شرح
کفایة الأصول

علی محمدی خراسانی

جلد دوم

بسم الله الرحمن الرحيم



● ناشر: الامام الحسن ابن علی علیه‌السلام
● 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: ۱۶۰۰۰ تومان (دورهٔ سه جلدی ۴۷۰۰۰ تومان)
* تمامی حقوق © برای ناشر محفوظ است *

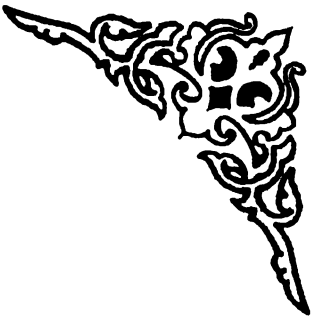
***

محمدی خراسانی، علی، ۱۳۳۷ ـ شارح
شرح کفایة الاصول / علی محمدی خراسانی. ـ قم: الامام الحسن ابن علی (ع)، ۱۳۸۹.
۳ ج.
(ج.۲) 978-964-7686-20-4
فهرست‌نویسی: براساس اطلاعات فاپا.
کتابنامه به صورت زیرنویس.
۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ ـ ۱۳۲۹ ق. کفایة الاصول ـ نقد و تفسیر.
۲. اصول فقه شیعه ـ قرن ۱۴. شرح. ب. عنوان. ج عنوان: المنطق. شرح.
۷۰۲۱۷۶۱۳۷۹ک ۳آ /۱۵۹/۸ BP ۲۹۷/۳۱۲
۲۳۶۲۶ ـ ۸۰م

شرح کفایة الاصول

جلد دوم

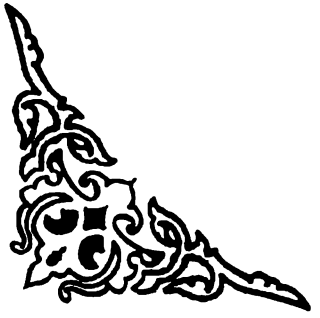
علی محمدی خراسانی



المقصد الثاني

في النواهي

و فيه فصول:



فصل
[فی عدم دلالة النهی إلّا علی الطلب]

فصل: الظاهر أن النهی بمادته و صیغته فی الدلالة علی الطلب مثل الأمر بمادته و صیغته غیر أن متعلق الطلب فی أحدهما الوجود و فی الآخر العدم فیعتبر فیه ما استظهرنا اعتباره فیه بلا تفاوت أصلا.

نعم یختص النهی بخلاف و هو أن متعلق الطلب فیه هل هو الکف أو مجرد الترک و أن لا یفعل. و الظاهر هو الثانی.

و توهم أن الترک و مجرد أن لا یفعل خارج عن تحت الاختیار فلا یصح أن یتعلق به البعث و الطلب فاسد فإن الترک أیضا یکون مقدورا و إلا لما کان الفعل مقدورا و صادرا بالإرادة و الاختیار.

و کون العدم الأزلی لا بالاختیار لا یوجب أن یکون کذلک بحسب البقاء و الاستمرار الذی یکون بحسبه محلا للتکلیف.

فصل اوّل: دلالت نهی بر طلب

مقصد اوّل از مقاصد ثمانیهٔ *کفایةالاصول* دربارهٔ اوامر بود که به تفصیل بحث شد. مقصد دوّم دربارهٔ نواهی است و در آن سه فصل مطرح است که فصل دوم و سوم از اهمیت بیشتری برخوردار است.

فصل اوّل دربارهٔ پنج مطلب است: الف) مادهٔ نهی؛ ب) هیئت نهی؛ ج) مطلوب به نهی؛ د) دلالت نهی بر مرّه و تکرار؛ ه) سقوط نهی با معصیت.

الف) مادهٔ نهی

تمام چهار بحثی که دربارهٔ مادّهٔ امر (أ، م، ر) مطرح بود دربارهٔ مادّهٔ نهی (ن، ه، ی) نیز مطرح است. آن چهار بحث به‌صورت خلاصه، از این قرار است:

۱. مادّهٔ امر در موارد مختلفی استعمال می‌شد که شاخص‌ترین آنها امر به معنای طلب بود؛ واژهٔ نهی نیز چنین است و مثل امر بر طلب دلالت می‌کند. با این تفاوت که دربارهٔ امر، اقوال مختلفی وجود داشت و رأی مرحوم آخوند این بود که مادّهٔ امر مشترک لفظی است و برای دو معنای طلب و شیء ـ به‌صورت جداگانه ـ جداگانه وضع شده است. ولی در باب نهی، این اقوال مطرح نیست و ظاهراً همه قبول دارند که نهی حقیقت در خصوص طلب است.

۲. مادّهٔ امر به‌معنای طلب، ظهور در طلب الزامی (وجوبی) داشت؛ مادّهٔ نهی نیز عندالاطلاق ظهور در طلب الزامی (تحریمی) دارد و اطلاق آن بر کراهت قرینه می‌خواهد.

۳. در باب امر، علوّ واقعی معتبر بود، در صدق نهی نیز علوّ واقعی معتبر است.اقوال دیگری هم وجود داشت.

۴. آنجا سخن از اتّحاد طلب و اراده بود و اینجا سخن از اتّحاد طلب و کراهت است.

ب) هیئت نهی

تمام بحث‌هایی که دربارهٔ هیئت امر (صیغهٔ افعل) مطرح بود دربارهٔ هیئت نهی (صیغهٔ لا تفعل) نیز مطرح است. بحث‌هایی از قبیل معانی مختلف داشتن، در تمام آنها در طلب انشایی استعمال شدن و دواعی و انگیزه‌ها مختلف بودن، عندالاطلاق در طلب الزامی استعمال شدن، ظهور جمله‌های خبریّه در مقام انشاء و ... .

بنابراین نهی مثل امر دالّ بر طلب است؛ با این تفاوت که امر به معنای طلب فعل است و متعلّق طلب در باب اوامر، وجود شیء است. یعنی مطلوب مولی این است که عبد این شیء را در خارج ایجاد کند. ولی نهی به معنای طلب ترک است و مطلوب مولی در این باب، عدم و ترک متعلّق است و می‌خواهد مکلّف شرب خمر نکند، غیبت نکند و ... . وقتی امر و نهی مثل هم شدند پس هر خصوصیتی که در امر معتبر بود (علّو یا استعلاء، الزام و ...) در نهی نیز معتبر و شرط است.[۱]

ج) مطلوب به نهی چیست؟

نعم: بنا بر این‌که نهی هم دالّ بر طلب باشد[۲] این پرسش عنوان می‌شود که متعلّق طلب در باب نواهی چیست؟ مطلوب مولی از نهی کردن چیست؟ آیا مطلوب مولی کفّ النفس از فعل است یا مقصد مولی مجرّد ترک و بجا نیاوردن است؟[۳]

مشهور اصولیّین می‌گویند: مطلوب به نهی، مجرّد ترک است و مرحوم آخوند هم فرموده است:

---

۱. نکته: براساس مسلک مشهور، نهی نیز مثل امر، دارای معنای طلبی است و دالّ بر طلب است. با این تفاوت که یکی طلب فعل و دیگری طلب ترک است و مرحوم آخوند بر این مسلک مشی کرده است. ولی براساس مسلک عدّه‌ای از متأخرین اصلاً نهی به معنای طلب نیست، بلکه به معنای زجر و ردع و منع از فعل است و لازم عقلیِ این منع از فعل عبارت است از طلب ترک و الزام به ترک. تفصیل مطلب در جای خود باید عنوان شود.

۲. بر مبنای دلالتِ نهی بر زجر و ردع، این بحث بی‌موضوع است.

۳. تفاوت کفّ نفس و مجرّد ترک این است که اوّلاً کفّ نفس، یک امر وجودی است و به‌معنای خودداری‌کردن است. ولی مجرّد ترک، امر عدمی و به معنای انجام ندادن است؛ ثانیاً مجرّد ترک اعمّ ازکفّ نفس است؛ زیراکفّ نفس در موردی است که مکلّف قدرت بر ارتکاب حرام داشته باشد، همچنین میل باطنی به ارتکاب هم در او وجود باشد؛ ثالثاً با وجود قدرت و میل و داشتنِ مقتضی برای انجام حرام، با اراده و اختیار خویش از آن خودداری کند. ولی مجرّد ترک اعمّ است، یعنی اگر قدرت نداشته باشد و انجام ندهد ترک، صدق می‌کند. اگر قادر باشد ولی مایل نباشد و قلباً از حرام متنفّر باشد و انجام ندهد، باز هم ترک صادق است. و اگر قدرت و میل دارد ولی کفّ نفس کرده و انجام ندهد، باز هم ترک، صادق است. پس مجرّد ترک یا عدم فعل و اتیان، اعمّ است.

«والظاهر هو الثانی»، یعنی به عقیدهٔ ما هم متعلّق نهی مجرّد ترک است. در کلمات بزرگان، دلایل فراوانی اقامه شده است که بهترین دلیل، مسألهٔ فهم عرف و قضاوت عقلاء است و شاید مرحوم آخوند با کلمهٔ «والظاهر» به این دلیل اشاره دارد که اگر مولایی عبدش را از کاری نهی کند و عبد در خارج، آن عمل را انجام ندهد، خردمندان او را مطیع و ممتثل می‌شمارند و از این‌که آیا او میل باطنی هم داشت و خودداری کرد یا این‌که میل باطنی نداشت او را تفتیش نمی‌کنند. یعنی کف نفس ملاک نیست، بلکه مجرّد ترک، ملاک است. و شاید منظور آخوند قضیهٔ تبادر باشد که بازگشت به متفاهم عرفی دارد.

توهّم: عدّه‌ای گفته‌اند مطلوب به نهی باید کفّ نفس باشد و محال است مجرّد ترک، مطلوب باشد. عمده شبهه‌ای که موجب توهّم مزبور شده است و به‌عنوان دلیل این گروه مطرح می‌باشد، این است که از طرفی نهی، مثل امر، تکلیف است و به اعتقاد عدلیه، تکلیف باید به امر مقدور بار شود و تکلیف بما لایطاق از محالات است. از طرف دیگر مجرّد ترک، امر عدمی است (عدم اتیان)، و امور عدمی مقدور ما نیستند. زیرا اوّلاً عدم چیزی نیست و شیئیتی و ذاتی ندارد تا مقدور ما باشد یا نباشد. ثانیاً عدم الفعل، سابق بر ما است و قبل از به‌دنیا آمدن ما نیز بوده است. چنین چیزی چگونه مقدور ما باشد؟ مگر ممکن است متأخری در متقدمی تأثیر بگذارد؟ ثالثاً نه‌تنها عدم، سابق بر ماست، بلکه ازلی است و از ازل استمرار داشته است. امر ازلی نمی‌تواند مقدور ما باشد؛ قدرت، اثر متجدّد و حادث و نو می‌طلبد. از طرف دیگر کفّ نفس امر وجودی است و مقدور ماست و ما می‌توانیم با اختیار و ارادهٔ خود، از حرام خودداری کنیم.

نتیجه: ناگزیر باید مطلوب به نهی، کفّ نفس باشد، نه مجرّد ترک، وگرنه تکلیف به محال خواهد بود که قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

جواب مرحوم آخوند: ما به مقدّمهٔ دوم استدلال شما اعتراض داریم و می‌گوییم عدم نیز مقدور ماست و به هر سه بیان شما جواب می‌دهیم:

جواب بیان اوّل: همین‌قدر به شما بگوییم که اگر عدم و ترک چیزی، مقدور نباشد، وجود و فعل آن نیز مقدور نخواهدبود، زیرا قدرت به هر دو طرف وجود و عدم یا فعل و ترک، نسبت دارد و صحّت فعل و ترک است و قادر کسی است که اگر بخواهد انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. خود شما هم قبول دارید که فعل حرام (شرب خمر، غیبت و ...) مقدور مکلّف است؛ به‌ناچار باید بپذیرید که ترک نیز مقدور است. وجود فعل در گرو وجود اراده و اختیار است و عدم آن در گرو عدم اراده است. «عدم العلّة علّة العدم»؛ پس ترک نیز مقدور است.

جواب بیان دوم و سوم: اگر منظور ما این باشد که مطلق عدم و ترکِ حرام، مطلوب مولاست ـ اعمّ از عدم سابق و لاحق، عدم ازلی و ابدی ـ جا دارد شما بگویید مطلق عدم مقدور ما نیست. همچنین اگر منظور ما این باشد که خصوص عدم ازلی یا عدم سابق بر ما، مطلوب مولاست، باز جای اشکال باقی است. ولی منظور ما این است که بقاء و استمرار آن عدم سابق و عدم ازلی مقدور ماست و در این مقطع زمانی که ما مکلّف هستیم، زمام امر آن عدم ازلی در اختیار ماست که اگر خواستیم، آن را ابقاء کرده و تداوم می‌بخشیم و اگر نخواستیم، آن را قطع کرده و مرتکبِ حرام می‌شویم. عدم به این اعتبار محلّ تکلیف است، نه به اعتبارات دیگر، و به این اعتبار وجداناً مقدور ماست و ما هستیم که آن را ادامه می‌دهیم یا قطع می‌کنیم.

نتیجه: هیچ الزامی در میان نیست تا ما طرفدار کفّ نفس شویم؛ پس حقّ با مشهور است و مطلوب مولی از نهی، مجرّد ترک است.[1]

ثم إنه لا دلالة لصیغته علی الدوام و التکرار کما لا دلالة لصیغة الأمر و إن کان قضیتهما عقلا تختلف و لو مع وحدة متعلقهما بأن یکون طبیعة واحدة بذاتها و قیدها تعلق بها الأمر مرة و النهی أخری ضرورة أن وجودها یکون بوجود فرد واحد و عدمها لا یکاد یکون إلا بعدم الجمیع کما لا یخفی.

و من ذلک یظهر أن الدوام و الاستمرار إنما یکون فی النهی إذا کان متعلقه طبیعة مطلقة غیر مقیدة بزمان أو حال فإنه حینئذ لا یکاد یکون مثل هذه الطبیعة معدومة إلا بعدم جمیع أفرادها الدفعیة و التدریجیة.

و بالجملة قضیة النهی لیس إلا ترک تلک الطبیعة التی تکون متعلقة له کانت مقیدة أو مطلقة و قضیة ترکها عقلا إنما هو ترک جمیع أفرادها.

ثم إنه لا دلالة للنهی علی إرادة الترک لو خولف أو عدم إرادته بل لا بد فی تعیین ذلک من دلالة و لو کان إطلاق المتعلق من هذه الجهة و لا یکفی إطلاقها من سائر الجهات فتدبر جیدا.

د) دلالت نهی بر مرّه و تکرار

در باب اوامر این بحث مطرح بود که آیا صیغهٔ افعل عندالاطلاق بر مرّه (یک بار انجام دادن) دلالت می‌کند یا بر تکرار و دوام، یا بر هیچ‌کدام دلالت ندارد و برای طلب ایجاد طبیعت وضع شده است؟ یا

---

۱. نکته: این مقدار را می‌پذیریم که استحقاق مثوبت در گروکفّ نفس است، یعنی اگر کاری مقدور ما نبود و ترک کردیم یا میل نداشتیم و انجام ندادیم، ثوابی به ما نمی‌دهند؛ ولی اگر با وجود میل و قدرت، برای رضای خداوند از حرام اجتناب کردیم حتماً ثواب هم داریم، مثل تروکِ احرام یا تروکِ صوم و یا ترک هر حرامی به قصد قربت.

این‌که بر هر دو دلالت می‌کند و مشترک لفظی است، یا توقّف کرده و نمی‌دانستیم کدام است؟ همان‌گونه که گفتیم رأی محقّق‌ان این بود که فعل امر وقتی بدون قرینه به کار می‌رود، بر اصل طلب فعل و ایجاد طبیعت دلالت می‌کند و خصوصیّت مرّه یا تکرار از مفاد آن بیرون است. در باب نواهی نیز این بحث مطرح است که صیغهٔ لا تفعل وقتی بدون قرینه به کار می‌رود، آیا از آن، مرّه استفاده می‌شود یا تکرار و دوام، یا هیچ‌کدام؟ قدر مسلّم این است که کسی در باب نواهی قائل به مرّه نشده است. ولی عدّه‌ای از بزرگان همچون صاحب *معالم*[1] و محقّق قمی[2] تکرار را اختیار کرده و مدّعی شده‌اند نهی، ظهور وضعی در دوام و تکرار دارد و برای طلب ترک مکرّراً و دائماً وضع شده است.

ولی مرحوم آخوند مدّعی است که صیغهٔ لا تفعل مثل صیغهٔ افعل وقتی به‌صورت مطلق و بدون هیچ قرینه‌ای استعمال می‌شود، بر اصل طبیعت دلالت دارد؛ مطلوب مولی در امر، طلب ایجاد طبیعت و در نهی، طلب ترک طبیعت است و از نظر وضعی دلالتی بر دوام و تکرار یا مرّه ندارد.

آری از نظر عقلی یک فرق اساسی دارند و آن این‌که در باب اوامر، مطلوبْ ایجاد طبیعت است و به حکم عقل قانونِ ایجاد طبیعت این است که «**الطبیعة توجد بوجود فردٍ مّا**» یعنی کلّیِ طبیعی با وجود یک فرد از افرادش هم موجود می‌شود و مطلوب مولی حاصل می‌شود و لذا با مرّة و یک بار هم امتثال حاصل می‌شود. امّا در باب نواهی، مطلوب مولی اعدام طبیعت است و به حکم عقل، قانون اعدام طبیعت این است که «**الطبیعة تترک بترک جمیع أفرادها و تنعدم بإنعدام جمیع أفرادها**». و چون مطلوب مولی ترک اصل طبیعت است، عقل می‌گوید شما ناگزیرید که کلّیهٔ افراد طولی (این زمان، زمان بعد، زمان سوّم و ...) و عرضی (این مکان یا آن مکان، این ظرف یا آن ظرف و ...) یا تدریجی و دفعیِ طبیعت را ترک کنید تا مطلوب حاصل شود. این تفاوت به حکم عقل است و ربطی به وضع واضع و ظهور لفظی ندارد.

نکته: نهی گاهی مطلق است، یعنی به زمان یا حال خاصی مقیّد نیست؛ مثل نوع نواهیِ وارده در کتاب و سنّت همچون ـ **لاتشرب الخمر، لایغتب، لاتقربوالزنا** ـ و گاهی مقیّد به زمان خاصّی است؛ مثل نهی شدن زن‌ها از نماز و روزه در ایّام عادت و قاعدگی؛ یا این‌که مقیّد به حال خاصی است؛ مثل حال صحّت و مرض و ... که در این حالات کارهای خاصّی منهیّ واقع شده است، نه مطلقاً. حال، مطلوب مولی ترک طبیعت است و ترک طبیعت هم به ترک تمام افراد آن است، ولا فرق که طبیعت مطلقه باشد یا مقیّده. اگر مطلقه باشد، مطلوب، ترک تمام افراد طولی و عرضی آن تا آخر عمر است و اگر

---

۱. *معالم‌الاصول*، ص ۹۶.
۲. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۳۸.

مقیّده باشد، مطلوب، ترک تمام افراد دفعی و تدریجیِ آن در همان زمان یا حال معیّن می‌باشد. پس بستگی به سعه و ضیق دایره طبیعی دارد که ترکش طلب شده است.

ه) سقوط نهی با معصیت

نظیر این مطلب دو بار در باب اوامر ذکر شد:

۱. در مسألهٔ فور و تراخی که بر مسلک فور این بحث عنوان شد که اگر مکلّف دستور مولی را به فوریّت امتثال نکرد و عمداً تأخیر انداخت، در اصل گناهکار بودنِ او تردیدی نیست. امّا آیا به مجرّد معصیت و مخالفت، امر هم از دوش او ساقط می‌شود یا امر مولی کما کان به قوّت خودش باقی است و در آنات بعدی هم مکلّف را به انجام کار دعوت می‌کند؟ مسأله بر وحدت و تعدّد مطلوب مبتنی بود که گذشت.

۲. در مسألهٔ تبعیّت قضاء از اداء که اگر مکلّف مأمورٌ به را در وقت خودش انجام نداد آیا همان امر اوّل بر وجوب این عمل، در خارج وقت (قضاء) دلالت می‌کند، یا لزوم قضا و تدارک در خارج از وقت مقرّر، نیاز به امر جدید دارد و از امر اوّل مستفاد نیست؟ به بیانی که گذشت، مسأله مبتنی بر وحدت یا تعدّد مطلوب بود.

ما گفتیم نهی دالّ بر دوام و تکرار است و مطلوب مولی ترک کلیّهٔ افراد طولی و عرضیِ عمل حرام است؛ البتّه به حکم عقل، نه به دلالت وضعی. اکنون در باب نواهی، این بحث مطرح می‌شود که اگر مکلف یک‌بار با نهی مولی مخالفت کرد و عمل منهیّ را انجام داد، آیا پس از این هم کما کان، نهی مولی به قوّت خود باقی است و بر طلب ترک و مطلوب بودنِ ترکِ آن عمل، در زمان‌های بعدی دلالت دارد و مفاد نهی این است یا این‌که با یک بار مخالفت و معصیت، نهی ساقط می‌شود و از این پس، آن عمل حرام نیست و ترک آن مطلوب مولی نمی‌باشد؟[1]

از نظر مقام ثبوت، دو فرض وجود دارد:

۱. مجموع تروک من حیث المجموع یک مطلوب باشد و هیچ‌کدام استقلال نداشته باشند، مثل تروک صوم که در ماه مبارک رمضان مکلّف باید در ظرف زمانیِ معیّن (از اذان صبح تا اذان مغرب) از مفطرات اجتناب کند و اکل و شرب و ... را ترک کند؛ چنین نیست که اگر نصف روز ترک کرد و بعد مرتکب اکل شد، به همان اندازه ثواب ببرد، بلکه مجموع ترک اکل، از آغاز تا پایان زمان مزبور، یک مطلوب است. مثال دیگر مبطلات نماز است که در نماز باید ترک شوند و از آنها اجتناب شود و ترک

---

۱. مسأله، همان مسألهٔ وحدت و تعدّد مطلوب است.

آنها از اوّل تا آخر مطلوب مولاست و به‌صورت مجموعی مطلوب است، نه به‌صورت جدا جدا.

۲. هر ترکی از تروک، جداگانه یک مطلوب است و نهی به تعداد افراد طولی و عرضی، انحلال و تعدّد پیدا می‌کند و در نوع محرّمات، مطلب از این قرار است؛ مثلاً در باب غیبت، شرب‌خمر، کذب، زنا و قمار چنین نیست که اگر یک بار مکلّف این نهی را مخالفت کرد، برای همیشه آزاد باشد؛ بلکه هر بار حساب جداگانه‌ای داشته و استقلالاً حرام است و اگر هزار بار غیبت کند، باز هیچ در دفعهٔ هزار و یکم، غیبت حرام است و نهی لا یغتب در حقّ او فعلی است.

در مقام اثبات چهار مرحله بحث داریم:

۱. ظهور وضعی: آیا صیغه نهی ظهور وضعی در فرض اوّل دارد و دلالت می‌کند بر این‌که پس از مخالفت و معصیت، ترک آن عمل، مراد و مطلوب نیست و فعلش حرام نیست؟ یا ظهور وضعی در فرض دوّم دارد و دلالت می‌کند بر این‌که اگر هم یک بار مخالفت کنی، باز هم باید در دفعه‌های بعدی از آن عمل اجتناب کنی؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: خیر، چنین دلالتی و ظهور وضعی‌ای ندارد و در مطلب چهارم هم قبلاً دیدیم که صیغهٔ لا تفعل بر طلب ترک طبیعت دلالت دارد و کاری به مرّه و تکرار و مخالفت یک بار و چند بار، و مطلوبیّت پس از آن یا عدم مطلوبیّت و ... ندارد.

۲. ظهور اطلاقی: ممکن است از اطلاق صیغهٔ لا تفعل استفاده کرده و بگوییم مولی در مقام بیان بود و نفرمود: «لا تفعل، مادامی که مخالفت و معصیت نکنی»! بلکه به‌طور مطلق فرمود: «لا تفعل» که اطلاقش فرض مخالفت را هم می‌گیرد. یعنی «لا تفعل و ان خالفتَ»، یعنی حتّی اگر یک بار هم مخالفت کردی، برای مراتب بعدی نباید مخالفت کنی، پس نهی کما کان به قوّت خود باقی است. آیا از این ظهور می‌توان استفاده کرد؟ می‌فرماید: این بستگی دارد به این که نهی مولی از این جهت در مقام بیان باشد و مقدّمات حکمت فراهم باشد وگرنه جای تمسّک به اطلاق نیست.[۱]

۳. دلیل خاص: اگر توسّط اجماع یا ضرورت دین و یا هر دلیل خاص دیگر یک طرف ثابت شد، باز ما تابع دلیل هستیم و کما کان حکم به بقاء نهی و مطلوبیت ترک می‌کنیم، یا این‌که حکم به عدم بقاء می‌نماییم.

۴. اگر دستمان از تمام ادلّهٔ اجتهادی و اصول لفظی کوتاه شد و خطاب لا تفعل مجمل بود و

---

۱. نکته: هر خطابی ممکن است دارای جهات عدیده باشد و از بعضی جهات در مقام بیان نباشد؛ ما باید از همان جهتی که در مقام بیان است، به اطلاقش تمسّک کنیم. مثلاً «*أعتق رقبة*» از لحاظ ایمان و کفر در مقام بیان است و قابل استناد است، ولی ممکن است از لحاظ عالم و عامی بودن در مقام بیان نبوده و قابل استناد نباشد. در مانحن‌فیه نیز باید خطاب لاتفعل از همین زاویه (مخالفت و عدم آن) در مقام بیان باشد و اطلاقش احراز شود تا قابل استناد باشد، وگرنه جای تمسّک به اطلاق نیست.

ندانستیم که پس از یک بار مخالفت، آیا باز هم ترک، مطلوب است و نهی به قوّت خود باقی است یا نهی ساقط شده و از این پس، ترک مطلوب نیست و در این معنا شک کردیم. در این صورت نوبت به اصول عملیّه می‌رسد و دو اصل مطرح است:

۱. اصل برائت؛ شک داریم که آیا پس از یک بار مخالفت، الآن این عمل حرام و ترک آن مطلوب است یا خیر؟ این، شبههٔ تحریمیّه و شکّ در اصل تحریم است و مجرای اصل برائت می‌باشد.

۲. استصحاب بقاء طلب ترک؛ قبل از یک بار مخالفت، ترک مطلوب مولی بود. ولی پس از آن شک داریم که مطلوبیّت ترک باقی است یا خیر؟ در اینجا استصحاب بقاء جاری کنیم. اگر استصحاب قابل جریان باشد، بر برائت مقدّم است.[۱]

---

۱. به فرمودهٔ مرحوم مشکینی در حاشیه، این استصحاب قابل جریان نیست: «*لأنّه إن کان المراد استصحاب کلّی الطلب فهو من قبیل القسم الثانی من اقسام إستصحاب الکلّی، و یأتی فی بابه عدم حجیّته إذا کان من قبیل المجعولات، و إن کان المراد إستصحاب شخصه المردّد ـ نظیر إستصحاب الکرّیّة فیما إذا شککنا إنّ الکرّ الف و مائتا رطل أو تسعمأة و کان هنا ماء بقدر الأوّل و نقص عنه ـ فلا مجری له، لعدم تعلّق الشّک بما تعلّق به الیقین علی کلّ تقدیر.*» نقل از *کفایة الاصول* مع حواشی المحقّق المشکینی، ج ۲، ص ۹۷.

فصل
[فی اجتماع الأمر و النهی]

فصل: اختلفوا فی جواز اجتماع الأمر و النهی فی واحد و امتناعه علی أقوال ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفا.

[تقدیم مقدّمات]

و قبل الخوض فی المقصود یقدم أمور:

الأول: [المراد بالواحد فی عنوان النزاع]

المراد بالواحد مطلق ما کان ذا وجهین و مندرجا تحت عنوانین بأحدهما کان موردا للأمر و بالآخر للنهی و إن کان کلیا مقولا علی کثیرین کالصلاة فی المغصوب.

و إنما ذکر لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر و النهی و لم یجتمعا وجودا و لو جمعهما واحد مفهوما کالسجود لله تعالی و السجود للصنم مثلا لا لإخراج الواحد الجنسی أو النوعی کالحرکة و السکون الکلیین المعنونین بالصلاتیة و الغصبیة.

فصل دوّم: اجتماع امر و نهی در شیء واحد

فصل دوّم باب نواهی، دربارهٔ مبحث معروفِ اجتماع امر و نهی در شیء واحد است. آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد ممکن است؟ یعنی در آنجا، هم امرْ فعلی باشد و امتثال بطلبد و هم نهی فعلی باشد؟ یا چنین اجتماعی از محالات است و امکان ندارد که یک عمل معیّن، هم متعلّق امر باشد و هم متعلّق نهی. بلکه باید معیّناً یکی از آن دو فعلی می‌شود و دیگری به فعلیّت نمی‌رسد؟ مثال معروف، مسأله نماز در مکان غصبی است که اکوان و بودن‌های در ضمن نماز، حرکت‌ها و سکون‌های ضمن نماز، در مکان غصبی امر واحدی است و بخواهد به عنوان این‌که عنوان صلاتی بر او منطبق است، امر داشته باشد و به لحاظ انطباق عنوان غصبی، نهی داشته باشد.

اقوالِ در مسأله: سه نظریّه اساسی در این مسأله وجود دارد:

۱. مشهور امامیّه و معتزله می‌گویند چنین اجتماعی از محالات است، آن هم مطلقاً. یعنی هم از دیدگاه دقیق عقلی محال است و هم به دید سطحیِ عرفی.

۲. جمهور اشاعره می‌گویند چنین اجتماعی عقلاً و عرفاً جایز و ممکن است و محذوری ندارد.

۳. عدّه‌ای از محقّق‌ان از قبیل محقّق اردبیلی[۱] و دیگران می‌گویند به دقّت عقلی اجتماع جایز است و مانعی ندارد شیء واحد، هم امر داشته باشد و هم نهی؛ ولی به دید عرف و عقلاء جایز نیست.

مقدّمات بحث

مرحوم آخوند می‌فرماید پیش از هرگونه سخن و بحثی دربارهٔ اقوال در مسأله و بیان اصل مطلب، چند مقدمه[۲] ذکر می‌کنیم:

مقدمهٔ اول: مقصود از واحد چیست؟

امر اوّل دربارهٔ کلمهٔ واحد است. این‌که در عنوان مسأله گفته شد اجتماع امر و نهی در شیء واحد، منظور از این «واحد» چیست؟ به‌طور کلّی واحد، گاهی واحد شخصی است، یعنی شخص واحد است که قابل صدق و حمل بر کثیرین نیست. مثلاً زید یک شخص است، نماز زید در مکان غصبی در زمان خاص یک شخص است. گاهی واحد کلّی است، یعنی یک کلّی است، و افراد گوناگونی دارد و قابل صدق بر کثیرین است، ولی خود کلّی، واحد است؛ یک کلّی است، نه صد کلّی. واحد کلّی هم گاهی واحد نوعی است، یعنی یک نوع است، مثل انسان که نوع واحد است، و ده نوع نیست؛ گاهی واحد جنسی است، یعنی یک جنس است نه صد جنس، مثل حیوان.

البته از دیدگاه منطق و فلسفه، نوع و جنس، هرکدام احکامی دارند، ولی از دیدگاه اصولی، کلّی بودن مهمّ است و نوع یا جنس بودن مهمّ نیست؛ پس واحد یا شخصی است، یا نوعی و یا جنسی. از طرفی واحد یا واحد حقیقی است و یا واحد مجازی. واحد حقیقی، یعنی حقیقتاً واحد است و اسناد وحدت به آن، یک اسناد حقیقی و از باب وصف به حال خود شیء است.

سه قسم مزبور همگی از این سنخ بودند. یعنی وقتی می‌گوییم شخص واحد، نوع واحد، جنس واحد، واقعاً وحدت برخود آنها حمل می‌شود. ولی واحد مجازی حقیقتاً واحد نیست و اسناد وحدت به او واقعی نیست. بلکه از باب وصف به حال خود متعلّق و «**اسناد شیء الی غیر ما هو له**» است. مثلاً اگر کسی بگوید زید و بکر وحدت دارند، منظور این‌نیست که زید و بکر یک چیزند و در خارج به یک وجود موجودند؛ خیر آن دو قطعاً متعدّد هستند و در خارجْ متباین و به دو وجود جدا موجودند.

منظور از وحدت زید و بکر این است که آن دو در یک نوع داخل‌اند که این را واحد بالنوع می‌گویند، در مقابل واحد نوعی. خود انسان واحد نوعی است یعنی یک نوع است؛ ولی افراد آن واحد بالنوع هستند، یعنی تحت یک نوع داخل‌اند و مفهوم انسان بر آن دو صادق است و اتّحاد در این

---

۱. *مجمع‌الفائدة و البرهان*، ج ۲، ص ۱۱۰.

۲. مرحوم آخوند پیش از تبیین اصل مطلب، ده مقدمه را بیان می‌کند.

مفهوم جامع دارند، ولی اتّحاد مصداقی ندارند. یا مثلاً اگر کسی بگوید انسان و فرس وحدت دارند، منظور این نیست که این دو نوع حقیقتاً در خارج یکی شده‌اند؛ چنین چیزی از محالات است. منظور از وحدت فرس و انسان این است که اینها تحت یک جنس (حیوان) داخل می‌باشند. حیوان را واحد جنسی و انواع آن را واحد بالجنس می‌گویند که تحت جنس داخل‌اند و مفهوم واحدی جامعِ آن دو است؛ وگرنه مصداق آنها مباین است. پس اسناد وحدت به زید و بکر، یا انسان و فرس یک اسناد مجازی و غیر واقعی است.

همچنین وحدت گاهی مصداقی است و گاهی مفهومی. وحدت مصداقی یعنی دو عنوان در یک وجود خارجی اتّحاد و تصادق دارند؛ مثل عنوان صلاتیّت و غصبیّت که در اکوان و حرکات و سکنات صلاتی تصادق دارند.

وحدت مفهومی یعنی دو چیز در مفهوم واحد شرکت دارند و تحت آن داخل می‌باشند و از لحاظ مصداق خارجی هرگز تصادفی ندارند، بلکه تباین کلّی دارند. مثلاً سجده برای خداوند با سجده برای بُت، هر دو در تحت مفهوم کلّی سجود مندرج هستند، ولی در خارج، آنجا که مصداق سجده برای خداست، هرگز سجده برای بُت صادق نیست و بالعکس آنچه مصداق سجده برای بُت باشد مصداق سجده برای الله نیست.

یا توجّه به این نکات می‌گوییم: گاهی عمل واحد به عنوان واحد و جهت واحده می‌خواهد هم متعلّق امر باشد و هم متعلّق نهی، مثلاً نماز به‌عنوان نمازی، هم مأمورٌ به باشد و هم منهیٌّ عنه. به اتّفاق کلمهٔ مسلمین چنین اجتماعی از محالات است و از مواردی است که با آن، اجتماع نقیضین در ارادهٔ مولی پدید می‌آید و محال است خداوند در لحظهٔ معیّنی هم طالبِ فعل نماز باشد و هم طالب ترک آن. به قول صاحب *معالم* این مورد از مواردی است که نفس تکلیف از جانب مولی محال است.[1]

گاهی عمل واحدی، به دو عنوان و از دو جهت می‌خواهد تحت امر و نهی برود. یعنی دو عنوان بر این یک عمل منطبق است که به یک عنوان مأمورٌ به و به عنوان دیگر منهیٌّ عنه می‌شود. مثل اکوان صلاتی که به‌عنوان نماز بودن، امر دارد و به‌عنوان غصب بودن نهی دارد. بحث ما در باب «اجتماع امر و نهی در شیء واحد»، چنین مواردی است که شیء واحد دارای دو وجه و حیثیّت و جهت و عنوان باشد که به یک عنوان امر و به‌عنوان دیگر نهی پیدا کند.

صاحب *فصول* واحد در عنوان مسأله را واحد شخصی دانسته و بحث را به آن اختصاص داده است.[2] مثل نماز زید در مکان غصبی در زمان خاص. ولی مرحوم آخوند می‌فرماید: ما هیچ دلیلی

---

۱. *معالم‌الدین*، ص ۹۷ـ۹۸.
۲. *الفصول‌الغرویّة*، ص ۱۲۴.

نداریم که مراد از واحد، واحد شخصی باشد، بلکه مراد از واحد مطلق امر واحدی است که دارای دو عنوان و دو وجه است؛ چه واحد شخصی باشد، مثل نماز زید در دارغصبی، چه واحد کلّی (نوعی یا جنسی) باشد که قابل صدق بر کثیرین است، مثل نماز در مکان غصبی یا حرکت و سکون یا کون صلاتی در مکان مغصوب که بر نماز زید و بکر و حسن و خالد و ... صدق می‌کند و عنوان کلّی صلاتی و غصبی هم بر آن حرکت و سکون، یا کون کلّی منطبق و صادق است.[۱]

سؤال و جواب: گویا صاحب *فصول* از مرحوم آخوند می‌پرسد: اگر واحد در عنوان مسأله، اعمّ از شخصی و کلّی است، پس چرا کلمهٔ واحد را آورده‌اند که ظهور در واحد شخصی دارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: مواردی وجود دارد که متعلّق امر و نهی متعدّد است و دو عنوان در کار است، امّا هرگز تصادق نداشته و اجتماع در وجود پیدا نمی‌کنند و در خارج بر مورد واحدی صدق نمی‌کنند؛ آوردن کلمه واحد برای این است که چنین مواردی را از بحث خارج کنند. مثل سجده برای خدا و بت که دو عنوان است: یکی تحت امر رفته و دیگری تحت نهی، و اتّحاد مفهومی هم دارند، یعنی تحت یک مفهوم داخل‌اند همچنین واحد بالنوع یا بالجنس هم هستند، ولی اتّحاد مصداقی ندارند و هرگز در خارج، سجدهٔ معیّنی مصداق هر دو نیست تا سخن از اجتماع امر و نهی مطرح شود. آوردن کلمهٔ واحد به این منظور است، و این‌گونه نیست که واحد، مخصوص واحد شخصی شود و واحد نوعی و جنسی را شامل نشود؛ خیر، واحد کلّی را هم شامل است. مثل حرکت و سکون کلّی یا اکوان کلّیه که بر حرکت و سکون زید و خالد و تقی و ... صادق است و ضمناً این اکوان کلّی، معنون به‌عنوان صلاتی و غصبی هستند و مورد بحث است که آیا اجتماع امر و نهی در چنین واحدی جایز است یا محال و ممتنع.

الثانی: [الفرق بین هذه المسألة و مسألة النهی عن العبادة]

الفرق بین هذه المسألة و مسألة النهی فی العبادة

هو أن الجهة المبحوث عنها فیها التی بها تمتاز المسائل هی أن تعدد الوجه و العنوان فی الواحد یوجب تعدد متعلق الأمر و النهی بحیث یرتفع به غائلة استحالة الاجتماع فی الواحد بوجه واحد أو لا یوجبه بل یکون حاله حاله فالنزاع فی سرایة کلّ من الأمر و النهی إلی متعلق الآخر لاتحاد متعلقیهما وجودا و عدم سرایته لتعددهما وجها و هذا بخلاف الجهة المبحوث عنها فی المسألة الأخری فإن البحث فیها فی أن النهی فی العبادة [أو المعاملة] یوجب فسادها بعد الفرغ عن التوجه إلیها.

---

۱. از قضا این قسم با بحث‌های اصولی سنخیت بیشتری دارد که از قواعد کلّی بحث دارد و مثال به نماز زید در مکان غصبی با بحث‌های فقهی مناسب‌تر است.

مقدّمهٔ دوم: فرق این مسأله[۱] با مسألهٔ دلالت نهی بر فساد

مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد ـ که فعلاً مورد بحث ما است ـ با مسألهٔ دلالت نهی برفساد ـ که مسألهٔ بعدی است ـ چه تفاوتی از نظر تاریخچهٔ این دو مسأله و این‌که از چه زمانی اینها به‌صورت دو مسألهٔ جدا مطرح شده‌اند، اجمالاً باید بدانیم که در کلمات سیّد مرتضی در *الذریعة* و شیخ طوسی در *عُدّة‌الاصول* و محقّق اوّل در *معارج* مسأله‌ای با عنوان «اجتماع امر و نهی در شیء واحد» اصلاً مطرح نشده است، و این بزرگان تنها به طرح مسألهٔ دلالت نهی بر فساد اکتفا کرده‌اند. در کلام علّامه در *مبادی*، به‌طور مختصر فقط چند سطری در این باره مطرح شده و به‌صورت یک فصل جدا عنوان نشده است. ولی وقتی به *معالم‌الاصول* و *قوانین* و *فصول* و *کفایه* و متأخرین از آخوند تا زمان ما می‌رسیم، می‌بینیم این دو بحث را به‌صورت دو مسألهٔ جداگانه مطرح کرده‌اند و هر روز که از طرح مسألهٔ اجتماع می‌گذرد منقّح‌تر و واضح‌تر می‌گردد.

حال این سؤال مطرح می‌شود که فرق این دو مسأله چیست و چرا به‌صورت جداگانه عنوان شده‌اند؟[۲]

در جواب می‌گوییم تفاوت‌های متعدّد و متنوّعی میان دو مسألهٔ ذکر شده وجود دارد که اهمّ آنها چهار وجه‌الفرق است. مرحوم آخوند در *کفایه* این چهار وجه‌الفرق را ذکر قرار داده است:

وجه‌الفرق اوّل: وجه‌الفرقِ اوّل از خود صاحب *کفایه* است که آن را با مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم:

مقدمه: در اوّل *کفایه* (آنجا که سخن از تمایز و تعدّد علوم بود) مرحوم آخوند فرمود: تمایز علوم از یکدیگر به موضوعاتِ آنها نیست؛ به محمولات آنها هم نیست و به مجموع موضوعات و محمولات (مسائل) هم نیست، بلکه تمایز علوم به اغراض است که هر علمی غرض خاصّی را تعقیب می‌کند،[۳] بر همین اساس، علوم از یکدیگر ممتاز می‌باشند. حال نظیر آن مطلب را اینجا در رابطه با اختلاف و تنوع مسائل یک علم از یکدیگر بیان می‌کند و آن این‌که اختلاف مسائل یک علم و تمایز آنها از یکدیگر به اختلاف موضوعات آنها نیست، زیرا چه‌بسا موضوع، واحد باشد ولی مسائل، متعدّد. مثلاً مادّهٔ امر یک موضوع است، ولی چهار مسأله داشت که گذشت. صیغهٔ افعل موضوع

---

۱. مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد.

۲. در باب معاملات فقط جای دلالت نهی بر فساد است که اگر معامله‌ای متعلّق نهی واقع شده است، مثل نهی از بیع در وقت نماز جمعه، آیا فاسد و باطل است یا نه؟ و مسألهٔ اجتماع امر و نهی در اینجا موضوع ندارد، چون معاملات، امری ندارند تا سخن از اجتماع امر و نهی به میان آید. ولی در عبادات جای هر دو باب هست، چون عبادت حتماً امر دارد یا ندبی یا ایجابی. از طرفی ممکن است همین عبادت، متعلّق نهی شود، مثل نماز در مکان غصبی که هم مصداق باب اجتماع امر و نهی است که صلاتیّت و غصبیّت یکجا جمع شده‌اند و هم مصداق دلالت نهی بر فساد است. حال جای این توهّم است که چرا هر دو را تبدیل به یک مسأله نکنیم و مثل قدماء فقط دلالت نهی بر فساد را بیان نکنیم؟ یا چرا فقط مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد را عنوان نکنیم؟ چه فرق اساسی دارند که موجب شده تا به‌صورت دو مسأله مطرح شوند؟

۳. غرض از علم نحو، صیانت زبان از خطای گفتاری است، غرض از علم منطق صیانت فکر از خطای در اندیشه است و ... .

واحدی است ولی آن همه مسائل متنّوع داشت. جسم طبیعی موضوع واحدی است ولی از زوایای گوناگون در فلسفهٔ طبیعی، مورد بحث واقع می‌شود و هرکدام مسألهٔ جداگانه‌ای را تشکیل می‌دهد.

و چه‌بسا موضوع، متعدّد باشد ولی مسأله یک مسأله باشد، مثل شرط، وصف، استثناء، حال، ظرف و غایتی که عقیب جمله‌های متعدّد باشند که همهٔ آنها در یک مسأله در علم اصول مطرح می‌شود و در همه یک بحث مطرح است که آیا موجب تخصیص جملهٔ اخیر می‌شوند یا به جمیع جمله‌های ماقبل عود می‌کنند؟ پس مناطِ وحدت یا تعدّد مسأله، وحدت و تعدّد موضوع نیست.

و نیز اختلاف مسائل به اختلاف محمولات هم نیست، زیرا چه‌بسا محمول، واحد باشد و در عین حال، مسائلْ متعدّد. مثلاً در فقه مسائل فراوانی داریم که محمول آنها وجوب است، مثل: **الصلوة واجبةٌ، الصوم واجبٌ، الحجّ واجبٌ.** یا محمول آنها حرمت است، مثل: خمر حرام است، غیبت حرام است و دیگر از مکاسب محرّمه و چیزهای حرام دیگر. شکی هم در این نیست که هرکدام از اینها مسأله جدایی است.

و نیز تعدّد مسائل تنها به تفاوت مجموع موضوعات و محمولاتِ آنها نیست، زیرا چه‌بسا با وحدت موضوع یا محمول هم، مسائلْ متعدّد باشد که قبلاً مثالی زده شد. آری حق این است که تمایز مسائل علمی از یکدیگر مثل تمایز خود علوم از یکدیگر، به اغراض و جهات و حیثیّات است. یعنی در هر مسأله‌ای از زاویهٔ خاصّی بحث می‌شود و غرض خاصّی دنبال می‌شود که همین غرض‌های مختلف، موجب اختلاف و تعدّد مسائل می‌گردد.

با حفظ این مقدّمه می‌گوییم: جهت و حیثیّت بحث در مسألهٔ اجتماع امر و نهی با جهت و حیث بحث در مسألهٔ دلالت نهی بر فساد، فرق دارد؛ از هرکدام غرض خاصّی در نظر است.

جهت مورد بحث در مسألهٔ اجتماع امر و نهی: مرحوم آخوند در اینجا دو بیان دارد:

۱. تعدّد الوجه و العنوان ... ؛ ۲. فالنزاع فی سرایة ... . به نظر می‌رسد عبارت خیلی روانی نیست، لذا برای توضیح این بخش، از سخن مرحوم مظفّر در *اصول‌الفقه* استفاده می‌کنیم. ایشان در این باره دو مقام از بحث درست کرده و اساس دعوا را در مسألهٔ اجتماع امر و نهی بر آن دو مبتنی نموده است:

۱. همیشه در ظاهرِ خطاب، حکم ـ وجوبی یا تحریمی ـ روی عنوان و طبیعتِ کلّی بار می‌شود. مثل عنوان صلاتی و غصبی و ... ؛ ولی آیا حکم از عنوان به معنون و مصداق خارجی سرایت می‌کند یا نه؟ اگر عدم سرایت را اختیار کردیم، نتیجه جواز اجتماع است زیرا دو عنوان مستقل در میان است و هیچ مانعی ندارد که یکی امر داشته باشد و دیگری نهی. ولی اگر سرایت را اختیار کردیم بحث دیگری مطرح می‌شود.

۲. فرض بحث ما در مورد واحدی است که دارای دو عنوان باشد و مجمع العنوانین باشد. حال

آیا تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون می‌شود ـ ولو به دقّت عقلی ـ یا موجب تعدّد معنون نمی‌شود؟ اگر تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون بشود، باز هم محذوری نیست و اجتماع جایز است. چون در حقیقت در خارج دو کار همزمان صورت می‌گیرد و اجتماع، موردی دارند و یکی واجب و دیگری حرام است: مثل نماز خواندن و غیبت شنیدن، نماز و نظر به نامحرم. و اگر تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون نشود، می‌گوییم اگرچه دو عنوان در کار است، امّا معنون یکی است و حکم هم در واقع به همان یکی تعلّق دارد. همان‌طور که شیء واحد ـ به‌عنوان واحد ـ محال است هم امر داشته باشد و هم نهی[1] همچنین شیء واحدِ دارای دو عنوان هم محال است هم امر داشته باشد، هم نهی. پس مجرّد تعدّد عنوان، کاری از پیش نمی‌برد و نزاع در حقیقت، در اصلِ سرایت هریک از امر و نهی به متعلّق دیگری است. اصل توجّه نهی و تعلّق آن و فعلیّت آن مورد بحث است و غرض این است که چیزی که متعلّق امر است[2] آیا ممکن است متعلّق نهی نیز باشد[3] یا امکان ندارد؟

این بحث، در حقیقت، بحث صغروی است.

جهت بحث در مسألهٔ دلالت نهی بر فساد: در اینجا سخن از اصل سرایت و توجّه نهی نیست، زیرا قطعاً نهی‌ای به عبادتی (نماز در مکان غصبی) متوجّه شده است و مولی فرموده است: «**لاتصل فی الدار المغصوبة**». بلکه نزاع در مفسد بودن آن نسبت به عبادت است، یعنی این نهی‌ای که مسلّم و مفروغٌ عنه است و حتماً به عبادت تعلّق گرفته است، آیا دالّ بر فساد و بطلان آن عبادت هست یا صرفاً دالّ بر تحریم و حکم تکلیفی است؟ این بحث، در حقیقت، بحث کبروی است. پس کاملاً روشن شد که جهات و حیثیّات، دو مبحث متفاوت است و جا دارد که به‌صورت دو مسأله عنوان شود.

نعم لو قیل بالامتناع مع ترجیح جانب النهی فی مسألة الاجتماع یکون مثل الصلاة فی الدار المغصوبة من صغریات تلک المسألة.

فانقدح أن الفرق بین المسألتین فی غایة الوضوح.

و أما (ما أفاده فی الفصول من الفرق بما هذه عبارته. ثم اعلم أن الفرق بین المقام و المقام المتقدم و هو أن الأمر و النهی هل یجتمعان فی شیء واحد أو لا أما فی المعاملات فظاهر و أما فی العبادات فهو أن النزاع هناک فیما إذا تعلق الأمر و النهی بطبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقة و إن کان بینهما عموم مطلق و هنا فیما إذا اتحدتا حقیقة و تغایرتا بمجرد الإطلاق و التقیید بأن تعلق الأمر بالمطلق و النهی بالمقید انتهی موضع الحاجة) فاسد فإن مجرد تعدد الموضوعات و تغایرها بحسب الذوات لا یوجب التمایز بین المسائل ما لم یکن هناک اختلاف الجهات و معه لا حاجة أصلا إلی تعددها بل لا بد من عقد مسألتین مع وحدة الموضوع و تعدد الجهة المبحوث عنها و عقد مسألة

---

۱. چون اجتماع نقیضین در ارادهٔ مولی می‌شود.
۲. به‌عنوان صلاتی.
۳. به‌عنوان غصبی.

واحدة فی صورة العکس کما لا یخفی.

و من هنا انقدح أیضا فساد الفرق بأن النزاع هنا فی جواز الاجتماع عقلا و هناک فی دلالة النهی لفظا فإن مجرد ذلک لو لم یکن تعدد الجهة فی البین لا یوجب إلا تفصیلا فی المسألة الواحدة لا عقد مسألتین هذا مع عدم اختصاص النزاع فی تلک المسألة بدلالة اللفظ کما سیظهر.

در باب اجتماع امر و نهی در شیء واحد چهار احتمال مطرح است:

۱. اجتماعی شده و بگوییم هیچ مانعی ندارد که در این‌گونه موارد هم امر، فعلی باشد و امتثال بطلبد و هم نهی.

۲. امتناعی شده و بگوییم اجتماع محال است و ضمناً در این‌گونه موارد هریک از امر و نهی، از فعلیّت ساقط می‌شوند و هیچ‌کدام امتثال نمی‌طلبند.

۳. امتناعی شده و جانب امر را بر جانب نهی ترجیح دهیم.[1] و بگوییم که در این‌گونه موارد، نهی به فعلیّت نمی‌رسد و تنها امر است که فعلی شده و امتثال می‌طلبد.

۴. امتناعی شده و جانب نهی را بر جانب امر ترجیح دهیم[2] و بگوییم که در چنین مواردی تنها نهی است که به فعلیّت می‌رسد و باید امتثال شود و امر ساقط می‌شود.

بنا بر احتمال اوّل، مسألهٔ اجتماع، ربطی به مسأله دلالت نهی بر فساد ندارد، زیرا وقتی امر و نهی هر دو فعلی بودند قطعاً نماز صحیح است و نوبت به بحث از فساد و بطلان نمی‌رسد؛ البتّه در سایهٔ غصب کار حرامی هم کرده است که عقاب دارد ولی مبطل نماز نیست و اعاده و قضا را ایجاب نمی‌کند.

بنا بر احتمال دوم نیز مسألهٔ ما ربطی به مسألهٔ آتی ندارد و اصلاً نهی‌ای نیست تا سخن از فساد باشد. و بنا بر احتمال سوّم نیز مسألهٔ ما جدا از مسألهٔ آتی است، چرا که تنها امر، فعلی است و امتثال می‌طلبد و نماز صحیح است و نهی‌ای نیست که سخن از مفسد بودن آن به میان آید. پس تنها بنا بر احتمال چهارم است که مسألهٔ ما صغرایی از صغریات و مصداقی از مصادیق باب دلالت نهی بر فساد می‌گردد؛ چون اصل توجّه نهی، محرز است و سخن از مُفسد بودنِ آن مطرح است.

نتیجه: با توجّه به مطالب مذکور، تفاوت دو مسأله به روشنی مشخص می‌شود.

وجه‌الفرق دوم: این وجه‌الفرق از مرحوم صاحب *فصول* است که آن را با ذکر مقدّمه‌ای آغاز می‌کنیم:

نسبت میان دو عنوان و طبیعت و مفهومی که یکی متعلّق امر و دیگری متعلّق نهی است از چهار حال خارج نیست:

الف) یا تباین کلّی است و بر هیچ فردی در خارج تصادق ندارد. مثل نماز و شرب خمر. چنین چیزی قطعاً از بحث خارج است و مانعی ندارد که یکی امر و دیگری نهی داشته باشد.

---

۱. به یکی از مرجّحات باب تزاحم که خواهد آمد. ۲. مرجّحات خواهد آمد.

ب) یا تساوی کلّی است و بر جمیع افراد یکدیگر صدق می‌کنند. باز هم قطعاً از بحث خارج است و به‌منزلهٔ شیء واحد به‌عنوان واحد است.

ج) یا تباین جزئی، یعنی عموم و خصوص من وجه است. مثل صلوة و غصب که گاهی نماز هست و غصب نیست (نماز در مکان مباح) و گاهی غصب بدون نماز است و گاهی هر دو با هم اجتماع می‌کنند، یعنی نماز در مکان غصبی.

د) یا عموم و خصوص مطلق است. مثل حرکت و تدانی به فلان مکان که اوّلی مطلق و عام است و دومی خاص و مقیّد است. محلّ بحث در دو قسم اخیر است.

پس از بیان این مقدمه به ادامه بحث می‌پردازیم:

صاحب *فصول* فرموده است: فرق دو مسأله، در معاملات واضح است.[1] و امّا فرق آنها در عبادات این است که در مسألهٔ اجتماع امر و نهی، متعلّق امر و نهی، دو طبیعت و موضوع جداست و هرکدام به طبیعت خاصّی بار شده‌اند؛ فرقی هم ندارد که آن دو موضوع از حیث نسبت عام و خاص، من وجه باشند، مثل نماز و غصب؛ یا عام و خاصّ مطلق باشند، مثل حرکت و تدانی (نزدیک شدن) به فلان مکان.[2] ولی در مسألهٔ نهی در عبادات، متعلّق امر و نهی یک طبیعت و ذات است. منتها همین طبیعت به نحو مطلق، تحت امر رفته و به نحو مقیّد به قیدی، متعلّق نهی شده است. مثل صَلِّ و لا تصّل فی الدار المغصوبة. پس فرق موضوعی دارند، یعنی در باب اجتماع، متعلّق و موضوع، دو طبیعت است و در باب نهی در عبادات، موضوع یک طبیعت است.[3]

مرحوم آخوند می‌فرماید: این وجه‌الفرق فاسد است و صرف تعدّد موضوعات و طبایع یا وحدتِ آنها باعث نمی‌شود که به‌صورت دو مسألهٔ جدا مطرح شود؛ بلکه باید تعدّد جهتی و غرضی در میان باشد، و با وجود تعدّد غرض هم نیازی به فرض تعدّد موضوع نیست، بلکه اگر غرض متعدّد بود، مسأله متعدّد می‌شود؛ چه موضوع، واحد باشد، چه متعدّد. و برعکس اگر غرضْ واحد بود مسأله یکی می‌شود، چه موضوع واحد باشد، چه متعدّد.[4] پس مناط، وحدت و تعدّد جهت و حیثیّت بحث است، نه وحدت و تعدّد موضوع و طبیعت.

وجه‌الفرق سوّم: این وجه‌الفرق از مرحوم محقّق قمی است؛[5] البتّه مرحوم آخوند آن را به‌صورت جداگانه نیاورده است؛ در کلام *فصول* تعریضی بود که مرحوم آخوند هم با سکوتش آن را

---

۱. چون معاملات امر ندارند تا سخن از اجتماع و عدم اجتماع امر و نهی مطرح باشد. و تنها مصداق، مسألهٔ دلالت نهی بر فساد می‌باشد.

۲. این، تعریض به محقّق قمی است که بعداً رأی ایشان خواهد آمد.

۳. *الفصول الغرویّة*، ص ۱۴۰.

۴. این مطالب در مقدّمهٔ وجه‌الفرق مرحوم آخوند با ذکر مثال و به تفصیل بیان شد.

۵. *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۱۵۵.

امضاء کرده است. سخن محقّق قمی این است که در مسألهٔ اجتماع امر و نهی، نسبت میان متعلّق امر و نهی، از نسب اربعْ عموم و خصوص من وجه است؛ مثل صلوة و غصب به بیانی که گذشت. ولی در مسأله نهی در عبادت، نسبت میان آن دو، عموم و خصوص مطلق است؛ مثل نماز و نماز در دار غصبی.

مرحوم صاحب *فصول* در ردّ این وجه‌الفرق فرمود که ملاک، دو عنوان یا یک عنوان بودن است. و امّا این‌که نسبت میان آن دو چه نسبتی باشد، مهمّ نیست. چه‌بسا در باب اجتماع امر و نهی نسبت دو عنوان، عموم و خصوص من وجه باشد ـ مثل نماز و غصب ـ یا عموم و خصوص مطلق باشد، مثل حرکت و تدانی. هر دو از باب اجتماع هستند، در حالی که طبق بیان میرزای قمی، باید دومی از باب دلالت نهی بر فساد باشد. گویا مرحوم آخوند هم این را قبول دارد.

وجه‌الفرق چهارم: این وجه‌الفرق از مدقّق شیروانی در *حاشیه* بر *معالم* است.[1] و آن این‌که مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد، از مسائل عقلیّه علم اصول است و کلام در این است که آیا عقلاً اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است یا خیر؟ ولی مسألهٔ دلالت نهی بر فساد، از مسائل الفاظِ علم اصول است و کلام در این است که آیا نهی به دلالت لفظیّهٔ إلتزامیّه بر فساد و بطلان منهیٍّ عنه دلالت می‌کند یا خیر؟ پس این دو مسأله، از دو مقوله بوده و ربطی به هم ندارند و دو مسألهٔ جداگانه محسوب می‌شوند.

مرحوم آخوند وجه‌الفرق مذکور را به دو بیان ردّ می‌کند:

۱. ما اصل تفریق شما را قبول نداریم. به نظر ما همان‌طور که مسألهٔ اجتماع امر و نهی صددرصد عقلی است،[2] مسألهٔ دلالت نهی بر فساد را هم می‌توانیم به گونه‌ای عنوان کنیم که عقلی باشد و آن این‌که نهی دالّ بر تحریم است و تحریم نشانهٔ مبغوضیّت است. آنگاه آیا میان مبغوضیّت عبادت یا معامله‌ای با فاسد و باطل بودنِ آن، ملازمهٔ عقلیّه وجود دارد یا نه؟ می‌بینیم که سخن از حکم عقل و ملازمهٔ عقلی است؛ پس مسألهٔ دلالت نهی بر فساد هم قابلیّت دارد که عقلی باشد و چنین نیست که نزاع در آن مسأله، منحصر به دلالت لفظ و ظهور باشد و صددرصد لفظی باشد. پس هر دو عقلی هستند و از این زاویه فرقی ندارند.[3]

۲. برفرض که قبول کنیم نزاع در مسألهٔ اجتماع امر و نهی، در یک امر عقلی است و در مسألهٔ

---

۱. *معالم‌الاصول*، ص ۱۰۰.

۲. بحث آن در امر رابع خواهد آمد.

۳. البتّه مرحوم آخوند چون این مسأله را از مباحث الفاظ می‌داند و می‌گوید نزاع در دلالت لفظ نهی است، لذا در جواب شیروانی این‌گونه جواب داد که نزاع اختصاص به دلالت لفظ ندارد و امکان طرح مسأله به صورت عقلی هم وجود دارد. ولی حقّ این است که نزاع در آن مسأله هم مربوط به ملازمهٔ عقلی است و صددرصد عقلی می‌باشد و از این جهت فرقی میان دو مسأله وجود ندارد.

دلالت نهی بر فساد، در یک امر لفظی است؛ ولی صرفِ این مطلب کافی نیست که ما دو مسأله منعقد ساخته و آن دو را از یکدیگر تفکیک کنیم؛ بلکه یک مسأله مطرح می‌کنیم و در آن، میان حکم عقل و دلالت لفظ فرق می‌گذاریم[۱] پس اگر بخواهیم دو مسأله عنوان کنیم، چاره‌ای نداریم جز این‌که مسأله تعدّد جهات و حیثیّات را مطرح کنیم و بگوییم چون جهتِ بحث در مسألهٔ اجتماع امر و نهی[۲] با جهت بحث در مسأله دلالت نهی بر فساد[۳] فرق دارد. همین امر موجب طرح دو مسأله می‌شود که هرکدام غرضی را تعقیب می‌کنند.[۴]

الثالث: [إنّ المسألة أُصوليّة]

أنه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط كانت المسألة من المسائل الأصولية لا من مبادئها الأحكامية و لا التصديقية و لا من المسائل الكلامية و لا من المسائل الفرعية و إن كانت فيها جهاتها كما لا يخفى ضرورة أن مجرد ذلك لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها جهة أخرى يمكن عقدها معها من المسائل إذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الأصول و إن عقدت كلامية في الكلام و صح عقدها فرعية أو غيرها بلا كلام و قد عرفت في أول الكتاب أنه لا ضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة كانت بإحداهما من مسائل علم و بالأخرى من آخر فتذكر.

مقدمهٔ سوم: این مسأله اجتماع امر و نهی، مسألهٔ اصولی است

این مقدّمه را با ذکر نکته‌ای شروع می‌کنیم و آن این‌که آخوند در آغاز *کفایه* فرمود: گاهی علوم متعدّد در بعضی از مسائل با یکدیگر تداخل می‌کنند، یعنی یک مسأله، هم از مسائل این علم است و هم از مسائل علم دیگر؛ زیرا هر علمی غرض و جهت عامّه‌ای دارد و چون این مسأله، غرض هر دو علم را تأمین می‌کند و صغرای هر دو جهت عامّه می‌باشد، لذا در هر دو علم مطرح می‌شود و در هرکدام به منظوری طرح می‌گردد.

با حفظ این نکته می‌گوییم یکی از این مسائل، مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد است. سؤال این است که آیا مسألهٔ اجتماع، از مسائل علم اصول است یا از مسائل علم فقه، یا از مسائل علم کلام؟ آیا از مبادی تصدیقیهٔ علم اصول است یا از مبادیِ احکامیّه است؟ در جواب می‌فرماید ضابطهٔ

---

۱. چه این‌که مسألهٔ دلالت نهی بر فساد قطعاً یک مسأله است، ولی برخی در آنجا میان دلالت و ظهور لفظ با حکم عقل تفصیل داده‌اند. همچنین مسألهٔ اجتماع امر و نهی یک مسأله است، ولی مقدّس اردبیلی میان حکم عقل و عرف در همین یک مسأله، تفصیل قائل شده است. ۲. اصل سرایت و توجّه نهی.

۳. بعد از فراغ از اصل سرایت، مُفْسِد بودن آن مطرح است.

۴. ترتیب طبیعی بحث ایجاب می‌کرد که ما دو جواب را به گونهٔ مذکور بیاوریم؛ وگرنه در *کفایه*، ابتدا جواب دوم را ذکر کرده است، سپس جواب اوّل را.

هریک از علوم و امور مذکور، بر این مسأله منطبق است و قابلیّت دارد که مصداق هر یک از پنج امر مذکور باشد:

۱. می‌تواند مسألهٔ اصولی باشد؛ ضابطهٔ مسأله اصولی این است که نتیجهٔ آن مسأله، در طریق استنباط حکم شرعیِ فرعیِ کلّیِ الهی واقع شود و با انضمام آن به صغری، مجتهد بتواند به یک حکم شرعیِ کلّی دست یابد و آن را استنباط کند. به دیگر سخن نتیجهٔ آن، مسأله کبرای کلّیِ قیاس استنباط واقع شود. این ضابطه در مسألهٔ ما وجود دارد، زیرا اصل مسأله این است که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است یا خیر؟ در این مسأله پس از بحث و بررسی، عدّه‌ای جواز اجتماع را نتیجه می‌گیرند و عدّه‌ای امتناع و عدم جواز را. آنگاه هریک از این نتایج در طریق استنباط واقع می‌شود.

توضیح: بنا بر قول به جواز می‌گوییم نماز در مکان غصبی از افعالی است که مجمع دو عنوان است، یعنی هم عنوان مأمورٌ به بر آن منطق است و هم عنوان منهیٌ عنه. و در یک کلام از اموری است که امر و نهی در آن مجتمع شده‌اند: صغری؛ و اجتماع امر و نهی جایز است: کبری؛ پس نماز مذکور بالفعل، هم امر دارد و هم نهی؛ پس صحیح است و اعاده و قضا واجب نیست: نتیجه. صحّت نماز و عدم وجوب اعاده همان حکم کلّی است که از قیاسِ مذکور به‌دست می‌آید.

بنا بر قول به امتناع و عدم جواز هم می‌گوییم نماز در مکان غصبی از کارهایی است که امر و نهی ـ هر دو ـ در آنجا جمع شده‌اند: صغری؛ و اجتماع امر و نهی محال است: کبری؛ پس نماز در خانهٔ غصبی محال است که بالفعل دارای امر و نهی ـ هر دو ـ باشد. آنگاه اگر جانب امر را ترجیح دادیم، یک نتیجه می‌گیریم و اگر جانب نهی را ترجیح دادیم، نتیجهٔ دیگری می‌گیریم.

۲. می‌تواند مسألهٔ فقهی باشد؛ ملاکِ فقهی بودن یک مسأله این است که موضوع آن، فعلی از افعال مکلّفین و محمول آن حکمی از احکام شرعیّه باشد، و این ضابطه در مسألهٔ ما وجود دارد، زیرا می‌توانیم آن را این‌گونه مطرح کنیم که آیا نماز در مکان غصبی، هم واجب است و هم حرام، یا این‌که نه واجب است و نه حرام، یا این‌که فقط واجب است و یا این‌که فقط حرام است؟ آیا نماز کذائی صحیح است یا باطل؟ آیا نماز کذائی وجوب اعاده و قضا دارد یا خیر؟ اگر با این عناوین مطرح شود، حتماً فقهی خواهد بود.

۳. مسألهٔ کلامی باشد؛ ضابطهٔ کلامی بودنِ یک مسأله این است که در آن مسأله از احوالات مبدأ و معاد، صفات مبدأ، افعال مبدأ و ... گفت‌وگو شود. این ضابطه در مسألهٔ ما وجود دارد و می‌توانیم بگوییم آیا خداوند می‌تواند به طبیعتی مثل نماز امر کند و از طبیعتی مثل غصب نهی نماید؟ با توجّه به این‌که می‌داند این دو عنوان در مثل نماز در مکان غصبی، مجتمع خواهند شد و محذور و تالی فاسد ایجاد خواهد کرد، آیا با این ویژگی می‌تواند امر و نهی کند یا نمی‌تواند؟ چنین چیزی از ممکنات است و مقدور باری تعالی است یا از محالات است و مقدور الهی نیست؟ اگر این‌گونه مطرح شد، بحث از احوال مبدأ خواهد بود.

۴. می‌تواند مسأله از مبادی تصدیقی باشد؛ مبادیِ تصدیقی عبارت‌اند از مبادی و مقدماتی که دربارهٔ اصل وجود موضوع، و تصدیق به وجود آن بحث می‌کند. مثل بحث از اصل وجود کتاب و سنّت و اجماع و ... . این ضابطه در مسألهٔ ما وجود دارد، زیرا موضوع علم اصول نزد مشهور، ادلهٔ اربعه است که یکی از آنها عقل است. در اینجا سخن از وجود حکم عقل است که آیا عقل حکم به جواز یا امتناع می‌کند یا نه؟

۵. می‌تواند مسأله ازمبادیِ احکامیّه باشد؛ مبادیِ احکامیّه عبارت‌اند از مبادی و مقدّماتی که از برخی از احوالات و عوارض و شئونات احکام شرعیّه بحث می‌کند. مثلاً حکم شرعی، یا تکلیفی است یا وضعی. آیا احکام تکلیفیّه تماماً با یکدیگر تضادّ دارند یا خیر؟ آیا حکم وضعی، مستقلّ، بالجعل است یا از حکم تکلیفی انتزاع می‌شود؟ که این امور مستقیماً نه مسألهٔ فقهی است و نه اصولی، ولی ابتدا باید این مبانی روشن شود تا به‌کار فقیه در فقه و به کار اصولی در اصول بیاید. این ضابطه در مسأله ما وجود دارد. به این صورت که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحدی که دارای دوعنوان است مثل اجتماع امر و نهی در شیء واحدِ دارای عنوان واحد، از محالات است و اجتماع ضدین است یا محال نیست؟ بدین‌گونه از مبادی کلامی خواهد بود.

پس ملاکات و ضوابطِ هر یک از پنج امر مذکور، در مسألهٔ اجتماع امر و نهی وجود دارد. بر همین اساس سلایق مختلف شده و عدّه‌ای از قبیل محقّق قمی[۱] این مسأله را از مسائل علم کلام دانسته‌اند و عدّه‌ای از قبیل شیخ بهایی[۲] از مبادیِ احکامیّه و عدّه‌ای مثل شیخ انصاری[۳] و میرزای نائینی[۴] از مبادیِ تصدیقی‌ه.

مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر چه جهات و حیثیّات همهٔ این علوم در مسألهٔ ما وجود دارد و در هر علمی قابل طرح است، ولی جهت و ضابطه و غرض مسألهٔ اصولی هم در آن موجود است.[۵] ما این مسأله را مستقیماً از مسائل اصولی می‌دانیم و ذکر آن در اصول بجاست، نه این‌که کلامی یا فقهی باشد و ذکر آن در اصول استطرادی باشد. آری اگر مسأله در فقه ذکر شود، از مسائل فقه خواهد بود و اگر در کلام ذکر شود، از مسائل کلام خواهد بود و ـ چنانچه در صدر این امر ثالث آوردیم ـ منافاتی ندارد که مسألهٔ واحده‌ای در چندین علم مطرح شود. چون غرض هرکدام را تأمین می‌کند و علوم با یکدیگر در پاره‌ای از مسائل تداخل می‌کنند.

الرابع: [إنّ المسألة عقليّة]

أنه قد ظهر من مطاوی ما ذکرناه أن المسألة عقلية و لا اختصاص للنزاع فی جواز الاجتماع و

---

۱. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۹۹.
۲. *زبدةالاصول*.
۳. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۲۶.
۴. *فوائدالاصول*، ج ۱ و ۲، ص ۳۹۸.
۵. توضیح آن گذشت.

الامتناع فیها بما إذا کان الإیجاب و التحریم باللفظ کما ربما یوهمه التعبیر بالأمر و النهی الظاهرین فی الطلب بالقول إلا أنه لکون الدلالة علیهما غالبا بهما کما هو أوضح من أن یخفی و ذهاب البعض إلی الجواز عقلا و الامتناع عرفا لیس بمعنی دلالة اللفظ بل بدعوی أن الواحد بالنظر الدقیق العقلی اثنین و أنه بالنظر المسامحی العرفی واحد ذو وجهین و إلا فلا یکون معنی محصلا للامتناع العرفی غایة الأمر دعوی دلالة اللفظ علی عدم الوقوع بعد اختیار جواز الاجتماع فتدبر جیدا.

مقدمهٔ چهارم: مسألهٔ اجتماع امر و نهی، مسألهٔ عقلی است

حال که مسألهٔ اجتماع امر و نهی، از مسائل علم اصول قلمداد شد، آیا از مسائل علم اصول است و سخن از حکم عقل و ملازمهٔ عقلیه است؟ یا از مباحث الفاظ علم اصول است و در ظهور و دلالت لفظ بحث داریم؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: از لابه‌لای مطالبی که در امر ثانی آوردیم[1] کاملاً روشن شد که این مسأله، صددرصد عقلی است، زیرا سخن از این است که آیا حکم از عنوان به معنون سرایت می‌کند یا نه؟ و بر فرض سرایت آیا تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون می‌شود یا نه؟ این دو مبحث صددرصد عقلی و به حکم عقل است و ربطی به عالم الفاظ و ظهورات ندارد.

ثمرهٔ عقلی بودن، این است که در عنوان مسأله توسعه قائل شویم و به جای اجتماع امر و نهی در شیء واحد ـ که کلمهٔ امر و نهی، ظهور در طلب فعل یا ترک قولی دارند ـ بگوییم: اجتماع وجوب و تحریم در شیء واحد جایز است یا نه؟ خواه این وجوب و تحریم از طریق دلیل لفظی، یعنی امر و نهی بدست آید و خواه از طریق دلیل لبّی، یعنی اجماع و سیره و حکم عقل منشأ توهّم کسانی که گمان می‌کنند نزاع، اختصاص به ظهور لفظی دارد و مسأله یک مسألهٔ لفظی است، دو امر است که هر دو قابل پاسخ‌گویی است:

۱. تعبیر به اجتماع امر و نهی در عنوان مسأله: این تعبیر آنان را به اشتباه انداخته و گمان می‌کنند کلام در دلالت امر و نهی است و مسأله از مسائل الفاظ است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: قطعاً چنین توهّمی باطل است و چنانکه گفتیم، نزاع صددرصد عقلی و در سرایت است. و امّا تعبیر به امر و نهی در عنوان مسأله از باب غلبه است، یعنی از آنجا که غالباً وجوب و تحریم از راه امر و نهی لفظی به‌دست می‌آید، تعبیر به آن دو کرده‌اند و دالّ را به‌جای مدلول به کار برده‌اند؛ وگرنه مختص به ایجاب و تحریم حاصله از امر و نهی لفظی نداشته و نزاع، تعمیم دارد.

۲. تفصیل مقدّس اردبیلی[2]: ایشان فرمودند که عقلاً اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است ولی عرفاً محال است. حال ممکن است کسی توهّم کند چون پای عرف به میان آمده و عرف با ظواهر و مدالیل الفاظ سر و کار دارد، پس مسأله یک مسألهٔ لفظی است و نزاع مختص به ایجاب و تحریم مستفاد از امر و نهی لفظی است.

---

۱. در امر ثانی نزاع در سرایت هرکدام و در تعدّد عنوان بود. ۲. *مجمع الفائدة و البرهان*، ج ۲، ص ۱۱۰.

مرحوم آخوند می‌فرماید: مقدّس اردبیلی اصلاً کاری به الفاظ و ظهورات و مدالیل آنها ندارد، بلکه سخن او این است که ما در خارج یک عملی داریم به نام نماز در مکان غصبی که دو عنوان نماز و غصب بر او منطبق است؛ آنگاه اگر از زاویهٔ دید عقلی ـ که اهل دقّت و موشکافی است ـ به این شیء واحد بنگریم، باید بگوییم دو عمل است و تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود. و وقتی دو چیز بود مانعی ندارد که یکی واجب و دیگری حرام باشد. ولی اگر از زاویهٔ دید مسامحیِ عرفی ـ که ظاهربین و سطحی‌نگر است ـ به آن نگاه کنیم عرف می‌گوید: وجداناً این یک عمل است؛ هرچند دو عنوان دارد، ولی یک معنون بیشتر نیست و محال است که شیء واحد، هم واجب باشد و هم حرام؛ چون اجتماع ضدّین است. پس اصلاً صحبت از ظهور و دلالت لفظی نیست.

تفسیر دیگر برای تفصیل مقدّس اردبیلی: ایشان هم قبول دارد که مسأله، صددرصد عقلی است و نزاع در حکم عقل به جواز و امتناعِ اجتماع امر و نهی است، و خود ایشان در این مسأله طرفدار جواز و امکانِ عقلی است و می‌فرماید چون تعدّد عنوان در میان است و موجب تعدّد معنون می‌شود، مانعی ندارد که امر و نهی در شیء واحد اجتماع کنند. تا اینجا تکلیف مسألهٔ اصولیِ اجتماع امر و نهی روشن شد، منتها پس از اثباتِ جواز و امکان عقلی، این بحث مطرح می‌شود که آیا چنین اجتماعی واقع شده است یا خیر؟[1] منظور محقّق اردبیلی از امتناع عرفی، عدم وقوع است، یعنی می‌خواهد بگوید ادلهٔ لفظی بر عدم وقوع، دلالت دارند و این مطلبی زائد بر مبحث اصولیِ اجتماع امر و نهی است.[2]

الخامس: [إنّ المسألة تعمّ جميع أقسام الإيجاب و التحريم]

لا يخفى أن ملاك النزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع يعم جميع أقسام الإيجاب و التحريم كما هو قضية إطلاق لفظ الأمر و النهى

و دعوى الانصراف إلى النفسيين التعيينيين العينيين فى مادتهما غير خالية عن الاعتساف و إن سلم فى صيغتهما مع أنه فيها ممنوع.

نعم لا يبعد دعوى الظهور و الانسباق من الإطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية فى المقام لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام و كذا ما وقع فى البين من النقض و الإبرام مثلا إذا أمر بالصلاة و الصوم تخييرا بينهما و كذلك نهى عن التصرف فى الدار و المجالسة مع الأغيار فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاة فيها حالها كما إذا أمر بها تعيينا و نهى عن التصرف فيها كذلك فى جريان النزاع فى الجواز و الامتناع و مجيء أدلة الطرفين و ما وقع من النقض و الإبرام فى البين فتفطن.

---

۱. چون خیلی چیزها ممکن هستند ولی هنوز واقع نشده‌اند.

۲. ولی این تفسیر صحیح نیست؛ زیراکدام لفظ، دالّ بر عدم وقوع است؟ خود امر صلّ و نهی لا تغصب چنین دلالتی دارند؟ آیه و روایت دیگری چنین دلالتی دارد؟ هیچ‌کدام چنین دلالتی ندارند. و شاید امر به تدبر، اشاره به همین مطلب باشد.

مقدمهٔ پنجم: مسألهٔ اجتماع شامل همهٔ اقسام ایجاب و تحریم است

مقدّمهٔ پنجم دربارهٔ این است که همان‌گونه که وجوب ـ در باب اوامر ـ تقسیماتی داشت[۱] حرمت هم تقسیماتی دارد؛ از قبیل: حرمت نفسی و غیری،[۲] حرمت تعیینی و حرمت تخییری،[۳] حرمت عینی و حرمت کفایی[۴]

حال این بحث مطرح می‌شود که آیا محلّ نزاع در مسألهٔ اجتماع امر و نهی یا ایجاب و تحریم در شیء واحد، به امر و نهی نفسیِ تعیینیِ عینی اختصاص دارد و شامل غیری و تخییری و کفایی نمی‌شود یا نزاع تعمیم دارد و هریک از نفسی و غیری، تعیینی و تخییری، عینی و کفایی را شامل می‌شود؟ این بحث دارای دو وجه است:

وجه ۱: مرحوم آخوند می‌فرماید: نزاع تعمیم دارد و مختصّ به وجوب و حرمت نفسی و تعیینی و عینی نیست. بلکه بحث در این است که آیا اجتماع وجوب و حرمت در شیء واحد جایز است یا نه؟ چه وجوب و حرمت ـ هر دو ـ نفسی باشند، چه غیری و چه یکی نفسی باشد ودیگری غیری؛ چه هر دو تعیینی باشند، چه تخییری، چه مختلف. چه هردو عینی باشند، چه کفایی، چه مختلف.

آخوند برای اثبات این عمومیّت به سه مورد استشهاد می‌کند:

شاهد اوّل: ملاک نزاع در مسأله، عام است و هریک از اقسام مذکور را شامل می‌شود.

توضیح: مناط نزاع عبارت است از لزوم اجتماع ضدّین که طرفداران جواز اجتماع می‌گویند: چون دو عنوان در کار است، پس اجتماع جایز است و غائلهٔ اجتماع ضدّین پیش نمی‌آید. طرفداران امتناع می‌گویند: چون معنون، واحد است، محذور اجتماع ضدین پیش می‌آید و تعدّد عنوان هم نقشی ندارند.[۵] حال این ملاک عام است و فرقی نیست میان این‌که امر و نهی یا وجوب و حرمت هر، دو نفسی باشند یا هر دو غیری باشند یا مختلف. قائل به امتناع می‌گوید در تمام اینها آن محذور هست. قائل به جواز می‌گوید در هیچ‌کدام، آن محذور نیست. و هکذا در تعیینی و تخییری و کفایی و عینی.

شاهد دوّم: لفظ امر و نهی یا ایجاب و تحریم هم که در عنوان مسأله آمده است اطلاق دارد، یعنی اصولیّون نگفته‌اند اجتماع امر و نهی نفسی یا وجوب و تحریم تعیینی و عینی تا شامل غیری و تخییری

---

۱. از قبیل: وجوب نفسی و وجوب غیری، وجوب تعیینی و تخییری، وجوب عینی و کفایی.

۲. با این تفاوت که در وجوب غیری به عقیدهٔ آخوند هر مقدّمه‌ای واجب بود، ولی در حرمت غیری هر مقدّمهٔ حرامی حرام نیست، بلکه خصوص مقدّمهٔ سببی یا مقدّمه‌ای که علّت تامّهٔ وقوع حرام باشد (جزء اخیر از علّت تامّه) حرام است.

۳. مثل نهی از یکی از دو کار، یا ورود در مکان غصبی حرام است و یا مجالست با اغیار.

۴. البتّه برای حرمت کفایی مثالی در شرعیّات نیست و می‌توان این‌گونه مثال زد که ترک امر به معروف یا جهاد حرام است، یعنی همگان حق ندارند ترک کنند، بلکه بعضی می‌توانند ترک کنند. مثال دیگر: مولایی ده عبد دارد و به آنها می‌گوید: انجام فلان کار بر همهٔ شما حرام است و همگی حق ارتکاب ندارید و یکی از شما باید ترک کند که از دیگران کافی باشد. به هر حال وجود مثال مهمّ نیست.

۵. تفصیل مطلب در آینده، و در مقام ذکر ادلّهٔ طرفین مطرح خواهد شد.

وکفایی نشود، بلکه به‌صورت کلّی ذکر کرده‌اند که هرکدام از امر و نهی نفسی و غیری و مختلف و ... را شامل است و وجهی برای تخصیص نیست.

شاهد سوّم: در آینده هم که ادلهٔ طرفین و نقض و ابرام از سوی طرفین مطرح خواهد شد باز هم خواهیم دید که آن ادله عام هستند و شامل هریک از اجتماع امر و نهی نفسی و غیری و تعیینی و تخییری و ... می‌شود.

وجه ۲: ولی جناب صاحب *فصول* قائل به اختصاص شده و فرموده است: امر و نهی مذکور در محلّ بحث در این مسأله، به امر و نهی نفسی و تعیینی و عینی اختصاص دارد و شاملِ وجوب و حرمت غیری یا تخییری یا کفایی و اجتماع آن دو، نمی‌شود.

عمده دلیل *فصول* مسألهٔ انصراف است و مدّعی است که امر و نهی در عنوان، به امر و نهی نفسی و تعیینی و عینی انصراف دارد و شامل بقیه نمی‌شود.[1]

مرحوم آخوند می‌فرماید: منظورتان از انصراف امر و نهی به نفسی‌ها و تعیینی‌ها و کفایی‌ها چیست؟ آیا مقصود، انصراف مادّهٔ امر، یعنی همین لفظ امر و نهی در عنوان بحث است و مدّعی هستید که کلمهٔ امر و نهی عند الاطلاق به امر و نهی نفسی و تعیینی و عینی انصراف دارد یا منظور، انصرافِ هیئت امر و نهی، یعنی صیغهٔ لا تفعل و افعل است و می‌گویید فعل امر و نهی عند الاطلاق بر خصوص وجوب و حرمت نفسی و تعیینی و عینی حمل می‌شود؟ هرکدام را که اراده کنید، محذور دارد:

امّا انصراف مادّه: انصراف، منشأ لازم دارد، منشأ انصراف مورد ادّعای شما چیست؟ آیا غلبهٔ وجود، منشأ انصراف است یا غلبهٔ استعمال؟ اگر غلبهٔ وجود را منشأ انصراف دانسته و می‌گویید در خارج در اوامر و نواهی موالی به عبید، امر و نهی نفسی بیشتر از امر و نهی غیری است و این بیشتر بودن موجب انصراف است، در جواب خواهیم گفت:

اوّلاً اصل غلبهٔ وجود را قبول نداریم؛ امر و نهی غیری هم فراوان است. ثانیاً بر فرض غلبهٔ وجود، ارزشی ندارد و موجب انصراف نیست، باید انصراف ظهوری و در سایهٔ کثرت استعمال وانس ذهن باشد، نه انصراف بدوی. و اگر غلبه و کثرت استعمال را منشأ انصراف می‌دانید، می‌گوییم اصل کثرت استعمال را قبول نداریم و لفظ امر و نهی در امر و نهی غیری و تخییری هم کثیر الاستعمال است و اختصاص به نفسی و تعیینی و عینی ندارد.

وامّا انصراف صیغهٔ افعل و لا تفعل به وجوب و حرمت نفسیِ تعیینیِ عینی: مرحوم آخوند ابتدا می‌فرماید: «وان سلّم»، یعنی بسیار خوب در باب صیغه، این انصراف را می‌پذیریم[2] ولی دربارهٔ مادّهٔ

---

۱. *الفصول الغرویه*، ص ۱۳۸.

۲. در باب اوامر گفتیم که اطلاق صیغه، مقتضیِ عینیت و نفسیّت و تعیینی بودن است.

امر و نهی نپذیرفتیم. بعد بلافاصله جبران کرده و می‌فرماید: در مانحن‌فیه، هیئت امر و نهی هم به امر و نهی نفسیِ تعیینیِ عینی انصراف ندارد، زیرا انصراف، یا لفظی و ظهوری است که در سایهٔ کثرت استعمال پدید می‌آید و یا حاقی و از متن لفظ است که در سایهٔ وضع بدست می‌آید و یا اطلاقی است که در سایهٔ اطلاق و مقدّمات حکمت پیدا می‌شود. در مورد بحث ما هیچ‌کدام وجود ندارد:

امّا انصراف لفظی: اصل کثرت استعمال صیغهٔ امر و نهی را در وجوب و حرمت نفسی قبول نداریم، بلکه این صیغه‌ها در غیری هم فراوان به کار رفته‌اند و هکذا در تخییری و ... .

و امّا انصراف وضعی: صیغهٔ امر و نهی برای اصل طلب فعل یا ترک به نحو الزامی (وجوب یا تحریم) وضع شده‌اند، نه خصوص ایجاب نفسی یا تحریم نفسی یا خصوص تعیینی و ... و این خصوصیّات از متن لفظ به ذهن تبادر نمی‌کند.

و امّا انصراف اطلاقی: سابقاً دربارهٔ دلالت صیغهٔ افعل بر نفسیّت و عینیّت و تعیینیّت از اطلاق و مقدّمات حکمت استفاده کردیم، ولی در مانحن‌فیه جای این انصراف هم نیست، چون فرع بر اطلاق و مقدّمات حکمت است ـ که نتیجهٔ آنها حمل بر فرد خاص می‌باشد ـ و در مورد بحث ما مقدمات حکمت فراهم نیست، زیرا یکی از مقدّمات حکمت این است که قرینه‌ای برخلاف نباشد. ما در موردِ بحث خود، قرینه داریم بر این‌که مقصود، خصوص نفسی و تعیینی و عینی نیست، بلکه اعمّ است و آن قرینه عبارت است از شاهدی که در بالا ذکر شد که عمومیّت، ملاک نزاع نسبت به جمیع اقسام بود.

و کذا ما وقع فی البین من النقض و الابرام: این بیان، شاهدِ سوّم بر وجه اوّل است که قبلاً در جای خود ذکر کردیم.

مثلاً إذا أمر بالصلاة ... : مرحوم آخوند در این بخش، مثالی از وجوب و حرمت تخییری می‌آورد و آن را توضیح می‌دهد که این مطلب نیز در محلّ بحث داخل است: از طرفی مولی به صورت واجب تخییری به نماز و روزه امر کرده و فرموده است: «صَلِّ أو صُمْ» و از طرف دیگر به نحو حرام تخییری، یکی از دو کار را تحریم کرده[1] و فرموده است: «لا تدخل الدار أو لا تجالس الأغیار».

حال به‌دنبال این امر و نهی تخییری، مکلّف وارد همان مکان منهی می‌شود و نماز را در آن مکان می‌خواند و مجالست با اغیار هم می‌کند. در اینجا بر این نماز در مکان منهی، هم امر تخییری صدق می‌کند و هم نهی تخییری؛ هم واجب تخییری است و هم حرام تخییری؛ و همان بحث‌هایی که در حرام و واجب تعیینی (صَلِّ و لا تغصب) مطرح است در واجب و حرام تخییری هم مطرح است. این موضوع نیز در محلّ نزاع داخل است. اینجا نیز ادلّهٔ طرفین و نقد و ایراد و جواب‌های آتی، جاری و ساری است و وجهی برای اختصاص نزاع به امر و نهی نفسیِ تعیینیِ عینی نیست.

---

۱. ویژگی واجب تخییری این است که با انجام یکی از دو فرد، آن واجب محقّق می‌شود و امتثال حاصل می‌گردد. ولی حرام تخییری آن است که با ارتکاب یکی، حرام محقّق نمی‌شود، بلکه مکلّف با ارتکاب هر دو به حرام می‌افتد.

السادس: [أخذ قید المندوحة]

أنه ربما یؤخذ فی محل النزاع قید المندوحة فی مقام الامتثال بل ربما قیل بأن الإطلاق إنما هو للاتکال علی الوضوح إذ بدونها یلزم التکلیف بالمحال.

و لکن التحقیق مع ذلک عدم اعتبارها فی ما هو المهم فی محل النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحکمین المتضادین و عدم الجدوی فی کون موردهما موجها بوجهین فی رفع غائلة اجتماع الضدین أو عدم لزومه و أن تعدد الوجه یجدی فی رفعها [دفعها] و لا یتفاوت فی ذلک أصلا وجود المندوحة و عدمها و لزوم التکلیف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع.

نعم لا بد من اعتبارها فی الحکم بالجواز فعلا لمن یری التکلیف بالمحال محذورا و محالا کما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر فی الحکم به کذلک أیضا.

و بالجملة لا وجه لاعتبارها إلا لأجل اعتبار القدرة علی الامتثال و عدم لزوم التکلیف بالمحال و لا دخل له بما هو المحذور فی المقام من التکلیف المحال فافهم و اغتنم.

مقدمهٔ ششم: اعتبار قید مندوحه

قوله: السادس: مقدّمهٔ ششم از مقدّماتِ اجتماع امر و نهی، دربارهٔ اعتبار قید مندوحه است: مکلّفی که میان امر و نهی در شیء واحد جمع می‌کند، گاهی این جمع **لا بسوء الاختیار** است، یعنی در اثر اضطرار و ناچاری چنین جمعی صورت گرفته است، مثل کسی که در دار غصبی محبوس است و ناگزیر نماز را در مکان غصبی بجا می‌آورد. و گاهی بسوء الاختیار است، یعنی مکلّف در وسعت بود و راه فرار داشت و می‌توانست نماز را در مکان غیر غصبی بخواند، ولی عمداً وارد زمین غصبی شده و جمع میان نماز و غصب کرده است. از این حالت تعبیر به مندوحه شده است که به‌معنای در وسعت بودن و راه چاره داشتن می‌باشد.

مرحوم صاحب *فصول*[1] مدّعی شده است که باید در عنوان مسأله، قید مندوحه افزوده شود و بگوییم: «اجتماع امر و نهی در شیء واحد با وجود مندوحه و تمکّن در مقام امتثال». ایشان فرموده است: کسانی هم که این قید را نیاورده‌اند، به خاطر عدم قبول آن نیست، بلکه بر وضوح و بداهتِ آن اکتفا کرده و نیازی به ذکرش ندیده‌اند. وی دلیل اعتبار این قید را مسألهٔ تکلیف به محال ذکر کرده و فرموده است: اگر مکلّف مندوحه نداشته باشد و مضطرّ به جمع بین امر و نهی شود، در این صورت اجتماع امر و نهی مستلزم تکلیف به مالایطاق است که از مولای حکیم صادر نمی‌شود و بر مسلک عدلیّه محال است و جای اختلاف نیست. چیزی که محلّ نزاع است، فرض وجود مندوحه و تمکّن در مقام امتثال است که آیا با وجود آن، اجتماع امر و نهی جایز است یا خیر؟

---

۱. *الفصول الغرویّه*، ص ۱۳۹.

مرحوم آخوند می‌فرماید: در اینجا دو مقام از بحث مطرح است: مقام اوّل دربارهٔ این است که نفس تکلیف از ناحیهٔ مولی محال و ممتنع است. این تکلیف اجتماع ضدّین یا نقیضین در ارادهٔ مولاست و چنین چیزی استحالهٔ ذاتی دارد. مقام دوّم دربارهٔ این است که اصل تکلیف از سوی مولی محال ذاتی نیست و اجتماع نقیضین نمی‌شود، ولی متعلّق تکلیف، مقدور مکلّف نیست و در مقام امتثال نمی‌تواند آن را انجام دهد. چنین چیزی تکلیف به محال است و امتناع وقوعی از مولای حکیم دارد، نه امتناع ذاتی.

حال بحث ما در مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد، مربوط به مقام اوّل است و این‌که آیا چنین چیزی ممکن است یا محال؟ کسانی که می‌گویند محال است به این دلیل محال می‌دانند که اجتماع ضدین در ارادهٔ مولی می‌شود و به نظر آنان تعدّد عنوان هم‌کاری از پیش نمی‌برد. دلیل کسانی هم که اجتماع را جایز می‌دانند این است که تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون می‌شود و در نتیجه اجتماع ضدّین پیش نمی‌آید و نفس تکلیف و امر و نهی بلامانع است. مقصد اصلی، لزوم اجتماع ضدین و عدم آن است و در این مرتبه وجود مندوحه و عدم آن نقشی ندارد، و سخن از مقام امتثال نیست تا مندوحه معتبر باشد.

پس از این‌که در مقام اوّل جواز اجتماع را ثابت کریم، نوبت می‌رسد به این‌که اگر این امر و نهی بخواهد فعلی شود و امتثال بطلبد، باید موردی فرض کنیم که مکلّف، مندوحه داشته باشد و متمکّن از امتثال هرکدام باشد و بسوء الاختیار میان آن دو جمع شود. در این مرحله وجود مندوحه شرط است و البتّه منحصر به آن هم نیست، بلکه وجود عقل و بلوغ و غیره نیز شرط است. چون اگر غیر از این باشد تکلیف به محال و غیر مقدور می‌شود که از مولای حکیم صادر نمی‌شود.[1]

و بالجمله: اعتبار مندوحه مربوط به مقام امتثال است تا تکلیف به محال پیش نیاید و محلّ نزاع ما مربوط به مقام تشریع و اصل تکلیف و توجّه امر و نهی از ناحیهٔ مولی به شیء واحد است و در این مرحله، وجود و عدم مندوحه نقشی ندارد.

السابع: [عدم ابتناء النزاع علی القول بتعلّق الأحکام بالطبائع]

أنه ربما یتوهم تارة أن النزاع فی الجواز و الامتناع یبتنی علی القول بتعلق الأحکام بالطبائع و أما الامتناع علی القول بتعلقها بالأفراد فلا یکاد یخفی ضرورة لزوم تعلق الحکمین بواحد شخصی و لو کان ذا وجهین علی هذا القول.

---

۱. البتّه برمسلک عدلیّه محال است، وگرنه بر مسلک اشاعره اشکالی ندارد.

و أخری أن القول بالجواز مبنی علی القول بالطبائع لتعدد متعلق الأمر و النهی ذاتا علیه و إن اتحد وجودا و القول بالامتناع علی القول بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا و کونه فردا واحدا.
و أنت خبیر بفساد کلا التوهمین فإن تعدد الوجه إن کان یجدی بحیث لا یضر معه الاتحاد بحسب الوجود و الإیجاد لکان یجدی و لو علی القول بالأفراد فإن الموجود الخارجی الموجه بوجهین یکون فردا لکل من الطبیعتین فیکون مجمعا لفردین موجودین بوجود واحد فکما لا یضر وحدة الوجود بتعدد الطبیعتین لا یضر بکون المجمع اثنین بما هو مصداق و فرد لکل من الطبیعتین و إلا لما کان یجدی أصلا حتی علی القول بالطبائع کما لا یخفی لوحدة الطبیعتین وجودا و اتحادهما خارجا فکما أن وحدة الصلاتیة و الغصبیة فی الصلاة فی الدار المغصوبة وجودا غیر ضائر بتعددهما و کونهما طبیعتین کذلک وحدة ما وقع فی الخارج من خصوصیات الصلاة فیها وجودا غیر ضائر بکونه فردا للصلاة فیکون مأمورا به و فردا للغصب فیکون منهیا عنه فهو علی وحدته وجودا یکون اثنین لکونه مصداقا للطبیعتین فلا تغفل.

مقدمه هفتم: مسألهٔ اجتماع، مبتنی بر تعلّق اوامر و نواهی بر طبایع نیست

مقدّمهٔ هفتم مسألهٔ اجتماع امر و نهی این‌گونه مطرح می‌شود: سابقاً در باب اوامر، این بحث مطرح شد که آیا اوامر و نواهی به طبایع تعلّق می‌گیرند یا به افراد؟ عدّه‌ای قائل به طبایع بودند و عدّه‌ای قائل به افراد. اصل دعوا در بحث‌های پیشین مطرح شد. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد، مبتنی بر مسألهٔ تعلّق اوامر و نواهی بر طبایع یا افراد است،[1] یا ربطی به آن مسأله ندارد و مبتنی بر آن نیست؟[2] دربارهٔ مبتنی بودن مسأله اجتماع امر و نهی بر مسأله تعلّق اوامر و نواهی بر طبایع یا افراد، دو توهّم وجود دارد:

توهّم اوّل: قول به جواز یا امتناع در مسأله ما، مبتنی بر قول به طبایع در مسألهٔ سابقه است. یعنی اگر در آن مسأله قائل به تعلّق اوامر و نواهی به طبایع شدیم، در اینجا می‌توانیم بحث از جواز و امتناع داشته باشیم؛ پس عدّه‌ای طرفدار جواز اجتماع می‌شوند، به این دلیل که دو طبیعت و عنوان در میان است و مانعی ندارد که یکی از آن دو تحت امر برود و دیگری تحت نهی. همچنین عدّه‌ای طرفدار امتناع می‌شوند، به این دلیل که ولو دو طبیعت است امّا مطلوب مولی طبیعت من حیث هی نیست، مطلوب مولی وجود طبیعت است وفرض این است که هر دو طبیعت در خارج به یک وجود موجود می‌شوند و یک وجود نمی‌تواند هم مطلوب باشد و هم مبغوض.

---

۱. تا اگر کسی در آن مسأله قائل به طبایع شد، در اینجا قائل به جواز اجتماع شود، و اگر کسی در آن مسأله قائل به افراد شد در اینجا طرفدار امتناع اجتماع شود.

۲. پس قائل به طبایع یا افراد هر کدام در این مسأله می‌توانند اجتماعی یا امتناعی شوند.

ولی اگر در آن مسأله طرفدار تعلّق اوامر و نواهی به افراد شدیم، در اینجا جای نزاع نیست، بلکه همهٔ اصولیّون باید به‌اتّفاق کلمه طرفدار امتناع باشند و بگویند اجتماع امر و نهی در شیء واحد محال است، زیرا محال است که فرد واحد، متعلّق دو حکم ایجابی و تحریمی واقع شود؛ چه دارای عنوان واحد باشد که قطعاً محال است و چه دارای دو عنوان باشد که علی‌الفرض، عناوین نقشی ندارد و خود فرد و معنون، متعلّق امر و نهی است که آن هم شیء واحد است و اجتماع وجوب و حرمت در آن موجب اجتماع ضدّین در واحد شخصی است و از مصادیق «**نفس التکلیف محالٌ**» است.

خلاصهٔ توهّم اوّل این شد که بنابر قول به طبایع در آن مسأله، جای اختلاف و نزاع در مسألهٔ ما هست؛ ولی بنا بر قول به افراد در آن مسأله، جایی برای نزاع و اختلاف نیست و همگان متّفقاً باید فتوی به امتناع بدهند.

توهّم دوم: مسألهٔ اجتماع امر و نهی کاملاً بر مسألهٔ طبایع و افراد مبتنی است و از فروعات آن باب است، بدین صورت که اگر کسی در آن مسأله قائل به طبایع شد، در اینجا طرفدار جواز می‌شود؛ چراکه ـ مثلاً صلوة و غصب ـ دو طبیعت است و یکی متعلّق امر و دیگری متعلّق نهی واقع شده است. این دو طبیعت گرچه اتّحاد وجودی دارند و در خارج به یک وجود موجود می‌شوند، ولی ما کاری به وجود خارجیِ آن دو نداریم، متعلّق امر و نهی، خود طبایع و ماهیّات هستند که ذاتاً با یکدیگر مغایرت دارند و هیچ مانعی ندارد که امر به یک طبیعت و نهی به طبیعت دیگری بار شود و هر دو هم به فعلیّت برسند.

امّا اگر کسی در آن مسأله قائل به افراد شد، در مسألهٔ ما حتماً باید امتناعی شود؛ چراکه امر و نهی به فرد خارجی، یعنی طبیعت با خصوصیّات فردیّه بار می‌شوند و فرد خارجی یک شخص واحد است و محال است که شیء واحدِ شخصی خارجی، هم امر داشته باشد و هم نهی، هم مطلوب مولی شود و هم مبغوض او گردد. چون در این صورت اجتماع ضدّین در ارادهٔ مولی می‌شود که استحالهٔ ذاتیّه دارد.

خلاصهٔ توهم دوم این شد که بنا بر طبایع در آن مسأله، باید در مسألهٔ خودمان قائل به جواز شویم و بنا بر افراد در آنجا، باید در اینجا امتناعی شویم.

و انت خبیر: دو توهّم فوق نقطه مشترکی داشتند و آن این‌که بنا بر قول به افراد باید قائل به امتناع شویم و جایی برای قول به جواز وجود ندارد. مرحوم آخوند هم همین‌قدر مشترک راکند دفع می‌کند. ایشان می‌فرماید: هر دو توّهم فاسد است، زیرا همان‌طور که در مقدّمهٔ اوّل ذکر شد، بحث ما در شیء واحدی است که دارای دو وجه و عنوان باشد.[1] در این‌صورت یا این تعدّد عنوان مُجدی و مفید است و موجب تعدّد معنون می‌شود و غائلهٔ اجتماع ضدّین را مرتفع می‌کند و یا تعدّد عنوان مفید نیست و

---

۱. وگرنه واحد دارای وجه واحد که بحثی ندارد و قطعاً اجتماع امر و نهی در چنین واحدی محال است.

موجب تعدّد معنون نمی‌شود؛ حکم هم مال معنون است که علی‌الفرض واحد است ولو معنون به صد عنوان باشد؛ اگر تعدّد وجه و عنوان مجزی و کافی است[1] باید مطلقاً مفید باشد، یعنی مطلقاً حکم به جواز اجتماع بکنیم چه در آن مسألهٔ قبلی طرفدار طبایع باشیم و چه طرفدار افراد باشیم. و فرقی میان آن دو نیست:

بنابر قول به تعلّق امر به طبایع، مسأله واضح است و متوهّم نیز تصریح به جواز کرد زیرا دو عنوان مستقلّ درکار است و حکم هم مال عناوین است و کاری به مصادیق ندارد و هیچ محذوری ندارد که یک طبیعت و عنوان کلّی امر داشته باشد ـ مثل نماز ـ و طبیعت کلّیِ دیگر نهی داشته باشد ـ مثل غصب ـ.

بنا بر قول به تعلّق امر به افراد هم می‌گوییم: درست است که این موجود خارجی، یعنی صلوة در مکان غصبی که مجمع‌العنوانین است، در ظاهر و به دید عرفی یک وجود شخصی است، ولی با دقّت عقلی دو وجود و دو فرد است که همزمان موجود می‌شوند: یکی فرد صلوة و دیگری فرد غصب؛ زیرا بر این نماز در مکان غصبی ـ یا همان اکوان و بودن‌ها در حالات مختلف نماز ـ هم‌عنوان صلاتی منطبق است و فردی از افراد صلوة است[2] و هم‌عنوان غصبی منطبق بوده و فردی از افراد غصب است و ویژگی‌های غصبی را دارد.

حال اگر بگوییم این موجود خارجی فقط مصداق نماز است، ترجیح بلامرجح می‌شود و اگر بگوییم فقط مصداق غصب است باز هم ترجیح بلامرجح می‌شود. به‌ناچار باید گفت هم فرد نماز است و هم فرد غصب و هر دو در خارج به وجود واحد عرفی موجود می‌شوند؛ ولی به دقّت عقلی دو فرد همزمان موجود می‌شوند و هیچ مانعی ندارد که یکی واجب باشد و تمام احکام نماز بر او مترتّب شود و دیگری حرام و غصب باشد و تمام احکام غصب بر او مترتّب شود.

والّا لمّا کان یُجدی اصلاً ...: یعنی اگر تعدّد عنوان مفید نیست و محذور اجتماع نقیضین را برنمی‌دارد[3] باید مطلقاً مفید نباشد، یعنی چه بر مسلک طبایع و چه بر مسلک افراد باید فتوی به امتناع اجتماع بدهیم و فرقی میان دو مبنا نیست:

امّا بنابر تعلّق امر و نهی به افراد، مسأله واضح است، زیرا علی‌الفرض فرد واحد و وجود واحد ـ ولو صد عنوان داشته باشد ـ فایده‌ای ندارد و معنون واحد است، و محال است که عمل واحد، هم مطلوب باشد و هم مبغوض. و امّا بنا بر قول به طبایع: درست است که دو طبیعت درکار است ولی طبیعت من حیث هی که متعلّق امر و نهی نیست تا بگوییم محذوری ندارد. مطلوب مولی وجود و ایجاد

---

۱. یا بر مسلک عدم سرایت حکم از عنوان به معنون و یا بر مسلک سرایت ولی تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون باشد.
۲. چون ویژگی‌های صلاتی را دارد.
۳. بر مسلک سرایت و عدم اقتضای تعدّد وجه و عنوان نسبت به تعدّد معنون.

طبیعت است.[1] و عناوین، عنوان مشیر و مرآت هستند و وجود طبیعت هم که واحد است؛ وجود واحد چگونه ممکن است هم مطلوب باشد و هم مبغوض؟

نتیجه: مسألهٔ اجتماع امر و نهی مسألهای مستقل است و مبتنی بر مسألهٔ قبلی نیست. بلکه در آنجا چه قائل به طبایع شویم و چه قائل به افراد، در اینجا جای بحث از جواز و امتناع وجود دارد.

فکما انّ وحدة الصلاتیة و الغصبیّة ...: این عبارت تا آخر، مثال مسأله است و جواب مذکور را روی مثال محاسبه میکنند که ما در ضمن، جواب مثال را هم قدم به قدم آوردیم و نیازی به توضیح مجدّد نیست.

الثامن: [ملاک باب الاجتماع]

أنه لا یکاد یکون من باب الاجتماع إلا إذا کان فی کلّ واحد من متعلقی الإیجاب و التحریم مناط حکمه مطلقا حتی فی مورد

التصادق و الاجتماع کی یحکم علی الجواز بکونه فعلا محکوما بالحکمین و علی الامتناع بکونه محکوما بأقوی المناطین أو بحکم آخر غیر الحکمین فیما لم یکن هناک أحدهما أقوی کما یأتی تفصیله.

و أما إذا لم یکن للمتعلقین مناط کذلک فلا یکون من هذا الباب و لا یکون مورد الاجتماع محکوما إلا بحکم واحد منهما إذا کان له مناطه أو حکم آخر غیرهما فیما لم یکن لواحد منهما قیل بالجواز و الامتناع هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الدلالة و الإثبات فالروایتان الدالتان علی الحکمین متعارضتان إذا أحرز أن المناط من قبیل الثانی فلا بد من حمل المعارضة حینئذ بینهما فی الترجیح و التخییر و إلا فلا تعارض فی البین بل کان من باب التزاحم بین المقتضیین فربما کان الترجیح مع ما هو أضعف دلیلا لکونه أقوی مناطا فلا مجال حینئذ لملاحظة مرجحات الروایات أصلا بل لا بد من مرجحات المقتضیات المتزاحمات کما یأتی الإشارة إلیها.

نعم لو کان کلّ منهما متکفلا للحکم الفعلی لوقع بینهما التعارض فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم یوفق بینهما بحمل أحدهما علی الحکم الاقتضائی بملاحظة مرجحات باب المزاحمة فتفطن.

---

۱. فرق اعتباری است، زیرا وجود فی نفسه لحاظ میشود و ایجاد در رابطه با فاعل منظور میشود.

مقدمهٔ هشتم: ملاک باب اجتماع

مطالب مقدّمه هشتم و نهم مکمّل یکدیگر می‌باشند و لذا بهتر بود به صورت یک مقدّمه بیان می‌شد. ولی مرحوم آخوند، آن دو را تفکیک کرده است. غرض از این دو مقدّمه، بیان مناط و ملاکِ مسألهٔ اجتماع امر و نهی و تفاوت آن با دو باب تعارض و تزاحم است. به‌طور کلّی دو دلیل ـ مثلاً صَلِّ و لا تغصب ـ راکه در نظر می‌گیریم از پنج فرض خارج نیست:

۱. هیچ‌کدام دارای ملاک و مناط و مقتضی[۱] نیستند و هر دو کذب بوده و از مولی صادر نشده‌اند. در این صورت هر دو خطاب طرح می‌شود.

۲. یکی از آن دو معیّناً دارای ملاک است و دیگری فاقد ملاک بوده و کذب است. باز هم تکلیف روشن است و آن دلیلی راکه ذات‌الملاک است اخذ نموده و دیگری را طرح می‌کنیم.

۳. یکی از آن دو به‌صورت غیر معیّن دارای ملاک نیست. یعنی اجمالاً می‌دانیم که یکی از دو خطاب کاملاً کذب است و از شارع مقدّس صادر نشده و حتّی نسبت به مادّهٔ افتراق هم ارزشی ندارد، ولی تفصیلاً نمی‌دانیم؛ آن یکی هم برای ما معیّن نیست.[۲] چنین موردی از مصادیق باب تعارض است که در تعریف آن گفته‌اند: «**التعارض تکاذب الدلیلین فی مقام التشریع**»، یعنی هرکدام، دیگری را تکذیب کرده و مدلول التزامی‌اش آن است که دیگری از مولی صادر نشده است و احکام تعارض را دارد.

۴. هر دو خطاب دارای ملاک می‌باشند، یعنی امر صلاتی دارای صد درجه مصلحت است و نهی غصبی هم دارای صد درجه مفسده است، ولی فی‌الجمله، یعنی نسبت به مادّه‌های افتراق دارای مناط هستند و مادّهٔ تصادق را شامل نیست؛ باز هم تکلیف روشن است و نسبت به مادّه اجتماع هر دو، خطاب را طرح می‌کنیم و سراغ حکم ثالثی می‌رویم.

۵. هم امر صلاتی و هم نهی غصبی به‌طور مطلق دارای ملاک می‌باشند، حتّی نسبت به مادّهٔ اجتماع و مورد تصادق. صلوة در دار غصبی هم مثل سایر افراد صلاتی واجد مصلحت است و کمبودی ندارد، کمااین‌که غصب در ضمن نماز هم مثل سایر افراد غصب دارای مفسده است. خطاب‌ها به اطلاقشان این مورد را هم شامل می‌شوند.

حال چنین موردی از مصادیق اجتماع امر و نهی در شیء واحد است. بحث ما نیز در همین قسم است. در چنین فرضی قائل به جواز می‌گوید: اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است[۳] و صدور

---

۱. ملاک امر، مصلحت ملزمه و ملاک نهی، مفسدهٔ ملزمه است، البتّه بر مبنای عدلیّه که احکام را دایرمدار ملاکات، یعنی مصالح و مفاسد می‌دانند.

۲. البتّه احتمال کذب دیگری هم هست ولی ماکه از واقع خبر نداریم و تنها علم اجمالی به کذب احدهما داریم.

۳. چون تعدّد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود، *کما سیأتی*.

چنین امر و نهی‌ای از مولای حکیم محال نیست و اجتماع ضدّین نمی‌شود و حتّی اگر شرایط دیگر (بلوغ، عقل، مندوحه و ...) وجود داشته باشد، به درجهٔ فعلیّت هم می‌رسد. آنگاه امر، امتثال می‌طلبد و نهی هم طالب ترک است و هرکدام اطاعت و عصیان جدا دارد.

امّا قائل به امتناع می‌گوید: این اجتماع محال است.[1] حال باید دید کدام‌یک از امر و نهی مناطش اقوی است؟[2] مرجّحان جانب امر می‌گویند: در مادّه اجتماع، ملاک امر قوی‌تر است و در نتیجه تنها، امر مولی به فعلیّت می‌رسد و باقی می‌ماند و نهی در سایهٔ مزاحمت با مناط قوی‌تر، از فعلیّت می‌افتد. مرجّحان جانب نهی (مشهور) می‌گویند: مناط نهی اقوی است و در نتیجه نهی به فعلیّت می‌رسد و امر سقوط می‌کند.[3] و اگر هیچ‌کدام از حیث مناط قوی‌تر نبودند و هر دو مساوی بودند نوبت به این می‌رسد که ایجاب و تحریم را کنار گذاشته و حکم دیگری ـ مثلاً اباحه ـ را ملتزم شویم.

امّا اگر متعلّق امر و نهی هر دو دارای ملاک نباشند، به گونه‌ای که مادّه اجتماع را هم شامل شوند ـ و از یکی از چهار فرض قبل باشند ـ چنین مواردی قطعاً از باب اجتماع امر و نهی نخواهد بود و این احکام را ندارد، بلکه باید ملاحظه کرد که آیا در مادّهٔ اجتماع، یکی از آن دو به‌صورت معیّن یا غیر معیّن دارای ملاک هست یا نیست؟ اگر یکی دارای مناط باشد، باید به همان اخذ کرد و اگر هیچ‌کدام دارای ملاک نباشند باید هر دو را کنار گذاشت و در این جهت فرقی میان قول به جواز یا امتناع در مسألهٔ اجتماع نیست، چون آن موارد ربطی به این مسأله ندارند.

هذا بحسب مقام الثبوت: از آنجا که مجموع مطالب امر هشتم و نهم، صدر و ذیل یک مطلب است لذا در شرح، قدری ترتیب کتاب را تغییر دادیم و مطالب را با نظم و ترتیب طبیعی مطرح می‌کنیم تا تکرار مکرّرات پیش نیاید و مطالب هم انسجام لازم را داشته باشند. در مجموع سه نکته عمده وجود دارد:

نکتهٔ اوّل یا مقام ثبوت: تا به حال مقام ثبوت بیان شد. خلاصهٔ مطلب این است که مورد اجتماع امر و نهی، موردی است که دو عنوانِ متعلّق امر و نهی دارای مادّهٔ اجتماع باشند و در موردی تصادق داشته باشند. مثل نماز در مکان غصبی که مجمع دو عنوان غصب و صلوة است. و یکی از موارد باب تعارض هم موردی است که متعارضین، عامّ و خاصّ من وجه باشند. مثل «**أکرم العلماء و لا تکرم الفساق**» یا «**صلّ و لا تغصب**» که در عالم فاسق یا نماز در مکان غصبی تصادق دارند. لذا با توجّه به مطالب فوق، ممکن است مطلب بر انسان مشتبه شود و انسان نداند فلان مورد، از موارد باب اجتماع امر و نهی است یا از مصادیق باب تعارض؟ از این رو لازم است ضابطه و ملاک این دو باب را بیان کنیم.

ضابطهٔ باب اجتماع امر و نهی این است که هر دو خطاب دارای ملاک و مقتضی باشند، یعنی در

---

۱. دلایل این قول مطرح خواهد شد.
۲. یعنی تزاحم مقتضی و مناط.
۳. ادلهٔ طرفین در جای خود خواهد آمد.

متعلّق امر، مصلحت ملزمه وجود داشته باشد و در متعلّق نهی مفسدهٔ ملزمه موجود باشد؛ آن هم مطلقاً، یعنی حتّی نسبت به مادّهٔ اجتماع. یعنی امر صلاتی می‌گوید: حتّی نماز در مکان غصبی هم دارای مصلحت است و نهی غصبی می‌گوید: حتّی غصب در ضمن نماز هم دارای مفسده است. چنین موردی مربوط به باب اجتماع امر و نهی است.

ضابطهٔ باب تعارض هم این است که دو دلیل، هر دو واجد ملاک نیستند، بلکه قدر متیقّن یکی از آن دو، واقعاً فاقد ملاک است و کذب است و از مولی صادر نشده است. ولی ما به تفصیل این یکی را نمی‌شناسیم و تنها علم اجمالی داریم.[1] حال یا **احدهما لا علی التعیین مطلقاً** کذب است و حتّی نسبت به مادّهٔ افتراقش جعل و تشریع نشده است و یا فی‌الجمله ـ یعنی نسبت به مادّهٔ اجتماع و تصادق ـ کذب است، امّا نسبت به مادّهٔ افتراق معارضی ندارد. چنین موردی از باب تعارض است.

نکتهٔ دوّم یا مقام اثبات:[2] اگر از خارج و به برکت ادلّه، احراز کردیم که دو خطاب، از قبیل قسم ثانی هستند و ضابطه تعارض را دارند، یعنی یکی از آن دو به‌صورت غیر معیّن دارای مناط و ملاک نیست و کذب است، در این فرض دو دلیل متعارضین می‌شوند و باید عملیّات و معالجاتِ آن باب روی این دو انجام پذیرد. به این معنا که از نظر مشهور، نخست باید به سراغ مرجّحات برویم و اگر یکی از آن دو، از جهتی[3] بر دیگری رجحان داشت، معیّناً راجح را حفظ کرده و مرجوح را طرح کنیم و اگر دو دلیل از جمیع جهات مساوی بودند، نوبت به تخییر می‌رسد و مجتهد مخیّر است هرکدام را که خواست اخذ کند و طبق آن فتوی دهد.

حال اگر از خارج احراز کردیم که خطاب‌ها از قبیل اوّل هستند، یعنی در متعلّق هر دو، ملاک و مقتضی (مصلحت و مفسده) وجود دارد. آن هم مطلقاً ـ یعنی حتی نسبت به مادّه اجتماع نیز هر دو واجد ملاک هستند ـ در این صورت میان آن دو تعارضی نیست و هر دو حق و صدق هستند، و دو خطاب این‌چنینی، از مصادیق تزاحم میان مقتضی‌ها و ملاک‌ها خواهد بود. یعنی ملاک امر که مصلحت ملزمه است با ملاک نهی که مفسدهٔ ملزمه است، تزاحم پیدا کرده‌اند.[4] حال قواعد باب متزاحمین پیاده می‌شود و قانون آن باب این است که در قدم اوّل هرکدام که از حیث مناط و ملاک قوی‌تر باشد، همان را باید اخذ کرد و همان فعلی می‌شود. مثلاً اگر امر دارای صد درجه مصلحت و نهی دارای ۱۲۰ درجه مفسده باشد، در اینجا نهی مقدّم است و امر از فعلیّت می‌افتد، ولو از نظر مرجّحات

---

۱. البتّه دیگری هم ممکن است کذب باشد ولی ما نمی‌دانیم و از واقع خبر نداریم.

