و ... محقّق نمی‌شود. این دسته نیز دو گونه است:

۱ . عناوینی که برای مکلّف ، به تفصیل معلوم است، مثل عنوان صلاتی، صومی.

۲ . عناوینی که به تفصیل معلوم نیست و یک علم اجمالی به وجود عنوان واقعی در میان است.

با توجه به مقدّمهٔ مزبور، گفتنی است در باب طهارات ثلاث، حرکات خاصّه (غَسَلات و مَسَحات در وضو، غَسَلات تنها در غسل، مَسَحات تنها در تیمّم) موضوعیّت ندارد، بلکه یک عنوانی در واقع و عند اللّه وجود دارد که مطلوب و مقصودِ مولی از این حرکات است و این اعمال ، به آن عنوان ، مطلوب و تحت امر هستند. ما اگر علم تفصیلی به آن عنوان داشتیم، حتماً همان عنوان را قصد می‌کردیم و کاری به امر غیری نداشتیم؛ ولی چون از آن عنوان اطلاعی نداریم، چاره‌ای نیست جز این‌که امر غیری و مقدّمی را واسطه و عنوان مشیر و مرآت به سوی آن عنوان قرار داده و بگوییم این حرکات را باید به قصد امر غیری اتیان کرد، ولی نه برای این‌که امر غیری هدف است، بلکه برای این‌که امر غیری، وسیله‌ای برای رسیدن به آن عنوان و احراز آن عنوان واقعی است.

---

۱ . *مطارح‌الأنظار* ، ص ۷۱ .

۲ . البتّه بنابر ثبوت ملازمه .

در نتیجه، ترتّب ثواب به همان عنوان واقعی مربوط می‌شود، قصد قربت هم به اعتبار همان عنوان واقعی است و ربطی به امر غیری ندارد. پس باز هم هر دو اشکال بر طرف شد.

مرحوم آخوند این راه حل را نپسندیده و به آن دو جواب می‌دهد:

جواب اوّل: قصد امر دو گونه است:

۱. قصد امر غایی، یعنی وضو را به قصد امر غیری انجام می‌دهیم. ولی امر غیری موضوعیّت ندارد، بلکه غایت آن، رسیدن به عنوان واقعی است، داعی و محرّک بر فعلِ آن، احراز عنوان واقعی است و ما برای ایجاد آن عنوان، وضو می‌گیریم و در مقام نیّت می‌گوییم وضو می‌گیرم به قصد امتثال امر غیری، به منظور احراز عنوان واقعی. داعی بر فعل، این مطلب است.

۲. قصد امر وصفی، یعنی واجب و مأمورٌ به بودن و قصد امر غیری داشتن را به صورت وصف در نظر بگیریم و در مقام نیّت بگوییم که وضوی واجب و مأمورٌ به، به امر غیری را بجا می‌آورم. امّا اینکه غایت این فعل چیست و داعی و محرّکِ ما بر این عمل واجب کدام است مطرح نیست و لازم نیست که اتیان به وضوی واجب، برای خاطر احراز عنوان واقعی باشد؛ بلکه چه بسا امر دیگری داعی بر فعل مزبور گردیده باشد، مثلاً به داعیِ تبرید و خنک شدن، با آب خنک وضو می‌گیرد، به داعیِ تسخین و گرم شدن، با آب داغ وضو می‌گیرد یا غسل می‌کند، به انگیزهٔ تنظیف وضو می‌گیرد و ... .

هرکدام از دو قصد امری که ذکر شد، صلاحیّت دارد تا عنوان مُشیر باشد و ما را به عناوین واقعی برساند و خود قصد امر، موضوعیّت نداشته باشد. امّا قصد امر غایی که واضح است؛ زیرا صریحاً در نیّت، رسیدن به عنوان واقعی را مدّ نظر دارد. و امّا قصد امر وصفی هم عنوان مشیر است، زیرا وقتی می‌گوید «وضوی واجب و مأمورٌ به را بجا می‌آورم» خود وصف واجب و مأمور به بودن، یعنی متعلّق امر بودن. فرض هم این است که حرکات خاصه بدون عنوان واقعی، مأمورٌ به و متعلّق امر نیست. پس باز هم اشاره به‌عنوان واقعی دارد.

با توجه به این مطالب، راه منحصر نیست به قصد امر غایی‌ای که شیخ مطرح کرد و فرمود: اتیان به طهارات ثلاث، به قصد امر غیری «لأجل احراز نفس العنوان ...» است، بلکه راه دیگری هم وجود دارد، یعنی قصد امر وصفی.

جواب دوم: با این بیان، مشکل عبادیّت و قصد قربت را حلّ کردید و معلوم شد که قصد قربت بر طهارات ثلاث، به‌خاطر آن عنوان واقعی است، نه به خاطر امر غیری. ولی مشکل ترتّب ثواب را حلّ نکردید؛ زیرا در بیان شما نبود که آن عنوان واقعیِ عبادی حتماً یک عنوانی است که ثواب بر خود آن مترتّب است یا بر ذی‌المقدّمه! از این جهت بیان شما ناقص است.

ثانیهما: ما محصله أن لزوم وقوع الطهارات عبادة إنما یکون لأجل أن الغرض من الأمر النفسی بغایاتها کما لا یکاد یحصل بدون قصد التقرب بموافقته کذلک لا یحصل ما لم یؤت بها کذلک لا باقتضاء أمرها الغیری.

و بالجملة وجه لزوم إتیانها عبادة إنما هو لأجل أن الغرض فی الغایات لا یحصل إلا بإتیان خصوص الطهارات من بین مقدماتها أیضا بقصد الإطاعة.

و فیه أیضا أنه غیر واف بدفع إشکال ترتب المثوبة علیها.

ب) راه حلّ دوم از دو وجه مرحوم شیخ و راه حلّ سوم از مجموع چهار راه حلّ، وجهی است که باز هم شیخ اعظم در *تقریرات*[1] آورده و خود نیز آن را پسندیده است. وجه مورد نظر این است که واجبات نفسی و غایات، یا ذی‌المقدّمه‌ها، از یک نظر چهار دسته‌اند:

۱. واجباتی که در خود آنها هم، قصد قربت لازم نیست، چه رسد به مقدّمات آنها که به طریق أولی معتبر نیست. مثل حجّ که از لحظهٔ احرام، عملی عبادی است و باید با قصد قربت اتیان شود، ولی مقدّمات آن، از قبیل تهیهٔ زاد و راحله، قطع مسافت، استطاعت و ... همگی توصّلی هستند.

۲. واجباتی که در خود آنها قصد قربت معتبر است ولی در هیچ‌کدام از مقدمات آن‌ها، قصد قربت معتبر نیست. مثل حج که از لحظهٔ احرام، عملی عبادی است و باید با قصد قربت اتیان شود ولی مقدمات آن ـ از قبیل تهیهٔ زاد و راحله، قطع مسافت، استطاعت و ... ـ همگی توصّلی هستند.

۳. واجباتی که نه تنها در خود آنها قصد قربت معتبر است و بدون آن، غرض مولی تحصیل نمی‌شود، بلکه در پاره‌ای از مقدّمات آنها هم، قصد قربت معتبر است، مثل نماز که خودش یک عمل صددرصد عبادی و قُربی است، بخشی از مقدماتش هم از قبیل طهارات ثلاث، قربی هستند.

۴. واجباتی که هم خود آنها عبادت هستند و در صحّت آنها قصد قربت دخالت دارد و هم کلّیهٔ مقدّماتِ آنها عبادت بوده و قصد قربت می‌طلبند. شاید برای این قسم مثالی در شریعت نیابیم و فعلاً به این قسم نیز کاری نداریم.

حال، راه سوّم این است که طهارات ثلاث عبادت هستند و قصد قربت لازم دارند، ولی این قصد قربت مقتضای امر غیری و مستفاد از آن نیست تا بگویید امر غیری توصّلی است و عبادت درست کن نیست؛ بلکه قصد قربت مستفاد از امر نفسی است، یعنی مولی که امر به نماز کرده است غرضی دارد که آن غرض صلاتی بدون قصد قربت به خود نماز و به برخی از مقدمات آن (طهارات ثلاث) حاصل نمی‌شود. برای تحصیل غرض صلاتی ناگزیر باید پاره‌ای از مقدماتِ آن را هم به قصد قربت بیاوریم و لزوم قصد قربت در طهارت، از ناحیهٔ امر نفسی به صلاة پیدا می‌شود، نه از ناحیهٔ امر غیری، تا مشکل شود.

---

۱. همان.

اشکال: مرحوم آخوند به این وجه یک ایراد دارد و می‌گوید شما با بیان مزبور، مشکل عبادیّت و قصد قربت را حلّ کردید و ثابت کردید که قصد قربت از ناحیهٔ امر غیری نیامده است، ولی مشکل ترتّب ثواب را حلّ نکردید؛ نگفتید که چرا ثواب بر اینها مترتب است، با این‌که امر غیری موجب مثوبت نیست؟[1]

کفایه و أما (ما ربما قیل فی تصحیح اعتبار قصد الإطاعة فی العبادات من الالتزام بأمرین أحدهما کان متعلقا بذات العمل و الثانی بإتیانه بداعی امتثال الأول) لا یکاد یجزی [یجدی] فی تصحیح اعتبارها فی الطهارات إذ لو لم تکن بنفسها مقدمة لغایاتها لا یکاد یتعلق بها أمر من قبل الأمر بالغایات فمن أین یجیء طلب آخر من سنخ الطلب الغیری متعلق بذاتها لیتمکّن به من المقدمة فی الخارج هذا مع أن فی هذا الالتزام ما فی تصحیح اعتبار قصد الطاعة فی العبادة علی ما عرفته مفصلا سابقا فتذکر.

راه حلّ چهارم نیز در *تقریرات*[2] این‌گونه مطرح شده است که در مثل طهارات ثلاث، به دو امر توصّلی ملتزم می‌شویم: امر اوّل همان امر غیری و مقدّمی است که به ذات وضو و غسل و تیمم «بدون وصف قصد قربت» تعلّق گرفته است و طبعاً در خود این امر سخن از عبادیّت و قصد قربت مطرح نیست و آنچه مطلوب است، ذات‌العمل است. امر دوّم که متمّم الجعل است، به قصد قربت تعلّق گرفته است، یعنی می‌گوید «**افعل وضوئک بقصد امره**»؛ آن وضویی را که به امر مقدّمی بدان امر شدی با قصد امتثال همان امر اوّل بجا بیاور! این امر نیز توصّلی است و لازم نیست ما وضوی به قصد امر اوّل را به قصد امر ثانی بجا آوریم؛ بلکه به قصد امر اوّل کافی است.

حال اگر کسی این راه را بپیماید نتیجه‌اش این است که هم امر مقدّمی توصّلی بوده و لطمه‌ای نخورده و هم عبادیّت اینها با امر طولی و ثانوی، تکمیل و تتمیم شده است.

پاسخ: از این راه سه جواب می‌توان داد:

[۱. این راه نیز مثل دو راه قبل مشکل عبادیّت و قصد قربت را حلّ کرد؛ ولی مشکل ترتّب ثواب را حلّ نکرد. مگر این‌که کسی از راه ملازمه پیش آید که قبلاً در پانوشت به آن اشاره شد.]

۲. آیا ذات الوضوء مقدمیّت دارد؟ خیر، ذات وضو بدون قصد قربت مقدّمه نیست و وقتی مقدّمه نباشد، امر غیری هم ندارد؛ زیرا امر مقدّمی به چیزی تعلّق می‌گیرد که حقیقتاً و به حمل شایع

---

۱. البته جناب محقّق، یعنی مرحوم مشکینی فرموده است: این اعتراض به مرحوم شیخ وارد نیست؛ زیرا شیخ مشکل ترتّب ثواب را از راه دیگری، یعنی مسألهٔ تفضّل و ... حلّ کرده است و فعلاً با دو وجهی که مطرح نموده، در صدد حلّ مشکل عبادیت و قصد قربت است. علاوه بر این ممکن است کسی در دفاع از مرحوم شیخ بگوید: وقتی عبادیت و قصد قربت درست شد، بالملازمه ترتّب ثواب هم درست می‌شود؛ زیرا خود مرحوم آخوند قبلاً فرمود که ثواب و عقاب فرع بر قُرْب و بُعد است و وقتی قُرْبْ پذیرفته شد لازمه‌اش این است که ثواب داشتن هم پذیرفته شود.

۲. همان.

مقدّمه باشد. پس اصلاً طلب غیری در کار نیست تا زمینه را برای امر ثانی و متمّم الجعل فراهم کند.

۳. در باب تعبّدی و توصّلی، عدّه‌ای از همین راه وارد شدند و برای اثبات این مطلب ـ که اشتراط و اعتبار قصد قربت در عبادات، شرعی است نه عقلی ـ مسأله متمّم الجعل و وجود دو امر را مطرح کردند. آنجا جواب دادیم، حال نظیر آن جواب در ما نحن فیه هم می‌آید که ما وجداناً در باب مقدّماتِ واجب، دو امر توصّلی نداریم این راه حلّ مجرّد فرض است و با واقعیّت تطابق ندارد.

(آری بر مسلک ما که برای وضو امر استحبابیِ نفسی قائل بودیم منافاتی ندارد که وضو قطع نظر از مقدمیّت، دارای امر استحبابیِ نفسی و عبادی باشد و پس از مقدّمه شدن، واجب به وجوب غیری باشد، بدون آنکه عبادیّت و ترتب ثواب از راه امر غیری بیاید.)

نتیجه: بهترین راه حلِّ دو مشکل مزبور، راه اوّل است که تحقیق آخوند بود.

[التذنیب] الثانی: [فی عدم اعتبار قصد الغایات فی صحّة الطهارات]

أنه قد انقدح مما هو التحقیق فی وجه اعتبار قصد القربة فی الطهارات صحتها و لو لم یؤت بها بقصد التوصل بها إلی غایة من غایاتها نعم لو کان المصحح لاعتبار قصد القربة فیها أمرها الغیری لکان قصد الغایة مما لا بد منه فی وقوعها صحیحة فإن الأمر الغیری لا یکاد یمتثل إلا إذا قصد التوصل إلی الغیر حیث لا یکاد یصیر داعیا إلا مع هذا القصد بل فی الحقیقة یکون هو الملاک لوقوع المقدمة عبادة و لو لم یقصد أمرها بل و لو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلا.

و هذا هو السر فی اعتبار قصد التوصل فی وقوع المقدمة عبادة لا ما توهم من أن المقدمة إنما تکون مأمورا بها بعنوان المقدمیة فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان و قصدها کذلک لا یکاد یکون بدون قصد التوصل إلی ذی المقدمة بها فإنه فاسد جدا ضرورة أن عنوان المقدمیة لیس بموقوف علیه الواجب و لا بالحمل الشائع مقدمة له و إنما کان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوینها الأولیة و المقدمیة إنما تکون علة لوجوبها.

تذنیب دوم: عدم اعتبار قصد غایت در صحّت طهارات ثلاث

تذنیب دوم در مورد این است که هر یک از طهارات ثلاث غایاتی دارند، مثلاً یکی از غایاتِ وضو، اقامهٔ نماز است و غایتِ دیگر آن، طواف، قرائت قرآن، مسّ خطّ مصحف، مسّ نام خدا و مسّ اسماء حسنای الهی. حال آیا حتماً باید وضو را برای یکی از غایات مذکور انجام دهیم تا موجب امتثالِ امر مولی شود و به‌دنبال آن، سبب قرب به مولی و بالأخره سبب استحقاق مثوبت گردد یا بدون قصد توصّل به غایتی از غایاتِ مزبور هم می‌توان وضو گرفت و مستحق مثوبت گردید؟

مرحوم آخوند براساس مبانی و مسالکی که در تذنیب اوّل دربارهٔ حلّ اشکال مطرح شد، عمل می‌کند، امّا بر مبنای حق که تحقیق ما را به آن رهبری کرد، معلوم شد اساساً مسألهٔ عبادیّت و قصد

قربت کردن به طهارات ثلاث، ربطی به مقدّمیّتِ آنها ندارد، بلکه پیش از آن و با قطع نظر از این‌که مقدّمهٔ واجبی واقع شوند، ذاتاً یک سلسله عبادات مستحبّی هست که رجحان ذاتی دارند و مأمورٌ به، به امر نفسی هستند و گاهی بالعرض مقدّمهٔ واجبی هم قرار می‌گیرند.

براساس این مبنا اگر مکلّف، وضو را به قصد امتثال امر نفسی بجا آورد، قطعاً صحیح و مُجزی است و موجب امتثال امر است و عبادیّت و قُرب و ثواب هم دارد و اگر باقی بر وضو باشد، می‌تواند همان عمل را مقدّمهٔ نماز هم قرار دهد و لازم نیست وضو را به قصد توصّل به غایتی از غایات و ذی‌المقدّمه‌ای از ذی‌المقدّمه‌ها انجام دهد. همچنین به قصد رجحان و مطلوبیّت و محبوبیّت ذاتی هم که ملاک امر نفسی هستند، می‌تواند بجا آورد. پس از مقدّمهٔ واجب شدن هم می‌تواند به قصد امتثال امر غیری بجا آورد که بالاجماع کافی بود، و یا به قصد ملاک و مناط امر (رجحان ذاتی) بجا آورد؛ ولی به قصد امر نفسی نمی‌تواند؛ زیرا با آمدن امر غیری و وجوب فعلی پیداکردنِ وضو، امر نفسی با حدّ خودش باقی نمانده بلکه در امر غیری مندکّ شده است.

پس بر مسلک حق که طهارات را ذاتاً و قطع نظر از مقدمیّت، عبادت می‌دانست، قصد همان امر ذاتی کافی است و قصد توصّل به غایتی از غایات لازم نیست. لذا اگر کسی مثلاً ساعت هشت صبح وضو بگیرد، فقط برای مصلحت و مطلوبیّتی که در خود وضو است و قصد توصّل به نماز و طواف و ... را نداشته باشد، آن وضو صحیح است. امّا بر مسالک دیگر که برای طهارات ثلاث، رجحان ذاتی قائل نیستند و آنها را مأمورٌ به، به امر نفسی نمی‌دانند، بلکه صرفاً مأمورٌ به، به امر غیری می‌دانند و مصحّح اعتبار و اشتراط قصد قربت را امر غیری می‌دانند[1] حتماً باید طهارات ثلاث را به قصد امر غیری بجا آوریم و به نیّت توصّل به غایتی از غایات انجام دهیم تا صحیح و عبادت و مقرّب و موجب ثواب باشد، وگرنه امر غیری امتثال نشده و اینها عبادت نشده‌اند؛ زیرا امتثال امر غیری به این است که عمل به قصد توصّل به غیر انجام گردد. پس اگر کسی بدون قصد غایتی از غایات وضو بگیرد باید باطل باشد.

قوله: بل فی الحقیقة یکون هو الملکاک: بلکه قصد امر غیری هم موضوعیت ندارد و تمام مناط و ملاک همان قصد توصّل است. پس اگر کسی در حال وضو از امر غیری غافل بود، ولی به نیّت رسیدن به نماز، وضو گرفت کفایت می‌کند.

بل ولو لم نقل ...: تا به حال فرض بر این بود که مقدّمهٔ واجب دارای طلب و وجوب است و امر غیریِ شرعی و مولوی دارد؛ ولی قصد خود امر لازم نیست و قصد ملاک امر غیری که توصّل الی الغیر باشد، کافی است. حالا فرض را بر این می‌گذاریم که حتّی اگر مقدّمه دارای امر هم نباشد و وجوب شرعی هم نداشته باشد، باز باید به قصد توصّل اتیان شود تا عبادت گردیده و مقرّب شود و موجب ثواب گردد. پس کاملاً ثمرهٔ مبنای ما با مبانی دیگر روشن شد.

---

۱. البته امر غیری موضوعیّت نداشت، بلکه طریق و عنوان مشیر به‌عنوان واقعی بود.

سرّ این‌که بر مسالک دیگر، قصد توصّل لازم شد، این بود که بدون آن، عمل عبادت نمی‌شود و ارزشی ندارد. اگرچه مرحوم شیخ در *تقریرات*[۱]، از نظر نتیجه با ما موافق است و می‌گوید مقدّمه را باید به قصد توصّل به غایتی از غایات انجام داد وگرنه عبادت نخواهد بود و موجب امتثال نمی‌گردد، ولی در راهی که رفته است ما با او مناقشه داریم. شیخ اعظم سه مقدّمه را به ترتیب ذکر کرده و نتیجه گرفته است:

الف) مقدّمهٔ واجب منحصراً به عنوان مقدمیّت، واجب می‌شود و امر به آن تعلّق می‌گیرد. در حقیقت این عنوان مقدّمیت است که امر دارد، نه عنوان وضویی و غسلی.

ب) حال که مقدّمه **بما هی مقدّمة**، مأمورٌ به است، پس باید در مقام امتثال هم همان مقدمیّت را قصد کنیم، وگرنه امر مولی امتثال نمی‌شود.

ج) قصد مقدمیّت هم بدون قصد توصّل ممکن نیست، چون مقدّمه یعنی چیزی که موصله است و ما را به ذی‌المقدّمه می‌رساند و از انجام ذی‌المقدّمه متمکّن می‌سازد.

پس باید مقدّمهٔ واجب را به قصد توصّل انجام دهیم. مثلاً وضو را به نیّت رسیدن به نماز و ... انجام دهیم تا عبادیت و مقربیّت و استحقاق ثواب محقّق شود.

قوله: فإنّه فاسد جدّاً: مرحوم آخوند به مقدّمهٔ اوّلِ شیخ اعظم اعتراض دارد که آن را با مقدّمه‌ای می‌آوریم. بارها گفته شده است که عناوین و حیثیّات و اوصاف و خصوصیّاتی که در لسان دلیل و متعلّق خطاب، اخذ می‌شوند، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. حیثیّات تقییدی: یعنی تمام موضوع برای حکم، نفس همین عنوان وحیثیّت است و ذات و موصوف و معنون و متحیّث به این حیثیّت، بدون این حیثیّت، محکوم به حکمی نیست. مثلاً عنوان خمریّت، تمام موضوع حرمت است و مادامی که خمریّت بر مایعی صادق باشد، حرمت هست و همین که خمر تبدیل به سرکه شد و عنوان خمریّت منتفی شد، حرمت هم منتفی می‌شود. هکذا عنوان صلاتی و غصبی و ... .

۲. حیثیّات تعلیلی: یعنی تمام موضوع برای حکم، خود ذات و موصوف است و این وصف و عنوان و حیثیّت، هیچ دخلی به موضوع ندارد؛ ولی فلسفهٔ ثبوت حکم برای موضوع و واسطه در ثبوت حکم برای موضوع است. مثلاً وجوب اکرام برای زید ثابت شده و فرموده است: «**اکرم زیداً**». ولی وقتی می‌پرسیم: چرا اکرام زید واجب شد؟ جواب می‌دهد که چون دانشمند است، یا چون متّقی است و ... .

با توجه به این مقدّمه، از کلام شیخ اعظم استفاده می‌شود که عنوان مقدّمه، **بما هی مقدّمة**، موضوع

---

۱. *مطارح الانظار*، ص ۷۲.

و متعلّقِ وجوب و امر است و حیث مقدمیّت، حیث تقییدی است و مقدّمه به حمل اوّلیِ ذاتی مأمورٌ به است و اگر هم در ظاهر، امر به وضو شده‌ایم در واقع، امر به مقدّمه شده‌ایم. ولی این درست نیست؛ چراکه عنوان مقدّمیت حقیقتاً و خارجاً و مصداقاً و به حمل شایع، مقدّمه و موقوفٌ علیه نیست و ما را به واجب نمی‌رساند و واجب در خارج بر او توقف ندارد. اگر شما بارها این عنوان را تلفّظ یا تصوّر نمایید، به جایی نمی‌رسید و غرض از مقدّمه راکه موصلیّت باشد، تأمین و تحصیل نمی‌کند. علاوه بر این‌که عنوان مقدمیّت، یک عنوان قهری است که وقتی وضو گرفتیم بر آن منطبق می‌شود و یک عنوان قصدی و اختیاری نیست که مأمورٌ به و موجب مثوبت گردد. پس مقدّمه، بما هی مقدّمة، متعلّق امر نیست؛ آنچه مقدّمهٔ واقعی است و حقیقتاً امر به آن تعلّق گرفته و خارجاً هم غایت و ذی‌المقدّمه بر آن وابسته است، مصادیق خارجیِ مقدّمه یا مقدّمهٔ به حمل شایع است، معنونات به عنوان مقدمیّت است، نه خود عنوان مقدمیّت. معنونات یعنی وضو، غسل، تیمّم، قطع مسافت، نصب سُلّم و ...که خود اینها سه نوع عنوان دارند. مثلاً وضو یک عنوانش غَسْل و شستن است که از عناوین قصدیّه نیست و کاری با آن نداریم و یک عنوان این حرکات خاصه، وضو است که از عناوین اوّلیه، یعنی اختیاریّه است و یک عنوانش مقدّمیت است و وضو به‌عنوان این‌که وضو است، واجب غیری و مقدّمی است، نه به‌عنوان این‌که مقدّمه است.

سؤال: پس عنوان مقدمیّت چه محلّی از اعراب دارد؟

جواب: مقدّمه بودن، علّتِ وجوب وضو و ... است و حیثیّت تعلیلی است، نه تقییدی. یعنی اگر بپرسید وضو چرا واجب شده است، خواهیم گفت چون مقدّمهٔ نماز است و بدون آن نماز میسور نیست.

[۴. الواجب الأصلیّ و الواجب التبعیّ]

کفایة و منها تقسیمه إلی الأصلی و التبعی

و الظاهر أن یکون هذا التقسیم بلحاظ الأصالة و التبعیة فی الواقع و مقام الثبوت حیث یکون الشیء تارة متعلقا للإرادة و الطلب مستقلا للالتفات إلیه بما هو علیه مما یوجب طلبه فیطلبه کان طلبه نفسیا أو غیریا و أخری متعلقا للإرادة تبعا لإرادة غیره لأجل کون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إلیه بما یوجب إرادته لا بلحاظ الأصالة و التبعیة فی مقام الدلالة و الإثبات فإنه یکون فی هذا المقام تارة مقصودا بالإفادة و أخری غیر مقصود بها علی حدة إلا أنه لازم الخطاب کما فی دلالة الإشارة و نحوها.

و علی ذلک فلا شبهة فی انقسام الواجب الغیری إلیهما و اتصافه بالأصالة و التبعیة کلیهما حیث یکون متعلقا للإرادة علی حدة عند الالتفات إلیه بما هو مقدمة و أخری لا یکون متعلقا لها کذلک عند عدم الالتفات إلیه کذلک فإنه یکون لا محالة مرادا تبعا لإرادة ذی المقدمة علی الملازمة.

کما لا شبهة فی اتصاف النفسی أیضا بالأصالة و لکنه لا یتصف بالتبعیة ضرورة أنه لا یکاد یتعلق به الطلب النفسی ما لم تکن فیه مصلحة نفسیة و معها یتعلق الطلب بها مستقلا و لو لم یکن هناک شیء آخر مطلوب أصلا کما لا یخفی.

نعم لو کان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة اتصف النفسی بهما أیضا ضرورة أنه قد یکون غیر مقصود بالإفادة بل أفید بتبع غیره المقصود بها.

۴. واجب اصلی، واجب تبعی

تقسیم چهارم در مقدّمهٔ واجب به‌صورت زیر است: واجب یا اصلی است و یا تبعی.[۱]

پیشتر گفته شد هر واجبی برای این‌که به مرحلهٔ فعلیّت و تنجّز برسد، مراحلی را طیّ می‌کند: اوّلین مرحله، مربوط به خطور و تصوّر واجب در نفس مولاست. یعنی مولی به آن عمل، التفات و توجه پیدا کرده و آن را با همهٔ خصوصیّات در دل تصوّر کند و ملاحظه نماید.

مرحلهٔ دوّم، مرحلهٔ تصدیق به فایده است. یعنی مولی به این نتیجه برسد که فلان کار دارای مصلحت ملزمه است و به حال عباد سودمند است.

مرحلهٔ سوّم، پیدا کردن شوق و میل قلبی به آن کار است.

مرحلهٔ چهارم، پیدا کردن شوق مؤکّد یا ارادهٔ نفسانی و طلب قلبی به آن کار است.

مرحلهٔ پنجم این است که اگر موانعی بر سر راه نباشد، مسأله جعل و تشریع و امر کردن به آن کار است.

---

۱. البتّه جا داشت این تقسیم در امر ثالث و به دنبال تقسیم سوّم یعنی واجب نفسی و غیری می‌آمد، ولی گویا از سوی آخوند غفلتی شده و یا به هر دلیل دیگر، آن را به تأخیر انداخته و پس از اتمام امر رابع به فکر جبران افتاده و آن را در اینجا آورده است.

مرحلهٔ ششم، این است که اگر مکلّف علم و اطلاعت پیداکرد، مرحله فعلیّت و تنجز فرا می‌رسد.

از مراحل مزبور، چهار مرحله اوّل مربوط به مقام ثبوت و واقع و نفس‌الامر است. مرحلهٔ اصلی، مرحلهٔ چهارم (مرحلهٔ اراده و طلب نفسانی) است و دو مرحلهٔ اخیر مربوط بـه مـقام اثـبات و دلالت است.

حال، بحث در این است که آیا تقسیم واجب به اصلی و تبعی به لحاظ مقام ثبوت و واقع است و پیش از این‌که واجب متعلّق خطاب واقع شود و دلیلی بر آن دلالت کند و خطابی از مولی نسبت به آن صادر شود، به دو قسم مزبور (اصلی یا تبعی) تقسیم می‌شود یا به اعتبار مقام اثبات و دلالت است و پس از صدور خطاب و دلالت دلیل بر وجوب امری این تقسیم مطرح می‌شود.

سه تعریف برای واجب اصلی و تبعی: تا زمان مرحوم آخوند سه ضـابطه و تـعریف از واجب اصلی و تبعی عرضه شده است که هرکدام نتیجه‌ای دارد:

ضابطهٔ اوّل: مشهور اصولیّین و مـن‌جمله مـرحـوم صـاحب *مـعالم*[1] و مـرحـوم مـحقّق قـمی[2] فرموده‌اند: «**الواجب الأصلی ماکان مقصوداً بالإفادة من الخطاب**». یعنی واجب اصلی، این است که افاده و تفهیم آن از خطاب و کلام، مراد و مقصود متکلّم باشد. یعنی متکلّم از اوّل که فلان کلام را مـی‌گوید، قصدش تفهیم و رساندن همین واجب است؛ به گونه‌ای که عرف و اهل اطلاع که کلام را مـی‌شنوند، فوراً قضاوت می‌کنند که مراد متکلّم فلان امر است.

مثال: معمولاً در کنایات که ذکر ملزوم و اراده لازم می‌کنند، مخاطب می‌فهمد مقصود مـتکلّم، افادهٔ لازم است. در مجازات که برخلاف حقیقت قرینه می‌آورند، شنونده می‌فهمد که مقصود، معنای مجازی است و در کلمات دیگر، مدلول مطابقی، مـقصود بـالافهام است. مـدلول تـضمّنی و مـدلول التزامیِ لفظی که لزومش بیّن به معنای اخصّ است نیز این‌گونه است؛ یعنی مقصود بالافهام است و لذا تا مولی می‌گوید: «**ان جائک زیدٌ فاکرمه**». قضاوت عرف این است که «ان لم یجئک فلا تکرمه» و این را به گردن متکلم گذاشته و می‌گویند: کلام شما و جمله شرطیهٔ شما، ظهور در این مفهوم دارد. پس اینها نیز مقصود بالافهام هستند.

همچنین قسمتی از دلالات که نه منطوق صریح نام دارند و نه مفهوم؛ بلکه منطوق غیر صـریح می‌باشند و دلالت سیاقی نام دارند ـ مانند دلالت اقتضا و تنبیه ـ نیز از این بـاب هسـتند و آن مـعنا، مقصود متکلم است و بدون آن، صحّت و یا صدق کلام، مورد خدشه است. تمام موارد فـوق، طـبق تعریف مزبور، در واجب اصلی داخل می‌باشند.

ناگفته نماند واجب اصلی به معنای مذکور، گاهی یک واجب نفسی است که برای مصلحتی در

---

۱. *معالم‌الأصول*، ص ۵۷.
۲. *قوانین‌الأصول*، ص ۱۰۱.

خودش واجب شده است، مثل وجوب نماز که مستقیماً از امر ﴿اقیموا الصلوة﴾ مستفاد است و مقصود به افاده است و مصلحت ملزمه هم در خود نماز است. گاهی هم یک واجب غیری است و برای مصلحت در غیر واجب شده است، مثل این‌که مولایی به عبدش می‌گوید همین الآن برخیز و لباس‌هایت را بپوش، سوار ماشین شو و از مغازه، فلان امانت را بردار و ببر به فلان کس تحویل بده و برگرد. در اینجا غرض اصلی، ردّ امانت به صاحب آن است، ولی تمام کارهای مقدماتی را یک به یک ذکر کرده و هرکدام را با خطابی تفهیم کرده است. از این جهت، این مقدّمات، واجب اصلی هستند امّا چون مصلحت در خود آنها نیست و آنها مقدّمه هستند نامشان واجب اصلی غیری است.

«و الواجب التبعی ما لم یکن مقصوداً بالإفادة من الخطاب»، یعنی هدف متکلّم از فلان کلام و فلان خطاب، افاده کردن این واجب نیست، بلکه هدف افاده واجب دیگری است، ولی این واجب لازم الخطاب است و با ملازمهٔ عقلی و محاسبه و تجزیه و تحلیل وجوب، این نیز فهمیده می‌شود؛ وگرنه از نظر عرف و اهل لسان، هرگز آن کلام، ظهوری در این ندارد.

دلالت اشاره که نوعی از دلالت‌های سیاقی می‌باشد از این قبیل است، مثلاً در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿والوالدات یرضعن أولادهنّ حولین کاملین﴾[1] که در صدد بیان مدّت ارضاع است: نوزاد باید دو سال تمام از شیر مادر تغذیه شود. در آیهٔ دیگر می‌خوانیم: ﴿و حَمله و فصاله ثلاثون شهراً﴾[2]، یعنی مجموع مدّت بارداری و فصال و جدایی نوزاد از شیر، سی ماه است.

هیچ‌کدام از دو آیه مذکور مستقیماً در صدد بیان اقلّ الحمل نیست، ولی وقتی این دو آیه را کنار هم گذاشته و محاسبه می‌کنیم و ۲۴ ماه را که دوران رضاع و سپس فصال است از سی ماه کم می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که کمترین مدّت حمل، شش ماه است.

مثالی دیگر: در آیه‌ای فرموده است: ﴿شهر رمضان الذّی أنزل فیه القرآن﴾[3]. این آیه مستقیماً دلالت دارد بر این‌که قرآن مجید در ماه مبارک رمضان نازل گردیده است و اشاره‌ای به شب قدر و غیره ندارد و آیهٔ دیگری فرموده است: ﴿انّا انزلناه فی لیلة القدر﴾[4]، یعنی ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم. این آیه هم شاره‌ای به ماه رمضان ندارد. ولی وقتی این دو آیه را کنار یکدیگر گذارده و به صورت قیاس منطقی بیان می‌کنیم، نتیجه‌ای بدست می‌آید و آن این‌که شب قدر در ماه مبارک رمضان و یکی از شب‌های این ماه است.

مثالی دیگر: تمامی استلزامات عقلیه ـ از قبیل مقدّمه واجب، مسألهٔ إجزاء، مسألهٔ ضد، دلالت نهی بر فساد و اجتماع امر و نهی در شیء واحد ـ همگی از نوع واجب تبعی هستند، یعنی مقصود متکلم از امر به ذی‌المقدّمه، افاده وجوب خود ذی‌المقدّمه است، نه افادهٔ وجوب مقدّمه. ولی وجوب مقدّمه

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۳۳.
۲. سورهٔ احقاف، آیهٔ ۱۵.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۸۵.
۴. سورهٔ قدر، آیهٔ ۱.

لازم الخطاب است و عقل از راه ملازمه حکم می‌کند که اگر ذی‌المقدّمه‌ای واجب شد، به‌ناچار باید مقدّمات آن نیز واجب شود، هکذا در سایر ملازمات عقلیّه.

حال در موردی شارع فرمود: اگر به فلان نقطه از سفر رسیدی باید نماز را قصر بخوانی. این خطاب، مستقیماً درصدد افادهٔ وجوب قصر است. مقصود بالافهام هم وجوب قصر است، ولی بالتبع و به حکم ملازمه شرعی می‌گوییم: لازمهٔ کلام مولی، این است که در آن نقطه، روزه هم باطل شود و افطار واجب گردد.

واجب تبعی به معنای مذکور هم، گاهی واجب نفسی است و گاهی واجب غیری. واجب نفسی مثل همین مثال اخیر، یعنی وجوب افطار که مصلحت در خود آن است و مقدّمه چیزی نیست. واجب غیری هم مانند مثال قبلی، یعنی وجوب مقدّمه که از امر به ذی‌المقدّمه به تبع دانسته می‌شد.

ملاحظه شد که طبق ضابطه و تعریف مذکور، تقسیم واجب به اصلی و تبعی به لحاظ مقام اثبات و دلالت است و پس از این‌که خطابی و کلامی صادر شد، آنگاه سخن از مقصود به افهام بودن و نبودن مطرح می‌شود.

در ضمن، هریک از واجب اصلی و تبعی قابل انقسام به نفسی و غیری بود و هریک از واجب نفسی و غیری قابل اتصاف به اصلی و تبعی.

ضابطهٔ دوّم: مرحوم صاحب *فصول*[1] فرموده است: «**الواجب الاصلی ما فهم وجوبه بخطاب مستقلّ‌ای غیر لازم لخطاب آخر**»، یعنی واجب اصلی آن است که وجوبش توسط خطاب مستقلّ و جداگانه‌ای فهمیده شود و دلیل مستقلّی بر آن دلالت کند، نه این‌که لازمه خطاب دیگر و تابع او باشد.

واجب اصلی دو شعبه دارد: گاهی واجب اصلی نفسی است، مانند ﴿**اقیموا الصلوة**﴾ و «**کُنْ علی السطح**» که وجوب نماز و کون علی السطح هر یک از خطاب علی‌حده‌ای بدست می‌آید و ضمناً مصلحت هم در خود این عمل است. گاهی هم واجب اصلی غیری است، مانند ﴿**اِغْسِلوا وجوهکم**﴾ و «**اِنْصِبِ السّلم**» که وجوب وضو و نصب سلّم هرکدام به خطاب مستقلّی است و هیچ‌کدام، از امر به ذی‌المقدّمهٔ آنها بدست نیامده است، ولی وجوبشان غیری است. یعنی برای مصلحتی که در نماز و کون علی السطح است اینها واجب شده‌اند.

«**والواجب التبعی ما لم یفهم وجوبه بخطابٍ مستقلّ**» یا «**ما فهم وجوبه تبعاً لخطابٍ آخر**»، یعنی واجب تبعی آن است که وجوبش تابع خطاب دیگر است و خود دارای یک خطاب مستقلّی نیست.

واجب تبعی نیز دو شعبه دارد: گاهی واجب تبعیِ نفسی است، مانند وجوب افطار در هنگام وجوب قصر که قبلاً آوردیم. گاهی هم واجب تبعیِ غیری است، مانند وجوب مقدّمه به تبع امر به

---

۱. *الفصول الغرویه*، ص ۸۲

ذی‌المقدّمه که آن را هم قبلاً آوردیم. و مانند مفهوم شرط که مدلول تبعی است و به تبع منطوق است و خطاب مستقل ندارد، بلکه لازم الکلام است.

طبق این ضابطه نیز کاملاً روشن است که تقسیم واجب، به اصلی و تبعی به لحاظ مقام اثبات و دلالت است و ربطی به مقام ثبوت و واقع ندارد.

ضمناً هرکدام از واجب اصلی و تبعی به واجب نفسی و غیری قابل تقسیم است که همراه با توضیح با مثال، مورد بررسی قرار گرفت.

تفاوت و ثمرهٔ دو ضابطهٔ مذکور: اوّلاً منظور محقق قمی و مشهور، از کلام یا خطاب، خصوص دلیل لفظی است. لفظ خطاب و مخاطبه در این معنا ظهور دارد. پس آن دسته از واجباتی راکه با دلیل لبّی (اجماع و عقل) ثابت می‌شود، شامل نیست. ولی مقصود *فصول* از خطاب، طبق تصریح خودش،[1] مطلق دلیل است؛ خواه لفظی باشد، خواه لبّی.

ثانیاً در مثل مفاهیم (مفهوم شرط، وصف، غایت، حصر و ...) ثمره روشن می‌شود که طبق تعریف میرزای قمی اینها از مدالیل اصلی کلام و واجب اصلی هستند؛ زیرا مقصود به افهام هستند. امّا طبق تعریف *فصول*، اینها مدلول تبعی‌اند و در واجب تبعی داخل می‌باشند؛ زیرا با خطاب مستقل فهمیده نشده‌اند.

ضابطهٔ سوّم: مرحوم شیخ در *تقریرات*[2]، سخنی دارد که مرحوم آخوند در *کفایه* از ایشان پیروی کرده و همان سخن را آورده است. طبق این تعریف، تقسیم واجب به اصلی و تبعی به لحاظ مقام ثبوت و واقع است و ربطی به مقام اثبات ندارد. البته به لحاظ مقام اثبات هم این تقسیم ممکن است، ولی از حیث رتبه، مقام ثبوت جلوتر است و ما به این لحاظ تقسیم را ذکر می‌کنیم:

واجب اصلی: «**الواجب الأصلی ما تعلقّت به إرادة مستقلّة**»، یعنی واجب اصلی آن است که یک ارادهٔ نفسانی و طلب باطنی و قلبی مستقلّ به آن تعلّق گرفته و واقعاً آن امر مطلوب و مراد مولی از عبد است.

اگر سؤال شود منشأ این ارادهٔ مستقّل چیست، خواهیم گفت منشأ آن، التفات و توّجه تفصیلی به آن واجب است. یعنی مولی آن عمل را تصور و ملاحظه کرده است که خصوصیّاتی که موجب طلب می‌شود،[3] در این عمل وجود دارد و عملی ذات الملاک است، لذا آن را خواسته و متعلّق طلب قرار داده است.

واجب اصلی را می‌توان به این صورت نیز دسته‌بندی کرد:

گاهی واجب نفسی است، یعنی مستقلاً متعلّق اراده و طلب واقع شده و مولی خود آن عمل را

---

۱. *الفصول الغرویه*، ص ۸۲.
۲. *مطارح الأنظار*، ص ۷۸.
۳. یعنی ملاک و مناطِ وجوب که در واجب نفسی مصلحتِ ملزمه است و در واجب غیری مقدمیّت و توقّف است.

اراده کرده است ؛ مصلحت هم در خود آن عمل است، مثل نماز و حج .گاهی هم واجب غیری است، یعنی گرچه مولی به آن التفات تفصیلی پیداکرده و آن را طلبیده و خود آن عمل متعلّق اراده واقع شده است، ولی مصلحت در خود آن کار نیست، بلکه مصلحت در عمل دیگری است و این را که لحاظ کرد و از ما خواسته است برای رسیدن به واجب دیگری است، مثل قطع مسافت، وضو و نصب سلّم .

واجب تبعی : «**والواجب التبعی ما لم یتعلّق به إرادةٌ مستقلّه بل متعلّقٌ للإرادة تبعاً لإرادة غیره**» ، یعنی یک اراده و خواست قلبی جداگانه‌ای به آن تعلّق نگرفته است[1] و صد در صد به تبع ارادهٔ چیز دیگر، این عمل هم متعلّق اراده واقع شده است. یعنی عقل با ملازمه ، به گردن مولی می‌گذارد که اگر ذی‌المقدّمه را اراده کرده، لازمه‌اش این است که مقدّمه را هم اراده کند ، اگرچه خود مولی توجّهی به مقدّمه ندارد. یا اگر مولی عملی را واجب کرده، لازمه‌اش این است که اضداد آن را تحریم کند، اگرچه توجّهی به اضداد نداشته و آنها را تحریم نکرده است.

قوله: و منها: تقسیمه إلی الاصلی والتبعی: این عبارت ، اشاره به ضابطهٔ سوّم ، یعنی ضابطه خود آخوند است.

قوله: لابلحاظ الاصالة و التبعیة فی مقام الدلالة: این عبارت اشاره به ضابطهٔ اوّل ، یعنی ضابطهٔ مشهور است. ضابطهٔ ***فصول*** در ***کفایه*** مطرح نشده است.

قوله: و علی ذلک فلا شبهة فی انقسام الواجب الغیری: این عبارت در حقیقت بیان ثمرهٔ دو ضابطهٔ قبل از ضابطهٔ سوّم است. بنا بر دو ضابطهٔ قبلی ـ همان‌طور که در ضمن خود آنها بیان شد ـ هریک از واجب اصلی و واجب تبعی قابل انقسام به واجب نفسی و غیری هستند. یعنی واجب اصلی یا نفسی است یا غیری، واجب تبعی هم یا نفسی است یا غیری ـ چنانکه با مثال گذشت ـ ولی بنابر ضابطهٔ سوّم ، فقط واجب اصلی قابل اتصاف به نفسی و غیری است و تنها آن را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد؛ ولی واجب تبعی این‌گونه نیست.

به بیان ***کفایه*** می‌توانیم از این طرف شروع کرده و بگوییم واجب غیری قابل انقسام به اصلی و تبعی هست ، اما با این بیان : عملی که مقدّمهٔ واجب دیگری است گاهی در مقام تصوّر، مورد التفات و توجّه تفصیلی مولی واقع می‌شود و مولی آن را تصور می‌کند و می‌بیند که واجد ملاک است و حتماً آن را برای رسیدن به مقصدی می‌خواهد و می‌طلبد و متعلّق ارادهٔ قلبی اوست. این واجب نامش واجب غیری اصلی است.

گاهی هم مولی اصلاً به این مقدّمه ، التفات و توجّهی ندارد که در نتیجه ، ارادهٔ مستقلّی به آن تعلّق نمی‌گیرد، بلکه فقط به ذی‌المقدّمه ملتفت بوده و همان مورد اراده‌اش واقع می‌شود . نسبت به

---

۱. زیرا اصلاً مولی به آن التفات و توجّهی پیدا نکرده است و اگر توجه می‌کرد حتماً آن را می‌خواست و مطلوبش بود.

مقدمّه یک ارادهٔ اجمالی تبعی در میان است که بنا بر ملازمه ، بـه گـردن مـولی گـذاشـته مـی‌شود و می‌گوییم لازمهٔ ارادهٔ ذی‌المقدّمه و امر به آن، ارادهٔ مقدّمه هم هست. نام این قسم واجب غیری تبعی است.

امّا واجب نفسی قابل اتصّاف به اصلی و تبعی نیست، زیرا واجب نفسی آن است که مصلحت ملزمه در خود آن عمل باشد. اگر چنین بود ، آن عمل حتماً متعلّق طلب و اردهٔ استقلالی خواهد بود ـ چه غیری واجب باشد و چه نباشد ـ و تبعیّت معنی ندارد. پس طبق ضابطهٔ آخـوند بـاید گـفت در حقیقت تقسیم واجب به اصلی و تبعی تقسیمی در عرض تقسیم واجب به نفسی و غیری نیست، بلکه در طول آن بوده و قسمی از آن (خصوص واجب غیری) به این دو قسم تقسیم می‌شود.

قوله: نعم: ولی بر مبنای نظریهٔ محقق قمی و صاحب *فصول* که تقسیم را به لحاظ مقام اثـبات و دلالت می‌دانستند، هر یک از واجب نفسی و غیری قابل انقسام و اتصاف به اصلی و تبعی هستند .[1] پس طبق این دو ضابطه تقسیم واجب به اصلی و تبعی در عرض تقسیم قبل بوده و تـقسیم مسـتقلّی است و در طول آن نیست.

لکن الظاهر کما مر أن الاتصاف بهما إنما هو فی نفسه لا بلحاظ حال الدلالة علیه و إلا لما اتصف بواحد منهما إذا لم یکن بعد مفاد دلیل و هو کما تری.

مرحوم آخوند مجدّداً ادّعای خویش را تکرار کرده و می‌فرماید: به عقیدهٔ ما واجب فی نفسه و با قطع نظر از دلالت دلیل و خطاب، دو قسم می‌شود و متصّف به وصف اصلی و تبعی می‌گردد و این‌گونه نیست که به لحاظ مقام اثبات و دلالت این دو قسم را دارا باشد.

دلیل آخوند : قانون تقسیم این است که اگر تقسیمی بخواهد کامل و بی‌نقص باشد، باید حاصر باشد و هیچ فردی از افراد مقسم ، از یکی از اقسام آن خارج نباشد. بلکه اگر به دو قسم یا ده قسم تقسیم می‌شود، این اقسام کلیّه مصادیق آن را شامل شود ، وگرنه تقسیم ناقص خواهد بود. تقسیم اگر به لحاظ مقام اثبات و دلالت باشد حاصر نخواهد بود، زیرا آن واجبی که در واقع و نفس الامر هست ولی هنوز مدلول دلیلی واقع نشده و به مقام اثبات نرسیده است، از این اقسام خارج است و نه اصلی است ـ به لحاظ مقام اثبات ـ ، نه تبعی.

امّا اگر به لحاظ مقام ثبوت باشد تقسیم حاصر است وکمبود ندارد. زیرا هر عملی یا مستقلاً مورد التفات و توجّه و تصور مولی قرار می‌گیرد و یا مورد التفات قرار نـمی‌گیرد و در نـتیجه مـتعلق ارادهٔ مستقل نیست. اوّلی واجب اصلی و دوّمی واجب تبعی است و شقّ ثالث ندارد ، چون ارتفاع نقیضین محال است. پس ما صلاح می‌دانیم که تقسیم به لحاظ مقام ثبوت باشد.[2]

---

۱. توضیح آن در ضمن دو ضابطه گذشت و نیازی به اعاده نیست .

۲. البته این مطلب قابل مناقشه است ، زیرا ظاهر تقسیم واجب به اصلی و تبعی در قبال نفسی و غیری ، این است که این یک

ثم إنه إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادة مستقلة فإذا شک في واجب أنه أصلي أو تبعي فبأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعي و يترتب عليه آثاره إذا فرض له آثار شرعية كسائر الموضوعات المتقومة بأمور عدمية. نعم لو كان التبعي أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمي و إن كان يلزمه لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت كما هو واضح فافهم.

ثمّ انّه: گاهی یقین می‌کنیم که فلان واجب ، اصلی است؛ در اینجا احکام و آثار واجب اصلی بر آن مترتّب می‌شود. گاهی هم یقین می‌کنیم که فلان واجب ، تبعی است؛ در اینجا هم آثار تبعی بودن بار می‌شود. ولی گاهی در اصل وجوب واجبی تردید نداریم، اما در کیفیّت آن شک داریم که آیا اصلی است یا تبعی .

حال در مقام شک وظیفه چیست؟ آیا اصلی داریم که از آن استفاده کنیم؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: بستگی دارد که ما واجب تبعی را چگونه معنا کنیم؟ سلبی و عدمی یا اثباتی و وجودی؟ اگر برای واجب تبعی یک معنای سلبی و نفیی قائل شویم و بگوییم واجب تبعی آن است که یک ارادهٔ مستقلّی بر آن تعلّق نگرفته باشد (**ما لم يتعلّق إرادة مستقلّة، أو ما ليس متعلّقاً للإرادة المستقلّة** ـ که لَمْ و لیس برای نفی است ـ طبق این تعریف ، در مقام شک از اصالة العدم استفاده می‌کنیم و می‌گوییم قطعاً یک زمانی (در ازل و قبل از شریعت) این واجب متعلّق ارادهٔ مستقّل نبود و الآن شک می‌کنیم که متعلّق ارادهٔ مستقّل واقع شده است یا نه؟ در اینجا استصحاب عدم تعلّق ارادهٔ مستقلّ (عدم ازلی) جاری کرده و نتیجه می‌گیریم که فلان واجب مشکوک یک واجب تبعی است، آنگاه هر اثر شرعی که وجوب تبعی داشت، بر این مستصحب مترتّب می‌شود.[1]

قاعدهٔ کلّی: در کلّیهٔ موضوعاتی[2] که به یک امر عدمی متقوّم باشند و قوام آنها به امر عدمی باشد (یعنی مرکب از دو جزء وجودی و عدمی باشند). شکی نیست که قوام مرکّب به اجزاء آن است و یک

تقسیم مستقلّ و جداگانه‌ای است و در عرض تقسیمات قبلی است. در حالی که طبق بیان مرحوم آخوند، تقسیم واجب به اصلی و تبعی در طول تقسیم قبلی بوده و به قسمی از اقسام آن ، یعنی واجب غیری مربوط می‌شود ؛ وگرنه واجب نفسی این دو قسم را ندارد. ولی طبق بیان محقّق قمی و صاحب *فصول* یک تقسیم جدایی است و هریک از نفسی و غیری قابل اتّصاف به هر یک از اصلی و تبعی می‌باشد. و این‌که مرحوم آخوند فرمود: اگر به لحاظ مقام اثبات باشد، لازم می‌شود تقسیم حاصر نباشد ما قبول نداریم؛ زیرا اوّلاً مقسم در کلام مشهور ، عنوان واجب است و واجب ظهور در فعلیّت دارد، یعنی واجب فعلی است و تا به درجهٔ خطاب و دلالت و صدور و ابلاغ نرسد، واجب فعلی نمی‌شود، هرچند که شأنی و اقتضائی باشد . در جای خود خواهد آمد که مرحلهٔ شأنیّت و اقتضاء را نباید از مراحل حکم شمرد. مراحل حکم ، مرحلهٔ انشاء ، فعلیّت و تنجّز است. پس تا به مرحلهٔ اثبات نرسد اصلاً واجبی نیست تا اشکال شود که تقسیم ، این مرحله را شامل است یا نه. ثانیاً به قول مرحوم مشکینی: «*مع انّ ما لم يكن مفاد دليلٍ داخل في التّبعي لكونه ما لم يكن مفاد خطابٍ مستقلّ أو لم يكن مقصوداً من اللفظ فالأقوى تقسيمه اليهما بحسب ما انعقد اصطلاحهم عليه* .»

۱. اصلی عملی باید دارای اثر عملی باشد ، وگرنه جاری نمی‌شود.

۲. موضوعات و متعلّقات احکام .

جزء آن عدمی است؛ پس فلان موضوع متقوم به امر عدمی است. اگر جزء وجودی وجداناً محرز باشد، جزء عدمی را با اصل عدم می‌توانیم احراز کنیم و بعد آثار شرعی این عدمی مترتب شود. برای روشن شدن مطلب چند مثال می‌زنیم :

۱ . میته از موضوعاتی است که محکوم به حرمت و نجاست است و برخی آن را امر عدمی دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: «المیتة عبارةٌ عمّا لم یذکّ»؛ میته آن حیوانی است که تذکیه نشده و با شرایط ذبح نشده باشد اگر در خارج به حیوانی برخورد کنیم که کشته شدن آن برای ما محرز است، ولی نمی‌دانیم که تذکیه شده است یا نه؟ میته است یا نه؟ با استصحاب عدم تذکیه (از حال حیات به حال ممات) نتیجه می‌گیریم که میته است؛ پس حرام و نجس است.

۲ . آب قلیل موضوع است برای این‌که به مجرّد ملاقات با نجس ، متنجّس شود، و ما قلیل را امر عدمی می‌گیریم ، یعنی آبی که به حدّ کرّ نرسیده است.

حال مقداری آب در جایی به تدریج جمع شده است و ما یقین داریم تا لحظهٔ قبل ، در حدّ کرّ نبود، الآن شک می‌کنیم که به این حدّ رسیده است یا نه؟ در اینجا از استصحاب عدم کرّیّت استفاده می‌کنیم نتیجه‌اش قلیل بودن و اثرپذیری و انفعال است.

۳ . غصب حرام است . غصب عبارت است از تصرّف در ملک دیگران ، بدون اذن مالک. حال در موردی جزء اوّل وجداناً محرز است و مشاهده می‌کنیم که زید در ملک دیگران راه می‌رود ، ولی جزء دوّم مشکوک است و نمی‌دانیم آیا اذن و رضایت حاصل شده است یا نه؟ در اینجا از استصحاب عدم اذن و رضا مدد می‌گیریم که نتیجه‌اش اثبات غصبیّت و حرمت است.

امّا اگر برای واجب تبعی یک معنای اثباتی قائل شدیم و گفتیم واجب تبعی هم یک امر وجودی خاصّ[۱] است و قوامش به امر عدمی نیست ،[۲] ولو لازم یک امر عدمی هست.[۳]

اینجا جای استصحاب عدم تعلّق ارادهٔ مستقل نیست و نمی‌توانیم بگوییم که زمانی ارادهٔ مستقلّی درکار نبود، پس الآن هم نیست. زیرا عدم تعلّق ارادهٔ مستقل ، مستقیماً دارای اثر شرعی نیست؛ بلکه لازمی دارد که چون ارادهٔ غیر مستقل بدان تعلّق گرفته، پس واجب تبعی است . امّا چنین اصلی ، مثبت است و حجّت نیست.

فافهم: اشاره به این است که بر فرض حجیّت اصل مثبت، در ما نحن فیه این اصل مبتلا ، به

---

۱ . در قبال واجب اصلی .
۲ . یعنی جزء عدمی ندارد .
۳ . مثلاً بگوییم: «*الواجب التبعی ما تعلّقت به ارادةٌ غیر مستقلّة*» که سخن از تعلّق ارادهٔ غیر مستقل است ، نه عدم تعلّق . تعلّق هم امر اثباتی است.

معارض است و حجّت نیست. زیرا همان‌طور که اصل ، عدم تعلّق ارادهٔ مستقل است ، هکذا اصل ، عدم تعلّق اراده غیر مستقل است و لازمهٔ اوّلی ، تعلّق ارادهٔ غیر مستقل است و لازمهٔ دوّمی ، تعلّق ارادهٔ مستقل ؛ و تعارضا و تساقطا. پس نوبت به استفاده از استصحاب نمی‌رسد.[1]

وبعد هذا المبحث يأتي المبحث الموجود في الصفحة ۵۹۳ من هذا الكتاب
عنه قوله : في بيان الثمرة . . .

۱. البته راه دیگری (اصل برائت) مطرح می‌شود . یعنی آن غیری که احتمال می‌دهیم این عمل ، تابع آن و آن غیر ، متبوع این باشد، اگر آن غیر ، واجب باشد، این عمل قطعاً واجب است یا به عنوان واجب اصلی و یا تبعی . ولی اگر آن غیر ، وجوب نداشته باشد، این عمل ، مشکوک الوجوب می‌شود . یعنی اگر اصلی باشد واجب است و اگر تبعی باشد واجب نیست . در باب شبههٔ وجوبیّه و شک در اصل تکلیف اصل برائت جاری می‌شود.

الأمر الرابع

[فی ما هو الواجب فی باب المقدّمة]

لا شبهة فی أن وجوب المقدمة بناء علی الملازمة یتبع فی الإطلاق و الاشتراط وجوب ذی المقدمة کما أشرنا إلیه فی مطاوی کلماتنا.

[مسلک صاحب المعالم و ما فیه]

و لا یکون مشروطا بإرادته کما یوهمه (ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمه الله فی بحث الضد قال و أیضا فحجة القول بوجوب المقدمة علی تقدیر تسلیمها إنما تنهض دلیلا علی الوجوب فی حال کون المکلف مریدا للفعل المتوقف علیها کما لا یخفی علی من أعطاها حق النظر).

و أنت خبیر بأن نهوضها علی التبعیة واضح لا یکاد یخفی و إن کان نهوضها علی أصل الملازمة لم یکن بهذه المثابة کما لا یخفی.

امر چهارم: چند تفصیل در مقدمهٔ واجب

در آغاز مسألهٔ مقدّمهٔ واجب گفته شد که اصل بحث بر محور ملازمه است؛ ولی چهار امر را پیش از آن، به‌عنوان مقدمهٔ این مبحث، می‌آوریم. در امر اوّل جایگاه این مسأله تبیین شد؛ در امر دوّم، چهار تقسیم از تقسیمات مقدّمهٔ واجب ذکر شد؛ در امر سوّم، چهار تقسیم از تقسیمات خود واجب مطرح است که تا به حال سه تقسیم بیان شد: ۱. واجب مطلق و مشروط؛ ۲. واجب منجّز و معلّق؛ ۳. واجب نفسی و غیری. بجا بود مرحوم آخوند الآن وارد تقسیم چهارم شده و تقسیم واجب را به اصلی و تبعی بیان کند، ولی پیش از آن به امر چهارم از امور مقدّمی پرداخته است. هدف اصلی در امر چهارم، بیان چند تفصیل از صاحب *معالم* و شیخ اعظم و صاحب *فصول* و نقد و بررسی آنهاست. ایشان قبل از ورود به تفاصیل مزبور، مقدّمه‌ای را ذکر می‌کند:

مقدّمه از هر جهت تابع ذی‌المقدّمه است. در اصلِ وجوب، تابع است، یعنی اگر ذی‌المقدّمه واجب باشد، مقدّمه هم واجب می‌شود. در کیفیّت وجوب هم تابع است، یعنی اگر وجوب ذی‌المقدّمه فعلی باشد، وجوب مقدّمه هم فعلی است. اگر وجوب ذی‌المقدّمه بالقوّه باشد، وجوب مقدّمه نیز بالقوّه است. اگر وجوب ذی‌المقدّمه، مطلق باشد وجوب مقدّمه نیز مطلق است؛ مثل نماز و وضو. اگر وجوب ذی‌المقدّمه، مشروط باشد، وجوب مقدّمه هم مشروط است؛ مثل حج و قطع مسافت نسبت به استطاعت. پس من جمیع الجهات، تبعیّت محفوظ است.

دلیل: از دیدگاه مشهور، وجوب مقدّمه معلول و مترشّح از وجوب ذی‌المقدّمه است. و شکی نیست در این‌که معلول، تابع علّت است و تخلّف و اختلاف ندارد. پس وجوب مقدّمه هم تابع وجوب ذی‌المقدّمه است. با توجه به این مقدّمه، سه تفصیل مشارٌ الیه را بیان می‌کنیم:

تفصیل اوّل: این تفصیل از صاحب *معالم*[1] است. از دیدگاه ایشان، وجوب مقدّمهٔ واجب و امر به مقدّمه، مشروط به ارادهٔ ذی‌المقدّمه است. یعنی اگر مکلّف در خارج، با میل و رغبت، ذی‌المقدّمه را اراده کند در این صورت به مقدّمات آن امر خواهد شد و اگر آن را اراده نکند، به این هم امر نخواهد شد.[2]

سؤال: از کجای کلام صاحب *معالم*، این تفصیل مستفاد است؟

جواب: ایشان در مبحث مقدّمهٔ واجب، سخنی در مورد تفصیل مزبور ندارد؛ ولی در اواخر مسألهٔ ضدّ به مناسبت مطرح کرده است. مناسبت این است که قائلین به ملازمهٔ میان وجوب شیء و حرمت ضدّ آن یا طرفداران اقتضاء امر به شیء نسبت به نهی از ضدّ، دو مسلک دارند و از دو راه ملازمه و اقتضا را اثبات کرده‌اند:

۱. مسلک مقدمیّت؛ که گفته‌اند ترک ضد، مقدّمهٔ فعل ضدّ دیگر یا مأمورٌ به است و مقدّمهٔ واجب، واجب است.

۲. مسلک تلازم؛ مرحوم صاحب *معالم* به مسلک مقدمیّت چند اشکال وارد کرده است: یکی این‌که اصلاً ترک ضد، مقدّمهٔ فعل مأمورٌبه نیست. بعد فرموده است «و ایضاً ...»، یعنی اشکال دیگر این است که بر فرض قبول مقدمیّت، دلیلی که بر وجوب مقدّمهٔ واجب اقامه شده است[3] حدّاکثر دلالت دارد بر این‌که مقدّمه واجب، در صورتی واجب می‌شود که مکلّف، مرید فعلِ ذی‌المقدّمه باشد و بیش از این را دلالت ندارد. از این جمله، تفصیل مزبور مستفاد است. بعد هم فرموده است اگر کسی خوب دقت کند و به بررسی دلیل بپردازد، به تفصیل ما خواهد رسید.[4]

قوله: و انت خبیر: مرحوم آخوند در ردّ تفصیل صاحب *معالم* می‌فرماید:

اوّلاً قیام حجّت و دلیلِ مشهور بر وجوب مقدّمه[5]، مورد مناقشه است و دلالت آن بر ملازمه، خیلی واضح نیست تا شما از آن، تبعیّت یا مشروط بودن به اراده را استفاده کنید.