۲. البتّه ظاهر، بلکه صریح این تعبیر از مرحوم آخوند می‌فهماند که ایشان در همین نکته، مقام اثبات و دلالت را تبیین می‌کند. ولی چنان‌که خواهیم دید، در اینجا هم دو جملهٔ شرطیّه و دو فرض ذکر می‌کند و می‌گذرد و در حقیقت در نکتهٔ سوم که در مقدّمهٔ نهم خواهد آمد، مقام اثبات را بیان می‌نماید.

۳. جهت سندی، دلالتی، مضمونی، خارجی و ... .

۴. مسأله اجتماع امر و نهی در این فرض داخل است.

باب تعارض، امر راجح باشد.[۱] ولی در اینجاکاری با مرجّحات باب تعارض نداریم، بلکه مرجّحات باب تزاحم ملاک است.[۲]

نعم لو کان کلّ منهما متکفّلاً للحکم الفعلی ...: این عبارت، استدراک از «فلا تعارض فی البین» است وچون به نحو مبسوط در نکتهٔ سوّم خواهد آمد در اینجا از تشریح آن خودداری می‌کنیم.

التاسع: [ما یتعلّق بدلیل الحکمین إثباتاً]

أنه قد عرفت أن المعتبر فی هذا الباب أن یکون کلّ واحد من الطبیعة المأمور بها و المنهی عنها مشتملة علی مناط الحکم مطلقا حتی فی حال الاجتماع فلو کان هناک ما دل علی ذلک من إجماع أو غیره فلا إشکال و لو لم یکن إلا إطلاق دلیلی الحکمین ففیه تفصیل و هو.

أن الإطلاق لو کان فی بیان الحکم الاقتضائی لکان دلیلا علی ثبوت

المقتضی و المناط فی مورد الاجتماع فیکون من هذا الباب و لو کان بصدد الحکم الفعلی فلا إشکال فی استکشاف ثبوت المقتضی فی الحکمین علی القول بالجواز إلا إذا علم إجمالا بکذب أحد الدلیلین فیعامل معهما معاملة المتعارضین و أما علی القول بالامتناع فالإطلاقان متنافیان من غیر دلالة علی ثبوت المقتضی للحکمین فی مورد الاجتماع أصلا فإن انتفاء أحد المتنافیین کما یمکن أن یکون لأجل المانع مع ثبوت المقتضی له یمکن أن یکون لأجل انتفائه إلا أن یقال إن قضیة التوفیق بینهما هو حمل کلّ منهما علی الحکم الاقتضائی لو لم یکن أحدهما أظهر و إلا فخصوص الظاهر منهما.

فتلخص أنه کلما کانت هناک دلالة علی ثبوت المقتضی فی الحکمین کان من مسألة الاجتماع و کلما لم تکن هناک دلالة علیه فهو من باب التعارض مطلقا إذا کانت هناک دلالة علی انتفائه فی أحدهما بلا تعیین و لو علی الجواز و إلا فعلی الامتناع.

مقدمهٔ نهم: مقام اثبات و دلالت:

بخش اوّل این مقدّمه[۳] تکرار ضابطهٔ مسألهٔ اجتماع امر و نهی است که درمقام ثبوت در نکتهٔ اوّل آوردیم و نیازی به اعاده نیست.

نکتهٔ سوم: فلو کان هناک ما دلّ علی ذلک ...: از اینجا در حقیقت، بیان مقام اثبات و دلالت (نکتهٔ سوّم) شروع می‌شود:

---

۱. از حیث سندی یا قوت دلالتی و ... .

۲. و باب تزاحم یک مرجّح کلّی داردکه اقوی بودن از حیث مناط می‌باشد و مصادیق متنوّعی دارد، از قبیل اینکه مضیّق، ولو ازالهٔ نجاست باشد، اهمّ از موسّع است، ولو نماز باشد. تعیینی اهمّ از تخییری است. مقطوع الاهمیّة یا محتمل الاهمیّة اهمّ از طرف مقابل است که دارای این احتمال نیست و ... .

۳. *إنّه قد عرفت ... فی حال الاجتماع* .

این‌که در نکته دوّم به‌صورت قضیّه شرطیّه گفتیم «اگر احراز کنیم ...» جای این سؤال باقی می‌ماند که چگونه و از چه راهی احراز مناط می‌کنیم؟ جوابش این است که برای این مسأله دو راه وجود دارد:

۱. راه خصوصی؛ یعنی دلیل خاصّی از قبیل اجماع و غیره داشته باشیم مبنی بر این‌که این دو خطاب، هر دو واجد ملاک می‌باشند و هریک از طبیعت مأمور بها ـ مثلاً نماز ـ و طبیعت منهیٌّ عنها ـ مثلاً غصب ـ مشتمل بر مناط و ملاک وجوب و حرمت هستند، آن هم مطلقاً، یعنی حتّی در حال اجتماع. اگر دلیل خاصی برای این موضوع داشتیم مشکلی نیست و مسأله حتماً از باب اجتماع امر و نهی است و قواعد و احکام این باب را دارد.

۲. راه عمومی؛ اگر دلیل خاصّی در کار نباشد و فقط ما باشیم و اطلاق دو دلیل امر و نهی، باز هم اگر اطلاق و مقدّمات حکمت فراهم نشود و شمول دو خطاب، نسبت به مادّهٔ اجتماع محرز نگردد، به قدر متیقّن اکتفا کرده و هر کدام را بر مادّهٔ افتراقشان حمل می‌کنیم؛ ولی فعلاً بنا را بر این گذشته‌ایم که اطلاق، موجود است و خطاب‌ها به اطلاقشان مادّه اجتماع را هم شامل می‌شوند.[1] مرحوم آخوند اینجا قائل به تفصیل شده و دو صورت تصویر می‌کند، ولی حقّ این بود که سه صورت تصویر می‌کرد. در اینجا این سه صورت را بیان می‌کنیم:

۱. هرکدام از دو اطلاق دلیل امر و دلیل نهی در مقام بیان حکم اقتضائی باشند و کاری به مرحلهٔ فعلیّت و تنجّز نداشته باشند.[2] یعنی دلیل امر فقط دلالت می‌کند که طبیعت مأمور بها، یعنی نماز، دارای مصلحت ملزمه است و این ملاک در تمام افراد آن وجود دارد. دلیل نهی هم دلالت دارد که غصب دارای مفسدهٔ ملزمه است و این مناط، در کلیّهٔ افراد آن، حتی در فردی که ضمن نماز باشد هم وجود دارد. امّا این‌که امتثال بطلبد و بعث و زجر فعلی داشته باشد، چنین نیست.

حکم این صورت، این است که به حکم اطلاق‌ها وجود مناط و مقتضی رابدست آوردیم و معلوم شد که مادّهٔ اجتماع هر دو را دارد و قطعاً از باب اجتماع امر و نهی خواهد بود و ربطی به باب تعارض ندارد؛ چه خود ما ما در مسألهٔ اجتماعی شویم، چه امتناعی.[3]

۲. یکی از دو اطلاق در مقام بیان حکم شأنی و اقتضائی باشد و فقط دلالت کند که مادّه اجتماع هم دارای ملاک است و اطلاق دیگر در مقام بیان حکم فعلی و تنجیزی باشد. باز هم تکلیف روشن است،

---

۱. مهم‌ترین دلیل هم همین اطلاق‌هاست، وگرنه دلیل خاصی از قبیل اجماع و غیره نداریم و مجرّد فرض است.

۲. در جای خود خواهد آمد که حکم شرعی، مراتبی دارد از قبیل: شأنیّت و اقتضاء، تشریع و جعل، فعلیّت و تنجّز.

۳. البتّه شاید چنین فرضی فعلاً واقعیّت نداشته باشد، زیرا الآن همهٔ خطابات شرعی در حقّ ما فعلی است. ولی برای صدر اسلام و نزول تدریجی احکام، فرض خوبی است.

زیرا حکم فعلی را گرفته و طبق آن امتثال می‌کنیم. حکم اقتضائی هم در جای خود محفوظ است، ولی مزاحمتی ندارد.[۱]

۳. هر دو اطلاق در مقام بیان حکم فعلی باشد. یعنی امر به اطلاقش دلالت کند که این فرد مادّهٔ اجتماع هم، واجب و موجب امتثال است و نهی به اطلاقش دلالت می‌کند که این هم حرام است و باید اجتناب شود، که غالباً و بلکه نسبت به اطلاقات شرعی نوعاً از این قبیل است. حال با چنین وضعی فرضی، باز هم اگر از خارج، علم اجمالی به کذب احدهما پیدا کردیم دو اطلاق، گرچه بالذات از متزاحمین بودند ولی بالعرض از متعارضین خواهند شد.[۲] امّا بحث ما در موردی است که چنین علم اجمالی‌ای در بین نباشد. در اینجا می‌فرماید:

اگر در مسألهٔ اجتماع امر و نهی قائل به جواز اجتماع شدیم می‌توانیم بگوییم هم امر و هم نهی، هر دو فعلی هستند و بالفعل نماز در مکان غصبی، هم واجب است و هم حرام.[۳] از راه اثبات دو حکم فعلی، وجود دو مناط و ملاک و مقتضی را هم اثبات می‌کنیم، یعنی به حکم «از اثر به مؤثّر رسیدن» و «از معلول، علّت را کشف کردن».[۴] از راه وجود حکم فعلی، به وجود حکم شأنی و اقتضائی پی می‌بریم، زیرا رسیدن به فعلیّت، پس از عبور از مرحلهٔ شأنیّت و اقتضاء است؛ پس با همین اطلاق‌ها، مناط‌ها را کشف می‌کنیم، وگرنه راه دیگری نداریم.

ولی اگر در مسألهٔ اجتماع امر و نهی، امتناعی شدیم و گفتیم محال است هر دو، فعلی باشند، در این صورت دو اطلاق، در حکم فعلی متنافیان می‌شوند. آنگاه اگر به گونه‌ای توفیق و جمع میان آن دو میسّر بود، جمع مقدّم است و نوبت به قواعد تعارض نمی‌رسد. و جمع به این است که اگر هر دو اطلاق، از حیث ظهور اطلاقی مساوی بودند، هر دو را بر حکم اقتضائی حمل می‌کنیم؛ یا اگر یکی اظهر از دیگری است اظهر را حفظ کرده و ظاهر را بر مرتبهٔ شأنیّت و اقتضاء حمل می‌کنیم تا هر دو حفظ شود. و نتوانستیم جمع کنیم، نوبت به تعارض می‌رسد.

بر مسلک امتناع، امر و نهی مذکور ـ که بالذات از متزاحمین بودند ـ بالعرض و در اثر قول به امتناع، از متعارضین هستند و احکام آن باب را دارند. وجه متعارض بودن هم این است که وقتی یکی، از فعلیّت می‌افتد، از دو حال خارج نیست: یا مقتضی و ملاک دارد ولی در سایهٔ ابتلاء به مزاحم قوی‌تر، از فعلیّت افتاده است، و یا اصلاً مقتضی و ملاک ندارد و کذب است لذا صادر نشده است. چون هر دو احتمال وجود دارد نتیجه، این است که ما وجود ملاک و مناط را در هر دو احراز نکرده‌ایم و اطلاق جهت احراز آن، مناسب نیست و نمی‌تواند از مصادیق مسألهٔ اجتماع امر و نهی باشد، بلکه از مصادیق متعارضین است و احکام آن باب را دارد. پس باید به جمله‌ای که در اواخر مقدّمهٔ هشتم فرمود: «نعم لو

---

۱. مرحوم آخوند متعرّض این صورت نشده است.
۲. البتّه این هم فرض نادری است.
۳. یعنی تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون است.
۴. برهان إنّی.

کان کلّ منها متکفّلاً للحکم الفعلی لوقع بینهما التعارض»، اضافه کنیم که علی‌الامتناع این تعارض وجود دارد، ولی علی‌الاجتماع نوبت به تعارض نمی‌رسد، مگر در فرض علم اجمالی مذکور که فرض بعید و نادری بود.

فتلخّص: در پایان یک بار دیگر ضابطهٔ مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد و مسألهٔ تعارض را به‌طور خلاصه بیان می‌کنیم: هرگاه خطاب‌ها (امر و نهی) هر دو دارای ملاک و مقتضی باشند و دلیل[1] بر وجود مقتضی و ملاک در هر دو حکم (ایجاب و تحریم) دلالت کند، آن هم مطلقاً، یعنی حتّی نسبت به مادّهٔ اجتماع.[2] چنین موردی از مصادیق مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد خواهد بود و احکام این مسأله را خواهد داشت. و هرگاه دو خطاب، هر دو واجد ملاک نباشند و دلیلی نداشته باشیم براین‌که هر دو خطاب در مادّهٔ اجتماع دارای مناط هستند، دو صورت تصویر می‌شود:

۱. اگر دلیل بر انتفاء مناط در یکی از دو خطاب داشته باشیم،[3] چنین موردی مطلقاً[4] از مصادیق باب تعارض خواهد بود، یعنی در مسأله اجتماع امر و نهی، چه قائل به جواز اجتماع بشویم و چه قائل به امتناع اجتماع؛ بنا بر هر دو مسلک اینجا جای تعارض است چون قطع به نبود مناط در یکی از آن دو داریم.

۲. اگر دلیل خاصی بر انتفاء مناط در یکی از دو خطاب نسبت به مادّهٔ اجتماع نداشته باشیم،[5] در اینجا باید تفصیل داد: اگر در مسألهٔ اجتماع امر و نهی، طرفدار جواز اجتماع شدیم، این مورد را داخل در این مسأله می‌کنیم و از راه اطلاق‌ها دو حکم فعلی درست می‌کنیم و از این راه هم به وجود مناط و ملاک یا حکم شأنی و اقتضائی می‌رسیم و آن را کشف می‌کنیم.[6]

ولی اگر طرفدار امتناع اجتماع شویم، باز هم مورد مزبور، از موارد تعارض خواهد بود، زیرا دو اطلاق در حکم فعلی با یکدیگر جمع نمی‌شوند و تنافی دارند و یکی از آن دو حتماً فعلی نیست. ولی نمی‌دانیم که این فعلی نبودن به‌خاطر این است که مناط دارد ولی مزاحم اقوی مانع شده و جلو فعلیّت را گرفته است یا اصلاً دارای مناط نیست و کذب است و چون راهی برای احراز مناط و مقتضی نداریم، پس از باب اجتماع امر و نهی نخواهد بود و در باب تعارض داخل است؟

خلاصه سه صورت برای بحث فوق متصوّر است:

۱. علم به وجود مناط و احراز وجود مناط در هر دو خطاب از راه علم یا علمی. اینجا از مسألهٔ اجتماع است.

---

۱. اجماع، دلیل خاصّ دیگر، اطلاق خود امر و نهی.
۲. که عمده همین است و کلمهٔ «هناک» اشاره به همین دارد.
۳. نه تنها دلیلی بر ثبوت مناط نیست، بلکه دلیل بر انتفاء آن، در یکی از دو خطاب به‌صورت غیرمعیّن است.
۴. یعنی *ولو علی الجواز*.
۵. همان‌طور که دلیلی بر اثبات نداریم.
۶. این مطلب در قسمت‌های قبلی به تفصیل گذشت.

۲. علم به عدم مناط و احراز انتفاء آن از راه دلیل قطعی یا ظنی معتبر. اینجا از باب تعارض است.

۳. عدم العلم و عدم احراز وجود مناط در هر دو. اینجا بود که بر مسلک جواز، از باب اجتماع شد و بر مسلک امتناع از باب تعارض دانسته شد.

مقدمهٔ دهم: ثمرهٔ بحث‌های پیشین

آخرین مقدّمه مسألهٔ اجتماع امر و نهی، دربارهٔ ثمره و فایدهٔ این بحث‌هاست. مسألهٔ اصولی باید ثمره یا ثمرات فقهی و عملی داشته باشد و نتیجه‌اش در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود. روی این اصل، این سؤال مطرح می‌شود که بحث از جواز اجتماع یا امتناع اجتماع، و برفرض امتناع، بحث از ترجیح جانب امر یا ترجیح جانب نهی، چه ثمرات فقهی دارد؟

در این مقدّمه ثمرهٔ بحث‌ها بیان می‌شود:

به‌طور کلّی در مواردی که امر و نهی در شیء واحد اجتماع می‌کنند و مکلف مجمع‌العنوانین را بجا می‌آورد، گاهی امر مولی یک امر تعبدی است و مادهٔ اجتماع یک عمل عبادی است ـ مثل صلوة در دار غصبی که مثال معروف مسأله است ـ وگاهی یک امر توصّلی است و قصد قربت در آن دخیل نیست، ـ مثلاً مولایی به عبدش می‌فرماید: «حَدِّثْ»، یعنی باید حدیث کنی و سخن بگویی. و جای دیگر می‌فرماید: «لاتُؤذ»، یعنی مبادا باعث ایذاء کسی شوی، چون ایذاء حرام است ـ مکلّف میان آن دو را جمع می‌کند، یعنی حدیثی می‌گوید که مُوذی باشد. این سخن از آن جهت که حدیث کردن است واجب می‌باشد و از آن زاویه که باعث آزار کسی است حرام می‌باشد و امر هم توصّلی است.

مثال دیگر: مثلاً مولی یک جا می‌فرماید باید برای نماز تطهیر ثوب کنی که امراست و در جای دیگر می‌فرماید نباید مرتکب غصب شوی؛ حال اگر مکلف میان آن دو را جمع کند و با آب غصبی تطهیر ثوب کند، این عمل از آن جهت که تطهیر ثوب است واجب می‌باشد و از آن جهت که غصب است حرام می‌باشد.

حال نتیجه و ثمرهٔ مسأله را در هر دو بخش عبادیات و توصلیّات محاسبه می‌کنیم:

۱. بر مسلک جواز: اگر در آینده به این نتیجه رسیدیم که اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است و مانعی ندارد که امر و نهی هر دو فعلی باشند، بر این مسلک اگر کسی مادّهٔ اجتماع را اتیان کند، باید بگوییم که این عمل، هم صحیح و موجب امتثال امر مولاست[1] و هم به‌دنبال آن، موجب سقوط امر است و اعاده و قضاء لازم نیست. فرقی هم ندارد که آن عمل واحد، یک عمل توصّلی از قبیل تطهیر ثوب یا سخن گفتن و ... باشد ـ که قطعاً مُجزی است ـ و یا یک عمل عبادی از قبیل نماز باشد که باز هم مُسقط امر صلاتی است. زیرا بر مسلک جواز، در حقیقت تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون

۱. اگر به قصد امر اتیان شود.

می‌گردد در نتیجه به‌دقّت عقلی دو کار، همزمان واقع می‌شود و هیچ مانعی ندارد که یکی واجب و موجب امتثال امر مولی باشد و دیگری حرام و معصیت باشد. این را اجتماع موردی می‌نامند؛ نظیر نماز خواندن و استماع غیبت که اوّلی واجب و دومی حرام است و یا نظیر نماز و نظر به اجنبیّه.

پس بر مسلک جواز، امر به صلوة در مادّه اجتماع، فعلی است و انجام آن به قصد امرش موجب امتثال امر و ثواب و سقوط امر است و درکنار آن چون نهی لا تغصب را مخالفت کرده است، معصیتی هم محقّق شده که عقاب خودش را دارد.

پس نتیجهٔ قول به جواز عبارت است از صحّت نماز در مکان غصبی و سقوط امر مولی[1] به‌وسیلهٔ انجام دادن مجمع‌العنوانین.

۲. بر مسلک امتناع: اگر در مباحث آینده امتناعی شدیم و به این نتیجه رسیدیم که اجتماع امر و نهی در شیء واحد محال است، در این‌صورت ممکن است در یکی از دو دستهٔ امتناعی‌ها قرار گیریم:

۱. عدّه‌ای جانب امر را ترجیح می‌دهند و می‌گویند در مادّهٔ اجتماع، فقط امر به فعلیّت می‌رسد و نهی از درجهٔ فعلیّت می‌افتد؛ ۲. مشهور جانب، نهی را ترجیح داده‌اند و امر را کنار گذاشته‌اند که مبسوطاً خواهد آمد. حال براساس این دو مبنا، نتیجهٔ مسأله را محاسبه کنیم:

الف) براساس مسلک ترجیح جانب امر: براساس این مسلک اگر مکلّف، مجمع‌العنوانین را برگزیند و مثلاً نماز را در مکان غصبی بجا آورد، یا مثلاً حدیث مُوذی بگوید باز هم حقّ این است که این عمل، صحیح است و امر مولی از عهدهٔ او ساقط می‌شود و اگر به قصد امرش بیاورد موجب امتثال امر هم می‌شود و ثواب هم دارد و اعاده و قضاء هم لازم نیست. فرقی هم ندارد که آن مادّهٔ اجتماع، یک عمل توصّلی باشد یا تعبّدی. از این جهت این مسلک شبیه مسلک جواز است، با این امتیاز که بر مسلک جواز درکنار طاعت و ثواب، یک معصیت و عقابی هم محقّق می‌شد، ولی بر این مسلک تنها، اطاعت و ثواب است و معصیتی هم محقّق نخواهد شد. زیرا فرض این است که نهی، از فعلیّت افتاده و امتثال نمی‌طلبد و مخالفت آن حرام نیست تا معصیت باشد. پس نتیجهٔ قول به امتناع و ترجیح جانب امر هم عبارت است از: صحّت نماز در مکان غصبی.

ب) براساس مسلک مشهور، یعنی ترجیح جانب نهی: براساس این مسلک اگر مکلّف، عمل واحدی را که جامع هر دو عنوان (مأمورٌ به و منهیٌّ عنه) است اختیار کرد و انجام داد، آیا آن عمل، صحیح است یا باطل؟ مُسقط امر هست یا نه؟ باز هم باید تفصیل دهیم و توصلیّات را از تعبّدیّات جدا کنیم:

اگر مجمع العنوانین یک عمل توصّلی باشد و قصد قربت لازم نداشته باشد، نتیجه این است که باز

---

۱. چه عبادی، چه توصّلی.

هم با این عمل،[۱] امر توصّلی ساقط می‌شود. ـ و مثل دو مسلک قبل است ـ زیرا در توصلیّات، غرض مولی به ذات‌العمل و پیکرهٔ کار تعلّق می‌گیرد و این‌که به چه قصدی انجام بپذیرد مهمّ نیست و فرض این است که با انجام فرد حرام هم پیکره محقّق می‌شود.[۲] و با حصول آن، غرض مولی هم که اصل ایجاد بود، حاصل می‌گردد و با حصول غرض مولی، امر هم ساقط می‌شود، وگرنه بقاء امر بدون غرض خواهد بود که عبث و قبیح است و از حکیم صادر نمی‌شود.

ولی اگر مجمع دو عنوان یک عمل عبادی، از قبیل نماز در مکان غصبی باشد، آیا بر مسلک مشهور (ترجیح جانب نهی) باید حکم به بطلان آن کنیم یا باز هم محکوم به صحّت است؟ آیا این عمل هم مُسقِط امر است یا خیر؟

در پاسخ، باز هم باید صور مختلف مسأله را محاسبه کرد. مرحوم آخوند در این موارد سه صورت بیان می‌کند:

۱. مکلّف با علم و التفات به حرمت غصب در اسلام، از روی عمد و اختیار، مادّه اجتماع را برگزیده و نماز را در مکان غصبی انجام داده است؛ چنین نمازی قطعاً باطل است و مشهور باید به بطلان آن فتوی بدهند.[۳] زیرا چنین عملی بالفعل مبغوض مولی و مُبعد از مولی است، و صلاحیّت ندارد که توسّط آن قُرب به مولی حاصل شود. روح عبادت هم قصد قربت است و وقتی قصد قربت میسّر نشد، عمل باطل خواهد بود.

۲. کسی که میان آن دو ـ در یک عمل ـ جمع می‌کند، ملتفت و عامد و عالم نیست، بلکه غافل و ناسی و جاهل است و اصلاً نمی‌دانست که غصب در شریعت اسلام، حرام است و از روی جهالت در مکان غصبی نماز خوانده است. چنین شخصی در اینجا جاهل مقصّر است، یعنی دسترسی داشت و می‌توانست از عالم و فقیه، حکم مسأله را بپرسد، ولی سهل‌انگاری کرد و نپرسید و با جهل به حرمتِ غصب، در مکان غصبی نماز خواند. باز بر مسلک ترجیح جانب نهی، چنین عبادتی باطل است و مُسقط امر نیست؛ زیرا صحّت عبادت در گرو سه شرط است:

الف) عمل انجام شده عملی باشد که قابلیّت داشته باشد تا به‌وسیلهٔ آن به مولی نزدیک شویم و صلاحیّت مقربیّت داشته باشد؛

ب) مکلّف هم فعلاً از قصد قربت متمکّن باشد؛

ج) عملاً هم در خارج قصد قربت فعلی بکند و عمل را به نیّت قربت بجا آورد.

در مورد جاهل مقصّر شرط دوم و سوم (ب و ج) وجود دارد، زیرا او در اثر جهل به حرمت و مبغوضیّت می‌توانست قصد قربت بکند، که در خارج هم، چنین کرده است. ولی شرط اوّل وجود

---

۱. ولو حرام و معصیت و مخالفت نهی باشد.

۲. حدیث کردن، تطهیر ثوب و ... محقّق می‌شود.

۳. مشهور چنین فتوایی داده‌اند.

ندارد، زیرا در حقّ جاهل مقصّر هم تکالیف، فعلی است و با ترجیح جانب نهی، بالفعل این نماز منهی است و نهی دالّ بر حرمت و مبغوضیت فعلیّه آن است و عمل مبغوض مبعّد است؛ حال چگونه ممکن است همین عمل، صلاحیّت مقربیّت هم داشته باشد!؟ و وقتی مقرّب نبود پس عبادت انجام نشده است؛ وقتی عبادت انجام نشود، غرض مولی از امر صلاتی حاصل نشده است و وقتی غرض باقی باشد، امر هم باقی است و وجهی برای سقوط آن نیست.

۳. مکلّفی که مجمع دو عنوان را اختیار کرده و نماز را در مکان غصبی خوانده، جاهل قاصر بوده است، یعنی اصلاً احتمال نمی‌داد که این مکان غصبی باشد،[1] یا اصلاً به مخیّله‌اش خطور نکرد که غصب در اسلام حرام باشد و یا اگر احتمال هم می‌داد، دسترسی به عالم و فقیه نداشت و در اقصیٰ نقاط عالم بود و اگر دسترسی به منابع هم داشت، بعد الفحص و الیأس به این نتیجه رسید که غصب جایز است، غافل از این‌که غصب در واقع حرام است. تمام اینها جاهل قاصر هستند. حال این سؤال مطرح می‌شود که بر مسلک امتناع و ترجیح جانب نهی، اگر شخصی از روی جهل قصوری، نماز را در مکان غصبی خواند چه حکمی دارد؟

می‌فرماید: چنین کسی نمازش صحیح است و امر مولی از عهدهٔ او ساقط می‌شود، زیرا سه شرط مذکور در صورت دوم را داراست. یعنی هم اصل عمل، صلاحیّت مقربیّت دارد[2] و هم مکلّف در اثر جاهل قاصر بودن، متمکّن از قصد قربت است و چنین قصدی از او متمشّی است، و هم بالفعل در خارج قصد قربت کرده و نماز را به این نیّت بجا آورده است. پس عمل، هم حسن و رحجان ذاتی دارد و هم حُسن صدوری و با اعتقاد به رحجان و حُسن انجام شده است و نقصی ندارد مجزی و مُسقط امر نباشد. چنین عملی مُحصِّل غرض مولی از عبادت است و با حصول غرض، امر هم ساقط می‌شود، چون هر امری حدوثاً و بقاءً و سقوطاً و ثبوتاً تابع غرض آمر است.

عمل جاهل قاصر، موجب امتثال است: بحثی که مطرح می‌باشد این است که آیا این عمل صادره از جاهل قاصر موجب امتثال امر مولی هم هست یا بر این عمل، عنوان امتثال امر صادق نیست؟ مرحوم آخوند این بحث را بر دو مبنا مُبتنی می‌کند، و آن این‌که افعال اختیاریهٔ ما که متعلقات اُحکام شرعیّه واقع می‌شوند، دارای دو دسته صفات هستند:

۱. اتّصاف برخی از افعال به مصالح و مفاسد واقعیّه و نفس‌الامریّه و این‌که فلان کار در واقع مفسده دارد و فلان کار دیگر در واقع و عندالله مصلحت دارد. این اوصاف، اوصاف واقعی و نفس‌الامر هستند و تکویناً برای افعال ما ثابت می‌باشند و تابع علم و جهل ما نیستند.

---

۱. یعنی جهل به موضوع دارد.

۲. زیرا در فرض جهل قصوری در حقّ جاهل قاصر، نهی لا تنصب فعلی نمی‌شود و در نتیجه نماز فعلاً مبغوض نیست تا مبعّد از مولی باشد. پس قابلیّت تقرّب در آن هست.

۲. اتّصاف برخی افعال، به حسن و قبح عقلی می‌باشد. یعنی فلان کار، حَسَن و شایسته است و فاعلش مستحق تحسین، و فلان کار قبیح و ناشایست است و فاعلش مستحق مذّمت و تقبیح. این اوصاف، اوصاف علمی هستند. یعنی اگر کسی با علم به حُسنِ کاری آن را انجام داد، قابل تحسین و مدح است و اگر با علم به قبح‌کاری، آن را مرتکب شد، مستحق مذمّت و توبیخ است؛ وگرنه بدون علم و اطلاع، مدح و ذم و تحسین و تقبیح ندارد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا احکام شرعیّه تابع جهات و ملاکات و مصالح و مفاسد واقعیّه است و علم و جهل ما در آن نقشی ندارد؟ اگر در واقع فلان کار مفسده دارد، حرام خواهد بود؛ چه بدانیم، چه ندانیم، و اگر یکی از دو مناط قوی‌تر بود همان، فعلی می‌شود؛ چه بدانیم، چه ندانیم.

بنابراین در مانحن‌فیه باید بگوییم: فرض این است که بر مسلک ترجیح جانب نهی، ملاک نهی در واقع قوی‌تر است و با وجود مناط قوی‌تر نوبت به امر نمی‌رسد. پس این عمل فعلاً امر ندارد و بر انجام آن، امتثال امر صدق نمی‌کند. ولی اگر گفتیم احکام شرعیّه تابع جهات فعلی است، یعنی هر جهت و ملاکی که بالفعل مؤثّر باشد و موجب حُسن یا قبح شود حکم، تابع او است؛ اگر جهت امر قوی‌تر باشد همان زنده می‌شود. منظور از جهات فعلی حسن و قبح یا مصلحت و مفسده معلومه است که تا علم به حُسن نباشد، بالفعل حکم به مدح و وجوب نمی‌شود و تا علم به قبح نباشد حکم به حرمت نمی‌شود.

در فرض جاهل قاصر چنین علمی نیست و چون علم به مفسده و قبح و نهی ندارد، پس نهی در حقّ او فعلی نیست. از طرفی اعتقاد به حُسن عمل دارد پس امر در حقّ او فعلی می‌شود و بر نماز در مکان غصبی امتثال امر هم صدق می‌کند.

راه دیگری هم وجود دارد که نتیجه‌اش به این شرح است: نماز در مکان غصبی اگر از جاهل قاصر صادر شود نه تنها مُسقط امر است و اعاده و قضاء ندارد، بلکه امتثال امر هم محسوب می‌شود و موجب استحقاق مثوبت است؛ آن هم مطلقاً، یعنی چه بر مبنای تبعیّت احکام از حسن و قبح فعلی که درگرو علم است و چه بر مبنای تبعیّت احکام از مصالح و مفاسد واقعیه که میان عالم و جاهل، مشترک است.

توضیح: بحث بر مبنای تبعیت احکام از جهات و ملاکاتی که موجب حسن و قبح فعلی می‌شوند، واضح است و در راه قبلی هم بیان شد. امّا بر مبنای تبعیّت احکام از ملاکات واقعی ـ **کما هو المشهور** ـ می‌گوییم: از نظر عقل، میان این فرد از عبادت که مجمع‌العنوانین است (نماز در مکان غصبی) با سایر افراد آن (نماز در مکان‌های مباح) هیچ فرقی از جهت وافی بودن به غرض مولی از طبیعت مولی وجود ندارد و هر دو وافی به غرض و محصِّل غرض مولی هستند؛ با این تفاوت که نماز در مکان غصبی را طبیعت نماز بما هی مأمورٌ بها شامل نمی‌شود و خصوص این فرد امر ندارد، امّا نمازهای

دیگر را شامل می‌شود. ولی عدم شمولِ طبیعت مأمورٌ بها نسبت به این فرد دو گونه است:

۱. گاهی عدم شمول به‌خاطر نبود ملاک و مقتضی است و اصلاً این فرد، واجد ملاک نیست و رجحان ذاتی ندارد.

۲. گاهی عدم شمول به‌خاطر وجود مانع (مزاحم قوی‌تر) است؛ وگرنه در این فرد هم ملاک و مقتضی موجود است. ما نحن فیه از این قسم است، یعنی بر مسلک امتناع و ترجیح جانب نهی، فعلاً ملاک نهی، اقوی است و این عمل در واقع منهی است و نهی، مانع فعلی شدن امر به آن شده است. حال اگر جاهل قاصر، این فرد خاص را به قصد امتثال امر خودش بجا آورد، جا دارد بگوییم: خصوص این فرد، امر ندارد تا امتثال امر صدق کند، ولی طبیعت و کلیِ صلوة که امر دارد، چه مانعی دارد مکلف، این نماز در مکان غصبی را به قصد امتثال امر به طبیعت و کلّی انجام دهد؟ محذوری ندارد، بلکه «الانطباق قهريّ و الاجزاء عقليّ». پس، از این راه هم امتثال امر بودن درست به نظر می‌رسد.

کفایه و من هنا انقدح أنه يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحة العبادة و عدم كفاية الإتيان بمجرد المحبوبية كما يكون كذلك فى ضد الواجب حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلا.

و بالجملة مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا أو حكما يكون الإتيان بالمجمع امتثالا و بداعى الأمر بالطبيعة لا محالة غاية الأمر أنه لا يكون مما تسعه بما هى مأمور بها لو قيل بتزاحم الجهات فى مقام تأثيرها للأحكام الواقعية و أما لو قيل بعدم التزاحم إلا فى مقام فعلية الأحكام لكان مما تسعه و امتثالا لأمرها بلا كلام.

و قد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلا الحرمة و الوجوب متعارضين و قدم دليل الحرمة تخييرا أو ترجيحا حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلا و بين ما إذا كانا من باب الاجتماع.

و قيل بالامتناع و تقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحا فى غير مورد من موارد الجهل و النسيان لموافقته للغرض بل للأمر و من هنا علم أن

الثواب عليه من قبيل الثواب على الإطاعة لا الانقياد و مجرد اعتقاد الموافقة.

و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة فى الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم إذا كان عن قصور مع أن الجل لو لا الكل قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة و يحكمون بالبطلان فى غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر.

بر مسلک تحقیق، صلوة در مکان غصبی در حق جاهل قاصر دارای ملاک و مقتضی است و مکلف می‌تواند این نماز را به قصد رجحان ذاتی بجا آورد که همین کفایت می‌کند و قصد امر فعلی کردن در صحت عبادات دخیل نیست. ولی از نظر مشهور، صحت عبادت در گرو وجود امر فعلی و قصد امتثالِ آن امر است، وگرنه عبادت محسوب نمی‌شود. حال اگر کسی در مانحن‌فیه اصرار کند که

این نماز در مکان غصبی عبادت نیست و دلیلش این باشد که چون امری ندارد تا قصد امتثال امر کنیم و عبادت محسوب شود، خواهیم گفت: از مطالبی که در دو راه مذکور بیان شد به این نتیجه رسیدیم که این عمل در حق جاهل قاصر، امر فعلی هم دارد که امر به طبیعت می‌باشد و قصد امتثال امر هم میسور است و از این ناحیه هم مشکلی نداریم.

نظیر این مطلب پیش از این، در مسألهٔ ضّد، در ضدّ خاصّ عبادی ذکر شد و آن این‌که: برای مثال، از طرفی در اوّل وقت نماز ظهر، امر به ازالهٔ نجاست از مسجد شده‌ایم و از طرف دیگر نماز اوّل وقت، ضّدِ این مأمورٌ به است؛ آن هم ضد خاص عبادی. حال اگر کسی در اوّل وقت، مأمورٌ به را ترک کرد و مشغول ضدّ خاصّ (نماز) شد آیا این نماز صحیح است؟

راه‌های مختلفی برای صحّتِ نماز بیان شد: یک راه این بود که مکلف به قصد ملاک و محبوبیّت ذاتیّه، اتیان می‌کند و همین مقدار کافی است. راه دیگر این بود که بر فرض، امر لازم باشد، ما امر طولی و ترتّبی درست می‌کنیم که مرحوم آخوند این بیان را نپذیرفت.

راه سوّم هم این بود که بگوییم درست است که نماز اوّل وقت در سایه ابتلاء به مزاحم اقوی و واجب اهّم (ازاله) امر فعلی ندارد، ولی ملاک و مقتضی در او نیز هست و عقلاً این فرد با سایر افراد در وفاء به غرض مولی فرقی ندارند. مکلف این فرد را به قصد امر به طبیعت و کلّی ـ که قطعاً امر دارد ـ اتیان می‌کند. بدین وسیله قصد امتثال امر هم درست می‌شود.

و بالجمله: در مورد جاهل قاصر چه جاهل به موضوع باشد[1] و چه جاهل به حکم باشد[2] نمازی که در مکان غصبی می‌خواند، نه تنها صحیح است و مُسقط امر مولاست و اعاده و قضا ندارد، بلکه موجب امتثال امر هم می‌باشد، چه بر مبنای تبعیّت احکام از مصالح و مفاسد واقعیّه انجام شود، چه بر مبنای تبعیت احکام از جهات و ملاکات فعلیّه. با این تفاوت که بر مبنای اوّل، طبیعت مأمورٌ بها، از این حیث که مأمورٌ به است این فرد را شامل نیست و باید به قصد امر به طبیعت اتیان شود، وگرنه خودش امر ندارد، ولی بر مبنای دوّم، امر به طبیعت، این فرد را هم شامل است و اتیان آن به قصد امتثال امرِ خودش بلا مانع است.[3]

تفاوت باب تعارض با باب اجتماع امر و نهی: از بیانات مذکور یک تفاوت عمده میان باب تعارض و باب اجتماع امر و نهی مشخص می‌شود و آن این‌که اگر مثلاً مورد «صلّ و لا تغصب» از

---

۱. یعنی اصلاً توجّه نداشته باشد که این مکان، مکان غصبی است.

۲. یعنی بداند که اینجا ملک غیر است و غصبی است، ولی اصلاً احتمال حرمت ندهد و خیال کند که غصب در اسلام حرام نیست.

۳. و در حقیقت در حق جاهل قاصر مطلب وارونه است. یعنی به‌جای این‌که نهی فعلی شود امر در ظاهر فعلی شده و قصد امتثال پیدا کرده است.

موارد تعارض باشد و دو خطاب، متعارضین باشند و ما خطاب نهی را بر امر مقدّم بداریم،[۱] در این فرض نماز در دار غصبی مطلقاً باطل است، چه در حقّ عالم عامد و چه جاهل مقصّر و چه جاهل قاصر. هیچ راهی هم برای صحّت آن وجود ندارد، چون بر فرض تقدیم نهی، یقیناً امر، فاقد ملاک است و عملی که دارای ملاک و مقتضی نیست، صلاحیّت مقربیّت هم ندارد، پس نمی‌توان آن را بجا آورد.

ولی اگر مورد از موارد باب اجتماع امر و نهی باشد و ما هم امتناعی شویم و جانب نهی را مقدّم بداریم، باز هم در موارد فراوانی می‌توان حکم به صحّت این نماز داد، از قبیل: جهل قصوری به موضوع، جهل قصوری به حکم، جهل قصوری به هر دو، نسیان حکم یا موضوع یا نسیان هر دو. قبلاً گفتیم که این نماز از جاهل قاصر صحیح است چون محصِّل غرض مولاست و حتی به این وسیله امتثال امر هم محقّق می‌شود؛ البتّه امر به طبیعت، نه امر به خصوص این فرد.

و من هنا علم: ثواب گاهی به اطاعت واقعی (موافقت امر حقیقی) تعلّق می‌گیرد و گاهی به اطاعت حکمی و انقیاد؛[۲] کما این‌که عقاب هم گاهی به معصیت حقیقی تعلّق می‌گیرد و گاهی به تجرّی یا معصیت حکمی. حال آیا ثوابی که بابت نماز در مکان غصبی به جاهل قاصر می‌دهند، ثواب بر انقیاد و اعتقاد به موافقت است یا بر اطاعت؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: از ما ذکرنا[۳] معلوم می‌شود که این ثواب بر اطاعت است، نه بر انقیاد.[۴]

قوله: و قد ظهر: فقهاء عظام با این‌که نوعاً در مسأله اجتماع امر و نهی، امتناعی شده و ضمناً جانب نهی را بر جانب امر مقدم داشته‌اند و علی القاعده باید فتوی به بطلان این نماز در مکان غصبی بدهند، ولی معذلک در کتب فقهی در موارد فراوانی (موارد عذر و معذور بودن جاهل مقصّر) حکم به صحّت کرده‌اند. مثل موارد نسیان، جهل به حکم یا موضوع یا هر دو اگر قصوری باشد و ... و در موارد عدم عذر، مانند فرض التفات و عمد و فرض جهل تقصیری، فتوی به بطلان نماز داده‌اند. حال وجه این فتاوی چیست؟

آخوند می‌فرماید: از مطالبی که در امر دهم آوردیم، وجه این فتاوی روشن می‌شود و معلوم می‌شود که چرا در فرض علم و عمد، فتوی به بطلان داده‌اند؟ و هکذا در فرض جاهل مقصّر؛ چرا در

---

۱. حال از جهت ترجیح آن بر امر، به آن اخذ شده و یا متعارضین متکافئین بودند و ما مخیّر بودیم و جانب نهی را برگزیدیم.

۲. یعنی موافقت با امر اعتقادی به گونه‌ای که شخص در اثر جهل مرکب گمان کند این کار واجب است و آن را انجام دهد و بعداً معلوم شود که امر نبوده است.

۳. که گفتیم این نماز موافق با غرض مولی و بلکه موافق امر واقعی است.

۴. البتّه انقیاد از نظر لغوی معنای وسیعی دارد و اطاعت حقیقی هم نوعی انقیاد و تسلیم است. ولی در اصطلاح آقایان، قسیم اطاعت است و بر موافقت اعتقادی صدق می‌کند.

مورد جاهل قاصر حکم به صحّت کرده‌اند؟ وجه‌اش همان است که گذشت (این نماز جاهل قاصر، واجد همهٔ شروط صحّت عبادت سه شرط مزبور) هست پس صحیح است و بلکه موجب امتثال نیز می‌باشد.

تا اینجا مطالبی را که در مسألهٔ اجتماع امر و نهی به عنوان مقدّمات مسأله لازم بود، طیّ ده امر بیان کردیم. و اینک وقت آن رسیده که با بصیرت وارد اصل مسأله شویم.

[القول بالامتناع و دليله]

كفاية إذا عرفت هذه الأمور فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات

إحداها: [تضادّ الأحكام الخمسة]

أنه لا ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها و بلوغها إلى مرتبة البعث و الزجر ضرورة ثبوت المنافاة و المعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان و الزجر عنه في ذاك الزمان و إن لم يكن بينهما مضادة ما لم يبلغ إلى تلك المرتبة لعدم المنافاة و المعاندة بين وجوداتها الإنشائية قبل البلوغ إليها كما لا يخفى فاستحالة اجتماع الأمر و النهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال بل من جهة أنه بنفسه محال فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا.

مباحث اصلی مسألهٔ اجتماع امر و نهی

قول به امتناع و دلیل آن

بحث ما در این بود که آیا اجتماع امر و نهی در فعل واحد جایز و ممکن است؟ یا محال و ممتنع؟ در پاسخ این مسأله سه قول وجود داشت که در آغاز مسأله گذشت.

به عقیدهٔ مرحوم آخوند ـ به پیروی از مشهور ـ اجتماع امر و نهی در شیء واحد، محال و ممتنع است، یعنی وی امتناعی است.[1] و برای اثبات مدّعای خود تحقیقی را آغاز می‌کند که ضمن این تحقیق، هم ادله و استدلال‌های قول به جواز یا اقوال دیگر ابطال می‌شود و هم پاسخ شبهاتی که گفته شد و شبهات احتمالی، داده می‌شود و هم قول حقّ (امتناع) اثبات می‌گردد.

این تحقیق منوط به تمهید چهار مقدّمه است و تا به این تمهیدات نیندیشیم به جایی نمی‌رسیم:

مقدّمه اوّل: در این مقدّمه این بحث مطرح می‌شود که احکام شرعیّه دارای چند مرتبه هستند؟ مشهور برای حکم شرعی دو مرتبه قائل هستند: ۱. مرتبهٔ انشاء و جعل که مرحلهٔ تصویب و تشریع قانون است. ولو هنوز به مردم اعلام و ابلاغ نشده باشد و این قانون به‌صورت جلسهٔ سرّی مثلاً در هیئت دولت یا در مجلس گذرانده شده است؛ ۲. مرتبهٔ فعلیّت و اجراء که پس از اعلام و ابلاغ رسمی، افرادی که مشمول این قانون هستند، باید به آن عمل کنند و هیچ عذری از آنان پذیرفته نیست. شرط فعلیّت و تنجّز، علم و اطّلاع از قانون است. ولی مرحوم آخوند در جلد دوم **کفایه**، در بحث جمع میان حکم ظاهری و واقعی چهار مرتبه قائل شده است: ۱. مرتبهٔ شأنیّت و اقتضاء؛ ۲. مرتبهٔ تشریع و انشاء؛ ۳. مرتبهٔ فعلیّت و اجراء؛ ۴. مرتبهٔ تنجّز که پس از ابلاغ و اطلاع باید تمکّن از اجزاء کردن هم داشته

---

۱. البتّه خود امتناعی‌ها چند گروه می‌شوند، از قبیل: مرجّحین جانب امر، مرجّحین جانب نهی، قائلین به مساوات و ... که بحث بعدی است.

باشند تا حکم در حق آنان منجّز شود، یعنی مخالفتش عقاب داشته باشد و افراد معذور نباشند. البتّه فعلاً مرحوم آخوند هم از مشهور پیروی کرده و براساس همان، دوباره بحث کرده است.

بحث دیگری نیز مطرح است که آیا احکام شرعیّه (پنج حکم تکلیفی) تماماً با یکدیگر متضادّ هستند؟ یعنی وجوب با هریک از چهار حکم دیگر تضادّ دارد؟ استحباب هکذا؟ و ... یا فقط میان بعضی از آنها تضادّ وجود دارد؟ باز هم رأی مشهور این است که احکام خمسه با یکدیگر تضادّ دارند. مرحوم آخوند هم این رأی را اختیار کرده و می‌فرماید: بدون تردید احکام خمسه در تضادّ با یکدیگرند.[1]

این تضادّ میان احکام به مرحلهٔ فعلیّت و بعث و زجر مربوط می‌شود و میان وجوب و حرمت در این مرتبه کمال منافات و معاندت وجود دارد؛ زیرا محال است که در آن واحد نسبت به عمل واحد، هم ارادهٔ حقیقی به فعل آن در نفس مولی پدید آید و بعث فعلی داشته باشد و هم ارادهٔ قلبی به ترک یا کراهت آن پیدا شود و زجر فعلی داشته باشد. زیرا چنین چیزی اجتماع ضدّین است که به اجتماع نقیضین برمی‌گردد و از محالات‌است.[2]

بحث ما هم در مسأله اجتماع امر و نهی در جواز و امتناع اجتماع دو حکم فعلی است که آیا ممکن است شیء واحد، هم بالفعل واجب باشد و هم حرام؟ یا نه؟ وگرنه دو حکم انشائی یا شأنی که بحثی ندارد. و دیدیم که در مرحله فعلیّت، جمع میان دو حکم از احکام خمسه در شیء واحد، از قبیل اجتماع ضدّین است.

از این مقدّمه نتیجه می‌گیریم که امتناع و استحالهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد از مواردی است که نفس تکلیف فعلی از سوی مولی محال است. و اجتماع ضدین یا نقیضین در ارادهٔ مولاست که

---

۱. ولی این تضادّ به مرتبهٔ صلاح و فساد یا مصلحت و مفسدهٔ مربوط نمی‌شود، زیرا در این مرحله هیچ مانعی ندارد که عمل واحدی به‌نام ضرب الیتیم هم دارای مصلحت باشد ـ اگر به عنوان تأدیب باشد ـ و هم دارای مفسده باشد ـ اگر به‌عنوان انتقام‌جویی باشد ـ و نیز این تضادّ به مرتبهٔ حسن و قبح ذاتی و اقتضائی هم ارتباطی ندارد، زیرا چه بسا عمل واحدی اگر معنون به‌عنوان عدل شود، حُسن ذاتی داشته باشد و اگر عنوان ظلم بر آن منطبق شود، متّصف به قبح ذاتی شود. یا مثلاً صدق اگر مُنجی باشد، مقتضی برای حسن است و اگر مُهلِک باشد، موجب قبح است. و نیز این تضادّ به مرحلهٔ دو حکم انشایی هم مربوط نمی‌شود، زیرا هیچ محال ذاتی‌ای پیش نمی‌آید که مولی برای نماز، جعل وجوب کند و برای غصب، جعل حرمت و نماز در مکان غصبی به دو عنوان دارای دو حکم انشایی باشد ـ البته اگر به‌خاطر عبث بودن از مولای حکیم صادر نشود، بحث دیگری است ـ ولی در مجموع تضادّی در میان نیست. و نیز میان یک حکم انشایی و یک حکم فعلی هم تضادّی نیست، چون در عرض هم و در یک رتبه نیستند و مانعی ندارد از سوی شارع، در حق فلان عمل، وجوب تشریع شود و بالاصالة محکوم به وجوب باشد، ولی فعلاً بنا به دلایلی محکوم به حرمت یا حکم دیگر باشد، کما این‌که مقدّمهٔ منحصره واجب، اگر یک امر حرامی باشد مثل تصرّف در زمین غصبی، این ولو ذاتاً حرام است اما فعلاً از باب مقدّمهٔ منحصره برای واجب مهم‌تر، حرام فعلی نمی‌شود. و این کار واجب است.

۲. همان‌طورکه در جهان تکوین امکان ندارد شما، هم فردی را به راهی بکشانید و نزدیک کنید و هم در همان آن، او را از آن مسیر دورکنید و باز بدارید.

استحالهٔ ذاتیّه دارد، و اصل توجّه چنین امر و نهی‌ای از سوی مولی به فلان عمل، محال است. و این‌گونه نیست که نفس تکلیف امکان ذاتی داشته باشد ولی متعلّق آن محال باشد. در اینجا مکلف قدرت بر امتثال ندارد؛ این مورد نامش «تکلیف به محال» است، نه «تکلیف محال». اگر این مورد از مواردی بود که نفس تکلیف محال بود باید بگوییم حتی بر مسلک بعض اشاعره هم که تکلیف به محال را جایز می‌دانند ـ و می‌گویند: امر به فعل مشروط با علم آمر به انتفاء شرط جایز است ـ اجتماع امر و نهی جایز نیست؛ چون نفس تکلیف محال است و آنها هم مثل ما این را قبول دارند.

ثانیتها: [تعلّق الأحکام بأفعال المکلّفین]

أنه لا شبهة فی أن متعلق الأحکام هو فعل المکلف و ما هو فی الخارج یصدر عنه و هو فاعله و جاعله لا ما هو اسمه و هو واضح و لا ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه بحیث لو لا انتزاعه تصورا و اختراعه ذهنا لما کان بحذائه شیء خارجا و یکون خارج المحمول کالملکیة و الزوجیة و الرقیة و الحریة و المغصوبیة إلی غیر ذلک من الاعتبارات و الإضافات ضرورة أن البعث لیس نحوه و الزجر لا یکون عنه و إنما یؤخذ فی متعلق الأحکام آلة للحاظ متعلقاتها و الإشارة إلیها بمقدار الغرض منها و الحاجة إلیها لا بما هو هو و بنفسه و علی استقلاله و حیاله.

مقدّمهٔ دوم: در آغاز، فرق اسم و عنوان را از زبان مرحوم آخوند می‌آوریم:

اسم عبارت است از مبادی و عناوین متأصّل و اصیل و واقعیّت‌دار که در خارج مابازاء و مطابق و مصداق دارند؛ چه از اسماء ذوات باشند، مثل انسان، فرس و بقر، یا زید و عمرو و بکر و چه از اسماء معانی و صفات باشند، مثل علم و قدرت، قیام و جلوس. عنوان عبارت است از مبادی و خصوص عناوینی که صددرصد اعتباری و انتزاعی هستند و در عالم اعتبار و فرض وجود دارند و ذهن ما آنها را از واقعیّت خارجی انتزاع می‌کند؛ وگرنه خود آنها مستقیماً مابازاء خارجی ندارند. مثل ملکیّت و زوجیّت و رقیّت و حرّیّت و غصبیّت و صلاتیّت. در خارج، حقیقت واحدی به نام صلوة یا حجّ نداریم، بلکه شارع مقدس میان مجموعه‌ای از مقولات گوناگون که در کنار یکدیگر انجام می‌گیرند، وحدتی اعتبار کرده و نامش را حجّ یا نماز و ... گذاشته است. در اصطلاح مرحوم آخوند بخش اوّل (مبادی متأصّل) محمولات بالضّمیمه نام دارند و بخش دوم (مبادی اعتباری و انتزاعی) خارج محمول، یعنی چیزی که خارج از ذات و محمول بر ذات است. البتّه از دیدگاه محشّین *کفایه*، میان اسم و عنوان فرقی نیست و تفریق مرحوم آخوند هم در مانحن‌فیه ثمره‌ای ندارد.

با توجّه به این نکته می‌گوییم: افعال اختیاریهٔ ما که متعلّق احکام شرعیه هستند یک سلسله

عناوین و اسمائی دارند، مثلاً نامشان ضرب و قتل، یا صلوة و غصب است و یک حقیقت و واقعیّت خارجی دارند، یعنی همان چیزی که ما فاعل و جاعل و موجِد آن هستیم و در خارج توسّط ما ایجاد می‌شود، یعنی همان حرکاتِ صلاتی و غصبی و ... .[1] حال آیا موضوع یا متعلّق احکام شرعیّه، همین عناوین کلّی و اسامی است یا معنونات و مسمّیات و واقع خارجیِ نماز و غصب، آب و خمر و ... است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: تردیدی نیست که متعلّق احکام، همان فعل مکلّف است، یعنی فعلی که مکلّف در صدد ایجاد آن در خارج است و آن، واقعیّت خارجی این کارها است، نه اسم فعل یا عنوان انتزاعی و اعتباری فعل. صلوة واقعی متعلّق وجوب است، نه اسم صلوة و عنوان صلاتی. پس حکم در واقع مربوط به معنونات می‌شود.

دلیل: دلیل این‌که احکام به عناوین و طبایع تعلّق نمی‌گیرند و به واقع خارجی بار می‌شود، این است که احکام شرعیّه تابع ملاکات (مصالح و مفاسد) می‌باشند و این ملاکات بر واقع و حقیقت نماز یا غصب در خارج، مترتّب است، و آنها دارای مفسده یا مصلحت هستند؛ بعث و زجر فعلی هم به جانب آنهاست، نه این‌که عنوان صلاتی یا غصبی، مصلحت یا مفسده‌دار باشد و بعث و زجر به جانب آن باشد. پس احکام هم، بر واقعِ نماز و غصب، و معنون به این عناوین مترتب می‌شود.

سؤال: اگر احکام حقیقتاً به معنون و مسمّی تعلّق می‌گیرند، پس چرا در خطاب شارع و لسان دلیل، عنوان کلّی صلاتی و غصبی اخذ شده و فرموده است: «صلِّ و لا تغصب»؟

جواب: این عناوین مرآتیّت دارند و عنوان مشیر هستند و به واسطه اینها، به آن متعلّقات واقعی اشاره می‌شود، نه این‌که عنوان صلوة من حیث هی و به عنوان یک مفهوم کلّی و مستقل و قطع نظر از اُفراد، متعلّق حکم باشد. عنوان و مفهوم کلّی که مصلحت یا مفسده ندارد، این نماز خارجی است که معراج مؤمن و قربان کلّ تقی است و این غصب خارجی است که مفسده دارد و حرام است، نه عنوان و مفهوم غصب.

عنوانی که در خطاب اخذ می‌شود به تناسب سعه و ضیق عرض مولی، توسعه یا تضییق پیدا می‌کند. یعنی اگر مطلق صلوة در غرض مولی نقش دارد، امر را روی همین عنوان می‌برد و اگر حصّه‌ای از صلوة با طهارت و استقبال و ... محصِّل غرض باشد همین عنوان محدودتر را متعلّق امر قرار می‌دهد و به‌وسیلهٔ آن به مصادیق و واقعیّات خارجی اشاره می‌کند.

نتیجهٔ این مقدمه: یکی از دو مبنای قول به جواز اجتماع، عدم سرایت است. یعنی وقتی می‌گویند حکم در ظاهر خطاب روی عنوان رفته است و از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند و عنوان هم

---

۱. همچنین اعیان خارجیّه که موضوعی برای احکام هستند، دارای اسامی و عناوینی هستند و دارای حقیقت و واقعیّتی، مثلاً در قضیهٔ آب پاک است، شراب حرام است، عنوان و اسم کلمه، آب و شراب است، ولی معنون و مسمّی، آن واقعیّت خارجی آب و شراب است که در خارج موجود و دارای آثار و خواصّی است.

دو تاست و مانعی ندارد که یکی واجب و دیگری حرام باشد، با بیانات مرحوم آخوند در مقدّمهٔ دوم، باطل می‌شود و معلوم می‌شود که حکم، واقعاً از آنِ معنون است و عنوان، موضوعیّتی ندارد و جای سرایت است.

ثالثتها: [تعدّد العنوان لا یستلزم تعدّدَ المعنون]

أنه لا یوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون و لا ینثلم به وحدته فإن المفاهیم المتعددة و العناوین الکثیرة ربما تنطبق علی الواحد و تصدق علی الفارد الذی لا کثرة فیه من جهة بل بسیط من جمیع الجهات لیس فیه حیث غیر حیث و جهة مغایرة لجهة أصلا کالواجب تبارک و تعالی فهو علی بساطته و وحدته و أحدیته تصدق علیه مفاهیم الصفات الجلالیة و الجمالیة له الأسماء الحسنی و الأمثال العلیا لکنها بأجمعها حاکیة عن ذاک الواحد الفرد الأحد.

عباراتنا شتی و حسنک واحد ... و کلّ إلی ذاک الجمال یشیر

رابعتها: [الواحد وجوداً واحدٌ ماهیّةً و ذاتاً]

رابعتها: أنه لا یکاد یکون للموجود بوجود واحد إلا ماهیة واحدة و حقیقة فاردة لا یقع فی جواب السؤال عن حقیقته بما هو إلا تلک الماهیة فالمفهومان المتصادقان علی ذاک لا یکاد یکون کلّ منهما ماهیة و حقیقة و کانت عینه فی الخارج کما هو شأن الطبیعی و فرده فیکون الواحد وجودا واحدا ماهیة و ذاتا لا محالة فالمجمع و إن تصادق علیه متعلقا الأمر و النهی إلا أنه کما یکون واحدا وجودا یکون واحدا ماهیة و ذاتا و لا یتفاوت فیه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهیة.

و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فی المسألة علی القولین فی تلک المسألة کما توهم فی الفصول کما ظهر عدم الابتناء علی تعدد وجود الجنس و الفصل فی الخارج و عدم تعدده ضرورة عدم کون العنوانین المتصادقین علیه من قبیل الجنس و الفصل له و أن مثل الحرکة فی دار من أی

مقولة کانت لا یکاد یختلف حقیقتها و ماهیتها و یتخلف ذاتیاتها وقعت جزءا للصلاة أو لا کانت تلک الدار مغصوبة أو لا.

مقدّمهٔ سوم: گاهی تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون می‌شود، مثل عناوینی که متباین و متضادّ هستند. از قبیل انسان و فرس، زید و بکر، و ابیض و اسود که دو عنوان است و هرکدام معنونی دارد. ولی آیا لزوماً و به صورت قاعده کلی، تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون می‌شود یا خیر؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: لزوماً چنین نیست و تعدّد وجه و عنوان باعث تعدّد معنون و مسمّی نمی‌شود. چه‌بسا عناوین فراوانی بر یک معنون و مصداق، منطبق و صادق باشند و از یک معنون حکایت کنند. این مطلب با مراجعه به وجدان روشن می‌شود، زیرا ملاحظه می‌کنیم که مثلاً بر زید، هم

عنوان فقیه منطبق است و هم عنوان هاشمی و عادل و ... در حالی که زید شخص واحدی بیش نیست.

بهترین شاهد بر مدّعای ما وجود اقدس باری‌تعالی است که قطعاً و به حکم براهین متعدّدی که در توحید ذاتی در بخش واحدیّت و احدیّت اقامه شده است، او، هم واحد است و هم احد، هم فرد است و هم وِتر، بسیط الحقیقه از جمیع جهات، و واحد به وحدت حقّهٔ حقیقیه است و هیچ جهت کثرتی در آن وجود، راه ندارد؛ نه کثرت درونْ ذاتی که نشانهٔ ترکیب است و نه کثرت برون ذاتی که نشانهٔ کثرت و شرک است. و مع‌الوصف یک ذات واحد احدِ فردِ وترِ صددرصد بسیط است. جمیع اسماء حسنی و صفات علیا[1] برای آن ذات ثابت و بر آن ذاتْ صادق است. البتّه این عناوین از جهت مفهومی با یکدیگر مغایرت دارند، ولی از حیث مصداقی هیچ مغایرتی میانشان وجود ندارد و تمام آنها به یک وجود موجودند و همه عین یکدیگر و عین ذات هستند[2] و به قول شاعر:

عباراتنا شتّی و حُسنک واحد　　وکلّ إلی ذاک الجمال یشیر

وقتی عناوین متعدّد بر ذات واحدِ بسیط من جمیع الجهات صدق کند، پس بر ذوات دیگر که جهت کثرتی در آنها وجود دارد بطریق أولی قابل صدق است. پس تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون نمی‌شود.

با توجّه به این مقدّمه، مبنای دیگر قول به جواز هم ابطال می‌شود: قائل به جواز یا می‌گوید حکم از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند که این بیان در مقدمهٔ دوم ابطال شد. یا می‌گوید بر فرض سرایت، تعدد عنوان، موجب تعدد معنون می‌شود و محذوری ندارد که از دو معنون یکی واجب و دیگری حرام باشد. ولی از «ما ذکرنا» معلوم شد که تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون نمی‌شود؛ این مبنا هم باطل است. پس قائلین به جواز کاملاً ردّ شدند.

مقدّمهٔ چهارم: مقدّمات اساسی تحقیق و استدلال آخوند این سه مقدّمه بود که تشریح شد.

مقدّمهٔ چهارم دربارهٔ دفع دو توهّم است که از سوی صاحب *فصول* بیان شده است:

توهّم اوّل: به عقیدهٔ صاحب *فصول*، مسأله جواز و امتناع اجتماع امر و نهی در شیء واحد مبتنی بر مسألهٔ معروف فلسفی «اصالت وجود و اصالت ماهیّت» می‌باشد. به این بیان که اگر ما در آن بحث فلسفی، طرفدار اصالت وجود باشیم، در مسألهٔ اصولی خودمان باید امتناعی شویم و بگوییم این اجتماع، از محالات است. زیرا وجود خارجی، واحد است و واحد شخصی محال است هم واجب و هم حرام باشد. ولی اگر در آن بحث طرفدار اصالت ماهیّت باشیم، در مسأله خودمان باید اجتماعی شویم. زیرا در مانحن‌فیه دو ماهیّت و طبیعت (صلوة و غصب) مطرح است و محذوری ندارد که یکی امر و دیگری نهی داشته باشد.[3] حال آیا این توهّم صحیح است؟

---

۱. چه صفات جمال و ثبوتی از قبیل علم و قدرت و اراده، و چه سلبی و جلالی از قبیل جسم نبودن و مرکّب نبودن.

۲. توحید صفاتی.

۳. *الفصول الغرویّة*، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.

جواب: مرحوم آخوند می‌فرماید این توهم فاسد است؛ زیرا از نظر فلسفی، این اصل، مسلّم است که یک وجود، دارای یک ماهیّت است و محال است که موجود به وجود واحد دارای دو یا چند ماهیّت باشد. البتّه یک موجود ممکن است در سیر تکاملی‌اش مراحل گوناگونی را پشت سر بگذارد و از هر مرتبه ماهیّتی انتزاع شود و در هر مرحله حدّی داشته باشد. مثل انسان که در مرحله‌ای نطفه و جماد بود و در مرحله‌ای جسم نامی می‌شود و در مرتبه‌ای حیوان و در مرتبهٔ بعد انسان؛ و در سایهٔ حرکت جوهری به مرز تجرّد تامّ هم می‌رسد، حال به طریق خَلع و لُبس یا لبس بعد از لبس.[1]

ولی بحث ما در موردی است که موجود واحد در عرض هم دارای دو ماهیّت و طبیعت باشد و دو «ما هُوَ» داشته باشد؛ مثلاً زید، هم انسان باشد و هم فرس. چنین چیزی از محالات است؛ چه اصالة الوجودی باشیم، چه اصالة الماهیّتی. مگر ممکن است در آن واحد، هم تمام ذات و حقیقت زید، انسان (حیوان ناطق) باشد و هم فرس (حیوان صاهل)؟ ماهیّات با یکدیگر متباین هستند و اجتماع دو ماهیّت نوعیّه تامّه در یک وجود واحد شخصی محال است.

در ما نحن فیه هم حرکت در مکان غصبی شیء واحد است و محال است وجود واحد باشد امّا دو ماهیّت داشته باشد، بلکه هرجا دو مفهوم کلّی بر چیزی صدق کرد، به یقین بدانیم که آن دو مفهوم، یا هر دو عرضی و اعتباری هستند و یا لا اقل یکی از آنها عرضی است. و یا اگر هر دو ذاتی هستند، هر کدام مُعرِّف بعض از ذات است نه تمام ذات. در مثال حرکت در مکان غصبی، نه عنوان غصبی یک مفهوم ماهوی است و نه عنوان صلاتی، بلکه این دو از مفاهیم اعتباری و انتزاعی هستند و عین حقیقت حرکت نیستند. حرکت بر مسلک مشهور از مقولات دیگر است.[2] بر مسلک تحقیق هم که مقولات عشر با یکدیگر تباین کلّی دارند، اصلاً حرکت از مقوله ماهیّات نیست که جوهری یا عرضی باشد، بلکه قسیم ماهیّت بوده و از مفاهیم وجودی است که از سنخ وجود خاص حکایت می‌کند.[3] در نتیجه قول به اصالت وجود و اصالت ماهیّت در مانحن‌فیه با هم فرقی ندارند. حرکت در مکان غصبی وجود و احدی است و ماهیّت واحده هم دارد و سخن از دو ماهیّت نیست که آن مبانی در اینجا کارگر باشد.

---

۱. به قول مولانا:

از جمادی مُردم و نامی شدم — وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم — پس چه ترسم کی ز مردن کَم شدم
بار دیگر هم بمیرم از بشر — تا برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پرّان شوم — آنچه اندر وهم ناید آن شوم

۲. مقولهٔ أینْ یا وضع یا فعل یا ... .

۳. تفصیل کلام در باب خودش صورت خواهد گرفت. ر.ک: *نهایة الحکمة*، مرحلهٔ ششم، فصل اوّل و *الفصول الغرویة*، ص ۱۲۶.

توهّم دوم:[۱] این توهّم را نیز صاحب *فصول* مطرح کرده و خودش جوابی داده است. مرحوم آخوند هم جواب دیگری می‌دهد.

امّا توهّم: در علوم عقلی، این بحث مطرح است که جنس و فصل در محیط ذهن و به تحلیل عقلی به دو وجود موجودند و وجود ذهنی جنس ـ مثلاً حیوانیّت ـ غیر از وجود ذهنی فصل ـ مثلاً ناطقیّت ـ است. ولی آیا در وجود خارجی هم متعدّد هستند و به دو وجود موجود می‌باشند و ترکیب آن دو انضمامی است یا در خارج اتّحاد دارند و به حمل شایع بر یکدیگر حمل می‌شوند و ترکیب آنها اتّحادی است؟[۲]

حال متوهّم می‌گوید مسألهٔ جواز و امتناع در بحث ما، مبتنی بر مسألهٔ تعدّد و وحدت جنس و فصل است. اگر در آنجا طرفدار اتّحاد جنس و فصل در وجود خارجی شدیم، در اینجا طرفدار امتناع می‌شویم و می‌گوییم محال است شیء واحدی[۳] به صرف داشتن دو عنوان کلّی،[۴] هم واجب باشد و هم حرام. و اگر در آن مسأله به تعدّد و تکثّر وجودیِ جنس و فصل قائل شدیم، در مانحن‌فیه به جواز اجتماع قائل می‌شویم و می‌گوییم در حقیقت دو چیز داریم و مانعی ندارد که یکی واجب و دیگری حرام باشد.

جواب مرحوم آخوند[۵] به این توهّم یک جواب صغروی است: اساساً در بحث ما دو عنوان صلاتی و غصبی ـ که بر حرکت در ضمن نماز در مکان غصبی صدق می‌کنند ـ از قبیل جنس و فصل نیستند و دو مفهوم ماهوی نیستند، بلکه دو مفهوم اعتباری می‌باشند. زیرا حرکت، هر نوع که باشد (کمّی، کیفی، وضعی، مکانی) و در هر مکانی که باشد (مکان غصبی یا مکان مباح) و از هر مقوله‌ای که باشد[۶] یک حقیقت و ماهیّت بیشتر ندارد و آن ماهیّت، فقط از نوع مقولهٔ فعل است یا از مقولهٔ این است ... و هرگز مختلف و متخلّف نمی‌شود؛ خواه جزء نماز باشد یا نباشد، مصداق غصب باشد یا نباشد. پس اساساً صلوة و غصب، جنس و فصلِ این حرکت نیستند تا سخن از اتّحاد و تعدّد آن دو مطرح شود. اگر نماز جنس بود که ذاتی مشترک از ذات جدا نمی‌شود، در حالی که صلوة از این حرکت قابل تفکیک است. غصبیّت هم قابل تفکیک است، زیرا اگر بود که جدا نمی‌شد.[۷]

---

۱. *کما ظهر عدم الابتناء ...* .

۲. البتّه به تبع جنس و فصل، همین بحث در عوارض جنس و فصل نیز مطرح است. عوارض جنس مثل ماشی، آکل و نائم که بر حیوان عارض می‌شوند. عوارض فصل مثل کاتب، ضاحک و متعجّب که بر ناطق عارض می‌شوند. بحث در این است که آیا عوارض جنس و فصل در خارج، تعدّد وجودی دارند یا اتّحاد وجودی؟ مرحوم صاحب *فصول* این بخش را نیز آورده است، ولی مرحوم آخوند نیاورده است.

۳. مثل حرکت در مکان غصبی.

۴. همچون صلاتیّت و غصبیّت.

۵. *ضرورة عدم کون العنوانین ...* .

۶. مقولهٔ أیْن یا وضع یا فعل و ... و یا ممکن است علی‌التحقیق از مقولات نباشد، بلکه از نحوهٔ وجود، انتزاع شود و از مفاهیم وجودی و قسیم ماهیّت باشد، ولی فعلاً کاری به این مبنا نداریم.

۷. جواب *فصول*: ایشان جواب کبروی داده و فرموده است: اصلاً چه کسی گفته است که جنس و فصل، تعدّد وجودی دارند؟

کفایه إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا و ذاتا كان تعلق الأمر و النهى به محالا و لو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته و واقعيته الصادرة عنه متعلقا للأحكام لا بعناوينه الطارئة عليه و أن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد فإن غاية تقريبه أن يقال إن الطبائع من حيث هى هى و إن كانت ليست إلا هى و لا تتعلق بها الأحكام الشرعية كالآثار العادية و العقلية إلا أنها مقيدة بالوجود بحيث كان القيد خارجا و التقيد داخلا صالحة لتعلق الأحكام بها و متعلقا الأمر و النهى على هذا لا يكونان متحدين أصلا لا فى مقام تعلق البعث و الزجر و لا فى مقام عصيان النهى و إطاعة الأمر بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أما فى المقام الأول فلتعددهما بما هما متعلقان لهما و إن كانا متحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك.

و أما فى المقام الثانى فلسقوط أحدهما بالإطاعة و الآخر بالعصيان بمجرد الإتيان ففى أى مقام اجتمع الحكمان فى واحد.

و أنت خبير بأنه لا يكاد يجدى بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجودا و لا ماهية و لا تنثلم به وحدته أصلا و أن المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنوانات و أنها إنما تؤخذ فى المتعلقات بما

هى حاكيات كالعبارات لا بما هى على حيالها و استقلالها.

كما ظهر مما حققناه أنه لا يكاد يجدى أيضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعى المأمور به أو المنهى عنه و أنه لا ضير فى كون المقدمة محرمة فى صورة عدم الانحصار بسوء الاختيار و ذلك مضافا إلى وضوح فساده و أن الفرد هو عين الطبيعى فى الخارج كيف و المقدمية تقتضى الاثنينية بحسب الوجود و لا تعدد كما هو واضح أنه إنما يجدى لو لم يكن المجمع واحدا ماهية و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنه بحسبها أيضا واحد.

پس از تمهید مقدّمات مذکور به اصل استدلال می‌پردازیم.

با توجّه به این‌که به حکم مقدّمهٔ چهارم مادّهٔ اجتماع، هم از لحاظ وجود و هم از لحاظ ماهیّت واحد است و یک وجود فقط دارای یک ماهیّت است، اجتماع وجوب و حرمت و تعلّق امر و نهی به این شیء واحد از محالات است. زیرا به حکم مقدمهٔ اول، احکام خمسه با یکدیگر تضادّ دارند و اجتماع ضدین در شیء واحد از محالات است، آن هم مطلقاً، یعنی چه شیء واحد دارای عنوان واحد باشد و چه دارای دو عنوان باشد.

خیر، جنس و فصل در خارج و به حمل شایع اتّحاد وجودی دارند و در نتیجه، مسألهٔ ما را نمی‌توان بر آن مسأله مبتنی کرد. نقل از: *الفصول الغرویه*، ص ۱۲۶.

اما این‌که شیءِ واحدی دارای عنوان واحد باشد، از اوّل مسأله، این مورد را خارج کردیم و قطعاً محال است که مولی در آنِ واحد، هم بگوید: «صَلِّ» و هم بگوید: «لاتُصَلِّ». و امّا این‌که دارای دو عنوان باشد و به یکی متعلّق امر، و به دیگری متعلّق نهی قرار بگیرد مورد بحث ماست؛ مثل صَلِّ و لا تغصب. اگر بپرسید چرا اجتماع ضدین در شیء واحد با دو عنوان محال است خواهیم گفت: به حکم مقدمهٔ ثانیه، احکام از عناوین به معنونات سرایت می‌کنند. در واقع حکم روی حقیقت و واقعِ فعل مکلف بار شده است و اسم و عنوان موضوعیتی ندارند و عنوان مشیر هستند و اگر بگویید: چه مانعی دارد که تعدد عنوان موجب تعدد معنون شود خواهیم گفت: به حکم مقدمهٔ سوم چنین نیست که تعدد عنوان موجب تعدد معنون شود، بلکه صد عنوان هم که باشد معنون را عوض نمی‌کند. در نتیجه اگر شیء واحد، هم بخواهد متعلّق امر فعلی باشد و هم متعلّق نهی فعلی، از محالات است. و هو المطلوب.

۲ ـ و انّ غائلة اجتماع الضدین ... : در حقیقت ادلهٔ قول به جواز اجتماع امر و نهی از همین جا شروع می‌شود. ولی مرحوم آخوند به صورت رسمی از آخر صفحه ۲۵۳ شروع می‌کند.

مجوزین برای اثبات مدّعای خود دلایلی دارند:

دلیل اول:[1] اگر بگوییم احکام شرعیه به افراد تعلّق می‌گیرد و فرد خارجی با خصوصیات فردیه تحت امر و نهی می‌رود و از عباد، ایجاد آن را می‌طلبد، در مانحن‌فیه ناچار باید امتناعی شویم. زیرا فرد خارجی، واحد است و شیء واحد محال است هم امر داشته باشد و هم نهی. و غائلهٔ اجتماع ضدّین به قوّت خودش باقی است. اما اگر بگوییم احکام شرعیه به طبایع تعلّق می‌گیرد، در مانحن‌فیه اجتماعی می‌شویم. زیرا امر، به طبیعت صلوة و نهی، به طبیعت غصب بار شده است و صلوة و غصب دو طبیعت جداگانه هستند. پس هیچ محذوری ندارد که یکی امر و دیگری نهی داشته باشد و غائلهٔ اجتماع ضدّین در این فرض مرتفع می‌شود. [از آنجاکه ما طرفدار تعلّق احکام به طبایع هستیم در اینجا قائل به جواز می‌شویم].

مرحوم آخوند اول می‌فرماید: نهایت کوشش خود را در تقریب و تبیین این سخن بکار می‌بندیم تا حق مطلب میرزای قمی ادا شود، سپس جواب می‌دهیم و رد می‌کنیم کسانی که می‌گویند احکام به طبایع تعلّق می‌گیرد، منظورشان طبیعت من حیث هی نیست. زیرا طبیعت من حیث هی هیچ حکمی ندارد و به فرمودهٔ علماء: «الماهیّة من حیث هی لیست إلّا هی». مثلاً مفهوم انسان، همان مفهوم انسان است و هیچ حکم دیگری ندارد. مفهوم صلوة و غصب هم مفهوم صلوة و غصب است. مفهوم نار، مفهوم نار است، مفهوم جسم، مفهوم جسم است؛ از این حیث، نه محکوم به احکام شرعیه همچون وجوب و حرمت و ... است ـ چون احکام روی ملاکات است و مفاهیم که مصلحت یا مفسده ندارند تا

---

۱. این دلیل، از میرزای قمی است. ر.ک: *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

واجب یا حرام باشند ـ و نه محکوم به احکام عادّیه همچون حرارت و سوزاندن برای آتش می‌باشد ـ چون مفهوم نار که سوزانندگی ندارد، نار خارجی عادتاً می‌سوزاند ـ[1] و نه محکوم به احکام و لوازم عقلیّه همچون تحیّز و مکان داشتن برای جسم است. مکان داشتن مربوط به جسم خارجی است و در خارج محال است جسمی بدون تحیّز باشد. ولی مفهوم جسم که مکانی را اشغال نمی‌کند و ... .

منظور قائلین به طبایع این است که طبیعت مقیّد به وجود، متعلّق امر و نهی واقع می‌شود. در مورد طبیعت‌به وجود سه چیز وجود دارد: ۱. ذاتِ مقیّد که خود طبیعت است؛ ۲. ذات قید که وجود است؛ ۳. تقیّد به این قید که یک امر ذهنی و انتزاعی است. به قول علماء، در این‌گونه موارد، تقیّد جزء است (جزء ذهنی) و خود قید خارج از دایرهٔ مأمورٌ به و قید آن است.[2]

طبیعت مقیّده به گونه‌ای که قیدش خارج و تقیّد به آن در مأمورٌ به داخل باشد، تحت امر و نهی رفته است. بر این مسلک (طبیعت مقیّده) هرگز دو متعلّق امر و نهی پیدا نمی‌کنند. [تا بگوییم چنین چیزی از محالات است] یعنی نه در مرحلهٔ تعلّق امر و نهی و بعث و زجر از سوی مولی اتّحاد پیدا می‌کنند و نه در مرحلهٔ اطاعت و عصیان از سوی مکلّف.

اما در مقام اول: فرض می‌کنیم امر روی یک طبیعت مقیّدهٔ دیگری (غصبیّت) بار شده است. این دوگرچه در وجود خارجی متحد هستند و به یک وجود موجودند، ولی وجود خارجی تحت امر و نهی نیست، طبیعت با تقیّدش که امر ذهنی است تحت امر و نهی می‌رود که آن هم دو تاست. پس متعلّق امر و نهی از آن حیث که اتّحاد دارند (در وجود خارجی)، متعلّق امر و نهی نیستند و از آن حیث که متعلّق امر و نهی هستند (طبیعت مقیّده) دو چیز هستند و اجتماع محال نیست و در حقیقت اجتماعی نیست.

و اما در مقام دوم: وقتی دو طبیعت مقیّده باشد، چه مانعی دارد که اطاعت به یکی از آن دو و عصیان به دیگری حاصل شود و در نتیجه در سایه اطاعت و عصیان، امر و نهی ساقط شود؟ در نتیجه امر و نهی در هیچ مرتبه‌ای در شیء واحد جمع نمی‌شوند تا چنین چیزی محال باشد.

جواب دلیل: مرحوم آخوند در جواب این دلیل می‌فرماید شما تلاش زیادی کردید تا تعدد عنوان درست کنید و بگویید طبیعت مقیّده کذا و کذا، و چون دو طبیعت است پس مانعی ندارد یکی امر و دیگر نهی داشته باشد. ولی ما در مقدمات استدلال‌مان (مقدمهٔ ثالثه) گفتیم تعدد عنوان، موجب تعدد معنون نمی‌شود و وحدت معنون را از بین نمی‌برد و در مقدمهٔ ثانیه گفتیم این عناوین و اسماء،

---

۱. و البتّه عقلی نیست زیرا شاید معجزه‌ای رخ دهد و نار بر خلیل الرحمن گلستان شود.

۲. مثل نماز مقیّد به طهارت که تقیّد نماز به این قید معتبر است و «نماز مقیّد» امر دارد؛ ولی خود طهارت و قید، خارج از تحت امر بوده و شرط نماز است، نه جزء آن که امر نفسی ضمنی داشته باشد.

استقلال و موضوعیت ندارند و به صورت عنوان مشیر اخذ شده‌اند و در حکم مرآت برای معنون هستند. احکام روی واقع و حقیقت فعل مکلف رفته است، نه روی اسم و عنوان آن.

وقتی در حقیقت، متعلّق وجوب و حرمت یک فعل بود، کما کان محذور به قوّت خود باقی است و اجتماعی ضدین لازم می‌آید که محال است.

دلیل دوم: دلیل دوم از ادلهٔ مجوزین که باز هم از زبان محقّق قمی مطرح است این است که امر، به طبیعی نماز و نهی، به طبیعی غصب تعلّق می‌گیرد و طبیعی‌ها متعدّد می‌باشند (دو تا هستند) لذا هیچ محذوری ندارد که یکی واجب و دیگری حرام باشد. البتّه هر دو کلّی در مورد واحدی تصادق پیدا می‌کنند و دارای یک مادهٔ اجتماع می‌باشند که همان حرکات در مکان غصبی در ضمن نماز می‌باشد. ولی این مورد اجتماع یا فرد و مصداق خارجی مستقیماً مأمورٌ به یا منهیٌّ عنه نیست، بلکه مقدمهٔ طبیعی و کلّی متعلّق امر و نهی بود، و وقتی فرد خارجی مقدمه شد می‌گوییم:

اولاً ما اصل ملازمه میان مقدمه و ذی‌المقدمه را قبول نداریم. یعنی چنین نیست که اگر ذی‌المقدمه واجب بود مقدمه هم واجب باشد، یا اگر ذی‌المقدمه حرام بود مقدمه هم حرام باشد تا اجتماع وجوب و حرمت در شیء واحد پیش آید. ثانیاً بر فرض قبول ملازمه، اجتماع ایجاب و تحریم نفسی محال است، اما اجتماع ایجاب و تحریم غیری محال نیست. ثالثاً اصلاً اجتماعی پیش نمی‌آید، بلکه از دو طبیعی و ذی‌المقدمه هرکدام که اهم بود، حکم همان، فعلی می‌شود و مقدمه در حکم شرعی تابعِ او است و یک حکم بیشتر ندارد. رابعاً مقدمهٔ کذایی سه فرض دارد:

۱. مقدمهٔ منحصرهٔ واجب نباشد. یعنی برای ادای نماز، راه دیگری هم وجود دارد و آن، انجام نماز در غیر مکان غصبی است، معذلک مکلّف نماز در مکان غصبی را اختیار کرده است. چنین مقدمه‌ای فقط حرام است؛ پس اجتماعی نیست.

۲. مقدمهٔ منحصره باشد ولی به سوءالاختیار. یعنی مکلّف می‌توانست وارد زمین غصبی نشود ولی وارد شده است و الآن تا بخواهد از زمین غصبی خارج شود، وقت تمام می‌شود. در اینجا مجبور به ادای نماز در مکان غصبی است ولی منشأ اضطرار، سوء اختیار خود او است و به قول مشهور چنین اضطراری حرمت را برنمی‌دارد. باز هم این وجودِ حرکت فقط حرام است و لا غیر.

۳. مقدمهٔ منحصره و ضمناً لا بسوء الاختیار باشد؛ مثل محبوس شدن در زمین غصبی. تنها در این فرض است که مقدمهٔ واجب واجب است، ولی در سایهٔ اضطرار حرمت ندارد. باز هم اجتماع میان وجوب و حرمت پیش نمی‌آید. پس آنچه امر و نهی دارد (طبیعی و کلی)، اصلاً واحد نیست بلکه متعدّد است و محذوری ندارد که یکی دارای امر و دیگری دارای نهی باشد و آنچه واحد است

(حرکت در مکان غصبی) مقدمه است و متعلّق ایجاب و تحریم نیست تا محذوری پیش آید. پس هیچ محذوری ندارد که هم امر صلاتی فعلی باشد و هم نهی غصبی به فعلیت برسد.[۱]

جواب استدلال: به استدلال مزبور جواب‌های مختلفی می‌توان داد؛ از قبیل این‌که:

اولاً ما قبول نداریم امر و نهی به طبیعی بار شده باشد، بلکه طبیعت و کلّی مرآتیّت دارد و عنوان مشیر است. متعلّق وجوب و تحریم، واقع و حقیقت فعل مکلّف است که در خارج موجود می‌شود و آن هم واحد است.

ثانیاً ما قبول نداریم که فرد و مصداق، مقدمهٔ کلّی و طبیعی باشد، بلکه فرد، عینیِ کلّی طبیعی است و کلیِ طبیعی، عین فرد است و در خارج به یک وجود موجودند. زیرا اگر مقدمیّت در میان بود، اقتضای اثنین بودن و دوگانگی می‌نمود؛ چرا که مقدمه غیر از ذی‌المقدمه است و سبب غیر از مسبّب است؛ در حالی که عینیت و اتّحاد است، نه اثنینیت و تعدد و کثرت.[۲]

ثالثاً بر فرض مقدمیّت، ما ملازمهٔ میان مقدمه و ذی‌المقدمه را قبول داریم که مبسوطاً اثبات شد.

رابعاً در یکی از مقدماتِ مسألهٔ اجتماع امر و نهی (مقدمهٔ پنجم) گفتیم فرقی میان ایجاب و تحریم نفسی و غیر و مختلفین نیست و هر کدام که باشد اجتماع حرام است.

خامساً در مقدمات استدلال خودمان گفتیم که امر و نهی، به معنون تعلّق گرفته است. معنون دارای یک وجود و یک ماهیت است. تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود، شیء واحد نیز محال است که هم واجب باشد و هم حرام، زیرا اجتماع ضدین پیش می‌آید که از محالات ذاتیّه است.

[القول بالجواز و دلیله]

کفایه ثم إنه قد استدل علی الجواز بأمور.

[الأمر الأوّل و الجواب عنه]

منها أنه لو لم یجز اجتماع الأمر و النهی لما وقع نظیره و قد وقع کما فی العبادات المکروهة کالصلاة فی مواضع التهمة و فی الحمام و الصیام فی السفر و فی بعض الأیام.

بیان الملازمة أنه لو لم یکن تعدد الجهة مجدیا فی إمکان اجتماعهما لما جاز اجتماع حکمین آخرین فی مورد مع تعددها لعدم اختصاصهما من بین الأحکام بما یوجب الامتناع من التضاد بداهة تضادها بأسرها و التالی باطل لوقوع اجتماع الکراهة و الإیجاب أو الاستحباب فی مثل الصلاة فی الحمام و الصیام فی السفر و فی عاشوراء و لو فی الحضر و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحة أو الاستحباب فی مثل الصلاة فی المسجد أو الدار.

و الجواب عنه أما إجمالا فبأنه لا بد من التصرف و التأویل فیما وقع فی الشریعة مما ظاهره

---

۱. *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

۲. این جواب در متن *کفایه* آمده است.

الاجتماع بعد قیام الدلیل علی الامتناع ضرورة أن الظهور لا یصادم البرهان مع أن قضیة ظهور تلک الموارد اجتماع الحکمین فیها بعنوان واحد و لا یقول الخصم بجوازه کذلک بل بالامتناع ما لم یکن بعنوانین و بوجهین فهو أیضا لا بد [له] من التفصی عن إشکال الاجتماع فیها لا سیما إذا لم یکن هناک مندوحة کما فی العبادات المکروهة التی لا بدل لها فلا یبقی له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فیها علی جوازه أصلا کما لا یخفی.

قول به جواز و دلیل آن

علاوه بر دو دلیل مذکور، ادلهٔ دیگری هم برای جواز اجتماع اقامه شده است که دو دلیل را مورد بحث قرار می‌دهیم:

دلیل سوم: دلیل اول از این دو دلیل و دلیل سوم از سلسله ادلّهٔ قول به جواز، به صورت قیاس استثنایی بیان شده است. از راه اثبات ملازمه و ابطال لازم، ملزوم نیز ابطال می‌شود. ابتدا به چهار نکته اشاره می‌شود:

الف) چنانکه در مقدمهٔ اول تحقیق صاحب **کفایه** آوردیم، احکام خمسه تماماً با یکدیگر در تضادّ هستند. همان‌گونه که اجتماع وجوب و حرمت فعلی در شیء واحد پیش نمی‌آید، اجتماع وجوب و استحبابِ فعلی نیز پیش نمی‌آید. وجوب و استحباب هم در تضادند. وجوب و اباحه، وجوب و کراهت، استحباب و اباحه، استحباب و کراهت، استحباب و حرمت، اباحه و کراهت، اباحه و حرمت، و کراهت و حرمت همه با یکدیگر تضاد دارند و اجتماع آن‌ها (اجتماع ضدین) صحیح نیست.

ب) «**ادلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه**»: بهترین دلیل بر امکان چیزی همانا وقوع خارجیِ آن شیء است. زیرا اگر ممکن نبود، هرگز به درجهٔ تحقق نمی‌رسید. این، فرع بر امکان ذاتی و وقوعی است.

ج) همان‌گونه که اجتماع ضدّین در شیء واحد محال است، اجتماع مثلین نیز محال است، زیرا مآل هر دو به اجتماع نقیضین است. اجتماع مثلین به این معناست که اوّلاً آنها دو چیزند که مثل یکدیگرند، ثانیاً در اثر اجتماع، یک چیز گشته‌اند. یعنی هم واحد است و هم کثیر و این تناقض است.

د) اهل معقول می‌گویند: «**حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سواء**». یعنی دو یا چند چیزی که مثل یکدیگر باشند، حکمشان از یک جهت مساوی است، یعنی آنچه برای یکی جایز و روا باشد، برای دیگران هم رواست و آنچه برای بعضی ناروا باشد، برای بقیه هم نارواست.

با توجّه به این نکات می‌گوییم: اگر اجتماع وجوب و حرمت در شیء واحد عقلاً محال باشد، لازمه‌اش این است که نظیر و مثل چنین اجتماعی در شرعیّات و در خارج هرگز واقع نشود: صغری؛ و این لازم باطل است: کبری؛ پس ملزوم هم باطل است: نتیجه.

بیان ملازمه: وجوب و حرمت با نظایر آن، یعنی اباحه و حرمت، استحباب و اباحه، استحباب و کراهت و ... مثل هم می‌باشند و در همهٔ آنها تضادّ حاکم است. اگر وجوددر ایجاب و تحریم، مانع از اجتماع آن دو شود و اجتماعشان را محال سازد، همین عامل باید موجب امتناع اجتماع نظایر و امثال باشد. زیرا «**حکم الامثال فیما یجوز و لا یجوز سواء**».

بیان بطلان لازم: ما وقتی به شرعیّات مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم نظایر ما نحن فیه مثال فراوانی دارد. مثلاً در نماز در حمام، اجتماع وجوب و کراهت شده است و این نماز از آن جهت که نماز صبح است واجب می‌باشد و از جهت این‌که نماز در حمام است کراهت دارد. و هکذا نماز در مواضع تهمت.[1] و مثل روزهٔ مستحبی در مسافرت که از حیث روزه بودن مستحب است و از حیث روزهٔ در سفر بودن مکروه است.

مثال دیگر: روزهٔ روز عاشورا و روز عرفه برای کسی که حال دعا برایش باقی نمی‌ماند. همچنین نماز در مسجد که از حیث نماز بودن، واجب است و از حیث نماز در مسجد بودن مستحب است. یا نافله در مسجد از حیث نماز نافله بودن یک استحباب و از حیث نماز در مسجد بودن استحباب دیگر دارد (اجتماع مثلین). یا نماز در منزل که از لحاظ نماز بودن واجب یا مستحب است و از لحاظ در منزل بودنْ مباح است، یعنی نه مقتضی‌ای دارد و نه فضیلتی.

تمام عبادات مکروه از این قبیل است که وجوب و کراهت، استحباب و کراهت در شیء واحد جمع شده است. بهترین دلیل بر امکان اجتماع در موارد مذکور، وقوع خارجی آنها در شریعت است.

نتیجه: پس ملزوم (عدم امکانِ عقلیِ اجتماعِ ایجاب و تحریم) هم محال است، و وقتی عدم جواز، باطل شد، نقیض آن ثابت می‌شود، **و هو المطلوب**.

جواب استدلال: بزرگان اصول از قبیل میرزای قمی،[2] صاحب ***فصول***[3] و شیخ اعظم[4] در این باره به‌طور مفصّل بحث کرده‌اند. مرحوم آخوند هم بحثی نسبتاً طولانی دارد و دو نوع جواب برای استدلال مذکور تدارک دیده‌اند: ۱. جواب اجمالی؛ ۲. جواب تفصیلی.

جواب اجمالی: در این جواب سه نکته مطرح شده که در واقع سه جواب است:

جواب اول: قاعدهٔ کلی: هرگاه برهان قاطع، حکمی کرد و ظاهر کتاب یا سنت حکم دیگری نمود ـ مثلاً برهان می‌گوید: خدا جسم نیست، قابل رؤیت نیست، ولی ظواهر آیاتی بر جسمیّت و قابل رؤیت بودن دلالت دارد ـ وظیفه این است که برهان قاطع را بگیریم و در ظاهر کتاب یا سنّت، تأویل

---

۱. البتّه خصوص این مثال حساب جدایی دارد که در جواب تفصیلی آخوند خواهد آمد.

۲. ***قوانین‌الاصول***، ص ۱۴۰ـ۱۴۸.

۳. ***الفصول‌الغرویّه***، ص ۱۲۶.

۴. ***مطارح‌الانظار***، ۱۳۰ـ۱۳۸.

و تصرّفی انجام دهیم؛ زیرا ظاهر، ظنّی است و قدرت مقاومت در برابر برهان قاطع را ندارد. دیگر این‌که نصّ بر ظاهر مقدّم است. در ما نحن فیه به حکم برهان قاطع با چهار مقدمه‌ای که داشت، ثابت شد اجتماع امر و نهی در شیء واحد عقلاً محال است. و ظاهر موارد مذکور بر وقوع اجتماع ضدّین دلالت دارد. پس باید این ظواهر را تأویل ببریم. کیفیّت تأویل در جواب تفصیلی خواهد آمد، ضمن این‌که وظیفهٔ اصولی، بیان یک یکِ موارد جزئی و توجیه آنها نیست.

جواب دوم: مواردی که شما در استدلال خود در قالب مثال ذکر کردید ـ به‌جز مسألهٔ نماز در مواضع تهمت ـ عموماً ظاهرشان موردی است که دو حکم فعلی در شیء واحد به‌عنوان واحد جمع شده‌اند، مثلاً نماز در حمّام به عنوان نماز بودن واجب است و ـ با همین عنوان منتها ـ با افزودن قیدی (در حمام بود) مکروه است. پس دو طبیعت در میان نیست. یا مثلاً روزهٔ روز عاشورا به عنوان صومی مستحب و به عنوان صوم یوم العاشوراء مکروه است و متعلّق هر دو حکم یک طبیعت است، و هکذا مثال‌های دیگر. وقتی مثال‌های مزبور از باب اجتماع دو حکم در شیء واحد به‌عنوان واحد شد، هم ما که قائل به امتناع هستیم و هم طرف مقابل که قائل به جواز است، باید این موارد را جواب دهیم؛ زیرا هر دو قبول داریم که اجتماع دو حکم در شیء واحد به‌عنوان واحد از محالات است و نزاع در مورد شیء واحدی است که مجمع‌العنوانین باشد و به یک عنوان واجب و به عنوان دیگر حرام باشد. پس مثال‌های مزبور به نفع قائلین به جواز نیست و مشکل آنها را حل نمی‌کند؛ بلکه آنها نیز در این موارد باید پاسخگو باشند و راه فراری پیدا کنند.

جواب سوم: عبادات مکروهه که در ظاهر خطاب، دو حکم متضاد در آن‌ها جمع شده است از یک زاویه دو دسته می‌شوند:

۱. عباداتی که بدل ندارند و چیزی جای آنها را پر نمی‌کند. مثل روزهٔ روز عاشوراکه بدل ندارد، زیرا روزهٔ روزهای دیگر مستقلاً مستحب است و هیچ‌کدام بدل از دیگری نیست.

۲. عباداتی که بدل دارند و می‌توان این فرد متعلّق نهی را ترک کرد و به سراغ فرد دیگر رفت. مثل نماز در حمام که بدلِ آن، نماز در منزل یا در مسجد یا در مشاهد مشرّفه است.

در مورد بخش دوم مشکل چندانی وجود ندارد و می‌توانیم همگی امتناعی‌شده، جانب نهی را مقدم بداریم و به‌جای آن بدلش را بیاوریم. ولی برای بخش اوّل نیز **اشکالی** که در جواب دوم بود وجود دارد و باید هر دو دسته به آن جواب بدهیم.

نتیجه: نتیجهٔ هر سه نکته در جواب اجمالی این است که موارد مزبور، هرگز دلیل بر مدعای خصم نمی‌شود و نمی‌تواند از راه وقوع این موارد در شریعت، جواز اجتماع ایجاب و تحریم را نتیجه بگیرد؛ بلکه خود او هم در این موارد مبتلا به اشکال می‌باشد و باید از عهده برآید.

كفاية و أما تفصيلا فقد أجيب عنه بوجوه يوجب ذكرها بما فيها من النقض و الإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق فى حسم مادة الإشكال فيقال و على الله الاتكال إن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام.

أحدها ما تعلق به النهى بعنوانه و ذاته و لا بدل له كصوم يوم عاشوراء و النوافل المبتدأة فى بعض الأوقات.

ثانيها ما تعلق به النهى كذلك و يكون له البدل كالنهى عن الصلاة فى الحمام.

ثالثها ما تعلق النهى به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجودا

أو ملازم له خارجا كالصلاة فى مواضع التهمة بناء على كون النهى عنها لأجل اتحادها مع الكون فى مواضعها.

أما القسم الأول فالنهى تنزيها عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحا و مع ذلك يكون تركه أرجح كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك إما لأجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض و إن كان مصلحة الترك أكثر فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين فيحكم بالتخيير بينهما لو لم يكن أهم فى البين و إلا فيتعين الأهم و إن كان الآخر يقع صحيحا حيث إنه كان راجحا و موافقا للغرض كما هو الحال فى سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات و أرجحية الترك من الفعل لا توجب حزازة و منقصة فيه أصلا كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبة على مصلحته و لذا لا يقع صحيحا على الامتناع فإن الحزازة و المنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به بخلاف المقام فإنه على ما هو عليه من الرجحان و موافقة الغرض

كما إذا لم يكن تركه راجحا بلا حدوث حزازة فيه أصلا.

و إما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه فيكون كما إذا انطبق عليه من غير تفاوت إلا فى أن الطلب المتعلق به حينئذ ليس بحقيقى بل بالعرض و المجاز فإنما يكون فى الحقيقة متعلقا بما يلازمه من العنوان بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة كما فى سائر المكروهات من غير فرق إلا أن منشأه فيها حزازة و منقصة فى نفس الفعل و فيه رجحان فى الترك من دون حزازة فى الفعل أصلا غاية الأمر كون الترك أرجح.

نعم يمكن أن يحمل النهى فى كلا القسمين على الإرشاد إلى الترك الذى هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الأرجح و أكثر ثوابا لذلك و عليه يكون النهى على نحو الحقيقة لا بالعرض و المجاز فلا تغفل.

جواب تفصیلیِ مثال‌های مذکور: بزرگان از این موارد به وجوه مختلف جواب داده و آنها را حل کرده‌اند.[۱]

ما اگر وارد این مقوله شویم و تمام آن جواب‌ها را طرح و بررسی کنیم، سخن به درازا می‌کشد که با مبنای ما (مراعات اختصار، کم گفتن و گزیده گفتن) سازگار نیست. از این رو ما خود در جواب آن مثال‌ها تحقیق ویژه‌ای داریم و به آن اکتفا می‌کنیم و آن را برای قطع ریشهٔ اشکال کافی می‌دانیم.

فنقول: مثال‌های مذکور چند بخش بود: قسمی از آنها از نوع اجتماع وجوب و اباحه، وجوب و استحباب، استحباب و اباحه، استحباب و استحباب و ... بود که بعداً آنها را جواب خواهیم داد. ولی قسمی از آنها از نوع اجتماع وجوب و کراهت، یا استحباب و کراهت بود که فعلاً اینها را مطرح کرده و حل می‌کنیم.

به‌طور کلّی عبادت یا واجب است، مثل نماز و روزه و حج واجب؛ یا مستحب است مثل نماز و روزه و حج مندوب، و یا حرام است، مثل نماز در ایّام عادت یا در مکان غصبی و یا مکروه است که فعلاً مورد بحث ماست. عبادات مکروهه به سه قسم تقسیم می‌شوند:

۱. عباداتی که مستقیماً متعلّق نهی واقع شده‌اند و نهی کراهتی ظاهراً و باطناً به ذات عبادت و به همین عنوان عبادی ـ که مأمورٌ به نیز می‌باشد ـ بار شده است و ضمناً از عباداتی است که بدل هم ندارد؛ مثل روزهٔ روز عاشورا که قبلاً توضیح دادیم، و مثل روزه روز عرفه برای فردی که ضعف و سستی پیدا می‌کند و نشاط دعا خواندن از او گرفته می‌شود. چنین صومی منهی به نهی تنزیهی است و بدل هم ندارد، زیرا صوم روز هشتم ذی‌الحجّه یا روز یازدهم به بعد، استقلالاً استحباب دارد و ربطی به صوم روز عرفه ندارند و بدل از او نیست. مثال دیگر نافله‌های مبتدئه در پاره‌ای از اوقات می‌باشد.[۲] این نوع نافله‌ها بدلی ندارند زیرا نافلهٔ قبل یا بعد از لحظهٔ طلوع یا غروب، استحباب نفسی دارد و بدل از نافلهٔ در آن زمانِ مخصوص نیست تا جای او را بگیرد.

۲. عباداتی که مستقیماً نهی به آنها تعلّق گرفته و خود عنوان عبادی مورد نهی کراهتی واقع شده است، ولی به گونه‌ای است که بدل و جانشین دارد و ما می‌توانیم فرد منهیٌّ عنه را رها کرده و عبادت

---

۱. اشاره به *تقریرات* شیخ اعظم، صاحب فصول، میرزای قمی و ... که قبلاً بررسی شد.

۲. نمازهای نافله را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱. نوافل ذوات الاسباب، یعنی نافله‌هایی که دارای سبب خاص می‌باشند، مثل نماز تحیّت، نماز زیارت، نماز استخاره و ... که مسبّب از ورود در مسجد، زیارت، استخاره و ... می‌باشند. این نوافل هرگاه سببشان محقّق شود، استحباب پیدا می‌کنند و مکروه هم نیستند؛ ۲. نوافل مبتدئه: نافله‌هایی که سبب خاصّی ندارند و ابتدا به ساکن انجام می‌شوند و از باب این‌که نماز معراج مؤمن است، نماز قربانُ کلّ تقی است، نماز بهترین چیزی است که در اسلام تشریع شده، پس هرکس بخواهد کم بجا می‌آورد و هرکس مایل باشد زیاد بجا می‌آورد (نمازهای مستحبی) و ... . هرگاه فرصتی پیدا می‌شود انسان دو رکعت نماز بجا می‌آورد. این‌گونه نافله‌ها در بعضی اوقات کراهت دارند، مثل لحظهٔ طلوع و غروب خورشید که در آن فاصله‌های زمانی از خواندن نافله نهی شده است.

دیگری را بجای آن انجام دهیم. مثل نماز در حمام که مکروه است و خطاب «**لا تُصَلِّ فی الحمام**» دارد، ولی به جای آن می‌توان نماز صبح را در منزل یا مسجد یا مکان شریف دیگر انجام داد.

۳. عباداتی که در ظاهر خطاب، نهی به عنوان عبادی بار شده، ولی در واقع به عنوان دیگری بار شده است که یا با عنوان عبادی مجامع هستند، یعنی اتّحاد وجودی دارند و در خارج به یک وجود موجودند، یا این‌که تلازم وجودی دارند، یعنی دو چیز هستند که در خارج متلازمین می‌باشند و یکی مستلزم دیگری است. مثلاً نماز در مواضع تهمت کراهت دارد و خطاب به عنوان «**لا تُصَلِّ فی موضع التهمة**» است؛ ولی در حقیقت نماز در مواضع تهمت نیست که کراهت دارد، بلکه اصلِ بودن در چنان مکانی مکروه است. حال اگر نماز عبادت باشد از «مجموعهٔ اقوال و افعال و هیئات و اکوان»، یعنی بودن‌ها هم جزء نماز باشد، در اینجا با عنوان «کَوْن» اتّحاد وجودی دارند. ولی اگر نماز، همان اقوال و افعال و هیئات باشد و بودنها جزء نماز نباشد، بلکه لازم لا ینفک آن باشد[1] در این صورت میان عنوان عبادی با عنوان متعلّق نهی ملازمه است، نه اتّحاد وجودی.

حکم قسم اول: آخوند پس از این‌که عبادات مکروهه را به سه دسته تقسیم کرد، به تفصیل، حکم هر قسمی را بیان می‌کند.

قسم اول: عباداتی که نهی کراهتی به آنها بار شده و بدل هم ندارند، مثل روزهٔ روز عاشوراء و روز عرفه. در آغاز دو نکته را مسلم می‌گیریم: ۱. آیا روزهٔ روز عاشوراء، نافلهٔ مبتدئه و ... شرعاً صحیح است یا باطل؟ اجماع قائم بر این است که نماز و روزهٔ مذکور صحیح است. خود این اجماع دلیل بر تنزیهی و کراهتی بودن نهی است، وگرنه اگر نهی تحریمی بود، در عبادات دال بر فساد بود و وجهی بپرای صحّت نداشت.

۲. با این‌که این روزه و نماز صحیح است، معذلک ترک آن از فعل‌اش راجح است. به‌دلیل این‌که ما وقتی به تاریخ زندگانی ائمه علیهم‌السلام مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم آنها مداومت بر ترک روزهٔ روز عاشورا داشتند و در تاریخ هیچ را امامی سراغ نداریم که در روز عاشوراء روزه گرفته باشد. اگر مکروه نبود و مباح یا مندوب بود، ائمه علیهم‌السلام همیشه آن را ترک نمی‌کردند.

حلّ محذور اجتماع دو حکم متضاد: با حفظ این دو نکته مرحوم آخوند در این بخش، به محذور اجتماع دو حکم متضاد در شیء واحد به‌عنوان واحد، سه نوع جواب داده و از سه راه آن محذور را ـ که قبلاً فرمودند: **لابّد من التفصّی** ـ حل می‌کند:

راه اول:[2] در این‌گونه موارد همان‌طور که فعل روزه معنون به عنوان حَسَن و مصلحت‌دار و مطلوبی است (عنوان عبادت، صلوة، صوم) و عنوان محبوبی بر آن منطبق است و روزه گرفتن در روز

---

۱. از باب این‌که جسم بدون این اکوان و خالی از آنها نیست.

۲. *إمّا لأجل انطباق ...* .

عاشوراء یا روزهٔ مستحبی کلاً دارای مصلحت است، همچنین ترک این عبادت نیز معنون به عنوان حَسَن و مصلحت‌دار دیگری است که بر ترک منطبق است و آن عنوان، ترک را مثل فعل، دارای مصلحت و موافق با غرض مولی می‌گرداند.

مثلاً بر ترک روزه در روز عاشوراء، عنوانِ مخالفت با بنی‌امیه (لعنهم الله) منطبق است. زیرا آنان این روز را روز فتح و ظفر و روز میمون و مبارکی برای خود می‌دانستند که بر حسین بن علی علیهما السلام و یارانش پیروز شده‌اند.[1] و به شکرانهٔ این غلبه، آن روز را روزه می‌گرفتند. ائمه علیهم السلام برای مخالفت با آنان تعهد داشتند آن روز را روزه نگیرند و شیعیان را از صوم روز عاشوراء نهی می‌کردند. حال بر ترک صوم در روز عاشوراء، عنوان مخالفت با بنی‌امیه منطبق است و نفس این مخالفت، امری پسندیده و مطلوب شارع است. یا مثلاً روزهٔ روزهای دیگر مستحب و دارای مصلحت است، ولی گاهی بر ترک روزهٔ مستحبی و بر افطار و ابطال آن، عنوانِ اجابتِ دعوتِ مؤمن منطبق می‌شود که ترک را مطلوب می‌سازد.

در چنین مواردی در حقیقت، هم فعل مصلحت دارد و هم ترک. و فرض این است که مکلف قدرتِ امتثال هر دو را ندارد، زیرا در روز معیّن (عاشورا) نمی‌تواند هم فاعل باشد و هم تارک؛ بلکه یا فاعل است یا تارک. چنین موردی از موارد دو حکم متزاحم و از مصادیق دو مستحب متزاحم است و در باب تزاحمِ دو مستحب ـ یا دو واجب، یا یک واجب و یک حرام، یا دو حرام و ... ـ قانون این است که اگر هیچ‌کدام، از لحاظ مناط و ملاک و مصلحت قوی‌تر از دیگری نبود بلکه برابر بودند، به حکم عقل جای تخییر است. و اگر یکی قوی‌تر از دیگری بود، باید آن را که اهمّ است اخذ کنیم.

در ما نحن فیه فرض بحث این است که جانب ترک، مصلحت قوی‌تری دارد، یعنی اگر جانب فعل روزه، پنجاه درجه مصلحت دارد، و جانب ترک آن به نیت مخالفت با بنی‌امیه، یا به‌عنوان اجابت دعوت مؤمن، هفتاد درجه مصلحت دارد و چون مصلحت ترک قوی‌تر است معیّناً همین طرف اهمّ است و در باب تزاحم هر کدام اهم بود فعلی می‌شود و دیگری از فعلیّت می‌افتد. پس در مانحن‌فیه الآن امر به ترک، فعلی است یا نهی از فعل باقی است و امر به فعل از درجهٔ فعلیّت می‌افتد. در نتیجه اجتماع دو حکم فعلی پیش نمی‌آید تا کسی بگوید این اجتماع ممکن است یا محال.

و ارجحیّة الترک من الفعل لا توجب ... : این فراز دفع دخل است و آن این‌که ممکن است کسی بگوید: حالا که جانب ترک، مصلحتِ قوی‌تری پیدا کرد و ارجح شد، پس جانب فعل روزه مرجوح می‌شود و در نتیجه صلاحیّت ندارد با آن به مولی نزدیک شویم، یعنی مقربیّت ندارد. پس باید حکم به بطلان روزه در روز عاشوراء کنیم؛ در حالی که اجماعی بود که این روزه صحیح است.

---

۱. *و هذا یومٌ تبرکت به بنو أمیة بقتلهم الحسین ...* .

مرحوم آخوند می‌فرماید: این نهی از عبادت و اولویت ترک نسبت به فعل، از قبیل مکروهات معمولی نیست. در مکروهات معمولی ـ مثل پنیر خوردن، یا اکل در حال سیری ـ خود این کار مفسده و منقصت دارد[۱] و مبغوض مولاست و صلاحیت مقربیّت ندارد. اگر چنین کاری عبادت باشد، انجامش صحیح نیست؛ چون مبغوضیّت در هر درجه‌ای که باشد مبعِّد از مولاست و هرگز نمی‌تواند مقرِّب باشد. ولی در مانحن‌فیه، ارجح بودن ترک، موجب نمی‌شود جانب فعل مفسده پیدا کند و مبغوض مولی شود، بلکه جانب فعل روزه، کما کان به قوّت خود باقی است، رجحان ذاتی دارد، موافق با غرض مولاست و همان مقدار مصلحت و مطلوبیتی که در روزهٔ سایر روزها وجود دارد، در روزهٔ عاشوراء نیز موجود است و از این لحاظ، حزازت و منقصت و کاستی ندارد و در سایهٔ این‌که مزاحم قوی‌تری (مصلت بیشتری که در ترک است) پیدا شده است امر استحبابیِ آن از فعلیّت افتاده است، ولی اصل مطلوبیت و رجحان ذاتیِ آن به قوّت خویش باقی است. و بر مسلک تحقیق که قصد ملاک کافی است، اگر مکلفی این روزه را به قصد رجحان ذاتی انجام دهد، صحیح است و مصلحت صومی نصیبش می‌شود. و بر مسلک مشهور که صحّت عبادت را تابع وجود امر فعلی و قصد امتثال امر می‌دانند، در اینجا فعلاً امری نیست و باید فتوی به بطلان صوم بدهیم.

راه دوم:[۲] در این‌گونه موارد، عنوان ترک مستقیماً دارای مصلحت نیست و معنون به عنوان حَسَن نیست، بلکه با یک عنوان حسنی ملازمه دارد. مثلاً ترک صوم در روز عرفه با حال نشاط برای دعا خواندن ملازمه دارد و موجب آن حالت است. آنگاه صورت ملازمه نیز همانند صورتِ انطباق است و همان محاسبات را دارد که مسأله از باب تزاحم دو مستحب می‌شود. با این تفاوت که در فرض ملازمه، طلبی که به ترک تعلّق می‌گیرد یک طلب حقیقی نیست بلکه بالعرض و المجاز است و آنکه در حقیقت دارای طلب می‌باشد، همان عنوانِ ملازمِ ترک است. ولی در فرض انطباق، حقیقتاً خود ترک، مطلوب و متعلّق طلب است، همانند سایر مکروهات[۳] که واقعاً طلبِ ترک دارند.

تفاوت دیگر این است که در سایر مکروهات، نهی از فعل و یا امر به ترک، از یک حزازت و منقصتی در فعلِ آنها سرچشمه می‌گیرد و به‌خاطر مفسده و مرجوحیّتی که در فعل آنها وجود دارد، از آن نهی شده‌ایم و ترک آن از ما خواسته شده است ـ ولو مفسده در حدّی نیست که مُلزِم و لازم الترک باشد، وگرنه حرام می‌شد، نه مکروه ـ ولی در مانحن‌فیه منشأ امر به ترک و طلب ترک، عبارت است از انطباق یک عنوان راجح بر ترک، بدون این‌که در جانب فعل، منقصت و حزازتی باشد و روزهٔ روز عاشورا کمبودی داشته باشد، بلکه همان مصلحت صومی را دارد ولی ترکِ آن ارجح و اولی است.[۴]

---

۱. البتّه در حدی نیست که ملزمه باشد و ترک‌اش لازم و فعلش حرام شود.

۲. *وإمّا لأجل ملازمة الترک ...* .

۳. مکروهات مورد بحث ما عبادات مکروهه است و سایر مکروهات، همان مکروهات متعارف و معمولی می‌باشند.

۴. به حکم همان تزاحمی که قبلاً محاسبه شد.

راه سوم:[۱] چه در فرض انطباق و چه ملازمه می‌توانیم بگوییم: این امر به ترک و نهی از فعل، یک امر و نهی ارشادی است، یعنی نهی‌ای است که از هرگونه طلب نفسانی خالی است و صرفاً به‌خاطر ارشاد و تنبیه به پاره‌ای از خواص و خصوصیّات صادر شده است. و آن ارشاد به این مطلب است که گرچه در جانب فعل روزه، مصلحت وجود دارد، ولی در جانب ترک، مصلحت مهم‌تری و ثواب بیشتری هست و واضح است که هیچ انسان عاقلی ثواب بیشتر را فدای ثواب کمتر نمی‌کند. پس در دو راه قبلی، نهی از فعل، یا امر به ترک، مولوی بود امّا در این راه، نهی از فعل، صد در صد ارشادی است و اگر ارشادی شد، یک نهی حقیقی خواهد بود، نه مجازی و بالعرض. ولی باز هم محذوری ندارد زیرا اجتماع دو حکم مولوی در شیء واحد محال است، وگرنه اجتماع یک مولوی و یک ارشادی که محذوری ندارد.

کفایه و أما القسم الثانی فالنهی فیه یمکن أن یکون لأجل ما ذکر فی القسم الأول طابق النعل بالنعل کما یمکن أن یکون بسبب حصول منقصة فی الطبیعة المأمور بها لأجل تشخصها فی هذا القسم بمشخص غیر ملائم لها کما فی الصلاة فی الحمام فإن تشخصها بتشخص وقوعها فیه لا یناسب کونها معراجا و إن لم یکن نفس الکون فی الحمام بمکروه و لا حزازة فیه أصلا بل کان راجحا کما لا یخفی.

و ربما یحصل لها لأجل تخصصها بخصوصیة شدیدة الملاءمة معها مزیة فیها کما فی الصلاة فی المسجد و الأمکنة الشریفة و ذلک لأن الطبیعة المأمور بها فی حد نفسها إذا کانت مع تشخص لا یکون له شدة الملاءمة و لا عدم الملاءمة لها مقدار من المصلحة و المزیة کالصلاة فی الدار مثلا و تزداد تلک المزیة فیما کان تشخصها بما له شدة الملاءمة و تنقص فیما إذا لم تکن له ملائمة و لذلک ینقص ثوابها تارة و یزید أخری و یکون النهی فیه لحدوث نقصان فی مزیتها فیه إرشادا إلی ما لا نقصان فیه من سائر الأفراد و یکون أکثر ثوابا منه و لیکن

هذا مراد من (قال إن الکراهة فی العبادة بمعنی أنها تکون أقل ثوابا) و لا یرد علیه بلزوم اتصاف العبادة التی تکون أقل ثوابا من الأخری بالکراهة و لزوم اتصاف ما لا مزید فیه و لا منقصة بالاستحباب لأنه أکثر ثوابا مما فیه المنقصة لما عرفت من أن المراد من کونه أقل ثوابا إنما هو بقیاسه إلی نفس الطبیعة المتشخصة بما لا یحدث معه مزیة لها و لا منقصة من المشخصات و کذا کونه أکثر ثوابا و لا یخفی أن النهی فی هذا القسم لا یصح إلا للإرشاد بخلاف القسم الأول فإنه یکون فیه مولویا و إن کان حمله علی الإرشاد بمکان من الإمکان.