---

۱. *معالم‌الدین*، ص ۷۴.

۲. فروض متصوّره چهار فرض است:

الف) ارادهٔ مقدّمه، شرطِ وجوبِ خود مقدّمه باشد؛ این بالاجماع باطل است. چنین نیست که اگر مکلّف به میل خودش تصمیم به انجام مقدّمه گرفت، امر بیاید و مقدّمه واجب شود. خیر، چه اراده بکند، چه نکند، امر به مقدّمه می‌آید.

ب) ارادهٔ ذی‌المقدّمه، شرط وجوب خود ذی‌المقدّمه شود؛ این نیز بالاجماع باطل است. مثلاً به محض دخول وقت، امر به نماز می‌آید، چه مکلّف اراده بکند، چه نکند.

ج) ارادهٔ مقدّمه، سبب وجوب ذی‌المقدّمه شود؛ این نیز قطعاً باطل است.

د) ارادهٔ ذی‌المقدّمه سبب وجوب و امر به مقدّمه گردد، این فرض مدّ نظر صاحب *معالم* است.

۳. دلیل مشهور است که در مبحث مقدّمهٔ واجبِ *معالم* ذکر شده و در *کفایه* هم به‌زودی خواهد آمد.

۴. تقریب مطلب این است که «*لولم یرد المکلّف فعل ذی‌المقدّمة کان إیجاب المقدّمة لغواً، لانّ إیجابها إنّما هو للتوصل و مع الصارف لاتوصّل قطعاً فلا وجوب ...*».

۵. این مطلب به‌زودی بررسی خواهد شد.

ثانیاً بر فرض تمامیّت و دلالتِ آن دلیل بر وجوب مقدّمه، دلالتش بر اصل تبعیّتِ وجوب مقدّمه از وجوب ذی‌المقدّمه واضح است و سر تا پای استدلال به أعلی صوتش داد تبعیّت سر می‌دهد؛ زیرا وجوبش از امر به ذی‌المقدّمه و وجوب ذی‌المقدّمه بدست می‌آید و طبعاً تابع خواهد بود و وقتی تابع شد، از متبوعش تخلّف نخواهد کرد.

آنگاه معقول نیست که وجوب ذی‌المقدّمه نسبت به ارادهٔ مکلّف مطلق باشد؛ ولی وجوب مقدّمه نسبت به آن، مشروط باشد. پس تفصیل صاحب *معالم* را قبول نداریم.

[مسلک الشیخ الأنصاریّ و صاحب الفصول، و ما فیها]

کفایه و هل (یعتبر فی وقوعها علی صفة الوجوب أن یکون الإتیان بها بداعی التوصل بها إلی ذی المقدمة کما یظهر مما نسبه إلی شیخنا العلامة أعلی الله مقامه بعض أفاضل مقرری بحثه) أو (ترتب ذی المقدمة علیها بحیث لو لم یترتب علیها لکشف عن عدم وقوعها علی صفة الوجوب کما زعمه صاحب الفصول قدس سره) أو لا یعتبر فی وقوعها کذلک شیء منهما.

الظاهر عدم الاعتبار أما عدم اعتبار قصد التوصل فلأجل أن الوجوب لم یکن بحکم العقل إلا لأجل المقدمیة و التوقف و عدم دخل قصد التوصل فیه واضح و لذا اعترف بالاجتزاء بما لم یقصد به ذلک فی غیر المقدمات العبادیة لحصول ذات الواجب فیکون تخصیص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص فافهم.

تفصیل دوم: این تفصیل از مرحوم شیخ انصاری در *تقریرات* است. ایشان مسألهٔ قصد توصّل را این‌گونه مطرح کرده است: بجا آوردن مقدمه دو گونه است:

۱. گاهی صددرصد به قصد توصّل به ذی‌المقدّمه انجام می‌دهیم و قصد هیچ امر دیگری در آن دخیل نیست؛ مثلاً قطع مسافت را صرفاً برای رسیدن به حجّ انجام می‌دهیم.

۲. گاهی به قصدها و نیّت‌های دیگر، از قبیل تجارت، سیر و سیاحت و تفریح و تبرید، مقدّمه‌ای را انجام می‌دهیم؛ مثلاً قطع مسافت می‌کنیم، امّا نه برای رسیدن به حجّ؛ بلکه برای تجارت و ... ؛ آنگاه از میان دو قسم مذکور، خصوص قسم اوّل (مقدماتی که به قصد توصل انجام شده است)، متّصف به وصف وجوب می‌شود و قسم ثانی از دیدگاه شیخ واجب نیست.[1]

تفاوت روش شیخ و صاحب معالم: در روش *معالم* ارادهٔ ذی‌المقدّمه، شرطِ اصل وجوب مقدّمه است و تا اراده نباشد اصلاً از سوی مولی امری به مقدّمه وارد نمی‌شود؛ ولی در روش شیخ اعظم، قصد توصّل، شرط واجب و امتثال است و در اصل وجوب و تکلیف دخیل نیست.

قوله: او ترتب ذی‌المقدمة علیها: تفصیل سوم: این تفصیل از مرحوم صاحب *فصول* است که مسأله

---

۱. *مطارح الانظار*، ص ۷۲.

ترتّب ذی‌المقدّمه و موصله بودن را عنوان کرده و فرموده است مقدّماتی که در خارج، اتیان می‌شود دو قسم هستند:

۱. مقدماتی که به‌دنبال انجام آنها، ذی‌المقدّمه در خارج انجام می‌شود و به اصطلاح، از مقدّمات موصله هستند و ایصال الی المطلوب می‌کنند.

۲. مقدمه‌هایی که به‌دنبال انجام آنها، ذی‌المقدّمه در خارج انجام نمی‌شود و موصله نیستند. از دیدگاه *فصول*، مقدّماتِ موصله، متّصف به وصف وجوب می‌شوند، ولی مقدّماتِ غیرموصله متّصف به وجوب نمی‌شوند.[1]

تفاوت روش شیخ و *فصول*: این دو روش عام و خاص من وجه هستند؛ آنجاکه مقدّمه را به قصد توصّل انجام دهد، ولی به‌دنبال آن ذی‌المقدّمه را نیاورد بر مسلک شیخ، این مقدّمه واجب است، چون قصد توصل دارد؛ ولی بر مسلک *فصول* واجب نیست، چون موصله نیست. و آنجاکه به قصد توصل انجام نداد و به قصد دیگر انجام داد و به‌دنبال آن، تصمیم جداگرفت و ذی‌المقدّمه را انجام داد بر مسلک *فصول* واجب است، ولی بر مسلک شیخ واجب نیست. و آنجاکه مقدّمه را به قصد توصل آورد و به‌دنبال آن، ذی‌المقدّمه را هم انجام داد بر هر دو مسلک واجب است.

قوله: الظاهر عدم الإعتبار: مرحوم آخوند به پیروی از مشهور می‌فرماید که اگر ملازمه‌ای باشد و مقدّمهٔ واجب، واجب باشد، مطلقاً واجب خواهد بود و اختصاص به مقدّماتی که به قصد توصّل اتیان شود یا مقدّماتی که موصله باشند، نخواهد داشت و دو تفصیل مزبور باطل است.

ردّ تفصیل شیخ اعظم: به دو دلیل این تفصیل مردود است:

دلیل اوّل: این دلیل از چند سؤال و جواب تشکیل شده است:

سؤال اوّل: حاکم به ملازمه میان وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مقدّمه کیست؟

جواب: عقل.

سؤال دوّم: عقل به کدام مناط و ملاک، حکم به ملازمه می‌کند؟

جواب: به مناط مقدمیّت و توقّف، یعنی چون تحقّق ذی‌المقدّمه در خارج وابسته به تحقّق مقدّمه است و بدون آن ممکن نیست، از این جهت عقل می‌گوید اگر شارع، ذی‌المقدّمه‌ای را واجب کرد، لازمه‌اش این است که مقدّماتِ آن را نیز واجب کند.

سؤال سوّم: آیا تحقّق ذی‌المقدّمه در خارج بر «وجود واقعی و تکوینیِ» مقدّمه متوقف است یا بر «وجود قصدی» آن؟

جواب: واضح است که بر وجود واقعی توقّف دارد، نه بر وجود قصدیِ آن. یعنی اگر مکلّف

---

۱. *الفصول الغرویّة*، ص ۸۶.

مقدّمه را اتیان کرد، یقیناً از انجام ذی‌المقدّمه متمکّن خواهد بود؛ خواه مقدّمه را به قصد توصل بجا آورد یا بدون آن.

نتیجه: پس قصد توصّل در ملاک وجوب دخیل نیست، لذا در فعلیّت وجوب و آمدن آن هم دخیل نخواهد بود؛ زیرا حکم شرعی از حیث سعه وضیق، تابع ملاکِ خود می‌باشد.

قوله: ولذا اعترف بالاجتزاء: از قضا، خود شیخ اعظم مطلبی دارد که مؤیّد گفتار ماست: در مقدّمات عبادی، قصد امتثال امر غیری، با قصد توصّل، لازم است ـ چنانکه در تذنیب ثانی گذشت ـ ولی در مقدمات توصّلی، قصد توصّل داشتن لازم نیست و بدون آن نیز کفایت می‌کند، چون مطلوبْ در توصلیّات، ذات الواجب است، به هر نیّتی که انجام شود، و در فرض ما ذاتِ واجب هم که اتیان شده است. پس به اعتراف خود شیخ، قصد توصل لازم نیست.[1]

با دلیل و مؤیّدی که آوردیم، به این نتیجه می‌رسیم که تخصیصِ وجوب مقدّمه، به‌خصوص مقدّمهٔ با قصد توصّل، بی‌وجه، بدون مُخصِّص و بدون مجوّز است و قبول کردنی نیست.

قوله: فافهم: اشاره به این است که اکتفا به مقدّمهٔ بدون قصد توصّل و حصول غرض به سبب آن، مستلزم این نیست که آن عمل، متّصف به وصف وجوب هم باشد، بلکه‌خواهد آمد که چه بسا عملی حرام فعلی باشد و معذلک برای رسیدن به واجب، به آن اکتفا شود. پس شاید تخصیصِ مرحوم شیخ، به خاطر اتّصاف به وصف وجوب باشد که این اتّصاف درگرو قصد توصّل است، نه آن مقدّمیت. در نتیجه تخصیص ایشان بلا مخصِّص نخواهد بود.

کفایه نعم إنما اعتبر ذلک فی الامتثال لما عرفت من أنه لا یکاد یکون الآتی بها بدونه ممتثلا لأمرها و آخذا فی امتثال الأمر بذیها فیثاب بثواب أشق الأعمال فیقع الفعل المقدمی علی صفة الوجوب و لو لم یقصد به التوصل کسائر الواجبات التوصلیة لا علی حکمه السابق الثابت له لو لا عروض صفة توقف الواجب الفعلی المنجز علیه فیقع الدخول فی ملک الغیر واجبا إذا کان مقدمة لإنقاذ غریق أو إطفاء حریق واجب فعلی لا حراما و إن لم یلتفت إلی التوقف و المقدمیة غایة الأمر یکون حینئذ متجرئا فیه کما أنه مع الالتفات یتجرأ بالنسبة إلی ذی المقدمة فیما لم یقصد التوصل إلیه أصلا. و أما إذا قصده و لکنه لم یأت بها بهذا الداعی بل بداع آخر أکده بقصد التوصل فلا یکون متجرئا أصلا.

قصد توصّل، شرط «اصل وجوب و صحّت» نیست و بدون آن هم مقدّمه، واجب است؛ آری شرط «امتثال و مثوبت هست! یعنی اگر آن مقدّمه را به این قصد بجا آوریم، ثواب هم می‌بریم.[2] دلیل

---

۱. *مطارح‌الأنظار*، ص ۷۲.

۲. کمااین‌که در تمامی واجبات توصّلی، قصد امتثال امر، معتبر نیست؛ ولی اگر به قصد مزبور باشد، عمل، رنگ عبادت پیدا کرده و موجب استحقاق مثوبت می‌گردد.

مطلب همان است که در آغاز تذنیب اوّل ذکر شد. و خلاصه این که: به این بیان کسی که از اوّل به نیّت توصّل به ذی‌المقدّمه، مقدّمات را انجام می‌دهد، مثلاً به نیّت حجّ، قطع مسافت را شروع کند، عرفاً بر آن عمل عنوانِ أحمَز و أشَق بودن صدق می‌کند و عرف می‌گوید فلانی در راه حج خیلی زحمت کشید و کبرای کلّی این است که «افضل الاعمال احمزها»؛ از این جهت موجب مثوبت می‌گردد.

قوله: فیقع الفعل المقدمی: ثمرهٔ رأی مشهور[1] و رأی شیخ اعظم،[2] در اینجا ظاهر می‌شود که: اگر عملی ذاتاً و با قطع نظر از مقدمیّت حرام بود، و فعلاً و با نظر به مقدّمه شدن، واجب و مأمورٌ به گردیده است چنانچه ما این عمل را به قصد توصّل بجا نیاوریم و به قصدهای دیگر اتیان کنیم، در روش مشهور، آن عمل چون در واقع مقدمیّت دارد، فقط واجب است و فعلاً حرمت و معصیتی نیست. ولی در روش شیخ اعظم تا به قصد توصّل نیاوریم، وجوب پیدا نمی‌کند، در نتیجه همان حکم سابق بر مقدمیّت که حرمت بود، احیاء می‌شود و این عمل، حرام واقعی و معصیت است.

قوله: فیقع الدخول فی ملک الغیر واجباً إذا کان ...: این قسمت مثالی برای مطلب پیشین است و در واقع مرحوم آخوند در آن مطلب، کبرای کلّی را بیان کرد و در این بخش مصداقی از مصادیق آن را بیان می‌نماید و کبری را بر آن منطبق می‌کند. ورود در ملک دیگران بدون اذن و رضایت مالک اصلی، از باب غصب بودن حرام است؛ حال اگر همین عمل، مقدّمهٔ یک واجبِ فعلی، از قبیل انقاذ غریق و اطفاء حریق واقع شد[3] چهار فرض مطرح است:

۱. شخصی که وارد ملک دیگری می‌شود و می‌داند این کار غصب است و نباید وارد شود، ولی وارد می‌شود؛ بدون این‌که التفات و توجّهی به مقدمیّت و توقّف داشته باشد و اصلاً خبر از غریق و حریق ندارد تا به مقدّمیت این ورود، برای انقاذ یا اطفاء التفات یابد. ولی در واقع این ورود، مقدّمه واجب است.

بر مسلک شیخ اعظم، این دخول در ارض غیر، فقط حرام و معصیت است و از باب مقدّمه، متّصف به وجوب نمی‌شود، زیرا به قصد توصّل انجام نشده است. ولی بر مسلک مرحوم آخوند و مشهور، این ورود در واقع مقدمیّت دارد و مقدّمهٔ واجب، واجب است. پس این ورود فی الواقع واجب است و حرمت ندارد، زیرا جمع میان ضدّین امکان ندارد. نهایتِ سخن این است که چون وی التفات و توجّه به مقدمیّت نداشت و بی‌توجه به مقدمیّت و به قصد سیر و سفر و تفریح به زمین دیگری وارد شده از این نظر متجرّی است و احکام باب تجرّی را دارد.

۲. التفات به مقدمیّت هم دارد؛ ولی معذلک به قصد توصّل وارد نمی‌شود، بلکه صددرصد به

---

۱. مطلق مقدّمه واجب است.
۲. خصوص مقدّمه‌ای که به قصد توصّل اتیان شود، واجب است.
۳. مقدّمه یا منحصره است و یا غیر منحصره، فعلاً بحث ما در مقدّمهٔ منحصره است، یعنی راه رسیدن به آن واجبِ فعلی، منحصر به این حرام شده و راه دیگری ندارد.

قصد تفریح و سیاحت وارد می‌شود. در این فرض بر مسلک شیخ اعظم این ورود، فقط حرام و معصیت است و حکم سابق را دارد و از باب مقدّمه، واجب نمی‌شود؛ زیرا به قصد توصّل اتیان نشده است. بر مسلک مشهور، این عمل از باب مقدّمه، فقط واجب است و حتی بر ارتکاب این مقدمه هم تجرّی نکرده است؛ آری بر ذی‌المقدمه تجرّی نموده که قصد توصّل به آن نداشته و به آن بی‌اعتنایی کرده است.

۳. به زمین دیگران وارد می‌شود و التفات به مقدمیّت این عمل برای یک عمل واجبی هم دارد و داعیِ اصلیِ او از ورود، تفریح است، ولی قصد توصّل هم دارد و آن را مؤکّد داعیِ اصلی قرار می‌دهد. در این فرض هم بر مسلک شیخ اعظم اصل ورود، حرام و معصیت است؛ چون صددرصد به قصد توصّل نبوده است؛ ولی بر مسلک ما، نه ورود، حرام واقعی است و نه تجرّی بر ورود دارد ـ چون ملتفت به مقدمیّت است ـ و نه متجرّی بر انقاذ غریق است، چون ضمناً او را نیز قصدکرده است. پس نه معصیتی صورت گرفته و نه تجرّی محقّق شده است.

[۴. التفات به مقدمیّت دارد و صددرصد هم به قصد توصّل وارد می‌شود، چنین مقدّمه‌ای هم بر مسلک مشهور و هم بر مسلک شیخ اعظم بالفعل متّصف به وصف وجوب است و حرام نیست.]

و بالجملة یکون التوصل بها إلی ذی المقدمة من الفوائد المترتبة علی المقدمة الواجبة لا أن یکون قصده قیدا و شرطا لوقوعها علی صفة الوجوب لثبوت ملاک الوجوب فی نفسها بلا دخل له فیه أصلا و إلا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به کما لا یخفی.

و لا یقاس علی ما إذا أتی بالفرد المحرم منها حیث یسقط به الوجوب مع أنه لیس بواجب و ذلک لأن الفرد المحرم إنما یسقط به الوجوب لکونه کغیره فی حصول الغرض به بلا تفاوت أصلا إلا أنه لأجل وقوعه علی صفة الحرمة لا یکاد یقع علی صفة الوجوب و هذا بخلاف [ما] هاهنا فإنه إن کان کغیره مما یقصد به التوصل فی حصول الغرض فلا بد أن یقع علی صفة الوجوب مثله لثبوت المقتضی فیه بلا مانع و إلا لما کان یسقط به الوجوب ضرورة و التالی باطل بداهة فیکشف هذا عن عدم اعتبار قصده فی الوقوع علی صفة الوجوب قطعا و انتظر لذلک تتمة توضیح.

قصد توصّل داشتن یکی از فواید و برکاتی است که بر انجام مقدّمهٔ واجب مترتب است. اگر کسی چنین قصدی داشت، ثواب هم می‌برد؛ ولی شرط اتّصاف مقدّمه به وجوب نیست. زیرا چنانچه در دلیل اوّل گفتیم، ملاک وجوب (مقدمیّت و توقّف تکوینی)، در نفس و ذات مقدّمه و در وجود واقعیِ آن است، نه در قصد توصّل و وجود قصدیِ آن.

قوله: و الّا لماحصل ذات الواجب: دلیل دوم: دلیل دوّم در ردّ تفصیل شیخ، این است که اگر قصد توصّل، شرط صحّتِ مقدّمه باشد و مطلق مقدّمه، متصف به وجوب و مأمورٌ به بودن نشود، بلکه خصوص مقدّمهٔ با قصد توصّل، متعلّق امر و واجب باشد، لازمه‌اش این است که اگر مکلّف، مقدّمه را

بدون قصد توصّل انجام داد، امتثال امر نکرده و واجب را انجام نداده است. و اگر واجب و مأمورٌ به را انجام نداد، لازمه‌اش این است که وجوب و امر به مقدّمه ساقط نشود و کما کان بر عهدهٔ وی باقی باشد[1] و اگر امر به مقدّمه کما کان باقی باشد، لازمه‌اش این است که عمل مزبور (انجام مقدّمه بدون قصد توصّل) مجزی نبوده و کفایت نکند، در نتیجه باید مکلّف این عمل را اعاده کند و از سر بگیرد و به قصد توصّل بجا آورد تا مُجزی باشد. امّا این لازم، باطل است و خود شیخ هم معترف است به این‌که همین عمل کافی است، چون محصِّل غرض مولاست. از راه بطلان لازم (عدم وجوب اعاده)، بطلان ملزوم (بقاء امر و ایجاب مقدّمه) را کشف می‌کنیم.

پس معلوم می‌شود امر هم ساقط شده است و از راه سقوط امر کشف می‌کنیم که مکلّف، واجب و مأمورٌ به را انجام داده است؛ وگرنه امر ساقط نمی‌شد. از راه امتثال خود واجب هم معلوم می‌شود خصوص مقدّمهٔ به قصد توصل واجب نیست و قصد توصّل، شرط واجب نیست، بلکه مطلق مقدّمه واجب است؛ **و هو المطلوب**. پس باز هم کلام شیخ ردّ شد.

قوله: و لا یقاس علی ما اذا اتی: اعتراض شیخ انصاری: اگر شیخ انصاری به‌دلیل ما اعتراض کند و بفرماید که ما هم قبول داریم ذات المقدّمه، هرچند به قصد توصّل هم که نباشد، محصِّل غرض است و در نتیجه مُسقط امر و به‌دنبال آن مُسقط اعاده و قضاء است؛ زیرا ممکن است یک عمل غیر واجبی محصِّل غرض مولی بوده و وجوب را از عهدهٔ مکلّف بردارد؛ مثلاً ممکن است عملی مستحب باشد، ولی اگر آن را انجام دادیم از انجام واجب کفایت می‌کند و نیازی به اعاده نیست. همچون زکات پیش از حلول حول که مستحب است و جای پرداخت زکات پس از گذشت یک سال را می‌گیرد و امر زکاتی را از ما برمی‌دارد.

حتی فراتر از این، چه‌بسا عملی مباح باشد و با انجام آن، وجوب و امری از عهدهٔ ما برداشته شود. یا ممکن است عملی فعلاً حرام باشد ولی با وجود این، مُسقط وجوب و امر هم باشد. مورد مقایسه و اشکال همین جاست. شیخ می‌فرماید: در جایی که ورود در ارض غصبی مقدّمهٔ منحصره نباشد و واجب (انقاذ یا اطفاء) دو راه داشته باشد؛ یکی راه حلال و مباح و دیگری راه حرام و غصبی، در اینجا اگر مکلّفی به سوء اختیار، مقدّمهٔ حرام را اختیار کرد و از راه غصبی اقدام نمود و به نقطهٔ انقاذ غریق یا اطفاء حریق رسید، این عمل محصِّل غرض مولاست و لازم نیست دوباره برگردد و از طریق مباح حرکت کند در این صورت امر مقدّمی از دوش مکلف ساقط می‌شود؛ در حالی که مقدّمهٔ مزبور فعلاً حرام است، نه واجب. پس غیر واجب هم می‌تواند مُسقط واجب باشد.

با توجه به مطلب مزبور، در ما نحن فیه هم می‌گوییم: مقدّمه اگر به قصد توصل انجام شود، هم

---

۱. چون هنوز امتثال امر نشده تا ساقط شود.

واجب است و هم مُسقط امر؛ ولی اگر بدون این قصد انجام شود هرچند محصِّل غرض و مُسقط امر است؛ ولی هرگز متصّف به وجوب نمی‌باشد؛ شرط اتّصاف مقدّمه‌ای به وصف واجب بودن آن است که به قصد توصّل اتیان شود. پس قصد توصّل، شرط واجب است.

قوله: و ذلک لانّ الفرد المحرم: **پاسخ آخوند:** مرحوم آخوند در جواب اعتراض مزبور می‌فرماید: قیاس ما نحن فیه (مقدّمهٔ منحصره) به مورد مذکور در اشکال (مقدّمهٔ منحصره)، مع‌الفارق است؛ زیرا گرچه مقدّمه منحصره و غیر منحصره هر دو مقتضی و ملاکِ امر را دارند و موجب حصول غرض مولی می‌شوند؛ ولی در مقدّمهٔ غیر منحصره مانع وجود دارد و جلو تأثیر مقتضی و ملاک را می‌گیرد و اجازه نمی‌دهد امر مقدّمه، به فعلیّت برسد. مانع عبارت است از مسألهٔ حرمت فعلی. فرد حرام چون مورد انحصار نیست و ما شرعاً به آن مضطر نیستیم، حرمتش که از باب غصب بود از بین نمی‌رود و بالفعل حرام است، لذا معقول نیست بالفعل واجب هم باشد؛ وگرنه اجتماع وجوب و حرمت در شیء واحد می‌شود که از مصادیق اجتماع امر و نهی در شیء واحد است و چنین چیزی از محالات است.[1]

امّا در مقدّمه منحصره مانعی از فعلیّت وجوب مقدّمی نیست و حرمت آن در اثر تزاحم با واجب اهمّ (انقاذ غریق) از بین رفته است. آنگاه ملاک و مقتضیِ وجوب و امر (مقدمیّت و توقّف) موجود است و مانعی هم از به فعلیّت رسیدن وجوب نیست. «**فیؤثر المقتضی أثره**»؛ پس چنین مقدّمه‌ای فعلاً فقط واجب است و فرقی میان قصد توصل و غیر قصد توصّل نیست؛ به هر قصدی اتیان شود محصِّل غرض است و مانعی هم از امر به آن نیست. در نتیجه چنین مقدّمه‌ای بالفعل واجب است.

و العجب أنه شدد النکیر علی القول بالمقدمة الموصلة و اعتبار ترتب ذی المقدمة علیها فی وقوعها علی صفة الوجوب علی ما حرره بعض مقرری بحثه قدس سره بما یتوجه علی اعتبار قصد التوصل فی وقوعها کذلک فراجع تمام کلامه زید فی علو مقامه و تأمل فی نقضه و إبرامه.

جناب شیخ در *تقریرات*[2]، تفصیل صاحب *فصول*[3] آورده است و شدیداً بر آن اعتراض کرده که حاکم به وجوب مقدّمه، عقل است و از نظر عقل، ملاکِ حکم به ملازمه این است که اگر این مقدّمه نباشد، ذی‌المقدّمه هم نخواهد بود و اگر باشد، ذی‌المقدّمه هم امکان وجود خواهد داشت. در این مناط فرقی نیست میان مقدّماتی که ذی‌المقدّمه بر آنها مترتّب شود و یا مقدماتی که به‌دنبالشان ذی‌المقدّمه نیاید.

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما از شیخ اعظم در شگفت هستیم. او چگونه توجّه نکرده که دقیقاً

---

۱. تفصیل این مطلب در باب نواهی به‌صورت مبسوط خواهد آمد.

۲. *مطارح الانظار*، ص ۷۵ و ۷۶.

۳. صاحب *فصول* می‌فرمود، مقدّمات موصله، یعنی مقدّماتی که ما را ایصال الی المطلوب می‌کنند و به‌دنبال آنها ذی‌المقدّمه محقّق می‌شود، واجب هستند و مقدّمه‌ای که به‌دنبالش ذی‌المقدّمه محقّق نشود واجب نیست.

همین اعتراض به تفصیل خود ایشان وارد است. جا دارد کسی بگوید ملاک در حکم به ملازمه، مسألهٔ توقّف و مقدمیّت است و این‌که ذی‌المقدّمه بر وجود واقعی و تکوینیِ مقدّمه موقوف است و در این جهت میان قصد توصّل داشتن یا نداشتن فرقی نیست و قصد مزبور در غرض امر به مقدّمه نقشی ندارد.

و أما عدم اعتبار ترتب ذی المقدمة علیها فی وقوعها علی صفة الوجوب فلأنه لا یکاد یعتبر فی الواجب إلا ما له دخل فی غرضه الداعی إلی إیجابه و الباعث علی طلبه و لیس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولاه لما أمکن حصول ذی المقدمة ضرورة أنه لا یکاد یکون الغرض إلا ما یترتب علیه من فائدته و أثره و لا یترتب علی المقدمة إلا ذلک و لا تفاوت فیه بین ما یترتب علیه الواجب و ما لا یترتب علیه أصلا و أنه لا محالة یترتب علیهما کما لا یخفی.

نقد و بررسیِ تفصیل صاحب *فصول*:[1] اصل تفصیل را چند بار بیان کردیم. اجمال مطلب این‌که، اگر به‌دنبال انجام مقدّمات، ذی‌المقدّمه را هم انجام داد، این کاشف از اتّصاف آن مقدّمات به وصف وجوب است و اگر انجام نداد کاشف از این است که مقدّمات مزبور واجب نبوده‌اند.

مرحوم آخوند به این تفصیل دو جواب می‌دهد:

جواب اوّل:[2] کبرای کلّی: آنچه در غرض مولای حکیم دخالت دارد، در واجب هم به عنوان جزء یا شرط، دخیل است و آنچه در غرض دخیل نیست، در واجب و مأمورٌ به هم معتبر نیست. مولای حکیم بدون حکمت و غرض، به چیزی امر نمی‌کند و سعه و ضیق دایرهٔ مأمورٌ به، به مقدار سعه و ضیق غرض است. آن غرض و فایده هم باید مستقیماً بر خود مأمورٌ به و متعلّق امر بار شود، و معقول نیست برای غرضی که در آن عمل وجود دارد، این عمل واجب شود؛ مثلاً معقول نیست برای فایده‌ای که در روزه هست نماز را واجب کند. یا برای آثار و برکاتی که در حجّ است، جهاد را واجب کند. باید بر خود مأمورٌ به، فایده‌ای مترتب باشد تا امر به آن حکیمانه باشد و این فایده داعی و محرّک و باعث بر امر به آن باشد.

با توجه به کبرای کلّی، ایجاب مقدّمه هم باید دارای حکمت و غرض باشد و آن فایده هم مستقیماً باید بر خود مقدّمه مترتّب شود تا امر به آن لغو نباشد و غرضی که بر انجام مقدّمه می‌شود، چیزی جز قدرت و تمکّن بر ذی‌المقدّمه و واجب نیست. یعنی اگر مکلّف، مقدّمه را انجام داد، می‌تواند به ذی‌المقدّمه برسد و آن را انجام دهد. اگر مقدّمه یا مقدّمات را تماماً ترک کرد، هرگز به ذی‌المقدّمه نخواهد رسید (**یلزم من عدمه العدم**).

آنگاه در این غرض از امر به مقدّمه (قدرت و توانایی بر ذی‌المقدّمه)، فرقی میان مقدّمهٔ موصله

---

۱. *الفصول الغرویّه*، ص ۸۶.

۲. جواب دوم در صفحهٔ ۸۴۵ بیان شده است.

و غیر موصله نیست؛ چه به‌دنبال مقدّمات، ذی‌المقدّمه را بیاورد و ترتّب حاصل شود و چه نیاورد و ترتّب حاصل نشود؛ در هر حال، امر به مقدّمه، حکیمانه و دارای غرض و فایده بوده و عبث و لغو نیست.

کفایه و أما ترتب الواجب فلا یعقل أن یکون الغرض الداعی إلی إیجابها و الباعث علی طلبها فإنه لیس بأثر تمام المقدمات فضلا عن إحداها فی غالب الواجبات فإن الواجب إلا ما قل فی الشرعیات و العرفیات فعل اختیاری یختار المکلف تارة إتیانه بعد وجود تمام مقدماته و أخری عدم إتیانه فکیف یکون اختیار إتیانه غرضا من إیجاب کلّ واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه علی تمامها فضلا عن کلّ واحدة منها.

نعم فیما کان الواجب من الأفعال التسبیبیة و التولیدیة کان مترتبا لا محالة علی تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته.

و من هنا [قد] انقدح أن القول بالمقدمة الموصلة یستلزم إنکار وجوب المقدمة فی غالب الواجبات و القول بوجوب خصوص العلة التامة فی خصوص الواجبات التولیدیة.

در روش صاحب *فصول*، فلسفهٔ امر مولی به مقدّمات عبارت است از ترتّب ذی‌المقدّمه بر این مقدّمات؛ غرض و فایدهٔ امر به مقدّمهٔ هم مسألهٔ ترتّب است؛ داعی و باعث و محرّکِ مولی بر امر به مقدّمه، مسألهٔ ترتّب است؛ مناط و ملاک و غایتِ امر مولی به مقدّمه، ترتّب ذی‌المقدّمه است و بالجمله اگر از صاحب *فصول* بپرسیم «لِم أمرنا بالمقدّمه؛ چرا مولی ما را به مقدّمهٔ واجب امر کرده است؟» در جواب می‌گوید: «انّما أمرنا بالمقدّمه لأجل ترتّب ذی‌المقدّمه، یعنی امر به مقدّمه فقط و فقط به منظور رسیدن به ذی‌المقدّمه و ترتّب و تحقّقِ آن به‌دنبال این مقدّمات است.»

ولی در روش آخوند، فلسفهٔ امر به مقدّمه و غایت و ثمره و فایدهٔ این امر و داعیِ مولی بر این امر عبارت است از قدرت و تمکّنِ مکلّف از انجام ذی‌المقدّمه که اگر مقدّمه را نیاورد چنین تمکّنی برایش حاصل نمی‌شود، ولی اگر آنها را انجام دهد، چنین قدرتی پیدا می‌کند. اگر از مرحوم آخوند بپرسیم: «لِماذا أمَرَنا المولی بالمقدّمه؟» جواب خواهد داد: «انّما وجب المقدّمة و أمِرَنا به و صارَ مأموراً به لأجل التمکّن من الإتیان بذی المقدّمه». امّا مسألهٔ ترتّب ذی‌المقدّمه بر این مقدّمات به هیچ‌وجه نمی‌تواند غرض از امر به مقدّمه بوده و داعیِ مولی بر ایجاب مقدّمه و باعث و برانگیزانندهٔ مولی بر طلب و امر به مقدّمات باشد.

توضیح: به‌طور کلّی افعال اختیاریِ ما مکلّفین و مِن جمله خصوص واجبات ـ چه واجب شرعی و چه واجبِ عرفی ـ در تقسیمی دو دسته است:

۱. افعال مباشری: افعالی که بالمباشره و مستقیماً از ما صادر می‌شود و مقدور بلاواسطه است و ما با اراده و اختیار و قصد خود، آن افعال را با اعضاء و جوارح خودمان انجام می‌دهیم. مانند نماز و روزه

و حج و ... (شرعیّات) و رفتن به پشت بام، مشی الی السوق و ... (عرفیّات). ویژگیِ این افعال، این است که هر چند مجموع مقدّمات آنها را هم انجام دهیم، باز نسبت به ذی‌المقدّمه مختار و مخیّر هستیم و چنین نیست که ذی‌المقدّمه جبراً و قهراً از ما صادر شود. غالب واجبات و افعال اختیاریِ ما از این قبیل است.

۲. افعال تسبیبی و تولیدی: افعالی که مستقیماً از ما صادر نمی‌شود و مقدور بلاواسطه نیست، بلکه مع‌الواسطه مقدور ماست و ما فقط می‌توانیم بالمباشره، اسباب و مقدّماتِ آن فعل را انجام دهیم و به‌دنبال آن ترتّبِ مسبّب، قطعی و قهری است و در اختیار ما نیست. مثل احراق که اصل سوزاندنِ فلان شخص یا شیء مستقیماً مقدور ما نیست و این‌طور نیست که اگر ما خواستیم و اراده کردیم آتش، فلان چیز را بسوزاند یا نسوزاند.

آری سبب و علّت تامّهٔ آن، که القاء در نار باشد مقدور ماست و وقتی با اختیار و اراده، چیزی را در آتش افکندیم، به‌دنبال آن حتماً احراق خواهد آمد و خواهد سوزاند. و هکذا عتق و طلاق و ملکیّت و زوجیّت و ... که به سبب اجراء صیغه، مقدور ماست، نه مستقیماً. تعداد کمی از افعال اختیاریِ ما از این قرار است.

مرحوم آخوند با توجه به این مقدّمه می‌فرماید غایت و غرضِ مولی از امر به مقدّمات، ترتّب واجب در خارج بر مقدّمهٔ آن نیست؛ چراکه در غایت واجبات که افعال مباشری هستند، «واجب» و «ذی‌المقدّمه» بر انجام تمام مقدّمات هم مترتّب نمی‌شود و اثر و فایدهٔ مجموع مقدّمات هم نیست، چه رسد به این‌که اثر و فایدهٔ یک یا چند مقدّمه باشد.[1] سرّ مطلب این است که در همان موارد کم و افعال مباشری ـ چه در شرعیات و چه در عرفیّات ـ پس از انجام کلّیهٔ مقدّمات هم، واجبْ یک فعل اختیاری است و به گونه‌ای است که ممکن است مکلّف اراده بکند و آن را انجام دهد و ممکن است اراده نکند و انجام ندهد.

برای مثال، نماز شش مقدّمه دارد؛ ولی چنین نیست که اگر مکلّف وضو گرفت و رو به قبله ایستاد و اباحهٔ مکان و تطهیر ثوب و بدن و ستر عورت و ... را تحصیل کرد، به‌دنبالش حتماً نماز مترتّب شود، بلکه اگر بخواهد و اراده کند، واردِ نماز می‌شود و اگر نخواسته باشد، مشغول کار دیگری می‌شود (**إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل**).

نتیجه: ذی‌المقدّمه بر انجام مجموع مقدّمات هم مترتّب نمی‌شود، چه رسد به این‌که بر انجام یکایک مقدّمات مترتّب شود تا شما بگویید که خصوص فلان مقدّمه و یا مقدّمهٔ دیگر واجب هستند، آن هم به مناط ترتّب ذی‌المقدّمه. پس ایجاب مقدّمه به این منظور باید لغو و عبث و غیر حکیمانه

---

۱. نظرِ صاحب *فصول* وجوب یکایک مقدّمات است.

باشد. آری نسبت به افعال تولیدی و تسبیبی، این مطلب قابل قبول است، زیرا به‌دنبال انجام سبب و علّت و مقدّمه، مسبّب و معلول و ذی‌المقدّمه حتماً بر آن مترتب می‌شود؛ آن هم نه نسبت به جزء علّت و علّت ناقصه و یک یا چند مقدّمه. بلکه نسبت به علّتِ تامّه و مجموع مقدّمات، مطلب از این قرار است و معلول بر آن مترتّب می‌شود، و تخلّف معلول از علّت تامّه محال است.

قوله: و من هنا: از نظر مشهور این بخش، نتیجهٔ بیانات قبل است. این‌گونه که اگر ما خصوص مقدّماتِ موصله را واجب بدانیم و بگوییم مقدّمه‌ای واجب است که ذی‌المقدّمه بر آن مترتّب شود، لازمه‌اش این است که نسبت به واجبات و افعالِ مباشری به کلّی منکر وجوب مقدّمه شویم، حتّی نسبت به مجموع مقدّمات. در افعال تولیدی هم نسبت به خصوص یک یا چند مقدّمه منکر وجوب مقدّمه شویم، چون باز هم ترتّبی نیست و تنها نسبت به علّتِ تامّهٔ واجباتِ تولیدی که به‌دنبال آن حتماً معلول (خود واجب) متحقق و مترتّب می‌شود، قائل به وجوب مقدّمه شویم و بگوییم تنها این سنخ از مقدّمات دارای امری غیری هستند. صاحب *فصول* هرگز به چنین لازمی ملتزم نیست. وی در فرض موصله بودن و ترتّب ذی‌المقدّمه، یکایک مقدّمات را واجب و مأمورٌ به می‌داند، نه خصوص علّت تامّهٔ واجبات تولیدی را.[1]

فإن قلت ما من واجب إلا و له علة تامة ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص.

قلت نعم و إن استحال صدور الممكن بلا علة إلا أن مبادى اختيار الفعل الاختيارى من أجزاء علته و هى لا تكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار و إلا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل.

اشکال: مستشکل می‌گوید وجهی برای نتیجه‌گیریِ مزبور و تخصیص وجوب علّت تامّه به خصوص واجبات تولیدی نیست، چه خوب بود این‌گونه تعمیم می‌دادید که از میان مقدّمات، خصوص علت تامّه واجب است. اما مطلقاً، یعنی سبب تامّ، چه در افعال مباشری باشد، چه در افعال تولیدی. سرّ این تعمیم، این است که هر فعل اختیاری و از جمله افعال واجبی که از ما صادر می‌شود، ممکن الوجود هستند و هر ممکنی هم محتاج به مؤثّر و علت تامّه است و بدون آن، تحقّقِ ممکن محال است. پس در افعال مباشری هم علّت تامّهٔ وجود دارد و تا نباشد، معلول، محال است و همین که «بود» شد، معلول، حتمی و واجب است؛ پس چرا به علّت تامّهٔ واجبات تولیدی اختصاص دادید؟

پاسخ: مرحوم آخوند در جواب، اوّل کبرای کلّی را تصدیق کرده و اعتراف نموده است که ما نیز قبول داریم که افعال اختیاریِ مکلّفین، ممکن الوجود هستند و هر ممکن هم علّت می‌خواهد و بدون علّت تامّه محال است؛ ولی میان افعال تولیدی و تسبیبی با افعال اختیاری و مباشری، این فرق وجود

---

۱. از نظر مرحوم مشکینی بخش مزبور جواب دوّمی است از سخنان *فصول*؛ جواب اوّل، مسألهٔ تمکّن و ترتّب بود و جواب دوّم، مسأله تخصیص امر مقدّمی به خصوص علّتِ تامّه در افعال تسبیبی است.

دارد که در افعال مباشری، یکی از اجزاء علّت تامّه و بلکه جزء اخیرِ آن، اراده و اختیار خود انسان است و این اراده، مبادی و مقدّماتی دارد[1] و متأسفانه این مبادی، قابلیّت تعلّق امر به آنها را ندارند.

لذا در افعال مباشری مجموع مقدّمات و علّت تامّهٔ واجب که در ضمن آن، اراده هم هست، هرگز واجب نخواهد بود و تحت امر نمی‌رود و سایر مقدمات بدون اراده هم، که نتیجه بخش نیست و موجبِ ترتّب واجب و ذی‌المقدّمه نمی‌باشد تا به این مناط، واجب شوند.

سؤال: چرا اراده و مبادیِ آن قابل اتّصاف به وجوب نیستند؟

جواب: برای این‌که این مبادی، خودشان امر اختیاری و مقدور نیستند و تکلیف به آنها تکلیف به غیر مقدور است که از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

سؤال: چرا این مبادی، غیر مقدور هستند؟

جواب: زیرا اگر مقدور و اختیاری باشند لازمه‌اش این است که مسبوق به اراده و اختیار دیگری باشند که آن نیز مبادیِ خود را دارد. مبادی نیز اگر اختیاری باشند، باید مسبوق به اراده سوّمی باشند «و هلمّ جرّاً»؛ در نتیجه اختیاری بودن خود اختیار و اراده و مبادیِ آن، مستلزم تسلسل است که محال قطعی است.[2]

كفاية و لأنه لو كان معتبرا فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها بحيث لا يبقى فى البين إلا طلبه و إيجابه كما إذا لم تكن هذه بمقدمته أو كانت حاصلة من الأول قبل إيجابه مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة أو بالعصيان و المخالفة أو بارتفاع موضوع التكليف كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحيانا أو حرقه و لا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة.

جواب دوّم از تفصیل *فصول*: این جواب سه مقدّمه دارد:

۱. اگر مکلّف در خارج مقدمه‌ای را آورد، مثلاً قطع مسافت کرد، نصب سلّم نمود، مشی الی السّوق داشت آیا وجداناً و نزد عقلاء، انسان حق ندارد حکم به سقوط امر مقدّمی کند و بگوید این امر از دوش مکلّف برداشته شد و حتماً باید منتظر ترتّب ذی‌المقدّمه باشد و اگر به‌دنبال آن، **حج وکون علی السطح و...** محقّق شد می‌تواند بگوید امر مقدّمی ساقط شد؟ یا این‌که جای انتظار کشیدن نیست و از هم‌اکنون قاطعانه می‌توان گفت امر مقدّمی ساقط شد و تنها امر به ذی‌المقدّمه و طلب و ایجاب ذی‌المقدّمه است که باقی می‌ماند؟

---

۱. همچون تصور و تصدیق و شوق و ... .

۲. البته این مبنای آخوند ناتمام است که در جای خود بحث شده است:

امّا در افعال تولیدی، جزء اخیر، علّت تامّهٔ اراده نیست، بلکه القاء در نار و اجراء صیغه می‌باشد که آن هم مقدور ماست. پس امر به مجموع مقدّمات یا علّت تامّه، امر به مقدور است و به‌دنبال آن هم، ترتّب واجب هست و مناط را دارد. این وجه تخصیص است؛ پس تخصیص بلاوجه نیست.

پاسخ این است که وجداناً جا دارد بگوییم امر و ایجاب مقدّمه با انجام مقدّمه ساقط شد و در این حکم، حالت منتظره‌ای هم نداریم. عقلاً هم جای سقوط است، زیرا بقاء امر مقدّمه، از قبیل طلب حاصل خواهد بود که از محالات قطعی است.

تنظیر: ما نحن فیه ـ که مثلاً قطع مسافت مقدمه بود و آن را انجام دادیم ـ نظیر آنجایی است که اصلاً قطع مسافت، مقدّمه نباشد، که قطعاً امر هم نخواهد داشت؛ یا مقدّمه هست ولی پیش از امر به واجب و به تبعِ آن پیش از امر به این مقدّمه، ما آن را انجام داده بودیم که باز هم قطعاً امر نخواهد آمد، زیرا لغو و عبث و طلب حاصل است. حال اینجا هم که امر آمد و مقدّمه را واجب کرد و ما آن را انجام دادیم، باز هم بقاء امر، معقول نیست و حتماً ساقط می‌شود، چه به‌دنبال آن ذی‌المقدّمه مترتّب بشود، چه نشود.

۲. عوامل سقوط وجوب و امر سه تاست:

الف) موافقت و اطاعت و امتثال؛ اگر امری را آن‌گونه که هست، امتثال کردیم و غرض مولی را تحصیل کردیم، یقیناً آن امر ساقط می‌شود، زیرا بقاء آن، از این پس، بلا غرض و لغو خواهد بود.

ب) مخالفت و عصیان؛ اگر با امری مخالف بودیم و در ظرف خود انجام ندادیم، معصیتی محقّق شده و آن امر هم ساقط می‌شود. مثلاً امر ادائی، مخصوص وقت معیّنی است و اگر در آن وقت این واجب را انجام ندادیم، آنِ امر معصیت شد و ساقط شد و امر قضایی امر دیگری است.

ج) ارتفاع موضوع تکلیف؛ اگر تکلیفی موضوعش از بین رفت و سالبه به انتفاء موضوع شد، باز بقاء امر، نامعقول است. مثلاً میّتی بود و امر به تجهیز آن (تغسیل و تکفین و تدفین) شدیم؛ اما قبل از هر اقدامی، سیلی آمد و میّت را با خود به قعر دریا برد؛ یا صاعقه‌ای آمد و او را به خاکستر تبدیل کرد؛ در این فرض اصلاً میّتی نیست تا امر به غسل و کفن و دفن، باقی باشد.

۳. این‌که پس از اتیان به مقدّمه، امر به آن ساقط می‌شود[1] به‌خاطر کدام عامل است؟ آیا به خاطر معصیت و مخالفتِ امر است؟ قطعاً نه، چون علی الفرض مخالفتی صورت نگرفته است. آیا به خاطر ارتفاع موضوع است؟ قطعاً نه، چون موضوع ـ مثلاً حج ـ به قوّت خود باقی است. پس معیّناً به خاطر امتثال و موافقت امر مقدّمی است.

نتیجه: اگر ترتّب ذی‌المقدّمه در اتّصاف مقدّمه به وجوب معتبر باشد، نباید به مجرّد انجام مقدّمه با قطع و یقین، حکم به سقوط امر کنیم، بلکه باید منتظر ترتّب بمانیم، در حالی که منتظر نماندیم. پس ذی‌المقدّمه، چه مترتب بشود، چه نشود، مقدّمه واجب است و انجام آن موجب امتثال امر و واجب شده و سببِ سقوط امر می‌گردد. پس باز هم مسألهٔ ترتّب نقشی ندارد.

---

۱. وجداناً و به حکم عقل.

إن قلت كما يسقط الأمر في تلك الأمور كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما يحصل به الغرض منه كسقوطه في التوصليات بفعل الغير أو المحرمات.

قلت نعم و لكن لا محيص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلف متعلقا للطلب فيما لم يكن فيه مانع و هو كونه بالفعل محرما ضرورة أنه لا يكون بينهما تفاوت أصلا فكيف يكون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر.

اشکال: معترض می‌گوید: شما در بیان دوّمِ خود، با اشاره به سه مطلب، نتیجه گرفتید که ترتّب، در اتّصافِ مقدّمه به وجوب، نقشی ندارد. در مطلب دوّم عوامل سقوطِ امر و تکلیف را در سه چیز خلاصه کردید و ... ؛ ولی به عقیدهٔ ما عواملِ سقوطِ امر، تنها منحصر به سه عامل مزبور نیست؛ بلکه عامل چهارمی هم وجود دارد. مثلاً گاهی عملی واجب و مأمورٌ به نیست و با وجود این چون محصّل غرض مولاست، موجب سقوطِ امر می‌گردد و این مخصوصِ توصلیّات است که قصد قربت لازم ندارند و دو مورد دارد:

الف) گاهی به‌واسطهٔ فعل دیگران، امری از عهدهٔ انسان برداشته می‌شود؛ مثلاً تطهیر ثوب بر زید، از باب مقدّمه برای نماز، واجب بود؛ ولی بکر این کار را انجام داد، یا بادی وزید و جامهٔ نجس را داخل آب کر انداخت و خودبه‌خود پاک شد که بدین‌وسیله، غرض مولی از امر به تطهیر ثوب و ایجاب آن بر زید، حاصل شد و امر مزبور از دوش زید برداشته شد با این‌که فعل غیر، مأمورٌ به و واجب بر زید نیست و معنا ندارد مولی بگوید، بر زید واجب است که دیگری لباس او را تطهیر کند؛ فعل دیگری در اختیار زید نیست که بر زید واجب شود. پس موردی یافتیم که عملی مأمورٌ به و واجب نیست؛ امّا موجبِ حصولِ غرضِ مولی و به‌دنبال آن باعثِ سقوطِ امرِ مولی می‌شود.

ب) گاهی واجبی به سبب فعلِ خود انسان ساقط می‌شود؛ ولی فعل نفسی که بالفعل واجب و مأمورٌ به نیست، بلکه فعلاً حرام است و با وجود این، چون محصّل غرض مولاست، مُسقط امر است. فی المثل ورود در ارض غصبی برای انقاذ غریق اگر مقدّمهٔ منحصره نباشد و راه حلالی هم وجود داشته باشد، حرام فعلی است. با این حال اگر کسی از این راه رفت و به مقصد رسید و غرضی که توصّل به انقاذ غریق یا اطفاء حریق باشد حاصل شد، امر مقدّمی از عهدهٔ او ساقط می‌شود. یا کسی که با مرکب غصبی قطع مسافت می‌کند و خود را به مکّه می‌رساند، اگر چه این طی طریق، غصب و حرام است؛ ولی بالأخره او را به مکّه می‌رساند و موجب حصول غرض مولی می‌شود. در نتیجه موجب سقوط امر مقدمی به قطع مسافت می‌گردد.

پس مواردی هست که غیر واجب، کار واجب را می‌کند و مُسقط امر می‌گردد. حال چه مانعی دارد که در ما نحن فیه هم بگوییم درست است که به مجرّد اتیان به مقدّمه، حکم به سقوط امر مقدّمی می‌شود، و منتظر نمی‌مانیم که آیا ذی‌المقدّمه بر آن مترتب می‌شود یا نمی‌شود؛ ولی این حکم به

سقوطِ امر، به خاطر امتثال امر مقدّمی و اتّصاف این مقدّمه به وجوب نیست؛ بلکه به خاطر حصول غرض مولی می‌باشد. اتّصاف مقدّمه به وجوب و مطلوبیّت هم، فقط درگرو ترتّب ذی‌المقدّمه است.[1]

پاسخ: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید درست است که گاهی فعل الغیر یا عمل محرّمی محصِّل غرض مولی می‌شود و مُسقط امر است؛ ولی این موارد، از بحث ما دور است؛ زیرا نسبت به فعل غیر، اصلاً امری متوجّه ما نمی‌شود، چون فعل غیر، مقدور ما نیست و مربوط به اراده و اختیار غیر است و معنا ندارد بگوییم ما نسبت به آن، امر داشتیم و با فعلِ غیر، این امر ساقط شد. فعل حرام هم گرچه مقدور ماست و مقتضی موجود است، ولی در سایهٔ حرمت فعلی مانع دارد و هرگز وجوب فعلی پیدا نمی‌کند ـ وگرنه اجتماع ضدین می‌شود ـ پس باز فعلاً نسبت به مقدّمه کذائی امری نیست تا با فعل حرام ساقط شود.

و بحث ما در این مورد است: عملی که محصِّل غرض مولاست، اوّلاً فعل اختیاریِ خود ما باشد؛[2] ثانیاً مانعی از اتّصاف آن به وجوب و از تعلّق طلب به آن در میان نباشد.[3] نسبت به چنین عملی ملاک و مقتضی برای وجوب غیری و مقدّمی موجود است و مانع هم از به فعلیّت رسیدن وجوبش نیست، پس حتماً واجب می‌شود. در این مناطی که ما گفتیم فرقی میان موصله بودن و موصله نبودن نیست. به‌زودی خواهد آمد که مقدّمه نقصی ندارد و مسألهٔ ترتّب هم ربطی به مقدّمیت ندارد.

نتیجه: به عقیدهٔ ما، مطلق مقدّمه، واجب است و مسألهٔ ترتّب و عدم ترتّب ذی‌المقدّمه در این اتّصاف نقشی ندارد.

کفایه (و قد استدل صاحب الفصول علی ما ذهب إلیه بوجوه حیث قال بعد بیان أن التوصل بها إلی الواجب من قبیل شرط الوجود لها لا من قبیل شرط الوجوب ما هذا لفظه. و الذی یدلک علی هذا یعنی الاشتراط بالتوصل أن وجوب المقدمة لما کان من باب الملازمة العقلیة فالعقل لا یدل علیه زائدا علی القدر المذکور.

و أیضا لا یأبی العقل أن یقول الآمر الحکیم أرید الحج و أرید المسیر الذی یتوصل به إلی فعل الواجب دون ما لم یتوصل به إلیه بل الضرورة قاضیة بجواز تصریح الآمر بمثل ذلک کما أنها قاضیة بقبح التصریح بعدم مطلوبیتها له مطلقا أو علی تقدیر التوصل بها إلیه و ذلک آیة عدم الملازمة بین وجوبه و وجوب مقدماته علی تقدیر عدم التوصل بها إلیه.

و أیضا حیث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلی الواجب و حصوله فلا جرم یکون التوصل

---

۱. نکته: این‌که معترض از توصلیّات مثال زد و اینها را مطرح کرد، بدان جهت است که در تعبدیّات اوّلاً امر تعبّدی، ولو مقدّمی باشد، به فعل غیر، ساقط نمی‌شود و فعل النفس بالمباشره لازم است. ثانیاً باز امر تعبّدی با فعل حرام هم ساقط نمی‌شود؛ ولی در توصلیّات چنین نیست.

۲. مثل نصب سُلّم برای کون علی السطح و قطع مسافت برای حجّ و ... .

۳. مثل مقدّمه‌ای که ذاتاً مباح یا مستحب بوده و حالا مقدّمهٔ واجب شده است.

بها إليه و حصوله معتبرا فی مطلوبیتها فلا تکون مطلوبة إذا انفکت عنه و صریح الوجدان قاض بأن من یرید شیئا بمجرد حصول شیء آخر لا یریده إذا وقع مجردا عنه و یلزم منه أن یکون وقوعه علی وجه المطلوب منوطا بحصوله انتهی موضع الحاجة من کلامه زید فی علو مقامه).

تاکنون اصل تفصیل ***فصول*** را آوردیم و از آن، دو جواب دادیم. در اینجا به بیان ادلّهٔ صاحب ***فصول*** بر تفصیل مذکور می‌پردازیم و آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم. در مجموع چهار دلیل به نفع صاحب ***فصول*** اقامه شده است. فعلاً سه دلیل مطرح است که مستقیماً از زبان ***فصول*** عنوان شده است.

صاحب فصول اوّل فرموده است مسألهٔ توصّل و ترتّب یا موصله بودن، شرط واجب و امتثال است و در اصل وجوب و امر نقشی ندارد. یعنی امر مولی به مقدّمه، مشروط به ترتّب ذی‌المقدّمه نیست، بلکه امر و تکلیف مطلق است؛ ولی امتثال این امر و تحقّق آن در خارج، مشروط به ترتّب است و ترتّب، شرط صحّت است. سپس سه دلیل برای این مطلب آورده:

قوله: انّ وجوب المقدّمه: **دلیل اوّل:** حاکم به ملازمه، عقل انسان است و ملازمه میان وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مقدّمه عقلی است.[1] عقل ما بر بیش از وجوب مقدّمهٔ موصله دلالت نمی‌کند، یعنی وقتی ما به عقل خود مراجعه می‌کنیم، عقل ما ملازمه را فقط میان ذی‌المقدّمه با مقدّماتِ موصله درک می‌کند، نه در غیر آن.[2]

قوله: و ایضاً یأبی العقل: **دلیل دوّم:** دومین دلیل، عدم اباء عقل، بلکه قضاء ضرورت است. صاحب ***فصول*** سه فرض را در نظر گرفته است:

۱. آیا مولای حکیم می‌تواند بگوید من از شما ذی‌المقدّمه ـ مثلاً حج ـ را می‌خواهم و حج، مطلوب من است؛ ولی مقدّماتِ آن، مطلقاً مطلوب من نیست؛ چه موصله و چه غیر موصله. حتّی به تبع ذی‌المقدّمه هم، اراده‌ام به مقدمات وارد نشده است؟ به نظر ***فصول***، از ضروریات و بدیهیّات است که چنین تصریحی قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. او نمی‌تواند از مقدّمات، به‌کلی قطع نظر کند؛ مگر این‌که ملتفت نباشد و غافل باشد.

۲. آیا آمر حکیم می‌تواند صریحاً بگوید من از شما حج را می‌طلبم، ولی خصوص مقدّماتِ موصلهٔ آن را نمی‌خواهم و اینها مطلوب من نیستند؟ جواب ***فصول*** این است که چنین تصریحی به طریق اولی قبیح است و از حکیم صادر نمی‌شود.

۳. آیا مولای حکیم می‌تواند بگوید من از شما ذی‌المقدّمه و حج را می‌خواهم و به آن امر

---

۱. اگرچه ملزوم (وجوب ذی‌المقدّمه) شرعی است و لازم و نتیجهٔ این ملازمه (وجوب مقدّمه) نیز شرعی است.

۲. به قول مرحوم مشکینی: این استدلال، همان «قدرِ متیقن» است. یعنی دوران امر میان اقلّ و اکثر است و این‌که آیا مطلق مقدّمه واجب است یا خصوص مقدّمهٔ موصله؟ شکی نیست در این‌که قدر متیقّن که علی‌کلّ حالٍ ملازمه در آن محرز است، خصوص مقدّمه موصله است و مازاد بر این، مشکوک است؛ لذا ما به قدر متیقن اکتفا می‌کنیم.

می‌کنم، ولی نسبت به مقدّماتِ آن، تفکیک قائل هستم و خصوص مقدّمات موصله را خواهانم و به آنها نیز امر می‌کنم، امّا مقدّمات غیر موصله را نمی‌خواهم و وجود آنها برای من کالعدم است؟ *فصول* در جواب می‌فرماید: آری عقل اباء و امتناعی از این تصریح ندارد و آن را زشت نمی‌شمارد؛ بلکه ضرورت و بداهت به جواز چنین تصریحی حاکم است.

سپس صاحب *فصول* چنین نتیجه گیری کرده است که این جواز تصریح در فرض سوّم و قبح تصریح در دو فرض قبلی، نشانهٔ این است که میان وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مقدّمهٔ موصله، ملازمه وجود دارد؛ ولی میان ذی‌المقدّمه و مقدّماتِ غیر موصله، ملازمه‌ای وجود ندارد و اینها واجب و مطلوب و مراد و مأمورٌ به نیستند؛ وگرنه هرگز تصریح به خلاف، جایز نمی‌شد؛ در حالی که بالوجدان جایز است.[1]

قوله: و ایضاً حیث انّ المطلوب: **دلیل سوّم:** فلسفهٔ وجودی مقدّمه چیست؟ اصلاً ما در افعالمان مقدّمات را برای چه چیز می‌خواهیم و انجام می‌دهیم؟ مولی چرا از ما مقدّمات را می‌طلبد؟ تمام حکمت و غرض از مقدّمه، این است که به دنبال این مقدّمات، آن ذی‌المقدّمه در خارج متحقّق شود و بر اینها مترتّب گردد؛ مقصد و مقصود دیگری در میان نیست. حال اگر فلسفهٔ وجودیِ مقدّمه این باشد، پس ناگزیر مسألهٔ توصّل و ترتّب و به‌دنبال آن، حصول ذی‌المقدّمه، در مطلوبیّت مقدّمه و متعلّق امر واقع شدنِ مقدّمه، دخیل خواهد بود و ایفای نقش خواهدکرد و مقدّمه، جدا از آن، مطلوب نخواهد بود، زیرا ذاتاکه مطلوب نیست.

این مطلب، *أظهر من الشمس* است. مثلاً هرگاه کسی چیزی ـ مانند پل ـ را صرفاً برای رسیدن به چیز دیگر ـ مثلاً عبور از رودخانه ـ بخواهد، و قصد دیگری نداشته باشد، یقیناً اگر آن کار بدون رسیدن به این هدف و خالی از آن باشد، مطلوبِ فاعل نخواهد بود.

نتیجه: مقدّمه‌ای مطلوب مولاست و به وصف وجوب متّصف است که ما را به ذی‌المقدّمه برساند و به‌دنبال آن، ذی‌المقدمه بیاید، نه هر مقدّمه‌ای. انتهی کلامه.[2]

و قد عرفت بما لا مزید علیه أن العقل الحاکم بالملازمة دل علی وجوب مطلق المقدمة لا خصوص ما إذا ترتب علیها الواجب فیما لم یکن هناک مانع عن وجوبه کما إذا کان بعض مصادیقه محکوما فعلا بالحرمة لثبوت مناط الوجوب حینئذ فی مطلقها و عدم اختصاصه بالمقید بذلک منها.

---

۱. نکته ۱. *لا یأبی العقل* ... اشاره به فرض سوّم است.
نکته ۲. *بل الضرورة* ... باز هم اشاره به فرض سوّم است، امّا با بیانی بهتر و قاطع‌تر.
نکته ۳. *کما أنّها قاضیة*: اشاره به فرض اوّل است.
نکته ۴. *أو علی تقدیر* ...: اشاره به فرض دوّم است.
توجه: ما برای چینش منظم بحث، ترتیب مزبور در *کفایه* و کلام *فصول* را مراعات نکردیم.

۲. *الفصول الغرویه*، ص ۸۶

و قد انقدح منه أنه ليس لآمر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلک التصريح و أن دعوى أن الضرورة قاضية بجوازه مجازفة كيف يكون ذا مع ثبوت الملاک فی الصورتين بلا تفاوت أصلا كما عرفت.

نعم إنما يكون التفاوت بينهما فی حصول المطلوب النفسی فی إحداهما و عدم حصوله فی الأخرى من دون دخل لها فی ذلک أصلا بل كان بحسن اختيار المكلف و سوء اختياره و جاز لآمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب فی إحداهما و عدم حصوله فی الأخرى بل من حيث إن الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب و إنما كان الواجب الغيری ملحوظا إجمالا بتبعه كما يأتی أن وجوب المقدمة على الملازمة تبعی جاز فی صورة عدم حصول المطلوب النفسی التصريح بعدم حصول المطلوب أصلا لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمة فضلا عن كونها مطلوبة كما جاز التصريح بحصول الغيری مع عدم فائدته لو التفت إليها كما لا يخفى فافهم.