---

۱. *نعم یمکن أن یحمل النهی ...* .

حکم قسم دوم: قسم دوم عبادات مکروهه‌ای است که نهی در آنها مستقیماً به خود عبادت تعلّق می‌گیرد و ذات عبادتْ منهی، ولی دارای بدل می‌باشد و مکلّف می‌تواند آن فرد منهی را رها کرده و افراد دیگر را انجام دهد. مثل نماز در حمام که کراهت دارد و بدلِ آن، نماز در منزل یا در مسجد یا در مکان‌های شریف دیگر است. در این قسم نیز برای حل مشکلِ اجتماع دو حکم (وجوب و کراهت) در شیء واحد (نماز در حمام) به‌عنوان واحد (عنوان صلاتی) مرحوم آخوند چهار راه پیشنهاد می‌کند:

سه راه اوّل، همان سه راه حل مذکور در قسم اول است و به همان بیاناتی که مشکلِ قسم اول را حل کردیم مشکل این قسم نیز حل می‌شود.

راه اول: همان‌طور که جانب فعل (نماز در حمام) دارای صد درجه مصلحت است و به‌خاطر آن واجب شده است، هکذا جانب ترک هم معنون به عنوان حَسَن و راجحی است که از مصلحت جانب فعل، بیشتر است. مثلاً نماز در حمام موجب استخفاف نماز است ولی ترک آن در حمام، معنون به‌عنوان تعظیم و احترام به نماز است و ﴿مَن یعظّم شعائر الله فإنّها من تقوی القلوب﴾[1] تعظیم شعائر الهی بسیار مهمّ است و در مقام تزاحم، جانب ترک قوی‌تر و اَوْلی است و تنها نهی از فعل، یا امر به ترک، فعلی می‌شود و امر به فعل از فعلیّت می‌افتد؛ البتّه ترک الی بدلٍ هست.

راه دوم: جانب ترک با یک عنوان حَسَن و راجح ملازمه دارد، مثلاً انجام نماز در حمام با عدم حضور قلب همراه است، ولی ترک آن و انجامش در خارج از حمام، مستلزم توجّه به نماز و حضور قلب است که اهمیت زیادی دارد و باز به خاطر این ملازمه، جانب ترک اولی است. تا به حال نهی از فعل، یا امر به ترک مولوی بود.

راه سوم: نهی از فعل و امر به ترک را چه در صورت انطباق و چه ملازمه، ارشادی بدانیم ... .

راه چهارم: این راه که در قسم اول مطرح نشد و در اینجا مطرح می‌کنیم[2] این است که در سه جواب قبلی عنوان قبیحی بر فعل نماز در حمام منطبق نمی‌شد یا مستلزم نبود و فقط جانب ترک قوی‌تر بود. ولی این جواب براساس این است که یک عنوان قبیح و منقصت‌داری بر فعل منطبق است.

توضیح: نماز که طبیعتی از طبایع و عبادتی از عبادات است، دارای یک حد وسطی از مصلحت ـ مثلاً صد درجه ـ است. ولی این درجهٔ معین، ثابت و لا یتغیّر نیست بلکه خصوصیات و مشخّصات مکانی درکم یا زیاد شدنِ آن دخیل هستند و این به رابطهٔ خصوصیات با روح نماز که معراج مؤمن و مقرّب انسان به سوی الله است، بستگی دارد. پاره‌ای از امکنه با روح نماز چندان سنخیّتی ندارند و

---

۱. سورهٔ حج، آیهٔ ۳۲.

۲. زیرا در قسم اول، عبادت بدل نداشت و فرد دیگری نبود تا جای این راه‌حل باشد.

ناملایم هستند. یعنی باعث می‌شود که از ثواب نماز کاسته شود و صد درجه مصلحت به ۸۰ درجه تبدیل شود؛ مثل نماز در حمام که حواس انسان جمع نیست و حضور قلب ندارد.[۱]

و برعکس برخی از مکان‌ها خیلی با روح نماز سازگار هستند و ارتباط تنگاتنگ دارند و موجب می‌شود که بر ثواب نماز افزوده شود و صد درجه به صد و پنجاه درجه و یا صدها برابر برسد. مثل نماز در مسجد یا مشاهد مشرّفه. برخی از مکان‌ها هم، نه خیلی با روح نماز ناسازگار و نه چندان سازگار، یعنی ثواب نماز را نه کم می‌کند و نه زیاد؛ مثل نماز در منزل.

حال نهی از نماز در حمام به‌خاطر منقصتی است که در خصوص این فرد وجود دارد. و ضمناً این نهی صد در صد ارشادی است نه مولوی؛ زیرا نهی مولوی از منقصت و مفسدی در فعل سرچشمه می‌گیرد که مفسدهٔ غالبه است و هشتاد درجه مفسده دارد و حقیقتاً نهی شده‌ایم، ولی در مانحن‌فیه ـ علی‌الفرض ـ جانب فعل، هشتاد درجه مصلحت دارد و مصلحت غالب و راجح است؛ نهی مولوی نیست و به داعیِ طلب مولویِ نفسانی نیست، بلکه ارشادی است، یعنی مکلف را راهنمایی می‌کند که این فرد به خاطر خصوصیت مکانی دارای هشتاد درجه مصلحت می‌باشد و چه بهتر که فردی را اختیار کنی که مبتلا به این حزازت نیست و آن را به‌جای این بیاوری (نماز در منزل یا در مسجد). ولی باز هم محذوری ندارد و اجتماع حکم ارشادی با مولوی کاملاً سازگار است، زیرا امر مولوی به اصل طبیعت نماز بار شده است که دارای افراد مختلفی است و نهی ارشادی، از فرد خاص با خصوصیاتی که دارد نهی کرده است و منظور، رسیدن به فرد اعلی و اکمل می‌باشد.

شبههٔ مشهور: مشهور فقهاء در باب عبادات مکروهه شبهه‌ای را مطرح می‌کنند و آن این‌که: از طرفی عبادت، مساوی با رجحان (استحباب یا وجوب) است و از طرفی کراهت به معنای مرجوحیّت است. چگونه ممکن است عبادتی، هم راجح باشد و هم مرجوح؟ مشهور در پاسخ گفته‌اند که کراهت در عبادات به معنای اقلیّت ثواب است، یعنی این عبادت از عبادت دیگر ثوابش کمتر است، نه این‌که واقعاً و فی نفسه مرجوح و مکروه باشد. مرحوم آخوند می‌فرماید: منظور مشهور همین است که ما گفتیم. یعنی خصوصیات مکانی موجب حدوث نقصان و حزازت می‌گردد و ...؛ ولو عبارت مشهور مطلق است و موجب اشتباه فصول شده که ذیلاً خواهیم آورد.

دو اشکال صاحب *فصول*: مرحوم صاحب ***فصول*** بر سخن مشهور ـ که کراهت را به معنای اقلیّت ثواب معنی کرده‌اند ـ دو اشکال گرفته است:

۱. اگر به‌طور مطلق بگوییم کراهت در عبادات به معنای مذکور است، لازمه‌اش این است که هر عبادتی را که با عبادت دیگر مقایسه نموده و آن را از حیث ثواب کمتر می‌یابیم نسبت به دیگری

---

۱. البتّه اینجا مثل نماز در مواضع تهمت نیست که خودِ بودنِ در موضع تهمت، کراهت دارد ولو در ضمن نماز نباشد. اینجا نفس بودن در حمام مرجوح نیست، بلکه چه‌بسا به‌خاطر شست‌وشو و نظافت راجح است، ولی نماز در این حال مرجوح است.

متّصف به کراهت باشد، مثلاً روزه نسبت به نماز، ثوابش کمتر است، پس باید بگوییم روزه مکروه است. نماز در منزل نسبت به نماز در مسجد ثوابش کمتر است، پس باید بگوییم نماز در منزل مکروه است و هکذا مسجد محل نسبت به مسجد جامع و مسجد جامع نسبت به مسجدالنبی صلی الله علیه و آله و ... در حالی که احدی به این لازم ملتزم نیست.

۲. اگر کراهت به معنای مذکور شد، متقابلاً باید استحباب هم به معنای کثرت ثواب باشد، پس باید بگوییم هر عبادتی که نسبت به دیگری ثوابش بیشتر است متّصف به استحباب است، مثلاً نماز ظهر در منزل، نسبت به نماز ظهر در حمام ثوابش بیشتر است، پس باید نماز ظهر مستحب باشد و نباید قصد وجوب کنیم. یا نماز در مسجد نسبت به منزل ثوابش بیشتر است، پس باید متّصف به استحباب شود و هکذا. در حالی که این لازم نیز قابل التزام نیست. پس نمی‌توان کراهت در عبادت را به معنای اقلّیت ثواب معنا کرد. پس سخن مشهور ناتمام است.[۱]

جواب آخوند: مرحوم آخوند ایراد صاحب *فصول* را وارد نمی‌داند و در جواب می‌فرماید: گرچه عبارت مشهور، مطلق است ولی قطعاً مرادشان این نیست که هر طبیعتی را با طبیعت دیگر و هر فردی را با فرد دیگر مقایسه کنیم. بلکه منظورشان این است که گاهی طبیعت واحده‌ای به نام نماز دارای خصوصیّتی است که باعث ازدیاد ثواب آن می‌گردد و گاهی دارای خصوصیتی است که نه موجب افزایش ثواب آن می‌شود و نه سبب کاهش ثواب. و گاهی دارای خصوصیتی است که سبب نقصان ثواب می‌گردد؛ چنین عبادتی را که در مقایسه با فرد دیگر از همان طبیعت ثوابش کمتر است مکروه می‌نامیم. در جانب کثرت ثواب و استحباب هم مطلب همین است، یعنی خصوصیات و مشخصات یک طبیعت، گاهی موجب افزاش ثواب می‌گردد و این فردِ کثیر الثواب را نسبت به دیگری مستحب می‌دانیم که در واقع یک فرد از افراد واجب تخییری است و خودش مستحب تعیینی یعنی افضل الافراد است.

و لا یخفی: این جمله جمع‌بندی مطالب مذکور در قسم اوّل و دوم از اقسام عبادات مکروهه است که از حیث ارشادی و مولوی بودن حکم آنها بیان می‌شود: در قسم اوّل، سه راه حل ارائه شد. طبق راه حل اوّل و دوم، نهی از فعل یا امر به ترک، مولوی بود، ولی امکان حمل بر ارشادیّت هم داشت که در راه حل سوم بیان شده بود. در قسم دوم هم سه راه حل آن با قسم اول مشترک بود و راه حل چهارمی هم داشت که نهی از فعل، در آن صد در صد ارشادی بود و امکان مولویّت نداشت؛ به بیانی که قبلاً توضیح دادیم.

کفایه و أما القسم الثالث فیمکن أن یکون النهی فیه عن العبادة المتحدة مع ذاک العنوان أو الملازمة له

---

۱. *الفصول الغرویه*، ص ۱۴۳.

بالعرض و المجاز و کان المنهی عنه به حقیقة ذاک العنوان و یمکن أن یکون علی الحقیقة إرشادا إلی غیرها من سائر الأفراد مما لا یکون متحدا معه أو ملازما له إذ المفروض التمکّن من استیفاء مزیة العبادة بلا ابتلاء بحزازة ذاک العنوان أصلا هذا علی القول بجواز الاجتماع.

و أما علی الامتناع فکذلک فی صورة الملازمة و أما فی صورة الاتحاد و ترجیح جانب الأمر کما هو المفروض حیث إنه صحة العبادة فیکون حال النهی فیه حاله فی القسم الثانی فیحمل علی ما حمل علیه فیه طابق النعل بالنعل حیث إنه بالدقة یرجع إلیه إذ علی الامتناع لیس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصصاته و مشخصاته التی تختلف الطبیعة المأمور بها فی المزیة زیادة و نقیصة بحسب اختلافها فی الملاءمة کما عرفت.

و قد انقدح بما ذکرناه أنه لا مجال أصلا لتفسیر الکراهة فی العبادة بأقلیة الثواب فی القسم الأول مطلقا و فی هذا القسم علی القول بالجواز کما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فیها و أن الأمر الاستحبابی یکون علی نحو

الإرشاد إلی أفضل الأفراد مطلقا علی نحو الحقیقة و مولویا اقتضائیا کذلک و فعلیا بالعرض و المجاز فیما کان ملاکه ملازمتها لما هو مستحب أو متحدا معه علی القول بالجواز.

و لا یخفی أنه لا یکاد یأتی القسم الأول هاهنا فإن انطباق عنوان راجح علی الفعل الواجب الذی لا بدل له إنما یؤکد إیجابه لا أنه یوجب استحبابه أصلا و لو بالعرض و المجاز إلا علی القول بالجواز و کذا فیما إذا لازم مثل هذا العنوان فإنه لو لم یؤکد الإیجاب لما یصحح الاستحباب إلا اقتضائیا بالعرض و المجاز فتفطن.

حکم قسم سوم: قسم سوم از اقسام عبادات مکروهه، این است که نهی در ظاهر به خود عنوانِ عبادت تعلّق می‌گیرد، (لا تُصلّ فی مواضع التهمة) ولی در واقع به عنوان دیگری تعلّق می‌گیرد، (کَوْن در موضع تهمت) که این عنوان دیگر، یا ملازم با عنوان عبادی است، یعنی در خارج به دو وجود موجودند ولی متلازمین هستند[1] و یا اتّحاد وجودی دارند و در خارج مجامع هستند.[2] حال حکم این قسم چیست؟ از آنجاکه واقعاً و فی نفس‌الامر دو عنوان (نماز و بودن در موضع تهمت) درکار است و از قبیل نماز و غصبیت است، مرحوم آخوند این قسم را براساس مبانی مختلف در مسألهٔ اجتماع امر و نهی محاسبه می‌کند.[3] بر مسلک قائلین به جواز اجتماع امر و نهی در شیء واحد دو جواب می‌دهد:

۱. این‌که بگوییم: نهی از نماز در موضع تهمت، یک نهی مولوی است نه ارشادی، ولی بالعرض و المجاز است. یعنی اسناد آن به خود عبادت، یک اسناد مجاز است، وگرنه در حقیقت، نهی به‌عنوان

---

۱. بنا بر این‌که کَوْن، جزء نماز نباشد. ۲. بنا بر این‌که کون، جزء نماز باشد.

۳. ولی در قسم اوّل و دوم از اقسام عبادات مکروهه، این مبانی را متعرّض نشده است و جواب‌های دیگری دارد، زیرا در آن دو قسم ظاهراً و باطناً متعلّق امر و نهی، شیء واحد به‌عنوان واحد بود، نه به دو عنوان.

دیگری که ملازم با عنوان عبادت یا مُجامع با آن است تعلّق گرفته و از نظر قول به جواز، هیچ مانعی ندارد که یک عنوان مأمورٌ به باشد و عنوان دیگر منهیٌّ عنه.

۲. این‌که بگوییم: نهی مذکور یک نهی حقیقی است، نه مجازی. ولی صرفاً نهی ارشادی است نه مولوی؛ زیرا نماز در مواضع تهمت، بدل دارد و فردی که مبتلا به هیچ منقصت و حزازت نباشد (نماز در منزل) و بلکه دارای مزیّت باشد (نماز در مسجد) می‌تواند جای آن را پر کند، و با وجود فرد کامل‌تر و متمکّن بودن مکلف از استیفاء مصلحت کامل‌تر، نوبت به فرد ناقص نمی‌رسد و عقل هیچ عاقلی به آن، رضایت نمی‌دهد. پس این نهی، فقط ارشاد به این جهت است و اجتماع دو حکم مولوی و ارشادی محذوری ندارد و اجتماع ضدین نیست، بلکه کاملاً سازگار هستند، امر مولوی به «نماز در موضع تهمت» هم بار شده است و اطلاقش آن را می‌گیرد، و نهی ارشادی هم منکر این معنا نیست بلکه ما را به فرد کامل‌تر راهنمایی می‌کند.

و اما بر مسلک امتناع این‌گونه جواب می‌دهد: اگر عنوان صلاتی یا عنوان کَون در موضع تهمت، متلازمان باشند که در خارج دو چیز هستند و تلازم دارند، باز حکم امتناعی همان حکم اجتماعی است، و همان دو جواب را دارد؛ چون دو چیز هستند و مانعی ندارد که یکی واجب و دیگری مکروه باشد. امتناعی اجتماع دو حکم را در «شیء واحد» محال می‌داند، نه در دو شیء متلازم. اما اگر قائل به اتّحاد شدیم و گفتیم نماز با کَون در موضع تهمت، مُجامع هستند و در خارج به یک وجود موجود می‌شوند، باز هم دو فرض داریم:

۱. اگر جانب نهی را ترجیح دهیم، باید بگوییم نماز در موضع تهمت باطل است.

۲. ولی اگر جانب امر را ترجیح داده و حکم به صحت کنیم[1] می‌گوییم: نهی در این قسم سوم، همانند نهی در قسم دوم و طبق راه حل چهارم است و حمل بر ارشادیّت می‌شود.

توضیح، همان توضیح قبل است، یعنی خصوصیّتِ بودنِ نماز در این مکان یا آن مکان، در شدّت و ضعفِ ارزش نماز تأثیر دارد. بعضی از امکنه، نه موجب کم شدن ارزش نماز می‌شوند و نه موجب زیاد شدن آن، مثلاً نماز در منزل. و بعضی از امکنه باعث ازدیاد ثواب نماز می‌شوند، مانند نماز در مسجد. و بعضی از امکنه هم سبب کاستیِ ارزش نماز می‌شوند، همچون نماز در موضع تهمت. نهی از این فرد مثل نهی از نماز در حمام بوده و ارشاد به فرد کامل‌تر است؛ باز هم مانعی ندارد که امر و نهی، هر دو باشند؛ چون یکی مولوی است و دیگر ارشادی. و اجتماع «دو حکم مولوی» محذور دارد، نه اجتماع یک حکم مولوی و یک حکم ارشادی.

مرحوم آخوند پس از این‌که اقسام عبادات مکروهه را جداگانه توضیح داد، در پایان می‌فرماید:

---

۱. *کما هو المفروض*؛ زیرا احدی نگفته است نماز در موضع تهمت باطل است، بلکه همگان حکم به صحّت کرده‌اند.

این‌که مشهور، کراهت در عبادت را به اقلیّت ثواب تفسیر کردند، در قسم اوّل،[۱] کراهت به این معنا نیست، زیرا عبادت مورد نظر (روزهٔ روز عاشوراء) بدل ندارد و فرد دیگری نیست تا این فرد را با آن مقایسه کرده و بگوییم این فرد، نسبت به آن فرد دیگر ثوابش کمتر است. و در قسم دوم،[۲] کراهت در عبادات به معنای اقلیّت ثواب بود، چراکه فرد یا افراد دیگری بودند که بدل از آن عبادت منهی (نماز در حمام) می‌شدند و نقص و حزازت او را هم نداشتند. ـ مثل نماز در منزل یا مسجد ـ و نهی ارشاد به این بود که این فرد ثوابش کمتر است. و در قسم سوم[۳] بنا بر قول به جواز اجتماع، به قسم اوّل ملحق می‌شد و کراهت به معنای اقلیّت ثواب نبود. و بنا بر قول به امتناع هم اگر متلازمین بودند، باز حکم قسم اوّل را داشت و کراهت به این معنا نبود. ولی بر مسلک اتّحاد و مجامعت وجودی، به قسم ثانی ملحق می‌شد و کراهت به معنای اقلیّت ثواب بود و نهی ارشاد به این بود که نماز در موضع تهمت منقصت دارد و در مقایسه با نماز در غیر آن موضع ثوابش کمتر است.

مثال‌های دیگر برای اجتماع امر و نهی:[۴] تا به حال از مجموعه مواردی که مستدلّ در دلیل سومش به عنوان شواهدی بر جواز اجتماع آورد، تنها به دو مورد پرداختیم و آنها را تحت عنوان عبادات مکروهه به سه قسم تقسیم کردیم و راه حل هر قسمی را بیان کردیم. آن دو مورد عبارت بودند از اجتماع وجوب و کراهت و اجتماع استحباب و کراهت. اکنون سایر مثال‌ها را بررسی می‌کنیم: یکی از آن مثال‌ها مواردی بود که «وجوب و استحباب» در شیء واحد جمع شوند. مثل نماز در مسجد که هم واجب است و هم مستحب. نماز به جماعت که هم واجب است و هم مستحب و روزهٔ اول ماه رمضان که هم واجب است چون روزهٔ ماه رمضان است و هم مستحب، چون روزهٔ اوّل ماه است.

حال به مناسبت این‌که دو مورد اجتماع وجوب و کراهت یا استحباب و کراهت را به «عبادات مکروهه» نامگذاری کردیم، این مورد را هم به «عبادات مندوبه» نامگذاری می‌کنیم. اکنون می‌پرسیم آیا همان سه قسم مذکور در عبادات مکروهه در اینجا هم هست یا خیر؟

از کلام مرحوم آخوند استفاده می‌شود که قسم دوم و سوم از آن اقسام، در اینجا هم جاری و ساری است. به این صورت که، گاهی امر استحبابی به ذات عبادی بار می‌شود، مثل امر به نماز جماعت یا نماز در مسجد. ضمناً عبادت مذکور بدل هم دارد، مثل نماز فرادی یا نماز در منزل. و گاهی در ظاهر به عنوان عبادت و در باطن به عنوان دیگری امر شده‌ایم که یا ملازم با عنوان عبادت است، مثل عنوان اجتماع مسلمین در مکانی که ملازم با نماز جماعت است و یا مجامع و متّحد با آن است، مثل عنوان کَوْن فی المسجد که به قولی با نماز اتّحاد دارد و به قولی ملازمه دارد.[۵]

---

۱. در قسم اوّل نهی تنزیهی به خود عبادت بار شده بود، در ضمن بدل هم نداشت.

۲. در قسم دوم نهی کراهتی به ذاتِ عبادی تعلّق گرفته بود، ولی بدل داشت.

۳. در قسم سوم نهی در ظاهر به خود عبادت بار شده بود ولی در واقع به‌عنوان دیگری به‌نام کَوْن در مواضع تهمت بار شده بود.

۴. *کما انقدح ...* .

۵. بستگی دارد که کَون را در حقیقت نماز دخیل بدانیم یا خیر.

و امّا راه حلّ: آخوند در مورد بخش اوّل که امر ندبی به خود عبادت بار شده است امّا بدل دارد، دو جواب می‌دهد:

۱. امر مستحبی یک امر حقیقی و واقعی باشد، ـ نه مجازی و بالعرض ـ و امری ارشادی باشد، نه مولوی، و ارشاد به افضل‌الافراد باشد. یعنی امر استحبابی صرفاً برای بیان این مطلب است که نماز در مسجد یا به جماعت، ثوابش بیشتر است و عقل هر عاقلی وقتی فهمید که این فرد ثوابش بیشتر است، حکم می‌کند که همین فرد را اختیار کن و سراغ فرد دیگر نرو. آنگاه اجتماع وجوب و استحباب مولوی در شیء واحد، اجتماع ضدّین و محال است، ولی اجتماع وجوبِ مولوی با استحباب ارشادی محال نیست، بلکه امر مولویِ وجوبی بر وجوب مطلق نماز (نماز در مسجد یا منزل، فرادی یا به جماعت) دلالت می‌کند و امر ارشادی می‌گوید از این دو فرد، فلان فرد افضل و اکمل است.

۲. امر مستحبی هم یک امر مولوی باشد، ولی مولویِ شأنی و اقتضائی و انشایی، نه مولویِ فعلی که اگر این شد باز منافات نیست و اجتماع ضدین نمی‌شود، زیرا اجتماع دو حکم شأنی یا انشایی یا یک حکم انشایی و یک حکم فعلی در شیء واحد محذوری ندارد و اجتماع دو حکم «مولویِ فعلی» محال است.

برای بخش امر ندبی که در ظاهر به خود عبادت و در باطن به عنوان دیگری (اجتماع مسلمین یا کَوْن فی المسجد و ...) بار شده است نیز چندین راه حل داریم:

۱. امر ندبی امر حقیقی باشد، ولی ارشاد، به افضل الافراد باشد که راه حل، همان راه حل بخش قبلی است. ضمناً طبق این جواب فرقی نمی‌کند که ما اجتماعی شویم یا امتناعی؛ چون این دعوا دربارهٔ دو حکم مولوی است.

۲. امر ندبی امر حقیقی باشد و مولوی هم باشد ولی مولویِ اقتضائی و انشایی. این راه حل هم در بخش قبلی بیان شد. در اینجا نیز فرقی میان اجتماعی و امتناعی نخواهد بود و بر هر دو مسلک چنین اجتماعی جایز است.

۳. امر ندبی را امر مولوی فعلی بگیریم نه اقتضائی و شأنی و نه ارشادی، آنگاه اگر قائل به جواز شدیم بگوییم: هیچ مانعی ندارد که این عمل (نماز در مسجد) به‌عنوان صلاتی، واجب و به‌عنوان بودن در مسجد یا اجتماع مسلمین مستحب باشد؛ چه این دو عنوان، متلازمین باشند و چه متحدین؛ چون دو عنوان است. و اگر قائل به امتناع شدیم و آن دو را متلازمین در وجود دانستیم، باز محذوری ندارد که هر دو حکم فعلی باشند. ولی تعلّق امر ندبی به‌عنوان صلاتی مجازی و بالعرض است و در حقیقت به عنوان دیگری که ملازم است، بار شده است. همچنین اگر امتناعی شدیم و آن دو را مجامع در وجود دانستیم، باز هم می‌گوییم که امر ندبی یا امر حقیقی ارشادی و یا امر فعلی است؛ ولی مجاز و بالعرض است و چنین اجتماعی محذوری ندارد، و آنکه محال است اجتماع دو حکم مولوی فعلیِ حقیقی است.

قسم اول از اقسام ثلاثهٔ عبادات مکروهه که نهی به خود عبادت بار شده بود و ضمناً بدل هم نداشت، در مانحن‌فیه (بخش عبادات مندوبه) جاری نیست، زیرا انطباق یک عنوانِ حَسَن و دارای مصلحتِ مهم‌تر (عنوان مخالفت با بنی‌امیه) بر مثلاً ترک روزه روز عاشوراء یا ملازم بودن ترکِ صوم با یک عنوان حَسَن و مطلوب، در باب عبادات مکروهه مصحّح تعلّق نهی کراهتی به فعل بود، ولی در مانحن‌فیه، امر استحبابی هم به خود فعل است و انطباق یک عنوان حَسَن و راجح بر خود این فعل،[1] مصحِّح استحباب این روزه نیست و نمی‌توان گفت روزهٔ روز اوّل مستحب است. اسناد استحباب، نه حقیقی است ـ چون حقیقتاً واجب است نه مندوب ـ و نه حتی بالعرض و المجاز است؛ مگر بر مسلک قول به جواز اجتماع که تعدد جهت پیش می‌آید و اسناد استحباب به آن، مجازاً بلا مانع است. آری امر ندبی در این موارد موجب تأکید وجوب می‌شود و روزهٔ روز اوّل واجب مؤکّد می‌شود. همچنین اگر عنوان راجحی که بر فعل، صدق می‌کند ملازم با عنوان باشد، باز اگر این امر مؤکّد ایجاب نباشد، مصحّح استحباب هم نیست، مگر مجازاً[2] یا اقتضاءً، تا متلازمین در حکم فعلی اختلاف پیدا نکنند.

فتفطّن: شاید اشاره باشد به این‌که اقتضائی بودن با بالعرض و المجاز بودن، قابل جمع نیست، زیرا اقتضائی امر حقیقی است ولی انشایی است نه فعلی، در حالی که بالعرض و المجاز بودن امر حقیقی نیست و این دو قابل جمع نیستند، و شاید اشاره به جهات دیگر باشد که در کلمات محشّین و شُرّاح *کفایه* آمده است.[3]

[الأمر الثانی و الجواب عنه]

و منها أن أهل العرف یعدون من أتی بالمأمور به فی ضمن الفرد المحرم مطیعا و عاصیا من وجهین فإذا أمر المولی عبده بخیاطة ثوب و نهاه عن الکون فی مکان خاص کما مثل به الحاجبی و العضدی فلو خاطه فی ذاک المکان عد مطیعا لأمر الخیاطة و عاصیا للنهی عن الکون فی ذلک المکان.

---

۱. مثل عنوان صوم اول ماه بودن که بر روزهٔ اول ماه رمضان منطبق است و روزهٔ روز اوّل هر ماه جداگانه مستحب است.

۲. چون مستحب عنوان ملازم است، نه خود این عبادت.

۳. از مثال‌های مذکور سه مورد باقی می‌ماند: ۱. اجتماع دو استحباب، مثل نافله در مسجد؛ ۲. اجتماع وجوب با اباحه، مثل نماز ظهر در منزل؛ ۳. اجتماع استحباب با اباحه، مثل نافله در منزل. مرحوم آخوند اینها را بررسی نکرده است، ولی ما اجمالاً اشاره می‌کنیم: اجتماع دو مستحب: حکم این دو، از حکم اجتماع وجوب و ندب دانسته شد، زیرا اجتماع مثلین هم مانند اجتماع ضدّین محال است و همان راه حل‌ها را دارد. و اما اجتماع واجب و مباح یا مستحب و مباح: این نیز حکمش دانسته شد، زیرا اباحهٔ فعلی ضد وجوب و استحباب است و در شیء واحد به‌عنوان واحد جمع نمی‌شوند، بلکه باید عنوان دیگری باشد که متّحد با عبادات یا ملازم با آن باشد؛ آنگاه نزد قائلین به جواز، اباحه را یا اباحهٔ فعلیِ مولوی، ولی عرضی و مجازی بدانیم، و یا اباحهٔ فعلیِ حقیقی ارشادی بدانیم. و اگر امتناعی شدیم باز هم یا اباحه را اقتضائی مولویِ حقیقی می‌دانیم و یا عرضی و یا ارشادی که مورد هرکدام قبلاً مشخص شد.

و فیه مضافا إلی المناقشة فی المثال بأنه لیس من باب الاجتماع ضرورة أن الکون المنهی عنه غیر متحد مع الخیاطة وجودا أصلا کما لا یخفی

المنع إلا عن صدق أحدهما إما الإطاعة بمعنی الامتثال فیما غلب جانب الأمر أو العصیان فیما غلب جانب النهی لما عرفت من البرهان علی الامتناع.

نعم لا بأس بصدق الإطاعة بمعنی حصول الغرض و العصیان فی التوصلیات و أما فی العبادات فلا یکاد یحصل الغرض منها إلا فیما صدر من المکلف فعلا غیر محرم و غیر مبغوض علیه کما تقدم.

[القول بالجواز عقلاً و الامتناع عرفاً]

بقی الکلام فی حال (التفصیل من بعض الأعلام و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا).

و فیه أنه لا سبیل للعرف فی الحکم بالجواز أو الامتناع إلا طریق العقل فلا معنی لهذا التفصیل إلا ما أشرنا إلیه من النظر المسامحی الغیر المبتنی علی التدقیق و التحقیق و أنت خبیر بعدم العبرة به بعد الاطلاع علی خلافه بالنظر الدقیق و قد عرفت فیما تقدم أن النزاع لیس فی خصوص مدلول صیغة الأمر و النهی بل فی الأعم فلا مجال لأن یتوهم أن العرف هو المحکم فی تعیین المدالیل و لعله کان بین مدلولیهما حسب تعیینه تناف لا یجتمعان فی واحد و لو بعنوانین و إن کان العقل یری جواز اجتماع الوجوب و الحرمة فی واحد بوجهین فتدبر.

دلیل چهارم: چهارمین دلیل مجوزین بر مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد، قضاوت عرف و عقلاء عالم است و آن این‌که اگر مولایی عبد خویش را به انجام کاری امر نماید و از ارتکاب عمل دیگر نهی کند و عبد علی‌رغم منع مولی میان مأمورٌ به و منهیٌ عنه را در یک عمل جمع کند و با یک تیر دو نشان بزند، یعنی هم امر مولی را اطاعت کند و هم از نهی مولی سرپیچی کند، عقلاء عالم چنین بنده‌ای را، هم مطیع و ممتثل می‌شمارند و هم عاصی و متمرّد بحساب می‌آورند. مطیع است برای این‌که امر را امتثال کرده و عاصی است برای این‌که نهی را مخالفت کرده است.

مثال معروف این دلیل که در کلام حاجبی و عضدی[1] عنوان شده است و در کلمات بزرگان اصول از قبیل صاحب *معالم*[2] و صاحب *قوانین*[3] و ... آمده این است که مولی عبدش را به انجام خیاطت امر کرده و فرموده است باید فلان پارچه را برای من بدوزی، و همزمان، از بودن در فلان مکان او را منع کرده و گفته است: مبادا در فلان مکان باشی و عبد برخلاف میل باطنیِ مولی جامه را برداشته و دقیقاً به همان منطقهٔ ممنوعه برود و خیاطت کند. چنین کسی نسبت به امر خیاطت، مطیع

---

۱. *شرح عضدی بر مختصر ابن‌حاجب*، ص ۹۲ و ۹۳. ۲. *معالم‌الاصول*، ص ۹۸ و ۹۹.
۳. *قوانین‌الاصول*، ص ۱۴۸.

و نسبت به نهی از کَون در فلان مکان عاصی است و این کاشف از وجود و فعلیّت امر و نهی (هر دو) در این مورد است.[۱]

جواب آخوند: اوّلاً در مثال شما مناقشه داریم و مثال جالبی نیاوردید، زیرا بحث ما در اجتماع امر و نهی در شیء واحد است و این‌که عمل واحدی در خارج، مجمع‌العنوانین باشد، مثل نماز در مکان غصبی. در مثال شما عنوان خیاطت با عنوان کَون، جامع نیستند و اتحاد وجودی ندارند بلکه حداکثر، متلازمان هستند؛ زیرا خیاطت اگر به معنای مصدری، یعنی ادخال و اخراج سوزن و نخ در پارچه و یا دخول و خروج آن باشد، از مقولهٔ «أن یفعل» است که نسبت تدریجیِ فعل به فاعل می‌باشد و اگر به معنای اسم مصدری، یعنی مخیطیّت و حالت حاصله و هیئتِ به‌وجود آمده از عملِ خیاطت باشد (حالت پیراهن یا قبایی که پیداکرده) از مقولهٔ کیف است. ولی کَوْن و تحیّز و بودن در جایی و فضایی را اشغال کردن از مقولهٔ أیْنَ است. که هیئت حاصله از نسبت متمکّن به مکان می‌باشد.

پس دو عنوان خیاطت و کَون از دو مقولهٔ جداگانه هستند و در خارج به دو وجود موجودند و هرکدام، ما بحذایی دارد و متلازمان‌اند. یعنی خیاطت در فلان منطقه بدون کَون در آنجا امکان‌پذیر نیست. بحث ما در اتّحاد وجودی است، پس مثال شما خدشه دارد، و البتّه مناقشه در مثال از دأب محصلین نیست و می‌توان مثال را عوض کرد. مثلاً یک‌جا فرموده است: حَدِّث و جای دیگر فرموده است: لا تُؤذ، و عبد میان آن دو جمع کرده و سخنی گفته است که موذی باشد؛ این یک کلام، هم مصداق حدیث کردن است و هم مصداق ایذاء. ولی از مناقشه در مثال که بگذریم می‌گوییم: ثانیاً در همین مورد هم ما قبول نداریم که عبد، هم مطیع باشد و هم عاصی، هم امر، فعلی باشد و هم نهی؛ بلکه مدعی هستیم که یا فقط جانب امر فعلی است و نهی از فعلیت ساقط می‌شود (مرجّحین جانب امر) و یا بعکس، یعنی نهی فعلی است و امر ساقط می‌شود (مرجّحین جانب نهی).

توضیح: اگر اطاعت به معنای حصول غرض به هر شکل و نیّتی باشد ـ که در توصّلیّات همین مطرح است ـ باید گفت در مثال مذکور، عبد هم مطیع است و هم عاصی و مثال مستدل هم از توصلیّات بود. ولی اگر اطاعت به معنای امتثال امر و تحصیل غرض مولی و تقرب به مولی باشد ـ که در تعبّدیات همین مطرح است و مورد بحث ما نیز یک چنین اطاعتی است ـ باید گفت امکان ندارد یک عمل، هم اطاعت مولی باشد، یعنی ما را به مولی نزدیک سازد و هم معصیت مولی باشد و ما را از مولی دور کند، و عملی که بالفعل مُبعد و مبغوض است هرگز در همان آن مُقرّب باشد. و به حکم برهانی که سابقاً آوردیم چنین اجتماعی از محالات ذاتیّه است، چون اجتماع ضدین است.

---

۱. البتّه استدلال مذکور وجدانی است و هر کس باید به عقل و وجدان و فطرت خویش مراجعه کند و ببیند آیا واقعاً چنین است یا خیر؟ وگرنه برهانی نیست تا در صغری و کبری دقت شود.

جواز و امتناع اجتماع از نظر عقل و عرف: در آغاز مسألهٔ اجتماع امر و نهی گفته شد که در این مسأله سه قول مطرح است:

۱. عده‌ای طرفدار امتناع بودند، آن هم به قول مطلق. مختار آخوند رحمه‌الله هم همین بود.

۲. عده‌ای طرفدار جواز به قول مطلق بودند؛ اینها چهار دلیل داشتند که ابطال شد.

۳. عده‌ای هم از قبیل محقّق اردبیلی[1] قائل به تفصیل شده و میان حکم عقل و حکم عرف فرق گذارده و فرموده‌اند: به حکم دقت عقلی، اجتماع امر و نهی جایز است، زیرا هم عنوان صلاتی بر این حرکت در دار غصبی در ضمن نماز، صادق است و هم عنوان غصبی و ترجیح بلا مرجح محال است، پس مصداق هر دو است و تعدد عنوان موجب تعدد معنون است. پس در حقیقت دو عمل، همزمان انجام می‌شود و مانعی ندارد که یکی واجب و دیگری حرام باشد. ولی به حکم دید سطحیِ عرفی، اجتماع محال است چون عرف این عمل را واحد می‌بیند و بی‌تردید یک عمل نمی‌تواند، هم واجب و هم حرام باشد.

مرحوم آخوند در جواب این تفصیل می‌فرماید: اولاً عرف و عقلاء هم که در مسأله حکم می‌کنند، به مقتضای عقلشان حکم می‌کنند، نه به مقتضای عادت و ... . حکم عقل ذو شعبه دارد: ۱. نظر دقی‌ق عقلی؛ ۲. نظر مسامحیِ عرفی و این مطلب در جای خود مسلّم است که با وجود حکم دقی‌ق عقلی بر خلاف نظر مسامحی، نظر دقی‌ق ملاک است و به نظر مسامحی اعتناء نمی‌شود. شما به‌دقت عقلی حکم به جواز کردید پس باید اجتماعی شوید، نه مفصِّل. ثانیاً سابقاً هم در مقدمهٔ چهارم از مقدمات مسأله گفتیم: مسأله صد در صد عقلی است و ربطی به عرف ندارد، زیرا عرف در تعیین مدالیل و مفاهیم الفاظ، سهم دارد ولی پس از آن در تعیین مصادیقِ یک مفهوم، نقشی ندارد و دقت عقلی ملاک است. ما در این مسأله از معنا و مفهوم لفظ که بحثی نداریم تا عرف بگوید: مدلول امر و نهی تنافی دارند و قابل جمع نیستند، بلکه سخن از اجتماع وجوب و حرمت دو شیء واحد است، چه مفاد امر و نهی، لفظی باشند و یا مفاد اجماع و دلیل، لبّی باشند. پس تفصیل مزبور هم وجهی ندارد. و به عقیدهٔ ما حق با مشهور است که اجتماع ایجاب و تحریم را در شیء واحد محال می‌دانند. برهان مطلب مبسوطاً گذشت.

[تنبیهات مسألة الاجتماع]

كفاية و ينبغي التنبيه على أمور

[الأمر] الأوّل: [مناط الاضطرار الرافع للحرمة]

---

۱. *مجمع الفائده و البرهان*، ج ۲، ص ۱۱۰.

الأول: أن الاضطرار إلی ارتکاب الحرام و إن کان یوجب ارتفاع حرمته و العقوبة علیه مع بقاء ملاک وجوبه لو کان مؤثرا له کما إذا لم یکن
بحرام بلاکلام إلا أنه إذا لم یکن الاضطرار إلیه بسوء الاختیار بأن یختار ما یؤدی إلیه لا محالة فإن الخطاب بالزجر عنه حینئذ و إن کان ساقطا إلا أنه حیث یصدر عنه مبغوضا علیه و عصیانا لذاک الخطاب و مستحقا علیه العقاب لا یصلح لأن یتعلق به الإیجاب و هذا فی الجملة مما لا شبهة فیه و لا ارتیاب.

[حکم المضطرّ إلیه بسوء الاختیار]
و إنما الإشکال فیما إذا کان ما اضطر إلیه بسوء اختیاره مما ینحصر به التخلص عن محذور الحرام کالخروج عن الدار المغصوبة فیما إذا توسطها بالاختیار فی کونه منهیا عنه أو مأمورا به مع جریان حکم المعصیة علیه أو بدونه فیه أقوال هذا علی الامتناع.
و أما (علی القول بالجواز فعن أبی هاشم أنه مأمور به و منهی عنه و اختاره الفاضل القمی ناسبا له إلی أکثر المتأخرین و ظاهر الفقهاء).

[۱. المختار فی المقام]
و الحق أنه منهی عنه بالنهی السابق الساقط بحدوث الاضطرار إلیه و عصیان له بسوء الاختیار و لا یکاد یکون مأمورا به کما إذا لم یکن هناک توقف علیه أو بلا انحصار به و ذلک ضرورة أنه حیث کان قادرا علی ترک
الحرام رأسا لا یکون عقلا معذورا فی مخالفته فیما اضطر إلی ارتکابه بسوء اختیاره و یکون معاقبا علیه کما إذا کان ذلک بلا توقف علیه أو مع عدم الانحصار به و لا یکاد یجدی توقف انحصار التخلص عن الحرام به لکونه بسوء الاختیار.

تنبیه چند امر

در پایان مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد، سه امر به‌عنوان تنبیهاتِ مسأله ذکر شود:

امر اوّل تنبیه اولِ تنبیهاتِ مسأله دربارهٔ این است که: گاهی انسان به اختیار خودش حرامی را مرتکب می‌شود و کسی او را مجبور نکرده است، مثلاً در ماه رمضان عمداً ارتماس (سر در زیر آب بردن) را انجام می‌دهد یا عمداً شرب خمر می‌کند؛ چنین عملی، هم منهی و حرام است و هم مبغوض و دارای مفسده است و هم موجب استحقاق عقوبت است و هم مبطل عبادت ـ مثلاً روزه ـ است.

گاهی هم به ارتکاب حرام اضطرار پیدا می‌کند و دیگران او را به انجام کاری مجبور می‌کنند و این اضطرار هم لا بسوء الاختیار است، یعنی منشأ اختیاری ندارد، بلکه صددرصد جبر است. مثلاً شارع انسان را ملزم می‌کند که در زمین غصبی تصرّف کند تا به انقاذ غریق برسد. یا دیگران انسان را به

انجام کاری مجبور می‌کنند، مثلاً در ماه رمضان عمداً او را به دریا افکنده و موجب ارتماس او می‌گردند.

چنین عملی گاهی مقدمهٔ منحصرهٔ واجب اهمی واقع می‌شود ـ مثل غصب برای انقاذ غریق ـ که در این صورت فقط واجب است[1] و گاهی مقدمهٔ واجب دیگر نیست ولی ملاکِ وجوب (مصلحت ملزمه) در خود این عمل وجود دارد؛ مثل ارتماس به قصد غسل جنابت که واجب است. در این فرض، آن عمل حرامی که مضطرٌّ الیه است، نه دارای نهی و حرمتِ فعلی است و نه دارای ملاک نهی، یعنی مبغوضیت و مفسده است و نه دارای حکم نهی، یعنی عقوبت است و نه مبطلِ عبادت (روزه) است. غسل جنابت او هم صحیح است، چراکه با عروض اضطرار لا بسوء الاختیار، نهی و حرمت و عقوبت و مبغوضیت مرتفع می‌شود.[2] پس ملاک نهی نیست، از طرفی ملاک وجوب هست؛ پس وجهی برای حرمت و عدم وجوب نیست.

و گاهی اضطرار مکلف به ارتکاب حرام، بسوء الاختیار است، یعنی با دست خودش خود را مضطرّ کرده و دیگری او را مجبور ننموده است. مثلاً در خود نوعی بیماری ایجاد کرده که موجب اضطرار به شرب خمر گشته است. یا با پای خود به میان جمعی رفته است که یقین داشتِ آنان دست و پای او را بسته و به دریا خواهند افکند. یا به‌دست خودش وارد ارض غصبی شده و هم‌اکنون مضطرّ به خروج از آن مکان است .

در این فرض هم نهی و حرمت فعلی می‌رود، زیرا فعلاً وی مضطرّ به شرب خمر یا ارتماس یا خروج است و حدیث رفع، اطلاق دارد و مطلق اضطرار را موجب رفع تکلیف می‌داند. ولی ملاک نهی (مبغوضیّت) باقی می‌ماند زیرا وی مقصّر است و خودش باعث این معضل گردیده است و هر عاقلی چنین آدمی را مذمّت می‌کند. با وجود مبغوضیّت فعلی، استحقاق عقاب هم هست. آنگاه ملاک وجوب اگر هم باشد زنده نمی‌شود و به فعلیّت نمی‌رسد و چنین ارتماسی ولو به قصد غُسل باشد باطل است و تأثیری ندارد، بلکه مبطل روزه نیز هست.

تا اینجا مشکلی نبود ولی مطلب مهمّ که این تنبیه به‌خاطر آن منعقد گردیده، مسألهٔ توسط در ارض غصبی است. یعنی همین عمل حرامی که بسوء الاختیار به آن مضطر شده است گاهی اصلاً مقدمهٔ واجبی نیست؛ در این فرض فقط حرام و مبغوض و موجب عقوبت است. و گاهی مقدمهٔ واجب هست ولی مقدمهٔ منحصره نیست؛ مثل تصرّف در ارض برای انقاذ غریق در فرضی که راه دیگری هم وجود داشته باشد. و گاهی مقدمهٔ منحصره هست، ولی ذی‌المقدمه واجب اهمی نیست تا به‌خاطر رسیدن به آن، مقدمه را انجام دهیم.

---

۱. در باب مقدمهٔ واجب بررسی شد.

۲. به حکم حدیث رفع: ***رُفع ما اضطرّوا الیه.***

گاهی هم مقدمهٔ منحصرهٔ واجب اهمی واقع شده است که فعلاً این قسم مورد بحث است. مثال معروف این فرض؛ این است که: ورود در ارض غصبی حرام است، بقاء نیز حرام است، حال کسی علی‌رغم این حرمت، وارد ارض غصبی شده و الآن مجبور به خروج از دار غصبی است و راه دیگری هم ندارد،[1] ضمناً هرچه بیشتر بماند ناگزیر مرتکب غصب بیشتر می‌شود و بناچار باید هرچه زودتر از آنجا خارج شود. حال سؤال این است که: این خروج از دار غصبی که ذاتاً غصب و حرام است و فعلاً در سایهٔ سوء اختیار مکلف، مقدمهٔ منحصرهٔ واجب مهم‌تری به‌نام ترک حرام و نجات از حرام و تخلّص از غصب، قرار گرفته است چه حکمی دارد؟ آیا تنها منهیٌّ عنه است یا تنها مأمورٌ به است؟ یا هم مأمورٌ به و هم منهیٌّ عنه است؟ یا نه مأمورٌ به است و نه منهیٌّ عنه؟

در مسأله پنج قول مطرح است:

۱. مرحوم شیخ انصاری به مرحوم کلباسی صاحب *اشارات* نسبت داده که ایشان فرموده است: چنین خروجی فقط حرام و منهیٌّ عنه است، و طبعاً دارای عقوبت است و واجب یا مأمورٌ به به امر غیری نیست[2].[3]

۲. مرحوم صاحب ***فصول*** فرموده است: چنین عملی بالفعل منهیّ و حرام نیست ـ زیرا اضطرار رافع تکلیف است، مطلقاً چه بسوءالاختیار و چه لا بسوء الاختیار ـ ولی حکم حرمت و معصیت و ملاک نهی در آن وجود دارد (مبغوضیّت و مستوجب عقاب بودن) و فعلاً واجب به وجوب غیری است.[4]

۳. شیخ اعظم فرموده است: چنین عملی فقط مأمورٌ به و واجبِ مقدّمی و غیری است، وگرنه حرام به حرمت فعلی نیست، حکم حرمت و معصیت هم بر آن مترتب نمی‌شود، یعنی موجب استحقاق عقوبت هم نیست.[5]

این سه نظریه بر مسلک امتناعی‌ها بود. رأی چهارم که ذیلاً می‌آید بر مسلک اجتماعی‌هاست:

۴. آقای ابوهاشم جبّائی گفته است: چنین عملی، هم واجب و مأمورٌ به است و هم حرام و منهیٌّ عنه؛ و ما طرفدار جواز اجتماع امر و نهی هستیم و مانعی نداردکه عمل واحدی به‌نام خروج یا حرکات خروجیّه، هم بالفعل واجب باشد به عنوان مقدمیّت و هم حرام باشد به عنوان غصبیّت. جناب

---

۱. مثل این‌که صاحب زمین را پیداکرده و جلب رضایت کند، یا زمین را از صاحبش خریداری کند و از غصب بدر آید، و یا به کمک چرخ‌بال از زمین غصبی پروازکند و یا به‌کمک ولیّ خدا در یک لحظه از ارض غصبی خارج شود و ... .

۲. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۵۳.

۳. شاید به عقیدهٔ ایشان هر اضطراری رافع حرمت نیست، بلکه خصوص اضطرار لا بسوء الاختیار حرمت را مرتفع می‌کند، و حدیث رفع به این فرض منصرف است.

۴. *الفصول‌الغرویّه*، ص ۱۳۸.

۵. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۵۳.

میرزای قمی نیز همین رأی را برگزیده و به اکثر متأخرین هم آن را نسبت داده و مدعی شده است که ظاهر فتاوای فقهاء نیز همین است.[۱]

۵. نظریهٔ آخوند: مرحوم آخوند می‌فرماید: حق این است که خروج از دار غصبی که مقدمهٔ منحصرهٔ واجب اهمی گردیده است، منهی به نهی فعلی نیست ـ آری منهی به نهی سابق بر اضطرار است ـ ولی دارای ملاک نهی، یعنی مبغوضیت و عقوبت است و نفس همین خروجی که لا بدّ منه است و باید هرچه زودتر خارج شود و نماند تا غصب بیشتر را مرتکب نشود، معصیت مولی و موجب استحقاق عقوبت است. از طرفی هم این خروج، از باب مقدمهٔ واجب، واجب و مأمورٌ به نیست. همان‌گونه که اگر مقدمهٔ واجب نبود، وجوبی نداشت و نیز همان‌گونه که اگر مقدمهٔ واجب بود ولی منحصره نبود بلکه غیر منحصره بود که باز هم از باب مقدمه واجب نبود. الآن هم که مقدمهٔ منحصرهٔ واجب است باز هم مأمورٌ به، به امر غیری نیست. پس مرحوم آخوند سه مدعا دارد:

۱. نهی لا تغصب که قبل از ورود در ارض غصبی، فعلی بود و بر حرمت غصب مطلقاً[۲] دلالت می‌کرد، الآن در سایهٔ اضطرار به خروج، نسبت به خروج، از فعلیّت افتاده است.

۲. ولی خروج مزبور معصیت مولی و موجب استحقاق عقوبت است و با این‌که باید خارج شود مؤاخذه هم دارد.

۳. خروج از باب مقدمهٔ واجب، واجب نیست و امر غیری ندارد.

دلیل مدّعای اوّل:[۳] نهی لا تغصب در سایهٔ اضطرار، ساقط شد. یکی از عوامل سقوط نهی و حرمت از فعلیّت، اضطرار به ارتکاب حرام است که حد و مرز تکلیف است و با حدوثِ آن، تکلیف مرتفع می‌شود.

دلیل مدّعای دوم:[۴] درست است که فعلاً (پس از ورود در ملک غیر) مضطر به خروج و گام‌های غصبی است ولی این اضطرار از سوء اختیار خود او سرچشمه می‌گیرد، زیرا وی قادر بود غصب و حرام را از اساس ترک کند و کاری کند که اصلاً ورود و خروج و بقای غصبی محقّق نشود ولی این کار را نکرد و بسوءالاختیار وارد ارض غصبی شد؛ لذا چنین شخصی عقلاً[۵] معذور نیست و عقلاء عالم او را مقصر می‌دانند و او مستحق عقوبت است. خلاصه این‌که چون اضطرارش بسوءالاختیار است از مبغوضیّت عمل نمی‌کاهد و استحقاق کیفر را برنمی‌دارد.

دلیل مدّعای سوم:[۶] درست است که الآن این خروج، مقدمهٔ منحصرهٔ واجب اهم (تخلّص از غصب) گردیده است ولی چون بسوء اختیار بوده این مقدمهٔ منحصره بودن دردی را دوا نمی‌کند و

---

۱. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۵۳.
۲. ورود، بقاء و خروج.
۳. *الساقط ...* .
۴. *ضرورة آنه ...* .
۵. حاکم در باب اطاعت و عصیان، عقل مستقل است.
۶. *و لا یکاد یجدی ...* .

باعث امر فعلی به آن نمی‌شود؛ زیرا با توجّه به مدّعای دوم، این عمل، بالفعل مبغوض است و چگونه ممکن است بالفعل، مطلوب به امر غیری و طلب تبعی باشد؟! جمع میان حبّ و بغض فعلی در یک عمل، ولو دارای صد عنوان باشد عقلاً محال است.

إن قلت کیف لا یجدیه و مقدمة الواجب واجبة.

قلت إنما یجب المقدمة لو لم تکن محرمة و لذا لا یترشح الوجوب من الواجب إلا علی ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراکهما فی المقدمیة.

و إطلاق الوجوب بحیث ربما یترشح منه الوجوب علیها مع انحصار المقدمة بها إنما هو فیما إذا کان الواجب أهم من ترک المقدمة المحرمة و المفروض هاهنا و إن کان ذلک إلا أنه کان بسوء الاختیار و معه لا یتغیر عما هو علیه من الحرمة و المبغوضیة و إلا لکانت الحرمة معلقة علی إرادة المکلف و اختیاره لغیره و عدم حرمته مع اختیاره له و هو کما تری مع أنه خلاف الفرض و أن الاضطرار یکون بسوء الاختیار.

[۲. مختار الشیخ الأنصاریّ و الإیراد علیه]

(إن قلت إن التصرف فی أرض الغیر بدون إذنه بالدخول و البقاء حرام بلا إشکال و لا کلام و أما التصرف بالخروج الذی یترتب علیه رفع الظلم و یتوقف علیه التخلص عن التصرف الحرام فهو لیس بحرام فی حال من الحالات بل حاله حال مثل شرب الخمر المتوقف علیه النجاة من الهلاک فی الاتصاف بالوجوب فی جمیع الأوقات.

و منه ظهر المنع عن کون جمیع أنحاء التصرف فی أرض الغیر مثلا حراما قبل الدخول و أنه یتمکّن من ترک الجمیع حتی الخروج و ذلک لأنه لو لم یدخل لما کان متمکّنا من الخروج و ترکه و ترک الخروج بترک الدخول رأسا لیس فی الحقیقة إلا ترک الدخول فمن لم یشرب الخمر لعدم وقوعه فی المهلکة التی یعالجها به مثلا لم یصدق علیه إلا أنه لم یقع فی المهلکة لا أنه ما شرب الخمر فیها إلا علی نحو السالبة المنتفیة بانتفاء الموضوع کما لا یخفی.

و بالجملة لا یکون الخروج بملاحظة کونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو سببا له إلا مطلوبا و یستحیل أن یتصف بغیر المحبوبیة و یحکم علیه بغیر المطلوبیة.

اشکال: مرحوم آخوند در ادامه سه اشکال و جواب را به صورت «ان قلتَ، قلتُ» مطرح می‌کند که در واقع هر کدام از إن قلت‌ها به یکی از ادلهٔ شیخ انصاری اشاره دارد و با قلتُ از آن جواب می‌دهد. شیخ اعظم مدعی شد که خروج از دار غصبی فقط واجب و مأمورٌ به است و لا غیر، و برای این مدعا دلایلی دارد:

دلیل اوّل شیخ: خروج از دار غصبی مقدمهٔ منحصرهٔ واجب اهم است: صغری؛ و مقدمهٔ واجب واجب است: کبری؛ پس خروج مزبور واجب است: نتیجه. آنگاه چگونه می‌فرمایید مقدمهٔ منحصره

بودن، مفید نیست و موجب اتّصاف خروج به وجوب غیری نمی‌شود؟! خیر فعلاً تنها مطلوب غیری است و دارای حرمت و مبغوضیّت فعلیّه نیست ولو دارای مفسدهٔ ذاتیّه است.[۱]

جواب: در جواب از این دلیل می‌گوییم: [اوّلاً اصل ملازمه میان وجوب شرعی مقدمه و ذی‌المقدمه قابل مناقشه است و کثیری از محقّقان متأخّر منکر ملازمه هستند و می‌گویند: اصلاً مقدمهٔ واجب دارای وجوب شرعی نیست. ثانیاً بر مسلک شیخ اعظم، هر مقدمه‌ای واجب نیست بلکه خصوص مقدماتی که به قصد توصّل به ذی‌المقدمه آورده شود وجوب دارد. پس اگر خروج از دار غصبی به قصد تخلّص از حرام باشد واجب است ولی اگر به قصدهای دیگر باشد واجب نیست. این دو جواب در متن **کفایه** نیامده است].

[ثالثاً] هر مقدمه‌ای متّصف به وجوب نیست، بلکه مقدمه‌ای واجب می‌شود که ذاتاً مباح بوده و فعلاً مقدمهٔ واجبی واقع شده باشد. مثل نصب سلّم، قطع مسافت از ارض مباح و ... و بر فرض که مقدمه‌ای ذاتاً حرام باشد هم، در صورتی که غیر منحصره باشد و راه دیگری برای رسیدن به واجب، وجود داشته باشد، باز هم متّصف به وجوب نمی‌شود و باید مقدمه، منحصره باشد و باز در فرض انحصار هم باید حرمت ذاتیِ مقدمه را با وجوب نفسی ذی‌المقدمه بسنجیم و اگر ذی‌المقدمه، واجب اهم بود مقدمه واجب می‌شود و اگر مساوی بودند یا حرمت مقدمه اهم بود، نوبت به وجوب مقدّمیِ آن نمی‌رسد.

در مانحن‌فیه همهٔ اینها هست، یعنی خروج ذاتاً حرام است و فعلاً مقدمهٔ منحصرهٔ واجب قرار گرفته است. واجب هم یک واجب اهمّ است،[۲] ولی باز هم کافی نیست و باید علاوه بر اینها انحصار هم به سوءاختیار نباشد تا این مقدمهٔ منحصره، واجب گردد؛ ولی متأسفانه این انحصار به سوء اختیار مکلّف است و چون چنین است آن حرمت و مبغوضیّت و مفسدهٔ ذاتیِ خروج تغییر نمی‌کند و به حال خود باقی است و خروج کما کان مبغوض مولاست و چگونه ممکن است که همزمان، مطلوب باشد و دارای امر مقدمی هم باشد؟! پس امر غیری نمی‌آید.

والّا لکان الحرمة معلّقة ...: آخوند در اینجا دو دلیل می‌آورد مبنی بر این‌که چون انحصار به سوء اختیار است مبغوضیّت و حرمت می‌ماند:

۱. اگر انحصار مزبور، حرمت را بردارد لازمه‌اش این است که حکم خدا تابع اراده و اختیار مکلّف باشد، یعنی اگر مکلّف، غیر حرام را اختیار کرد و وارد ارض غصبی نشد خروج، حرام باشد. ولی اگر حرام را اختیار کرد و وارد شد دیگر خروج حرام نباشد. این باطل است زیرا احدی به این امر ملتزم نیست که ارادهٔ مکلّف، از شروط تکلیف باشد و وجود و عدم حرمت، تابع ارادهٔ حرام و غیر حرام باشد.

---

۱. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.

۲. زیرا خروج باعث می‌شود که انسان مثلاً نیم ساعت مرتکب غصب شود ولی بقاء در ارض غصبی موجب می‌شود که ساعت‌ها بلکه روزها و سال‌ها و تا دامنهٔ قیامت مرتکب حرام شود.

۲. این مطلب، خلاف فرض است زیرا فرض بحث ما در اضطرار بسوء اختیار است و اگر حرمت خروج، بر ارادهٔ مکلّف وابسته شد این ارادهٔ حرام نباید بیاید، زیرا او از اراده‌اش سوءاستفاده نکرده است.

دلیل دوم شیخ (ان قلت): تصرّف در زمین دیگران بدون اذن و رضای مالک (غصب) انحاء مختلفی دارد، از قبیل: ورود به ملک غیر بدون رضایت مالک، بقاء در ملک غیر بدون اجازهٔ مالک ـ خواه یکجا بنشیند و مشغول استراحت و غیره باشد، خواه سرگرم گردش و تفریح در گوشه و کنار زمین باشد ـ و خروج از ملک غیر بدون اذن مالک ـ که خود این گام‌های خروجی هم غصب است ـ.

حال همهٔ این تصرّف‌ها یکسان نیستند بلکه ورود به ملک غصبی، قطعاً حرام است، بقاء در ارض غصبی نیز قطعاً حرام است و کسی در اینها شبهه و اشکالی نکرده است، ولی مسألهٔ خروج از دار غصبی که فعلاً مقدمهٔ منحصرهٔ ترک حرام گردیده و موجب رفع ظلم و عدوان است و تخلّص از حرام وابسته به آن است، در هیچ حالی از حالات حرام نبوده است. نظیر شرب خمری که آدمی را از هلاک شدن نجات بخشد که شرب خمر با این خصوصیّت هیچ‌گاه حرام نبوده و نیست و نخواهد بود؛ بلکه همیشه واجب است. خروجی نیز همیشه واجب و مطلوب است و هیچ‌گاه حرام نبوده و نیست؛ نه قبل از ورود در ارض غصبی ـ به بیانی که در ادامه خواهد آمد ـ و نه پس از ورود در ملک غیر، زیرا الآن مضطرّ به غصب است و اضطرار، رافع تکلیف است و آدم مضطر عقلاً تکلیف ندارد چون چاره‌ای ندارد و متمکّن نیست. پس حساب تصرّف خروجی، از حساب تصرّفات دیگر (ورود و بقاء) جداست.[۱]

تا اینجا بیان شیخ اعظم در *تقریرات* بود. از این پس، مرحوم آخوند در تأیید و تقویت استدلالِ مذکور، مطالبی را می‌افزاید و نهایت کوشش را در این راستا بعمل می‌آورد: حال که حساب تصرّف خروجی از بقیه جدا شد می‌گوییم: این‌که مشهور شده قبل از ورود به ارض غصبی، مکلّف از ترک همهٔ انواع تصرف‌ها (ورود، بقاء، خروج) متمکّن است و در نتیجه ترک همهٔ آنها بر او واجب و فعل هرکدام از آنها بر وی حرام است و نهی لا تغصب بطور مساوی همهٔ آنها را شامل است، سخن درستی نیست و ما قبول نداریم که مکلّف حتی از خروج هم متمکّن باشد؛ بلکه خروج حسابش جداست و در هیچ حالی مقدور نیست. نه پیش از ورود و نه پس از آن، و پیش از ورود هم نه فعلش مقدور است و نه ترکش. اما این‌که پس از دخول، خروجْ مقدور نیست برای این است که فعلاً خروج، مقدمهٔ منحصرهٔ ترک حرام گردیده و مضطرّ الیه است و چاره‌ای جز انجام آن نیست. و اما این‌که قبل از ورود، فعلِ خروج مقدور نیست برای این است که: کسی که هنوز وارد زمین غصبی نشده است، خروج از آن در حق وی معقول نیست، خروجْ فرع بر دخول است و تا دخولی نباشد خروجی هم نیست. و اما این‌که

---

۱. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۵۵ و ۱۵۶.

ترک خروج مقدور نیست، برای این است که: کسی که اصلاً وارد ملک غصبی نشده است در حق او نمی‌گویند **فلانٌ تَرَکَ الخروج أوْ لم یخرج بالاختیار**؛ بلکه می‌گویند: **فلانٌ ترک الورود أوْ لَمْ یدخُل بالإرادة**، نه این‌که **لم یخرج**. آری به نحو سالبهٔ به انتفاء موضوع می‌توان گفت فلانی خارج نشد برای این‌که اصلاً ورودی نداشت تا خروجی داشته باشد. خروج فرع بر ورود است و ورود، موضوع برای خروج است. تا موضوع و اصل نباشد، محمول و فرعی هم نیست. پس تنها به شکل سالبهٔ کذایی می‌توان گفت: **فلانٌ لم یخرج، یا لیس بخارج**. ولی این فایده‌ای ندارد، زیرا سالبهٔ کذایی دلیل بر امکان و مقدوریّت نیست و با امتناع هم می‌سازد.

مثال: گاهی می‌گوییم: زید قائم نیست یعنی اصلاً زیدی نیست تا ایستاده باشد؛ در اینجا امکان وجود زید هست. یک وقت هم می‌گوییم: پسر خدا عالم نیست، یعنی اصلاً پسری ندارد تا عالم باشد یا عالم نباشد و اصلاً چنین چیزی امکان ندارد و به حکم برهان، خداوند **لم یلد و لو یولد** است. کما این‌که در مثال شرب خمر هم که گاهی شخصی خود را در مهلکه انداخته است و شرب خمر نمی‌کند صحیح است بگوییم: فلانی در فلان مهلکه شرب خمر نکرد. ولی گاهی اصلاً مهلکه‌ای نیست و خود را گرفتار نکرده است. در اینجا صحیح این است که بگوییم: فلانی اصلاً در مهلکه واقع نشد تا نوبت به شرب خمر برسد، نه این‌که بگوییم فلانی در فلان مهلکه شرب خمر نکرد؛ مگر به نحو سالبهٔ به انتفاء موضوع، به آن منظور که اصلاً مهلکه‌ای نیست تا شرب خمر در مهلکه محقّق شود.

و بالجملة: در باب خروج از دار غصبی و تصرّفات خروجی، دو مسلک وجود دارد:

۱. میرزای قمی معتقد است خروج کذایی، مصداق تخلّص از غصب و حرام است و عنوان تخلّص بر آن منطبق است و به عین وجودِ خروج موجود است و اصلاً تخلّص یعنی همین خروج که عینیّت است، نه دوئیّت.

۲. مرحوم آخوند معتقد است خروج از ارض غصبی مقدمهٔ تخلص از حرام است و تخلّص حقیقی وقتی است که غصب تمام شود و آدمی در خارج غصب قرار بگیرد و این معنا با گام‌های خروجی حاصل می‌شود و این حرکات سبب آن تخلّص یا کَون در خارج است.[1] حال هرکدام که باشد نتیجه‌اش این است که خروج فعلاً مطلوب و محبوب مولاست؛ منتها بر مسلک اول، واجب نفسی است چون مصداق تخلّص است و تخلّص واجب نفسی است و حکم از عنوان به معنون سرایت می‌کند. بر مسلک دوم واجب غیری و مقدمی است چون خروج، سبب تخلّص است، نه عین آن. و محال است که در همین آن، متّصف به مبغوضیّت شود و کسی بگوید: خروجِ مطلوب، مطلوب نیست؛ چون تناقض است.

نتیجه: پس خروج از دار غصبی فقط واجب و مأمورٌ به است و لا غیر؛ نه حرام و منهیّ است و نه عقاب و مؤاخذه دارد.

---

۱. بعداً دربارهٔ این دو مبنا بحث خواهد شد.

قلت هذا غاية ما يمكن أن يقال فی تقريب الاستدلال علی كون ما انحصر به التخلص مأمورا به و هو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلی الله مقامه علی ما فی تقريرات بعض الأجلة) لكنه لا يخفی أن ما به التخلص عن فعل الحرام أو ترک الواجب إنما يكون حسنا عقلا و مطلوبا شرعا بالفعل و إن كان قبيحا ذاتا إذا لم يتمكّن المكلف من التخلص بدونه و لم يقع بسوء اختياره إما فی الاقتحام فی ترک الواجب أو فعل الحرام و إما فی الإقدام علی ما هو قبيح و حرام لو لا [أن] به التخلص بلا كلام كما هو المفروض فی المقام ضرورة تمكّنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

و بالجملة كان قبل ذلک متمكّنا من التصرف خروجا كما يتمكّن منه دخولا غاية الأمر يتمكّن منه بلا واسطة و منه بالواسطة و مجرد عدم التمكّن منه إلا بواسطة لا يخرجه عن كونه مقدورا كما هو الحال فی البقاء فكما يكون تركه مطلوبا فی جميع الأوقات فكذلک الخروج مع أنه مثله فی الفرعية علی الدخول فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله و بعده كذلک لم تكن مانعة عن مطلوبيته و إن كان العقل يحكم بلزومه إرشادا إلی اختيار أقل المحذورين و أخف القبيحين.

و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا و تخلصا عن المهلكة و أنه إنما يكون مطلوبا علی كلّ حال لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار و إلا فهو علی ما هو عليه من الحرمة و إن كان العقل يلزمه إرشادا إلی ما هو أهم و أولی بالرعاية من تركه لكون الغرض فيه أعظم [فمن ترک الاقتحام فيما يؤدی إلی هلاک النفس أو شرب الخمر لئلا يقع فی أشد المحذورين منهما فيصدق أنه تركهما و لو بتركه ما لو فعله لأدی لا محالة إلی أحدهما كسائر الأفعال التوليدية حيث يكون العمد إليها بالعمد إلی أسبابها و اختيار تركها بعدم العمد إلی الأسباب و هذا يكفی فی استحقاق العقاب علی الشرب للعلاج و إن كان لازما عقلا للفرار عما هو أكثر عقوبة.

و لو سلم عدم الصدق إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكّنه من الترک و لو علی نحو هذه السالبة و من الفعل بواسطة تمكّنه مما هو من قبيل الموضوع فی هذه السالبة فيوقع نفسه بالاختيار فی المهلكة أو يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر و يتخلص بالخروج أو يختار ترک الدخول و الوقوع فيهما لئلا يحتاج إلی التخلص و العلاج.

جواب: مرحوم آخوند از اين وجه جواب‌های متعدّدی می‌دهد:

جواب اوّل: شما نيز قبول داريد كه تصرفات خروجی، عنوان اصلی و ذاتی‌اش غصب است و غصب عقلاً و شرعاً حرام است؛ ولی حالا بر اين حرام ذاتی، يک عنوان عارضی به‌نام مقدمهٔ واجب بودن عارض شده و بالعرض مقدمهٔ واجب گرديده است، ولی چنين نيست كه هر حرامی به مجرد اين‌كه مقدمهٔ واجبی قرار گرفت حتماً واجب شود؛ بلكه دو شرط اساسی دارد: ۱. مكلّف راه ديگری نداشته باشد و متمكّن از اجتناب از حرام بدون اين مقدمه نباشد يعنی مقدمه، مقدمهٔ منحصره باشد؛ ۲. مكلف بسوء اختيار، خود را مضطرّ به اين حرام نكرده باشد. در مانحن‌فيه هيچ‌كدام از دو شرط

نیست؛ زیرا مکلّف راه دیگری برای فرار از حرام دارد و آن این‌که از اول وارد زمین غصبی نشود. و حالا هم که وارد شده و مضطرّ به خروج شده است اضطرارش به سوءاختیار است و چنانکه قبلاً گفتیم: چنین اضطراری اگرچه رافع نهی فعلی می‌باشد، ولی ملاک نهی را که مبغوضیّت باشد برنمی‌دارد؛ در نتیجه این عمل فعلاً فقط مبغوض است و چگونه ممکن است چنین عملی، مطلوب و محبوب مولی هم باشد؟![1] [2]

جواب دوم: این‌که در ضمن ان قلت آمده بود مکلّف متمکّن از خروج نیست و لذا حرام نیست... ما قبول نداریم و می‌گوییم: پیش از ورود در ارض غصبی مکلّف، هم متمکّن از ورود و دخول است و هم متمکّن از خروج و بیرون رفتن است و هر دو مقدور او است، منتها ورود مستقیماً و بدون‌واسطه مقدور او است و خروج غیر مستقیم و مع‌الواسطه مقدور او است. یعنی الآن که در بیرون مکان غصبی ایستاده است به‌خاطر ورود به آن مکان، قدرت بر خروج هم دارد. قدرت شرط عقلی است و عقل فرقی میان مقدور بلاواسطه و مقدور مع‌الواسطه نمی‌گذارد و می‌گوید: **المقدور مع‌الواسطه مقدورٌ**؛ پس خروج هم مقدور است و نهی لا تغصب به‌طور مساوی همهٔ انحاء تصرّف در ملک غصبی را شامل است. خروج هم مصداقی از لا تغصب است منتها پس از ورود، اضطرار به خروج پیدا می‌شود و این اضطرار، نهی فعلی را برمی‌دارد، اما ملاک نهی باقی است و مبغوضیّت هست و نوبت به مطلوبیّت و وجوب غیری نمی‌رسد.

جواب سوم: این جواب یک جواب نقضی است. یعنی به بقاء است: خود شیخ اعظم هم قبول دارد که لا تغصب به‌طور مساوی، هم ورود به ملک غصبی را شامل می‌شود و هم بقاء را. و تنها تصرّفات خروجی را استثناء کرد. اشکال ما این است که هریک از بقاء و خروج مثل هم می‌باشند و

---

۱. این عبارت دوگونه قابل تفسیر است:

الف) ممکن است مراد از «ما» خصوص خروج از دار غصبی باشد و مراد از فعل حرام فعل غصب باشد که بقاء در دار غصبی است و مراد از ترک واجب هم، همان است؛ زیرا واجب یعنی تخلّص از غصب و ترک بقاء و رفع ظلم، و ترک اینها هم حرام است. منتها یک‌جا تعبیر به فعل حرام و جای دیگر تعبیر به ترک واجب کرده است.

ب) ممکن است مراد از «ما» اعمّ از خروج و شرب خمر باشد و مراد از فعل حرام، غصب باشد که خروج، موجب تخلّص از این حرام است، و مراد از ترک واجب ترک نجات از هلاکت نفس است که ترک نجات، حرام است و خود نجات از مهلکه، واجب است و شرب خمر موجب اجتناب از این حرام و رسیدن به واجب یعنی نجات است.

۲. باز همان دو تفسیر در اینجا می‌آید با این تفاوت که آنجا اوّل فعل حرام و بعد ترک واجب را ذکر کرد و در اینجا بعکس عمل نمود. و منظور از اقدام بما هو قبیح و حرامٌ هم همین خروج و شرب‌خمر است که خروج، از باب غصبیّت، قبح عقلی و شرب‌خمر، حرمت شرعی دارد. و منظور از این عبارت که باکلمهٔ ***إمّا فی الإقتحام ... و إمّا فی الاقدام*** ... آمده این است که: مکلّف به سوءاختیارش، خود را مضطر کرده به احدالامرین: یا در ترک واجب (ترک نجات از هلاکت) واقع شود و شرب خمر نکند و هلاک شود و یا اقدام به حرام کند یعنی شرب خمر نماید تا نجات یابد، و نیز یا در فعل حرام (غصبیّت) واقع شود و ساعات متوالی، مرتکب غصب شود و یا مرتکب قبیح (خروج) شود تا از حرام بیشتر خلاص شود ـ در ادامه در ضمن جواب سوم، تکلیف دوران میان دو محذور روشن خواهد شد ـ پس چنین مقدمه‌ای واجب نخواهد بود و کماکان بر مبغوضیّت خویش باقی است.

شرع بر ورود هستند و مع‌الواسطه مقدورند، و همان‌طور که خروج، مستقیماً مقدور نیست ـ بلکه به‌واسطهٔ ورود، مقدور است. بقاء نیز مستقیماً مقدور نیست و به‌واسطهٔ ورود مقدور است. آنگاه اگر مقدور مع‌الواسطه بودن، کافی است برای نهی و تحریم، باید در هر دو کافی باشد و اگر کافی نیست باید در هیچ‌کدام کافی نباشد. و از آنجا که شما بقاء را مطلقاً (قبل از ورود یا پس از دخول در ملک غیر) حرام می‌دانید،[1] پس باید خروج را هم مطلقاً حرام بدانید، پس چرا خروج را حرام نمی‌دانید ولی بقاء را حرام می‌دانید؟ هر جوابی را که در بقاء دارید ما هم در خروج می‌دهیم.

از نظر حکم به حرمت و مبغوضیّت و حکم به مطلوبیّت ترک، میان بقاء و خروج فرقی نیست؛[2] به بیانی که گذشت. و هر دو حرام می‌باشند، هر دو مفسده و عقاب دارند ولی فرقشان در این است که بقاء در ارض غصبی، مفسده‌اش شدیدتر و بیشتر است، زیرا چه‌بسا ساعت‌ها و روزها در آنجا بماند و به همان نسبت که تصرّف بیشتر می‌شود عقاب بیشتر باشد. ولی خروج از ارض غصبی مفسده و کیفرش کمتر است زیرا مثلاً تنها نیم ساعت مرتکب غصب شده تا به زمین مباح رسیده است و اگر کسی وارد ارض غصبی شد و مردّد شد که حرام کمتر (خروج) را مرتکب شود یا حرام بیشتر (بقاء) را عقل هر عاقلی او را ارشاد به اقلّ المحذورین می‌نماید و می‌گوید: آن را که محذور و قبحش کمتر است انتخاب کن و افسد را به وسیلهٔ فاسد دفع کن، نه این‌که فاسد و آنکه قبحش کمتر است، حَسَن، مطلوب و مصلحت‌دار شود؛ خیر کما کان مفسده و عقاب دارد و معذلک چاره‌ای جز انجامش نداریم تا به مفسدهٔ بزرگ‌تر دچار نشویم. در نتیجه هم بقاء و هم خروج هر دو حرام‌اند و موجب عقوبت هستند و وجهی برای سخن شیخ ـ که خروج را مأمورٌ به و مطلوب می‌دانست و لاغیر ـ وجود ندارد.

نقد تشبیه شیخ: مرحوم شیخ در ضمن وجه دوم، قضیهٔ تصرّف خروجی را به شرب خمری که نجات‌بخش از هلاکت باشد تشبیه کرد و فرمود: همان‌طور که شرب‌خمر با این صفت (مُنجی از هلاکت بودن) همیشه واجب است و هیچ‌گاه حرام نیست، همچنین خروجی هم که موجب رفع ظلم و تخلّص از حرام باشد همیشه واجب است و در هیچ حال و وقتی حرام نیست.

مرحوم آخوند می‌فرماید: از جواب نقضیِ ما روشن شد که این تشبیه نیز ناتمام است زیرا اگر انسان، ناخواسته و لا بسوءالاختیار مبتلا به مهلکه و بلیّه‌ای شود که شرب‌خمر، او را از هلاکت نجات می‌دهد در این صورت چون ناخواسته بوده این شرب خمر، قبیح و مغبوض نیست و در سایهٔ چنین اضطراری نهی و ملاک نهی می‌رود و از طرفی شرب خمر فعلاً مقدمهٔ منحصرهٔ واجبِ مهم‌تر (نجات نفس محترمه از هلاکت) است و فقط واجب و مأمورٌ به است و لاغیر. ولی اگر انسان عمداً و بسوءالاختیار القاء نفس در تهلکه و ایقاع نفس در مهلکه نمود و خود را گرفتار کرد و در دوران امر میان یکی از دو محذور بود (یا هلاک شدن و یا شراب خوردن) چنین شرب خمری ولو مُنجی است و

---

۱. و این کاشف از این است که مقدور مع‌الواسطه را کافی می‌دانید.

۲. *و إن کان العقل یحکم بلزومه ...* .

او را از مرگ حتمی نجات می‌دهد ولی از آنجاکه منشأ این اضطرار سوءالاختیار و خواست خود وی بوده، مقصّر است و ملاک حرمت که مبغوضیت و مفسده باشد مرتفع نمی‌شود، و الآن هم این شرب‌خمر، مبغوض است؛ همان‌طور که هلاک نفس، حرام و مبغوض و ترک آن (حفظ و نجات نفس محترمه) واجب و مطلوب است. امّا در عین حال که شرب خمر مبغوض است چاره‌ای هم جز ارتکاب آن نیست، زیرا دوران امر میان دو محذور است: ۱. هلاکت؛ ۲. شراب خوردن.

محذور اول مهم‌تر است و کمتر گناهی به پای هلاکت و خودکشی می‌رسد و محذور شرب خمر نسبت به آن بیشتر است. از این رو عقلِ عاقل، او را ارشاد می‌کند به این‌که اقلّ المحذورین را اختیار کند و شرب‌خمر نماید و در حقیقت دفع افسد به فاسد کند، وگرنه هرگز در این فرض، شرب خمرْ مطلوب و مصلحت‌دار نمی‌شود بلکه چون بسوءالاختیار بوده سر تا پا مبغوض است و **معذلک لابدَّ منه** هم هست.

در مثال خودمان که غصب بود هر یک از ترک بقاء و ترک خروج مقدور بود ولی بواسطهٔ «ترک ورود»، نه مستقیماً؛ کما این‌که فعل آنها نیز متفرّع بر فعل ورود بود و به سبب آن مقدور بود. در مثال شرب خمر هم هر یک از ترک هلاکت یا نجات از هلاکت و ترک شرب خمر مقدور است ولی به‌واسطهٔ قدرت بر ایقاع و افکندن نفس در مهلکه. با ترک این امر آن دو نیز ترک می‌شوند و مقدور مع‌الواسطه هستند. این مثال نظیر بقیهٔ افعال تولیدی و تسبیبی است که انسان تنها قدرت بر سبب دارد و مسبّب خودبه‌خود بدنبال سبب می‌آید و مستقیماً مقدور نیست. مانند: القاء در آتش که سبب احراق نار می‌شود. وضو و غسل که سبب طهارت باطنی می‌گردد و صیغه بیع و نکاح که سبب علقهٔ مکلیّت و زوجیّت می‌گردد.

در این مثال‌ها اختیارِ جانبِ فعل، تولیدی است و مسبّب به این است که ما قصد به اسباب آنها داشته باشیم و سبب را انجام دهیم؛ چه این‌که اختیار ترک آنها هم به سبب قصد نکردن اسباب آنها حاصل می‌شود و مسبّباتِ مع‌الواسطهٔ مقدور هستند، نه مسبّبات بلاواسطه. مقدور با واسطه نیز کافی است که انجام فلان‌کار تولیدی به فلان شخص مستند شود و گفته شود: فلانی باعث احراق فلان‌کس شد، فلانی به اختیارش این عبا را به فلانی تملیک کرد.

و لو سلّم: در ضمن اِن قلت سخن از سالبهٔ به انتفاء موضوع به میان آمد و مستدلّ گفت: ترک خروج، مقدور نیست مگر به نحو سالبهٔ به انتفاء موضوع. یعنی اصلاً وارد نشد تا خارج شود یا خارج نشود جواب‌هایی که تا به حال دادیم بر فرض این بود که مسألهٔ ما از باب سالبه به انتفاء محمول یا موضوع نیست و اصولاً ورود موضوع برای بقاء و خروج نیست تا «لیس بخارج»، از باب سالبهٔ کذایی باشد بلکه ورود، مقدمه و سبب برای بقاء و خروج است و تا ورودی نباشد خروجی هم نیست و سبب

و مسبّب دو چیزند؛ در حالی که موضوع و محمول یا مسلوب، دو چیز نیستند بلکه عارض در خارج عین معروض است و هرگز ورود، عین خروج ـ و بالعکس ـ نیست. پس مسألهٔ واسطه و ذی‌الواسطه است و نتیجه گرفتیم که خروج هم مع‌الواسطه مقدور است و همین مقدار برای حرمت کافی است.

حال اگر از این مبنا صرف نظر کنیم و قبول کنیم که ترک خروج، در مانحن‌فیه که اصلاً وارد نشده بود تا خارج شود، و در مثال شیخ (ترک شر خمر) که اصلاً در مهلکه نیفتاده بود تا شرب خمر کند، می‌گوییم اینها از باب سالبه به انتفاء موضوع هستند و موضوع ترک خروج که ورود باشد منتفی است و موضوع ترک شرب خمر که ایقاع نفس در هلاکت باشد منتفی است، ولی این سالبهٔ کذایی بودن به حال ما ضرری ندارد و شرب خمر یا خروج از ارض غصبی را غیرمقدور نمی‌کند تا از حرمت و مبغوضیّت خارج شوند، بلکه خروج و شرب خمر، هم فعلشان مقدور است و هم ترکشان. اما مقدور بودن فعل آنها به مقدوریّت فعل موضوع آنهاست یعنی وارد ارض غصبی شود تا بتواند خارج شود، خویش را در مهلکه بیفکند تا بتواند شرب خمر کند. و اما مقدوریّت ترک آنها نیز به ترک موضوع آنهاست یعنی وارد ارض غصبی نشود تا نیازی به خروج و تخلّص پیدا نکند، خود را در مهلکه نیندازد تا حاجتی به شرب خمر معالجه‌ای پیدا نکند. و همین مقدار از مقدوریّت کافی است، پس خروج هم از ابتدا مقدور است و محکوم به حرمت و مبغوضیّت است و با وجود آن چگونه ممکن است مطلوب و مأمورٌ به هم باشد؟!

کفایه إن قلت كيف يقع مثل الخروج و الشرب ممنوعا عنه شرعا و معاقبا عليه عقلا مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه لسقوط و [وضوح] سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة و لو كان بسوء الاختيار و العقل قد استقل بأن
الممنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا.

قلت أولا إنما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه إرشادا إلى ما هو أقل المحذورين و قد عرفت لزومه بحكمه فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلا لا بأس فى بقاء ذى المقدمة على وجوبه فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع كما إذا كانت المقدمة ممتنعة.

و ثانيا لو سلم فالساقط إنما هو الخطاب فعلا بالبعث و الإيجاب لا لزوم إتيانه عقلا خروجا عن عهدة ما تنجز عليه سابقا ضرورة أنه لو لم يأت به لوقع فى المحذور الأشد و نقض الغرض الأهم حيث إنه الآن كما كان عليه من الملاك و المحبوبية بلا حدوث قصور أو طرو فتور فيه أصلا و إنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع و إلزام العقل به لذلك إرشادا كاف لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه و الإيجاب له فعلا فتدبر جيدا.

[۳. مختار صاحب الفصول و ما فیه]

و قد ظهر مما حققناه فساد القول بکونه مأمورا به مع إجراء حکم المعصیة علیه نظرا إلی النهی السابق مع ما فیه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة و لا یرتفع غائلته (باختلاف زمان التحریم و الإیجاب قبل الدخول و بعده کما فی الفصول) مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما و إنما المفید اختلاف زمانه و لو مع اتحاد زمانهما و هذا أوضح من أن یخفی کیف و لازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصیانا للنهی السابق و إطاعة للأمر اللاحق فعلا و مبغوضا و محبوبا کذلک بعنوان واحد و هذا مما لا یرضی به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع.

کما لا یجدی فی رفع هذه الغائلة کون النهی مطلقا و علی کلّ حال و کون الأمر مشروطا بالدخول ضرورة منافاة حرمة شیء کذلک مع وجوبه فی بعض الأحوال.

اشکال: در کلام شیخ اعظم این مطلب نیامده است امّا مرحوم آخوند به آن اشاره کرده و جواب می‌دهد ولی جا دارد این مطلب را به‌عنوان وجه سوّمی برای مدّعای شیخ (مطلوبیّت و واجب بودن خروج از دار غصبی) بحساب آوریم، و آن را با ذکر دو نکته شروع می‌کنیم:

نکتهٔ اول: اگر مقدمهٔ واجبی مقدمه منحصره شد و رسیدن به ذی‌المقدمه هیچ راهی نداشت جز همین مقدمه ـ مثلاً تنها راه کَون علی‌السطح، نصب سلّم بود ـ و این مقدمهٔ منحصره هم استحاله و امتناع عقلی یا عادی پیدا کرد و فعلاً امکان نصب سلّم نبود، چه این امتناع ناخواسته باشد و چه به سوء اختیار ملکف باشد ـ مثلاً نردبان را سوزاند و فعلاً امکان رفتن به پشت‌بام نیست، سفینه را منفجر کرد و فعلا امکان رفتن به کرهٔ ماه نیست ـ در هر حال با امتناع مقدمه، ذی‌المقدمه هم از واجب بودن خارج می‌شود، زیرا بقاء وجوب از باب تکلیف به محال و غیرمقدور است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

نکتهٔ دوم: عقل هر عاقل مستقل است به این‌که: «الممنوع شرعاً کالممتنع عقلاً أو عادتاً»، یعنی اگر چیزی شرعاً تحریم شد و ممنوع اعلام گردید مثل این است که عقلاً یا عادتاً محال و ممتنع باشد و به ممنوع شرعی، به چشم محال عقلی نگاه می‌کنیم و گویا اصلاً قابل انجام نیست.

با توجّه به این دو نکته مستشکل می‌گوید: شما هم قبول دارید که ذی‌المقدمه (تخلّص از غصب و ترک غصب و رفع ظلم) واجب است و قبول هم دارید که خروج، مقدمهٔ منحصرهٔ آن است. پس چگونه می‌گویید این مقدمه منحصره شرعاً حرام است و منع شرعی دارد و عقلاً هم مؤاخذه و عقاب دارد؟! این دو قابل جمع نیستند، زیرا اگر مقدمهٔ منحصره، حرمت شرعی پیدا کرد، ممنوع شرعی به حکم نکتهٔ دوم به منزلهٔ محال عقلی یا عادی است؛ پس این مقدمه الآن امتناع دارد و با وجود امتناع مقدمه به حکم نکتهٔ اول باید وجوب ذی‌المقدمه هم ساقط شود وگرنه تکلیف بما لایطاق است. پس جمع بین وجوب ذی‌المقدمه با ممنوعیت و حرمت مقدمه نشاید. و از آنجاکه شما ذی‌المقدمه را

کما کان واجب می‌دانید بناچار باید مقدمهٔ منحصرهٔ آن را نیز واجب بدانید و بگویید: این مقدمه فعلاً فقط مأمورٌ به و مطلوب است و لاغیر. **و هو المطلوب.**

جواب: مرحوم آخوند از اشکال مذکور دو جواب می‌دهد:

جواب اول: شما در نکتهٔ دوم گفتید: ممنوع و حرام شرعی، مثل ممتنع و محال عقلی یا عادی است. ما می‌گوییم این قاعده کلیّت ندارد و همه‌جا ممنوع شرعی مثل ممتنع عقلی نیست. مواردی که منع شرعی درکار است به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. شارع کاری را تحریم کرده و عقل هم یا حکم به لزوم ترک می‌کند و یا ساکت است و نفیاً و اثباتاً حکمی ندارد.

۲. مواردی که ولو شارع به ملاک خودش که مفسده داشتن است حکم به تحریم می‌کند ولی عقل به مناط دیگری که دارد حکم به لزوم اتیانِ همان حرام و ممنوع شرعی می‌کند. آنگاه نسبت به بخش اول ممنوع شرعی مثل محال عقلی است، ولی نسبت به بخش دوم چنین نیست.

مانحن‌فیه از همین قسم است زیرا شارع مقدس خروج از دار غصبی را به مناط غصبیّت و مفسده داشتن حرام کرده است، ولی عقل وقتی محاسبه می‌کند که دوران امر میان دو محذور و دو قبیح است (بقاء و غصبیت بیشتر، یا رفتن و غصب کمتر) می‌گوید: گرچه ارتکاب خروج مفسده دارد ولی از باب دفع افسد به فاسد فعلاً ارتکاب آن لازم است و باید انجام دهی. آنگاه در چنین مواردی ممنوع شرعی مثل ممتنع عقلی نیست و مستلزم تکلیف به محال نیست، چراکه با وجود حکم عقل به لزوم و لا بدّیّت انجامِ مقدمهٔ منحصره، ایجاب ذی‌المقدمه و بقاء وجوب تخلّص از حرام، تکلیف به محال نیست و کاملاً مقدور مکلّف است. آری اگر مقدمهٔ منحصره‌ای محال بود و یا لزوم اتیان عقلی نداشت و به منزلهٔ محال بود و معذلک به ذی‌المقدمه امر می‌شدیم، از نوع تکلیف به محال بود ولی ما نحن فیه این‌گونه نیست.

جواب دوم: بر فرض که قاعدهٔ مزبور (**الممنوع شرعاً کالممتنع عقلاً**) را به‌صورت موجبهٔ کلّیه بپذیریم و بگوییم همین‌که شرعاً چیزی حرام شد به منزلهٔ محال عقلی است و مقدور نیست، مطلقاً؛ چه لزوم عقلی باشد، چه نباشد. ولی نتیجهٔ این مطلب، این است که: پس امر و ایجاب و بعث به ذی‌المقدمه هم از فعلیّت می‌افتد و دیگر حفظ نفس از هلاکت در مثال شرب خمر، یا تخلّص از غصب و ترک غصب در مثال خروج از ارض غصبی، امر فعلی ندارد، چون تکلیف به محال است؛ اما ملاک امر (مصلحت و مطلوبیّت) که ساقط نمی‌شود. تخلّص همان‌طور که پیش از ابتلاء و اضطرار به خروج، واجب و مطلوب بود پس از اضطرار هم مطلوب است. در موارد بسیاری امر یا نهی فعلی نیست ولی

ملاک امر یا نهی وجود دارد.[۱]

مانحن‌فیه هم از همین قبیل است که امر و ایجابِ ذی‌المقدمه مانع دارد و ساقط شده است ولی ملاک امر هست و ترک غصب یا نجات از هلاکت کماکان مطلوب مولاست؛ چه قبل از اضطرار و چه پس از آن. و عقل ما را ملزم می‌سازد که ذی‌المقدمه را امتثال کنیم و با انجام مقدمه به ذی‌المقدمه برسیم. وجود ملاک کافی است و نیازی به امر و ایجاب فعلی نیست. در نتیجه مرحوم آخوند از «ایجابِ فعلیِ ذی‌المقدمه» رفع ید کرد، وگرنه وجوب فعلیِ مقدمه را نپذیرفت.

نظریهٔ صاحب *فصول*: از مجموع پنج نظریه‌ای که دربارهٔ خروج از ارض غصبی مطرح شد تا به حال دو نظریه بررسی شد:

۱. قول مرحوم آخوند که از سه ادعا تشکیل شده بود و مطلب عمده‌اش این بود که خروج به عنوان مقدمه واجب نیست.

۲. قول شیخ اعظم که اصرار داشت بر این‌که خروج فقط واجب و مأمورٌ به است و نه چیز دیگر، که ردّ شد.

اکنون سوم مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۳. قول صاحب ***فصول***: ایشان از طرفی مثل مرحوم آخوند مدعی است که خروج، منهیّ به نهی سابق است که در سایه اضطرار ساقط شده است، و احکام معصیت بر آن جاری است و موجب عقوبت است. ولی از طرفی مثل مرحوم شیخ مدعی است که خروج، از باب مقدمه، مأمورٌ به و واجب هم هست.[۲]

مرحوم آخوند دو جواب به صاحب ***فصول*** داده است:

الف) همان جوابی که به شیخ داد: هر مقدمه‌ای واجب نیست، بلکه شرایطی دارد، یعنی مقدمهٔ مباح باشد یا اگر حرام است منحصره باشد و مقدمهٔ واجب، اهم باشد و انحصار هم به سوءالاختیار نباشد.

ب) جواب اساسی از صاحب فصول این است که: لازمهٔ سخن شما ـ که خروج را، هم منهیّ عنه و هم مأمورٌ به دانستید ـ این است که: شیء واحد (خروج) به عنوان واحد (عنوان خروجی)، هم دارای تحریم باشد و هم ایجاب. یعنی اجتماع ایجاب و تحریم در شیء واحد به‌عنوان واحد پیش آید

---

۱. مثلاً همین خروجی که مضطرٌ الیه گردیده است آن هم بسوءالاختیار، در سایه اضطرار، نهی فعلی ندارد ولی ملاک نهی را که مبغوضیت و مفسده و عقاب داشتن باشد دارد. یا مثلاً فرزند مولی در حال غرق شدن است و غلام مولی ناظر است و فعلاً مولی در سفر است و از امر فعلی کردن مانع دارد ولی ملاک امر که هست و عبد می‌داند نجات دادن فرزند، مطلوب مولاست و نباید صبر کند تا مولی بیاید.

۲. *الفصول الغرویه*، ص ۱۳۸.

که چنین چیزی به اتّفاق کلمه از محالات است. هم امتناعی‌ها و هم اجتماعی‌ها این را محال می‌دانند.[۱]

و لا یرتفع: صاحب *فصول* به محذور مزبور توجّه داشته و لذا در کتابش کوشش کرده تا به یکی از دو صورت غائله و محذور را رفع کند؛ ولی هر دو راه حلّ ایشان مورد مناقشهٔ آخوند است:

راه اوّل: صاحب *فصول* فرموده است زمان ایجاب و تحریم، دو زمان است یعنی همین عمل واحد به نام خروج، پیش از آنکه مکلّف وارد ارض غصبی شود و مضطر به خروج گردد، متعلّق نهی و تحریم بود و الآن پس از اضطرار واجب شده است و مانعی ندارد که عمل واحد در زمانی متعلّق ایجاب و در زمان دیگر متعلّق نهی شود، و این، اجتماع ایجاب و تحریم در شیء واحد نمی‌شود.[۲]

مرحوم آخوند می‌فرماید: مسألهٔ اختلاف یا اتّحاد زمان ایجاب و تحریم با زمان فعل چهار صورت دارد:

۱. همزمان، ایجاب و تحریم دو تا باشد و همزمان، ایجاد آنها از سوی مکلّف دو زمان باشد؛ مثلاً روز سه‌شنبه بفرماید: **اکرم زیداً یوم الخمیس** و روز چهارشنبه بفرماید: **لا تکرم زیداً یوم الجمعه**، این قسم قطعاً جایز است.

۲. زمان ایجاب و تحریم واحد است ولی زمان فعل متعدّد است و دو وجود مطرح است؛ مثلاً روز چهارشنبه در فلان لحظه بگوید: **اکرم زیداً یوم الخمیس** و بلافاصله بگوید: **و لا تکرمه یوم الجمعه**. باز هم هیچ محذوری نیست و محالی پیش نمی‌آید؛ چون دو وجود مطرح است که یکی امر و دیگری نهی دارد.

۳. زمان ایجاب و تحریم، واحدْ و زمان وجود متعلّق هم واحد باشد، یعنی هم‌اکنون بفرماید: **اکرم زیداً یوم الجمعة و لا تکرمه یوم الجمعة**. این قسم مطلقاً محال است، زیرا وجود واحد شخصیِ خارجی به‌نام خروج از دار غصبی که یک عمل خاصّ است، معقول نیست که در آنِ واحد، هم مطلوب باشد و هم مبغوض.

---

۱. اگر شما بفرمایید: در اینجا دو عنوان وجود دارد، نه یک عنوان و آن دو عبارت‌اند از: ۱. خروج به عنوان غصبی حرام است؛ ۲. و به‌عنوان مقدّمی واجب است و شیء واحد به دو عنوان دارای دو حکم شده نه به یک عنوان، در جواب خواهیم گفت: بحث ما در دو عنوان و حیثیّت تقییدی است مثل صلاتیّت و غصبیّت، نه حیثیّت تعلیلی. و در مثال خروج، عنوان غصبیّت از عناوین تقییدی است و تمام موضوع برای حرمت خروج همین حیثیّت است. ولی عنوان مقدمیّت از عناوین تعلیلی است و حکم روی عنوان مقدمیّت نرفته است بلکه روی واقعِ مقدمه و مصداق آن، یعنی خود خروج بار شده است، آنگاه خروج به‌عنوان واحد، هم واجب و هم حرام می‌گردد که این هم نشاید و کسی منکر آن نیست. البتّه اشکال لفظیِ دیگری به آخوند وارد می‌شود که بنا بر قول *فصول* اجتماع ایجاب و تحریم در شیء واحد نیست زیرا *فصول* می‌گوید: خروج، منهیّ به نهی سابق و مأمورٌ به به امر فعلی است، نه منهیّ به نهی فعلی؛ پس فعلاً تنها واجب است. آری ملاک حرمت را دارد (مبغوضیّت). و خوب بود بفرمایید: اجتماع دو ملاک وجوب و حرمت در شیء واحد پیش می‌آید، نه اجتماع خود وجوب و حرمت فعلی؛ چه این‌که در ادامه به این تعبیر، تصریح می‌کند.

۲. *الفصول الغرویه*، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

۴. زمان ایجاب و تحریم دو تا باشد ولی زمان فعل یکی باشد، یعنی امروز بگوید: **اکرم زیداً یوم الجمعه** و فردا هم بگوید: **لا تکرم زیداً یوم الجمعه.**

صاحب *فصول* فرمود: چون زمان ایجاب و تحریم دو زمان است، پس محذوری ندارد. ولی آخوند در جواب می‌فرماید: صرف تعدّد زمان امر و نهی کافی نیست؛ بلکه باید تعدّدِ وجودِ متعلّق هم باشد و علی الفرض در ما نحن فیه متعلّق، وجود واحد است که خروج از مکان غصبی باشد. و محال است که هم بالفعل، معصیتِ نهیِ سابق و قبل از اضطرار باشد، و هم بالفعل، اطاعتِ امر لاحِق و پس از اضطرار. یعنی هم فعلاً مبغوض باشد و هم محبوب، آن هم به‌عنوان واحد (خروج از مکان غصبی). چنین چیزی را حتّی قائلین به جواز اجتماع هم تجویز نکردند[۱] تا چه رسد به امتناعی‌ها[۲] که به طریق أولی تجویز نمی‌کنند. پس محذور کما کان باقی است و مرتفع نشد.[۳]

راه دوم: صاحب *فصول* فرموده است نهی از غصب، مطلق است، یعنی مقیّد به حال خاصّی نیست بلکه **علی کلّ حالٍ** است؛ چه قبل از اضطرار به خروج و چه پس از آن. ولی امر به خروج، مشروط به دخول است، یعنی اگر وارد شدی باید خارج شوی؛ آنگاه اجتماع این امر با آن نهی مانعی ندارد، زیرا تا شرط امر حاصل نشده فعلاً فقط نهی است و پس از تحقق شرط، فقط امر فعلی است.[۴]

مرحوم آخوند می‌فرماید: این راه حلّ نیز مناسب نیست، زیرا اوّلاً اصل اشتراک امر را به دخول قبول نداریم و چنانکه در دلیل قول چهارم هم خواهد آمد، هر دو اطلاق دارند؛ ثانیاً بر فرض مشروط بودن امر، می‌گوییم: در رتبه نهی مطلق، امر مشروط نیست، ولی در مرتبه امر مشروط، نهی مطلق هست؛ زیرا اطلاق دارد و حالِ پس از اضطرار را هم می‌گیرد و الآن هم خروج مبغوض مولاست. پس در این مرتبه، اجتماع ایجاب و تحریم و به تعبیر بهتر و اجتماع اطاعت و عصیان، یا مطلوب و مبغوض، در شیء واحد به‌عنوان واحد می‌شود که آن هم به اتّفاق کلمه باطل است.

[۴. مختار أبی‌هاشم و المحقّق القمّی و الإیراد علیه]

کفایه و أما القول بکونه مأمورا به و منهیا عنه ففیه مضافا إلی ما عرفت من امتناع الاجتماع فیما إذا کان بعنوانین فضلا عما إذا کان بعنوان واحد کما فی المقام حیث کان الخروج بعنوانه سببا للتخلص و کان بغیر إذن المالک و لیس التخلص إلا متنزعا عن ترک الحرام المسبب عن الخروج لا عنوانا له

---

۱. زیرا آنها اجتماع امر و نهی در شیء واحد را اگر به دو عنوان باشد جایز می‌دانستند.

۲. البتّه اینها بر این فرض است که خطاب دومی راکه روز بعد صادر شده است ناسخ خطاب قبلی ندانیم و هر دو به قوّت خود باقی باشند، وگرنه نوبت به اشکال مذکور نمی‌رسد. ۳. همچون صاحب *فصول*.

۴. *الفصول الغرویه*، ص ۱۳۸.

أن الاجتماع هاهنا لو سلم أنه لا يكون بمحال لتعدد العنوان و كونه مجديا فی رفع غائلة التضاد كان محالا لأجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا و ذلک لضرورة عدم صحة تعلق الطلب و البعث حقيقة بما هو واجب أو ممتنع و لو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار و ما قيل (أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافی الاختيار) إنما هو فی قبال استدلال (الأشاعرة للقول بأن الأفعال غير اختيارية بقضية أن الشیء ما لم يجب لم يوجد).

فانقدح بذلک فساد الاستدلال لهذا القول بأن الأمر بالتخلص و النهی عن الغصب دليلان يجب إعمالهما و لا موجب للتقييد عقلا لعدم استحالة كون الخروج واجبا و حراما باعتبارين مختلفين إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع الضدين و هو غير لازم مع تعدد الجهة و إما لزوم التكليف بما لا يطاق و هو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار و ذلک لما عرفت من

ثبوت الموجب للتقييد عقلا و لو كانا بعنوانين و أن اجتماع الضدين لازم و لو مع تعدد الجهة مع عدم تعددها هاهنا و التكليف بما لا يطاق محال علی كلّ حال نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب.

قول چهارم درباره خروج از مکان غصبی قول مجوزیّن اجتماع امر و نهی در شیء واحد است.[1] ایشان می‌گویند: خروج، هم مأمور بهِ امر فعلی است و هم منهیّ عنه به نهی فعلی است و مثل نماز در مکان غصبی است و هیچ مانعی ندارد هم امر و هم نهی، هر دو فعلی باشند، در نتیجه مکلّف هم مطیع باشد و هم عاصی[2] مرحوم آخوند پیش از بیان استدلال این قول، به ردّ آن پرداخته و در مجموع سه اشکال بر این قول وارد می‌کند:

۱. به عقیدهٔ ما اجتماع امر و نهی در شیء واحد محال است و سابقاً در تحقیق مفصّلی که داشتیم برهان آوردیم و مبنای شما راکه جواز باشد ردّ کردیم.[3]

۲. بر فرض که اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز باشد مربوط به شیء واحدی می‌شود که داری دو عنوان و دو حیثیت باشد که به یک جهت حرام و به جهت دیگر واجب باشد. مثل نماز در مکان غصبی که به‌عنوان نماز بودن واجب و به‌عنوان غصب بودن، حرام. ولی در مانحن‌فیه خروج این‌گونه نیست و دارای دو عنوان نیست، بلکه شیء واحد به‌عنوان واحد است، زیرا عنوان تخلّص از غصب و عنوان تصرّف در ملک غیر، بدون اذن مالک، هر دو حیث تعلیلی هستند و علّت حکم می‌باشند. یعنی خروج به عنوان این‌که خروج است واجب است؛ چون چرا که مقدّمهٔ تخلّص از غصب است و خروج به عنوان خودش واجب است چون تصرّف در ملک غیر است. آنگاه اجتماع وجوب و تحریم در شیء واحد به‌عنوان واحد مطلقاً محال است و همگان در این استحاله اتّفاق نظر دارند.

---

۱. همچون محقّق قمی.
۲. *قوانین‌الاصول*، ص ۱۴۰.
۳. این جواب مبنایی است.

البتّه در ضمن دلیل محقّق قمی خواهد آمد که خروج، دارای دو عنوان است: یکی عنوان تخلّص که بر خروج منطبق می‌شود و یکی عنوان غصبیّت. ولی به عقیده ما خروج، مصداق تخلّص نیست و عنوان تخلّص هم یک عنوان حقیقی و اصیل نیست که‌واجب شده باشد، بلکه آنچه واجب است ترک غصب و بودن در خارج از مکان غصبی است و خروج مقدمه منحصرهٔ این کَون در خارج غصب است و عنوان تخلّص از همین انتزاع می‌شود، وگرنه به کسی که در حال بیرون رفتن از زمین غصبی است، نمی‌گویند از غصب خلاص شد، بلکه او هنوز مبتلا به غصب است؛ وقتی خارج شد و در مکان مباح واقع شد، عنوان تخلّص صدق می‌کند. پس دو عنوان اصیل و دو حیث تقییدی در میان نیست.[1]

۳. بر فرض که قبول کنیم دو عنوان درکار است و خروج، معنون به دو عنوان است؛ با این فرض اجتماع امر و نهی محذوری ندارد و اجتماع ضدّین نیست تا نفس تکلیف و امر و نهی فعلی از مولی محال باشد، بلکه اصل تکلیف یا ایجاب و تحریم جایز است و استحالهٔ ذاتی ندارد. ولی اشکال دیگری پیش می‌آید که فعلی شدن هر یک از امر و نهی مستلزم تکلیف به محال است. یعنی مکلّف در مقام امتثال قدرت ندارد، زیرا سابقاً در یکی از مقدّمات گفتیم که بر مسلک جواز هم امر و نهی زمان هر دو فعلی می‌شوند که مندوحه‌ای باشد، یعنی مکلّف متمکّن باشد از این‌که مورد امر را جدا از مورد نهی انجام دهد و میان آن دو را جمع نکند. امّا در مانحن‌فیه پس از ورود به زمین غصبی و اضطرار به خروج، مکلّف قدرت بر هر دو، یعنی فعل و ترک خروج ندارد، بلکه جبراً، یا فاعل است و جانب فعل، ضروری و واجب الوجود است و جانب ترک، محال و ممتنع، و یا تارک است، پس جانب فعل، ممتنع و جانب ترک، ضروری و حتمی است و محال است هر دو تکلیف در حقّ او فعلی باشند، هر چند این اضطرار به سوء اختیار خودش باشد. ولی فعلاً که مضطرّ است و نمی‌تواند هم فاعل و هم تارک باشد؛ پس ایجاب و تحریم فعلی، در حقّ وی قبیح است و از مولای حکیم امتناع وقوعی دارد.

ممکن است شما بفرمایید اجتماع جایز است و چنین تکلیف به محالی قبیح نیست، زیرا به قول دانشمندان «**الإمتناع بالإختیار لاینافی الإختیار**»، یعنی امتناع و استحاله‌ای که از اختیار و ارادهٔ انسان سرچشمه بگیرد منافاتی با اختیار و تمکّن ندارد و جلو تکلیف را نمی‌گیرد. متقابلاً می‌گویند: «**الإیجاب بالإختیار لاینافی الإختیار**»، یعنی ایجاب و ضرورت فعلی که به سبب اختیار خود انسان باشد، منافاتی با اختیار و قدرت ندارد. در مانحن‌فیه، اضطرار به خروج، به سوء اختیار بوده و چنین اضطراری مانع از ایجاب و تحریم نیست و صدور چنین امر و نهی‌ای از مولای حکیم محال نیست.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این قول دانشمندان ربطی به مسأله ما ندارد و منظور این نیست که

---

۱. البتّه از عبارت *کفایه* به وضوح استفاده نمی‌شود که دو حیثیت تعلیلی باشند. ولی مرحوم مشکینی در *حاشیه* این برداشت را کرده است و سپس اعتراض کرده است که حیث مقدمیّت و سببیّت، حیث تعلیلی است، ولی حیثیّت غصبیّت یک حیث تقییدی است. ولی باز هم فایده‌ای ندارد و نزد آخوند باید دو عنوان تقییدی باشد تا محلّ نزاع واقع شود.

عملی ولو به سوءاختیار محال و ممتنع شده باشد باز هم تعلّق تکلیف به آن صحیح باشد. خیر، چنین چیزی معقول نیست و اضطرار، رافع تکلیف است.

این سخن دانشمندان، در مقابل عقیدهٔ اشاعره در مسألهٔ جبر و اختیار است؛ اشاعره می‌گویند انسان فاعل موجَب و مجبور است و از خود اراده‌ای ندارد و برای این مدّعا از سخن حکماء دلیل می‌آورند که: «**الشیء ما لم یجب لم یوجد**» یعنی تا چیزی به سرحدّ وجوب و ضرورت وجود نرسد، موجود نمی‌شود. «**فاذا وَجَبَ وُجِدَ**»، یعنی هنگامی که به مرز وجوب و ضرورت هستی رسید، موجود می‌شود و واضح است که با وجودِ ضرورت وجوب، جایی برای اراده و اختیار نیست. یعنی ما چه بخواهیم و چه نخواهیم حتماً موجود می‌شود و خواست ما در آن نقشی ندارد، پس ما مجبوریم.

دانشمندان در برابر این سخن فرموده‌اند: «**الایجاب بالاختیار لاینا فی الإختیار**». یعنی وجوب و ضرورتی که از اختیار و اراده سرچشمه می‌گیرد[1] منافاتی با اختیار و آزادی ندارد و سر از جبر در نمی‌آورد. بلکه مؤکّد اختیار است و آدمی فاعل مختار است، نه فاعل موجب چه این‌که متقابلاً «**الشیء ما لم یمتنع لم یعدم**». ولی امتناعی که از اختیار ما سرچشمه بگیرد[2] منافاتی با اختیار و اراده ما ندارد، بلکه مؤیّد آن است. پس اجتماع وجوب و تحریم در شیء واحد (خروج) به دلایل متعدّد[3] محال است.

استدلال میرزای قمی: مرحوم میرزای قمی برای جواز اجتماع امر و نهی در مورد خروج، این‌گونه استدلال کرده است:

ما در اینجا دو خطاب مطلق داریم: یکی امر به تخلّص از غصب است و دیگری نهی از غصب که هر دو در مثل خروج از امکان غصبی مجتمع می‌شوند و قاعده این است که حتی‌الامکان به هر دو اطلاق عمل شود و در مانحن‌فیه عاملی که ما را ملزم کند که اطلاق را تقیید کنیم وجود ندارد، زیرا هیچ استحاله‌ای ندارد که خروج، هم واجب باشد و هم حرام؛ منتها به دو اعتبار: به عنوان این‌که تخلّص از غصب است واجب باشد و به‌عنوان این‌که غصب است حرام باشد. زیرا منشأ استحالهٔ اجتماع، یا اجتماع ضدّین شدن است که موجب می‌شود نفس تکلیف محال باشد، یا لزوم تکلیف به محال است که موجب می‌شود متعلّق تکلیف محال باشد. هر دو صورت دارای جواب است.

امّا اجتماع ضدّین به این دلیل پیش نمی‌آید که دو عنوان درکار است و تعدّد عنوان مُجدی است. لزوم تکلیف به محال هم پیش نمی‌آید چون همیشه تکلیف به محال محال نیست، و اگر مسبّب از سوء

---

۱. چون در افعال اختیاری یکی از اجزاء علّت تامّه و بلکه جزء اخیر آن، اراده است و تا نیاید علّت، تامّ نمی‌شود. پس باید اراده هم بیاید.

۲. یعنی چون نخواستیم، آن کار انجام نشد.

۳. سه دلیل بیان شد.

اختیار مکلّف باشد محال و قبیح نیست و خلاف حکمت نمی‌باشد. پس مانعی ندارد که خروج، هم واجب و هم حرام باشد.[۱]

رد استدلال: مرحوم آخوند در ردّ این دلیل همان سه جواب را تکرار می‌کند:

۱. ما امتناعی شدیم و ثابت کردیم که اجتماع جایز نیست و باید یکی از دو خطاب را مقیّد کنیم و حمل بر مرحلهٔ انشاء و غیره نماییم، وگرنه اجتماع ضدّین می‌شود که محال است. به عقیدهٔ ما صرف تعدّد عنوان هم مفید نیست و استحاله را برنمی‌دارد، زیرا معنون واحد است و حکم هم از عنوان به معنون سرایت می‌کند.

۲. بر فرض جواز اجتماع، این جواز در موردی است که دو عنوان موجود باشد. در مانحن‌فیه دو عنوان نیست، بلکه خروج به همین عنوان واحد، خروجی می‌خواهد که هم امر پیدا کند و هم نهی؛ اما این، بالاجماع محال است.

۳. از اشکالات قبل هم که بگذریم فعلیّت امر و نهی سر از تکلیف به محال در می‌آورد و تکلیف به محال مطلقاً محال است؛ چه مسبّب از سوء اختیار باشد و چه نباشد. اگر از سوء اختیار سرچشمه گرفته باشد، ملاک تکلیف هست و عقاب ساقط نمی‌شود، وگرنه خود نهی از بین می‌رود.

کفایه: ثم لا یخفی أنه لا إشکال فی صحة الصلاة مطلقا فی الدار المغصوبة علی القول بالاجتماع و أما علی القول بالامتناع فکذلک مع الاضطرار إلی الغصب لا بسوء الاختیار أو معه و لکنها وقعت فی حال الخروج علی القول بکونه مأمورا به بدون إجراء حکم المعصیة علیه أو مع غلبة ملاک الأمر علی النهی مع ضیق الوقت أما مع السعة فالصحة و عدمها مبنیان علی عدم اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن الضد و اقتضائه فإن الصلاة فی الدار المغصوبة و إن کانت مصلحتها غالبة علی ما فیها من المفسدة إلا أنه لا شبهة فی أن الصلاة فی غیرها تضادها بناء علی أنه لا یبقی مجال مع إحداهما للأخری مع کونها أهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب لکنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزید علیه فالصلاة فی الغصب اختیارا فی سعة الوقت صحیحة و إن لم تکن مأمورا بها

ثمرهٔ اصل مسألهٔ اجتماع امر و نهی

این قسمت در حقیقت بیان ثمرهٔ اصل مسألهٔ اجتماع امر و نهی است که یک‌بار در مقدّمه دهم بیان شد. همچنین بیان ثمرهٔ عملیِ اقوال خمسه در باب خروج از مکان غصبی نیز می‌باشد که در این تنبیه مورد بحث و بررسی واقع شد. در مجموع سه صورت ذکر می‌شود:

صورت اوّل: بنا بر این‌که اجتماعی شویم و بگوییم اجتماع امر و نهی در شیء واحد جایز است، نماز در مکان غصبی محکوم به صحّت است. زیرا امر فعلی دارد و قصد امتثال امر می‌شود و همه

---

۱. *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۱۴۰.

جهات مؤثّر در مقربیّت را داراست و کمبودی ندارد؛ آن هم مطلقاً صحیح است یعنی چه در وسعت وقت و چه در ضیق وقت، چه در حال اختیار و چه در حال اضطرار، چه در حال ورود و چه در حال بقاء و چه در حال خروج، چه اضطرار بسوء اختیار باشد چه نباشد؛ با این تفاوت که در برخی موارد و فرضیّات، علاوه بر امتثال امر، یک عصیان و عقابی هم درکنار آن محقّق می‌شود. مثل فرض اختیار یا اضطرار بسوء الاختیار و وسعت وقت. گاهی هم عصیانی محقّق نمی‌شود، مثل ضیق وقت و اضطرار لابسوء الاختیار.

صورت دوم: اگر امتناعی شویم و جاب نهی را ترجیح دهیم و ملاک نهی را بر ملاک امر غلبه دهیم و بگوییم که نماز در مکان غصبی، بالفعل فقط منهیٌّ عنه است، باز هم دو صورت ایجاد می‌شود:

الف) مکلّف در حال اختیار و تمکّن و وسعت وقت، در مکان غصبی نماز بخواند. چنین نمازی قطعاً باطل است، زیرا نهی در عبادات دالّ بر فساد است و حرکات مزبور فعلاً مبغوض مولاست و نمی‌تواند مطلوب و مقرّب باشد.

ب) مکلّف در حال اضطرار و ضیق وقت و از روی ناچاری در مکان غصبی نماز بخواند و اگر بخواهد از مکان غصبی خارج شود، وقت تمام می‌شود و نماز قضاء می‌گردد. خود فرض اضطرار دو وجه دارد:

۱. اضطرارش لابسوء الاختیار باشد؛ مثل انسانی که ظالمی او را در مکان غصبی زندانی کرده است و به گونه‌ای است که یا اصلاً آزاد نمی‌شود و تمام وقت در مکان غصبی زندانی است و یا اگر هم آزاد شود، آخر وقت است و فرصت ندارد از زمین غصبی خارج شود؛ چنین کسی اگر در مکان غصبی نماز بخواند، باز هم نمازش محکوم به صحت است،[1] زیرا در سایه اضطرار، نهی لایغصب از فعلیّت می‌افتد. و در سایه لابسوء الاختیار بودن، ملاک و مصلحت ملزمه هست و مزاحمی هم ندارد و لذا امر صلاتی فعلی می‌شود و ملاک امر، مؤثّر واقع می‌شود و باید حکم به صحّت کرد.