مرحوم آخوند به هر سه دلیل صاحب *فصول* جواب می‌دهد:

جواب دلیل اوّل: ما هم با شما هم عقیده‌ایم که حاکم به ملازمه میان وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مقدّماتِ آن عقل است؛ ولی مدّعی هستیم که عقل به وجوب مطلق مقدّمه حکم می‌کند و ملازمه را میان وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مطلق مقدماتِ آن ادراک می‌کند، نه خصوص مقدّمات موصله.[1] و مناطِ وجوب، مسألهٔ مقدمیّت و توقف است. دیگر این‌که از نبود این مقدمات، نبود ذی‌المقدّمه پیش می‌آید و این مناط در مطلق مقدّمه است؛ چه مقدّمه‌ای که با قصد توصل اتیان شود، چه مقدمه‌ای که بدون این قصد اتیان شود.[2] و نیز چه مقدّمات موصله باشد و چه غیر موصله[3] باشد. در تمام این موارد و صور، مقدّمه نقش خود را ایفاء می‌کند و نقصی ندارد و مسألهٔ ترتب و عدم ترتب، هیچ ربطی به مقدمیّت ندارد و نقشی در مناطِ وجوب مقدّمه ندارد و منوط به ارادهٔ مکلّف است.[4]

نتیجه: هیچ دلیلی بر اختصاص وجوب مقدّمه به خصوص مقدمات موصله نداریم و مسألهٔ قدر متیقّن هم درست نیست؛ زیرا تردیدی نداریم تا به قدر متیقن اخذ کنیم، ما قاطع هستیم که از نظر عقلی، ملاک وجوب در مطلق مقدمات وجود دارد و حکم عقل به ملازمه هم به مقدار سعهٔ ملاک است و در مطلق مقدّمه است.

قوله: و قد انقدح منه: جواب دلیل دوم: صاحب *فصول* برای دلیل دوّمش، سه فرض را در نظر گرفته است و در فرض سوّم می‌گوید عقلاً مانعی وجود ندارد مولای حکیم چنین بگوید که ذی‌المقدّمه را از شما می‌خواهم و مقدّمات موصله را نیز می‌طلبم؛ولی مقدّمات غیر موصله مطلوب من نیستند.

---

۱. البته باز تأکید می‌کنیم که اگر مانعی در میان نباشد، مثل این‌که بالفعل فلان مقدّمه حرام نباشد وگرنه ـ اگرچه ملاک دارد ـ ولی وجوب فعلی ندارد تا جمع میان ضدّین نشود.

۲. این مطلب، تفصیل شیخ اعظم است که قبلاً ردّ شد.

۳. این مطلب، تفصیل *فصول* است.

۴. این مطلب به‌زودی با عنوان «نعم» تشریح خواهد شد.

سپس می‌فرماید نه‌تنها عقلاً مانعی ندارد، بلکه ضرورت و بداهت به جواز چنین تصریحی حاکم است.

مرحوم آخوند می‌فرماید از جواب دلیل اوّل، جواب این دلیل هم روشن می‌شود این‌گونه که ملاک وجوب و مقتضیِ امر به مقدّمه در مطلق مقدّمه موجود است و حکم عقل هم دایرمدار ملاک است. پس عقلاً میان مطلق مقدّمه با ذی‌المقدّمه ملازمه وجود دارد و به‌دنبال آن، مطلق مقدّمه، واجب است و وجهی برای تخصیص وجوب، به مقدّمهٔ موصله وجود ندارد.

با این فرض، ما قبول نداریم که عقلاً تصریح مزبور بلامانع باشد، بلکه مولای حکیمی که گزافه گوی نیست، نمی‌تواند چنین تصریحی بکند.[1] و این‌که *فصول* ادّعای ضرورت و بداهت کرد و گفت: بالضرورة چنین تصریحی رواست، ادعایی گزاف و خالی از دلیل است؛ زیرا ملاکِ وجوب، در هر دو صورت (موصله و غیر موصله) وجود دارد. پس حکم به وجوب مقدّمه هم در هر دو فرض خواهد بود و از این جهت تفاوتی میان مقدّمه‌ها نیست.

قوله: نعم انّما یکون التفاوت: تنها تفاوتی که میان مقدّمهٔ موصله و غیر موصله وجود دارد این است که به‌دنبال مقدّمهٔ موصله، مطلوب نفسی و ذی‌المقدّمه تحقّق می‌یابد؛ ولی به‌دنبال مقدّمات غیر موصله، مطلوب نفسی حاصل نمی‌شود. امّا قضیّه حصول یا عدم حصولِ مطلوب نفسی ربطی به مقدّمه نداشته و سبب تفاوت در ماهیّت مقدّمه نمی‌شود و مقدّمه را به دو قسم تقسیم نمی‌کند؛ بلکه تفاوت مذکور، به حُسن اختیار مکلّف مربوط می‌شود. یعنی اگر مکلّف یک انسانی باشد که روحیّهٔ اطاعت و انقیاد و تسلیم، در او قوی و بالا است حتماً به‌دنبال انجام مقدّمات، اراده خواهد کرد و خود واجب را انجام خواهد داد[2] و اگر روحیّهٔ طاعتش ضعیف و متزلزل باشد، چه‌بسا شیطان او را فریب دهد و به‌دنبال انجام مقدّمات، عزم و اراده و تصمیم، به انجام ذی‌المقدّمه نگیرد و آن را انجام ندهد.[3] ولی نه حصول ذی‌المقدّمه به سبب اراده و اختیار، موجبِ مزیّت و کمالی برای مقدّمه است و نه عدم حصول آن به سبب عدم اراده باعثِ منقصت و عیبی در مقدّمه است.

قوله: و جاز للآمران یصرّح: مرحوم آخوند در ادامه سه فرض را ذکر می‌کند:

۱. با توجّه به آنچه در فراز قبلی تحت عنوان «نَعَم» مطرح شد، مولای آمر می‌تواند چنین تصریح کند که دربارهٔ مقدّمهٔ موصله، مطلوب نفسیِ من حاصل شد و دربارهٔ مقدّمهٔ غیرموصله، مطلوب نفسی من حاصل نشد؛ ولی اینها ربطی به مقدّمه ندارد و تأثیری در مطلوبیّت یا عدم مطلوبیّت ندارد.

۲. با توجه به مطلبی که در تقسیم چهارم از تقسیمات واجب (اصلی و تبعی) خواهد آمد که وجوب مقدّمه بر فرض ثبوتش، یک وجوب تبعی و ضمنی و به تبع امر به ذی‌المقدّمه است، وگرنه استقلالاً و اصالةً ملحوظ و متصوّر نیست و هیچ مصلحتی را تأمین نمی‌کند. اگر مکلّفی تمام یا بعض

---

۱. زیرا برخلاف حکمت است و امتناع وقوعی دارد.
۲. یعنی حُسن استفاده از اختیار.
۳. یعنی سوءاستفاده از اراده.

مقدّمات را انجام داد، ولی به ذی‌المقدّمه نرسید و آن را انجام نداد، مولی می‌تواند تصریح کند که مطلوب و مقصود من اصلاً حاصل نشده است.

اگر بگویید مقدمات راکه فی‌الجمله انجام داده، می‌گوییم آنها اصلاً مورد التفات و توجه و لحاظ مولی نبوده‌اند تا مطلوب باشند یا نباشند.

۳. در صورتی که در فرض دوّم، التفات به مقدمیّت پیدا کند، می‌تواند بگوید مقصود غیری حاصل شد و شخص، مقدمات را انجام داد، ولی فایده‌ای ندارد. اما بلا فاصله می‌فرماید: «فافهم».

فافهم: اشاره به این باشد که فایدهٔ مقدّمه، تمکّنِ مکلّف از اتیان به ذی‌المقدّمه بود و این فایده حاصل شده است؛ پس نمی‌تواند بگوید فایده‌ای ندارد.

كذا إن قلت لعل التفاوت بينهما فی صحة اتصاف إحداهما بعنوان الموصلية دون الأخری أوجب التفاوت بينهما فی المطلوبية و عدمها و جواز التصريح بهما و إن لم يكن بينهما تفاوت فی الأثر كما مر.

قلت إنما يوجب ذلک تفاوتا فيهما لو كان ذلک لأجل تفاوت فی ناحية المقدمة لا فيما إذا لم يكن فی ناحيتها أصلا كما هاهنا ضرورة أن الموصلية إنما تنتزع من وجود الواجب و ترتبه عليها من دون اختلاف فی ناحيتها و كونها فی كلا الصورتين على نحو واحد و خصوصية واحدة ضرورة أن الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تارة و عدم الإتيان به كذلک أخرى لا يوجب تفاوتا فيها كما لا يخفى.

اشکال: مستشکل می‌گوید بالأخره این مطلب قابل انکار نیست که بعضی از مقدّمات، به وصف موصله بودن متصّف هستند و بعضی به وصف غیر موصله بودن، و بالجمله تقسیم مقدّمه به دو قسم موصله و غیر موصله که جای بحث ندارد؛ حال چه مانعی دارد که همین اتّصاف، سبب تفاوت آن دو شود. یعنی مقدّمهٔ موصله، چون موصله است، مطلوب است و تصریح به عدم مطلوبیت آن جایز نیست. مقدّمهٔ غیر موصله، چون موصله نیست، مطلوب هم نیست و تصریح به عدم مطلوبیّت آن هم جایز است. البته ما هم قبول داریم در اثر و نتیجه (تمکّن از ذی‌المقدّمه) فرقی ندارند، ولی در اتصاف به دو وصف مزبور فرق دارند و همین، موجب فرق آن دو در وجوب و عدم وجوب، مطلوبیت و عدم مطلوبیّت است.

پاسخ: اگر دو وصف مذکور حقیقتاً وصف به حال خود مقدّمه بود و مقدّمه دو نوع، یا دو وصف داشت، حق با مستشکل بود؛ ولی وصف‌های مزبور، وصف به حال متعلّق است و ربطی به مقدّمه ندارد و تفاوتی در ناحیهٔ مقدّمه ایجاد نمی‌کند، بلکه ما، وصف موصله بودن را از وجود ذی‌المقدّمه در خارج انتزاع می‌کنیم و به مقدّمه نسبت می‌دهیم. وجود ذی‌المقدّمه هم مربوط به ارادهٔ ماست و وصف غیر موصله بودن را از عدم ذی‌المقدّمه ـ به‌دنبال مقدّمه ـ انتزاع می‌کنیم و عدم وجود ذی‌المقدّمه هم به

عدم ارادهٔ ما مربوط می‌شود، وگرنه مقدّمه در هر دو صورت، مقدّمه است و بیشتر از یک خصوصیت و یک اثر ندارد و ماهیّت آن عوض نشده است.

کفایه (و أما ما أفاده قدس سره من أن مطلوبية المقدمة حيث كانت بمجرد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها إلى الواجب معتبرا فيها). ففيه أنه إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكّن من التوصل بدونها لا لأجل التوصل بها لما عرفت من أنه ليس من آثارها بل مما يترتب عليها أحيانا بالاختيار بمقدمات أخرى و هى مبادى اختياره و لا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها و داعيا إلى إيجابها. و صريح الوجدان إنما يقضى بأن ما أريد لأجل غاية و تجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فى حصولها يقع على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية كيف و إلا يلزم أن يكون وجودها من قيوده و مقدمة لوقوعه على نحو يكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو و وجوبها. و هو كما ترى ضرورة أن الغاية لا تكاد تكون قيدا لذى الغاية بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغاية على ما هو عليه من المطلوبية الغيرية و إلا يلزم أن تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطا بحصولها كما أفاده.

جواب دلیل سوم[1]: صاحب ***فصول*** در دلیل سوم فرمود فلسفهٔ مطلوبیّت و امر به مقدّمه از سوی مولی و ایجاد آن از سوی مکلّف، تماماً توصّل به ذی‌المقدّمه و ترتب و حصول ذی‌المقدّمه در خارج است. پس توصّل و ترتّب و حصول، در اصل مطلوبیّت و وجوب، دخیل است و تا مقدّمه‌ای موصله نباشد، مطلوب مولی نخواهد بود.

مرحوم آخوند می‌فرماید هرگز غایت و فایدهٔ امر به مقدّمه، مسألهٔ توصّل نیست؛ بلکه مسألهٔ تمکّن است؛ به‌دلیل این‌که غایت و فایده باید چیزی باشد که همیشه بر این عمل مترتب شود تا بتواند داعیِ مولی بر امر به آن باشد و چیزی که همیشه بر انجام مقدّمه مترتّب است، مسألهٔ تمکّن از ذی‌المقدّمه می‌باشد.

امّا مسألهٔ توصّل و ترتّب همیشگی نیست. توصل و ترتب گاهی در سایهٔ اراده کردن و انجام دادن ذی‌المقدّمه حاصل می‌شود و گاهی در اثر اراده نکردن و عدم اتیان به ذی‌المقدّمه، حاصل نمی‌شود و چنین چیزی نمی‌تواند داعی بر امر مقدّمه باشد. پس غایت از امر به مقدّمه، تمکّن است و این فایده و مناط در مطلق مقدّمه است، پس باید مطلق مقدّمه واجب باشد، نه خصوص مقدّمهٔ موصله.[2]

قوله: و صریح الوجدان انما یقضی: دلیل سوّمِ صاحب ***فصول*** در حقیقت از دو مقدّمه (صغری و

---

۱. ***و امّا ما أفاده ...***.

۲. البته سخن آخوند و صاحب ***فصول*** به این نحو قابل جمع است که تمکّن از وصول به ذی‌المقدّمه، غرض أولی و مستقیم از مقدّمه است و آخوند روی این تکیه نکته کرده است و توصّل به واجب، غرض أقصی و نهایی از مقدّمه است که ***فصول*** روی آن تکیه کرده است.

کبری) تشکیل شده بود. صغری این بود که هدف از امر به مقدّمه و غرض از مطلوبیّتِ آن، صرفاً توصّل به ذی‌المقدّمه و ترتّبِ ذی‌المقدّمه است. کبری هم این بود که صریح وجدان حاکم است به این‌که کسی که چیزی را برای چیز دیگری می‌خواهد، نه برای خودش، اگر شیء دیگر محقّق نشود، این شیء نیز مطلوب او نیست. نتیجه هم این بود که پس اگر به‌دنبال مقدّمه، ذی‌المقدّمه بیاید، آن مقدّمه هم مطلوب خواهد بود، وگرنه مطلوب نخواهد بود.

مرحوم آخوند در مقام جواب، دو بیان دارد:

بیان اوّل ردّ صغری است که فرمود: اساساً مطلوبیّت مقدّمه و داعیِ مولی بر امر به مقدّمه به خاطر توصّل و ترتّبِ ذی‌المقدّمه نیست، بلکه برای تمکّن است که نتیجهٔ وجوب مطلق مقدّمه است.

بیان دوّم ردّ کبری است که با دو بیان آن را ردّ می‌کند:

بیان اوّل: تجرّد مقدّمه و ذی‌الغایة (قطع مسافت) از ذی‌المقدّمه و غایت (حج) اگر به سبب عدم حصول قطع مسافت باشد ـ یعنی چون قطع مسافت نکرد، حج بجا نیاورد ـ جا دارد کسی بگوید مطلوب غیری حاصل نشد. ولی اگر نیاوردنِ غایت (حج) به خاطر تحقّق نیافتنِ سایر مقدّمات (اراده و مبادیِ آن) باشد، در این فرض جا ندارد کسی بگوید قطع مسافت، مطلوب نیست و مطلوب غیری حاصل نشده است؛ زیرا قطع مسافت قصور و نقصی ندارد و نرسیدن به حج، به قصوری در قطع مسافت مستند نیست، بلکه به نبود اراده و مبادیِ آن مستند است.

به عقیدهٔ ما در چنین فرضی، صریح الوجدان حاکم و قاضی است به این‌که مقدّمه بر صفت مطلوبیّتِ غیری واقع شده و مطلوب غیری حاصل شده است. پس در اتّصاف مقدّمه به وصف مطلوبیّت، عنوانِ ایصال و ترتّب دخیل نیست.

قوله: کیف و الّا ان یکون: این عبارت در واقع دلیلی بر وقوع مقدّمه بر صفت مطلوبیّت است. اگر ذات المقدّمه و مطلق المقدّمه (قطع مسافت) مطلوب نباشد و مقدّمهٔ موصله ـ یا مقدّمه‌ای که ذی‌المقدّمه بر آن مترتب شود و به‌دنبال آن حاصل شود و وجود پیدا کند ـ مطلوب باشد، لازمه‌اش این است که مقدّمه با قیدی یعنی وجود و ترتّب ذی‌المقدّمه بر آن. مطلوب باشد. پس در حقیقت وجود ذی‌المقدّمه از قیود مقدّمه است. وجود ذی‌المقدّمه، مقدّمهٔ وجود مقدّمه است و می‌توان به صورت جمله شرطیه و ملازمه گفت که اگر غایت و ذی‌المقدّمه حاصل شود، ذی‌الغایة و مقدّمه واجب می‌شود، وگرنه واجب نمی‌شود. همچنین می‌توان به‌صورت وصفیّه گفت مقدّمه‌ای که ذی‌المقدّمه بر آن مترتب شود، واجب و مطلوب است و چنین چیزی «کما تری»، یعنی باطل است؛ زیرا مطلوب نیست، وگرنه تقیید لغو بود.

مثلاً نمازِ مقیّد به طهارت و استقبال، مطلوبِ مولاست؛ حال اگر نماز باشد ولی قید طهارت نباشد، مطلوب نیست. در ما نحن فیه هم ذات مقدّمه که مطلوب غیری نیست، بلکه مقدّمه‌ای که

به‌دنبالش ذی‌المقدّمه بیاید مطلوب است و مسأله، حصول و توصّل قید است و مقیّد بما هو مقیّدٌ مقدمیّت و مطلوبیّت دارد. پس حصول و وجود غایت به لحاظ این‌که قید مقدّمه است، مطلوب به طلب نفسی است. بنابراین، غایت، هم واجب غیری است و هم واجب نفسی. امّا این، اجتماع مثلین است که منجر به اجتماع نقیضین می‌شود و آن هم محال بدیهی است.[1]

کفایه و لعل منشأ توهمه خلطه بین الجهة التقییدیة و التعلیلیة.

هذا مع ما عرفت من عدم التخلّف هاهنا و أن الغایة إنما هو حصول ما لولاه لما تمکّن من التوصل إلی المطلوب النفسی فافهم و اغتنم.

بارها گفته شد که یک حیثیّت تقییدی داریم و یک حیثیت تعلیلی.[2] جناب صاحب *فصول* پنداشته است حیث موصله بودن و توصّل به ذی‌المقدّمه توسّط مقدّمه، حیث تقییدی است و در اصل موضوع دخیل است و مقدّمه‌ای مطلوب است که موصله باشد. غافل از این‌که تقیید مزبور مستلزم محذور دور و اجتماع مثلین است. امّا حقّ این است که حیثِ مزبور حیث تعلیلی است، یعنی امر غیری روی ذات مقدّمه رفته است. ولی اگر پرسیده شود چرا مولی این مقدّمه را واجب کرده است و هدف از ایجابِ آن چیست، در جواب می‌گوییم فلسفه و علّتِ امر به مقدّمه عبارت است از توصّل و رسیدن به ذی‌المقدّمه، و جناب *فصول* میان دو حیثیّت مذکور خلط کرده است.[3]

قوله: هذا مع ما عرفت: بیان دوم: در بیان اوّل قبول می‌کردیم که غرض، توصّل و ترتّب است. ولی می‌گفتیم این عنوان، حیث تقییدی نیست، بلکه حیث تعلیلی است امّا در این بیان می‌گوییم اصولاً مسألهٔ ترتّب ذی‌المقدّمه حتی به عنوان غرض و غایت و حیث تعلیلی هم مطرح نیست، بلکه حیث تعلیلی از امر به مقدّمه، عنوان تمکّن است، یعنی امر غیری روی خود مقدّمه (بدون قید و شرط) رفته

---

۱. بعضی از اصولی‌ها دلیل مزبور را به صورت دور بیان کرده‌اند که آن نیز صحیح است. بیان دور به این صورت است که وجود ذی‌المقدّمه، مقدّمه باشد برای مقدّمه، و خود مقدّمه هم، که مقدّمهٔ وجود ذی‌المقدّمه است و این دور است و محال. یا وجوبِ غایت، متوقف بر وجوب ذی‌الغایة و مقدّمه باشد و وجوب ذی‌الغایة هم معلول و موقوف به وجوب غایت است و این دور است.

۲. حیث تقییدی آن است که خود حیثیّت و جهت و عنوان، در موضوع و متعلّقِ حکم به عنوان تمام موضوع، یا جزء موضوع، یا قید موضوع دخیل است. مثل عنوان صلاتیّت که تمام موضوع برای وجوب است که حرکات و سکنات و اقوال و افعال و هیئات، اگر معنون به‌عنوان صلاتی نباشند، حکمی ندارند. همچنین مثل تصرّف غصبی که قید غصبیّت، دخیل در موضوع حکم است و تصرّف غصبی، حرام است، نه مطلق تصرّف.
حیث تعلیلی آن است که تمام موضوع خود ذات و موصوف است و حیثیّت مزبور در اصل موضوع و متعلّق، دخیل نیست، ولی فلسفهٔ حکم را بیان می‌کند. مثل تنجّس که بر آب عارض می‌شود؛ ولی سبب عروضِ آن، تغییر یکی از اوصاف ثلاثهٔ آب در سایهٔ ملاقات با نجس است و ... .

۳. نظیر خلطی که پیشتر برای شیخ اعظم پیش آمده بود. وی گمان می‌کرد امر مقدّمه، روی عنوان مقدّمیت و مقدّمه به حمل اوّلی وارد شده است؛ غافل از این‌که امر روی معنون به این عنوان رفته و خود وضو امر دارد و عنوان مقدمیّت، حیث تعلیلی است، نه تقییدی.

است؛ ولی اگر سؤال شود چرا مولی مقدّمه را واجب کرده است، یا چرا عقل، مقدّمه را لازم کرده است، جوابش این است که چون بدون آن، تمکّن حاصل نمی‌شود و مکلّف نمی‌تواند واجب نفسی را انجام دهد. ـ آری غرض، أقصی توصّل است، ولی غرض أدنی و مستقیم، تمکّن است ـ این هم که مربوط به مطلق مقدّمه است و اختصاص به مقدّمهٔ موصله ندارد.

کفایه ثم إنه لا شهادة علی الاعتبار فی صحة منع المولی عن مقدماته بأنحائها إلا فیما إذا رتب علیه الواجب لو سلم أصلا ضرورة أنه و إن لم یکن الواجب منها حینئذ غیر الموصلة إلا أنه لیس لأجل اختصاص الوجوب بها فی باب المقدمة بل لأجل المنع عن غیرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا کما لا یخفی.

مع أن فی صحة المنع عنه کذلک نظر وجهه أنه یلزم أن لا یکون ترک الواجب حینئذ مخالفة و عصیانا لعدم التمکّن شرعا منه لاختصاص جواز مقدمته بصورة الإتیان به. و بالجملة یلزم أن یکون الإیجاب مختصا بصورة الإتیان لاختصاص جواز المقدمة بها و هو محال فإنه یکون من طلب الحاصل المحال فتدبر جیدا.

چهارمین دلیلی که به نفع *فصول* اقامه شده است.[1] مطلبی است که در دلیل دوّم *فصول* آمده بود که: عقلاً مانعی ندارد، بلکه ضرورت حاکم است به این‌که مولای حکیم می‌تواند بگوید حج را از شما می‌خواهم و مقدّمهٔ موصله را نیز می‌طلبم؛ ولی مقدّمات غیر موصله مطلوب من نیست و وجودش کالعدم است.

ولی آنچه الآن مطرح است، این است که وجداناً صحیح است مولی بگوید من از شما حج را می‌خواهم، مقدّمهٔ موصله را هم واجب می‌کنم، ولی سایر مقدّمات را تماماً منع و تحریم می‌کنم ـ چون فایده‌ای بر آنها مترتب نیست. ـ این جواز تصریح به منع و حرمت، دلیل این است که مقدّماتِ غیر موصله مطلوب نیست؛ وگرنه امکان نداشت مولی صریحاً آنها را تحریم کند و باعث جمع میان وجوب و حرمت شود؛ چون اجتماع ضدّین است و محال می‌باشد. پس صحّت تصریح مزبور، دلیل بر تفصیل *فصول* است.

قوله: مع انّ فی صحة المنع: جواب: مرحوم آخوند به این دلیل هم دو جواب می‌دهد:

جواب اوّل: بر فرض بپذیریم که تصریح مزبور، صحیح است و مولای حکیم می‌تواند بگوید سایر مقدّمات را کلّاً تحریم کرده است و ما به‌دنبال آن بپذیریم که سایر مقدّمات، بالفعل واجب به وجوب غیری نیستند و فقط حرمت دارند. امّا می‌پرسیم سبب عدم مطلوبیّتِ فعلیِ سایر مقدّمات چیست؟ آیا به علت این‌که واجد مناط و ملاک و مقتضیِ وجوب نیستند و فاقدِ آن هستند، واجب نشده‌اند یا به‌دلیل این‌که فعلاً مبتلا به مانع شده‌اند، واجب نیستند؟

---

۱. البته این دلیل در کلام خود فصول نیست، ولی ممکن است کسی بدان استشهاد کند، باید جواب دهیم.

قطعاً به خاطر فقد مقتضی نیست؛ چراکه مقتضی و ملاک، یعنی مقدمیّت و توقّف، در اینها نیز موجود است. پس به سبب ابتلاء به مانع، امری نیامده است.[۱] امّا بحث ما در جایی است که مانعی در میان نباشد.

جواب دوّم: در جواب اوّل فرض را بر تسلیم و قبول صحّتِ منع و تحریم گذاشتیم؛ ولی در این جواب می‌گوییم که اساساً قبول نداریم که مولی بتواند از سایر مقدّمات نهی کرده و آنها را تحریم کند و بگوید: **لا تفعل کذا و کذا.**

مولای حکیم نمی‌تواند چنین کاری بکند، چراکه دو محذور بزرگ دارد:[۲]

محذور اوّل: نهی و تحریم سایر مقدّمات، مستلزم این است که اگر کسی واجب را ترک کند معصیت و مخالفتی صورت نگیرد، این لازم بالاجماع باطل است. پس ملزوم هم باطل است.

توضیح: مکلّف در خارج، از دو حال خارج نیست: یا واجب نفسی را می‌آورد ـ که بحثی نیست ـ یا آن را ترک می‌کند. در این صورت که ترک کرده (مثلاً حج را نیاورده) است مقدّماتِ آن ـ چه بجا آورده باشد، چه نیاورده باشد ـ موصله نخواهد بود و وقتی موصله نبود، حرام و منهی خواهد بود و وقتی حرام شد، مانعِ شرعی پیدا می‌کند. مانع شرعی هم مثل مانع عقلی است؛ همان‌طور که اگر عقلاً مکلّف، قدرتِ انجام واجب و ذی‌المقدّمه نداشت، عدم اتیان، معصیت و مخالفت شمرده نمی‌شود، هکذا اگر شرعاً هم قدرت بر انجام آن نداشته باشد، نباید معصیت‌کار و معاقب باشد؛ در حالی که قطعاً مؤاخذه دارد و مستحق عقوبت است. پس وجهی برای تحریم سایر مقدّمات نیست.

محذور دوّم: نهی مزبور، مستلزم طلب حاصل است و این لازم محال است، پس نهی مزبور محال است، زیرا مستلزم محال محال است.

توضیح: ایجاب ذی‌المقدّمه و واجب نفسی، متوقّف است بر جواز اتیان به مقدّمه، شرعاً؛[۳] و جواز مقدّمه هم متوقّف بر موصله بودنِ آن است؛[۴] و موصله بودن هم متوقّف بر حصول و ترتّب ذی‌المقدّمه است؛[۵] پس باید ذی‌المقدّمه را بیاوریم تا مقدّمه، موصله شود تا انجامش جایز شود و ایجاب ذی‌المقدّمه هم بجا باشد. این همان محذور (پیشین طلب حاصل و موجود) است، یعنی پس از وجود و تحقّق ذی‌المقدّمه، تازه امر و ایجاب به آن صادر می‌شود؛ امّا طلب حاصل محال است؛ زیرا

---

۱. نظیر ورود در ارض غصبی که اگر مقدّمهٔ غیر منحصرهٔ انقاذ غریق باشد، با این‌که مقدمیّت دارد و ما را به ذی‌المقدّمه می‌رساند، چون راه، منحصر به آن نیست، حرمتِ فعلیِ غصب مرتفع نشده و وجوب نمی‌آید.

۲. البته مرحوم آخوند ابتدا مطلبی را بیان می‌کنند، سپس با عبارت «و بالجمله» مطلب دیگری را بیان می‌کند که ظاهرش این است که خلاصهٔ مطلب اوّل است. و در مجموع، یک جواب بیش نیست. ولی محشّین، از جمله مرحوم مشکینی از این عبارت، برای دو جواب استفاده کرده است، و ما هر دو را می‌آوریم.

۳. زیرا اگر اتیان به مقدّمه جایز نباشد و ممنوع باشد، ما راهی بسوی ذی‌المقدّمه و واجب نفسی نخواهیم داشت.

۴. زیرا اگر موصله نباشد مشمول نهی و تحریم فرضی می‌شود.

۵. چون تا ذی‌المقدّمه محقق نشود وصف موصله بودن برای مقدّمه انتزاع نمی‌شود.

طلب، همیشه به امر استقبالی تعلّق می‌گیرد، نه به امر حالی. پس اصل صحّتِ نهی از سایر مقدّمات را قبول نداریم.

نتیجه: به عقیدهٔ ما همان‌طور که تفصیل صاحب *معالم* و شیخ انصاری باطل بود، تفصیل صاحب *فصول* هم باطل است. مقدّمهٔ واجب اگر واجب باشد، مطلقاً واجب است، چه موصله باشد، چه غیر موصله.[1]

بقی شیء

و هو أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هی تصحیح العبادة التی یتوقف علی ترکها فعل الواجب بناء علی کون ترک الضد مما یتوقف علیه فعل ضده فإن ترکها علی هذا القول لا یکون مطلقا واجبا لیکون فعلها محرما فتکون فاسدة بل فیما یترتب علیه الضد الواجب و مع الإتیان بها لا یکاد یکون هناک ترتب فلا یکون ترکها مع ذلک واجبا فلا یکون فعلها منهیا عنه فلا تکون فاسدة.

ثمرهٔ نزاع در مقدّمهٔ موصله

مباحث اصولی بایستی دارای ثمراتِ فقهی و عملی باشند، وگرنه بحث، اصولی نخواهد بود. حال بحث دربارهٔ این‌که آیا مطلق مقدّمه واجب است یا خصوص مقدّمهٔ موصله، چه ثمره‌ای دارد؟ به عبارت دیگر، ثمرهٔ قول مشهور با قول صاحب *فصول* کجا ظاهر می‌شود؟

صاحب *فصول*[2] فرموده است ثمره در ضدّ خاصِ عبادی ظاهر می‌شود.

توضیح اجمالی: فرض کنید اوّل وقت نماز، وارد مسجد شدیم و آنجا را ملوّث و آلوده به نجاست یافتیم؛ بلافاصله امر به تطهیر مسجد و ازالهٔ نجاست از مسجد، به ما متوجّه شد. پس مأمورٌ به‌ای خواهیم داشت به نام ازالهٔ نجاست از بیت‌اللّه و خانهٔ خداوند.

این مأمورٌ به اضدادی دارد که با آن قابل جمع نیستند. یک ضدّ عام دارد که ترک ازاله باشد و یک ضد خاص دارد که افعال وجودی‌ای همچون تحصیل علم، تجارت، عبادت و ... باشند. یکی از اضداد خاصّهٔ مأمورٌ به، ضدّ خاص عبادی، یعنی نماز است. حال اگر کسی مأمورٌ به را رها کرد و مشغول نماز شد، بر مسلک *فصول*، این نماز، صحیح و مُجزی است. ولی بر مسلک مشهور در باب مقدّمهٔ واجب، باید حکم به بطلان و فساد این عبادت نمود.

توضیح مشروح: نخست باید پنج مطلب را به عنوان مبانیِ این ثمره، مسلّم بگیریم:

۱. در مسألهٔ ضدّ، خواهد آمد که آیا ترک یکی از دو ضدّ، مقدّمهٔ فعل (انجام) ضدّ دیگر است یا ملازمه دارد با فعل ضد دیگر (مسلک مقدمیت). دیگر این‌که آیا متلازمان هستند، یا مقارنت اتّفاقیه دارند؟ (مسلک تلازم)

---

۱. البته مرحوم مشکینی در حاشیه، رأی *فصول* را اختیار کرده و از ادلهٔ *فصول* حمایت نموده و به اشکالات مرحوم آخوند جواب داده است.

۲. *الفصول الغرویه*، ص ۱۰۰.

فعلاً بنا را بر مقدّمیّت گذاشته و مسلک مقدّمیّت را اختیار کرده و می‌گوییم ترک ضدّ عبادی، مقدّمهٔ فعل مأمورٌ به است.

۲. به‌زودی خواهد آمد که آیا اساساً مقدّمهٔ واجب، واجب است یا نه؟ آیا ملازمه میان وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مقدّمه هست یا نه؟ در این باره اقوالی مطرح است که فعلاً بنا را بر وجوب گذاشته و می‌پذیریم مقدّمهٔ واجب، فی‌الجمله (قطع نظر از وجوب مطلق مقدّمه یا وجوب مقدّمهٔ موصله) واجب است.

۳. باز هم در مسألهٔ ضدّ خواهد آمد که آیا امر به شیء مقتضیِ نهی از ضدّ هست یا نه؟ آیا میان وجوب شیء و حرمت ضدّ آن، ملازمه وجود دارد یا نه؟ در این باره نیز اقوالی مطرح است و فعلاً بنا را بر اقتضاء گذاشته و می‌گوییم امر به شیء هم، مقتضیِ نهی از ضد می‌باشد.

۴. در باب نواهی این مسأله وجود دارد که آیا نهی از عبادت یا معامله‌ای دالّ بر فساد و بطلانِ آن است یا نه؟ باز هم اقوالی در این باره وجود دارد که فعلاً بنا را بر اقتضای فساد نسبت به عبادات گذارده و می‌گوییم نهی از عبادت، مستلزم فساد آن عبادت است.

۵. در جای خود این بحث مطرح است که آیا عبادیّتِ یک عمل، در گرو وجود امر فعلی و قصد امتثالِ آن امر است یا این‌که وجود امر فعلی لازم نیست و ملاک امر هم که باشد[1] کفایت می‌کند و می‌توان آن را به قصد ملاک بجای آورد؟ به عقیدهٔ مشهور باید امرِ فعلی باشد و عمل را به نیّت امتثال آن امر بجا آوریم تا عبادت باشد. ولی به عقیدهٔ محقّقین متأخّر، وجود ملاک هم کافی است. فعلاً بنا را بر این می‌گذاریم که وجود ملاک هم کافی است.

با توجه به این مبانی، بنابر مسلک مشهور[2] اگر کسی فعل مأمورٌ به[3] را کنار گذاشت و ضد خاص عبادی را انجام داد عمل (نماز)اش باطل است. به‌دلیل این‌که ترک ضدّ خاص، مقدّمهٔ فعل مأمورٌ به است (مبنای اوّل) و مقدّمهٔ واجب مطلقاً واجب است (مبنای دوّم)؛ پس ترک ضد خاصِ عبادی، واجب است، یعنی امر به ترکِ آن داریم و امر به شیء مقتضیِ نهی از ضد است (مبنای سوم)؛ پس ضدّ ترک ضدّ (خود فعل ضدّ) منهی است و نهی در عبادات هم دالّ بر فساد است (مبنای چهارم)؛ پس اگر مکلّف به جای ازاله، مشغول نماز شود، نمازش باطل و فاسد خواهد بود.

بر مسلک صاحب *فصول*، درست است که ترک ضدّ (ترک نماز) مقدّمهٔ فعل مأمورٌ به (فعل ازاله) است؛ ولی هر مقدّمه‌ای که واجب نیست تا فعلش حرام باشد، بلکه مقدّمهٔ موصله واجب است. در ما نحن فیه هم کسی که ازاله را ترک می‌کند و نماز می‌خواند، ترک نماز، او را به ازاله نخواهد رساند. زیرا وی چه نماز بخواند و چه بی‌کار بنشیند، به ازاله نخواهد رسید؛ چون صارف درونی و کراهت

---

۱. یعنی مطلوبیّت و محبوبیّت ذاتیّه و رجحان ذاتی و دارای مصلحت ملزمه بودن.

۲. واجب دانستن مطلق مقدّمه.

۳. مانند ازالهٔ نجاست.

باطنی دارد و ذاتاً از ازاله متنفّر است و خودبه‌خود تارک است. پس با این فرض ترک ضدّ، مقدّمهٔ موصله نیست و وقتی موصله نبود، در نتیجه از باب مقدّمه، واجب نیست و وقتی واجب نبود، ضدّ ترک هم که خود فعل نماز باشد، حرام نخواهد بود[1] و وقتی فعل ضدّ، حرام و منهی نبود، فاسد هم نخواهد بود؛[2] پس برای کسی که صارف دارد و به ازاله نمی‌رسد، ترک نماز، واجب نیست و فعل نماز، حرام و منهی نیست. البته مأمورٌ به به امر فعلی هم نیست؛ زیرا در سایهٔ مزاحمت با واجب اهمّ، امر فعلی و مهم از فعلیّت می‌افتد؛ ولی ملاک امر را دارد (مبنای پنجم)؛ پس اگر نماز را به قصد ملاک امر، اتیان کرد باید این عمل، صحیح باشد و وجهی برای فساد و بطلانِ آن نیست. این بود بیان ثمره.

کفایة (و ربما أورد علی تفریع هذه الثمرة بما حاصله بأن فعل الضد و إن لم یکن نقیضا للترک الواجب مقدمة بناء علی المقدمة الموصلة إلا أنه لازم لما هو من أفراد النقیض حیث إن نقیض ذاک الترک الخاص رفعه و هو أعم من الفعل و الترک الآخر المجرد و هذا یکفی فی إثبات الحرمة و إلا لم یکن الفعل المطلق محرما فیما إذا کان الترک المطلق واجبا لأن الفعل أیضا لیس نقیضا للترک لأنه أمر وجودی و نقیض الترک إنما هو رفعه و رفع الترک إنما یلازم الفعل مصداقا و لیس عینه فکما أن هذه الملازمة تکفی فی إثبات الحرمة لمطلق الفعل فکذلک تکفی فی المقام غایة الأمر أن ما هو النقیض فی مطلق الترک إنما ینحصر مصداقه فی الفعل فقط و أما النقیض للترک الخاص فله فردان و ذلک لا یوجب فرقا فیما نحن بصدده کما لا یخفی.)

اعتراض شیخ: مرحوم شیخ انصاری در *تقریرات*[3] به ثمرهٔ مزبور این‌گونه اعتراض کرده است که این ثمره را قبول نداریم. بلکه یا مطلقاً باید حکم به بطلان ضدّ خاص عبادی نمود؛ چه بر مسلک مشهور و چه بر مسلک *فصول*. یا این‌که بنابر هر دو مبنا باید حکم به صحّت کرد؛ چون خود *فصول* قبول دارد که بر مسلک مشهور، ضد خاص عبادی باطل است، پس باید بر مسلک خودش هم حکم به بطلان کند. برای توضیح مطلب، نکاتی را از باب مقدّمه یادآور می‌شویم:

۱. قانون قطعی و بدیهی و اوّلی، این است که اجتماع و ارتفاع دو نقیض محال است.

۲. منطقیون می‌گویند: «نقیضُ کلِّ شیء رَفعُه». یعنی نقیض هر چیزی رفع و برداشتن آن چیز است. مثلاً نقیض «انسان»، «لا انسان» است و نقیض «لا انسان»، «لا لاانسان» است. همچنین نقیض وجود، رفع وجود است. این‌که در السنه متداول است که نقیض وجود، عدم است، مسامحه دارد؛ عدم، نقیض، وجود نیست، بلکه «لازم النقیض» است. یعنی نقیض وجود، رفع وجود است و رفع وجود، با عدم، عینان نیستند و دارای یک معنا نمی‌باشند؛ ولی متلازمان هستند و میانشان در مصداق، ملازمه است و بر هر مصداقی که عدمْ صدق کند، رفع وجود هم صادق است؛ و بالعکس. کما این‌که نقیض عدم

---

۱. چون امر به شیئی وجود ندارد تا مقتضیِ نهی از ضدّ باشد. ۲. چون نهی از شیء دالّ بر فساد است؛ امّا فعلاً نهیی نیست.
۳. *مطارح‌الانظار*، ص ۷۸.

هم، وجود نیست، بلکه «رفع العدم» است و رفع عدم، با وجود، ملازمه دارد و این دو، تصادق مصداقی دارند، نه تطابق مفهومی. این‌که در السنه مشهور است که سلب سلب، ایجاب است یا نفی نفی، اثبات است، باز هم مسامحه دارد. این دو، لازم و ملزوم یکدیگر هستند، نه عین همدیگر. پس نقیض مستقیم هر چیزی، رفع آن چیز است.

۳. قانون متناقضین، این است که اگر یکی از آنها واجب شد، دیگری حتماً حرام خواهد بود؛ و بالعکس.

۴. حکم مزبور مخصوص نقیض مستقیم نیست، بلکه نقیض غیر مستقیم یا لازم النقیض یا فرد النقیض نیز همین حکم را دارد. اگر نقیضی واجب شد، نقیض دیگر، یا لازم نقیض دیگر، حرام خواهد بود.

۵. به قول منطقیون، دو کلّی‌ای که میان آنها از نسبت اربع، عموم و خصوصِ مطلق باشد،[۱] میان دو نقیض آنها[۲] نیز عموم و خصوص مطلق خواهد بود، اما برعکس خود دو کلّی. یعنی نقیض اخصّ، اعم خواهد بود و نقیض اعم، اخص.[۳]

۶. قانون متلازمان این است: هرکه حکمی یکی از آن دو داشت دیگری هم محکوم به همان حکم باید باشد. یعنی اگر یکی از آن دو واجب بود دیگری هم باید واجب باشد و اگر حرام بود دیگری هم حرام خواهد بود.

با توجه به مطالب مزبور می‌گوییم بنابر مسلک شما که مطلق ترک ضدّ را مقدّمهٔ فعل مأمورٌ به ندانستید و خصوص ترک موصل را از باب مقدّمه، واجب دانستید، فعل ضدّ ـ مثل نماز ـ اگرچه نقیض ترک موصل نیست تا بگوییم وقتی ترک موصل واجب شد، فعل ضد که نقیض آن است، باید حرام باشد و حرمت، مقتضی فساد است ... . خیر آن دو نقیضان نیستند؛ زیرا اگر نقیضان بودند ارتفاع آنها محال بود؛ در حالی که ارتفاع، ممکن است و محال نیست یعنی در موردی می‌شود، هم ترک موصل نباشد و هم فعل ضدّ. ایگونه که مجرّد ترک باشد، یعنی صرفاً نماز نمی‌خواند، ولی چون صارف و رادعِ قلبی دارد، ازاله را هم انجام نمی‌دهد و فارغ البال نشسته یا ایستاده است.

پس فعلِ ضد، نقیض ترک موصل نیست، ولی لازم النقیض یا فردی از افراد نقیض می‌باشد.[۴]

بیان لازم نقیض بودن: نقیض ترک موصل، عبارت است از رفع ترک موصل، یعنی ترک موصلی نباشد، و از آنجاکه ترک موصل، نسبت به مطلق الترک، اخصّ است نقیض ترک موصل، یعنی

---

۱. مثل انسان و حیوان.　　۲. لا انسان و لا حیوان.

۳. لا انسان، اعمّ از لا حیوان است؛ با این‌که خود انسان، اخصّ از خود حیوان بود.

۴. در عبارت آمده است که «*لازم لما هو من افراد النقیض*». این تعبیر کاملی نیست و بجا بود بفرماید «*لازم لما هو النقیض*»، یا «*فرد من افراد النقیض*».

رفع ترک موصل، اعّم از نقیض مطلق ترک خواهد بود. نقیضِ ترکِ مطلق، رفع ترکِ مطلق است و یک فرد بیشتر ندارد که آن هم فعل ضدّ است.[1] ولی نقیض ترک موصل، رفع ترک موصل است و دو فرد یا دو «لازم» دارد؛ زیرا وقتی می‌گوییم ترک موصل نیست، اعّم از این است که ترکی باشد، ولی موصل نباشد. یا اصلاً ترکی نباشد، بلکه فعل ضدّ باشد و هر دو را شامل است. پس نقیض اخصّ، اعم است.

بنابر این لازم نیست فعل ضدّ، نقیض مستقیم ترک موصل باشد تا حرام باشد، بلکه کافی است لازم النقیض باشد که هست و همین که لازم النقیض شد، خود ترک موصل از باب مقدّمهٔ واجب، واجب است و به حکم اقتضاء امر به شیء نسبت به نهی از نقیض، نقیض ترک موصل یا لازم النقیض حرام است. پس فعل ضد که لازم نقیض است، حرام است و حرمت در عبادت، مستلزم فساد است. پس باز هم باید حکم به بطلان نماز بکنیم و وجهی برای صحّت آن نیست.

قوله: و الّا لم یکن الفعل المطلق محرّماً: دلیل شیخ: مرحوم شیخ در ادامه، دلیلی آورده و می‌فرماید اگر لازم نقیض بودن کافی نباشد و برای فعل ضدّ (نماز) حرمت را ثابت نکند و به‌دنبال آن فساد را برایمان روشن نکند، لازمه‌اش این است که بنابر مسلک مشهور هم، فعل ضدّ، حرام و فاسد نباشد؛ زیرا بنابر مسلک مشهور هم که ترک مطلق[2] را از باب مقدّمه، واجب می‌دانند، فعل ضدّ، نقیض ترک ضدّ نیست، بلکه لازم النقیض است. چرا که به حکم قانونِ «نقیضُ کلّ شیء رفعه»؛ نقیض ترک مطلق عبارت است از رفع ترک مطلق یا ترکِ ترک مطلق. و رفع الترک با فعل الضد عینان نیستند که دو لفظ و یک معنا داشته باشند تا در نتیجه، فعل ضد هم نقیضِ مستقیمِ ترک مطلق باشد، بلکه متلازمان در مصداق هستند، یعنی در خارج بر آنچه که عنوان رفع الترک صدق می‌کند، عنوان فعل ضدّ هم صدق می‌کند.

پس بر مسلک مشهور هم فعل ضدّ، نقیضِ مستقیم ترک مطلق نیست،[3] بلکه فعل ضد، لازم‌النقیض است. اگر لازم‌النقیض بودن کافی باشد برای این‌که فعل ضدّ خاص، حرام و فاسد باشد، باید بنابر هر دو مسلک (مشهور و *فصول*)، ضد خاص عبادی، باطل باشد؛ چون این فعل ضد، لازم‌النقیض است. اگر لازم نقیض بودن کافی نیست و باید نقیض مستقیم باشد، پس باید بنابر هر دو مسلک، ضدّ عبادی، صحیح باشد؛ زیرا نقیض مستقیم نیست تا حرام باشد. پس حرام نیست و چون ذاتاً عبادت است و واجدِ ملاک امر است پس به قصد ملاک، قابل اتیان است و باید صحیح باشد. برای

---

۱. توضیح در ادامهٔ مطالب خواهد آمد.
۲. چه موصل باشد، چه نباشد.
۳. تا بگویید ترک مطلق، از باب مقدّمه، واجب است و امر به شیء مقتضیِ نهی از ضد و نقیض آن است؛ پس نقیض ترک مطلق، حرام و منهی است و نهی در عبادت دالّ بر فساد است؛ پس فعل ضدّ (نماز) باطل است.

اثبات حرمتِ فعلِ ضدّ بنابر مسلک مشهور، وجود ملازمه و لازم‌النقیض بودن کافی بود، همچنین بنابر مسلک *فصول* هم باید کافی باشد، چون از این جهت فرقی ندارند.[1]

نتیجه: از دیدگاه شیخ اعظم، ثمره‌ای که *فصول* برای قول مشهور و قول خودش ذکر کرد ناتمام است.

قلت و أنت خبیر بما بینهما من الفرق فإن الفعل فی الأول لا یکون إلا مقارنا لما هو النقیض من رفع الترک المجامع معه تارة و مع الترک المجرد أخری و لا تکاد تسری حرمة الشیء إلی ما یلازمه فضلا عما یقارنه أحیانا. نعم لا بد أن لا یکون الملازم محکوما فعلا بحکم آخر علی خلاف حکمه لا أن یکون محکوما بحکمه و هذا بخلاف الفعل فی الثانی فإنه بنفسه یعاند الترک المطلق و ینافیه لا ملازم لمعانده و منافیه فلو لم یکن عین ما یناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما لکنه متحد معه عینا و خارجا فإذا کان الترک واجبا فلا محالة یکون الفعل منهیا عنه قطعا فتدبر جیدا.

پاسخ آخوند: مرحوم آخوند به دفاع از صاحب *فصول* و در ردّ اعتراض شیخ اعظم می‌فرماید اتّفاقاً همین، دو لازم و مصداق داشتن یا یک لازم داشتن موجب فرق است.

توضیح: الف) بنابر مسلک *فصول* ـ که خصوص ترک موصل را از باب مقدّمه واجب می‌دانست و نقیض آن، رفع ترک موصل بود ـ به دو بیان ثابت می‌کنیم که ضد خاص عبادی، حرام نیست:

۱. اساساً فعل ضدّ، لازم‌النقیض نیست و میان فعل ضد با نقیض مستقیم (رفع ترک موصل) ملازمه‌ای نیست تا بگویید هر حکمی را که «احد المتلازمین» داشت، ملازم دیگر هم دارد، یا هر حکمی را که ملزوم داشت لازم هم دارد. زیرا اگر ملازمه‌ای بود و فعل ضد، لازم نقیض بود، قانون ملازمه این است که انفکاک لازم از ملزوم محال است و جدایی یکی از متلازمان، از دیگری ممتنع است؛ در حالی که تفکیک فعل ضدّ از رفع ترک موصل، ممکن است به این‌که فعل ضد نباشد و مجرّد ترک باشد. در اینجا رفع ترک موصل صدق می‌کند، چون بالأخره ترک موصل رفع شده و محقّق نگشته است؛ ولی فعل ضدّ صدق نمی‌کند. پس این دو، متلازمان نیستند، بلکه دارای مجرّد مقارنت اتّفاقیه‌اند که گاهی با یکدیگر هستند، یعنی ترک موصل نیست و رفع شده است، در عین حال، فعل ضد هم هست. گاهی هم با هم نیستند، مثل مجرّد ترک. هیچ دلیلی هم نداریم بر این‌که هرگاه دو امری احیاناً

---

۱. البته فرق دیگری دارند که تأثیری در ما نحن فیه ندارد: بر مسلک مشهور لازم النقیض منحصراً فعل ضدّ است و به عبارت دیگر، نقیض، یعنی رفع الترک، فقط یک مصداق و فرد دارد که آن هم فعل ضد است؛ ولی بر مسلک *فصول*، نقیض مذکور (رفع ترک موصل) دو لازم و دو فرد دارد: یکی مجرّد ترک غیر موصل و دیگری فعل ضدّ. ولی این مقدار فرق، موجب تفاوت در مانحن‌فیه نمی‌شود، یعنی باعث نمی‌شود که بنابر مسلک مشهور، فعل ضد، فاسد و باطل باشد، ولی بر مسلک *فصول* صحیح باشد.

وگاهی با یکدیگر مجتمع می‌شوند و بر موردی صدق می‌کنند، هر حکمی که احدهما داشت، حتماً دیگری هم واجدِ آن حکم باشد.

پس هیچ محذوری وجود ندارد که رفع ترک موصل، حرام باشد، ولی مقارن اتّفاقیِ آن حرام نباشد؛ وقتی حرمت نبود، فساد و بطلان هم نیست و به قصد ملاکِ امر، قابل اتیان است و اگر آوردیم و اتیان کردیم صحیح خواهد بود.

۲. بر فرض که ملازمه‌ای در بین باشد و واقعاً فعل ضد، لازم‌النقیض باشد؛ ولی به‌زودی در مسألهٔ ضد خواهد آمد که هیچ دلیلی ـ عقلی یا شرعی ـ نداریم مبنی بر این‌که هرگاه یکی از دو متلازم حکمی داشت حتماً ملازم دیگر هم باید بالفعل واجدِ همان حکم باشد؛ بلکه آنچه مسلّم است این است که اگر یکی از متلازمان محکوم به حکمی شد ـ مثلاً واجب بود ـ ملازم دیگر محال است بالفعل محکوم به ضد آن باشد، مثلاً حرام باشد. برای مثال اگر استقبال به سمت مشرق واجب شد، استدبار به سمت مغرب حرام باشد، چنین چیزی تکلیف بما لایطاق است و مکلّف نمی‌تواند در آنِ واحد هم کاری بکند که استقبال الی المشرق مراعات شود و هم کاری بکند که استدبار الی المغرب نداشته باشد، و بالعکس. یعنی اگر یکی از متلازمان حرام شد، دیگری محال است که بالفعل واجب باشد.

مثال: رفع ترک موصل حرام باشد، ولی فعل ضد، واجب باشد؛ اما این‌که حتماً هرکدام هر حکمی داشت دیگری هم واجد همان حکم باشد را قبول نداریم. هیچ مانعی ندارد که احدهما فعلاً محکوم به حکمی باشد و دیگری هیچ حکمی نداشته باشد[1] با وجود این شاید فعل ضد، لازم نقیض باشد؛ ولی دلیلی ندارد اگر نقیض، حرام شد، فعل ضد هم حرام باشد. آری واجب فعلی نیست، ولی ملاک امر را دارد و می‌توان به قصد امر اتیان کرد.

پس صاحب *فصول* می‌تواند به دو بیان، به اعتراض شیخ جواب داده و تصحیح ضد عبادی را بنابر مسلک خود به اثبات برساند.

ب) بنابر مسلک مشهور ـ که مطلق ترک را از باب مقدّمه واجب می‌دانستند ـ به دو بیان ثابت می‌کنیم که فعل ضد، حرام و باطل است.

۱. اصولاً ما قاعدهٔ «**نقیض کلّ شیءٍ رفعه**» را قبول نداریم. چون در جای خود مبتلا به اشکال‌هایی است. براساس همین اشکال‌ها، بعضی، قاعده را به این صورت تغییر داده‌اند که «**رفع کلّ شیءٍ نقیضه.**» و برخی تعمیمی ایجاد کرده و گفته‌اند «**نقیض کلّ شیءٍ رفعه أو مرفوعه**». به قول حاجی سبزواری[2]:

«نقیضُ کلِّ رفعٍ أو مرفوعْ تعمیم رفعٍ لهما مرجوعْ»

و مدّعی هستیم که فعل ضدّ، نقیضِ مستقیمِ ترک مطلق است، نه این‌که لازم النقیض باشد؛ زیرا

---

۱. اگرچه ممکن است واقعاً داشته باشد، ولی فعلاً ندارد. ۲. شرح منظومه، بخش منطق، ص ۶۰.

مناط تناقض، این است که متناقضین با یکدیگر معاندت و منافاتِ ذاتی داشته باشند که ایجاب و سلب از این قبیل هستند و تعاند ذاتی دارند.

پس فعل ضد، نقیضِ مستقیم ترک مطلق است و ترک مطلق از باب مقدّمه، واجب است، امر به شیء هم مقتضیِ نهی از نقیض است، پس فعل الضد منهی است و نهی در عبادات دالّ بر فساد است. بنابراین اگر مکلف ازالهٔ نجاست از مسجد نکرد و مشغول نماز شد، این نماز باطل است.

۲. بر فرض اگر قاعدهٔ مزبور را بپذیریم که فعل ضد، نقیض مستقیم ترک مطلق نیست، بلکه لازم النقیض است و نقیض مستقیمِ ترک ضدّ، رفع ترک ضدّ است و رفع الترک با فعل الضد مفهوماً یکی نیستند و مصداقاً اتحاد دارند و ملازمه دارند؛ امّا باز هم مدّعی هستیم که اگر ترک مطلق، از باب مقدّمه، واجب شد حتماً فعل ضد، حرام و به‌دنبال آن فاسد خواهد بود؛ زیرا مصداق یا لازمِ منحصر به فرد است و عنوان رفع ترک مطلق، مرآت و عنوان مشیر به سوی آن است و حکم در ظاهر، از آنِ عنوان است، ولی در واقع از آنِ معنون است. پس واقعاً این «فعل ضد» حرام است ولو در ظاهر، رفع ترک مطلق، حرام باشد، و اگر فعل ضد حرام شد، نهی در عبادات، مفسد هم هست پس باید فاسد باشد. لذا ثمرهٔ مزبور بجاست و اعتراض شیخ اعظم وارد نیست.[۱]

---

۱. نکته: در اوایل کلام شیخ، سخن از ملازمه و لازم النقیض بودن مطرح شد که معنای ملازمه این است که دو چیز باشند ولی با یکدیگر متلازم باشند. امّا در اواخر کلام، سخن از فرد و مصداقِ نقیض بودن مطرح شد که فلان نقیض دو فرد دارد، آن دیگری یک فرد دارد، که معنای فرد و کلّی این است که در خارج، متحدند و به یک وجود موجودند و حکمی که برای احدهما بود برای دیگری هم هست. حال اگر مرحوم شیخ از ابتدا به‌جای لازم نقیض، مصداق نقیض بودن را مطرح می‌کرد اعتراض شیخ اعظم وارد بود و دفاعیّه آخوند ناتمام بود و در نتیجه حقّ این بود که ثمره‌ای نیست. در هر حال اصل ظهور ثمره بر مبنای مقدمیّت ترک احد ضدّین برای ضدّ دیگر مبتنی شد و در مسألهٔ ضدّ خواهد آمد که مقدمیّتی نیست، پس ثمره‌ای هم نیست.

[الأمر الخامس]
فی بیان الثمرة [فی مسألة مقدّمة الواجب]

تذنیب:

و هی فی المسألة الأصولیة کما عرفت سابقا لیست إلا أن تکون نتیجتها صالحة للوقوع فی طریق الاجتهاد و استنباط حکم فرعی کما لو قیل بالملازمة فی المسألة فإنه بضمیمة مقدمة کون شیء مقدمة لواجب یستنتج أنه واجب.

و منه قد انقدح أنه لیس منها مثل برء النذر بإتیان مقدمة واجب عند نذر الواجب و حصول الفسق بترک واجب واحد بمقدماته إذا کانت له مقدمات کثیرة لصدق الإصرار علی الحرام بذلک و عدم جواز أخذ الأجرة علی المقدمة.

امر پنجم: ثمرهٔ مسألهٔ مقدّمهٔ واجب

آنچه از آغاز مسألهٔ مقدّمهٔ واجب تاکنون مطرح شد تماماً مربوط به چهار امر مقدماتی بود. اکنون پیش از ورود به اصل مبحث (ملازمه) ثمرهٔ نزاع تحت عنوان «تذنیب» بیان می‌شود که جا داشت این بحث تحت عنوان امر خامس مطرح می‌گشت. علی أیّ حالٍ، مرحوم آخوند پنج ثمره را متعرّض شده و مورد بحث و بررسی قرار داده است:

ثمرهٔ اوّل: اوّلین و مهم‌ترین ثمرهٔ مورد انتظار در مسألهٔ اصولی، این است که نتیجهٔ این مسأله، در طریق استنباط حکم شرعی کلّی الهی باشد؛ زیرا ضابطهٔ مسأله اصولی است که نتیجه‌اش در طریق استنباط حکم الهی واقع شود و کبرای کلّیِ قیاسِ استنباط و اجتهاد حکم فرعی کلّی قرار بگیرد.

خوشبختانه این ثمره بر مبحث مقدّمهٔ واجب مترتّب است. زیرا اصل بحث در این مسأله بر محور ملازمه دور می‌زند. عدّه‌ای ملازمه را قبول ندارند که بنا بر مسلک اینها ثمره‌ای ظاهر نمی‌شود، و عدّه‌ای ـ بلکه مشهور ـ ملازمه را قبول دارند بر این مسلک، نتیجهٔ مسأله (ثبوت ملازمه)، کبرای قیاسِ استنباط واقع می‌شود و به ضمیمهٔ صغری، حکم شرعی کلّی را نتیجه می‌دهد. مثلاً می‌گوییم: نماز در اسلام واجب است: صغری؛ میان وجوب چیزی و وجوب مقدّمات آن، ملازمهٔ عقلّیه وجود دارد: کبری؛ پس میان وجوب نماز و وجوب مقدّمات نماز ملازمه وجود دارد: نتیجه؛ پس مقدمات نماز هم واجب به وجوب شرعی هستند: نتیجهٔ نهایی.

در اینجا از طریق ملازمه، به وجوب شرعی مقدّمه رسیدیم که یک حکم فرعی کلّی است و بر همهٔ مصادیقش صادق است.[1]

قوله: و منه قد انقدح: در این عبادت، به سه ثمرهٔ دیگر اشاره می‌شود:

---

۱. از عبارت **کفایه** این‌گونه فهمیده می‌شود که تشکیل صغری و کبری به این سبک است: فلان شیء مثلاً قطع مسافت ـ مقدّمهٔ واجب ـ مثلاً حج ـ است: صغری؛ هر مقدّمه واجبی واجب است: کبری؛ پس فلان شیء، واجب است: نتیجه.
ولی این کبری مستقیماً یک قاعده یا مسألهٔ فقهی است که موضوعش فعلی از افعال مکلّف و محمولش حکمی از احکام شرعیه است و با مبحث فقهی بودن تناسب دارد، و اگر منظور آخوند این باشد که فلان شیء مقدّمهٔ واجب است: صغری؛ و میان وجوب مقدّمه با وجوب ذی‌المقدّمه ملازمه است؛ کبری؛ پس فلان شیء واجب است: نتیجه، خیلی جالب نیست، زیرا ظاهر کبری می‌رساند که وجوب مقدّمه، ملزوم و وجوب ذی‌المقدّمه لازم است. به هر حال، بیانی که ما آوردیم اظهر است.

ثمرهٔ دوم : یکی دیگر از ثمرات، مسألهٔ موافقت نذر و عدم موافقت آن است: شخصی نذر کرده است که واجبی را انجام دهد. آنگاه در مقام عمل ، مقدّمه‌ای از مقدّمات واجبی را انجام می‌دهد. در اینجا اگر مقدّمهٔ واجب را واجب بدانیم، نتیجه‌اش موافقت نذر است و ناذر به نذر خویش عمل کرده است. ولی اگر قائل به وجوب مقدّمه نشویم، نتیجه‌اش عدم موافقت نذر است. پس ثمرهٔ وجوب و عدم وجوب مقدّمه ، در موافقت و عدم موافقت نذر ظاهر می‌شود.

ثمرهٔ سوم : یکی دیگر از ثمرات، حصول فسق و عدم حصول فسق است . از دیدگاه اسلام ، ارتکاب کبیره موجب سقوط از عدالت و حصول فسق است و نیز اصرار بر حرام هم سبب فسق است. براساس این اصل اگر شخصی واجب و ذی‌المقدّمه‌ای را با همهٔ مقدّمات آن ـ مثلاً ده مقدّمه ـ عمداً ترک کرد در صورتی که مقدّمهٔ واجب را واجب بدانیم وی یازده واجب را ترک کرده و یقیناً به‌کار او اصرار بر حرام صدق می‌کند و موجب حصول فسق است. ولی اگر مقدّمهٔ واجب را واجب ندانیم، وی تنها یک واجب را ترک کرده و یک حرام را مرتکب شده است و با ارتکاب یک حرام ، اصرار محقّق نمی‌شود و سبب حصول فسق نمی‌گردد .

ثمرهٔ چهارم : یکی دیگر از ثمرات ، جواز و عدم جواز اخذ اجرت است .[1] می‌دانیم به عقیدهٔ مشهور فقهاء اخذ اجرت بر واجبات حرام است . این مسأله به‌صورت مبسوط در کتب فقهی بیان شده است. حال اگر مقدّمه واجب را واجب بدانیم، نتیجه‌اش حرمت اخذ اجرت در مقابل مقدّمهٔ واجب است و اگر واجب ندانیم، نتیجه‌اش جواز اخذ اجرت است.

اشکال‌های آخوند : مرحوم آخوند به این سه ثمره یک اشکال مشترک سپس به هرکدام ، یک اشکال اختصاصی وارد می‌کند :

الف) اشکال مشترک: از ضابطه‌ای که برای مسأله اصولی ذکر کردیم و از بیان ثمرهٔ اوّل روشن شد که آن ضابطه بر این موارد منطبق نیست و این سه مورد ثمرهٔ مسألهٔ اصولی نخواهند بود:

مسألهٔ موافقت نذر و عدم موافقتِ آن: این مطلب ربطی به مسألهٔ اصولی ندارد و نتیجهٔ یک صغری و کبرای فقهی است. به این بیان که اگر ملازمه را ـ که مسألهٔ اصولی است ـ پذیرفتیم، نتیجهٔ آن ، وجوب شرعی مقدّمه است و خود این نتیجه یک مسألهٔ فقهی و یک حکم شرعیِ فرعیِ کلّیِ الهی است . کبرای کلّی هم این است که وفاء به نذر واجب است که این نیز حکم کلّی و قاعدهٔ فقهی است. اگر کسی عمل منذور را مطابق با نذر انجام داد موافقتِ نذر حاصل می‌شود که این هم به حکم عقل است. و اگر کسی نذر کرد که واجبی را انجام دهد، امر ﴿و لْیُوفُوا نُذورَهم﴾[2] دامنگیرش می‌شود و باید بدان وفا کند. اگر ناذر مقدّمهٔ واجب را انجام داد و ما مقدّمه را واجب می‌دانستیم نتیجه‌اش وفاء به نذر و

حصول موافقت است . ولی این نتیجه ، نه خودش حکم شرعی است ،[1] نه نتیجهٔ مستقیم مسأله اصولی است . مسألهٔ اصولی ، یعنی ملازمه ، موجب تنقیح موضوع و تمهید صغرای کبرای کلّی گردید و کبرای کلّی بر آن موضوع و مصداق منطبق شد ؛ اما انطباق کلّی بر مصادیق ، شأنِ مسألهٔ فقهی است و ربطی به اصول ندارد.

مسأله حصول فسق و عدم آن: این نیز ربطی به مسألهٔ اصولی ندارد و نتیجهٔ مستقیمِ آن نیست؛ بلکه نتیجهٔ یک صغری و کبرای فقهی است که بر آنها مترتب می‌شود و مسألهٔ فقهی است . آری مسألهٔ اصولی تنقیح موضوع کرد ، و پس از تمهید مصداق و صغری، انطباق کبرای فقهی بر آن، قهری و عقلی است و ربطی به مسألهٔ اصولی ندارد. به این بیان که با مسألهٔ اصولیِ ملازمه، وجوب شرعی مقدّمه ثابت شد .[2] کبرای کلّی هم این است که اصرار بر حرام موجب فسق می‌گردد. آنگاه اگر مکلّف واجبی را با همهٔ مقدّماتش ترک کرد و ما مقدّمه را واجب می‌دانستیم، نتیجه‌اش تحقّق یافتنِ اصرار بر حرام است و اصرار که آمد، فسق را به‌دنبال دارد. تطبیق کبری بر صغری هم عقلی است و از شئون قاعدهٔ فقهی است که فقیه آن را بر مصادیقش منطبق می‌سازد.

مسألهٔ جواز و عدم جواز اخذ اجرت: این مسأله نیز ربطی به ملازمه ندارد، بلکه ما یک کبرای کلّیِ فقهی داریم که «اخذ اجرت بر واجبات حرام است» و این کبری مصادیقی می‌طلبد که بر آنها صدق کند و منطبق شود. حال اگر ملازمه را انکار کردیم و وجوب شرعیِ مقدّمه را رد کردیم، نتیجه‌اش جواز اخذ اجرت بر مقدّمه است. ولی اگر ملازمه را اثبات کردیم[3] نتیجه‌اش وجوب شرعیِ مقدّمه است[4] و این نتیجه به نوبت خود ، صغرای کبرای کلّیِ فقهی قرار می‌گیرد که حرمت اخذ اجرت بر واجبات باشد، و نتیجه‌اش حرمت اخذ اجرت بر مقدّمه است. ولی این نتیجه مستقیماً مربوط به انطباق کبرای مزبور بر صغرای مزبور بوده و شأن مسألهٔ فقهی را داراست.

كفاية مع أن البرء و عدمه إنما يتبعان قصد الناذر فلا برء بإتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسي كما هو المنصرف عند إطلاقه و لو قيل بالملازمة و ربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدمة و لو قيل بعدمها كما لا يخفى.

و لا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب و لو كانت له مقدمات غير عديدة لحصول العصيان بترك أول مقدمة لا يتمكّن معه من الواجب و لا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلا لسقوط التكليف حينئذ كما هو واضح لا يخفى.

و أخذ الأجرة على الواجب لا بأس به إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجانا و بلا عوض بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصناعات الواجبة كفائية التى لا يكاد ينتظم بدونها البلاد و يختل لولاها

---

۱. عقل حکم به اجزاء و امتثال می‌کند .
۲. و این یک مسألهٔ فقهی است .
۳. اثبات ملازمه ، مسألهٔ اصولی است .
۴. که یک مسألهٔ فقهی است .

معاش العباد بل ربما يجب أخذ الأجرة عليها لذلک أی لزوم الاختلال و عدم الانتظام لو لا أخذها هذا فی الواجبات التوصلية.

و أما الواجبات التعبدية فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة على إتيانها بداعی امتثالها لا على نفس الإتيان کی ينافی عباديتها فيكون من قبيل الداعی إلى الداعی غاية الأمر يعتبر فيها کغيرها أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر کی لا تكون المعاملة سفهية و أخذ الأجرة عليها أكلا بالباطل.

ب) **اشکال‌های اختصاصی:** مرحوم آخوند به هر یک از سه ثمرهٔ مزبور یک اشکال اختصاصی می‌گیرد :

اشکال اختصاصی ثمرهٔ اوّل : این ثمره ربطی به ملازمه و وجوب یا عدم وجوب مقدّمه ندارد، بلکه صددرصد وابسته به قصد و نیّتِ شخصِ ناذر است که فروض مختلف دارد:

۱ . قصد ناذر از نذرِ واجب، نذر خصوص واجب نفسی است و این را از نیّت گذرانده است. در این فرض ، بدیهی است که اگر وی مقدّمهٔ واجبی را بجا آورد، مطلقاً وفاء به نذر نکرده است. یعنی خواه ملازمه را بپذیریم یا نپذیریم، مقدّمهٔ واجب را واجب بدانیم یا واجب ندانیم وی وفاء به نذر نکرده است. زیرا اگر ملازمه را نپذیریم و مقدّمه را واجب ندانیم، واضح است که انجام مقدّمه ، موجب موافقت نذر نیست. چون ناذر ، نذر واجب کرده است ، نه نذر غیر واجب . اگر مقدّمه را واجب بدانیم، باز هم با انجام مقدّمه، نذر امتثال نشده است؛ چراکه وی خصوص واجب نفسی را نذر کرده است و وجوب مقدّمه «بر فرض قبول» ، یک وجوب غیری است ، نه نفسی.

۲ . ناذر در مقام نذر ، فقط قصد واجب کرده و گفته است: «**للّه عليّ أنْ أفعل واجباً**» و واجب را مطلق آورد و مقیّد به خصوص نفسی نکرد. در این فرض هم اطلاق واجب به واجب نفسی منصرف می‌شود که با انجام دادنِ مقدّمهٔ واجب ، وفاء به نذر حاصل نمی‌شود.

۳ . اگر مقصود و منویّ ناذر یک عنوان عامّی باشد که مقدّمه را هم شامل می‌شود، ـ مثلاً نذر کرده است که یک عمل لازمی را انجام دهد ـ در این فرض اگر مقدّمهٔ واجبی را انجام داد نذر ، موافقت شده است؛ زیرا وی یک عمل لازم و حتمی را نذر کرده و مقدّمهٔ واجب هم ، ولو شرعاً لازم و واجب نباشد، ولی قطعاً از نظر عقلی لازم است . امّا باز هم ثمره‌ای ظاهر نمی‌شود و فرقی میان قول به وجوب مقدّمه و عدم آن ، یا قول به ملازمه و عدم آن نیست. زیرا اگر ملازمه را بپذیریم، مقدّمه ، لازم شرعی هم می‌شود و موجب موافقت نذر است و اگر نپذیریم هم باز مقدّمه ، وجوب و لزوم عقلی که دارد و مشمول عموم نذر می‌باشد و انجام آن سبب وفاء به نذر است.[1]

---

۱ . البته فرض پنجم و ششمی هم مطرح است که مرحوم آخوند متعرّض نشده است . در این دو فرض ، این ثمره‌ها ظاهر می‌شود: الف) اگر خصوص وجوب غیری را نذر کند، در اینجا ثمره ظاهر می‌شود. یعنی اگر مقدّمهٔ واجب ، واجب باشد نذر ، موضوع پیدا کرده و منعقد می‌شود ، والّا اصلاً منعقد نمی‌شود. ب) اگر مطلق وجوب شرعیِ مولوی را ـ اعمّ از نفسی و

اشکال اختصاصیِ ثمرهٔ دوم: اگر فرضاً مقدّمهٔ واجب را واجب و ترک آن را حرام بدانیم، باز هم ترک یک واجب با همهٔ مقدّماتش موجب اصرار و حصول فسق نمی‌شود. زیرا اگر واجبی دارای ده‌ها مقدّمه باشد و ما همهٔ آنها را واجب بدانیم، به مجرّد ترک اوّلین مقدّمه ، معصیتِ مولی محقّق می‌شود که به‌دنبال این ترک عمدی ، قطعاً مکلّف از انجام ذی‌المقدّمه متمکّن نیست . با نبود تمکّن هم قطعاً وجوب ذی‌المقدّمه منتفی می‌شود؛ چون در غیر این صورت ، تکلیف به غیر مقدور خواهد بود، و با رفتن وجوب ذی‌المقدّمه وجوب سایر مقدّمات هم که تبعی و به تبع وجوب ذی‌المقدّمه بود، ساقط می‌شود، در نتیجه این مکلّف یک حرام و معصیت بیشتر مرتکب نشده است. ارتکاب یک حرام هم اصرار بر حرام نیست و تا اصرار نباشد، فسق نیست.[1]

اشکال اختصاصیِ ثمرهٔ سوم: ما اصل کبرای کلّی (حرمت اخذ اجرت بر واجبات) را قبول نداریم و معتقدیم که اخذ اجرت بر واجبات ، مطلقاً[2] جایز است. آنگاه بر فرض که مقدّمهٔ واجب، واجب باشد، نتیجه‌اش حرمت و عدم جوازِ اخذ اجرت نیست و ثمرهٔ مزبور مترتب نمی‌شود ؛ چون صغری بدون ضمّ کبری مُنتج نیست و در کبری حرمت اخذ اجرت بر واجب را قبول نداریم.

توضیح: اما واجبات توصّلی: در این مورد سه فرض وجود دارد:

۱ . واجب ، عملی است که وجود مجّانی و بلاعوضِ آن واجب است و با قید مجّانی بودن واجب است ؛ مثل تجهیز میّت که بر حسب روایات ، حقّی است که میّت بر گردن آحیاء دارد و واجب کفایی است که باید گروه یا فردی آن حق را اداکنند و حق ندارند در برابر آن مزد بگیرند. تنها در این قسم ، اخذ اجرت بر واجب جایز نیست.

[۲ . واجب ، عملی است که وجود عوض‌دار آن واجب است.[3] مثل مواردی که «مَن به الکفایه» نیست و به یک نفر منحصر شده است؛ آن فرد هم راهی برای امرار معاش ندارد و اگر به این واجب مشغول شود زندگیِ او مختلّ می‌شود. در اینجا برای جمع میان دو حقّ، عوض گرفتن ، جایز و بلکه

غیری ـ نذر کند، باز هم ثمره ظاهر می‌شود. یعنی اگر مقدّمه واجب را واجب بدانیم، با انجامِ آن ، موافقت نذر می‌شود والاّ خیر .

۱ . جواب مرحوم آخوند چندان جالب نیست؛ زیرا می‌توان گفت : درست است که با ترک اوّلین مقدّمه ، شخص بر انجام ذی‌المقدّمه قدرت ندارد، ولی این عدم قدرت یا این اضطرار ، به سوءاختیار خود اوست و اضطراری که از سوءالاختیار ناشی شود، منافاتی با اختیار و اراده ندارد و مسقِطِ تکلیف نیست. پس کماکان وجوب واجب باقی است و مخالفت آن ، حرام و معصیت است؛ پس وجوب سایر مقدّمات هم باقی است . نتیجهٔ این‌که اگر وجوب مقدّمات را پذیرفتیم، عنوان اصرار بر حرام و حصول فسق ، مترتب می‌شود. امّا حقّ در جواب این است که اصرار و ارتکاب هر حرامی موجب حصول فسق نیست، بلکه ارتکاب حرام‌های نفسی که کیفر و مؤاخذه دارند موجب فسق است . مقدّمه واجب بر فرض که فعلش واجب و ترکش حرام باشد، موجب عقوبت و کیفر نیست ، در نتیجه موجب فسق هم نیست.

۲ . چه توصّلی ، چه تعبّدی .

۳ . این فرض را مرحوم مشکینی در حاشیه آورده است و در متن کفایه نیست.

لازم است.]

۳. واجب، عملی است که خصوص وجود مجّانی آن، مطلوب نیست، بلکه مطلق وجود و اصل وجودش مطلوب است؛ خواه با عوض، خواه مجّانی. مانند صناعاتی که مورد نیاز جامعه است و به عنوانِ واجب کفایی مطرح است ـ همچون خیاطت، بنایی، کارگری، کشاورزی، مهندسی و طبابت ـ اگر این صناعات نباشد، نظام زندگیِ مردم مختلّ می‌شود. در این قسم چیزی که بر صاحب فنّ، واجب است، اصل صناعت و کشاورزی و غیره است، نه صناعت مجّانی. در اینجا هیچ مانعی وجود ندارد که اخذ اجرت جایز باشد و چه بسا می‌توان گفت که اخذ اجرت واجب است.

چون اگر طبیب تمام وقت طبابت کند و اجرت هم نگیرد، نظام زندگیِ خودش مختلّ می‌شود. اگر مهندس علی الدوام مشغول مهندسی باشد و مزدی دریافت نکند، زندگیِ خود او از بین می‌رود.[1]

مرحوم آخوند فی الجمله و نسبت به قسم اوّل، ظهور ثمره را قبول کرد، چون در آن بخش، کبرای کلّی داریم که اخذ اجرت بر آن واجبات حرام است و مقدمهٔ آنها هم کذلک، یا خود آنها اگر مقدّمهٔ واجبی باشند اخذ اجرت حرام است.

قوله: و امّا الواجبات التعبّدیه: اخذ اجرت بر واجباتِ تعبّدی نیز محذوری ندارد و به عقیدهٔ ما جایز است؛ زیرا عمده مانعی که مطرح شده است، مسألهٔ منافات اخذ اجرت با قصد قربت است و این‌که عبادت باید صددرصد به قصد قربت باشد و اگر صددرصد برای اخذ اجرت شد، یا این‌که اگر قصد قربت با اخذ اجرت، مشترکاً در قصد انسان دخیل بود، عبادت باطل است. به همین دلیلْ مشهور، فتوی به حرمت اخذ اجرت بر واجباتِ عبادی داده‌اند.

امّا به عقیدهٔ ما این مشکل قابل حلّ است؛ زیرا اگر اخذ اجرت بر نفس اتیانِ عبادت باشد و اصلاً نیّتی جز اجاره و وفای به آن و رسیدن به اجرت نداشته باشد، با عبادیّت و قصد قربت منافی است و با هم جمع نمی‌شوند. ولی ما می‌گوییم اصل انجام عبادت به قصد قربت است و داعیِ مستقیم او تقرّب به مولاست و در صورتی که از او بپرسیم چرا این نماز یا روزه یا حجّ با قصد قربت را انجام می‌دهد در جواب خواهد گفت چون پول گرفته و اجیر شده‌ام.

داعی بر انجام عبادات به قصد قربت، مسألهٔ اجاره است و این از قبیل داعی بر داعی یا داعی به سوی داعی است که دو داعیِ متفاوت و در طول هم دارد؛ داعیِ اصلی و مباشری، قصد قربت است و

---

۱. اصولاً کسی رغبت نمی‌کند که این همه زحمت بکشد و مجّانی کار کند. آری ممکن است عدّهٔ معدودی به عنوان علاقه و عشق، طبابت و ... کنند و عدّهٔ قلیلی به خاطر شهرت و آوازه، کاری کنند، ولی نوع انسان‌ها برای درآمد و تأمین زندگی و رفاه کار می‌کنند و دست به کارهای سنگین می‌زنند، و اگر اخذ اجرت حرام باشد کسی حاضر نمی‌شود کارهای شاقّ را انجام دهد و راحتی و آسایش خود را فدا کند.

داعی بر این اتیانِ قُربی ، اخذ اجرت .[1]

پس ، هم قصد قربت موضوعیت دارد و هم اخذ اجرت، و از این ناحیه مشکلی نیست و این مقدار مسلّم است که اجاره بر عبادات هم بسان اجاره بر توصلیّات باید دارای شروط صحّتِ اجاره باشد ، یعنی در مورد اجاره، منفعت حلالِ قابل اعتنایی وجود داشته باشد که به شخص مستأجر برمی‌گردد ، وگرنه اجاره از طرف مستأجر سفیهانه و از طرف اجیر اکل مال به باطل خواهد بود.

پس می‌توان متعلّق اجاره[2] را به دو بخش تقسیم کرد: بخشی از آنها مواردی است که در آن عمل ، سودی به دهندهٔ عوض عود کند، مثل صوم و صلوة و حج استیجاری و استنابی . بر این امور ، اجاره صحیح است. بخشی از آنها هم مواردی است که از عمل اجیر ، سودی به مستأجر عود نمی‌کند، مثل اجاره بر واجبات شخصی . مثل این‌که زید اجیر شود و پول بگیرد تا نماز یومیّهٔ خود را بخواند، روزه‌های خود را بگیرد، حج خویش را بجای آورد و ... . بر اینها اجاره باطل است و مخصوص واجبات هم نیست. در مستحبّات عبادی هم ، قصّه چنین است؛ مثل اجیر شدن برای نماز شب خواندن . پس واجب بودن یا مستحب بودن، عبادی بودن یا توصّلی بودن ملاک نیست، بلکه منفعت حلال داشتن مهم است.

نتیجه: چه ملازمه را بپذیریم ، چه نپذیریم؛ چه وجوب مقدّمه را قبول کنیم ، چه قبول نکنیم، در هر صورت ثمره این نیست که علی الوجوب اخذ اجرت بر آن حرام می‌باشد و علی عدم‌الوجوب ، جایز .

کفایه و ربما یجعل من الثمرة اجتماع الوجوب و الحرمة إذا قیل بالملازمة فیما کانت المقدمة محرمة فیبتنی علی جواز اجتماع الأمر و النهی و عدمه بخلاف ما لو قیل بعدمها.

و فیه أولا: أنه لا یکون من باب الاجتماع کی تکون مبتنیة علیه لما أشرنا إلیه غیر مرة أن الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمة لا بعنوان المقدمة فیکون علی الملازمة من باب النهی فی العبادة و المعاملة.

و ثانیا: [لا یکاد یلزم الاجتماع أصلا، لاختصاص الوجوب بغیر المحرم فی غیر صورة الانحصار به و فیها إما لا وجوب للمقدمة، لعدم وجوب ذی المقدمة لأجل المزاحمة. و إما لا حرمة لها لذلک کما لا یخفی.

و ثالثا:] أن الاجتماع و عدمه لا دخل له فی التوصل بالمقدمة المحرمة و عدمه أصلا فإنه یمکن التوصل بها إن کانت توصلیة و لو لم نقل بجواز الاجتماع و عدم جواز التوصل بها إن کانت تعبدیة

---

۱ . نظیر نماز حاجت که داعی بر اصل نماز قصد قربت است ولی داعی بر این عبادت با قصد قربت، مسألهٔ قضاء حاجت است. و نظیر عبادات بسیاری از مردمان که با قصد قربت انجام می‌دهند، ولی محرّکِ آنها بر این عبادات به قصد قربت مسألهٔ ترس از جهنّم یا طمع در بهشت است.

۲ . چه عبادتی از عبادات باشد و چه عمل غیر عبادی .

علی القول بالامتناع قیل بوجوب المقدمة أو بعدمه و جواز التوصل بها علی القول بالجواز کذلک أی قیل بالوجوب أو بعدمه. و بالجملة لا یتفاوت الحال فی جواز التوصل بها و عدم جوازه أصلا بین أن یقال بالوجوب أو یقال بعدمه کما لا یخفی.

ثمرهٔ پنجم : پنجمین و آخرین ثمره‌ای که برای مسألهٔ مقدّمه واجب ذکر شده به شرح زیر است: اگر فرض کنیم مقدّمه‌ای که ذاتاً و با قطع نظر از مقدمیّت حرام باشد، فعلاً مقدّمهٔ واجبی قرار گرفته است.[1] در چنین فرضی گفته شده است که ثمره ظاهر می‌شود .

توضیح : اگر مقدّمهٔ واجب را واجب بدانیم و ملازمه را بپذیریم، در مورد ورود به زمین غیر، اجتماعِ وجوب و حرمت پیش می‌آید که اجتماع امر و نهی در شیء واحد است و احکام آن باب را خواهد داشت . در این صورت اگر اجتماعی شدیم، احکامی دارد و اگر امتناعی شدیم باز هم احکامی دارد که تمام آنها بر این مقدّمهٔ حرام ، مترتب می‌شود.

اگر مقدّمهٔ واجب را واجب ندانیم و ملازمه قائل نشویم، در نتیجه ، ورود به ملک دیگران فقط حرام است و حکم دیگری ندارد. آنگاه این مورد ، از موارد و مصادیق باب اجتماع امر و نهی در شیء واحد نخواهد بود و احکام آن مسأله را هم نخوهد داشت.

جواب آخوند: مرحوم آخوند به این ثمره سه جواب می‌دهد :

جواب اوّل: چه قائل به ملازمه بشویم و چه نشویم، چه وجوب مقدمه را بپذیریم و چه نپذیریم، در هر حال ، مانحن‌فیه از مصادیقِ باب اجتماع امر و نهی در شیء واحد نخواهد بود و از این حیث ثمری ندارد. زیرا در باب اجتماع امر و نهی در شیء واحد ، ویژگی و خصوصیتی مطرح است و آن این‌که امر ، به‌عنوان مستقلّی به نام «نماز» ، و نهی به‌عنوان مستقلّ دیگری به‌نام «غصب» تعلق گرفته است و دو عنوانِ مزبور حیثیّت تقییدی هستند. یعنی تمام موضوع برای وجوب، عنوان صلاتی است و تمام موضوع برای حرمت، عنوان غصبی است. آنگاه مکلّف به سوء اختیار یا به غیر سوءاختیار ، میان آن دو ، در عمل واحد (نماز در مکان غصبی) جمع کرده و عمل واحد ، مجمع دو عنوان و مورد تصادق دو کلّی گردیده است. حال بحث می‌شود که آیا در چنین موردی اجتماع امر و نهی جایز است ؟ یعنی ممکن است که عملِ مزبور هم واجب باشد و هم حرام؟ یا جایز نیست؟

خوشبختانه یا متأسّفانه این ویژگی در مانحن‌فیه نیست، زیرا ورود به زمین غیر ، اگرچه به‌عنوان غصبیّت حرام است، ولی به عنوان مقدمیّت واجب نیست، چراکه تا به حال دو بار گفته شد[2] که عنوان مقدمیّت، عنوان تقییدی نیست و وجوب روی مقدمیّت نیامده است ، زیرا عنوان مقدمیّت ، ما را به

---

۱. مثل ورود در زمین غیر ، بدون رضایت مالک که غصب و حرام است؛ ولی همین ورود مقدّمهٔ انقاذ غریق یا اطفاء حریق و مانند آن می‌باشد.

۲. یک‌بار در بحث مقدّمهٔ داخلی یا اجزاء و یک‌بار در بحث اعتبار قصد توصّل از زبان شیخ اعظم .

ذی‌المقدّمه نمی‌رساند ، بلکه مصادیق مقدّمه موجب توصّل می‌شوند. مقدّمه به حمل اوّلی نقشی ندارد ، بلکه مقدّمه به حمل شایع است که موصله است . حیث مقدمیّت یک حیث تعلیلی است و مصداق مقدّمه در مانحن‌فیه ، همان ورود به زمین غیر است که به همین عنوان اصلی و اوّلی‌اش مقدّمهٔ واجب قرار گرفته است. پس دو عنوان درکار نیست تا ما نحن فیه از مصادیق باب اجتماع امر و نهی شود.

اگر بخواهیم مانحن‌فیه را در بابی از ابواب داخل کنیم می‌توانیم آن را در باب نهی از عبادت یا معامله داخل کنیم و بگوییم این عمل ، مقدّمهٔ عبادی[۱] بود و حال ، حرام هم هست[۲] آیا نهی در عبادت ، دالّ بر فساد آن است یا نه این احکام بر آن مترتب می‌شود، یا این‌که فلان عمل ، مقدّمهٔ توصلی بود و حرام هم هست ،[۳] اکنون نهی در معاملات[۴] چه احکامی دارد و آن احکام در مورد این مقدّمه مترتب می‌شود یا نه ؟[۵]

جواب دوّم: چه قائل به ملازمه بشویم ، چه نشویم باز هم مانحن‌فیه از مصادیق آن باب نیست و اصلاً اجتماع وجوب و حرمت در شیء واحد پیش نمی‌آید تا سخن از این پیش بیاید که جایز است یا نه.

توضیح: بنا بر عدم ملازمه ، جواب واضح است. زیرا ورود در زمین غیر ، فقط حرام است و وجوبی نیست تا سخن از اجتماع باشد. و بنا بر ملازمه اگر ورود در ملک غیر که حرام است مقدّمهٔ منحصرهٔ واجب ـ مثل انقاذ غریق ـ نباشد،بلکه مقدّمهٔ مباحی هم داشته باشد، باز هم این مقدّمهٔ حرام ، به حرمت خود باقی است و وجوبی ندارد.[۶] و اگر مقدّمهٔ منحصرهٔ واجب باشد و ما هم ملازمه را بپذیریم و چنین مقدّمه‌ای واجب باشد باز هم اجتماع پیش نمی‌آید. زیرا دوران امر میان یک حرام (مقدّمه یا غصب) و یک واجب (انقاذ غریق) پیش می‌آید و مکلّف قدرت بر امتثال هر دو را ندارد.

پس مسأله از مصادیقِ باب تزاحم می‌شود و احکام آن باب ، این است که اگر حرام ، مفسدهٔ قوی‌تری داشته باشد، همان فعلی می‌شود و واجب از فعلیّت می‌افتد. در این فرض اصلاً ذی‌المقدّمه واجب نیست تا مقدّمهٔ آن واجب شود. پس اجتماعی درکار نیست. و اگر واجب ، مصلحت اقوی داشته باشد همان فعلی می‌شود و حرمت مقدّمه از فعلیّت می‌افتد و مقدّمه ، فقط واجب می‌شود و باز هم اجتماعی درکار نیست. اگر هم هر دو مساوی بودند، باز جای تخییر عقلی است و یکی را اختیار می‌کنیم و همان فعلی می‌شود و دیگری از فعلیّت می‌افتد. فأینَ الإجتماع ؟

---

۱. مثل وضو .
۲. مثل وضو با آب غصبی .
۳. مثل ورود به ملک غیر .
۴. به معنای اعمّ کلمه ، یعنی مطلق امور توصّلی .
۵. در بحث اجتماع امر و نهی میان شیئی واحد، فروق گوناگون دو مسألهٔ اجتماع امر و نهی با دلالت نهی بر فساد خواهد آمد.
۶. البتّه مانع دارد ، نه این‌که مقتضی ندارد .کما مرّ .

جواب سوّم: بر فرض که ملازمه را بپذیریم و مقدّمهٔ واجب را واجب بدانیم؛ و بر فرض که این مورد ، از مصادیقِ باب اجتماع امر و نهی در شیء واحد باشد، ولی مسألهٔ وجوب و عدم وجوب مقدّمه و نیز مسألهٔ اجتماع امر و نهی یا عدم اجتماعِ آن ، در غرض اصلی از مقدّمه (مسألهٔ توصّل به ذی‌المقدّمه) دخیل نیست و در این جهت نقشی ندارد؛ چراکه مقدّمهٔ واجب یا توصّلی است و قصد قربت لازم ندارد و یا تعبّدی است و قصد قربت می‌طلبد.

اگر توصّلی باشد[1] با انجام این مقدّمه، غرض ، که امکان توصّل است مطلقاً حاصل می‌شود، یعنی ، چه مقدّمهٔ واجب را واجب بدانیم و چه واجب ندانیم، بر فرض وجوب ـ چه در مسألهٔ اجتماع امر و نهی داخل بشود و چه نشود ـ و بر فرض دخول در آن مسأله ـ چه در آنجا اجتماعی شویم ، چه امتناعی ـ این جهات فرقی به حال ما نداشته و منافاتی با رسیدن به غرض ندارد. پس در این قسم از مقدّمات (توصلیّات) ثمره‌ای ظاهر نشد؛ نه از زاویهٔ نزاع در اجتماع و امتناع در آن باب و نه از ناحیهٔ نزاع در وجوب مقدّمه .

امّا اگر مقدّمه‌ای تعبّدی باشد[2] و علی‌الوجوب در مسأله اجتماع داخل شود، ولی باز هم اگر در آن مسأله ، امتناعی شویم و بگوییم اجتماع امر و نهی در شیء واحد محال است ـ و ضمناً جانب نهی را بر جانب امر ترجیح دهیم ـ با انجام چنین مقدّمه‌ای ، غرض حاصل نمی‌شود و امکان توصّل به ذی‌المقدّمه مطلقاً وجود ندارد . یعنی چه ملازمه را بپذیریم و چه نپذیریم، چه مقدّمهٔ واجب را واجب بدانیم و چه ندانیم، در هر حال خصوص این مقدّمه ، محصِّل غرض نیست. امّا اگر در آن مسأله اجتماعی شویم و بگوییم هیچ مانعی ندارد امر و نهی در شیء واحد اجتماع کنند، در نتیجه با وضوی کذایی به مقصد می‌رسیم و غرض مطلقاً تأمین می‌شود . یعنی چه ملازمه را قبول داشته باشیم چه قبول نداشته باشیم ، چه مقدّمهٔ واجب را واجب بدانیم و چه واجب ندانیم .[3] پس ، از نقطه نظرِ بحثِ مقدّمهٔ واجب ثمره‌ای پیدا نشد، بلکه از نظر اجتماع و امتناع ثمره داشت که با مباحث اجتماع امر و نهی مناسب است ، نه با باب مقدّمهٔ واجب.

نتیجه: از میان پنج ثمره‌ای که ذکر شد، تنها ثمرهٔ اوّل به عنوان ثمرهٔ اصلی و مستقیم مسألهٔ اصولی پذیرفته شد که نتیجه‌اش وجوب شرعیِ مقدّمه بود. البته آن هم از لحاظ عملی ثمرهٔ مهمّی نداشت ، زیرا نه ثوابی در میان بود و نه عقابی . ولی در عین حال گمان نشود که مبحث طولانی و دقیق مقدّمهٔ واجب کلاً بی‌فایده است؛ بلکه فواید بسیاری ، از قبیل شرط متأخر، مقدّمات مفوّته، مقدّمات عبادی و ... در ضمن آن مطرح شد.

---

۱. مثل قطع مسافت با مرکب غصبی، ورود به زمین غیر و ... .

۲. مثل وضو یا غسل با آب غصبی، تیمّم با خاک نجس و ... .

۳. سرّ مطلب این است که مقدّمات عبادی ، خودش امر مستقل دارد، مثل امر ﴿اغسلوا﴾ و ﴿اطّهّروا﴾ و ﴿تیمّموا﴾ سورهٔ مائده، آیهٔ ۶ که به قصد امتثال امرش بجا می‌آوریم . وجوب شرعیِ مولوی هم از این امر استفاده می‌شود و نیازی به ملازمه و مانند آن نیست .

[الأمر السادس]

فی تأسیس الأصل فی المسألة

کفایه اعلم أنه لا أصل فی محل البحث فی المسألة فإن الملازمة بین وجوب المقدمة و وجوب ذی المقدمة و عدمها لیست لها حالة سابقة بل تکون الملازمة أو عدمها أزلیة.

نعم نفس وجوب المقدمة یکون مسبوقا بالعدم حیث یکون حادثا بحدوث وجوب ذی المقدمة فالأصل عدم وجوبها.

امر ششم: تأسیس اصل

مطالبی که در *کفایه* به‌عنوان مقدمات این مسأله (مقدّمهٔ واجب) وجود دارد شش مطلب است. چهار مطلب مستقیماً تحت عنوان امر اوّل، ثانی، ثالث و رابع مطرح شد، مطلب پنجم که بیان ثمره بود، به‌عنوان تذنیب بررسی شد. و اکنون، مطلب ششم که دربارهٔ تأسیس اصل است بیان می‌شود.

فایدهٔ تأسیس اصل این است که در صورت شک و تحیّر، از آن استفاده می‌شود. اگر از راه ادلّه و استدلال‌های بعدی یقین به ملازمه پیدا کردیم به قطع عمل می‌شود و حکم به وجوب شرعیِ مقدّمه می‌کنیم و تردیدی هم نخواهیم داشت و جای مراجعه به اصل نیست. همچنین اگر از راه استدلال، قاطع به عدم ملازمه شدیم، باز هم طبق قطع عمل می‌شود و جای مراجعه به اصل نیست. امّا اگر ادلّهٔ طرفین قانع کننده نبود و خود ما هم دلیلی بر یک طرف نتوانستیم اقامه کنیم و مردّد ماندیم که آیا ملازمه هست یا نه؟ آیا مقدّمهٔ واجب، واجب است یا نه؟ در اینجا آیا اصلی داریم که مرجع و ملاک ما باشد و با اجرای آن، تکلیف خود را در ظاهر روشن کنیم یا نه؟ مرحوم آخوند در دو مقام بحث می‌کند که ما قبل از آن، مقدّمه‌ای می‌آوریم.

مقدمه: در مباحث استصحاب خواهد آمد که اصل سببی[1] بر اصل مسبّبی[2] تقدّم دارد و مادامی که اصل سببی قابل جریان باشد، نوبت به اصل مسبّبی نمی‌رسد. آری اگر به هر دلیلی، اصل سببی جاری نشد، آنگاه نوبت به اصل مسبّبی می‌رسد. با حفظ این مقدّمه می‌گوییم:

مقام اوّل: مقام اوّل در اجراء اصل در مسألهٔ اصولی، یعنی بحث ملازمه است. به این معنا که آیا می‌توان گفت اصل این است که میان وجوب ذی‌المقدّمه با وجوب مقدّمه ملازمه وجود دارد یا اصل عدم ملازمه است؟ یا این‌که جای چنین اصلی نیست؟

مرحوم آخوند می‌فرماید جای چنین اصلی نیست؛ زیرا اصل مزبور، یا اصل برائت است که قطعاً اینجا جای اصل برائت نیست؛ نه برائت عقلی و نه برائت شرعی. ملازمه که در اختیار ما نیست و

---

۱. اصلی که در ناحیهٔ سبب جاری می‌شود و تکلیف را روشن می‌کند.

۲. اصلی که در جانب مسبّب جاری می‌شود.

فعل اختیاریِ ما نیست که بگوییم شما از این ملازمه بریء الذّمه هستید یا خیر ، ملازمه‌ای بر ذّمه شما آمد یا نه. چنین چیزی معقول نیست. یا اینکه این اصل ، استصحاب است، خوشبختانه این هم در مورد ملازمه جاری نیست و نمی‌توان گفت زمانی ملازمه بود ، الآن مشکوک است، پس بقاء ملازمه را استصحاب می‌کنیم؛ یا این‌که زمانی عدم ملازمه ثابت بود ، الآن مشکوک است، پس استصحاب عدم جاری می‌شود؛ اینجا جای این اصل‌ها نیست، چون اوّلاً در استصحاب ، یقین سابق و شک لاحق لازم است و این ارکان در ما نحن فیه ناتمام است؛ زیرا حالت سابقهٔ یقینی نیست، بلکه اگر در واقع ، ملازمه‌ای ثابت باشد، این ملازمه ازلی است و همیشه بوده و هست و خواهد بود و شکی در بقاء آن نیست تا مجرای استصحاب باشد و اگر در واقع ، ملازمه‌ای نباشد، عدمِ آن ازلی است و هیچ‌گاه ملازمه نبوده و نیست و نخواهد بود. پس یقین سابقی بر یک طرف نداریم تا استصحاب جاری شود.[1]

مقام دوم: مقام دوّم در اجراء اصل در مسألهٔ فقهی: اگر در مقام اوّل اصل جاری شد، نوبت به این اصل نمی‌رسید؛ زیرا اصل سببی مقدّم است و ملازمه ، سببِ وجوب مقدّمه و مولّدِ آن است. ولی چون در آن مرحله ، اصلی نداریم، نوبت به اصل مسبّبی می‌رسد. آیا در شک در وجوب مقدّمه ، اصلی داریم یا نه؟

مرحوم آخوند می‌فرماید آری در این مقام ، اصل عملی داریم[2] و آن ، استصحاب عدم وجوب است که ارکانش تامّ است ؛ با این بیان: زمانی مقدّمهٔ واجب ، دارای وجوب شرعی نبود و آن وقتی بود که هنوز به ذی‌المقدّمه امر نشده بودیم و در حق ما واجب نشده بود؛ ولی الآن و پس از امر به ذی‌المقدّمه ، شک داریم که آیا مقدّمه هم شرعاً واجب شد یا خیر آن از اصل عدم وجوب مقدّمه استفاده می‌کنیم.

---

۱. اگر بگویید چگونه ملازمه یا عدم آن را ازلی می‌دانید در حالی که طرفینِ ملازمه، یعنی وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مقدّمه حادث هستند و بعد از شریعت پیدا شده‌اند در جواب می‌گوییم در قضایای شرطیه ، صدق و کذب تالی و مقدّم، امکان و امتناع آنها نقشی در صدق و کذب ملازمه ندارد؛ ممکن است مقدّم و تالی هر دو کذب باشند، ولی ملازمه صدق باشد . مثل این‌که بگوییم: اگر الآن شب بود هوا تاریک بود؛ که فعلاً نه شب است و نه هوا تاریک است . امّا قضیهٔ شرطیه و به صورت اگر و امّا ، صادق است. یا ممکن است مقدم و تالی محال باشند؛ ولی ملازمه ، حق و واقع و صادق باشد؛ مثل ﴿*لو کان فیهما آلهة إلّا الله لفسدتا*﴾ (سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۲۲) . پس مانعی ندارد که طرفین ملازمه ، حادث و مسبوق به عدم باشند، ولی خود ملازمه بر فرض ثبوت ، قدیم و ازلی باشد.

نکتهٔ دیگر این‌که مسألهٔ ملازمه و عدم ملازمه ـ هرکدام که باشد ـ یک مسألهٔ عقلی است و حاکم به آن عقل است و در مباحث استصحاب خواهد آمد که استصحاب در احکام عقلیّه جاری نمی‌شود و مخصوص احکام شرعیه و موضوعاتِ آنهاست. این دلیل در متن *کفایه* نیامده است .

۲. البته اصل برائت جاری نیست، چون بر فرض مقدّمه واجب باشد عقابی نیست و ... .

و توهم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة و لا أثر آخر مجعول مترتب عليه و لو كان لم يكن بمهم هاهنا مدفوع بأنه و إن كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامة و لا بالجعل التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصة إلا أنه مجعول بالعرض و يتبع جعل وجوب ذى المقدمة و هو كاف فى جريان الأصل.

و لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محالة لأصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذى المقدمة لا ينافى الملازمة بين الواقعيين و إنما ينافى الملازمة بين الفعليين نعم لو كانت الدعوى هى الملازمة المطلقة حتى فى المرتبة الفعلية لما صح التمسك بالأصل كما لا يخفى.

توهم: در جريان اصل ، در مسألهٔ فرعی و فقهی ، توهّم اشكالی شده كه اصل اشكال مبتنی بر چند نكته است و بايد به اين نكات توجه كنيم:

الف) در باب استصحاب خواهد آمد كه مستصحب، يا بايد مستقيماً خودش حكم شرعی و مجعول شارع باشد ؛ مثل وجوب نماز جمعه؛ يا اين‌كه بايد موضوع حكم شرعی و دارای اثر شرعی باشد، مثل خمريّت كه موضوع حرمت است، كرّيت كه موضوع طهارتِ ملاقی است و عدالت كه موضوع قبول شهادت است .

ب) ذاتيّاتِ شیء دارای جعل مستقل نيست، لوازم ذات نيز به تبع ذات مجعول‌اند و جعل استقلالی ندارند؛ تنها اعراض مفارق هستند كه قابل جعل به جعل جدا هستند. مثل سياهی و سفيدی برای جسم.

ج) عوارض لازمه، يا لازم ذات و ماهيّت هستند ، يعنی در هر وعائی كه ماهيّت باشد ، آنها هم هستند ؛ مثل زوجيّت برای اربعه و فرديّت برای ثلاثه . يا اين‌كه لازم وجود خارجی هستند ، يعنی پس از اين‌كه ملزوم و ماهيّت ، در خارج موجود شد اين لوازم را دارد. مثل حرارت كه لازم وجود نار در خارج است. يا اين‌كه لازم وجود ذهنی هستند. مثل كليّت كه در ذهن بر انسان عارض می‌شود و هكذا نوعيت و جنسيت و ... از معقولات ثانيهٔ منطقی.

با توجه به اين نكات، متوهّم می‌گويد در ناحيهٔ وجوب مقدّمه هم در فرض شک، اصل عدم وجوب جاری نمی‌شود؛ چو وجوب مقدّمه ، از لوازم ذات و ماهيّتِ وجوب ذی‌المقدّمه است و لوازم ذات مستقلاً مجعول نيستند، پس خود وجوب مقدّمه مستقيماً مجعول شارع نيست تا قابل استصحاب باشد و نيز دارای اثر شرعی هم نيست (نه ثوابی دارد ، نه عقابی و نه چيز ديگری) و اگر هم وجوب مقدّمه موضوع اثر شرعی باشد ، در مانحن‌فيه و در مسألهٔ اصولی مهم نيست[1] و وقتی مستصحب ما ، نه خودْ مجعول شرعی است و نه دارای اثر شرعی ، پس جای استصحاب نيست.

---

۱. مثلاً نذر كرده است كه اگر مقدّمه ، دارای وجوب باشد ، يک درهم صدقه بدهد كه اين ثمرهٔ مهمّی نيست و به درد اصولی نمی‌خورد.

دفع توهّم : مرحوم آخوند توهّم مزبور را دفع می‌کند که این نیز مبتنی بر نکاتی است:

۱ . جعل دو گونه است : یا تکوینی است، یعنی در عالم تکوین و خارج ، چیزی را ایجاد کردن. مثل خلق ارض و سماء و ... ؛ یا تشریعی است، یعنی در عالم اعتبار ، چیزی را ایجاد کردن. مثل جعل وجوب و ... .

۲ . جعل در تقسیمی دیگر نیز دو گونه است : یا جعل بسیط است که مفادکان تامّه است، یعنی اصل ایجاد یک شیء . مثل ایجاد جسم؛ یا جعل تألیفی است که مفادکان ناقصه است ، یعنی ایجاد چیزی برای چیز دیگر . مثل اعطاء بیاض به جسم.

۳ . جعل بنابر تقسیم سوم ، یا اصلی و استقلالی و بالذات است، مثل جعل ذات و ماهیّت و ایجاد آن؛ یا تبعی است، مثل جعل لوازم ذات و ... .

با حفظ این نکات ، درست است که وجوب مقدّمه از لوازم ذات وجوب ذی‌المقدّمه است و مجعول بالذات نیست ـ نه به جعل بسیط که اصل ایجاد مقدّمه یا وجوب مقدّمه باشد و نه به جعل تألیفی که ایجاب آن برای رسیدن به ذی‌المقدّمه باشد ـ ولی مجعول به جعل تبعی که هست و به تبع جعل وجوب برای ذمّه المقدّمه، برای مقدّمه هم جعل می‌شود .[1] به عقیدهٔ ما مهم ، اصل مجعول شرعی بودن است و امّا این‌که استقلالی باشد یا تبعی، مهم نیست. خوشبختانه اصل مجعولیّت در موردِ مقدّمه هست و به تبع می‌تواند مجعول باشد. پس مستصحب ما مجعول شرعی است و عند الشک ، از استصحاب عدم وجوب استفاده می‌شود. و از این جهت مشکلی ندارد.

توهّم دیگر: به نظر مرحوم آخوند، در مسألهٔ اصولیِ ملازمه، اصلی نداریم که توسّط آن ، عدم ملازمه را احراز کنیم. متوهّم می‌گوید ما از راه اجرای اصل در مسألهٔ فقهی می‌رسیم به اصل در مسألهٔ اصولی و احراز عدم ملازمه.

توضیح: اصل عدم وجوب مقدّمه ، در فرض شک در وجوب مقدّمه جاری می‌شود ، وإلّا با یقین به وجوب ، یا به عدم وجوبِ مقدّمه که جای اصل نیست و اصل ، موضوع ندارد. شک در وجوب مقدّمه هم در فرضِ وجوب ذی‌المقدّمه است، یعنی اگر وجوب ذی‌المقدّمه مسلّم شد، جای بحث از وجوب مقدّمه است والّا با یقین به عدم وجوبِ ذی‌المقدّمه ، یا با شک در وجوبِ آن ، نوبت به شک در وجوب مقدّمه نمی‌رسد.

و نتیجهٔ اجرای اصلِ عدم وجوب مقدّمه با فرض احراز وجوب ذی‌المقدّمه، عبارت است از تفکیک دو وجوب از یکدیگر. یعنی این‌که ذی‌المقدّمه واجب باشد ، ولی مقدّمه واجب نباشد و

---

۱. البته تعبیر بالعرض و به تبع خیلی مناسب نیست؛ زیراکلمهٔ بالعرض این معنا را تداعی می‌کند که اسناد وجوب به مقدّمه مجازی و ثانیاً و بالعرض است؛ در حالی که چنین نیست؛ مقدّمه گرچه تابع ذی‌المقدّمه است، ولی علی الملازمه حقیقتاً واجب است و اسناد وجوب به آن ، اسناد «**الی ما هو له**» است ، نه این‌که مجازی باشد.

تفکیک این دو از یکدیگر مساوی است با قول به نفی ملازمه؛ زیرا اگر ملازمه بود که انفکاک محال است و هیچ‌گاه لازم از ملزوم جدا نمی‌شود، احد المتلازمین از دیگری جدا نمی‌شود. پس ، از راه جریان اصل عدم وجوب مقدّمه ، به نفی ملازمه رسیدیم و عدم ملازمه را احراز کردیم و وضع مسألهٔ اصولی هم در فرض شک روشن شد. پس چگونه می‌گفتید که در مسألهٔ اصولی اصلی نداریم؟

جواب توهّم : مرحوم آخوند در جواب توهم مزبور می‌فرماید نتیجه بخش بودنِ اصل مزبور و احراز عدم ملازمه به سبب آن، بستگی دارد به این‌که ملازمه مربوط به چه مرتبه‌ای از حکم باشد که در مجموع سه احتمال وجود دارد :

۱ . إمکان دارد نزاع در ملازمه میان دو حکم واقعی (وجوب واقعیِ ذی‌المقدّمه و وجوب واقعیِ مقدّمه) باشد و ربطی به حکم ظاهری و وظیفهٔ فعلی نداشته باشد. طبق این احتمال هرگز با اصل عدم وجوب مقدّمه، نفی ملازمه میان دو حکم واقعی احراز نمی‌شود، زیرا اصل عملی کاری با واقع و حکم واقعی ندارد و صرفاً یک وظیفهٔ ظاهری و عملی برای ما معیّن می‌کند و دلالت می‌کند که مقدّمه ، وجوب فعلی ندارد و امّا این‌که وجوب واقعی هم ندارد، ربطی به اصل ندارد، تا از راه نفیِ آن ، به نفی ملازمهٔ واقعی برسیم.

۲ . امکان دارد نزاع در ملازمه میان دو حکم فعلی و ظاهری باشد؛ عدّه‌ای می‌گویند میان وجوب فعلیِ ذی‌المقدّمه با وجوب فعلیِ مقدّمه ملازمه است ، عدّه‌ای هم آن را انکار می‌کنند. اگر نزاع در این مرحله باشد، اصلِ عدم وجوب فعلیِ مقدّمه ، این نتیجه را می‌دهد که پس ملازمهٔ فعلیّه هم منتفی است و به درد احراز نفی ملازمه می‌خورد؛ به همان بیانی که متوهّم گفت.

۳ . امکان دارد نزاع در ملازمهٔ مطلقه باشد، یعنی قائل به ملازمه می‌گوید هم میان وجوب واقعیِ مقدّمه و ذی‌المقدّمه ملازمه هست و هم میان وجوب فعلیِ آن دو ، منکرین هم هر دو را انکار می‌کنند. در این فرض ، عبارت *کفایه* دو نسخه دارد:

الف) عبارت این باشد که: «لَصَحّ التمسّک ...»، یعنی باز هم از راه اصل عدم وجوب مقدّمه می‌توانیم به بطلان ملازمه و احراز عدم ملازمه در مرتبهٔ فعلیّت برسیم که مستقیماً نتیجهٔ اصل است [و بعد هم از راه عدم الفصل به نفی ملازمهٔ واقعی برسیم] .

ب) عبارت این باشد که: «لما صحّ ...»، یعنی در این فرض ، تمسّک به اصل، برای نفی ملازمهٔ واقعی به کار می‌آید ، نه برای نفی ملازمهٔ فعلی[1] ولی عبارت اوّل صحیح است و منظور روشن شد و علی‌الظاهر از میان سه احتمال مزبور، احتمال اوّل صحیح است که طبق آن در مسألهٔ اصولی اصلی نداریم.

نتیجه: در مسأله اصولیِ ملازمه اصلی نداریم ، ولی در مسألهٔ فقهیِ وجوب مقدّمه اصل عدم وجوب داریم و در فرض شک از آن استفاده می‌نماییم.

---

۱ . شاید به این دلیل که طرفدار ملازمهٔ مطلقه می‌گوید قاطع هستم و شک ندارم تا اصل جاری کنم؛ منکر ملازمه نیز همین را می‌گوید؛ پس جای اصل نیست.

[مسألة مقدّمة الواجب و الأقوال فيها]

إذا عرفت ما ذكرناه فقد تصدى غير واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة و ما أتى منهم بواحد خال عن الخلل.

و الأولى إحالة ذلک إلى الوجدان حيث إنه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئا له مقدمات أراد تلک المقدمات لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها فى قالب الطلب مثله و يقول مولويا ادخل السوق و اشتر اللحم مثلا بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب ادخل مثل المنشإ بخطاب اشتر فى كونه بعثا مولويا و أنه حيث تعلقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه و أنه يكون مقدمة له كما لا يخفى.

و يؤيد الوجدان بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيرية فى الشرعيات و العرفيات لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيرى إلا إذا كان فيها مناطه و إذا كان فيها كان فى مثلها فيصح تعلقه به أيضا لتحقق ملاكه و مناطه.

مباحث اصلی مقدمهٔ واجب

مطالب مقدّماتی در شش امر مطرح شد و اکنون وارد در اصل بحث می‌شویم.

آیا میان وجوب شرعیِ ذی‌المقدّمه و وجوب شرعیِ مقدّماتِ آن، ملازمهٔ عقلیّهٔ وجود دارد یا خیر؟ در نتیجه آیا مقدّمهٔ واجب، شرعاً واجب است یا نه؟ اقوال و نظریّات در مسأله زیاد است. تا به حال سه نظریّه را در امر رابع از امور مقدّماتی آورده و نقد کرده‌ایم:

۱. تفصیل صاحب *معالم* که ارادهٔ ذی‌المقدّمه را شرط وجوب مقدّمه می‌دانست؛

۲. تفصیل صاحب *فصول* که مقدّمهٔ موصله را واجب و غیر موصله را غیر واجب می‌دانست؛

۳. تفصیل شیخ اعظم که قصد توصّل را دخالت می‌داد.

نظریّهٔ چهارمی هم مطرح است که رأی مشهور و مختار صاحب *کفایه* است. مقدّمهٔ واجب، مطلقاً واجب است؛ آخوند ملازمه میان وجوب ذی‌المقدّمه و وجوب مطلق را مقدّمه قبول دارد. حضرات مشهور برای اثبات مدّعای خود به براهین متعدّدی استدلال کرده‌اند. شیخ اعظم در *تقریرات*[1] دوازده دلیل از قول بزرگان آورده است؛ مع الأسف هیچ‌کدام از آن ادلّه، خالی از عیب و نقص نیست.[2]

به عقیدهٔ ما قوی‌ترین دلایل بر وجوب مقدّمهٔ واجب، دو دلیل است:

---

۱. *مطارح الأنظار*، ص ۸۳.

۲. به‌زودی مهم‌ترین دلیل مشهور را که پایه و اساس ادلّهٔ دیگر است، از قول ابوالحسین بصری آورده و نقد می‌کنیم تا حساب سایر ادلّه روشن شود.

دلیل اوّل: مراجعه به وجدان: هر انسانی که به وجدان خود مراجعه کند، خواهد یافت وقتی ذی‌المقدّمه‌ای متعلّق ارادهٔ او قرار می‌گیرد[1] و این ذی‌المقدّمه، مقدماتی دارد که بدون اینها آن نیز انجام شدنی نیست. یقیناً این مقدّمات نیز مورد اراده و قصد و خواست او خواهند بود و محال است که نباشد؛ منتهی اگر التفات و توجّه تفصیلی به این مقدّمات پیدا کند، ارادهٔ تفصیلی به آنها خواهد داشت و اگر التفات اجمالی داشته باشد، ارادهٔ اجمالی خواهد داشت؛ به گونه‌ای که اگر نسبت به همین مقدّمات، توجّه تفصیلی پیدا می‌کرد حتماً یکایک آنها را می‌خواست،[2] و نه تنها مقدّمات را هم اراده می‌کند، بلکه گاهی و حتی در خیلی از جاها مستقیماً امر به مقدّمات هم می‌کند.

مثلاً می‌گوید: برخیز و لباس‌هایت را بپوش و برو منزل فلانی و فلان امانت را از او بگیر و به فلانی که صاحب امانت است تحویل بده. در اینجا یکایک مقدّمات را ذکر کرده و به آنها امر کرده است. یا مثلاً می‌گوید: **ادخل السوق**[3] و **اشتر اللحم**،[4] که به خود مقدّمه نیز امر کرده که قطعاً دالّ بر وجوب است؛ منتها اگر امر مستقلِ جداگانه به مقدّمه تعلّق بگیرد، نامش واجب غیریِ اصلی است و اگر از راه ملازمه بدست آید، نامش واجب غیریِ تبعی است.

ممکن است کسی تصور کند در این موارد که امر به مقدّمه شده است، امر مولویِ شرعی نیست تا دالّ بر وجوب شرعی بوده و نتیجه بخش باشد، بلکه یک امر ارشادی بوده و مکلّف را راهنمایی می‌کند که مثلاً دخول سوق هم مقدّمهٔ خریدن گوشت است و ... ؛ امّا این تصور باطل است؛ زیرا اوّلاً نیازی به ارشاد نیست و خود مکلّف می‌فهمد؛ ثانیاً اصل در اوامر، این است که مولوی باشند، نه ارشادی. و تا امکان حمل بر مولویّت باشد، نوبت به ارشادیّت نمی‌رسد؛ ثالثاً امر به مقدّمه پرتوی از امر به ذی‌المقدّمه است و از امر به ذی‌المقدّمه امری به مقدّمه ترشّح کرده است و امر به ذی‌المقدّمه قطعاً مولویِ شرعی است. پس امر به مقدّمه هم که معلول آن است حتماً باید مولوی باشد، و امر مولوی هم بر وجوب شرعی دلالت دارد. بنابراین وجداناً مولی نسبت به مقدّمات واجب، اراده و طلب دارد و آنها را هم می‌خواهد و مادامی که در صدد این است که ذی‌المقدّمه انجام شود، هرگز راضی به ترک مقدّمات نیست. معنای وجوبِ مقدّمه هم چیزی جز این نیست.

دلیل دوّم: مرحوم آخوند ابتدا این امر را به‌عنوان مؤیّد ذکر می‌کند، سپس ترقّی کرده و آن را به صورتِ یک دلیل ـ بلکه از واضح‌ترین براهینِ ملازمه ـ ذکر می‌کند: تردیدی نیست که هم در شرعیّات و هم در عرفیّات، اوامر غیری و مقدّمی بسیار است[5] و این امر بی‌جهت و بدون ملاک به این

---

۱. مثلاً حج را می‌خواهد، تحصیل علم را می‌خواهد، تجارت را می‌خواهد و ... .

۲. منتها ارادهٔ اینها برای رسیدن به ذی‌المقدّمه است، نه برای خودشان.

۳. امر به مقدّمه. ۴. امر به ذی‌المقدّمه.

۵. در شرعیّات، مثل امر به وضو و غسل و تیمّم و تطهیر ثوب و در عرفیات مانند امر به دخول سوق، نصب سلّم و ... .

مقدّمات تعلّق نمی‌گیرد، بلکه حتماً روی ضابطه و ملاک است. ملاک امر به این مقدّمات، مسألهٔ مقدمیّت و توقّف است.

حال به سه بیان ثابت می‌کنیم که کلیّهٔ مقدّمات این‌گونه هستند:[1]

۱. به ضمیمهٔ عدم قول به فصل می‌گوییم مقدّمات دیگر هم واجب است.

۲. از راه وحدت مناط: ملاک وجوب و امر غیری (مسألهٔ توقف و مقدمیّت) در اینها نیز وجود دارد؛ پس امر به آنها هم صحیح و بلامانع است.

۳. «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز سواء». مقدّمات دیگر مثل این مقدّمات هستند؛ پس آنها نیز واجب به وجوب غیری می‌باشند.

کفایه و التفصیل بین السبب و غیره و الشرط الشرعی و غیره سیأتی بطلانه و أنه لا تفاوت فی باب الملازمة بین مقدمة و مقدمة.

و لا بأس بذکر الاستدلال الذی هو کالأصل لغیره مما ذکره الأفاضل عن الاستدلالات و هو (ما ذکره أبو الحسن [أبو الحسین] البصری و هو أنه لو لم یجب المقدمة لجاز ترکها و حینئذ فإن بقی الواجب علی وجوبه یلزم التکلیف بما لا یطاق و إلا خرج الواجب المطلق عن وجوبه).

و فیه بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعی من التالی فی الشرطیة الأولی لا الإباحة الشرعیة و إلا کانت الملازمة واضحة البطلان و إرادة الترک عما أضیف إلیه الظرف لا نفس الجواز و إلا فمجرد الجواز بدون الترک لا یکاد یتوهم معه صدق القضیة الشرطیة الثانیة ما لا یخفی فإن الترک بمجرد عدم المنع شرعا لا یوجب صدق إحدی الشرطیتین و لا یلزم [منه] أحد المحذورین فإنه و إن لم یبق له وجوب معه إلا أنه کان ذلک بالعصیان لکونه متمکّنا من الإطاعة و الإتیان و قد اختار ترکه بترک مقدمته بسوء اختیاره مع حکم العقل بلزوم إتیانها إرشادا إلی ما فی ترکها من العصیان المستتبع للعقاب.

نعم لو کان المراد من الجواز جواز الترک شرعا و عقلا یلزم أحد المحذورین إلا أن الملازمة علی هذا فی الشرطیة الأولی ممنوعة بداهة أنه لو لم یجب شرعا لا یلزم أن یکون جائزا شرعا و عقلا لإمکان أن لا یکون محکوما بحکم شرعا و إن کان واجبا عقلا إرشادا و هذا واضح.

دو توهم و دفاع آن

توهّم اوّل: اگر کسی بگوید مناط وجوب، مطلق مقدمیّت و توقّف نیست تا بگویید همهٔ مقدمات واجب‌اند؛ بلکه مناط وجوب، سببیّت و علیّت تامّه است و مقدّمه چون سبب است، واجب است. پس مقدّماتی که چنین نباشند (مقتضیِ تنها، شرط تنها، مُعدّ تنها و ...) واجب نیستند.

---

۱. حتّی مقدّماتی که امر مستقلّی ندارند ولی به تبع امر به ذی‌المقدّمه، آنها نیز امر دارند و از راه ملازمه به گردن مولی می‌گذاریم که به آنها نیز امر دارد.

جواب: پاسخ این است که توهّم مذکور، تفصیل میان مقدّمات سببی و غیر سببی را نتیجه می‌دهد و به‌زودی خواهد آمد که این تفصیل باطل است و از حیث ملازمه و وجوب ، فرقی میان مقدّمات سببی و غیره نیست.

توهّم دوم: اگر کسی بگوید مناط وجوب ، مطلق مقدمیّت نیست، بلکه خصوص مقدمیّت شرعیه بودن است و فلان مقدّمه چون شرعی است، واجب است؛ پس مقدّمه‌ای که شرعی نباشد، بلکه عقلی و عادی باشد، واجب نیست.

جواب: پاسخ این است که نتیجهٔ توهّم مزبور عبارت است از تفصیل میان مقدّمهٔ شرعی و غیر شرعی و به‌زودی خواهد آمد که این تفصیل نیز باطل است و فرقی میان مقدّمات نیست.

نتیجه: به عقیدهٔ ما ملاکِ وجوب مقدّمه، مسألهٔ مقدمیّت و توقّف است و این مناط در کلیّهٔ مقدّمات (سببی و غیره، شرعی و غیره) وجود دارد. پس به حکم این مناط ،کلیّهٔ مقدّمات، وجوب شرعی دارند و تفصیل درکار نیست.

قوله: و لا بأس: با مشهور در اصل مدّعا اتّفاق نظر داریم و مطلق مقدّمهٔ واجب را واجب می‌دانیم؛ ولی در طرز استدلال بر آن مدّعا و طیّ طریق به سوی آن مقصد، تفاوت داریم ؛ به اعتقاد ما عمده دلیلِ ملازمه، مسألهٔ مراجعه به وجدان است ، به بیانی که گذشت. ولی دیگران دلایل متعدّد و متنوّعی دارند که ما آن ادّله را قبول نداریم.

در اینجا مهم‌ترین دلیل مشهور راکه به منزله پایه و اساس سایر ادّله و استدلالات می‌باشد، نقل و نقد می‌کنیم . سایر ادلّه هم که از این دلیل گرفته شده است، اعتبار خود را از دست می‌دهد این دلیل ، استدلالی است که ابوالحسین بصری آورده است. این دلیل از دو قضیّهٔ شرطیّه تشکیل شده است:

الف) «**لولم تجب المقدّمة لجاز تركها**»، یعنی اگر مقدّمهٔ واجب، شرعاً واجب نباشد، لازمه‌اش این است که ترک آن و عدم اتیان به مقدّمه جایز باشد. بیان ملازمه روشن است؛ زیرا در میان احکام خمسه ، فقط ترک واجب ممنوع است و **منع من الترك** دارد وإلّا سایر احکام این‌گونه نیستند. وقتی ویژگی مذکور ، مخصوصِ واجب شد ؛ پس اگر فلان امر واجب نشد منع از ترک هم ندارد و جایز الترک است.

ب) شرطیّهٔ دوّم ، یک قضیّه منفصله است که به دو متّصله منحّل می‌شود؛ به این بیان:

«**و حينئذٍ أي حين إذ جاز تركها فإمّا أن يبقى الواجب بوجوبه و إمّا أن يخرج الواجب المطلق عن وجوبه و يصير مشروطاً**»، یعنی اگر مقدّمه ، جایز الترک شد، از دو حال خارج نیست: یا باز هم ذی‌المقدّمه و واجب به وجوبش باقی است و یا واجب از واجب مطلق بودن، خارج شده و مشروط می‌گردد (مشروط به ارادهٔ مقدّمه و اتیانِ آن در خارج) و هر دو شق منفصله ، مبتلا به اشکال است. با این توضیح : «**فان بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لايطاق**»، یعنی اگر باز هم و به وجوبش باقی

باشد[۱] تکلیف بما لایطاق و به غیر مقدور و به محال لازم می‌شود.[۲] که قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

«**و ان لم‌یبق الواجب علی وجوبه بل خرج عن وجوبه المطلق یلزم الخُلف**»، یعنی اگر با جواز ترک مقدّمه، ذی‌المقدّمه هم از واجب مطلق بودن خارج شود، خلف فرض لازم می‌شود، یعنی آنچه را که فرض کردیم واجب مطلق است، مطلق نباشد، بلکه مشروط به اتیان به مقدّمه باشد و خلف و محال و باطل است. پس در شرطیّه دوّم، لازم به هر دو قسم آن باطل گردید و وقتی لازم باطل شد از ابطال لازم به ابطال ملزومِ همین شرطیه می‌رسیم که جواز ترک بود و نتیجه می‌گیریم که جواز ترک هم باطل است و این ملزوم به نوبهٔ خود لازم و تالیِ شرطیّه اول بود که ابطال شد و از راه ابطال این لازم، به بطلان ملزوم در شرطیّهٔ اوّل می‌رسیم که عدم وجوب مقدّمه باشد و وقتی عدم وجوب باطل شد، نقیض آن (خود وجوب مقدّمه) ثابت می‌شود؛ **و هو المطلوب**.

رد استدلال: مرحوم آخوند در ردّ استدلال مذکور می‌فرماید در مرحلهٔ اوّل، استدلال مذکور به ظاهرش قابل مناقشه است و ملازمه‌ها خیلی روش نیست و نیاز به دو اصلاح دارد که نخست باید این دو اصلاحیّه را انجام دهیم تا قدری استدلال سر و سامانی پیدا کند.