۲. اضطرارش بسوء الاختیار باشد؛ یعنی عمداً وارد زمین غصبی شده است و تا زمانی که به کلّی از زمین غصبی خارج شود، مضطّر به غصب است. در این فرض اگر در زمین غصبی بماند و نماز بخواند، در حال بقاء قطعاً نمازش باطل است. زیرا همه می‌گویند: بقاء، حرام و منهیّ و مبغوض است و با عمل مبغوض نمی‌توان به مولی نزدیک شد. و اگر در حال خروج، آن هم در وسعت وقت و تمکّن از اداء در خارج زمین غصبی نماز بخواند، باز هم نمازش باطل است. ولی سخن در این است که اگر کسی در ضیق وقت در حال خروج نماز بخواند[2] آیا این نماز صحیح است یا نه؟ مرحوم آخوند این فرض را بر اقوال مذکور در باب خروج از زمین غصبی مبتنی می‌کند که پنج قول بود و می‌فرماید:

بر مسلک شیخ اعظم که خروج را فقط مأمورٌ به و مطلوب می‌دانست و می‌فرمود حکم معصیت (عقاب) هم بر آن جاری نیست، باید گفت نماز مزبور، محکوم به صحّت است چون ملاک امر را

---

۱. مثل قول به جواز اجتماع.

۲. قطعاً باید رکوع و سجود را با ایماء و اشاره به‌جا آورد تا مرتکب غصب بیشتر نشود.

دارد، ولی ملاک نهی را ندارد. و نیز بر مسلک محقّق قمی که خروج را، هم واجب و مطلوب و هم حرام و مبغوض می‌دانست، باز هم نمازْ محکوم به صحّت است که در صورت اوّل با کلمهٔ مطلقاً به این فرض هم اشاره شد.

ولی بر مسلک صاحب *فصول* که احکام معصیت را بر خروج اجراء می‌کرد و می‌فرمود خروج، بالفعل مبغوض است و عقاب دارد و نیز بر مسلک مرحوم کلباسی که خروج را فقط منهیٌ عنه می‌دانست و نیز بر مبنای آخوند در باب خروج، باید گفت که نماز مزبور باطل است و با عملی که مبغوض فعلی است، تقرّب ممکن نیست.

صورت سوم: اگر امتناعی شویم و جانب امر را مقدّم بداریم و بگوییم ملاک امر، غالب و راجح است و ملاک نهی را از فعلیّت می‌اندازد، در صورتی که کسی در زمین غصبی نماز بخواند آیا نمازش محکوم به صحّت است یا نه؟ مرحوم آخوند در اینجا هم تفصیل داده و دو فرض درست می‌کند:

الف) ضیق وقت: اگر در ضیق وقت نماز بخواند، این نماز مطلقاً محکوم به صحّت است؛ مطلقاً، یعنی ولو اضطرارش بسوء اختیار باشد نماز صحیح است. حتی مشکل قول به جواز را هم ندارد که در بعض صور، هم ثواب بود و هم عقاب. اینجا فقط ثواب دارد.

ب) وسعت وقت: در وسعت وقت هم بر مبنای ترجیح ملاک امر بر ملاک نهی، از ناحیهٔ نهیِ لا تغصب مشکلی نیست، ولی از ناحیهٔ دیگر مشکلی وجود دارد و آن این‌که فرض این است که فرد دیگری هم (نماز در مکان مباح) وجود دارد و از طرفی جمع میان آن دو صحیح نیست. زیرا در یک وقت دو نماز ظهر یا عصر بر ما واجب نیست و جمع میان آن دو جایز نمی‌باشد. پس نماز در مکان مباح با نماز در زمین غصبی ضدّ یکدیگرند. از طرفی هم نماز در مکان مباح واجب اهمّ است[1] و شکی نیست که امر به اهمّ فعلی می‌شود و نوبت به امر به مهمّ نمی‌رسد، هرچند واجد ملاک امر باشد، ولی دارای امر فعلی نیست.

آنگاه مسأله، صغرای مبحث ضدّ می‌گردد و بر مبانی آن باب مبتنی می‌شود. اگر در آن باب قائل به اقتضاء شدیم و گفتیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ است، در اینجا باید حکم به بطلان نماز در مکان غصبی در وسعت وقت و تمکّن از نماز در خارج وقت نماییم، زیرا فعلاً از باب اقتضاء، این نماز منهیّ است و نهی در عبادات هم دالّ بر فساد است.

ولی اگر در آن باب قائل به عدم اقتضاء شدیم، در اینجا حکم به صحّت نماز می‌کنیم، زیرا فرض این است که نماز در مکان غصبی هم بر مبنای تغلیبِ جانب امر، واجد ملاک است و اگر به قصد ملاک امر انجام دهیم صحیح است و حتّی اگر امر هم لازم باشد،[2] باز به بیاناتی که در مسأله ضدّ در بحث

---

۱. شبیه ازالهٔ نجاست و نماز اوّل وقت.

۲. مشهور آن را لازم می‌دانند و عبادیّت عبادت را در گرو امر فعلی می‌دانند.

ترتّب گذشت، امر هم قابل درست شدن است.

رأی مرحوم آخوند در آن مسأله این بود که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نیست. بر همین اساس در اینجا می‌فرماید نماز در مکان غصبی در حال اختیار و در وسعت وقت محکوم به صحّت است، ولو بالفعل مأمورٌ به نیست؛ زیرا مبتلا به مزاحم اقوی (نماز در مکان مباح) است.[1]

الأمر الثانی: [صغرویّة المقام لکبری التزاحم]

کفایه قد مر فی بعض المقدمات أنه لا تعارض بین مثل خطاب صل و خطاب لا تغصب علی الامتناع تعارض الدلیلین بما هما دلیلان حاکیان کی یقدم الأقوی منهما دلالة أو سندا بل إنما هو من باب تزاحم المؤثرین و المقتضیین فیقدم الغالب منهما و إن کان الدلیل علی مقتضی الآخر أقوی من دلیل مقتضاه هذا فیما إذا أحرز الغالب منهما و إلا کان بین الخطابین تعارض فیقدم الأقوی منهما دلالة أو سندا و بطریق الإن یحرز به أن مدلوله أقوی مقتضیا هذا لو کان کلّ من الخطابین متکفلا لحکم فعلی و إلا فلا بد من الأخذ بالمتکفل لذلک منهما لو کان و إلا فلا محیص عن الانتهاء إلی ما تقتضیه الأصول العملیة.

ثم لا یخفی أن ترجیح أحد الدلیلین و تخصیص الآخر به فی المسألة لا یوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا کما هو قضیة التقیید و التخصیص فی غیرها مما لا یحرز فیه المقتضی لکلا الحکمین بل قضیته لیس إلا خروجه فیما کان الحکم الذی هو مفاد الآخر فعلیا و ذلک لثبوت المقتضی فی کلّ واحد من الحکمین فیها فإذا لم یکن المقتضی لحرمة الغصب مؤثرا لها لاضطرار أو جهل أو نسیان کان المقتضی لصحة الصلاة مؤثرا لها فعلا کما إذا لم یکن دلیل الحرمة أقوی أو لم یکن واحد من الدلیلین دالا علی الفعلیة أصلا.

فانقدح بذلک فساد الإشکال فی صحة الصلاة فی صورة الجهل أو النسیان و نحوهما فیما إذا قدم خطاب لا تغصب کما هو الحال فیما إذا کان الخطابان من أول الأمر متعارضین و لم یکونا من باب الاجتماع أصلا و ذلک لثبوت المقتضی فی هذا الباب کما إذا لم یقع بینهما تعارض و لم یکونا متکفلین للحکم الفعلی فیکون وزان التخصیص فی مورد الاجتماع وزان التخصیص العقلی الناشئ من جهة تقدیم أحد المقتضیین و تأثیره فعلا المختص بما إذا لم یمنع عن

تأثیره مانع المقتضی لصحة مورد الاجتماع مع الأمر أو بدونه فیما کان هناک مانع عن تأثیر المقتضی للنهی له أو عن فعلیته کما مر تفصیله.

امر دوم

---

۱. بلکه چنانچه چند سطر قبل اشاره شد، جناب آخوند سابقاً امر هم درست کرد که امر به کلّی و طبیعت بود، نه امر به‌خصوص این فرد مبتلا به مزاحم اقوی.

امر دوم تنبیهات مسألهٔ اجتماع امر و نهی در شیء واحد، دربارهٔ سه مطلب است:

مطلب اوّل: این مطلب خلاصهٔ مطالبی است که مبسوطاً در مقدّمه هشتم و نهم این مسأله گذشت: مسأله اجتماع امر و نهی یعنی صَلِّ و لا تغصب در شیء واحد (نماز در مکان غصبی) از مسائل متعارضین نیست و داخل در آن باب نمی‌باشد که یکی از دو خطاب دارای ملاک و دیگری فاقد ملاک باشد و در اصل مقام صدور و تشریع، متکاذب باشند و در نتیجه احکام و قواعد باب تعارض را داشته باشد ـ تا در قدم اوّل اخذ به مرجّحات دلالی یا سندی نماییم و اگر دو دلیل از هر حیث مساوی بودند، نوبت به تخییر شرعی ظاهری برای مجتهد برسد ـ بلکه از مسائل باب تزاحم و داخل در این باب است و هر کدام از خطاب صَلِّ و لا تغصب دارای ملاک و مقتضی (مصلحت و مفسده ملزمه) می‌باشند و هر دو از مولی صادر شده‌اند.

حال اگر اجتماعی شدیم می‌گوییم در مادّهٔ اجتماع، هم امرْ فعلی است و هم نهی. تزاحم و تعارضی هم نیست، زیرا هر کدام از امر و نهی، به طبیعت جدایی تعلّق گرفته‌اند و احکام مال عناوین است، عناوین هم متعدّد است و مانعی ندارد که دو حکم باشد. بر فرض سرایت حکم از عنوان به معنون هم می‌گوییم تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون می‌شود و وقتی متعلّق‌ها در واقع دو چیز باشند و به دو وجود موجود باشند، چه مانعی دارد یکی امر و دیگری نهی داشته باشد؟!

ولی اگر امتناعی شدیم و گفتیم که امکان ندارد هر دو ملاک، فعلی و مؤثر باشند و جمع میان آن دو جمع بین ضدّین است، در اینجا باید دید کدام‌یک از دو خطاب، ملاکش قوی‌تر است؟ هرکدام قوی‌تر بود همان، حکم فعلی می‌شود و دیگری از مرحلهٔ فعلیّت سقوط می‌کند. در این مقام تمام توجّه به قوّت ملاک است؛ مثلاً یکی صد درجه مصلحت دارد و دیگری ۱۲۰ درجه مفسده.

اگر یکی از آنها ملاکش قوی‌تر باشد ولو از لحاظ دلالی و سندی اضعف از دیگری باشد ـ مثلاً یکی خبر ثقه است و دیگری خبر صحیح، یک اظهر است و دیگری ظاهر ـ باز هم تقدّم دارد. البتّه این در صورتی است که احراز کنیم که مثلاً جانب امر، از حیث ملاک قوی‌تر از جانب نهی است و یا به عکس. امّا اگر این جهت محرز نشد و ما هم امتناعی بودیم، نتیجه این است که متزاحمین بالذات، متعارضین بالعرض می‌شوند و در مرحله فعلیّت مکذّب یکدیگر می‌گردد.[1] آنگاه نوبت به اعمّال قواعد باب تعارض می‌رسد و هرکدام از لحاظ سند یا دلالت، قوی‌تر بود همان را اخذ و دیگری را طرح می‌کنیم و سپس به حکم برهان إنّی ـ که از اثر، پی به مؤثّر می‌بریم و از معلول به علّت می‌رسیم ـ از راه ترجیح یکی از دو خطاب بوسیلهٔ یکی از مرجّحات باب تعارض، به این نتیجه می‌رسیم که همین راجح ملاکش قوی‌تر از دیگری است و همین فعلی است.

---

۱. چون نمی‌دانیم آن دیگری که از فعلیّت افتاده است آیا ملاک و مقتضی دارد و به فعلیّت نرسیده است یا اصلاً ملاک ندارد؟ پس وجود ملاک در یکی از آن دو محرز نیست و میدان تعارض است، که مبسوطاً در مقدّمه نهم گذشت.

به‌طور کلّی خطاب صَلِّ و لا تغصب سه صورت دارد:

۱. هر دو مبیّن حکم فعلی باشند؛ تا به حال بر همین فرض محاسبه می‌کردیم که اهمّ فرضیات بود.

۲. یکی مبیّن حکم فعلی و دیگری در مقام انشاء و شأنیّت باشد؛ واضح است که مبیّن حکم فعلی مقدّم است و میان آن دو تعارض و تزاحمی نیست.

۳. هر دو متکفّل بیان حکم شأنی و انشایی باشند؛ باز هم به هر دو اخذ می‌شود و بنا را بر صدور و تشریع هر دو حکم می‌گذاریم، ولی چون به مرحله فعلیّت نرسیده‌اند، به هیچ‌کدام عمل نمی‌شود و نوبت به مراجعه به اصول عملیّه می‌رسد که عندالشک در حرمت و عدم حرمت غصب، جای اصل برائت است و نیز در شک در صحّت و بطلان نماز و شکّ در وجوب اعاده، اصل عدم وجوب جاری می‌شود و ...که مبسوطاً در بخش اصول عملیّه مطرح می‌شود.

مطلب دوم: از فرمایشات شیخ اعظم در *تقریرات*[1] استفاده می‌شود که اگر اجتماع یکی از دو خطاب، مثلاً لا تغصب را بر خطاب دیگر، مثل صَلِّ ترجیح دادیم و مادّه اجتماع را به لا تغصب دادیم و خطاب صَلِّ را تخصیص زدیم، لازمه‌اش این است که نسبت به ماده اجتماع، خطاب صلِّ نه تنها از فعلیّت ساقط شود، بلکه از شأنیّت و اقتضاء هم ساقط شود و مورد اجتماع به کلّی از تحت امر صلاتی خارج شود و حتّی ملاک امر را هم نداشته باشد.[2]

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما نحن فیه را به باب تخصیص و تقیید مصطلح مقایسه نکنید، زیرا در آن موارد اصلاً از ابتدا هم ملاک امری در علمای فاسق یا رقبهٔ کافره وجود نداشت و ملاک محرز نبود، ولی در مانحن‌فیه (باب اجتماع امر و نهی) فرض این است که هر دو خطاب، دارای ملاک هستند و به اطلاقشان مادّهٔ اجتماع را هم می‌گیرند. آنگاه با ترجیح و تقدیم یکی از آنها، دیگری از مرحلهٔ فعلیّت می‌افتد، اما از مرحلهٔ شأنیّت و اقتضاء ساقط نمی‌شود و کما کان ملاک تکلیف را دارد. و شیخ خلف فرض، عمل کرده است.

فاذا لم یکن المقتضی لحرمة الغضب مؤثراً لها ...: گویا کسی می‌پرسد ثمرهٔ این نزاع چیست؟ این‌که قول شیخ را بگیریم و بگوییم خطاب مرجوح از مرحلهٔ اقتضاء و شأنیّت هم ساقط می‌شود، یا قول آخوند را گرفته، بگوییم خطاب مرجوح از فعلیّت می‌افتد، ولی از مرحله ملاک و شأنیّت ساقط نمی‌شود، کجا نتیجهٔ عملی دارد؟

---

۱. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۵۲.

۲. شبیه تقیید و تخصیص‌های مصطلح و در باب متعارضین که وقتی مولی می‌گوید: «*اکرم العلماء*» سپس می‌گوید: «*لا تکرم الفاسقین منهم*». این دلیل خاص، کاشف از این است که از اوّل هم اکرام علمای فاسق، دارای ملاک و مصلحت نبود. یا وقتی می‌گوید: «*أعتق رقبةً*» سپس می‌گوید: «*لا تعتق الرقبة الکافرة*»، این تقیید کاشف از این است که از اوّل، عتق رقبهٔ کافره مصلحت نداشته است.

آخوند می‌فرماید: ثمره اینجا ظاهر می‌شود که اگر بنا به ضرورت، ملاک و مقتضی نهی نتواند در حرمت غصب مؤثر باشد و نهی لا تغصب از درجهٔ فعلیت ساقط شود، مثلاً در سایهٔ اضطرار به غصب، به حکم عقل و نقل، نهی از غصب ساقط شود و یا در سایهٔ نسیان و غفلت مرتفع شده باشد، یا بر اثر جهل قصوری به موضع غصبیّت یا به حکم حرمت غصب، تکلیفی فعلی نشد، در چنین مواردی اگر جانب امر اصلاً ملاک نداشته باشد و رأساً ساقط شده باشد، قابل اعاده نیست و نماز در مکان غصبی مشکل دارد.[1] ولی اگر دارای ملاک و مقتضی باشد حتماً حکم به صحّت می‌شود و ملاک صلاتی بالفعل تأثیر خواهد گذاشت؛ زیرا مقتضی، موجود و مانع مفقود است؛ **فیؤثّر المقتضی أثره**. در نتیجه در موارد عذر اگر کسی در مکان غصبی نماز بخواند، نمازش صحیح است.

کما إذا لم یکن دلیل الحرمة أقوی ...: فرض بحث این بود که هر دو خطاب، مبیّن حکم فعلی باشد و جانب نهی اقوی و مقدّم بر امر باشد که شیخ فرمود: جانب امر به کلّی ساقط می‌شود، ولی آخوند فرمود: امر از فعلیّت می‌افتد اما از ملاک نمی‌افتد. حال این مورد را با چند مورد دیگر قیاس و تنظیر می‌کنیم:

۱. اگر در مادّهٔ اجتماع، هیچ‌کدام از دو خطاب مقدّم نمی‌شد و هر دو را کنار می‌گذاشتیم، نتیجه این بود که نماز به قصد ملاک صحیح است چون واجد ملاک که هست و نهی هم فعلاً در کار نیست تابا قصد قربت منافی باشد.

۲. اگر در مادّهٔ اجتماع، جانب امر را مقدّم می‌داشتیم که مطلب روشن‌تر بود و قطعاً نماز در مکان غصبی محکوم به صحت بود و قصد امتثال امر هم میسّر بود و از نظر مشهور هم کمبودی نداشت.

۳. اگر هر دو خطاب، مبیّن حکم شأنی و انشایی بود و هیچکدام مبیّن حکم فعلی نبود، باز هر دو دارای ملاک بودند و می‌توانستیم نماز را به قصد ملاک بجا آوریم.

فانقدح: شیخ اعظم به‌دنبال فرمایشی که می‌گفت با تقدیم جانب نهی به‌طور کلّی خطاب امری ساقط می‌شود و دو خطاب مثل متعارضین بالاصالة می‌شوند که از اوّل امر، یعنی از اصل تشریع با یکدیگر تنافی دارند، می‌فرماید: بنابراین اگر کسی بر حسب اضطرار یا جهل قصوری یا نسیان در مکان غصبی نماز بخواند، نمازش اشکال دارد. زیرا نه امر فعلی دارد و نه ملاک امر در او هست، پس صلاحیّت مقربیّت ندارد.[2]

مرحوم آخوند می‌فرماید: این اعتراض وارد نیست. زیرا مفروض بحث ما جایی است که هر دو خطاب، واجد ملاک و مقتضی باشند[3] و مثل فرض عدم تعارض باشند و یا دو خطاب، متکفّل حکم فعلی نباشند، بلکه یا هر دو مبیّن حکم انشایی باشند و یا یکی از آنها مبیّن حکم انشایی و دیگری بیان کنندهٔ حکم فعلی باشد که تعارضی میان آنها نیست. آنگاه وزان تخصیص در مادّهٔ اجتماع، وزان

---

۱. توضیح در ادامهٔ مطالب، از زبان شیخ خواهد آمد.
۲. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۵۲.
۳. حتّی نسبت به مادّهٔ اجتماع که مورد تعارض است.

تخصیص و تقیید عرضی و مصطلح نیست که کاشف از عدم ملاک در فرد استثناء شده باشد؛ بلکه وزان تخصیص عقلی است که در متزاحمین مطرح است و از باب این‌که امکان جمع میان هر دو حکم نیست، ناگزیر یکی را تخصیص می‌زنیم و کنار می‌گذاریم.

«**الضرورات تتقدّر بقدرها**» یعنی به مقداری که ناچاریم باید تخصیص بزنیم. مقدار ضرورت این است که با تقدیم جانب نهی در مادّهٔ اجتماع، جانب امر از مرتبه فعلیّت و تنجّز ساقط شود، نه از مرحلهٔ شأنیّت و اقتضاء و انشاء. آنگاه همچنان مقتضی برای امر موجود است و مادامی که جانب نهی فعلی است از تأثیرگذاری ملاک امر جلوگیری می‌کند و همین‌که عذر و اضطراری پیش آمد و جانب نهی به کلّی ساقط شد و یا از فعلیّت افتاد، ملاک امر تأثیر می‌کند و در بعضی موارد، امر هم فعلی می‌شود و به قصد امر بجا می‌آوریم و در بعضی موارد هم، گرچه خود امر فعلی نمی‌شود، ولی همان ملاک امر به اعتقاد ما کافی است.[1]

[وجوه ترجیح النهی علی الأمر]

و کیف کان فلا بد فی ترجیح أحد الحکمین من مرجح

و قد ذکروا لترجیح النهی وجوها

منها أنه أقوی دلالة

لاستلزامه انتفاء جمیع الأفراد بخلاف الأمر.

و قد أورد علیه بأن ذلک فیه من جهة إطلاق متعلقه بقرینة الحکمة کدلالة الأمر علی الاجتزاء بأی فرد کان.

و قد أورد علیه بأنه لو کان العموم المستفاد من النهی بالإطلاق بمقدمات الحکمة و غیر مستند إلی دلالته علیه بالالتزام لکان استعمال مثل لا تغصب فی بعض أفراد الغصب حقیقة و هذا واضح الفساد فتکون دلالته علی العموم من جهة أن وقوع الطبیعة فی حیز النفی أو النهی یقتضی عقلا سریان الحکم إلی جمیع الأفراد ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها إلا بالانتهاء عن الجمیع أو انتفائه.

وجوه ترجیح نهی بر امر: بر مسلک امتناعی هم اگر بخواهیم یکی از دو حکم (ایجاب و تحریم) و دو خطاب (صلِّ و لا تغصب) را بر دیگری ترجیح دهیم و حکم راجح به فعلیّت برسد، حتماً باید مرجّحی در میان باشد. مشهور، جانب نهی و تحریم را ترجیح داده‌اند و برای اثبات این رجحان به وجوهی تمسّک کرده‌اند که در حقیقت این وجوه، مرجّحات جانب نهی محسوب می‌شوند که سه وجه در *کفایه* عنوان شده است:

---

۱. تفصیل مطلب که در چه مواردی امر زنده می‌شود و در چه مواردی ملاک امر موجود است، در مقدّمهٔ دهم مسألهٔ اجتماع امر و نهی در رابطه با ثمرهٔ مسأله تبیین شد.

وجه اوّل ترجیح نهی بر امر: نهی از حیث دلالت قوی‌تر از امر است: صغری؛ و هر دلیل که قوی‌تر باشد مقدّم است: کبری؛ پس نهی مقدم است و ماده اجتماع به نهی داده می‌شود: نتیجه.

بیان صغری: وجه اقوی بودن نهی این است که نهی عامّ مقدّم است؛ زیرا ظهورش در عموم، یا وضعی است و یا عقلی. در هر حال، حالت منتظره ندارد و تنجیزی است، ولی مطلق ظهورش اطلاقی و به برکت مقدّمات حکمت است و یکی از مقدّمات حکمت این است که قرینه و بیانی بر خلاف نباشد و عامّ وضعی یا عقلی صلاحیّت قرینه بودن را دارد و با وجود آن، مقدّمات حکمت فراهم نیست و نوبت به مطلق نمی‌رسد. تفصیل مطلب در باب تعارض خواهد آمد.

اما این‌که امر مطلق است برای این است که مولی فرموده: «**أقم الصلوة**» و از ما فعل صلوة را طلب کرده است. و امّا این‌که آیا متعلّق این امر یعنی صلوة اطلاق دارد و صلوة در مکان غصبی را هم شامل می‌شود یا خیر، نیازمند به اطلاق و مقدّمات حکمت است مثلاً مولی در مقام بیان باشد و بتواند تقیید کند و معذلک قیدی نیاورد. در این صورت است که اطلاق درست می‌شود.

امّا علّت عام بودن نهی، این است که نهی یا برای دوام و تکرار وضع شده وبر طلب ترک جمیع افراد دلالت می‌کند و عموم و شمول، مدلول مطابقی نهی است.[1] و یا برای طلب ترک طبیعت وضع شده است ولی به دلالت التزامیّهٔ لفظیّه بر ترک جمیع افراد دلالت دارد و عموم، مدلول التزامی نهی است.[2] هرکدام که باشد، دلالت نهی بر عموم و شمول، وضعی است و نیازی به مقدّمات حکمت ندارد. در نتیجه امر نسبت به مادّهٔ اجتماع مطلق است و به برکت قرینهٔ حکمت اینجا را شامل می‌شود، ولی نهی نسبت به مادّهٔ اجتماع عام است و ظهور وضعی در آن دارد، و عام قوی‌تر از مطلق است، پس نهی قوی‌تر از امر است.

و اما بیان کبری: کبری نیاز به بیان ندارد و از مسلّمات باب تعارض است که دلیل قوی‌تر مقدّم است. در نتیجه جانب نهی در مادهٔ اجتماع، فعلی و مقدّم می‌شود و جانب امر از فعلیّت می‌افتد.

اشکال: مستشکل می‌گوید ما قبول نداریم که نهی، صددرصد عامّ باشد و امر مطلق باشد، بلکه می‌گوییم هریک از امر و نهی، مطلق هستند و نیاز به مقدّمات حکمت دارند. با این توضیح که امر صلاتی بر طلب فعل صلوة دلالت دارد، اما پاسخ این‌که آیا متعلّق امر، یعنی صلوة، مطلق است و از آن مطلقِ صلوة اراده شده است، یا مقیّد است و از آن صلوة خاصّی اراده شده است و یا اهمال و اجمال دارد، نیاز به مقدّمات حکمت دارد که بگوییم:

مولی در مقام بیان بود، نه اهمال و اجمال و قرینه بر خلاف نیاورد و نفرمود: «**أقم الصلوة فی الدار المباح**»؛ پس معلوم می‌شود که منظور مولی مطلق صلوة است، ولو در مکان غصبی باشد. و نهی از

---

۱. چنانکه صاحب *معالم* فرموده است. ر.ک: *معالم‌الاصول*، ص ۹۶.

۲. چنانکه در متن *کفایه* در بیان صغری بر این مطلب تکیه شده وکلمهٔ استلزام به کار رفته است.

غصب هم بر طلب ترک متعلّق، دلالت دارد. امّا در پاسخ این‌که آیا متعلّق نهی (الغصب) مطلق غصب است یا غصب خاصّ است یا خطاب اهمال دارد، با توجّه به مقدّمات حکمت باید بگوییم:

مولی در مقام بیان بود و معذلک نفرمود: «**لا تغصب الغصب الفلانی**»، بلکه مطلق آورد. پس معلوم می‌شود مراد مولی، مطلق غصب است و حتّی غصب در ضمن نماز را هم شامل است؛ در نتیجه اطلاق امر به لحاظ متعلّق با اطلاق نهی به این لحاظ، در ماده اجتماع تعارض می‌کند. پس هر دو مطلق هستند،هر دو نیازمند به مقدّمات حکمت هستند و از این جهت مساوی‌اند و هیچ‌کدام قوی‌تر از دیگری نیست تا مقدّم شود. یک تفاوت میان آن دو وجود دارد و آن این‌که نتیجهٔ اطلاق و مقدّمات حکمت در جانب امر یک اطلاق بدلی است. یعنی یک فرد از افراد مطلق صلوة علی‌البدل واجب است و اتیان همهٔ افراد لازم نیست؛ چراکه «**الطبیعة توجد بوجود فردٍ مّا**»، ولی نتیجهٔ مقدّمات حکمت در جانب نهی یک اطلاق شمولی است، یعنی ترک همهٔ افراد طبیعت، مطلوب است، چراکه «**الطبیعة تترک بترک جمیع أفرادها**». ولی ما فعلاً کاری به نتیجهٔ اطلاق‌ها نداریم، مهمّ این است که هر دو خطاب، اطلاقی هستند و تکافؤ دارند، نه تراجح، پس استدلال شما مخدوش است.

ایراد بر اشکال: قبلاً اصل استدلال بیان شد، سپس ایراد به آن بیان شد و اکنون ایراد بر ایراد مطرح است. یعنی کسی به حمایت از مستدلّ بر ایراد مذکور، ایراد کرده و در صدد رفع اشکال مذکور بر آمده است و آن این‌که: عموم بدلی در ناحیهٔ امر اطلاقی است و به برکت مقدّمات حکمت ثابت می‌شود، ولی عموم شمولی در ناحیهٔ نهی اطلاقی و به مقدّمات حکمت نیست، چراکه اگر این شمول هم اطلاقی بود، لازمه‌اش این بود که استعمال مطلق (لاتغصب) در مقیّد (غصب در فلان زمان یا فلان مکان) حقیقت باشد.[1] در حالی که قطعاً این استعمال مجاز است و از باب اطلاق کلّی و طبیعی و لابشرط و ارادهٔ جزئی و مصداق و بشرط شیء است. پس دلالت نهی بر عموم به برکت مقدّمات حکمت نیست. بلکه به حکم عقل است.[2]

به این نحو که مطلوب مولی در باب نهی(لا تغصب) و نفی (لا یجوز الغصب) عبارت است از ترک طبیعت و انتهاء[3] و اجتناب از طبیعت و انتفاء[4] و انعدام طبیعت، و از نظر عقل، ترک طبیعت و انتهاء از طبیعت و (درنهی) و انتفاء(درنفی)به ترک و اجتناب از جمیع افراد آن و انعدام کلیه افراد طبیعت است و از جملهٔ افراد، همین ماده اجتماع است. پس عموم نهی و نفی عقلی است، نه اطلاقی و باز با وجود بیان عقلی نوبت به اطلاق جانب امر نمی‌رسد و این حکم عقلی قرینه بر خلاف می‌شود و

---

۱. در باب مطلق و مقیّد خواهد آمد که تقیید موجب مجازیّت نیست، بلکه استعمال حقیقی و از باب تعدّد دالّ و مدلول است.

۲. در اصل استدلال، سخن از عموم لفظی و وضعی بود ولی در این فراز سخن از عموم عقلی است. و اصولاً شمول یا لفظی است، مثل «**اکرم کلّ عالم**» که لفظ کلّ مفید عموم و شمول مدخولش می‌باشد؛ یا عقلی است، مثل نکره در سیاق نهی یا نفی؛ و یا اطلاقی است، مثل ﴿**أحلّ اللّه البیع**﴾ و ﴿**حرّم الربوا**﴾ أی کلّ رباً، به بیانی که در جای خود تبیین شده است. ر.ک: ***معالم‌الاصول***، ص ۱۱۰.

۳. در نهی.

۴. در نفی.

جلو اطلاق را سدّ می‌کند. پس کما کان نهی، قوی‌تر و خطابش تنجیزی است و امر، ضعیف‌تر و خطابش تعلیقی است[1] و دلیل قوی‌تر مقدّم است.

کفایه قلت دلالتها علی العموم و الاستیعاب ظاهرا مما لا ینکر لکنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما کذلک إنما هو بحسب ما یراد من متعلقهما فیختلف سعة و ضیقا فلا یکاد یدل علی استیعاب جمیع الأفراد إلا إذا أرید منه الطبیعة مطلقة و بلا قید و لا یکاد یستظهر ذلک مع عدم دلالته علیه بالخصوص إلا بالإطلاق و قرینة الحکمة بحیث لو لم یکن هناک قرینتها بأن یکون الإطلاق فی غیر مقام البیان لم یکد یستفاد استیعاب أفراد الطبیعة و ذلک لا ینافی دلالتهما علی استیعاب أفراد ما یراد من المتعلق إذ الفرض عدم الدلالة علی أنه المقید أو المطلق.

اللهم إلا أن یقال إن فی دلالتهما علی الاستیعاب کفایة و دلالة علی أن المراد من المتعلق هو المطلق کما ربما یدعی ذلک فی مثل کلّ رجل و أن مثل لفظة کلّ تدل علی استیعاب جمیع أفراد الرجل من غیر حاجة إلی ملاحظة إطلاق مدخوله و قرینة الحکمة بل یکفی إرادة ما هو معناه من الطبیعة المهملة و لا بشرط فی دلالته علی الاستیعاب و إن کان لا یلزم مجازا أصلا لو أرید منه خاص بالقرینة لا فیه لدلالته علی استیعاب أفراد ما یراد من المدخول و لا فیه إذا کان بنحو تعدد الدال و المدلول لعدم استعماله إلا فیما وضع له و الخصوصیة مستفادة من دال آخر فتدبر.

سخن آخوند استدلال و اعتراض و انتصار را دیدیم. حال قضاوت مرحوم آخوند را بشنویم: ایشان دربارهٔ استدلال مذکور و ایراد و جواب آن، سه قدم برداشته است.

قدم اوّل: همان‌گونه است که معترض گفت (هریک از امر و نهی اطلاقی بوده، نیاز به مقدّمات حکمت دارند و از این جهت در یک مرتبه قرار دارند).

توضیح: اما امر: هیئت امر بر طلب فعل و ایجاد دلالت دارد، و منظور طلب ایجاد متعلّق یعنی صلوة است. امّا اوّل باید وضع متعلّق روشن شود که مراد از صلوة چیست؟ پس از این‌که به برکت مقدمات حکمت، ثابت شد که مطلق صلوة مراد است می‌گوییم امر به مطلق صلوة بار شده است و به حکم عقل مطلق طبیعت به وجود فرد واحد، موجود می‌شود و یک فرد هم کافی است و همین محاسبه در نهی هم هست.

نهی هیئتی دارد که بر طلب ترک دلالت دارد و این طلب ترک بر چیزی ـ مثلاً غصب ـ بار شده است و مولی ترک این عمل را از ما می‌خواهد. اما آیا منظور، مطلق غصب است، ولو در ضمن نماز باشد، یا منظور غصب خاص و مقیّد و در غیر حال نماز است؟ یا هدف اصل غصب به‌طور مجمل و سربسته است که نه اطلاقی هست و نه تقییدی؟

نخست باید این جهات روشن شود. برای احراز این‌که منظور، مطلق غصب است، باید قرینهٔ

---

۱. اگر مقدّمات حکمت باشد.

خاصه در بین باشد، مثلاً از عادت مولی یا از قرائن حالیّه و مقالیّهٔ خاصّه بدست آوریم که منظورش هر غصبی است، و یا اگر قرینهٔ خاصه نبود، باید از قرینه عامه مقدّمات حکمت استفاده کنیم و بگوییم مولی در مقام بیان بود، نه در مقام اهمال و اجمال، و با این‌که می‌توانست قرینه و قیدی هم نیاورد و انصراف و متیقّنی هم در میان نیست، تا اطلاق را نتیجه بگیریم.

پس از روشن شدن وضع متعلّق و این‌که مطلوب مولی ترک مطلق طبیعت است و روی فرد خاصّی عنایت ندارد، نوبت به حکم عقلی می‌رسد که ترک طبیعت باید به ترک جمیع افراد باشد. پس دلالت نهی و نفی بر عموم و شمول، جای بحث نیست و این دلالت هم، چنان‌که منتصر گفت عقلی است. ولی این مقدار کافی نیست، زیرا عموم نهی و نفی، تابع سعه و ضیق متعلّق آن دو می‌باشد و نخست باید وضع متعلّق روشن شود. برای اثبات اطلاق و سعهٔ متعلّق، از مقدّمات حکمت مستغنی نیستیم، پس نهی مثل امر اطلاقی است و هیچ‌کدام قوی‌تر نیستند.[1]

قدم دوم:[2] مرحوم آخوند در این قدم فرضیّه‌ای را عنوان می‌کند و براساس آن به حمایت از مستدلّ و منتصر می‌پردازد و اشکال معترض را این‌گونه دفع می‌کند: تا به حال می‌گفتیم درست است که نهی و نفی بر عموم و شمول و استیعاب دلالت دارند،[3] ولی این مقدار کافی نیست و باید از خارج و به برکت مقدّمات حکمت، اطلاق متعلّق نیز ثابت شود. امّا حالا می‌گوییم خود همین دلالت نهی و نفی بر استیعاب و شمول، کفایت می‌کند و به ملازمه عرفیّه بر اطلاق متعلّق هم دلالت می‌کند و نیازی به احراز مقدّمات حکمت نیست. اگر خطاب لاتغصب را به عرف و اهل محاوره بدهیم، از این خطاب، اطلاق را می‌فهمند، یعنی هیچ غصبی را نباید مرتکب شد ولو غصب در ضمن نماز را. دیگر این‌که ظهور عرفی درکار است و نیازی به مقدّمات حکمت نیست.

اگر این احتمال را پذیرفتیم نتیجه این می‌شود که عموم نهی و نفی، فقط عقلی است و شمول امر نسبت به مادّهٔ اجتماع، اطلاقی و با مقدّمات حکمت است و عام قوی‌تر است و بر مطلق مقدّم می‌شود. پس حقّ با مستدلّ است.

نظیر مطلب مذکور دربارهٔ الفاظ عموم از قبیل لفظ کلّ و اخوات آن نیز ادعا شده و در باب عام و خاص مطرح است و آن این‌که: در مثل کلّ رجلٍ هم نیازی به مقدّمات حکمت نیست، بلکه همین که کلّ، مفید عموم است و بر اسم جنس، یعنی رجل داخل شده است، کافی است تا مراد همهٔ افراد، این

---

۱. نظیر این سخن دربارهٔ الفاظ عموم یعنی کلّ و اخوات آن نیز گفته شده است که وقتی می‌گوییم: «کلّ رجلٍ» واژهٔ کل، مفید عموم و شمول است و اساساً برای این جهت وضع شده است، ولی بر عموم مدخول و مضاف‌الیه، یعنی رجل دلالت دارد؛ با این حال اوّل باید وضع مدخول روشن شود که آیا مطلق است یا مقیّد است به عالم و عادل و ... ؟ پس از این‌که با استفاده از مقدّمات حکمت اطلاق مدخول را ثابت کردیم، آنگاه کلمهٔ کلّ بر شمول جمیع افراد طبیعت رجل دلالت می‌کند؛ پس در الفاظ عموم هم به نوعی محتاج به مقدّمات حکمت هستیم.

۲. *اللّهم إلّا أنْ یقال ...* .

۳. به حکم عقل.

جنس باشد. متفاهم عرفی همین است و لازم نیست اوّل ثابت کنیم که از «رجل» طبیعت مطلقه و لا بشرط قسمی اراده شده تا کلّ مفید عموم همهٔ افراد رجل باشد. بلکه از رجل، معنای خودش، یعنی طبیعت مهمله و لا بشرط مقسمی و قطع نظر از اطلاق و تقیید[1] اراده شده است، ولی خاصیّت کلّ و اخواتش این است که وقتی بر اسم جنس داخل می‌شوند، ظهور در عموم جمیع افراد آن جنس پیدا می‌کنند و همین ظهور عرفی برای ما ارزشمند است و نیازی به مقدّمات حکمت در ناحیهٔ مدخول نداریم.

و ان کان لایلزم مجاز أصلاً ...: این عبارت تعریض به استدلال منتصر است که گفت استعمال عام در خاص مجاز است. مرحوم آخوند می‌فرماید: ما از خود کلّ، استیعاب و شمول را فهمیدیم، اگرچه معتقدیم که اگر قرینه‌ای هم بیاید و از کلّ رجل به برکت کلمهٔ عادل، خصوص رجل عادل اراده شود باز مجاز نمی‌شود؛ نه در لفظ کلّ مجازیّتی هست[2] و نه در مدخول کلّ، یعنی رجل مجازیّتی پیش می‌آید.[3] البتّه اگر خود کلمهٔ رجل که اسم جنس است، در رجل خاص (رجل عادل) استعمال شود و از کلمهٔ رجل، این خصوصیّت اراده شود، مجاز خواهد بود؛ چون رجل برای خصوصیّت، وضع نشده است ولی ما این حرف را نمی‌زنیم؛ بلکه تعدّد دالّ و مدلول را مطرح می‌کنیم.

فتدبّر: قدم سوم: شاید اشاره باشد به این‌که فرض و احتمال مذکور در «اللّهم» به بعد را قبول نداریم و در مثل نهی و نفی حتماً باید از اطلاق و مقدّمات حکمت استفاده کنیم و نهی تنها کافی نیست، در نتیجه حقّ با معترض است و استدلال اوّلِ مشهور بر ترجیح جانب نهی مخدوش است.

و منها أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة

و (قد أورد عليه في القوانين بأنه مطلقا ممنوع لأن في ترك الواجب أيضا مفسدة إذا تعين).

و لا يخفى ما فيه فإن الواجب و لو كان معينا ليس إلا لأجل أن في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسدة كما أن الحرام ليس إلا لأجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.

و لكن يرد عليه أن الأولوية مطلقا ممنوعة بل ربما يكون العكس أولى كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاة و ما يتلو تلوها.

و لو سلم فهو أجنبي عن المقام فإنه فيما إذا دار بين الواجب و الحرام.

و لو سلم فإنما يجدي فيما لو حصل به القطع.

---

۱. عقیدهٔ آخوند در اسماء اجناس همین است و در باب مطلق و مقیّد خواهد آمد.

۲. چراکه کلّ برای دلالت بر عموم و شمول مدخولش وضع شده است خواه مدخولش کلمهٔ رجل باشد خواه رجل عادل باشد.

۳. چراکه از باب تعدّد دالّ و مدلول است، یعنی رجل در معنای خودش که طبیعت لابشرط است استعمال شده و قید عادل بودن از کلمهٔ عادلی که بعدش آمده است، استفاده می‌شود و دو دالّ وجود دارد که هرکدام مدلولی دارند و در همان استعمال شده‌اند.

و لو سلم أنه يجدى و لو لم يحصل فإنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال كما فى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيينيين لا فيما تجرى كما فى محل الاجتماع لأصالة البراءة عن حرمته فيحكم بصحته و لو قيل بقاعدة الاشتغال فى الشک فى الأجزاء و الشرائط فإنه لا مانع عقلا إلا فعلية الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا و نقلا.

نعم لو قيل بأن المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة فى المبغوضية و لو لم يكن الغلبة بمحرزة فأصالة البراءة غير جارية بل كانت أصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة و لو قيل بأصالة البراءة فى الأجزاء و الشرائط لعدم تأتى قصد القربة مع الشک فى المبغوضية فتأمل.

وجه دوم ترجیح نهی بر امر: وجه دوم از ادلّهٔ مشهور قاعدهٔ اولویّت دفع مفسده از جلب منفعت است که قاعده‌ای عقلایی است. عقل هر عاقلی حکم می‌کند که دفع مفسده از جلب منفعت بهتر است. یعنی هرگاه امر دایر شد میان این‌که کاری کنیم تا به مصلحت و منفعتی برسیم یا کاری کنیم که از مفسده و ضرری نجات یابیم، عقل می‌گوید کاری بکن که در مفسده نیفتی و رسیدن به منفعت مهمّ نیست.

براساس همین اصل، در مانحن‌فیه می‌گوییم همیشه در جانب وجوب و امر، مصلحت و منفعت وجود دارد و در جانب نهی حرمت و مفسده. در مواردی هم که دوران امر میان آن دو باشد، مثل مادّهٔ اجتماع که دوران بین وجوب و حرمت است، دفع مفسده أولی است. یعنی اگر احتمال می‌دهید نماز در مکان غصبی واجب و دارای مصلحت باشد و یا حرام و دارای مفسده باشد و در صورت ارتکاب به حرام بیفتید، در اینجا کاری کنید که در حرام واقع نشوید، یعنی دفع مفسده کنید و بدنبال جلب منفعت نباشید. معنای ترجیح نهی هم همین است. پس ما نهی را ترجیح می‌دهیم.

اشکال محقّق قمی: محقّق قمی در *قوانین* به این دلیل ایرادی وارد کرده است و این قاعدهٔ اولویّت را به صورت مطلق و موجبهٔ کلیّهٔ قبول نداریم، بلکه آن را به‌صورت موجبهٔ جزئیّه، در بعضی از موارد می‌پذیریم و در بعضی از موارد نمی‌پذیریم. در حقیقت قاعدهٔ مذکور، موجبهٔ کلیّه نیست تا منتج باشد، بلکه موجبهٔ جزئیّه است.

توضیح: قبول داریم که در دوران امر میان استحباب و حرمت، دفع مفسده، از جلب منفعت اولی است و باید مستحب را فدای حرام کرد و از آن عمل اجتناب نمود. همچنین در دوران امر میان حرام تعیینی و واجب تخییری هم دفع مفسده اولی از جلب منفعت است، زیرا واجب تخییری عدل و بدل دارد و می‌توان آن را در فرد دیگر هم امتثال کرد، لذا داعی‌ای نداریم که مادّهٔ اجتماع را اختیار کنیم و خود را در احتمال حرام و مفسده بیفکنیم. امّا در دوران امر میان واجب تعیینی و حرام تعیینی، مثل نماز در مکان غصبی بنا بر این‌که نماز هم منحصر در همین فرد است و فعلاً بدلی ندارد و امر دایر است میان این‌که این نماز، واجب باشد یا حرام، در اینجا جای قاعدهٔ مذکور نیست. زیرا اگر نماز واجب باشد، ترک‌اش دارای مفسده است و حرام می‌باشد. آنگاه دوران امر میان دو مفسده می‌شود:

اگر این نماز واجب باشد، ترک آن مفسده دارد و اگر حرام باشد، فعل آن، مفسده دارد و در دوران امر میان دو مفسده جای قاعدهٔ مزبور نیست، بلکه جای قاعدهٔ دیگری است. یعنی اگر یکی از آن دو مفسده‌اش بیشتر بود، باید دیگری را مرتکب شویم و دفع افسد به فاسد نماییم. و بحث ما در اجتماع وجوب و حرمت در شیء واحد، اعمّ از این بود که وجوب و تحریم هر دو تعیینی یا هر دو تخییری و یا مختلفین باشند. ولی قاعدهٔ شما فرض تعیینی بودنِ هر دو را شامل نشد، پس ناتمام است.[۱]

ردّ اشکال محقّق قمی: مرحوم آخوند اشکال محقّق قمی را نپذیرفته است و در ردّ آن چنین می‌فرماید: گفتید که واجب اگر تعیینی باشد، علاوه بر مصلحت ملزمه در فعل، یک مفسدهٔ ملزمه‌ای در ترک آن وجود دارد و در نتیجه دوران، میان دو مفسده است. ما این حرف را قبول نداریم، زیرا واجب چه تعیینی باشد و چه تخییری ویژگی‌اش این است که فقط در جانب فعل‌اش مصلحت ملزمه است و به‌خاطر تدارک آن، واجب شده است.

امّا این‌که علاوه بر مصلحت مزبور، در جانب ترک هم مفسدهٔ ملزمه‌ای باشد مورد قبول نیست، زیرا مستلزم این است که هر تکلیفی دو تکلیف و دو ثواب باشد و دو عقاب داشته باشد: یکی برای از دست دادن مصلحت ملزمه و دیگری برای رسیدن به مفسدهٔ ملزمه، یکی بر ترک واجب و یکی بر فعل حرام، در حالی که احدی به آن ملتزم نیست. کما این‌که متقابلاً در باب محرّمات هم یک مفسدهٔ ملزمه بیشتر نیست که در ناحیهٔ فعلِ حرام است و به‌خاطر وجود این مفسده مولی از آن کار منع کرده است.

امّا این‌که علاوه بر وجود مفسده در فعل، یک مصلحت ملزمه هم در ترک حرام وجود داشته باشد، مورد قبول نیست؛ وگرنه مرتکب حرام باید دو عقاب داشته باشد: یکی به‌خاطر فعل حرام و یکی به‌خاطر ترک واجب. امّا قطعاً چنین نیست و احدی به آن تفوّه نکرده است. در نتیجه چه دوران امر میان واجب و حرام تعیینی باشد و چه میان واجب تخییری و حرام تعیینی، در هر حال دوران امر میان مصلحت[۲] و مفسده[۳] است و قاعدهٔ مزبور از این ناحیه مشکلی ندارد و جاری می‌شود. پس اشکال محقّق قمی وارد نیست.

اشکال‌های وجه دوم: مرحوم آخوند به‌دلیل دوم مشهور (اولویّت دفع مفسده) چهار ایراد دارد:

ایراد اوّل: قضیّهٔ «دفع المفسدة أولی من جلب المنفعة» کلیّت و عمومیّت ندارد و چنین نیست که دفع هر مفسده‌ای از جلب هر منفعتی بهتر باشد؛ بلکه گاهی مطلب بعکس است، یعنی جلب منفعت أولی و ارجح است. این مطلب، هم در شرعیّات مثال دارد و هم در عرفیّات:

مثال برای شرعیّات: مثلاً در دوران امر میان یک حرام صغیره با یک واجب بسیار مثل نماز و

---

۱. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۵۳.

۲. اگر فعل واجب باشد.

۳. اگر فعل حرام باشد.

حج آیا می‌توان گفت دفع مفسده اولی است و باید از حرام صغیره اجتناب کنیم و واجبی با آن همه اهمیّت و منافع را فدای این حرام کوچک نماییم؟ هرگز حرام کوچک و مهم با واجب بزرگ و اهمّ قدرت مزاحمت ندارد. مثلاً میان ارتکاب حرامی به نام غصب و انجام واجبی به نام انقاذ غریق، یا باید از خیر نهی بگذریم و غصب را مرتکب شویم تا به واجب اهم، یعنی انقاذ برسیم و یا از خیر امر بگذریم و وارد غصب نشویم و انقاذ غریق هم نکنیم. در اینجا هیچ فقیهی نمی‌تواند واجب اهّم را که مسألهٔ جانی یا مالی یا آبرویی است، فدای حرام مهمّ بکند و بگوید غصب نکن و از نهی اجتناب کن.

مثال برای عرفیّات: این همه تجارت و داد و ستد و واردات و صادرات در دنیا انجام می‌گیرد و قطعاً درکنار آن پاره‌ای از کالاها فاسد یا ارزان‌تر می‌شود و موجب زیان شخص می‌گردد. ولی درکنار این ضررها و آن سختی‌های راه، منافع فراوانی هم نصیب بازرگان می‌شود. در اینجا هم، احدی نمی‌گوید برای فرار از زیان کم، از منافع فراوان چشم‌پوشی کن؛ بلکه روش عقلاء این است که برای رسیدن به مصالح برتر، ضرر کمتر و سختی‌های راه را متحمّل شوند. پس نمی‌توان گفت دفع هر مفسده‌ای اولی از جلب هر مصلحتی است.

ایراد دوم: در این قاعده، کلمهٔ مفسده و منعفت آمده است و الفاظ برای معانی واقعی و نفس‌الامری وضع شده‌اند و منظور این است که مفسده‌ای وجود دارد که برای ما محرز است؛ چه این‌که منفعت هم محرز است و مفسده و مصلحت محتمل را شامل نیست و کسی نگفته دفع مفسدهٔ محتمله بر جلب منفعت محتمله اولویت دارد.

با توجّه به این نکته می‌گوییم بر فرض از ایراد قبلی صرف‌نظر کرده و قبول کنیم که دفع مفسده در هر مرتبه‌ای که باشد أولی از جلب منفعت است، در هر مرتبه‌ای که باشد؛ امّا این قاعده، از مانحن‌فیه بیگانه است و مربوط به فرضی است که مصلحت و مفسده محرز باشد. یعنی دوران امر میان یک واجب مسلّم الوجوب با یک حرام مسلّم الحرمة باشد که در آنجا دفع مفسدهٔ معلومه بر جلب مصلحت مسلّمه اولویت دارد. ولی در مانحن‌فیه ـ بر مبنای مشهور که امتناعی هستند ـ در ماده اجتماع، واجب و حرام مسلّمی نداریم، بلکه تنها احتمال هست. یعنی یکی از وجوب و حرمت باید بماند و از میان این دو، آن محتمل است که جانب وجوب باشد یا جانب حرمت و قاعدهٔ شما این موارد را شامل نیست.[1]

ایراد سوم: اولویّت گاهی ظنّی است و گاهی قطعی؛ آنچه ارزشمند می‌باشد اولویّت قطعی است، وگرنه اولویّت ظنّی اعتباری ندارد و خودش نیازمند دلیلِ حجیّت است. با توجّه به این نکته می‌گوییم به فرض از اشکال قبلی صرف‌نظر کنیم و قبول کنیم که دفع مفسدهٔ محتمل هم، بر جلب مصلحت محتمل اولویّت دارد، ولی اشکال دیگری داریم که اگر این اولویّت مفید قطع باشد، ارزش دارد وگرنه

---

۱. البتّه اگر منظورتان از مفسده و مصلحت اعمّ از معلوم و محتمل باشد، شامل مانحن‌فیه می‌شود، ولی جواب‌های بعدی را می‌آوریم.

با افادهٔ ظنّ ـ که از ظاهر قاعده مستفاد است ـ ارزشی نخواهد داشت.

ایراد چهارم: بر فرض از همهٔ ایرادهای قبلی صرف‌نظر کنیم و بپذیریم دفع مفسدهٔ محتمله هم أولی از جلب منفعت است و قاعده، مانحن‌فیه را هم شامل است و اگر اولویّت ظنی هم باشد کفایت می‌کند. ولی اشکال چهارمی هم داریم و آن این‌که وقتی صحبت از احتمال به میان آمد، مجرای اصول عملیّه هم درست می‌شود. اما قاعده مذکور در موردی جاری می‌شود که مجالی برای اصل برائت و اصل احتیاط نباشد و اصول عملیّه جاری نشود. مثل دوران بین محذورین (نماز در مکان غصبی واجب تعیینی و بلا بدیل) یا حرام تعیینی که جای برائت نیست؛ چون علم اجمالی به تکلیف الزامی داریم و شکّ ما در اصل تکلیف نیست، بلکه در متعلّق تکلیف یا مکلّف به است. جای اصالةالاحتیاط هم نیست، چون در دوران میان محذورین، اصلاً احتیاط ممکن نیست. اینجا نوبت به قاعده اولویّت می‌رسد.

امّا در مواردی که اصل عملی قابل جریان است و وضع شک و احتمال را روشن می‌کند، نوبت به این اولویّت‌های ظنّی نمی‌رسد. در مانحن‌فیه هم چنین است؛ زیرا در مادهٔ اجتماع (نماز در مکان غصبی) اگر واجب باشد، معمولاً تخییری است و عدل آن، نماز در مکان مباح می‌باشد. ولی اگر حرام باشد معمولاً تعیینی است و عدل ندارد و ما فعلاً یقین به هیچ‌کدام نداریم و هر دو محتمل است. ولی نسبت به احتمال وجوب، اصل برائت جاری نمی‌شود، زیرا اصل برائت برای رفع کلفت و مضیقه است و در مورد واجب تخییری، خود به خود توسعه و آزادی وجود دارد و مضیقه‌ای نیست تا با اصل مرتفع شود. لذا تنها احتمال حرمت می‌ماند و در آنجا اصل برائت جاری می‌شود و بلامعارض است.

در نتیجه حرمت فعلی را از این مادّه اجتماع برمی‌دارد: حکم تکلیفی، و وقتی حرمت و مبغوضیّت فعلی مرتفع شد، حکم به صحّت این نماز هم می‌شود: حکم وضعی؛ چرا که مقتضی موجود و مانع مفقود است. مانع، حرمت فعلی بود که با اصل برائت مرتفع شد؛ پس مانعی از صحّت نماز نیست.

در مباحث اصول عملیّه در بخش اصالة الاحتیاط و علم اجمالی خواهد آمد که گاهی دوران، میان متباینین است که در اینجا حتماً باید احتیاط کرد، و گاهی دوران، میان اقلّ و اکثر است که خود این هم گاهی اقلّ و اکثر استقلالی است و گاهی اقلّ و اکثر ارتباطی. در استقلالی هم مشهور نسبت به اکثر و مشکوک برائتی هستند، ولی در ارتباطی که شک در اجزاء و شرایط است، تعداد قابل توجّهی از اصولیان احتیاطی شده و گفته‌اند باید جزء یا شرط مشکوک را هم بیاوریم. حال آخوند می‌فرماید: ولو در آن مسأله، احتیاطی شویم و اتیان جزء مشکوک را لازم بدانیم و بدون آن، حکم به بطلان عبادت کنیم، باز هم در مانحن‌فیه جای احتیاط کردن و خواندن همان در خارج مکان غصبی نیست و اگر در مکان غصبی هم خوانده شود، باز حکم به صحّت می‌شود.

سرّ مطلب این است که در باب اجزاء و شرایط اگر چیزی جزء یا شرط باشد، وجود واقعی‌اش جزء یا شرط است و عدم آن، مانع واقعی است، چه بدانیم و چه ندانیم؛ لذا باید احتیاط کرد. ولی در مانحن‌فیه وجود واقعیِ حرمت و مبغوضیّت مانع نیست و وجود فعلیِ آن، مانع است. یعنی اگر این عمل فعلاً حرام و مبغوض باشد، باطل است و خوشبختانه با اصل برائت عقلی(قبح عقاب بلا بیان) و برائت نقلی (**رفع ما لا یعلمون و...**) حرمت و مبغوضیّت فعلی مرتفع می‌شود. پس مانعی برای صحّت نماز نیست. از طرفی مقتضی برای صحّت هم وجود دارد که همان رجحان و مطلوبیّت ذاتیِ نماز است؛ «**فیؤثّر المقتضی أثره**» و حکم به صحّت نماز می‌شود.

نعم لو قیل بأن المفسدة الواقعیة ...: این عبارت، استدراک از اجرای اصل برائت از حرمت و به‌دنبال آن، حکم به صحّت است. سابقاً در مقدّمهٔ دهم در بیان ثمره مسألهٔ فرمودند که بر مسلک عدلیه، احکام شرعیّهٔ تابع جهات (ملاکات و مصالح و مفاسد) است. ولی آیا احکام، تابع جهات واقعی است ـ چه ما بدانیم و چه ندانیم ـ یا تابع جهات فعلی است که در گرو علم می‌باشد؟

بنابر تبعیّت احکام از جهات و ملاکات واقعی می‌گوییم در مانحن‌فیه، شما با اصل برائت، نهی و حرمت فعلی را برداشتید، ولی ملاک نهی که مرتفع نشده است؛ **کما هوا المفروض فی المسألة**. حال اگر ملاک نهی با ملاک امر، مساوی باشد ساقط می‌شود و اگر ملاک نهی مغلوب ملاک امر باشد، باز به طریق أولی ساقط می‌شود. ولی اگر ملاک نهی غالب باشد باقی می‌ماند و فرض می‌کنیم که همان ملاک غالب واقعی، موجب مبغوضیّت است، و این احتمال وجود دارد که شاید در واقع مفسدهٔ عمل غالب باشد. با این احتمال، الآن نسبت به نماز در مکان غصبی احتمال مبغوضیّت می‌دهیم و علی‌الفرض غافل از این احتمال هم نیستیم، بلکه ملتفت هستیم.

حال با این محاسبه باید گفت در مانحن‌فیه جای اصل برائت نیست، بلکه اگر مادّهٔ اجتماع، یک عمل توصّلی و از قبیل خیاطت ثوب یا تطهیر لباس یا حدیث کردن باشد مشکلی نیست زیرا ولو حرام مسلّم هم که باشد، موجب امتثال امر می‌باشد، ولی اگر یک عمل تعبّدی از قبیل نماز در مکان غصبی باشد، مجرای اصالة الاحتیاط، است نه اصل برائت؛ زیرا با احتمال مبغوضیّت، قصد قربت متمشّی نیست و با نبود قصد قربت هم، عبادت صحیح نیست و حتماً باید در مکان مباح بجا آوریم. پس وجهی برای اجرای برائت و بدنبال آن حکم به صحّت، نیست.

و لو قیل بأصالة البرائة فی الأجزاء و...: در مورد مطلب مزبور (حکومت اصل احتیاط) فرقی میان دو مبنای باب اقلّ و اکثر ارتباطی یا شکّ در اجزاء و شرایط نیست. یعنی در آن باب چه نسبت به اکثر و جزء مشکوک، برائتی شویم و چه احتیاطی، در مانحن‌فیه جای احتیاط است. زیرا در آن باب شکّ ما در اصل جزئیّت یا شرطیّت است و جا دارد به اصل برائت تمسّک کرده و حکم به عدم وجوب امر مشکوک نماییم. ولی در مانحن‌فیه شک ما در اصل لزوم قصد قربت نیست؛ زیرا یقین داریم که در

عبادت، این قصد باید باشد. شک ما در محصِّل غرض است که آیا با این نماز در مکان غصبی، غرض مولی حاصل می‌شود یا نه؟ و بلکه با احتمال مبغوضیّت، اصلاً قصد قربت میسّر نیست و وقتی چنین قصدی میسّر نشدعبادیّت هم درست نخواهد شد. پس جای احتیاط و خواندن نماز در خارج مکان غصبی است و جای برائت نیست.

فتأمّل: شاید اشاره باشد به این‌که همان‌طور که احتمال مفسدهٔ واقعی غالب، وجود دارد، احتمال مصلحت کذائی نیز موجود است و اصل عدم غلبه در هر کدام تعارض و تساقط می‌کنند و اصل حکمیِ برائت از وجوب یا حرمت مجرا پیدا نمی‌کند و چون نسبت به جانب احتمال وجوب، اصل برائت جاری نشد،[1] پس نسبت به جانب حرمت جریان پیدا می‌کند.

شاید هم اشاره باشد به این‌که بحث ما فقط مخصوص عبادات نیست، توصلیّات هم مطرح است و آنجا این تبصره و اشکال جاری نیست. یا شاید اشاره به این باشد که تبصرهٔ مذکور بر مبنای تبعیت احکام از جهات واقعی است، ولی بر مبنای تأثیر جهاتِ فعلی در حسن و قبح جاری نیست. و شاید اشاره به وجهی باشد که خود مرحوم آخوند در حاشیهٔ منه فرموده است.

وجه سوم توجیح نهی بر امر: وجه سوّم «استقراء» است که به‌صورت استدلال منطقی این‌گونه بیان می‌شود: مسألهٔ ما یعنی مادّهٔ اجتماع امر و نهی، مثلاً نماز در مکان غصبی بر مسلک امتناعی‌ها از مصادیق دوران میان وجوب و حرمت در شیء است: صغری؛[2] و قاعدهٔ کلّی این است که هرجا دوران امر، میان وجوب و حرمت باشد، فقهاء عظام، جانب حرمت را مقدّم داشته‌اند: کبری؛[3] نتیجه: پس در ما نحن فیه هم که یکی از مصادیق دوران، میان وجوب و حرمت در شیء واحد است، جانب حرمت را مقدّم می‌داریم.

---

۱. چون وجوبش تخییری است.

۲. زیرا هر دو جمع نمی‌شوند و لذا امر دایر است که یا این باشد و یا آن.

۳. دلیل این تقدیم، استقراء و تتبّع موارد مختلف فقهی است که دو نمونهٔ آن را می‌آوریم: ۱. حرمت نماز در ایّام استظهار؛ برای مثال خانمی دارای عادت بوده و هر ماه تا هفت روز خون می‌دیده است، ولی این بار از هفت روز تجاوز کرده و روزهای هشتم و نهم و دهم را نیز خون دیده است. این سه روز را روزهای استظهار، یعنی طلب ظهور حال گویندکه زن منتظر و مردّد است تا وضعش روشن شود؛ اگر از ده روز تجاوز کرد، از روز هشتم به‌بعد را باید خون حیض حساب نکند، ولی اگر در ده روز منقطع شد تمام این ایّام را حیض حساب می‌کند، حال در روزهای هشتم و نهم و دهم چه کند؟ اگر دم الحیض باشد، نماز خواندن بر آن زن حرام است و اگر دم دیگر باشد، نماز را باید بخواند، پس دوران امر، میان وجوب و حرمت است. معذلک فقهاء فرموده‌اند نماز در ایّام مزبور حرام است. یعنی در دوران امر میان آن دو، جانب تحریم را مقدّم داشته‌اند. ۲. وضو گرفتن از دو ظرف آب که اجمالاً می‌دانیم یکی از آنها نجس است ولی تفصیلاً نمی‌دانیم و امر بر ما مشتبه است. از طرفی وقت نماز فرا رسیده و روزه گرفتن واجب است. آنگاه به هر ظرف آبی که دست می‌زنیم، اگر پاک باشد، وضوء با آن واجب است و اگر نجس باشد، وضوء با آن حرام است. پس دوران امر میان وجوب و حرمت است و در چنین موردی نصوص و فتاوا می‌گویند هر دو ظرف آب را دور بریزید و برای نماز تیمّم کنید. این شاهد بر تقدیم جانب حرمت است. چون در غیر این‌صورت می‌گفتند: احتیاط کنید و با هر دو وضو بسازید یا بنا را بر طهارت یکی بگذارید و با همان وضو بسازید.

اشکال بر وجه دوم: مرحوم آخوند با سه بیان به این وجه جواب می‌دهد:

۱. استقرایی حجّت است که مفید قطع و یقین باشد، وگرنه استقراء ظنّی ارزشی ندارد، و استقراء مزبور مفید قطع نیست. با دو یا چند مورد برای آدمی قطع پیدا نمی‌شود، مگر این‌که فرد، قطّاع و زودباور باشد!!

۲. بر فرض که استقراء ظنّی هم ارزشمند باشد، در صورتی است که انسان نود درصد موارد را تتبّع کند تا مظنّه به‌دست‌اش بیاید؛ وگرنه با تتبّع دو یا چند مورد مظنّه هم پیدا نمی‌شود و صرف احتمال است.

۳. بر فرض که تتبع دو یا چند مورد هم موجب ثبوت استقراء و تحقّق آن و حجیّت آن باشد، ولی دو مثال مزبور از مانحن‌فیه اجنبی است و اصلاً از باب دوران میان دو محذور نیست.

در مثال نماز در ایّام استظهار دو نکته را باید در نظر گرفت:

الف) حرمت یا ذاتی است مثل شرب‌خمر، زنا و قمار که ذاتاً مفسده دارند. و یا تشریعی است، یعنی ذاتاً مفسده ندارد و بدون اسناد آن به شارع انجامش حرام نیست، ولی به نیّت تشریع و به قصد اسناد آن به خداوند اشکال دارد و حرام است؛ والّا ذاتاً چه‌بسا مباح یا مستحب باشد، ولی به عنوان تشریع چون افتراء بر خداوند است، به حکم ادلّه اربعه تحریم شده است.

حال بحث ما در اجتماع وجوب و تحریم ذاتی است،[1] نه حرمت تشریعی؛ چراکه در مورد محرّمات تشریعی هرگز دوران امر، میان وجوب و حرمت نخواهد بود، بلکه اگر با قصد تشریع باشد، صد در صد حرام است و عقاب دارد و یک درصد هم احتمال مطلوبیّت در آن نیست و اگر بدون این قصد باشد، صد در صد مطلوب است و احتمال حرمت و مبغوضیّت در آن نیست.

ب) بحث ما در موردی است که اماره یا اصل، بر یکی از دو طرف نباشد وگرنه با جریان اماره یا اصل و روشن شدن حکم مسأله، نوبت به بحث از ترجیح نهی بر امر یا بالعکس نمی‌رسد. با توجّه این دو نکته، در مورد مثال نماز در ایّام استظهار دو جواب می‌دهیم:

اوّلاً به عقیدهٔ مشهور، مثل شراب خوردن و زناکردن نیست تا مفسدهٔ ذاتی در رکوع و سجود و غیره باشد، بلکه به عنوان تشریع حرام است و چنانچه در نکتهٔ اوّل آوردیم، حرام تشریعی از محلّ بحث خارج است. زیرا در هیچ صورتی دوران، میان وجوب و حرمت پیش نمی‌آید، بلکه با صدق تشریع ـ که با نیّت اسناد به الله است ـ فقط حرام می‌باشد و احتمال وجوب ندارد. با عدم صدق آن هم، فقط غیر حرام است و احتمال حرمت ندارد تا دورانی مطرح شود و شاهد صدقی بر مطلب ما باشد.

ثانیاً، بر فرض که حرمت نماز در این ایّام یک حرمت ذاتی بوده و از مفسدهٔ ملزمه در نماز سرچشمه بگیرد و از قبیل سایر حرام‌های ذاتی باشد، باز هم به برکت قاعدهٔ فقهی و اصل عملی نتیجه روشن می‌شود و نیازی به مباحث اجتماع امر و نهی یا امتناع نمی‌رسد.

---

۱. مثل غصبیّت که حرمت ذاتی دارد.

توضیح: منظور از قاعده، قاعدهٔ امکان است: «کلّ دمٍ أمکن کونه حیضاً فهو حیضٌ»، یعنی هر خونی که امکان حیض بودن در آن باشد، فعلاً محکوم به حیض بودن است. ملاکِ امکان عبارت است از این‌که: رؤیت دم، پس از بلوغ و قبل از یائسه شدن و با فاصله شدن اقلّ طُهر باشد و در مورد بحث ما خونی که در ایّام استظهار می‌بینند امکان حیض بودن را داراست و به حکم قاعدهٔ امکان، حکم به حیض بودن آن می‌شود. وقتی موضوع یعنی حیضیّت ثابت شد، تمام احکام آن مترتّب می‌شود و از جملهٔ آنها حرمت نماز در آن‌است.

و منظور از اصل عملی، استصحاب بقاء حیضیّت است: اگر کسی تا پایان روز هفتم که طبق عادت، حائض بوده و در روز هشتم تا دهم، در بقاء حیض شک کند، استصحاب بقاء حیض جاری می‌شود. هریک از قاعدهٔ امکان یا استصحاب موضوع را هم ثابت می‌کنند. موضوع هم که بیاید حتماً حکم می‌آید؛[1] پس تمام احکام حیض مترتّب می‌شود و موجب حرمت نماز است. در نتیجه حکم به حرمت نماز در ایّام استظهار از این باب نیست که دوران میان وجوب و حرمت شده است،[2] بلکه از این باب است که با اصل و اماره، موضوع محرز شد و سپس تمام احکام بر آن مترتّب گشت. این ربطی به مانحن‌فیه ندارد.

امّا مثال وضو با دو آب مشتبه: حرمت وضو با دو ظرف آب کذائی هم یک حرمت ذاتی نیست. و بلکه وضو با نجس و معلوم بالتفصیل هم حرام ذاتی نیست که مفسده و عقاب داشته باشد، بلکه چنین وضویی باطل است. یعنی حرمتش تشریعی است و تابع صدق تشریع است. در موردی که تشریع صدق کند و با نیّت تشریع باشد و به عنوان احتیاط از هر دو ظرف آب، وضو بگیرد، فقط مطلوب است و احتمال مبغوضیّت داده نمی‌شود. پس هیچ‌گاه دوران میان دو محذور نیست تا جانب یک محذور، یعنی حرمت، بر جانب محذور دیگر، یعنی وجوب ترجیح داده شود.

فعدم ...: در اینجاکسی می‌پرسد: اگر راه احتیاط باز است و متوضّی می‌تواند با هر دو آب به این قصد وضو بسازد، پس چرا ائمه علیهم‌السلام در روایات[3] و فقهاء عظام در فتاوای خود فرموده‌اند که هر دو ظرف آب را دور بریز و با تیمّم نماز بخوان؟ آیا این امر به اراقه و اهراق، دلیل بر ترجیح جانب حرمت نیست؟[4]

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اوّلاً شاید امر مزبور صرفاً یک امر تعبّدی باشد و هیچ دلیل خاصّی نداشته و علی‌القاعده نباشد. ثانیاً شاید دستور به ارائه، علی القاعده باشد؛ از مذاق شارع بدست می‌آید که اگر کسی ظرف آبی داشته باشد و امر، دایر باشد که با آن، وضوء بگیرد و یا جامه‌اش را

---

۱. چون موضوع نسبت به حکم، به منزلهٔ علّت نسبت به معلول است.

۲. فقهاء جانب حرمت را غلبه داده‌اند که مدّعای مستدل بود. ۳. *وسائل‌الشیعه*، ج ۱، ص ۱۱۳.

۴. *المعتبر*، ص ۱۰۲؛ *نهایة‌الاحکام*، ج ۱، ص ۱۹۷؛ *روض‌الجنان*، ص ۱۱۹.

تطهیر کند، باید آب را در مسیر تطهیر ثوب مصرف کند و با لباس نجس نماز نخواند؛ آنگاه به‌جای وضو تیمّم هم کافی است. پس طهارت از خبث مهمّ است و باید حتّی‌الامکان بدن و لباس از آن تطهیر شود و وضو فدای آن گردد. براساس همین اصل، می‌گوییم حکم به اراقهٔ دو ظرف آب به منظور تخلّص از ابتلاء به نجاست بدن است.

توضیح: شخصی که با هر دو آب وضو می‌گیرد، هنگام وضو گرفتن با آب اوّل، یقین به نجاست مواضع وضو (صورت، دست‌ها و محلّ مسح) ندارد؛ ولی به محض این‌که بدن با آب دوم ملاقات کرد،[1] یقین تفصیلی به حصول نجاست پیدا می‌کند و این علم تفصیلی، از علم اجمالی به نجاست یکی از دو آبْ متولّد می‌شود. زیرا یا آب اوّل نجس بود و مواضع وضو نجس شد و یا آب دوم نجس بود و به محض ملاقات، مواضع وضوء نجس شد. به دنبال آن، فرض این است که مطهّر نیامده و با آب پاک دیگری مواضع را تطهیر نکرده است. با ظرف دوم هم اگر صد بار تطهیر کند، فایده‌ای ندارد و یقین به طهارت پیدا نمی‌کند، بلکه کماکان شکّ در بقاء طهارت دارد و جای قاعدهٔ استصحاب نجاست است. حال امام علیه‌السلام که فرمود هر دو را دور بریزد و تیمّم کند، به منظور اجتناب از این نجاست ظاهری و استصحابی بدن است که بر جانب وضوی احتیاطی تقدّم دارد.

قوله: نعم...: دو ظرف آب، یا هر دو قلیل هستند و یا هر دو کثیرند؛ یا اوّلی کثیر و دومی قلیل است و یا بعکس است. آنچه قبل از این تبصره مطرح شد، مربوط به فرض اوّل و سوم بود، امّا اگر فرض چهارم بود، یعنی آب اوّل قلیل و دوم کثیر بود، و یا اگر فرض دوم بود، یعنی هر دو کثیر بودند تکلیف چیست؟ ویژگیِ آب کثیر این است که اگر پاک باشد به مجرّد ملاقات با نجس، پاک کننده است و نیازی به تکرار غسله یا انفصال غساله ندارد

در این دو فرض اگر احتیاطاً از هر دو اناء وضو گرفت، هیچ‌گاه یقین تفصیلی به نجاست مواضع وضو پیدا نمی‌کند؛ زیرا با آب اوّل که وضو ساخت، صرفاً احتمال نجاست می‌دهد و با آب دوم که ملاقات کرد، باز هم شاید آب پاک واقعی همین بوده و موجب تطهیر شد، شاید هم نجس بوده و موجب تنجّس شد. بنابراین هیچ‌گاه یقین تفصیلی ندارد، بلکه یک علم اجمالی به حدوث دو حالت متضادّ طهارت و نجاست در مواضع وضو دارد، ولی یقین تفصیلی ندارد و لذا جای استصحاب بقاء نجاست نیست،[2] چون از ارکان استصحاب، یقین سابق است و اینجا اجمالاً یقین سابق وجود دارد. ولی علاوه بر آن اتصال زمان یقین به زمان، شکّ معتبر است که در مانحن‌فیه محرز نیست. زیرا شاید

---

۱. و فرض بر این است که آب دوم قلیل است نه کثیر، وکرّ و مطهّر بودن آب قلیل در گرو تعدّد شستن‌ها و جدا شدن غساله از محلّ مغسول است که هنوز حاصل نشده است.

۲. شبیه حدث و وضو که دو حالت متضادّ و متعاقب است و این را تعاقب حالتین گویند که در شرح *لمعه* مطرح بود. ر.ک: *اللمعة الدمشقیة*، ج ۱، ص ۳۳.

آب اوّل نجس بود و آب دوم پاک بود و نجاست را از بین برد و الآن شکّ ما در بقاء، متّصل به یقین سابق نیست و میان آنها فاصله وجود دارد و یقین سابق نقض شده است؛ با این احتمال جای استصحاب نیست.

آنگاه نوبت به قاعدهٔ طهارت می‌رسد و به حکم «کلّ شیء طاهر» می‌گوییم مواضع وضوء پاک است؛ پس به‌عنوان احتیاط باید وضو گرفتن بلا مانع باشد. معذلک اگر امر به اراقه شده‌ایم، صرفاً تعبّدی خواهد بود، نه روی قاعده.

نتیجه: مرحوم آخوند امتناعی شد ولی از نظر ترجیح جانب نهی بر امر، به نتیجه‌ای نرسیده و ادلّهٔ مشهور را نپذیرفت و به صراحت بیان نکرد که آیا جانب نهی رجحان دارد یا جانب امر؟ آری بر این مسلک اینها متعارض‌اند و باید به سراغ مرجّحات باب تعارض برویم؛ به بیانی که در مقدّمهٔ دهم این مسأله فرمود.

امر سوم:

تنبیه سوم دربارهٔ تعدّد اضافات است: آنچه تا به حال بحث کردیم، دربارهٔ تعدّد عناوین و جهات بود. یعنی متعلّق امر و نهی دو چیز باشد و دو طبیعت جدا باشند مانند نماز و غصب، ولی در موردی تصادق و اجتماع داشته باشند. در این مورد عدّه‌ای اجتماعی و عده‌ای دیگر امتناعی بودند. امّا گاهی عنوان متعلّق امر و نهی ذاتاً واحد است و دو طبیعت جدا نیست؛ ولی یک جا به چیزی اضافه شده و جای دیگر به چیز دیگر، و اضافات و اعتبارات، متعدّد و مضافٌ‌الیه متکثّر است. مثلاً اکرام ـ که طبیعت واحده‌ای است ـ به اعتبار اضافه‌اش به عالم تحت امر رفته است (**اکرم العلماء**) و به لحاظ اضافه‌اش به فاسق، تحت نهی رفته است (**لا تکرم الفساق**).

حال به اعتقاد مرحوم آخوند، تعدّد اضافات که فعلاً مطرح است، در حکم تعدّد عنوانات است ـ که تا به حال مطرح بود ـ و همان بحث‌ها را از جهت اجتماعی و امتناعی و ... دارد. اگر کسی اجتماعی شد، می‌گوید مادّهٔ اجتماع (اکرام عالم فاسق)، هم واجب و هم حرام است و هر کدام به اعتباری است. و اگر امتناعی شد، می‌گوید مادّهٔ اجتماع، یا واجب است و یا حرام؛ و امکان ندارد هر دو فعلی باشند، و دلیل لحوق تعدّد اضافات به تعددّ عنوانات این است که همان‌طور که ممکن است عنوان صلاتی دارای حُسن و مصلحت و ملاک باشد و شرعاً تحت امر برود و عنوان غصبی داری مفسده و قبح عقلی باشد و شرعاً متعلّق نهی فعلی باشد. همچنین ممکن است اکرام که طبیعت واحده نوعیّه است، به لحاظ اضافه‌اش به عالم، دارای مصلحت و حسن باشد و متعلّق امر واقع شود، و به اعتبار اضافه‌اش به فاسق، دارای قبح و مفسده باشد و متعلّق نهی واقع شود.

نتیجهٔ لحوق: بنابراین امثال «**اکرم العلماء**»، و «**لا تکرم الفساق**» (**عامّین من وجه**) از مصادیق باب اجتماع امر و نهی هستند و احکام این باب را دارند. همان‌طور که **صلّ** و **لا تغصب** این‌گونه بودند، و از

باب متعارضین نیستند تا احکام آن باب را دارا باشند، مگر این‌که از خارج برای ما محرز شود که یکی از دو خطاب، در مادّهٔ اجتماعْ فاقد ملاک است که در این صورت با آن دو خطاب، همچون متعارضین رفتار می‌شود و اختصاص به تعدّد اضافات ندارد، بلکه در تعدّد عنوانات هم اگر فقدان ملاک در یکی از دو خطاب محرز شد، همین حرف‌ها می‌آید.

هدف مرحوم آخوند از ذکر تنبیه سوم، بیان این نکته است که مشهور، دو خطاب «**اکرم العلماء**» «**و لا تکرم الفساق**» را متعارضین دانسته قواعد آن باب را در اینها پیاده کرده‌اند. مرحوم آخوند می‌فرماید. این صحیح نیست و خطاب‌های مزبور متعارضین نیستند، بلکه از مصادیق مسأله ما بوده و متزاحمان هستند؛ البتّه در دو صورت دو خطاب مزبور متعارض می‌شوند:

۱. در فرضی که یکی از آن دو در مادّهٔ اجتماع، فاقد ملاک و مقتضی باشد و کذب باشد و از مولی صادر نشده باشد و ما ندانیم کدام‌یک معیّناً فاقد ملاک است: اینجا جای تعارض و قواعد متعارضین است.

۲. در فرضی که هر دو، واجد ملاک هستند، ولی ما امتناعی هستیم و لذا بالعرض میان آن دو تعارض پیدا می‌شود. امّا اگر اجتماعی شدیم می‌گوییم هیچ مانعی ندارد که اکرام عالم فاسق، هم واجب باشد و هم حرام. یعنی به اعتبار عالم بودن، واجب و به لحاظ فاسق بودن حرام باشد، و در نتیجه اکرام عالم فاسق، هم امتثال باشد و هم عصیان.

فصل سوم: دلالت نهی بر فساد و بطلانِ عبادت یا معامله

آخرین بحثی که در باب نواهی مطرح می‌شود، عبارت است از دلالت نهی بر فساد و بطلان منهیّ عنه. در باب نواهی از یک جهت دو بحث مطرح است:

۱. بحث تکلیفی که در اوّل نواهی عنوان شد و رأی جمهور اصولیّون، این بود که نهی، ظهور در تحریم دارد و مخالفت آن موجب استحقاق عقوبت است.

۲. بحث وضعی که فعلاً مطرح است و آن این‌که آیا نهی از چیزی ـ مثل عبادتی از عبادات، همچون نهی از نماز در مکان غصبی، یا معامله‌ای از معاملات مثل نهی از بیع در وقت نداء ـ علاوه بر این‌که دالّ بر حرمت یا کراهت آن شیء است آیا دالّ بر فساد و بطلانش هم هست یا نه؟ آیا میان حرمت عملی با فساد آن، ملازمه وجود دارد یا خیر؟ مرحوم آخوند می‌فرماید قبل از ورود به اصل بحث، بایسته است هشت امر (هشت مقدمه) ذکر شود.

فصل
فی أن النهی عن الشیء هل یقتضی فساده أم لا؟
[تقدیم امُور]

کفایة و لیقدم أمور

الأوّل: [الفرق بین هذه المسألة و مسألة الاجتماع]

أنه قد عرفت فی المسألة السابقة الفرق بینها و بین هذه المسألة و أنه لا دخل للجهة المبحوث عنها فی إحداهما بما هو جهة البحث فی الأخری و أن البحث فی هذه المسألة فی دلالة النهی بوجه یأتی تفصیله علی الفساد بخلاف تلک المسألة فإن البحث فیها فی أن تعدد الجهة یجدی فی رفع غائلة اجتماع الأمر و النهی فی مورد الاجتماع أم لا.

الثانی: [الوجه فی عدّ المسألة من المسائل اللفظیّة]

أنه لا یخفی أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ

إنما هو لأجل أنه فی الأقوال قول بدلالته علی الفساد فی المعاملات مع إنکار الملازمة بینه و بین الحرمة التی هی مفاده فیها و لا ینافی ذلک أن الملازمة علی تقدیر ثبوتها فی العبادة إنما تکون بینه و بین الحرمة و لو لم تکن مدلولة بالصیغة و علی تقدیر عدمها تکون منتفیة بینهما لإمکان أن یکون البحث معه فی دلالة الصیغة بما تعم دلالتها بالالتزام فلا تقاس بتلک المسألة التی لا یکاد یکون لدلالة اللفظ بها مساس فتأمل جیدا.

امر اوّل: فرق این مسأله با مسألهٔ اجتماع

امر اوّل اشاره‌ای است به وجه الفرق این مسأله (دلالت نهی بر فساد) با مسألهٔ سابق (اجتماع امر و نهی در شیء واحد). البتّه مبسوط این بحث در مقدّمهٔ دوم از مقدّماتِ دهگانهٔ آن مسأله بیان شد. در آنجا چهار تفاوت از زبان بزرگان ذکر شد:

۱. وجه فرقی که آخوند قائل بود؛

۲. تفاوتی که صاحب *فصول* ذکر کرد؛

۳. فرقی که محقّق قمی قائل شد؛

۴. امتیازی که مدقّق شیروانی بیان نموده بود.

در اینجا مرحوم آخوند اشاره‌ای به وجه الفرق خودش دارد و آن این‌که تمایز دو مسأله به هدف و غرض و جهتِ بحث است که در هر کدام از زاویه و جهتی وارد بحث می‌شویم. در مسأله اجتماع امر و نهی، سخن از اصل توجّه و تعلّق امر و نهی از سوی مولی به شیء واحد بود و این‌که نفس چنین

تکلیفی جایز و ممکن است، یا محال و ممتنع؟ منشأ بحث هم تعدّد عنوان بود و این‌که آیا تعدّد وجه کافی است، یا از باب این‌که حکم مال عنوان است و از عنوان به معنون سرایت نمی‌کند و یا از این باب که بر فرض سرایت، تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون است؟ کسانی که امتناعی بودند می‌گفتند حکم در واقع، مال معنون است و تعدّد معنون نمی‌شود. آنگاه معنون که شیء واحد است محال است از سوی مولی، هم امر به آن متوجّه شود و هم نهی. ولی در مسأله دلالت نهی بر فساد بحث، در اصل توجّه نهی به عبادت یا معامله نیست. اصل توجّه مسلّم و مفروغ عنه است و یقیناً تکلیف به «**لا تصلّ فی‌الدار المغصوبة**» یا «**لا تبع وقت النداء**»، صادر شده است، ولی سخن در این است که آیا نهی مزبور دالّ بر فساد متعلّق هم هست یا نه؟ مُفسد بودنِ نهی مطرح است، نه اصل تعلّق نهی. مطلب، از این زاویه بحث می‌شود.

امر دوم: جایگاه مسأله

امر دوم دربارهٔ بیان جایگاه این مسأله است و در این رابطه دو سؤال مطرح است:

۱. آیا مسألهٔ دلالت نهی بر فساد از مسائل علم اصول است یا خیر؟ جواب روشن است، لذا مرحوم آخوند این قسمت را متعرّض نیست.[۱]

۲. حال که مسأله مزبور یک مسأله اصولی است، آیا از مباحث لفظیّهٔ علم اصول است و سخن در دلالت و ظهور لفظ نهی است یا از مباحث عقلیّه است و سخن در حکم عقل به لزوم و ملازمهٔ حرمت و فساد است؟ در این باره دو قول مطرح است:

۱. مرحوم آخوند اصرار دارد که مسأله را به نوعی، از مسائل الفاظ قرار داده و به باب الفاظ مرتبط کند. برای این وجه مرحوم مشکینی در **حاشیه**، چهار دلیل ذکر کرده است که مرحوم آخوند در متن، یک دلیل آورده است که به این قرار است: در میان اقوال، قولی وجود دارد مبنی بر این‌که در معاملات، میان حرمت و فساد، ملازمهٔ عقلی را انکار کرده است، امّا اصل دلالت نهی بر فساد را منکر نشده، بلکه قبول کرده است و واضح است که وقتی دلالت، عقلی نشد، حتماً لفظی و ظهوری و عرفی خواهد بود. پس این قائل می‌گوید نهی در معاملات، ظهور در فساد دارد و به دلالت لفظی دالّ بر فساد است. وجود همین قول کافی است تا بتوانیم مسأله را از مباحث الفاظ بشماریم.[۲]

---

۱. مسأله حتماً مسألهٔ اصولی است، زیرا ضابطه و ملاک مسأله اصولی بودن در آن وجود دارد و آن این‌که: نتیجه‌اش در طریق استنباط حکم شرعیِ فرعیِ کلّیِ الهی واقع می‌شود. زیرا اگر ثابت شد که نهی دالّ بر فساد است و یا اگر ثابت شد که میان حرمت و فساد، ملازمهٔ عقلی وجود دارد به دنبالش قیاسی تشکیل داده می‌گوییم: فلان عبادت یا معامله، منهیّ است: صغری؛ و نهی هم دالّ بر فساد است یا میان حرمت و فساد ملازمه است: کبری؛ پس فلان عبادت یا معامله، فاسد و باطل است؛ در نتیجه از این جهت جای نگرانی نیست.

۲. البتّه این استدلال مخدوش است، زیرا اوّلاً قائل قول و وجود چنین قولی را قبول نداریم؛ ثانیاً صرف این‌که قولی چنین گفته،

۲. مرحوم شیخ انصاری اصرار دارد که مسأله صددرصد عقلی است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد و مثل مسأله اجتماع امر و نهی در شیء واحد است. استدلال شیخ این است که بحث در اصل ثبوت ملازمه، میان حرمت و فساد است و در این بحث فرقی ندارد که حرمت از دلیل لفظی استفاده شود و مدلولِ صیغهٔ نهی باشد یا از دلیل لبّی استفاده شود و به حکم عقل یا اجماع ثابت گردد. اگر ملازمه‌ای هست ـ که در عبادات ملازمه هست ـ مطلقاً هست و اگر نیست، مطلقاً نیست. در آینده خواهد آمد که در معاملات، ملازمه‌ای نیست.و در عبادات هم که ملازمه ثابت می‌شود، دلیلش صددرصد عقلی است. به این بیان که نهی، دالّ بر تحریم است و حرمت کاشف از مفسده است و مفسده دالّ بر مبغوضیّت است و آن هم موجبِ مبعّدیّت است. عملی هم که مبعّد از مولی است چگونه ممکن است ما را به مولی نزدیک کند و مقرّب هم باشد؟[۱] و اگر مقرّبیّت نداشت، ارزشی ندارد و عبادت نیست؛ پس باطل و فاسد است و اعاده یا قضاء لازم دارد. ملاحظه می‌کنید که استدلال، کاملاً عقلی است و ربطی به ظهور خطاب ندارد.[۲]

مرحوم آخوند می‌فرماید: تمام این حرف‌های شیخ اعظم را قبول داریم، ولی در عین حال این فرمایشات منافاتی با لفظی بودن و ارتباط به لفظ داشتنِ مسأله ندارد و باز هم می‌توانیم مسأله را لفظی قرار دهیم و بگوییم آیا صیغهٔ نهی که به دلالت لفظی مطابقی، بر تحریم دلالت دارد آیا به دلالت التزامی بر فسادی که ملازم با حرمت است دلالت می‌کند یا نه؟ اگر این‌گونه عنوان شد، سخن از دلالت التزامیِ لفظی خواهد بود و مسأله لفظی می‌شود و این مسأله با مسأله اجتماع امر و نهی قابل قیاس نیست، زیرا آن مسأله، صددرصد عقلی بود و هیچ ارتباطی به عالم الفاظ نداشت، ولی این مسأله را به نحوی مسأله لفظی دانستیم.[۳]

دلیل بر لفظی بودن نیست و شاید ـ بلکه حتماً ـ این قائل اشتباه کرده است و باید تحقیق مطلب را مراعات کرد، نه وجود قولی را؛ ثالثاً اگر قولی بر لفظی بودنِ مسأله دلالت دارد، متقابلاً قولی هم بر عقلی بودنِ آن دلالت دارد و آن قول ابوحنیفه است که می‌گوید: نه‌تنها نهی دالّ بر فساد نیست، بلکه اقتضای صحّت می‌کند، و برای اثبات آن، از یک مقدّمهٔ صددرصد عقلی استفاده کرده است. پس باید گفت چون چنین قولی هست مسأله عقلی است.بنابراین استدلال آخوند ناتمام است.

۱. چنانکه تکویناً و خارجاً محال است که انسان در آن واحد هم از نقطهٔ معیّنی دور شود و هم به آن نقطه نزدیک شود.

۲. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۵۷.

۳. البتّه این جواب آخوند به شیخ اعظم ناتمام است. زیرا اوّلاً طبق فرمایش آخوند بحث منحصر به مواردی می‌شود که تحریم، از خطاب لفظی و نهی قولی استفاده شود و مواردی راکه اجماع یا حکم عقل بر تحریم چیزی دلالت کرده است شامل نمی‌شود؛ در حالی که وجهی برای این انحصار وجود ندارد. ثانیاً شماکه می‌فرمایید نهی به دلالت التزامیِ لفظی دالّ بر فساد است، می‌گوییم: در دلالت التزامی یک شرط اساسی وجود دارد: لزومش باید از نوع لزوم بیّنِ به معنای اخصّ باشد و به مجرّد تصوّر ملزوم، لازم هم تصوّر شود. در مانحن‌فیه چنین نیست که به مجرّد تصوّر حرمتِ تکلیفی، فسادِ وضعی هم تصوّر شود، بلکه لزومش غیر بیّن است و با برهان عقلی درست می‌شود. در نتیجه حق با مرحوم شیخ است و مسألهٔ دلالت نهی بر فساد، مسأله‌ای عقلی است.

الثالث: [دخول النهی التنزیهیّ و الغیریّ فی محلّ البحث]

کفایه ظاهر لفظ النهی و إن کان هو النهی التحریمی إلا أن ملاک البحث یعم التنزیهی و معه لا وجه لتخصیص العنوان و اختصاص عموم ملاکه بالعبادات لا یوجب التخصیص به کما لا یخفی.

کما لا وجه لتخصیصه بالنفسی فیعم الغیری إذا کان أصلیا و أما إذا کان تبعیا فهو و إن کان خارجا عن محل البحث لما عرفت أنه فی دلالة النهی و التبعی منه من مقولة المعنی إلا أنه داخل فیما هو ملاکه فإن دلالته علی الفساد علی القول به فیما لم یکن للإرشاد إلیه إنما یکون لدلالته علی الحرمة من غیر دخل لاستحقاق العقوبة علی مخالفته فی ذلک کما توهمه القمی قدس سره و یؤید ذلک أنه جعل ثمرة النزاع فی أن الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده فساده إذا کان عبادة فتدبر جیدا.

امر سوم: تقسیمات گوناگون مسأله

در مقدّمه سوم برای نهی بر فساد، تقسیمات گوناگونی را ذکر کرده و بیان می‌کنیم که کدام‌یک در محل نزاع ما (در مسأله دلالت نهی بر فساد) داخل است و کدام‌یک خارج است؟

۱. نهی یا مولوی است و یا ارشادی؛ نهی مولوی قطعاً در محلّ بحث داخل است و نهی ارشادی اگر ارشاد به فساد و بطلان[۱] باشد، مثل نهی از نماز در لباس حریر برای مردان، نهی از معامله با صبی و مجنون و ... از بحث خارج است، و اتّفاقی است که چنین نهی‌ای مفسد است و جز آن معنایی ندارد و سخن از عقاب و مؤاخذه نیست. اما اگر ارشاد به قبح باشد، مثل نهی مولوی، در بحث داخل است. مثلاً در بیع فضولی عدّه‌ای طرفدار بطلان بیع شده‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که بیع فضولی، تصرّف در ملک غیر است و چنین تصرّفی قبیح است و قبح مستلزم فساد و بطلان است. و این قابل بحث است که آیا قبح، مستلزم بطلان هست یا نه؟[۲]

۲. نهی مولوی هم یا مولوی ذاتی است، مثل نهی از نماز در مکان غصبی، یا مولوی تشریعی است، مثل نهی از نماز در ایّام استظهار و بلکه ایّام الحیض، یا نهی از وضوء به انائَین مشتبهین. هر دو قسم در محلّ نزاع داخل است که آیا نهی مزبور علاوه بر حرمت، دالّ بر فساد آن نماز یا وضوء هم می‌باشد یا نه؟

۳. نهی مولوی ذاتی هم، یا تحریمی است و دالّ بر حرمت است، مثل «**لاتُصَلِّ فی الدّار المغصوبة**»، «**لا تبع وقت النداء**». یا تنزیهی و کراهتی است و دالّ بر کراهت است، مثل نهی از روزهٔ روز عاشوراء و نهی از نوافل مبتدئه در لحظهٔ طلوع خورشید و غروب آن، و مثل نهی از بیع کفن. حال مرحوم شیخ فرموده است: نزاع در مسألهٔ دلالت نهی بر فساد، مخصوص نهی تحریمی است و شامل نهی تنزیهی نمی‌شود، زیرا در عنوان مسأله چیزی که از نهی به ذهن متبادر می‌شود، نهی تحریمی است نه کراهتی؛ پس عنوان مسأله، شامل نهی کراهتی نمی‌شود.[۳]

---

۱. منشأ بطلان، یا فقدان جزء است یا فقدان شرط.
۲. *مکاسب*، کتاب البیع، ص ۱۲۷.
۳. *مطارح الانظار*، ص ۱۵۷.

مرحوم آخوند می‌فرماید ما نیز این ظهور نهی در تحریمی را قبول داریم؛ولی معتقدیم که ملاک و مناطِ بحث، عامّ است و نواهی کراهتی را نیز شامل است.

توضیح: ملاک بحث این است که آیا مبغوضیّت و مرجوحیّت و مفسده داشتن، با صحّت و مطلوبیّت عمل قابل جمع است یا منافات دارد و قابل جمع نیست؟ این مناط، هم در نهی تحریمی وجود دارد و هم در نهی تنزیهی، زیرا در هر دو، مفسده و مبغوضیّت هست. با این تفاوت که درجهٔ مفسده و مبغوضیّت، در نهی تحریمی بیشتر است و مفسدهٔ ملزمه دارد ولی در نهی کراهتی کمتر است؛ امّا اصل ملاک در هر دو وجود دارد و وجهی برای اختصاص نزاع به نهی تحریمی وجود ندارد.

و اختصاص: ممکن است کسی بگوید بر فرض، ملاک بحث، در نهی تنزیهی هم وجود داشته باشد، ولی اختصاص به نهی کراهتی در عبادات دارد و در آنجا مبغوضیّت و مرجوحیّت با مطلوبیّت و محبوبیّت و صحّت و مقربیّت جمع نمی‌شود؛ ولی در نهی تنزیهی در معاملات، این ملاک نیست و آحدی نگفته است که در معاملات، میان کراهت و فساد ملازمه وجود دارد و اگر معامله‌ای مکروه بود، فاسد هم هست؛ بلکه ممکن است صحیح باشد، مثل کفن فروشی.

مرحوم آخوند می‌فرماید: ما این مطلب را می‌پذیریم که ملاک نهی کراهتی، در عبادات است نه در معاملات، امّا این باعث نمی‌شود که عنوان مسأله را به نهی تحریمی اختصاص دهیم، بلکه می‌گوییم نهی اعمّ از تحریمی و تنزیهی، مورد بحث است. با این تفاوت که نهی تحریمی، هم در عبادات و هم در معاملات مورد بحث است، ولی نهی کراهتی تنها در عبادات مورد بحث است و ملاک بحث را دارد نه این‌که نهی کراهتی کلّاً از بحث اجنبی باشد.

۴. نهی یا نفسی است و از مفسده‌ای در متعلّق سر چشمه می‌گیرد، مثل نهی از نماز در مکان غصبی. یا این‌که غیری است و مقدّمه‌ای برای یک عمل حرام است و دارای مفسده است، مثل نماز اوّل وقت که مزاحم با ازاله است، و نهی از نماز برای این است که مکلّف، به واجب اهمّ، یعنی ازاله برسد. حال به عقیدهٔ مرحوم آخوند هر دو قسم نهی، در محلّ نزاع داخل می‌باشند و ملاک بحث در هر دو وجود دارد. زیرا در هر دو حرمت و مبغوضیّت هست و با صحّت و مقربیّت منافی است و از این جهت فرقی ندارند. ولی به عقیدهٔ محقّق قمی تنها نهی نفسی در محلّ بحث داخل است و نهی غیری، از بحث خارج است؛ چرا که نهی غیری مخالفتش عقاب ندارد و میرزا تصریح دارد به این‌که: «**إنّ النهی المستلزم للفساد لیس إلّا ماکان فاعله معاقباً**»،[1] یعنی منحصراً آن نهی‌ای دالّ بر فساد است که مخالفتش عقاب‌آور باشد و نهی غیری این‌گونه نیست، پس دالّ بر فساد هم نیست.

مرحوم آخوند در جواب میرزا می‌فرماید: مسألهٔ استحقاق یا عدم استحقاق عقاب، در بحث ما

---

۱. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

نقشی ندارد و آنچه مهمّ است اصل حرمت یاکراهت و ثبوت ملازمه میان آن دو با فساد است و این‌که اگر چیزی حرام و مبغوض شد آیا لازمه‌اش این است که فاسد هم باشد، یا نه. امّا این‌که عقاب هم دارد یا نه ربطی به ملاکِ بحث ما ندارد. مؤیّد مطلب، این است که در مسأله ضدّ و این‌که آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ هست یا نه؟ خود میرزای قمی فرموده است: ثمرهٔ قول به اقتضاء یا عدم آن، در باب ضدّ خاص عبادی ـ مثل نماز اوّل وقت که ضدّ ازاله نجاست می‌باشد ـ ظاهر می‌شود و آن این‌که بنابر قول به اقتضاء، این نماز محکوم به فساد و بطلان است.[1]

حال این ثمره هم، مؤیّد عمومیّت نزاع نسبت به نهی غیری است. چون عمده دلیلِ قول به اقتضاء در مسأله ضد، مسلک مقدمیّت است، به این بیان که ترک نماز مقدّمه فعل ازاله است و مقدّمهٔ واجب، واجب است، پس ترک نماز امر دارد. امر به شیء هم مقتضی نهی از ضدّ است؛ پس فعل صلوة منهی است و این نهی، یک نهی تبعی و غیری است و از امر به شیء استفاده می‌شود و با این‌که نهی غیری است، آقایان فرموده‌اند همین نهی دالّ بر فساد است. پس فرقی میان نهی نفسی و غیری نیست.[2]

۵. نهی یا اصلی و مورد خطاب مستقیم مولاست، مثل **لاتصلّ فی الدّار المغصوبة** و یا تبعی است؛ به این معناکه از امر به شیء فهمیده می‌شود، مثل نهی از نمازکه از امر به ازاله فهمیده می‌شود. حال به عقیدهٔ آخوند هر دو قسم در بحث داخل‌اند، منتها نهی اصلی در عنوان مسأله داخل است و نهی تبعی چون از مقولهٔ لفظ نیست و یک امر معنوی است و به دلالت اشاره از کلام فهمیده می‌شود، مستقیماً در عنوانِ مسأله داخل نیست؛ (البتّه بنابراین‌که مسأله از مباحث الفاظ باشد، ولی مناط بحث در نهی تبعی هم وجود دارد و آن حرمت و مبغوضیّت و منافاتِ با صحّت و مطلوبیّت و مقربیّت است.[3]

الرابع: [المراد من العبادة فی محلّ النزاع]

کفایه ما یتعلق به النهی إما أن یکون عبادة أو غیرها و المراد بالعبادة هاهنا ما یکون بنفسه و بعنوانه عبادة له تعالی موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا حرمته کالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسبیحه و تقدیسه أو ما لو تعلق الأمر به کان أمره أمرا عبادیا لا یکاد یسقط إلا إذا أتی به بنحو قربی کسائر أمثاله نحو صوم العیدین و الصلاة فی أیام العادة لا ما أمر به لأجل التعبد به و لا ما یتوقف صحته علی النیة و لا ما لا یعلم انحصار المصلحة فیها فی شیء کما

---

۱. همان، ص ۱۰۱.

۲. سؤال: چرا آخوند مطلب مذکور را به صورت مؤیّد آورد نه دلیل؟ جواب: برای این‌که در میان اقوال در مسأله ضدّ، قولی هم هست که امر به شیء عین نهی از ضدّ است که این قول، مقتضی است که نهی مذکور نهی نفسی باشد، نه غیری تا شاهد مطلب ما باشد.

۳. علاوه بر پنج تقسیم مذکور تقسیمات دیگری هم وجود دارد که مرحوم مشکینی در حاشیه متعرّض شده است، از قبیل: نهی عینی یاکفایی، نهی تخییری یا تعیینی، نهی حقیقی یا مجازی ... .

عرف بكل منها العبادة ضرورة أنها بواحد منها لا يكاد يمكن أن يتعلق بها النهى مع ما أورد عليها بالانتقاض طردا أو عكسا أو بغيره كما يظهر من مراجعة المطولات و إن كان الإشكال بذلک فيها فی غير محله لأجل كون مثلها من التعريفات ليس بحد و لا برسم بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مرة فلا وجه لإطالة الكلام بالنقض و الإبرام فی تعريف العبادة و لا فی تعريف غيرها كما هو العادة.

الخامس: [تحرير محلّ النزاع]

أنه لا يدخل فی عنوان النزاع إلا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة و الفساد بأن يكون تارة تاما يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر و أخرى لا كذلک لاختلال بعض ما يعتبر فی ترتبه أما ما لا أثر له شرعا أو كان أثره مما لا يكاد ينفک عنه كبعض أسباب الضمان فلا يدخل فی عنوان النزاع لعدم طرو الفساد عليه كی ينازع فی أن النهی عنه يقتضيه أو لا فالمراد بالشیء فی العنوان هو العبادة بالمعنى الذی تقدم و المعاملة بالمعنى الأعم مما يتصف بالصحة و الفساد عقدا كان أو إيقاعا أو غيرهما فافهم.

امر چهارم: مقصود از عبادت و معامله

متعلّق نهی یا عبادتی از عبادات است، مثل نماز در مکان غصبی، نماز در ایّام حیض، روزهٔ روز عید فطر و عید قربان؛ یا غیر عبادت است، یعنی مطلق امور توصّلی که از آن، به معاملات بالمعنی الاعّم تعبیر می‌شود. در این مقدّمه دربارهٔ عبادت بحث می‌کنیم و در مقدّمهٔ بعدی دربارهٔ معامله گفتگو خواهیم کرد.

اما عبادات: منظور از عبادتی که متعلّق نهی واقع می‌شود، چیست؟ علماء تفسیرهای مختلفی را از عبادت مطرح می‌کنند و در ضمن، رفع یک اشکال می‌نمایند که در واقع، هدف اصلی، بیان همین امر است اشکال این است که عبادت، همیشه رجحان دارد، یا مستحب است و یا واجب و در هر حال دارای امر فعلی است، آنگاه چگونه معقول است که نهی‌ای، هم به آن بار شود تا سخن از دلالت این نهی بر فساد و بطلان به میان آید؟ آیا این اجتماع امر و نهی نیست؟ و آیا چنین اجتماعی محال نیست؟ و بلکه آیا این اجتماع به مراتب، از اجتماع امر و نهی در شیء واحد بدتر نیست؟ زیرا در آنجا دو عنوان در کار بود، ولی در اینجا عنوان واحدی است و صلوة در ایّام عادت به‌عنوان صلاتی، هم امر داشته باشد و همین صلوة با قید «در ایّام حیض بودن»، یا در مکان غصبی بودن و ... متعلّق نهی باشد، پس تصویر تعلّق نهی به عبادات چگونه است؟ برای رفع این اشکال باید دید عبادت در اینجا به چه معنایی است و مراد اصولیّون از آن چیست؟

علماء علم اصول در این باره پنج تفسیر ارائه می‌کنند:

۱ و ۲. تفسیر اوّل و دوم از خود مرحوم آخوند است که البتّه این دو تفسیر در عرض هم نیستند و در جمیع عبادات جاری نمی‌شوند، بلکه هرکدام، به قسمی از عبادات مربوط است. عبادات دو دسته است:

الف) کارهایی که ذاتاً عبادت می‌باشند و ماهیّت آنها جز عبادیّت چیزی نیست. عبادت بودن، ذاتی و عین ذات آنهاست و هرگز از آنها جدا نمی‌شود، مثل سجده کردن برای خداوند، خضوع و خشوع در برابر خداوند، تسبیح و تقدیس و تحمید و تکبیر و تهلیل خداوند که اینها ذاتاً عبادت می‌باشند و عبادیّت آنها از ناحیهٔ امری ایجاد نشده‌اند بلکه ذاتی آنهاست. اینها علاوه بر عبادت بودن، مقتضی و موجب تقرّب به مولی نیز هستند. ولی مقتضی، مادامی اثر می‌گذارد که مانعی جلو آن را نگیرد و آن مانع، حرمت و نهی از فلان سجده یا فلان خضوع و خشوع است که اگر بالفعل از آن نهی شویم چنین نهی‌ای دالّ بر حرمت و مبغوضیّت است و موجب بُعد و دوری از مولاست و امکان ندارد که در همان آن، مقرّب هم باشد.

در این قسم، حلّ مشکل آسان است، زیرا عبادیّت اینها در گرو امر نیست که بگوییم اگر امر فعلی هست، آمدن نهی ممکن نیست. اینها ذاتاً عبادت می‌باشند و سخن از امر فعلی نیست؛ آنگاه اگر نهی به چنین عبادتی تعلّق گرفت، آیا اقتضای فساد می‌کند یا نه؟

ب) کارهایی که ذاتاً عبادت نیستند و عبادت بودن جزء یا عین ذات آنها نیست؛ مثلاً خم و راست شدن و قیام و قعود در نماز ذاتاً عبادت نیستند و چه بسا کسی به قصد ورزش هم این کارها را بکند، یا مثل امساک و خود داری از اکل و شرب در روزه که ذاتاً عبادت نیست و چه‌بسا کسی برای رعایت رژیم غذایی امساک کند. یا مثلاً وقوف در عرفات، قربانی کردن، سعی میان صفا و مروه ذاتاً عبادت نیست و هکذا در خمس و زکات و ... . ولی این امور به گونه‌ای است که چنانچه امری به آنها تعلّق بگیرد، حتماً امرشان امر عبادی خواهد بود و نیازمند قصد قربت خواهد بود؛ وگرنه فعلاً امر ندارد و تنها متعلّق نهی است و اشکالی که قبلاً مطرح شد باز مندفع است.

مثلاً وقتی می‌گوییم روزهٔ عید فطر و قربان عبادت هستند، منظور این است که اگر امری داشتند، مثل روزهٔ روزهای دیگر، امرشان عبادی بود. ولی فعلاً که امر ندارند و منهی می‌باشند. یا نماز در ایّام حیض عبادت است، ولی نه این‌که امر فعلی دارد، بلکه به این معناکه اگر امر داشت ـ مثل امر به نماز در سایر ایام ـ یک امر عبادی بود و فرقی نداشت. حال اگر عبادت به یکی از دو معنای مزبور باشد تعلّق نهی به آن، ممکن است و محذور اجتماع امر و نهی در شیء واحد به‌عنوان واحد هم پیش نمی‌آید. فعلاً تنها نهی موجود است و جا دارد بحث کنیم که اگر نهی به عبادتی تعلّق گرفت، آیا دالّ بر فساد آن هست و مثلاً روزهٔ روز عید فطر و قربان یا نماز در ایّام عادت باطل است یا تنها دالّ بر تحریم تشریعی است و کاری به حکم وضعی و فساد ندارد.

۳. شیخ اعظم در تفسیر عبادت فرموده است: عبادت آن عملی است که به آن امر شده‌ایم و از سوی مولی امری به آن تعلّق گرفته است، ولی منظور از این امر، صرف تعبّد و تسلیم بی‌چون و چرا در برابر مولاست.[۱]

۴. تفسیر محقّق قمی: عبادت این است که صحّتش بر نیّت متوقف باشد. منظور از نیّت، قصد قربت نیست، بلکه قصد عنوان است. یعنی اگر نماز است باید عنوان صلاتی نیّت شود و اگر صوم یا حج و ... است باید به قصد همین عناوین بجاآورد و بدون این قصد، عبادت صحیح نیست.[۲]

۵. تفسیر دیگر میرزای قمی: عبادت این است که مصلحت آن در چیز بخصوصی منحصر نباشد و نتوانیم به فرض قاطع بگوییم که مصلحت فلان عبادت، معیّناً و منحصراً فلان امر است. مثلاً در نماز که یکی از عبادات می‌باشد نمی‌توان گفت: مصلحت آن، فقط نهی از فحشاء و منکر است، یا فقط معراج مؤمن بودن است، یا فقط ذکر خدا بودن است و ... بلکه احتمالات عدیده دارد و جز شارع مقدّس کسی نمی‌داند چه مصالحی برای این عبادت جعل شده است.[۳]

مرحوم آخوند این تعریف‌ها را نمی‌پسندد و یک اشکال مشترک دارد و یک اشکال مختصّ:

اشکال مشترک: اگر عبادت به یکی از سه معنای مذکور باشد، اصلاً قابلیّت تعلّق نهی را ندارد و ممکن نیست چنین عبادتی متعلّق نهی شود تا سخن از دلالت نهی بر فساد به میان آید.[۴]

اشکال مختصّ: اشکال تعریف اوّل این است که دارای دور می‌باشد و محال است. زیرا در تعریف عبادت از کلمهٔ «تعبّد» استفاده شد که از ریشهٔ «عبادت» است و «**تعریف الشیء بنفسه**» و دارای ملاک دور است.

اشکال تعریف دوم: این تعریف، مانع اغیار نیست زیرا کلیّهٔ عناوین قصدیّه، چه عبادی و چه توصّلی از قبیل تعظیم و تحقیر و ... متوقّف بر نیّت و قصد مزبور هستند و اختصاص به عبادات ندارد.

اشکال تعریف سوم: این تعریف نه مانع اغیار است و نه جامع افراد. به این دلیل مانع اغیار نیست که چه بسا عملی تعبّدی نباشد و توصّلی باشد، ولی ملاک و مصلحت آن، منحصر در امر خاصّی نباشد و احتمالات عدیده‌ای در فلسفهٔ این حکم داده شود. و به این علّت جامع افراد نیست که شاید عملی تعبّدی باشد ولی مصلحت آن، منحصر در یک یا چند امر باشد و ما از آنها آگاه شویم؛ چنین نیست که

---

۱. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۵۸.
۲. *قوانین‌الاصول*، ص ۱۵۴.
۳. همان.
۴. علّت عدم امکان تعلّق نهی، این است که عبادت به این معانی، دارای امر فعلی است و با وجود امر فعلی آمدن، نهی معقول نیست. در واقع این اشکال تنها بر تعریف شیخ وارد است که سخن از امر فعلی داشت و فرمود: «*ما اُمر به* ...» امّا به دو تفسیر میرزای قمی وارد نیست. زیرا در آنجا سخن از امر فعلی نبود؛ بلکه سخن از وجود مصالح بی‌شمار بود، سخن از توقّف بر قصد عنوان بود و چون امر فعلی مطرح نیست، پس تعلّق نهی به چنین عبادتی ممکن است.

هر عبادتی دارای مصالح غیر منحصره‌ای باشد. پس عبادتی که متعلّق نهی واقع می‌شود عبادت به یکی از دو معنای اوّل و دوم است، وگرنه عبادت به سه معنای بعدی مبتلا به اشکال بود که ملاحظه شد.

اگرچه مرحوم آخوند می‌فرماید به عقیدهٔ ما جای این نقض و ابرام‌ها نیست، زیرا نوع تعاریفی که در علم اصول ذکر شده است، از نوع تعریف‌های لفظی و شرح‌الاسمی است و هدف آنها بیان اجمالی معنای لفظ است، نه بیان حقیقت و ماهیّت تا تعریف ماهوی و حدّی یا رسمی باشد و نوبت به آن بحث‌ها برسد که کدام جامع است و کدام مانع. پس بهتر است از این بحث‌ها بگذریم و شما را به مطوّلات حواله دهیم.[1]

امر پنجم: تعیین محل نزاع

هدف از این مقدّمه تعیین محل نزاع و سپس بیان مقصود از معامله است:

این‌که در عنوان مسأله گفتیم که نهی از شیء آیا اقتضای فساد آن شیء را می‌کند یا نه، مراد هر شیئی (هر عبادت یا معامله‌ای) نیست؛ بلکه مراد اشیایی (عبادات و معاملاتی) هستند که قابل اتّصاف به صحّت و فساد باشند. یعنی گاهی صحیح و جامع جمیع اجزاء و شرایط باشند و اثر مقصود بر آنها مترتب شود و گاهی فاسد و فاقد برخی از اجزاء و شروط باشند و اثر مقصود بر آنها مترتّب نشود و چیزهایی که قابل اتّصاف به صحّت و فساد نباشند از بحث خارج‌اند.

آنگاه در عبادات، این اتّصاف به صحت و فساد همیشه و همه‌جا هست و هر عبادتی قابل اتّصاف به صحّت و فساد می‌باشد، چه عبادات ذاتی و چه عبادات غیر ذاتی.[2] ولی در غیر عبادات یا در معاملات به معنای اعمّ کلمه سه قسم درست می‌شود:

۱. کارهایی که اصلاً اثر شرعی ندارند تا محکوم به صحت و فساد باشند؛ مثلاً آب خوردن، یک عمل توصّلی و غیر عبادی است از لحاظ تکلیفی هم محکوم به اباحه و جواز است، ولی از نظر وضعی، محکوم به صحت و فساد نیست و معنا ندارد که بگوییم: این آب خوردن صحیح است یا فاسد است.

۲. کارهایی که اثر شرعی دارند، ولی اثر شرعی آنها از خود آنها قابل انفکاک نیست. در اینجا هم اتّصاف به صحّت و فساد معنا ندارد. مثلاً اتلاف مال غیر یا غصب مال غیر، سبب ضمان است. با تحقّق اتلاف و غصب، سبب و موضوع محقّق شد، مسبّب و حکم و اثر هم که ضمانت باشد، حتماً مترتب می‌شود و معنا ندارد بگوییم: اگر اتلاف یا غصب صحیح بود این اثر مقصود را دارد و اگر فاسد بود موجب ضمان نیست. اتلاف یا غصب، صحیح و فاسد ندارد.

---

۱. *الفصول الغرویه*، ص ۱۳۹؛ *مطارح الانظار*، ص ۱۵۸.

۲. عبادات ذاتی مثل سجود که اگر به قصد قربت باشد، صحیح است و موجب امتثال امر و استحقاق مثوبت می‌شود و اگر به قصد ریاء و غیره باشد باطل است و باید اعاده شود. عبادات غیر ذاتی هم مثل نماز و روزه و حج که اگر واجد همهٔ اجزاء و شروط باشند، صحیح می‌باشند و اعاده لازم ندارند و اگر فاقد چیزی بودند باطل می‌شوند.

فافهمْ شاید اشاره به این باشد که اتلاف، همه‌جا سبب ضمان نیست و انفکاک اثر از آن ممکن است. مثلاً اگر اتلاف مال غیر، برای نجات جان مالکِ مال باشد ضمان‌آور نیست.

۳. کارهایی که دارای اثر شرعی هستند و اثر شرعی هم قابل انفکاک هست. یعنی اگر آن کار، واجد جمیع اجزاء و شرایط باشد، آن اثر را دارد و اگر فاقد جزء یا شرط باشد آن اثر را ندارد. بحث ما در این قسم است و معامله به این معنا، اعمّ از عقود و ایقاعات و غیر آن دو می‌باشد.

عقود مثل عقد بیع که دارای اجزاء و شرایطی است که اگر تمام آنها باشند، عقد بیع صحیح است و اثر مقصود که نقل و انتقال باشد مترتب می‌شود؛ ولی اگر بعضی از آنها نباشند، این عقد باطل است و اثر مقصود بار نمی‌شود. ایقاعات مثل طلاق که اگر با همهٔ شروط معتبره انشاء شود، صحیح و مؤثر در طلاق و جدایی است، ولی اگر بدون پاره‌ای از شروط، انشاء شود فاسد و غیر مؤثر است. و امّا غیر آن دو: مثلاً احیاء موات اگر واجد شروط احیاء باشد، صحیح است و ملکیّت می‌آورد و اگر فاقد برخی از شروط باشد فاسد است و موجب مالکیّت نیست، و هکذا حیازت و... .

پس کلام در عبادات و معاملاتی است که قابل اتّصاف به صحت و فساد باشند و در اینجا بحث می‌کنیم که اگر نهی‌ای به چنین عبادت یا معامله‌ای بار شد آیا دالّ بر فساد هست یا نه؟ امّا آنهایی که قابل اتّصاف به صحّت و فساد نباشد، از بحث، خارج است و نمی‌توان گفت تعلّق نهی به آن، مقتضی فساد هست یا نه؟ چون اصلاً این عمل، قابل اتصّاف به فساد و صحّت نیست تا نهی چنین اقتضائی داشته باشد. آری چنین نهی‌ای فقط دالّ بر حرمت است.

السادس: [المراد من الصحّة و الفساد]

کذلک أن الصحة و الفساد وصفان إضافیان یختلفان بحسب الآثار و الأنظار فربما یکون شیء واحد صحیحا بحسب أثر أو نظر و فاسدا بحسب آخر و من هنا صح أن یقال إن الصحة فی العبادة و المعاملة لا تختلف بل فیهما بمعنی واحد و هو التمامیة و إنما الاختلاف فیما هو المرغوب منهما من الآثار

التی بالقیاس علیها تتصف بالتمامیة و عدمها و هکذا الاختلاف بین الفقیه و المتکلم فی صحة العبادة إنما یکون لأجل الاختلاف فیما هو المهم لکل منهما من الأثر بعد الاتفاق ظاهرا علی أنها بمعنی التمامیة کما هی معناها لغة و عرفا.

فلما کان غرض الفقیه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسر صحة العبادة بسقوطهما و کان غرض المتکلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة فسرها بما یوافق الأمر تارة و بما یوافق الشریعة أخری.

و حیث إن الأمر فی الشریعة یکون علی أقسام من الواقعی الأولی و الثانوی و الظاهری و الأنظار

تختلف فی أن الأخیرین یفیدان الإجزاء أو لا یفیدان کان الإتیان بعبادة موافقة لأمر و مخالفة لآخر أو مسقطا للقضاء و الإعادة بنظر و غیر مسقط لهما بنظر آخر فالعبادة الموافقة للأمر الظاهری تکون صحیحة عند المتکلم و الفقیه بناء علی أن الأمر فی تفسیر الصحة بموافقة الأمر أعم من الظاهری مع اقتضائه للإجزاء و عدم اتصافها بها عند الفقیه بموافقته بناء علی عدم الإجزاء و کونه مراعی بموافقة الأمر الواقعی [و] عند المتکلم بناء علی کون الأمر فی تفسیرها خصوص الواقعی.

امر ششم: بیان سه نکته

در مقدّمهٔ ششم مسألهٔ دلالت نهی بر فساد، سه نکته بیان می‌شود:

نکتهٔ اوّل: صحّت و فساد متقابلان هستند و تقابلشان از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه است؛ به این صورت که صحّت، ملکه و امر وجودی است و فساد، عدم ملکه و امر عدمی است. یعنی عدم صحّت در مورد عملی که قابلیّت صحّت را داشت و از شأنش این بود که صحیح باشد، فعلاً فاسد شده است (اگر واجد جمیع اجزاء و شروط بود حتماً صحیح بود.

به عقیدهٔ مرحوم آخوند، صحّت همه‌جا به یک معناست که همان معنای لغوی و عرفی آن باشد. یعنی به معنای تمامیّت است. صحیح یعنی تامّ و کامل و دارای کلیّهٔ اجزاء و شرایط، و سالم از هر عیب و نقص. و فاسد یعنی ناقص و معیوب و فاقد بعض اجزاء و شرایط. در استعمالات فقهی و اصولی و کلامی و طبّی و غیره هم به همین معنا استعمال می‌شود و معنای جدیدی پیدا نکرده است، زیرا اگر در معنای جدیدی استعمال شود، از دو حال خارج نیست؛ یا به نحو منقول است که با رعایت مناسبت از معنای لغوی به این معنا منتقل شده است و یا به نحو مجاز و با مراعات علاقه و قرینه است و هر دو خلاف اصل می‌باشند؛ زیرا اصل، عدم نقل و عدم مجازیّت است.

اشکال: ممکن است بگویید ما در علوم مختلف، تفسیرهای گوناگونی را از صحّت و فساد مشاهده می‌کنیم، مثلاً در علم طبّ به اعتدال مزاج صحّت و به انحراف مزاج از حدّ اعتدال و وسط، به طرف افراط و تفریط فساد گفته می‌شود. در علم کلام، صحّت به موافقت امر یا موافقت شریعت تفسیر شده است و فساد به مخالفت امر و شریعت تعریف گشته است. در علم فقه و اصول در بخش عبادات، صحّت را به سقوط اعاده و قضاء تفسیر کرده‌اند و در بخش معاملات به ترتّب اثر مقصود، معنا نموده‌اند. حال آیا این تفاسیر گوناگون دلیل بر این نیست که صحّت، معانی مختلفی پیدا کرده است؟

جواب: مرحوم آخوند می‌فرماید تمام این تفاسیر از نوع تفسیر شیء به لازم، و اثر آن است و از آنجا که هر علمی، از صحّت، غرض و نتیجه‌ای را دنبال می‌کند و برای هر عالِمی چیزی مهمّ و مقصد اصلی و غایت است، لذا همان را که هدف اصلی‌اش بوده آورده است؛ مثلاً برای طبیب، اعتدال مزاج، اصل و غایت است و لازمهٔ صحّت و تمامیّت، اعتدال مزاج است و او همین نتیجه را ذکر کرده است.

برای فقیه در عبادات سقوط و عدم سقوط اعاده و قضاء مهمّ بوده و صحّت را به این امر معناکرده است و در معاملات، ترتّب اثر، مهمّ است و همان را آورده است. برای متکلّم هم موافقت امر مولی و به‌دنبال آن، امتثال و در نهایت، استحقاق مثوبت مهمّ بوده و لذا طبق غرض و مقصد خودش صحّت را به موافقت امر و شریعت تفسیر کرده است.

اگر کسی این موارد را به عنوان معانی متعدّد برای صحّت و فساد بداند، لازم الشیء را به‌جای خود شیء اخذکرده و دچار اشتباه گشته است.[1]

نکتهٔ دوم:[2] صحّت و فساد، دو وصف حقیقی و مطلق و غیر قابل جمع نیستند و مانند سواد و بیاض نمی‌باشند که ضدّ هم هستند و اجتماعشان در شیء واحد محال است. بلکه دو وصف اضافی و نسبی هستند، یعنی شما عملی را پیدا نمی‌کنید که از جمیع جهات و نسبت به همهٔ آثار و در همه حال و برای همه کس و طبق همهٔ آراء و انظار صحیح باشد و عملی هم از جمیع جهاتِ مذکور فاسد باشد.

مثلاً نماز چهار رکعتی در حال حَضَر صحیح است و در حال سفر باطل. نماز با وضو در حال اختیار صحیح است و در حال اضطرار باطل. و نیز نسبت به دسته‌ای صحیح و نسبت به دسته‌ای باطل است، مثلاً نماز نشسته خواندن برای عاجز، صحیح و برای قادر باطل است. جهر به قرائت در نماز صبح برای مرد صحیح و برای زن ـ اگر نامحرم صدای او را بشنود ـ باطل است. و نیز نسبت به اثری صحیح است و نسبت به اثری باطل است، مثلاً کسی نسیاناً در حال سفر نماز را چهار رکعت بجا آورد، اگر در خارج وقت متذکّر شود قضاء واجب نیست و نسبت به این اثر، نمازش صحیح است. ولی اگر در وقت یادش آید، باید اعاده کند و نسبت به این اثر، نمازش باطل است. و نیز نسبت به فتوایی صحیح و از نظر فتوای دیگر باطل است. و این همه اختلاف نظر که در رساله‌های عملّیه و علمیّه در مسائل مختلف وجود دارد که یکی فتوی به وجوب می‌دهد و دیگری فتوی به حرمت و ... . در ادامه مثال جامعی برای این بخش خواهیم آورد.

---

۱. فرمایش آخوند متین است و لازمه‌اش این است که ما بسیاری از اصطلاحات راکه در علوم مختلف، معانی متعدّدی دارند، از قبیل صحّت و فساد بگیریم!

۲. از نظر ترتیب طبیعی باید این نکته را دوم بیاوریم. ولی مرحوم آخوند در متن *کفایه* اوّل این نکته را بیان کرده، سپس نکتهٔ اوّل راکه قبلاً آوردیم بیان نموده است.

۳. *انّ الصحة* ... : بیان نکتهٔ دوّم است.

۴. *و من هنا صحّ* ... : بیان نکته اوّل است.

و حیث إنّ الأمر فی الشریعة ...: مثال اختلاف بر حسب انظار است که در ضمن آن، نسبت میان تفسیر متکلّم و فقیه هم روشن می‌شود. در مباحث اجزاء، به تفصیل بیان شد که ما سه نوع امر داریم:

۱. امر واقعی اوّلی؛ مثل امر به نماز با وضوء که امر اختیاری است؛

۲. امر واقعی ثانوی یا اضطراری؛ مثل امر به نماز با تیمّم؛

۳. امر ظاهری؛ مثل امری که با استصحاب طهارت درست می‌شود.

در مورد نوع اوّل، اکثر علماء اتّفاق داشتند که امتثال امر واقعیِ اختیاری، قطعاً مجزی است و مسقطامر است و در نتیجه اعاده و قضاء لازم نیست و در دو نوع بعدی هم باز نسبت به امر خودشان قطعاً مجزی است و مسقط امر است. در نتیجه اعاده و قضاء لازم نیست، ولی کلام در این بود که این دو امر از امر واقعی اوّلی هم مجزی هستند یا نه؟ یعنی اگر بر طبق امر اضطراری یا امر ظاهری، انجام وظیفه کردیم و بعداً عذر و اضطرار مرتفع شد و دسترسی به آب پیدا کردیم، یا بعداً کشف خلاف شد و معلوم گردید که این استصحاب بی‌جا بوده است آیا همین مأتیّ به بر طبق امر اضطراری و ظاهری، از امر واقعی مجزی است و کفایت می‌کند یا نه، که مسأله مورد اختلاف بود.

آنگاه در مانحن‌فیه اگر کسی بر طبق امر ظاهری انجام وظیفه کرد، این عمل از نظری صحیح است و از نظری باطل. بر مسلک متکلّم، این عمل نسبت به امر ظاهری موافقت است و صحّت دارد و نسبت به امر واقعی مخالفت و باطل است. و امّا بر مسلک فقیه، این عمل بر مبنای قول به اجزاء صحیح و مسقط اعاده و قضاء است و بر مسلک قول به عدم اجزاء، فاسد و موجب اعاده قضاء است. پس بنا بر نظری صحیح و طبق نظر دیگر فاسد است.

فالعبادة الموافقة للأمر الظاهری ...: در اینجا نسبت میان دو معنای صحّت از دیدگاه متکلّم و فقیه روشن می‌شود. احتمالاتی که در اینجا وجود دارد چهار احتمال است:

۱. اگر لفظ امر در تعریف متکلّم ـ که صحّت را موافقت امر دانست ـ اعمّ از ظاهری و واقعی باشد و از طرفی فقیه هم قائل به اجزاء باشد، در این فرض، کسی که مأمورٌ به، به امر ظاهری را انجام می‌دهد، عملش بر هر دو مبنا صحیح است؛ هم طبق تفسیر متکلّم صحیح است، چون موافق امر ظاهری است و هم بر تفسیر فقیه صحیح است، چون او قائل به اجزاء است و این عمل را مجزی می‌داند و می‌گوید اعاده و قضاء لازم نیست.

۲. اگر لفظ امر در تعریف متکلّم، امر واقعی اختیاری باشد و از طرفی هم قائل به اجزاء نباشد، بر این فرض اگر کسی امر ظاهری را امتثال کرد عملش بر هر دو مسلک باطل است. هم از نظر متکلّم که

باید موافقت با امر واقعی کند که موافقت نکرده است و هم از نظرکه منکر اجزاء شده است. نتیجهٔ دو احتمال مزبور تساوی میان قول متکلّمان و فقیهان است.

۳. اگر منظور متکلّم از لفظ امر، اعمّ از واقعی و ظاهری باشد ولی فقیه، منکر اجزاء باشد، در این فرض کسی که امر ظاهری را اتیان کرده است، بر مسلک متکلّم، عملش صحیح است ولی نزد فقیه باطل است و باید اعاده شود.

۴. اگر منظور متکلّم، امر واقعی باشد اما فقیه قائل به اجزاء باشد، عملی که بر طبق امر ظاهری یا اضطراری انجام شده بر مسلک فقیه صحیح است امّا نزد متکلّم باطل است. نتیجه دو احتمال مزبور، عدم تساوی دو قول است؛ بلکه طبق احتمال سوم اعمّ است و طبق احتمال چهارم معنای فقیه از صحّت، اعمّ است، پس صحّت و فساد بر دو امر مبتنی هستند و به اختلاف انظار، مختلف می‌شوند.

تنبیه: [حول مجعولیّة الصحّة و الفساد و عدمها]

کفایه و هو أنه لا شبهة فی أن الصحة و الفساد عند المتکلم وصفان اعتباریان ینتزعان من مطابقة المأتی به مع المأمور به و عدمها و أما الصحة بمعنی سقوط القضاء و الإعادة عند الفقیه فهی من لوازم الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الأولی عقلا حیث لا یکاد یعقل ثبوت الإعادة أو القضاء معه جزما فالصحة بهذا المعنی فیه و إن کان لیس بحکم وضعی مجعول بنفسه أو بتبع تکلیف إلا أنه لیس بأمر اعتباری ینتزع کما توهم بل مما یستقل به

العقل کما یستقل باستحقاق المثوبة به و فی غیره فالسقوط ربما یکون مجعولا و کان الحکم به تخفیفا و منة علی العباد مع ثبوت المقتضی لثبوتهما کما عرفت فی مسألة الإجزاء کما ربما یحکم بثبوتهما فیکون الصحة و الفساد فیه حکمین مجعولین لا وصفین انتزاعیین.

نعم الصحة و الفساد فی الموارد الخاصة لا یکاد یکونان مجعولین بل إنما هی تتصف بهما بمجرد الانطباق علی ما هو المأمور به هذا فی العبادات.

و أما الصحة فی المعاملات فهی تکون مجعولة حیث کان ترتب الأثر علی معاملة أنه هو بجعل الشارع و ترتیبه علیها و لو إمضاء ضرورة أنه لو لا جعله لما کان یترتب علیه لأصالة الفساد.

نعم صحة کلّ معاملة شخصیة و فسادها لیس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه کما هو الحال فی التکلیفیة من الأحکام ضرورة أن اتصاف المأتی به بالوجوب أو الحرمة أو غیرهما لیس إلا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام.

السابع: [الأصل فی المسألة]

لا یخفی أنه لا أصل فی المسألة یعول علیه لو شک فی دلالة النهی علی الفساد نعم کان الأصل فی المسألة الفرعیة الفساد لو لم یکن هناک إطلاق أو عموم یقتضی الصحة فی المعاملة.

و أما العبادة فکذلک لعدم الأمر بها مع النهی عنها کما لا یخفی.

نکتهٔ سوم: این نکته را مرحوم آخوند تحت عنوان «تنبیهٌ» مطرح می‌کند: آیا صحّت و فساد، دو وصف انتزاعی هستند و منشأ انتزاع خارجی دارند و خودشان امری اعتباری‌اند و واقعی نیستند، یا دو لازم عقلی هستند و از احکام مستقلّه عقل می‌باشند که واقعی‌اند ولی ربطی به شارع ندارند؟ یا این‌که دو امر مجعول شرعی هستند؟

از کلام شیخ در *تقریرات* استفاده می‌کنیم که صحّت و فساد ـ چه در عبادات و چه در معاملات، چه به معنایی باشد که در علم کلام مطرح شده و چه نزد فقیهان ـ دو وصف اعتباری و انتزاعی هستند که از موافقت عمل با امر مولی انتزاع می‌شود و خودشان دو امر واقعی نیستند.[1]

ولی مرحوم آخوند به این مطلب تفصیل داده و می‌فرماید: صحّت و فساد به معنای کلامیِ آن، صددرصد اعتباری و انتزاعی هستند و عقل ما آن دو را از موافقت و مطابقت عمل در خارج، با مأمورٌ به و دستور شرعی و یا عدم مطابقت عمل با امر شرعی، انتزاع می‌کند. یعنی در اینجا صحت و فساد به معنای فقهیِ آن را که در عبادت به معنای سقوط اعاده و قضاء بود و در معاملات به معنای ترتّب اثر مقصود بود، جداگانه محاسبه می‌کنیم:

اما در عبادات: چنانچه قبل از این تنبیه آوردیم، اوامر مولوی شرعی، سه دسته است و در هرکدام، مطلب را جداگانه بررسی می‌کنیم:

اما امر واقعی اختیاری: اگر کسی عمل را صددرصد بر طبق امر واقعیِ اختیاری انجام داد و عملش مطابق با آن بود، چنین عملی مجزی است و اعاده و قضاء لازم ندارد و صحیح است، ولی حاکم به این صحّت، شارع نیست. همچنین این صحّت یک امر انتزاعی صرف هم نیست که واقعیّتی نداشته باشد، بلکه حاکم به آن، عقل است و صحّت یا سقوط اعاده و قضاء از آثار و لوازم عقلیِ موافقتِ عمل با مأمورٌ به است؛ زیرا وقتی عقل می‌بیند این عمل، صددرصد با امر مولی تطابق دارد و تمام آن را تأمین کرده است، به یقین می‌گوید: این عمل صحیح است و وجهی برای اعاده و قضاء وجود ندارد.[2]

و امّا امر واقعیِ اضطراری و امر ظاهری: اگر کسی بر طبق امر اضطراری انجام وظیفه کند، سپس در حالی که هنوز وقت باقی است، عذر ش مرتفع شود و بتواند با وضوء و طبق امر اختیاری نماز بخواند، یا پس از انقضاء وقت، عذرش زائل شود ولی عمل یک عملی باشد که قضاء داشته باشد و

---

۱. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۶۰.

۲. در باب احکام وضعیّه، دو مسلک وجود دارد: ۱. اینها هم مثل احکام تکلیفی، مستقلّ به جعل می‌باشند و شارع، آنها را جعل و تشریع کرده است؛ ۲. اینها از احکام تکلیفیه انتزاع می‌شود و به تبع احکام تکلیفی جعل می‌شوند، مثلاً امر به سوره می‌کند و از آن، جزئیّت انتزاع می‌شود؛ از اباحهٔ تصرّف در مبیع، ملکیّت انتزاع می‌شود و ... و در مورد امر واقعی اختیاری، حاکم به اجزاء عقل است، و فرقی هم میان دو مبنای مذکور نیست، زیرا اصلاً حکم به صحّت در این فرض، شرعی و مجعول شارع نیست تا سخن از جعل استقلالی و تبعی مطرح شود.

بتواند در خارج وقت بجا آورد، یا بر طبق امر ظاهری انجام وظیفه کند، سپس در وقت یا پس از انقضاء وقت، کشف خلاف شود و معلوم گردد که وضو نداشته و بدون تحصیل طهارت باطنی، نماز خوانده است و امکان اعاده و قضاء وجود داشته باشد، در این‌گونه موارد، حکم به صحت و فساد، یعنی سقوط اعاده و قضاء یک حکم مجعول شرعی است، نه از احکام انتزاعی عقلی. زیرا از نظر عقلی مقتضی برای ثبوت اعاده و قضاء وجود دارد و آن فوات امر واقعیِ اختیاری است.

یعنی مکلّف، به مصلحت واقعی نماز نرسیده و امکان تدارک هم دارد و عقل می‌گوید باید بکوشی تا به آن مصلحت برسی، ولی بر مسلک قائلین به اجزاء، شارع بر بندگان، آسان گرفته و ارفاق کرده و اعاده و قضاء را از عهدهٔ آنان برداشته است، یعنی حکم به لزوم اعاده و قضاء کرده است.[1]

در همین مواردی هم که حکم به صحّت، شرعی و از مجعولات شارع است، باید توجّه داشت که وظیفهٔ شارع بیان احکام کلّی است. یعنی به نحو کلّی می‌گوید که نماز با تیمّم، صحیح و مجزی است و اعاده و قضاء لازم ندارد. اما تبیین حکم موارد شخصی و جزئی از قبیل نماز زید با تیمّم، نماز بکر با امر ظاهری و ... به عهدهٔ شارع نیست و اینها مجعول شرعی نیستند، بلکه از باب انطباق است، یعنی عنوان کلّی بر این مصادیق منطبق می‌شود و باز هم حاکم به اجزاء، عقل است و «**الإنطباق قهريّ و الإجزاء عقليّ**».

امّا در معاملات: تا به حال وضع عبادات روشن شد. امّا صحّت در معاملات آیا از احکام عقلیّه است یا از مجعولات شرعی؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: بی‌تردید این صحّت، از احکام شرعی است و شارع حکم به صحّت می‌کند. زیرا اصل اوّلی در معاملات، اصالة الفساد، یعنی استصحاب عدم ترتّب اثر است و خروج از این اصل باید به حکم شارع باشد؛ منتها حکم شارع گاهی تأسیسی است که در نوع عبادات از این قبیل است و گاهی امضایی است که در نوع معاملات از این قبیل است، ولی باید این امضای شارع باشد تا بیع یا اجاره شرعاً صحیح باشد و موجب ترتّب اثر بشود، وگرنه اثر بر آن بار نمی‌شود.

نعم: باز شارع مقدس امر کلّی را بیان می‌کند. یعنی می‌گوید: بیع با فلان شرایط، صحیح و موجب نقل و انتقال است. امّا بیان جزئیّات و موارد شخصی به عهدهٔ شارع نیست، بلکه از باب انطباق آن کلّی، بر این مصادیق است که به حکم عقل است، نه به حکم شارع.

بحث احکام تکلیفی: بحث ما در احکام وضعیّه، یعنی صحّت و فساد بود. در احکام تکلیفی، از قبیل وجوب و حرمت و استحباب و ... نیز مطلب از همین قرار است. یعنی شارع کلیّات را به صورت قضیّه حقیقیه بیان می‌کند که **الخمر حرام، الصلاة واجبة و...** ؛ امّا بیان موارد جزئی (نماز زید در خارج یا

---

۱. ادلّهٔ دو مسلک در مبحث اجزاء بیان شد. در ضمن در باب اجزاء مرحوم آخوند پنج صورت در مقام ثبوت تصویر کرد که در بعضی صور، اجزاء، عقلی بود و در بعضی صور شرعی.

شرب‌خمر بکر و ...) به عهدهٔ شارع نیست و از باب انطباق کلّی بر مورد جزئی و به حکم عقل است.

امر هفتم: تأسیس اصل در مسأله

مقدّمهٔ هفتم دربارهٔ تأسیس اصل است: اگر در بحث‌های آینده به این نتیجه رسیدیم که نهی از عبادات یا معاملات، دالّ بر فساد و بطلان فلان عبادت یا معامله است «فهوالمراد». و اگر به این نتیجه رسیدیم که نهی دالّ بر فساد نیست، باز هم فبهاالمراد. ولی اگر از نظر بحث اصولی به نتیجه‌ای نرسیدیم و همچنان شاکّ و مردّد ماندیم، وظیفه چیست؟ آیا اصلی داریم که به آن مراجعه کنیم؟

این بحث در دو مقام مطرح می‌شود:

۱. تأسیس اصل در مسأله اصولی:[1] در مسألهٔ اصولی، اصلی نداریم تا به آن رجوع کنیم؛ زیرا اگر دلالتی بر فساد بود، از اوّل بوده است و اگر نبود، از اوّلِ صدور نهی هم نبوده است. چنین نیست که یک حالت سابقهٔ قطعی داشته باشد تا این‌که الآن، همان را استصحاب کنیم. همچنین اگر ملازمه‌ای بوده که از ازل بوده و اگر نبوده، از ازل نبوده است و چنین نیست که یک وقتی وجود یا عدم ملازمه، قطعی باشد تا استصحاب بقاء جاری شود.

۲. تأسیس اصل در مسأله فرعی: مسأله فقهی عبارت است از این‌که آیا بیع در وقت نداء صحیح است یا باطل؟ آیا نماز در مکان غصبی صحیح است یا باطل؟ آیا هنگام شک در صحت و فساد بیع یا نماز، اصلی داریم؟ می‌فرماید، در معاملات در اوّلین قدم، وظیفهٔ ما مراجعه به عمومات و اطلاقاتِ صحّت معامله است. اگر از این ادلّهٔ اجتهادی، صحّت معاملهٔ مزبور را بدست آوردیم که چه بهتر و اگر دستمان از اطلاق و عموم لفظی، از قبیل «**أحلّ الله البیع، أوفوا بالعقوده و...**» کوتاه شد، نوبت به اصل عملی می‌رسد، اصل عملی هم در معاملات، فساد و بطلان و عدم ترتّب اثر است. یعنی شک می‌کنیم که بیع وقت نداء، موجب نقل و انتقال می‌شود یا خیر که استصحاب عدم ترتب اثر جاری می‌کنیم.

در عبادات هم اصالةالفساد جاری می‌شود و حکم به بطلان نماز در مکان غصبی می‌شود. زیرا عبادت یا امر لازم دارد و یا ملاک امر. در مانحن‌فیه، امر فعلی که نیست، زیرا فعلاً این عبادت دارای نهی است و اجتماع امر و نهی محال است؛ ملاک امر هم محرز نیست، زیرا نهی فعلی از این صلوة شاید کاشف از نبود ملاک و مصلحت ملزمه در این عمل باشد و وقتی ملاک، محرز نبود نمی‌توان با این عمل قصد قربت کرد و وقتی قصد قربت نبود، این عمل، عبادت نخواهد بود و قوام عبادت به قصد قربت

---

۱. مسأله اصولی اگر از مباحث الفاظ باشد (رأی آخوند)، عنوانش دلالت نهی بر فساد است و اگر از مسائل عقلیه باشد (رأی شیخ اعظم)، عنوانش ملازمه بین حرمت و فساد است.

است. لذا باید احتیاط کرد و در مکان دیگر نماز خواند و منظور از اصالة الفساد، همین اصالة الاشتغال است که اشتغال یقینی مستدعی است تا فراغ یقینی بدست آوریم.

الثامن: [أقسام تعلّق النهي بالعبادة]

أن متعلق النهي إما أن يكون نفس العبادة أو جزءها أو شرطها الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر و الإخفات للقراءة أو وصفها الغير الملازم كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها.

لا ريب في دخول القسم الأول في محل النزاع و كذا القسم الثاني بلحاظ أن جزء العبادة عبادة إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها إلا مع الاقتصار عليه لا مع الإتيان بغيره مما لا نهي عنه إلا أن يستلزم محذورا آخر.

و أما القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط و النهي عنه موجبا لفساد العبادة إلا فيما كان عبادة كي تكون حرمته موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجملة لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن موجبا لفساده كما إذا كانت عبادة.

و أما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلا مساوقا للنهي عنها لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منهيا عنه فعلا كما لا يخفى.

و هذا بخلاف ما إذا كان مفارقا كما في القسم الخامس فإن النهي عنه لا يسري إلى الموصوف إلا فيما إذا اتحد معه وجودا بناء على امتناع الاجتماع و أما بناء على الجواز فلا يسري إليه كما عرفت في المسألة السابقة هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

و أما النهي عن العبادة لأجل أحد هذه الأمور فحاله حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق و بعبارة أخرى كان النهي عنها بالعرض و إن كان النهي عنها على نحو الحقيقة و الوصف بحاله و إن كان بواسطة أحدها إلا أنه من قبيل الواسطة في الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الأول فلا تغفل.

و مما ذكرنا في بيان أقسام النهي في العبادة يظهر حال الأقسام في المعاملة فلا يكون بيانها على حدة بمهم. كما أن تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد و عدمها التي ربما تزيد على العشرة على ما قيل كذلك.

[بيان الحقّ في المسألة]

إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة و لا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال من بسط المقال في مقامين.

امر هشتم: اقسام نهی از عبادت یا معامله

مقدّمهٔ هشتم دربارهٔ اقسام نهی از عبادت یا نهی از معامله است. اما نهی از عبادت: بطور کلّی متعلّق نهی در عبادات، یکی از حالت‌های زیر است:

۱. گاهی خود عبادت است، مثل نهی از صوم و صلوة در ایّام حیض برای زن حائض، و نهی از روزهٔ روز عید فطر و قربان، که خود نماز یا روزه متعلّق نهی واقع شده است.

۲. گاهی جزء عبادت است، مثل نهی از قرائت سور عزائم در نماز که سوره، جزء نماز است و متعلّق نهی واقع شده است.

۳. و گاهی شرطی از شروط عبادت است، مثل نهی از تطهیر ثوب با آب غصبی، نهی از ساتر غصبی و نجس، و نهی از وضو گرفتن با آب غصبی که وضو یا ساتر، یا ثوب طاهر، شرط عبادت می‌باشند.

۴. گاهی از وصف ملازم عبادت است، یعنی از وصفی که هرگز از عبادت منفک نمی‌شود، مثل نهی از جهر و اخفاتِ نماز (وصف خود عبادت) یا جهر و اخفاتِ قرائت (وصف جزء عبادت) که وصف جهر و اخفات به قرائت یا به نماز، جدا از قرائت و نماز نیست.[1] در مثال مزبور وصف لازم عبادت، متعلّق نهی واقع شده است.

۵. گاهی هم از وصف مفارق و غیر ملازم است، مثل نهی از غصبیّت که گاهی با افعال و حرکات صلاتی است. نماز در مکان غصبی نمازی است که متّصف به غصبیّت است و خود همین اکوان و افعال صلاتی، مصداق غصب و دارای این صفت است، ولی چنین نیست که غصبیّت، همیشه با اکوان صلاتی باشد، بلکه گاهی هست و گاهی نیست. و نهی به وصف مفارق بار شده است.

بحث ما در دلالت نهی از عبادت بر فساد و بطلان عبادت است. حال باید دید کدام یک از اقسام پنجگانهٔ مزبور، در این بحث داخل است و کدام قسم خارج است.

قسم اوّل: قطعاً نهی از خود عبادت در محل نزاع داخل است و قدر متیقّن همین قسم است و مصداق کامل نهی از عبادت، همین فرض است که نهی به کلّ عبادت بار شده است. در آینده بحث خواهیم کرد که آیا چنین نهی‌ای اقتضاء فساد می‌کند یا نه؟

قسم دوم: نهی از جزء حتماً داخل در بحث است، زیرا جزء عبادت، همیشه عبادت است. و طبعاً نهی از جزء هم نهی از عبادت است و جا دارد بحث شود که آیا این نهی، دالّ بر فساد آن جزء هست یا نه؟ تفاوت این قسم با قسم اوّل این است که در نهی از کلّ عبادت (قسم اول) بر مسلک اقتضاء و دلالت نهی بر فساد، کلّ عبادت فاسد و باطل می‌شود و باید اعاده یا قضاء شود، ولی در نهی از جزء

---

۱. اگر جهر و اخفات را با هم و به‌صورت یک صفت برای قرائت به‌حساب آوریم، از هر دو طرف ملازمه هست. یعنی آن دو بدون قرائت و قرائت نیز بدون آن دو ممکن نیست. ولی اگر یکی از آن دو را جداگانه وصف قرائت بگیریم از ناحیهٔ وصف، ملازمه، وجود دارد و جهر به قرائت بدون قرائت محال است. ولی از ناحیهٔ موصوف، تلازم نیست و قرائت بدون جهر هم ممکن است، ضمناً جهر به قرائت، وصف ملازم است، نه مطلق جهر که گاهی با قرائت جمع می‌شود و گاهی در کلام دیگر است.

عبادت بر مسلک اقتضاء، همین جزء فاسد می‌شود، ولی چنین نیست که همیشه بطلان جزء، سبب بطلان کلّ شود، بلکه به حسب وارد فرق دارد:

اگر به همان جزء فاسد اکتفا کند و جزء سالمی را به جای آن نیاورد اصل عبادت باطل است، زیرا جزء انجام شده که فاسد شد و وجودش کالعدم گردید و جزء دیگر را هم که به‌جای آن نیاورد، سر از نقیصهٔ عمدی در می‌آورد و نقصان عمدی ـ مثل زیادهٔ عمدی ـ چه رکن و چه غیر رکن، مبطل عبادت است. ولی اگر به جزء فاسد اکتفا نکرد و جزء سالمی را به‌جای آن انجام داد نقیصهٔ عمدی پیش نیامده است و علی القاعده باید حکم به صحت کرد. ولی باز هم بستگی دارد به این‌که اگر انجام جزء دیگر مستلزم محذور دیگر شود از این ناحیه باطل می‌شود. مثلاً مستلزم قِران میان دو سوره باشد که به قول جماعتی مبطل است و یا مستلزم فصل طویل به اجنبی باشد به گونه‌ای که موالات و هیئت اتّصالیّه را به هم بزند، باز هم مبطل است. و امّا اگر این محاذیر پیش نیاید باید حکم به صحّت عبادت شود.

قسم سوّم: شرط با جزء، فرق دارد؛ جزء عبادت، همیشه عبادت است ـ چه واجب و چه مستحب ـ ولی شرط عبادت همیشه عبادت نیست، بلکه گاهی یک عمل توصّلی است مثل تطهیر با آب غصبی برای نماز و قطع مسافت از راه غصبی برای حج و ... . و گاهی عمل تعبّدی است، مثل طهارات ثلاث برای نماز و آنچه مثل نماز محتاج به طهارت باطنی باشد که خود اینها عبادیّت دارند.

قسم اول که در آن، نهی به شرط بار شده و آن هم یک عمل توصّلی است، از بحث ما خارج است. زیرا آنچه نهی دارد عبادت نیست و آنچه عبادت است(نماز) نهی ندارد تا سخن از دلالت نهی بر فساد در عبادات به میان آید. اگر کسی با آب غصبی تطهیر ثوب کرد، ولو کار حرامی کرده است امّا طهارت ثوب حاصل می‌شود؛ چون توصّلی است. و به دنبال آن اگر با همین لباس نماز بخواند نمازش صحیح است، حجّاش صحیح است و وجهی برای بطلان آن نیست.

ولی قسم دوم که در آن، نهی به شرط تعبّدی تعلّق گرفته است داخل در بحث است، زیرا خود شرط، عبادت است و نهی از آن، نهی از عبادت است و بر مسلک اقتضاء فساد، این نهی مقتضی فساد آن عبادت است. و به‌دنبال آن، خود نماز هم که مشروط به این شرط است، فاسد می‌شود، ولی نه از باب این‌که خود نماز نهی دارد، بلکه از باب این‌که ـ به قول آخوند ـ فساد شرط، موجب فساد مشروط می‌شود و شرط فاسد، مفسد است. ولی این مطلب، که شرط فاسد مفسد است یا نه قابل مناقشه است. به قول مرحوم مشکینی: شرط که فاسد شد وجودش کالعدم است وکانّ وضویی نگرفته است. و وقتی شرط، منتفی شد قانون این است که «إذا إنتفی الشرط إنتفی المشروط»؛ چون نماز بدون وضو یا نماز نیست و یا فایده‌ای ندارد.[1] از این جهت باطل است و باید اعاده شود.

---

۱. صحیح و اعم.

- قسم چهارم: مرحوم آخوند به‌طور کلّی می‌فرماید: نهی از وصف ملازم، مساوی است با نهی از خود موصوف، و از وصف به موصوف سرایت می‌کند و محال است که وصف ملازم (جهر به نماز) دارای نهی باشد ولی موصوف به این وصف (خود قرائت) دارای امر باشد. زیرا اجتماع امر و نهی در شیء واحد می‌شود که از محالات است. امّا حق با مرحوم مشکینی است که مطلب را تفصیل داده و می‌فرماید:

اگر این وصف ملازم در خارج با موصوف، اتّحاد وجودی داشته باشد، در اینجا سخن آخوند صحیح است و نهی از وصف، نهی از موصوف است و باز در حقیقت، خود عبادت متعلّق نهی واقع شده و قابل بحث است. ولی اگر وصف مزبور در خارج، تلازم وجودی با موصوف داشته باشد[1] سخن آخوند ناتمام است و نهی از وصف، به موصوف سرایت نمی‌کند، زیرا آن مقداری که در باب متلازمین دلیل داریم این است که محال است آن دو، محکوم به دو حکم متضادّ باشند، یعنی یکی از آنها واجب و دیگری حرام باشد. سرّ استحاله این است که مکلف، قدرت امتثال هر دو را ندارد. امّا این‌که هر حکمی را که یکی از دو امر ملازم داشت دیگری داشته باشد، دلیل ندارد، لذا در مانحن‌فیه، هیچ مانعی ندارد که جهر به قرائت، متعلّق نهی باشد ولی خود قرائت منهیٌّ عنه نباشد، البتّه مأمورٌ به هم نخواهد بود، ولی وجود امر فعلی لازم نیست و به قصد ملاک هم قابل اتیان است. پس جهر حرام است ولی خود قرائت یا نماز، صحیح است.

- قسم پنجم: نهی از وصف مفارق را دو قسم می‌کنند:

۱. وصف مفارق با موصوفش اتّحاد وجودی ندارد، بلکه مجرّد تقارن اتّفاقی است که گاهی این مقارنت هست و گاهی نیست. مثل نظر به اجنبیّه در اثناء نماز یا استماع غیبت در اثناء نماز که نماز، متّصف به این امور است، یعنی نمازی است که در ضمن آن، این حرام‌ها انجام شده است، ولی اتّحاد وجودی نیست، یعنی نماز عین نظر به اجنبیّه و یا استماع غیبت نیست، بلکه این دو مقارن با نماز موجود می‌شوند و در اثناء نماز هستند و گاهی در اکثر اوقات هم نیستند. در این قسم واضح است که نهی از وصف، ربطی به خود موصوف ندارد و سرایت به خود عبادت نمی‌کند و عبادت متعلّق نهی واقع نمی‌شود و از بحث ما خارج است.

۲. وصف مفارق با موصوف، یعنی عبادت اتّحاد وجودی دارد. مثل غصبیّت که بر خود اکوان نمازی منطبق است و همان افعال است که معنون به عنوان غصبیّت و عین آن است و چنین وصفی متعلّق نهی شده و در این صورت مسأله از باب اجتماع امر و نهی در شیء واحد خواهد بود. اگر در آن

---

۱. که به احتمال قوی جهر به قرائت با خود قرائت دو چیز است و در خارج معیّت وجودی دارند و جهر به قرائت بدون قرائت محقّق نمی‌شود.

مسأله اجتماعی شدیم، می‌گوییم مانعی ندارد این اکوان، هم واجب باشند و هم حرام. ولی اگر در آنجا امتناعی شدیم و جانب نهی را مقدّم داشتیم، در اینجا می‌گوییم باز نهی، از وصف کذایی به موصوفش سرایت می‌کند و نهی از عبادت هم که در محلّ بحث داخل است.

هذا حال النهی المتعلّق بالجزء ...: تا به حال پنج قسم که اکثر آنها تقسیماتی داشتند، بیان شد. حال آخوند می‌فرماید: گاهی در ظاهر خطاب، نهی به خود عبادت بار شده است، ولی علّت تعلّق نهی به عبادت، جزء یا شرط یا وصف ملازم یا غیر ملازم است. مثلاً فرموده است: «**لا تصلّ مع السورة العزیمة**» که نهی روی صلوة رفته ولی منشأ آن، وجود سورهٔ عزیمه است و به‌خاطر این، خطاب **لا تصلّ** را آورده است. یا مثلاً در «**لا تصلّ فی الحریر**»؛ در واقع علّت نهی از نماز، لباس حریر است که عدمش شرط است، ولی در ظاهر فرموده است: «**لا تصلّ**» و ... یا به‌جای «**لا تجهر بصلاتک**» فرموده است: «**لا تصلّ جهراً**» و ... . حکم این قسم چیست؟ مرحوم آخوند این مبحث را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱. اسناد نهی به خود عبادت یک اسناد مجازی است و از باب وصف به حال متعلّق است که در حقیقت نهی مال خود جزء یا شرط یا وصف است. ولی اینها در عروض نهی بر خود عبادت واسطه شده‌اند، وگرنه حقیقتاً عبادت منهی نیست. در این صورت حکم این نهی، حکم همان چهار قسم قبل (۲ و ۳ و ۴ و ۵) است، و بحث شد که کدام‌یک از آنها در محلّ نزاع داخل است و کدام‌یک، از بحث خارج است.

۲. اسناد نهی به خود عبادت، حقیقی است و وصف به حال خود شیء است و وجود جزء یا شرط یا وصف کذایی واسطه شده است در ثبوت نهی حقیقتاً برای خود عبادت. در این صورت حال این نهی حال قسم اول از پنج قسم است که نهی از نفس عبادت بود و حکمش روشن شد که قطعاً محل نزاع است.

و اما نهی در معاملات: همین اقسامی که برای نهی در عبادت گفتیم، در مورد نهی در معاملات هم صدق می‌کند: ۱. گاهی نهی به ذات معامله بار می‌شود، مثل نهی از بیع در وقت نداء؛ ۲. گاهی به جزء معامله بار می‌شود، مثل نهی از **بیع ما یَملِک و لا یَملِک یا مایَملک و ما لا یُملک**؛ ۳. گاهی به شرط معامله تعلّق می‌گیرد، مثل نهی از **بیع الخشب بشرط ان تجعله صلیباً أو صنماً**؛ ۴. گاهی به وصف ملازم بار می‌شود، مثل نهی از ربوی بودن بیع که از بیع منفک نیست؛ ۵. گاهی به وصف مفارق بار می‌شود، مثل نهی از نکاح أخت الزوجة که اگر زوجهٔ اوّلی را طلاق داد با خواهرش می‌تواند ازدواج کند و دیگر بر او اخت الزوجه صدق نمی‌کند. احکام این اقسام هم از حیث دخول در محلّ نزاع همانند احکام اقسام مذکور در عبادت است. و لذا مرحوم آخوند طول و تفصیل نمی‌دهد.

تا اینجا مقدّمات مسأله بیان شد و حال نوبت به اصل مسأله می‌رسد که آیا نهی از عبادت یا معامله دالّ بر فساد و بطلان آن عبادت یا معامله هست یا نه؟ در این مسأله اقوال مختلفی وجود دارد که به قول

شیخ اعظم در *تقریرات*، متجاوز از ده قول عنوان شده است.[۱] ولی مرحوم آخوند می‌فرماید: ماکاری به این اقوال نداریم و چیزی که مهمّ است، بیان قول حقّ در مسأله است و برای این منظور بحث را در دو مقام منعقد می‌کنیم:

مقام اوّل: نهی در عبادت؛ مقام دوم: نهی در معاملات.

۱. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۶۲.

[المقام] الأوّل: فی العبادات

كفاية الأول فی العبادات

فنقول و علی الله الاتكال إن النهی المتعلق بالعبادة بنفسها و لو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت مقتض لفسادها لدلالته علی حرمتها ذاتا و لا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنی موافقة الأمر أو الشريعة مع الحرمة و كذا بمعنی سقوط الإعادة فإنه مترتب علی إتيانها بقصد القربة و كانت مما يصلح لأن يتقرب به و مع الحرمة لا تكاد تصلح لذلک و يتأتی قصدها من الملتفت إلی حرمتها كما لا يخفی.

لا يقال هذا لو كان النهی عنها دالا علی الحرمة الذاتية و لا يكاد يتصف بها العبادة لعدم الحرمة بدون قصد القربة و عدم القدرة عليها مع قصد القربة بها إلا تشريعا و معه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة و معه لا تتصف بحرمة أخری لامتناع اجتماع المثلين كالضدين.

فإنه يقال لا ضير فی اتصاف ما يقع عبادة لو كان مأمورا به بالحرمة الذاتية مثلا صوم العيدين كان عبادة منهيا عنها بمعنی أنه لو أمر به كان عبادة لا يسقط الأمر به إلا إذا أتی به بقصد القربة كصوم سائر الأيام هذا فيما إذا لم يكن ذاتا عبادة كالسجود لله تعالی و نحوه و إلا كان محرما مع كونه فعلا عبادة مثلا إذا نهی الجنب و الحائض عن السجود له تبارک و تعالی كان عبادة محرمة ذاتا حينئذ لما فيه من المفسدة و المبغوضية فی هذا الحال مع أنه لا ضير فی اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية بناء علی أن الفعل فيها لا يكون فی الحقيقة متصفا بالحرمة بل إنما يكون المتصف بها ما هو من أفعال القلب كما هو الحال فی التجری و الانقياد فافهم.

هذا مع أنه لو لم يكن النهی فيها دالا علی الحرمة لكان دالا علی الفساد لدلالته علی الحرمة التشريعية فإنه لا أقل من دلالته علی أنها ليست بمأمور بها و إن عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه نعم لو لم يكن النهی عنها إلا عرضا كما إذا نهی عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا لا يكون مقتضيا للفساد بناء علی عدم اقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن الضد إلا كذلک أی عرضا فيخصص به أو يقيد.

مقام اوّل: نهی در عبادات

اگر از سوی مولی نهی از عبادتی صادر شود ـ مثلاً از روزهٔ روز عید فطر و قربان نهی کند یا از صوم و صلوة حائض در ایّام حیض نهی کند ـ آیا این نهی، اقتضای فساد و بطلان آن عبادت را می‌کند یا نه؟

مقدمه: نهی یا مولوی است و از مولی بما هو مولی و شارع بما هو شارع صادر شده است و یا ارشادی است و از شارع بما هو عاقل صادر شده است. نهی مولوی هم، یا مولوی ذاتی است که از مفسده ذاتیه در متعلّق سرچشمه می‌گیرد، و یا مولوی تشریعی است که ذاتاً مفسده ندارد، ولی به عنوان

تشریع و افتراء بر خداوند و اسناد دادن چیزی به شارع که از سخن او نیست، حرام گردیده و متعلّق نهی واقع شده است. اصل در نواهی مولوی بودن است و اصل در نهی مولوی هم ذاتی بودن است. با توجّه به این مقدّمه می‌گوییم:

به عقیدهٔ آخوند اگر نهی‌ای به خود عبادت بار شد[1] و عبادت بما هی عبادةٌ متعلّق نهی شد، چه نهی به کلّ عبادت بار شود، مثل نهی از صوم و صلوة برای حائض و چه به جزء عبادت بار شود،[2] مثل نهی از قرائت سور عزائم در نماز، در هر حال دالّ بر فساد و بطلان عبادت است؛ زیرا نهی مولی بالمطابقه بر تحریم ذاتی عمل دلالت دارد، یعنی کاشف از این است که این عبادت در حال حیض مثل شرب خمر، صد درجه مفسده دارد و نباید انجام شود و به دلالت التزامیّه[3] بر فساد و بطلان عبادت دلالت می‌کند، زیرا هرگز حرمت ذاتی با صحّت، قابل جمع نیست؛ چراکه حرمت ذاتیّه، کاشف از مفسدهٔ ذاتیّه و ملزمه در عمل است.[4] مفسده ذاتیّه هم دلیل بر مبغوضیّت عمل است و مبغوض، مبعّد است و ما را از مولی دور می‌کند و چگونه معقول است که چنین عملی همزمان مقرّب باشد و وقتی این عمل مقرّب نبود پس حرمت ذاتی به بیان مزبور هرگز با صحّت، قابل جمع نیست، چه صحّت به معنایی باشد که متکلّم می‌گفت (**موافقة الأمر او الشریعة**). زیرا با وجود نهی فعلی، این عبادت فعلاً امری ندارد تا انجامش موجب صدق موافقة الامر باشد. زیرا با وجود نهی فعلی، این عبادت فعلاً امری ندارد تا انجامش موجب صدق موافقة الامر باشد.

و چه به معنایی باشد که فقیه می‌گفت (سقوط اعاده و قضاء). زیرا صحّت به این معنا در گرو سه امر است: ۱. مکلّف عملاً در خارج، نماز یا روزه را به قصد قربت بیاورد؛ ۲. پیش از آن، امکان اتیان به قصد قربت برای مکلّف باشد، یعنی غافل از نهی باشد؛ وگرنه با التفات به نهی، قصد قربت از او متمشّی نیست؛ ۳. پیش از امکان یا تمکّن مکلف، عمل، شأنیت و صلاحیّت مقربیّت داشته باشد. ولی با وجود نهی و مبغوضیّت فعلیّه، صلاحیّت مقربیّت را ندارد و اگر این امر نباشد، صحّتی هم نیست و سقوط اعاده معنا ندارد، چون کاری نکرده که اعاده ساقط شود، پس باید روزه‌های ایّام حیض را بعداً قضا کند این بود استدلال مرحوم آموند.

اشکال: مستشکل می‌گوید: پایه و اساس استدلال شما بر این مبتنی بود که نهی از عبادت، دالّ بر حرمت ذاتیّه است و روزهٔ روز عید فطر مثل شرب خمر، حرام ذاتی است و حرمت کذائی هم با صحّت و مطلوبیّت جمع نمی‌شود. ما اساس استدلال شما را قبول نداریم و نهی از صوم را مثل نهی از شرب خمر نمی‌دانیم و معتقدیم که عبادت، حرمت ذاتی ندارد، زیرا مکلّفی که عبادت منهیّ را انجام می‌دهد از سه حال خارج نیست:

---

۱. نه به شرط آنکه گاهی یک امر توصّلی است و نه به وصف آنکه یک عنوان توصّلی است.

۲. جزء عبادت هم عبادت است.

۳. البتّه التزام عقلی است نه لفظی که مختار آخوند است.

۴. به عقیدهٔ عدلیّه احکام تابع ملاکات است.

۱. بدون قصد قربت، آن عبادت را انجام می‌دهد؛ مثلاً روز عید فطر امساک می‌کند ولی نه به قصد روزهٔ عبادتی، بلکه به قصد رژیم غذایی، یا اعتصاب غذا کرده و روزهٔ سیاسی گرفته است و ... یا در ایّام عادت نماز می‌خواند، امّا نه به قصد قربت، بلکه به نیّت یاد دادن به کودک یا به نیّت این‌که عادت به عبادت را از دست ندهد و ... . در این صورت آن روزه و نماز، نه عبادت است، نه متعلّق نهی است و اصلاً چنین کاری حرام نیست تا سخن از فساد و بطلانش به میان آید.

۲. با قصد قربت ذاتی و واقعی آن را انجام می‌دهد، چنین چیزی اصلاً مقدور نیست و قصد قربت از ملتفت به نهی نمی‌آید و متمشّی نیست تا عمل را با این قصد بجا آورد.

۳. به قصد قربت تشریعی آن را انجام می‌دهد و با توجّه به این‌که از مولی نهی وارد شده است، معذلک قصد قربت می‌کند و به مولی اسناد می‌دهد و چیزی را که از دین نیست، در دین داخل می‌کند و به شارع اسناد می‌دهد و در این صورت هم آن عبادت دارای حرمت تشریعی خواهد بود و محال است که همزمان دارای حرمت ذاتی هم باشد، وگرنه اجتماع مثلین در شیء واحد می‌شود که همانند اجتماع ضدّین از محالات است. در نتیجه عبادتی اگر متعلّق نهی شد، فقط دارای حرمت تشریعی می‌شود نه حرمت ذاتی تا از راه آن بر فساد و بطلان، استدلال شود. پس اساس استدلال شما فرو پاشید.

جواب اوّل: مرحوم آخوند به اشکال مذکور با سه وجه پاسخ داده است:

پاسخ اوّل: به عقیدهٔ ما هیچ مانعی ندارد که عبادت هم، مانند سایر محرمات‌دارای حرمت ذاتیّه باشد و اگر متعلّق نهی شد، کاشف از مفسدهٔ ذاتیّه در آن عمل باشد مثل شرب‌خمر.[۱]

توضیح: قبلاً در مقدّمه چهارم از مقدّمات مسأله برای عبادت، یکی از دو معنا را قائل شدیم و اینجا بر هر دو معنا محاسبه می‌کنیم:

الف) بنابر این‌که عبادیّت عبادتی شأنی و تعلیقی باشد.[۲] در این قسم می‌گوییم: چه مانعی دارد که فلان فرد خاصّ از صوم و صلوة مثلاً منهی باشد. برای مثال روزهٔ روز عید فطر و قربان حرام باشد، نماز در ایّام عادت حرام باشد و ... و حقیقتاً این فرد، مبغوض مولی باشد و دارای مفسدهٔ ذاتیّه باشد و به همان اندازه که مولی از شرب خمر متنفّر است از این روزه یا نماز هم متنفّر باشد؟ فرض این است که فعلاً به این عبادت، امری تعلّق نگرفته است[۳] و نهی مولوی به آن تعلّق گرفته است. اصل هم در نهی مولویِ ذاتی است و از مفسده‌ای در متعلّق سرچشمه می‌گیرد و مانعی هم از حمل نهی بر همین اصل

---

۱. فرق آنها در این است که سایر محرّمات اگر متعلّق امر هم واقع می‌شوند امرشان توصّلی است، ولی عبادت اگر تحت امر برود امرش تعبّدی است.

۲. از قبیل روزه، نماز، حجّ و ... که ذاتاً حرکات و افعال صلاتی یا حجّی و عبادت نیست، ولی به گونه‌ای است که اگر از طرف مولی امری به آنها تعلّق گیرد، حتماً امر تعبّدی خواهد بود نه توصّلی.

۳. اگر امر تعلّق می‌گرفت حتماً عبادی بود، مثل نماز و روزهٔ اوقات دیگر.

وجود ندارد؛ پس حتماً این نهی مولوی ذاتی و دالّ بر حرمت ذاتیِ عمل است و اساس استدلال ما درست است.

ب) و اما بنابر این‌که عبادیّت عبادتی، فعلی و منجّز و ذاتی باشد و فلان عمل از قبیل سجده، خضوع و خشوع ذاتاً عبادت باشد[1] باز چه مانعی دارد که فلان حصّهٔ خاص از این عبادت، بالفعل متعلّق نهی قرار بگیرد و واقعاً مولی از آن حصّه ـ مثلاً سجدهٔ جنب و حائض ـ متنفّر باشد و به همان اندازه که مولی از غیبت مثلاً تنفّر دارد از سجده برای خدا در حال جنابت متنفّر باشد؟ این محذوری ندارد و بلکه مطابق اصل در نواهی است. که مولوی ذاتی بودن است.

نتیجه: وقتی مقتضی موجود بود و مانع هم از حمل این نواهی بر تحریم ذاتی مفقود بود، ما این نهی را بر مولوی ذاتی حمل می‌کنیم و می‌گوییم دالّ بر حرمت ذاتیّه است و آن هم با صحت، قابل جمع نیست. پس اساس استدلال ما منهدم نشد و به قوّت خود باقی است.

جواب دوم: برفرض به قول شما عبادتی که متعلّق نهی شد دارای حرمت شریعی می‌شود، ولی این منافاتی با حرمت ذاتیّه آن ندارد و این‌که شما گفتید اجتماع این دو، در عمل واحد از قبیل اجتماع مثلین در شیء واحد است و محال می‌باشد، ما می‌گوییم اجتماع مثلین در شیء واحد پیش نمی‌آید، زیرا حرمت ذاتی به فعل جوارحی و افعال خارجیِ صوم و صلوة بار می‌شود و حرمت تشریعی به فعل جوانحی و قلبی بار می‌گردد که در نیّت چیزی را که واجب نیست و حرام است واجب می‌پندارد و به وجودش عقدالقلب و اعتقاد پیدا می‌کند و به خدا نسبت می‌دهد. پس متعلّق حرمت ذاتی و تشریعی دو چیز است و مانعی ندارد که هر دو باشند. در نتیجه اساس استدلال ما باز هم به قوّت خودش باقی است.

کما هو الحال: در اینجا مانحن‌فیه را به باب تجرّی و انقیاد تشبیه می‌کنند که به عقیدهٔ آخوند در باب انقیاد ثواب بر فعل قلب یعنی قصد اطاعت و حسن سریره است و در باب تجرّی، عقاب بر فعل قلب، یعنی قصد معصیت و سوءسریره است. حرمت تشریعی هم مثل تجرّی مربوط به فعل قلب است.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که جواب مذکور به قول خود آخوند، بناءً علی انّ الفعل ... بود. یعنی بنابراین بود که حرمت تشریع، مال عملی باشد که از قصد خوب یا بد ناشی می‌شود، نه مال خود قصد قلبی. و طبق این مبنا اشکال مستشکل وارد و جواب دوّم ناتمام است.

جواب سوم: بر فرض که نهی متعلّق به عبادت، نهی تشریعی باشد و دالّ بر حرمت ذاتیّه نباشد، بلکه فقط حرمت تشریعی را دلالت کند. ولی همین نوع از حرمت و نهی هم بر فساد عبادت دلالت

---

۱. به این معناکه عبادیّت آن در گرو امر فعلی نیست، بلکه، چه امر باشد و چه نباشد آن عمل، عبادت است و حتّی اگر نهی هم به آن بار شود باز هم عبادت است ولی مقرّب نیست.

می‌کند، زیرا نهی که آمد یقیناً این عبادت، مأمورٌ به دارای امر نیست وگرنه اجتماع امر و نهی در شیء واحد به عنوان واحد بود که قطعاً محال است. توسّط نهی، این حصّه از عبادات، از تحت امر به طبیعت، خارج شد و خروجش از باب تقیید یا تخصیص است، یعنی ولو عموم یا اطلاق دلیل امر به صلوة و صوم، شامل صوم و صلوةِ حائض هم می‌شد، ولی با آمدن نهی، این فرد خارج شد.

مانند «**اکرم العلماء**» که شامل علمای فاسق هم می‌شود ولی با آمدن **لا تکرم الفسّاق منهم**، علمای فاسق، از حکم مذکور استثناء می‌شوند، و مثل «**أعتق رقبةً**» که اطلاق دارد و بر رقبهٔ کافره هم قابل صدق است، ولی با آمدن «**لا تعتق الرقبة الکافرة**»، این فرد، از حکم مذکور خارج می‌شود.

آنگاه عبادتی که متعلّق نهی واقع شده است نه تنها دارای امر فعلی نیست،[1] بلکه دارای ملاک امر هم نیست. یعنی آمدن نهی به عنوان مخصِّص یا مقیّد، کاشف از این است که این فرد یا حصّهٔ منهیّه از اوّل، واجد ملاک و مصلحت نماز و روزه نبوده است، پس ملاک هم ندارد. بر فرض شک در ملاک، از اصل عدم یا اصالة الاشتغال استفاده می‌کنیم که قبلاً هم در مقدّمه هفتم بیان شد. در آنجا فرمودند که اصل در عبادات هم فساد است، به معنایی که ذکر شد. پس باز هم مطلوب ما حاصل شد که دلالت نهی در عبادات بر فساد و بطلان می‌باشد.

از بحث‌های گذشته به این نتیجه رسیدیم که نهی در عبادات، دالّ بر فساد است. اکنون مرحوم آخوند تبصره‌ای بر این مطلب اضافه می‌کند و آن این‌که، گاهی نهی‌ای که به عبادت تعلّق می‌گیرد، یک نهی حقیقی است. یعنی حقیقتاً فلان فرد یا حصّه از عبادت، دارای نهی است و اسناد حقیقی و از باب وصف به حال خود شیء است. چنین نهی‌ای حتماً دالّ بر فساد است و تفاوتی میان نهی مولوی و ارشادی، مولوی ذاتی و تشریعی، مولوی نفسی و غیری، تحریمی و تنزیهی، اصلی و تبعی و ... وجود ندارد. بحث‌هایی که تا به حال داشتیم مربوط به این قسم بود و استدلال ما بر اقتضاء فساد به‌طور مساوی در همهٔ اقسام مزبور جاری و ساری بود.

امّا گاهی نهی در عبادت، یک نهی حقیقی نیست، بلکه مجازی و عرضی و از باب وصف به حال متعلّق است. چنین نهی‌ای دالّ بر فساد عبادات نیست. مثال هم در ثمرهٔ مسألهٔ ضدّ گفته شد که اگر به چیزی، مثلاً ازالهٔ نجاست امر شویم و عبادتی، مثل نماز اوّل وقت ضدّ مأمورٌ به باشد، اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نباشد، بحثی نیست و اگر کسی ازاله را ترک کند و مشغول نماز اوّل وقت شود، نمازش صحیح است. ولی اگر قائل به اقتضاء شدیم باز دو مبناء وجود دارد:

۱. اگر گفتیم امر به شیء حقیقتاً مقتضی نهی از ضدّ است[2] باز هم تکلیف روشن است و بحثی

---

۱. وگرنه اجتماع امر و نهی می‌شد.

۲. یعنی واقعاً صلوة که ضدّ ازاله است، متعلّق نهی است، منتها یک نهی تبعی که به تبع امر به شیء درست می‌شود، ولی نهی تبعی هم نهی حقیقی است، نه مجازی.

نیست؛ زیرا حتماً چنین نهی‌ای اقتضاء فساد می‌کند و نماز اوّل‌وقت به‌جای ازاله، باطل است.

۲. اما اگر گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نیست، مگر بالعرض و المجاز.[۱] در این فرض نهی از عبادت، دالّ بر فساد نیست. آنگاه عموم مدّعای ما (هر نهی از عبادتی دالّ بر فساد است)، یا اطلاق قول ما («**النهی عن العبادة یدلّ علی الفساد**») به نهی عرضی مزبور، تخصیص یا تقیید می‌شود و باید بگوییم: نهی از عبادت، مقتضی فساد آن عبادت است مگر نهی عرضی و مجازی.[۲]

---

۱. به این معناکه در حقیقت، ترک ازاله که ضدّ عام ازاله باشد، منهیّ است، ولی از آنجاکه نماز اوّل‌وقت با ترک ازاله ملازمه دارد و همزمان با آن است، با تسامح و توسّع و تجوّز، نهی را به خود نماز هم نسبت داده‌ایم، وگرنه حقیقتاً خود نماز نهی ندارد.

۲. البتّه تعبیر به تخصیص و تقیید مسامحه دارد؛ زیرا چنین فرضی تخصّصاً بیرون است و اصلاً نهی ندارد تا بگوییم نهی در عبادت دالّ بر فساد هست یا نه و سالبه به انتفاء موضوع است و نظیر این را قبلاً در مقدمهٔ هشتم مسأله فرمودند که گاهی نهی در ظاهر به خود عبادت تعلّق گرفته است، ولی منشاء این نهی در واقع، جزء یا شرط یا وصف عبادت است.

المقام الثانی: فی المعاملات

کفایه و نخبة القول أن النهی الدال علی حرمتها لا یقتضی الفساد لعدم الملازمة فیها لغة و لا عرفا بین حرمتها و فسادها أصلا کانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبیب أو بالتسبب بها إلیه و إن لم یکن السبب و لا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام و إنما یقتضی الفساد فیما إذا کان دالا علی حرمة ما لا یکاد یحرم مع صحتها مثل النهی عن أکل الثمن أو المثمن فی بیع أو بیع شیء.

نعم لا یبعد دعوی ظهور النهی عن المعاملة فی الإرشاد إلی فسادها کما أن الأمر بها یکون ظاهرا فی الإرشاد إلی صحتها من دون دلالته علی إیجابها أو استحبابها کما لا یخفی لکنه فی المعاملات بمعنی العقود و الإیقاعات لا المعاملات بالمعنی الأعم المقابل للعبادات فالمعول هو ملاحظة القرائن فی

خصوص المقامات و مع عدمها لا محیص عن الأخذ بما هو قضیة صیغة النهی من الحرمة و قد عرفت أنها غیر مستتبعة للفساد لا لغة و لا عرفا.

نعم ربما یتوهم استتباعها له شرعا من جهة دلالة غیر واحد من الأخبار علیه منها (ما رواه فی الکافی و الفقیه عن زرارة عن الباقر علیه السلام:

سأله عن مملوک تزوج بغیر إذن سیده فقال ذلک إلی سیده إن شاء أجازه و إن شاء فرق بینهما قلت أصلحک الله تعالی (إن الحکم بن عتیبة و إبراهیم النخعی و أصحابهما یقولون إن أصل النکاح فاسد و لا یحل إجازة السید له) فقال أبو جعفر علیه السلام إنه لم یعص الله إنما عصی سیده فإذا أجازه فهو له جائز) حیث دل بظاهره أن النکاح لو کان مما حرمه الله تعالی علیه کان فاسدا

مقام دوم: نهی در معاملات

نهی از معاملات: اگر نهی به معامله‌ای از معاملات تعلّق بگیرد، مثلاً «**لا تبع وقت النداء**» یا «**لا تُطَهِّر ثیابک بالماء الغصبی**»، یا «**لا تطلّق زوجتک فی ایّام العادة**»، آیا چنین نهی‌ای اقتضاء فساد و بطلان می‌کند یا خیر؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: خلاصه کلام این است که نهی تنزیهی و کراهتی یقیناً دالّ بر فساد نیست و ما در فقه، معاملات مکروه فراوان داریم.

سخن در نهی تحریمی است؛ به عقیدهٔ مرحوم آخوند در معاملات، نهی تحریمی هم اقتضاء فساد و بطلان ندارد و معاملات، مثل عبادات نیست که حرمت با صحّت و ترتّب اثر قابل جمع نباشد؛ دلیل وی این است که نهی نه به دلالت مطابقی دالّ بر فساد است،[1] نه به دلالت تضمّن،[2] نه به دلالت التزامی

---

۱. زیرا معنای مطابقی نهی، حرمت و طلب ترک است، نه فساد و بطلان.

۲. زیرا علی التحقیق حرمت، یک امر بسیط است و جزء ندارد و بر مسلک مشهور هم اجزاء آن عبارت است از اذن در ترک یا

لغوی که دلالت وضعیّهٔ لفظیّهٔ التزامیّه می‌باشد[۱] و نه به ملازمهٔ عرفی که عندالعرف و اهل لسان صیغهٔ نهی ظهور در فساد داشته باشد ولو به برکت اطلاق و مقدّمات حکمت و یا قرائن عامّه دیگر.[۲] در نتیجه در باب معاملات به هیچ وجه میان حرمات و فساد ملازمه‌ای وجود ندارد.

از آنجاکه معاملات، یک سلسله اسباب و مسبّبات هستند؛ مثلاً بیع سبب است و ملکیّت مسبّب، نکاح سبب است و زوجیّت مسبّب، لذا نهی از معامله سه قسم می‌شود:

۱. گاهی نهی به ذات السبب به عنوان این‌که فعلی از افعال مباشری ماست و با قطع نظر از سبب بودن آن و تأثیرگذاری‌اش در مسبّبی تعلّق می‌گیرد، مثلاً می‌گوید: «لا تبع وقت النداء» و منظور این است که نفس اشتغال به بیع و داد و ستد در هنگام اقامهٔ نماز جمعه ممنوع است و کاری ندارد که آیا بر این معامله اثر، بار می‌شود یا نه، سبب ملکیت هست یا نه؟ بلکه عملیات بیع و تجارت به لحاظ این‌که مانع از شرکت در نماز جمعه می‌گردد، ممنوع است و لذا اگر به‌جای بیع، مشغول تحصیل علم، نظافت محلّ کسب و کار، و یا هر کار دیگری هم بشود، باز همین منع را دارد و بیع خصوصیّتی ندارد؛ بلکه بما هو فعلٌ من الافعال المباشری حرام است.

۲. گاهی نهی به ذات المسبّب به عنوان این‌که فعلی از افعال تسبیبی و تولیدی ماست و مقدور مع الواسطه است و تعلّق می‌گیرد، با قطع نظر از مسبّب بودن از یک سببی و تأثیر گذاشتن سببی در آن، بلکه به عنوان کاری از کارهای اختیاری منع شده است. مثلاً مالکیّت کافر نسبت به عبد مسلمان یا نسبت به مصحف و تملیک اینها به کافر، حرام است؛ خواه از طریق بیع باشد یا هبه یا صلح و غیره.

۳. گاهی ذات سبب یا مسبّب، متعلّق نهی نیست، ولی تسبّب به این سبب یعنی وسیله قرار دادن خصوص فلان سبب برای رسیدن به فلان مسبّب تحریم شده است. مثلاً اصل بیع به عنوان سببی از اسباب، حرام نیست، بلکه «احلّ الله البیع» و تملیک زیاده[۳] به‌عنوان مسبّبی از مسبّبات حرام نیست، ولی از راه بیع و قرض به این تملیک زیاده برسیم حرام است؛ زیرا یا بیع است یا قرض ربوی است وگرنه از راه هبه و مصالحه و غیره تملیک زیاده مانعی ندارد. حال نهی از معامله، دالّ بر فساد و بطلان معامله نیست، چه به ذات سبب بار شود و چه به ذات مسبّب و چه به تسبّب به این سبب برای نیل به آن

رجحان ترک همراه با منع از نقیض یعنی منع از فعل و منع از هیچ جزئی فساد و بطلان نیست.

۱. زیرا در این دلالت لزوم بین بالمعنی الاخصّ شرط است که به مجرّد تصوّر ملزوم (حرمت)، لازم (فساد) هم تصوّر شود و انفکاک محال باشد. در حالی که قطعاً چنین نیست و ما می‌توانیم یکی را بدون دیگری تصوّر کنیم.

۲. البتّه مرحوم آخوند چون مسأله را از مسائل الفاظ می‌داند به لزوم لغوی و عرفی بسنده می‌کند، ولی علی‌التحقیق مسأله از مسائل عقلی است و لذا اضافه می‌کنیم که ملازمهٔ عقلی هم، میان حرمت و فساد نیست و اینجا مثل عبادات نیست که عقلاً ملازمه باشد؛ زیرا در عبادات، قصد قربت لازم است و حرمت و مبغوضیّت با قصد قربت و مقربیّت عقلاً قابل جمع نیست. ولی در معاملات، قصد قربت مطرح نیست. معاملات امور توصّلی هستند و هدف، صحّت وضعی و ترتّب اثر است و هیچ منافاتی میان حرمت تکلیفی با صحّت وضعی به معنای ترتّب اثر وجود ندارد. میان حرمت با صحّت به معنای قصد قربت و موافقت امر و سقوط اعاده و قضا منافات وجود دارد.

۳. مثلاً صد و ده من در برابر صد من.

مسبّب؛ در هر سه صورت نهی، مقتضی فساد نیست و دلیل عدم اقتضاء و عدم ملازمه همان است که قبل از بیان این اقسام آوردیم.

در معاملات قانوناً نهی، دالّ بر فساد نیست؛ ولی یک مورد استثناء شده است و آن این‌که مولی از تصرّف در ثمن یا مثمن در معاملهٔ خاصّی؛ مثلاً بیع ربوی، یا در معاملهٔ اموال مخصوصی؛ مثلاً خمر و خنزیر و کلب و عذره و جاریهٔ مغنیّة، نهی کند و بفرماید: «ثمن العذرة...»، «ثمن الکلب سحتٌ» «ثمن الجاریة المغنّیة سحتٌ» و ... یعنی ثمن اینها باطل است و نباید در آن تصرّف کرد. چنین نهی‌ای حتماً دالّ بر فساد و کاشف از بطلان معامله است و منحصراً به این دلیل فرموده است که «لا تاکل و لا تتصرّف»، زیرا اگر معاملهٔ کذایی صحیح بود، به حکم «النّاس مسلطون علی اموالهم» مشتری باید بتواند در مثمن تصرّف کند و فروشنده نیز بتواند در ثمن تصرّف کند. پس منع از تصرّف در ثمن یا مثمن در مواردی هیچ راهی ندارد مگر راه فساد و بطلان معامله و در این موارد لازمهٔ نهی، فساد و بطلان معامله است.

اگرچه گفتیم نهی در عبادات، دالّ بر فساد است و نهی در معاملات مستلزم بطلان نیست،ولی در این فراز یک فرق کلّی میان این دو باب می‌گذاریم و آن این‌که معمولاً امر و نهی مولی در باب عبادات، یک امر و نهی مولوی تعبّدی است و قطعاً امر، دالّ بر وجوب یا استحباب است و نهی، دالّ بر تحریم یا کراهت. ولی بعید نیست که در معاملات، امر و نهی مولی یک امر و نهی مولوی و شرعی و تعبّدی‌ای نباشد که موافقت آن موجب استحقاق مثوبت و مخالفت با آن، سبب استحقاق عقوبت شود. بلکه اگر از معامله‌ای نهی می‌کند و مثلاً می‌گوید: «لا تبع ما لیس عندک» ارشاد به فساد و بطلان است. یعنی بی‌خود زحمت نکش و نسبت به مالی که نزد تو و در اختیار تو نیست اجراء صیغه نکن که این معامله منعقد نمی‌شود. نه این‌که اگر اجرای صیغه کردی فردای قیامت عقاب می‌شوی، اجرای صیغه که عقاب ندارد. کما این‌که اگر به معامله‌ای امر هم می‌کند و مثلاً می‌گوید: «بع تلک المال» باز هم منظور، امر مولوی نیست که واجب یا مستحب شرعی باشد، بلکه منظور امر ارشادی است. یعنی این معامله صحیح است و فروش جایز است؛ نظیر امر عقب حظر یا توهّم حظر.

آنگاه اگر این مطلب ثابت شد که نواهی مولی در معاملات، نوعاً ارشاد به فساد و بطلان دارد، خواهیم گفت که چنین نهی‌ای دالّ بر فساد است و جز این معنایی ندارد؛ ولی از بحث ما خارج است؛ زیرا بحث ما در نهی مولوی و تحریمی است و از راه حرمت می‌خواهیم به فساد برسیم و بالملازمه آن را ثابت کنیم.

لکن ...: این عبارت، استدراک از جملهٔ «نعم...» است: حمل نواهی مولی در معاملات بر ارشادی بودن، کلیّت ندارد، زیرا بحث ما در دلالت نهی بر فساد، در معاملات به معنای اعمّ کلمه است. یعنی مطلق توصلیّات، یعنی هرچه که غیر عبادت است و قابلیّت اتّصاف به صحّت و فساد را دارد مدّ نظر است.

مطلب مذکور در «نعم...» تنها در معاملات بالمعنی الاخصّ یعنی عقود و ایقاعات قابل قبول است و در سایر توصلیّات از قبیل تطهیر ثوب و بدن و تحصیل ساتر و ... قابل قبول نیست، زیرا در این بخش از تعبّدیات، امر و نهی، مولوی است نه ارشادی. لذا مطلب مذکور قانونی نشد و با مدّعای ما مساوی نیست، بلکه اخصّ است. پس چه کنیم؟ وظیفه ما اعتماد به قرائن خاصّه است، که در هر موردی اگر نهی از معامله وارد شد، آیا قرینه بر ارشادیّت دارد یا خیر؟ اگر داشت به قرینه عمل می‌شود و اگر نداشت و شک کردیم که آیا ارشادی است یا مولوی، باید به مقتضای «**الأصل فی الأوامر و النواهی المولویّة**» حمل بر نهی مولوی شود. یعنی بگوییم این نهی، دالّ بر تحریم است. آنگاه باید بحث کرد که آیا بالملازمه دالّ بر فساد هست یا نه؟ و دیدیم که نه لغتاً و نه عرفاً و نه عقلاً ملازمه‌ای وجود ندارد.

یک توهّم: متوهّم می‌گوید: ملازمه میان دو چیز ممکن است عرفی، عقلی و یا شرعی باشد. مثلاً در شرع مقدّس میان مسافرت و وجوب قصر نماز، ملازمه وجود دارد، میان استطاعت و وجوب حج، ملازمه وجود دارد و اصولاً در کلیّهٔ جمله‌های شرطیه‌ای که از زبان شارع مقدّس بیان شده که جزاء آنها حکمی از احکام شرعیّه است همین ملازمه وجود دارد. مثل «**إذا قَصَّرتَ افطرت**»،[1] «**إذا خفی الأذان فقصّر**»[2] که میان وجوب افطار روزه با وجوب قصر نماز ملازمه است.

در مانحن‌فیه میان حرمت معامله و فساد آن، ملازمهٔ شرعیّه وجود دارد و شرعاً حرمت معامله مستلزم فساد آن است. ملازمه شرعی، یعنی ملازمه‌ای که از خطاب شارع استفاده می‌شود و خطابی که این ملازمه از آن مستفاد است، اخباری است که مرحوم کلینی در ***کافی***[3] و مرحوم شیخ صدوق در ***من لا یحضره الفقیه***[4] نقل کرده‌اند که دربارهٔ ازدواج عبد و مملوک بدون اذن مولاست. برای نمونه یکی از آنها را مطرح می‌کنیم:

زراره از امام باقر علیه‌السلام پرسید: مملوکی بدون اذن مولایش ازدواج کرده است [حکم این نکاح چیست؟] امام علیه‌السلام فرمود: «زمام امر این تزویج، به‌دست مولای عبد است؛ اگر خواست اجازه می‌کند و اگر خواست میان آن دو تفرقه می‌اندازد. (عقد نکاح را ردّ می‌کند.) زراره می‌گوید: عرض کردم: حکم بن عتیبه و ابراهیم نخعی و پیروان آنان از اهل سنّت می‌گویند در این‌گونه موارد، اصل نکاح فاسد و باطل است و اجازه بعدی مولی هم تأثیری ندارد و موجب مشروعیت نکاح نمی‌شود. امام علیه‌السلام فرمود: [چرا اجازه مؤثر نباشد؟ بلکه تأثیر دارد] زیرا این مملوک، خدا را معصیت نکرده است تا نکاحش باطل باشد. او فقط مولایش را معصیت کرده است، آن هم وقتی اجازه داد نکاح، جائز و نافذ خواهد بود.»[5]

---

۱. *وسائل‌الشیعه*، ج ۷، ص ۱۳۰.
۲. همان، ج ۵، ص ۵۰۵ـ۵۰۷.
۳. *کافی*، ج ۵، ص ۴۷۸.
۴. *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۳۵۰.
۵. *وسائل‌الشیعه*، ج ۱۴، ص ۵۲۳.

کیفیت استدلال: امام علیه السلام در مقام ردّ بعضی العامّه و اثبات صحّت این نکاح فرمود: «إنّه لم یعص الله». یعنی نکاح به این دلیل صحیح است که عبد معصیت خدا را مرتکب نشده است. مفهوم کلام این است که «فان عَصَی الله ففیه اشکالٌ أو نکاحه فاسدٌ». یعنی میان معصیت خدا و بطلان نکاح، ملازمه است. آنگاه چون جملهٔ مزبور در مقام تعلیل است و العلّة تعمّم، پس، از این جمله یک کبرای کلّی بدست می‌آید و آن این‌که همه‌جا میان حرمت و فساد ملازمه است، آنگاه این کبرای کلّی بر مصادیق خود منطبق می‌شود. مثلاً می‌گوییم بیع در وقت نداء تحریم شده و معصیت مولاست و هر جا حرمت و معصیتی باشد، لازمه‌اش فساد و بطلان است؛ پس بیع مزبور باطل است.

نتیجه: پس ما به برکت روایات، یک ملازمه شرعی میان حرمت و فساد درست کردیم و به برکت این ملازمه می‌گوییم نهی، دالّ بر فساد و بطلان آن است.

کتاب و لا یخفی أن الظاهر أن یکون المراد بالمعصیة المنفیة هاهنا أن النکاح لیس مما لم یمضه الله و لم یشرعه کی یقع فاسدا و من المعلوم استتباع المعصیة بهذا المعنی للفساد کما لا یخفی و لا بأس بإطلاق المعصیة علی عمل لم یمضه الله و لم یأذن به کما أطلق علیه بمجرد عدم إذن السید فیه أنه معصیة.

و بالجملة لو لم یکن ظاهرا فی ذلک لما کان ظاهرا فیما توهم و هکذا حال سائر الأخبار الواردة فی هذا الباب فراجع و تأمل.

تذنیب: [حول ما حُکی عن أبی حنیفة و الشیبانیّ]

(حکی عن أبی حنیفة و الشیبانی دلالة النهی علی الصحة و عن الفخر أنه وافقهما فی ذلک) و التحقیق أنه فی المعاملات کذلک إذا کان عن المسبب أو التسبیب لاعتبار القدرة فی متعلق النهی کالأمر و لا یکاد یقدر علیهما إلا فیما کانت المعاملة مؤثرة صحیحة و أما إذا کان عن السبب فلا لکونه مقدورا و إن لم یکن صحیحا نعم قد عرفت أن النهی عنه لا ینافیها.

و أما العبادات فما کان منها عبادة ذاتیة کالسجود و الرکوع و الخشوع و الخضوع له تبارک و تعالی فمع النهی عنه یکون مقدورا کما إذا کان مأمورا به و ما کان منها عبادة لاعتبار قصد القربة فیه لو کان مأمورا به فلا یکاد یقدر علیه إلا إذا قیل باجتماع الأمر و النهی فی شیء و لو بعنوان واحد و هو محال و قد عرفت أن النهی فی هذا القسم إنما یکون نهیا عن العبادة بمعنی أنه لو کان مأمورا به کان الأمر به أمر عبادة لا یسقط إلا بقصد القربة فافهم.

جواب توهّم: مرحوم آخوند در جواب توهّم مزبور می‌فرماید: در حدیث روی کلمهٔ عصیان خداوند تکیه شده است. عصیان دو قسم است: ۱. عصیان تکلیفی که موجب استحقاق عقوبت است؛

۲. عصیان وضعی که موجب بطلان و عدم امضاء معامله است؛ به عبارت دیگر، حرمت گاهی تکلیفی است و گاهی وضعی.[۱]

در مورد حدیث، مراد معصیت وضعی است. «**و انّه یعص الله أی انّه لم یفعل فعلاً لم یمضه الله و لم یشرّعه**». یعنی کاری که مورد رضای شارع نباشد انجام نداده است، او نکاح کرده است و نکاح از اموری نیست که مورد امضاء شارع نباشد تا حکم به بطلانش شود و بی‌اثر باشد.[۲] پس اگر کاری کرده بود که مورد امضاء شارع نبود، حتماً فاسد و باطل بود و این مطلب قابل انکار نیست؛ ولی خارج از بحث ماست، زیرا مفروض کلام در حرمت و معصیت تکلیفی است و می‌خواهیم از این راه، کشف از فساد و بطلان کنیم و حدیث مزبور برای این فرض، سودمند نیست.

و لا بأس بإطلاق المعصیة ...: گویا کسی می‌گوید اطلاق معصیت و حرمت، بر معصیت وضعی خلاف ظاهر است و این کلمات، ظهور در معصیت تکلیفی و عقاب و مؤاخذه دارند. شما از کجا می‌گویید که مراد از معصیت در حدیث، معصیت وضعی است؟ مرحوم آخوند یک شاهد می‌آورد[۳] و آن این‌که: واژهٔ عصیان در حدیث، دو بار تکرار شده است: ۱. به‌صورت منفی: «**إنّه لم یعص الله**» ۲. به‌صورت مثبت: «**و إنّما عصی سیّده**».

یقیناً به لحاظ وحدت سیاق، مراد از عصیان در هر دو فراز، یک معنا است و چون در دومی عصیان وضعی مراد است پس در اوّلی هم همین مراد است.

بیان مطلب به این صورت است: عبدی که بدون اذن مولایش نکاح می‌کند گاهی همراه با منع و نهی سابق است، یعنی مولی پیشاپیش به او گفته است که حق نداری زن بگیری و او مخالفت کرده است و گاهی منع سابق در بین نبوده و مجرّد عدم اذن سابق است. حدیث مزبور به اطلاقش هر دو فرض را می‌گیرد و بلکه ظهور در فرض دوم دارد؛ زیرا سؤال از این بود که «**مملوکٌ تزوّج بغیر إذن سیّده**» و نگفت «**تزوّج مع نهی سیّده**». وقتی مراد این شد می‌گوییم معصیت مولی یک معصیت حقیقی نیست که به دنبالش استحقاق مواخذه و مذمت باشد، زیرا معصیت کذایی فرع بر وجود نهی است که علی‌الفرض چنین نهی‌ای نیست و وقتی معصیت تکلیفی نشد، قطعاً معصیت وضعی مراد است. یعنی بدون جلب رضایت مولی اقدام کرده و کار او از اوّل مورد امضاء مولی نبود. و چون مولی حالات مختلفی دارد، ممکن است بعداً ترحّم کند و احساسات و عواطف، او را وادار به امضاء نمایند. وقتی در این فقره کلمهٔ عصیان به معنای عدم امضاء بود، پس در فقرهٔ محلّ استشهاد، متوهّم نیز واژهٔ عصیان به همین معناست. در نتیجه حدیث خارج از بحث ماست.

---

۱. در مقابل حلیّت که گاهی تکلیفی است، مثل الماء حلالٌ و گاهی وضعی است، مثل ***احلّ اللّه البیع*** که عند المشهور حلیّت وضعی مراد است.

۲. زیرا در معاملات باید امضای شارع باشد، وگرنه اثر ندارد.

۳. البتّه مرحوم مشکینی در حاشیه، شواهد متعدّدی آورده است.

و بالجمله: این عبارت، حاصل مطلب قبل نیست، بلکه مطلب دیگری است. در جواب قبلی، مرحوم آخوند مدّعی شد که به قرینه «فقرهٔ دوم»، در فقرهٔ اوّل هم کلمهٔ عصیان، ظهور در عصیان وضعی دارد ولی در این جواب می‌فرماید: اگر تنزّل کرده و ظهور مذکور را منکر شویم، ولی ظهور در معصیت تکلیفی را هم قبول نداریم. زیرا در کلام، «ما یصلح للقرینیّه وجود دارد و سبب اجمال کلام می‌شود و دو احتمال در عبارت «لم یعص الله» می آید که طبق یک احتمال حدیث، مربوط به ما و طبق احتمال دیگر اجنبی است؛ «و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

روایات دیگری هم که دربارهٔ نکاح عبید و اماء وارد شده است همین محاسبه را دارد که روایت زراره داشت و نیازی به محاسبهٔ جداگانه ندارد.[1]

به عقیدهٔ ما نهی در عبادات، کاشف از فساد و بطلان عبادت است و در معاملات، کاشف از فساد و بطلان نیست؛ ولی دالّ بر صحت و ترتّب اثر هم نیست، بلکه تنها حرمت تکلیفی را دلالت می‌کند. ولی در مقابل ابوحنیفه و شاگردش محمد بن حسن شیبانی از عامّه،[2] و فخرالمحقّقین فرزند علاّمه از خاصّه[3] گفته‌اند نهی مولی تکلیفاً دالّ بر حرمت است، ولی وضعاً نه تنها دالّ بر فساد وبطلان نیست بلکه مطلقاً (در عبادت و معامله) دالّ بر صحت است. دلیل اینها این است که نهی مثل امر، تکلیف است و تکلیف باید به امر مقدور تعلّق گیرد و قدرت، مساوق با صحّت و امکان تحقّق شیء در خارج است، زیرا اگر عبادت یا معامله در واقع فاسد و باطل باشد و قابل تصحیح نباشد، نهی از آن، تکلیف بما لا یطاق و عبث است. پس حتماً متعلّق نهی، صحیح است و اگر عبادت باشد اعاده ندارد، و اگر معامله باشد اثر بر آن مترتّب است، ولو حرام و موجب عقاب باشد.

مرحوم آخوند در جواب تذنیب مذکور تحقیقی دارد و نهی از معامله را جدا و نهی از عبادت را جداگانه محاسبه می‌کنند: اما نهی از معاملات: همان‌طور که قبلاً گفتیم، نهی از معامله سه قسم داشت: ۱. از ذات سبب؛ ۲. از مسبّب؛ ۳. از تسبیب یا تسبّب. حال می‌فرماید: اگر نهی به مسبّب بار شود ـ مثل نهی از تملیک مصحف به کافر ـ یا به تسبیب بار شود ـ مثل نهی از سبب قرار دادن بیع حصات برای رسیدن به ملکیّت، یا مثل نهی از تسبّب بیع ربوی برای تملیک زیاده ـ در این دو قسم، حق با ابوحنیفه و فخرالدین است و نهی کذایی کاشف از صحّت است.

دلیل، همان دلیلی است که آنها گفتند، یعنی نهی، تکلیف است و باید به امر مقدور بار شود و اگر مسبّب کذایی یا تسبیب کذایی باطل و فاسد بود و اثری بر آن بار نمی‌شد، نهی از آن لغو بود و تکلیف به غیر مقدور بود. و اگر نهی به ذات سبب بار شود مثل نهی از بیع در وقت نداء، در اینجا نهی، صحیح و مقدور است ولو کاشف از صحّت بیع نباشد، زیرا در این فرض کاری به سببیت و تأثیر نداریم و بیع به

---

۱. *وسائل‌الشیعه*، ج ۱۴، ص ۵۲۲ـ۵۲۴.
۲. *شرح تنقیح‌الفصول*، ص ۱۷۳.
۳. به نقل شیخ اعظم در *مطارح‌الانظار*، ص ۱۶۶.

عنوان فعلی از افعال مباشری مطرح است که آن هم مقدور است و نهی به آن تعلّق می‌گیرد. البتّه همان‌طوری که نهی، کاشف از صحّت نیست، کاشف از فساد هم نیست. قبلاً گفتیم که نهی در معاملات، منافاتی با صحّت معامله ندارد، ولی این‌گونه نیست حتماً دالّ بر صحّت باشد؛ پس تنها بر حرمت تکلیفی چنین بیعی دلالت دارد و کاری به حکم وضعی آن ندارد.

نهی از عبادات: عبادات را دو بخش کردیم: ۱. عبادت ذاتی؛ ۲. عبادت جعلی و اعتباری که هرکدام را جداگانه شرح می‌دهیم:

اما بخش اوّل: عبادت ذاتی، مثل سجده برای خدا.[1] مطلقاً مقدور است، چه متعلّق امر باشد و سجده واجب یا مندوب باشد؛ چه متعلّق امر و نهی نباشد، و چه متعلّق نهی باشد. در فرض منهیّ بودن هم چه صحیح باشد، و چه فاسد و باطل باشد، در این بخش، نهی از عبادت، کاشف از صحّت آن نیست و با فساد هم می‌سازد و تکلیف به غیر مقدور هم نمی‌شود (نه تنها کاشف از صحّت نیست، بلکه به حکم ملازمهٔ عقلیّه‌ای که در مقام اوّل سابقاً ذکر کردیم، اقتضاء فساد و بطلان دارد). پس در این قسمت ادّعای ابوحنیفه و دیگران را نمی‌پذیریم.

بخش دوم: عباداتی که عبادیّت و پرستش، ذاتی آنها نیست، بلکه مشروط به قصد قربت است و قصد قربت هم فرع بر وجود امر است. مثل نماز و روزه و حجّ. در اینجا چهار فرض متصوّر است:

۱. فقط مأمورٌ به باشد: چنین عبادتی قطعاً صحیح و مقرّب و مقدور است و هیچ محذوری ندارد.

۲. نه مأمورٌ به باشد، نه منهیٌّ عنه: چنین عملی ولو مقدور است، ولی عبادت نیست بلکه اگر ملاک امر محرز شود به قصد ملاک می‌آوریم و باز عبادت می‌شود و اگر ملاک هم محرز نبود از بحث خارج است.

۳. هم مأمورٌ به باشد و هم منهیّ عنه: در این فرض، عبادت مقدور است، زیرا امر دارد و به قصد قربت اتیان می‌شود و کمبودی ندارد. درکنارش نهی هم هست که موجب عقوبت است. ولی این احتمال باطل است، زیرا مستلزم اجتماع امر و نهی در شیء واحد به‌عنوان واحد است که بالاجماع محال است.

۴. فقط منهی عنه باشد: اینجاست که عبادت مذکور اصلاً مقدور ما نیست. زیرا امری ندارد تا قصد قربت شود و عبادت شود و نیز ملاک امر را هم ندارد و وقتی اصلاً مقدور نباشد، وجهی برای حکم به صحت هم نیست و اصلاً چنین نهی‌ای کاشف از صحّت نیست؛ بلکه به حکم برهان مقتضی فساد است.

و قد عرفت: گویا کسی می‌گوید اگر چنین عبادتی مقدور ما نیست، پس چرا متعلّق نهی واقع شده

---

۱. سجده برای خداوند که ذاتاً عبادت خداست و عبادیّت، ذاتی و عین ذات سجده است و وابسته به قصد قربت نیست، بلکه حتّی اگر مبغوض هم باشد باز عبادت است.

است؟ مگر نه این است که نهی باید به امر مقدور باشد. مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید سابقاً عبادت را در این قسم معنا کردیم و گفتیم منظور، عبادت فعلی نیست، بلکه مراد، عبادت شأنی و تعلیقی است؛ به این معنا که اگر امری به آن بار می‌شد، امر عبادی بود و بدون قصد قربت ساقط نمی‌شد، وگرنه فعلاً امری ندارد و عبادت نیست تا تکلیف به غیر مقدور باشد، فعلاً فقط حرام به حرمت ذاتی است و لا غیر.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که اطلاق عبادت بر عبادت تعلیقی خلاف ظاهر است. زیرا کلمهٔ عبادت، ظهور در عبادت فعلی دارد نه شأنی. ولی جوابش این است که چاره‌ای از این ارتکاب خلاف ظاهر نداریم و جز این برای نهی از عبادت در قسم دوم، معنای درستی نیست.

المقصد الثالث

في المفاهيم

و فيه فصول:

مقدّمة

[فی تعریف المفهوم]

المقصد الثالث فی المفاهیم

و هی (أن المفهوم کما یظهر من موارد إطلاقه هو عبارة عن حکم إنشائی أو إخباری تستتبعه خصوصیة المعنی الذی أرید من اللفظ بتلک الخصوصیة و لو بقرینة الحکمة و کان یلزمه لذلک وافقه فی الإیجاب و السلب أو خالفه) فمفهوم إن جاءک زید فأکرمه مثلا لو قیل به قضیة شرطیة سالبة بشرطها و جزائها لازمة للقضیة الشرطیة التی تکون معنی القضیة اللفظیة و تکون لها خصوصیة بتلک الخصوصیة کانت مستلزمة لها فصح أن یقال (إن المفهوم إنما هو حکم غیر مذکور لا أنه حکم لغیر مذکور) کما فسر به و قد وقع فیه النقض و الإبرام بین الأعلام مع أنه لا موقع له کما أشرنا إلیه فی غیر مقام لأنه من قبیل شرح الاسم کما فی التفسیر اللغوی.

و منه قد انقدح حال غیر هذا التفسیر مما ذکر فی المقام فلا یهمنا التصدی لذلک کما لا یهمنا بیان أنه من صفات المدلول أو الدلالة و إن کان بصفات

المدلول أشبه و توصیف الدلالة [به] أحیانا کان من باب التوصیف بحال المتعلق.

و قد انقدح من ذلک أن النزاع فی ثبوت المفهوم و عدمه فی الحقیقة إنما یکون فی أن القضیة الشرطیة أو الوصفیة أو غیرهما هل تدل بالوضع أو بالقرینة العامة علی تلک الخصوصیة المستتبعة لتلک القضیة الأخری أم لا.

مقدمه

تعریف مفهوم

مقصد اوّل از مقاصد *کفایة‌الاصول* دربارهٔ اوامر بود، مقصد دوم دربارهٔ نواهی و مقصد سوم دربارهٔ مفاهیم است. قبل از هر سخنی مقدّمه‌ای را می‌آوریم که مشتمل بر چند نکته است:

نکتهٔ اوّل: ۱ نکته و اصلی‌ترین نکته در مورد تعریف مفهوم است. مرحوم آخوند تحلیلی از مفهوم می‌کند، سپس تعریف خودش را عرضه می‌کند: به‌طور کلّی کلمهٔ مفهوم آن‌گونه که از موارد اطلاق و استعمال آن برمی‌آید[1] عبارت است از حکمی که گاهی انشایی است، اگر از جملهٔ انشائیه

---

۱. مثلاً در عرف عام و اهل لسان در مقام مکالمه و مذاکره و منازعه و اقرارات و وصایا و ... فراوان گفته می‌شود که مفهوم کلام شما چنین و چنان است. یا در اصطلاح اصول و فقه فراوان می‌گویند که مفهوم جملهٔ شرطیه کذا، مفهوم وصف کذا و ... .

استفاده شود.[۱] وگاهی اخباری است، اگر از جملهٔ خبریّه فهمیده شود.[۲] این حکم انشایی یا اخباری، تابع خصوصیتی است که در معنای جمله وجود دارد و این معنا با همان خصوصیّت، از کلام اراده شده است و به‌خاطر دارا بودن این ویژگی، آن مفهوم را دارد و این ویژگی، مستتبع و مستلزم آن مفهوم است و در واقع، مفهوم داری فرع بر وجود این ویژگی است.[۳]

حال این‌که این خصوصیّت از چه راهی برای معنای جمله ثابت می‌شود راه‌های مختلفی دارد: ۱. از راه تبادر و وضع، ۲. از راه انصراف؛ ۳. از راه مقدّمات حکمت که همهٔ اینها مبسوطاً بحث خواهد شد. البتّه راه‌هایی که نتیجهٔ عام وکلّی بدهید اینهاست، وگرنه در موارد گوناگونی ممکن است از راه قرینهٔ خاصهٔ مفهوم داشتن، ثابت شود؛ ولی ضابطه و قانونی نیست و از بحث اصولی خارج است.

مفهوم دو شعبه دارد: ۱. مفهوم موافقت؛ ۲. مفهوم مخالفت. مفهوم موافقت آن است که حکم مستفاد از مفهوم کلام با حکم مستفاد از منطوق کلام، از حیث ایجاب و سلب، موافق باشند. یعنی هر دو ایجابی یا هر دو سلبی باشند، مثل «**اکرم خادم العالم**» که به طریق أولی بر وجوب اکرام خود عالم دلالت دارد و هر دو ایجابی‌اند، و مثل ﴿**و لا تقل لهما اُفّ**﴾ که به طریق أولی دلالت دارد بر این‌که «**و لا تضربهما و لا تشتمهما و...**» و هر دو سلبی‌اند.

مفهوم مخالف آن است که حکمی که از مفهوم کلام مستفاد است، بر خلاف حکم منطوق است. یعنی اگر منطوق، سلبی بود مفهوم، ایجابی است. مثل «**إن لم تُؤمِن لن تدخل الجنّة أبداً**» که مفهومش این است: «**فاذا آمنتَ تدخل الجنة**». اگر منطوق، ایجابی بود مفهوم، سلبی است. مثل «**ان جائک زیدٌ فاکرمه**». مفهومش این است که «**فان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه**» و این قضیّهٔ دوم یا مفهومی، لازمهٔ آن قضیّهٔ اوّل یا ملفوظی و منطوقی است که به‌واسطهٔ دلالت بر خصوصیتِ فوق‌الذکر، مستلزم این مفهوم است.

ضمناً خود قضیّهٔ إن لم یجئک ... به‌عنوان یک شرطیّهٔ متّصله، قضیّه سالبه نیست، بلکه موجبه است. زیرا در آن حکم به تلازم مقدّم و تالی یعنی «**عدم مجیء زید و عدم وجوب اکرام**» شده است. ولی هریک از دو جزء آن، یعنی شرط و جزاء، سالبه هستند و در منطق ملاک ایجاب و سلب در شرطیّه متصّله حکم به تلازم یا سلب تلازم است و فرقی ندارد که طرفین، هر دو مثبت یا هردو منفی یا

---

۱. مثلاً مولی فرمود: «*إذا سافرت فقصّر*» مفهومش این است که *و إذا لم تسافر فلا تقصر یا فلا یجب القصر* و حرمت قصر یا عدم وجوب آن در فرض عدم مسافرت یک حکم انشایی است.

۲. مثلاً می‌گوید: اگر تو مرا اکرام کنی، من نیز تو راگرامی خواهم داشت، مفهومش این است که پس اگر تو مرا اکرام نکنی، من تو راگرامی نخواهم داشت، و عدم اکرام من یک حکم اخباری است.

۳. این ویژگی عبارت است از انحصار. یعنی اگر ثابت شد که شرط یا وصفی که در جملهٔ شرطیّه و وصفیّه ذکر شده یک شرط منحصر و علّت منحصرهٔ حکم و جزاء است، به دنبال آن قطعاً مفهوم خواهد داشت. زیرا تا این شرط یا وصف منحصر باشد و در حقیقت تا علّت تامّهٔ حکم باشد، معلول و حکم هم هست و همین‌که علّت تامّه نبود، حکم و معلول هم نابود خواهد بود. معنای مفهوم داشتن همین است و در آینده به تفصیل خواهد آمد.

مختلفین باشد، مثل «إذا بلغ الماء قدرکرّ لم ینجسّه شیء». مفهومش این است که: «فاذا لم یبلغ الماء قدرکرّ یتنجّس بالملاقات.»

به‌دنبال تحلیلی که از مفهوم داشتیم می‌گوییم: سه نوع تعریف برای مفهوم شده است:

۱. تعریف ما: «المفهوم حکمٌ غیر مذکورٍ» یعنی مفهوم عبارت است از حکمی[۱] که در کلام و جمله، ذکر نشده است، لازمه معنای کلام است، نه معنای مطابقی و تضمّنی؛ چه موضوعش در کلام ذکر شده باشد و چه ذکر نشده باشد. جایی که موضوع ذکر شده باشد مثل «ان جائک زید فاکرمه» در اینجا مفهوم، «عدم وجوب اکرام زید بر فرض عدم مجیء» است و موضوع که زید باشد، در کلام ذکر شده است ولی حکم که عدم وجوب اکرام باشد، ذکر نشده است، بلکه مخالف آن، یعنی وجوب اکرام ذکر شده است. البتّه بنابر این‌که زید موضوع باشد و فرض مجیء از حالات موضوع باشد؛ وگرنه اگر زید با فرض مجیء، موضوع بود، در جانب مفهوم هم موضوع (زید در فرض عدم مجیء) ذکر نشده است.

جایی که موضوع ذکر نشده باشد مثل «فی السائمة زکاة» یا «اطعم الفقراء» که مفهومش این است که معلوفه زکات ندارد؛ پس اغنیاء اطعام ندارند و ... ؛ در مقابل منطوق که حکم مذکور است.

۲. تعریف حاجبی[۲]: «المفهوم ما دلّ علیه اللفظ لا فی محلّ النطق»، در مقابل منطوق که در آنجا «ما دلّ علیه اللفظ فی محلّ النطق» بود و در *اصول فقه* مرحوم مظفّر بیان شد.[۳] عضدی در تفسیر تعریف حاجبی گفته است: منظور ایشان از تعریف مزبور این است که «المفهوم حکمٌ لغیر مذکور»،[۴] یعنی مفهوم عبارت است از حکمی که موضوع آن در کلام ذکر نشده است؛ در برابر منطوق که حکم موضوع مذکور است. مثل «پنج روز روزه، واجب است» که مفهوم، یعنی کمتر یا بیشتر از آن در کلام ذکر نشده است.

به این تعریف از حیث طرد و عکس اشکالاتی شده است[۵] که نمونه‌هایی از این اشکال‌ها را می‌آوریم:

اما از حیث عکس یا جامع افراد بودن: این تعریف جملهٔ «و عدم وجوب اکرام بر فرض عدم مجیء»، حکم موضوعی است که مذکور است نه غیر مذکور. همچنین جملهٔ «أتموا الصیام إلی اللیل» را نیز شامل نیست، چون موضوع عدم وجوب امساک در شب که خود لیل باشد ذکر شده است. و از حیث مانع افراد بودن: در جملهٔ «فاسئل القریة» کلمهٔ اسئل حکم است و موضوعش که اهل باشد، ذکر نشده است. پس باید این هم از مفاهیم باشد، در حالی که احدی به این مطلب تفوّه نکرده است و همه، آن را از باب مجاز در حذف دانسته‌اند. دیگران به این نقض‌ها جواب داده‌اند و درباره‌اش مفصل بحث شده

---

۱. انشایی یا اخباری.
۲. *شرح‌المختصر*، ص ۳۰۶.
۳. *اصول فقه*، ج ۱، اوّل بحث مفاهیم.
۴. *شرح‌المختصر*، ص ۳۰۶.
۵. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۶۷.

است[۱] ولی مرحوم آخوند می‌فرماید: ما بارها گفته‌ایم که این تعاریف، لفظی و شرح الاسمی است، نه ماهوی و حقیقی و حدّی و رسمی و در تعاریف لفظی جای این انتقادات نیست. و چه بهتر که از این بحث‌های بی‌حاصل بگذریم.

و قد انقدح: اشاره به تفسیر حاجبی است که قبلاً اشاره کردیم. این تفسیر جدا از تفسیر عضدی نیست و همان نقض و ابرام‌ها را دارد و باز هم می‌گوییم عهده گرفتن حلّ این مطالب مهمّ نیست.

نکته دوم[۲]: در هر جمله‌ای دالّ و مدلول و دلالتی وجود دارد که دالّ، خود لفظ و جمله است و مدلول، معنای کلام است و دلالت، رابطهٔ میان لفظ و معنا است که به‌خاطر دلالت، این لفظ، کاشف از آن معناست.

حال وصف مفهوم داشتن، مربوط به کدام‌یک از سه امر مذکور است؟ قطعاً وصف لفظ که نیست. ما دو قسم لفظ نداریم که یکی منطوقی و دیگری مفهومی باشد؛ لفظ، لفظ است و با آن تلفّظ می‌شود. ولی بعض القدماء مثل حاجبی و عضدی[۳] گفته‌اند که مفهوم، وصف دلالت است. دلیل آنها هم این است که دلالت، یا منطوقی است یا مفهومی و اینها را به دلالت، اسناد می‌دهیم.

ولی مرحوم آخوند به پیروی از شیخ اعظم در *تقریرات*[۴] می‌فرماید: مفهوم، وصف مدلول است و اگر احیاناً به دلالت اسناد داده می‌شود،[۵] از باب وصف به حال متعلّق است و اسناد مجازی است. نظیر دلالت مطابقی و تضمّنی و التزامی که حقیقتاً اینها وصف مدلول می‌باشند ولی به دلالت، مستند شده‌اند. ضمن این‌که از نظر اصولی این‌گونه بحث‌ها مهمّ نیست؛ چرا که هیچ ثمره عملی و فقهی بر آن مترتب نیست.

نکتهٔ سوم[۶]: تبیین محلّ نزاع: همان‌گونه که در نکتهٔ اوّل بازگو کردیم، مفهوم داشتن، در گرو دلالت جمله بر خصوصیت حصر و علّت منحصره بودن است که یا توسّط وضع و یا به حکم انصراف و یا مقدّمات حکمت، بر این خصوصیّت دلالت می‌کند.[۷] پس در واقع بحث ما در باب مفاهیم، در این است که آیا جملهٔ شرطیه بر خصوصیّت مذکور، یعنی علّت منحصره بودنِ شرط برای جزاء دلالت دارد یا نه؟ آیا جملهٔ وصفیّه بر این امر دلالت دارد که وصف مذکور، وصف منحصر است و حکم و دایرمدار او است یا نه؟ و هکذا جمله‌های حصریّه و غائیّه و ... .

اگر دلالت بر خصوصیّت مزبور مسلّم شد به دنبال آن، مفهوم داشتن هم مسلّم می‌شود، زیرا واضح است که تا علّت منحصره باشد، حکم نیز که معلول او است خواهد بود، و همین‌که علّت منحصره

---

۱. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۶۷.
۲. *کما لا یهمّنا* ... .
۳. *شرح‌المختصر*، ص ۳۰۶.
۴. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۶۷ـ۱۶۸.
۵. مثل مقام تقسیم.
۶. *و قد انقدح* ... .
۷. این مطلب به تفصیل، تبیین خواهد شد.

منتفی شد، معلول هم منتفی خواهد شد و بقاء معلول بدون علّت محال است. اگر مفهوم داشتن محرز شد، به دنبال آن، حجیّت مفهوم نیز مسلّم می‌شود. زیرا کلام، ظهور در مفهوم پیدا می‌کند و ظهور به حکم بناء قطعی عقلایی، ارزشمند و لازم الاتّباع است. حال اگر در برخی تعابیر،[1] سخن از حجیّت مفهوم شرط مطرح شده و گفته‌اند که آیا مفهوم شرط مثلاً حجّت است یا نه، تعبیر دقی‌قی نیست زیرا نزاع کبروی در میان نیست و اگر مفهوم ثابت شد حجیّت، قطعی است. آری نزاع در صغریٰ است که سؤال می‌شود آیا مفهوم دارد تا حجّت باشد یا ندارد؟ این هم درگرو دلالت بر خصوصیّت است. پس مرکز ثقل بحث همین دلالت بر خصوصیّت است.

۱. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۷۱.

فصل
[مفهوم الشرط]

[ملاک ثبوت المفهوم]

الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا فيه خلاف بين الأعلام.

لا شبهة فی استعمالها و إرادة الانتفاء عند الانتفاء فی غير مقام إنما الإشكال و الخلاف فی أنه بالوضع أو بقرينة عامة بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال فلا بد للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة.

و أما القائل بعدم الدلالة ففی فسحة فإن له منع دلالتها على اللزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتفاق أو منع دلالتها على الترتب أو على نحو الترتب على العلة أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية.

لكن منع دلالتها على اللزوم و دعوى كونها اتفاقية فی غاية السقوط لانسباق اللزوم منها قطعا و أما المنع عن أنه بنحو الترتب على العلة فضلا عن كونها منحصرة فله مجال واسع.

[الوجوه المذكورة فی إثبات العلّيّة المنحصرة للشرط]

و دعوى تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة مع كثرة استعمالها فی الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها بل فی مطلق اللزوم بعيدة عهدتها على مدعيها كيف و لا يرى فی استعمالها فيهما عناية و رعاية علاقة بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية كما يظهر على من أمعن النظر و أجال البصر فی موارد الاستعمالات و فی عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم فی مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحة الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم و عدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم.

فصل اوّل: جملهٔ شرطيّه

پس از فراق از مقدمهٔ مزبور و آشنایی با تعریف مفهوم و تبیین محلّ نزاع، مباحث اصلی این مقصد را که دارای پنج فصل است شروع می‌کنیم:

فصل اوّل دربارهٔ جملهٔ شرطیّه است. قدر مسلم این است که جملهٔ شرطیّه بر ثبوت جزاء، نزد ثبوت شرط دلالت دارد و این معنای مطابقی کلام است و از تعلیق جزاء بر شرط، همین معنا متبادر

است. مثلاً «إن جائک زیدٌ فاکرمه» مفادش این است که: اگر مجیء زید ثابت و محقّق شد، به‌دنبال آن، وجوب اکرام هم ثابت می‌شود و این وابسته به وجود آن است. پس اگر آن نبود این نیز نخواهد بود.

این‌که این دلالت مربوط به ادوات شرط وفاء جزائیّه است یا مربوط به هیئت جملهٔ شرطیّه، خیلی مهمّ نیست، چیزی که فعلاً مورد بحث می‌باشد این است که جملهٔ شرطیّه همان‌گونه که بر ثبوت جزاء بر فرض ثبوت شرط دلالت می‌کند (دلالت منطوقی) آیا بر انتفاء جزاء بر فرض انتفاء شرط هم دلالت می‌کند (دلالت مفهومی) یا نه؟ معنای مفهوم داشتن این است که اگر این شرط (مجیء زید) نبود، آن جزاء (وجوب اکرام) نیز مطلقاً نخواهد بود، یعنی بر جمیع فرض‌ها و تقدیرهای دیگر (فرض عالم بودن، احسان کردن، راکب بودن، سلام کردن و هر شرط دیگری که به جای مجیء زید فرض شود.) اکرام زید واجب نیست؛ به گونه‌ای که اگر خطابی رسید مبنی بر این‌که «إنْ آحسَنَ الیک زیدٌ فاکرمه» و بر این فرض هم اکرام زید را واجب کرد، این خطاب مخصِّص عموم آن مفهوم باشد. معنای مفهوم نداشتن هم این است که جمله شرطیّه فقط فرض مجیء زید را متعرّض است و وجوب اکرام را برای زید در این فرض ثابت می‌کند و نسبت به سایر فروض و تقادیر ساکت است و نفیاً و اثباتاً متعرّض نیست و حکم فرض‌های دیگر از این جمله فهمیده نمی‌شود و باید از خارج و به‌دلیل دیگر بدست آید. درباره مفهوم داشتن جمله شرطیّه و دلالت آن بر انتفاء جزاء، بر فرض انتفاء شرط میان اصولیّین، اختلاف نظر وجود دارد:

۱. مشهور، قائل به مفهوم شرط می‌باشند و می‌گویند جمله شرطیّه بالملازمه بر مفهوم دلالت دارد.

۲. گروهی منکر مفهوم شرط می‌باشند.

۳. عدّه‌ای هم طرفدار تفصیل می‌باشند که بحث خواهد شد.

قبل از هر سخنی باید توجّه داشت ما، منکر این معنا نیستیم که در موارد خاصّی ممکن است جمله شرطیّه به برکت قرائن خاصّ حالی یا مقالی، دالّ بر مفهوم باشد و یا در موارد خاصّی به‌دلیل خاص دالّ بر مفهوم نباشد. مااصولی‌ها کاری به موارد خاصّه نداریم و واضح است که در موارد ویژه تابع قرینهٔ خاصّه هستیم. کلام در این است که آیا جملهٔ شرطیه به صورت کلّی مفید این معنا می‌باشد و مفهوم دارد یا نه؟

نتیجهٔ این بحث کلّی در موارد شک روشن می‌شود. یعنی اگر در مورد جمله‌ای شک کردیم و قرینه خاصّی بر هیچ طرف نبود، به آن ضابطهٔ کلّی رجوع کنیم و وضع موارد مشکوک را روشن کنیم و قائل به مفهوم می‌گوید که اینها هم مفهوم دارند و منکر می‌گوید اینها مفهوم ندارند. پس یک بحث کلّی داریم و از راه‌های کلّی (وضع، انصراف، مقدّمات حکمت) باید اثبات شود، وگرنه راه‌های خاصّ و قرائن مخصوص، از بحث ما خارج است و این ضابطه درکلّ مسائل اصولی مطرح است.

اثبات مفهوم شرط: طرفداران مفهوم شرط باید چهار مطلب را به ترتیب اثبات کنند تا مفهوم داشتن را استنتاج کنند:

۱. لزوم و ملازمه؛ آنها باید ثابت کنند که این جمله شرطیه یک شرطیّهٔ لزومیّهٔ است و میان شرط و جزاء ملازمه وجود دارد، (عقلی یا عرفی یا شرعی یا عادی) نه این‌که شرطیّه اتّفاقیّه باشد که شرط و جزاء به‌طور تصادفی مقارنت پیدا کرده باشد؛ اگر این جمله اتّفاقیّه باشد، هیچ دلیلی ندارد که با نبودن شرط، جزاء هم نباشد؛ زیرا آن دو ربطی به هم ندارند و با نبود شرط هم ممکن است جزاء باشد.

۲. ترتّب؛ باید ثابت کنند که میان شرط و جزاء، ترتّب و طولیّت است، نه تلازم و عرضیّت، زیرا اگر شرط و جزاء متلازمان و معلولانِ لعلّةٍ ثالثةٍ باشند و در عرض هم باشند، باز هم نبود شرط موجب نبودن مشروط و جزاء نمی‌شود؛ زیرا جزاء که فرع بر آن نیست تا با رفتن اصل، فرع هم منتفی شود.

۳. علیّت؛ باید ثابت کنند که ترتّب جزاء بر شرط، از نوع ترتّب معلول بر علّت است، نه از انواع دیگر. زیرا اگر در واقع شرط، علّت جزاء نباشد، بلکه شرط دیگر علّت جزاء باشد و شرط مذکور، ملازم با شرط دیگر باشد، باز دلیلی ندارد که با نبودن این شرط، آن جزاء هم نابود شود، آن‌که فرع بر این نیست تا معدوم گردد.

۴. انحصار؛ باید ثابت کنند که علّیّت شرط برای جزاء هم از نوع علّیّت منحصره است و یگانه علّت جزاء، همین شرط است و علّت دیگری ندارد تا بگویند: مادامی که شرط باشد علّت منحصره هست و معلول هم خواهد بود و همین‌که شرط و علّت منحصره نبود، معلول هم نابود است. زیرا اگر علت، منحصر به شرط مذکور نباشد، بلکه شرط دیگری هم بتواند جای آن را بگیرد،[1] باز شرطیّهٔ اوّل مفهوم ندارد که با نبود شرطِ «مجیء زید»، «وجوب اکرام» هم نابود شود؛ خیر ممکن است وجوب اکرام در ضمن شرط احسان کردن هم باقی باشد. پس باید انحصار هم ثابت شود؛ از راه وضع یا انصراف یا مقدمات حکمت.

انکار مفهوم شرط: منکران مفهوم شرط در وسعت می‌باشند و دست آنها باز و گشاده است. آنها در هر یک از چهار امر مزبور می‌توانند مناقشه کنند و دلالت جملهٔ شرطیّه بر مفهوم را انکار نمایند. در قدم اوّل می‌توانند در اصل لزوم و ملازمه تشکیک کنند و بگویند: از کجا معلوم که این قضیّه، قضیّهٔ لزومیّه باشد؟ شاید اتّفاقیّه باشد و صرفاً بر ثبوت جزاء نزد ثبوت شرط، آن هم به نحو اتّفاق و تصادف دلالت کند که هرگز کاری به نفی ندارد و دلالت نمی‌کند که در صورت نبودن شرط، جزاء هم نابود است.

در قدم دوم می‌توانند اصل ملازمه را بپذیرد، ولی اصل ترتّب و طولیّت را زیر سؤال ببرد و

---

۱. مثلاً *إن جائک زید فاکرمه، و إن أحسن إلیک فأکرمه.*

بگویند: شاید این شرط و جزاء، در عرض هم باشند و هیچ‌کدام مترتّب بر دیگری نباشد؛ آنگاه از کجا با نبود شرط، جزاء هم منتفی می‌شود؟ در قدم سوم می‌توانند دو اصل قبل را تسلیم کنند و در اصل سوم که علّیّت بود مناقشه کنند و بگویند: از کجا معلوم که شرط، علّت واقعی جزاء باشد؟ شاید در واقع قضیّه بعکس بعکس باشد و شاید جزاء، معلول شرط دیگری باشد که ملازم با این شرط است و با تسامح به این شرط مذکور در کلام مستند شده است. در قدم چهارم پس از تسلیم هر سه اصل قبل می‌توانند در اصل چهارم خدشه وارد کنند و بگویند: از کجا معلوم که شرط مذکور، شرط منحصر باشد؟ شاید شرط یا شرط‌های دیگری هم وجود دارد که جزاء و حکم در کنار آنها هم می‌تواند موجود شود و در نتیجه با نبود این شرط هم، جزاء در کنار شرط دیگر محفوظ و موجود باشد.

مرحوم آخوند می‌فرماید: انکار اصل اوّل (ملازمه) قطعاً باطل است، زیرا جمله شرطیّه با هیئت خاصّی که دارد، ظهور روشنی دارد در این‌که میان شرط و جزاء نوعی ملازمه وجود دارد و قضیّه، قضیّهٔ لزومیّه است، نه اتّفاقیه. و امّا انکار سایر اصول، مجال واسعی دارد و منکر مفهوم می‌تواند هر یک از آنها را انکار کند و در نتیجه زیر بار مفهوم داشتن نرود. خود مرحوم آخوند به همین دلیل منکر مفهوم شرط می‌باشد.