اصلاح اوّل: در شرطیّه اوّل گفتند «**لو لم تجب المقدّمه لجاز ترکها**»؛ منظورتان از این جواز ترک چیست؟ جواز دو معنا دارد:

الف) به معنای اخصّ که خصوص اباحه باشد، و جواز ترک یعنی این‌که مباح است.

ب) به معنای اعمّ که عبارت است از عدم منع از ترک، یعنی ترک ممنوع نیست، خواه ترک مباح باشد یا مستحب و یا مکروه و یا اصلاً حکمی فعلاً نداشته باشد.

ظاهر تعبیر، این است که مرادتان اباحه باشد و می‌خواهید بگویید اگر مقدّمه، واجب نباشد لازمه‌اش این است که مباح باشد. امّا این درست نیست و هیچ ملازمه‌ای میان عدم وجوب با اباحه نیست. مگر احکام، منحصر به وجوب و اباحه است که اگر چیزی واجب نشد، حتماً مباح باشد. ممکن است واجب نباشد و مباح هم نباشد، بلکه مستحب باشد.

و ممکن است اصلاً محکوم به حکم فعلی نباشد، نظیر متلازمین که ممکن بود یکی از آنها واجب باشد و ملازمه دیگر فعلاً محکوم به هیچ حکمی نباشد و نظیر اهمّ و مهم که با وجود امر فعلی به اهمّ، مهم هیچ حکمی ندارد. حال چه مانعی دارد که ذی‌المقدّمه، واجب باشد، امّا مقدمه‌اش نه واجب باشد، نه مباح و نه مستحب و فعلاً هیچ حکم شرعی نداشته باشد. آنچه لازم است، این است که محال است ذی‌المقدّمه واجب باشد و مقدّمه حرام. چون قابل امتثال نخواهد بود؛ امّا این‌که مقدّمه هم، فعلاً محکوم به حکم شرعی باشد دلیل ندارد.

---

۱. با توجه به این‌که این واجب بر مقدماتی توقف دارد و آن مقدّمات هم جایز الترک، گردیده است.

۲. چون واجب و ذی‌المقدّمه بدون آن مقدّمات مقدور مکلّف نیست و محال است انجام شود.

پس اگر مقصود ، اباحهٔ شرعیّه باشد، ملازمه را قبول نداریم و لذا ناچاریم بگوییم منظور شما از جواز ترک مجرّد عدم منع شرعی است «**و جاز ترکها أی لایمنع شرعاً ترکها**»، تا ملازمه درست شود.

اصلاح دوّم: در شرطیّه دوّم گفتید «**و حینئذٍ**» که کلمهٔ حین، ظرف است و به کلمهٔ «**إذ**» اضافه شده است تنوینِ آخر هم به جای مضاف‌الیه است. أی حین إذ کان کذا ؛ منظور از «**کان کذا**» همان جواز ترک است، یعنی «**حین إذ جاز ترکها فإمّا أن یبقی...**» باز هم اگر ظاهر تعبیر را بگیریم، شرطیّهٔ ثانی ناتمام است؛ زیرا مجرّد جواز ترک ، مستلزم آن محذورات نمی‌باشد. برای این‌که ممکن است ترک جایز باشد، ولی مکلّف در خارج عملاً مقدّمه را ترک نکند و بجا آورد. اگر بجا آورد نمی‌توان گفت «**إمّا أن یبقی...**» ؛ زیرا در این فرض ، واجب به وجوبش باقی است و محذور تکلیف به محال وجود ندارد. پس برای اصلاح شرطیّهٔ ثانی، باید بگوییم مراد شما از جواز ترک، همان ترک عملی و خارجی است، یعنی «**حین إذ جاز تَرکُها و تَرَکَها**» ، یا «**و حین إذ تَرَکَها...**» .

اکنون (در مرحلهٔ دوم) به نقد و ردّ اصلاحیه می‌پردازیم: شما که در تالیِ شرطیّهٔ اوّلی و مقدّم شرطیّهٔ دومی سخن از جواز ترک (عدم منع از ترک ، یا ترک خارجی) به میان آوردید، منظورتان چیست؟ در اینجا دو احتمال وجود دارد:

۱. اگر منظورتان خصوص جواز ترک یا عدم منع شرعی باشد، یعنی اگر مقدّمه ، شرعاً واجب نبود، شرعاً جایز الترک خواهد بود و ممنوع الترک نخواهد بود. اگر مقصود شما این باشد، هیچ‌کدام از دو قضیّهٔ شرطیّهٔ متّصله‌ای که در شرطیّهٔ دوّم مطرح کردید، صادق نبوده و هیچ‌کدام از دو محذور ، پیش نمی‌آید.

توضیح: اوّلاً شِقّ اوّل را اختیار کرده و می‌گوییم بر فرض که مقدّمه، شرعاً جایز الترک باشد، باز هم واجب و ذی‌المقدّمه به وجوبش باقی است.

شما گفتید بقاء وجوب ، مستلزم تکلیف بما لایطاق است. امّا ما می‌گوییم خیر ، تکلیف به محال پیش نمی‌آید؛ زیرا عقل که حجّت باطنی است، مستقل است به لزوم و لابدیّت اتیانِ مقدّمه و همان برای ما کافی است. لابدیّت عقلی تکلیف به محال پیش نمی‌آورد و مکلّف اگر به حرف عقل گوش نکرد و مقدّمه را به سوء الاختیار ترک کرد خودش مقصّر است و مستحق عقوبت است.

ثانیاً شقّ دوّم را برگزیده و می‌گوییم با جواز ترک مقدّمه، واجب از وجوبش خارج می‌شود. شما گفتید مستلزم خُلف است و مستلزم این است که واجب مطلق ، واجب مطلق نباشد، بلکه مشروط باشد. جواب این است که نگران نباشید، هیچ مطلقی مشروط نمی‌شود، زیرا خروج واجب از وجوب و سقوط وجوب ، در سایهٔ امتثال که نیست، در سایهٔ ارتفاع موضوع هم که نیست؛ بلکه در سایهٔ عصیان است. با این‌که عقل ، او را به انجام مقدّمه ارشاد می‌کرد و او هم متمکّن از انجام ذی‌المقدّمه در سایه انجام مقدّمه بود، معذلک نخواست و امتثال نکرد. پس مقصّر و عاصی است و واجب مطلق، کما کان مطلق است ، یعنی موجب معصیت است، نه این‌که مشروط شود.

۲. اگر منظورتان از جواز ترک، جواز ترک شرعی و عقلی هر دو باشد و بخواهید بگویید اگر چیزی شرعاً واجب نشد، لازمه‌اش این است که شرعاً و عقلاً جایز الترک باشد، خواهیم گفت در این فرض، شرطیّهٔ ثانی صحیح است و آن دو محذور پیش می‌آید. زیرا وقتی مقدّمه شرعاً و عقلاً جایز الترک بود، هیچ مُلزِمی ندارد و کاملاً قابل ترک است و اگر ترک شد، همان دو تالی فاسد را دارد. امّا شرطیّهٔ اوّلی را نمی‌پذیریم؛ چه کسی گفته است که اگر مقدّمه، شرعاً واجب نبود، لازمه‌اش این باشد که شرعاً و عقلاً جایز الترک باشد؟ خیر، نهایتاً این است که شرعاً جواز ترک دارد و شارع آن را واجب نکرده است. ولی عقل که داریم؛ عقل هر عاقلی این حکم ارشادی را دارد که وقتی در صدد انجام و امتثال ذی‌المقدّمه هستی، از انجام دادنِ مقدّمه ناگزیری و اصولاً معنای مقدمیّت، همان لابدیّت و لزوم عقلی است.

نتیجه: اساس استدلال را دو ملازمه یا دو شرطیّه تشکیل می‌داد و هرگونه که محاسبه کردیم، نتوانستیم صدق هر دو ملازمه را ثابت کنیم و وقتی دو شرطیّه، ناتمام باشد استدلال هم ناتمام است. البته ما این دلیل مشهور را قبول نداریم.

کفایه و أما التفصيل بين السبب و غيره فقد استدل على وجوب السبب بأن التكليف لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور و المقدور لا يكون إلا هو السبب و إنما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا و لا يكون من أفعال المكلف و حركاته أو سكناته فلا بد من صرف الأمر المتوجه إليه عنه إلى سببه.

و لا يخفى ما فيه من أنه ليس بدليل على التفصيل بل على أن الأمر النفسي إنما يكون متعلقا بالسبب دون المسبب مع وضوح فساده ضرورة أن المسبب مقدور المكلف و هو متمكّن عنه بواسطة السبب و لا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة كانت بلا واسطة أو معها كما لا يخفى.

و أما التفصيل بين الشرط الشرعي و غيره فقد استدل على الوجوب في الأول بأنه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا حيث إنه ليس مما لا بد منه عقلا أو عادة.

تا به حال چهار نظریّه دربارهٔ مقدّمهٔ واجب بیان شد:

۱. تفصیل *معالم*؛ ۲. تفصیل *فصول*؛ ۳. تفصیل شیخ اعظم؛ ۴. رأی مشهور و مرحوم آخوند.

اکنون به سه رأی دیگر هم اشاره می‌کنیم که در مجموع هفت نظریّه می‌شود.

۵. گروهی از متأخّرین از مرحوم آخوند، مثل مرحوم مظفّر در *اصول فقه*[1]، عقیده دارند که مقدّمهٔ واجب، مطلقاً واجب به وجوب شرعی نیست و دقیقاً بر عکس مشهورِ تا زمان آخوند نظر داده‌اند. این رأی در *کفایه* مطرح نشده است و ما هم به بررسی آن نمی‌پردازیم.

---

۱. *اصول الفقه*، ص ۲۹۲ و ۲۹۳.

۶. عدّه‌ای میان مقدّمهٔ سببی و غیر سببی تفصیل داده و گفته‌اند از میان مقدّمات، مقدّمهٔ سببی[۱] واجب است و مقدّمات غیر سببی واجب نیستند.

دلیل: یک اصل مسلم وجود دارد مبنی بر این‌که: از دیدگاه عدلیّه و امامیّه تکلیف باید به فعلی باشد که مقدور مکلّف است و تکلیف به «**ما لایطاق**» قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. با توجه به این اصل، مستدلّ می‌گوید در مواردی که در ظاهر شرع و در خطاب شارع مقدّس، امری به مسبّب تعلّق گرفته است ـ مثلاً مولی امر به ایجاد ملکیّت کرده، یا امر به زوجیّت، فراق، حریّت، طهارت و ... نموده است ـ با توجّه به این‌که مسبّب مستقیماً مقدور ما نیست و آنچه مقدور ما می‌باشد، نفس سبب است و با توجه به این‌که تکلیف هم باید به امر مقدور باشد، به‌ناچار اوامری را که روی مسبّبات وارد شده است از مسبّبات گرفته و به اسباب می‌دهیم و می‌گوییم در این امر واقع، به سبب تعلّق گرفته است، پس خود اسباب، فی‌الواقع دارای امر مولوی و شرعی هستند، لذا واجب می‌باشند. اما در غیر این موارد، دلیلی بر وجوب شرعیِ مقدّمه نداریم.

جواب آخوند: مرحوم آخوند به این تفصیل و استدلالِ آن، دو جواب می‌دهد:

جواب اوّل: اصولاً استدلال شما از مانحن‌فیه دور است و ربطی به تفصیل مزبور ندارد؛ زیرا سخن در وجوب غیریِ مقدّمه است که کدام مقدّمه، واجب به وجوب غیری است و کدام مقدّمه واجب نیست؛ ولی طبق بیان شما ثابت نشد که مقدّمهٔ سببی وجوب غیری دارد، بلکه ثابت شد امری که به مسبّب وارد شده بود، در واقع به سبب وارد شده و امر مسبّب، امر نفسی و استقلالی بود، نه غیری. پس سبب، امر نفسی دارد و این چه ربطی به وجوب مقدّمی و غیری دارد؟!

جواب دوّم: اصولاً دلیل شما نادرست و باطل است؛ زیرا چه کسی گفته است که مسبّبات مقدور نیستند تا ناگزیر شویم امر آنها را به اسباب بدهیم؟ خیر، مسبّبات هم، مقدور هستند و امر هم در ظاهر به آنها تعلّق گرفته و تا می‌توانیم حفظ ظاهر کرده و امر را به خود مسبّب می‌دهیم و نیازی به توجیه و تأویل و انصراف نیست و اگر بگویید چگونه مسبّب مقدور ماست، خواهیم گفت مقدور دو نوع است: گاهی چیزی بلا واسطه مقدور است و گاهی مع‌الواسطه؛ مسبّبات، مقدور با واسطه هستند (به‌واسطهٔ اسباب)، و قدرت، شرط عقلی است و بیش از این لازم ندارد. پس تفصیل مزبور، از ریشه فاسد است.

---

۱. منظور از سبب عبارت است از علّت تامّه و به تعبیری، جزء اخیرِ علّت تامّه، در فرضی که علّت تامّه مرکّب باشد و خلاصه این‌که سبب آن است که به‌دنبال تحققش، مسبّب که اثر آن است به طور قهری و جبری، بر آن مترتّب می‌شود و منوط به اراده و اختیار کسی نیست. مانند عقود و ایقاعات و کلیّهٔ افعال تولیدی و تسبیبی. منظور از غیر سبب هم عبارت است از مقتضی، شرط، عدم المانع، معدّ و کلیّهٔ مقدّماتی که به‌دنبال آنها ذی‌المقدّمه با ارادهٔ مکلّف انجام می‌گیرد و خلاصه، عبارت است از: مقدّماتِ فعل مباشری و ارادی.

۷. آخرین تفصیل، این است که بعضی‌ها میان مقدّمات شرعی و غیر شرعی فرق قائل شده و این‌گونه تفصیل داده‌اند که شروط شرعی، وجوب غیری و شرعی دارند ـ نظیر وضو، غسل و تیمّم ـ ولی شروط عقلی و عادی و در یک کلام شروط غیر شرعی، وجوب شرعیِ غیری ندارند. مثل قطع مسافت، نصب سلّم و مشی الی السوق.

دلیل: مقدّمات عقلی را خود عقل ادراک می‌کند و حکم به لزوم و لابدیّتِ آن می‌نماید و نیازی به بیان شارع و امر شرعی ندارد. مقدّمات عادی هم بر حسب عادت، به خوبی قابل درک است و هر انسانی می‌فهمد که مثلاً برای کون علی السطح باید نصب سلّم کرد و نیازی به خطاب شارع نیست. امّا مقدّمات شرعی را ما نمی‌فهمیم.

مثلاً این‌که نماز حتماً با وضو و رو به قبله و ... باشد، برای عقل به تنهایی قابل درک نیست و نیاز به امر شارع و بیان مولی دارد. لذا مفصِّل می‌گوید: «**لو لا الإیجاب الشرعی لما کان شرطاً**»، یعنی اگر مقدّمه دارای امر و وجوب شرعی نباشد، لازمه‌اش این است که اصلاً شرط نباشد؛ پس برای احراز شرطیّت نیاز به امر شرعی است؛ لذا مقدّمهٔ شرعی، امر دارد، ولی مقدّمات دیگر ندارند.

کفایه و فیه مضافا إلی ما عرفت من رجوع الشرط الشرعی إلی العقلی أنه لا یکاد یتعلق الأمر الغیری إلا بما هو مقدمة الواجب فلو کانت مقدمیته متوقفة علی تعلقه بها لدار.

و الشرطیة و إن کانت منتزعة عن التکلیف إلا أنه عن التکلیف النفسی المتعلق بما قید بالشرط لا عن الغیری فافهم.

جواب تفصیل: به این تفصیل هم سه جواب می‌توان داد:

الف) چه کسی گفته که «**لو لا الإیجاب الشرعی لما کان شرطاً**»؟ خیر، ممکن است امر شرعی نباشد و شرطیّت معلوم بشود. البته خطاب شرعی لازم است، ولی لزومی ندارد حتماً به صورت امر و ایجاب باشد. مثلاً با خطاب «**لاصلوة الّا بطهور**»، «**لاصلوة الّا مع الاستقبال**» و ... شرطیت احراز می‌شود، با این‌که امری هم نیست. پس چنین نیست که اگر ایجاب شرعی نبود، شرط هم نباشد؛ مگر این‌که کسی بگوید از نفس این تعابیر، وجوب شرعیِ طهور و استقبال و ... مستفاد است که خیلی بعید است.

ب) در تقسیم دوّم از تقسیمات مقدّمه گفته شد که کلیّهٔ مقدّمات ـ اعم از شرعی و عادی و ... ـ به مقدّمهٔ عقلی برمی‌گردد و مقدّمه، یک قسم بیشتر ندارد و آن مقدّمهٔ عقلی است، لذا تفصیل مزبور موضوعیت ندارد؛ یا باید مطلق مقدّمه را واجب بدانید و یا این‌که آنرا واجب ندانید.

ج) سبک استدلال شما مستلزم دور است؛ با این توضیح که: موضوع نسبت به حکم، به منزلهٔ علّت نسبت به معلول است. بدین معنا که اگر موضوع نباشد، حکم هم قطعاً نیست و رتبهٔ علّت، مقدّم بر رتبهٔ معلول است. پس موضوع از حیث رتبه، پیش از حکم است و حکم وابسته به آن است. آنگاه اگر موضوع هم وابسته به حکم باشد، دور پیش می‌آید که محال و باطل است.

با توجه این مقدّمه : موضوع ایجاب و امر شرعی، مقدّمه و شرط است ؛ تا موضوع محرز نشود، حکمی هم نیست. پس ایجاب بر شرطیت وابسته است. اگر بنا باشد به حکم استدلال شما ، شرطیّت هم از راه همین امر ثابت شود و موضوع هم وابسته به این حکم باشد، دور لازم می‌آید که محال است.

ممکن است مستدلّ بگوید در شروط شرعی، شرطیّت از امر و تکلیف انتزاع می‌شود و طبعاً وابسته به امر است و چاره‌ای نداریم جز تسلیم به این مطلب ؛ اگرچه مستلزم دور باشد.

مرحوم آخوند می‌فرماید آری شرطیت ، از تکلیف انتزاع می‌شود ،[1] امّا نه از تکلیف غیری و امر شرطی که مستلزم دور بود، بلکه از تکلیف نفسی و امر استقلالی انتزاع می‌شود . یعنی مولی که امر به نماز می‌کند، مطلق نماز که مأمورٌ به نیست. حصّه‌ای از نماز متعلّقِ امر است و آن ، صلوة مقیّد به قید و شرط است بما هو مقیّدٌ، یعنی نماز مقیّد به وضو و استقبال واجب است و از این «امر به مقیّد»، قید و شرط بودنِ وضو انتزاع می‌شود ، نه از «امر غیری» تا دور باشد.

فافهم: اشاره به این است که اگر شرطیت را از امر نفسی هم انتزاع کنیم دور است؛ زیرا امر نفسی ، موضوعش مقیّد بما هو مقیّد است و قید هم در این موضوع دخیل است. پس امر وابسته به آن است . و از طرفی قیدیّت را هم از همین امر بدست می‌آوریم. پس قید هم وابسته به امر می‌باشد و این دور است .[2]

تتمّة

[فی مقدّمة المستحبّ و الحرام و المکروه]

لا شبهة فی أن مقدمة المستحب کمقدمة الواجب فتکون مستحبة لو قیل بالملازمة و أما مقدمة الحرام و المکروه فلا تکاد تتصف بالحرمة أو الکراهة إذ منها ما یتمکّن معه من ترک الحرام أو المکروه اختیارا کما کان متمکّنا قبله فلا دخل له أصلا فی حصول ما هو المطلوب من ترک الحرام أو المکروه فلم یترشح من طلبه طلب ترک مقدمتهما.

نعم ما لا یتمکّن معه من الترک المطلوب لا محالة یکون مطلوب الترک و یترشح من طلب ترکهما طلب ترک خصوص هذه المقدمة فلو لم یکن للحرام مقدمة لا یبقی معها اختیار ترکه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته.

لا یقال کیف و لا یکاد یکون فعل إلا عن مقدمة لا محالة معها یوجد ضرورة أن الشیء ما لم یجب لم یوجد.

---

۱ . بر مبنای انتزاعی بودن احکام وضعی فی الجمله یا بالجمله از احکام تکلیفی .

۲ . راه حلّ دور از زبان مرحوم مشکینی در حاشیه این است که در مقام ثبوت و تصور و لحاظ، امر و ایجاب ، وابسته به قید است و در مقام اثبات وکشف و دلالت قیدیّت و شرط بودن از راه امر منکشف می‌شود ؛ پس دو مقام است و دوری پیش نمی‌آید.

فإنه يقال نعم لا محالة يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام لكنه لا يلزم أن يكون ذلک من المقدمات الاختيارية بل من المقدمات الغير الاختيارية كمبادئ الاختيار التى لا تكون بالاختيار و إلا لتسلسل فلا تغفل و تأمل.

تتمّه: مقدمهٔ مستحب، حرام، مکروه

همان‌طور که احکام تکلیفیِ نفسی به پنج دسته تقسیم می‌شود (واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح)، مقدّماتِ افعال اختیاری نیز پنج دسته می‌شوند:

۱. مقدّمهٔ واجب؛ ۲. مقدّمهٔ مستحب؛ ۳. مقدّمهٔ مباح؛ ۴. مقدّمهٔ مکروه؛ ۵. مقدّمهٔ حرام.

تا به حال دربارهٔ مقدّمهٔ واجب به تفصیل بحث شد و رأی ما قبول ملازمه و فتوی به وجوب شرعیِ مقدّمه بود.

امّا دربارهٔ مقدّمهٔ مستحبّات ـ از قبیل مقدّماتِ نافلهٔ شب، مقدّمات برآوردن حاجتِ مؤمن، مقدّمات زیارت امام حسین علیه‌السلام و ... ـ مرحوم آخوند می‌فرماید مقدّمهٔ مستحب، مثل مقدّمهٔ واجب است و اقوالی که در آنجا بود در اینجا نیز صدق می‌کند. بنا بر مسلک ما که ملازمه را پذیرفتیم، مقدّمهٔ مستحب هم، مستحب غیریِ شرعی است. دلیل ملازمه هم همان مسألهٔ مراجعه به وجدان است که مبسوطاً گذشت.

دربارهٔ مقدّمه مباح هم بحثی نداریم، چراکه وقتی ذی‌المقدّمه مباح بود قطعاً مقدّمه هم مباح خواهد بود و فرعِ زاید بر اصل نداریم.

امّا دربارهٔ مقدّماتِ حرام و مکروه: آیا مقدّمهٔ حرام هم شرعاً حرام است؟ آیا مقدّمهٔ مکروه هم شرعاً مکروه است؟ مرحوم آخوند تفصیل می‌دهد و می‌گوید: اگر مقدمهٔ حرام یا مکروه از آن مقدّماتی باشد که با انجام تمام آنها هم انسان قدرت دارد که حرام یا مکروه را بجا نیاورد و چنین نیست که جبراً حرام از او صادر شود، چنین مقدّمه‌ای قطعاً حرام نیست؛ زیرا هیچ دخالتی در حصول مطلوب (ترک حرام یا مکروه) ندارد. آنچه در ترک حرام و مکروه دخیل می‌باشد، اراده و کراهت باطنی است و ربطی به مقدّمات ندارد و وقتی مقدّماتِ مزبور در حصول غرض دخالتی نداشتند، پس معنا ندارد که طلب ترکی، از این حرام یا مکروه به آن مقدّمات وارد شود و فعل آنها را حرام و ترک آنها را مطلوب سازد.

مثال: زنا یا شرب خمر مقدّماتی دارد که اگر همهٔ آنها هم فراهم باشد، تا مکلّف نخواهد، در حرام نمی‌افتد؛ پس آن مقدّمات نقشی ندارد. تفاوت واجب و حرام، همین‌جاست که در واجبات، اگر مقدّمات واجب انجام نگیرد، مکلّف قدرت بر انجام واجب و ذی‌المقدّمه و امتثالِ آن ندارد؛ ولی در محرّمات، اگر همهٔ مقدمات را هم انجام دهد، باز ترک حرام که مطلوب است مقدور اوست و چنین نیست که باید آنها را ترک کند تا بتواند حرام را ترک کند؛ خیر، چه آنها را بیاورد، چه نیاورد، از ترک حرام توانمند است.

اگر مقدّمه حرام از مقدّماتی باشد که به‌دنبال انجام آنها جبراً حرام صادر شود و مکلّف قدرت بر ترک حرام نداشته باشد، به عبارت دیگر، مقدّمه، علّتِ تامّهٔ صدور حرام باشد، چنین مقدّمه‌ای حتماً حرام است. مثلاً القاء در نار، سبب احراق است و خصوص این مقدّمه حرام است و طلب ترکی از ذی‌المقدّمه به این مقدّمه ترشّح می‌کند.

به بیان دیگر، در باب حرام و مکروه، مقدمان آن دسته از محرّمات که فعل مباشری باشند ـ به این معنا که پس از انجام تمام مقدّمات هم، باز باید اراده کند و مباشرتاً انجام دهد ـ حرام نیستند. ولی اگر حرام از افعالی تولید و تسبیبی باشد، مقدّمهٔ آن هم حرام است؛ آن هم جزء اخیر علّت تامّه که به‌دنبال آن، مسبّب حتماً خواهد آمد.

اشکال: مستشکل می‌گوید افعال اختیاریِ ما اعمّ از واجب و حرام، اموری ممکن الوجود هستند و هر ممکنی نیازمند علّت است و تا علّت، تامّه نشود، معلول محقّق نمی‌شود و فعل صادر نمی‌گردد؛ زیرا در قانون فلسفی داریم که «**الشیء ما لم یجب لم یوجد**»؛ بنا بر، این اصل، کلّیهٔ افعال ـ اعمّ از فعل تولیدی و تسبیبی یا فعل مباشری ـ دارای مقدّمه‌ای هستند که جزء اخیر از علّت تامّه را تشکیل می‌دهد و تا آن مقدمه نیاید، فعل هم نمی‌آید و با آمدن آن، فعل حتماً می‌آید. منتها در فعل تولیدی، جزء اخیر از علّت تامّه عبارت است از القاء از بلندی، القاء در نار، القاء در دریا، شلیک گلوله، فرود آمدن شمشیر و ... و در فعل مباشری، جزء اخیر، ارادهٔ انسان است. حال که در همه‌جا علّت تامّه مطرح است پس چرا جزء اخیر از علّت تامّهٔ فعل تولیدی را حرام دانسته و می‌گویید این‌گونه مقدمه‌های حرام، حرام می‌باشند؛ ولی جزء اخیر از علّت تامّهٔ فعل مباشری را حرام نمی‌دانید و فرق می‌گذارید؟

جواب: مرحوم آخوند در مقام جواب، ابتدا اعتراف می‌کند که در هر ممکنی، مقدّمه‌ای هست (جزء اخیر از علّت تامّه)؛ اگر آن مقدمه نباشد صدور فعل، ممکن نیست. ولی فرق افعال تولیدی و مباشری این است که در فعل تولیدی، آخرین مقدّمه چیزهایی از قبیل: القاء در نار و دریا و ... است که مقدور و اختیاری است، و قابلیّت دارد تا متعلّق نهی و تحریم واقع شود. لذا این نوع سبب الحرام‌ها، حرام هستند. ولی در فعل مباشری، آخرین مقدّمهٔ صدور فعل، اراده و مبادیِ آن است و به عقیدهٔ مرحوم آخوند، اراده و مبادیِ آن، اختیاری و تحت قدرت و ارادهٔ مکلّف نیستند؛ وگرنه تسلسل لازم می‌آید.[1] بنابر، این اصل، سایر مقدّماتِ فعل مباشری نقشی در حصول مطلوب (ترک حرام و مکروه) ندارند تا از باب مقدّمه، حرام باشند و این مقدّمه هم که نقش دارد، مقدور نیست تا مورد نهی و تحریم واقع شود. بر همین اساس، ما تفصیل داده و مقدّمات فعل تولیدی را حرام دانستیم؛ ولی مقدّمات فعل مباشری را حرام ندانستیم.

---

۱. اگر اراده اختیاری باشد، یعنی باید مسبوق به ارادهٔ دیگری باشد و آن نیز اختیاری باشد، یعنی مسبوق به ارادهٔ ثالثی باشد، هکذا ... که تسلسل می‌شود و محال است.

[الفصل الخامس]

[فی مسألة الضدّ]

فصل: الأمر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده أو لا. فیه أقوال و تحقیق الحال یستدعی رسم أمور.

[الأمر] الأوّل: [المراد من الاقتضاء و الضدّ]

الاقتضاء فی العنوان أعم من أن یکون بنحو العینیة أو الجزئیة أو اللزوم من جهة التلازم بین طلب أحد الضدین و طلب ترک الآخر أو المقدمیة علی ما سیظهر کما أن المراد بالضد هاهنا هو مطلق المعاند و المنافی وجودیا کان أو عدمیا.

فصل پنجم: مسألهٔ ضدّ

یکی از مباحث دقیقی که در باب اوامر مطرح می‌شود، مسألهٔ ضدّ است. قبل از هر توضیحی در این باره، مقدّمه‌ای لازم است. آیا مبحث ضد از مباحث علم فقه است یا علم اصول فقه؟

پاسخ این است که بستگی دارد چگونه این مسأله عنوان شود. اگر عنوان مسأله این باشد که ضدّ واجب و مأمورٌ به حرام است یا نه، مسأله‌ای فقهی خواهد بود که موضوع آن ، فعلی از افعال مکلّف (فعل ضدّ) و محمول آن حکمی از احکام شرعیه است و مطرح نمودن آن در علم اصول ، استطرادی خواهد بود. ولی اگر به دو صورت ذیل عنوان شود مستقیماً مسأله‌ای اصولی خواهد بود و نیازی به استطرادی بودن ندارد:

۱ . آیا امر به شیء مقتضیِ نهی از ضدّ هست یا نیست؟

۲ . آیا میان وجوبِ شیء ـ مثلاً ازالهٔ نجاست از مسجد ـ با حرمت ضدّ آن ـ مثلاً نماز اوّل وقت ـ ملازمه وجود دارد یا نه؟ سرّ اصولی بودن آن ، طبق این دو عنوان این است که ضابطهٔ مسألهٔ اصولی بر آن منطبق است ، یعنی نتیجهٔ این مسأله در طریق استنباط حکم شرعی و کبرای کلّیِ قیاس استنباط واقع می‌شود ؛ با این بیان:

«آزِلِ النجاسة عن المسجد» فعل امر است و ظهور در وجوب ازاله دارد. پس ازاله واجب است : صغری ؛ و بر مبنای اقتضاء که خواهد آمد، امر به شیء مقتضیِ نهی از ضد است : کبری ؛ پس امر به ازاله ، مقتضی نهی از ضد است یا پس ضدّ مأمورٌ به حرام است: نتیجه .

ازالهٔ نجاست از مسجد واجب است : صغری ؛ میان وجوب شرعیِ ازاله (مأمورٌ به) با حرمت شرعیِ صلوةِ اوّل وقت (ضدّ مأمورٌ به) ملازمهٔ عقلی وجود دارد : کبری ؛ پس ضدّ مأمورٌ به حرام است : نتیجه .

حال که مسألهٔ ضد از مسائل اصولی شد، آیا از مباحث الفاظ است یا از مباحث عقلیه؟

از برخی عناوین و ادلّه استفاده می‌شود که از مباحث الفاظ است؛ زیرا در مقام بیان امر به شیء، اقتضای نهی از ضدّ دارد یا نه، که سخن از اقتضاء و دلالت امر است، امر هم از الفاظ است، پس کلام در مدلول لفظ است و لذا این را در ردیف مباحث الفاظ و باب اوامر آورده‌اند. همچنین در مقام استدلال گفته‌اند اگر اقتضائی باشد، یا به نحو مطابقه خواهد بود یا تضمن، یا التزام. از مجموع این مطالب بدست می‌آید که این مسأله، از مباحث الفاظ است. ولی از تعابیر دیگر و استدلال‌های دیگر استفاده می‌شود که از مباحث عقلیه است؛ زیرا سخن از ملازمهٔ عقلی است و در مقام استدلال هم سخن از مسلک مقدمیّت و تلازم به میان آمده است که با عقلی بودن مسأله می‌سازد.

با توجه به این مقدّمه، سخن در این است که آیا امر به چیزی ـ مثلاً امر به ازاله ـ مقتضی نهی از ضدّ آن ـ مثلاً نماز ـ هست یا نه؟ آیا ملازمه میان وجوب شیء و حرمت اضداد آن وجود دارد یا نه؟ به نظر آخوند، تحقیق مطلب ایجاب می‌کند که چهار امر را ترسیم کنیم و در این چهار امر، ابعاد گوناگون مسأله را بررسی کنیم.

امر اوّل: بیان مقصود از واژهٔ اقتضاء و کلمهٔ ضدّ؛ امر دوّم: بیان اقتضاء، نسبت به ضدّ خاص؛ امر سوّم: بیان اقتضاء، نسبت به ضدّ عام؛ امر چهارم: بیان ثمرهٔ فقهی و عملی این مسأله.

در پایان هم مسأله‌ای به نام ترتّب مطرح است.

امر اوّل: مقصود از واژهٔ اقتضاء و ضدّ

در عنوان مسأله، دو واژه وجود دارد که باید تبیین شود:

۱. منظور از اقتضاء چیست؟ می‌فرمایند: «اقتضاء در اینجا اعّم است از این‌که به نحو عینیّت باشد یا به نحو جزئیت و ... . اگر به نحو عینیت باشد، خود دو احتمال دارد:

الف) عینیّتِ مفهومی، یعنی امر به شیء با نهی از ضدّ، مترادفان و دو لفظ باشند که یک معنا دارند، و مانند «انسان» و «بشر» هستند. مثلاً «أزِل النجاسة عن المسجد» با «لاتترک الإزالة» مترادف باشند و یکی بالمطابقه بر دیگری دلالت کند و نهی از ضد، مدلول مطابقیِ امر به شیء باشد.

ب) عینیّت مصداقی، یعنی امر به شیء با نهی از ضد هرکدام مفهومی دارند و در خارج بر آنچه «أزِل النجاسة» صدق می‌کند، «لا تترک الإزالة» نیز صادق است.

احتمال اوّل منظور قائلین به عینیّت است.

ممکن است اقتضاء، به نحو جزئیّت باشد، یعنی امر به شیء، به دلالت لفظیهٔ تضمّنی بر نهی از ضد دلالت می‌کند و نهی از ضد (لاتترک الصلاة) جزء معنای امر به شیء (أقم الصلوة) است.

امکان دارد اقتضاء ، به نحو استلزام لفظی باشد که امر به شیء به دلالت لفظیّهٔ التزامیّه[1] بر نهی از ضد دلالت می‌کند و به مجرّد تصور امر به شیء نهی از ضد هم تصور می‌شود.

ممکن است به نحو استلزام عقلی باشد که لزومش غیر بیّن است، یعنی به حکم برهان ، امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ است و ربطی به عالم الفاظ ندارد. و آن برهان یا «مسلک تلازم» است که میان امر به شیء با حرمت ضد آن ، یا طلبِ فعلِ یکی از دو ضد ، با طلب ترک ضدّ دیگر ، ملازمه است و حکم ، از احد المتلازمین به دیگری سرایت می‌کند؛ یا «مسلک مقدمیّت» است که نهی از ضد و ترک ضد، مقدّمهٔ فعل مأمورٌ به است.[2] دلیل بر تعمیم اقتضاء ، این است که عنوان مسأله همهٔ اقوال را شامل شود؛ زیرا عدّه‌ای طرفدار دلالت لفظی هستند ـ با شعبی که داشت (مطابقی ، تضمّنی ، التزامی ـ عدّه‌ای هم طرفدار دلالت عقلیّه هستند . اگر اقتضاء را فقط به معنای اثباتی و دلالت لفظی معنا کنیم، برخی اقوال را شامل نیست؛ چه این‌که اگر ثبوتی هم معنا کنیم، برخی دیگر را شامل نیست ، لذا ناچاریم تا مسألهٔ اقتضاء را تعمیم بدهیم .

۲ . منظور از ضدّ چیست؟ ضدّ در اصطلاح علوم عقلی، یکی از اقسام متقابلان بوده و قسیم نقیض می‌باشد؛ زیرا نقیضان، دو امری را گویند که یکی از آنها وجودی و دیگری عدمی است و میان آن دو کمال منافات و منافرت وجود دارد. به گونه‌ای که نه اجتماع آنها در شیء واحد ، در آنِ واحد ممکن است و نه ارتفاع آن دو. مثل زید انسان است، با زید انسان نیست.

ضدّان ، دو امری را گویند که هر دو وجودی باشند و میانشان کمال منافرت و معاندت باشد، به‌طوری که اجتماع آنها محال باشد ، البته ارتفاع آن دو گاهی ممکن است؛ در صورتی که ضدّان ثالث داشته باشد، مثل سیاهی و سفیدی که ثالث آنها رنگ‌های دیگر است . محال است جسمی ، هم سیاه باشد و هم سفید؛ ولی ممکن است نه سفید باشد و نه سیاه، بلکه قرمز، زرد، خاکستری، بنفش و ... باشد. گاهی ارتفاع آن دو نیز محال است؛ در صورتی که ضدّان ثالث نداشته باشند. مثل حادث و قدیم که محال است موجودی هم حادث و هم قدیم باشد ، یا نه حادث و نه قدیم باشد.

امّا در علم اصول ، در خصوص مسألهٔ ضدّ، این واژه به معنای اعمّی اطلاق می‌شود و منظور از ضدّ ، عبارت است از مطلق چیزی که با مأمورٌ به معاند و منافی است؛ خواه امری از امور وجودی باشد که نامش ضدّ خاص است، مثل فعل صلوة نسبت به ازاله . خواه امر امری عدمی باشد، یعنی عدم مأمورٌ به و ترک آن ، که نامش ضد عامّ است. مثل ترک ازاله نجاست . این ترک اعمّ از این است که با فعلی از افعال وجودی همراه باشد یا مجرّد ترک باشد.

---

۱ . که شرطش این است که لزومش بیّن بالمعنی الاخص باشد .

۲ . این بحث به‌طور مشروح خواهد آمد .

[الأمر] الثانی: [تحقیق الحال فی المقدّمیّة و عدمها]

أن الجهة المبحوثة عنها فی المسألة و إن کانت أنه هل یکون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذکورة إلا أنه لما کان عمدة القائلین بالاقتضاء فی الضد الخاص إنما ذهبوا إلیه لأجل توهم مقدمیة ترک الضد کان المهم صرف عنان الکلام فی المقام إلی بیان الحال و تحقیق المقال فی المقدمیة و عدمها فنقول و علی الله الاتکال.

إن توهم توقف الشیء علی ترک ضده لیس إلا من جهة المضادة و المعاندة بین الوجودین و قضیتهما [و قضیتها] الممانعة بینهما و من الواضحات أن عدم المانع من المقدمات.

و هو توهم فاسد و ذلک لأن المعاندة و المنافرة بین الشیئین لا تقتضی إلا عدم اجتماعهما فی التحقق و حیث لا منافاة أصلا بین أحد العینین و ما هو نقیض الآخر و بدیله بل بینهما کمال الملاءمة کان أحد العینین مع نقیض الآخر و ما هو بدیله فی مرتبة واحدة من دون أن یکون فی البین ما یقتضی تقدم أحدهما علی الآخر کما لا یخفی.

فکما أن قضیة المنافاة بین المتناقضین لا تقتضی تقدم ارتفاع أحدهما فی ثبوت الآخر کذلک فی المتضادین.

کیف و لو اقتضی التضاد توقف وجود الشیء علی عدم ضده توقف الشیء علی عدم مانعه لاقتضی توقف عدم الضد علی وجود الشیء توقف عدم الشیء علی مانعه بداهیة ثبوت المانعیة فی الطرفین و کون المطاردة من الجانبین و هو دور واضح.

امر دوم: احکام ضدّ خاص

آیا امر به شیء مقتضیِ نهی از ضدّ خاص هست یا نه؟ در مسأله پنج قول وجود دارد:

۱. آری، مقتضی است؛ به نحو عینیّت و به دلالت مطابقه.

۲. آری مقتضی است؛ به نحو دلالت تضمّنی.

۳. آری مقتضی است، به نحو دلالت التزامیه لفظیه.

۴. آری مقتضی است، به نحو لزوم عقلی و برهانی.

۵. خیر، اصلاً امر به شیء مقتضیِ نهی از ضد خاص نیست و بر حرمت شرعیِ آن دلالت ندارد.

از میان اقوال مذکور قول ۴ و ۵ مطرح است و اقوال دیگر چون مهم نیست و بدیهی البطلان است و در کتبی از قبیل *معالم*[1] و *قوانین*[2] و ... مطرح شده است، لذا مرحوم آخوند به آنها متعرض نشده است.

کسانی که طرفدار اقتضای عقلی هستند، از دو راه استدلال کرده‌اند: ۱. مسلک مقدمیّت؛ ۲. مسلک تلازم. از این دو مسلک نیز مسلک مقدمیّت مهم‌تر است و طرفدار زیادی دارد که مرحوم آخوند همّت کرده و پیش از همه، این راه را نقل و نقد کرده است.

---

۱. *معالم‌الاصول*، ص ۶۲ـ۶۷.

۲. *قوانین‌الاصول*، ص ۱۰۸.

مسلک مقدمیّت

تردیدی نیست در این‌که ضدّان ـ مثل نماز و ازاله نجاست از مسجد ـ تنافی و تعاند دارند، و لازمهٔ تنافی، تمانع وجودی است . یعنی هرکدام ، مانع از وجود و تحقّق دیگری است. پس وجود هر یک مثل وجود مانع برای تحقّق دیگری است، و عدم هرکدام ، مثل عدم مانع برای دیگری خواهد بود . عدم ، مانع از مقدّمات (مقتضی، سبب، شرط، معدّ، عدم المانع) است و مقدّمهٔ واجب، واجب است. پس عدم المانع هم واجب است و وقتی عدم ضد ، به‌عنوان عدم المانع واجب شد ، وجود آن حرام می‌شود ؛ **و هو المطلوب**. پس میان وجوب شیء با حرمت ضدّ آن ، ملازمهٔ عقلی وجود دارد.

جواب از مسلک مقدّمیّت: مرحوم آخوند از مسلک مقدمیّت سه جواب می‌دهد:

جواب اوّل: ما نیز قبول می‌کنیم که ضدّان ـ مثلاً سواد و بیاض ـ با یکدیگر تنافی و تعاند و تنافر وجودی دارند و در آنِ واحد اجتماعشان محال است و معقول نیست که در آنِ واحد و در حال واحد ، هر دو موجود باشند و یافت شوند.

پس وجودها بایکدیگر تنافی دارند؛ ولی وجود هرکدام با عدم دیگری ـ مثلاً سفیدی با عدم سیاهی ـ هیچ منافاتی نداشته، بلکه کاملاً ملائم و سازگار هستند. پس هرکدام با عدم دیگری قابل اجتماع و تصادق هستند و وجداناً بیش از این مستفاد نیست. امّا این‌که وجود یکی بر عدم دیگری وابسته باشد و عدم دیگری مقدّمهٔ وجود این یکی باشد و از لحاظ رتبه ، تقدّم داشته باشد، هیچ دلیلی ندارد، بلکه معیّت و هم‌رتبه بودن مستفاد است. و برهاناً نیز مقدمیّت و توقّف استفاده نمی‌شود .

توضیح : خود ضدّان قطعاً در عرض هم هستند و از قواعد مسلّم ضدّان این است که در عرض هم و در رتبهٔ واحده باشند ، و اجتماع آنها در واحد در آنِ واحد محال است ، وگرنه در دو زمان بودن آنها که مانعی ندارد .[1] همچنین از مسلّمات است که هر یک از ضدّان ، دارای نقیضی هستند .[2] این هم از مسلّمات است که هرکدام از سفیدی و سیاهی با نقیض خودش در عرض هم بوده و اجتماع آنها محال است؛ وگرنه در این زمان یا در این محل سفیدی باشد و در زمان یا محلّ دیگر عدم سفیدی باشد که محالی پیش نمی‌آید. آنگاه به حکم قیاس مساوات می‌گوییم:

سفیدی مثلاً هم‌رتبه با سیاهی است : صغری ؛ و سیاهی در عرض نقیض خود، یعنی عدم سیاهی است : کبری ؛ پس سفیدی هم‌رتبه با چیزی است که او هم‌رتبه با عدم سیاهی است : نتیجه .

کبرای کلّیِ قیاس مساوات هم این است که هم‌رتبه بودن با چیزی که او هم‌رتبه با چیز دیگر است، باعث می‌شود که شیء اوّل نیز هم‌رتبه با شیء سوّم باشد.

---

۱ . مثلاً در آنِ قبل ، جسمْ سفید باشد و در آنِ بعد سیاه باشد که استبعادی ندارد . یا مثلاً در اوّل وقت ، مشغول ازالهٔ نجاست باشد و در وسط وقت نماز بخواند که محذور و محالی لازم نمی‌آید.

۲ . مثلاً نقیض سیاهی، نبود سیاهی است و نقیض سفیدی عدم آن است.

نتیجه این‌که سفیدی ، هم‌رتبه با عدم سیاهی است و این دو در عرض هم هستند و عدم سیاهی، عدم مجامع است که با سفیدی اجتماع می‌کند. در نتیجه وجود احدالضدّین با نقیض ضدّ دیگر در عرض هم می‌باشند و مقدمیّت و توقّفی در کار نیست و هیچ‌کدام از لحاظ رتبه ، بر دیگری مقدّم نیستند.

جواب دوّم: این جواب در حقیقت یک قیاس اولویّت است بدین گونه که تنافی میان دو ضدّ ، قوی‌تر و شدیدتر است یا تنافی دو نقیض با یکدیگر؟ تردیدی نیست که منافات و معاندت میان متناقضین قوی‌تر است و به همین دلیل در جای خود بیان شده است که استحاله اجتماع ضدّین، اجتماع مثلین، دور، تسلسل و ... به امتناع تناقض برمی‌گردد و این اصل و اساس همه آنهاست.

آنگاه در باب متناقضین که تنافی شدیدتر است، احدی تفوّه نکرده به این‌که مثلاً «انسان» بر رفع «لا انسان» وابسته باشد، بلکه می‌گویند «انسان» با «لا انسان» متناقض است و اجتماع آن دو محال است ؛[1] امّا با عدم «لا انسان» منافاتی ندارد و با او جمع می‌شود و تصادق دارند؛ در غیر این صورت ، ارتفاع نقیضین پیش می‌آید که آن نیز محال است. حال اگر در متناقضین ، مطلب از این قرار است ، در ضدّین که تنافی به آن پایه نیست به طریق أولی مطلب چنین خواهد بود که عدم یکی ، مقدمهٔ وجود دیگری نیست ، بلکه هم‌رتبه با وجود دیگری است.

جواب سوّم: گاهی مانع یک‌طرفه است، یعنی یک مانع و یک ممنوع بیشتر نداریم؛ مثل رطوبت که مانع از تأثیر نار است و سپر که مانع از تأثیر تیر و نیزه و شمشیر است .گاهی مانع ، طرفینی است، یعنی دو چیز تمانع وجودی دارند؛ ضدّان از این قبیل هستند که هرکدام ، از تحقّق دیگری ممانعت و جلوگیری به عمل می‌آورد.

با توجه به این مقدّمه همان‌طور که در ما نحن فیه (ضدّان) مطارده و معاندت ، طرفینی است، اگر بنا باشد وجود یکی از دو ضدّ ، بر عدم ضدّ دیگر متوقّف باشد، لازمه‌اش این است که عدم ضدّ دیگر هم ، بر وجود این ضدّ ، متّکی و متوقّف باشد؛ زیرا همان‌گونه که عدم‌المانع ، از مقدّمات وجود ضدّ دیگر است، وجود مانع هم ، از مقدّمات عدم ضدّ دیگر است؛ چرا که اگر ضدّ دیگر موجود نمی‌بود مانعی از تحقّق این ضدّ نبود. پس اگر سخن از توقّف به میان آید، توقّف طرفینی است.

در نتیجه مسلک مقدمیّت و توقّف ، مستلزم دور است و دور محال و باطل است. و مستلزم المحال محالٌ، پس مسلک مقدمیّت محال و باطل است.

(و ما قیل فی التفصی عن هذا الدور بأن التوقف من طرف الوجود فعلی بخلاف التوقف من طرف العدم فإنه یتوقف علی فرض ثبوت المقتضی له مع شراشر شرائطه غیر عدم وجود ضده و لعله کان

---

۱ . مثلاً نمی‌توان گفت زید ، «انسان» است و زید ، «انسان» نیست .

محالا لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به و تعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة فيكون العدم دائما مستندا إلى عدم المقتضى فلا يكاد يكون مستندا إلى وجود المانع كي يلزم الدور.

إن قلت هذا إذا لوحظا منتهيين إلى إرادة شخص واحد و أما إذا كان كلّ منهما متعلقا لإرادة شخص فأراد مثلا أحد الشخصين حركة شيء و أراد الآخر سكونه فيكون المقتضى لكل منهما حينئذ موجودا فالعدم لا محالة يكون فعلا مستندا إلى وجود المانع.

قلت هاهنا أيضا مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادة و هي مما لا بد منه في وجود المراد و لا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا إلى وجود الضد لكونه مسبوقا بعدم قدرته كما لا يخفى).

غير سديد فإنه و إن كان قد ارتفع به الدور إلا أنه غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لأن يكون موقوفا عليه [الشيء] موقوفا عليه ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لأن يستند إليه لما كاد يصح أن يستند فعلا إليه.

مرحوم محقّق خوانساری[1] از اشکال دور جوابی داده است که پس از مقدمه‌ای بیان می‌شود.

مقدمه : اگر چیزی بخواهد موجود و متحقّق شود و جامه هستی بپوشد حتماً باید پیشاپیش علت تامّه‌اش با همه اجزائش[2] موجود باشد و به آن ، ضرورت وجود بدهد تا به‌دنبال آن، معلول متحقّق شود . تا زمانی که یکی از هزاران جزء از اجزاء علّت تامّه ، معدوم باشد، معلولْ وجوبِ وجود نیافته و موجود نمی‌شود: «**الشيء ما لم يجب لم يوجد**». ولی در ناحیهٔ عدم و نیستی اگر چیزی بخواهد معدوم شود، کافی است یکی از اجزاء علت تامّهٔ آن معدوم شود، آنگاه با نبود تمام اجزاء علّت تامّه ، معلول نابود است و با نبود بعض اجزاء هم ، معدوم و ممتنع الوجود است.

نبودن هر جزئی از اجزاء علت وجود ، علت تامّهٔ عدم آن شیء است. منتها اگر دو یاچند جزء یا همهٔ اجزاء علّت تامّه ، معدوم باشد باید دید اگر این اجزاء در عرض یکدیگر باشند، عدم معلول به همگی آنها منتسب است، چراکه ترجیح بلا مرجح محال است و اگر بعضی ، از حیث رتبه یا زمان جلوتر از بعضی دیگر بودند، عدم به آنها مستند است و تا زمانی که می‌توان به عامل اسبق مستند کرد نوبت به عوامل متأخر نمی‌رسد.

با توجه به این مقدّمه ، محقّق خوانساری می‌گوید: توقّف ، فعلی طرفینی نیست تا دور پیش آید، بلکه یک‌جانبه و از سوی وجود است.

توضیح: وجود یکی از دو ضدّ در خارج قطعاً درگرو وجود وتحقّق علّت تامّه آن است و یکی از اجزاء علّت تامّه، عدم‌المانع است و تا عدم‌المانع نباشد، آن ضد ، موجود نمی‌شود و عدم ضدّ دیگر ، از

---

۱. به نقل از : *مطارح‌الأنظار*، ص ۱۰۹ .

۲. مقتضی، شرط، عدم المانع و مُعِدِ .

قبیل عدم‌المانع است و تا ضد دیگر باشد این ضد موجود نمی‌شود. پس توقّف وجود ضد ، بر عدم ضد دیگر یک توقف فعلی است، ولی توقّف عدم ضد دیگر ، بر وجود این ضد ، فعلی و تبخیری نیست، بلکه شأنی و تعلیقی و بالقوه است؛ به این معناکه ضدّ دیگر اگر برای وجود ، مقتضی داشته باشد، کلّیهٔ شرایط وجود را هم دارا باشد. تنها در این فرض نبودش مستند به وجود ضد دیگر می‌شود. ولی این یک احتمال است، و احتمالات فراوانی به تعداد شروط مختلف موجود است که به هرکدام می‌تواند مستند باشد. پس ، از طرف وجود، توقّف ، فعلی و حتمی است، ولی از طرف عدم، توقّف ، فعلی و حتمی نیست ولذا دور مصطلح محقّق نمی‌شود.

و لعّله: این جمله در واقع به منزلهٔ ترقّی از مطلب قبلی است ،[1] یعنی نه‌تنها در ناحیهٔ عدم، احتمال استناد عدم به نبودِ مقتضی یا شرط وجود دارد، بلکه همیشه عدمِ ضد ، مستند به نبود مقتضی است .[2] و در مانحن فیه ، نبود ضد ،[3] مستند به وجود مانع[4] نیست، بلکه مستند به نبود مقتضی (ارادهٔ ازاله) است که چون شخصی از ازاله متنفر است و صارفِ قبلی دارد، اصلاً آن را اراده نمی‌کند تا محقّق شود.[5]

اشکال محقق خوانساری: محقّق خوانساری در ادامه به خودش اشکالی وارد کرده و جواب داده است. اشکال این است که گاهی شخص واحد و ارادهٔ واحده درکار است و گاهی دو شخص و دو اراده. مطالبی که تا به حال ذکر شد، بر این اساس بود که مکلّف یک نفر است و یک اراده بیشتر ندارد و در آنِ واحد وقتی نماز را اراده کرد، دیگر محال است ترک آن یا فعل ضد دیگر (ازاله) را هم در همان آن ، اراده کند و لذا عدم ضد دیگر همیشه به نبودن اراده ـ که مقتضی می‌باشد ـ مستند است و دور پیش نمی‌آید. ولی فرض را می‌بریم به مواردی که دو ضد متعلّق دو اراده باشد ؛ مثلاً جسمی در نقطه‌ای ساکن است و یک انسان خواهان حرکت و انتقال آن جسم است و به آن فشار وارد می‌کند تا به حرکت درآورد و انسان دیگر خواهان سکون آن است ، لذا در مقابل ، با تمام قدرت دفاع می‌کند و اجازه نمی‌دهد تا جسم از جای خود منتقل شود. از قضا در این کشمکش و آزمون قدرت، آنکه مُرید حرکت بود، غلبه کرده و جسم حرکت می‌کند. در چنین موردی نمی‌توان گفت که نبود ضد دیگر (سکون)، مستند به نبود مقتضی (ارادهٔ سکون) است؛ چراکه ارادهٔ سکون هم موجود است و مقتضی

---

۱. بهتر بود باکلمه «بَل» ذکر شود .

۲. رتبهٔ مقتضی از رتبهٔ عدم المانع یا وجود المانع جلوتر است و ارجح این است که عدم، مستند به آن باشد.

۳. مثلاً ازالهٔ نجاست از مسجد . ۴. مثلاً نماز اوّل وقت .

۵. البته مرحوم آخوند طبق مبنای خودش در باب طلب و اراده که جبری می‌اندیشد، مسأله عدم تحقّق ضد دیگر را به عدم تعلّق ارادهٔ ازلیِ الهی مستند و منتهی می‌کند و می‌فرماید از ازل ، ارادهٔ الهی به این فعل ضد ، بار نشده است و وقتی خدا نخواهد، حتماً آن فعل موجود نمی‌شود (مفهوم جملهٔ شرطیهٔ ﴿*إذا أراد اللّه شيئاً أن يقول له كن فيكون*﴾ ، این است که «*اذا لم يرد اللّه شيئاً فلا يكون و لا يتحقّق*» . قطع نظر از این مسائل، فعلاً جزء اخیر علّت تامّه ، در افعال مباشری ، ارادهٔ شخص مکلّف است و وقتی مکلّف اراده نکرد، شیء موجود نمی‌شود؛ چه ضدش را انجام بدهد ، چه انجام ندهد . در نتیجه عدم ضد ، همیشه مستند به نبود مقتضی است و هیچ‌گاه مستند به وجود مانع، یعنی ضد دیگر نیست تا مستلزم دور باشد.

دارد و نبود سکون ، صددرصد به وجود مانع مستند می‌شود و دور پیش می‌آید. یعنی وجود حرکت ، متوقف بر عدم سکون به عنوان توقّف شیء بر عدم المانع است و متقابلاً نبود سکون هم مستند به وجود حرکت به عنوان وجود مانع است و این دور است و همین که فی‌الجمله مسلک مقدمیّت مستلزم دور باشد، کافی است که باطل گردد و لازم نیست به صورت بالجمله و در همهٔ موارد مبتلا به این محذور باشد.[1]

پاسخ محقق خوانساری: وی جواب می‌دهد در جایی که پای دو نفر در میان است، چنین نیست که عدم ضد (سکون) مستند به وجود ضد دیگر (حرکت) باشد، بلکه باز هم مستند به نبود یاکمبودی در ناحیهٔ مقتضی است؛ زیرا مقتضی که فقط اراده نیست تا بگویید در مثال مزبور ، اراده نسبت به هر دو ضد موجود است، بلکه مقتضی مجموع اراده و قدرت است . در فرض مزبور شخصی که خواهان سکون بود، مغلوب شد و قدرت او تأثیر نکرد ؛ پس مقتضی ضعف دارد و تا عدم ضد قابل استناد به عامل اسبق (ضعفِ مقتضی) است از نظر فنّی نوبت به استناد آن به عامل متأخر (وجود مانع) نمی‌رسد. پس همیشه و همه‌جا نبودِ ضد ، مستند به نبود مقتضی است و ربطی به وجود مانع ندارد و دوری هم پیش نمی‌آید و مسلک مقدمیّت تامّ است.

نظر آخوند: به نظر مرحوم آخوند، فرمایشات محقّق خوانساری در جواب از اشکال دور، سدید، و مستحکم و متقن نیست؛ زیراگرچه با بیانات ایشان اشکال دور مصطلح ، مرتفع شد و انصافاً ما نیز با ایشان ، هم عقیده‌ایم که بالفعل همه‌جا نبود ضد ، مستند به نبود یاکمبود در ناحیهٔ مقتضی است ، نه متوقّف بر وجود ضد دیگر؛ ولی سخن ما این است که مسلک مقدمیّت مستلزم ملاک و مناط دور است ؛[2] همین کافی است برای بطلانِ این مسلک.

توضیح: خود شما قبول دارید که وجود ضد ، وابسته به نبود ضد دیگر است. پس می‌توان گفت وجود ضد ، موقوف است و عدم ضد دیگر ، موقوفٌ علیه است.

از طرف دیگر شما نیز معترف بودید که عدم ضد دیگر هم در شرایط خاصّی[3] مستند به وجود ضد است؛ پس عدم ضد هم صلاحیّت دارد که وابسته به وجود ضد دیگر باشد ـ ولو فعلاً مستند به آن نباشد ـ و همین مقدار کافی است، برای حکم به این‌که عدم ضد ، موقوف و وجود ضد دیگر ، موقوفٌ علیه است. آنگاه وجود ضد دیگر از این لحاظ که موقوف بر عدم دیگری است، متأخّر است

---

۱. نکته: حرکت و سکون از نظر اصطلاح منطق و فلسفه، ضدّان نیستند، بلکه از نوع ملکه و عدم ملکه هستند؛ ولی از نظر اصطلاح اصولی در مبحث ضد، اینها از اضداد هستند، چون با یکدیگر تنافی دارند و قابل جمع نیستند ، و مطلق معاندت منظور است.

۲. ملاک استحاله دور عبارت است از توقّف دو چیز بر یکدیگر که منجر می‌شود به تقدّم شیء بر خودش و از زاویه‌ای موجب تأخّر شیء از خودش می‌گردد و تمام اینها تناقض و محال است.

۳. یعنی وقتی که مقتضی برای وجودش باشد، شرایط وجودش نیز باشند و ... .

و از لحاظ این‌که موقوفٌ علیه است ـ هرچند بالقّوه باشد ـ متقدّم است. این تقدّم شیء بر خودش ، یا تأخّر شیء از خودش می‌باشد که هر دو تناقض و محال است، یعنی این شیء در رتبهٔ متقدم ، هم هست و هم نیست. سخن آخر این‌که این محذور ، قابل مناقشه نمی‌باشد؛ ما به این دلیل مسلک دور را باطل می‌دانیم.

و المنع عن صلوحه لذلک بدعوی أن قضیة کون العدم مستندا إلی وجود الضد لو کان مجتمعا مع وجود المقتضی و إن کانت صادقة إلا أن صدقها لا یقتضی کون الضد صالحا لذلک لعدم اقتضاء صدق الشرطیة صدق طرفیها مساوق لمنع مانعیة الضد و هو یوجب رفع التوقف رأسا من البین ضرورة أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدین علی عدم الآخر إلا توهم مانعیة الضد کما أشرنا إلیه و صلوحه لها.

إن قلت التمانع بین الضدین کالنار علی المنار بل کالشمس فی رابعة النهار و کذا کون عدم المانع مما یتوقف علیه مما لا یقبل الإنکار لیس ما ذکر إلا شبهة فی مقابل البدیهة.

قلت التمانع بمعنی التنافی و التعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ریب فیه و لا شبهة تعتریه إلا أنه لا یقتضی إلا امتناع الاجتماع و عدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذی هو بدیل وجوده المعاند له فیکون فی مرتبته لا مقدما علیه و لو طبعا و المانع الذی یکون موقوفا علی عدم الوجود هو ما کان ینافی و یزاحم المقتضی فی تأثیره لا ما یعاند الشیء و یزاحمه فی وجوده.

نعم العلة التامة لأحد الضدین ربما تکون مانعا عن الآخر و مزاحما لمقتضیه فی تأثیره مثلا تکون شدة الشفقة علی الولد الغریق و کثرة المحبة له تمنع عن أن یؤثر ما فی الأخ الغریق من المحبة و الشفقة لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فینقذ به الولد دونه فتأمل جیدا.

اگر محقّق خوانساری یا هر کسی که طرفدار مسلک مقدمیّت است در جواب بگوید که از ناحیهٔ وجود ضد ، توقّف حتمی است؛ ولی از ناحیهٔ عدم ضدِ دیگر خیر ، بلکه توقف فعلی در کار است ، نه توقّف شأنی و بالقّوه ، و اگر بگوید وجود ضد ، حتی صلاحیّت آن را هم ندارد که عدم بر او مستند باشد، به این بیان، وابستگی عدم ضد ، بر وجود ضد دیگر ، به‌صورت قضیّهٔ شرطیّه بیان می‌شود، یعنی گفته می‌شود اگر فلان ضد ـ سیاهی، حرکت، نماز ـ مقتضی برای وجود داشته باشد، شرایط وجود را هم دارا باشد، در این فرض ، نبود آن مستند به وجود ضد دیگر ـ مثل سفیدی، سکون، ازاله ـ خواهد بود. خاصیّت جملهٔ شرطیّه این است که صدق ملازمه ، تابع صدق و کذب یا امکان و استحالهٔ طرفین قضیّه (مقدم و تالی) نیست؛ بلکه چه بسا طرفین قضیّه ، دروغِ محض باشد یا از محالات باشد ، ولی قضیّهٔ شرطیّه صادق باشد، مثلاً در وسط روز بگوییم اگر الآن شب باشد، هوا تاریک است. این قضیّه راست است و ملازمه میان مقدم و تالی مسلّم است؛ در حالی که الآن شب نیست، هوا هم تاریک نیست و مقدم و تالی هرکدام جدا از دیگری کذب است.

مثالی از قرآن: ﴿لوکان فیهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾ ،[۱] این شرطیه نیز صدق محض است و ملازمه قطعی است؛ در حالی که مقدّم و تالی از محالات است، یعنی وجود آلهة و خدایان متعدّد به حکم برهان ، محال است، فساد و بی‌نظمی و فروپاشیِ ارض و سماء هم به حکم حسّ و تجربه ، قطعاً نیست.[۲] حال در مانحن‌فیه هم قضیّه شرطیه ، صادق است و ملازمه واقعاً میان وجود مقتضی و شروطِ ضد ، با استناد عدم آن ، به وجود مانع ، محرز است؛ ولی خود مقدّم از محالات است و هیچ‌گاه ضدّ دیگر ، مقتضی ندارد؛ کما این‌که تالی نیز باطل است، یعنی عدم ضد به خاطر وجود ضد دیگر نیست. پس در شرطیّه حتی امکان و شأنیّت و صلاحیّت وبالقّوه بودن هم مطرح نیست، بلکه اگر از محالات هم باشد به صورت شرطیّه صادق است. پس عدم مانع همیشه مستند به عدم مقتضی است و محال است مستند به وجود مانع باشد.

سخن مرحوم آخوند : مرحوم آخوند می‌فرماید اگر شما صلاحیّت و قابلیّت را هم انکار کنید ناخواسته اساس مطلب را انکار کرده‌اید و تیشه به ریشه زده‌اید؛ زیرا اساس مسلک مقدمیّت را تمانع ضدان تشکیل می‌داد و این‌که ضدان ، اجتماع در وجود پیدا نمی‌کنند، ولی لازمهٔ منع صلاحیّت این است که اصلاً عدم ضد ، ربطی به وجود ضد دیگر ندارد، بلکه صرفاً چون مقتضی ندارد موجود نشده است ؛ اگر مقتضی می‌داشت موجود می‌شد. خواه ضد دیگر موجود باشد ، خواه نباشد. یعنی این دو تا ضدیتی با هم نداشته باشند، تمانع وجودی ندارند، و خود شما هم ملتزم به چنین مطلبی نیستید.

نتیجه: صلاحیّت توقّف عدم بر وجود ، حتمی است و محذورات شبه دور هم قطعی است . به این دلیل ، مسلک مقدمیّت را قبول نمی‌کنیم.

اشکال: مستشکل در اینجا دو سؤال مطرح می‌کند :

۱ . آیا تمانع میان دو ضد قابل انکار است؟

جواب: هرگز قابل انکار نیست و مانند آتشی است که بر بلندای مناره‌ای برافروخته باشد، بلکه مانند خورشیدی است که در هوای صاف در وسط آسمان قرار گرفته باشد که همگان آن را می‌بینند و باور می‌کنند. پس تمانع ضدّان از بدیهیّات است و جای تردید ندارد. معنای تمانع این است که وجود هرکدام مانع از وجود دیگری است و قهراً عدم هرکدام ، از قبیل عدم المانع برای وجود دیگری خواهد بود.

۲ . آیا عدم المانع از مقدّمات هست یا نه؟

جواب: این نیز قابل انکار نیست و از مسلّمات است و وقتی مقدّمات را تقسیم می‌کنند می‌گویند مقدّمه یا مقتضی است ، یا شرط است ، یا مُعِدّ است ، یا عدم المانع است و یا سبب و علّت تامّه است.

---

۱ . سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۲۲.

۲ . البته نظام فعلی مدّ نظر است و نظام نزدیکیِ قیامت بحث دیگری است .

حال که به دو مطلب مزبور اقرار کردید، ما از این دو مطلب قیاس شکل اوّلی ترتیب داده و می‌گوییم عدم ضد ، از قبیل عدم المانع برای وجود ضد دیگر است . صغری ؛ و عدم المانع از مقدمات است : کبری ؛ پس عدم ضد از مقدمات وجود ضد دیگر است : نتیجه .

مقدّمهٔ واجب هم مطلقاً واجب است؛ پس عدم ضد ، واجب است و قهراً وجود ضد ، حرام و منهی است ؛ **هو المطلوب**. آنگاه استدلال ما یک قیاس شکل اوّل و بدیهیّ الإنتاج است و قابل خدشه نیست . شبهات دور و شبه دور و مانند آن از قبیل شبهه در یک امر بدیهی است ؛ حتی اگر نتوانیم به آنها جواب دهیم ؛ ولی خودبه‌خود ، قابل اعتنا نیست و مسلک مقدمیّت تامّ است.

جواب : از شروط مسلّم انتاج هر یک از اشکال اربعه، بویژه شکل اوّل این است که اوسط در هر دو مقدّمه (صغری و کبری) تکرار شود و به یک معنا هم تکرار شود ، وإلّا قیاس ، عقیم خواهد بود. با توجه به این مقدّمه، در ما نحن فیه ، حدّ وسط که کلمهٔ عدم‌المانع باشد، در صغری و کبری به یک معنا نیست، بلکه در صغری که سخن از تمانع ضدّان بود، منظور تمانع وجودی بود، یعنی هر ضدی مانع از وجود ضد دیگر است و عدم هریک ، از قبیل عدم‌المانع از وجود ضد دیگر است. پیشتر در جواب اوّل از مسلک مقدمیّت به‌صورت مشروح بیان شد که وجود هر ضدی با عدم ضد دیگر ملایمت و سازگاری دارند و با یکدیگر جمع می‌شوند . همچنین بیان شد که اینها ، هم‌رتبه هستند و تقدّم و توقّفی در میان نیست؛ ولی در کبری که سخن از مقدمیّت عدم‌المانع بود، منظور ، عدم‌المانع از اصل وجود نبود، بلکه عدم‌المانع از تأثیر مقتضیِ موجود بود که چیزی موجود است مثل نار و اگر رطوبتی نباشد تأثیر هم می‌گذارد و رطوبت مزاحم تأثیر اوست ؛ اینها دو مرحلهٔ جداگانه است که نباید خلط شود.

پس استدلال شما نه تنها شکل اوّل و بدیهی‌الانتاج نیست، بلکه مغالطه‌ای بیش نمی‌باشد .

نعم: گفتیم در مورد ضدّانْ تمانع ، وجودی است و هر ضدّی مانع از تحقّق مقتضی برای ضد دیگر است؛ ولی این مطلب تبصره‌ای هم دارد: گاهی علت و مقتضی برای ضدّان ـ هر دو ـ موجود است، ولی علّت تامّهٔ یکی از آنها مانع از تأثیر علّت دیگری می‌شود و جلو تأثیر مقتضی موجود را می‌گیرد. برای مثال ، شخصی هم فرزندش در حال غرق شدن است و هم برادرش و نسبت به هر دو ، حالت شفقت و مهرورزی دارد ، امّا شفقت او نسبت به فرزند بیشتر است و این مانع می‌شود از این‌که به نجات برادر اقدام کند بنابراین ، به نجات فرزند می‌پردازد. در این موارد عدم هرکدام ، از قبیل عدم‌المانع از تأثیر است.[1]

---

۱ . ولی همیشه این‌طور نیست و نوعاً یکی از دو ضد مقتضی ندارد و لذا موجود نیست. مثل مانحن‌فیه که وجود صارف و کراهت باطنی ، مانع از اقدام به ازاله شده است ، نه وجود ضد. ضمن این‌که بحث ما در باب ضدّان در مانعیّت خود ضدین است ، نه در مانعیّت علّت‌ها. افزون بر این می‌توان گفت مقتضی در یکی ناقص است و تنها شفقت و خواستن که نیست، باید قدرت هم باشد که نیست ، لذا عدم ضد دیگر ، مستند به نقصان مقتضی است ، نه به وجود مانع.

کفایه: و مما ذکرنا ظهر أنه لا فرق بین الضد الموجود و المعدوم فی أن عدمه الملائم للشیء المناقض لوجوده المعاند لذاک لا بد أن یجامع معه من غیر مقتض لسبقه بل قد عرفت ما یقتضی عدم سبقه. فانقدح بذلک ما فی تفصیل بعض الأعلام حیث قال بالتوقف علی رفع الضد الموجود و عدم التوقف علی عدم الضد المعدوم فتأمل فی أطراف ما ذکرناه فإنه دقیق و بذلک حقیق.

فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمیة.

و أما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمین فی الوجود فی الحکم فغایته أن لا یکون أحدهما فعلا محکوما بغیر ما حکم به الآخر لا أن یکون محکوما بحکمه.

و عدم خلو الواقعة عن الحکم فهو إنما یکون بحسب الحکم الواقعی لا الفعلی فلا حرمة للضد من هذه الجهة أیضا بل علی ما هو علیه لو لا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلی من الحکم الواقعی.

این عبارت (و ممّا ذکرنا...) زمینه‌سازی برای فراز بعدی، یعنی قول مصنّف (فانقدح...) می‌باشد. ما مطلب را به این شکل عنوان می‌کنیم که دربارهٔ مقدمیّت عدم ضد یا وجود ضد، پنج مسلک وجود دارد:

۱. مسلک *فصول*[۱] و صاحب *حاشیه*[۲] و دیگران این است که عدم هر ضدی از مقدّمات وجود ضدّ دیگر است و این همان نظریّه‌ای است که تا به حال مطرح بود و ردّ شد.

۲. محقق خوانساری[۳] در نظریّهٔ اوّل تقیید و تفصیلی داده و فرموده است اگر از ابتدا هیچ‌کدام از دو ضد موجود نباشند و یکی از آنها بخواهند موجود شود، وجود یکی وابسته به عدم ضد معدوم نیست؛ ولی اگر ابتدا ضدّی موجود شد ـ مثلاً سفیدی در جسم هست ـ و بعداً ضد دیگر می‌خواهد موجود شود، اینجا متوقّف بر عدم و ارتفاع ضد موجود است.[۴] این همان نظریّه‌ای است که الآن مطرح است و مرحوم آخوند آن را ردّ می‌کند و می‌فرماید مطلقاً مقدمیّت و توقّفی در میان نیست. در این جهت فرقی میان ضد موجود و ضد معدوم وجود ندارد و همان‌جا هم که ضدّی موجود شده و ضد دیگر بعداً می‌خواهد موجود شود، متوقّف بر عدم ضد موجود نیست، بلکه ـ به بیانی که سابقاً در جواب اوّل داشتیم ـ از آنجاکه وجود ضد حادث، با ضد قبلی تنافی دارد، قهراً با عدم آن جمع می‌شود و وجود و عدم در یک مرتبه قرار می‌گیرند، نه این‌که طولیّت و ترتّب و توقّفی در میان باشد.

۳. عدّه‌ای[۵] مطلب را این‌گونه معکوس کرده‌اند که عدم هر ضدی وابسته به وجود ضد دیگر است و وجود، مقدّمهٔ عدم است. این نیز به همان بیان که دو نظر قبل مردود شد، مردود است.

۴. عدّه‌ای[۶] گفته‌اند توقّف، طرفینی است، یعنی هم وجود هر ضدی وابسته به عدم ضد دیگر

---

۱. *الفصول الغرویّة*، ص ۹۹.
۲. *هدایة المسترشدین*، ص ۲۳۰.
۳. به نقل از: *مطارح الانظار*، ص ۹۲.
۴. رفعاً توقف هست، ولی دفعاً نیست.
۵. به نقل از: *مطارح الأنظار*، ص ۱۰۸.
۶. *مطارح الأنظار*، ص ۱۰۸.

است و هم عدم هر ضدی وابسته به وجود ضد آخر است. این نظریّه نیز باطل و مردود است، ضمن این‌که محذور دور در اینجا حتمی است.

۵. رأی مشهور و مرحوم آخوند این است که از هیچ طرف مقدمیّتی نیست؛ نه وجود ضد، مقدّمهٔ عدم ضد دیگر است و نه عدم ضد دیگر، مقدّمه وجود این ضد است، بلکه ضدّان در عرض هم بوده و هرکدام با نقیض دیگری در عرض هم می‌باشند و مقدمیّتی در بین نیست.

نتیجه: مسلک مقدمیّت به بیانات مختلف ردّ شد و تماماً مربوط به صغری بود که عدم ضد، مقدّمهٔ وجود ضد دیگر باشد و اشکال کبروی مطرح نشد، چون خود آخوند کبری را قبول دارد که مقدّمهٔ واجب، واجب است. ولی متأخرین فرموده‌اند بر فرض که مقدمیّتی در میان باشد، اصلاً قبول نداریم که مقدّمهٔ واجب، واجب باشد تا نتیجه بگیرید. افزون بر این، بر فرض قبول وجوب شرعی مقدّمه، نتیجهٔ این است که عدم ضد، واجب است؛ ولی به‌دنبال آن باید ثابت کنید که وجود ضد حرام است. این باز از باب امر به شیء مقتضی نهی از ضد است و مبتنی بر قبول اقتضاء در ضد عام است که بحث‌اش خواهد آمد که آن هم مورد مناقشه است. پس این مسلک به بیانات عدیده مورد مناقشه واقع شد.

مسلک تلازم

عدّه‌ای از طرفدارانِ اقتضای عقلی، مسلک مقدمیّت را نپذیرفته و از راه مسلک تلازم طیّ طریق کرده و گفته‌اند تردیدی نیست در این‌که وجود ضد (ازاله نجاست) با عدم ضد دیگر (صلوة) متلازمان می‌باشند و هر جا احدهما بود، دیگری هم هست: صغری؛ قانون متلازمین می‌گوید هر حکمی را که یکی از آن دو داشت، حتماً دیگری هم باید داشته باشد و حکم از احدهما به دیگری سرایت می‌کند: کبری؛ پس وجوب ازاله، به عدم صلوة هم سرایت کرده و عدم صلوة واجب می‌شود: نتیجه. وقتی عدم صلوة واجب شد، قهراً وجود آن حرام و منهی خواهد بود. مطلوب ما هم همین است که ضد خاص منهی عنه باشد و امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص باشد.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید ما صغری را قبول داریم که هر ضدی با عدم ضد دیگر متلازمان هستند، ولی کبری (هر حکمی را که یکی از آن دو داشت، حتماً و لزوماً باید دیگری هم داشته باشد) را قبول نداریم؛ بلکه آنچه مسلّم است و دلیل عقلی دارد این است که نمی‌شود یکی از متلازمین بالفعل واجب باشد و ملازم دیگر بالفعل حرام باشد و محکوم به حکمی بر خلاف حکم ملازم خود باشد؛ زیرا در این صورتْ امتثال، ممکن نخواهد بود؛ امّا این‌که حتماً ملازم دیگر فعلاً همان حکم ملازم خود را داشته‌باشد، دلیل ندارد بلکه هیچ مانعی ندارد که ملازم دیگر خالی از حکم باشد.

سؤال: اگر بگویید ما روایاتی[1] داریم مبنی بر این‌که هیچ واقعه‌ای فعلاً یا ترکاً خالی از حکم الهی نیست، مع‌الوصف چگونه می‌گویید ملازم دیگر ، هیچ حکمی ندارد؟

جواب: پاسخ این است که آن روایات نظر به حکم واقعی دارد، یعنی در واقع و عندالله هیچ واقعه‌ای خالی از حکم نیست، بلکه احکامی دارد که میان عالم و جاهل مشترک است و این منافاتی ندارد با این‌که آن واقعه بالفعل محکوم به هیچ حکمی نباشد. پس از ناحیهٔ تلازم هم حرمت ضد مأمورٌ به ثابت نشد، بلکه حکم واقعیِ ضد همان است که قبل از ابتلاء به مضادّه داشته و الآن هم همان است (مثلاً نماز واجب بوده) ولی فعلی نمی‌شود .[2]

نتیجه: به عقیدهٔ مرحوم آخوند در مقام اوّل یا ضد خاص امر به شیء مقتضیِ نهی از ضد نمی‌باشد.

الأمر الثالث: [الضدّ العام، و الأقوال فيه]

(أنه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترک حيث إنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل و المنع عن الترک).

و التحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا و مرتبة وحيدة أكيدة من الطلب لا مركبا من طلبين نعم في مقام تحديد تلک المرتبة و تعيينها ربما يقال الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترک و يتخيل منه أنه يذكر له حدا فالمنع عن الترک ليس من أجزاء الوجوب و مقوماته بل من خواصه و لوازمه بمعنى أنه لو التفت الآمر إلى الترک لما كان راضيا به لا محالة و كان يبغضه البتة.

و من هنا انقدح أنه لا وجه لدعوى العينية ضرورة أن اللزوم يقتضي الاثنينية لا الاتحاد و العينية. نعم لا بأس بها بأن يكون المراد بها أنه يكون هناک طلب واحد و هو كما يكون حقيقة منسوبا إلى الوجود و بعثا إليه كذلک يصح أن ينسب إلى الترک بالعرض و المجاز و يكون زجرا و ردعا عنه فافهم.

امر سوم: احکام ضدّ عام

آیا امر به شیء ـ مثلاً امر به نماز ـ مقتضیِ نهی از ضد عامِ آن شیء هست یا نه؟ منظور از ضد عام ، ترک مأمورٌ به است و اعمّ از این است که با فعلی از افعال وجودی همراه باشد (همان ضد خاص)[3] یا این‌که با فعلی همراه نباشد و مجرّد ترک مأمورٌ به باشد . فعلاً این مسأله مطرح است که آیا میان

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۱۲۹ .
۲. در اثر ابتلاء به مزاحم اقوی .
۳. این بحث در امر ثانی یا مقام اول تبیین شد .

وجوب شیء ـ مثلاً نماز ـ با حرمت ترک آن شیء ملازمه وجود دارد ؛ مثلاً اگر نماز شرعاً واجب شد، لازمه‌اش این است که ترک نماز شرعاً حرام باشد، یا چنین ملازمه‌ای نیست؟

آیا امر به شیء ، مقتضیِ نهی از ترک آن شیء هست یا نه؟ آیا «**اقم الصلوة**» بر «**لا تترک الصلوة**» دلالت دارد یا نه؟ در اینجا هفت امر محتمل است :

۱ . عدم اقتضاء ، رأساً . یعنی اصلاً امر به شیء بر نهی از ترک دلالتی ندارد و چنین نیست که در کنار وجوب شرعیِ نماز، حرمت شرعیِ ترک نماز هم مطرح باشد، نهایتاً یک حرمت و نبایدِ عقلی است . رأی جماعتی از متأخرین این وجه است.

۲ . اقتضاء به نحو دلالت مطابقی یا عینیّت . یعنی امر به شیء عین نهی از ضد عامِ آن است و «**صلّ**» عین «**لا تترک الصلوة**» است که خود دو شعبه دارد :

الف) عینیّت مفهومی، یعنی آن دو مثل انسان و بشر بوده و مترادفان هستند؛

ب) (۳) عینیّت مصداقی . یعنی در خارج ، امر به شیء بر هر چیزی که صادق است، نهی از ترک هم بر همان ، صدق می‌کند ، ولو مفهوماً متّحد نیستند؛ مثل ضاحک و ناطق.

۴ . اقتضاء به نحو دلالت تضمّنی . یعنی امر به شیء به دلالت تضمّنی بر نهی از ضد عامّ دلالت دارد.

۵ . اقتضاء به نحو دلالت التزامیِ لفظی . یعنی به مجرّد تصوّر امر به شیء نهی از ضد عام هم تصوّر می‌شود. مثل حاتم و سخاوت که لزوم بیّن به معنای اخصّ دارند.

۶ . اقتضاء به نحو دلالت التزامیِ عقلی که لزومش بیّن به معنای اعمّ باشد.

۷ . اقتضاء به نحو استلزام عقلی ، آن هم از نوع لزوم غیر بیّن که نیازمند به استدلال و برهان است.

مرحوم آخوند در متن، سه نظریّه را صریحاً عنوان کرده است که از همین سه نظریه ، وضع احتمالات دیگر هم روشن می‌شود .

۱ . مرحوم صاحب **معالم** قائل به دلالت لفظیّهٔ تضمّنی شده و فرموده است: امر به شیء به دلالت تضمّنی بر نهی از ضد عامّ آن شیء دلالت می‌کند؛ «**صلّ**» به تضمّن ، بر «**لاتترک الصلوة**» دلالت دارد.

دلیل صاحب **معالم**: صیغهٔ افعل ـ مثلاً صلِّ ـ به دلالت مطابقی بر وجوب دلالت دارد ؛[1] وجوب از دیدگاه مشهور ، مرکّب از دو جزء است : ۱ . طلب فعل یا اذن در فعل ، یا رجحان فعل ؛ ۲ . منع یا نهی از ترک.

---

۱ . چنانچه در مباحث اوّلیهٔ مادّه و صیغهٔ امر گذشت .

وجوب یعنی این‌که از شما می‌خواهم انجام بدهی و می‌خواهم ترک نکنی؛ یا می‌خواهم انجام دهی و نمی‌خواهم ترک کنی ؛کراهت دارم ترک را، تو را از ترک آن زجر و ردع می‌کنم .[۱] یک جزء وجوب همان نهی از ترک است ؛ آنگاه امر به فعل که به دلالت مطابقی بر وجوب دلالت دارد به دلالت تضمّنی هم بر نهی از ترک دلالت می‌کند.[۲]

بررسی نظریهٔ صاحب *معالم* : حقّ آن است که رأی صاحب *معالم* باطل است؛ زیرا : [اوّلاً : اصل وضع صیغهٔ افعل برای وجوب ، قابل بحث است ؛ آنچه مسلّم می‌باشد این است که امر مولی بر طلب عالی از دانی دلالت می‌کند و امّا الزام و باید و وجوب، به حکم عقل و از لوازم عقلیِ دلالت امر بر طلب مذکور است، نه این‌که مدلول وضعیِ فعل امر باشد تا سخن از دلالت وضعی تضمّنی به میان آید. مرحوم آخوند این‌گونه جواب نمی‌دهد، چراکه ایشان در این جهت با مشهور و صاحب *معالم* ، هم‌عقیده بوده و معتقد است که فعل امر دالّ بر وجوب است و برای خصوص طلب وجوبی وضع شده است .][۳]

ثانیاً : اصولاً مجعولات و معتبراتِ عرفی و شرعی خواه وضعی باشند[۴] خواه تکلیفی[۵]، یک سلسله امور بسیطه‌ای بیش نیستند. ملکیّت ، علقه و رابطهٔ خاصّی میان مالک و مملوک است. زوجیّت هم رابطهٔ مخصوصی میان زوجین است و ... . وجوب هم عبارت است از طلب الفعل؛ منتها طلب فعل ، از اموری است که مقول به تشکیک بوده و دارای مراتب است؛ مرتبهٔ نازلهٔ آن ، استحباب است که رجحان فعل می‌باشد و مراتب متوسّطهٔ آن، مستحب‌های مؤکّد است و مرتبهٔ عالیهٔ آن، وجوب و طلب الزامی است.

دلیل بر بساطت وجوب : از دیدگاه فلسفی دلیل ، این است که طلب و اراده ، از کیفیّات نفسانیّه است و کیفیّات نفسانیّه از اعراض هستند و اعراض از بسائط می‌باشند. البته در مورد واجب‌الوجود لذاته ، مطلب از این قرار نیست و آن ذات، محلّ عروض عوارض نیست، بلکه آنجا ، اراده از سنخ وجود است و وجود هم از دیدگاه فلسفی حقیقتی بسیط است ، نه مرکّب.

از نظر فقهی و اصولی هم اگر وجوب مرکّب از دو طلب (طلب فعل و طلب ترکِ ترک) یا یک طلب و یک زجر و ردع باشد، یعنی مرکّب از دو باید یا یک باید و یک نباید باشد، لازم می‌آید هر تکلیفی دو تکلیف باشد و به‌دنبال آن ، دو امتثال و دو عصیان در بین باشد و دو ثواب و دو کیفر مطرح باشد؛ در حالی که احدی از فقهاء به این لوازم ملتزم نیستند و همه معتقدند که یک تکلیف، یک امتثال

---

۱. براساس اختلاف مبانی که نهی طلب ترک باشد یا زجر و ردع از فعل .

۲. *معالم الاصول*، ص۶۳.

۳. این مطلب در جلد اوّل *کفایة‌الأصول* در صفحهٔ ۱۰۳ و ۱۰۴ مورد بررسی قرار گرفته است .

۴. مثل ملکیّت، زوجیّت و رقیّت . ۵. مثل وجوب و حرمت .

یا عصیان دارد و یک ثواب یا عقاب دارد. پس اصلاً وجوب ، مرکّب نیست تا سخن از دلالت تضمّنی مطرح شود و قضیّهٔ دلالت تضمّنی سالبه به انتفاء موضوع است. پس سخن صاحب *معالم* مردود است.

نعم: اگر کسی بپرسد چرا از قدیم‌الایّام وجوب را، طلب‌الفعل به ضمیمهٔ منع از ترک تعریف کرده‌اند؟ آیا از این تعریف، مرکّب بودنِ وجوب مستفاد نیست؟

در جواب می‌گوییم: طبق مطلبی که بیان کردیم و مبرهن ساختیم[1] باید گفت تعریف مذکور، تعریف حدّی و به اجناس و فصول نیست تا منع از ترک ، فصل وجوب و داخل در ذات وجوب بوده و قوام وجوب به آن دو باشد و وجوب ، ماهیّتی باشد مرکب از آن دو ؛ بلکه تعریف ، رسمی و به عَرَضِ خاصّهٔ لازمه است. لازمِ عقلی ـ که وجوب طلب اکید و شدید بود ـ عبارت است از منع از ترک. یعنی از نظر عقلی حالا که مولی این فعل را از تو خواسته است، نباید ترک کنی و مخالفت نمایی و نباید حقّ مولویّت را مراعات نکنی. مشهور ، لازم شیء را به‌جای خود آن شیء گرفته‌اند و در تعریف اخذ کرده‌اند ؛ البته اشتباهات فراوان از این‌گونه پیش می‌آید.

حال که منع از ترک ، از لوازم وجوب شد، باید دید چه نوع لزومی در میان است؟

آیا لزومش از نوع لزوم بیّن به معنای اخص است که به مجرّد تصوّر طلب فعل و امر به فعل، نهی از ترک هم حتماً تصوّر می‌شود؟ قطعاً چنین نیست، زیرا ما می‌توانیم در مقام امر کردن ، تمام توجّه خود را به جانب فعل ، عطف کرده و از ترک به کلّی قطع نظر کنیم؛ چه رسد به تصوّر منع از ترک؛ در حالی که اگر لزومش بیّن به معنای اخصّ بود، این تفکیک محال بود . آری لزومش لزوم بیّن بالمعنی الأعم است که اگر مولی و آمر به جانب ترک ، متوجّه و ملتفت شود، ترک مأمورٌ به حتماً مبغوض او خواهد بود و هرگز راضی به ترک نخواهد شد و به مجرّد لحاظ و تصوّر، این نهی و مبغوضیّت می‌آید؛ ولی ابتدا به ساکن ممکن است اصلاً توجّه و تصوّری پیدا نکند. در ضمن ، نوبت به لزوم غیر بیّن و استدلال و برهان نمی‌رسد. در مطلب قبلی دلالت تضمّنی ردّ شد. در این فراز هم لزوم بیّن بالمعنی الأخص و لزوم غیر بیّن ردّ شد.

مختار آخوند همین است که لزوم ، بیّن بالمعنی الأعم باشد. پس ایشان اصل اقتضاء و استلزام را قبول دارد. احتمال اوّل هم که عدم اقتضاء بود، از نظر مرحوم آخوند مردود است.

صاحب *فصول* طرفدار عینیّت شده و فرموده است امر به شیء عین نهی از ضدّ عام است و «صَلِّ» عین «لا تترک الصلوة» است[2] (عینیّت مفهومی یا دست‌کم اتّحاد مصداقی) . مرحوم آخوند می‌فرماید با توجه به مطالب گفته شده ـ که منع از ترک، لازم عقلیِ وجوب است ، نه جزء آن ـ ابطال نظریّه عینیّت هم روشن شد؛ چرا که عینیّت به معنای اتّحاد و این همانی است؛ در حالی که لزوم و ملازمه و لازم و ملزوم بودن ـ که ثابت شد ـ فرع بر اثنینیّت و دوئیّت است و لازم و ملزوم ، دو چیز

---

۱. بساطت وجوب .

۲. *الفصول الغرویة*، ص ۸۲.

هستند نه یک چیز . پس اتحاد و یگانگی باطل است.

آری به یک معنا می‌توان عینیّت را پذیرفت . یعنی در صورتی که منظورِ *فصول* و دیگران از عینیّت ، این باشد که در موارد امر به شیء، یک طلب بیشتر نیست که حقیقتاً و اوّلاً و بالذات به فعل و وجود نسبت داده می‌شود و بعث و تحریک به سمت فعل است و ثانیاً و بالعرض و مجازاً به ترک ، نسبت داده می‌شود و طلب ترکِ ترک ، یا زجر و ردع از ترک[1] نامیده می‌شود ، وگرنه در جانب ترک ، حقیقتاً طلبی نیست.

فافهم: ظاهر کلام قائلین به عینیّت یا دلالت مطابقی آن است که حقیقتاً در جانب ترکِ مأمورٌ به، نهی وجود دارد و طلب ترک حقیقی یا زجر حقیقی از ترک درکار است ، نه صرف مجازیّت. پس توجیهی که در عبارت «نَعَم آوردیم پذیرفتنی نیست و همان اشکالی که در «وَ مِنْ هُنا» داشتیم وارد است.

نتیجه: مرحوم آخوند در مقام ثانی، یعنی در رابطه با ضدّ عامّ، اقتضاء را پذیرفته و آن را از نوع اقتضاء عقلی ، آن هم لزوم بیّن بالمعنی الأعمّ دانست.

الأمر الرابع: [ثمرة المسألة]

تظهر الثمرة فی أن نتیجة المسألة و هی النهی عن الضد بناء علی الاقتضاء بضمیمة أن النهی فی العبادات یقتضی الفساد ینتج فساده إذا کان عبادة.

(و عن البهائی رحمه الله أنه أنکر الثمرة بدعوی أنه لا یحتاج فی استنتاج الفساد إلی النهی عن الضد بل یکفی عدم الأمر به لاحتیاج العبادة إلی الأمر).

و فیه أنه یکفی مجرد الرجحان و المحبوبیة للمولی کی یصح أن یتقرب به منه کما لا یخفی و الضد بناء علی عدم حرمته یکون کذلک فإن المزاحمة علی هذا لا یوجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلا مع بقائه علی ما هو علیه من ملاکه من المصلحة کما هو مذهب العدلیة أو غیرها أی شیء کان کما هو مذهب الأشاعرة و عدم حدوث ما یوجب مبغوضیته و خروجه عن قابلیة التقرب به کما حدث بناء علی الاقتضاء.

امر چهارم: ثمرهٔ فقهی و عملی مسألهٔ ضد

هر مسأله‌ای از مسائل اصولی باید دارای یک یا چند ثمرهٔ فقهی و عملی باشد ؛ وگرنه طرح آن در علم اصول بی‌فایده خواهد بود. بر این اساس ، ثمره و فایدهٔ عملیِ مسألهٔ ضد چیست؟ چندین ثمره برای آن ذکر شده است[2] که ما دو ثمره را مطرح می‌کنیم:

۱ . اصلی‌ترین و عامّ‌ترین ثمرهٔ مسألهٔ ضد عبارت است از حرمت و عدم حرمت شرعیِ ضد .

توضیح: همان‌گونه که در مسألهٔ مقدّمه واجب گفته شد (بنا بر ملازمه میان وجوب ذی‌المقدّمه و

---

۱. براساس اختلاف مبانی در معنای نهی .

۲. *مطارح الأنظار*، ص ۱۱۸.

وجوب مقدّمه، وجوب شرعیِ مقدّمه استنتاج می‌شد و بنابر عدم ملازمه هم حدّاکثر یک لابدیّت عقلی درست می‌شد و وجوب شرعی استفاده نمی‌شد و ...) در مسألهٔ ضد هم می‌گوییم که بنا بر ملازمه میان وجوب شیء و حرمت اضدادِ آن ، و به عبارت دیگر، بنا بر اقتضای امر به شیء نسبت به نهی از ضد، نتیجه ، حرمت شرعیِ ضدّ است ؛ و بنا بر عدم ملازمه و عدم اقتضا، ضد مأمورٌ به تنها ممنوعیّت عقلی پیدا می‌کند و حرمت شرعی ندارد. این ثمره ، ثمرهٔ مستقیمی است که از یک مسألهٔ اصولی انتظار می‌رود تا نتیجه‌اش در طریق استنباط حکم شرعی (حرمت ضد) واقع شود. این ثمره مترتب است و کسی با آن مخالفتی ندارد؛ ولی چندان ثمرهٔ مهمّی نیست؛ زیرا برفرض ثبوتِ حرمت، یک حرمت تبعی ثابت می‌شود که مستقلاً دارای اطاعت و عصیان و به‌دنبال آن ، دارای ثواب و عقاب نیست. البته مرحوم آخوند این ثمره را در **کفایه** نیاورده‌اند.

۲ . ثمرهٔ مهمی که مورد بحث و بررسی واقع شده و جناب شیخ بهایی آن را انکار کرده ، امّا مشهور[1] پذیرفته‌اند و مخصوص ضد خاصّ عبادی ـ از قبیل نماز نسبت به ازالهٔ نجاست ـ می‌باشد، این است که اگر در مسألهٔ ضد خاصّ قائل به اقتضا شدیم و گفتیم امر به شیء مقتضیِ نهی از ضد است، لازمه‌اش این است که در مثال ازاله و صلوة، صلوة اوّل وقت ، متعلّق نهی گردیده و شرعاً حرام و مبغوض باشد . افزون بر این ، دو مطلب دیگر هم اضافه می‌کنیم :

۱ . در باب نواهی خواهد آمد که نهی در عبادات دالّ بر فساد و بطلانِ عبادت است.

۲ . نهی هم گاهی اصلی است ، مثل: «**لا تُصلِّ فی الدار المغصوبه**» و گاهی تبعی است مثل «مانحن‌فیه» که به تبع امر به شیء ، نهی از ضد درست می‌شود که در غیر این صورت ، مستقیماً نهی‌ای درکار نیست. اگرچه بپذیریم نهی مطلقاً دالّ بر فساد است، چه اصلی باشد ، چه تبعی. اکنون با توجه به این دو مطلب ، می‌گوییم اگر مکلّف در اوّل وقت ازاله را ترک کرد و مشغول نماز شد، چنین نمازی منهیّ و باطل است؛ امّا اگر قائل به عدم اقتضا شدیم و گفتیم که امر به شیء مقتضیِ نهی از ضد نیست، لازمه‌اش این است که اگر مکلّف ، ازاله را ترک کرد و مشغول نماز شد، نمازش صحیح باشد؛ چون نهی که ندارد تا موجب مغبوضیّتِ عمل شود و از طرفی نماز عبادت است و رجحان ذاتی دارد و به قصد مصلحت انجام می‌شود و محکوم به صحّت است.

نظریهٔ شیخ بهایی : مرحوم شیخ بهایی ، ثمرهٔ مذکور را انکار و ردّ کرده و مدّعی شده است که ضد خاص عبادی ، مطلقاً فاسد و باطل است؛ چه بر مسلک اقتضای امر به شیء نسبت به نهی از ضد و چه بر مبنای عدم اقتضاء. پس ثمره‌ای میان این دو مبنا ظاهر نمی‌شود.

توضیح: بنا بر اقتضاء ،که مشهور هم قائل بودند ، «ضد عبادی باطل است؛ زیرا متعلّق نهی ،

---

۱ . *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۱۵؛ *مطارح‌الأنظار*، ص ۱۱۸.

تبعی است و نهی در عبادات هم دالّ بر فساد و بطلان است» . امّا بنا بر عدم اقتضاء: درست است که ضد عبادی ، نهی شرعی ندارد تا حرام باشد، ولی این مقدار کافی نیست، حتماً باید دارای امر فعلی باشد و به قصد امتثال امر ، اتیان شود تا عبادت گردیده و محکوم به صحّت شود ؛ در مانحن‌فیه، نماز اوّلِ وقت در سایهٔ ابتلا به مانع و مزاحم اقویٰ (امر به ازاله) دارای امر فعلی نیست و تا امر نباشد، عبادیّتی نیست، پس باز هم محکوم به بطلان است. پس میان قائل به اقتضاء و عدم آن در ضد عبادی ثمره ظاهر نشد.[1]

نظریهٔ آخوند : مرحوم آخوند ثمرهٔ مزبور را قبول دارد ، لذا در صدد دفاع از آن برآمده و اشکال شیخ بهایی را این‌گونه پاسخ می‌دهد:

در باب صحّت عبادت دو مبنا وجود دارد:

۱ . عبادیّت در گرو امر فعلی و قصد امر است و قوام عبادت به این است که امر فعلی داشته باشد و مکلّف آن را به قصد امتثال امر فعلی انجام دهد تا صحیح و مُجزی باشد وإلّا عبادت نخواهد بود. مبنای مشهور در صحّت عبادت ، همین است.

۲ . وجود امر فعلی و قصد امتثال آن لازم نیست، بلکه کافی‌است که ملاک امر باشد و مکلّف عبادت را به قصد ملاک و مقتضی[2] انجام دهد. مبنای تعدادی از متأخّرین همین است و دلیل کفایتِ قصد ملاک، رجوع به وجدان است که اگر عبدی مشاهده می‌کند فرزند مولی در حال غرق شدن است یا منزل مولی در حال آتش گرفتن است و فعلاً مولی در آنجا حضور ندارد تا امر به انقاذ غریق یا اطفاء حریق بکند، ولی عبد به مقتضای عقل فطری یقین دارد که این انقاذ یا اطفاء ، مطلوب مولاست و ملاک را احراز کرده است؛ در اینجا لازم نیست منتظر بماند تا امری بیاید، بلکه ملاک امر را دارد و باید اقدام کند ، وگرنه نزد عقلاء هیچ عذر و بهانه‌ای نخواهد داشت.

با توجه به این مقدمه مرحوم آخوند می‌فرماید: بر مسلک اقتضاء ، مطلب همان است که مشهور گفتند و شیخ بهایی نیز پذیرفت که ضد عبادی ، محکوم به بطلان است؛ ولی بر مسلک عدم اقتضاء ، این عبادت باطل نیست؛ زیرا متعلّق نهی نیست تا موجب مبغوضیت و حرمت و بطلان شود. البته همان‌طور که شیخ بهایی فرمود متعلّق امر فعلی هم نیست، چون با واجب اهم تزاحم پیداکرده است و اهم مانع شده است از این‌که امر به مهم ، فعلی شود که در غیر این صورت ، طلب ضدّین و تکلیف بما لایطاق می‌شود؛ ولی ملاک امر (مصلحت و رجحان و مطلوبیت) در این نماز وجود دارد و مقتضی برای صحّت موجود است، آنگاه اگر فعلاً و بالعرض نهیی بدان تعلّق می‌گرفت، موجب مبغوضیّت و

---

۱. *زبدةالاصول*، ص ۸۲

۲. یعنی مصلحت ملزمه و غیرملزمه بر مبنای عدلیه که احکام را دایر مدار مصالح و مفاسد در متعلّقات می‌دانند؛ و غرض یا هر چیز دیگری بر مبنای اشاعره که احکام را دایرمدار مصالح و مفاسد نمی‌دانند.

مُبعَّديّت می‌گردید . امّا بر مسلک عدم اقتضاء ، فرض این است که نهی در کار نیست، پس مقتضی ، موجود و مانعْ مفقود است، و اگر نماز را به قصد ملاکِ امر انجام دادیم، حتماً صحیح و مجزی است. پس ثمره‌ای که مشهور فرمودند کما کان به قوّت خود باقی‌است.

[مسألة الترتّب]

کفایه ثم إنه (تصدی جماعة من الأفاضل لتصحیح الأمر بالضد بنحو الترتب علی العصیان و عدم إطاعة الأمر بالشیء بنحو الشرط المتأخر أو البناء علی معصیته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن بدعوی أنه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدین کذلک أی بأن یکون الأمر بالأهم مطلقا و الأمر بغیره معلقا علی عصیان ذاک الأمر أو البناء و العزم علیه بل هو واقع کثیرا عرفا.)

قلت ما هو ملاک استحالة طلب الضدین فی عرض واحد آت فی طلبهما کذلک فإنه و إن لم یکن فی مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما إلا أنه کان فی مرتبة الأمر بغیره اجتماعهما بداهة فعلیة الأمر بالأهم فی هذه المرتبة و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصیة فیما بعد ما لم یعص أو العزم علیها مع فعلیة الأمر بغیره أیضا لتحقق ما هو شرط فعلیته فرضا.

امر پنجم: مسألهٔ ترتّب

گروهی از بزرگان ـ همچون محقّق ثانی، کاشف‌الغطاء[1] و میرزای کبیر شیرازی ـ مدّعی شده‌اند حتّی بر مسلک مشهور هم ـ که صحّت عبادت در گرو امر فعلی و قصد امتثالِ آن می‌دانند ـ کاری می‌کنیم که ضد عبادی ، امر فعلی پیدا کند و ثمرهٔ مزبور ظاهر شود. یعنی بر مبنای قول به اقتضاء ، ضد عبادی باطل باشد و بر مسلک قول به عدم اقتضاء، ضد عبادی ، صحیح باشد . حتّی اگر امر لازم باشد، ماکاری می‌کنیم که امر درست شود، منتها نه امر عَرْضی و در عرض امر به اهمّ، بلکه یک امر طولی و ترتّبی.

توضیح: فرض این است که از همان ابتدا دو امر مطلق داریم: ۱ . امر به ازاله که می‌گوید: «ازل النجاسة عن المسجد» و کاری به امر صلاتی ندارد، یعنی ازاله مطلقاً واجب است ؛ چه نماز ، واجب باشد ، چه واجب نباشد. ۲ . امر به نماز که می‌گوید: «اقم الصلوة» و کاری به امر دیگر ندارد و ظاهرش این است که نماز ، مطلقاً واجب است ؛ چه ازاله بکند چه نکند . در اینجا به اطلاق هر دو نمی‌توان عمل کرد، زیرا مستلزم طلب ضدّین در آنِ واحد است که تکلیف به محال می‌باشد. پس ناچاریم از خیر یکی از آنها بگذریم و به حکم عقل ، امر به اهمّ[2] که نمی‌توان نادیده گرفت، ناگزیر باید از امر به مهم (امر صلاتی که در اثر وسعت وقت مهم است) صرف‌نظر کنیم.

حال که چنین شد آیا امر به مهم را به کلّی نادیده بگیریم یا فقط از اطلاق آن صرف‌نظر کرده و

---

۱ . *کشف‌الغطاء*، ص ۲۷.

۲ . ازاله در سایهٔ فوری بودن و ضیق وقت واجب اهم است.

معلّق و مقیّد سازیم؟ قانون این است که «الضرورات تتقدّر بقدرها»، و مقدار ضرورت عبارت است از صرف‌نظر از اطلاق امر به مهم. پس امر به مهم را مقیّد می‌سازیم تا در طول امر به اهمّ قرار گرفته و محذوری نداشته باشد.

در مقام تقیید دو راه پیشنهاد شده است:

۱. یا امر به مهم را به معصیت و عدم اطاعتِ امر به اهمّ مقیّد می‌سازیم و می‌گوییم منظور شارع مقدّس در واقع این است: «**ازل النجاسة عن المسجد**» و «**إن عصیتَ فأقم الصلوة**» که امر به نماز، مقیّد به عصیانِ امر به ازاله شده و در رتبهٔ متأخّر است؛ شرط عصیان هم از قبیل شرط متأخّر می‌باشد، زیرا در همین اوّل وقت که معصیتی نیست، در ثانی و ثالثِ وقت ـ مثلاً در ظرف نیم ساعت آتی ـ اگر ازاله نکرد، معصیت محقّق می‌شود؛ ولی قبل از آن و از اوّل وقت می‌گوید اگر در آینده معصیت کردی، از هم‌اکنون، امر به نماز داری. این در طول امر به ازاله است و تا امر به ازاله را معصیت نکند نوبت به امر صلاتی نمی‌رسد.

۲. یا این‌که امر به مهم را به بنا و عزم بر معصیت امر اهمّ مقیّد می‌کنیم و می‌گوییم منظور شارع در واقع این است: «**ازل النجاسة وإن بنیتَ علی المعصیة أو عزمتَ علیها فأقم الصلوة**» که امر به نماز، مقیّد به بنا و عزم بر معصیت امر به اهمّ است و تا این بنا نباشد امر به مهم هم نیست. چنین شرطی یا از نوع شرط متقدّم است، اگر یک آن بناگذاری بر معصیت، کافی باشد، ولو بقاء و استمرار نداشته باشد؛ یا از نوع شرط مقارن است، اگر بقاء و تداوم این بناگذاری تا آخر نماز باشد که از قبیل استقبال الی القبله نسبت به نماز می‌شود.

حال جماعتی از بزرگان از راه امر طولی و ترتّبی به دو نحو مذکور در صدد برآمده‌اند که برای ضد عبادی، امر طولی و ترتّبی درست کرده و نتیجه بگیرند که حتّی اگر عبادت، قصد امر بطلبد ما در اینجا امر داریم و اگر کسی نماز را به قصد امر مذکور انجام دهد قطعاً صحیح است. همچنین برای تقریب امر ترتّبی مدّعی شده‌اند آنچه که محذور دارد و محال است، این است که امر به ضدین در عرض هم باشند که تکلیف به محال است، و جمع بین ضدّین نشاید. امّا امر به ضدّین در طول هم و به نحو ترتّبی به یکی از دو وجه مذکور مانعی ندارد و محال نیست، چون هیچ‌گاه امر به مهم در رتبهٔ امر به اهمّ نیست تا محال پیش آید و تا امر به اهم فعلی است، نوبت به امر به مهم نمی‌رسد. آری وقتی امر به اهمّ ساقط شد، امر به مهم می‌آید و نه‌تنها مانع عقلی ندارد و عقلاً ممکن است و امکان وقوعی دارد، بلکه در عرفیّات، چنین اوامر طولی و ترتّبی بسیار زیاد واقع شده و وجود خارجی دارد ـ برای مثال مولایی به عبدش می‌گوید فلان کار را بکن و اگر نکردی دست‌کم فلان کار دیگر را انجام بده ـ اگر محال بود هرگز واقع نمی‌شد؛ **أدلّ دلیل علی إمکان شیء وقوعه الخارجی**.

اشکال آخوند: مرحوم آخوند قضیّهٔ ترتّب و امر طولی را قبول ندارد و در مجموع دو اشکال به

این مطلب وارد می‌سازد :

اشکال اوّل آخوند[1] : اشکال اصلی ترتّب ، این است : به همان دلیلی که امر به دو ضد و طلب دو ضد در عرض هم و در آنِ واحد ، محال و ممتنع[2] است دقیقاً به همین مناط و ملاک هم ، امر به ضدّین و طلب آن دو در طول هم و به نحو ترتّب محال است.

توضیح : بحث در موردی است که ضدّان ، اهمّ و مهم هستند، یعنی ازالهٔ نجاست که مأمورٌ به می‌باشد، اهمّ است و صلوة اوّل وقت که ضد عبادی می‌باشد، مهم است و جمع میان آنها در آنِ واحد شدنی نیست؛ آنگاه اگر چه امر به مهم (**اقم الصلوة**) در مرتبهٔ امر به اهم (**ازل النجاسة**) نیست و دو مرتبه از آن متأخّر است[3] و در مرتبهٔ امر به اهم چیزی مانع فعلیّت نیست و اجتماع طلب ضدّین پیش نمی‌آید؛ امّا در مرتبهٔ امر به مهم امر به اهمّ کما کان فعلی است و در این مرحله اجتماع پیش می‌آید .

توضیح : فرض این است که امر به اهمّ از فعلیّت نیفتاده و همچنان باقی است، زیرا سقوط امر یا در سایهٔ امتثال آن است که علی‌الفرض امر به ازاله امتثال نشده است ؛ و یا در سایهٔ ارتفاع موضوع است، یعنی شخص دیگری ازالهٔ نجاست کرد و این واجب کفایی را انجام داد و از عهدهٔ او ساقط شد که علی‌الفرض این هم نیست ؛ یا در سایهٔ معصیت امر به اهم است که آن هم حاصل نشده است، چون معصیت در ظرف نیم‌ساعت آینده ـ مثلاً ـ محقق می‌شود و هنوز محقّق نشده تا مسقِطِ امر باشد. صرف بنا گذاری و تصمیم بر معصیت و عدم اتیان هم که مُسْقِطِ امر نیست. پس در مرتبهٔ امر به مهم، امر به اهمّ همچنان فعلی است. از طرفی هم ، امر به مهم ، مشروط به عصیانِ امر به اهمّ یا عزم بر عصیانِ آن بود و این شرط حاصل شده است و قانون این است که هر واجب مشروطی با حصول شرطش فعلی و منجّز و مطلق می‌شود. پس امر به مهم هم در این مرتبه فعلی می‌شود. در نتیجه الآن و در مرتبهٔ امر به مهم، امر به اهمّ نیز فعلی است و همان محذور عود می‌کند که اجتماع طلب دو ضد در آنِ واحد باشد و طلب ضدّین در آنِ واحد طلب محال و تکلیف به محال است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس ترتّب مستلزم محال است و مستلزم المحال محالٌ. پس ترتّب ، محال و باطل است.

کفایة لا یقال نعم لکنه بسوء اختیار المکلف حیث یعصی فیما بعد بالاختیار فلولاه لما کان متوجها إلیه إلا الطلب بالأهم و لا برهان علی امتناع الاجتماع إذا کان بسوء الاختیار.

فإنه یقال استحالة طلب الضدین لیس إلا لأجل استحالة طلب المحال و استحالة طلبه من الحکیم

---

۱ . اشکال دوم را در صفحهٔ ۲۹۸ بخوانید .

۲ . مناط استحاله ، این است که طلب ضدین ، در حقیقت ، طلب محال است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود و برمی‌گردد به اجتماع نقیضین در ارادهٔ مولی که اجتماع نقیضین مطلقاً محال است. همچنین تکلیف به محال و غیر مقدور است و عبد ، قدرت بر جمع میان ضدّین و امتثال هر دو در آنِ واحد را ندارد که چنین تکلیفی هم از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

۳ . اوّل باید امر به اهم باشد ، سپس مکلّف آن را معصیت کند یا بنا را بر معصیتِ آن بگذارد تا نوبت به امر به مهم برسد و مادامی که معصیت یا عزم بر معصیتِ اهمّ نباشد امر به مهم فعلی نمی‌شود؛ پس رتبهٔ امر به مهم پس از امر به اهم است .

الملتفت إلى محاليته لا تختص بحال دون حال و إلا لصح فيما علق على أمر اختيارى فى عـرض واحد بلا حاجة فى تصحيحه إلى الترتب مع أنه محال بلا ريب و لا إشكال.

إن قلت فرق بين الاجتماع فى عرض واحد و الاجتماع كذلک فإن الطلب فى كلّ منهما فى الأول يطارد الآخر بخلافه فى الثانى فإن الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم فإنه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهم فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه و عدم عصيان أمره.

قلت ليت شعرى كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم و هل يكون طرده له إلا من جهة فعليته و مضادة متعلقه للأهم و المفروض فعليته و مضادة متعلقه له. و عدم إرادة غير الأهم على تقدير الإتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه على تقدير عدم الإتيان به و عصيان أمره فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين مع أنه يكفى الطرد من طرف الأمر بالأهم فإنه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد كما كان فى غير هذا الحال فـلا يكون له معه أصلا بمجال.

إن قلت فما الحيلة فيما وقع كذلک من طلب الضدين فى العرفيات.

قلت لا يخلو إما أن يكون الأمر بغير الأهم بعد التجاوز عن الأمر به و طلبه حقيقة.

و إما أن يكون الأمر به إرشادا إلى محبوبيته و بقائه على ما هو عليه من المصلحة و الغرض لو لا المزاحمة و أن الإتيان به يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها بعض ما استحقه من العـقوبة عـلى مخالفة الأمر بالأهم لا أنه أمر مولوى فعلى كالأمر به فافهم و تأمل جيدا.

اشكال: مستشكل قبول دارد كه در مرتبهٔ متأخر، يعنى مرتبهٔ امر به مهم امر به اهمّ نيز فعلى است و طلب ضدّين و امر فعلى به دو ضد پيش مى آيد ، امّا اجتماع دو طلب كه به دو ضد متعلّق شده‌اند، در آنِ واحد دو گونه است :

۱ .گاهى ابتدا به ساكن و بدون دخالت اراده و اختيار مكلّف است. مثل اين‌كه ابتدا به سـاكـن مولاى حكيم يا عاقل و ملتفت ، هم بگويد «تحرّک» و هم بگويد «أسكُن» ؛ هم بگويد «قُم» و هم بگويد: «اجلس» . چنين چيزى از محالات است و از حكيم امتناع صدورى دارد.

۲ .گاهى امر به دو ضد به سبب سوءاختيار مكلّف است و از اراده و آزادىِ او سرچشمه مى‌گيرد و خودش مقصّر است ؛ در اينجا جمع ميان دو امر و طلب به دو ضد ، و فعليّت يـافتنِ هـر دو امـر ، محذورى ندارد و هيچ برهانى بر امتناع و استحالهٔ آن نيست . مانحن‌فيه از اين قبيل است، زيرا اگر مكلّف امر به اهمّ را معصيت نمى‌كرد يا بنا را بر عصيانِ آن نمى‌گذاشت نوبت به امر مهم نمى‌رسيد و اين امر دربارهٔ او فعلى نمى‌شد؛ ولى از اختيار و آزادى ، سوءاستفاده كرد و اهمّ را ناديده گرفت و امر به مهم تيز در حق او فعلى شد. البته همزمان امر به اهم فعلى است و طلب ضدين است؛ ولى چون از سوء

اختیار مکلّف سرچشمه می‌گیرد، اشکالی ندارد و محالی هم پیش نمی‌آید. به قول بزرگان: «**الامتناع بسوء الإختیار لا یُنافی الإختیار**»

پاسخ آخوند: مرحوم آخوند به اشکال مذکور دو جواب می‌دهد:

۱. جواب حلّی: یک قاعدهٔ کلّی این است که اگر چیزی عقلاً محال باشد، تخصیص‌بردار نیست و همیشه و در همه‌حال محال است؛ نه این‌که در حالی و در ظرفی محال باشد، امّا در حال دیگر محال نباشد. با توجه به این قاعده می‌گوییم فلسفهٔ استحالهٔ امر به دوضد و طلب ضدّین عبارت است از این‌که طلب دو ضد و جمع میان آن دو در حقیقت، طلب یک امر محال و ممتنع است و طلب محال از مولای حکیم ـ که غافل هم نیست و توجّه به محال بودن آن دارد و کار لغو و عبث و قبیح انجام نمی‌دهد ـ محال است. این استحالهٔ عقلی، کلّی است و چنین نیست که در فرض سوءاختیار، این طلب محال حکیمانه باشد و در فرض دیگر، غیرحکیمانه. به هر صورت، در مرتبهٔ متأخّره اجتماع دو طلب نسبت به دو ضد محال است.

۲. جواب نقضی: اگر به صرف سوء اختیار، اجتماع طلب ضدین در مرتبهٔ متأخّر جایز باشد، لازمه‌اش این است که ابتدا به ساکن هم، مولی بتواند امر به ضدّین را بر یک امر اختیاری و ارادی معلّق کرده و در عرض هم به دو ضد امر داشته باشد، مثلاً بگوید: «**افعل کذا و إنْ عصیت بسوء الإختیار فاجمع بین الضدّین**»، یا «**فتحرّک و اسکن**».

بیان ملازمه: مانحن‌فیه، اگرچه در صورت و ظاهر، دو امر طولی است، یعنی فرموده: «**أزل النجاسة و إنْ عصیتَ فاقم الصلوة**»، ولی با توجّه به این‌که امر به اهمّ در مرتبهٔ امر به مهم همچنان فعلی است، گویا فرموده است که «**أزل النجاسة ـ یا افعل کذا ـ و إنْ عصیتَ فازل النجاسة و اقم الصلوة ـ یا فاجمع بین‌الضدّین ـ**». اگر چنین چیزی جایز و ممکن شد، دیگر نوبت به امر طولی و ترتّبی نمی‌رسد؛ همان دو امر عرضی را دارد و محذوری هم ندارد و اساس ترتّب باطل می‌شود.

بیان بطلان لازم: چنین‌طلبی (طلب دو ضد) در عرض هم با تعلیق بر امر اختیاری، قطعاً باطل است و شما هم قائل به استحالهٔ آن هستید. پس ملزوم هم که اجتماع امر اهمّ و مهم در رتبهٔ بعد باشد باید محال باشد، چه فرقی دارد که شما مانحن‌فیه را تجویز می‌کنید، ولی **إفعل کذا و إنْ عصیتَ فاجمع بین الضدین** را منع می‌کنید؟

اشکال: در حقیقت به جواب نقضی، اشکال وارد شده است.[1] مستشکل می‌گوید مانحن‌فیه (امر طولی) با مادّهٔ نقضی که شما ذکر کردید (امر عرضی) فرق دارد و قیاس مع‌الفارق است.

فرق این است که در مورد مادهٔ نقض، اجتماع دو طلب به دو ضد در عرض هم است و چون

---

۱. و لذا مرحوم آخوند جواب نقضی را به تأخیر انداخت، وگرنه علی‌القاعده باید جواب نقضی پیش از جواب حلّی باشد.

متعلّق دو امر ، تضاد دارند و ضدّان تمانع وجودی دارند و هرکدام طارد دیگری است، لذا اجتماع آنها ممکن نیست؛ ولی در مانحن‌فیه مطاردهای نیست، زیرا امر به مهم در رتبهٔ امر به اهمّ نیست تا مطارده و تمانع در میان باشد، بلکه در طول آن است و معلّق به عصیان و عدم اتیانِ امر به اهمّ است و بر این تقدیر فعلی می‌شود. آنگاه مادامی که مکلّف ، مریدِ انجام اهمّ است، نوبت به مهم نمی‌رسد تا مطاردهای باشد؛ وقتی ارادهٔ معصیت کرد و بنا را بر ترک اهم گذاشت، نوبت به مهم می‌رسد ؛ پس قیاس ناتمام است و مانحن‌فیه جایز است ولو مادّهٔ نقض مذکور جایز نباشد.

پاسخ : مرحوم آخوند به این اشکال هم دو جواب می‌دهد :

۱ . چه کسی گفته که در مانحن‌فیه مطارده نیست؟ معیار مطارده این است که دو چیز در یک آن امرشان فعلی باشد ، همچنین متضّادین هم باشند. همین مقدار برای مطارده کافی است ، و این معیار در مانحن‌فیه وجود دارد، زیراگرچه امر به مهم در رتبه امر به اهمّ و بر فرض ارادهٔ اتیان به اهمّ نیست، ولی امر به اهمّ در رتبهٔ امر به مهم هست و الآن که مکلّف بنا را بر ترک اهمّ گذاشته، هم امر صلاتی فعلی است و هم امر به ازالهٔ فعلی است. در ضمن ، صلوة و ازاله هم با هم جمع نمی‌شوند و تمانع دارند و معنای مطارده همین است؛ پس در اینجا هم تمانع هست و ملاک استحاله را دارند.

۲ . بر فرض که در مانحن‌فیه مطاردهٔ طرفینی در میان نباشد و امر به مهم طاردِ امر به اهمّ نباشد،[۱] ولی از طرف اهمّ که طاردیّت هست و امر به اهمّ علی‌کلّ حال طاردیّت دارد[۲] و چون اهمّ و اقوی است، با وجود فعلیّت امر به اهمّ هرگز امر به مهم فعلی نمی‌شود تا امر ترتّبی درست کنید و عبادت را به قصد امر بیاورید. اگر روزی امر به اهمّ ساقط شود، نوبتِ امر به مهم فرا می‌رسد . امّا تا زمانی که ساقط نشود جای فعلیّت امر به مهم نیست.

اشکال دیگر: مستشکل می‌گوید که تا اینجا با دلیل عقلی ثابت کردید که امر ترتّبی محال است، در حالیکه ما در خارج ـ چه در عرفیّات و چه شرعیّات ـ موارد فراوانی داریم که ظهور در وقوع و تحقّق خارجیِ امرِ ترتّبی و طولی دارند و نشانهٔ وقوع ترتّب هستند.[۳] بهترین دلیل هم بر امکان چیزی، تحقّق خارجی آن شیء است؛ زیرا اگر ممکن نبود ، واقع نمی‌شد؛ وقوع ، فرع بر امکان است. حال شما که ترتّب را مستحیل دانستید، این موارد راکه ظهور در وقوع امر ترتّبی دارند چگونه حلّ می‌کنید و چاره در این موارد چیست؟

---

۱ . چون در مقام نیست . ۲ . چه انجام شود و امتثال گردد و چه معصیت شود .

۳ . مثال برای عرفیّات: مولایی به عبدش می‌گوید: «***أنقذ ولدی و إنْ عصیتَ فانقذ أخی***» یا پدری به فرزندش می‌گوید: «باید به مدرسه بروی و اگر نرفتی باید فلان مقدار قرآن تلاوت کنی» . مثال برای شرعیات: در ماه مبارک رمضان که روزه واجب است مسافرت مهمی به منظور حفظ جان یا آبرو و مانند آن پیش آمده که سفر هم بر او واجب شده است ؛ شارع می‌فرماید: «***سافِرْ و إنْ عصیتَ فَصُمْ و ...***» .

پاسخ اشکال: قاعدهٔ کلّی: وقتی چیزی به حکم برهان عقلی محال و ممتنع شد و یقین به استحالهٔ آن پیدا کردیم، وظیفه ، این است که مفاد برهان را اخذ کنیم و ظواهری را که برخلاف برهان قاطع است، به نوعی توجیه کنیم . به حکم این قانونِ کلّی، ترتّب محال است و مواردی که در شرع و عرف خلاف آن را نشان می‌دهد، به دو نحو توجیه می‌کنیم :

۱ . یا می‌گوییم در موارد مذکور و مانند آن، امر به مهم پس از اعراض و رفع ید و صرف‌نظر کردن از امر به اهمّ است، یعنی مولی در قدم اوّل به اهمّ امر می‌کند و در قدم دوّم که می‌گوید: «وإن عصیتَ فافعل کذا» از امر اهمّ تجاوز کرده و آن را نادیده گرفته و امر به مهم می‌کند . این‌که محذوری ندارد و جمع بین ضدین نمی‌شود؛ بحث ما در فرض بقاء امر به اهمّ است که محذور داشت.

۲ . یا این‌که امر به مهم یک امر مولوی نیست، بلکه ارشادی است؛ یعنی ارشاد به حکم عقل است ، یعنی عقل هم می‌فهمد چون اهمّ را معصیت کردی، وقت خود را تلف نکن و بیهوده نگذران، بلکه لااقلّ مهم را انجام بده تا مستحق مثوبت شوی و قدری از کیفر واجب اهمّ کاسته شود و به کلّی بی‌نصیب و محروم نمانی. امر مولی هم ارشاد به همین مطلب است ؛ آنچه محذور دارد جمع میان دو امر مولوی است ، وگرنه یک مولوی و یک ارشادی محذوری ندارد ، چون امر ارشادی امر و طلب نیست تا طلب ضدّین پیش آید.

ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق فی صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد و لذا كان سيدنا الأستاذ قدس سره لا يلتزم به على ما هو ببالی و كنا نورد به على الترتب و كان بصدد تصحيحه .

فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة مع مضادتها لما هو أهم منها إلا ملاک الأمر.

نعم فيما إذا كانت موسعة و كانت مزاحمة بالأهم ببعض الوقت لا فی تمامه يمكن أن يقال إنه حيث كان الأمر بها على حاله و إن صارت مضيقة بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعی ذاک الأمر فإنه و إن كان خارجا عن تحتها بما هی مأمور بها إلا أنه لما كان وافيا بغرضها كالباقی تحتها كان عقلا مثله فی الإتيان به فی مقام الامتثال و الإتيان به بداعی ذاک الأمر بلا تفاوت فی نظره بينهما أصلا.

و دعوى أن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها و ما زوحم منها بالأهم و إن كان من أفراد الطبيعة لكنه ليس من أفرادها بما هی مأمور بها فاسدة فإنه إنما يوجب ذلک إذا كان خروجه عنها بما هی كذلک تخصيصا لا مزاحمة فإنه معها و إن كان لا تعمه الطبيعة المأمور بها إلا أنه ليس لقصور فيه بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلا .

و على كلّ حال فالعقل لا يرى تفاوتا فی مقام الامتثال و إطاعة الأمر بها بين هذا الفرد و سائر الأفراد أصلا.

اشکال دوم آخوند: اشکال دوّم مرحوم آخوند بر مسألهٔ ترتّب این است که قول به ترتّب، لازمی دارد که قابل التزام نیست و طرفداران ترتّب هم بدان ملتزم نیستند.