ادلهٔ اثبات شرط

طرفداران مفهوم شرط برای اثبات چهار اصل مذکور که نتیجهٔ آنها اثبات مفهوم شرط می‌باشد ـ و در حقیقت برای اثبات مفهوم شرط ـ از پنج راه وارد شده‌اند:

راه اوّل: تبادر: ادّعا کرده‌اند که از ظاهر جملهٔ شرطیّه، این اصول (لزوم و ترتّب وو انحصار) به ذهن ما تبادر می‌کند و تبادر علامت حقیقت بودن است؛ پس جمله شرطیّه برای دلالت بر خصوصیّت مزبور وضع شده است (علت منحصره بودن). و به‌دنبال آن، مفهوم داشتن حتمی است.[1]

ردّ این دلیل: مرحوم آخوند به دو بیان این دلیل را ردّ می‌کند:

بیان اوّل: همان‌طور که جمله شرطیّه در ترتّب و طولیّت، به فراوانی استعمال شده است، در غیر ترتّب هم خیلی استعمال شده است و همان‌طور که در علّیّت شرط برای جزاء به فراوانی به کار رفته است، در غیر آن ـ یعنی مطلق لزوم، ولو ترتّب و علیّتی نباشد ـ هم زیاد استعمال شده است. و نیز همان‌گونه که در شرط منحصر، فراوانی به کار رفته است در شرط غیر منحصر هم در عرفیّات و شرعیّات، بسیار استعمال شده است. **إذا بلتَ فتوضأ و اذا نُمتَ فتوضّأ، إذا خفی الأذان فقصّر و إذا خفیت الجدران فقصّر، إن جائک زید فأکرمه و إن أحسن إلیک فأکرمه.**

درضمن، چنین نیست که استعمالش در شرط منحصر، حقیقی و بدون کمک قرینه باشد و

---

۱. البتّه تبادر دلیل وجدانی است و ما باید در ظاهر شرطیّه دقّت کنیم و ببینیم که آیا وجداناً چنین تباردی هست یا نه؟

استعمال آن در غیر منحصره، مجازی و به کمک قرینه باشد تا بگویید اوّلی حقیقت و دومی مجاز است. وجداناً چنین نیست و در هر دو دسته از موارد استعمال، قرینه‌ای به چشم نمی‌خورد و به‌طور مساوی در هر دو استعمال می‌شود و هر دو از کلام اراده می‌شوند. پس معلوم می‌شود جمله شرطیه برای خصوص ترتّب علّیِ انحصاری وضع نشده است، بلکه بر مطلق تلازم و ملازمه میان شرط و جزاء دلالت دارد؛ خواه طولی باشد یا نباشد، خواه علیّتی باشد یا نباشد، خواه انحصاری باشد یا نباشد. پس، از این راه دلالت جملهٔ شرطیّه بر خصوصیّت مزبور ثابت نشد و راه وضع و تبادر ابطال شد.

بیان دوم: اگر متّهمی در محکمه و نزد قاضی، جملهٔ شرطیّه‌ای را بر زبان جاری کند که متضمّن اقرار به امری از امور باشد و مفهومش اقراری باشد، یا این‌که مجادل در مقام احتجاج و مجادله سخنی بگوید که مفهوم کلامش اعتراف به گفته خصم باشد، چنانچه جملهٔ شرطیّه، ظهور وضعی در مفهوم داشته باشد و این معنا از آن متبادر باشد، لازمه‌اش این است که حاکم شرع یا طرف بحث بتواند متّهم یا مجادل را محکوم کرده و او را ملزم به مقتضای اقرارش کند و متقابلاً انکار او و جواب دادن او به این‌که کلامش مفهوم ندارد و منظورش این نبوده، قابل قبول نباشد؛ در حالی که عملاً چنین نیست. یعنی در خارج، قاضی چنین الزام و مؤاخذه‌ای نمی‌کند و متّهم در مقام دفاع می‌تواند منکر مفهوم شود. و این، دلیل بر این است که ظهور وضعی در میان نیست.

كفاية و أما دعوى الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها و هو اللزوم بين العلة المنحصرة و معلولها ففاسدة جدا لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف إلى الأكمل لا سيما مع كثرة الاستعمال فى غيره كما لا يكاد يخفى.

هذا مضافا إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل مما إذا لم تكن العلة بمنحصرة فإن الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاص الذى لا بد منه فى تأثير العلة فى معلولها آكد و أقوى.

إن قلت نعم و لكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسى.

قلت أولا هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة و لا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا و إلا لما كان معنى حرفيا كما يظهر وجهه بالتأمل.

و ثانيا تعينه من بين أنحائه بالإطلاق المسوق فى مقام البيان بلا معين و مقايسته مع تعين الوجوب النفسى بإطلاق صيغة الأمر مع الفارق فإن النفسى هو الواجب على كلّ حال بخلاف الغيرى فإنه واجب على تقدير دون

تقدير فيحتاج بيانه إلى مئونة التقييد بما إذا وجب الغير فيكون الإطلاق فى الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولا عليه و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة ضرورة أن كلّ واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج فى تعينه إلى القرينة مثل الآخر بلا تفاوت أصلا كما لا يخفى.

ثم إنه ربما يتمسک للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ضرورة أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده و قضية إطلاقه أنه يؤثر كذلک مطلقا.

و فيه أنه لا تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه كذلک إلا أنه من المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه.

فتلخص بما ذكرناه أنه لم ينهض دليل على وضع مثل إن على تلک الخصوصية المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء و لم تقم عليها قرينة عامة أما قيامها أحياناكانت مقدمات الحكمة أو غيرها مما لا يكاد ينكر فلا يجدى القائل بالمفهوم أنه قضية الإطلاق فى مقام من باب الاتفاق.

راه دوم: انصراف: راه دوم اثبات مفهوم، برای جملهٔ شرطیّه، راه انصراف است. سخن مدّعی انصراف این است که ما نمی‌گوییم جمله شرطیه ظهور در علّیّت منحصره دارد و برای دلالت بر این مطلب وضع شده است؛ بلکه می‌گوییم جمله شرطیّه برای مطلق علاقهٔ لزومیّه میان شرط و جزاء وضع شده است و بر اصل لزوم و تلازم[1] دلالت می‌کند. ولکن علاقه لزومیّه افرادی دارد:

۱. علاقه‌ای که میان متلازمین است که ترتّبی ندارند؛ ۲. علاقهٔ لزومیّه‌ای که میان معلول و علّت غیر منحصره است؛ ۳. لزومی که میان معلول و علّت منحصرهٔ آن وجود دارد. جملهٔ شرطیّه عندالاطلاق حمل بر فرد ثالث می‌شود و علاقه لزومیه عندالاطلاق انصراف به علّیّت منحصره بودن دارد و منشأ انصراف، این است که این فرد از لزوم، کامل‌ترین فرد لزوم و مصداق اکمل آن است. و شدیدترین نوع لزوم، لزوم میان علّت منحصره و معلولش است که تا این علّت آمد، معلول هم می‌آید. وقتی انصراف ثابت شد، مفهوم داشتن هم ثابت می‌شود؛ زیرا تا زمانی که علّت منحصره موجود باشد، معلولش هم موجود است و همین‌که علّت منحصره نبود معلول هم نخواهد بود.

ردّ این دلیل: مرحوم آخوند به این طریق هم به دو بیان جواب داده است:

بیان اوّل یا اشکال کبروی: اکمل افراد بودن، موجب انصراف مطلق به فرد مزبور نمی‌شود و اطلاق مطلق را باطل نمی‌کند، وگرنه لازم می‌شود ما در سرتاسر فقه به هیچ مطلقی نتوانیم تمسّک کنیم و باید باب استناد به اطلاق‌ها را مسدود کنیم؛ زیرا هر مطلقی در عالم، فرد اکملی دارد و جا دارد کسی ادّعا کند که این مطلق، انصراف به همان فرد اکمل دارد مثلاً؛ فرد اکمل انسان، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله است. فرد اکمل عالم، اعلم علمای عصر است، فرد اکمل رقبه، مؤمن و عادل و ... است.

هیچ فقیهی راضی نمی‌شود که باب تمسّک به اطلاق بسته شود، وگرنه در فقه معاملی با مشکل مواجه می‌شویم و فقه جدید باید تأسیس کنیم. پس صرف اکمل افراد بودن، موجب انصراف نیست. آری اگر انصراف، ظهوری باشد که از کثرت استعمال در این فرد یا صنف و در نتیجه انس ذهن با این

---

۱. در مقابل اتّفاقیّه.

فرد یا صنف و تبادر این به ذهن سرچشمه می‌گیرد، ارزشمند است، ولی در ما نحن فیه چنین انصرافی نیست، زیرا در جواب اوّل از دلیل تبادر گفته شد که جمله‌های شرطیه در مورد شرط غیر منحصر و علّت غیر منحصره هم فراوان استعمال شده است و مثال‌هایی آوردیم و مثل: «إن کنتَ جنباً فاغتسل» و «إن مسست میّتاً فاغتسل»، پس انصراف مذکور صددرصد بدوی خواهد بود و ارزشی نخواهد داشت.

بیان دوم یا اشکال صغروی: اصولاً ما اصل فرد اکمل بودن لزومِ میان علّت منحصره و معلولش را قبول نداریم. آنچه مسلّم است این است که میان معلول و علّت باید رابطه و پیوند خاصّی[1] وجود داشته باشد و سنخیّتی باشد تا این علّت که آمد معلول هم بالضرورة بیاید و بیش از این دلیل نداریم و این رابطهٔ ضروری میان معلول و علّت منحصره وجود دارد. یعنی تا علّت موجود شد معلول هم موجود می‌شود و از این حیث کمبود ندارد.

آری در غیر منحصره این رابطهٔ ضروری میان معلول با علّت دیگر نیز وجود دارد و با وجود علّت دیگر هم معلول حتماً موجود می‌شود. ولی علّت دیگر داشتن باعث نمی‌شود که رابطهٔ ضرورت معلول با علّت اوّل ضعیف‌تر و کم‌رنگ‌تر باشد و با علّت منحصره قوی‌تر و شدیدتر و مؤکّدتر باشد. بلکه رابطهٔ ضرورت به‌طور مساوی در همهٔ اینها هست. علاقهٔ لزومیّه در هر دو وجود دارد و در نتیجه لزوم موجود میان علّت منحصره و معلولش فرد اکمل نیست تا موجب انصراف بشود یا نشود.

راه سوم: استناد به اطلاق و مقدّمات حکمت: راه سوم و چهارم و پنجم استناد به اطلاق و مقدّمات حکمت است ولی هرکدام به تقریر و بیانی. فعلاً راه سوم مطرح است و آن این‌که ما نیز مثل انصرافیون قبول داریم که جملهٔ شرطیّه بر اصل لزوم و علقهٔ لزومیّه دلالت می‌کند و برای قدر جامع وضع شده است، نه برای خصوص علاقهٔ لزومیّه میان علّت منحصره با معلولش.

ما می‌گوییم: ادوات شرط (إنْ و فاء) یا هیئت جمله شرطیّه[2] برای اصل تعلیق جزاء بر شرط، و وجود ملازمه میان آن دو وضع شده است و این علقهٔ لزومی دو فرد دارد: ۱. لزوم به نوع انحصار؛ ۲. لزوم به نحو غیر منحصره. آنگاه از راه اطلاق و مقدّمات حکمت، فرد اوّل را نتیجه می‌گیریم یعنی می‌گوییم مولی در مقام بیان بود و امکان آوردن قرینه برخلاف ظاهر بود،[3] ولی چنین بیانی نیاورد، پس معلوم می‌شود لزوم و ملازمه به نحو انحصاری است و شرط مذکور در کلام، مثلاً مجیء زید، شرط منحصر است و وقتی منحصره شد، مفهوم‌گیری آسان است. زیرا تا علّت، منحصره باشد معلول هم خواهد بود ومنتفی شد معلول هم منتفی می‌شود، وهو المطلوب.

سپس مستدلّ مانحن‌فیه را به باب صیغهٔ افعل قیاس کرده است و گفته است: صیغهٔ افعل هم برای

---

۱. رابطه ضرورت بالقی‌اس.

۲. اختلاف وجود دارد که دلالت بر تعلیق و لزوم، مربوط به ادات شرط است یا مربوط به هیئت جملهٔ شرطیّه.

۳. مثلاً می‌توانست بگوید: *إن جائک زید أو أحسَنَ إلیک و ...*.

مطلق طلب وجوبی وضع شده بود و این وجوب دو فرد داشت: ۱. نفسی؛ ۲. غیری و عندالاطلاق و با فراهم بودن مقدّمات حکمت بر وجوب نفسی حمل می‌شود؛ زیرا وجوب غیری نیاز به بیان زاید داشت. در مانحن‌فیه هم اطلاق، حمل بر انحصار می‌شود.

ردّ این دلیل: مرحوم آخوند به این طریق نیز با دو بیان جواب می‌دهد:

بیان اوّل: تمسّک به اطلاق در مواردی است که مقدمات حکمت فراهم باشد. در مورد بحث ما که سخن از معنای ادوات شرط و هیئت جملهٔ شرطیّه است و دارای معنای حرفی هستند اصلاً جای مقدمات حکمت و در نتیجه جای اطلاق نیست.

توضیح: اطلاق و مقدّمات حکمت دربارهٔ معانی و مقاصدی است که ملحوظ بالاستقلال باشند و معانی حرفی ملحوظ بالتبع هستند، نه بالاستقلال. پس جای مقدّمات مزبور نیست، زیرا یکی از مقدّمات حکمت این است که متکلّم در مقام بیان باشد و در مقام افادهٔ معنای استقلالی برآید، نه معنای تبعی.[۱]

بیان دوم: بر فرض نپذیرم که اطلاق و مقدّمات حکمت در معنای حروف هم جاری می‌شود، لکن اطلاقی که در مقام بیان است و بر اصل علقهٔ لزومیّه دلالت دارد، دارای افرادی است (همان سه فردی که در قضیّهٔ انصراف ذکر شد). ازکجا معلوم که اطلاق و مقدمات حکمت نتیجه‌اش فرد اخیر و علّیّت منحصره باشد؟ چرا بر قدر جامع حمل نشود؟ چرا بر علاقهٔ لزومیّه میان متلازمین حمل نشود؟ چرا بر خصوص علقهٔ لزومیِ ترتّبیِ انحصاری حمل شود؟ وجهی برای این حمل وجود ندارد.

امّا این‌که مستدلّ، مانحن‌فیه را به باب صیغهٔ افعل و حمل بر وجوب نفسی مقایسه کرد، قی‌اسی مع‌الفارق است، زیرا در مورد مقی‌س علیه یا صیغهٔ افعل یک وجوب مطلق و علی أیّ تقدیرٍ داریم که واجب نفسی باشد و این وجوب هیچ قیدی ندارد و نیازی به بیان زاید ندارد، یک وجوب مقیّد و علی تقدیرٍ دون تقدیرٍ هم داریم که واجب غیری است و بر فرض وجوب ذی‌المقدّمه این هم واجب می‌شود و بدون وجوب غیر، این نیز واجب نیست. لذا تنها این قسم از وجوب نیاز به بیان زاید دارد. مثلاً بگوید: **اذا قمت الی الصلوة فتوضّأ.** و اگر مولی در مقام بیان بود و مؤونهٔ زایدی نیاورد، اطلاق کلام بر همین وجوب نفسی حمل می‌شود.

---

۱. این سخن بر مسلک آخوند بود که معانی حروف را مثل معانی اسماء می‌دانست و می‌گفت وضع عام و موضوع له عام است و البتّه با مطلبی که در مبحث مقدّمه واجب در رابطه با واجب مشروط در جواب به شیخ اعظم داشت، سازگار نیست. زیرا آنجا شیخ اعظم می‌فرمود: شرط که در واجب مشروط است مربوط به مادّهٔ امر است، نه هیئت امر که معنای حرفی دارد و جزئی است. و مرحوم آخوند فرمود: ***و امّا حدیث عدم الاطلاق فی مفاد الهیئة فقد حقّقنا سابقاً انّ کلّ واحد من الموضوع له و المستعمل فیه فی الحروف یکون عامّاً کوضعها ... و الطلب المفاد من الهیئة مطلق قابل لانّ یقید....*** . ر.ک: ***کفایة‌الاصول***، ص ۱۵۳ ـ ۱۵۴. در آغاز ***کفایه*** هم به تفصیل ثابت کردند که حروف، وضعشان عام و موضوع له‌شان نیز عام و مستعمل فیه‌شان نیز عامّ است و از این جهت با اسماء اجناس فرق ندارد. ر.ک: ***کفایة‌الاصول***، ج ۱، ص ۱۳ ـ ۱۵ و ص ۶۳ ـ ۶۵. و اگر عامّ است، چرا اطلاق و مقدّمات حکمت در آن جاری می‌شد؟! آری بر مسلک مشهور که می‌گفتند حروف وضعشان عام و موضوع له‌شان خاص و جزئی است، این اشکال وارد است که اینجا جای اطلاق و مقدّمات حکمت نیست.

ولی در مورد مقیس یا مانحن‌فیه هریک از دو فرد علاقه لزومیّه ـ چه در علّت منحصره و چه غیر منحصره ـ نیاز به بیان زاید دارند و هرکدام نیازمند معیّن است. اگر مراد متکلّم، علاقه لزومیّهٔ انحصاری است باید بگوید که فقط در فرض مجیء اکرام، مطلوب من است و کلمهٔ «فقط» را بیاورد که مفید حصر است. و اگر مرادش علّیّت غیر منحصره است باز باید بیان کند و بگوید: «**إن جائک زیدٌ أو أحسن...**». هر دو مقیّدند و نیازمند بیان زاید می‌باشند و لذا عندالاطلاق نمی‌توان بر یکی از آن دو حمل کرد که قدر مسلّم بر اصل لزوم و ملازمه بینهما حمل می‌شود. پس انحصار ثابت نشد تا مفهوم مسلّم شود.

راه چهارم: راه چهارم اثبات مفهوم شرط، باز هم تمسّک به اطلاق و مقدّمات حکمت است، با این تفاوت که در راه قبلی به اطلاق ادوات شرط یا هیئت جملهٔ شرطیّه استناد شد و در این راه به اطلاق خود شرط؛ مثلاً مجیء زید در جمله استناد می‌شود و در سخنان صاحب *فصول*[1] و شیخ اعظم[2] به این طریق استدلال شده است و آن این‌که شرط مزبور در جملهٔ شرطیّه (**مجیء در مثال إن جائک زید فأکرمه**) دارای حالات و فروضی است، از قبیل این‌که: مسبوق به چیزی باشد ـ مثلاً پیش از مجیء زید، این عالم بودن او است که مؤثّر در وجوب اکرام است ـ یا مسبوق به قید و خصوصیّت دیگری که مؤثر است نباشد. همچنین مقارن با چیزی باشد ـ مثلاً همزمان با مجیء زید، سلام کردن یا راکب بودن او است که موجب وجوب اکرام است ـ یا مقارن با چنین چیزی نباشد. همچنین ملحوق به چیزی باشد ـ مثلاً لاحق بر مجیء زید و پس از آن، این اداء دین یا امانت است که موجب وجوب اکرام است ـ یا ملحوق به چیزی نباشد.

حال معنای اطلاق شرط، این است که در تمام این حالات مختلف، آنچه به‌تنهایی مؤثّر است و تمام‌مؤثّر است مجیء زید است؛ چه سابق بر آن خصوصیّتی باشد یا نباشد؛ چه مقارن با آن، خصوصیّتی باشد یا نباشد؛ چه متأخر از آن خصوصیتی باشد یا نباشد. این اطلاق از راه مقدّمات حکمت ثابت می‌شود که مولی در مقام بیان بود و اگر خصوصیّتی سابق بر مجیء زید یا مقارن با امر دخیل بود، مولی آن را ذکر می‌کرد.[3] اما چون ذکر نکرده است، معلوم می‌شود که مجیء زید **مطلقاً و علی جمیع التقادیر و فی جمیع الأحوال** مؤثّر در وجوب اکرام است و اگر او به تنهایی مؤثّر باشد، حتماً کلام مفهوم دارد. یعنی تا شرط باشد، جزاء هم هست و همین‌که شرط نابود شد، جزاء هم نابود می‌شود.

ردّ این دلیل: مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر چنین اطلاقی محرز شد حقّ با شماست و جملهٔ شرطیّه مفهوم دارد، ولی از کجا این را احراز کنیم؟ اگر نگوییم در جمله‌های شرطیّه چنین چیزی اصلاً اتّفاق

---

۱. *الفصول الغرویّه*، ص ۱۴۷.
۲. *مطارح الانظار*، ص ۱۷۰.
۳. زیرا در فرض سبق، مؤثّر واقعی همان ویژگی سابق است و در فرض مقارنت هم هر دو با هم تأثیر می‌گذارند، نه یکی از آن دو.

نیفتاده است، ولی می‌توانیم بگوییم چنین فرضی بسیار نادر است و تکلیف نوع جملات شرطیّه را روشن نمی‌سازد. زیرا از کجا احراز کنیم که چیزی سابق بر این یا مقارن با آن و در عرض آن دخیل نیست؟ شاید شرط دیگر هم سبب وجوب اکرام باشد و بعداً بیان شود یا قبلاً بیان شده است و باید آن را پیداکرد. با این احتمال نمی‌توان گفت که فقط مجیء زید یگانه‌مؤثّر و تمام‌مؤثّر در وجوب اکرام است.

خلاصه: خلاصه و جمع‌بندی چهار طریق مذکور: مفهوم داشتن جمله شرطیّه درگرو دلالت آن بر خصوصیّت علّت منحصره بودن شرط، برای جزاء بود و برای اثبات این خصوصیّت، از چهار راه وارد شدیم: ۱. راه وضع ادوات شرط؛ ۲. از راه انصراف جملهٔ شرطیّه؛ ۳. از راه اطلاق ادات شرط؛ ۴. از راه اطلاق خود شرط. دیدیم که هیچ‌کدام منتجّ نبود؛ پس به‌صورت ضابطه و قانون نمی‌توان گفت که جمله‌های شرطیّه، ظهور در مفهوم دارند تا در موارد شکّ، تکلیف روشن شود. و امّا این‌که گاهی و به‌صورت اتّفاقی قرینه‌ای قائم شده و مقدّمات حکمت بار شده است یا انصراف مورد قبول واقع شده است یا قرینهٔ خاصّی بر مفهوم قائم شده است، تمام اینها را قبول داریم ولی مفید مفهوم شرط نیست.

و أما توهم أنه قضية إطلاق الشرط بتقريب أن مقتضاه تعينه كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب.

ففيه أن التعين ليس فى الشرط نحوا يغاير نحوه فيما إذا كان متعددا كما كان فى الوجوب كذلك و كان الوجوب فى كلّ منهما متعلقا بالواجب بنحو آخر لا بد فى التخييرى منهما من العدل و هذا بخلاف الشرط فإنه واحدا كان أو متعددا كان نحوه واحدا و دخله فى المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتا و كان الإطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل لاحتياج ما له العدل إلى زيادة مئونة و هو ذكره بمثل أو كذا

و احتياج ما إذا كان الشرط متعددا إلى ذلك إنما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية فنسبة إطلاق الشرط إليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا حيث كان مسوقا لبيان شرطيته بلا إهمال و لا إجمال.

بخلاف إطلاق الأمر فإنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعيينى فلا محالة يكون فى مقام الإهمال أو الإجمال تأمل تعرف هذا مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

راه پنجم: راه پنجم اثبات مفهوم شرط باز هم راه اطلاق شرط است ولی به تقریب دیگر: خاصیّت شرط و علّت، تأثیرگذاری و وابستگی مشروط به آن است. یعنی اگر علّت باشد، معلول هم حتماً خواهد بود. پس شرط، مؤثّر در جزاء است و این مؤثّر دو قسم و مصداق دارد: ۱. شرط تعیینی که معیّناً فلان امر (مجیء زید) شرط و مؤثّر است و عدل و بدیل ندارد؛ ۲. شرط تخییری که مخیّراً یکی از دو یا چند امر (مجیء زید یا عالم بودن او و ...) مؤثّر در وجوب اکرام می‌باشند.

آنگاه اگر مولی در مقام بیان بود و تنها مجیء زید را آورد و شرط دیگری اضافه نکرد، اطلاق کلام ایجاب می‌کند که شرط مذکور، شرط تعیینی باشد، زیرا تخییری بودن، نیاز به بیان زاید دارد؛ مثلاً بگوید: «إن جائک زید أو أحسن إلیک». و چون مولی در مقام بیان بود و قرینه و بیان زایدی نیاورد، پس معلوم می‌شود که شرط دیگری در غرض مولی دخیل نیست، وگرنه مولای حکیم آن را بیان می‌کرد تا اخلال به غرض پیش نیاید.

سپس متوهّم باب شرط را به باب صیغهٔ افعل قیاس می‌کند که در واقع روح این استدلال همین قیاس است: صیغهٔ افعل ظهور در وجوب داشت. وجوب دو فرد داشت: ۱. وجوب تعیینی؛ به این معنا که معیّناً فلان کار واجب است و چیزی جای آن را نمی‌گیرد؛ ۲. وجوب تخییری؛ به این معنی که به‌صورت علی البدل یکی از دو یا چند کار واجب است. اگر مولی در مقام بیان بود و صیغهٔ افعل را به‌صورت مطلق آورد، اطلاق صیغه بر وجوب تعیینی حمل می‌شود. زیرا تخییری بودن، احتیاج به بیان زاید دارد که کلمهٔ أوْ یا إمّا کذا باید بیاورد و چون نیاورده است، پس معلوم می‌شود که مرادش وجوب تخییری نیست؛ وگرنه اخلال به غرض کرده که با حکمت مولای حکیم سازگار نیست. حال مانحن‌فیه هم ـ به بیانی که ذکر شد ـ چنین است.

ردّ این دلیل: مرحوم آخوند به این طریق نیز با دو بیان جواب می‌دهد:

جواب اوّل: قیاس باب جمله شرطیّه به باب صیغهٔ افعل، قیاس مع‌الفارق است.

توضیح: سابقاً در مبحث واجب تخییری این بحث مطرح شد که آیا واجب تخییری سنخ خاصّی از وجوب در مقابل واجب تعیینی است و هر کدام نوع ویژه‌ای هستند و تفاوت ماهوی دارند یا واجب تخییری هم به واجب تعیینی برمی‌گردد؟

در این مورد پنج نظریّه مطرح شد که براساس نظر مرحوم آخوند اینها دو سنخ جداگانه‌اند. در واجب تعیینی مصلحت معیّناً مال همین فعل است و این فعل علی کلّ تقدیرٍ واجب و دارای مصلحت است؛ چه کار دیگری انجام بدهیم چه انجام ندهیم. ولی در واجب تخییری، مصلحت مال یکی از چند کار است و هر کدام بر تقدیری واجب و دارای مصلحت هستند. یعنی اگر دیگری انجام نشود این را باید انجام دهیم. وقتی دو قسم واجب ثبوتاً و واقعاً با یکدیگر متفاوت باشند، مقام اثبات آنها یعنی مقام خطاب و دلالت دلیل آن دو نیز که فرع بر مقام ثبوت است، متفاوت خواهد بود. اگر منظور مولی وجوب تخییری باشد، حتماً باید أوْ و إمّا بیاورد و خطابش را کامل کند، وگرنه مقصّر است و خطابش ناقص است. لذا اگر در مقام بیان بود و بیان زایدی نیاورد، حتماً حمل بر وجوب تعیینی می‌شود که علی کلّ حالٍ واجب است.

ولی در مسألهٔ جمله شرطیّه چنین نیست که شرط تعیینی یعنی علّت منحصره، با شرط تخییری یعنی علّت غیر منحصره، دو سنخ مختلف باشند و ثبوتاً فرق داشته باشند؛ بلکه خاصیّت ذاتیِ شرط،

تأثیرگذاری در مشروط است و این خصیصه از او جدا شدنی نیست، چه منحصر باشد و چه غیر منحصر. در غیر منحصر هم هر شرطی مستقلاً همین حکم را دارد و لذا در مقام اثبات هم نیازی به بیان أوْ و إمّا ندارد، زیرا ولو هزار شرط دیگر هم جدا جدا باشد، این خطاب و جملهٔ شرطیّه ناقص نیست، بلکه کاملاً مبیَّن است و هدف، بیان شرطیّت مجیء زید است که حاصل شده است و کاری به شرط دیگر ندارد

(نه نفی می‌کند و نه اثبات، اثبات شیء هم که نفی ما عدا نمی‌کند. لذا از راه اطلاق و مقدّمات حکمت نمی‌توان حمل بر شرط معیّن و منحصر نمود، زیرا بدون آن هم، خلاف حکمتی نیست و اخلالی به غرضی نشده است. در نتیجه قیاس باطل است.

اگر شرط‌های متعدّدی هر کدام دخیل باشد، باید بیان شود.[1] ولی این صرفاً بیان تعدّد است و تنبیه بر این مطلب است که هر شرطی مستقلاً مؤثّر است، نه این‌که برای بیانِ نحوهٔ شرطیّت باشد و این‌که این سنخ دیگری از شرطیّت است و باید بیان شود.

جواب دوم: اگر هم در موردی احراز شد که فلان شرط، شرط تعیینی است که ـ اتّفاقاً چنین هم شده است ـ حتماً مفهوم خواهد داشت. ولی این مورد از بحث ما خارج است.

نتیجه: به عقیدهٔ مرحوم آخوند جملهٔ شرطیّه، ظهور در مفهوم ندارد.

[أدلّة المنكرين للمفهوم]

كفاية ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه

أحدها: (ما عزى إلى السيد من أن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به و ليس بممتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه و لا يخرج عن كونه شرطا فإن قوله تعالى و استشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر فانضمام الثانى إلى الأول شرط فى القبول ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط فى القبول ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضا فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى مثل الحرارة فإن انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها و الأمثلة لذلك كثيرة شرعا و عقلا.)

و الجواب أنه قدس سره إن كان بصدد إثبات إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت و فى الواقع فهو مما لا يكاد ينكر ضرورة أن الخصم يدعى عدم وقوعه فى مقام الإثبات و دلالة القضية الشرطية عليه و إن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحا أو مساويا و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلا كما لا يخفى.

ثانيها: أنه لو دل لكان بإحدى الدلالات و الملازمة كبطلان التالى ظاهرة و قد أجيب عنه بمنع

---

۱. و احتياج ما إذا كان الشرط متعدّداً ... .

بطلان التالی و أن الالتزام ثابت و قد عرفت بما لا مزید علیه ما قیل أو یمکن أن یقال فی إثباته أو منعه فلا تغفل.

ثالثها: قوله تبارک و تعالی و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن أردن تحصنا.

و فیه ما لا یخفی ضرورة أن استعمال الجملة الشرطیة فیما لا مفهوم له أحیانا و بالقرینة لا یکاد ینکر کما فی الآیة و غیرها و إنما القائل به إنما یدعی ظهورها فیما له المفهوم وضعا أو بقرینة عامة کما عرفت.

ادلّهٔ منکران مفهوم شرط

مخالفان مفهوم شرط برای نفی مفهوم شرط سه دلیل آورده‌اند:

دلیل اوّل: این دلیل که منسوب به سیّد مرتضی می‌باشد. این است که بلا اشکال شرطی که در کلام ذکر می‌شود، مؤثّر است و فایده دارد، وگرنه آوردنش لغو بود، و تأثیرش عبارت است از تعلیق حکم (جزاء) بر آن شرط (ثبوت جزاء بر فرض ثبوت شرط). بیش از این هم نقشی ندارد، یعنی دلالت نمی‌کند بر این‌که اگر این شرط نبود آن جزاء هم نابود است، زیرا دلالت شرط بر این امر، در گرو دلالت بر انحصار است. یعنی باید شرط، علّت منحصرهٔ جزاء باشد تا با انعدام علّت منحصره، معلول نیز حتماً منعدم شود.

علّت منحصره بودن محرز و مسلّم نیست زیرا لیس یمتنع، یا به عبارت دیگر: من الممکن این‌که شرط دیگری خلیفه و قائم مقام و نایب مناب شرط اوّل گردد که جاری مجری و نازل منزلهٔ آن باشد. یعنی با وجود آن نیز حکم و جزاء محقّق شود؛ ضمناً شرط اوّل هم از شرط بودن خارج نشود، یعنی آن نیز شرط است و بر فرض ثبوتش جزاء ثابت می‌شود، ولی منحصر به آن نیست و بر فرض ثبوت شرط دیگر نیز، جزاء ثابت می‌شود. در نتیجه نمی‌توانیم بگوییم اگر شرط اوّل منتفی شد جزاء هم حتماً منتفی است و کلام مفهوم دارد. بهترین شاهد بر امکان خلافت و نیابت شرطی از شرط دیگر، وقوع خارجی این نیابت است که هم در شرعیّات مثال‌های فراوان دارد، هم در عقلیّات و هم در عرفیّات.

مثال برای شرعیّات: «**ان جُنبتَ جُنباً فاغتسل**» و «**إن مسست میتّاً فاغتسل**»، «**إذا بُلت فتوضّأ**» و «**إذا نُمت فتوضّأ**»، و کلیّهٔ مواردی که در آنها موجبات و اسباب چیزی متعدّد باشد.[1]

مثالی که خود مرحوم سیّد آورده این آیه است که در باب قرض دادن می‌باشد: ﴿**فاستشهدوا شهیدین من رجالکم**﴾،[2] یعنی در مقام وام دادن، دو شاهد از مردانتان گواه طلب کنید. گر چه در ظاهر به شکل جملهٔ شرطیّه نیست ولی مآلش به یک شرطیّه است و مثل این است که بفرماید: اگر بخواهید شهادت شاهد اوّل پذیرفته شود، باید شاهد دوم هم به او ضمیمه شود و این انضمام، شرط قبولی است

---

۱. در ادامهٔ مطالب دربارهٔ تعدّد شرط بحث خواهیم کرد. ۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۸۲.

و تا نباشد شهادت یکی مقبول نیست. امّا مفهومش این نیست که اگر دو شاهد از رجال نبود به هیچ وجه شهادت قبول نیست؛ بلکه از خارج یقین داریم که اگر به جای مرد دوم، دو زن عادل شهادت دهند و این به شاهد اوّل ضمیمه شود باز هم پذیرفته است. و باز چنین نیست که اگر این هم نشد راهی برای قبولی شهادت نباشد، بلکه یقین داریم که انضمام قسم به شاهد اوّل جانشین شاهد دیگر می‌شود.

مثال برای عقلیّات: اگر خورشید طالع باشد حرارت هست، ولی چنین نیست که اگر طلوع شمس نبود حرارت هم نباشد؛ بلکه اگر به جای طلوع شمس، آتش هم روشن باشد باز حرارت موجود است. یا مثلاً اگر این شیء انسان باشد، پس حیوان نیز هست. ولی مفهوم ندارد که اگر انسان نباشد حیوان هم نباشد، بلکه ممکن است انسان نباشد ولی فرس یا بقر و ... باشد و باز هم حیوانیّت صدق کند. اصولاً در کلیّه مواردی که لازم، لازم اعمّ باشد، مطلب از این قرار است. زیرا با انتفاء ملزوم اخصّ، لازم اعمّ منتفی نمی‌شود؛ آری اگر لازم مساوی با ملزوم باشد، مثل انسان و تعجّب، یا اخصّ از ملزوم باشد، مثل انسان و علم، با انتفاء ملزوم، لازم منتفی است.

مثال برای عرفیّات: مولایی به عبدش می‌گوید اگر زید به خانهٔ ما آمد اکرام کن. ولی مفهومش این نیست که اگر غیر زید آمد اکرام نکن، زیرا می‌تواند بگوید که اگر بکر نیز آمد اکرام کن و ... . یا استادی به شاگردش می‌گوید اگر با زید معامله کردی تخفیف بده، اگر با خالد نیز معامله کردی تخفیف بده و ... . خلاصه اینک نیابت بعضی از شرط‌ها، از بعضی دیگر بی‌شمار و فراوان است. در مثال «**إن جائک زید فاکرمه**» یا «**إن سافرت فقصّر**» و ... نیز هیچ مانعی ندارد که شرط دیگری جای این شرط‌ها را بگیرد. با امکان نیابت هم انحصار محرز نیست و مفهوم‌داری ثابت نمی‌شود.

ردّ این دلیل: مرحوم آخوند در مقام جواب به این دلیل روی کلمهٔ لیس یمتنع یا من الممکن، تکیه می‌کند و می‌فرماید: منظور شما از این امکان نیابت بعضی از شروط از بعضی دیگر چیست؟ اگر منظورتان صرف امکان وقوعی است[1] خواهیم گفت که طرفداران مفهوم شرط، کاری به مقام واقع و ثبوت و امکان عقلی ندارند، آنان در مقام اثبات و دلالت و ظهور جملهٔ شرطیّه بحث دارند که آیا ظهور در انحصار و به دنبالش مفهوم‌گیری دارد یا ندارد. و اگر منظور شما از امکان مزبور، صرف احتمال وقوع باشد[2] این سؤال مطرح می‌شود که احتمال صدور شرط چگونه احتمالی است و درصد آن چه میزان است؟ آیا احتمال راجح است، یعنی مثلاً هشتاد در صد احتمال می‌دهیم که شرط دیگری هم باشد یا احتمال مرجوح، یعنی مثلاً درصد است؟

---

۱. به این معناکه در خارج یقین داریم نیابتی نیست و شرط دیگری بیان نشده است، ولی اگر هم واقع می‌شد محذوری نداشت و محالی پیش نمی‌آمد و ثبوتاً و واقعاً و فی نفس الامر چنین چیزی ممکن است.

۲. به این معناکه شاید شرط دیگری قبلاً بیان کرده یا بعداً بیان کند یا همزمان بیان کرده و به ما نرسیده است و براساس همین احتمال، از ظهور شرط در انحصار، رفع ید می‌کند.

اگر احتمال راجح یا مساوی باشد، طبق قواعد لفظیّه جلو ظهور را می‌گیرد؛ ولی اگر احتمال مرجوحی باشد، لطمه به ظهور نمی‌زند.[۱] درکلام سیّد مشخّص نشده است که کدام احتمال منظور ایشان است؟ و قوّیاً احتمال می‌دهیم که منظورش صرف احتمال ضعیف و مرجوح باشد که آن هم قابل اعتناء نیست و صدمه‌ای به ظهورکلام در مفهوم داری نمی‌زند.[۲]

دلیل دوّم: اگر جمله شرطیّه ظهور در مفهوم داشته باشد و بر انتفاء جزاء نزد انتفاء شرط دلالت کند. حتماً باید به یکی از دلالت‌های ثلاث (مطابقه، تضمّن، التزام) باشد و لازم، به هر سه قسمش منتفی است، پس ملزوم نیز منتفی است. بیان ملازمه واضح است زیرا دلالت اگر ظهوری و لفظی شد، از سه قسم مذکور خارج نیست.

بیان ابطال لازم به هر سه قسمش: مدلول مطابقی جملهٔ شرطیّه، ثبوت جزاء بر فرض ثبوت شرط است، نه انتفاء جزاء بر فرض انتفاء شرط. قهراً مدلول تضمّنی شرط هم روشن شد و واضح است که انتفاء عندالانتفاء جزء آن هم نیست. مدلول التزامی هم شرطش این است که لزومش از نوع لزوم بیّن به معنای اخصّ باشد و به مجرّد تصوّر ملزوم، یعنی ثبوت عندالثبوت، لازم یعنی انتفاء عندالانتفاء نیز تصوّر شود؛ در حالی که به اعتقاد مستدلّ چنین ملازمه‌ای هم وجود ندارد و تصوّر یکی بدون دیگری ممکن است.

نتیجه: پس ملزوم هم منتفی است، یعنی جملهٔ شرطیّه بر مفهوم دلالت نمی‌کند.

دیگران به استدلال مذکور این‌گونه جواب داده‌اند که ما ملازمهٔ استدلال‌شان را می‌پذیریم، ولی بطلان لازم به هر سه قسمش را نمی‌پذیریم و مدّعی هستیم که دلالت التزامی وجود دارد و مفهوم داشتن، لازم لاینفکّ جملهٔ شرطیّه است و به مجرّد تصوّر ثبوت عندالثبوت، انتفاء عندالانتفاء هم تصوّر می‌شود.

مرحوم آخوندکاری به جواب مزبور ندارد. زیرا هم مستدلّ ادّعای بلا دلیل دارد که منکر دلالت التزامی است و هم مُجیب ادّعای مزبور را بدون دلیل ذکر کرد. البتّه هیچ‌کدام را نباید محکوم کرد. زیرا آنها فهم خود را از ظاهر جمله بیان کردند و فهم هرکدام برای خودشان حجّت است. ولی حقّ در مقام همان است که ما در بحث با طرفداران مفهوم شرط داشتیم، که همهٔ راه‌های اثبات شرط (پنج راه) را آوریم و جواب دادیم. در نتیجه به عقیدهٔ ما راهی برای اثبات مفهوم شرط وجود ندارد.

---

۱. اصولاً درکلیّهٔ موارد اصول عقلائیّه از اصالةالعموم، اصالةالاطلاق، اصالةالحقیقة، اصالةالظهور و ... احتمال تخصیص و تقیید و مجازیّت و ارادهٔ خلاف ظاهر وجود دارد. و اگر قطع به عدم داشتیم که جای اصل نبود، معذلک خردمندان و اهل لسان به آن اعتنا نمی‌کنند.

۲. علاوه بر این در مواردی که دو یا چند شرط وجود دارد و نیابت محقّق است، طرفدار مفهوم شرط نمی‌گوید که در اینجا به محض انتفاء یک شرط، جزاء هم منتفی است، بلکه می‌گوید: اگر هر دو یا هر چند شرط منتفی شد، جزاء هم منتفی می‌شود.

دلیل سوم: اگر جمله‌های شرطیه دارای مفهوم باشند لازم می‌آید آیهٔ شریفهٔ ﴿**و لا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء إن أردن تحصّناً**﴾[1] نیز دارای مفهوم باشد، چون این هم یک جملهٔ شرطیّه است. و در صورتی که مفهوم داشته باشد مفهومش این می‌شود که «**فاذا لم یردن الفتیات التحصّن فإکراههن علی البغاء لیس بحرام**» یا «**جایزٌ**» و یا «**فأکرهوهنّ**». در حالی که این مفهوم باطل است، به‌دلیل این‌که اولاً در این فرض که کنیزکان ارادهٔ تحصّن ندارند و نمی‌خواهند پاکدامن باشند بلکه می‌خواهند آلوده دامن باشند، اکراه بر زنا اصلاً صدق نمی‌کند و اکراهی نیست تا جایز باشد یا خیر، و سالبه به انتفاء موضوع است. ثانیاً بر فرض که اکراه صدق کند، این را از خارج می‌دانیم که اکراه بر زنا مطلقاً حرام است، چه آنان ارادهٔ تحصّن داشته باشند و چه نداشته باشند. با این حساب آیهٔ مزبور مفهوم ندارد که: «**ان لم یردن ...**» بلکه چه اراده کنند چه اراده نکنند، حکم یکی است. پس این آیه مادّهٔ نقضی می‌شود و دلیل بر این است که جملهٔ شرطیه مفهوم ندارد.

جواب: بارها گفته‌ایم که موارد خاصّه، از بحث ما خارج است و مواردی که به برکت قرینهٔ خاصّی جمله شرطیه بر مفهوم دلالت می‌کند مورد بحث ما نیست، مواردی که به‌کمک قرینه بر مفهوم نداشتن دلالت دارد، از بحث ما خارج است. آیهٔ مزبور از همین موارد است و به گفتهٔ مستدلّ، این آیه مفهوم ندارد؛ به‌دلیل همان دو جهتی که گفته شد: یکی این‌که اصلاً اکراه صدق نمی‌کند تا حرام باشد یا نه،[2] و دیگر این‌که از خارج می‌دانیم اصرار و اجبار بر زنا مطلقاً حرام است. پس نمی‌توان گفت: «**إن لم یردن التحصّن فالإکراه جایزٌ**». کلام در موردی است که هیچ‌گونه قرینهٔ خاصّی نباشد و ما باشیم و ظاهر جملهٔ شرطیّه و این‌که آیا ظهور وضعی یا انصرافی یا اطلاقی در مفهوم دارد یا ندارد.

نتیجه: مرحوم آخوند در اصل مدّعا با منکرین مفهوم شرط موافق است، ولی استدلال‌های آنان را قبول ندارد و شاید خودش از این راه استناد می‌کند که ادلّهٔ مثبتین هم ردّ شد و ما دلیلی بر مفهوم شرط نداریم تا بگوییم مفهوم دارد یا ندارد و لذا حکم به عدم می‌کنیم.

---

۱. اگر کنیزان جوان شما ارادهٔ تحصّن و عفّت و پاکدامنی دارند شما حق ندارید آنها را بر بغاء و زنا دادن مجبور کنید. سورهٔ نور، آیهٔ ۳۳.

۲. جمله‌های شرطیّه از یک نظر دو دسته‌اند: یک دسته جمله‌هایی که شرط در آنها علاوه بر این‌که در جزاء و حکم تأثیر دارد، تمام موضوع حکم نیز هست، به گونه‌ای عقلاً حکم دایرمدار آن است و برای بیان موضوع ریخته شده است. مثل «***إن رزقت ولداً فاختنه***» که تمام موضوع برای وجوب ختان رزق ولد است و اگر ولدی نبود ختانی هم نیست، چون موضوع ندارد و از باب سالبه به انتفاء موضوع است. و هکذا مثال «***إن رکب الأمیر فخذ رکابه***» آیهٔ مزبور از این قسم است که اگر ارادهٔ تحصّن نبود، اصلاً اکراهی نیست و وقتی موضوع نبود حکمی هم نخواهد بود. و دستهٔ دیگر جمله‌هایی که شرط در آنها فقط مؤثر در جزاء است، وگرنه موضوع چیز دیگری است و با نبود شرط هم موضوع باقی است. مثل «***إن جائک زیدٌ فاکرمه***» که زید در هر حال هست ولی اگر شرط بود جزاء هم هست و اگر شرط نبود، بودن یا نبودن جزاء موضوع بحث است.

بقی هاهنا أمور

الأمر الأول: [المراد من انتفاء الحكم]

أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده فلا يتمشى الكلام فى أن للقضية الشرطية مفهوما أو ليس لها مفهوم إلا فى مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم فى الجزاء و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكنا و إنما وقع النزاع فى أن لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة.

بیان سه امر در خاتمه

امر اوّل: مقصود از انتفاء حکم چیست؟ شخص حکم مراد است یا سنخ آن؟

مقدّمه : منظور از شخصُ الحکم عبارت است از حکم خاصّ و جزئی که مقیّد به قیدی شده است. مثلاً در «**إن جائک زیدٌ فأکرمه**» وجوب اکرام بر فرض آمدن که مباین با فروض دیگر و غیر از آنهاست، شخص حکم است. منظور از سنخ الحکم عبارت است از، نوع و کلّی و طبیعیِ حکم که مقیّد به فرض خاصّی نیست، بلکه عامّ است و جمیع فرض‌ها را دربرمی‌گیرد. مثلاً اصل وجوب اکرام زید کلّی است، زیرا وجوب اکرامِ بر فرض آمدن را شامل است. وجوب اکرامِ بر فرض‌های دیگر از قبیل احسان، تقوی، عالم بودن و ... را نیز شامل می‌شود.

با توجّه به این مقدمه می‌گوییم مفهوم، عبارت است از انتفاء سنخ و نوع حکم. یعنی وقتی می‌گوییم جملهٔ شرطیّهٔ «**إن جائک زید فأکرمه**» مفهوم دارد، منظور این است که با انتفاء شرط (مجیء زید) مطلق وجوب اکرام زید نیز منتفی می‌شود و اکرام زید مطلقاً و بر جمیع فروض واجب نیست. به گونه‌ای که اگر جملهٔ شرطیهٔ دیگری وارد شد، مبنی بر این‌که «**و إن أحسن إلیک فأکرمه**» مخصّص عموم آن مفهوم می‌گردد. کمااین‌که جملهٔ اول نسبت به عموم مفهوم این جمله ، مخصِّص است.

کلام ما در دلالت جملهٔ شرطیّه است بر انتفاء سنخ حکم و جزاء در نزد انتفاء شرط. نه این‌که مفهوم عبارت باشد از انتفاء شخص حکم؛ یعنی جمله شرطیّه مفهومش این باشد که اگر زید نیامد، همین وجوب اکرام بر فرض مجیء منتفی می‌شود و کاری به سایر فروض ندارد، بلکه انتفاء شخص حکم بر فرض انتفاء شرط، یک امر عقلی و مسلّم است که اگر کلّ موضوع و یا جزء یا قید آن منتفی شد، آن حکم خاصّ به این مجموعه نیز منتفی می‌شود.

این مطلب پیش و بیش از آنکه «لفظی» و «ظهوری» و مربوط به ظهور شرط باشد، یک امر عقلی قطعی است که از بحث خارج است. پس سخن در ظهور جملهٔ شرطیّه در انتفاء سنخ حکم است. هکذا جمله‌های وصفیّه و لقبیّه و ... .

و من هنا انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء فى الوصايا و الأوقاف

و النذور و الأیمان کما توهم بل (عن الشهید فی تمهید القواعد أنه لا إشکال فی دلالتها علی المفهوم) و ذلک لأن انتفاءها عن غیر ما هو المتعلق لها من الأشخاص التی تکون بألقابها أو بوصف شیء أو بشرطه مأخوذة فی العقد أو مثل العهد لیس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب علیه بل لأجل أنه إذا صار شیء وقفا علی أحد أو أوصی به أو نذر له إلی غیر ذلک لا یقبل أن یصیر وقفا علی غیره أو وصیة أو نذرا له و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصیة عن غیر مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلی مطلقا و لو قیل بعدم المفهوم فی مورد صالح له.

یک قاعدهٔ کلی: بحث ما در باب مفاهیم، پیرامون جملاتی است که به حسب واقع و نفس الامر و مقام ثبوت و به حکم عقل، این‌گونه باشند که با انتفاء شرط هم سنخ حکم، قابلیّت بقاء و انتفاء را داشته باشد، مثل «إن جائک زید فاکرمه» که با نبود مجیء زید هم طبیعیِ وجوب اکرام، قابلیّت بقاء را دارد. در این‌جا بحث می‌کنیم که حالا که عقلاً و ثبوتاً چنین چیزی ممکن است، آیا در مقام اثبات و دلالت و ظهور، جملهٔ شرطیّه یا وصفیّه و ... ظهور وضعی یا انصرافی یا اطلاقی در مفهوم داری و انتفاء سنخ حکم دارند یا نه؟ آیا جملهٔ شرطیّه، دالّ بر ثبوتِ مفهوم است یا دالّ بر عدم آن است یا این‌که نفیاً و اثباتاً از حکم مفهوم ساکت است و دلالتی ندارد؟

و من هنا انقدح ...: این عبارت مبتنی و متفرّع بر قاعدهٔ کلّی مذکور است. مرحوم شیخ در *تقریرات*[1] توهّم کرده و مرحوم شهید ثانی در *تمهیدالقواعد*[2] قاطع شده است به این‌که قضایای شرطیّه یا وصفیّه یا لقبیّه‌ای که در باب وصایا، اوقاف، نذرها، قسم‌ها، اقرارها و ... ذکر می‌شوند، دارای مفهوم هستند، مثلاً «وقفتُ داری علی اولادی» (لقب)، مفهومش نفی وقفیّت از غیر اولاد است. یا «وقفت داری علی اولادی إن کانوا فقراء» (شرط)، مفهومش انتفاء وقفیّت، نزد انتفاء شرط فقیر بودن اولاد است. و هکذا در وصیّت و نذر و ... .

مرحوم آخوند می‌فرماید: انتفاء وقف ، وصیّت ، نذر و ... از غیر متعلّق اینها (از غیر اولاد، از غیر اولاد عالم، از غیر فقراء) را قبول داریم؛ ولی از باب مفهوم شرط یا وصف یا لقب نیست و سخن از مقام اثبات و دلالت نیست، بلکه از باب این است که، مالی که یک بار وقف بر عنوان عامّ یا خاصّ شد و وقفیّت منعقد شد، قابلیّت ندارد تا دوباره به‌عنوان دیگری وقف شود؛ زیرا وقف یا فکّ ملک است و یا تملیک به موقوفٌ علیهم است و به محض تحقق وقف، واقف این مال بیگانه می‌شود. به‌طوری که نه او می‌تواند دوباره وقف کند و نه مال می‌تواند دوباره آزاد شود که تحصیل حاصل است و یا در صورتی که دوباره تملیک شود که اجتماع دو مالک مستقلّ بر مملوک واحد پیش می‌آید و محال است. و هکذا در باب وصیّت و نذر و اقرار و ... در این‌گونه قضایا، به حکم عقل، وقفیّت از غیر متعلّق

---

۱. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۷۳.

۲. *تمهیدالقواعد*، ص ۱۴، قاعدهٔ ۲۵.

آن منتفی است و امکان ندارد برای دیگران هم، وقف باشد و ثبوتاً محال است. دیگر نوبت به مقام اثبات و دلالت نمی‌رسد.

إشکال و دفع

کفایه لعلک تقول کیف یکون المناط فی المفهوم هو سنخ الحکم لا نفس شخص الحکم فی القضیة و کان الشرط فی الشرطیة إنما وقع شرطا بالنسبة إلی الحکم الحاصل بإنشائه دون غیره فغایة قضیتها انتفاء ذاک الحکم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه و هکذا الحال فی سائر القضایا التی تکون مفیدة للمفهوم.

اشکال و دفع آن: فرمودند که مفهوم، انتفاء شخص حکم نیست بلکه انتفاء سنخ حکم است، به بیانی که گذشت. حال به این مطلب اشکالی وارد شده که مرحوم آخوند آن را طرح کرده و جواب داده است.

اشکال: مقدمه: در اوّل **کفایه** فرمودند: دربارهٔ موضوع‌له و مستعمل فیهِ حروف و اسماء اشاره و هیئات دو مبنا وجود دارد: یکی مبنای مشهور است که می‌گفتند حروف و مانند آن وضعشان عامّ و موضوع‌له‌شان خاصّ است، یعنی واضع در هنگام وضع، مفهوم کلّیِ طلب وجوبی را لحاظ و تصوّر کرده ولی هیئت افعل را برای مصادیق آن، یعنی فردی از کلّیِ وجوب، وضع کرده است و در مقام استعمال هم در همین فرد استعمال می‌شود، و مفاد افعل کلّی نیست.

دیگری مبنای مرحوم آخوند بود که می‌فرمود: حروف و هیئات و ملحقات به حروف، وضعشان عامّ است، یعنی هم معنای متصوّر و ملحوظ حال الوضع کلّی است و هم موضوع له آنها عامّ است، یعنی لفظ هم برای معنای عام وضع شده و هم مستعمل فیه کلّی است، یعنی مستعمِلین نیز در مقام استعمال، لفظ را در همین معنا استعمال می‌کنند و خصوصیّت و جزئیت ـ چه ذهنی باشد که لحاظ و تصوّر معنا، موجب وجود ذهنی و آن‌هم موجب جزئیت و تشخّص می‌گردد؛ **لأنّ الشیء ما لم یتشخّص لم یوجد** ـ و چه خارجی باشد که از دایرهٔ موضوع‌له و مستعمل فیه بیرون است و به مقام استعمال مربوط می‌شود و از ناحیهٔ استعمال لفظ در معنا پیدا می‌شود که تا آن معنا را تصوّر و لحاظ نکند و به ذهن نیاورد مجوّز و مصحّحی برای استعمال نمی‌یابد، وگرنه پس از تصوّر معنا، لفظ را در خود معنا به کار می‌برد، نه معنای متصوّر به قید متصوّر بودن. دلایل این مطلب در اوائل **کفایه** به تفصیل آمده است.

با این مقدّمه مستشکل می‌گوید: با توجّه به فرمایش شما که مفهوم، انتفاء سنخِ حکم است، نه شخص حکم، می‌گوییم سنخ الحکم اصلاً در جملهٔ شرطیهٔ (**إن جائک زید فأکرمه**) یا در جملهٔ وصفیّه (**أکرم زیداً الجائی**) یا در جملهٔ لقبیّه (**أکرم الجائی**) و ... در ناحیهٔ منطوق مطرح نیست و متعلّق انشاء مولی

واقع نشده است[۱] تا مفهوم کلام به آن متعرّض باشد و بر نفی سنخ حکم دلالت کند. مفهوم تابع منطوق است، اگر در منطوق، از جزاء شرط، سنخ حکم اراده شده بود، در مفهوم نیز نفی سنخ اراده می‌شد؛ ولی دیدیم که سنخ الحکم مجعول و منشأ نیست تا مسلوب و منفی گردد. آنچه مورد انشاء و جعل است، عبارت است از شخص الحکم یا مصداقی از مصادیق وجوب اکرام (وجوب اکرام بر فرض مجیء) علی‌القاعده اگر جمله مفهوم داشته باشد، باید مفهومش انتفاء شخص همین حکم مجعول باشد، نه انتفاء سنخ حکم، پس چرا فرمودید مفهوم، انتفاء سنخ حکم است؟!

ما اضافه می‌کنیم که انتفاء شخص حکم هم که به نظر شما عقلی بود و از باب مفهوم کلام نبود، پس در حقیقت «ما قُصد لم یقع و ما وقع لم یقصد»، یعنی مقصود شما که انتفاء سنخ حکم باشد، حاصل نیست، و آن چیزی هم که حاصل است، یعنی انتفاء شخص حکم مطلوب شما نیست. پس باید گفت که اصولاً جملهٔ شرطیّه و وصفیّه و ... مفهوم ندارند.

کفایه و لکنک غفلت عن أن المعلق علی الشرط إنما هو نفس الوجوب الذی هو مفاد الصیغة و معناها و أما الشخص و الخصوصیة الناشئة من قبل استعمالها فیه لا تکاد تکون من خصوصیات معناها المستعملة فیه کما لا یخفی کما لا تکون الخصوصیة الحاصلة من قبل الإخبار به من خصوصیات ما أخبر به و استعمل فیه إخبارا لا إنشاء.

و بالجملة کما لا یکون المخبر به المعلق علی الشرط خاصا بالخصوصیات الناشئة من قبل الإخبار به کذلک المنشأ بالصیغة المعلق علیه.

و قد عرفت بما حققناه فی معنی الحرف و شبهه أن ما استعمل فیه الحرف عام کالموضوع له و أن خصوصیة لحاظه بنحو الآلیة و الحالیة لغیره من خصوصیة الاستعمال کما أن خصوصیة لحاظ المعنی بنحو الاستقلال فی الاسم کذلک فیکون اللحاظ الآلی کالاستقلالی من خصوصیات الاستعمال لا المستعمل فیه.

جواب مرحوم آخوند:[۲] به گمان شما مفاد هیئت جزئی و شخصی و خاص است و آنچه در جمله شرطیّه بر شرط و در وصفیّه بر وصف و ... معلّق شد، خصوص همین وجوب جزئی است و آن اشکال را وارد کردید؛ غافل از این‌که به عقیدهٔ ما مفاد هیئت امر، وجوب کلّی و اصل وجوب و طلب الزامی است و مُنشَأ به صیغه، اصل وجوب است که کلّی است و مستعمل‌فیه در باب امر، همین مفهوم کلّی است[۳] آنگاه معلّق بر شرط در منطوق کلام، کلّیِ وجوب اکرام است.

در مفهوم هم که مطابق منطوق است با انتفاء شرط، همین وجوب کلّی منتفی می‌شود و مفهوم،

---

۱. چون مفاد هیئت جزئی است و مستشکل از کسانی است که وضع را عامّ و موضوع‌له را در هیئات خاصّ می‌داند.

۲. این جواب بر مبنای خود ایشان است که در باب هیئات هم موضوع‌له و مستعمل‌فیه را عامّ می‌دانند.

۳. این مطلب در باب معانی حرفیّه کاملاً مبرهن شد.

انتفاء سنخ حکم است. امّا تشخّص و خصوصیّت (قصد انشاء و لحاظ آلی) از ناحیهٔ استعمال است که تا منشئ، وجوب را در ذهن تصوّر و لحاظ نکند، در مقام انشاء برنمی‌آید و پس از لحاظ و تصوّر که به معنای وجود ذهنی است و وجود مساوق با تشخّص است، زمینه فراهم می‌شود تا لفظ را در معنای خودش که اصل وجوب است استعمال کند.[1] با محاسبات مزبور، اشکال مندفع شد و مطلبِ مورد نظر (این‌که مفهوم، انتفاء سنخ حکم است) به قوّت خویش باقی است.

تنظیر: جملهٔ انشائیهٔ[2] نظیر جملهٔ خبریه[3] است و همان‌طور که در جمله خبریّه، کلام در اصل وجوب، استعمال شده است و خصوصیّتِ قصد حکایت و اخبار داشتن در اصل معنا و مستعمل فیه دخالت ندارد، در جملهٔ انشائیه هم مفاد هیئتِ امر، اصل وجوب است، نه وجوب متشخّص به خصوصیّت ذهنی. و لحاظ معنا، زمینه‌ساز استعمال است که هم وضع و هم استعمال فرع بر لحاظ و تصوّر هستند.

باب انشاء و اخبار، دقیقاً مثل باب حروف و اسماء است و همان‌طور که حروف و اسماء هم‌جنس آنها وضع و موضوع‌له و مستعمل‌فیه در هر دو عامّ وکلّی بود و تفاوت در لحاظ آلی و استقلالی بود و اینها در اصل دخیل نبودند، بلکه در غرض مستعمل دخیل بودند. همچنین انشاء و اخبار دارای معنای کلّی هستند. و قصد انشاء و قصد حکایت داشتن، جزء اصل معنا نیست و از خصوصیّات استعمال و مربوط به مقام استعمال است.

و بذلک قد انقدح فساد (ما یظهر من التقریرات فی مقام التفصی عن هذا الإشکال من التفرقة بین الوجوب الإخباری و الإنشائی بأنه کلی فی الأول و خاص فی الثانی حیث دفع الإشکال بأنه لا یتوجه فی الأول لکون الوجوب کلیا و علی الثانی بأن ارتفاع مطلق الوجوب فیه من فوائد العلیّة المستفادة من الجملة الشرطیة حیث کان ارتفاع شخص الوجوب لیس مستندا إلی ارتفاع العلة المأخوذة فیها فإنه یرتفع و لو لم یوجد فی حیال أداة الشرط کما فی اللقب و الوصف.

و أورد علی ما تفصی به عن الإشکال بما ربما یرجع إلی ما ذکره بما حاصله أن التفصی لا یبتنی علی کلیة الوجوب لما أفاده و کون الموضوع له فی الإنشاء عاما لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه حیث إن الخصوصیات بأنفسها مستفادة من الألفاظ).

و ذلک لما عرفت من أن الخصوصیات فی الإنشاءات و الإخبارات إنما تکون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بینهما و لعمری لا یکاد ینقضی تعجبی کیف تجعل خصوصیات الإنشاء من خصوصیات المستعمل فیه مع أنها کخصوصیات الإخبار تکون ناشئة من الاستعمال و لا یکاد یمکن أن یدخل فی المستعمل فیه ما ینشأ من قبل الاستعمال کما هو واضح لمن تأمل.

---

۱. البته منظور مستشکل جزئی و خاص به خصوصیّت ذهنی نیست، بلکه منظور، جزئیّت خارجی است که اصل مبنایش باطل است و در اوّل کتاب گذشت.

۲. مثل *ان جائنک زید فاکرمه*.

۳. مثل *إن جائنک زید فیجب اکرامه*.

جواب شیخ اعظم: ایشان میان وجوب اخباری و وجوب انشایی فرق گذاشته و فرموده است اگر به‌صورت جملهٔ خبریه بیان شود، مثلاً بگوید: «**إن جائک زید یجب إکرامه**» وجوبی که در جزاء آمده کلّی است و مادّهٔ «یجب» که لفظ وجوب باشد، بر کلّی و جنس وجوب دلالت می‌کند و طبعاً مفهوم شرط هم عبارت خواهد بود از نفی همین وجوب کلّی بر فرض نفی شرط. یعنی اگر زید نیامد، همین وجوب اکرام کلّی، منتفی می‌شود و اشکال در این بخش مندفع است و مفهوم، انتفاء سنخ حکم است.

و اگر وجوب به صورت جملهٔ شرطیهٔ انشائیّه بیان شود، مثلاً بگوید: «**إن جائک زید فأکرمه**» در اینجا شیخ هم مثل مشهور قبول دارد که مفاد هیئت، جزئی است و وجوبی که با صیغهٔ افعل انشاء می‌شود فرد و مصداقی از وجوب است. امّا از راه دیگری انتفاء سنخ الحکم را اثبات می‌کند و آن راه این است که اگر منظور مولی ارتفاع شخص حکم عند ارتفاع القید بود، چرا به صورت جملهٔ شرطیّه بیان کرد؟ ارتفاع شخص حکم تابع ارتفاع یکی از قیود موضوع است و به صورت وصفیّه هم که می‌فرمود «**أکرم زیداً الجائی**» یا به‌صورت لقب هم که می‌فرمود: «**أکرم الجائی**» باز با انتفاء وصف عنوانی جائی، وجوب اکرام هم منتفی بود و نیازی نبود که به صورت شرطیّه بیان کند.

از این‌که به‌صورت شرطیّه بیان کرده استفاده می‌کنیم که منظور، انتفاء سنخ الحکم است؛ به این بیان که شرط، ظهور در علّیّت دارد و خاصیّت علّت، این است که معلول، تابع آن است و فرض هم این است که شرط ، علت منحصره است و اگر این شد قطعاً وجوب اکرام تابع این شرط خواهد بود و اگر شرط منتفی شد، علّت منحصره منتفی شده است و اگر علّت منحصره منعدم شد، معلول هم کُلاً منتفی می‌شود و چیزی به‌عنوان وجوب اکرام باقی نمی‌ماند و ما از این راه استفاده می‌کنیم که مفهوم، انتفاء سنخ الحکم است.

قوله: و اورد علی ما تغصّی: **جواب‌های دیگر:** قبل از مرحوم آخوند هم کسانی شبیه جواب ایشان از اشکال مزبور در اشکالٌ و دفعٌ جواب داده و گفته‌اند که در باب هیئت هم، وضع و موضوع‌له و مستعمل‌فیه عامّ است و مُنشأ به صیغه افعل یک وجوب کلّی است و در مفهوم، همین کلّی منتفی می‌شود و مفهوم، انتفاء سنخ الحکم است؛ ولی مرحوم شیخ این جواب را به دو بیان ردّ کرده است:

۱. راه فرار از اشکال، مبتنی بر کلّیّت وجوب ـ و کلّی دانستن معنای امر ـ نیست؛ بلکه مبتنی بر راه دیگری است (همان ظهور شرط در علّیّت منحصره).

۲. اصولاً قبول نداریم که مفاد صیغهٔ افعل، وجوب کلّی باشد و دلیلی بر عمومیّت آن نیست؛ چه‌بسا دلیل برخلافش باشد، زیرا متبادر از صیغهٔ افعل این است که خصوصیّات (قصد انشاء داشتن) از خود لفظ و هیئت امر به ذهن می‌آید و صیغه برای وجوب خاصی وضع شده است.[۱]

---

۱. کلمهٔ أوْرد فاعلش شیخ اعظم است: **بما ربّما**، متعلّق به **تُقصّیَ** است. **إلی ما ذکرنا** یعنی در کلام آخوند، که وضع و موضوع عامّ است. **بما حاصله** متعلّق به **أوْرَدَ** است. **لما افاده** متعلّق به **لا یبتنی** است و منظور همان علّیّت شرط است.

قوله: و ذلک لما عرفت من انّ الخصوصيات: مرحوم آخوند می‌فرماید: از جوابی که ما به اشکال دادیم، فساد و بطلان تفصیل شیخ روشن شد. یعنی به عقیدهٔ ما فرقی میان اخبار و انشاء نیست و همان‌طور که قصد اخبار، داخل در معنای جملهٔ خبریّه نیست و مفاد جمله خبریّه اصل وجوب است، قصد انشاء هم داخل در معنای جمله انشائیّه نیست و این قصدها و لحاظها و خصوصیّات، مربوط به مقام استعمال و از خصوصیّات استعمال است که تا در این مقام بر نیاید و این معنا را لحاظ نکند نمی‌تواند در آن استعمال کند و مبسوطاً در جواب خود آخوند گذشت که آن را قیاس کرد به باب معنای حرفی و اسمی، که نیازی به تکرار نیست.

الأمر الثانی: [تعدّد الشرط و وحدة الجزاء]

أنه إذا تعدد الشرط مثل إذا خفی الأذان فقصر و إذا خفی الجدران فقصر فبناء علی ظهور الجملة الشرطية فی المفهوم لا بد من التصرف و رفع الید عن الظهور.

إما بتخصيص مفهوم کلّ منهما بمنطوق الآخر فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

و إما برفع الید عن المفهوم فيهما فلا دلالة لهما علی عدم مدخلية شیء آخر فی الجزاء بخلاف الوجه الأول فإن فيهما الدلالة علی ذلک.

و إما بتقييد إطلاق الشرط فی کلّ منهما بالآخر فيکون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا فإذا خفيا وجب القصر و لا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفی أحدهما.

و إما بجعل الشرط هو القدر المشترک بينهما بأن يکون تعدد الشرط قرينة علی أن الشرط فی کلّ منهما ليس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

امر دوم: تعدد شرط و وحدت جزاء

هرگاه شرط متعدّد و جزاء واحد باشد مثلاً بفرماید: «إن جائک زید فأکرمه و إن أحسن إلیک فأکرمه» یا بفرماید: «اذا خفی الأذان فقصّر و إذا خفیت الجُدران فقصّر» چنانچه جمله شرطیّه مفهوم نداشته باشد[1] مشکلی نیست؛ زیرا به ظاهرِ هر شرطی عمل می‌شود و می‌گوییم هر شرطی استقلال در تأثیر دارد و اگر نخست خفاء اذان تحقق یافت، همان موجب قصر است و اگر خفاء جدران حادث شد، همین موجب قصر است و اگر هر دو شرط همزمان با یکدیگر تحقق یافتند، هر دو موجب قصرند؛ چون در یک زمان یک نماز قصر بیشتر واجب نیست و شرعاً قابل تکرار نیست. ولی به هر حال کاری به شرط‌های دیگر ندارند و نفی ثالث و رابع و ... نمی‌کنند و دلالت ندارند که عامل دیگری در وجوب قصر دخالت ندارد، و اثبات شیء هم که نفی ماعدا نمی‌کند، ولی اثبات ما عدا هم نمی‌کند و این دو قضیّه نفیاً یا اثباتاً از قضایای دیگر ساکت هستند.

---

۱. مسلک آخوند رحمه‌الله و جماعتی همین بود.

امّا اگر جمله شرطیّه دارای مفهوم باشد[۱] فیمابین دو جملهٔ مذکور تناقض و تعارضی پیش می‌آید که این تعارض به منطوق دو جمله با یکدیگر ارتباطی ندارد[۲] و به مفهوم دو جمله با یکدیگر نیز ربطی ندارد.[۳] آری تعارض به منطوق هر جمله‌ای با مفهوم جملهٔ دیگر ارتباط دارد، به این نحو که جملهٔ اوّل می‌گوید: اگر خفاء اذان شد قصر واجب است و مفهومش این است که اگر خفاء اذان نشد، قصر واجب نیست، مطلقاً. یعنی چه خفاء جدران بشود، چه نشود. چون مفهوم، انتفاء سنخ الحکم است. و این معنا با منطوق جملهٔ دوم تعارض دارد، آن هم به گونهٔ عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی مفهوم، اعمّ مطلق و منطوق، اخصّ مطلق است. جمله دوم که می‌گوید اگر دیوارهای شهر از دید شما پنهان شد قصر واجب است، مفهومش این است که اگر خفاء جدران نشد، مطلقاً قصر واجب نیست؛ خواه خفاء اذان بشود یا نشود و این معنا با منطوق جملهٔ اوّل به نحو عام و خاص مطلق تعارض دارد. حال چه باید کرد و چگونه این تعارض را رفع کنیم؟

چندین ظهور در اینجا وجود دارد که حفظ همهٔ آنها موجب تعارض مزبور می‌شود:

۱. ظهور مفهوم در عمومیّت به حکم اصالة العموم؛

۲. ظهور جمله شرطیّه در اصل مفهوم داشتن؛

۳. ظهور هر شرطی در استقلال؛

۴. ظهور شرطیّه در انحصار؛

۵. ظهور هر شرطی در این‌که همان شرط خصوصیّت دارد و به عنوان خاصّ خود، شرط است، نه به عنوان عامّ و تحت عنوان کلّی و قدر جامع میان آن دو. باید از یکی از ظهورات، رفع ید کنیم تا تعارض حلّ شود. در این‌باره در دو مقام بحث می‌شود:

۱. مقام ثبوت و احتمالات؛

۲. مقام اثبات و دلالت و اختیار یکی از احتمالات.

مقام اوّل: مجموعهٔ احتمالاتی که وجود دارد پنج احتمال است:

احتمال اوّل: از ظهور مفهوم در عمومیّت رفع ید کنیم و آن را با منطوق دیگری تخصیص بزنیم[۴] و بگوییم اگر خفاء اذان نشد، قصر واجب نیست، مطلقاً؛ مگر در صورتی که خفاء جدران شود که این به‌صورت یک تبصره مطرح می‌شود و این هم مجوّز قصر است؛ «**و ما من عامٍّ إلّا و قد خصّ**». همچنین

---

۱. مسلک مشهور اصولیون همین است.

۲. منطوق‌ها کاری به هم ندارند و متعرّض یکدیگر نیستند تا متنافیان باشند.

۳. مفهوم‌ها نیز متعارضان نیستند، یکی می‌گوید: اگر خفاء اذان نبود، قصر واجب نیست؛ دیگری می‌گوید: اگر خفاء جدران نشد، قصر واجب نیست.

۴. این روش، روش معقول و متداول است. یعنی هر عامّی را با خاصّ تخصیص می‌زنند. این از موارد جمع عرفی است.

اگر خفاء جدران نشد، قصر واجب نیست، مطلقاً؛ مگر در صورتی که خفاء اذان شود که این نیز تبصره‌ای بر آن عامّ است.

نتیجهٔ این تخصیص‌ها رفع ید از ظهور در انحصار است. یعنی شرط اوّل، علّت منحصره نیست و شرط دوم نیز نسبت به اوّلی علّت منحصره نیست و حصر حقیقی نیست. آری حصر اضافی است، یعنی نسبت به امر ثالث و رابع، علت منحصره هستند و نفی ثالث می‌کنند. پس فایدهٔ تخصیص و رفع ید از ظهور در عمومِ مفهوم ـ نه از اصل مفهوم ـ این است که هر دو شرطیّه دست به دست هم داده و نفی ثالث می‌کنند، یعنی دلالت دارند که عامل دیگری در وجوب قصر دخالت ندارد. اگر هر دو شرط منتفی شد، وجوب قصر هم منتفی است؛ ولی اگر یکی منتفی شد، ممکن است دیگری جای آن را گرفته و بر وجوب قصر دلالت کند و منحصر به یکی از آن دو نیست.

احتمال دوم: همه‌جا جمله شرطیّه مفهوم دارد؛ مگر در این‌گونه موارد که در اینجاها ما طرفداران مفهوم، مثل منکران مفهوم باشیم و بگوییم در این‌گونه موارد، اصلاً دو جملهٔ شرطیّه مفهوم ندارد و از اصل ظهور در مفهوم ، صرف‌نظر کنیم که باز هم تعارض مرتفع می‌شود؛ زیرا دو منطوق که تعارض ندارد و مفهوم هم که نیست تا منشأ تعارض گردد.

نتیجهٔ این احتمال، این است که هرکدام از دو شرطِ خفاء اذان و خفاء جدران، مستقلاً شرط وجوب قصر هستند؛ ولی این‌که آیا غیر از آن دو، عامل دیگری در وجوب قصر دخالت دارد یا نه، دو جمله از این بابت ساکت می‌باشند و نفی ثالث نمی‌کنند.

احتمال سوم: از ظهور دو شرطیّه در استقلال رفع ید کنیم و بگوییم در این‌گونه موارد، شرط‌ها استقلال ندارند و هرکدام به تنهایی علتِ وجوب قصر نیست، بلکه هرکدام جزء علّت هستند و مجموع، من حیث المجموع، علّت تامّه و شرط مرکّب هستند و موجب قصر می‌شوند. در حقیقت دو شرطیّه به یک شرطیّه که شرطش مرکب از دو جزء باشد برمی‌گردند.

نتیجهٔ این احتمال، این است که اگر هر دو شرط با یکدیگر محقّق شدند و مسافر به جایی رسید که هم اذان شهر را نمی‌شنود و هم دیوارهای بَلَد را نمی‌بیند، از آنجا به بعد باید نماز را شکسته بجا آورد. مفهوم شرط این است که اگر هر دو امر مذکور محقّق نشد، قصر واجب نیست که خود این، سه فرد دارد: ۱. هیچ‌کدام محقّق نشود، یعنی نه خفاء اذان شده و نه خفاء جدران؛ ۲. خفاء اذان بشود، ولی خفاء جدران نشده؛ ۳. عکس صورت دوم باشد.

احتمال چهارم: از ظهور دو شرطیّه در خصوصیّت رفع ید کنیم و بگوییم خصوص خفاء اذان موضوعیّت ندارد و شرط نیست. خصوص خفاء جدران نیز موضوعیّت ندارد، بلکه این دو، مصداق یک قدر جامع و کلّی هستند و آنچه در حقیقت موضوعیّت دارد و شرط است، همان کلّی و جامع است. در ضمن هرکدام از این دو که محقّق شود ـ چه جامع ماهوی، مثل انسان و چه جامع انتزاعی و

اعتباری، مثل عنوان حدّ ترخّص مثلاً ـ و نفس این‌که جزاء واحد است، ولی شرط متعدّد است ـ و دو شرط برای آن ذکر شد ـ خودش دلیل باشد بر این‌که اینها خصوصیّت ندارند و به عنوان دو مصداق از مصادیق جامع ذکر شده‌اند.

نتیجهٔ این احتمال، این است که با انتفاء یکی از دو شرط و دو فرد، وجوب قصر منتفی نمی‌شود؛ بلکه اگر جامع منتفی شد، وجوب قصر هم منتفی است، وگرنه منتفی نیست.

کفایه و لعل العرف یساعد علی الوجه الثانی کما أن العقل ربما یعین هذا الوجه بملاحظة أن الأمور المتعددة بما هی مختلفة لا یمکن أن یکون کلّ منها مؤثرا فی واحد فإنه لا بد من الربط الخاص بین العلة و المعلول و لا یکاد یکون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنین بما هما اثنان و لذلک أیضا لا یصدر من الواحد إلا الواحد فلا بد من المصیر إلی أن الشرط فی الحقیقة واحد و هو المشترک بین الشرطین بعد البناء علی رفع الید علی المفهوم و بقاء إطلاق الشرط فی کلّ منهما علی حاله و إن کان بناء العرف و الأذهان العامیة علی تعدد الشرط و تأثیر کلّ شرط بعنوانه الخاص فافهم.

مقام دوم: مرحوم آخوند پیش از طرح احتمال پنجم که ضعیف و مردود است و خواهد آمد، در اینجا مقام دوم یا مقام اثبات را مطرح می‌کند.

این‌که از میان چهار احتمال مذکور کدام ارجح است می‌فرماید اگر فهم عرف را در نظر بگیریم، عرف با احتمال دوم موافق است. نظر عرفی این احتمال را تأیید می‌کند که کلاً از اصل مفهوم صرف‌نظر کنیم.[1] ولی به نظر می‌رسد احتمال اوّل قوی‌تر باشد که از ظهور در انحصار، رفع ید کرده و مفهوم را تخصیص بزنیم؛ به بیانی که گذشت.

سرّ مطلب این است که «الضرورات تتقدّر بقدرها» و اگر ضرورتی نبود، به عموم مفهوم هرکدام از دو شرطیّه عمل می‌کردیم؛ ولی از روی اضطرار و به‌ناچار، از عموم رفع ید می‌کنیم؛ اما از اصل مفهوم داشتن رفع ید نمی‌کنیم و قانون تخصیص هم قانون بین‌المللی و عرفی است. در نتیجه دو جمله شرطیّه نسبت به یکدیگر مفهوم ندارند ولی نسبت به نفی ثالث مفهوم دارند.

و اگر دقت عقلی را لحاظ کنیم، چه بسا احتمال چهارم معین شود و برهان عقلی این را تعیین کند؛ زیرا از طرفی شرط‌ها ظهور در علّیّت دارند و هرکدام مستقلاً مؤثّر در جزاء یا کاشف از مؤثّر هستند[2] و از طرفی جزاء در هر دو جمله، واحد است که وجوب قصر باشد و از سوی دیگر میان علّت و معلول

---

۱. شاید به این دلیل که دلالت شرطیّه بر مفهوم، در گرو دلالت بر خصوصیّتِ علّیّت انحصاری بود و ظهور در انحصار، یا وضعی بود و یا اطلاقی. و وجود شرطیّهٔ دوم بیان برخلاف می‌شود و جلو ظهور اطلاقی را می‌گیرد و نیز قرینه بر مجاز می‌شود و جلو ظهور وضعی را می‌گیرد و وقتی دلالت بر انحصار منتفی شد، مفهوم داشتن منتفی می‌شود.

۲. طبق دو مبنایی که در امر ثالث از زبان فخرالدین و دیگران خواهد آمد.

باید سنخیّت باشد وگرنه هر معلولی از هر علتی صادر می‌شود.[۱] که قطعاً محال و باطل است.

از طرف دیگر، معلول واحد بما هو واحد با دو یا چند علت مستقل و متباین و متکثّر که هیچ ارتباط و جهت اشتراک و قدر جامعی میان آنها نباشد، سنخیّتی ندارد و محال است؛ مثلاً حرارت، هم از آب صادر شود هم از آتش.

نتیجه این چهار مقدّمه این است که پس خصوص خفاء اذان یا خفاء جدران، علّت وجوب قصر نیست، بلکه جهت مشترک و قدر جامع میان آن دو، علّیّت دارد. قاعدهٔ الواحد هم که دو بخش دارد: ۱. معلول واحد فقط از علت واحده صادر می‌شود؛[۲] ۲. علت واحده هم تنها در معلول واحد تأثیر می‌گذارد، مبتنی بر همین اصل ارتباط خاصّ یا سنخیّت میان علّت و معلول است.[۳]

مرحوم آخوند می‌فرماید: قول به این‌که شرط در حقیقت یکی است (قدر جامع میان دو شرط)، مبتنی بر رفع ید از مفهوم است؛ (احتمال دوم) ولی مرحوم مشکینی در *حاشیه* به‌حق می‌فرماید که احتمال چهارم مبتنی بر احتمال دوم نیست و کاری به رفع ید از مفهوم ندارد، بلکه اگر مفهوم هم داشته باشد، باز جای احتمال رابع هست.

قوله: و بقاء اطلاق الشرط ...: یعنی احتمال چهارم باز مبتنی بر بقاء اطلاق هر دو شرط است که از ظهور در استقلال رفع ید نکنیم (احتمال سوم) این بناگذاری صحیح است. سپس مرحوم آخوند می‌فرماید که ذهن‌های عامیانه و ساده و عرفی بر این است که شرط متعدّد است و هر شرطی به عنوان خاص خودش شرط و مؤثر است و ظهور شرطیه همین است؛ ولی دقت عقلی به حکم برهان، قدر جامع درست می‌کند، به بیانی که گذشت.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که: قول آخوند (**بعد البناء...**) ناتمام است و در بالا اشاره شد.

و اما رفع الید عن المفهوم ...: **وامّا رفع الید عن المفهوم فی خصوص أحد الشرطین و بقاء الآخر علی مفهومه فلا وجه لأن یصار إلیه، إلّا بدلیل آخر، إلّا أن یکون ما بقی علی المفهوم أظهر، فتدبّر جیّداً.** این فراز در برخی نسخه‌ها نیست و در بعضی از نسخ *کفایه* هست و منسوب به ابن‌ادریس و احتمال پنجم در مسأله است که ایشان فرموده است: در این‌گونه موارد باید یک جمله را منطوقاً و مفهوماً حفظ کنیم و جمله دیگر را منطوقاً و مفهوماً کنار بگذاریم و خود ایشان جمله «**إذا خفی الأذان فقصّر**» را ملاک گرفته و به آن عمل کرده است و جملهٔ دیگر را طرح کرده است.[۴]

مرحوم آخوند می‌فرماید اگر یکی از آن دو منطوقاً و مفهوماً اظهر از دیگری باشد آری. و اگر از حیث مرجحات خارجی دلیل بر ترجیح آن داشتیم آری، ولی اگر اینها نباشد و به‌طور دلخواه یکی را اختیار کنیم صحیح نیست.

---

۱. مثلاً حرارت از آب سر بزند، یا برودت از آتش و ... . ۲. مانحن‌فیه از این قبیل است.

۳. البته مرحوم آخوند از این قاعده چندین بار استفاده کرده است؛ ولی در کتب فلسفی بحث شده است که منظور از این واحد که در موضوع قاعده اخذ شده است چیست؟ ۴. *السرائر*، ج ۱، ص ۳۳۱.

الأمر الثالث: [تداخل المسبّبات و عدمه]

كفاية إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا إشكال على الوجه الثالث و أما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشروط أو يتداخل و يكتفى بإتيانه دفعة واحدة.

فيه أقوال و (المشهور عدم التداخل) و عن (جماعة منهم المحقق الخوانسارى التداخل) و عن (الحلى التفصيل بين اتحاد جنس الشروط و تعدده).

و التحقيق أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه و كان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهرها إذا تعدد الشرط حقيقة أو وجودا محالا ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هى واحدة فى مثل إذا بلت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ أو فيما إذا بال مكررا أو نام كذلك محكوما بحكمين متماثلين و هو واضح الاستحالة كالمتضادين.

امر سوم: تداخل اسباب و مسبّبات

سومین و آخرین مطلب در خاتمهٔ مفهوم شرط، دربارهٔ این است که گاهی در جمله‌های شرطیه شرط و جزاء، هر دو متعدّد هستند و گاهی هر دو واحدند و گاهی جزاء متعدّد است و شرط واحد، و گاهی شرط متعدّد است و جزاء واحد. فعلاً همین فرض اخیر مورد بحث ماست. در مواردی که شرط متعدّد و جزاء واحد باشد، باز گاهی جزاء عقلاً قابل تکرار نیست، مثل: «**إن كان زيدٌ مرتداً فاقتله**»، «**إن قَتَلَ خالداً عمداً فاقتله**»، «**ان سبّ النّبى او الإمام عليه السلام فاقتله**» و ... که متعلّق جزاء،[1] یعنی قتل، قابل تکرار نیست و یک نفر را یک بار می‌توان به قتل رساند و عقلاً محال است دو یا چند بار به قتل برسانند.

گاهی هم جزاء شرعاً قابل تکرار نیست، مثل «**إن خفى الأذان فقصّر**» و «**إن خفيت الجدران فقصّر**» که عقلاً بجا آوردن دو نماز ظهر قصر در یک روز مانعی ندارد؛ ولی شرعاً در یک وقت، یک نماز قصر واجب است، نه دو نماز. این‌گونه موارد از بحث ما خارج است. فعلاً سخن در مواردی است که جزاء، عقلاً و شرعاً قابل تکرار باشد و دو یا چند بار انجام دادنِ آن ممکن باشد، مثل: «**إن جائك زيدٌ فأكرمه**»، «**إن أحسن إليك فأكرمه**» که اکرام کردن زید یک بار برای مجیء و یک بار برای احسان، کاملاً معقول است و مثل: «**إذا بلتَ فتوضّأ**» و «**اذا نمت فتوضّأ**» که دو بار وضو ساختن (یک بار برای حدثِ بول و یک بار برای حدث نوم) ممکن است.

مثال دیگر: «**إن كُنتَ جُنباً فاغتسل**»، و «**إن مسست ميّتاً فاغتسل**» که یک بار غسل کردن به نیّت غسل جنابت و بار دیگر به نیّت مسّ میّت، ممکن است.[2]

---

۱. خود جزاء کلمهٔ فاقتله است که فعل امر است و متعلّق امر، قتل است.

۲. البته فعلاً بحث ما اصولی و قانونی است و قطع نظر از دلیل خاص است و کسی در مثال مناقشه نکند که یک غسل به نیّت هر دو کافی است یا شرعاً یک وضوء به نیّت رفع تمام حدث‌های اصغر کفایت می‌کند. اینها دلیل خاصّ است و کاری به آن

حال بحث در این است که در مواردی که شرط، متعدّد و جزاء واحد است و آن هم قابل تکرار هست، آیا مقتضای قاعده، عدم تداخل اسباب و مسببات است؟ به این معنا که سبب‌ها و شرط‌ها تداخل نمی‌کنند و از استقلال در تأثیر ساقط نمی‌شوند و هرکدام مستقلاً مؤثّر و خواهانِ جزاء است، و مسبّب‌ها و مشروط‌ها نیز تداخل نمی‌کنند تا یک عمل به نیّت همهٔ اسباب و موجبات، کافی باشد؛ بلکه قاعده این است که به تعداد شرط‌ها، جزاء هم متعدّد می‌شود و باید چندبار انجام شود، مگر در مواردی که دلیل و قرینهٔ خاصی بر تداخل وجود داشته باشد.

یا این‌که مقتضای قاعده، تداخل اسباب یا مسببات است[1] و در نتیجه صد شرط و سبب هم که باشد، یک جزاء و مسبّب و یک عمل به نیّت تمام آنها کفایت می‌کند؟ بالأخره قاعده، مقتضیِ تداخل است یا عدم تداخل؟

ضمناً در امر دوّم بر مسلک مفهوم شرط در موارد تعدّد شرط و اتّحاد جزاء، چهار احتمال ذکر شد: ۱. از ظهور در انحصار رفع یدکنیم؛ ۲. از ظهور در اصل مفهوم داشتن رفع یدکنیم؛ ۳. از ظهور در استقلال صرف‌نظر کنیم؛ ۴. از ظهور در شرطیّتِ خصوص خفاء اذان یا خفاء جدران دست برداریم. حال در امر سوم می‌فرماید: بنابر وجه سوم از چهار وجه مذکور در امر ثانی، در مانحن‌فیه هیچ اشکالی نیست؛ زیرا طبق آن وجه می‌گوییم نوم و بول هرکدام علّت تامه وجوب وضوء نیست، جنابت و مسّ میّت علّت جداگانه نیستند، بلکه مجموعاً علّیّت دارند و هرکدام جزء علّت می‌باشند. آنگاه دو جملهٔ شرطیّه باطناً به یک جمله برمی‌گردد و واضح است که اگر هر دو جزء علّت، با هم محقّق شد، یک معلول و جزاء واجب می‌شود. سخن از تعدّد و انجام دو عمل در میان نیست. بنابر وجه اوّل و دوم و چهارم که هر شرط مستقلاً علّت جزاء است، بحث می‌کنیم که آیا تعدّد شرط، موجب تعدّد جزاء می‌شود یا خیر؟ آیا باید به تعداد شرط، جزاء هم تکرار بشود یا خیر؟ آیا قاعده، تداخل است یا عدم تداخل؟

به عقیده مرحوم آخوند، در مسأله سه قول وجود دارد:

۱. مشهور، طرفدار عدم تداخل می‌باشند، یعنی می‌گویند مقتضای قاعده، عدم تداخل است، مگر جایی که دلیل خاصّی باشد.

۲. گروهی از جمله مرحوم محقّق خوانساری[2] می‌گویند مقتضای قاعده، تداخل است، مگر در مواردی که دلیل خاصّ بر عدم تداخل باشد.

نداریم.

۱. تداخل اسباب، این است که شرط ثانی مؤثّر در وجوب نباشد و همان شرط اوّل مؤثّر باشد. تداخل مسبّبات، این است که شرط ثانی نیز مثل شرط اوّل مؤثّر در وجوب باشد؛ ولی وجوب ثانی که از ناحیهٔ شرط ثانی آمده مندکّ در وجوب اوّل شده است و در نتیجه وجوب اوّل مؤکّد بشود.

۲. *مشارق‌الشموس فی شرح‌الدروس*، ص ۶۱ و ۶۲.

۳. ابن‌ادریس حلّی تفصیل داده است به این‌که اگر شروط متعدّد، از جنس واحد باشند[۱] مقتضای قاعده تداخل است، یعنی ده بار هم که بخوابد و بیدار شود یک وضوء کافی است، بیست مرتبه هم که پشت سر هم جنب شود، یک غسل به نیّت همه کافی است؛ امّا اگر شرط‌ها از جنس‌های مختلف و گوناگون باشند[۲] مقتضای قاعده، عدم تداخل است و باید به تعداد شرط‌ها جزاء هم متعدّد شود.[۳]

مرحوم آخوند تحقیقی را شروع می‌کند و ضمن آن، نظریهٔ حق را روشن و اقوال دیگر را ابطال می‌کند. در این تحقیق ابتدا باید دو نکته را مدّ نظر قرار دهیم:

۱. هر جملهٔ شرطیّه‌ای ظهور دارد در حدوث جزاء نزد حدوث شرط، و مفادش این است که هرگاه شرطی حادث شد به‌دنبال آن، جزایی هم حتماً حادث می‌شود و تازه پدید می‌آید، یعنی این جزاء تا به حال نبود و الآن به‌وجود آمد.[۴] زیرا اگر شرط، علّت واقعی باشد قاعده این است که تا علّت واقعی حادث شد، معلول هم حادث شود. یا کاشف از علّت واقعی است؛ تا کاشف آمد و علّت واقعی مسلم شد، معلول هم خواهد آمد. نتیجه این نکته، این است که اگر شرط متعدّد شد، جزاء هم باید متعدّد شود و نزد حدوث هر شرطی باید جزایی از نو حادث شود که کاری به جزاءِ شرط دیگر نداشته باشد. پس ظهور شرط‌ها در علّیّت و تأثیر استقلالی ـ **کما هو المفروض** ـ موجب تعدّد و تکثّر جزاء است.

۲. طبیعت واحده از قبیل وضوء و غسل و نماز و ... ، از آن جهت که یک طبیعت است، یعنی قید مرّةً اُخری ندارد و نگفته است: **إذا بلتَ فتوضّأ و اذا نمت فتوضّأ مرّةً اُخری و...** بلکه در هر دو، امر روی طبیعت رفته و فرموده است: فتوضّأ، چنین چیزی نه‌تنها محال است که محکوم به دو حکم متضادّ باشد ـ یعنی هم واجب باشد و هم حرام که اجتماع ضدّین است ـ هکذا محال است که محکوم به دو حکم متماثل باشد، یعنی دو بار واجب باشد؛ چون اجتماع مثلین است و مثل اجتماع ضدّین محال است؛ پس طبیعت واحده تنها محکوم به حکم واحدی است. با عنایت به این دو نکته می‌فرمایند:

از طرفی ظهور شرط در علّیّت تامّه و در حدوث جزاء نزد حدوث شرط، ایجاب می‌کند که جزاء متعدّد باشد و به تعداد شرط، جزاء هم متعدد باشد و دوباره وضوء واجب باشد و امتثال بطلبد. از طرفی

---

۱. مثل *إذا نمت فتوضّأ* دوباره هم بفرماید: *إذا نمت فتوضّأ*، که شرط‌ها مصادیق متعدّد یک ماهیّت است و همه از جنس نوم یا بول هستند، یا همه از جنس جنابت هستند یعنی چندین بار پشت سر هم جُنب شده است.

۲. مثلاً «*اذا نمت فتوضّأ*» و «*اذا بلت فتوضّأ*»، یا مثلاً «*إذاکنت جنباً فاغتسل*» و «*إن مسست میّتاً فاغتسل*» که نوم و بول از دو مقوله‌اند، جنابت و مسّ میّت از دو وادیِ مختلف هستند.

۳. *السرائر*، ج ۱، ص ۲۵۸.

۴. البته در اینجا دو مبنا وجود دارد: الف) اسباب شرعی مثل علل تکوینیِ مؤثّرات باشند و حقیقتاً علّتِ مسبّبِ خودشان باشند؛ ب) اسباب شرعی، معرّفات و کواشف باشند، یعنی کشف از علّت و مؤثّر واقعی بکنند، نه این‌که خودشان مستقیماً و واقعاً مؤثّر باشند. این دو مسلک در ادامه خواهد آمد. فعلاً قول مرحوم آخوند (*بسببه أو بکشفه عن سببه*) اشاره به آن دو مبناست که حدوث جزاء به سبب حدوث شرط باشد که مسلک اوّل بود، یا به کاشفیّت این شرط از سبب واقعی باشد که مسلک دوم بود.

جزاء، طبیعت واحده است و مطلوب مولی صرف الوجود طبیعت است و طبیعت واحده محال است که دو بار واجب شود و محکوم به دو حکم متماثل باشد. طبیعت واحده بیشتر از یک وجوب را پذیرا نیست. اینجاست که ظهور شرط در تعدّد، با ظهور جزاء در وحدت، تنافی پیدا می‌کنند و باید حلّ شود. امّا راه حلّ چیست؟

قوله: حقیقة أو وجوداً: این‌که حقیقتاً متعدّد باشد، یعنی شرط‌ها از دو طبیعت باشند، مثل نوم و بول. و این‌که وجوداً متعدّد باشند، یعنی شرط‌ها از یک طبیعت هستند، ولی این یک طبیعت چند بار وجود پیداکرده و محقّق شده است، مثل این‌که دو بار نوم محقّق شود یا دو بار بول موجود شود.

كفاية فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه إما بالالتزام بعدم دلالتها فی هذا الحال علی الحدوث عند الحدوث بل علی مجرد الثبوت أو الالتزام بكون متعلق الجزاء و إن كان واحدا صورة إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة علی واحد فالذمة و إن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط إلا أن الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها كما فی أكرم هاشميا و أضف عالما فأكرم العالم الهاشمی بالضيافة ضرورة أنه بضيافته بداعی الأمرين يصدق أنه امتثلهما و لا محالة يسقط الأمر بامتثاله و موافقته و إن كان له امتثال كلّ منهما علی حدة كما إذا أكرم الهاشمی بغير الضيافة و أضاف العالم الغير الهاشمی.

إن قلت كيف يمكن ذلک أی الامتثال بما تصادق عليه العنوانان مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه.

قلت انطباق عنوانين واجبين علی واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب و انتزاع صفته له مع أنه علی القول بجواز الاجتماع لا محذور فی اتصافه بهما بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد فافهم.

أو الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كلّ شرط إلا أنه وجوب الوضوء فی المثال عند الشرط الأول و تأكد وجوبه عند الآخر.

کسانی که طرفدار تداخل می‌باشند (خوانساری و دیگران) برای پاسخ از تنافیِ مزبور در مقام ثبوت و احتمالات، سه راه حلّ می‌توانند ارائه کنند:

راه حلّ اوّل: اوّلین راه‌حلّ این است که ملتزم شوند به این‌که همه‌جا جمله‌های شرطیّه، ظهور در حدوث جزاء بر فرض حدوث شرط دارند، مگر در مورد بحث ما (تعدّد شرط و اتّحاد جزاء) که در اینجا جمله شرطیّه اوّل، ظهور در حدوث جزاء نزد حدوث شرط دارد، ولی شرطیّه دوم دالّ بر حدوث جزاء در فرض حدوث شرط نیست تا محذور تنافی پیش آید، بلکه دالّ بر مجرّد ثبوت جزاء، نزد

حدوث شرط است.[۱] و معنایش این است که همان حکم قبلی که با شرط اوّل حادث شد، کماکان باقی و برقرار است. اگر همان حکم است و حکم جدیدی نیست پس تعدّدی هم نیست و یک عمل کفایت می‌کند.

راه حلّ دوم: دومین راه حلّ این است که ملتزم شوند به این‌که متعلّق جزاء،[۲] اگرچه در ظاهر و صورت یک چیز است[۳] ولی به دقت عقلی وضوء حقایق متعدّد و ماهیّات گوناگون است و به تعداد هر شرطی یک ماهیّتی محقّق می‌شود (با تحقّق بول یک طبیعت از وضوء محقّق می‌شود، با تحقّق نوم طبیعت دیگر و هکذا). منتها این طبایع گوناگون در یک وجود خارجی تصادق می‌کنند و همهٔ آنها بر این وجود واحد صدق می‌نمایند و منطبق می‌شوند.[۴]

آنگاه وقتی که هم بول و هم نوم محقّق می‌شود، انسان به دو تکلیف مستقلّ و به دو طبیعت جداگانه مشغول الذمّه می‌شود؛ ولی اکتفاء به یک عمل در مقام امتثال از باب این است که این عمل واحد، مجمع هر دو عنوان و مادّهٔ تصادق هر دو تکلیف است و هر دو طبیعت بر این منطبق می‌شوند؛ «**الانطباق قهریٌّ و الاجزاء عقلیٌّ**». نظیر این‌که مولایی به عبدش بگوید: «**اکرم هاشمیاً و اَضِف عالماً**» که دو امر و دو عنوان جداست و عبد می‌تواند هر تکلیفی را جداگانه امتثال کند؛ یعنی سیّدی را گرامی بدارد، نه به نحو ضیافت. یا این‌که به نحو ضیافت باشد، ولی عالم نباشد، و عالمی را ضیافت کند ولو سیّد نباشد؛ ولی لازم نیست دو امتثال انجام دهد، بلکه می‌تواند مجمع هر دو عنوان را بیابد و یک دانشمند سیّد را ضیافت کند به نیّت هر دو تکلیف؛ هر دو بر این عمل صادق‌اند و با این عمل، هر دو امر امتثال شد و امتثال امر موجب سقوط امر است. مانحن‌فیه هم این‌گونه باشد.

اشکال: مستشکل می‌گوید با این یک عمل که مادّهٔ اجتماع است نمی‌تواند هر دو امر را امتثال کند، زیرا هر دو عنوان بر این عمل منطبق می‌شوند و وجوب از هر دو عنوان به این معنون سرایت می‌کند و همان محذور پیش می‌آید که شیء واحد چگونه محکوم به دو حکم متماثل می‌شود؟

جواب: مرحوم آخوند به این اشکال دو جواب می‌دهد:

۱. درست است که دو عنوان واجب بر این یک عمل منطبق می‌شود، ولی انطباق موجب سرایت وجوب از دو عنوان به این یک عمل نمی‌شود. حکم وجوب، مال عنوان است و اگر به عمل

---

۱. ثبوت اعمّ از حدوث است، حدوث وجود بعد العدم است، یعنی نبود و به‌وجود آمد و سابقهٔ عدم دارد؛ ولی ثبوت به معنای ثابت بودن است که با حدوث هم می‌سازد با بقاء و استمرار هم می‌سازد که در این‌جا همین منظور است.

۲. وضوء که متعلّق امر است و امر، جزاء شرط است.

۳. وضوء مسبّب از هر چیزی که باشد ظاهرش همان غسلات و مسحات خاصّه است و چیز دیگری نیست.

۴. همان‌طور که غصبیّت و صلاتیّت بر نماز در مکان غصبی صدق می‌کرد.

نسبت می‌دهیم در واقع انتزاعی است و وجوب مال منشأ انتزاع است و عنوان هم که دو تاست و محذوری ندارد که هرکدام وجوبی داشته باشد.

۲. بر فرض سرایت حکم از عنوان به معنون و در نتیجه اتّصاف معنون و وجود خارجی به هر دو حکم می‌گوییم بر مسلک اجتماع، محذوری ندارد که این یک عمل متّصف به دو وجوب باشد، چنانکه در باب اجتماع امر و نهی، اجتماعی می‌گفت محذوری ندارد عمل، متّصف به وجوب و حرمت شود؛ زیرا تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون می‌شود و به دقّت عقلی دو چیز است و هرکدام وجوبی دارد. چون به دو عنوان است[1] محذوری ندارد. آری اگر به عنوان واحد بود، محال بود.

فافهم: شاید اشاره به اصل راه حلّ دوم باشد که باطل است و وضوء طبایع کثیره نیست و یک طبیعت است و اجتماع دو وجوب در شیء واحد به عنوان واحد خواهد بود، نه به دو عنوان. شاید اشاره باشد به دو جوابی که مرحوم آخوند از اشکال داد که هیچ‌کدام بر مبنای خود ایشان قابل قبول نیست؛ زیرا ایشان اولاً حکم را از عنوان به معنون سرایت می‌داد و ثانیاً اجتماعی نبود و امتناعی بود، پس اشکال وارد است و در نتیجه راه حلّ دوم مجرد فرض است و قابل قبول نیست.

قوله: او الالتزام بحدوث الاثر: راه حلّ سوم: راه حلّ آخر، این است که قائل به تداخل بگوید ما ظهور شرطیّه را در حدوث جزاء بر فرض حدوث شرط، می‌پذیریم و در آن تصرفی نمی‌کنیم. و ظهور جزاء را نیز در طبیعت واحده می‌پذیریم و در آن هم دخالتی نمی‌کنیم و می‌گوییم نزد حدوث هر شرطی، یک جزایی حادث می‌شود؛ منتها آن اثر و معلول و جزاء، در جمله شرطیّهٔ اوّل، اصل وجوب وضوء ـ مثلاً ـ است که با تحقّق شرط، یعنی بول ـ مثلاً ـ وجوب هم حادث می‌شود. شرطیّه دومی هم دالّ بر حدوث است، ولی نه حدوث اصل وجوب وضوء، بلکه حدوث تأکّد وجوب که با شرطیّه اوّل تأکّد حادث نشد و با جملهٔ دوم حادث شده است. در نتیجه باز هم یک وضوء بیشتر واجب نیست، ولی وجوبش مؤکّد و لاریب فیه است. اینها راه‌های سه گانه‌ای بود که قائل به تداخل برای قول به تداخل ناچار بود از این راه‌ها برود.

و لا یخفی أنه لا وجه لأن یصار إلی واحد منها فإنه رفع الید عن الظاهر بلا وجه مع ما فی الأخیرین من الاحتیاج إلی إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق علی واحد و إن کان صورة واحدا سمی باسم واحد کالغسل و إلی إثبات أن الحادث بغیر الشرط الأول تؤکد ما حدث بالأول و مجرد الاحتمال لا یجدی ما لم یکن فی البین ما یثبته.

اعتراض آخوند بر راه حلّ‌ها: مرحوم آخوند به این التزامات از سوی تداخلی‌ها دو اعتراض دارد:

---

۱. مفروض بحث ما فعلاً همین است که وضوء دو یا چند طبیعت است.

۱. هریک از این سه طریق خلاف ظاهر است[۱] و تا وقتی که راهی برای اخذ به ظاهر و عدم ارتکاب خلاف ظاهر وجود داشته باشد، نوبت به ارتکاب خلاف ظاهر نمی‌رسد؛ در ادامه خواهیم دید که راه دارد.

۲. ارتکاب خلاف ظاهر اگر بر اساس دلیل باشد، موجّه است، ولی متأسفانه التزامات تداخلی‌ها ارتکاب خلاف ظاهر است، بدون این‌که دلیلی داشته باشند.

به چه دلیل شرطیّهٔ دوم را بر مجرّد ثبوت حمل می‌کنید؟ به چه دلیل می‌گویید وضوء طبیعت واحده نیست، بلکه طبایع گوناگون است که بر یک عمل خارجی تصادق دارند و تنها از حیث صورت و شکل ظاهری مثل هم می‌باشند و نام همهٔ آنها وضوء یا غسل است، ولی در ماهیّت و طبیعت با یکدیگر فرق دارند؟ چرا طبیعت واحده نباشند؟ و نیز به چه دلیل ماعدای شرطیّه اوّل دالّ بر تأکّد وجوب است نه اصل وجوب؟

صرف این‌که احتمال می‌دهیم که مجرّد ثبوت یا تأکّد یا طبایع کثیره در میان باشد، کافی نیست و باید این احتمال اثبات شود و شما دلیلی بر اثبات آن ندارید.

إن قلت وجه ذلک هو لزوم التصرف فی ظهور الجملة الشرطیة لعدم إمکان الأخذ بظهورها حیث إن قضیته اجتماع الحکمین فی الوضوء فی المثال کما مرت الإشارة إلیه.

قلت نعم إذا لم یکن المراد بالجملة فیما إذا تعدد الشرط کما فی المثال هو وجوب وضوء مثلا بکل شرط غیر ما وجب بالآخر و لا ضیر فی کون فرد محکوما بحکم فرد آخر أصلا کما لا یخفی.

اشکال: اگر قائل به تداخل بگوید دلیل رفع ید از ظاهر جمله شرطیّه در حدوث عندالحدوث و ارتکاب خلاف ظاهر، همان است که خود شما در «و التحقیق» بیان کردید، از طرفی ظهور شرطیّه در حدوث عندالحدوث اقتضاء می‌کند که به تعداد شرط‌ها جزایی حادث شود و وضوء یا غسل چند مرتبه واجب باشد، و از طرفی ظهور جزاء در وحدت طبیعت ایجاب می‌کند که یک وجوب بیشتر نباشد؛ زیرا طبیعت واحده نمی‌تواند دوباره واجب شود وگرنه اجتماع مثلین می‌شود. و چون نمی‌توانیم به هر دو ظهور اخذ کنیم ناگزیر یا باید در ظهور شرطیّه در حدوث تصرّف کنیم و به مجرّد ثبوت یا تأکّد حمل کنیم و یا در ظهور جزاء در طبیعت واحده بودن تصرّف کنیم و بر طبایع کثیره حمل نماییم. پس بهترین دلیل بر ارتکاب خلاف ظاهر عبارت است از حلّ تنافی مذکور.

جواب: در جواب می‌گوییم راه بهتری برای حلّ تنافی وجود دارد و نوبت به راه‌های شما نمی‌رسد و آن راه این است که در هر دو جملهٔ شرطیّه، اصل طبیعت وضوء به قول مطلق واجب نیست بلکه قیدی دارد و گویا فرموده است: «إذا بلت فتوضّأ مرّةً»، و «اذا نمت فتوضّأ مرّةً أخری» که اگر این شد،

---

۱. ظهور شرطیّه در حدوث جزاء است، نه مجرّد ثبوت، ظهور جزاء در وحدت طبیعت است، نه کثرت و طبایع مختلفه بودن و ظهور شرطیّه در حدوث وجوب جدید است، نه تأکّد وجوب قدیم.

اجتماع مثلين در شيء واحد هم پيش نمي‌آيد؛ زيرا با هر شرطي يک فرد از وضوء واجب شده که غير از فرد ديگري است که با شرط ديگر واجب شده است و آنچه محال است اجتماع مثلين در يک شيء است، نه اجتماع مثلين در دو شيء که هر فردي وجوبي داشته باشد. پس در واقع امر روي طبيعت نرفته است، بلکه روي اين فرد و آن فرد رفته است. آنگاه حدوث عندالحدوث محفوظ است، طبيعت واحده بودن هم محفوظ است، تأکيدي نبودن و تأسيسي بودن هم محفوظ است.

كفاية إن قلت نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق.

قلت نعم لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب مقتضيا لذلک أي لتعدد الفرد و بيانا لما هو المراد من الإطلاق.

و بالجملة لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء و ظهور الإطلاق ضرورة أن ظهور الإطلاق يكون معلقا على عدم البيان و ظهورها في ذلک صالح لأن يكون بيانا فلا ظهور له مع ظهورها فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلا بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى.

فتلخص بذلک أن قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.

اشكال: اگر قائل به تداخل بگويد اين راهي هم که شما ارائه کرديد خلاف ظاهر اطلاقي است، زيرا ظاهر خطاب اين است که امر روي وضوء که طبيعتي از طبايع است بار شده نه روي اين فرد يا آن فرد و در لسان دليل نيامده است که «**إن بلت فتوضّأ مرّةً، إن نمت فتوضّأ مرّةً أُخرى**» شما اين قيد مرّةً و مرّةً أُخرى يا مصداقاً آخر يا فرداً آخر و ... را از کجا آورده‌ايد؟ پس شما هم خلاف ظاهر مرتکب شده‌ايد.

جواب: در جواب مي‌گوييم: آري اگر اطلاقي بود، راه ما خلاف ظاهر اطلاق بود؛ ولي اصلاً اطلاقي نيست.

توضيح: ظهور اطلاقي جزاء در گرو اطلاق و مقدمات حکمت است و يکي از مقدّمات حکمت اين است که قرينه و بيان يا چيزي که صلاحيّت براي قرينه بودن دارد، در کلام نباشد وگرنه مقدّمات حکمت کامل نمي‌شود و اطلاق منعقد نمي‌گردد و در مانحن‌فيه «**ما يصلح القرينيّة**» وجود دارد و آن ظهور جمله شرطيّه در حدوث جزاء نزد حدوث شرط است که نتيجه‌اش تعدّد جزاء بود؛ يعني دو فرد از وضو بايد اتيان شود و اين قرينه است بر اين‌که از جزاء در هر دو جمله، اصل طبيعت وضوء اراده نشده است، بلکه در هر جمله‌اي فردي از اين طبيعت اراده شده است. پس اصلاً اطلاق منعقد نشده تا راه‌حلّ‌ها خلاف ظاهر اطلاقي باشد.

اگر قائل به تداخل بگويد که ظهور اطلاقي جزاء در وحدت مطلوب و طبيعت واحده، با ظهور وضعي جمله شرطيّه در حدوث عندالحدوث در عرض هم هستند و تعارض مي‌کنند و دوران امر بينهماست در جواب مي‌گوييم هرگز ميان اين دو ظهور، دوراني و تعارضي نيست، بلکه ظهور وضعي

شرطیه در حدوث، بر ظهور اطلاقی جزاء، مقدّم است؛ زیرا ظهور وضعی، تنجیزی است و حالت منتظره ندارد، ولی ظهور اطلاقی، تعلیقی است و اگر مقدّمات حکمت فراهم بود منعقد می‌شود، والّا فلا. و چون «ما یصلح للبیانیّه» وجود دارد، اصلاً اطلاقی منعقد نمی‌شود و ظهوری درست نمی‌شود.

از بحث‌های گذشته نتیجه می‌گیریم اگر تداخلی شویم، ناچاریم در ظهور شرطیّه ـ به یکی از سه وجهی که گذشت ـ تصرف کرده و خلاف ظاهری مرتکب شویم، ولی اگر عدم تداخل را اختیار کنیم، هیچ تصرفی در ظاهری نشده، بلکه ظهور شرطیّه محفوظ است و ظهور اطلاق هم که اصلاً منعقد نشد تا با آن مخالفتی کرده باشیم.

خلاصه: ما مثل مشهور طرفدار عدم تداخل هستیم و می‌گوییم مقتضای ظهور جملهٔ شرطیّه در حدوث عندالحدوث، عدم تداخل است و به تعداد هر شرطی باید جزایی بیاوریم. البتّه مقتضای قاعده (روی ظهور جملهٔ شرطیّه) عدم تداخل است؛ ولی مواردی ممکن است به‌دلیل خاصّ جای تداخل باشد. مثل باب وضوء که همهٔ موجبات وضوء هم اگر محقّق شود، یک وضوء بیشتر واجب نیست یا مثل غسل جنابت و سایر اغسال که یک غسل به نیّت همه کافی است. ولی در مواردی که دلیل خاصّی نباشد، علی القاعده قائل به عدم تداخل می‌شویم، مثل: «**إن ظاهرت فاعتق رقبةً**» و «**إن إفطرت فاعتق رقبةً**»، یا «**إن إفطرت فکفّر**» و «**إن حنثتَ أو خالفتَ نذرک فکفّر**» که برای ظهار، یک عتق رقبه و برای افطار عمدی، عتق رقبهٔ دیگری واجب است. برای افطار عمدی کفاره‌ای جدا و برای مخالفتِ نذر و عهد و یمین کفارهٔ دیگری لازم است.

کفایه و قد انقدح مما ذکرناه أن المجدی للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التی ذکرناها لا مجرد کون الأسباب الشرعیة معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما (عن الفخر و غیره من ابتناء المسألة علی أنها معرفات أو مؤثرات) مع أن الأسباب الشرعیة حالها حال غیرها فی کونها معرفات تارة و مؤثرات أخری ضرورة أن الشرط للحکم الشرعی فی الجمل الشرطیة ربما یکون مما له دخل فی ترتب الحکم بحیث لولاه لما وجدت له علة کما أنه فی الحکم الغیر الشرعی قد یکون أمارة علی حدوثه بسببه و إن کان ظاهر التعلیق أن له الدخل فیهما کما لا یخفی.

نعم لو کان المراد بالمعرفیة فی الأسباب الشرعیة أنها لیست بدواعی الأحکام التی هی فی الحقیقة علل لها و إن کان لها دخل فی تحقق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغیر الشرعیة فهو و إن کان له وجه إلا أنه مما لا یکاد یتوهم أنه یجدی فیما همّ و أراد.

نظریهٔ برخی از علماء: مرحوم فخرالدین[1] و مرحوم فاضل نراقی[2] مسأله تداخل و عدم تداخل را بر مسألهٔ دیگری مبتنی کرده‌اند و آن این است که آیا اسباب و شروط شرعیّه همانند اسباب و علل عقلی، مؤثرات هستند یا معرّفات و کاشفات؟

---

۱. در *مطالع‌الانظار*، ص ۱۷۶، به ایشان نسبت داده شده است.

۲. همان.

اگر اینها را مؤثرات بدانیم، یعنی هر شرطی را مستقلاً علتِ واقعیِ مشروط و مؤثر در آن بدانیم، نتیجه در مانحن‌فیه، عدم تداخل است و به تعداد هر شرطی جزایی لازم است؛ چراکه به دنبال هر علتی معلولی حادث می‌شود.

اگر اینها را معرِّفات بدانیم، یعنی کاشف از علتِ واقعی بدانیم نتیجه تداخل است؛ چراکه هیچ مانعی ندارد چند چیز علامت یک امر و کاشف از یک حقیقت باشند،[1] و منکشف یا علت واقعی یک چیز باشد و به‌دنبالش یک معلول بیشتر حادث نشود.

ردّ نظریهٔ فوق: مرحوم آخوند به دو بیان ابتناء ما نحن فیه را بر باب مؤثرات و معرِّفات بون رد می‌کند:

۱. راه منحصر به فرد «قول تداخل»، همان سه راهی است که قبلاً ذکر شد (حمل بر مجرّد ثبوت، طبایع کثیره دانستن جزاء، حمل به تأکّد) و راه منحصر به فرد «عدم تداخل»، همان است که در ظهور اطلاقی جزاء تصرّف کرده و کلمهٔ مرّةً و مرّةً اُخری را بیاوریم. امّا مبتنی کردن مسأله بر مسأله مؤثّر یا کاشف دانستن، به‌تنهایی کافی نیست و مجرّد این‌که اسباب شرعی را معرّف یا مؤثّر بدانیم مفید نیست.

زیرا بر فرض که مؤثر هم بدانیم نتیجه عدم تداخل نیست و جا دارد بپرسیم که اینها مؤثّر در حدوث هستند یا مؤثّر در مجرّد ثبوت؟ یا بپرسیم که آیا مؤثّر در اصل حدوث هستند یا در تأکّد حادث؟ پس باز باید به یکی از آن سه راه برگردیم و مستغنی از آنها نیستیم. و نیز اگر کاشف و معرّف هم بدانیم، باز برای قول به تداخل کافی نیست؛ زیرا همان‌طور که ممکن است چند سبب شرعی کاشف از یک علتِ واقعی باشد، احتمال دارد که چند سبب، کاشف از چند علت واقعی باشد که مطابق با ظهور شرطیّه‌هاست. پس صرف معرّف بودن برای قول به تداخل کافی نیست و ناگزیر باید به سه راه مذکور برگردیم.

۲. در مسألهٔ تداخل و عدم تداخل به دنبال این هستیم که مقتضای قاعده را بیابیم تا در موارد شک، از آن استفاده کنیم، در حالی که مسألهٔ مؤثّر یا معرِّف بودن، یک امر ضابطه‌مند نیست و نتیجه کلّی نمی‌دهد؛ زیرا اسباب شرعی، همانند اسباب غیر شرعی (اسباب عرفی و عادی) هستند که گاهی و به صورت موجبه جزئیه ، مؤثّر و علّت واقعی هستند و گاهی معرِّف و کاشف از علت هستند و موجبهٔ کلیه در میان نیست.

مثلاً در اسباب غیر شرعی گاهی می‌گوییم اگر آتش باشد حرارت نیز خواهد بود. در اینجا وجود آتش حقیقتاً علت وجود حرارت است؛ ولی گاهی می‌گوییم اگر زید آمد اکرامش کن. در اینجا هم در ظاهر قضیّهٔ شرطیّه ، مجیء زید، علت وجوب اکرام واقع شده است، ولی معلوم نیست که واقعاً هم

---

۱. کما این‌که گاهی چند لفظ، دالّ بر یک معنا می‌باشند و اسماء حسنای الهی همگی دال بر یک مسمّیٰ هستند.

علت وجوب اکرام، همین مجیء زید باشد، بلکه شاید این اماریّت دارد و کاشف از چیز دیگری است که مثلاً چون زید ظالم است و اگر اکرام نشود، هتاکی و فحّاشی می‌کند و آبرو می‌ریزد و حریم پاره می‌کند. از این رو می‌فرماید تا زید آمد اکرامش کن! یا مثلاً گاهی می‌گوییم اگر امیر خشمگین شد، از او بر حذر باش و از خشم امیر بترس که خشم امیر، علتِ واقعی ترسیدن است. ولی گاهی می‌گوییم اگر امیر قبای زرد رنگ را پوشید، بر حذر باش که علت واقعیِ ترس، پوشیدن لباس زرد نیست، بلکه این لباس، امارهٔ خشم درونیِ امیر است و علتِ واقعی حذرکردن، همین خشم امیر است.

در اسباب شرعیّه هم گاهی مولی می‌گوید اگر تصرّف در مال یتیم مصلحت داشت، تصرف کن، که علتِ واقعی جواز تصرّف در مال طفل، همین وجود مصلحت است و گاهی می‌گوید: اگر خبر واحدی بر وجوب نماز جمعه دلالت کرد، نماز جمعه واجب است که علتِ واقعیِ وجوب نماز جمعه، همان مصلحت واقعی است و قیام خبر واحد اماره است. یا مثلاً می‌گوید: اگر خورشید از دایرهٔ نصف‌النهار فرضی عبور کرد، نماز، واجب می‌شود که علت واقعی وجوب نماز، همین زوال شمس است؛ ولی گاهی می‌گوید: اگر سایهٔ شاخص در طرف مشرق عالم حادث شد یا رو به زیاد شدن گذاشت،[1] نماز بخوان که این حدوث یا زیادهٔ ظلّ، امارهٔ زوال شمس و ظهر شرعی است. پس مؤثّر یا معرّف بودن، قانونی نیست و کلّیّت ندارد تا مسألهٔ تداخل و عدم تداخل، بر آن مبتنی شود. و چاره‌ای نداریم جز این‌که برای قول به تداخل از سه راه مزبور استفاده کنیم.

قوله: نعم لو کان المراد بالمعرفیة: اگر منظور فخرالدین از معرّف بودنِ اسباب شرعیّه این باشد که آنچه در کلام شارع به‌صورت شرط در جملهٔ شرطیه ذکر می‌شود، حقیقتاً علتِ واقعیِ حکم نیستند، بلکه علت واقعی حکم، همان دواعیِ احکام، یعنی مصالح و مفاسد است و این شروط در تحقق موضوع، دخالت دارند و موضوع حکم شرعی را بیان می‌کنند که مثلاً جنابت، موضوع وجوب غسل است یا خمریّت موضوع واقعی وجوب اجتناب است و ... ولی علت واقعی این وجوب، همان مصالح و مفاسدی است که در متعلّقات این احکام وجود دارد.[2] اگر منظورشان این باشد، سخن معقولی است؛ زیرا این شروط، حاکی از آن علت واقعی هستند و در این فرض، مصلحت هست و وجوب می‌آید. امّا این به درد شما نمی‌خورد و مقصود شما (مبتنی کردن تداخل بر معرّف بودن) را نمی‌رساند، بلکه ضد سخن شما را می‌رساند، زیرا مراد شما موضوع الحکم است و واضح است که هر موضوعی خواهان حکمی است، و علی‌القاعده باید عدم تداخل را بگویید، نه تداخل را.

---

۱. بر حسب مناطق مختلف که سایهٔ شاخص در ظهر در آنجا به کلی منعدم می‌شود و سپس در طرف شرق حادث می‌شود یا سایه به نهایت درجهٔ نقصان می‌رسد و سپس در ناحیهٔ مشرق رو به ازدیاد می‌گذارد.

۲. ولی شروط غیر شرعی چنین نیست که موضوع حکم را بیان کنند، بلکه علل حقیقی و مؤثرات هستند.

ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس و عدمه و اختيار عدم التداخل فی الأول و التداخل فی الثانی إلا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ فی الثانی لأنه من أسماء الأجناس فمع تعدد أفراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد بخلاف الأول لكون كلّ منها سببا فلا وجه لتداخلها.

و هو فاسد، فإن قضية إطلاق الشرط فی مثل إذا بلت فتوضأ هو حدوث الوجوب عند كلّ مرة لو بال مرات و إلا فالأجناس المختلفة لا بد من رجوعها إلى واحد فيما جعلت شروطا و أسبابا لواحد لما مرت إليه الإشارة من أن الأشياء المختلفة بما هی مختلفة لا تكون أسبابا لواحد هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم فی الجزاء قابلا للتعدد.

و أما ما لا يكون قابلا لذلک فلا بد من تداخل الأسباب فيما لا يتأكد المسبب و من التداخل فيه فيما يتأكد.

نظریهٔ ابن‌ادریس: در مسأله تداخل و عدم تداخل سه قول مطرح شد: ۱. مشهور قائل به عدم تداخل شدند؛ ۲. جماعتی طرفدار تداخل گردیدند؛ ۳. برخی مثل ابن ادریس حلّی طرفدار تفصیل شده و فرموده است اگر شرط‌ها اتّحاد جنسی داشته باشند و همه آنها از یک مقوله باشند[1] نتیجه، تداخل است و اگر اختلاف جنسی داشته باشند و هرکدام از مقوله‌ای باشند[2] نتیجه، عدم تداخل است.[3] ایشان در بخش دوم با ما هم عقیده است، ولی در بخش اوّل تنها استدلالش، این است که کلمهٔ بول مثلاً که در شرط آمده است (إذا بلت فتوضّا) اسم جنس است و دالّ بر اصل جنس و طبیعت است و منظور این است که هرگاه طبیعت بول محقّق شد، وجوب وضوء می‌آید.

حال تحقق طبیعت گاهی به تحقق یک فرد است و گاهی به تحقق افراد مختلف است و اینها تأثیری ندارد و اگر صد مرتبه هم بول کند، منظور اصل طبیعت است که موجود می‌شود و یک وضوء بیشتر واجب نیست. ولی اگر اختلاف جنسی بود، یعنی یک بار طبیعت بول محقق شده بار دیگر طبیعت نوم، هر طبیعتی مستقلاً شرط است و به دنبالش جزایی می‌طلبد و علی‌القاعده جای تداخل نیست، بلکه قاعده، عدم تداخل است.

بطلان نظریهٔ ابن‌ادریس: مرحوم آخوند می‌فرماید توهّم ابن ادریس، توهّم فاسدی است و اتحاد یا اختلاف جنسِ شروط، ملاک تداخل و عدم تداخل نیست، بلکه ملاک، این است که اگر جملهٔ شرطیّه بر حدوث جزاء، نزد حدوث شرط دلالت کند،[4] پس در فرض اتّحاد جنسی هم باید عدم تداخل را اختیار کنیم و بگوییم اگر ده بار بول کرد، ده بار وضوء واجب می‌شود. و اگر جمله شرطیّه، ظهور در

---

۱. مثلاً چند بار بول محقّق شود که همه آنها مصادیق ماهیّت واحده، یعنی بول می‌باشند، یا مثلاً چند بار جُنب شود و ... .

۲. مثلاً یک بار بولی کرده و یک‌بار خوابیده و ... یا مثلاً جنب شده و مسّ میت نیز کرده باشد.

۳. *السرائر*، ج ۱، ص ۲۵۸.

۴. کما این‌که مقتضای اطلاق شرط و عدم تقیید آن به مرّة و مکرراً همین است و ظهور وضعی نیز همین را ایجاب می‌کند.

حدوث عندالحدوث نداشته باشد، بلکه بر مجرّد ثبوت جزاء، نزد ثبوت شرط دلالت کند، مقتضای قاعده، تداخل است؛ حتی در مورد اجناس مختلف و شروط مختلف‌الماهیة، زیرا فرض ما این است که جزاء واحد است. در امر ثانی گذشت که طبیعت واحده بماهی واحدةٌ نمی‌تواند محکوم به دو حکم و معلول دو علت باشد.[1] و ناگزیر باید جامع میان آن دو را پیداکرد و همان را علّت واقعی دانست و جزاء تابع همان باشد و سخن از تعدد شروط و عدم تداخل نباشد. پس تفصیل شما بی‌وجه است.

قوله: هذا کلّه فیما اذا کان موضوع الحکم: تمام بحث‌هایی که از اوّلِ امر ثالث تا به حال داشتیم، در فرضی بود که جزاء قابل تکرار باشد و عقلاً ممکن باشد که دوباره یا چند مرتبه اتیان شود. مثل وضوء، غسل و ... . حال اگر در مواردی، متعلّق حکم در جزاء[2] قابل تکرار نباشد و اصلاً امکان نداشته که دو بار اتیان شود و بیش از یک‌بار قابل تحقق نیست، همگی طرفدار تداخل هستیم و چاره‌ای جز این نیست. این‌گونه جملات شرطیّه، دو قسم می‌باشند:

۱. متعلّق جزاء علاوه بر این‌که قابل تعدد و تکرار نیست، خود جزاء قابل تأکید هم نیست. مثل حدث اصغر، حدث اکبر، جنابت و نجاست که اگر نوم محقّق شد، حدث اصغر هم می آید و چنان نیست که اگر ده بار دیگر خوابید یا بول کرد و یا اخراج ریح نمود محدث‌تر شود و حدث اصغر حتمی‌تر شود؛ یا اگر یک بار با بول ملاقات کرد نجس شد چنین نیست که اگر دوباره با خون ملاقات کرد، نجس‌تر شود. در این‌گونه موارد قائل به تداخل اسباب می‌شویم و می‌گوییم سبب‌ها هرکدام مستقل در تأثیر نیستند، بلکه اگر همه اسباب همزمان محقّق شوند، با هم تأثیر می‌گذارند و اگر اوّل یک سبب محقّق شود، همان مؤثر در جزاء و حکم است و سبب‌های بعدی تأثیری ندارند و وقتی یک تأثیر بیشتر نبود یک اثر هم بیشتر نیست.

۲. جزاء قابل تکرار نیست، ولی قابل تأکید هست؛ مثل قتل در این‌که مثال اگر زید مرتد شد واجب‌القتل است و اگر لواط کرد واجب‌القتل است و اگر زنای محصنه انجام داد واجب‌القتل است که خود قتل ، قابل تکرار نیست و یک نفر را یک بار می‌شود به قتل رساند، نه دو یا چند بار. امّا قابل تأکید هست، یعنی هر بار که سبب و شرطی محقّق می‌شود، وجوب قتل مؤکّدتر و حتمی‌تر می‌شود و جای هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که حتماً باید کشته شود.[3] در این‌گونه موارد جای تداخل مسبّبات است و اسباب، تأثیر استقلالی خود را دارند، ولی مسبّب قابل تکرار نیست و لذا یک عمل به نیّت همه اسباب و عوامل ،کفایت می‌کند و یک قتل انجام می‌شود.

---

۱. براساس قانون الواحد که مبتنی بر ربط خاصّ و معین سنخیّت بود.

۲. خود جزاء فعل امر است و متعلّق آن همان مکلف فعل است که مثلاً قتل باشد یا حدث اصغر و ... .

۳. حاکم شرع وقتی حکم اعدام کسی را صادر می‌کند، می‌نویسد فلانی به جرم محاربه با خدا و رسول، افساد فی الارض، قتل و آدم‌کشی و جنایت، لواط و ... به اعدام محکوم می‌شود که هر سببی از اسباب مذکور کافی است؛ ولی اگر همه با هم بود، صد در صد باید کشته شود.

فصل
[مفهوم الوصف]

كفاية الظاهر أنه لا مفهوم للوصف و ما بحكمه مطلقا لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم اللغوية بدونه لعدم انحصار الفائدة به و عدم قرينة أخرى ملازمة له و عليته فيما إذا استفيدت غير مقتضية له كما لا يخفى و مع كونها بنحو الانحصار و إن كانت مقتضية له إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف ضرورة أنه قضية العلة الكذائية المستفادة من القرينة عليها فى خصوص مقام و هو مما لا إشكال فيه و لا كلام، فلا وجه لجعله تفصيلا فى محل النزاع و مورد اللنقض و الإبرام.

فصل دوم: مفهوم وصف

یکی از جملاتی که در باب مفاهیم مطرح بود، جمله شرطیه بود که تا به حال ابعاد مختلف آن مورد بحث و بررسی قرار گرفت و به پایان رسید و رأی مرحوم آخوند این شد که جمله شرطیه مفهوم ندارد.

یکی دیگر از جملاتی که مورد بحث می‌باشد، «جمله وصفیه» است. آیا جمله‌های وصفیه مفهوم دارند؟ یعنی آیا دلالت می‌کنند بر انتفاء حکم نزد انتفاء وصف؟ آیا دلالت می‌کنند بر نفی حکم از غیر مورد وصف یا خیر؟ مثلاً «**أكرم إنساناً عالماً**» آیا مفادش این است که اکرام انسان جاهل و غیر عالم واجب نیست؟ یا «**أعتق رقبةً مؤمنةً**» آیا مفهومش این است که «**عتق رقبهٔ کافر**» واجب نیست؟ یا «**فی الغنم السائمة زكاة**» آیا مفادش این است که «غنم معلوفه» زکات ندارد؟ و ... .

قبل از هر بحثی گفتنی است موضوع مسأله عبارت است از: «**الوصف و ما بحكمه**»، یعنی وصف و آنچه در حکم وصف و به منزله آن است. منظور از وصف، همان مشتق نحوی (اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبهه، صیغه مبالغه و ...) می‌باشد. البته معمولاً به اسم فاعل مثال می‌زنند که منحصر به آن نیست و از باب مثال است. منظور از «**ما بحكمه**» هم عبارت است از چیزهایی که حمل هوهو و مواطاتی ندارند، ولی حمل ذو هو و اشتقاقی دارند. مثل «**اكرم انساناً ذا علمٍ**»، «**جئنی بانسانٍ ذی علمٍ**» و نیز جوامدی که جری بر ذات دارند و در اصطلاح اصولی از مشتقات هستند نظیر: زوجیّت و رقیت؛ و نیز اسماء نسبت از قبیل: نحوی، بغدادی، هاشمی، خزرجی و ... یا وصف‌های ضمنی و کنایی و غیر صریح. مثل جمله‌ای که اهل سنت از رسول‌خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کنند که فرموده است:

«**لان يمتلئ بطن الرجل قيحاً خير من أن يمتلئ شعراً**».[1] یعنی هر آینه اگر شکم مرد از کثافات پر شود، بهتر از این است که از شعر[2] پُر شود. این جمله کنایه از این است که شعر کثیر و زیاد مذموم است.

---

۱. *صحیح بخاری*، ج ۸، ص ۴۵؛ *مستدرک احمد حنبل*، ج ۱، ص ۱۸۱ و ... .

۲. منظور شعرهای تخیلی و عاشقانه و جاهلی است، نه هر شعری.

ولی آیا مفهومش این است که شعر قلیل مذموم نیست، یا چنین مفهومی ندارد؟ ضمناً وصف نحوی معمولاً معتمد بر موصوف است و موصوفش در کلام ذکر می‌شود؛ ولی وصف در اینجا اعمّ از این است که معتمد بر موصوف باشد، مثل «**أکرم رجلاً عالماً**» یا معتمد بر موصوف نباشد، مثل «**أکرم عالماً**» یا «**أکرم العالم**».

حال که عنوان بحث روشن شد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا وصف و آنچه به منزلهٔ آن است مفهوم دارند یا خیر؟ آیا بالملازمه حکم مورد وصف را از غیر مورد وصف و از فاقد وصف، نفی می‌کنند و متعرّض این جهت هستند یا از این جهت ساکت بوده و نفیاً و اثباتاً متعرّض نمی‌باشند. و حکم غیر مورد وصف را بایداز دلیل خارج بدست آوریم؟

دربارهٔ این مسأله چند قول وجود دارد:

۱. مشهور طرفدار عدم مفهوم می‌باشند؛ بعکس جملهٔ شرطیّه که در آنجا قائل به مفهوم شرط بودند.

۲. جماعتی هم طرفدار مفهوم وصف هستند. رأی شهید اوّل، سید مرتضی و نگارندهٔ *اصول استنباط* همین است.

۳. عده‌ای هم تفصیلاتی دارند که برخی از آنها در *تقریرات* شیخ اعظم[1] آمده و برخی در حواشی *کفایه*[2]. مرحوم آخوند یکی از آن تفصیلات را از قول علامه رحمه‌الله در ادامه نقل و نقد خواهد کرد.

رأی صاحب *کفایه*: ایشان در باب جمله شرطیّه با سؤال وارد بحث شد. (**الجمله الشرطیّه هل تدلّ علی الانتفاء عند الانتفاء... و أم لا**) و در تحلیل‌اش، به این نتیجه رسید که لا تدلّ علی المفهوم. ولی در باب جمله وصفیّه از آغاز به‌طور قطع و بی‌تردید و استفهام وارد بحث می‌شود و می‌فرماید وصف و آنچه به‌منزلهٔ وصف است و حکم آن را دارد، مطلقاً مفهوم ندارند[3] و برای اثبات این مدّعا از راه ابطال دلیل خصم وارد می‌شود، یعنی ادلّه مثبتین را نقل و نقد می‌کند و مفهوم نداشتن را نتیجه می‌گیرد.

ضمناً همان سخن را که در اوّل مفاهیم داشتیم، تکرار می‌کنیم که مفهوم داشتن در گرو دلالت جمله بر خصوصیّت است و منظور از خصوصیّت، همان علّت منحصره بودن است که اگر ثابت شد وصف، علت منحصرهٔ حکم است، واضح است که تا علّت باشد معلول هست و همین که علّت منحصره منتفی شد، معلول و حکم هم کلّاً منتفی می‌شود، نه این‌که شخص حکم برود، ولی سِنخ و نوع حکم بماند.

همان‌طور که از حاشیهٔ مرحوم مشکینی استفاده می‌شود، طرفداران مفهوم وصف به هشت دلیل

---

۱. *مطارح الانظار*، ص ۱۸۲.

۲. *عنایة الاصول*، ج ۲، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.

۳. در قبال تفصیل بعدی.

تمسّک کرده‌اند. مرحوم آخوند در متن *کفایه* به شش وجه که اهمّ وجوه است، اشاره کرده جواب داده است:

وجه اوّل: وضع یا تبادر: این‌که کسی بگوید از ظاهر جمله وصفیّه و آوردن وصف، انحصار و علت منحصره بودن متبادر است و جمله وصفیّه برای خصوص این، وضع شده است و استعمالش در غیر منحصره مجاز است.

وجه دوم: انصراف: این‌که کسی بگوید جمله وصفیّه عندالاطلاق به وصف منحصر و علت منحصره بودن وصف، انصراف پیدا می‌کند؛ از باب این‌که این فرد از وصف، اکمل الافراد است.

وجه سوم: اطلاق: این‌که کسی بگوید از جمله وصفیّه عندالاطلاق و وجود مقدّمات حکمت، علت منحصره بودن اراده می‌شود و اگر وصف دیگری هم دخیل بود، بیان می‌کرد.

این سه وجه همان وجوه و راه‌های قول به مفهوم در جمله شرطیّه بود که قبلاً در باب مفهوم شرط به آن‌ها جواب داده و ردّ کردیم و نیازی به اعاده نیست.

وجه چهارم: مسأله لزوم لغویّت[1]: اگر وصف دارای مفهوم نباشد و بر انتفاء حکم از غیر مورد وصف دلالت نکند، لازم می‌آید ذکر آن در خطاب، لغو و عبث باشد و کلام عبث از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس به حکم عقل و از باب صیانت کلام حکیم از لغویّت و بیهوده گویی می‌گوییم وصف مفهوم دارد و آوردن وصف برای این است که حکم، منحصر به مورد وصف شود و از غیر این مورد نفی شود.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید جای نگرانی نیست و فایدهٔ وصف منحصر به مفهوم داری و دلالت بر مفهوم نیست تا اگر ما این فایده را از آن سلب کردیم ذکرش لغو باشد، بلکه فواید متعدّد و متنوعی برای وصف، قابل فرض و تصویر است که برای هریک از آنها می‌تواند ذکر شود.[2]

تفصیل علّامه: مرحوم آخوند پیش از پرداختن به سایر وجوه و ادلّهٔ مثبتین تفصیل علّامه را نقد می‌کند. علامه فرموده است اگر از جمله وصفیّه علّیّت استفاده شود، مثلاً بگوید «**اکرم زیداً العالم لعلمه**» یا «**لکونه عالماً**» این جمله مفهوم دارد و با انتفاء علت (عالمیّت)، حکم (وجوب اکرام) هم منتفی است؛ ولی اگر علّیّت مستفاد نباشد، مثل أعتق رقبةً مؤمنةً، چنین جمله‌ای ظهور در مفهوم ندارد.[3]

جواب آخوند: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اوّلاً صرف استفاده علّیّت کافی نیست؛ زیرا ممکن است علت واقعی حکم، منحصر به علت مذکور نباشد و علت دیگری هم برای حکم باشد، پس

---

۱. این وجه در متن *کفایه*، پیش از وجه دوم و سوم آمده است.

۲. البته فواید دیگر را بیان نمی‌کند؛ ولی در *معالم‌الاصول* چند فایده ذکر شده بود، از قبیل: شدّت اهتمام به مورد وصف، حاجت سائل به مورد وصف و ... . (*معالم‌الاصول*، ص ۸۳ و ۸۴)

۳. شیخ اعظم این سخن را در *مطارح‌الانظار*، ص ۱۸۳، به علّامه نسبت داده است.

باید انحصار هم احراز شود. ثانیاً بر فرض که در موردی و به قرینه خاصّ، علّیت منحصره بودن وصف نیز احراز شد و به دنبال آن با انتفاء وصف حکم هم منتفی شد، ولی موارد خاصّه و قرائن مخصوصه از محل نزاع خارج است و بارها گفته شد که چه بسا در مورد خاصّی به‌دلیل خاصی ، جمله دارای مفهوم باشد و یا در موارد خاصّی دارای مفهوم نباشد. موارد استثنایی و نادر از بحث خارج است، بحث ما هم در نوع جملات وصفیّه است که آیا با قطع نظر از قرائن خاصّه، ظهور در مفهوم دارند یا خیر، تا بحث قانونی و اصولی باشد؟ پس موردی که علّامه طرفدار مفهوم وصف بود از بحث خارج است و نباید این سخن را تفصیلی در مسأله به‌حساب آورد.

کفایه و لا ینافی ذلک ما قیل من أن الأصل فی القید أن یکون احترازیا لأن الاحترازیة لا توجب إلا تضییق دائرة موضوع الحکم فی القضیة مثل ما إذا کان بهذا الضیق بلفظ واحد فلا فرق أن یقال جئنی بإنسان أو بحیوان ناطق کما أنه لا یلزم فی حمل المطلق علی المقید فیما وجد شرائطه إلا ذلک من دون حاجة فیه إلی دلالته علی المفهوم فإنه من المعلوم أن قضیة الحمل لیس إلا أن المراد بالمطلق هو المقید و کأنه لا یکون فی البین غیره بل ربما قیل. إنه لا وجه للحمل لو کان بلحاظ المفهوم فإن ظهوره فیه لیس بأقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق کی یحمل علیه لو لم نقل بأنه الأقوی لکونه بالمنطوق کما لا یخفی.

وجه پنجم: مقدّمه : قیودی که در کلام ذکر می‌شود، سه گونه‌اند:

۱. قید احترازی؛ قیدی که برای احتراز از فاقد قید و برای اخراج و طرد ماعدای مورد قید است. مثل نوع قیودی که در مقام تعریف حدّی و رسمی ذکر می‌کنند که از جنس اعلی شروع و به فصل اخیر ختم می‌شود؛

۲. قید توضیحی؛ قیدی که صرفاً برای توضیح کلام قبلی آمده است و نقش دیگری ندارد و از لحاظ دیگر وجودش کالعدم است؛

۳. قید غالبی؛ قیدی که فقط برای بیان غالب افراد ذکر شده و هیچ نقش دیگری ندارد و در ادامه با ذکر مثال تبیین خواهد شد.

حال مستدل می‌گوید اصل اوّلی و مقتضای قاعده در باب قیودی که در کلام ذکر می‌شود، عبارت است از احترازی بودن. یعنی قید را می‌آورد تا ماعدای آن و فاقد آن را خارج کند. مثلاً اگر می‌گوید «**اکرم انساناً عالماً**» برای این است که با کلمهٔ عالماً، از غیر عالم احتراز کند و آن را اخراج نماید و دلالت کند که حکم، مخصوص مورد قید است. معنای مفهوم داشتن نیز همین است، پس مقتضای اصل مذکور، مفهوم داری است.

جواب: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اصل کلّی را می‌پذیریم که اصل در قیود احترازی بودن است، ولی نتیجهٔ این اصل، مفهوم داشتن جملهٔ وصفیه نیست.

توضیح: وصفی که در کلام ذکر می‌شود، مثلاً می‌گوید: «أکرم انساناً عالماً» آیا قید حکم است و وجوب اکرام دایرمدار وصف است یا قید موضوع است یعنی موضوع، موصوف تنها نیست، بلکه با یک وصفی و قیدی موضوعیّت دارد و دایرهٔ آن کوچک است؟ بی‌تردید متبادر از جملهٔ وصفیّه این است که وصف مذکور، قید موضوع باشد و گویا فرموده است: «الإنسان العالم یجب أکرامه» و با این قید، موضوع قضیّه و جمله و خطاب مذکور ، مضیّق شده و به اطلاقش باقی نیست ، و وقتی قید موضوع شد طبیعی است که اگر قید موضوع برود حکم خاصّ به این مقیّد هم منتفی می‌شود. این همان انتفاء شخص الحکم است که عقلی بود و ربطی به مفهوم نداشت و در امر اوّل از امور باقی‌مانده در پایان مفهوم شرط بیان شد.

مفهوم داری انتفاء سنخ و طبیعی و نوع حکم است، نه شخص حکم، پس احترازی بودن به این معناست که موضوع حکم در این قضیّهٔ شخصی ، مضیّق و مقیّد است و مطلق نیست و این ربطی به مفهوم داشتن ندارد. نهایتاً گاهی ضیق موضوع با یک کلمه بیان می‌شود و گفته می‌شود «أکرم العالم» یا «أطعم الفقیر» یا «جئنی بانسانٍ» (جملهٔ لقبیّه). و گاهی با دو کلمه بیان می‌شود و گفته می‌شود که «أکرم الإنسان العالم»، «أطعم الإنسان الفقیر»، «جئنی بحیوانٍ ناطقٍ» و احدی تفوّه نکرده که در مثل جئنی بانسانٍ مفهومش این باشد که آوردن غیر انسان واجب نیست. زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و این موضوع، کاری به موضوعات دیگر ندارد ـ مثل «الخمر الحرام» که معنایش این نیست که غیر خمر حرام نباشد، خیر ممکن است غیر خمر هم حرام باشد و با خطاب دیگر بیان شود ـ حال «جئنی بحیوان ناطق» هم همین‌طور است و مفهوم ندارد.

وجه ششم: قضیّهٔ معروفهٔ حمل مطلق بر مقیّد: اگر در موردی مطلقی وارد شود مثل «اعتق رقبةً» و سپس مقیّدی صادر شود مثل «اعتق رقبة مؤمنة» قانون جمع عرفی میان آن دو، این است که مطلق را بر مقیّد حمل کرده و توسط مقیّد، مطلق را قید بزنیم. مشهور همین کار را می‌کنند؛ اگرچه بعضی مطلق را اخذ کرده و مقیّد را بر افضل الافراد حمل می‌کنند و بعضی صرفاً مقیّد را بر بیان یکی از دو فرد واجب تخییری حمل می‌کنند. آنگاه مستدلّ می‌گوید این حمل مطلق بر مقیّد، هیچ وجهی ندارد، جز این‌که مقیّد، یعنی جملهٔ وصفیّه، دارای مفهوم است و مفهومش این است که عتق رقبهٔ غیر مؤمنه، یعنی رقبهٔ کافره واجب نیست و این مفهوم، نسبت به منطوق مطلق، اخصّ مطلق است و در تعارض با منطوق ، بر آن مقدّم می‌شود، از باب تقدیم خاصّ بر عامّ و به این وسیله اطلاق تقیید می‌شود. والّا اگر از مفهوم مقیّد صرف نظر کنیم، منطوق‌ها با یکدیگر تناقضی ندارند تا جای حمل باشد، پس حمل مطلق بر مقیّد کاشف از مفهوم داشتن جملهٔ وصفیّه یعنی مقیّد است.

جواب آخوند: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید اوّلاً همه‌جا مطلق را بر مقیّد حمل نمی‌کنیم، بلکه شرایطی دارد که مبسوطاً در باب مطلق و مقیّد خواهد آمد. اجمال مطلب این است که سبب‌ها و

موجِب‌ها متّحد باشند، حکم‌ها و مسبّب‌ها نیز متحد باشند. مثل: «**إن ظاهرت فاعتق رقبةً**» و «**إن ظاهرت فاعتق رقبةً مؤمنةً**» که سبب در هر دو، ظهار است و حکم عتق رقبه است، منتها یکی مطلق و دیگری مقیّد است. اما اگر سبب‌ها متحد نباشند، جای حمل نیست مثل: «**إن إفطرت فاعتق رقبةً**» و «**إن ظاهرت فاعتق رقبةً مؤمنةً**» که به‌دنبال افطار عمدی، عتق مطلق رقبه واجب می‌شود و به‌دنبال ظهار، عتق خصوص رقبهٔ مؤمنه واجب می‌شود و ربطی به یکدیگر ندارند.

ثانیاً در مواردی هم که شرایط حمل فراهم باشد، باز حمل مطلق بر مقیّد ربطی به مفهوم داشتن ندارد، بلکه چه قائل به مفهوم وصف باشیم و چه نباشیم[1] جای حمل مطلق بر مقیّد است. سرّ مطلب، این است که مقیّد کاشف از این است که مراد جدّی و واقعی مولی از اوّل همین مقیّد بوده و موضوع خطابش مضیق و محدود بوده است؛ منتها گاهی زمینه فراهم است و از آغاز، تمام مقصود را یک‌جا بیان می‌کند و می‌گوید «**الرقبة المؤمنة یجب عتقها**» و گاهی فعلاً صلاح نیست که تمام مراد را بیان کند و لذا ابتدا به‌صورت کلی و سر بسته می‌گوید: «**أعتق رقبةً**» و بعد که زمینه فراهم شد قیدش را هم بیان می‌کند.

این مورد مثل آنجایی است که از اوّل به صورت مقیّد انشاء کند و وقتی موضوع حکم مضیّق شد، همان جوابی که از وجه پنجم دادیم در اینجا هم می‌دهیم. یعنی با انتفاء کلِّ این موضوع مضیّق، یا قید این موضوع، حکمی هم که مال این موضوع محدود و مضیّق بود منتفی می‌شود؛ ولی این، همان انتفاء شخص حکم است که عقلی است و ربطی به ظهور ندارد؛ بحث ما در باب مفاهیم ، در انتفاء سنخ حکم است و هرگز جملهٔ وصفیه چنین دلالتی ندارد.

گفته شد برای حمل مطلق بر مقیّد نیازی به مفهوم‌گیری نیست، بلکه چه قائل به مفهوم بشویم، چه قائل نشویم، جای حمل باقی است. حال شیخ اعظم در *تقریرات* سخن بالاتری فرموده است و آن این‌که اصلاً مسأله حمل، مبتنی بر مفهوم داری نیست و اگر بخواهیم بر این مبتنی کنیم و به لحاظ مفهوم وصف، آن حمل را توجیه کنیم، جا دارد کسی بگوید ما اصل این حمل را قبول نداریم، چراکه دوران امر میان ظهور منطوقی مطلق در اطلاق با ظهور مفهومیِ مقیّد در تقیید است. در اینجا اوّلاً می‌گوییم ظهور مطلق مقدّم است؛ چون منطوقی و اقوی است و در نتیجه از ظهور مفهوم باید رفع ید کنیم؛ ثانیاً بر فرض هم این حرف را نگوییم، نمی‌توانیم از این طرف بگوییم ظهور، مفهومی اقواست. خیر هرکدام جهت قوّت و ضعفی دارند و مساوی‌اند. پس راه حمل مطلق بر مقیّد، مسألهٔ مفهوم وصف و تنافیِ آن با اطلاق مطلق و ... نیست، بلکه راه همان است که در بالا ذکر شد، یعنی کاشفیّت.[2]

نتیجه: طرفداران مفهوم وصف دلیل مورد قبولی نیاوردند تا در برابر آن تسلیم شویم و آن را بپذیریم.

---

۱. مانند مشهور.

۲. *مطارح الأنظار*، ص ۱۸۲.

و أما الاستدلال علی ذلک أی عدم الدلالة علی المفهوم بآیة و ربائبکم اللاتی فی حجورکم ففیه أن الاستعمال فی غیره أحیانا مع القرینة مما لا یکاد ینکر کما فی الآیة قطعا مع أنه یعتبر فی دلالته علیه عند القائل بالدلالة أن لا یکون واردا مورد الغالب کما فی الآیة و وجه الاعتبار واضح لعدم دلالته معه علی الاختصاص و بدونها لا یکاد یتوهم دلالته علی المفهوم فافهم.

استدلال منکران به آیه: منکران و مخالفانِ مفهوم وصف برای نفی مفهوم وصف، به یک آیه تمسک کرده‌اند.[1] **﴿و ربائبکم اللّاتی فی حجورکم﴾**.[2] موضوع بحث در آیه ربیبه‌ها هستند، یعنی دختران همسر مرد جدید که از شوهر قبلی باقی‌مانده‌اند. یعنی مردی از دنیا رفته یا همسرش را طلاق داده است و از این زن دخترانی دارد که به حکم دادگاه آنها هم با مادرشان زندگی می‌کنند و مرد جدیدی با این زن ازدواج می‌کند و دختران زن هم در کنار مادر به خانه شوهر دوم می‌آیند و در دامان او تربیت می‌شوند. البته گاهی هم دختران، بزرگ شده‌اند و زندگی مستقلّی دارند و در دامان شوهر دوم پرورش پیدا نکرده‌اند. حال از جمله زنانی که بر این شوهر جدید نکاح با آنان حرام می‌باشد، همین ربیبه‌ها (دختران همسر) هستند. ضمناً فرقی ندارد که در دامان او بزرگ شوند و مثل اولاد خودش باشند یا چنین نباشد.

پس جملهٔ وصفیّه در آیه، قطعاً مفهوم ندارد و معنایش این نیست که ربیبه‌هایی که در دامان شما بزرگ نشده‌اند ازدواج با آنها جایز است. نکاح ربیبه مطلقاً حرام است و از نظر فقه اسلام، حرمتش مسلّم است. حال مستدلّ می‌گوید اگر جملهٔ وصفیّه دارای مفهوم بود، این آیه نیز باید مفهوم داشته باشد؛ چون یک جملهٔ وصفیّه است. در حالی که این آیه قطعاً مفهوم ندارد و ماده نقضی است. پس معلوم می‌شود جمله وصفیّه هم مفهوم ندارد.

جواب: مرحوم آخوند به این استدلال دو جواب می‌دهند:

۱. بارها گفته شد موارد خاصّی که به کمک قرینهٔ خاصّه، مفهوم داشتن یا نداشتنشان ثابت شود، از بحث ما خارج است. از جملهٔ آن موارد، همین آیه است که قرینه داریم و از آن، عدم مفهوم مستفاد است. قرینه عبارت است از اجماع قاطع بر حرمت ربیبه مطلقاً ـ ولو در حجر و دامان شوهر جدید تربیت نشده باشند ـ و نصوصی که بر این امر دلالت دارند.[3]

۲. قائل به مفهوم می‌گوید: هر وصفی مفهوم ندارد، وصفی دارای مفهوم است که احترازی باشد، نه وصف غالبی که صرفاً برای بیان غالب افراد به کار می‌رود و نقش دیگری ندارد و وصف مذکور در آیه از اوصاف غالبی است؛ زیرا غالباً زنی که تن به ازدواج مجدّد می‌دهد، در سن جوانی و میانسالی

---

۱. البته بهتر بود بفرماید توهّم استدلال؛ زیراکسی صریحاً به آن استدلال نکرده است ولی اگر کسی خیال کند آیه قابل استناد است ما جواب خواهیم داد.

۲. سورهٔ نساء، آیهٔ ۲۳.

۳. *وسائل الشیعه*، ج ۱۴، باب ۲۱.

است و معمولاً در این سن فرزندانش خردسال هستند و با او زندگی می‌کنند و به خانهٔ شوهر جدید می‌آیند. به ندرت هم ممکن است زنی در سن نود سالگی شور نکاح پیداکند و ازدواج مجدد نماید که فرزندان، بلکه نوادگان او هم کبیر و بالغ شده‌اند وکاری به شوهر صد و بیست سالهٔ او ندارند. تعبیر به ﴿اللّاتی فی حجورکم﴾ صرفاً برای بیان این منظور است و چنین وصفی مفهوم ندارد؛ زیرا مفهوم داشتن درگرو دلالت بر اختصاص و انحصار است و این‌که وصف مذکور، علتِ منحصرهٔ حکم باشد، و وصف غالبی در این مقام نیست و چنین دلالتی ندارد؛ وقتی این دلالت نبود پس مفهومی هم نیست. این است سرّ عدم مفهوم در آیهٔ مذکور.

فافهم: اگر کسی بگوید: جناب آخوند شماکه تمام ادلّهٔ مثبتین و منکرین را ابطال کردید، پس به چه مجوّزی در اوّل فصل، قاطعانه فرمودید وصف مفهوم ندارد؟ آیا بهتر نبود شما توقّفی شوید؟ جوابش این است که، ماکه عدم مفهوم را اختیار کردیم از این جهت بود که اثبات مدّعا به ابطال دلیل خصم کردیم و لازم نیست مستقیماً دلیلی بر نفی مفهوم بیاوریم؛ ضمن این‌که به عقیدهٔ ما وصف در کلام، قید حکم نیست تا حکم دایرمدار او باشد و مفهوم داشته باشد، بلکه قید موضوع است که نتیجه‌اش انتفاء شخص حکم بود. مفهوم داری، درگرو افادهٔ حصر بود که آن هم نفی شد؛ پس مفهوم داری هم نفی می‌شود، یعنی جمله وصفیّه فقط حکم مورد وصف را بیان می‌کند و نسبت به ماعدای مورد وصف ساکت است و نفیاً و اثباتاً چیزی نمی‌گوید.

تذنیبٌ: [فی اختصاص النزاع بالوصف الأخصّ من موصوفه]

لا یخفی أنه لا شبهة فی جریان النزاع فیما إذا کان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه فی مورد الافتراق من جانب الموصوف و أما فی غیره ففی جریانه إشکال أظهره عدم جریانه و إن کان یظهر مما (عن بعض الشافعیة حیث قال قولنا فی الغنم السائمة زکاة یدل علی عدم الزکاة فی معلوفة الإبل) جریانه فیه و لعل وجهه استفادة العلیة المنحصرة منه.

و علیه فیجری فیما کان الوصف مساویا أو أعم مطلقا أیضا فیدل علی انتفاء سنخ الحکم عند انتفائه فلا وجه فی التفصیل بینهما و بین ما إذا کان أخص من وجه فیما إذا کان الافتراق من جانب الوصف بأنه لا وجه للنزاع فیهما معللا بعدم الموضوع و استظهار جریانه من بعض الشافعیة فیه کما لا یخفی فتأمل جیدا.

این تذنیب در حقیقت محل نزاع را در باب مفهوم وصف بیان می‌کند. علی‌القاعده، این مطلب را باید در اوّل فصل بیان می‌کرد ولی در اینجا و این‌گونه مطرح شده است که وصف با موصوف خودش قطعاً دارای تباین کلّی نیست و محال است چنین باشد؛ وگرنه وصف این موصوف نخواهد بود، زیرا هر وصفی با موصوفش فی‌الجمله اتّحاد وهو هویت و حمل و تصادق دارند، نه این‌که بالجمله و

صد در صد تباین کلّی داشته باشند. ولی سایر اقسام نسبت‌ها میان وصف و موصوف، متصوّر و موجود است که باید دید کدام محل بحث ماست و کدام نیست.

گاهی وصف با موصوف، تساویِ کلّی دارند، مثل انسان و متعجّب؛ چنین فرضی از بحث خارج است و اگر مولی گفت «**جئنی بإنسانٍ متعجّبٍ**»، مفهومش این نیست که آوردن انسان غیر متعجب واجب نباشد. سرّ خروج از بحث این است که با انتفاء وصف تعجّب، موصوف (انسان) هم منتفی است و امکان بقاء ندارد تا بگوییم این موصوف تا به حال این وصف را داشت و فلان حکم بر آن بار بود، امّا حالا که این وصف را ندارد، آیا همان حکم را دارد یا نه بلکه حالا که وصف نیست موصوف هم نیست! در حالی که موضوع مذکور در قضیّه، باید محفوظ بماند تا بحث از «مفهوم وصف» شود و اگر موصوف هم منتفی شود و ما به همین سبب بگوییم حالا که متعجب نیست، آیا آوردن غیر متعجّب ـ ولو انسان نباشد و چیز دیگری باشد ـ واجب است یانه؟ جمله وصفیّه کاری به موضوع دیگر ندارد و دلالتش بر نفی حکم از موضوع دیگر، از باب مفهوم وصف نیست، بلکه از باب مفهوم لقب است که بزودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت و خواهیم گفت که مورد قبول ما نیست و اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند.

گاهی هم وصف و موصوف، عامّ و خاصّ مطلق هستند که خود این دو فرض دارد:

۱. وصف اعمّ مطلق از موصوف باشد؛ مثل ماشی نسبت به انسان. این فرض نیز مثل فرض تساوی؟، از بحث خارج است و اگر مولی گفت «**جئنی بإنسانٍ ماشٍ**» مفهومش این نیست که آوردن انسان غیر ماشی واجب نیست؛ زیرا اگر وصف منتفی شد، موصوف نیز حتماً منتفی شده و از انتفاء اعمّ، انتفاء اخصّ لازم می‌آید و همان حرف‌های فرض تساوی در اینجا هم تکرار می‌شود.

۲. وصف اخصّ مطلق از موصوف باشد، مثل عالم نسبت به انسان، که اگر مولی فرمود: «**أکرم الإنسان العالم**» آیا این جمله مفهوم دارد ـ **أی لا یجب إکرام غیر العالم** ـ یا مفهوم ندارد؟ قدر متیقّن از بحث در مفهوم وصف یکی همین فرض است. یعنی با انتفاء وصف هم، موصوف به قوّت خود باقی است و جا دارد بحث کنیم که موصوف مادامی که دارای این وصف بود، وجوب اکرام داشت؛ حالا که این صفت از او منتفی شد. آیا باز هم وجوب اکرام دارد یا نه؟[1]

وگاهی وصف و موصوف، عامّ و خاصّ من وجه هستند. مثل رقبه و ایمان که گاهی رقبه هست و ایمان نیست وگاهی ایمان هست و رقبه نیست وگاهی هر دو هستند. یا مثل غنم و سائمه که ممکن است غنم باشد، ولی سائمه نباشد؛ بلکه معلوفه باشد، یا سائمه باشد، ولی غنم نباشد، بلکه ابل و بقر باشد و یا هم غنم و هم سائمه باشد. خود این چهار فرض دارد:

---

۱. در باب مشتق نیز نظیر این بحث بود که با زوال تلبّس و اتصاف هم خود ذات باقی باشد.

۱. ماده اجتماع. یعنی رقبهٔ مؤمنه، غنم سائمه و ...که حکمش مستقیماً از منطوق جملهٔ وصفیه، یعنی «**فی الغنم السائمة زکاة**»، «**أعتق رقبةً مؤمنةً**» و ... مستفاد است و ربطی به مفهوم ندارد.

۲. ماده افتراق از ناحیهٔ موصوف. یعنی موصوف باشد، ولی صفت نباشد. مثل غنم غیر سائمه (گوسفندی که معلوفه است). باز قدر مسلّم از محل نزاع در مفهوم وصف ، این فرض است[۱] و بحث می‌شود که اگر وصف سائمه منتفی شد، آیا وجوب زکات هم از گوسفند منتفی می‌شود یا گوسفند غیرسائمه هم زکات دارد و وصف مفهوم ندارد؟

۳. ماده افتراق از ناحیه وصف. یعنی وصف (سائمه) باشد، ولی موصوف (غنم) نباشد، بلکه موضوع دیگری باشد؛ مثل شتر سائمه. باز این فرض هم مثل فرض تساوی و فرضی که وصف، اعمّ مطلق بود از بحث خارج است؛ زیرا ابل سائمه موضوع دیگری است و جملهٔ وصفیه کاری به آن ندارد و بحث در موردی است که موصوف بماند و وصف منتفی شود. اینجا وصف منتفی نشده بلکه موصوف منتفی شده است.

۴. ماده افتراق هر دو. یعنی نه موصوف (غنم) باشد و نه وصف (سائمه)، بلکه موصوف و وصف دیگری بیاید. مثل ابل معلوفه. حال آیا جمله «**فی الغنم السائمه زکاة**» مفهومش این است که پس ابل معلوفه زکات ندارد و این هم محل بحث است یا خیر؟ از سیرهٔ علمی بعضی از شافعی‌ها استفاده می‌شود که نزاع در مفهوم وصف را در این قسم هم جاری دانسته و گفته‌اند جمله «**فی الغنم السائمه زکاة**» مفهومش این است که ابل معلوفه زکات ندارد.[۲] منظور از «**امّا فی غیره...**» : همین فرض چهارم است.

مرحوم آخوند می‌فرماید شاید وجه جریان نزاع در این فرض نزد شافعی‌ها این باشد که آنان وصف مذکور (سائمه) را علت منحصره می‌دانند و می‌گویند غنم بودن خصوصیتی ندارد و تمام مناطِ حکم، سائمه بودن است. پس مادامی که سائمه باشد، زکات هست و همین که سائمه نبود؛ چه غنم باشد و چه غنم نباشد، بلکه حتّی ابل باشد، در هر حال زکات نیست. پس ابل معلوفه را هم مفهوم وصف متعرّض است. ولی قبلاً ملاحظه شد که این علّیت منحصره برای وصف، ثابت نیست تا شافعی چنین نتیجه‌ای بگیرد. در نتیجه سخن بعضی شافعیه باطل است.

شیخ اعظم در *تقریرات*، این مطلب را تفصیل داده و فرموده است اگر وصف مساوی با موصوف یا اعمّ مطلق از موصوف باشد، قطعاً از محل نزاع بیرون است؛ زیرا با انتفاء وصف، موصوف منتفی می‌شود و موضوع حکم از بین می‌رود و جا ندارد که از مفهوم داری و انتفاء حکم عند انتفاء الوصف گفت‌وگو کنیم؛ زیرا حکم موضوع می‌طلبد و موضوع هم که منتفی شده و از باب سالبهٔ به انتفاء موضوع

---

۱. مثل فرض اخصّ مطلق بودن وصف.

۲. *المحصول غزالی*، ص ۲۲۲؛ شیخ هم این مطلب را در *مطارح الأنظار* در ص ۸۲ نقل کرده است.

است. ولی اگر وصف اعمّ من وجه باشد و مادهٔ افتراق، هم از جانب وصف و هم موصوف باشد، ـ مثل ابل معلوفه نسبت به خطاب **فی الغنم السائمة زکاةٌ** ـ چنین فرضی مورد نزاع است و بعضی از شافعی‌ها گفته‌اند این جمله مفهوم دارد و مفادش این است که ابل معلوفه زکات ندارد و دیگران منکر چنین مفهومی شده‌اند.[۱]

به نظر مرحوم آخوند، اگر وجه و دلیل سخن بعض العامّه همان باشد که ما گفتیم[۲] لازمه‌اش عدم تفصیل است، یعنی باید در هر سه مورد (تساوی، اعمّ مطلق، اعمّ من وجه بودن وصف) نزاع جاری باشد؛ به همان بیان که وصف، تمام موضوع و محور حکم است و مادامی که وصف متعجب، ماشی، سائمه بودن و ... باشد، حکم وجوب اکرام و اتیان و زکات و ... هست و همین‌که این وصف منتفی شد، آن حکم نیز منتفی می‌شود؛ چه از این موضوع و چه از موضوعات دیگر. اگر اصرار دارید که موضوع باید باقی باشد و فرض تساوی و اعمّ مطلق به همین دلیل از نزاع خارج‌اند، پس باید فرض مادهٔ افتراقِ وصف و موصوف را نیز خارج کنید و محل نزاع ندانید؛ زیرا در آنجا نیز موصوف منتفی شده و ابل معلوفه موضوع دیگری است. در هر حال جای این تفصیل نیست.

البته شیخ رحمه‌الله خودش طرفدار دخول فرض مزبور در محل نزاع نیست، بلکه صرفاً از قول بعض‌العامّه نقل کرده است که آنان نزاع در مفهوم وصف را در اینجا جاری می‌دانند و طرفدار مفهوم وصف هستند؛ وگرنه خود شیخ این را ردّ می‌کند و معتقد است جمله وصفیّه کاری به موضوع دیگر ندارد و استفادهٔ حکم موضوع دیگر (ابل معلوفه) از باب مفهوم لقب است، نه وصف.

---

۱. *مطارح‌الأنظار*، ص ۱۸۲.

۲. یعنی وصف را علّت منحصره حکم دانسته و طبیعی وجوب زکات را دایرمدارِ وصف بدانند و برای موصوف خصوصیّتی قائل نباشند و در نتیجه مادامی که وصف سائمه بودن محقّق باشد، حکم وجوب زکات نیز خواهد بود؛ چه در غنم سائمه و چه ابل سائمه، و همین‌که وصف سوم منتفی شد وجوب زکات هم مطلقاً منتفی می‌شود؛ چه از غنم و چه غیر غنم از موضوعات دیگر. در نتیجه مفهوم جمله مزبور این خواهد شد که ابل معلوفه زکات ندارد.

فصل
[مفهوم الغاية]

كفاية هل الغاية فی القضية تدل علی ارتفاع الحكم عما بعد الغاية بناء علی دخول الغاية فی المغيا أو عنها و بعدها بناء علی خروجها أو لا.

فيه خلاف و قد نسب إلی المشهور الدلالة علی الارتفاع و إلی جماعة منهم السيد و الشيخ عدم الدلالة عليه.

و التحقيق أنه إذاكانت الغاية بحسب القواعد العربية قيدا للحكم كما فی قوله (:كلّ شیء حلال حتی تعرف أنه حرام) (: و كل شیء طاهر حتی تعلم أنه قذر) كانت دالة علی ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلک منها كما لا يخفی و كونه قضية تقييده بها و إلا لما كان ما جعل غاية له بغاية و هو واضح إلی النهاية.

و أما إذاكانت بحسبها قيدا للموضوع مثل سر من البصرة إلی الكوفة فحالها حال الوصف فی عدم الدلالة و إن كان تحديده بها بملاحظة حكمه و تعلق الطلب به و قضيته ليس إلا عدم الحكم فيها إلا بالمغيا من دون دلالة لها أصلا علی انتفاء سنخه عن غيره لعدم ثبوت وضع لذلک و عدم قرينة ملازمة لها و لو غالبا دلت علی اختصاص الحكم به و فائدة التحديد بها كسائر أنحاء التقييد غير منحصرة بإفادته كما مر فی الوصف.

فصل سوم: مفهوم غايت

از نظر مرحوم آخوند جملهٔ شرطیّه و وصفیّه دارای مفهوم نبودند و بر انتفاء حکم، نزد انتفاء شرط یا وصف دلالت نداشتند، اما آیا جملات غائیّه[1] از قبیل: ﴿**كلوا واشربوا حتی يتبيّن لكم الخيط الابيض من الخيط الأسود من الفجر**﴾[2] یا ﴿**ثمّ اتموا الصيام الی الليل**﴾[3] «**سِرْ من البصرة إلی الكوفة**»، «**نَمِ اللّيل حتّی الصباح**» چه وضعی دارند؟ دربارهٔ جملهٔ غائیّه در دو مقام بحث می‌شود:

۱. آیا غایت، یعنی ما بعد حتّی و الی یا مدخول این ادوات، از لحاظ حکمی داخل در مغیّاست و محکوم به همان حکم است یا خارج از مغیّاست. مثلاً کوفه که غایت و نهایت سیر است، آیا محکوم به حکم مغیّاست و سیر در کوفه هم واجب است یا خارج از مغیّاست؟ این بحث منطوقی و نحوی است و از آنجاکه مقصود اصلی اصولی در این باب نیست، در ادامه خواهد آمد.

---

۱. یعنی جمله‌هایی که مغیّی به غایتی هستند و با ادات غایت، یعنی حتّی و الی محدودیتی در حکم یا موضوع آنها ایجاد شده است و به نوعی عموم یا اطلاقشان تقیید و تخصیص و تحدید پیداکرده است.

۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۸۷.

۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۸۷.

۲. بر هریک از دو مبنای مشارٌ الیه در مقام قبل، آیا جمله غائیّه مفهوم دارد یا نه؟ یعنی همان‌طور که منطوقاً بر ثبوت حکم تا غایت معیّن (کوفه، طلوع فجر، لیل، صباح و ...) دلالت می‌کند، آیا بر انتفاء حکم از خود غایت و ما بعد آن ـ بر مسلک کسانی که غایت را داخل در مغیّا نمی‌دانند ـ و یا بر انتفاء حکم از خصوص ما بعد غایت ـ بر مسلک کسانی که غایت را داخل در مغیّا می‌دانند ـ نیز دلالت می‌کند یا خیر؟ که معنای مفهوم داشتن همین دلالت بر انتفاء حکم از غایت و ما بعد یا از ما بعد است؛ آن هم سنخ حکم نه شخص حکم مغیّا به این غایت که با حصول غایت یقیناً منتفی می‌شود.

در این‌باره اقوالی وجود دارد در **کفایه** سه قول بیان شده است:

۱. به مشهور نسبت داده شده است که آنان طرفدار ثبوت مفهوم غایت می‌باشند و می‌گویند جملهٔ غائیّه بر انتفاء سنخ حکم از غایت و ما بعد آن، یا از ما بعد از غایت تنها دلالت می‌کند.[۱]

۲. به گروهی از اصولیّون از جمله شیخ طوسی[۲] و سید مرتضی[۳] نسبت داده شده است که ایشان منکر مفهوم غایت شده و گفته‌اند جملهٔ کذایی فقط بر ثبوت حکم برای مغیّی تا این غایت معین دلالت می‌کند؛ اما نسبت به ما بعد آن ساکت است و نفی و اثباتی ندارد.

۳. مرحوم آخوند تحقیقی دارد که ضمن آن تفصیل داده و فی‌الجمله مفهوم غایت را می‌پذیرند؛ البته مفهوم شرط و وصف را بالجمله ردّ کرده است.

توضیح: جمله‌های غائیّه از یک زاویه دو بخش می‌شوند:

بخش اوّل: در بعضی از این جملات، غایتی که ذکر می‌شود ـ به مقتضای قواعد عربیّت، یعنی متفاهَم عرفی نزد اهل لسان ـ غایت و قید حکم است و ربطی به موضوع ندارد و آمده است تا غایت و نهایت و آمَد حکم را بیان کند. خود حکم شرعی هم مغیّا به این غایت است. مثلاً امام علیه‌السلام فرموده است: «**کل شیء حلال حتی تعرف أنّه حرام**».[۴] یعنی همه‌چیز حلال است؛ گویا کسی می‌پرسد: این حلّیّت تا چه زمانی استمرار دارد؟ امام علیه‌السلام می‌فرماید: **حلیّت کما کان** استمرار دارد تا زمانی که برای شخص، علم به حرمت بیاید. در این‌جا قید «حتّی تعرف ...» صد در هزار قید حلالیّت است و ربطی به موضوع ندارد، و غایت حکم بودن از آن متبادر و منسبق است.[۵]

مثال دیگر: امام فرموده است: «**کل شیء طاهر حتی تعلم أنّه قذر**»[۶] یعنی همه‌چیز پاک است تا زمانی که به قذارت و نجاست آن علم پیداکنی. باز هم واضح است که غایت، غایت حکم است و ربطی به موضوع ندارد.[۷] حال این نوع جمله‌های غائیّه حتماً دارای مفهوم هستند و مفهومشان این است که «**فاذا عرفت الحرمة فلا یکون حلالاً**»، یا «**فإذا علمت أنّه قذر فلا یکون طاهراً**».

---

۱. *مطارح‌الانظار*، ص ۱۸۶.
۲. *عدّة‌الاصول*، ج ۲، ص ۲۴.
۳. *الذریعة الی اصول الشریعة*، ج ۱، ص ۴۰۷ و ۴۰۸.
۴. *الکافی*، ج ۵، ص ۳۱۳.
۵. مثال حکم تکلیفی.
۶. *التهذیب*، ج ۱، ص ۲۸۹.
۷. مثال حکم وضعی.

دلیل مفهوم‌داری و دلالت بر انتفاء حکم نزد حصول غایت، اولاً مسألهٔ تبادر و انسباق است، و این معنا به ذهن تبادر می‌کند؛ ثانیاً مقتضای غایت داشتن حکم ، و تقیید حکم به این غایت، این است که از این پس حکمی نباشد؛ زیرا اگر پس از غایت هم باز حکم همچنان باشد، این غایة الحکم، غایة الحکم نخواهد بود و این خُلف فرض است. یعنی چیزی را که فرض کردیم غایتِ حکم است، غایتِ حکم نباشد و خلف محال و باطل است و منجر به تناقض می‌شود؛ یعنی هم غایةالحکم باشد و هم نباشد. پس حکم این بخش روشن شد.

بخش دوم: در پاره‌ای از جملات، غایتی که می‌آید ـ به مقتضای متفاهم عرفی ـ ظهور در قید موضوع دارد و غایت موضوع حکم است، نه خود حکم. مثلاً در «**سِر من البصرة الی الکوفه**» کلمهٔ «**الی الکوفه**» قید هیئت امر که مفادش حکم شرعی و وجوب باشد نیست، بلکه قید مادهٔ امر (خود سیر) یعنی متعلّق امر است.[1] و گویا فرموده است: «**السیر المتّصف بکونه من البصرة الی الکوفه واجبٌ**». یعنی سیر خاصی واجب است و آن سیری است که مبدأ آن، بصره و منتهی‌الیه‌اش، کوفه باشد. حکم (وجوب) مطلق است و مقیّد به چیزی نیست. مثال دیگر: «**﴿اغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق﴾** قید الی المرافق به غَسْلِ یدین رجوع می‌کند، نه به امر اغسلوا و گویا فرموده است: «**غسل الوجوه والایدی الی المرافق واجبٌ**» و هکذا مثل «**﴿و امسحوا برؤوسکم و أرجلکم إلی الکعبین﴾**».

این نوع جمله‌های غائیّه، همانند جملات وصفیّه‌ای هستند که وصف در آنها قید موضوع بود و در هر دو مورد، موضوع این حکمی که در این خطاب انشاء شده است، یک موضوع خاصّ و محدود و مضیّقی است و بدیهی است که با رفتن هر قیدی از قیود موضوع، حکمی هم که مال آن موضوع محدود بود منتفی می‌شود. امّا این از باب انتفاء شخص الحکم عقلاً است و ربطی به ظهور و انتفاء سنخ الحکم ندارد.[2]

مثلاً معنای «سیر از بصره تا کوفه واجب است» این است که اگر سیر تا کوفه حاصل شد و غایت آمد، این وجوب شخصی می‌رود و به این معنا نیست که سیر از کوفه به جای دیگر مطلقاً واجب نباشد؛ مفهوم جملهٔ مذکور این نیست مگر اثبات شیء، نفی ما عدا می‌کند؟ خیر، پس می‌تواند بگوید از کوفه هم تا کربلا واجب است، بدون این‌که این خطاب با مفاد خطاب قبلی منافاتی داشته باشد. دلالت بر انتفاء سنخ الحکم هم در گرو دلالت بر انحصار است و می‌شود مفاد جملهٔ مزبور این باشد که

---

۱. منظور آخوند رحمه‌الله از موضوع، همین متعلّق حکم است و اصطلاحاً موضوع در اعیان خارجیّه به‌کار برده می‌شود و می‌گوییم مثلاً آب موضوع حکم است و ... و متعلّق، در افعال اختیاریه کاربرد دارد. مثلاً نماز، سیر، صیام، و ... متعلّق حکم می‌باشد و با مسامحه گاهی بر متعلّق، اطلاقِ موضوع می‌شود، یا بعکس.

۲. البته این را منکر نیستیم که هر قیدی و حدّی که برای موضوع حکم ذکر می‌کنند، مآلش به تحدید حکم است و به ملاحظهٔ حکم است، یعنی حکم بر موضوع بدون این قید بار نمی‌شود؛ ولی در ظاهر خطاب، قید مال موضوع است و ما طبق متفاهم عرفی عمل می‌کنیم.

«منحصراً سیر از بصره تا کوفه واجب است و لاغیر»؛ نه این که «از خود کوفه و بعد از آن یا بعد از کوفه مطلقاً سیر، واجب نیست» و با هیچ قید و غایتی واجب نیست. امّا چنین دلالتی (دلالت بر حصر) ثابت نیست؛ زیرا راه‌های ثبوت، همان راه‌هایی[1] است که در مفهوم شرط و وصف هم آوردیم. البته در همان‌جا همهٔ این طرق ابطال شد.

راه چهارم (لزوم لغویت) راهی است که در مفهوم وصف هم آوردیم و ردّ کردیم. برای مثال، اگر کسی بگوید چنانچه در مابعد غایت نیز حکمِ مغیّا ثابت باشد، چرا مولی خطابش را مغیّا و محدود کرد؟ آیا این تحدید، لغو نیست؟ پس برای خروج از لغویّت باید بگوییم این کلام، مفهوم دارد و تقیید به غایت برای اخراج مابعد غایت، از حکم ما قبل است.

مرحوم آخوند می‌فرماید تقیید به غایت همانند سایر انواع تقیید (وصف، ظرف، تمیز، حال و ...) فایده‌اش منحصر به مفهوم داشتن نیست تا اگر این را انکار کردیم تقیید مزبور لغو باشد؛ بلکه فواید فراوانی از قبیل اهتمام زیاد به «مورد قید» و به «حکم تا این غایت» می‌تواند داشته باشد. مثلاً می‌گوید: وقتی ماه رمضان فرا رسید، از آغاز ماه تا آخر آن باید قرآن بخوانی. این به آن معنا نیست که بعد از ماه رمضان، تلاوت *قرآن* واجب یا مستحب نیست؛ بعد از آن هم ممکن است واجب یا مستحب باشد؛ پس چرا فرمود تا آخر ماه رمضان؟ پاسخ این است که مولی به قرائت *قرآن* در ماه رمضان شدت اهتمام دارد. پس وجهی برای مفهوم داشتن در این بخش ثابت نشد.

اشاره‌ای دیگر به مقام اوّل یا بحث منطوقی: غیر از اختلاف مزبور که اصولی و مربوط به مفهوم غایت بود نزاع دیگری در باب جملات غائیّه وجود دارد که مربوط به منطوق آنهاست و آن این‌که آیا غایت (ما بعد حتی و الی یا مدخول این دو) داخل در مغیّی است یا خیر؟ مثلاً در «**سر من البصرة الی الکوفة**»، آیا کوفه هم داخل در سیر از بصره است یا نه؟ پاسخ این است که قطعاً دخول موضوعی ندارد، یعنی موضوعاً غایت بیرون از مغیّی است، «کوفه» نه بصره است و نه سیر از بصره. کلام در دخول حکمی است، یعنی آیا غایت در حکم مغیّی داخل است یا خیر؟ مثلاً در مثال مزبور آیا وجوب سیری که از بصره تا کوفه بود، برای خود شهر کوفه هم ثابت است و سیر کردن در خود کوفه هم لازم است یا خیر؟ در این‌باره اقوالی وجود دارد که در *شرح اصول فقه*[2] آمده است.

مرحوم آخوند دربارهٔ این بحث تنها به دو نظریه کلّی اشاره می‌کند:

۱. عقیده خود ایشان این است که غایت، خارج از مغیّی است و محکوم به آن حکم نیست. دلیل ایشان هم این است که غایت، از حدود مغیّی است و حد هر شیئی خارج از محدود است.[3] از آنجا که این محدود تمام می‌شود، حدی هم انتزاع می‌شود. و وقتی موضوعاً خارج بود، حکماً هم محکوم به

---

۱. راه وضع، راه قرینهٔ عامهٔ انصراف، راه اطلاق و مقدّمات حکمت.

۲. *شرح اصول فقه*، ج ۱، ص ۲۶۶ـ۲۶۷.

۳. مثلاً حد مسجد بازار است. حد زمین زید، زمین بکر است.

حکم آن شیء نخواهد بود، پس حکماً نیز خارج است. آری در پاره‌ای از موارد به قرینهٔ خاص، غایت داخل در مغیّی است.[۱] ولی کاری به موارد خاص نداریم؛ آنچه مستدلّ بود، این است که غایت، حد شیء است و حد، خارج از محدود است.

۲. به عقیده بعضی، غایت داخل در مغیّی است و محکوم به همان حکم است و مستقیماً از منطوق کلام، حکم غایت نیز فهمیده می‌شود و خود اینها تفاصیلی دارند که مرحوم آخوند آن‌ها را مورد بررسی قرار نداده است؛ چون قبول ندارد. نزاع اوّل که بحث مفهومی و اصولی بود، مبتنی بر همین نزاع دوم (بحث منطوقی و نحوی) است. به این بیان: اگر قائل شدیم که غایت بیرون از مغیّی است، این‌گونه بحث می‌کنیم که آیا جمله غائیه دلالت می‌کند بر انتفاء حکم از خود غایت و مابعد غایت یا خیر؟ و اگر غایت را داخل در مغیّی دانستیم این‌گونه بحث می‌کنیم که آیا جمله غائیّه بر انتفاء حکم از ما بعد غایت دلالت می‌کند یا خیر؟

قوله: ثم لا یخفی: آخوند قبلاً فرمود جمله‌های غائیّه دو دسته‌اند: ۱. در بعضی از جملات، غایت، قید خود حکم شرعی است، مثل «**کل شیء حلال حتی تعرف انّه حرام**». ۲. در بعضی از موارد، غایت، قید موضوع یا متعلّق حکم است، مثل «**سر من البصرة الی الکوفه**». حال بحث منطوقی‌ای که ذکر شد (سؤال از این‌که آیا غایت داخل در حکم مغیّی هست یا خیر؟) مربوط به دستهٔ دوم بود، یعنی مواردی که غایت در آن‌ها قید موضوع باشد که در این جاها موضوعی و متعلّقی داریم که حکمی دارد و تعبیر به دخول غایت در حکم مغیّی معقول است.

در بخش اوّل نباید این طور بحث کرد که آیا غایت داخل در حکم مغیّی هست یا خیر؟ زیرا مغیّی خود حکم شرعی است نه چیز دیگر و تعبیر به حکم مغیّی به‌صورت مضاف و مضاف‌الیه صحیح نیست؛ مگر این‌که اضافه بیانیّه باشد یا کلمهٔ «حکم مغیّی» را صفت و موصوف بگیریم؛ یعنی حکمی که بیان از مغیّی است و یا حکمی که این صفت را دارد مغیّی است، ولی در هر حال، دخول غایت در حکم مغیّی یعنی دخول در حکمِ حکم. که این معقول نیست، لذا باید سبک بحث را عوض کرد و گفت آیا به مجرّد حصول غایت ـ معرفة الحرام مثلاً ـ حکمی که در مغیّی ذکر شده بود (حلیّت) منقطع می‌شود و از این پس آن حکم نیست؟ یا ممکن است پس از علم به حرمت هم باشد؟ قائل به مفهوم می‌گوید جمله غائیّه بر انقطاع حکم مزبور دلالت دارد و منکر مفهوم می‌گوید این جمله نسبت به مورد حصول غایت ساکت است و نفی و اثباتی ندارد، و از خارج باید وضع غایت را رسیدگی کرد.

---

۱. مثل: *احفظ القرآن من اوله الی آخره، اقره السورة الی آخره، صُم شهر رمضان الی آخره*، مهلت ثبت نام تا روز بیستم است و ... . در همهٔ این موارد غایت داخل در مغیّی است و آخر قرآن یا سوره یا ماه رمضان نیز حفظ و قرائت و صیامش واجب است.

فصل
[مفهوم الحصر]

[الجملة المشتملة على كلمة «إلّا»]

كفاية لا شبهة فی دلالة الاستثناء

على اختصاص الحكم سلبا أو إيجابا بالمستثنى منه و لا يعم المستثنى و لذلك يكون الاستثناء من النفى إثباتا و من الإثبات نفيا و ذلك للانسباق عند الإطلاق قطعا.

فلا يعبأ بما عن أبى حنيفة من عدم الإفادة محتجا بمثل (: لا صلاة إلا بطهور) ضرورة ضعف احتجاجه. أولا يكون المراد من مثله أنه لا تكون الصلاة التى كانت واجدة لأجزائها و شرائطها المعتبرة فيها صلاة إلا إذا كانت واجدة للطهارة و بدونها لا تكون صلاة على وجه و صلاة تامة مأمورا بها على آخر. و ثانيا بأن الاستعمال مع القرينة كما فى مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدعاه أصلا كما لا يخفى.

فصل چهارم: جمله استثنائیه

جمله‌هایی که مشتمل بر استثناء هستند ـ از قبیل: «**أكرم العلماء إلّا زيداً**»، «**لا تكرم الفسّاق إلّا بكراً**»، «**جائنى القوم إلّا زيداً**»، «**ما جائنى من أحد إلّا زيدٌ**»، قطعاً بر ثبوت حکم ایجابی یا سلبی در ناحیه مستثنی‌منه دلالت می‌کنند و مفادشان این است که به جز زید اکرام سایر علماء، واجب است؛ غیر از بکر فاسق، اکرام سایر فاسق‌ها حرام است؛ غیر از زید، سایر قوم همه آمدند، جز زید احدی نزد من نیامد. ولی آیا این جملات بر اختصاص و انحصار حکم مزبور، به مستثنی‌منه و در نتیجه بر نبود آن حکم، در جانب مستثنی دلالت می‌کنند یا خیر؟ آیا نسبت به مستثنی هم متعرّض هستند و آیا برای مثال معنای جملهٔ اوّل این است که اکرام زید واجب نیست و منحصراً اکرام بقیهٔ علماء واجب است یا متعرّض نیستند و نفیاً و اثباتاً این کلام از حکم مستثنی ساکت است و همین قدر می‌گوید که سایرین باید اکرام شوند، امّا دربارهٔ اکرام یا عدم اکرام زید در این خطاب، حکمی بیان نشده و از خارج باید دید که وضع او چگونه است؟ و هکذا در مثال‌های دیگری که آوردیم.

مرحوم آخوند که مفهوم شرط و وصف را قاطعانه ردّ کرد، مفهوم جملهٔ استثنائیه را قاطعانه قبول می‌کند و می‌فرماید: بی‌تردید جملهٔ مزبور بر حصر و اختصاص حکم به مستثنی‌منه دلالت دارد، مفهوم هم دارد و دلالت می‌کند که این حکم در ناحیهٔ مستثنی نیست و زید وجوب اکرام ندارد، بکر حرمت اکرام ندارد و ... . و در این‌باره فرقی میان کلام موجَب و کلام منفی نیست. یعنی، چه استثناء از

نفی باشد و چه از اثبات،[۱] مفید حصر حکم سلبی یا ایجابی، به مستثنی‌منه است و بالملازمةِ البیّنه مفید نفیِ حکم مزبور از مستثنی است.

دلیل: دلیل مرحوم آخوند انسباق و تبادر است. یعنی از جمله‌های استثنائیّه، همین معنا به ذهن تبادر می‌کند. و لذا اهل ادب می‌گویند نقیض حکم مستثنی‌منه برای مستثنی ثابت است، یا می‌گویند استثناء از نفی و کلام منفی ، اثبات است و استثناء از اثبات هم ، نفی است؛ یعنی کلام، متعرّض جانب مستثنی است، نه این‌که ساکت باشد. اینها مؤیّد آن است که نحویین نیز همین حصر و اختصاص و مفهوم داشتن را فهمیده‌اند.

قوله: فلا یعبأ: تنها کسی که در مسأله مخالفت کرده، ابوحنیفه است که منکر افادهٔ حصر و اختصاص و به‌دنبالش منکر مفهوم استثناء شده است و قائل شده که جملهٔ استثنائیّه، نسبت به حکم مستثنی ساکت است و نفی و اثباتی ندارد و از خارج باید حکم آن را به‌دست آورد.[۲] دلیل ابوحنیفه جملاتی از قبیل «**لاصلوة إلّا بطهور**»[۳] است و کیفیت استدلال او این است که اگر این جمله مفید حصر و دارای مفهوم باشد، معنای منطوقش این می‌شود که بدون طهور اصلاً صلاتی نیست و مفهومش این می‌شود که با طهور، صلوة نیز هست. یعنی به مجرّد این‌که طهور آمد، صلوة هم می‌آید؛ خواه سایر اجزاء و شرایط باشند، خواه نباشند. امّا این مفهوم قطعاً باطل است و ما از خارج می‌دانیم که صلوة اسم مجموعه‌ای از اجزاء و شروط است و نام طهور تنها نیست.[۴]

مرحوم آخوند می‌فرماید به این سخنان اعتنا نمی‌شود و احتجاج ابوحنیفه ضعیف است و در حاشیه و متن سه جواب به آن می‌دهد:

۱. جواب در حاشیه: در امثال تعابیر مزبور، کلمهٔ «ممکنةً» به‌عنوانِ خبر لای نفی جنس مقدر است و منظور، نفی امکان است. یعنی بدون طهور اصلاً نماز ممکن نیست، یا نماز صحیح ممکن نیست و مفهومش این است که با طهور نماز هم ممکن است و اگر سایر اجزاء و شرایط آمد، موجود هم می‌شود. این نوع مفهوم‌گیری محذوری ندارد. شاهد تقدیر گرفتنِ امکان، نظایر جملهٔ مزبور است، فی‌المثل می‌گوییم «**لااحراق إلّا بالحطب**» یا «**لاحج إلّا بالزاد و الراحله**». یعنی بدون حطب و هیزم احراق ممکن نیست، بدون زاد و راحله حج ممکن نیست؛ مفهومش این است که با وجود هیزم، احراق ممکن است و با وجود زاد و توشه، حج ممکن است .

۲. در امثال این جملات که بیان‌کنندهٔ اجزاء و شرایط هستند، وقتی می‌فرماید «**لا صلوة إلّا بطهور**»

---

۱. به مثال‌های صدر بحث توجّه شود.

۲. البته دلیل ایشان ظهور دارد در این‌که وی فقط استثناء از نفی را مفید اثبات نمی‌داند؛ ولی بعضی تعمیم داده و به او نسبت داده‌اند که او استثناء را کلاً مفید حصر و اختصاص و دالّ بر مفهوم نمی‌داند.

۳. *وسائل‌الشیعه*، ج ۱، ص ۲۵۶.

۴. *شرح مختصرالأصول عضدی*، ص ۲۶۴ ـ ۲۶۵.

یا «لا صلوة إلّا بفاتحة الکتاب» و ... ما از خارج می‌دانیم صلوة، اسم برای طهور یا فاتحةالکتاب تنها نیست، بلکه اسم مجموعه است. نباید تمام نظر را به این جزء و یا شرط دوخته و بگوییم منظور این است که اگر فاتحةالکتاب بود، صلوة هست؛ خواه بقیه اجزاء و شروط باشند یا نباشند، سپس اشکال کنیم. بلکه منظور این است که بقیه اجزاء و شروط محرز و مفروض و مفروغ عنه گرفته شده، و با وجود آنها می‌فرماید اگر طهور نباشد، نمازی نیست.[1] و یا نماز صحیح نیست[2] اگر اینطور تفسیر کردیم، کاملاً مفهوم دارد. یعنی اگر طهور بود نماز هم هست؛ زیرا سایر اجزاء و شروط را هم دارد و کمبودی ندارد و چنین مفهومی خالی از اشکال است. اشکال بیان ابوحنیفه این است که از سایر شروط قطع نظر کرده و تمام نظر را به همین جزء یا شرط دوخته است آن حرف باطل را زده است.

۳. مکرر گفته شد اگر در موردی قرینهٔ خاصی بر مفهوم یا عدم آن بود، از بحث خارج است؛ حال در مانحن‌فیه هم می‌گوییم بر فرض که سایر اجزاء و شروط، مفروغ عنه گرفته نشود و قطع نظر شود، حق با شماست و جمله مزبور مفهوم ندارد و نمی‌توان گفت اگر طهور بود نماز هم هست. ولی خودتان هم قبول دارید که این مفهوم نداشتن به‌خاطر قرینهٔ خاصه است و آن این‌که ما از خارج می‌دانیم نماز، اسم برای طهور تنها نیست، بلکه اسم مجموعه‌ای است که دارای اجزاء و شروطی باشد و با بودن یک جزء یا شرط نام صلاتی صدق نمی‌کند؛ حتی اگر اعمّی باشیم. چون اعمّی هم معظم الاجزاء یا ارکان را لازم می‌داند، وگرنه صدق الاسم نیست.

و منه قد انقدح أنه لا موقع للاستدلال علی المدعی بقبول رسول الله صلی الله علیه و آله إسلام من قال کلمة التوحید لإمکان دعوی أن دلالتها علی التوحید کان بقرینة الحال أو المقال.

و الإشکال فی دلالتها علیه بأن خبر لا إما یقدر ممکن أو موجود و علی کلّ تقدیر لا دلالة لها علیه أما علی الأول فإنه حینئذ لا دلالة لها إلا علی إثبات إمکان وجوده تبارک و تعالی لا وجوده و أما علی الثانی فلأنها و إن دلت علی وجوده تعالی إلا أنه لا دلالة لها علی عدم إمکان إله آخر.

مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود و نفی ثبوته و وجوده فی الخارج و إثبات فرد منه فیه و هو الله یدل بالملازمة البینة علی امتناع تحققه فی ضمن غیره تبارک و تعالی ضرورة أنه لو لم یکن ممتنعا لوجد لکونه من أفراد الواجب.

مرحوم شیخ اعظم[3] و مرحوم صاحب *فصول*[4] در اصل مدّعا با ما موافق هستند ـ و برای جملهٔ استثنائیّه مفهوم قائل‌اند ـ ولی در طرز استدلال با ما مخالف‌اند. ما به انسباق و تبادر استناد کردیم، ولی آنان به کلمه توحید (لا اله الا الله) تمسّک کرده‌اند. در صدر اسلام هرکس خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌رسید

---

۱. بر مسلک صحیحی.
۲. بر مسلک اعمّی.
۳. *مطارح الأنظار*، ص ۱۸۷.
۴. *الفصول الغرویه*، ص ۱۹۳.

شرفیاب می‌شد و به وحدانیّت خداوند شهادت می‌داد، و می‌گفت **اشهد ان لا اله إلّا الله**، پیامبرﷺ اسلام او را قبول می‌کرد. قبول النبیﷺ بالاترین شاهد و گواه بر مدّعای ماست که استثناء مفهوم دارد و استثنای از نفی، اثبات است و معنای جملهٔ مزبور این است که جز خداوند، معبود دیگری نیست و خداوند یگانه معبود است. اگر جمله مزبور فقط حکم مستثنی‌منه را متعرّض بود و نسبت به جانب مستثنی ساکت بود و نفی و اثباتی نداشت و معنای «**لا اله إلّا الله**» این بود که خدایان دیگر را نفی می‌کنم، ولی نسبت به «الله» فعلاً ساکت هستم و نفی و اثباتی ندارم و تصدیق و اعترافی ندارم، پیامبرﷺ قبول نمی‌کرد، و توحید کامل نبود و ناقص بود.

مرحوم آخوند در ردّ این استدلال می‌فرماید قبول داریم که رسول خداﷺ از شهادت آنان همین معنا را استفاده کرد؛ ولی شاید این استفاده به برکت یک سلسله قرائن حالیه و مقالیه بوده است. اگر چنین باشد به حال ما سودی ندارد؛ چون بحث ما در ظهورِ جملهٔ استثنائیه است بدون کوچک‌ترین قرینهٔ خاصّه. و در یک کلام، موارد خاصّه از بحث خارج است. نه مفهوم نداشتن در موردی به ضرر ماست ـ مثل مثالی که ابوحنیفه آورد ـ و نه مفهوم داشتن در موردی به سود ماست ـ مثل همین کلمهٔ توحید ـ کلام در نوع جملات استثنائیّه است.

اشکال: مرحوم آخوند در این‌جا یک بحث اعتقادی را به مناسبت بحث از کلمهٔ توحید، مطرح می‌کند که ربطی به اصولی ندارد وی اشکالی را که دربارهٔ کلمهٔ طیبهٔ توحید، وارد شده است دفع می‌کند.

اما اشکال: کلمهٔ «لا» برای نفی جنس است و کلمه «اله» اسم آن است و خبرش محذوف و مقدر است و آن خبر مقدر از دو حال خارج نیست: یا کلمهٔ «**ممکنٌ**» در تقدیر است، یا کلمهٔ «**موجودٌ**» مقدر است. هرکدام که باشد اشکال دارد.

حالت اوّل: اگر کلمهٔ ممکن در تقدیر باشد (**لا اله ممکنٌ الّا الله**) صدر جمله یا مستثنی‌منه، صحیح و تامّ است که آلههٔ دیگر را کلاً نفی می‌کند و دلالت دارد بر این‌که معبود دیگری ممکن نیست، و محال است: «**شریک الباری ممتنع**» برهان نیز این را همراهی می‌کند. ولی ذیل کلام یا جانب مستثنی ناتمام است، زیرا معنایش این می‌شود که «**الله تعالی ممکنٌ**»؛ یعنی «خداوند متعال امکان وجود دارد» در حالی که ما می‌خواهیم بگوییم «الله تعالی موجود است» نه این‌که صرفاً ممکن الوجود باشد.

حالت دوم: اگر کلمه موجود مقدر باشد (**لا اله موجود إلّا الله**) ذیل کلام یا مستثنی تامّ و کامل است و بر اثبات وجود الله دلالت می‌کند؛ ولی صدر کلام و جانب مستثنی‌منه (**لا الهَ موجودٌ**) مبتلا به اشکال می‌شود؛ زیرا این تعبیر فقط از آلههٔ دیگر نفی وجود می‌کند و می‌گوید که اِلهِ دیگری موجود نیست؛ ولی نفی امکان نمی‌کند و دلالت نمی‌کند که اِله دیگر اصلاً امکان وجود ندارد ـ زیرا عدم وجود، دلیل بر عدم امکان نیست و خیلی چیزها موجود نیستند ولی ممکن الوجود هستند، آری عدم امکان، دلیل

بر عدم وجود هست و اگر چیزی ممکن نبود حتماً موجود نیست . ـ در حالی که ما می‌خواهیم بگوییم خدایان دیگر استحالهٔ وجودی دارند. پس علی کلّ حالٍ این جمله مبتلا به اشکال است.

جواب اشکال: اوّل باید دو نکتهٔ اعتقادی را در نظر بگیریم:

۱. مقصود از «اله» معبود حقیقی و مألوه به حق است. یعنی کسی که سزاوار و لایق پرستش است و چنین حقیقتی جز واجب‌الوجود بالذات نخواهد بود؛ زیرا ممکنات در هر مرتبه از مراتب مشکّکهٔ هستی که واقع شده باشند ـ حتّی صادر نخستین و کامل‌ترین موجود در جهان امکان ـ قابل پرستش نیستند؛ چون از خود چیزی ندارند جز فقر ذاتی، و تنها حقیقت واجبی است که قابل پرستش است ، عده‌ای او راکمال مطلق یافته و در برابر او به سجده می‌افتند ، گروهی او را منعم حقیقی دانسته و نعمت‌های بی‌کران او را سپاس می‌گویند. به هر حال جز او معبود به حقی نیست.

۲. در مباحث عقلی این اصل بیان شده است که واجب الوجود بالذات، از هر حیثی واجب الوجود است، یعنی هیچ جهت امکانی برای آن ذات وجود ندارد، بلکه آنچه لایق به حال او باشد بالفعل و بالذات و بالضرورة الازلیّه واجد است و چنین نیست که صفت کمالی در شأن او باشد و او فاقد این وصف باشد و کم کم واجد شود که هزار و یک محال و تالی فاسد عقلی را به‌دنبال دارد. به عبارت دیگر، در ممکنات مادی، میان امکان وجود با خود وجود خارجی ملازمه‌ای نیست؛ چه‌بسا چیزی ممکن الوجود باشد، ولی در خارج موجود نشود. ولی در مورد واجب الوجود میان آن دو ملازمه است و هرچه برای واجب، ممکن به امکان عامّ باشد، بالضرورة ثابت است و محال است ذاتِ الهی فاقد آن چیز باشد.

با توجّه به این دو نکته: کلمهٔ طیبهٔ «**لا إله إلّا الله**» نصاب کامل توحید ناب اسلامی است و نقصی ندارد و ما هریک از دو شقّ مذکور در اشکال را می‌توانیم اختیار کنیم و به شبههٔ شما پاسخ دهیم. در قدم اول، شق اوّل را برگزیده و می‌گوییم آنچه در تقدیر است، کلمه «ممکن» می‌باشد. شما گفتید نتیجه، این است که ـ **الله تعالی ممکنٌ** ـ ، ولی این ثابت نمی‌کند که موجود هم باشد. ما می‌گوییم به حکم مقدمهٔ مزبور آنچه برای خداوند و واجب‌الوجود ، ممکن باشد، بالضرورة ثابت است و همین که امکان وجود به امکان عامّ، ثابت شد، ضرورت وجود و حتمیّت آن و موجود بودن نیز ثابت می‌شود و نقصی ندارد.

در قدم دوم شقّ دوم را انتخاب کرده و می‌گوییم کلمهٔ «موجودٌ» در تقدیر است. شما گفتید لازمهٔ چنین سخنی این است که آلههٔ دیگر در خارج موجود نباشند؛ ولی نفی امکان نمی‌کند و دلالت ندارد که «**شریک الباری ممتنعٌ**». ما می‌گوییم در این‌گونه موارد، نفی وجود، ملازمه دارد با نفی امکان و مستلزم نفی امکان است؛ زیرا منظور از «اله» واجب الوجود بالذات است. و اگر اله دیگری ممکن بود، او نیز مصداق واجب الوجود بود و ضرورتاً موجود بود و از بطلان لازم (نفی وجود) به بطلان

ملزوم (نفی امکان) می‌رسیم. پس کافی است که توسط کلمه توحید از معبودهای دیگر نفی وجود شود و گفته شود آنها نیستند که لازمهٔ چنین سخنی نفی امکان نیز می‌باشد.[1]

ثم إن الظاهر أن دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم و أنه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية.

نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق كما هو ليس ببعيد و إن كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

حکم مستثنی مفهومی است یا منطوقی: اصل دلالت جمله استثنائیه بر انحصار و اختصاص حکم به مستثنی‌منه و انتفاء آن از مستثنی ، مسلّم شد. ولی بحث در این است که آیا این دلالت بر حصر و به‌دنبال آن دلالت بر مفهوم، یک دلالت مفهومی و مربوط به مفهوم و مدلول التزامی جمله است یا منطوقی و مربوط به مدلول مطابقی کلام است؟ از کلام مرحوم آخوند تفصیل مستفاد است و آن این‌که اگر دلالت بر حصر و اختصاص ، به هیئت جملهٔ استثنائیه مستند باشد و از ظاهر هیئت جمله، حصر حکم به مستثنی‌منه تبادر کند ـ کما هو الحق ـ قهراً نفی حکم از مستثنی مفهومی خواهد بود و لازمهٔ انحصار مزبور، سلب حکم از ماعداست. آری اگر دلالت بر حکم، در طرف مستثنی به‌سبب خود حرف استثناء، یعنی کلمهٔ «الّا» باشد، یک دلالت منطوقی خواهد بود. به این بیان که «إلّا» به معنای «أستثنی» آمده و استثناء، اخراج حکمی است. پس «أستثنی» یعنی «أخرِجُ زیداً عن القوم حکماً» و معنای اخراج حکمی جز این نیست که حکم قوم در مورد زید جاری و ساری نیست و زید نیامده است و این معنا از خود «إلّا» که قائم مقام «أستثنی» است دانسته می‌شود و منطوقی است. البته تعیین این مطلب که آیا دلالت مزبور منطوقی است یا مفهومی، از نظر اصولی مهمّ نیست؛ زیرا ثمره فقهی و عملی ندارد و مهمّ اصل دلالت و ظهور است که حجّت می‌باشد؛ اما منطوقی یا مفهومی بودن مهمّ نیست.[2]

[الجملة المشتملة على «إنّما»]

و مما يدل على الحصر و الاختصاص إنما و ذلك لتصريح أهل اللغة بذلك و تبادره منها قطعا عند أهل العرف و المحاورة.

و دعوى أن الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة و لا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها غير مسموعة فإن السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا فإن الانسباق إلى أذهان أهل العرف أيضا سبيل.

---

۱. مرحوم آخوند در مقام جواب روی همین شقّ دوم تکیه کرده و جواب داده است، ولی ما بر هر دو شقّ جواب اشکال را دادیم.

۲. البته در میان اصولیّون، این مطلب مشهور بود که مفهوم، ضعیف‌تر از منطوق است و عندالمعارضه ثمره پیدا می‌شود؛ ولی نزد متأخرین، این مبنا ضعیف است و مناط اظهریت و اقوی بودن، از حیث دلالت است نه مفهومی یا منطوقی بودن.

دلالت انّما بر حصر

به مناسبت این‌که جملهٔ استثنائیّه مفید حصر بود و صحبت از انحصار و اختصاص به میان آمد، مرحوم آخوند چند مورد دیگر راکه مورد بحث واقع شده و مورد اختلاف است بررسی می‌کندکه آیا مفید حصر هستند یا نه؟ و این موارد، بسیار است، ولی اهم آنها راکه سه امر باشد، مرحوم آخوند مورد تعرض قرار داده است. یکی از این ادوات، کلمه «إنمّا» است.

در این‌که آیا «انمّا» مفید حصر است یا خیر، اختلاف وجود دارد. مثلاً «**إنمّا الصدقات للفقراء و المساکین...**» آیا به این معناست که به نحو انحصاری مستحقین زکات هشت گروه می‌باشند؟ یا مثلاً «**إنمّا ولیّکم الله و رسوله و المؤمنون...**» آیا معنایش این است که ولایت و سرپرستی و صاحب اختیار بودن، مخصوص خدا و رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمؤمنین علیه‌السلام است؟ اگر مفید حصر باشد مفهوم نیز خواهد داشت و آن این‌که غیر از هشت صنف مزبور کسی حق ندارد از زکات استفاده کند. غیر از خدا و رسول و امامان علیهم‌السلام کسی حق ولایت و حاکمیّت بر مردم ندارد.[1] در این‌باره دو نظریه وجود دارد:

۱. مرحوم آخوند معتقد است «إنّما» از ادوات حصر بوده و مفید حصر است.[2] دلیل مرحوم آخوند عبارت است از: الف) تصریح اهل لغت: لغویّون در کتاب‌های خود تصریح کرده‌اندکه «إنّما» مفید حصر و قصر است.[3] ب) تبادر: از کلمهٔ «إنّما» نزد اهل لسان و محاوره، یعنی عرب‌زبان‌ها حصر متبادر است و تبادر در نزد اهل لسان، نشانه حقیقت بودن است. پس کلمه «إنما» به دلالت وضعی، مفید حصر است و وقتی انحصار ثابت شد، مفهوم داری نیز ثابت می‌شود.

۲. مرحوم شیخ انصاری فرموده است انصافاً ادعای تبادر کردن مشکل است و ما فارسی زبان‌ها راهی به سوی معرفت این تبادر نداریم. دلیل آن هم این است که موارد استعمال کلمهٔ «إنّما» مختلف است،[4] لذا راهی به‌سوی تبادر وجود ندارد. ضمناً پاره‌ای از واژگان عربی، در فارسی معادلی دارد، مثل «إنْ شرطیّه» که به «اگر» ترجمه می‌شود. «اذا» یعنی «زمانی که» و ... . و می‌توانیم روی معادل فارسی آن کار کنیم و نتیجه بگیریم. ولی مع‌الأسف واژهٔ «إنّما» معادل و مرادف فارسی هم ندارد تا از راه این مرادف کشف کنیم که در عربی از إنّما چه چیزی متبادر است! پس عمده دلیل برای افاده حصر، تبادر است که آن هم به این وسیله مخدوش گردید.[5]

---

۱. البته ولایت نایب الامام از ناحیهٔ امام است و جدا از آن نیست.

۲. حصر صفت بر موصوف یا موصوف بر صفت، به نحو قصر حقیقی یا اضافی، اینها مطالبی است که در کتب ادبیات و علم معانی مطرح است.

۳. البته در مباحث حجّت در جلد ثانی از *کفایة‌الاصول* خواهد آمد که آیا قول لغوی مطلقاً حجّت است یا اگر بیّنه شد حجّت می‌شود یا به حد شیاع برسد؟ یا این‌که مطلقاً حجّت نیست؟

۴. گاهی در مقام حصر حقیقی به کار می‌رود مثل ﴿*إنّما إلهکم إله واحد*﴾، گاهی در مقام قصر اضافی به کار می‌رود، مثل ﴿*إنما أنت منذرٌ*﴾ و گاهی در غیر مقام قصر استعمال می‌شود. ۵. *مطارح‌الأنظار*، ص ۱۸۸.

مرحوم آخوند می‌فرماید این ادعای شیخ اعظم را قبول نداریم؛ زیرا اوّلاً راه کشف تبادر، منحصر به انسباق و تبادر نزد ما نیست، بلکه تبادر نزد اهل لسان هم کافی است و نزد عرب‌ها حصر متبادر است.[1]

[ثانیاً وقتی به حکم تبادر ثابت شد که انما مفید حصر است به موارد استعمال اعتناء نمی‌شود و هر حقیقتی ممکن است در غیر آن استعمال شود. ثالثاً چه کسی گفته است که **إنّما** معادل فارسی ندارد؟ خیر معادل دارد و آن «این است و جز این نیست» می‌باشد و واضح است که این کلمهٔ مرکبهٔ از نفی و اثبات، مفید حصر است].

[الجملة المشتملة على «بل» الإضرابيّة]

و ربما يعد مما دل على الحصر كلمة بل الإضرابية.

و التحقيق أن الإضراب على أنحاء: منها ما كان لأجل أن المضرب عنه إنما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه فلا دلالة له على الحصر أصلا فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء كما لا يخفى. و منها ما كان لأجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة و التمهيد لذكر المضرب إليه فلا دلالة له عليه أيضا. و منها ما كان في مقام الردع و إبطال ما أثبت أولا فيدل عليه و هو واضح.

دلالت بَل بر حصر

یکی دیگر از ادواتی که مورد بحث واقع شده است، کلمه بَل می‌باشد. این لفظ گاهی در مقام ترقی به کار می‌رود، مثلاً می‌گوید: فلانی عالم است، سپس ترقی کرده و می‌گوید بلکه اعلم علمای عصر است: **یا حبیبی قمرٌ بل شمس**، یا فلان مطلب را جمعی گفته‌اند، بلکه همه فقهاء فتوی داده‌اند و ... چنین چیزی مفید حصر نیست و دلالت ندارد که حکم مخصوص ما بعد بل باشد.

کلمهٔ بل، گاهی هم در مقام اضراب و اعراض از مطلب قبلی استعمال می‌شود و نامش بل اضرابیّه است و این قسم دارای پنج نوع است:

۱. گاهی از روی سهو و نسیان و غفلت به کار برده می‌شود. مثلاً به خیال این‌که زید آمده بود می‌گوید «**جائنی زید**»؛ ولی فوراً خودش متنبّه می‌شود و یا دیگران یاد آوری می‌کنند و او را از نسیان در می‌آورند، و او می‌گوید «**بل جائنی بکرٌ**».

۲. گاهی نسیان و غفلتی نیست و کاملاً ملتفت و متوجّه است که زید آمده است؛ ولی در مقام اعلام و اخبار یا در مقام انشاء، سبق لسان شده و بی‌اختیار می‌گوید «**جائنی زید**» یا «**جئنی بزید**» و

---

۱. البته این سخن برای ما نقل تبادر است و برای آخوند تحصیل تبادر شده و ما نیز خود باید تتبع کنیم و موارد استعمال عرب‌ها را ببینیم.

بلافاصله تدارک می‌کند و می‌گوید «بل بکرٌ» یا «بل جئنی ببکر». پس مُضرَبٌ عنه، یعنی ما قبل بل، از روی نسیان یا سبق لسان ذکر شد و با آوردن بکر که مضربٌ الیه باشد، آن را جبران کرده و می‌گوید: «بل بکرٌ».

این دو قسم قطعاً مفید حصر نیست و معنای کلام این نیست که منحصراً بکر آمد یا بکر را بیاور تا مفهوم داشته باشد؛ به این معنا که غیر او نیامد یا غیر او را نیاور؛ بلکه منظور متکلم و مولی این است که فعلاً در صدد بیان این مطلب بود و می‌خواست از مجیء بکر خبر دهد و کاری به مجیء زید و غیر زید ندارد. مثل آن است که بدون گرفتاری در دام نسیان و بدون سبق لسان از اوّل بگوید «جائنی بکرٌ» یا «جئنی ببکر» که معنایش این نیست که حکم مزبور مخصوص به بکر باشد؛ زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. پس این دو قسم از بحث خارج است.

۳. گاهی کلمهٔ بل برای رفع هرگونه توهّمی و برای تأکید می‌آید و در حقیقت آنچه را که پیش از کلمهٔ بل آورده به منزله مقدمه‌چینی و زمینه‌سازی برای مابعد قرار داده است و هدف اصلی هم بیان ما قبل و هم بیان مابعد و به‌ویژه بیان حکم مابعد بل است. مثلاً می‌گوید «جائنی القوم»، یعنی فلان گروه به منزل ما آمدند، که این تعبیر شامل رئیس القوم نیز می‌باشد؛ ولی برای این‌که کسی خیال نکند فقط بدنهٔ جمعیت آمد و رأس و رئیس آنان نیامد می‌گوید: «بل رئیسهم» این نیز مفید حصر نیست و منظور متکلم این نیست که فقط رئیس القوم آمد و دیگران نیامدند؛ وقتی حصری نبود مفهومی هم نیست.

۴. گاهی در مقام ردع و ابطال ماسبق استعمال می‌شود؛ یعنی نخست مطلبی را به عمد و قصد می‌گوید و سپس با آوردن بَل و ما بعد آن، مطلب را تخریب و معدوم می‌کند و مطلب حق را بیان می‌نماید و می‌خواهد بگوید آنچه اوّل گفتم مقصود نیست و آنچه پس از بل آوردم درست است. مثلاً اوّل از زبان مشرکان نقل می‌کند که آنان می‌گفتند فرشتگان، دختران خدایند سپس می‌فرماید ﴿بَل عبادٌ مکرمون...﴾، یعنی سخن مشرکان مردود است و فرشتگان منحصراً بندگان گرامی داشته شدهٔ الهی هستند. یا ابتدا از قول بت پرستان و کفار نقل می‌کند که آنان می‌گفتند پیامبر جن‌زده است و جنی به زبان او سخن می‌گوید، سپس می‌فرماید: ﴿بل جائهم بالحق﴾، یعنی پیامبر فقط از سوی خدا سخن می‌گوید و کلام حق را برای آنان آورده است و مجنون نیست.

حال آن‌طور که از حاشیهٔ خود مرحوم آخوند مستفاد است این قسم دو شعبه دارد:

الف) گاهی در صدد ردع و ابطال ماسبق است ثبوتاً. یعنی می‌خواهد بگوید در واقع آن نیست و این است؛ چنین قسمی حتماً مفید حصر است و مفهوم دارد.

۵. ب) گاهی در صدد ردع و ابطال است اثباتاً. یعنی می‌خواهد بفرماید من آنچه را اوّل گفتم، به شوخی یا عمد گفتم، ولی در صدد آن نبودم و در صدد اثبات این مطلب هستم. این نیز مفید حصر نیست، زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و فعلاً در صدد اثبات این مطلب است و منافاتی ندارد که در واقع، مطلب ما قبلِ بل نیز حق و صدق باشد.

[تعریف المسند إلیه باللام]

کفایه و مما یفید الحصر علی ما قیل تعریف المسند إلیه باللام.

و التحقیق أنه لا یفیده إلا فیما اقتضاه المقام لأن الأصل فی اللام أن تکون لتعریف الجنس کما أن الأصل فی الحمل فی القضایا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذی ملاکه مجرد الاتحاد فی الوجود فإنه الشائع فیها لا الحمل الذاتی الذی ملاکه الاتحاد بحسب المفهوم کما لا یخفی و حمل شیء علی جنس و ماهیة کذلک لا یقتضی اختصاص تلک الماهیة به و حصرها علیه.

نعم لو قامت قرینة علی أن اللام للاستغراق أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق أو علی أن الحمل علیه کان ذاتیا لأفید حصر مدخوله علی محموله و اختصاصه به.

و قد انقدح بذلک الخلل فی کثیر من کلمات الأعلام فی المقام و ما وقع منهم من النقض و الإبرام و لا نطیل بذکرها فإنه بلا طائل کما یظهر للمتأمل فتأمل جیدا.

مسندٌالیه معرّف به الف و لام

آیا مسند الیه با الف و لام ، مفید حصر است؟ مثلاً «الشجاع علیّ»، «الائمّة من قریش»، «الضارب زیدٌ» به این معناست که منحصراً علی شجاع است، زید ضارب است، امامان از قریش هستند ؟ یا مفید حصر نیست؟ که اگر مفید حصر باشد مفهوم دارد. مرحوم آخوند تحقیقی دارد و آن این‌که مبتدای کذایی به جز در مواردی که قرینه خاصّ باشد، مثل «الحمد الله»، «الجنه للموحدین»، «النار للملحدین»، «و العاقبة لأهل التقوی و الیقین» و ... . مفید حصر نیست و در نتیجه مفهوم ندارد.

دلیل آخوند: از طرفی گرچه الف و لام انواعی دارد از قبیل: الف و لام استغراق، الف و لام جنس، الف و لام عهد، و الف و لام عهد با شعب متعدّدی که دارد (عهد ذکری، ذهنی، حضوری و ...) ولکن اصل در الف و لام این است که برای جنس و ماهیّت باشد و توسط آن اشاره به اصل طبیعت شود، مثل: «الرجل خیر من المرأة»، «الإنسان رهین الإحسان» و ... .[1]

از طرف دیگر گرچه حمل نیز اقسامی دارد، از قبیل: حمل اوّلی ذاتی که ملاکِ آن اتّحاد موضوع و محمول است، یا مفهوماً ـ مثل انسان و بشر که طبعاً به‌دنبال آن اتّحاد ماهوی و مصداقی هم خواهند داشت ـ و یا ماهیتاً ـ مثل انسان و حیوان ناطق که به عقیده صاحب *الکفایة* این نیز حملش اوّلی ذاتی است ـ و از قبیل حمل شایع صناعی که ملاکش اتّحاد موضوع و محمول در مصداق است، مثل انسان و کاتب، انسان و ابیض، انسان و عالم و ... . حال اصل اوّلی در حمل، این است که موضوع و محمول حمل شایع داشته باشند. متعارف در قضایای عرفیّه و در باب علوم نیز همین قسم از حمل است و لذا نامش را شایع گذاشته‌اند.

نتیجهٔ دو مقدمهٔ مزبور این است که وقتی ما چیزی را ـ مانند علی، زید، قریش در مثال‌های اوّل

---

۱. البته این اصل برخلاف مبنای مرحوم آخوند است که الف و لام را برای تزئین می‌دانند و در باب مطلق و مقیّد خواهد آمد.

بحث ـ بر ماهیّت و طبیعتی حمل می‌کنیم و می‌گوییم «**الضارب زیدٌ**»، «**الشجاع علی**» و ... حداکثر مفهوم این حمل، این است که میان این موضوع و محمول اتحادی وجود دارد و این طبیعت بر آن فرد، صادق و با آن متحد است. واما این‌که ماهیّت مزبور مخصوص این فرد باشد وانحصاری باشد، این امر معلوم نیست تا به‌صورت قانونی، مفید حصر باشد.[1]

قوله: نعم لو قامت قرینة: استثنائات در حصر: نظریهٔ آخوند ﷺ این شد که مسندالیه با الف و لام مفید حصر نیست؛ ولی در خاتمه سه مورد را استثناء کرده و می‌فرماید اگر اینها احراز شد افاده حصر هم محرز می‌گردد:

۱. قرینهٔ خاصّ دلالت کند بر این‌که الف و لام برای استغراق است و منظور از «**الضارب زیدٌ**» این است که «**کل فرد من افرادِ الضاربِ زیدٌ**». یعنی جمیع افراد ضارب در زید خلاصه شده و زید همهٔ افراد ضارب است و هر فردی از افراد این طبیعت را فرض کنی زید است، نه به این معنا که افراد دیگری هم وجود دارد، ولی با زید اتّحاد دارند. این‌که محال است، بلکه به این معنا که کلّی منحصر به فرد است و یگانه فرد ضارب، زید است، یگانه مصداق شجاع، علی است و ... ؛ طبعاً در این فرض، مفید حصر است و مفهوم دارد.

۲. الف و لام مفید استغراق نباشد، بلکه دال بر جنس و طبیعت باشد، ولی مدخول الف و لام، اطلاق و ارسال داشته باشد و در مثل ضارب و شجاع و ... مقدمات حکمت مهیّا باشد،[2] باز هم به این معناست که این طبیعت مطلقه و مرسله به قید مرسل بودن و شیوع و سریان داشتن، زید است و بر زید صدق می‌کند. یعنی غیر از زید فردی ندارد و بر هر فردی که صدق کند زید است باز هم مفید حصر بوده و کلام دارای مفهوم است.

۳. قرینه داشته باشیم بر این‌که فلان حمل، حمل اوّلی ذاتی است و از قبیل: «**الإنسان حیوان ناطق**» است؛ میان موضوع و محمول تساوی کلّی است و طبعاً این ماهیّت خاصه منحصر به انسان خواهد بود و مفهومش این است که انسان غیر از حیوان ناطق چیز دیگری نیست.

از بحث‌های کلیدی ما درباره کلمهٔ إنما و بل و مسندالیه با الف و لام، تکلیف بسیاری از بحث‌ها و نقض و ابرام‌ها روشن شد و نیازی به ذکر آنها نیست. ضمناً کلمات دیگری هم وجود دارد که مورد بحث واقع شده است از قبیل: تقدیم ماحقه التأخیر، مسند باالف و لام و ... که آیا مفید حصر می‌باشند یا خیر؟ مرحوم آخوند اینها را جداگانه تعقیب نمی‌کند.

---

۱. البته قضیهٔ الضارب زید و ... گاهی در مقام مبالغه به کار می‌رود و مثل این است که خطیب هم فلانی است، نمایندهٔ مجلس هم فلان کس است و ... از بحث خارج است و گاهی حقیقتاً به کار می‌رود؛ در این‌گونه موارد انصاف این است که ظهور در حصر دارد و اگر صرف اتحاد مصداقی بود بدون الف و لام و با تأخیر ضارب و شجاع و ... نیز این مقصود اداء می‌شد و می‌توانست بفرماید: ***علیٌ شجاعٌ، زیدٌ ضاربٌ*** و ... .

۲. فرق عامّ و مطلق در این است که عموم، مستقیماً با افراد سر و کار دارد، ولی اطلاق، نخست با ماهیّت سر و کار دارد و سپس آن ماهیّت سریان و شیوع دارد و بر هر فردی از افراد قابل صدق است.

فصل
[مفهوم اللقب و العدد]

لا دلالة للقب و لا للعدد على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلا و قد عرفت أن انتفاء شخصه ليس بمفهوم كما أن قضية التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه لأنه ليس بذاك الخاص و المقيد و أما الزيادة فكالنقيصة إذا كان التقييد به للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلا بل ربما كان فيها فضيلة و زيادة كما لا يخفى.

و كيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالته على المفهوم بل إنما يكون لأجل عدم الموافقة مع ما أخذ في المنطوق كما هو معلوم.

فصل پنجم: مفهوم لقب و عدد

یکی دیگر از جملاتی که در باب مفاهیم، مورد بحث واقع شده جمله لقبیّه است. منظور از لقب در اینجا لقب به اصطلاح نحوی نیست که در مقابل اسم و کنیه واقع می‌شود و مُشعر به مدح یا ذم است، بلکه منظور از لقب، وصف در جمله وصفیّه است؛ خواه از اسماء اجناس باشد، مثل رجل و مرئه، خواه از اعلام شخصیّه مثل زید و بکر و خواه از مشتقاتی باشد که دارای معنای وصفی نیستند و اسم شخص شده‌اند، مثل ناصر، کاظم و هادی.

حال بحث در این است که آیا جمله لقبیّه، مثل «**اکرم الرجل**»، «**اکرم زیداً**»، «**اکرم الباقر**» دارای مفهوم می‌باشند و مفادشان این است که سنخ وجوب اکرام از غیر رجل، غیر زید، غیر باقر منتفی است و مخصوص رجل و زید و باقر است یا مفهوم ندارد و بر انتفاء سنخ الحکم دلالت ندارد؟[1] مرحوم آخوند قاطعانه می‌فرماید لقب دارای مفهوم نیست؛ زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و این موضوع کاری به موضوع دیگر ندارد؛ نه نفی می‌کند و نه اثبات. مثلاً «**الخمر حرام**»، مفهومش این نیست که چیزهای دیگر حرام نباشند. «**الصلوة واجبة**»، مفهومش این نیست که چیزهای دیگر واجب نباشد.

یکی دیگر از جمله‌های مورد بحث، جمله عددیه است، یعنی جمله‌ای که مشتمل بر عددی باشد، مثلاً وقتی می‌گوید باید صد درهم صدقه بدهی، یا در هر ماه، سه روز روزه گرفتن مستحب است آیا مفهومش این است که کمتر نباشد، بیشتر هم نباشد؟ مرحوم آخوند در این‌باره به بعضی صور اشاره کرده است؛ ولی در مجموع چهار صورت داریم:

---

۱. البته با نبودن عنوان رجل یا زید یا باقر، این فرد از وجوب اکرام نیز که مخصوص آن موضوع بود نابود می‌شود؛ ولی کراراً بیان شد که انتفاء شخص حکم عقلی است و ربطی به ظهور لفظ ندارد.

۱. عدد مزبور از ناحیه قلّت و کثرت هر دو لا بشرط باشد؛ مثلاً کسی به شما اصرار می‌کند که فلان کار را بکنید. شما می‌گویید اگر صد بار هم بگویی انجام نمی‌دهم. این مفهومش این نیست که اگر کمتر یا بیشتر باشد انجام می‌دهم، یا به قول قرآن ﴿ان تستغفر لهم سبعین مرّة فلن یغفر الله لهم﴾،[1] یعنی اگر هفتاد بار هم برای آنان استغفار کنی، هرگز خداوند آنان را نمی‌بخشد. معنای آیه این نیست که اگر بیشتر شد، خدا می‌بخشد؛ خیر، آوردن هفتاد بار از باب مثال یا برای نکات دیگری است. پس این صورت مفهوم ندارد.

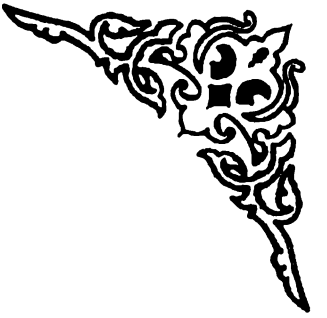
۲. عدد مزبور از هر دو جانب «بشرط لا» باشد، یعنی نه کمتر باشد و نه بیشتر؛ مثل رکعات نماز ظهر که باید چهار باشد، نه سه و نه پنج. حال آیا مفهوم دارد؟ البتّه معنای خطاب مزبور این است که کمتر نباشد و نیز بیشتر هم نباشد؛ ولی ربطی به مفهوم خطاب ندارد، بلکه از باب این است که در منطوق خطاب، عنوان و عدد خاصی اخذ شده و باید استقلالاً همان عنوان تحصیل شود و اگر کمتر بود آن عنوان حاصل نمی‌شود چه این‌که اگر بیشتر هم بود حاصل نخواهد شد.

۳. عدد مزبور از ناحیهٔ **قلّت** «**لا بشرط**» و از ناحیهٔ **کثرت** «**بشرط لا**» باشد؛ مثلاً می‌گوید فلان منزل را به مبلغ ده میلیون تومان برای من خریداری کن! یعنی بیشتر نباشد که مقدورم نیست؛ ولی معنایش این نیست که کمتر هم نباشد؛ بلکه اگر کمتر باشد بهتر هم خواهد بود. باز نسبت به **کثرت** «**بشرط لا**» است، مثل صورت دوم که دلالت منطوقی است، نه مفهومی.

۴. عدد مزبور از ناحیه **کثرت** «**لا بشرط**» و از ناحیه **قلّت** «**بشرط لا**» باشد؛ مثلاً وقتی می‌گوید این منزل را به مبلغ ده میلیون تومان برای من بفروش، منظورش این است که کمتر نباشد، اگر بیشتر شد، مانعی ندارد. باز نسبت به ناحیه قلّت، منطوق کلام می‌گوید که کمتر نباشد و ربطی به مفهوم ندارد. خلاصه این‌که باید عدد مذکور تحصیل شود و به غیر آن نباید اکتفا شود ـ چه در ناحیهٔ کثرت و چه قلّت ـ ولی نه از جهت دلالت مفهومی، بلکه از این جهت اگر به غیر آن قناعت شد، آنچه در خطاب اخذ شده بود امتثال نشده و موافقت نگردیده است.

---

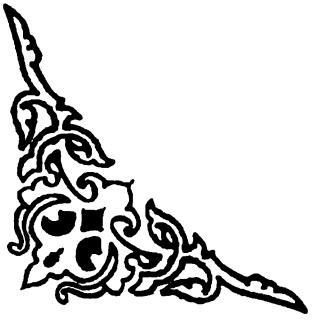
۱. سورهٔ توبه، آیهٔ ۸۰.



المقصد الرابع

في العامّ و الخاصّ

و فيه فصول:



فصل
[تعریف العامّ و أقسامه]

[تعریف العامّ]

قد عرف العام بتعاریف و قد وقع من الأعلام فیها النقض بعدم الاطراد تارة و الانعکاس أخری بما لا یلیق بالمقام فإنها تعاریف لفظیة تقع فی جواب السؤال عنه بما الشارحة لا واقعة فی جواب السؤال عنه بما الحقیقیة کیف و کان المعنی المرکوز منه فی الأذهان أوضح مما عرف به مفهوما و مصداقا و لذا یجعل صدق ذاک المعنی علی فرد و عدم صدقه المقیاس فی الإشکال علیها بعدم الاطراد أو الانعکاس بلا ریب فیه و لا شبهة یعتریه من أحد و التعریف لا بد أن یکون بالأجلی کما هو أوضح من أن یخفی.

فالظاهر أن الغرض من تعریفه إنما هو بیان ما یکون بمفهومه جامعا بین ما لا شبهة فی أنها أفراد العام لیشار به إلیه فی مقام إثبات ما له من الأحکام لا بیان ما هو حقیقته و ماهیته لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الکلام بحسب الأحکام من أفراده و مصادیقه حیث لا یکون بمفهومه العام محلا لحکم من الأحکام.

فصل اوّل: تعریف و تقسیم

مقصد چهارم از مقاصد *کفایة‌الاصول* دربارهٔ مباحث عامّ و خاصّ است و بر سیزده فصل مشتمل است.

فصل اوّل از فصول این باب دارای دو مطلب است:

مطلب اوّل: تعریف عامّ و خاصّ: عمده‌بیان تعریف عامّ است وگرنه تعریف خاصّ از راه «**تُعرَفُ الاشیاء باضدادها و مقابلاتها**» مشخص می‌شود؛ زیرا خاصّ، نقطه مقابل عامّ است در تعریف عامّ مطالب فراوانی و تعاریف گوناگونی از سوی بزرگان فن از قدیم الایام مطرح شده است و طبق عادت پیرامون تعاریف مزبور بحث‌ها و انتقادها و نقض و ابرام‌های فراوانی، ذکر شده است و از لحاظ مانع اغیار بودن و جامع افراد بودن، حرف‌های فراوانی به زبان آمده و یا درکتاب‌ها نوشته شده است. در این‌جا برای نمونه به یکی از تعریف‌ها اشاره می‌نماییم و یک اشکال از جهت جامعیّت و مانعیّت آن را مطرح می‌کنیم:

مشهور گفته‌اند: «**العام، هو اللفظ المستغرق لما یصلح له**». یعنی عامّ عبارت است از لفظی که فراگیرنده باشد هر آنچه راکه این لفظ شایستگی آن را دارد. مثلاً لفظ «**کل رجلٍ**» عامّ است، یعنی هر فردی از افراد رجل را دربرمی‌گیرد.

اشکال این تعریف از حیث جامعیّت: از جمله الفاظ عموم، جمع با الف و لام است، مثل العلماء، الرّجال و ... و مورد بحث است که آیا مفاد آن، کلّ فردٍ فردٍ است یا کلّ جماعةٍ جماعةٍ؟ تحقیق این است که از این جهت، جمع مثل مفرد است و به تعداد افراد، حکم منحل می‌شود و هر فردی جداگانه اکرامش واجب است که بحث آن بزودی خواهد آمد. آنگاه بر مبنای تحقیق می‌گوییم: جمع با الف و لام قطعاً از الفاظ عموم است؛ در حالی که تعریف مزبور، آن را شامل نیست؛ زیرا مفادش شمول کلّ فردٍ فردٍ است و لفظ جمع صلاحیت آن را ندارد و مفادش فرد نیست، بلکه جماعت است. پس تعریف، جامع افراد نیست.

و اما اشکال از حیث مانعیّت: تعریف مزبور، اسماء اعداد ـ از قبیل عَشَرة، مِأة، اَلْف و ... ـ را شامل است؛ زیرا اینها هم لفظی هستند که بر ده تا یکی، صد تا یکی و هزار تا یکی دلالت می‌کنند و صلاحیت آن را دارند؛ در حالی که احدی تفوّه به این مطلب نکرده که اینها از الفاظ عموم باشند. پس تعریف مانع اغیار نیست.

مرحوم آخوند همان‌طور که بارها تا به حال فرموده است و در آینده نیز خواهند فرمود، در اینجا هم می‌فرماید به عقیدهٔ ما این‌گونه نقض و ابرام‌ها و اشکال کردن‌ها از حیث جامعیت و مانعیت، شایسته این نوع تعاریف نیست؛ زیرا تعاریفی که نوعاً در فن اصول فقه مطرح می‌شود از نوع تعریف‌های لفظی و شرح الاسمی است و لفظی را به لفظ دیگر معنا کردن است و در تعاریف لفظیّه جای این مناقشات نیست. اگر تعریفِ ماهوی بود و غرض، بیان حقیقت و ماهیت اینها بود و تعریف حدّی یا رسمی بود، چنین مناقشاتی بجا بود؛ در صورتی که چنین نیست.

مرحوم آخوند در این‌جا دو دلیل می‌آورد تا ثابت کند تعریف‌های مزبور لفظی و شرح الاسمی است.

۱. تعریف ماهوی شروطی دارد که از جملهٔ آنها اَجلی و اظهر بودن معرَّف از معرِّف است از حیث مفهوم؛ وگرنه تعریف به مساوی، ترجیح بلامرجح است و تعریف به اَخفی، ترجیح مرجوح بر راجح است و هر دو محال و باطل هستند. اگر تعریف عامّ به تعریف مذکور و مانند آن یک تعریف حقیقی بود، باید معرِّف اجلی می‌بود، در حالی که معنایی که از کلمه عامّ در اذهان ما مرتکز است، به مراتب واضح‌تر از معانی الفاظ و اصطلاحاتی[1] است که در تعریف آن ذکر شده است، هم مفهوم عامّ، اوضح است و هم روشن و مشخص است که چه اموری از مصادیق عامّ است.[2] و چه اموری از مصادیق عام نیست؛[3] تا آنجا که در مقام نقض به تعاریف، از همین مصادیق استفاده می‌شود و می‌گویند فلان

---

۱. همچون: استغراق، استیعاب، شمول، و ... .

۲. کلّ و اخوات آن، جمع با الف و لام، نکره در سیاق نفی و نهی و ... .