توضیح: معنای ترتّب این شد که در فرض عصیان بعدی یا عزم بر معصیت، هم امر به اهمّ فعلی است و هم امر به مهم. و طلب ضدّین در این مرحله مانعی ندارد. از شما می‌پرسیم اگر مکلّف در اوّل وقت هر دو امر را مخالفت کرد، یعنی نه ازالهٔ نجاست کرد، نه نماز خواند، آیا یک عقاب دارد یا دو عقاب؟ وحدت عقاب است یا تعدّد عقاب؟ اگر بگویید یک عقاب بیشتر نیست، خلاف قاعده است؛ زیرا وقتی تکالیفْ متعدّد بود، عقاب هم متعدّد خواهد شد. تعدّد اسباب موجب تعدّد مسبّبات است[1] و اگر بگویید دو عقاب در کار است، این با حکمت مولی سازگار نیست؛ زیرا مکلّف در آنِ واحد قدرت بر امتثال هر دو را ندارد و نمی‌تواند جمع بین ضدّین کند و عقاب بر چنین امری، عقاب بر کاری است که مقدور نیست و عقلاء، عقاب کردن کذایی را ناپسند می‌شمارند و مولایی را که عبدش را بر امر غیرمقدور مؤاخذه کند، توبیخ می‌کنند. پس قول به ترتّب، مستلزم تعدّد عقاب است که این لازم باطل است، ملزوم هم باطل خواهد بود.[2]

یک تأیید: مرحوم آخوند در تأیید اشکال مذکور می‌فرماید استاد ما میرزای شیرازی رحمه‌الله از مسألهٔ ترتّب، جانبداری می‌کرد و آن را قبول داشت و ما همین اشکال را وارد می‌کردیم که ترتّب، لازمی دارد که قابل التزام نیست ... و استاد در صدد تصحیح ترتّب و حلّ مشکل بود؛ ولی بالأخره راه‌حلّی پیدا نشد و به عقیدهٔ ما اشکال دوّم هم وارد است.

فقد ظهر: در مسألهٔ ضد خاص عبادی که مورد نزاع بود و مشهور فرمودند ثمرهٔ مسألهٔ ضد در اینجا ظاهر می‌شود و شیخ‌بهایی آن را انکار کرد و فرمود «**علی کلّ حالٍ** ضد عبادی باطل است ... و ما برای تصحیح عبادت و حکم به صحّتِ آن، هیچ راهی نداریم مگر از راه ملاک امر، و قصد ملاک را کافی دانستن (راهی که آخوند طی کرد؛ وگرنه از راه ترتّب و امر فعلی درست کردن موفّق نشدیم و نتیجه‌ای نگرفتیم.

یک تبصره[3]: این بخش در واقع استدراک و تبصره‌ای از بخش قبلی است. در فراز قبلی تنها راه

---

۱. البته مرحوم آخوند به این بخش متعرّض نشده است.

۲. البته مرحوم آخوند از یک نکته غافل شده است و آن نکته این است که قائل به ترتّب می‌گفت چون به سوءاختیار است لذا جمع بین هر دو طلب می‌شود و این گرچه مقدور نیست، ولی منشأش سوءاختیار خود مکلّف است. «**و الإمتناع بسوء الإختیار لا ینافی الإختیار**»، لذا عقاب کردن بر هر دو، خلاف حکمت نیست و مکلّف با دست خودش خود را در این مخمصه انداخته است. مانند این‌که انسان، مقدمه را به اختیار خود ترک کند و در نتیجه در زمان واجب، قدرت بر امتثال واجب نداشته باشد، که کسی نگفته عقابی نیست. همچنین مثل کسی که خود را از بلندی پرت می‌کند و مابین زمین و آسمان قدرت ندارد جلوی هلاکت خویش را بگیرد؛ ولی کسی نگفته این کار هلاکت نیست و عقاب ندارد و مشمول نهی ﴿**و لا تلقوا بأیدیکم إلی التهلکه**﴾ نیست، بلکه حتماً خودکشی کرده و حتماً «**خَسِرَ الدنیا و الآخرة**» گردیده است.

۳. **نعم فیما إذا کانت ...**.

صحّت ضد عبادی را داشتن ملاک امر و قصد ملاک کردن دانستیم، ولی حالا می‌خواهیم بگوییم که در بعضی موارد راهی برای تصحیح عبادت از راه امر فعلی و قصد امر کردن وجود دارد و به شیخ بهایی می‌گوییم بر فرض که عبادت محتاج به امر فعلی باشد، ما امر فعلی درست می‌کنیم آن هم ، نه امر ترتّبی که مردود شد.

توضیح: گاهی ضد عبادی یک واجب مضیّقی است و با واجب اهمّ تزاحم پیدا می‌کند . در اینجا بلاشک امر به مهم (ضد عبادی) به فعلیّت نمی‌رسد و قصد امر کردن معنا ندارد. گاهی ضد عبادی یک واجب موسّع است؛ مثل نماز ظهر و عصر که وقتش وسیع است. در اینجا هم گاهی مزاحمت ضد خاص با یک واجب اهمّ در تمام وقت واجب موسّع است. باز ، امر به مهم به کلّی ساقط می‌شود و هرگز به فعلیّت نمی‌رسد و قصد امر ، ممکن نیست و تنها به قصد ملاک می‌توانیم بجا آوریم . ولی گاهی مزاحمت در بعضی از اوقات واجب موسّع است ، نه در تمام آن وقت. مثلاً نماز در اوّل وقت به انقاذ غریق مبتلا شده و مزاحم اقویٰ دارد، ولی نماز وسط وقت و آخر وقت مزاحمی ندارد. در چنین فرضی امر به طبیعت صلوة ساقط نشده و از بین نمی‌رود. آری نسبت به روزهای دیگر قدری دایرهٔ این امر کوچک‌تر می‌شود، چرا که فرد اوّلِ وقتِ این واجب ، در اثر ابتلا به مزاحم اقوی ، از تحت طبیعت مأمورٌ به خارج شده است ، ولی از حیث ملاک و مصلحت داشتن و وافی به غرض بودن فرقی میان این فرد مبتلا به مزاحم باسایر افراد وجود ندارد و هر دو محصِّل غرض مولی هستند. آنگاه اگر ما می‌خواستیم این فرد اوّل را به قصد امرِ خصوصِ همین فرد ، اتیان کنیم جا داشت بگوییم خصوص این فرد که امر ندارد ، ولی ما این فرد را به قصد امر به کلّی و طبیعت اتیان می‌کنیم و طبیعتِ صلوة امر دارد و این طبیعت بر فرد اوّل هم منطبق می‌شود. «**فالإنطباق قهریٌّ و الإجزاءُ عقليٌّ**» . یعنی وقتی انطباق و صدق آمد به حکم عقل ، این عمل مجزی است، چون کمبودی ندارد. پس بر فرض که عبادت، نیاز به امر فعلی داشته باشد، ما به بیان مذکور امر درست کردیم و عبادت را به قصد این امر می‌آوریم.

و دعوی: قاعدهٔ کلّی: هر امری ما را به سوی متعلّق خود دعوت و تحریک می‌کند. مثلاً امر به نماز فقط ما را به سوی نماز دعوت می‌کند و به سوی چیزی که متعلّق امر نیست داعویّت ندارد . با حفظ این قاعده می‌گوییم در اینجا دو عنوان وجود دارد: ۱ . طبیعیِ صلوة ، قطع نظر از این‌که تحت امر رفته باشد یا خیر ؛ ۲ . طبیعت صلوة با لحاظ ویژگی تحت امر بودن و موصوف به این وصف بودن. آنگاه فرد اوّل از نماز اگرچه در طبیعت صلوة داخل است ـ زیرا نماز اوّل وقت هم نماز است ، نه این‌که ماهیّت دیگری باشد ـ ولی این مقدار کفایت نمی‌کند . چیزی که مفید است، این است که نماز اوّل وقت در طبیعت صلاتی که مأمورٌ به است داخل باشد تا امر صلاتی ما را به آن دعوت کند و بتوانیم آن را به قصد امر بیاوریم. متأسّفانه در اثر ابتلا به مزاحم اقوی این فرد از نماز در نماز متعلّق امر و مأمورٌ به داخل نیست. «**فما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد**» . پس امر صلاتی فعلاً مضیّق شده و ما را به فرد اوّل وقت دعوت نمی‌کند تا بتوانیم آن را به قصد امر بیاوریم.

مرحوم آخوند می‌فرماید ادّعای مزبور فاسد و باطل است، زیرا خروج یک فرد از تحت امر گاهی تخصّصاً و موضوعاً است، مثل جاهل که از تحت امر «أکرم العالم» خارج است و اکرام جاهل به قصد امر به اکرام عالم نقشی ندارد. گاهی هم تخصیصاً و حکماً است ، مثل زید عالم که از وجوب اکرام علماء استثناء شده است . تخصیص هم کاشف از این است که این فرد از آغاز ، واجد ملاک نبوده و اکرام او مصلحت نداشته است. باز هم اکرام زید عالم به قصد امتثال امر «أکرم العلماء» بی‌فایده است. ولی گاهی خروج به وسیله مزاحمت و تزاحم است، یعنی این فرد هم مثل سایر افراد ، دارای ملاک است و مقتضی دارد ولی در سایهٔ ابتلا به مزاحم اقوی فعلاً از تحت امر خارج است و مانع دارد. مانحن‌فیه از این قبیل است ، زیرا نماز اوّل وقت از لحاظ مصلحت و رجحان با نمازهای دیگر فرقی ندارد و قصوری در این فرد از لحاظ فردیّت و وجدان ملاک وجود ندارد. در چنین فرضی ما اگر به عقل ـ که در باب اطاعت و عصیان مستقل و حاکم است ـ مراجعه کنیم، فرقی میان این فرد با سایر افراد نمی‌بینیم. عقل در مقام امتثال ، آنها را برابر می‌بیند چون هر دو ، واجد ملاک هستند و مصلحت ملزمه صلاتی را تأمین می‌کنند، یعنی هر دو ، فرد طبیعیِ صلوة هستند و انطباق صلوة بر هر دو قهری است و اجزاء هرکدام عقلی است. پس می‌توان فرد اوّلِ وقت را به قصد امر به طبیعت و کلّی انجام داد.

مرحوم آخوند در پایان به دو مبنا اشاره می‌کند:

بحث اوّل این‌که آیا اوامر (صلّ، صُم و ...) به طبایع و عناوین کلیّه (صلوة، صوم و ...) تعلّق می‌گیرند یا به افراد و معنونات خارجیّه با مشخصات فردی که دارند؟ تفصیل مطلب در دو فصل دیگر خواهد آمد. فعلاً می‌گوییم در مانحن‌فیه مکلّف می‌تواند نماز اوّل وقت را به قصد امر بجا آورد بدون این‌که میان دو مبنای مذکور تفاوتی باشد. بر مبنای تعلّق اوامر به طبایع که واضح است، زیرا طبیعت صلوة کما کان دارای امر فعلی است ، ولو قدری مضیّق شده و ما فرد اوّل وقت را به قصد امر به کلّی و طبیعی انجام می‌دهیم.

امّا بر مبنای تعلّق امر به فرد باز هم اتیان به فرد مزاحم به قصد امر صحیح است؛ منتها خود این فرد که امر ندارد تا به قصد امرش اتیان شود، ولی سایر افراد که مزاحم ندارند دارای امر هستند و ما این فرد را به قصد امر باقیِ افراد بجا می‌آوریم؛ به لحاظ این‌که این فرد و سایر افراد در ملاک و مقتضی و داشتن مصلحت صلاتی متّحد و مثل هم هستند و لذا یکی را به قصد امر دیگری می‌آوریم.

فتأمّل: شاید اشاره‌ای باشد به دقّت کردن در مطلب و شاید اشاره به ضعف مطلب باشد. چون این فرد با فرد دیگر مباین هستند و انجام دادن فردی به قصد امر فرد دیگر که مباین با او است مشکل است.

ثم لا یخفی: تا به حال همهٔ تلاش مرحوم آخوند صرف اثبات امتناع ترتّب بود و به دو بیان ثابت کردند که ترتّب محال و باطل است. ولی حالا می‌فرماید اگر بنا را بر امکان ترتّب بگذاریم و بگوییم بر

فرض محال ، ترتّبْ امری ممکن و معقول است و ثبوتاً محذوری ندارد در مقام اثبات ، نیازی به‌دلیل جداگانه‌ای نیست ، بلکه خود اطلاق دو دلیل کافی است برای قول به ترتّب؛ به این بیان که امر به اهمّ (ازل النجاسة) اطلاق دارد، امر به مهم نیز (اقم الصلوة) اطلاق دارد و اخذ به اطلاق هر دو ممکن نیست ، زیرا جمع بین ضدّین است؛ به‌ناچار باید از یکی چشم بپوشیم و چون از اهمّ نمی‌توان صرف‌نظر کرد باید از مهم صرف‌نظر کنیم. بنابراین امر دایر است بین این‌که آیا از دلیل مهم به کلّی صرف‌نظر کنیم یا از اطلاق آن رفع ید کنیم؟ در اینجا قانون این است که «**الضرورات تتقدّر بقدرها**» که مقدار ضرورت ، رفع ید از اطلاق است ، یعنی اطلاق امر به مهم را مقید سازیم و بگوییم اگر اهمّ انجام نشد مهم را انجام بده و این همان امر ترتّبی است که محذوری ندارد. آری اجتماع آن دو در عرض هم محال است ، نه در طول هم.

با توجه به این مطلب ، در جواب شیخ بهایی می‌گوییم برفرض که عبادت محتاج به امر باشد و قصد ملاک کافی نباشد؛ ما برای صحّت عبادت ، امر درست کردیم و آن همین امر ترتّبی است. ولی چه کنیم که ثبوتاً ترتّب محال بود و نوبت به بحث‌های اثباتی نمی‌رسد.

[الفصل السادس]

[فی عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه]

فصل لا یجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

خلافا لما نسب إلی أکثر مخالفینا ضرورة أنه لا یکاد یکون الشیء مع عدم علته کما هو المفروض هاهنا فإن الشرط من أجزائها و انحلال المرکب بانحلال بعض أجزائه مما لا یخفی.

و کون الجواز فی العنوان بمعنی الإمکان الذاتی بعید عن محل الخلاف بین الأعلام.

فصل ششم: امر آمر با علم او به انتفاء شرط امر[1]

مطلب مورد بحث در این فصل این است که آیا امر آمر با علم به انتفاء شرط امر، جایز است یا خیر؟

مقدّمه: شروط دو دسته‌اند:

۱. شروط مأمورٌ به همچون: اراده کردن که شرط اتیان به هر مأمورٌ به‌ای است و طهارت و استقبال که شرط صحّت نماز می‌باشند این نوع از شروط، مورد بحث نیست، زیرا اگرچه مولی یقین داشته باشد که بسیاری از انسان‌ها اراده نمی‌کنند، نماز نمی‌خوانند و واجبات را انجام نمی‌دهند، اما با وجود این، امر کردن، از مولی صحیح و بایسته است و برای اتمام حجّت می‌باشد: ﴿لیهلک من هلک عن بیّنه و یحیی من حیّ عن بیّنه﴾[2] و ﴿لئلاّ یکون للناس علی الله حجّة بعد الرسل﴾.[3]

۲. شروط امر و تکلیف از قبیل: حیات، قدرت و ... که عمدهٔ بحث در مورد قدرت است.

این بخش چهار فرض پیدا می‌کند:

الف) هریک از آمر و مأمور علم به وجود شرط تکلیف دارند. یعنی هر دو می‌دانند که فردا مکلّف زنده است و قدرت بر انجام فلان عمل هم دارد، در این فرض امر کردن به آن کار جایز است.

ب) هر دو نسبت به بود و نبود شرط تکلیف، جاهل هستند و نمی‌دانند مکلّف فردا خواهد مرد و نخواهد توانست فلان کار را انجام دهد در اینجا هم باز هم امر کردن بلامانع است.

ج) مولی و آمر، جاهل به نبود شرط است، ولی مکلّف و مأمور عالم است، در اینجا هم امر کردن قبیح نیست.

د) مولای آمر می‌داند که فلان شرط از شروط تکلیف منتفی است ـ چه عبد به این امر عالم باشد، چه جاهل باشد ـ مثلاً می‌داند که مکلّف فردا صبح می‌میرد با وجود این می‌گوید: فردا باید مسافرت بروی. یا این‌که می‌داند مکلّف فردا قدرت بر روزه گرفتن نخواهد داشت امّا باز هم به او امر

---

۱. فصل اوّل دربارهٔ مادّهٔ امر بود و چهار مبحث داشت؛ فصل دوّم دربارهٔ هیئت امر یا صیغهٔ افعل بود و دارای نه مبحث بود؛ فصل سوّم دربارهٔ مبحث مهمّ اجزاء بود؛ فصل چهارم دربارهٔ مبحث مهم مقدّمهٔ واجب بود که طولانی‌ترین بحث بود؛ فصل پنجم مربوط به مبحث مهم ضدّ بود.

۲. سورهٔ انفال، آیهٔ ۴۲.

۳. سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۶۵.

می‌کند که صُم غداً. سخن در این است که آیا چنین امری از مولای حکیم جایز و ممکن و معقول است یا خیر؟

عدلیّه و بویژه امامیّه اتفاق نظر دارند که چنین امری جایز نیست، به این دلیل که تحقّق معلول بدون علّت تامّه از محالات است.

توضیح: شرط ـ مثلاً قدرت ـ از اجزای علّت تامّهٔ امر مولاست و در مانحن‌فیه این جزء از علّت منتفی است و قانون علّت تامّه مرکّب، این است که «المرکّب ینتفی بانتفاء بعض أجزائه». پس علّت تامّهٔ امر منتفی است، لذا صدور امر هم منتفی و محال است؛ وگرنه لازم می‌آید چیزی بدون علّت تامّه متحقّق شود که این هم از محالات قطعی است.

در مقابل امامیّه، به اکثر عامّه و اهل سنّت ـ بویژه اشاعره ـ نسبت داده شده که طرفدار جواز و امکان چنین امری هستند و می‌گویند امر آمر با علم وی به نبود شرط امر جایز است. امّا دلیلی که ما بر امتناع این امر اقامه کردیم پاسخگوی ادّعای آنان است.

از آنجا که سخن اشاعره به ظاهرش واضح البطلان است و مستلزم تحقّق معلول بدون علّت تامّه است و سخنی است که هیچ عاقلی بدان تفوّه نمی‌کند، لذا عدّه‌ای در صدد توجیه و موجّه جلوه دادن این سخن برآمده‌اند. در این باره در متن کفایه دو توجیه ذکر شده است:

توجیه اوّل: جواز در عنوان مسأله (هل یجوز...) به معنای امکان است و امکان دو شعبه دارد:

الف) امکان ذاتی، در مقابل امتناع ذاتی: برخی از امور از نظر ذات و طبیعت، از محالات هستند، مثل اجتماع دو نقیض، ارتفاع آن دو، سلب شیء عن نفسه. بسیاری از امور هم، با توجه به ذاتشان ممکن هستند؛ اگرچه فعلاً و بالعرض و نظر به نبود علّتِ تامّه، از محالات هستند ولی ذاتاً امری ممکن و شدنی‌اند، مانند همهٔ ممکناتی که هنوز موجود نشده‌اند و در آینده موجود می‌شوند و اگر ممکن نبودند در آینده هم هرگز موجود نمی‌شدند. همچنین ممکناتی که هم‌اکنون موجودند و نظر به علّت تامّهٔ خود، واجب‌الوجود هستند، وگرنه با توجه به ذاتشان ممکن‌الوجودند؛ و هکذا... .

ب) امکان وقوعی، در قبال امتناع وقوعی: بعضی از چیزها ممتنع‌الوجود هستند و بر وقوع آنها تالی فاسد مترتّب می‌شود، ولو ذاتاً ممکن هستند. مثلاً امر فعلی به مهمّ، با وجود امر فعلی به اهمّ از محالات است، چون مستلزم اجتماع ضدّین می‌شود، ولی ذاتاً و قطع‌نظر از تزاحم، امری ممکن است. همهٔ ممکنات نظر به نبود علّت تامّهٔ آنها ممتنع‌الوجود بالغیر می‌باشند ولی نظر به ذات، ممکن‌الوجود بالذات هستند. صدور ظلم از خداوند ذاتاً ممکن است، امّا به علت حکیم و عادل بودن خداوند، ممتنع‌الوجود است. ولی بعضی از امور دارای امکان وقوعی هستند یعنی از وقوع آنها تالی‌فاسد و محال پیش نمی‌آید. مثل عنقاء، غول، دریائی از جیوه، کوهی از یاقوت و انسان دو سر و ... .

حال توجیه اوّل این است که مقصود از جواز در عنوان مسأله ، جواز به معنای امکان ذاتی است، یعنی آیا چنین امری ذاتاً ممکن است یا مثل امر به جمعِ بین نقیضین ، ذاتاً محال است؟[1] مرحوم آخوند می‌فرماید این توجیه از محلّ نزاع بزرگان به دور است ، زیرا بحث از صرف امکان و امتناع ذاتی به درد مباحث منطقی و فلسفی می‌خورد و کاملاً در آن مباحث کاربرد دارد، ولی به درد مباحث اصول نمی‌خورد. اصولی به‌دنبال امکان وقوعی و وقوع است تا ثمرهٔ عملی مترتّب کند، نه دنبال امکان ذاتی یا قبول امتناع وقوعی.

کفایه نعم لو کان المراد من لفظ الأمر الأمر ببعض مراتبه و من الضمیر الراجع إلیه بعض مراتبه الأخر بأن یکون النزاع فی أن أمر الآمر یجوز إنشاء مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعلیة. و بعبارة أخری کان النزاع فی جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلی المرتبة الفعلیة لعدم شرطه لکان جائزا و فی وقوعه فی الشرعیات و العرفیات غنی و کفایة و لا یحتاج معه إلی مزید بیان أو مئونة برهان.

و قد عرفت سابقا أن داعی إنشاء الطلب لا ینحصر بالبعث و التحریک جدا حقیقة بل قد یکون صوریا امتحانا و ربما یکون غیر ذلک.

و منع کونه أمرا إذا لم یکن بداعی البعث جدا واقعا و إن کان فی محله إلا أن إطلاق الأمر علیه إذا کانت هناک قرینة علی أنه بداع آخر غیر البعث توسعا مما لا بأس به أصلا کما لا یخفی.

و قد ظهر بذلک حال ما ذکره الأعلام فی المقام من النقض و الإبرام و ربما یقع به التصالح بین الجانبین و یرتفع النزاع من البین فتأمل جیدا.

توجیه دوّم از خود صاحب‌کفایه است و آن این‌که حکم شرعی یا امر مولی که مبیّن حکم شرعی است مراتبی دارد. فعلاً دو مرتبهٔ آن مدّ نظر است:

۱ . مرتبهٔ انشاء و جعل و تشریع حکم که امری از مولی صادر می‌شود و قانونی تشریع می‌گردد ؛

۲ . مرتبهٔ فعلیّت و بعث و زجر که مکلّف هم باید آن را به کار بندد و عملاً پیاده کند.

حال می‌گوییم: در عنوان مسأله، از کلمهٔ امر در امر الآمر بعضی از مراتب امر ، یعنی مرتبهٔ انشاء اراده شود و از ضمیر شرطی که به کلمهٔ امر برمی‌گردد بعضی دیگر از مراتب یعنی ، مرتبهٔ فعلیّت اراده شود.[2]

ممکن است منظور این باشد که آیا مولی با این‌که می‌داند این دستور هیچ‌گاه به مرحلهٔ فعلیّت نخواهد رسید، آیا نفس انشاء این امر و اصدار فرمان و امر از مولی جایز است یا خیر؟

اگر منظور از عنوان مسأله این باشد ما هم طرفدار جواز و امکان عقلی هستیم و می‌گوییم چنین چیزی ممکن‌الوقوع است؛ و بهترین دلیل بر امکان این امر عبارت است از وقوع خارجیِ آن در شرعیّات و عرفیّات و اگر ممکن نبود، واقع نمی‌شد.

---

۱ . البته کاری به امکان وقوعی نداریم و واضح است که امکان وقوعی ندارد ، چون هیچ معلولی بدون علّت تامّه ممکن نیست.

۲ . این را استخدام گویند که از مرجع ضمیر ، چیزی و از خود ضمیر چیز دیگری اراده شده است .

مثال برای شرعیّات: امر خداوند به ابراهیم که اصل امر صادر شد ولی هرگز به فعلیّت نرسید، و خداوند هم می‌دانست که این امر به فعلیّت نمی‌رسد و مسألهٔ ذبح تحقّق نمی‌یابد ، ولی با وجود این ، امر کرد.

مثال برای عرفیّات: مولایی به عبدش می‌گوید «أدخل النّار». با وجود این‌که می‌داند این کار محقّق نخواهد شد و قبل از ورود در آتش، ممانعت خواهد کرد ولی امر می‌کند. پس نمونه ، فراوان است و «أدلّ دليلٍ على امكان شيءٍ وقومه».

و قد عرفت: این فراز هم در واقع تأییدی بر توجیه مزبور است. در اوایل مبحث اوامر گذشت که صدور امر از مولی، دواعی و انگیزه‌های گوناگونی دارد: گاهی اوقات ـ و بلکه اکثر اوقات ـ به داعیِ بعث و تحریک حقیقی است. گاهی به انگیزه اختبار و امتحان کردن است. گاهی به هدف اعتذار و بهانه‌جویی است. و گاهی به قصد تهدید و تعجیز و تسخیر و ... است.

پس چنین نیست که صدور امر ، پیوسته به انگیزهٔ بعث حقیقی باشد و امر ، به فعلیّت برسد و انجام شود، گاهی هم به انگیزه‌های دیگر است که اصل انشاء امر بجا و بایسته است ؛ اگرچه در سایهٔ فقدانِ شرط ، هرگز به درجهٔ فعلیّت نرسد. البته در این‌گونه از موارد ، صدق و اطلاق امر، یک اطلاق مسامحی و توسّعی است ، ولی با وجود قرینه بر اختبار و اعتذار و ... اطلاق امر بلامانع است.

با توجیهی که شد ، نزاع از میان برداشته می‌شود و میان طرفین ، به این صورت توافق ایجاد می‌شود : عدلیّه که قائل به عدم جواز شدند منظورشان عدم جواز است ، با حفظ وحدت مرتبه. انشاء امر با نبود شرط همین مرتبه ، یا فعلیّت امر با عدم شرط همین مرتبه جایز و ممکن نیست و معلول بدون علّت است ؛ این را مخالفان اثبات نمی‌کنند. اشاعره هم که طرفدار جواز شدند منظورشان جواز با اختلاف مرتبه است ـ به بیانی که در توجیه آوردیم ـ و این را عدلیّه نفی نمی‌کنند. پس با حفظ اتّحاد رتبه ، هر دو می‌گویند جایز نیست و با حفظ اختلاف مرتبه هر دو مجوّز هستند. پس نزاع معنوی در میان نیست؛ فتأمّل جيّداً.

[الفصل السابع]

[فی متعلّق الأوامر و النواهی]

فصل الحق أن الأوامر و النواهی تکون متعلقة بالطبائع دون الأفراد.

و لا یخفی أن المراد أن متعلق الطلب فی الأوامر هو صرف الإیجاد کما أن متعلقه فی النواهی هو محض الترک و متعلقهما هو نفس الطبیعة المحدودة بحدود و المقیدة بقیود تکون بها موافقة للغرض و المقصود من دون تعلق غرض بإحدی الخصوصیات اللازمة للوجودات بحیث لو کان الانفکاک عنها بأسرها ممکنا لما کان ذلک مما یضر بالمقصود أصلا کما هو الحال فی القضیة الطبیعیة فی غیر الأحکام بل فی المحصورة علی ما حقق فی غیر المقام.

و فی مراجعة الوجدان للإنسان غنی و کفایة عن إقامة البرهان علی ذلک حیث یری إذا راجعه أنه لا غرض له فی مطلوباته إلا نفس الطبائع و لا نظر له إلا إلیها من دون نظر إلی خصوصیاتها الخارجیة و عوارضها العینیة و أن نفس وجودها السعی بما هو وجودها تمام المطلوب و إن کان ذاک الوجود لا یکاد ینفک فی الخارج عن الخصوصیة.

فانقدح بذلک أن المراد بتعلق الأوامر بالطبائع دون الأفراد أنها بوجودها السعی بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود متعلقة للطلب لا أنها بما هی هی کانت متعلقة له کما ربما یتوهم فإنها کذلک لیست إلا هی نعم هی کذلک تکون متعلقة للأمر فإنه طلب الوجود فافهم.

دفع وهم

لا یخفی أن کون وجود الطبیعة أو الفرد متعلقا للطلب إنما یکون بمعنی أن الطالب یرید صدور الوجود من العبد و جعله بسیطا الذی هو مفاد کان التامة و إفاضته لا أنه یرید ما هو صادر و ثابت فی الخارج کی یلزم طلب الحاصل کما توهم و لا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبیعة و قد جعل وجودها غایة لطلبها. و قد عرفت أن الطبیعة بما هی هی لیست إلا هی لا یعقل أن یتعلق بها طلب لتوجد أو تترک و أنه لا بد فی تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها فیلاحظ وجودها فیطلبه و یبعث إلیه کی یکون و یصدر منه هذا بناء علی أصالة الوجود.

و أما بناء علی أصالة الماهیة فمتعلق الطلب لیس هو الطبیعة بما هی أیضا بل بما هی بنفسها فی الخارج فیطلبها کذلک لکی یجعلها بنفسها من الخارجیات و الأعیان الثابتات لا بوجودها کما کان الأمر بالعکس علی أصالة الوجود.

و کیف کان فیلاحظ الآمر ما هو المقصود من الماهیة الخارجیة أو الوجود فیطلبه و یبعث نحوه لیصدر منه و یکون ما لم یکن فافهم و تأمل جیدا.

فصل هفتم: تعلّق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد

یکی از مباحثی که در باب اوامر مطرح می‌شود این است که آیا اوامر[۱] و نواهی[۲] به طبایع و عناوین کلّی (عنوان صلاتی و غصبی و ...) تعلّق می‌گیرند، یا به مصادیق و افراد و معنونات؟ در ظاهر، خطاب ـ که به‌صورت قضیهٔ حقیقیّه است، حکم شرعی (وجوب یا حرمت) ـ به عناوین و ماهیّات شده است، ولی آیا واقعاً و در باطن هم حکم، به عناوین تعلّق دارد یا از عناوین به معنونات سرایت کرده و در واقع به مصادیق و افراد بار شده است؟ مجموع احتمالاتی که مرحوم آخوند مطرح کرده است، پنج احتمال است که به ترتیب طبیعی پیش می‌رویم، نه به ترتیبی که در کتاب آمده است:

احتمال اوّل: ممکن است طبیعت و ماهیّت، من حیث هی هی متعلّق طلب قرار گرفته باشد. این احتمال باطل است، زیرا «**الماهیّة من حیث هی لیست الّا هی**». یعنی طبیعت و ماهیّت از آن جهت که طبیعت و ماهیّت است، تنها حکمی که دارد این است که خودش، خودش می‌باشد. هر ماهیّتی خودش، خودش است. مفهوم انسان، مفهوم انسان است. مفهوم فرس، مفهوم فرس است و محکوم به هیچ حکم دیگری نیست؛ نه مطلوب است و نه مبغوض، نه مصلحت دارد و نه مفسده و ... . و اصولاً ماهیّت با حیثیّت مزبور (**مِنْ حیث هی هی**) در خارج قابل ایجاد نیست و یک مفهومی ذهنی بیش نیست. پس طبیعت «**مِنْ حیثُ هی**» متعلّق طلب فعل ـ در باب امر ـ یا طلب ترک ـ در باب نهی ـ واقع نمی‌شود.

نعم: آری طبیعت من حیث هی متعلّق امر واقع می‌شود، زیرا امر، به معنای طلبِ ایجاد است و وقتی به طبیعت تعلّق می‌گیرد، به معنای طلب ایجاد طبیعت است و این محذوری ندارد.

فافهم: اشاره به این است که طبیعت من حیث هی همان‌گونه که متعلّق طلب واقع نمی‌شود، متعلّق امر نیز قرار نمی‌گیرد؛ چرا که اساساً طبیعت من حیث هی قابل ایجاد در خارج نیست تا توسط امر، وجود آن طلب شود.

احتمال دوّم: ممکن است طبیعت من حیث هی متعلّق امر یا نهی واقع شود و وجود یا عدم آن غایت و هدف از این امر و نهی، یا طلب فعل و ترک باشد. یعنی اگر سؤال شود چرا به طبیعت من حیث هی امر شده‌ایم، در جواب بگوییم که لِتوجَدَ، یعنی به منظور این‌که این طبیعت، در خارج ایجاد شود. یا اگر سؤال شود چرا از طبیعت من حیث هی نهی شده‌ایم، در جواب بگوییم که لِتُترَکَ، یعنی برای این‌که طبیعت مزبور، در خارج ترک شود.

این احتمال نیز باطل است زیرا اصولاً طبیعت من حیث هی در خارج قابل ایجاد نیست تا متعلّق

---

۱. مانند *أقم الصلوة، آتو الزکاة* و ... .
۲. مثل *لا تغصب، لا تشرب الخمر* و ... .

طلب وجود یا طلب عدم قرار بگیرد و به منظور وجود یافتن یا ترک شدن ، قابل تعلق طلب نیست. خلاصه این‌که افزودن لِتوجَدَ یا لِتُترَک مشکلی را حلّ نمی‌کند.

احتمال سوّم: ممکن است طبیعت موجوده در خارج ، متعلّقِ طلب واقع شود و از ما بخواهند که آن را ایجاد کنیم. این احتمال نیز باطل است زیرا طلب و امر بر طبیعت موجوده عارض نمی‌شود، چون طلب حاصل است و محال . طلب ، همیشه بر طبیعتی که معدوم است و قابل ایجاد است عارض می‌شود. صاحب *فصول* چنین توهمی کرده است.[1]

احتمال چهارم: مطلوب مولی طبیعت است و اوامر به طبایع بار می‌شود ، امّا نه به طبیعت من حیث هی و نه به طبیعت موجوده ؛ بلکه به ایجاد طبیعت در خارج تعلّق می‌گیرند و مطلوب مولی از اوامر، صرف ایجاد طبایع است، یعنی مولی طبیعتی از طبایع ـ مثلاً نماز ـ را با همهٔ خصوصیات و قیود و اجزاء و شرایطی که در آن دخیل است و محصِّل غرض مولی و موجب مصلحت پیداکردن آن می‌شود در نظر می‌گیرد و ما را به ایجاد آن طبیعت ، امر می‌کند.

خصوصیّات و مشخصّات فردیّه در غرض مولی دخالتی ندارد. البته طبیعی و کلّی بدون این ویژگی‌های فردی در خارج یافت نمی‌شود و به قول حکماء «**الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد**»، ولی منظور این است که اگر بر فرض محال ، امکان انفکاک وجود داشت و کلّی بدون این خصوصیّات قابل تحقّق بود، هر آینه ایجاد همان کلّی ، مطلوب مولی بود ، نه این خصوصیّات.[2]

مختار آخوند: مختار مرحوم آخوند همین احتمال است و لذا در اوّل فصل می‌فرماید اوامر و نواهی به طبایع بار شده‌اند.

دلیل مرحوم آخوند: دلیل ایشان مراجعه به وجدان[3] است: هر انسانی اگر در رابطه با اوامر و طلب‌های خود دقّت کند و به وجدانش مراجعه کند، در خواهد یافت که وقتی می‌گوید: «اَعتِقْ رَقَبَةً» یا «إشترِاللحم» و ... مطلوبش اصل ایجاد طبیعت عتق رقبه ، یا اشتراء لحم است و به خصوصیّات خارجیّه و عوارض مشخّصه نظر ندارد؛ اگرچه ایجاد طبیعت بدون هیچ تشخّصی امکان‌پذیر نیست، ولی اگر امکانش بود تمام نظر طالب و آمر ، به اصل ایجاد طبیعت بود ، نه به خصوصیات فردی.

---

۱. *الفصول الغرویه*، ص ۱۲۶.

۲. همان‌گونه که در قضایای طبیعیّه که حکم روی ذات و طبیعت رفته ـ مثل *الانسان کذا وکذا* ـ و سور قضیّه بیان نشده است . مطلب از این قرار است که احکام از آنِ طبیعت و ماهیّت انسان است ، قطع نظر از خصوصیات فردی؛ اگرچه انسان بدون خصوصیّات فردی قابل تحقّق نباشد. حتّی در قضایای محصوره هم که سور قضیّه ذکر شده است ـ مثل *کلّ انسانٍ ضاحکٌ* ـ مشهور گمان کرده‌اند که این قضیه به تعداد افراد انسان منّحل می‌شود و حکم مال افراد است. باز هم به عقیدهٔ ما حکم روی افراد با خصوصیات فردی بار نشده بلکه حکم روی طبیعت بار شده است و منظور این است که «*کلّ ما وجد فی الخارج و اتّصف بالإنسانیّة فهو ضاحکٌ*» ؛ خواه زید باشد یا بکر و خواه از این نژاد باشد یا آن نژاد و ... ؛ پس خصوصیات فردی دخالتی ندارد.

۳. *و فی مراجعة الوجدان* ... .

احتمال پنجم: مطلوب مولی افراد است ، یعنی طبیعت با ملاحظهٔ خصوصیّات و مشخّصات فردی ، نه قطع نظر از آن.

فرق احتمال چهارم با پنجم در این است که در احتمال چهارم مطلوب ، طبیعت با قطع نظر از خصوصیّات بود یعنی طبیعت با وجود سِعهٔ[1] آن متعلّق امر بود ، ولی در احتمال پنجم ، مطلوب مولی ، طبیعت با ملاحظهٔ خصوصیات است که خصوصیات فردی در اصلِ مطلوب ، دخیل است و در واقع ، امر روی طبیعت با آن خصوصیات رفته است و مطلوب ایجاد طبیعت با این خصوصیات است.

بطلان این احتمال هم با بیانی وجدانی که برای اثبات احتمال چهارم داشتیم روشن می‌شود.[2]

ثمرهٔ بحث: این بحث یک ثمرهٔ فرضی دارد و آن این‌که اگر امکان داشت طبیعت بدون ویژگی‌های فردی اتیان شود، بنابر قول به طبایع ، صحیح بود و بنابر قول به افراد صحیح نبود. و یک ثمرهٔ واقعی دارد ـ که قبلاً در ذیل قضیّهٔ ترتّب مطرح شد ـ و آن این‌که فرد اول نماز با ازاله ، مزاحمت داشت و اتیان آن فرد به قصد امر ، محل بحث بود و گفتیم که ما بنابر تعلّق امر به طبایع می‌توانیم فرد مزاحم را هم ، به قصد امر به طبیعت انجام دهیم و صحیح باشد، ولی بنابر تعلّق امر به افراد ،کار مشکل بود و خصوص فرد اوّلِ وقت، امر نداشت تا بشود آن را به قصد امرش انجام داد . به قصد امر افراد دیگر هم محلّ تأمّل بود.

هذا بناءً علی اصالة الوجود: یکی از مسائل اساسیِ فلسفه که بسیاری از مسائل فلسفی بر آن مبتنی است، مسألهٔ اصالت وجود یا ماهیّت است. مشّائین و پیروان حکمت متعالیه ، طرفدار اصالت وجود هستند، یعنی می‌گویند: آنچه اصیل است و واقعیّت دارد و صحنهٔ خارج را پر کرده و منشأ همهٔ آثار می‌باشد و این همه آوازه در گیتی از آنِ اوست، هستیِ اشیاء است . امّا چیستی یا ماهیّتِ اشیاء یک امر اعتباری است که به تبع وجود در خارج متحقّق می‌گردد وگرنه اصالتی ندارد.

اشراقیون و میرداماد طرفدار اصالت ماهیّت هستند[3] و می‌گویند: آنچه اصیل و واقعیّت‌دار است و تمام آثار از اوست، ماهیّت و چیستی اشیاء است و وجود ، امری اعتباری است. هرکدام از دو گروه براهین و اشکال و جواب‌های فراوانی دارند که در مباحث فلسفی مطرح است. ولی هدف از طرح این

---

۱. گسترده و توسعه‌دار .

۲. عبارت الحق انّ ... ، اشاره به احتمال چهارم است.
عبارت و فی مراجعة الوجدان ، اشاره به‌دلیل احتمال چهارم است.
عبارت قبالاً لخصوص ، اشاره به احتمال پنجم و ردّ آن است.
عبارت لا انّها بما هی هی ، اشاره به احتمال اوّل و ردّ آن است.
عبارت لا انّه یرید ، اشاره به احتمال سوّم و ردّ آن است.
عبارت و لا جعل الطلب ، اشاره به احتمال دوّم و ردّ آن است.

۳. *قبسات*، ص ۳۷.

دو مبنا در مانحن‌فیه طرح کردن این سؤال است که آیا این اختلاف نظر فلسفی ، تأثیری در تعلّق امر به طبیعت یا فرد دارد یانه؟ ممکن است توهّم شود که آری تأثیر دارد. یعنی اگر کسی در آن مسألهٔ فلسفی طرفدار اصالت وجود شد، در مانحن‌فیه باید بگوید اوامر ، به طبایع به ملاحظهٔ وجود آنها تعلّق می‌گیرد و مطلوب مولی ایجاد طبیعت و وجود بخشیدن به آن است. ولی اگر کسی در آنجا ماهیّت را اصیل دانست در مانحن‌فیه باید بگوید اوامر به طبایع من حیث هی هی تعلّق می‌گیرد و مطلوب مولی طبیعت من حیث هی است.

امّا مرحوم آخوند می‌فرماید: دو مبنای مذکور تأثیری در بحث ما ندارد و موجب اختلاف نظر نمی‌شود. بنابر اصالت وجود که واضح است، زیرا مطلوب مولی وجود بخشیدن به طبیعت است و ایجاد آن در خارج مصلحت دارد و منشأ آثار است. و بنابر اصالت ماهیّت هم ، مطلوبِ ماهیّت من حیث هی نیست، زیرا خود طرفداران اصالتِ ماهیّت تصریح دارند که منظورشان ماهیّت من حیث هی نیست بلکه ماهیّت متحقّقه و متحصّله است و در مانحن‌فیه می‌گویند مطلوب مولی ماهیّت متحقّقه است. البته نه به این معنا که ماهیّت پس از متحقّق شدن ، متعلّق طلب واقع شود تا طلب حاصل پیش آید ، بلکه به این معنا که امر مولی ، به نفس طبیعت بار می‌شود و از مکلّف می‌طلبد که آن طبیعت را در خارج ایجاد کند و تحقّق بخشد؛ با این تفاوت که بنابر اصالت وجود، ماهیّت به تبع وجود در خارج متحقّق می‌شود و بنابر اصالت ماهیّت، ماهیّت بنفسها و استقلالاً و مستقیماً در خارج متحقّق می‌شود. پس هر دو گروه قبول دارند که مطلوب مولی ماهیّت من حیث هی نیست ، بلکه یا وجود طبیعت است ـ بنابر اصالت وجود ـ و یا طبیعت موجوده و ماهیّت متحقّقه است ـ بنابر اصالت ماهیّت ـ .

[الفصل الثامن]

[فی نسخ الوجوب]

كفاية فصل إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم و لا بالمعنى الأخص كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام ضرورة أن ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن و لا دلالة لواحد من دليلى الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها كما هو أوضح من أن يخفى فلا بد للتعيين من دليل آخر.

و لا مجال لاستصحاب الجواز إلا بناء على جريانه فى القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى و هو ما إذا شك فى حدوث فرد كلى مقارنا لارتفاع فرده الآخر و قد حققنا فى محله أنه لا يجرى الاستصحاب فيه ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع بحيث عد عرفا لو كان أنه باق لا أنه أمر حادث غيره. و من المعلوم أن كلّ واحد من الأحكام مع الآخر عقلا و عرفا من المباينات و المتضادات غير الوجوب و الاستحباب فإنه و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبة و الشدة و الضعف عقلا إلا أنهما متباينان عرفا فلا مجال للاستصحاب إذا شك فى تبدل أحدهما بالآخر فإن حكم العرف و نظره يكون متبعا فى هذا الباب.

فصل هشتم: نسخ وجوب

فصل هشتم از فصولی که در باب اوامر مطرح است ، این است که هرگاه مولی عملی را برای مدّتی بر بندگانش واجب کند ، سپس وجوب را نسخ کرده و از عهدهٔ بندگان بردارد، پس از نسخ وجوب، چه حکمی برای آن عمل ثابت می‌شود؟

مثال معروف مسأله: در صدر اسلام مدّتی بر مسلمانان واجب شده بود که به سمت بیت‌المقدس نماز بگذارند و قبلهٔ مسلمانان بیت‌المقدس بود. سپس به خاطر مصالحی ، قبله تغییر کرد و مسلمانان مأمور شدند به سمت کعبه نماز بگذارند، و وجوب نماز به سوی بیت‌المقدس نسخ شد . آیا پس از نسخ وجوب ، اصل جواز نماز به آن سو ، به قوّت خود باقی است یا آن هم از بین می‌رود؟ در این مسأله چند احتمال وجود دارد:

۱ . پس از نسخ وجوب، در مورد فلان عمل ، حکم اسبق زنده می‌شود، یعنی حکمی که پیش از وجوب داشت عود می‌کند. اگر حکم شرعی داشته همان برمی‌گردد ، وگرنه حکم عقلیِ آن احیاء می‌شود.

۲ . با نسخ وجوب ، منع از ترک منتفی می‌شود ، ولی اصل جواز به معنای اعمّ[۱] کماکان باقی است و از بین نرفته است.

۳ . پس از نسخ وجوب، جواز به معنای اخصّ[۲] باقی می‌ماند و عملی که تا به حال واجب بود و فعل آن الزامی بود ، از حالا به بعد مباح است و فعل و ترکش مساوی است.

۴ . با نسخ وجوب، استحباب زنده می‌شود و فلان عمل مستحب می‌گردد.

۵ . پس از نسخ وجوب، حکم فلان عمل مجمل می‌شود و قدر مسلّم این است که از حالا به بعد واجب نیست ؛ امّا این‌که آیا مستحب است یا مباح یا مکروه و یا حرام، هرکدام محتمل است و دلیلی بر تعیین هیچ‌کدام نیست؛ و این در صورتی است که واقعه ، خالی از حکم شرعی نباشد. ولی اگر قائل به جواز خلوّ واقعه از حکم شرعی شدیم هیچ مانعی ندارد احتمال پنجمی هم بیاید که فلان عمل ، در واقع محکوم به هیچ حکم شرعی نباشد.

تحقیق مطلب همین قول پنجم است و مختار آخوند هم همین است. دلیل ایشان که دو بار هم آن را تکرار می‌کند ، این است که هیچ‌کدام از دلیل منسوخ و دلیل ناسخ بر خصوص هیچ‌یک از چهار احتمال مذکور (ندب ، اباحه ، کراهت ، حرمت) به هیچ‌یک از دلالات (مطابقه ، تضمن ، التزام لفظی ، التزام عقلی) دلالتی ندارد. دلیل منسوخ در زمان خودش بر وجوب فلان عمل دلالت داشت، امّا پاسخ این سؤال که اگر وجوب رفت چه می‌شود؟ از دلیل منسوخ مستفاد نیست. دلیل ناسخ هم فقط بر رفع و نسخ وجوب دلالت دارد ؛ دیگر این‌که از حالا به بعد فلان عمل واجب نیست. امّا این‌که محکوم به چه حکمی از باقی احکام اربعه است، از دلیل ناسخ دانسته نمی‌شود، و نیازمند دلیل دیگری هستیم که آن هم وجود ندارد.[۳]

---

۱ . یعنی اذن در فعل که قدر مشترک میان وجوب و ندب و اباحه و کراهت است .

۲ . یعنی خصوص اباحه .

۳ . ***ان قلت:*** دلیل منسوخ که امر به فلان عمل بود بر وجوب دلالت داشت و وجوب ، مرکب از جواز و اذن در فعل با منع از ترک بود. با آمدن دلیل ناسخ ، قدر مسلّم منع از ترک مرتفع شد. امّا این‌که اصل جواز و اذن در فعل ـ که جنس است و قدر جامع میان چهار حکم ـ هم از بین رفته باشد، مسلّم نیست. زیرا المرکّب ینتفی بانتفاء بعض أجزائه. پس کماکان خود دلیل منسوخ یا امر، بر بقاء جواز به معنای اعمّ کلمه دلالت دارد.

قلت: اوّلاً همان‌گونه که در امر ثالث از امور مربوط به مسألهٔ ضدگفته شد، احکام شرعیه و من‌جمله وجوب ، مرکّب نیست بلکه حقیقتی بسیط (همان الزام و باید) است. و قانون بسائط این است که تا ناسخ نیامده بود الزام بود و همین‌که ناسخ آمد الزام مرتفع شد و اجزایی در میان نیست تا سخن از بقاء بعض اجزاء مطرح شود ؛ ثانیاً برفرض مرکّب بودنِ وجوب از اذن در فعل و منع از ترک ، وقتی ناسخ آمد و وجوب را برداشت قانون مرکّب‌ها این است که «***المرکّب قد ینتفی بانتفاء بعض اجزائه و قد ینتفی بانتفاء جمیع أجزائه***.» حال شاید کلّ وجوب ازبین رفته باشد و «***اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال***.» ؛ ثالثاً ، اصولاً جواز به معنای اعمّ جنس است و جنس بدون فصلی از فصول ، تحقّق و تحصّلی ندارد؛ پس محال است که با نسخ وجوب، جواز به معنای اعمّ ، یا جنس وجوب به حال خود باقی باشد.

ان قلت: چه مانعی دارد بگوییم: تا نسخی نبود جواز ـ که جنس بود ـ در ضمن منع از ترک و با این فصل (فصل وجوب)

ممکن است کسی از راه استصحاب پیش آید و بگوید ما دلیل دیگری بر بقاء جواز به معنای اعم داریم و آن دلیل ، استصحاب است؛ به این بیان که بالأخره وجوب اگر مرکب باشد که جواز و اذن در فعل جزء است و قبل از نسخ ثابت بود، و اگر هم بسیط باشد باز هم اذن در فعل ملازم با وجوب است و تا اذن در فعل نبود که نوبت به وجوب نمی‌رسید . در هر حال قبل از نسخ، جواز به معنای اعم متیقّن بود و حالا پس از نسخ شک می‌کنیم آیا جواز مذکور هم ، مرتفع شد ، یا کما کان باقی است که بقاء جواز به معنای اعم را استصحاب می‌کنیم و می‌گوییم فلان عمل ، کما کان جایز است و حرام نیست.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این استصحاب هم قابل جریان نیست. [به چند دلیل: اوّلاً جواز مذکور نه جزء وجوب است ـ چون دیدیم که وجوب بسیط است ـ و نه لازم وجوب است ـ چون با رفتن ملزوم، لازم هم قطعاً می‌رود ، و شک نداریم تا استصحاب کنیم ـ ثانیاً بقاء جنس بدون فصل معنا ندارد ؛ ثالثاً:] در جای خود خواهد آمد که یک استصحابِ فرد داریم و یک استصحاب کلّی. استصحاب کلّی هم یا کلّیِ قسم اوّل است یا کلّیِ قسم ثانی و یا کلّی قسم ثالث، این کلّیِ قسم ثالث است که اگر یقین کردیم فردی از کلّی ؛ مثلاً زید در منزل موجود است و کلّیِ انسان هم در ضمن آن موجود است و پس از مدتی آن فرد اوّل ، قطعاً از منزل خارج شده است ولی احتمال می‌دهیم که همزمان با رفتن زید، بکر وارد منزل شده باشد؛ الآن کلّیِ طبیعیِ انسان به وجود بکر موجود است. در جای خود خواهد آمد که در کلّیِ قسم ثالث ، نه استصحاب فرد قابل جریان است و نه استصحاب کلّی. مانحن‌فیه هم از همین قبیل است ، یعنی کلّی و قدر جامع جواز ، در ضمن منع از ترک بود ، و در ضمن وجوب محقّق بود و با نسخ، این فرد یا نوع قطعاً مرتفع شد، ولی شک داریم که کلّی در ضمن فرد یا نوع دیگر موجود شد و کما کان باقی است یا نه؟ در اینجا نه استصحاب فرد جاری می‌شود و نه استصحاب کلّی.

البته استصحاب کلّیِ قسم ثالث دو شعبه دارد:

۱ . گاهی فرد جدیدی که حادث مشکوک الحدوث است مباین با فرد متیقّن است، مثل زید و بکر در مثال مذکور. در این قسم به‌دلیلی که بعداً خواهد آمد قطعاً استصحاب فرد یا کلّی جاری نیست.

۲ . گاهی فرد مشکوک الحدوث از مراتب قویّه یا ضعیفهٔ فرد متیقن است که عرفاً و عقلاً از مراتب محسوب می‌شود و مباین نیست. مثلاً سیاهی قوی یا متوسّطی در جسم بود و الآن شک داریم

موجود و متحصّل بود؛ ولی حالا که نسخ آمد و منع از ترک را برداشت، به جای آن ، فصل دیگری که اذن در ترک است (فصل اباحه) بیاید و اذن در فعل ، در کنار اذن در ترک محقّق شود و در نتیجه جواز به معنای اخص یا اباحه ثابت گردد.

قلت: اوّلاً چنانکه گفتیم ، احکام . مرکّبات نیستند ، بلکه بسائطند؛ ثانیاً آن‌گونه که پیش از این گفته آمد : «***المرکّب قد ینتفی بانتفاء جمیع أجزائه***». پس ، از کجا جواز ، باقی مانده است تا با فصل دیگری جمع شود؛ ثالثاً از کجا جواز با فصل اباحه متحقّق شود؟ چرا با فصل کراهت نباشد؟ چرا با فصل ندب نباشد؟ همه اینها محتمل است و «***إذا جاء الإحتمال بطل الإستدلال***». این دو «***ان قلت***» و «***قلت***» که آوردیم در متن ***کفایه*** نیامده است ، امّا ما به جهت تکمیل بحث ، آنها را آوردیم.

که کلاً مرتفع شده است یا هنوز مرتبهٔ ضعیفه‌ای از آن ، وجود دارد که اگر باشد چیزی غیر از سیاهی قبلی نیست ، بلکه عرف می‌گوید: این همان است که قدری ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر شده است . در چنین فرضی استصحاب بقاء کلّیِ سیاهی جاری می‌شود و ارکان استصحاب تام است و وحدت قضیّهٔ متیقّنه و مشکوکه هم محفوظ است. ولی مانحن‌فیه از این قسم هم نیست، زیرا احکام شرعیّه ، عقلاً و عرفاً با یکدیگر متباین و متضاد هستند و هیچ‌کدام ، از مراتبِ دیگری نیست ؛ وجوب ، غیر از اباحه است پس نمی‌توان استصحاب کرد.

ممکن است کسی بگوید وجوب و استحباب ، از مراتبِ یک حقیقت هستند (حقیقت طلب فعل) . به این معنا که طلب چون حقیقت واحدی است، مرتبهٔ ضعیفهٔ آن استحباب و طلب ندبی است و مرتبه اکیده و شدیدهٔ آن ، وجوب و طلب ایجابی است. همانند سیاهی جسم که مرتبهٔ ضعیفه و کم‌رنگ دارد تا مرتبهٔ قویّه و پر رنگ . آنگاه تا وجوب ، نسخ نشده بود طلب فعل در ضمن مرتبهٔ قویّه متحقّق بود، ولی حالا که وجوب ، نسخ شده است شک می‌کنیم که آیا طلب فعل به‌طور کلّی منتفی شده است ، یا اصل طلب ـ ولو در ضمن مرتبهٔ ضعیفه (استحباب) ـ باقی است؟

اگر باقی باشد این همان «طلب» است که قبلاً بود و طلب حادث و جدیدی نیست. حال چه مانعی دارد که از استصحاب بقاء اصل طلب ، استفاده کنیم؟ ارکان استحصاب در اینجا کمبودی ندارد؛ یقین سابق داریم، شک لاحق در بقاء داریم، وحدت قضیّهٔ متیقّنه و مشکوکه را هم داریم؛ چرا استصحاب نکنیم؟ ما از استصحاب طلب ، استفاده می‌کنیم. نتیجه ، این است که اگر در موردی وجوب نسخ شد استحباب باقی می‌ماند و عمل مزبور از این به بعد مستحبّ خواهد بود.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اگر چه به دقت عقلی ، وجوب و استحباب دو مرتبه از مراتب یک حقیقت (طلب) می‌باشند و از یک مقوله هستند، ولی در دید عرف و عقلاء عالم ، متباین و متغایرند. عرف، وجوب را غیر از ندب می‌داند و هرگز نمی‌گوید این ، آن است. معیار در استصحاب هم دید عرف است که از دیدگاه عرف قضیّهٔ مشکوکه و متیقّنه ، اتّحاد داشته باشند و شک ما ، در بقاء ماکانْ باشد ، نه به دقّت عقلی . در مانحن‌فیه عرفاً وحدت مذکور منتفی است، پس استصحاب نیست. بلکه سرایت دادن حکم موضوعی به موضوع دیگر و اجراء حکم موضوعی بر موضوع دیگر است که قیاس است ، نه استصحاب.

نتیجه: وقتی وجوب نسخ شد حکم آن عمل ، مجمل می‌شود و دارای پنج احتمال است:

۱ . محکوم به هیچ حکم شرعی نباشد. بنابر جواز خلوّ واقعه از حکم شرعی ؛

۲ . محکوم به استحباب باشد ؛

۳ . محکوم به اباحه باشد ؛

۴ . محکوم به کراهت باشد ؛

۵ . محکوم به حرمت باشد .

تعیین هریک از این احتمالات ، محتاج به‌دلیل خاص است و اگر از خود دلیل ناسخ یا منسوخ ، یا دلیل اجتهادیِ دیگر و یا از راه استصحاب ، یکی از محتملات تعیین شد ، فیها . امّا اگر نتیجه‌ای حاصل نکردیم نوبت به اصل عملی می‌رسد و چون شبههٔ تحریمیّه بعد الفحص و الیأس است به قول اصولیّین مجرای اصل برائت است و به گفتهٔ اخباری‌ها مجرای اصالة الاحتیاط .

[الفصل التاسع]

[فی الواجب التخییریّ]

فصل: إذا تعلق الأمر بأحد الشیئین أو الأشیاء ففی وجوب کلّ واحد علی التخییر بمعنی عدم جواز ترکه إلا إلی بدل أو وجوب الواحد لا بعینه أو وجوب کلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما أو وجوب المعین عند الله أقوال.

و التحقیق أن یقال إنه إن کان الأمر بأحد الشیئین بملاک أنه هناک غرض واحد یقوم به کلّ واحد منهما بحیث إذا أتی بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا یسقط به الأمر کان الواجب فی الحقیقة هو الجامع بینهما و کان التخییر بینهما بحسب الواقع عقلیا لا شرعیا و ذلک لوضوح أن الواحد لا یکاد یصدر من الاثنین بما هما اثنان ما لم یکن بینهما جامع فی البین لاعتبار نحو من السنخیة بین العلة و المعلول. و علیه فجعلهما متعلقین للخطاب الشرعی لبیان أن الواجب هو الجامع بین هذین الاثنین.

فصل نهم: واجب تخییری

گاهی مولای آمر، معیّناً به یک عملی امر می‌کند، مثلاً می‌فرماید: «**اقیمو الصلوة**» در اینجا تکلیف روشن است که مشخّصاً همین عمل مصلحت دارد و فقط به همان امر داریم و در مقام امتثال هم باید همان را بجاآوریم و عِدْل یا بدیلی در عرض او نیست؛ حتّی در خصوص نماز بدیل طولی ندارد. مولی گاهی هم به دو یا چند عمل امر می‌کند، آن هم به گونه‌ای که مطلوب مولی انجام دادن همهٔ آنهاست.

ـ چه به‌صورت مجموعی که هرکدام جزء علّت باشند و چه به نحو انحلالی که هرکدام جداجدا واجب هستند. امّا مولی گاهی به یکی از دو یا چند عمل امر می‌کند و می‌گوید: «**اِفْعَلْ أحد الأمرین أو الأمور**»، «**اِفْعَلْ هذا أو ذاک**»، «**اِفْعَل إمّا هذا و إمّا ذاک**» که تمام اینها دالّ بر تخییر می‌باشند.

مثال معروف مسأله خصال کفّاره است: اگر کسی در ماه رمضان عمداً و بدون مجوّز شرعی، روزه‌اش را بخورد باید کفّاره بپردازد. این فرد میان یکی از این سه کار مخیّر است:

۱. عتق رقبه؛ ۲. صیام شهرین متتابعین؛ ۳. اطعام ستّینَ مسکیناً.

پس از ذکر این نکات، گفتنی است دربارهٔ ماهیّت و حقیقت واجب تخییری اقوالی وجود دارد. در *معالم‌الاصول*[1] پنج قول ذکر شده و در *کفایه* چهار قول که عبارت است از:

۱. امامیّه که در این‌گونه موارد، تمام دو یا چند عمل، متّصف به وجوب می‌باشند و همه

---

۱. *معالم‌الدین*، ص ۷۴ـ۷۵.

واجب‌اند، منتها علی‌البدل و به نحو واجب تخییری که سنخی از واجب است. معنای وجوب جمیع علی‌البدل این است که انجام دادن همهٔ آنها لازم نیست و ترک همه نیز جایز نیست و هرکدام را که مکلّف بخواهد ترک کند حتماً باید به‌جای آن، یکی دیگر را بجا آورد.

۲. اشاعره می‌گویند در این‌گونه موارد، همهٔ آن چندکار واجب نیست، بلکه یکی از آنها به‌طور غیر معیّن واجب است.[۱]

مرحوم صاحب **معالم** از قول علّامه نقل کرده است که نزاع گروه اوّل و دوم در این مسأله، نزاع لفظی است و تنها اختلاف در تعبیر دارند و خود **معالم** هم این را تأیید کرده است.[۲] امّا چنین نیست چون در واقع، نزاعْ معنوی است. ثمره هم در مثل نذر و عهد و یمین ظاهر می‌شود که اگر کسی نذر کرد سه واجب را انجام دهد و سه عدل واجب تخییری را انجام داد بنابر قول اوّل، سه واجب را انجام داده و به نذرش وفا کرده است ولی بنابر قول دوم، هر سه را هم که انجام دهد یک واجب انجام شده و هنوز به نذرش وفا ننموده است.

۳. معتزله می‌گویند در این‌گونه موارد هر، دو یا سه یا چند عمل، واجب می‌باشند و هرکدام دارای مصلحت ملزمه است و معیّناً واجب است؛ منتها به گونه‌ای است که جمع میان آنها ممکن نیست و با انجام یکی از آنها، بقیهٔ اعمّال از دوش انسان ساقط می‌شود.[۳]

۴. در این‌گونه موارد، واجب واقعی یکی از این کارهاست که عندالله معیّن و مشخّص است، ولی عندنا مبهم و مجهول است. اگر در مقام عمل تصادفاً عمل ما مصادف با واجب واقعی بود و همان را انجام دادیم **فهو المطلوب**، وگرنه عمل مباح و غیر واجبی را انجام داده‌ایم که موجب سقوط واجب از عهدهٔ ما می‌گردد.

[۵. در این‌گونه موارد واجب واقعی یکی است که نه نزد مکلّف معلوم است و نه خداوند از پیش، آن را تعیین کرده است. بلکه تابع اختیار و انتخاب مکلّف است و هر کسی هر فردی را اختیار کرد همان در حقّ وی ثبت و ضبط و واجب می‌گردد. صاحب **معالم** فرموده است: این قولی است که هر کدام از معتزله و اشاعره آن را به دیگری نسبت داده‌اند و خودشان از آن قول تبرّی جسته‌اند.[۴] البتّه این قول با مبانی اشاعره بهتر می‌سازد.

پس از ذکر اقوال، مرحوم آخوند تحقیقی راکه از آنِ خودش است بیان می‌کند و آن این‌که امر به یکی از دو یا چندکار به صورت تخییری در مقام ثبوت و تصوّر از دو حال خارج نیست:

---

۱. در این‌که مراد از «**واحدٍ لا بعینه**» چیست، سه احتمال وجود داردکه در ادامه خواهد آمد.

۲. **معالم‌الدین**، ص ۷۴ـ۷۵.

۳. مانند واجب کفایی است که بر چند نفر واجب است و اگر همه ترک کنند، همه عقاب دارند ولی اگر بعضی آن را انجام دهند از عهدهٔ دیگران ساقط می‌شود.

۴. **معالم‌الاصول**، ص ۷۴ـ۷۵.

الف) یا به ملاک غرض واحد است، یعنی مولی یک غرض و هدف بیشتر ندارد و یک مصلحت ملزمه بیشتر نیست. این غرض واحد با هر یک از آن اعمّال، قابل تحصیل است و هر کدام از اینها می‌تواند بدان قیام کند و با انجام همان یکی، تمام غرض و مطلوب حاصل می‌شود. در نتیجه اصل امر مولی و ایجاب تخییری هم ساقط می‌گردد؛ زیرا با حصول غرض، بقاء امر، عبث و بدون حکمت است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. حال اگر امر به یکی از دو یا چندکار، از این قبیل باشد باید گفت: در این‌گونه موارد، واجب واقعی و حقیقی، همان‌قدر جامع و قدر مشترک میان چندکار است[1] و وقتی قدر جامع واجب شد، تخییر میان آنها هم تخییر عقلی خواهد بود، نه شرعی، لذا از بحث ما خارج است.

در اینجا[2] سه سؤال مطرح می‌شود:

۱. چرا می‌گویید واجب واقعی قدر جامع میان آن دو است؟ چه مانعی دارد که هر کدام بخصوصه واجب باشد؟

جواب: برای این‌که غرض واحد بما هو واحدٌ، از دو یا چند عمل، به‌عنوان این‌که متعدّد و کثیر هستند هرگز صادر نمی‌شود. یعنی از کثیر بما هو کثیرٌ، بدون این‌که میان این کثیر جهت اشتراک و وحدتی باشد و قدر جامع داشته باشند فرض واحد صار نمی‌شود؛ زیرا یکی از قوانین مسلّم عقلی این است که میان علّت و معلول، سنخیّت باشد، وگرنه هر چیزی از هر چیزی می‌تواند صادر شود و هرج و مرج پیش می‌آید که معقول نیست. به حکم قانون سنخیّت می‌گوییم واحد بما هو واحد با کثیر بما هو کثیر، سنخیّت ندارد و لذا صدور آن از کثیر محال است، مگر این‌که میان کثیر و متعدّد جهت وحدتی باشد که از آن حیث، دو یا چند امر در یک چیز بتواند تأثیر کند. پس در واقع همان قدر جامع و ویژگیِ مشترک واجب است.

۲. چرا تخییر، عقلی است نه شرعی؟

جواب: قانون کلّی آن است که هرگاه مولی ما را به یک کلّی و قدر جامعی امر کند که دارای دو یا چند فرد است و خصوصیّات فردی در غرض مولی دخیل نیست، حتماً به حکم عقل، ما مخیّر هستیم که هر فردی را به دلخواه اتیان کنیم و هر کدام را که بیاوریم، کلّی بر آن صدق می‌کند و منطبق می‌شود و غرض مولی حاصل می‌گردد.

۳. پس چرا مولی در ظاهر به قدر جامع میان آن دو امر نکرده، بلکه خود آن دو یا چندکار را متعلّق امر و خطاب شرعی قرار داده است؟ مثلاً فرموده است: «أطعم أوصم أو أعتق.»

جواب: گاهی اگر مولی به کلّی و قدر جامع امر بکند، خود مکلّف به حکم عقلش مصادیق را

---

۱. چه جامع ماهوی باشد، مثل انسان که قدر جامع میان زید و بکر است، چه جامع انتزاعی باشد، مثل عنوان احدهما یا احدهاکه قدر مشترک میان عتق و اطعام و صیام است. اگرچه هرکدام از اینها، از یک مقوله جدا هستند.

۲. *و ذلک لوضوح أنّ الواحد لا یکاد یصدر من الإثنین بما هما اثنان.*

می‌شناسد و خود را میان آنها مخیّر می‌بیند؛ مثل أكرم إنساناً و أعتق رقبةً. ولی گاهی مصادیق را نمی‌شناسد و نمی‌داند قدر جامع بین چه چیزهایی منظور است؟ مثلاً اگر بگوید: «إفعل أحد الأمور»، انسان نمی‌داند مراد از این امور کدام است؟ به همین دلیل نام می‌برد و بیان می‌کند تا بفهمیم قدر جامعِ این دو یا چند عمل منظور است.

و إن كان بملاک أنه يكون في كلّ واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه كان كلّ واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما.

فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لا بعينه مصداقا و لا مفهوما كما هو واضح إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاک الأول من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما و لا أحدهما معينا مع كون كلّ منهما مثل الآخر في أنه واف بالغرض [و لا كلّ واحد منهما تعينا مع السقوط بفعل أحدهما بداهة عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما في كل منهما من الغرض و عدم جواز الإيجاب كذلک مع عدم إمكانه] فتدبر.

بقي الكلام في أنه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين الأقل و الأكثر أو لا.

ربما يقال بأنه محال فإن الأقل إذا وجد كان هو الواجب لا محالة و لو كان في ضمن الأكثر لحصول الغرض به و كان الزائد عليه من أجزاء الأكثر زائدا على الواجب لكنه ليس كذلک فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذي في ضمنه بمعنى أن يكون لجميع أجزائه حينئذ دخل في حصوله و إن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافيا به أيضا فلا محيص عن التخيير بينهما إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص فإن الأكثر بحده يكون مثله على الفرض مثل أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبا على الطويل إذا رسم بما له من الحد لا على القصير في ضمنه و معه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه و من الواضح كون هذا الفرض بمكان من الإمكان.

ب) امر به یکی از دو یا چند کار ممکن است به ملاک اغراض متعدّد باشد، یعنی در هرکدام از آن کارها غرض و حکمتی وجود دارد و هرکدام جداگانه دارای مصلحت ملزمه هستند و بر این اساس به آنها امر کرده است؛ منتها این اغراض به گونه‌ای است که با یکدیگر قابل جمع نیستند و مکلّف نمی‌تواند همه را تحصیل کند، بلکه به گونه‌ای است که با انجام یکی از آنها و رسیدن به غرضِ آن، باقی کارها بی‌فایده است و محلّ آنها فوت شده است و مکلّف هرگز نخواهد توانست به آنها برسد. چنین تخییری، شرعی است و در این فصل مورد بحث ما می‌باشد.

سخن در بیان ماهیّت و حقیقت این نوع از واجب است که آیا قسم مستقلّ و سنخ جدایی است و قسیم واجب تعیینی است، یا قسمی از آن است؟ و آیا همهٔ این چند کار، معیّناً واجب می‌باشند یا یکی

از آنها واجب و بقیه غیر واجب هستند؟ همان‌گونه که در اوّل فصل ملاحظه شد، پنج نظریّه در این باره مطرح است. مرحوم آخوند نظریهٔ اوّل را که منسوب به امامیّه است، اختیار می‌کند و می‌فرماید در حقیقت، هریک از چندکار، واجب هستند، آن هم سنخ خاصّی از وجوب (وجوب علی‌البدل)، یعنی اتیانِ همهٔ آنها واجب نیست و ترک همه نیز جایز نیست و ربطی به واجب تعیینی ندارد، بلکه قسمی از مطلق واجب و قسیمی برای واجب تعیینی است. دلیل مطلب، فرض این است که واجب تخییری، سنخ دیگری از واجب است. این سنخ، آثار و مزایای خاصّی دارد که از راه این آثار، به آن مؤثره پی می‌بریم و از این لوازم، آن ملزوم را کشف می‌کنیم. سه اثر و لازم در اینجا وجود دارد:

۱. ترک هرکدام ازکارها جایز نیست مگر این‌که علی‌البدل باشد، یعنی قصد مکلّف این باشد که اگرچه این کار را ترک می‌کند، کار دیگر را به جای آن انجام دهد. این ویژگی در واجب تعیینی نیست.

۲. ثواب بر فعل یکی از آن دو مترتّب است، نه بر فعل هر دو.

۳. عقاب بر ترک هر دو مترتب می‌شود، نه بر ترک یکی از آنها.

پس از راه آثار و تبعات مذکور کشف می‌کنیم که واجب تخییری و امر به یکی از چندکار، سنخ خاصّی از وجوب است و واجب دو قسم است: ۱. تعیینی؛ ۲. تخییری.

بطلان نظریهٔ اشاعره: همان‌گونه که گفتیم نظریّه اشاعره در این‌گونه موارد این است که واجب واقعی یکی از آن دوکار است، آن هم به‌صورت لا علی التعیین و غیر مشخّص. این نظریّه باطل است، چون اگر منظور از احدهما، احدهمای مفهومی باشد[1] که قطعاً باطل است، زیرا یکی مفهومی است که نه واجب است، نه حرام، نه مصلحت دارد و نه مفسده و مفهومی بیش نیست. و اگر منظور، احدهمای مصداقی است[2] باز هم قطعاً باطل است، زیرا عنوان احدهما در خارج، مصداقی ندارد؛ در خارج خصوص این فرد، معیّناً موجود است و خصوص آن فرد هم معیّناً موجود است و چیزی به نام احدهما در خارج نداریم.

یک توجیه: با بیانی که گذشت سخن اشعری به ظاهرش واضح‌الفساد است ـ چه احد مصداقی مراد باشد وچه مفهومی ـ و لذا مرحوم آخوند در صدد توجیه برآمده و احتمال سوّمی ذکر می‌کند و می‌گوید شاید مراد اشاعره این باشد که در واقع، قدر جامع میان آن دو و جهت مشترکه بینهما واجب است ـ منتها جامعِ انتزاعی که عنوان احدهما باشد ـ و اگر منظور اشاعره این باشد، برمی‌گردد به قسم اوّل از دو شقّ مذکور در تحقیق آخوند که تخییر هم عقلی می‌شود و از بحث ما خارج است.[3]

بطلان نظریهٔ چهارم (بعضی معتزله): نظریهٔ بعضی از معتزله که قبلاً به صورت قول چهارم ذکر

---

۱. به این معناکه مفهوم یکی از آن دو واجب است. ۲. به این معناکه مصداق احدهما واجب است.

۳. اصولاً تخییر عقلی با واجب تعیینی منافاتی ندارد و هر واجب تعیینی اگر کلّی بود، مثل: *أعتق رقبةً*، تخییر عقلی را به‌دنبال دارد و عقل می‌گوید شما آزادید که عتق رقبه را در ضمن هر فردی از افراد رقبه که خواستید انجام دهید.

شد، این است که در این‌گونه موارد، واجب واقعی یکی از دو کار است که نزد خداوند کاملاً معیّن و مشخّص است ولی نزد ما مبهم است. مرحوم آخوند می‌فرماید: این رأی هم باطل است، زیرا در ظاهر، خداوند به هر دو کار امر کرده است و حکمت کار از دو حال خارج نیست: یا کار دوم و سوم و ... در واقع دارای غرض و حکمت نیست و یا کارهای دیگر هم محصل غرض است. اگر این کارها دارای غرض نیست، پس چرا در ظاهر، به آن امر کرده است؟ چرا معیّناً امر به واجب واقعی نکرده است؟ آیا این امر به یکی از دو کار در ظاهر خطاب، عبث نیست؟ اگر کارهای دیگر هم محصّل غرض است، در این صورت وجهی برای تعیین احدهما نیست و ترجیح بدون مرجّح است.

بطلان نظریهٔ معتزله: نظریّهٔ سوّم از پنج نظریّه رأی معتزله بود که می‌گفتند: در این‌گونه موارد تمام چندین کار واجب هستند و به‌صورت تعیینی هم واجب‌اند، نه علی‌البدل، منتها با انجام یکی از واجبات، سایر واجبات ساقط می‌شود.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این نظریّه هم باطل است، زیرا از دو حال خارج نیست: یا استیفاء مصلحت از بقیهٔ واجبات هم ممکن است و مکلّف می‌تواند آنها را انجام داده و به مصالحِ آنها دست یابد، یا این‌که ممکن نیست. اگر ممکن باشد وجهی برای سقوط نیست و اگر ممکن نباشد وجهی برای وجوب تعیینیِ هرکدام نیست و لغو است.

نظریّهٔ پنجم هم که به وضوح باطل است و هرکس از آن برائت می‌جوید و به دیگری نسبت می‌دهد.

نظریهٔ حق: با توجّه به مطالب بالا نظریّهٔ اوّل حق است و واجب تخییری سنخ خاصّی از وجوب است.

فتدّبر: این واژه امر به دقّت است.

قوله: بقی‌الکلام: گاهی خصال و افراد و اطرافِ واجب تخییری با یکدیگر متباین هستند و دوران بین متباینان یا متباینات است؛ در این بخش، هم تخییر عقلی، معقول و ممکن است و هم تخییر شرعی. تخییر عقلی مثل تخییر میان اکرام زید و بکر در مقام امتثالِ امر به اکرام انسان و تخییر شرعی مانند تخییر میانِ عتق رقبه و اطعام شصت مسکین و صیام شهرین متتابعین که هرکدام از یک مقولهٔ جدا می‌باشند و تخییر میان آنها شرعی است که تا اینجا در این باره بحث شد. ولی گاهی اطرافِ واجب تخییری، اقل و اکثر می‌باشند، نه متباینین؛ مانند یک تسبیحه یا سه تسبیحه در رکعت ۳ و ۴ در نماز، یا رسم خط قصیر و خط طویل و ... . سؤال این است که آیا میان اقل و اکثر هم تخییر، معقول است؟ آیا واجب تخییری‌ای داریم که در آن بین اقلّ و اکثر مخیر باشیم؟ آیا عقلاً[1] و شرعاً[2] ممکن است؟

---

۱. مانند رسم‌الخط.

۲. مانند سه یا یک تسبیحه.

ممکن است کسی بگوید: چنین تخییری از محالات است زیرا یک طرف تخییر، اقلّ است که پیش از اکثر موجود می‌شود، و همین‌که اقلّ موجود شد غرض مولی حاصل می‌گردد[1] و وقتی غرض حاصل شد، امر مولی هم ساقط می‌شود در غیر این صورت، بقاء آن بدون غرض و حکمت می‌شود. وقتی امر ساقط شد پس اکثر و مازاد واجب نخواهد بود، بلکه زیاده بر واجب و یک عمل مستحبّی خواهد بود. پس علی‌کلّ حالٍ؛ چه اقلّ را به تنهایی بجا آوریم و چه در ضمن اکثر، معیّناً اقلّ واجب است و تخییری در کار نیست.

رد رأی مذکور: مرحوم آخوند رأی مذکور را نمی‌پذیرد و معتقد است که تخییر میان اقل و اکثر هم ممکن و قابل تصویر است. وی در اینجا دو فرض درست می‌کند:

الف) گاهی هرکدام از اقلّ و اکثر با حدّ وجودیِ خود مُحصِّل غرضِ مولی هستند که حداقلّ عبارت است از بشرط لا بودن، یعنی اقلّ، به شرط این‌که اکثر به آن ضمیمه نشود و حداکثر بشرط شیء بودن است، یعنی بشرط ضمیمه شدن اکثر. حال عقلاً چه مانعی دارد که اقلّ با حدّ وجودی‌اش محصِّل غرض باشد و اکثر هم با حدّ خودش مُحصِّل غرض باشد؟ مثلاً اگر یک خط دو سانتی‌متری ترسیم کنیم و دست برداریم همین موجب امتثال امر (ارسم خطّاً) است و اگر خط نیم متری ترسیم کنیم، این مجموعه عرفاً با همهٔ اُجزائش محصِّل غرض و موجب امتثال امر است، نه این‌که مثلاً دو سانتی‌متر آن محصِّل غرض باشد و زاید بر آن دخیل در اصل غرض نباشد.

وقتی چنین تصویری ممکن و معقول شد، دلیلی ندارد که معیّناً اقل را واجب بدانیم و وجوب را بدان اختصاص دهیم، چه این‌که تخصیص وجوب به اکثر هم بی‌دلیل است؛ بناچار باید حکم به تخییر کرده و بگوییم یکی از آن دو علی‌البدل واجب هستند و هرکدام که انجام شد، همان محصِّل غرض و مُسقِطِ امر است.

کفایه إن قلت هبه فی مثل ما إذا کان للأکثر وجود واحد لم یکن للأقل فی ضمنه وجود علی حدة کالخط الطویل الذی رسم دفعة بلا تخلل سکون فی البین لکنه ممنوع فیما کان له فی ضمنه وجود کتسبیحة فی ضمن تسبیحات ثلاث أو خط طویل رسم مع تخلل العدم فی رسمه فإن الأقل قد وجد بحده و به یحصل الغرض علی الفرض و معه لا محالة یکون الزائد علیه مما لا دخل له فی حصوله فیکون زائدا علی الواجب لا من أجزائه.

قلت لا یکاد یختلف الحال بذاک فإنه مع الفرض لا یکاد یترتب الغرض علی الأقل فی ضمن الأکثر و إنما یترتب علیه بشرط عدم الانضمام و معه کان مترتبا علی الأکثر بالتمام.

و بالجملة إذا کان کلّ واحد من الأقل و الأکثر بحده مما یترتب علیه الغرض فلا محالة یکون

---

۱. چون فرض ما این است که اقلّ هم این نقش را دارد، وگرنه معیّناً اکثر، واجب خواهد بود، نه اقلّ.

الواجب هو الجامع بينهما و كان التخيير بينهما عقليا إن كان هناك غرض واحد و تخييرا شرعيا فيما كان هناك غرضان على ما عرفت.

نعم، لو كان الغرض مترتّباً على الأقلّ من دون دخل للزائد، لَما كان الأكثر مثل الأقلّ و عِدْلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره ـ مستحبّاً كان أو غيره ـ حَسَب اختلاف الموارد، فتدبّر جيّداً.

اشكال: معترض می‌گوید: در باب اقلّ و اکثر گاهی اکثر، یکدفعه و به یکباره موجود می‌شود و گاهی تدریجاً و اندک اندک پدید می‌آید. وجود دفعی دو گونه است: گاهی دفعهٔ عقلی است، مثل این‌که چوبی یک متری را داخل مرکّبی کرده و به صورت افقی بر روی زمین یا تخته و لوحی گذاشته و برداشته شود که در آنِ واحد یک خط یک متری پدید می‌آید.

گاهی دفعهٔ عرفی است که مورد نظر معترض است و در مقابلِ تدریجیِ عرفی است و منظور این است که مثلاً کسی گچی را بر روی تخته سیاهی بگذارد به طور مستمر و مداوم و بی‌وقفه آن را بکشد تا خطی یک متری تولید شود که از نظر عقلی این کار تدریجاً و در چندین آن صورت گرفته است. ولی از لحاظ عرفی آن را دفعی حساب می‌کنند. درمقابل تدریجی که در لابه‌لای ترسیم خط یک متری وقفه یا وقفه‌هایی حاصل شده و به هر دلیل کمی درنگ کرده و مجدّداً آن را ادامه داده است. یا مثل گفتن سه تسبیحه در رکعت سوم و چهارم که وقتی تسبیحه اوّلی را گفت نفسی می‌کشد و تسبیحهٔ دوّم را می‌گوید و هکذا.

حال معترض می‌گوید: فرض شما را در بخش اوّل (وجود دفعیِ اکثر) قبول می‌کنیم که در اینجا از دیدگاه عرف و عقلاء امتثال به وجود اکثر است و اکثر، محصِّل غرض مولاست، نه اقلّ. چون اقلّ، اگرچه در ضمن اکثر هست ولی وجود جدائی ندارد تا آن را محصِّل غرض بدانیم. امّا در بخش دوّم (وجود تدریجیِ اکثر) فرض شما را قبول نمی‌کنیم، زیرا به محض این‌که مکلّف مثلاً خطی پنج‌سانتی‌متر ترسیم کرد و قلم را برداشت یا متوقف شد یا به محض این‌که تسبیحهٔ اوّل را گفت و سکوت کرد، اقلّ با حدّ وجودی‌اش موجود شد و به محض تحقّق اقلّ غرض حاصل شد[1] و به مجرّد حصول غرض، امر مولی ساقط شد، و به‌دنبال آن معنا ندارد که اکثر هم واجب باشد، چون بقاء وجوب و امر بلاغرض و عبث خواهد بود. در نتیجه در این‌گونه موارد معیّناً اقلّ واجب است و اکثر اضافه بوده و واجب نیست، بلکه در مواردی (دو تسبیحهٔ دیگر) مستحب است و در مواردی (رسم خط طویل) مباح است.

جواب: مرحوم آخوند در جواب معترض می‌فرماید قضیّهٔ تدریجی بودنِ وجود اکثر یا دفعی

---

۱. زیرا فرض بحث ما در این است که هرکدام از اقلّ و اکثر با حدّ خودشان محصِّل غرض باشند، پس اقلّ هم محصِّل غرض می‌باشد وگرنه از بحث خارج است و بی‌تردید اکثر، واجب تعیینی است و باید اکثر اتیان شود.

بودنِ آن، در مطلب ما فرقی ندارد و تأثیری نمی‌گذارد، زیرا وجداناً اگر کسی یک تسبیحه گفت و به آن اکتفا کرد و به رکوع رفت، یا خط کوتاهی ترسیم کرد و دست برداشت، در اینجا همین اقلّ است که محصِّل غرض است (اقلّ بشرط لا). امّا اگر کسی بنا را بر گفتن هر سه تسبیحه گذاشته و تسبیحهٔ اوّل را که گفت نفسی کشید و بعد ادامه داد تا سه تسبیحه را کامل کرد، اینجا قضاوت عقل و وجدان این است که اکثر محصِّل غرض است (اکثر بشرط شیء). و یا چند سانتی‌متر که رسم خط نمود، مرکّب قلمش تمام شد و مجدّداً قلم را به مرکّب زد، یا از قلم دیگری بهره گرفت و خط یک متری کشید و بعد دست برداشت، باز هم اقلّ را محصِّل حساب نمی‌کنند و می‌گویند مولی از او خواسته بود خطی ترسیم کند او هم خطّ یک متری ترسیم کرد که مصداق کلّیِ رسم‌الخطّ است.

خلاصه این‌که اگر اقلّ بشرط لا و بدون انضمام باشد، همان محصِّل غرض است و اگر بشرط شیء و مع الانضمام باشد این اکثر است که محصِّل غرض است و غرض بر کلِّ اکثر مترتّب است.

و بالجمله: همان‌طور که در عبارت «**لکنّه لیس کذلک...**»، پیش از طرح «**إن قلت**» گفتیم، اقل و اکثر دو فرض دارد. تا به حال فرض اوّل را گفتیم و از آن دفاع کردیم و آن این‌که هرگاه هریک از اقلّ و اکثر با حدّ وجودیِ خود محصِّل غرض باشند، حتماً جای تخییر است و تخصیص وجوب به یکی از آن دو بدون مخصِّص و مجوِّز است. منتها این سؤال مطرح می‌شود که آیا تخییر مزبور یک تخییر عقلی است یا شرعی؟ مرحوم آخوند مطلب را بر تحقیقی که قبلاً داشت مبتنی می‌کند و می‌فرماید اگر مولی یک غرض بیشتر ندارد و هرکدام از اقلّ و اکثر به تنهایی می‌توانند آن مصلحت واحده را جبران و تأمین کنند، در این فرض به‌ناچار و به حکم قانون، «الواحد»[1] باید گفت واجبِ واقعی، قدر جامع میان اقل و اکثر است[2] و تخییر هم عقلی است، نه شرعی. و اگر دو فرض در میان است و بر این اساس به هر دو (اقل و اکثر) امر کرده است، ولی جمع میان آن دو ممکن نیست، در این صورتْ تخییر، شرعی است و همان اقوال خمسه در ماهیّت واجب تخییری مطرح است.

ب) فرض دوم این است که غرض مولی فقط و فقط بر اقلّ مترتب شود و اقلّ مطلقاً محصِّل غرض باشد؛ چه به تنهایی موجود شود، چه در ضمن اکثر. حتّی در فرضی هم که در ضمن اکثر موجود می‌شود این اقلّ است که نقش دارد و اکثر در مصلحت صلاتی دخیل نیست. البتّه در اینجا تخییر معنا ندارد و معیّناً اقل واجب است و اکثر واجب نیست، بلکه با اختلاف موارد، مختلف می‌شود، یعنی گاهی اکثر مستحب است و گاهی مباح.[3]

---

۱. توضیح آن پیش از این بیان شد.
۲. ذکر تسبیحه، رسم خط.
۳. البتّه تشخیص این‌که در کجا اقل و اکثر، از قبیل فرض اوّل است و در کجا از قبیل فرض دوم، بر عهدهٔ فقیه است که در ابواب مختلف فقهی وقتی با اقل و اکثر برخورد می‌کند، دقت کرده و تشخیص دهد.

[الفصل العاشر]

[فی الوجوب الکفائیّ]

کفایة فصلٌ فی الوجوب الکفائیّ. و التحقیق أنّه سِنْخٌ من الوجوب، و له تعلُّقٌ بکلٍّ واحدٍ، بحیث لو أخلّ بامتثاله الکلُّ لعوقبوا علی مخالفته جمیعاً، و إن سقط عنهم لو أتی به بعضهم. و ذلك لأنّه قضیّة ما إذا کان هناک غرضٌ واحدٌ حَصَل بفعلِ واحدٍ صادرٍ عن الکلّ أو البعض. کما أنّ الظاهر هو امتثال الجمیع لو أتوا به دفعةً، و استحقاقهم للمثوبة، و سقوط الغرض بفعل الکلّ، کما هو قضیّة توارد العلل المتعدّدة علی معلول واحد.

فصل دهم: واجب کفایی

واجب در یک تقسیم دو قسم می‌شود:

۱. واجب عینی؛ واجبی است که بر همهٔ مکلّفین واجب می‌شود. اگر بعضی از مکلفین آن را انجام دهند، از دوش دیگران ساقط نمی‌شود. مثل نمازهای یومیّه و روزهٔ ماه مبارک رمضان.

۲. واجب کفایی؛ واجبی است که بر همهٔ مکلّفین واجب می‌شود، ولی در صورتی که فرد یا دسته‌ای از افراد آن را انجام دهند از عهدهٔ بقیهٔ مکلّفین ساقط می‌شود. مانند تجهیز میّت، ازالهٔ نجاست از مسجد، انقاذ غریق و جواب سلام.

بحثی که در اینجا وجود دارد این است که ماهیّت واجب کفایی چه سنخ واجبی است؟ اگر بر همه واجب است چرا با انجام بعضی، از عهدهٔ دیگران ساقط می‌شود؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: همان‌طور که واجب تخییری در قبال واجب تعیینی سنخ خاصّی از واجب است، واجب کفایی نیز در قبال واجب عینی سنخ معیّنی از وجوب است. واجبات دین ما دو دسته‌اند: ۱. عینی؛ ۲. کفایی. واجب کفایی چند ویژگی و خصیصه دارد که به شرح زیر است:

الف) ابتدا بر همهٔ مکلّفین واجب می‌شود، زیرا واجب کردنِ آن بر خصوص فردی یا گروهی از واجدینِ شرایط، ترجیح بلا مرجّح است. مثلاً همگان، مخاطب به خطاب تجهیز میّت هستند.

ب) با انجام بعضی از مکلّفین از عهدهٔ دیگران ساقط می‌شود، زیرا با فعل بعض، غرض مولی حاصل می‌شود و با حصول غرض، امر هم ساقط می‌شود، وگرنه بقاء آن لغو و غیر حکیمانه خواهد بود.

ج) هر فرد یا گروهی که سبقت گرفت و واجب را انجام داد، همان فرد یا گروه، ثواب عمل را می‌برد. ثواب نیّت برای کسی است که نیّت انجام واجب را داشته است.

د) اگر همه با هم واجب را انجام دادند، همه مستحقّ ثواب هستند، مثل جواب سلام از سوی ده نفر، نماز بر میّت به جماعت و ...که از قبیل توارد دو یا چند علّت بر معلول واحد است و مشترکاً تأثیر می‌گذارند. و ما نمی‌توانیم معلول را به یکی از آنها مستند کنیم. گفتنی است هرکدام از افراد، ثواب کامل را می‌برند، نه این‌که یک ثواب میان همهٔ آنها تقسیم شود.

هـ) اگر همگان آن واجب را ترک کنند، همه معاقب خواهندبود، چون بر همه واجب بود و همگی مخاطب به این خطاب بودند.[1]

۱. در اینجا هم تشخیص این‌که در چه مواردی واجب کفایی است، به عهدهٔ فقیه در فقه است و از راه‌های متعدّدی می‌توان به نتیجه رسید، ۱. عدم قابلیّت فعل برای تکرار. مثلاً اگر فرمود: «*اقتلوا فلاناً*» و یک نفر پیدا شد و فلانی را به قتل رساند، دیگر موضوع حکم، باقی نیست تا دیگران هم قتل را تکرار کنند؛ ۲. از راه این‌که با اقدام بر انجام فعل، از سوی بعضی، موضوعْ منتفی می‌شود. مثلاً با نجات دادن غریق، دیگر غریقی نیست تا انقاذش هنوز هم واجب باشد؛ ۳. از راه اجماع و مانند آن کفایی بودن فهمیده می‌شود.

[الفصل الحادی عشر]

[فی الواجب الموقّت و الموسّع]

فصلٌ لا یخفی أنّه و إن کان الزمان ممّا لابدّ منه عقلاً فی الواجب، إلّا أنّه تارةً ممّا له دَخْلٌ فیه شرعاً فیکون «موقّتاً»، و أُخری لا دخل له فیه أصلاً فهو «غیر موقّت».

و الموقّت إمّا أن یکون الزمان المأخوذ فیه بقدره فـ«مضیّقٌ»، و إمّا أن یکون أوسع منه فـ«موسّعٌ».

و لا یذهب علیک: أنّ الموسّع کلّیّ، کما کان له أفراد دفعیّة کان له أفراد تدریجیّة، یکون التخییر بینها کالتخییر بین أفرادها الدفعیّة عقلیّاً.

و لا وجه لتوهّم أن یکون التخییر بینهما شرعیّاً، ضرورة أنّ نسبتها إلی الواجب نسبة أفراد الطبائع إلیها، کما لا یخفی.

و وقوع الموسّع فضلاً إمکانه مما لا ریب فیه و لا شبهة تعتریه و لا اعتناء ببعض التسویلات کما یظهر من المطولات.

فصل یازدهم: واجب مضیّق و موسّع

یکی از مباحثی که در باب اوامر مطرح می‌شود، این است که هر واجبی به حکم عقل، زمان خاصی دارد و ناگزیر در یک زمان معیّنی انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر، هر واجبی یک ظرف زمانی دارد؛[1] ولی سخن در این است که در پاره‌ای از واجبات علاوه بر این‌که زمان، عقلاً دخالت دارد[2] شرعاً هم دخالت داده شده است و در لسان دلیل و خطاب شارع در متعلّق حکم اخذ شده است[3] و حتماً باید فلان واجب را در فلان وقت خاص انجام دهیم. مثل نمازهای یومیّه، روزهٔ ماه رمضان و حجّ. چنین واجباتی را واجب موقّت می‌نامند، یعنی دارای وقت معیّن می‌باشند. امّا در برخی از واجبات، زمان در خطاب شارع اخذ نشده و قیدیّت ندارد و به گونه‌ای است که اگر ممکن بود که عمل را از زمان منفک کنیم، باز هم اصل عمل واجب خواهد بود. مثل جواب سلام، تجهیز میّت و انقاذ غریق.

واجب موقّت از نظر میزان زمانی که در آن اخذ شده است ـ به حسب مقام تصوّر و ثبوت ـ سه قسم دارد:

۱. گاهی زمانی که برای آن منظور شده کمتر از مقدار زمانی است که انجام واجب طول می‌کشد.

---

۱. زیرا واجب فعل ما است و ما چون جنبهٔ جسمانی و مادّی داریم افعالمان در پوشش زمان و مکان است و بالأخره هر کاری را در زمانی انجام می‌دهیم و انفکاک افعال ما از زمان محال است.

۲. به‌عنوان ظرفیّت.

۳. به‌عنوان قیدیّت.

مثلاً انجام عمل، یک روز به‌طول می‌انجامد، ولی مولی برای آن، نصف روز را منظور کرده است. چنین فرضی محال و تکلیف بمالایطاق است و از مولای عاقل هم صادر نمی‌شود تا چه رسد به مولای حکیم.

۲. گاهی زمانِ تعیین شده به اندازهٔ مدّتی است که انجام عمل طول می‌کشد، نه یک لحظه کمتر است و نه یک لحظه بیشتر. مثل روزهٔ ماه مبارک که از اوّل طلوع فجر صادق تا اذان مغرب است. به این واجب، واجب مضیّق می‌گویند که وقت آن ضیق است.

۳. گاهی زمان تعیین شده، بیش از مدّتی است که انجام عمل طول می‌کشد، مثلاً انجام کار از سوی مکلّف نیم ساعت طول می‌کشد، امّا زمانی را که مولی تعیین کرده است، شش ساعت است. مانند نمازهای یومیّه که وقت آنها وسیع است. نام چنین واجبی واجب موسّع است. دربارهٔ واجب موسّع چند بحث کوتاه مطرح است:

الف) واجب موسّع از آن رهگذر که کلّی است، دارای دو دسته افراد و مصادیق می‌باشد:

۱. افراد دفعی، یا در عرضِ هم؛ مانند این‌که در همان اوّل وقت می‌توان نماز را در منزل یا در مسجد خواند، می‌توان به جماعت یا فرادا خواند، می‌توان در صف اوّل یا صفوف بعدی ایستاد و ... .

۲. افراد تدریجی، یا در طول هم؛ مثل این‌که می‌توان نماز ظهر را در اوّلِ وقت آن بجا آورد یا در وسط وقت یا در آخر وقت. حال نسبت به افراد عرضی، تخییر قطعاً، عقلی است یعنی ما امر به کلّی شدیم و عقل، ما را میان افراد کلّی مخیّر می‌کند؛ مثل اعتق رقبةً. ولی نسبت به افراد طولی و تدریجی محلّ بحث است که آیا تخییر، شرعی است یا عقلی؟ مرحوم آخوند می‌فرماید تخییر عقلی است و جای توهّم شرعی بودن نیست، زیرا نسبت افراد طولی به خود واجب نسبت افراد به طبایع است که وقتی به طبیعت و کلّی امر شدیم و آن کلّی دارای افرادی بود، عقل ما را مخیّر می‌سازد.[۱]

ب) آیا واجب موسّع عقلاً ممکن است یا محال؟

ج) بر فرض امکان، آیا واقع شده است یا نه؟

دربارهٔ این دو مبحث در کتاب‌های مطوّله (*معالم‌الأصول*،[۲] *قوانین*[۳] و ...) سخنان فراوانی مطرح شده است. مرحوم آخوند می‌فرماید: به نظر ما وقوع واجب موسّع[۴] هم قطعی است و جای تردید نیست، تا چه رسد به امکان آن. و وقتی هر دو مسأله مقطوع است، نوبت به مطرح کردن مطالب مطول نمی‌رسد و ما به این شبهات و وساوس اعتنایی نداریم.

---

۱. و به قول مرحوم مشکینی در حاشیه: «*لأنّ طریق إحرازه إمّا القطع بتعدّد الغرض بحسب الخصوصیات و إمّا تعدّد الأمر و کلاهما مفقودان*» و در *معالم‌الاصول* از راه برهان سبر و تقسیم پیش آمده‌بود که طریق مطلوبی است. نقل از *معالم‌الأصول*، ص ۷۶ و ۷۷.

۲. *معالم‌الاصول*، ص ۷۵.

۳. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۱۸ ـ ۱۱۹؛ *هدایةالمسترشدین*، ص ۲۵۶ ـ ۲۵۷.

۴. در شرعیّات مانند نمازهای یومیّه، در عرفیّات هم مثل این‌که مولایی به عبدش می‌گوید: در ظرف امروز باید فلان‌کار را انجام دهی؛ در حالی که آن کار نیم ساعت طول می‌کشد.

[هل يتبع القضاء الأداء؟]

كفاية ثم إنه لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به فی خارج الوقت بعد فوته فی الوقت لو لم نقل بدلالته على عدم الأمر به.

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت و كان لدليل الواجب إطلاق لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله.

و بالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلک ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان أصل الفعل و لو فی خارج الوقت مطلوبا فی الجملة و إن لم يكن بتمام المطلوب إلا أنه لا بد فی إثبات أنه بهذا النحو من دلالة و لا يكفی الدليل على الوقت إلا فيما عرفت.

و مع عدم الدلالة فقضية أصالة البراءة عدم وجوبها فی خارج الوقت و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت فتدبر جيدا.

تبعیّت قضاء از اداء

یکی از مطالبی که در باب اوامر مطرح می‌شود[1] مسألهٔ تبعیّت قضاء از اداء است. در صورتی که انسان واجب موقّت را در وقت خودش انجام دهد، قطعاً امتثال حاصل شده است، امّا اگر به هر دلیلی، واجب موقّت در وقت خودش فوت شود و انجام نگیرد، چنانچه دلیل خاص بر وجوب قضاء و اتیان به آن در خارج وقت دلالت کند، بحثی نیست و ما تابع دلیل هستیم؛ کمااین‌که اگر دلیل خاص بر عدم وجوب قضاء دلالت کند، باز هم تابع دلیل می‌باشیم.

انمّا الکلام در فرض نبود دلیل خاص است. یعنی ما هستیم و امر به اداء یا امر به موقّت. بحث در این است که آیا قضاء، تابع اداء است و آیا همان امر اوّل برای قضاء کفایت می‌کند؟ آیا خود امر به موقّت دهد دلالت می‌کند که اگر مکلّف واجب را در وقتش انجام نداد حتماً باید در خارج وقت انجام دهد و نیازی به امر جدید ندارد؟ یا این‌که قضاء، تابع اداء نیست و نیاز به امر جدید است و هر کجا دلیل جدیدی نداشتیم حکم به عدم وجوب قضاء می‌کنیم؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: امر به موقّت[2] به هیچ‌وجه[3] بر وجوب این واجب موقّت در خارج وقت دلالت ندارد. یعنی از خود این امر فقط وجوب نماز در وقت معیّن استفاده می‌شود؛ امّا این‌که اگر

---

۱. این مبحث در برخی از کتاب‌های اصولی به‌صورت یک اصل یا فصل مستقل مطرح شده است و در برخی از کتاب‌ها مثل *کفایه* در دنبالهٔ مبحث واجب موقّت مطرح گردیده است.

۲. مثل امر ﴿*أقم الصلوة لدلوک الشمس إلی غسق اللیل*﴾ که بر وجوب نماز در وقت معین دلالت دارد.

۳. نه به دلالت مطابقه، نه تضمّن، نه التزام لفظی و نه عقلی.

نماز در وقت خودش فوت شد، در خارج وقت واجب باشد از این امر مستفاد نیست، حتی چه‌بسا کسی بتواند ادّعا کند که امر به موقّت، نه‌تنها بر وجوب نماز در خارج وقت دلالت ندارد، بلکه بر عدم وجوب دلالت دارد (نه تنها مُثبِت نیست که نافی است)، به این صورت که جمله وصفیّه و مقیّد بما هو مقیّد هم، دارای مفهوم باشد و وقتی می‌گوید نماز در این وقت واجب است، مفهومش این باشد که نماز در خارج از این وقت واجب نیست. حالا اگر هم، مدعی چنین سخنی نباشیم[1] حدّاقل این مقدار مسلّم است که امر به موقّت بر وجوب موقّت در بیرون از آن وقت دلالتی ندارد.

نتیجه: پس قضاء تابع اداء نیست و به امر اوّل نمی‌باشد، بلکه محتاج به امر جدید است.

نعم: فقط در یک صورتْ قضاء، تابع اداء بوده و به امر اوّل است و آن صورتی است که دارای سه خصوصیّت باشد:

۱. دلیل توقیت، منفصل باشد؛ دلیل دالّ بر توقیت گاهی متصّل به امر است، مثل ﴿**اقم الصلوة لدلوک الشمس...**﴾ و گاهی منفصل از امر است، مثلاً دلیلی فرموده است: «**اقم الصلوة**» و دلیل دیگری فرموده‌است: «**إجعل صلوتک فی وقت کذا**». شرط اوّل، این است که این دلیل منفصل باشد، زیرا اگر متصّل باشد از اوّل جلو اطلاق امر صلاتی را می‌گیرد.

۲. این دلیل توقیت، اطلاق نداشته باشد و به‌قول مطلق بر لزوم مراعات وقت و تقیید واجب به وقت، دلالت نکند. یعنی مفادش این نباشد که **علی کلّ حالٍ** و هرجا بخواهد، واجب محقّق شود. حتماً باید همراه وقت باشد، بلکه فی‌الجمله[2] بر مراعات وقت دلالت کند.

۳. دلیل اصلی ـ که بر اصل وجوب نماز دلالت می‌کند و نامش دلیل واجب است ـ[3] اطلاق داشته باشد و مقیّد به وقت خاصی نباشد و معنایش این باشد که **علی أیّ حالٍ** اصل وجوب نماز، ثابت است، چه در این وقت، چه در غیر این وقت.

نتیجهٔ سه ویژگی مذکور: هرجا چنین بود به اطلاقِ بلامعارض دلیل واجب، اخذ کرده و می‌گوییم پس از انقضاء وقت مزبور هم اصل نماز واجب است و این را با اطلاق امر اوّل ثابت می‌کنیم. در این فرض قضاء تابع اداء است.[4] اگر سؤال شود پس دلیل توقیت راکه بر تقیید نماز به وقت دلالت می‌کرد چه می‌کنید؟ در جواب خواهیم گفت: این تقیید بر حسب تمام و کمال مطلوب است، نه اصل مطلوب. یعنی اگر نماز بخواهد نماز تامّ و کامل و دارای صد درجه مصلحت شود، باید در وقت انجام شود، وگرنه در خارج وقت، واجد نود درجه مصلحت خواهد بود که این اندازه مصلحت هم قابل اغماض نیست.

مبنای بحث: مبنای بحث مذکور (قضاء تابع اداء است یا نه) عبارت است از وحدت یا تعدّد

---

۱. به این دلیل که جملهٔ وصفیه مفهوم ندارد.
۲. وجه فی الجمله در پی بحث، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.
۳. *اقم الصلوة*.
۴. البتّه این هم در واقع قضاء نیست که تابعِ اداء باشد یا نباشد.

مطلوب. یعنی در مواردی که امر به مقیّد بما هو مقیّد تعلّق می‌گیرد[1] و از آن جمله در مانحن‌فیه که امر، به موقّت بار شده است، یعنی نماز مقیّد به این وقت، آیا مقیّد بماهو مقیّد یک مطلوب است یا دو مطلوب است که یکی ذات عمل و دیگری بودن عمل در وقت می‌باشد؟ در صورتی که یک مطلوب باشد، نتیجه این است که اگر کسی نماز را در وقت خودش انجام ندهد، کلّ مطلوب مولی معصیت می‌شود و امر، به سبب عصیان ساقط می‌شود و در خارج وقت این امر نیست که داعی باشد، بنابراین نیاز به امر جدید داریم. اما اگر دو مطلوب باشد، نتیجه این است که اگر نماز در وقت خودش انجام شد، هر دو مطلوب حاصل می‌شود و اگر در وقت انجام نشد مطلوب دوّم فوت می‌شود ولی مطلوب اوّل که اصل نماز باشد به قوت خود باقی است و باید اتیان شود. لذا نیاز به امر جدید نداریم و همان امر اوّل در خارج وقت هم داعویّت دارد.

این مقام ثبوت بود که دو احتمال دادیم و نتیجهٔ هر یک را بیان کردیم.

و امّا در مقام اثبات بحث می‌شود که آیا مقتضای قاعده، وحدت مطلوب است یا تعدّد مطلوب؟ و آیا قضاء، تابع اداء است یا به امر جدید است؟ در جواب می‌گوییم: چیزی که به ذهن متبادر می‌شود، این است که مقتضای قاعده، وحدت مطلوب است، یعنی مقیّد بما هو مقیّد یک مطلوب است که آن هم معصیت شد و ساقط شد. اثبات این‌که به نحو تعدّد مطلوب باشد، دلیل می‌طلبد. اما از خود دلیل واجب، وجوب در خارج وقت استفاده نمی‌شود مگر در تبصره‌ای که ذکر کردیم.[2] اگر دلیلی از خارج، تعدّد مطلوب را اثبات کرد، حکم به وجوب ذات عمل در خارج وقت می‌کنیم؛ وگرنه شک می‌کنیم که قضاء، واجب است یا نه؟ این مورد، شبههٔ وجوبیّه و شک در اصل تکلیف است و مجرای اصل برائت می‌باشد.

یک اشکال: چه مانعی دارد از استصحاب بقاء وجوب استفاده کنیم و بگوییم وقت معیّنی برای ادای نماز وجود داشت و الآن که آن وقت سپری شده است، شک در بقاء وجوب نماز می‌کنیم و استصحاب بقاء وجوب جاری نماییم.

پاسخ: مرحوم آخوند می‌فرماید: اینجا جای استصحاب نیست؛ زیرا یکی از ارکان مسلّم استصحاب این است که قضیّهٔ متیقّنه و مشکوکه وحدت داشته باشند که در مانحن‌فیه تغایر دارند. قضیّهٔ متیقّنه عبارت است از نماز در فلان وقت که وقت، قیدش بود، یعنی عملِ واجد قید. و قضیّهٔ مشکوکه عبارت است از نماز در خارج آن وقت، یعنی عمل فاقد قید. مقیّد با وجود قید و مقیّد بدون وجود قید عقلاً و عرفاً دو چیز محسوب می‌شوند که حکم یکی را به دیگری سرایت دادن از نوع قیاس است، نه استصحاب.

---

۱. قید و شرط هر چه که می‌خواهد باشد.

۲. که دلیل توقیت منفصل باشد ... .

[الفصل الثانی العشر]

[فی الأمر بالأمر بشیءٍ]

فصل: الأمر بالأمر بشیء أمر به لو کان الغرض حصوله و لم یکن له غرض فی توسیط أمر الغیر به إلا تبلیغ أمره به کما هو المتعارف فی أمر الرسل بالأمر أو النهی و أما لو کان الغرض من ذلک یحصل بأمره بذاک الشیء من دون تعلق غرضه به أو مع تعلق غرضه به لا مطلقا بل بعد تعلق أمره به فلا یکون أمرا بذاک الشیء کما لا یخفی.

و قد انقدح بذلک أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر علی کونه أمرا به و لا بد فی الدلالة علیه من قرینة علیه.

فصل دوازدهم: امر به امر

گاهی مولایی مستقیماً و بدون واسطه عبدش را بر انجام کاری امر می‌کند، چنین امری حتماً دالّ بر وجوب است و عبد باید آن را امتثال کند. ولی گاهی غیرمستقیم و با یک یا چند واسطه امر می‌کند. یعنی به واسطه می‌گوید: تو به فلانی امر کن فلان کار را انجام دهد. این را امر به امر می‌گویند. مولی عبد اوّل را امر می‌کند که او عبد ثانی را به انجام کاری امر کند.

سؤال این است که آیا امر به امر هم مثل امر مستقیم است و بر مأمور ثانی امتثال آن واجب است یا نه؟ مرحوم آخوند در این مورد سه صورت فرض می‌کند:

۱. گاهی امر به امر طریق محض است، یعنی غرض مولی از این امر به امر، صرفاً حصول مأمورٌ به در خارج است. ولی به دلایلی مستقیماً امر نمی‌کند و کسی را واسطه می‌کند که او بیاید و بندگان را به فلان کار امر کند. در اینجا واسطه‌ها، جز تبلیغ و ابلاغ امر مولی نقش دیگری ندارند. مثل رئیس‌جمهوری که به نخست‌وزیر می‌گوید به وزیر کشور امر کند. یا مثل نخست‌وزیری که به وزیر کشور می‌گوید به استانداران امر کند و ... .[1] یا مثل اوامر و نواهی انبیاء و رسولان الهی که امر و نهی خداوند را به مردم ابلاغ می‌کنند و از روی هوی و هوس سخن نمی‌گویند: ﴿و ما ینطق عن الهوی إن هو إلّا وحیٌ یوحی﴾ .

حکم این قسم این است که بر مأمور دوّم ـ که غرض مولی صدور فعل از او است ـ از هر راهی که یقین به امر مولی پیدا کند، امتثال امر واجب است، چه از راه امر مأمور اوّل باشد چه از راه دیگر.

---

۱. امر به امر از باب مثال است و گاهی ممکن است امر به امر، به امر به امر و ... باشد و چندین واسطه پیدا کند که همهٔ آنها مبلّغ پیام و دستور مولی هستند.

۲. گاهی امر به امر صرفاً موضوعیّت دارد و تمام غرض مولی این است که آن واسطه یا مأمور اوّل راه و رسم امارت و امر و نهی کردن را یاد بگیرد. مثل سلطانی که می‌خواهد فرزندش را عادت دهد تا وقتی بزرگ شد و جانشین او شد شیوهٔ زمامداری را بداند. حکم این قسم این است که اگر مأمور دوّم یقین کرد امر به امر موضوعیّت دارد، امتثال واجب نیست.

۳. گاهی امر به امر طریقت دارد، ولی طریق خاص است. یعنی منظور مولی این است که مأمور ثانی دستور را اجرا کند، ولی نه مطلقاً؛ بلکه تنها در صورتی که امر به واسطهٔ مأمور اوّل به او برسد، امتثال دارد. نتیجهٔ این صورت هم این است که اگر مأمور ثانی از طرق دیگر یقین به امر کرد، امتثال واجب نیست.

و قد انقدح: تا به حال مقام ثبوت و احتمالات بیان شد و سه صورت تصویر شد، و امّا مقام اثبات و دلالت: گاهی وضعیت امر به امر، به کمک قرینه روشن می‌شود که از نوع اوّل است، یا دوم، یا سوم، و ما تابع قرینه هستیم. ولی اگر دلیل و قرینه‌ای بر هیچ‌کدام نبود، آیا از اطلاق امر به امر حکمی مستفاد می‌شود یا نه؟ مرحوم آخوند می‌فرماید از امر به امر، عندالاطلاق هیچ‌کدام از سه صورت مستفاد نیست و مجمل است و در نتیجه، مأمور ثانی شک می‌کند که امتثال این امر و انجام مأمورٌ به آیا واجب است یا نه؟ این مورد، شبههٔ وجوبیّه و شک در اصل تکلیف است و مجرای اصل برائت است.

[الفصل الثالث عشر]

[فی الأمر بشیءٍ مرّتین]

فصل: إذا ورد أمر بشیء بعد الأمر به قبل امتثاله فهل یوجب تکرار ذاک الشیء أو تأکید الأمر الأول و البعث الحاصل به؟

قضیة إطلاق المادة هو التأکید فإن الطلب تأسیسا لا یکاد یتعلق بطبیعة واحدة مرتین من دون أن یجیء تقیید لها فی البین و لو کان بمثل مرة أخری کی یکون متعلق کلّ منهما غیر متعلق الآخر کما لا یخفی.

و المنساق من إطلاق الهیئة و إن کان هو تأسیس الطلب لا تأکیده إلا أن الظاهر هو انسباق التأکید عنها فیما کانت مسبوقة بمثلها و لم یذکر هناک سبب أو ذکر سبب واحد.

فصل سیزدهم: امر بعد از امر

آخرین فصل باب اوامر دربارهٔ امر پس از امر است. گاهی مولی دوبار به انجام کاری امر می‌کند. مثلاً بار اوّل می‌گوید: اِضرِب زیداً، بار ثانی هم همین را تکرار می‌کند و دوباره به همان عمل امر می‌کند؛ این را امر بعد از امر می‌گویند که دارای دو شعبه است:

۱. امر ثانی پس از امتثال امر اوّل صادر می‌شود؛ در اینجا قطعاً امر ثانی هم جداگانه امتثال می‌طلبد و عمل باید تکرار شود.

۲. پیش از امتثال امر اوّل، امر ثانی هم صادر می‌شود؛ این فرض محلّ بحث است که آیا امر ثانی حمل بر تأسیس می‌شود و مکلّف باید هر دو امر را جدا جدا امتثال کند یا امر دوم حمل بر تأکید می‌شود و تکرار عمل لازم نیست، بلکه اگر یک بار امتثال کند کفایت می‌کند؟

امر پس از امر، چهار نوع است:

۱. هر دو امر اطلاق داشته باشند؛ مثل إضرب زیداً، إضرب زیداً. در اینجا امر ثانی حمل بر تأکید امر اوّل می‌شود و مکلف یک بار که زید را بزند امر مولی را امتثال کرده است.[۱] به قول مرحوم آخوند مقتضای اطلاق مادّهٔ ضرب که دالّ بر اصل طبیعت است، تأکید است. یعنی امر ثانی، مؤکِّد امر اوّل است، چرا که طلب جدید و تأسیسی دو بار به یک طبیعت بار نمی‌شود و صرف وجود، دو بار قابل ایجاد نیست. اگر منظور مطلق‌الوجود بود، حتماً قیدی و قرینه‌ای می‌آورد و لااقل می‌فرمود إضرب زیداً مرّةً أخری، و مانند آن مقتضای اطلاق هیئت که هر کدام طلب جدایی می‌باشد، عبارت است از تأسیس

---

۱. زیرا امر مولی به اصل ایجاد طبیعت بار شده است و صرف ایجاد به اوّلین وجود صدق می‌کند و قابل تثنیه و تکرار نیست.

بودن، نه تأکید. ولی ظاهر اطلاق مادّه بر ظاهر اطلاق هیئت تقدّم دارد، زیرا وجداناً در این‌گونه موارد، عرف تکرار و تعدّد را نمی‌فهمد و تأکیدی بودن و اهتمام به این امر را می‌فهمد.

[۲. یکی مطلق باشد و دیگری مقیّد؛ مثل اعتق رقبةً، إن ظاهرتَ فاعتق رقبةً. در این فرض، قانون مطلق و مقیّد پیاده می‌شود و مطلق بر مقیّد حمل می‌شود و یک مطلوب بیشتر نیست که مقیّد باشد.]

۳. هر دو مشروط و مقیّد باشند و شرط هر دو یک چیز باشد؛ مثل: إن إفطرتَ فاعتق رقبة، إن إفطرت فاعتق رقبةً. باز حمل بر تأکید می‌شود؛ به بیان صورت اوّل.

۴. هر دو مقیّد باشند و هرکدام دارای سبب و شرط جدا باشند؛ مثل: إن ظاهرتَ فاعتق رقبةً، إن إفطرت فاعتق رقبةً که در اینجا قطعاً به تعداد شرط‌ها و سبب‌ها مشروط و منسبّب تکرار می‌شود و تعدّد اسباب موجب تعدّد مسبّبات است؛ مگر این‌که دلیل خاصّی بر تداخل داشته باشیم؛ وگرنه علی‌القاعده جای تکرار و تعدّد مسبّبات است.

فهرس موضوعات الكتاب

المقدّمة: بيان أُمور

الأوّل: موضوع العلم و مسائله ٢٠
موضوع كل علم ٢٠
مسائل العلوم ٢٤
تمايز العلوم ٢٦
موضوع علم الأُصول ٢٨
تعريف علم الأُصول ٣٥
الثانى: تعريف الوضع و أقسامه ٤٠
تعريف الوضع ٤٠
أقسام الوضع ٤٢
الوضع فى الحروف ٤٧
الوضع فى الخبر و الإنشاء ٥٦
الوضع فى أسماء الإشارة و الضمائر ٥٧
حاصل الكلام ٦٠
الثالث: استعمال اللفظ فى المعنى المجازىّ ٦٢
الرابع: إطلاق اللفظ و إرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ٦٥
الخامس: وضع الألفاظ لذوات المعانى ٧٦
توجيه المحكىّ عن الشيخ الرئيس و المحقّق الطوسىّ ٧٩
السادس: وضع المركّبات ٨٣
السابع: علامات الوضع و عدمه ٨٦
١. التبادر و عدمه ٨٦
٢. عدم صحّة السلب و صحّة ٩١
٣. الا طّراد و عدمه ٩٦

الثامن: تعارض الأحوال ١٠٠
التاسع: الحقيقة الشرعيّة ١٠٢
تمهيد مقالٍ ١٠٢
ثبوت الحقيقة الشرعيّة ١٠٤
ثمرة البحث ١١٠
العاشر: الصحيح و الأعمّ ١١٥
تقديم أُمور
١. إبتناء النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة ١١٥
٢. معنى الصحّة والفساد ١١٩
٣. لزوم قدر جامع على القولين ١٢٠
٤. الوضع و الموضوع له فى ألفاظ العبادات ١٣٨
٥. ثمرة النزاع ١٣٩
أدلّة القول بالصحيح ١٤٥
١. التبادر ١٤٥
٢. صحّة السلب عن الفاسد ١٤٥
٣. الأخبار ١٤٥
٤. عدم تخطّىء الشارع عن طريقة الواضعين ١٤٩
أدلّة القول بالأعمّ ١٥١
١. التبادر ١٥١
٢. عدم صحّة السلب ١٥١
٣. صحّة التقسيم إلى الصحيح و الفاسد ١٥١
٤. الأخبار ١٥٣
٥. صحّة تعلّق النذر بترك الصّلاة فى الحمام ١٥٨
بقى أُمور
الأوّل: فى عدم جريان النزاع فى المعاملات على الوضع للمسبّبات ١٦٢
الثانى: فى عدم الثمرة للنزاع فى المعاملات ١٦٤
الثالث: فى الأجزاء الدخيلة فى المسمّى ١٦٦
الحادى عشر: فى الاشتراك ١٧٢
الثانى عشر: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى ١٨٠
وهم و دفع ١٩٠

الثالث عشر: فی المشتقّ ۱۹۳
تقديم أُمور
أحدها: المراد من المشتقّ ۱۹۴
ثانيها: جريان النزاع فی اسم الزمان ۲۰۳
ثالثها: خروج الأفعال و المصادر من النزاع ۲۰۶
رابعها: اختلاف المبادیء لا يوجب اختلافاً فی دلالة المشتقّ ۲۱۹
خامسها: المراد من كلمة «الحال» فی العنوان ۲۲۰
سادسها: لا أصل فی المسألة ۲۲۶
الأقوال فی مسألة المشتقّ ۲۳۰
۱. مختار المصنّف و أدلّته ۲۳۰
۲. القول بالتفصيل ۲۴۳
۳. القول بوضع المشتقّ للأعمّ ۲۴۵
بقی أُمور
الأوّل: بساطة مفهوم المشتقّ ۲۵۷
إرشاد: فی معنی البساطة ۲۷۳
الثانی: الفرق بين المشتقّ و مبدئه ۲۷۴
الثالث: ملاک الحمل ۲۷۷
الرابع: كيفيّة حمل صفات البارىء على ذاته المقدّسة ۲۸۰
الخامس: كيفيّة قيام المبادیء بالذات ۲۸۲
السادس: لا يعتبر فی صدق المشتقّ التلبّس الحقيقیّ ۲۹۰

المقصد الأوّل: في الأوامر

الفصل الاوّل: فيما يتعلّق بمادّة الأمر من الجهات ۲۹۷
الجهة الأولى: فی معنی لفظ الامر ۲۹۷
الجهة الثانية: فی اعتبار العلوّ فی معنی الأمر ۳۰۶
الجهة الثالثة فی كون الأمر حقيقةً فی الوجوب ۳۰۹
الجهة الرابعة: فی أنّ الأمر موضوع للطلب الإنشائیّ ۳۱۵
اتّحاد الطلب و الإرادة ۳۱۸
دفع و هم ۳۲۷
إشكال و دفع ۳۳۰

الفصل الثانی: فیما یتعلّق بصیغة الأمر ۳۳۶
المبحث الأول: معنی صیغة الأمر ۳۳۶
إیقاظ: جریان الکلام فی سائر الصیغ الإنشائیّة ۳۳۸
المبحث الثانی: الصیغة حقیقة فی الوجوب ۳۴۱
المبحث الثالث: الجمل الخبریّة المستعملة فی مقام الطلب ظاهرة فی الوجوب ۳۴۶
المبحث الرابع: ظهور صیغة الأمر فی الوجوب ۳۵۰
المبحث الخامس: ما تقتضیه الصیغة من التوصّلیّة أو التعبّدیّة ۳۵۳
إحداها: فی بیان الوجوب التوصّلیّ و التعبّدی ۳۵۳
ثانیها: فی امتناع أخذ قصد القربة فی متعلّق الأمر ۳۵۵
ثالثها: فی عدم صحّة الاستدلال بإطلاق الأمر علی عدم اعتبار قصد القربة ۳۶۴
مقتضی الأصول العملیّة ۳۶۶
المبحث السادس: مقتضی إطلاق الصیغة هو الوجوب النفسیّ التعیینیّ العینیّ ۳۷۳
المبحث السابع: الأمر عقیب الحظر أو توهّمه ۳۷۵
المبحث الثامن: عدم دلالة الصیغة علی المرّة و التکرار ۳۷۹
تنبیه: الامتثال عقیب الامتثال ۳۸۸
المبحث التاسع: عدم دلالة الصیغة علی الفور أو التراخی ۳۹۲
تتمّة: فی عدم دلالة الأمر علی الفور فالفور ۳۹۸
الفصل الثالث: فی الإجزاء ۳۹۹
تقدیم امور
أحدها: المراد من «وجهه» ۳۹۹
ثانیها: المراد من «الاقتضاء» ۴۰۲
ثالثها: المراد من الإجزاء ۴۰۶
رابعها: فارقُ المسألة عن مسألة المرّة و التکرار ۴۰۸
الموضع الأوّل: فی إجزاء الإتیان بالمأمور به عن التعبّد به ثانیا ۴۱۰
الموضع الثانی: فی إجزاء الإتیان بالمأمور به الاضطراریّ أو الظاهریّ ۴۱۵
تذنیبان
الأوّل: عدم الإجزاء فیما إذا یتبدّل القطع ۴۳۲
الثانی: عدم الملازمة بین الإجزاء و التصویب ۴۳۶
الفصل الرابع: فی مقدّمة الواجب ۴۳۹

الأمر الأوّل: فی أنّ المسألة أُصوليّة عقليّة ۴۳۹
الأمر الثانی: فی تقسيمات المقدّمة..... ۴۴۳
۱. تقسيمها إلى المقدّمة الداخليّة و الخارجيّة ۴۴۳
۲. تقسيمها إلى العقليّة و الشرعيّة و العاديّة..... ۴۵۲
۳. تقسيمها إلى مقدّمة الوجود و الصحّة و الوجوب و العلم ۴۵۴
۴. تقسيمها إلى المتقدّمة و المقارنة و المتأخّرة..... ۴۵۷
الأمر الثالث: فی تقسيمات الواجب..... ۴۶۸
۱. الواجب المطلق و الواجب المشروط..... ۴۶۸
الشرط من قيود الهيئة..... ۴۷۰
دخول المقدّمات الوجوديّة للواجب المشروط فی محلّ النزاع..... ۴۸۳
تذنيبٌ: فی كيفيّة إطلاق الواجب على الواجب المشروط ۴۸۸
۲. الواجب المعلّق و الواجب المنجّز ۴۹۰
إشكال المحقّق النهاوندیّ على الواجب المطلق، و جوابه..... ۴۹۴
تعميم الواجب المعلّق ۵۰۰
تنبيهٌ: فی بيان المقدّمات القابلة لترشّح الوجوب عليها ۵۰۳
المقدّمات المفوّتة و تصحيح و جوبها قبل زمان الواجب ۵۰۶
تتمّة: فی مقتضى القاعدة فی دوران الأمر بين رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة..... ۵۱۱
۳. الواجب النفسیّ و الواجب الغيریّ..... ۵۲۰
تعريف الواجب النفسیّ و الغيریّ ۵۲۰
حكم التردّد بين النفسيّة و الغيريّة..... ۵۲۶
تذنيبان
التذنيب الأوّل: فی استحقاق الثواب و العقاب و عدمه فی الواجب الغيریّ ۵۳۳
إشكال و دفع ۵۳۷
التذنيب الثانی: فی عدم اعتبار قصد الغايات فی صحّة الطهارات ۵۴۴
۴. الواجب الأصلیّ و الواجب التبعیّ ۵۴۸
الأمر الرابع: فی ما هو الواجب فی باب المقدّمة..... ۵۵۸
مسلک صاحب المعالم و ما فيه ۵۵۸
مسلک الشيخ الأنصاریّ و صاحب الفصول، و ما فيها..... ۵۶۰
الأمر الخامس: فی بيان الثمرة فی مسألة مقدّمة الواجب..... ۵۹۳

تذنيب ۵۹۳
الأمر السادس: فى تأسيس الأصل فى المسألة ۶۰۳
مسألة مقدّمة الواجب و الأقوال فيها ۶۰۸
تتمّة: فى مقدّمة المتسحتبّ و الحرام و المكروه ۶۱۷
الفصل الخامس: فى مسألة الضدّ ۶۲۰
الأمر الأوّل: المراد من الاقتضاء و الضدّ ۶۲۰
الأمر الثانى: تحقيق الحال فى المقدّميّة و عدمها ۶۲۳
الأمر الثالث: الضدّ العام، و الأقوال فيه ۶۳۴
الأمر الرابع: ثمرة المسألة ۶۳۸
مسألة الترتّب ۶۴۱
الفصل السادس: فى عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه ۶۵۲
الفصل السابع: فى متعلّق الأوامر و النواهى ۶۵۶
الفصل الثامن: فى نسخ الوجوب ۶۶۱
الفصل التاسع: فى الواجب التخييرىّ ۶۶۶
الفصل العاشر: فى الوجوب الكفائىّ ۶۷۵
الفصل الحادى عشر: فى الواجب الموقّت و الموسّع ۶۷۷
هل يتبع القضاء الأداء؟ ۶۷۹
الفصل الثانى العشر: فى الأمر بالأمر بشىءٍ ۶۸۲
الفصل الثالث عشر: فى الأمر بشىءٍ مرّتين ۶۸۴
فهرس موضوعات الكتاب ۶۸۶