۳. مفرد معرف به الف و لام جنس، مفرد مضاف، مفرد منکّر و ... .

تعریف ناقص است؛ چون فلان مصداق عامّ را شامل نیست یا فلان تعریف غیر مصداق را شامل است.

۲. اگر در لسان دلیل، حکمی روی عنوان عامّ رفته بوده و شارع فرموده بود «العام کذا أو کذا»، ضروری بود که ما موضوع‌شناسی کرده و مفهوم عامّ را بشناسیم تا حکمی بر آن مترتب سازیم؛ ولی چنین نیست و احکام روی مصادیق عامّ بار شده است. ما هم در مباحث بعدی، هر حکمی که برای عامّ مطرح می‌کنیم در واقع متعلّق به مصادیق آن است؛ لذا تعریف عامّ موضوعیتی ندارد، بلکه غرض این است که به این وسیله به افراد و مصادیق عام اشاره شود و این را عنوان مشیر به سوی افراد قرار دهیم و یک مفهوم کلّی و جامعی داشته باشیم که بگوییم اگر عامی تخصیص خورد آیا در مابقی حجّت است یا نه؟ و به‌وسیلهٔ عامّ به مصادیق آن اشاره کنیم و نیازی نباشد به این‌که یکایک موارد و مصادیق را جداگانه مورد بحث قرار دهیم. خلاصه این‌که عامّ به حمل اولی، موضوع بحث نیست تا نیازی به تعیین حدود آن باشد. عامّ به حمل شایع یعنی مصادیق آن مورد بحث است.

[أقسام العامّ]

ثم الظاهر أن ما ذکر له من الأقسام من الاستغراقی و المجموعی و البدلی إنما هو باختلاف کیفیة تعلق الأحکام به و إلا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه غایة الأمر أن تعلق الحکم به تارة بنحو یکون کلّ فرد موضوعا علی حدة للحکم و أخری بنحو یکون الجمیع موضوعا واحدا بحیث لو أخل بإکرام واحد فی أکرم کلّ‌فقیه مثلا لما امتثل أصلا بخلاف الصورة الأولی فإنه أطاع و عصی و ثالثة بنحو یکون کلّ واحد موضوعا علی البدل بحیث لو أکرم واحدا منهم لقد أطاع و امتثل کما یظهر لمن أمعن النظر و تأمل.

و قد انقدح أن مثل شمول عشرة و غیرها لآحادها المندرجة تحتها لیس من العموم لعدم صلاحیتها بمفهومها للانطباق علی کلّ واحد منها فافهم.

اقسام عام

مطلب دوم: عامّ در تقسیمی به سه نوع قسمت شده است:

۱. عامّ استغراقی یا افرادی: آن است که هر فردی از افراد عام، جداگانه موضوع حکم باشد و در حقیقت خطاب واحد به تعداد افراد انحلال پیدا کند و گویا به‌جای «اکرم کلّ عالم» فرموده است: «اکرم زیداً العالم»، «اکرم بکراً العالم» و ... . در نتیجه به تعداد افراد عنوان عام، امتثال و عصیان محقّق می‌شود و مکلّف، هر فردی از افراد عالم را که اکرام کرد، یک امتثال و ثواب دارد و هر فردی را که گرامی نداشت، یک عصیان و استحقاق عقوبت درست می‌شود و بالأخره چنین مکلفی، هم مطیع است و هم عاصی.

۲. عامّ مجموعی: آن است که هر فردی از افراد عنوان عامّ، مستقلاً و جدا از افراد دیگر موضوع

حکم نیست، بلکه مجموع افراد من حیث المجموع و به هیئت اجتماعیّه و همه با هم ، موضوع حکم هستند و ظاهراً و باطناً یک خطاب بیشتر نیست و یک موضوع هم بیشتر ندارد، مثل وجوب ایمان به اصول دین، وجوب ایمان به انبیاء، به کتب آسمانی، به آیات قرآن، به امامان معصوم علیهم السلام که تمام اینها عمومشان مجموعی است و اعتقاد به همهٔ اصول دین، مایهٔ سعادت است، وگرنه ابلیس و ابالسه نیز به مبدأ و معاد معتقد بودند؛ ولی به نبوت و امامت معتقد نبودند.

به عقیدهٔ ما، یهودی‌ها و مسیحی‌های عالم دارای ثواب و بهشت نیستند؛ زیرا به همه انبیاء معتقد نیستند. منافقان اهل نجات نیستند؛ چون همهٔ آیات قرآن را قبول نداشته و در برابر آنها تسلیم نیستند. و به نقل قرآن: ﴿یقولون نؤمن ببعضٍ و نکفر ببعض، اولئک هم الکافرون حقّاً﴾[1] و نیز اسلام اهل سنت و شیعیان غیر دوازده امامی، ناقص است و سبب نجات آنان نیست و ایمان به همه امامان لازم است. در نتیجه اگر مجموع را بما هو مجموعٌ آوردیم یا بدان ملتزم و معتقد شدیم، یک امتثال و یک ثواب در کار است و اگر مجموع اتیان نشد، خواه به هیچ اصل و پیامبر و امامی معتقد نباشیم و خواه به بعضی معتقد باشیم و بعضی را نپذیریم، در هر حال یک معصیت و عقاب بیشتر نداریم.

۳. عامّ بدلی: آن است که هر فردی از افراد ، موضوع حکم باشند؛ ولی با این ویژگی که در عامّ استغراقی هر فردی علی التعیین موضوع بود، و در مقام تحلیل با واو عاطفه می‌گفتیم «اکرم زیداً و بکراً و...» ولی در عامّ بدلی هر فردی علی التخییر و علی البدل و لا علی التعیین موضوع است و با «أو» بر یکدیگر عطف می‌شوند. مثلاً اگر مولی فرمود: «اعتق أیّة رقبةٍ شئت» به این معناست که «اعتق بکراً أو خالداً و...» ؛ در نتیجه با ترک جمیع افراد عام، یک عصیان محقّق می‌شود، ولی با اتیان یک فرد هم امتثال صدق می‌کند و اتیان جمیع، لازم نیست.

حال مواردی که یقین داریم فلان عامّ، استغراقی یا مجموعی است، به یقین عمل می‌کنیم، ولی در موارد شک، مقتضای اصل این است که عموم عامّ از نوع استغراقی افرادی باشد؛ کما هو المتعارف. و عامّ بدلی هم که هیچ‌گاه با آن دو مشتبه نمی‌شود و همیشه با ادوات خاصّی (أیّ) ذکر می‌شود.

نکتهٔ مهمّ این است که آیا تقسیم مزبور به لحاظ مقام ثبوت و واقع است و عام فی حد ذاته و با قطع نظر از تعلّق حکمی به آن، این اقسام را دارد یا به اعتبار مقام اثبات و حکم است و پس از تعلّق حکمی به آن، کیفیّت تعلّق متفاوت است و غرض مولی فرق دارد، و به این اعتبار است که آن اقسام را دارد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید این تقسیم به لحاظ مقام اثبات و حکم است و نحوه تعلّق حکم به عامّ در نظر مولی فرق می‌کند. گاهی هر فردی جداجدا موضوع حکم است و گاهی مجموع با هم یک

---

۱. سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۵۰.

موضوع هستند و ... . دلیل آخوند این است که عموم به لحاظ مقام ثبوت و واقع و از لحاظ معنا و مفهوم ـ و با قطع نظر از تعلّق حکم به آن، و با انحصار و قصر نظر به آن ـ یک مفهوم بیشتر ندارد که عبارت است از شمول این عنوان هر آنچه را که صلاحیت دارد که عنوان عامّ بر او منطبق شود. این معنا در عامّ استغراقی و مجموعی و بدلی یکسان است و در هرکدام، مفهوم عامّ دارای این خصوصیات است. پس تفاوت ماهوی و واقعی ندارد. آری، به لحاظ مقام اثبات و حکم فرق می‌کند و به بیانی که گفتیم، این اقسام یافت می‌شود.[1] در ضمن بحث مزبور، ثمرهٔ فقهی ندارد و مهمّ نیست.

اسماء اعداد از افراد عام نیست: از تعریفی که برای مفهوم عامّ ذکر کردیم (**شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه**) این نکته به‌دست می‌آید که اسماء اعداد از قبیل **عشره** و **مأة** و ... از الفاظ عموم نیستند؛ زیرا لفظ «عَشَرة» گرچه مشتمل بر ده تا یکی است و ده واحد را دربرمی‌گیرد، ولی این واژه با مفهوم خاصّی که دارد (ده در مقابل نُه و یازده و غیره) صلاحیّت آن را ندارد که بر هریک از این واحدها قابل انطباق باشد و بتوانیم بگوییم **الواحدُ عشرةٌ، الإثنان عشرة، الخمسة عشرة و...** ؛ در حالی که عامّ آن است که صالح باشد برای انطباق بر هریک از آحادی که در تحت عام داخل‌اند، مثلاً **زیدٌ عالمٌ، بکر عالمٌ، خالد عالمٌ** و عنوان **کلّ عالمٍ**، بر تک‌تک اینها قابل صدق است.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که به همان دلیل که عشرة را از الفاظ عموم خارج کردید، باید جمع با الف و لام را نیز از الفاظ عموم خارج کنید؛ زیرا در جمع هم عمومش **علی التحقیق به نحو کلّ فردٍ فردٍ** است؛ در حالی که لفظ جمع با مفهوم خاصّی که دارد (بر جماعت دلالت می‌کند) صلاحیت آن را ندارد که بر هر فرد فردی، جداجدا منطبق شود. البته به نظر مشهور این اشکال وارد است، ولی بر مسلک آخوند اشکالی نیست؛ زیرا به نظر ایشان جمع با الف و لام نیز از الفاظ عموم نیست و خود به خود خارج است. تفصیل این مطلب در فصل سوم خواهد آمد.

---

۱. مؤید کلام آخوند تعریف هریک از عامّ استغراقی و مجموعی و بدلی است که قبلاً ذکر شد و قید موضوع‌الحکم بودن در آنجا مفروض گرفته شده بود و می‌گفتیم استغراقی آن است که هر فردی جدا موضوع حکم باشد، مجموعی آن است که همه افراد با هم موضوع حکم باشند و ... .

فصل
[أدوات العموم]

لا شبهة فی أن للعموم صیغة تخصه لغة و شرعا کالخصوص کما یکون ما یشترک بینهما و یعمهما ضرورة أن مثل لفظ کل و ما یرادفه فی أی لغة کان تخصه و لا یخص الخصوص و لا یعمه و لا ینافی اختصاصه به استعماله فی الخصوص عنایة بادعاء أنه العموم أو بعلاقة العموم و الخصوص. و معه لا یصغی إلی أن إرادة الخصوص متیقنة و لو فی ضمنه بخلافه و جعل اللفظ حقیقة فی المتیقن أولی و لا إلی أن التخصیص قد اشتهر و شاع حتی قیل ما من عام إلا و قد خص و الظاهر یقتضی کونه حقیقة لما هو الغالب تقلیلا للمجاز مع أن تیقن إرادته لا یوجب اختصاص الوضع به مع کون العموم کثیرا ما یراد و اشتهار التخصیص لا یوجب کثرة المجاز لعدم الملازمة بین التخصیص و المجازیة کما یأتی توضیحه و لو سلم فلا محذور فیه أصلا إذا کان بالقرینة کما لا یخفی.

فصل دوم: الفاظ عموم

آیا در زبان عربی یا در هر زبان دیگر، الفاظ و صیَغی داریم که مختص به عموم باشند و افاده عموم بنمایند و بر شمول جمیع افراد، دلالت کنند یا خیر؟ در این‌باره اقوالی وجود دارد که به آنها اشاره می‌شود:

۱. مشهور اصولیون می‌گویند آری، در هر لغتی کلماتی وجود دارد که مخصوص افاده عموم است.[۱]

۲. عده‌ای گفته‌اند هر لفظی که ادعا شده مختص به عموم است، در حقیقت از الفاظ عموم نیست، بلکه از الفاظ خصوص است و برای خصوص وضع شده است.[۲]

۳. سید مرتضی تفصیل قائل شده و می‌گوید این الفاظ در اصل لغت، مشترک لفظی هستند و برای هریک از عموم و خصوص ـ جداگانه ـ وضع شده‌اند؛ ولی در عرف شارع و استعمالات شرع مقدس، حقیقت در خصوص عامّ می‌باشند.[۳]

۴. عده‌ای طرفدار توقف گشته‌اند.[۴]

۵. عده‌ای هم طرفدار اشتراک لفظی شده‌اند مطلقاً، یعنی از حیث لغت و شرع.

مرحوم آخوند طرفدار قول اوّل است و می‌فرماید ما در هر زبانی کلماتی داریم که از حیث لغت

---

۱. *معارج‌الاصول*، ص ۸۱؛ *نهایة‌الاصول*، ص ۱۱۹؛ *الوافیه*، ص ۱۱۲؛ *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۱۹۳.
۲. در کتاب‌های *معارج‌الاصول*، ص ۸۲؛ و *قوانین*، ج ۱، ص ۱۹۳ به قومی نسبت داده‌اند.
۳. *الذریعة الی اصول‌الشریعة*، ج ۱، ص ۱۹۸ ـ ۲۰۱.
۴. قول قاضی ابوبکر باقلانی به نقل *مختصرالمنتهی*، ص ۲۱۵.

و شرع مخصوص عموم هستند؛[1] مثل کلمهٔ کلّ، جمیع، کافّةً، هر، همه و ... با این حال الفاظی هم داریم که مخصوص خصوص می‌باشند، مثل بعض، أحَد، خاصّة و ... همچنین الفاظی هم داریم که میان عموم و خصوص اشتراک دارند؛ مثل اسماء اجناس، مانند انسان که گاهی در عموم به کار می‌رود، مثل ﴿انّ الانسان لفی خسرو الّا الّذین آمنوا...﴾ که استثناء، قرینه بر اراده عموم است. گاهی هم در غیر عموم به کار می‌رود و از آن جنس و طبیعت یا فرد معهود اراده می‌شود. مثال دیگر ، لفظ مفرد منکر است که اگر در کلام مثبت باشد، مفید خصوص است و اگر در سیاق نهی یا نفی باشد، مفید عموم است.

دلیل مرحوم آخوند: از بدیهیات است که لفظ کلّ و اخوات آن (جمیع، کافة و ...) و معادل‌های آن از هر لغت و زبانی ـ مثل همه و هر در فارسی ـ اختصاص به عموم دارند و مفید عموم می‌باشند و شامل خصوص نمی‌باشند، چه این‌که مخصوص خصوص هم نیستند. انکار چنین امری انکار بدیهیات است که عقلانی و منطقی نیست. البتّه گاهی کلمه کلّ در خصوص هم استعمال می‌شود، مثلاً می‌گوییم: «جائنی کلّ الرجل»؛[2] منظور ما از این سخن، یک شخصیت والامقام و ممتاز است و در مورد او کلمه کلّ الرّجل به کار می‌بریم؛ ولی این اطلاق بالعنایة و المجاز است، به یکی از دو مبنای ذیل:

۱. یا از باب حقیقت ادعائیّه سکاکی است، یعنی اول ادعا می‌کنیم که فلانی، همه مردان است و او را نازل منزلهٔ همگان می‌کنیم و به‌دنبال این ادعا کلمه کلّ را در معنای خودش استعمال می‌کنیم که در این صورت تصرّف در مستعمل‌فیه نشده است، بلکه در یک امر عقلی تصرّف کرده و ادعا می‌کنیم که او به‌منزلهٔ همه است.

۲. یا از باب مجاز مشهوری است؛ که بر مسلک مشهور در یک امر لغوی تصرّف کرده و مجازگویی نموده‌ایم و لفظی را که برای عموم بود، مجازاً در خصوص استعمال کرده‌ایم. علاقهٔ مجازیت هم علاقهٔ عموم و خصوص است که یکی از بیست و پنج علاقهٔ مذکور در علم بیان است.

دلیل قول دوم: کسانی که لفظ کلّ و مانند آن را حقیقت در خصوص می‌دانند دو دلیل آورده‌اند:

۱. خصوص قدر متیقّن است؛ چون علی کلّ حالٍ خصوص، از لفظ اراده شده است؛ زیرا اگر در واقع مراد متکلم همین خصوص باشد که مستقلاً اراده شده است و اگر هم در واقع مرادش عموم باشد، باز خصوص در ضمن آن اراده شده است؛ پس در هر حال خاصّ مراد است، ولی عموم، مشکوک الارادة است و ما نمی‌دانیم آیا متکلم از کلام این عموم را اراده کرده یا خیر؟ این‌جا جای حمل لفظ بر قدر

---

۱. این جمله تعریض به سید مرتضی و ردّ کلام او است.

۲. نظیر سخنی که دانشمند زمانِ سید مرتضی درباره سید گفته است که وقتی از وی پرسیدند سید را چگونه یافتی؟ در جواب گفت:

لو جئته لرأیت النّاس فی رجل و الدهر فی ساعةٍ و الأرض فی دارٍ

یعنی اگر به محضر سید برسی، همه مردم را در یک مرد خلاصه می‌بینی و همه روزگار را در همان ساعتی که در حضور سید هستی خلاصه می‌بینی و همهٔ کرهٔ زمین در منزل سید خلاصه شده.

متیقّن است و حقیقت قرار دادن آن، در قدر متقین اولویت دارد. به حکم عقل هم این بهتر است.

۲. تخصیص خیلی زیاد است. تا آنجاکه ضرب‌المثل شده که می‌گویند «ما من عامٍّ الا و قد خُصّ». یعنی هیچ عامی نیست مگر این‌که مبتلا به تخصیص شده باشد. منظور از این مثل آن نیست که صددرصدِ عمومات تخصیص خورده‌اند، بلکه منظور این است که غالب عمومات، مبتلا به تخصیص شده‌اند تا آنجاکه مقدار قلیلی از عمومات سالم مانده‌اند، و به حکم النادر کالمعدوم گفته‌اند که همه عمومات مبتلا به تخصیص شده‌اند و از آنها خصوص اراده شده است. از طرفی تخصیص موجب مجازیت است. آنگاه اگر الفاظ عموم را حقیقت در عموم بدانیم باید بگوییم ۹۵ درصد استعمالات آنها مجازی است. چون در غیرعموم استعمال شده و مبتلا به تخصیص گشته‌اند، ولی اگر اینها را حقیقت در خصوص بدانیم قضیّه بعکس می‌شود؛ یعنی غالب استعمال‌ها حقیقی می‌شود و مجاز کمتر می‌شود. آنگاه از باب تقلیل مجاز و این‌که مجاز هر چه کمتر باشد بهتر است می‌گوییم این الفاظ، حقیقت در خصوص هستند.

مرحوم آخوند می‌فرماید: اولاً پس از ادعای ضرورت و بداهت در استدلال ما، نوبت به این استدلال‌ها نمی‌رسد و ما به این حرف‌ها که مورد اعتماد هم نیستند گوش نمی‌دهیم.

ثانیاً شما در دلیل اوّل خود گفتید خصوص، متیقّن است؛ همین موجب می‌شود که الفاظ عموم برای خصوص وضع شوند. امّا ما می‌گوییم قدر متیقّن بودن، موجب چنین اختصاصی نمی‌شود.[1] علاوه بر این‌که استعمال لفظ کلّ و مانند آن در عموم نیز فراوان است و در استعمال‌های عرفی چه بسیار از این کلمات عموم اراده می‌شود؛ شما به چه دلیل گفتید که اراده عموم مشکوک است؟

ثالثاً شما در دلیل دوم خود گفتید تخصیص موجب مجازیت است و ... ؛ امّا ما می‌گوییم تخصیص هرچندکه شایع باشد، ربطی به مجاز شدن ندارد و موجب مجازیت نمی‌شود تا شما بگویید هر چه مجاز کمتر باشد بهتر است، بلکه به زودی خواهد آمد[2] که تخصیص، تصرّف در ارادهٔ جدی مولاست، نه در اراده استعمالیِ او. دیگر این‌که استعمال در عموم است و مجازی در میان نیست. وانگهی بر فرض که مجازیت در میان باشد می‌گوییم وقتی به حکم ضرورت و بداهت و تبادر، کلّ و مانند آن حقیقت در عموم بودند، استعمالشان در خصوص مجاز می‌شود و مجاز هم غالب است؛ ولی مگر آسمان به زمین می‌آید یا زمین به آسمان می‌رود؟ چه اشکالی دارد؟ این همه مجاز مشهور در

---

۱. زیرا شما دلیل نیاوردید صرفاً ادعای اولویت کردید و این استحسانی بیش نیست و در مسائل وضع، تابع نصّ واضع و تبادر معنا از لفظ هستیم، نه تابع استحسانات و اولویت‌های ظنی عقلی. مضافاً به این‌که در عالم، هر مطلقی قدر متیقنی دارد، مثلاً قدر متیقن از عالم، اعلم علماء است، ولی آیا می‌توان ادعا کرد که لفظ عالم فقط برای این فرد وضع شده است؟ هرگز! لفظ عالم برای طبیعت وضع شده و طبیعت قابل صدق بر افراد گوناگون است.

۲. در فصل چهارم.

عالم داریم، مثل استعمال صیغهٔ امر در استحباب، اساساً مجازات زینت کلام هستند؛ این‌که مانعی ندارد.

[رابعاً شما که مرتّب دَم از خصوص می‌زنید و می‌گویید کلّ و مانند آن حقیقت در خصوص هستند از شما می‌پرسم کدام مرتبه از مراتب خصوص، منظورتان است؟ خصوص، مراتبی دارد و از تمام افراد که بگذریم تمام الباقی، بعض الباقی و ... هرکدام مرتبه‌ای از خصوص است؛ کدام مرتبه منظور شماست؟ ضابطه‌ای و حدّ و مرزی ندارد و معقول نیست که موضوع‌له، یک امر مجملی باشد؛ مفهوم خصوص هم که منظور شما نیست، مصداق خصوص مراد است.] در نتیجه حق این است که در هر لغتی، الفاظی وجود دارد که حقیقت در عموم هستند و استعمالشان در خصوص یا مجاز است و یا از نوع حقیقت ادعائیهٔ سکاکی است.

فصل
[دلالة العامّ على العموم متوقّف على إطلاقه]

كفاية ربما عد من الألفاظ الدالة على العموم النكرة فى سياق النفى أو النهى و دلالتها عليه لا ينبغى أن تنكر عقلا لضرورة أنه لا يكاد يكون طبيعة معدومة إلا إذا لم يكن فرد منها بموجود و إلا كانت موجودة.

لكن لا يخفى أنها تفيده إذا أخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقيد و إلا فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقينا لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها و هذا لا ينافى كون دلالتها عليه عقلية فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها لا الأفراد التى يصلح لانطباقها عليها، كما لا ينافى دلالة مثل لفظ كلّ على العموم وضعا كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة.

نعم لا يبعد أن يكون ظاهرا عند إطلاقها فى استيعاب جميع أفرادها. و هذا هو الحال فى المحلى باللام جمعا كان أو مفردا بناء على إفادته للعموم و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف و غيره و إطلاق التخصيص على تقييده ليس إلا من قبيل ضيق فم الركية.

لكن دلالته على العموم وضعا محل منع بل إنما يفيده فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينة أخرى و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى و ربما يأتى فى المطلق و المقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

فصل سوم: مصادیق الفاظ عموم

به‌دنبال بحثی که به صورت موجبه جزئیّه در فصل دوم پیرامون صیغ عموم آمد و فی‌الجمله ثابت شد که در هر زبانی، از جمله در زبان عربی الفاظی وجود دارد که مختص به عموم است. اکنون در فصل سوم به بیان اهم مصادیق الفاظ عموم می‌پردازیم.

نکره در سیاق نفی

یکی از الفاظی که مفید عموم است و از الفاظ عموم شمرده شده، نکره در سیاق نفی یا نهی است. اگر اسم نکره در کلام مثبت باشد، مفید عموم نیست و بر اطلاق بدلی دلالت می‌کند، آن هم مشروط به این‌که مقدمات حکمت فراهم باشد و اطلاق و ارسال احراز شود، مثل «رأیتُ رجلاً، اعتق رقبة». ولی اگر در حیّز نفی واقع شود، مثل «ما جائنی من أحدٍ»، «لیس فی الدّار رجلٌ»، «لا یدخل الجنّة کافرٌ أو منافقٌ»؛ یا

اگر در سیاق نهی باشد، مثل: «لا تُؤذِ أحداً»، «ربّ لا تذر علی الارض من الکافرین دیّاراً»، آیا مفید عموم است یا خیر؟ مرحوم آخوند سه نکتهٔ کوتاه را در این‌باره بیان می‌کند:

الف) اصل دلالت نکره کذایی بر عموم: این مطلب مسلّم است و قابل انکار نیست و احدی نیز تفوّه بر خلاف نکرده و نگفته است که نکرهٔ کذایی مفید عموم نیست.

ب) آیا دلالت مزبور، وضعی و لفظی است یا عقلی است؟ دلالت عقلی بالاتر از دلالت وضعی و اعتباری است.

توضیح: مطلوب متکلم از نفی در مثال‌های مزبور، نفی طبیعت است و منظور مولی از نهی، ترک طبیعت است و قانون عقلیِ نفی و ترک طبیعت آن است که انتفاء طبیعت به انتفاء جمیع‌الافراد آن است؛ ترک طبیعت نیز به ترک همه افراد آن است: «الطبیعة تنعدم بانعدام جمیع افرادها»، پس ترک جمیع افرادی که نکره مزبور بر آنها منطبق می‌شود، به حکم عقل است و عموم عقلی است، نه وضعی.

ج) طبیعتی که تحت نفی یا نهی واقع می‌شود به سه صورت در متعلّق خطاب، قابل اخذ و اعتبار است و هرکدام حکمی دارد:

۱. به نحو مرسل و مطلق، یعنی از خارج و به برکت مقدمات حکمت احراز کرده‌ایم که منظور مولی از «لاتضرب رجلاً»، مطلق افراد رجل است که بر هر فردی قابل صدق است.

۲. به نحو مقیّد، یعنی در خطاب مولی طبیعت رجل با قیدی، موضوع واقع شده و فرموده است «لا تضرب رجلاً عادلاً».

۳. به نحو مبهم، یعنی فرموده است «لا تضرب رجلاً»؛ ولی مقدمات حکمت فراهم نیست تا بر مطلق رجل حمل شود و در جمیع افراد، شیوع و سریان داشته باشد، بلکه اهمال و ابهام دارد و قابلیّت دارد که در واقع مطلق یا مقیّد باشد و مراد مولی روشن نیست.

حال نکره در سیاق نفی، وقتی مفید عموم است که به نحو مطلق و مرسل اخذ شده باشد؛ وإلّا اگر به نحو مقیّد اخذ شده باشد، در همان محدودهٔ قید، مفید عموم است و تمام افراد رجل عادل را شامل می‌شود. تازه اگر در همین بخش، مقدمات حکمت فراهم نباشد به نحو مبهم و غیرمعین اخذ شده باشد، بر قدر متیقن حمل می‌شود و نسبت به همین مقدار ، مفید عموم است.

اگر بگویید لفظ رجل که صلاحیّت انطباق بر هر فردی از افراد را دارد، پس چرا بر قدر متیقّن حمل می‌شود؟ می‌گوییم آری این لفظ آن صلاحیت را دارد، ولی باید دید مولی چه چیزی اراده کرده است؟ قدر متیقّنی که حتماً مراد مولاست، خطاب بر همان حمل می‌شود. به عبارت دیگر، عموم بر حسب آن چیزی است که از نکره اراده شده است، نه آن مقداری که لفظ، صلاحیّت انطباق بر آن را دارد. و اگر بگویید آیا حمل بر قدر متیقن با عقلی بودن دلالت نکره بر عموم ، منافاتی ندارد؟ خواهیم گفت خیر، زیرا حکم عقل، تابع این است که چه مقدار از این طبیعت اراده شده است و در همین مقدار،

حکم به ترک جمیع افراد می‌کند. اما نسبت به افرادی که طبیعت، قابل انطباق بر آنها می‌باشد، ولی معلوم نیست که مراد مولی باشند، عقل حکم به شمول نسبت به آنها ندارد. پس ما برای اثبات عموم نیازمند به اطلاق و مقدمات حکمت هستیم و حکم عقل تنها کافی نیست.

کلّ و اخوات آن

یکی دیگر از الفاظ عموم، کلّ و اخوات آن و مرادفات و معادلات آن در هر لغتی است؛ مثل «**کل ماءٍ طاهر**»، «**و اعتصموا بحبل الله جمیعاً**»، «**إنّا أرسلناک للناس کافّةً**» و ... در این مورد نیز سه نکته مطرح است:

۱. بی‌تردید کلّ و اخوات آن مفید عموم می‌باشند و احدی تفوّه به خلاف نکرده است. هرکس مخالفت کند، انکار بدیهی نموده است.

۲. بی‌تردید این دلالت وضعی است و کلمهٔ کلّ در لغت عرب برای عموم وضع شده است و علامت آن هم نصّ اهل لغت و تبادر است.

۳. ولی باز هم باید نخست ببینیم که از مدخول کلّ چه چیزی اراده شده است. مثلاً در «**اکرم کلّ رجل**» از کلمه رجل چه معنایی اراده شده است؟ آیا مطلق رجل مراد است و مقدمات حکمت فراهم است یا رجل خاصّ و مقیّدی مثل **رجلِ عالِم** مراد است، یا طبیعت رجل به نحو مبهم مراد است؟ اینها را از خارج باید احراز کنیم. امّا در هر صورت به حال کلّ و اخوات آن فرقی ندارد؛ چون اینها بر عموم مدخول دلالت می‌کنند و از مدخول، هر معنایی اراده شود، عمومِ همان را می‌فهماند، خواه مدخول مطلق باشد و هیچ قیدی نداشته باشد و دایره‌اش وسیع باشد مثل رجل، یا مقیّد به قیود کثیری باشد. یا این‌که دایره‌اش ضیق باشد، مثل **رجلِ مسلمانِ عالمِ عادل**... . پس باز هم در ناحیه مدخول نیاز به مقدمات حکمت است تا مشخص شود چه مقدار از افراد طبیعت مراد است.

خصوص کلّ و اخوات آن حساب جدایی دارند و نیازی به مقدمات حکمت نیست، بلکه همین که در ناحیه مدخول قیدی نیاورده و «**رجل عادل**» نفرموده است بلکه فرموده است «**کل رجل**»، برای افاده عموم و استیعاب جمیع افراد کافی است. در حقیقت، لفظ کلّ، هم عموم مدخول را می‌فهماند و هم دلالت می‌کند که از مدخول، مطلقِ رجلْ اراده شده و ظاهر کلام این را می‌رساند و نیازی به احراز مقدمات حکمت نیست.

جمع و مفرد با الف و لام

یکی دیگر از الفاظ مورد بحث، جمع و مفرد با الف و لام است؛ مثل «**أکرم العالم**» و «**أکرم العلماء**». مرحوم آخوند می‌فرماید ـ بنابر این‌که این دو مفید عموم باشند ـ همان سخن که در نکره در سیاق نفی و در کلّ و اخواتش گفتیم، در اینها نیز جاری و ساری است. یعنی عموم و شمول بر حسب آن چیزی

است که از مدخول الف و لام، یعنی مفرد یا جمع اراده شود. این‌که آیا از مدخول، مطلق عالم و علماء اراده شده است یا خصوص عالم عادل و علمای عدول، نیازمند مقدمات حکمت است. اوّل باید ثابت کنیم که از عالم، مطلق عالم اراده شده تا بعد بگوییم مفرد با الف و لام یا جمع کذایی، مفید عموم مطلق افراد است. خلاصه این‌که، بر حسب آنچه از مدخول الف و لام اراده شود، عمومیّت درست می‌شود، نه بیش از آن؛ اگر مدخول، مطلق باشد، عموم مطلق افراد منظور است و اگر مقیّد به وصفی یا شرطی یا ... باشد، مثل «**اکرم العلماء العدول**» **أو** «**إن کانوا عدولاً**» و ... در محدوده علمای عادل، وجوب اکرام عمومیّت دارد و تمام افراد مقیّد را شامل می‌شود.

ممکن است کسی بگوید شنیده‌ایم که بر وصف و شرط مزبور مخصّص متّصل، اطلاق می‌گردد و تخصیص فرع بر این است که اوّل عموم و شمولی بود و بعد با تخصیص، آن عموم از بین رفت و محدود شد، نه این‌که از اوّل محدود و مضیق باشد.

در جواب می‌گوییم اطلاق تخصیص بر وصف و مانند آن از قیودی که متّصل به خطاب هستند، یک اطلاق مسامحی است و از باب مثل معروف «**ضیّق فم الرکیّه**» است، یعنی دهانه چاه را تنگ بگیر. این به آن معنا نیست که اوّل چاه را وسیع بکن سپس دهانه را باریک و تنگ کن، بلکه به این معناست که از اوّل دهانه چاه را باریک بگیر. در ما نحن فیه هم منظور این است که از اوّل این حکم به نحو مضیّق و کوچک به‌وجود آمده است، نه این‌که ابتدا توسعه داشته، سپس با کلمهٔ عدول تضییق شده است.

همهٔ این حرف‌ها بنا بر این بود که مفرد و جمع با الف و لام، مفید عموم باشد. و لکن به عقیدهٔ مرحوم آخوند اصل دلالت این دو لفظ بر عموم، قابل منع است و ما وضع اینها را برای عموم قبول نداریم. اگر هم در موردی عموم و شمول اراده شود، حتماً نیازمند قرینه است؛ چه قرینهٔ عامّهٔ حکمت (مقدمات حکمت) باشد که نتیجه‌اش اطلاق شمولی است و چه قرینه خاصّه باشد.[1] و بدون آن، ظهور وضعی در میان نیست؛ زیرا الف و لام به‌تنهایی مفید عموم نیست و برای عموم وضع نشده است.[2] و مدخول الف و لام (مفرد و جمع) هم که بر فرد یا جماعت دلالت دارد و برای عموم وضع نشده است؛ غیر از الف و لام و غیر از مدخول هم که مجموع مرکب از آن دو است، یک وضع ثالثی ندارد تا بگوییم جمع با الف و لام برای عموم وضع شده است.[3] پس به عقیدهٔ آخوند، مفرد و جمع با الف و لام از الفاظ عموم نیست و از مطلقات است که در مبحث مطلق و مقیّد خواهد آمد.[4]

---

۱. نظیر استثناء از مفرد یا جمع با الف و لام در مثل ﴿**والعصر إنّ الانسان لفی خسر الاّ الذین آمنوا ...**﴾.

۲. آخوند قبلاً فرمود: اصل در الف و لام این است که برای جنس باشد، نه استغراق.

۳. این فرض قابل مناقشه است و جا دارد کسی بگوید که هیئت جمع با الف ولام برای عموم وضع شده است و دلیل آن هم تبادر است.

۴. غیر از سه مورد مذکور، کلمات فراوان دیگری هم مورد بحث واقع شده‌اکه مرحوم مشکینی در حاشیه به آنها اشاره کرده از قبیل این‌که آیا مفرد یا جمع مضاف مفید عموم است؟ آیا **من** و **ما** و **أیّ** موصوله مفید عموم است؟ آیا **مَن** و **ما** و **أیّ**

فصل
[حجّيّة العامّ المخصَّص فی الباقی]

لا شبهة فی أن العام المخصَّص بالمتصل أو المنفصل حجة فيما بقی فيما علم عدم دخوله فی المخصِّص مطلقا و لو كان متصلا و ما احتمل دخوله فيه أيضا إذا كان منفصلا كما هو المشهور بين الأصحاب بل لا ينسب الخلاف إلا إلى بعض أهل الخلاف.

و ربما فصل بين المخصِّص المتصل فقيل بحجيته فيه و بين المنفصل فقيل بعدم حجيته.

[احتجاج النافين و الجواب عنه]

و احتج النافی بالإجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصيات و تعيين الباقی من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح.

فصل چهارم: حجیّت عامّ بعد از تخصیص:

در اینجا چهار بحث مطرح است:

۱. تقسیم مخصّص به متصّل و منفصل؛

۲. آیا استعمال عامّ در باقی‌ماندهٔ از افراد پس از تخصیص، به نحو حقیقت است یا مجاز؟

۳. آیا عامّ پس از تخصیص در باقی‌ماندهٔ از افراد، حجّت و لازم الاجراء است یا خیر؟

۴. آیا اگر عامّی به مخصّص مجملی تخصیص خورد، اجمال خاصّ به خود عامّ سرایت می‌کند یا خیر؟ مرحوم مظفّر در *اصول فقه* این چهار بحث را طیّ چهار فصل جداگانه آورده است. ولی مرحوم آخوند سه بحث اوّل را در همین فصل و تحت عنوان حجیّت عامّ در مابقی آورده و در ضمن بحث، به مبحث اوّل و دوم هم اشاراتی نموده است؛ چون مبحث سوم بر آن دو مبتنی است. مبحث چهارم را در فصل پنجم ذکر کرده است. این‌که خلط مبحثی هم پیش آمده و گوشه‌ای از مطالب فصل بعد در این فصل ذکر شده است که نباید چنین می‌شد.

اصل بحث این است که گاهی یقین داریم عامّ، تخصیص نخورده است، در اینجا به عموم آن اخذ می‌شود و قطعاً حجّت است. گاهی شک در اصل تخصیص عامّ داریم؛ در اینجا هم از اصالة العموم که یکی از اصول عقلایی است، استفاده می‌کنیم؛ حجیّت اصالةالعموم نیز در مورد شک و احتمال است، وگرنه در فرض یقین که جای این اصول نیست. گاهی هم یقین به اصل تخصیص داریم، مثلاً مولی فرموده است «**اکرم العلماء الّا زیداً**» یا «**الّا الفاسقین منهم**» (مخصِّص متّصل)؛ یا فرموده است: «**اکرم العلماء**» و «**لاتکرم زیداً**» یا «**و لاتکرم الفسّاق من العلماء**» (مخصِّص منفصل)؛ در اینجا باز سه دسته درست می‌شود:

استفهامی مفید عموم است؟ آیاکلم مجازات از قبیل *حیثما، إذما، متی، أینما، کلّما، إنْ، إذا* و ... مفید عموم هستند یا خیر؟

۱. افرادی که یقیناً در عنوان خاصّ داخل می‌باشند؛ مثل زید در مثال اوّل و مرتکب کبیره در مثال دوم. اینها حکمشان که عدم وجوب اکرام باشد روشن است.

۲. افرادی که یقیناً از عنوان خاصّ، خارج هستند؛ مانند خالد و بکر و ... در مثال اوّل، و علمای عادل در مثال دوم. خود اینها دو گونه هستند:

الف) یقین به عدم تخصیص دیگر داریم که در این صورت به یقین عمل می‌شود.

ب) شک در تخصیص دیگر داریم و احتمال می‌دهیم که با خطاب دیگری خالد را هم استثناء کرده باشد، باز به اصالة‌العموم در شک در تخصیص زاید تمسّک می‌کنیم. بحث ما هم در همین‌جاست که آیا عامّی که یک‌بار تخصیص خورد، از حجیّت ساقط می‌شود و اگر نسبت به مورد دیگر شک در تخصیص پیدا کردیم نمی‌توانیم به اصالة‌العموم تمسّک کنیم؟ یا همچنان حجیّت عامّ باقی است و نسبت به مازاد، از اصالة‌العموم استفاده می‌شود؟

۳. افرادی که دربارهٔ دخول آنها در عنوان خاصّ شک داریم و احتمال می‌دهیم که داخل در خاصّ باشند. مثلاً دو زید داریم و نمی‌دانیم کدام استثناء شده است. یا در مثال دوم نمی‌دانیم آیا مرتکب صغیره هم داخل در عنوان فاسق است؟ آیا زید و عمرو و بکر هم فاسق‌اند یا خیر؟ منشأ شک ما در اینجا اجمال دلیل خاصّ است.

بررسی این بخش مربوط به فصل بعدی است که مرحوم آخوند آن را در این فصل آورده است ـ در حالی که بحث ما در این فصل در مورد مخصِّص مبیَّن است، نه مخصّص مجمل ـ و اشاره‌ای هم به حکم این بخش کرده است که مبسوطاً در فصل بعدی بررسی خواهد شد، و آن این‌که اگر مخصّص مجمل، منفصل باشد جلو ظهور و حجیّت عامّ را نمی‌گیرد و عامّ در باقی‌مانده حجّت است و اگر متّصل باشد، اجمال خاصّ به عامّ هم سرایت می‌کند و او را مجمل می‌سازد و اُز قابلیّت تمسّک می‌اندازد.

حال که کاملاً حدود و ثغور بحث روشن شد سؤال این است که آیا عامّ در باقی افراد پس از تخصیص حجّت است تا اگر در فرد دیگری شک در تخصیص پیدا کردیم، به اصالة العموم تمسّک کنیم یا به محض تخصیص به یک مورد، از حجّیت و قابلیّت تمسّک ساقط می‌شود؟ در این مورد چند قول وجود دارد:

۱. مشهور و مرحوم آخوند می‌گویند شبهه‌ای نیست در این‌که عامّ مزبور در باقی‌ماندهٔ از افراد حجّت است، آن هم مطلقاً؛ چه به مخصِّص متّصل تخصیص خورده باشد، چه به مخصّص منفصل.

۲. عدّه‌ای می‌گویند عامّ پس از تخصیص در باقی‌مانده حجّت نیست، آن هم مطلقاً.

۳. برخی تفصیل داده و گفته‌اند اگر به مخصِّص متّصل تخصیص خورده باشد، در باقی‌مانده حجّت است و اگر به مخصِّص منفصل تخصیص خورده باشد، در باقی‌مانده حجّت نیست.

۴. برخی تفصیل دیگری ـ برعکس تفصیل قبلی ـ ذکر کرده‌اند که نقل اقوال مهمّ نیست.

دلیل منکران حجیّت عام: منکرینِ حجیّت عامّ در باقی‌مانده از افراد پس از تخصیص، به اجمال خطاب استناد کرده‌اند.

توضیح: این دلیل از چند مقدّمه تشکیل شده است:

۱. تخصیص مستلزم مجازیّت است؛ زیرا عامّ برای عموم و شمول جمیع افراد، وضع شده بود و الآن در عموم استعمال نشده است، بلکه در باقی‌مانده به کار رفته است؛ پس مستعمل فیه غیر از موضوع‌له است.

۲. مجازها متعدّد بوده و دارای مراتبِ گوناگون می‌باشند؛ زیرا از عمومِ جمیع افراد که تنزّل کردیم تمام الباقی یک‌مرتبه از مراتب مجاز است و بعض الباقی هم که خود، مصادیقی دارد، مرتبهٔ دیگری است. مثلاً اگر عامّی صد فرد داشته باشد و یک نفر از افراد عام خارج شود ۹۹ نفر یک‌مرتبه است و ۹۸ و ۹۷ و ۹۰ و ۸۰ و ... مراتب دیگر، تا زمانی که به تخصیص اکثر یاکثیر منتهی شود که بیش از آن، تخصیص جایز نیست. همه مراتبِ مزبور محتمل است.

۳. خود تخصیص هم قرینهٔ صارفه و مانعه از ارادهٔ عموم است، ولی قرینهٔ معیّنه نیست و تعیین نمی‌کند که کدام مرتبه از مراتبِ باقی‌مانده مراد مولاست.

۴. قرینهٔ دیگری هم نداریم که تعیین‌کنندهٔ مراد متکلّم باشد.

۵. ترجیح بلامرجح نیز محال است.

نتیجه: عامّ پس از تخصیص و مجاز شدن و دارای مراتبِ مختلف شدن مجمل می‌گردد و خطابی هم که مجمل شد، از ارزش و قابلیّت تمسّک می‌افتد و اگر شک در تخصیص دیگری کردیم، نمی‌توانیم از آن استفاده کنیم.

و التحقیق فی الجواب أن یقال إنه لا یلزم من التخصیص کون العام مجازا:

أما فی التخصیص بالمتصل فلما عرفت من أنه لا تخصیص أصلا و أن أدوات العموم قد استعملت فیه و إن کان دائرته سعة و ضیقا تختلف باختلاف ذوی الأدوات فلفظة کلّ فی مثل کلّ رجل و کلّ رجل عالم قد استعملت فی العموم و إن کان أفراد أحدهما بالإضافة إلی الآخر بل فی نفسها فی غایة القلّة.

و أما فی المنفصل فلأن إرادة الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فیه و کون الخاص قرینة علیه بل من الممکن قطعا استعماله معه فی العموم قاعدة و کون الخاص مانعا عن حجیة ظهوره تحکیما للنص أو الأظهر علی الظاهر لا مصادما لأصل ظهوره و معه لا مجال للمصیر إلی أنه قد استعمل فیه مجازا کی یلزم الإجمال.

جواب: از استدلال مزبور، سه جواب داده شده است که به ترتیبِ متن تبیین می‌کنیم:

جواب اوّل (جواب مرحوم آخوند): ایشان همان مقدمهٔ اوّل استدلال را ردّ می‌کند و می‌فرماید

اساساً تخصیص، موجب مجازیّت نیست تا شما بگویید مجازات متعدّد است، بلکه عامّ پس از تخصیص هم کما کان حقیقت است و به ظهور آن استناد می‌شود، آن هم مطلقاً، یعنی چه به مخصِّص متصّل تخصیص بخورد و چه به مخصّص منفصل؛ در هر حال مجاز نمی‌شود.

توضیح: آنجاکه عامّ به مخصِّص متصّل تخصیص بخورد، مثل «**اکرم کلّ رجلٍ عالمٍ**» ـ که وصف مخصِّص متصّل است و هکذا شرط و غایت و استثناء و ... ـ در فصل قبل گفتیم که اصلاً این نامش تخصیص نیست؛ زیرا تخصیص، فرع بر عمومیّت است و در اینجا اصلاً از اوّل، ظهوری در عموم منعقد نشده است تا نوبت به تخصیص برسد و اگر نامش را تخصیص می‌گذاریم، از باب «**ضیّق فم الرکیّه**» است.

همچنین در فصل قبل گفتیم که ادوات عموم از قبیل کلّ و اخواتِ آن برای عموم و شمول مدخول، وضع شده‌اند و در همین معنا هم استعمال شده‌اند و کاری ندارند که مدخولشان مطلق است یا مقیّد؛ و اگر مقید است آیا مقید به یک قید است یا مقید به صد قید، مضیّق است یا موسّع! مدخولِ آنها هرچه باشد بر شمول همان افراد دلالت دارند، مثلاً در «**اکرم کلّ رجلٍ**» کلمهٔ کلّ مفید عموم و شمولِ همهٔ افراد رجل است و در «**اکرم کلّ رجلٍ عالمٍ**» مفید شمولِ همهٔ افراد رجل عالم است. در هیچ‌کدام مجازیّتی پیش‌نیامده است؛ نه در خود کلمهٔ کلّ و نه در مدخول آن. کلّ بر عموم دلالت دارد، رجل بر طبیعت دلالت دارد، و عالم دالّ بر خصوصیّت عالمیّت است و از باب تعدّد دالّ و مدلول است.[1]

پس اساس استدلال شما از بین رفت و اصلاً تخصیص به متّصل، موجب مجازیت نشد؛ آنجاکه عامّ به مخصِّص منفصل تخصیص خورده باشد، مثلاً امروز بگوید «**اکرم کلّ عالمٍ**» و فردا بگوید «**لا تکرم زیداً**»، باز هم تخصیص باعث مجازیّت نیست؛ زیرا دلیل عامّ قبلاً صادر شده و با انقطاع کلام، ظهور در عموم پیداکرده است و این ظهور هم مستقر شده است و بعدکه دلیل خاصّ می‌آید، کاری به اصل ظهور ندارد «**لانّ الشیء لاینقلب عمّا وقع علیه**»؛ بلکه با حجیّت عامّ معارضه می‌کند.

و از آنجاکه دلیل خاصّ یا نصّ در خصوص و یا اظهر است، قوی‌تر خواهد بود و بر دلیل عامّ مقدّم می‌شود و جلو حجیّت عامّ را در مورد مخصِّص می‌گیرد، نه جلو اصل ظهور را. پس باز هم ظهور عامّ در عموم و استعمال آن در عموم و حقیقت بودن آن محفوظ است و مجازیّتی پیش‌نیامده است تا سبب اجمال شود و اگر شک در تخصیص زاید پیداکردیم از اصالةالعموم و الحقیقة و الظهور استفاده می‌کنیم.

به دیگر سخن: دلیل خاص با ارادهٔ استعمالی مزاحمتی ندارد، بلکه با ارادهٔ جدّی و واقعیِ مولی مزاحم است و کاشف از این است که در واقع، اکرام زید دارای ملاک و مصلحت نیست و مولی واقعاً

---

۱. البته اگر خودکلمهٔ کلّ بر خصوصیّت عالم بودن دلالت کند و کلمهٔ عالم قرینه کاشفه باشد، مجازیّت در ادات عموم محقّق شده است و اگر کلمهٔ رجل در خصوص رجل عالم استعمال شود و کلمهٔ عالم قرینهٔ کاشفه باشد باز هم مجازیّت است؛ ولی اگر هرکدام در معنای خودش استعمال شود، نوبت به مجازیت نمی‌رسد.

آن را اراده نکرده است، نه این‌که کلام عامّ در آن استعمال نشده باشد؛ استعمال و ظهور محرز است.

اگر بپرسید با توجّه به این‌که عموم، مراد جدی و واقعی نیست، چرا در مقام استعمال در عموم استعمال کرده است؟ در جواب خواهیم گفت ذکر عامّ و استعمال در عموم از باب قاعده و بیان حکم کلّی است. روش عقلایی در مقام تقنین و قانون‌گذاری این است که اول کلیات لایحه‌ای را تصویب می‌کنند، سپس به مرور در جزئیّات آن، بحث کرده و تبصره‌هایی به آن می‌افزایند و در این شیوه، شارع هم از عقلاء پیروی نموده است، یعنی همان شیوه را دارد.

لا یقال هذا مجرد احتمال و لا یرتفع به الإجمال لاحتمال الاستعمال فی خصوص مرتبة من مراتبه. فإنه یقال مجرد احتمال استعماله فیه لا یوجب إجماله بعد استقرار ظهوره فی العموم و الثابت من مزاحمته بالخاص إنما هو بحسب الحجیة تحکیما لما هو الأقوی کما أشرنا إلیه آنفا.

و بالجملة الفرق بین المتصل و المنفصل و إن کان بعدم انعقاد الظهور فی الأول إلا فی الخصوص و فی الثانی إلا فی العموم إلا أنه لا وجه لتوهم استعماله مجازا فی واحد منهما أصلا و إنما اللازم الالتزام بحجیة الظهور فی الخصوص فی الأول و عدم حجیة ظهوره فی خصوص ما کان الخاص حجة فیه فی الثانی فتفطن.

اشکال: مرحوم آخوند در عبارت پیشین فرمود: **من الممکن...** ، یعنی هیچ مانعی ندارد که بگوییم از عامّ، عموم اراده شده و در عموم استعمال شده است و خاصّ با اصل استعمال معارض نیست و با حجیّت طرف است ... ؛ مستشکل از همین کلمه استفاده کرده و می‌گوید این سخن شما اجمال خطاب را برطرف نمی‌سازد؛ زیرا همان‌طور که شما فرمودید **من الممکن...** ، همچنین من المحتمل، که از اوّل، خطاب در ماعدای زید استعمال شده باشد و مراد استعمالی متکلم، علمای غیر زید باشد و مخصّص منفصل که بعداً می‌آید کاشف از مراد استعمالی باشد و در حقیقت، عامّ در غیر معنای خود استعمال شده باشد و مجاز باشد و استدلال ما تمام باشد.

جواب: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: پس از این‌که به حکم فهم عرف و قضاوت عقلانی، عامّ صادر شده و ظهور در عموم پیدا کرده و به هر کس عرضه شود می‌گوید مقصود متکلم عموم است، احتمال ارادهٔ خصوص قابل اعتناء نیست؛ زیرا خلاف ظاهر است و احتمال کذایی ارزشی ندارد.

در اینجا دو امر وجود دارد: ۱. ارادهٔ استعمالی؛ ۲. ارادهٔ جدّی. به عبارت دیگر: ۱. اصل ظهور؛ ۲. حجیّت ظهور. و امر دایر است میان این‌که دلیل خاصّ با هر دو امر معارض باشد و جلو اصل ظهور و اراده استعمالی را هم بگیرد یا با امر ثانی مزاحمت کند؟ «الضرورات تتقدّر بقدرها»، قدر متیقّن و آن مقداری که ثابت و مسلم است، مزاحمت دلیل خاصّ با امر ثانی است و وجهی برای مزاحمت آن با امر اوّل وجود ندارد. پس اصل ظهور باقی است و مراد به ارادهٔ استعمالی، عموم است و از این ناحیه مجازیتی پیش نمی‌آید.

خلاصه: فرق مخصّص متّصل و منفصل در این است که اگر متّصل باشد، از اوّل جلو ظهور عامّ در

عموم گرفته می‌شود و در خاصّ ظهور منعقد می‌شود و مراد استعمالی مولی اکرام عالم عادل است. ولی اگر منفصل باشد، جلو ظهور عامّ در عموم را نمی‌گیرد و اصل ظهور منعقد می‌شود؛ ولی حجیّت عامّ نسبت به مورد خاصّ از بین می‌رود، اما از حیث مجاز شدن فرقی ندارند و هیچ کدام موجب مجازیت نمی‌شوند.

و قد أجیب عن الاحتجاج بأن الباقی أقرب المجازات.

و فیه لا اعتبار فی الأقربیة بحسب المقدار و إنما المقدار علی الأقربیة بحسب زیادة الأنس الناشئة من کثرة الاستعمال.

و (فی تقریرات بحث شیخنا الأستاذ قدس سره فی مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه. و الأولی أن یجاب بعد تسلیم مجازیة الباقی بأن دلالة العام علی کلّ فرد من أفراده غیر منوطة بدلالته علی فرد آخر من أفراده و لو کانت دلالة مجازیة إذ هی بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غیرها فی مدلوله فالمقتضی للحمل علی الباقی موجود و المانع مفقود لأن المانع فی مثل المقام إنما هو ما یوجب صرف اللفظ عن مدلوله و المفروض انتفاؤه بالنسبة إلی الباقی لاختصاص المخصص بغیره فلو شک فالأصل عدمه انتهی موضع الحاجة.)

جواب دوم (جواب محقّق قمی[1] و صاحب *فصول*[2]): قبول داریم که تخصیص باعث مجازیت است، و قبول داریم که مجازات متعدّد می‌باشند؛ ولی قبول نداریم که همه مجازات مساوی باشند، بلکه مدعی هستیم که تمام‌الباقی از میان مراتب گوناگون مجاز، رجحان دارد و مزیت آن عبارت است از اقرب‌المجازات بودنِ آن، که از همه مراتب به معنای حقیقی نزدیک‌تر است و قاعده ادبی این است که «**إذا تعذّرت الحقیقة فأقرب المجازات أولی بالإرادة**». بنابراین عامّ پس از تخصیص بر تمام الباقی حمل می‌شود و إجمال ندارد.

ردّ جواب دوم: مرحوم آخوند در مقام ردّ و ابطال این جواب می‌فرماید: منظور شما از اقربیّت کدام نوع است؟ اگر مرادتان اقربیّت کمّی و مقداری باشد و می‌خواهید بگویید تمام الباقی ـ ۹۹٪ مثلاً ـ از لحاظ تعداد افراد به عامّ (۱۰۰٪) نزدیک‌تر از بعض الباقی (۹۸٪ و ۹۷٪ و ...) است، خواهیم گفت این مطلب از لحاظ صغروی مقبول است، یعنی چنین اقربیّتی داریم؛ ولی از حیث کبروی مردود است، زیرا صرف این‌که حجّت نیست و باید ظهور در تمام الباقی پیدا کند تا ارزشمند باشد.

اگر منظورتان اقربیّت کیفی است، یعنی عام پس از تخصیص، زیاد در تمام الباقی استعمال شده و کثرت استعمال، سبب اُنس ذهن گردیده و در اثر اُنس ذهن از عامّ مخصَّص، تمام الباقی به ذهن می‌آید، خواهیم گفت این مطلب از لحاظ کبروی مقبول است و اگر در موردی کثرت استعمال، سبب انس ذهن گردید، ظهور می‌آید؛ ولی اشکال صغروی داریم و آن این‌که اصل کثرت استعمال کذایی را

---

۱. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۲۶۶.
۲. *الفصول‌الغرویّه*، ص ۲۰۰.

قبول نداریم، بلکه چه بسیار مواردی که عامّ مخصّص در تمام الباقی استعمال نشده و تخصیص دوم و سوم و ... نیز پیدا کرده و در بعض الباقی استعمال شده است. پس اقرب المجازات بودن مفید فایده نیست.

جواب سوم (جواب شیخ اعظم در *تقریرات*[1]): قبول می‌کنیم که تخصیص موجب مجازیت می‌شود، ولی قبول نداریم که سبب اجمال خطاب گردد و عامّ را از حجیّت ساقط کند؛ بلکه ادعا می‌کنیم که عامّ، ظهور در تمام الباقی پیدا می‌کند و بر آن حمل می‌شود و حجّت است. به این دلیل که مقتضی برای حمل عامّ بر تمام الباقی موجود است و مانع از حمل مزبور مفقود است. پس مقتضی تأثیر خودش را می‌گذارد و عام بر تمام الباقی حمل می‌شود.

اما وجود مقتضی: عامّ قبل از تخصیص بر تمام افراد خودش دلالت می‌کرد و همه را شامل می‌شد؛ آن هم به گونه‌ای که شمولش نسبت به هر فردی هیچ ربطی به شمول عامّ نسبت به افراد دیگر نداشت، بلکه مستقیماً شامل می‌شد، از باب این‌که هرکدام مصداق عامّ بوده و در عرض هم می‌باشند و پس از تخصیص و خارج کردن زید از افراد عام، مجازیت پیش آمده است؛ ولی این مجازیت نه به خاطر شمول عامّ نسبت به باقی است ـ که قبل از تخصیص هم بود ـ بلکه به خاطر عدم شمول عامّ است نسبت به زید که قبلاً این را شامل بود و الآن نیست. ولی این ربطی به شمول عامّ نسبت به باقی افراد ندارد؛ پس کما کان مقتضی برای شمول و دلالت عامّ بر تمام الباقی موجود است.

اما فقدان مانع: تنها مانع، تخصیص است که موجب خروج زید گردیده و علی الفرض مانع دیگری نیست تا جلو شمول عامّ را نسبت به تمام الباقی بگیرد و بر فرض شک هم از اصالة عدم‌المانع استفاده می‌کنیم و می‌گوییم ان‌شاءالله مخصّص دیگری نیست و در نتیجه تمام الباقی متعیّن می‌شود و کلام بر آن حمل می‌گردد.

کفایة قلت لا یخفی أن دلالته علی کلّ فرد إنما کانت لأجل دلالته علی العموم و الشمول فإذا لم یستعمل فیه و استعمل فی الخصوص کما هو المفروض مجازا و کان إرادة کلّ واحد من مراتب الخصوصیات مما جاز انتهاء التخصیص إلیه و استعمال العام فیه مجازا ممکنا کان تعین بعضها بلا معین ترجیحا بلا مرجح و لا مقتضی لظهوره فیه ضرورة أن الظهور إما بالوضع و إما بالقرینة و المفروض أنه لیس بموضوع له و لم یکن هناک قرینة و لیس له موجب آخر و دلالته علی کلّ فرد علی حدة حیث کانت فی ضمن دلالته علی العموم لا یوجب ظهوره فی تمام الباقی بعد عدم استعماله فی العموم إذا لم تکن هناک قرینة علی تعیینه فالمانع عنه و إن کان مدفوعا بالأصل إلا أنه لا مقتضی له بعد رفع الید عن الوضع نعم إنما یجدی إذا لم یکن مستعملا إلا فی العموم کما فیما حققناه فی الجواب فتأمل جیدا.

---

۱. *مطارح الأنظار*، ص ۱۹۲.

جواب: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اتّفاقاً تمام نکته همین است که مقتضی موجود نیست؛ زیرا قبل از تخصیص که عام، هر فردفرد را می‌گرفت و بر تمام الباقی دلالت می‌کرد. در ضمن دلالت، بر عموم و تمام افراد بود، نه جدا از آن.[1] و پس از تخصیص می‌خواهد در تمام الباقی استعمالی شود و بر آن دلالت کند. و فرض این است که شما هم قبول دارید که این استعمال مجاز است و مجازات هم متعدّد است و استعمال عامّ در هر مرتبه‌ای ممکن است و هیچ‌کدام هم رجحانی ندارد. لذا مقتضی وجود ندارد، زیرا مقتضی، یا وضع واضع است و یا قرینه است و یا چیز دیگر، و هیچ‌کدام وجود ندارد.

اما وضع: فرض این است که عامّ برای عموم و شمول جمیع الافراد وضع شده است، نه برای باقی‌مانده.

اما قرینه: فرض این است که قرینه‌ای غیر از خاص نیست؛ آن هم دال بر خروج زید است و کاری با شمول عامّ نسبت به باقی‌مانده ندارد.

اما مورد دیگر: چیز دیگری هم نیست و اگر قدر متیقن را هم بگیریم، باید گفت قدر متیقن اقلّ مراتب است، نه اعلی المراتب. پس فقدان مانع را قبول داریم و بر فرض شک هم با اصل عدم، آن را مرتفع می‌سازیم؛ ولی وجود مقتضی را قبول نداریم. آری بر مسلک تحقیق که در جواب ما گذشت و اساساً مجازیت را منکر شدیم مقتضی موجود است؛ زیرا عامّ در عموم استعمال شده و ظهور محفوظ است و نسبت به خصوص زید حجّت قوی‌تری جلو حجیّت عام را گرفته است؛ ولی نسبت به افراد دیگر حجّت قوی‌تری نیامده است و ظهور و حجیّت عامّ محفوظ است و اجمالی در بین نیست.

---

۱. زیرا خطاب دیگری نیست که جداگانه بر تمام الباقی دلالت کند.

فصل
[هل يسری إجمال المخصّص إلی العامّ؟]

[الشبهة المفهوميّة]

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا بأن كان دائرا بين الأقل و الأكثر و كان منفصلا فلا يسری إجماله إلی العام لا حقيقة و لا حكما بل كان العام متبعا فيما لا يتبع فيه الخاص لوضوح أنه حجة فيه بلا مزاحم أصلا ضرورة أن الخاص إنما يزاحمه فيما هو حجة علی خلافه تحكيما للنص أو الأظهر علی الظاهر لا فيما لا يكون كذلک كما لا يخفی.

و إن لم يكن كذلک بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقا أو بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلا فيسری إجماله إليه حكما فی المنفصل المردد بين المتباينين و حقيقة فی غيره.

أما الأول فلأن العام علی ما حققناه كان ظاهرا فی عمومه إلا أنه لا يتبع ظهوره فی واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما.

و أما الثانی فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكل واحد من الأقل و الأكثر أو لكل واحد من المتباينين لكنه حجة فی الأقل لأنه المتيقن فی البين.

فانقدح بذلک الفرق بين المتصل و المنفصل و كذا فی المجمل بين المتباينين و الأكثر و الأقل فلا تغفل.

فصل پنجم: مخصِّص مجمل یا اجمال الخاصّ

گاهی دلیل خاصّ صد در صد مبیّن است و هیچ‌گونه اجمال مفهومی یا مصداقی ندارد. مباحث فصل چهارم در این مورد بود.

و گاهی دلیل خاصّ صد در صد ابهام و اجمال دارد، مثلاً مولی فرموده است «اکرم العلماء الا بعضهم» و ما نمی‌دانیم مراد از این بعض چه کسانی هستند. در این فرض، اگر مخصِّص، متصّل به عامّ باشد، مثل این است که از اوّل بفرماید «اکرم بعض العلماء» و واضح است که چنین خطابی مجمل می‌شود و اجمال خاصّ به خطاب عامّ سرایت کرده و حقیقتاً عامّ را مجمل می‌سازد و از قابلیّت تمسّک می‌اندازد.

اگر مخصِّص منفصل از عامّ باشد، مثلاً اوّل بگوید «اکرم العلماء»، سپس در خطاب جدایی بگوید «لا تکرم بعضهم» در اینجا علی القاعده اجمال خاصّ به عامّ سرایت نمی‌کند و عامّ را از حجیّت ساقط نمی‌کند. و هرگاه دو خطاب داشتیم که یکی صد در صد مجمل بود و دیگری کاملاً مبیّن، باید خطاب

مبیّن را اخذ کرد و در خطاب مجمل، اگر قدر متیقّنی دارد از باب یقین و به حکم عقل حجّت است، وگرنه خود خطاب ارزشی ندارد.

گاهی دلیل خاصّ از جهتی اجمال دارد و از جهتی دیگر مبیّن است. بحث ما در فصل پنجم در همین قسم است. سؤال این است که آیا اجمال دلیل خاصّ، به‌دلیل عامّ سرایت می‌کند و باعث اجمال عامّ می‌گردد یا خیر؟ اجمالی که در ناحیه دلیل خاص یا مخصِّص پیدا می‌شود، گاهی اجمال مفهومی است، یعنی معنا و مفهوم دلیل خاصّ و عنوان خاصّ برای ما واضح نیست و مردّد است[1] و گاهی اجمال مصداقی است، یعنی معنای دلیل خاصّ را کاملاً می‌دانیم، امّا در برخی از مصادیق خارجی تردید داریم که آیا داخل در عنوان خاصّ هستند یا خیر؟[2] بنابراین بحث این فصل را در دو مقام قرار می‌دهیم: شبههٔ مفهومیّه و شبههٔ مصداقیّه.

مقام اوّل: شبهه مفهومیّه

آیا اجمال دلیل خاصّ به‌دلیل عامّ سرایت می‌کند و آن را مجمل می‌سازد یا خیر؟ در این‌باره به‌طور کلّی چهار صورت متصور است: یا مخصِّص، متّصل به عامّ است، یا منفصل از عامّ است؛ در هریک از این دو صورت یا دوران بین متباینان است که قدر متیقنی میان آن دو نیست و یا دوران میان اقلّ و اکثر است که قدر متیقن دارند (اقل) که علی کلّ حال مراد است. و اکثر یا مازاد مشکوک است.

اکنون بیان حکم این اقسام را به تفصیل و ترتیب خود کتاب بیان می‌کنیم:

۱. مخصِّص منفصل و دوران میان اقلّ و اکثر: مثلاً فرمود «**اکرم العلماء**» و سپس فرمود: «**و لا تکرم الفساق من العلماء**» و ما نمی‌دانیم معنای فاسق چیست؛ آیا به خصوص مرتکب کبیره اطلاق می‌شود یا به اعمّ از مرتکب کبیره و صغیره اطلاق می‌شود؟ در هر حال مرتکب کبیره قدر متیقن است و مرتکب صغیره، مشکوک.

حکم این قسم: خوشبختانه اجمال دلیل خاصّ مطلقاً به‌دلیل عامّ سرایت نمی‌کند، نه حکماً و نه حقیقتاً. یعنی دلیل عامّ نه واقعاً مجمل می‌شود و نه محکوم به حکم مجمل می‌گردد، بلکه کماکان به ظهورش باقی است.

دلیل مطلب: فرض این است که عامّ جلوتر آمده و ظهور در عموم پیدا کرده و علی‌القاعده به‌دنبال ظهور، حجیّت در عموم هم پیدا می‌کند؛[3] بعد که دلیل خاصّ می‌آید، با اصل ظهور دلیل عامّ تصادمی ندارد تا سبب اجمال گردد، بلکه با حجیّت دلیل عامّ مزاحمت می‌کند و از آنجا که دلیل خاصّ

---

۱. شبهه مفهومیه.
۲. شبهه مصداقیه.
۳. *کلّ ظاهرٍ حجةٌ ببناء العقلاء.*

حجّت قوی‌تر است،[1] بر دلیل عامّ مقدم می‌شود و چون دلیل خاصّ و حجّت اقوی مجمل است، خطاب مجمل در قدر متیقن (مرتکب کبیره) حجت است و در زاید و اکثر، دلیل خاصّ در سایه اجمالش، حجّت نمی‌شود و دلیل عامّ که ظهورش محفوظ است، حجّت بلا مزاحم می‌گردد و به اصطلاح، مقتضی موجود است و مانع هم مفقود؛ پس به عموم عامّ عمل می‌شود.

۲. مخصِّص منفصل و دوران بین‌المتباینین: مثلاً مولی اوّل فرموده: «اکرم کلّ عالم»، سپس فرموده است «لاتکرم زیداً» و ما ندانستیم که منظور مولی از این زید آیا زید بن بکر است یا زید بن خالد؟ و مفهوم خاص، یعنی زید مجمل است. ما نمی‌دانیم مولی از زید کدام هیکل خارجی را اراده کرده و لفظ را در کدام یک استعمال نموده است. آیا اجمال خاصّ موجب اجمال عامّ می‌گردد؟

حکم این قسم: در این صورت دلیل عامّ اجمال حقیقی پیدا نمی‌کند؛ زیرا خطاب جدایی دارد و ظهورش منعقد شده است ولی اجمال حکمی پیدا می‌کند، یعنی به منزله مجمل است و احکام مجمل بر آن پیاده می‌شود و مانند دلیل مجمل با آن، معامله می‌شود و گویا مجمل است و نسبت به هیچ‌کدام از دو زید بدان تمسّک نمی‌گردد.

دلیل مطلب: علم اجمالی داریم که یکی از این دو زید تخصیص خورده و از عموم عامّ خارج شده است، لذا هرکدام طرف علم اجمالی است و به هرکدام که اشاره کنیم و بگوییم اکرامش واجب است، علم اجمالی جلو ما را می‌گیرد و موجب تعارضِ بالعرضِ اصالةالعموم در این فرد و فرد دیگر می‌شود. بنابراین، نسبت به هیچ زیدی نمی‌توان از عموم عامّ استفاده کرد.

منتها نتیجه بر حسب موارد فرق می‌کند. اگر خطاب عامّ به صورت «اکرم کلّ عالم» باشد که دالّ بر وجوب است و خطاب خاصّ به صورت «لا تکرم زیداً» باشد که دالّ بر تحریم است. نتیجه این است که نسبت به هرکدام از دو زید احتمال وجوب و حرمت اکرام داده می‌شود و دوران بین المحذورین است و نتیجه تخییر است. اگر خطاب عامّ به نحو «اکرم کلّ عالم» باشد و خطاب خاصّ به نحو «لا یجب اکرام زید»، احتیاط به این است که هر دو زید اکرام شود تا یقین کنیم آن زیدی هم که واجب الاکرام بوده اکرام شد. اگر خطاب به نحو «یحرم اکرام العلماء» باشد و خاصّ به نحو «لا یحرم اکرام زید»، احتیاط به این است که اکرام هر دو زید را ترک کنیم تا با واقع موافقت نماییم.

۳. مخصِّص متصّل و دوران بین اقلّ و اکثر: مثل «اکرم العلماء إلّا الفاسقین منهم» که فاسق مردّد است بین خصوص مرتکب کبیره یا اعمّ از کبیره و صغیره!

۴. مخصِّص متصّل و دوران بین متباینین: مثل «اکرم کلّ عالم إلّا زیداً» که زید مردد است. میان زید بن بکر و زید بن خالد.

---

۱. چون نص یا اظهر است و هرکدام که باشد قوی‌تر از ظاهر می‌باشند.

حکم این دو صورت: به‌طور قطع اجمال خاصّ به‌دلیل عامّ سرایت می‌کند و عام را حقیقتاً مجمل می‌سازد و از اوّل اجازه نمی‌دهد که برای عامّ ظهوری در عموم منعقد شود و علی الفرض، خاصّ ما مجمل است و ظهور در خصوص هم پیدا نمی‌کند. پس خطاب کلّاً مجمل می‌شود و از قابلیّت احتجاج می‌افتد. آری اگر قدر متیقنی در میان بود ـ مثل باب اقل و اکثر ـ خطاب مذکور نسبت به آن حجّت است، آن هم به حکم عقل و از باب قطع، و اگر قدر متیقّنی نبود ـ مثل باب متباینین ـ خطاب مذکور نسبت به هیچ‌کدام از دو زید حجّت نیست.

از بیانات ما دو نکته روشن شد:

۱. فرق میان مخصِّص متصّل و منفصل، که اگر متصّل باشد، اجمال خاصّ به‌دلیل عام سرایت کرد و حقیقتاً او را مجمل ساخت؛ ولی اگر منفصل باشد، اجمال خاصّ به عامّ سرایت نکرد و جلو انعقاد ظهور را نگرفت.

۲. در مخصِّص مجمل فرق میان متباینین با اقل و اکثر این است که اگر دوران میان متباینین باشد، مطلقاً تمسّک به عامّ جایز نشد؛ چه در متّصل و چه در منفصل که علم اجمالی مانع شد و اجمال حکمی بود؛ ولی اگر دوران میان اقل و اکثر باشد، تمسّک به عامّ در فرض انفصال مخصِّص جایز شد، ولو در متصّل جایز نشد.

[الشبهة المصداقيّة]

و أما إذا كان مجملا بحسب المصداق بأن اشتبه فرد و تردد بين أن يكون فردا له أو باقيا تحت العام فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام إلا في الخصوص كما عرفت.

و أما إذا كان منفصلا عنه ففي جواز التمسك به خلاف.

و التحقيق عدم جوازه إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه أن الخاص إنما يزاحم العام فيما كان فعلا حجة و لا يكون حجة فيما اشتبه أنه من أفراده فخطاب لا تكرم فساق العلماء لا يكون دليلا على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء فلا يزاحم مثل أكرم العلماء و لا يعارضه فإنه يكون من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة.

و هو في غاية الفساد فإن الخاص و إن لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا إلا أنه يوجب اختصاص حجية العام في غير عنوانه من الأفراد فيكون أكرم العلماء دليلا و حجة في العالم الغير الفاسق فالمصداق المشتبه و إن كان مصداقا للعام بلا كلام إلا أنه لم يعلم أنه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص حجيته بغير الفاسق.

و بالجملة العام المخصص بالمنفصل و إن كان ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصصا بخلاف

المخصص بالمتصل كما عرفت إلا أنه فى عدم الحجية إلا فى غير عنوان الخاص مثله فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجتين فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل فى البين، هذا إذا كان المخصص لفظيا.

مقام دوم: شبههٔ مصداقیّه

آیا تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیّه و مصادیق مشتبه جایز است یا خیر؟ شبهه مصداقیّه دو گونه است:

۱. شبهه مصداقیّه دلیل عام، یعنی نسبت به مصادیقی، شک ما در اصل شمول و دلالت عامّ است. مثلاً مولی فرموده است «**اکرم العلماء**» و ما نمی‌دانیم آیا زید و خالد و تقی و ... اصلاً عالم هستند یا خیر؟ در اینجا قطعاً جای تمسّک به عامّ نیست؛ چون از شروط تمسّک به عامّ، احراز صدق عنوان است. یعنی عنوان عامّ بر فلان فرد منطبق باشد و شک ما در دخالت خصوصیات دیگر غیر از صدق عنوان باشد، نه در صدق اصل عنوان. درست است که «**اکرم العلماء**» عامّ است، ولی در محدوده عنوان علماء باید باشد و این عنوان باید محرز باشد، وگرنه جای تمسّک به عامّ نیست و این مطلب اجماعی است.

۲. شبهه مصداقیّه دلیل خاص، یعنی اصل شمول و دلالت عامّ بر این مصادیق مشتبه و مردد، مسلم است ولی تردید داریم که آیا اینها در عنوان خاصّ داخل شده و حکماً از عموم عامّ خارج شده‌اند یا در عام باقی هستند. بحث ما در این قسم است که تمسّک به عامّ در شبههٔ مصداقیّهٔ دلیل خاصّ جایز است یا نه؟ همان چهار فرضی که در شبهه مفهومیّه مطرح شد در اینجا هم مطرح می‌شود؛ ولکن مرحوم آخوند دو صورت را که مربوط به دوران بین المتباینین باشد ـ چه مخصِّص متصّل و چه منفصل ـ در اینجا ذکر نمی‌کند؛ شاید به‌دلیل اولویتی است که مرحوم مشکینی در حاشیه متعرّض شده (اگر در شبههٔ مفهومیّه جای تمسّک به عام نباشد، در مصداقیّه به طریق أولی جای تمسّک به عامّ نیست). ایشان تنها دو صورت دوران بین اقل و اکثر را ذکر می‌نماید:

۱. شبهه مصداقیّه و مخصِّص متّصل؛ مثلاً فرموده است «**اکرم العلماء إلّا الفاسقین منهم**». ما معنای فاسقین را می‌دانیم ـ مثلاً مرتکب کبیره ـ ولی در خارج شک داریم که فلان گروه از علماء فاسق‌اند یا فاسق نیستند؟ در چنین موردی به اتّفاق آراء، جای تمسّک به عامّ نیست؛ زیرا در فرض متّصل بودن مخصِّص، از اوّل برای عامّ، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود و در ماعدای خاصّ ظهور پیدا می‌کند. مفاد خطاب مذکور این است که علمای غیرفاسق اکرامشان واجب است و ما نسبت به افرادی شک در صدق این عنوان خاصّ و مقیّد و موصوف، داریم و جای تمسّک به عامّ نیست و اجمال خاصّ موجب اجمال عامّ شد. بعداً خواهد آمد که نسبت به مصادیق مشتبه چه حکمی صادر می‌شود؟

۲. شبهه مصداقیّه و مخصّص منفصل؛ مثلاً فرموده است «**اکرم العلماء**»، سپس فرموده است «**لا تکرم الفاسقین منهم**» و در خارج برخی از افراد علماء مشکوک‌الفسق بودند و ندانستیم که اینها فاسق‌اند یا غیر فاسق. در این مورد آیا می‌توانیم به عموم عامّ تمسّک کنیم؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: تحقیق این است که در اینجا نیز مثل مخصّص متصّل تمسّک به عامّ جایز نیست؛ زیرا **غایة ما یمکن أن یقال در وجه تمسّک**، این است که دلیل عامّ جلوتر صادر شده و ظهور در عموم پیداکرده و علی القاعده حجّت هم شده است و بعداً که دلیل خاص می‌آید از آنجاکه قوی‌تر از دلیل عامّ است بر آن مقدم می‌شود و جلو حجیّت آن را می‌گیرد؛ ولی نسبت به عنوان خودش یعنی فاسقین، جلو عام را می‌گیرد و نسبت به مصادیق مشتبه، شمول خاصّ مسلّم نیست، ولی شمول عامّ مسلم است. پس حجّتی که مزاحم با دلیل عام و قوی‌تر از آن باشد وجود ندارد. پس دلیل عام حجت بلامزاحم می‌شود و مقتضی برای عمل به عامّ در مصادیق مشتبهه موجود، و مانع از عمل، مفقود است. **فیؤثر المقتضی أثره** و بالجمله خاصّ نسبت به افراد مشکوک، حجّت فعلی نیست.[1] ولی عامّ نسبت به آنها حجّت فعلی است و هرگز لاحجت با حجت مزاحمت نمی‌کند و جلو حجیّت عام را نمی‌گیرد.

این استدلال فاسد است: مرحوم آخوند می‌فرماید این استدلال خیلی واضح الفساد است؛ زیرا درست است که خاصّ با عنوانی که دارد (فاسقین) مصادیق مشکوک را شامل نیست و حجیّت فعلیّه ندارند؛ ولی این اندازه تأثیر دارد که جلو حجیّت عامّ را می‌گیرد و دایره حجیّت عامّ را محدود می‌سازد، یعنی نتیجه جمع عرفی میان عامّ و خاصّ و تقدیم خاصّ بر عامّ، این است که عامّ در من عدا الخاص حجّت است. آنگاه دلیل عام، یعنی «**اکرم العلماء**»، در علمای غیر فاسق حجّت است و دلیل خاص، یعنی «**لا تکرم الفساق منهم**»، در علمای فاسق حجّت است و وضعیت مصادیق مشتبه روشن نیست که در حجّت خاصّ داخل‌اند یا در حجّت عامّ؟ البتّه دلیل عامّ بما هو عامٌ این افراد را نیز شامل است، ولی این فایده‌ای ندارد، **و بما هو حجة هم اینها را شامل نیست. (فما قُصدلم یقع وما وقع لم یقصد)**.

در نتیجه در شبهات مصداقیّه اگر مخصّص متصّل باشد، هم جلو ظهور عامّ را در عموم می‌گیرد و هم جلو حجیّت آن را در موارد مشکوک. اگر مخصّص منفصل باشد، جلو اصل ظهور را نمی‌گیرد (ما به الامتیاز)، ولی جلو حجیّت عامّ را می‌گیرد (ما به الاشتراک) و هیچ‌کدام از دو حجت، موارد مشکوک را نمی‌گیرد. در نتیجه نسبت به مصادیق مشکوک دو راه داریم:

۱. اوّل از حال آنان تفحص کنیم و بدست آوریم که عادل‌اند یا فاسق؛ اگر عادل بودند، به عامّ و اگر فاسق بودند به خاصّ استناد کنیم ـ نظیر آنچه در آیهٔ نبأ مطرح است که مخبر اگر فاسق بود، از خبرش تبیّن لازم است و اگر عادل بود، لازم نیست: اگر مجهول الحال بود، دو تبین لازم است: یکی از

---

۱. ولو بعد الفحص اگر معلوم شد فلانی فاسق است خاصّ او را می‌گیرد.

حالش و دیگری از خبرش ـ در ما نحن فیه این راه طی نشده است؛ زیرا شبههٔ موضوعیهٔ وجوبیّه و شک در وجوب اکرام است و مجرای اصل برائت است و منشأ اجمال و شبهه نیز عوامل خارجی است و اخباری و اصولی در اینجا برائتی هستند و فحص لازم نیست.

۲. مستقیماً به سراغ اصول عملیّه برویم و از مقتضای اصل پیروی کنیم. اصل عملی بر حسب موارد، متفاوت است. اگر دلیل عامّ و خاصّ، أکرِم و لا تکرم باشد، نسبت به این مصادیق، دوران بین المحذورین می‌شود و جای اصالة التخییر است و اگر حالت سابقه دارند، مجرای استصحاب است، وگرنه مجرای برائت یا احتیاط است و هرکدام در باب خودش و با شرایطی که دارند، جاری می‌شوند.

کفایه: و أما إذا کان لبیا فإن کان مما یصح أن یتکل علیه المتکلم إذا کان بصدد البیان فی مقام التخاطب فهو کالمتصل حیث لا یکاد ینعقد معه ظهور للعام إلا فی الخصوص و إن لم یکن کذلک فالظاهر بقاء العام فی المصداق المشتبه علی حجیته کظهوره فیه.

و السر فی ذلک أن الکلام الملقی من السید حجة لیس إلا ما اشتمل علی العام الکاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم یقطع بخلافه مثلا إذا قال المولی أکرم جیرانی و قطع بأنه لا یرید إکرام من کان عدوا له منهم کان أصالة العموم باقیة علی الحجیة بالنسبة إلی من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام للعلم بعداوته لعدم حجة أخری بدون ذلک علی خلافه بخلاف ما إذا کان المخصص لفظیا فإن قضیة تقدیمه علیه هو کون الملقی إلیه کأنه کان من رأس لا یعم الخاص کما کان کذلک حقیقة فیما کان الخاص متصلا و القطع بعدم إرادة العدو لا یوجب انقطاع حجیته إلا فیما قطع أنه عدوه لا فیما شک فیه کما یظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولی لو لم یکرم واحدا من جیرانه لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته علی مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة کما لا یخفی علی من راجع الطریقة المعروفة و السیرة المستمرة المألوفة بین العقلاء التی هی ملاک حجیة أصالة الظهور.

و بالجملة کان بناء العقلاء علی حجیتها بالنسبة إلی المشتبه هاهنا بخلاف هناک و لعله لما أشرنا إلیه من التفاوت بینهما بإلقاء حجتین هناک تکون قضیتهما بعد تحکیم الخاص و تقدیمه علی العام کأنه لم یعمه حکما من رأس، و کأنه لم یکن بعام بخلاف هاهنا فإن الحجة الملقاة لیست إلا واحدة و القطع بعدم إرادة إکرام العدو فی أکرم جیرانی مثلا لا یوجب رفع الید عن عمومه إلا فیما قطع بخروجه من تحته فإنه علی الحکیم إلقاء کلامه علی وفق غرضه و مرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوی علی خلافه.

بل یمکن أن یقال إن قضیة عمومه للمشکوک أنه لیس فردا لما علم بخروجه من حکمه بمفهومه فیقال فی مثل لعن الله بنی أمیة قاطبة إن فلانا و إن شک فی إیمانه یجوز لعنه لمکان العموم و کلّ من جاز لعنه لا یکون مؤمنا فینتج أنه لیس بمؤمن فتأمل جیدا.

مخصّص لبّی

در شبهات مصداقیّه دلیل خاصّ هم دو بحث وجود دارد:

۱. آنجاکه مخصِّص، لفظی باشد، چه متّصل چه منفصل که تا به حال در این مرحله بحث کردیم.

۲. مواردی که مخصِّص لبّی باشد، یعنی لفظ و خطاب دیگری از مولی صادر نشده است، ولی ما از خارج و به برکت اجماع، حکم عقل، سیرهٔ متشرّعه، سیره عقلاء و ... یقین به تخصیص پیدا کردیم. مثلاً مولی فرموده است «**أوفوا بالعقود**»، یعنی هر عقدی واجب الوفاء است و بعد اجماع قائم شد که مثلاً بیع ربوی وجوب وفاء ندارد و بعد در خارج، مصادیقی قطعاً ربوی نیست که در عموم عامّ داخل است و مواردی قطعاً ربوی است و از عموم عامّ خارج است و مواردی هم مشکوک است که آیا بیع الرطب بالتمر ربوی است یا نه. اینجاکه مخصِّص لبّی بود، آیا می‌توان در موارد مشتبه، به عموم عامّ استناد کرد یا خیر؟ یا مثلاً مولی فرمود: «**أکرم جیرانی**» و دلیل خاصی نیاورد؛ ولی عبد با عقل خودش دریافت که فلانی دشمن مولاست و قطعاً مولی راضی به اکرام او نیست. آنگاه در خارج، قسمی از همسایه‌ها عدوّ مولی نیستند که در عموم عامّ داخل‌اند و قسمی از آنها عدوّ مولایند از عموم خارج‌اند و قسمی مشکوک العداوة هستند. آیا نسبت به این موارد می‌توانیم به عموم عامّ استناد کنیم؟

مرحوم آخوند قائل به تفصیل است. یعنی می‌گوید اگر مخصِّص لبی از اموری است که در واقع منظور نظر مولاست ولی به جهت وضوح و بداهتش آن را نیاورده و بر فهم مخاطب اعتماد و اتکال کرده است و یقین دارد که خود عبد منظور مولی را دریافت می‌کند و حاجت به ذکر نیست، به‌منزلهٔ مخصِّص لفظی متّصل است و گویا چسبیده به عامّ آن را ذکر کرده است. همان‌طور که مخصِّص لفظی متّصل، جلو ظهور عامّ را در عموم سدّ می‌کرد، این مخصِّص نیز چنین است؛ در نتیجه در موارد مشکوک جای تمسّک به عام نیست.

ولی اگر مخصِّص لبی به این درجه از وضوح نباشد و مکلّف از خارج و پس از تفحصات و محاسباتی به آن برسد ـ دو مثالی که زدیم از این قبیل است ـ یعنی عبد پس از محاسبه فهمید که فلانی عدو مولاست و مولی نمی‌خواهد وی اکرام شود، در چنین فرضی تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه جایز است.

سرّ مطلب این است که خطاب صادره از مولی یک خطاب بیشتر نیست و آن دلیل عامّ است که فرموده: «**أکرم جیرانی**» و باید به ظاهر این خطاب و عمومش عمل شود تا زمانی که قطع به خلاف پیدا شود. نسبت به افرادی که عداوت آنها محرز است و قطع به خروج آنها از عموم عامّ داریم، یقین حجّت است و باید پیروی شود، ولی نسبت به کسانی که عداوت آنها محرز نیست، دلیلی بر خروج آنها از عموم عامّ نداریم، و وقتی حجّت دیگری بر خلاف عامّ نبود، به عموم عامّ عمل می‌شود و اصالة‌العموم حاکم است.

بخلاف ما اذا كان ...: این چند سطر به‌صورت مبسوط‌تر تحت عبارت «و لعلّه لما اشرنا...» تشریح خواهد شد.

دلیل اصلی آخوند: عمده‌دلیل مرحوم آخوند سیره مستمرّه عقلاء است. از دیدگاه خردمندان جهان اگر مولا یی به غلامش بگوید همهٔ همسایگان مرا اکرام کن و غلام به این بهانه که یقین به عداوت آنها و به مطلوب نبودن اکرام آنان در نظر مولی پیدا کرده است تعدادی راگرامی ندارد، چنین عذری مقبول است و یقین، حجّت است. ولی اگر تعدادی را به‌بهانهٔ این‌که شاید دشمن مولی باشند، اکرام نکند، او را سزاوار سرزنش و ملامت دانسته و مؤاخذهٔ مولی را بجا می‌دانند و عذر بدتر از گناه او را نمی‌پذیرند و به او می‌گویند خطاب مولی عمومیت داشت و تو وظیفه داشتی به ظاهر آن اخذ کنی و اصالة الظهور، حجّت است. حالا نسبت به موارد قطع باید از جزم پیروی کنی؛ ولی نسبت به موارد شک هیچ عذر و بهانه‌ای نداشتی؛ چرا اکرام نکردی؟ پس سیره عقلاء هم مؤید این مطلب است که اینجا جای تمسّک به عامّ است.

قوله: و لعلّه لما اشرنا اليه: تفاوت مخصِّص منفصل لفظی و لبّی: اگر کسی بپرسد که چه فرقی است میان مخصِّص منفصل لفظی ـ که شما در آنجا تمسّک به عامّ را در شبهات مصداقیّه تجویز نکردید ـ و میان مخصِّص لبّی مورد بحث ـ که در اینجا نسبت به مصادیق مشکوک تمسّک به عامّ را تجویز کردید ـ ؟

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: فرقشان در این است که در باب مخصِّص لفظی منفصل دو خطاب از مولی صادر شده است، یکی خطاب عامّ (**اکرم کلّ عالم**) و دیگری خطاب خاصّ (**لا تکرم الفساق منهم**). هر دو هم حجّت هستند و چون دلیل خاص قوی‌تر از دلیل عام است بر دلیل عام مقدم می‌شود و نتیجه این است که عام نسبت به افراد خاصّ حجّت نیست و گویا از اوّل هم این افراد را شامل نبود و چنانکه سابقاً گفته شد، دلیل خاصّ دایره حجیّت دلیل عامّ را محدود می‌کند. در نتیجه عامّ در ماعدا الفاسقین و خاصّ در فاسقین حجت می‌شود و مصادیق مشتبه، معلوم نیست که از مصادیق این حجت‌اند یا آن حجّت؟ و ترجیحی در کار نیست. لذا به هیچ‌کدام نمی‌توان تمسّک کرد. ولی در مخصِّص لبی مورد بحث، یک خطاب بیشتر صادر نشده است، یعنی عموم «**اکرم جیرانی**» یا «**اکرم کلّ جارٍ لی**» که ظهور در عموم دارد و باید به ظاهرش عمل شود. آنگاه اگر از خارج قاطع شدیم به این‌که مولی اکرام همسایه‌های دشمن را نمی‌خواهد، به مقدار قطع، همسایه‌ها را اکرام نمی‌کنیم؛ ولی این موجب نمی‌شود که ظهور عامّ در عموم لطمه بخورد، بلکه عامّ به ظهورش باقی است و در غیر موارد قطع، به ظهور خطاب اخذ می‌شود.

قوله: بل يمكن: نه‌تنها به‌وسیلهٔ اصالةالعموم افراد مشکوک را از حکم خاصّ خارج می‌کنیم، بلکه از عنوان خاصّ هم خارج می‌کنیم و نه‌تنها خروج حکمی است، بلکه خروج موضوعی هم هست. مثلاً

در مورد همسایه‌های مشکوک العداوة به برکت تمسّک به عامّ ثابت کردیم که اینها اکرامشان واجب است. حال می‌گوییم فلانی ولو شک در عداوتش داریم، اکرامش به برکت عموم اکرم جیرانی واجب است و هرکس اکرامش واجب باشد، دشمن مولی نیست؛ پس فلانی دشمن مولی نیست. این عدوّ نبودن نتیجه تازه‌ای است که گرفتیم و هر حکمی که غیر عدوّ داشته باشد، این فرد مشکوک هم خواهد داشت. یا مثلاً در زیارات و روایات می‌خوانیم که «**لعن الله بنی أمیة قاطبةً**»[1] یعنی خداوند همهٔ افراد بنی‌امیه را لعنت کند». سپس از خارج یقین کردیم که لعنِ مؤمن جایز نیست. آنگاه افراد بنی امیّه سه گروه می‌شوند:

۱. گروهی که یقین به کفرشان داریم، در عموم عامّ داخل‌اند و لعن آنها جایز است؛

۲. گروهی که یقین به ایمانشان داریم، به‌دلیل خاصّ خارج‌اند و لعن آنها جایز نیست؛

۳. گروهی که از بنی‌امیّه هستند، ولی شک در ایمان و کفر آنها داریم، مثل عمر بن عبدالعزیز. نه‌تنها به حکم عموم عامّ، می‌گوییم لعن اینها جایز است، بلکه نتیجهٔ بالاتری گرفته و می‌گوییم فلانی به حکم عامّ مذکور لعنش جایز است: صغری، و هرکس که لعنش جایز باشد مؤمن نیست: کبری؛ پس فلانی اصلاً مؤمن نیست. و نفی ایمان نتیجهٔ برتری است.

فتدبّر جیّداً: شاید اشاره به یک اشکال و جوابی باشد. امّا اشکال: اگر از اصالةالعموم، مؤمن نبودن را نتیجه بگیریم مستلزم این است که اصل مزبور اصل مثبت باشد و ملزوم جواز لعن (نفی ایمان) به این وسیله ثابت شود، و اصل مثبت حجّت نیست. امّا جواب: اصول عملیّه شرعیّه مثبتاتش حجّت نیست. امّا اصول لفظیّه عقلائیّه و امارات، مثبتاتش هم حجّت است و جمیع لوازم و ملزومات و ملازمات عقلی و عادی و شرعی بر آنها مترتّب می‌شود و محذوری ندارد.

إیقاظ: [استیعاب العدم الأزلیّ]

لا یخفی أن الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل أو کالاستثناء من المتصل لما کان غیر معنون بعنوان خاص بل بکل عنوان لم یکن ذاک بعنوان الخاص کان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعی فی غالب الموارد إلا ما شذ ممکنا فبذلک یحکم علیه بحکم العام و إن لم یجز التمسک به بلا کلام. ضرورة أنه قلما لا یوجد عنوان یجری فیه أصل ینقح به أنه مما بقی تحته. مثلا إذا شک أن امرأة تکون قرشیة فهی و إن کانت وجدت إما قرشیة أو غیرها فلا أصل یحرز أنها قرشیة أو غیرها إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بینها و بین قریش تجدی فی تنقیح أنها ممن لا تحیض إلا إلی خمسین لأن المرأة التی لا یکون بینها و بین قریش انتساب أیضا باقیة تحت ما دل علی أن المرأة إنما تری الحمرة إلی خمسین و الخارج عن تحته هی القرشیة فتأمل تعرف.

---

۱. *کامل الزیارات*، ص ۱۷۶؛ *بحارالانوار*، ج ۱۰۱، ص ۲۹۲: زیارت عاشورا.

احراز مصداق عام با اصل موضوعی

مطالب اصلی فصل پنجم تا اینجا به پایان رسید. آخوند در خاتمه چند مطلب را تحت عناوین مختلف مطرح می‌کند: یکی از این مطالب که تحت عنوان «ایقاظ» مطرح شده است، این است که مطالب ذکر شده در رابطه با شبههٔ مصداقیه و مخصّص لفظی (جایز نبودن تمسّک به عامّ در شبههٔ مصداقیه، چه در مخصّص متصل و چه در مخصّص منفصل) عموماً با قطع نظر از اصل موضوعی بود؛ ما اکنون با عنایت به اصل موضوعی بحث می‌کنیم.

ابتدا مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم: هنگامی که حکمی به موضوعی وارد می‌شود، حتماً باید نخست موضوع احراز شود تا حکم مترتّب شود و «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوتِ المثبت له» است و احراز موضوع راه‌های گوناگونی دارد:

۱. قطع و یقین: وجداناً موضوع محرز باشد، مثلاً یقین داریم که این مایع خمر است، قهراً حکم حرمت هم می‌آید.

۲. ظنّ معتبر: بیّنه قائم شود که این مایع خمر است، باز هم حکم حرمت می‌آید.

۳. اصل عملی: شک در موضوع داریم و با اصل عملی آن را احراز می‌کنیم و آن چیزی جز استصحاب نیست، مثلاً این مایع قبلاً خمر بود و الآن شک در بقاء خمریّت داریم. استصحاب بقاء خمریّت نموده و موضوع را ظاهراً احراز می‌کنیم و حکم به حرمت می‌آید.

۴. مجموع مرکب از قطع و اصل عملی: موضوع، مرکّب از دو جزء وجودی و عدمی است و جزء وجودی با یقین احراز شده و جزء عدمی با اصل قابل احراز است، مثلاً «الغصبُ حرامٌ» موضوع (غصبیّت) به‌معنای تصرّف در ملک غیر بدون رضایت و اذن مالک است و جزء اوّل، یعنی اصل تصرّف در ملک غیر، وجداناً محرز است و جزء دوم، یعنی بدون رضای مالک بودن با استصحاب عدم، احراز می‌شود؛ در نتیجه حکم حرمت هم مترتّب می‌گردد.

با توجّه به این مقدمه گفتنی است، عامّ اگر به مخصّص متصلی همانند وصف، تخصیص بخورد و بگوید: «اکرم العلماء العدول»، در اینجا افراد باقی‌ماندهٔ تحت عامّ، عنوان مخصوصی دارند که علمای عادل باشد و تا موصوف با وصفش احراز نشود وجوب اکرامی هم نیست. اگر شک هم بکنیم، جای اصل عملی نیست؛ زیرا خود وصف عدالت که حالت سابقه ندارد تا استصحاب شود،[1] و عدم فسق، حالت سابقه به نحو عدم ازلی دارد، یعنی وقتی این افراد مشتبه (شبههٔ مصداقیه) نبودند فسقی هم نبود ـ از باب سالبه به انتفاء موضوع ـ حالا که موجود شده‌اند، شک داریم که فسقی موجود شد یا نه، استصحاب عدم، مجرا دارد، ولی کافی نیست؛ زیرا وجوب اکرام بر غیر فاسق مترتّب نیست، بلکه بر عنوان خاصّ علمای عادل مترتب است.

---

۱. اگر حالت سابقه داشت قابل استصحاب است، ولی از فرض خارج است.

اگر بخواهیم با استصحاب مزبور نتیجه بگیریم که این افراد عادل هستند پس وجوب اکرام دارند، اصل مثبت می‌شود و ارزشی ندارد. آری به شکل دیگری استصحاب عدم ازلی جاری می‌شود و آن استصحاب عدم عدالت است که در ازل نبود الآن هم نیست؛ ولی نتیجه‌اش دخول فرد مشتبه در عموم عامّ نیست؛ بلکه نتیجه، خروج فرد مشتبه از عموم عامّ است و یا اگر برای جملهٔ وصفیّه مفهوم قائل نباشیم، نتیجه‌اش سکوت «**اکرم العلماء العدول**» نسبت به غیر عدول است.

اگر عامّ به مخصِّص لفظی متصل تخصیص بخورد ولی نه از قبیل وصف، بلکه از قبیل استثناء «**أکرم کلّ عالمٍ إلّا الفاسقین منهم**» یا شرط «**أکرم العلماء إن لم یفسقوا**» یا غایت «**أکرم العلماء إلی أن یفسقوا**»، ویژگی تمام اینها این است که علمای غیر فاسق اکرامشان واجب است که یک جزء موضوع (علماء) امر وجودی است و وجداناً در افراد مشتبه محرز است و جزء دیگر امر عدمی است، یعنی عدم الفسق و فاسق نبودن، **یا مَن عدا الفاسقین یا مَن لیس بفاسقٍ و...** و غیر از عنوان عدمی و سلبی مزبور عنوان مخصوصی نیست، یعنی احراز عادل بودن و غیره لازم نیست، بلکه احراز فاسق نبودن کافی است و چنانکه در مقدمه اوّل گفته شد، جزء عدمی با اصل، قابل احراز است که تفصیل مطلب خواهد آمد.

همچنین اگر مخصص یک امر منفصل، از قبیل «**لاتکرم فساق العلماء**» باشد، باز هم پس از تخصیص عامّ با دلیل خاصّ، نتیجه این می‌شود که علمای غیرفاسق، وجوب اکرام دارند و عنوان عامّ، همین عنوانِ «نبود مخصِّص» است، یعنی فاسق نبودن. بیش از این هم عنوان دیگری لازم نیست.

مرحوم آخوند می‌فرماید در کلیه موارد مزبور، جزء عدمی با اصل موضوعی قابل احراز است و آن استصحاب عدم ازلی است. وقتی این افراد مشتبه اصلاً وجود خارجی نداشتند، فسقی هم نبود (سالبه به انتفاء موضوع)، حالا که موجود شده‌اند و شک در فسق آنها داریم، استصحاب عدم ازلیِ فسق را جاری کرده و حکم به عدم فسق آنها می‌نماییم و می‌گوییم ان‌شاءالله باز هم فاسق نیستند (سالبه به انتفاء محمول)، و همین که عدم فسق با اصل احراز شد کافی است و حکم وجوب اکرام، اینها را می‌گیرد و تمسّک به عامّ پس از احراز موضوع صحیح است.[1]

و شاذّ و نادر است مواردی که استصحاب عدم ازلی قابل جریان نباشد، مثل موارد تبادل حالتین: این افراد مشتبه یقیناً یک زمانی عادل بودند و یقیناً زمانی هم فاسق بودند؛ ولی این‌که کدام‌یک تقدّم

---

۱. ***ان قلت:*** همان‌طور که در ازل میان اینها و فسق رابطه‌ای نبود، هکذا میان آنها و عدالت هم رابطه‌ای نبود. پس همان‌طور که استصحاب عدم ازلی فسق قابل جریان است، باید استصحاب عدم ازلیِ عدالت هم جاری شود و در نتیجه تعارض و تساقط کنند.

قلت: جای استصحاب عدم عدالت نیست، زیرا مستقیماً بر عدم عدالت، اثر شرعی باز نیست، بلکه باید به‌دنبال آن احراز فسق شود تا اکرام حرام باشد، اثبات فاسق بودن توسّط اصل مزبور باعث می‌شود که اصل مزبور، اصل مثبت شود و حجّت نباشد.

داشت، معلوم نیست. در اینجا نه جای استصحاب عدم عدالت یا فسق است چون قطعاً حالت سابقهٔ عدم ازلی، نقض شده است ـ و این نقض، نقض یقین به یقین است، نه نقض یقین به شک ـ و نه مجرای استصحاب خود عدالت یا فسق است؛ چون علم اجمالی به نقض یکی از آن دو داریم و استصحاب هرکدام با استصحاب دیگری تعارض می‌کند.

چنین مواردی مجرای اصل موضوعی نیست؛ ولی مورد مزبور کم اتّفاق می‌افتد و در نوع موارد، اصل موضوعی داریم و با آن موضوع منقّح می‌شود و فرد مشتبه وضعش احراز می‌شود و نوبت به تمسّک به عامّ در این مصادیق می‌رسد. پس تابه‌حال که می‌گفتیم تمسّک به عام در شبههٔ مصداقیّه جایز نیست بر فرض نبود اصل موضوعی یا با قطع نظر از آن بود و اما با توجّه به چنین اصلی و با احراز موضوع به این وسیله، نوبت به عموم عام می‌رسد.

البته گاهی هم حالت سابقهٔ این افراد معلوم است که مثلاً فسق بوده و الآن شک در بقاء داریم، اینجا جای استصحاب بقاء فسق و در نتیجه دخول افراد مشتبه در حکم خاصّ است، نه جای تمسّک به عامّ و یا جای استصحاب عدم ازلی.

مرحوم آخوند در خاتمه یک مثال واقعی می‌زند و آن این‌که در روایات می‌خوانیم: «**المرأة إنّما ترى الحمرة إلى خمسين**»،[1] یعنی زنها تا سنّ پنجاه سالگی حائض می‌شوند. این خطاب عامّ است و زن‌های قرشیّه و غیر قرشیّه و افراد مشکوک الحال را هم شامل است. سپس مخصّصی متّصلاً یا منفصلاً وارد شد مبنی بر این‌که «**القرشيّة ترى الحمرة إلى ستّين**»، یا فرمود: «**إلّا القرشيّة فانّها تحيض إلى ستّين**» که زنان قرشی را خارج ساخت. به‌دنبال این تخصیص، زنها سه گروه می‌شوند:

۱. زن‌هایی که یقیناً غیر قرشی هستند در حکم عامّ باقی می‌مانند و تا پنجاه سال ملاک است.

۲. زن‌هایی که یقیناً قرشی هستند از عموم عامّ خارج و در عنوان خاصّ داخل‌اند و تا شصت سال ملاک است.

۳. زن‌هایی که شک دارند آیا قرشی هستند یا غیر قرشی، در اینجا ما اصلی نداریم به عنوان این‌که: **الأصلُ القرشيّة**. یعنی زمانی این خانم‌ها قرشی بودند، الآن هم هستند (وجود نعتی). **یا الأصل غير القرشيّه**. یعنی زمانی اینها غیر قرشی بودند، الآن هم هستند (عدم نعتی)، خیر جای این اصل نیست، زیرا قرشیّت و غیر قرشی بودن هر دو نعت هستند و نعت فرع بر منعوت است و قبل از وجود این زن‌ها، منعوت و موصوفی نبود تا این اوصاف باشند و پس از وجود هم که از اوّل یا قرشی است و تا آخر هم چنین است و یا غیر قرشی است. تا آخر هم چنین است و هیچ‌گاه شک در بقاء پیدا نمی‌شود تا مجرای استصحاب مزبور باشد.

اصل دیگری داریم به نام استصحاب عدم ازلی که به برکت آن وضع این افراد مشکوک روشن

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۲، ص ۵۸۰ و ۵۸۱.

می‌شود و آن این‌که در ازل و پیش از تحقّق این زن‌های مشتبه، قطعاً میان آنان و قریش رابطه و نسبتی نبود و آنها قرشی نبودند (سالبه به انتفاء موضوع)؛ حال پس از تحقّق آنها شک داریم که این رابطه و نسبت موجود شد یا نه. آیا قرشیّت حادث شد یا نه؟ **الاصل عدم تحقّق النسبة بینها و بین القریش.** یعنی استصحاب عدم جاری می‌شود (سالبه به انتفاء محمول)؛ و در ظاهر می‌گوییم اینان از زنان قرشیّه نیستند و وقتی نبودند و موضوع محرز شد، عموم عامّ، اینها را شامل می‌شود و حکم اینها هم رؤیت دم الحیض تا پنجاه سال می‌شود.

فتأمل تعرف: شاید اشاره باشد به این‌که استصحاب مزبور معارض دارد؛ زیرا همان‌طور که در ازل، میان این زن و قریش نسبتی نبود، میان او و غیر قریش هم رابطه‌ای نبود. در نتیجه همان‌طور که استصحاب عدم تحقّق نسبت، میان او و قریش جاری می‌شود استصحاب عدم تحقّق نسبت، میان او و غیر قریش هم جاری می‌شود و تعارض و تساقط می‌کنند. ولی جوابش این است که استصحاب دوم جاری نمی‌شود، زیرا مستقیماً ثمره و اثر شرعی بر عدم نسبت مذکور بار نمی‌شود و باید به دنبال آن ثابت شود که پس این مرأه قرشی است، پس تا شصت سال حیض می‌بیند، و چنین اصلی مثبت خواهد بود، ولی استصحاب اوّل مستقیماً اثر شرعی داشت و لذا جاری شد.[1]

وهم و إزاحة

ربما یظهر عن بعضهم التمسک بالعمومات فیما إذا شک فی فرد لا من جهة احتمال التخصیص بل من جهة أخری کما إذا شک فی صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فیستکشف صحته بعموم مثل أوفوا بالنذور فیما إذا وقع متعلقا للنذر بأن یقال وجب الإتیان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم وکلّ ما یجب الوفاء به لا محالة یکون صحیحا للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به.

و ربما یؤید ذلک بما ورد من صحة الإحرام و الصیام قبل المیقات و فی السفر إذا تعلق بهما النذر کذلک.

و التحقیق أن یقال إنه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتکفلة لأحکام العناوین الثانویة فیما شک من غیر جهة تخصیصها إذا أخذ فی موضوعاتها أحد الأحکام المتعلقة بالأفعال بعناوینها الأولیة کما هو الحال فی وجوب إطاعة الوالد و الوفاء بالنذر و شبهه فی الأمور المباحة أو الراجحة ضرورة أنه معه لا یکاد یتوهم عاقل إذا شک فی رجحان شیء أو حلیته جواز التمسک بعموم دلیل وجوب الإطاعة أو الوفاء فی رجحانه أو حلیته.

---

۱. نکته: از دیدگاه مرحوم آخوند استصحاب عدم ازلی از قبیل عدم قرشیّت، عدم تزکیه و ... قابل جریان است، ولی از دیدگاه محقّقین مناقشاتی در این نحو از استصحاب وجود دارد که در جای خود باید بحث و بررسی شود.

شبههٔ مصداقیه به‌خاطر اجمال خطاب

مطلب دوّم از مطالب باقی‌مانده، بیان یک توهم و سپس ازاحه و دفع آن است.

امّا توهّم: آنچه تا به حال از اول فصل چهارم و پنجم مطرح شد، یعنی این‌که آیا فلان فرد از عموم عامّ خارج شده است یا خیر، فلان افراد مشتبه خارج شده‌اند یا نه. به کلّی در فرض، احتمال تخصیص بود، یعنی احتمال می‌دادیم که مولی غیر از «لا تکرم زیداً» مخصص دیگری به نام «لا تکرم خالداً» هم گفته باشد؛ یا احتمال می‌دادیم که زید، شامل هرکدام از دو زید باشد؛ یا فاسقین، شامل مرتکب صغیره هم بشود؛ یا مصادیق مشتبه داخل در عنوان خاصّ باشند. روی این احتمال شک در حکم فرد یا افراد مشتبه داشتیم؛ معلوم شد که درکجا تمسّک به عامّ جایز است و کجا جایز نیست.

حال گاهی شک ما در حکم فردی از افراد نه به خاطر احتمال تخصیص است که تا به حال مطرح بود، بلکه از ناحیهٔ دیگر و به‌خاطر عامل دیگری از قبیل اجمال الخطاب است. آیا در چنین فرضی راهی برای احراز حکم فرد مشکوک و مشتبه داریم و جای تمسّک به عموم هست یا نه؟

مثال: در آیات و روایات به وضو و غسل امر شده‌ایم و قدر متیقّن وضو و غسل، با آب مطلق است. وضو و غسل با سایر مایعات مضاف غیر از گلاب قطعاً باطل است، ولی در مورد وضو به خصوص گلاب شک کردیم که آیا صحیح است یا خیر؟ اینجا بعضی‌ها[1] گفته‌اند از راه تمسّک به عمومات ادلّهٔ عناوین ثانوی، حکم فرد مشکوک را روشن می‌کنیم، به این بیان که اگر کسی نذر کرد یا قسم خورد یا عهد کرد که با گلاب، وضو بگیرد یا غسل کند، عموماتِ وجوب وفا، به نذر یا عهد و یمین، این مصداق از نذر و عهد و قسم را می‌گیرد و می‌گوید: ﴿ولیوفوا نذورهم﴾؛[2] آنگاه چنین وضو و غسلی به عنوان وفاء به نذر واجب می‌شود و از راه وجوب وضو، صحتِ آن را استکشاف می‌کنیم و می‌گوییم معلوم می‌شود چنین وضویی در شرع مقدس صحیح است زیرا اگر باطل بود نوبت به وجوب وفاء نمی‌رسید؛ پس با تمسّک به عموم دلیل ثانوی، وضع فرد مشکوک روشن شد.

تأیید مطلب: سپس متوهّم، مطلب مزبور را با دو باب دیگر تأیید و تقویت می‌کند:

۱. احرام باید از میقات باشد و قبل از آن قطعاً باطل است؛ ولی اگر کسی نذر کرد که پیش از میقات ـ مثلاً از وطن خودش ـ محرم شود، فقهاء فتوی داده‌اند که چنین نذری صحیح است و منعقد می‌شود و واجب است از هرجا که نذر کرده است محرم شود، و روایات، حکم به صحّت آن می‌کند.[3]

۲. روزه در مسافرت باطل است، ولی اگر کسی نذر کرد که در سفر روزه بگیرد، روایات حکم به صحّت این صوم و وجوب وفاء به نذر کرده است؛[4] حال اگر ادلّه و عموماتِ وجوب وفاء به نذر، عمل حرام و باطلِ بدون نذر را، صحیح و واجب می‌کنند، پس وضوی مشکوک الصحّة و البطلان را به طریق

---

۱. *مطارح الأنظار*، ص ۱۹۵ و ۱۹۶.
۲. سورهٔ حج، آیهٔ ۲۹.
۳. *وسائل الشیعه*، ج ۸، ص ۲۳۶ و ۲۳۷.
۴. همان، ج ۷، ص ۱۳۹ و ۱۴۱.

اولی صحیح و واجب می‌گرداند. پس تمسّک به عامّ در فرد مشکوک از جهت دیگر غیر از احتمال تخصیص نیز جایز شد.

قوله: و التحقیق ان یقال: جواب توهّم: به عقیدهٔ ما در مثل وضو یا غسل به مایع مضافی از قبیل گلاب، جای تمسّک به عمومات وفاء به نذر نیست.

توضیح: ادلّهٔ احکام در تقسیمی دو دسته می‌شوند:

۱. ادلّهٔ عناوین اوّلیه: ادلّه و خطاباتی است که احکام را روی اشیاء (موضوعات و متعلّقات) به‌عنوان اوّلی و اصلی و ذاتیِ آنها برده با قطع نظر از عروض هرگونه عنوان ثانوی بر آن شیء، مثل: «الخمر حرام»، «الغصب حرام»، «صلوة اللیل مستحبّة»، «الزیارة مندوبةٌ»، «الحج واجبٌ»، «السفر مباحٌ» و ... که خمریّت و غصبیّت و ... عنوان اصلی و اوّلیِ فلان عین یا فلان عمل است.

۲. ادلّهٔ عناوین ثانویه: خطاباتی که حکم را روی اشیاء به یک عنوان عارضی و ثانوی برده است، مثلاً اگر شرب خمر معنون به عنوان مضطرٌالیه یا مُکْرَهٌعلیه شد، حرام نیست و جایز است. اگر غصب، معنون به عنوان مقدمهٔ واجب اهمّ شد، حرمت می‌رود و وجوب می آید. نماز شب اگر متعلّق نذر و عهد و قسم شد واجب می‌شود، زیارت و سفر اگر معنون به عنوان اطاعت والدین شد، وجوب پیدا می‌کند. وضو و غسل و روزه اگر معنون به عنوان حرجی و ضرری شد، وجوبش مرتفع می‌شود و ... . عنوان اضطرار، اکراه، نسیان، ضرر، حرج، نذر، عهد، یمین، اطاعت والد، اطاعت زوج، اطاعت مولی و ... از عناوین ثانوی هستند. خود ادلّهٔ عناوین ثانوی دو قسم می‌شوند:

قسم اوّل ادلّهٔ ثانوی: ادلّه و خطاباتی که مقیّد هستند، یعنی در موضوعات یا متعلّقات آنها خصوصیّتی اخذ شده است و آن این‌که موضوع یا متعلّق به عنوان اصلی و اوّلی و ذاتی، محکوم به فلان حکم خاصّ باشد ـ مثلاً محکوم به اباحه و حلّیّت باشد، یا محکوم به رجحان و استحباب یا وجوب باشد ـ تا دلیل عنوان ثانوی آنجا پیاده شود و حکم ثانوی را بیاورد و اگر دارای فلان حکم نبود، جایی برای دلیل عنوان ثانوی هم نبود. مثلاً یکی از عناوین ثانوی عنوان اطاعت والد است که به حکم آیات و روایات، اطاعت پدر واجب است، ولی نه در هر عملی چنین نیست که اگر پدر به‌کار حرامی هم امر نمود، اطاعتش واجب باشد؛ یا اگر از واجبی هم نهی کرد، اطاعتش واجب باشد، بلکه در خصوص کارهایی که با قطع نظر از امر والد به‌عنوان اوّلی، حلال و جایز و مباح و مشروع باشد، امر پدر در اینها نافذ و اطاعتش واجب و مخالفتش حرام است؛ امّا اگر به‌کارهای حرام و نامشروع یا به ترک واجب امر نمود، اطاعتش واجب نیست. لذا اگر پدر یا زوج بگوید حق نداری سفر واجب و حج واجب را انجام دهی، اطاعت ندارند. اگر امر به شرب خمر یا ترک نماز کنند، اطاعت ندارد؛ زیرا قاعدهٔ کلّی این است

که «**لاطاعة لمخلوقٍ فی معصیة الخالق**».[1] این اختصاص به پدر و همسر ندارد، بلکه هر مخلوقی حتی اگر پیامبر هم معاذالله امر به حرام کند، اطاعتش واجب نیست ـ ولو او در اثر عصمت و حکمت و عدالت، امر به معصیت نمی‌کند، ولی فرض محال که محال نیست.

پس اوّل باید احراز کنیم که فلان کار در اسلام مباح و جایز است سپس بگوییم، اگر پدر به آن امر کرد و آن کار معنون به عنوان اطاعت و امتثالِ والد شد، واجب می‌گردد. بنابراین اگر در مورد عملی اصل جواز و حلّیت محرز نبود و شک در اباحه و حرمت آن داشتیم و پدر، ما را به آن کار امر کرد نمی‌توانیم بگوییم این کار به خاطر اطاعت والد، واجب است. خیر، اوّل باید موضوع وجوب اطاعت والد که کار مباح است، احراز شود که در اینجا مشکوک است و تمسّک به عموم یا اطلاق ادلهٔ وجوب اطاعت والد از قبیل تمسّک به عامّ در شبههٔ مصداقیهٔ خود دلیل عامّ یا مطلق است که به اتفاق کلمه جایز نیست.

مثال دیگر: یکی از عناوین ثانوی، عنوان «نذر» است که وفاء به آن واجب است، ولی نه هر نذری و هر منذوری، بلکه خصوص نذرکارهای راجح، یعنی اگر عملی فی حدّ نفسه و قطع نظر از تعلّق نذر به آن، ذاتاً رجحان داشت ـ مثلاً مستحب بود ـ و یک غرض دینی یا دنیویِ عقلایی و مشروع در آن بود، نذرش منعقد می‌شود و امر به وجوب وفاء می‌آید. لذا اگر در مورد عملی اصل مشروعیّت و رجحان آن مشکوک بود و کسی آن را نذر کرد، نمی‌توانیم بگوییم مثلاً «**أوفوا بالنذور**» عامّ است و اینجا را شامل می‌شود، و وفای به آن واجب است. خیر، موضوع وجوب وفاء به نذر، عمل راجح است و در مورد شک، این موضوع احراز نشده است و تمسّک به عامّ در چنین فردی از نوع تمسّک به عامّ در شبههٔ مصداقیّه خود عامّ است که قطعاً جایز نیست.

آنگاه در جواب متوهّم می‌گوییم مثال مذکور، یعنی وضو یا غسل باگلاب نیز از این قبیل است و جای تمسّک به عموم دلیل عنوان ثانوی یعنی وجوب وفای به نذر نیست. زیرا اوّل باید اصل صحت و مشروعیّت و رجحان و عبادیّت غسل یا وضو باگلاب احراز شود تا بعد بگوییم که اگر همین وضو متعلّق نذر شد واجب می‌شود. ولی در مانحن‌فیه اصل صحت و بطلانِ این وضو یا غسل، مشکوک است و رجحان یا جواز، محرز نیست و موضوع دلیل ثانوی منقحّ نشده است. تمسّک به عام در چنین موردی از قبیل تمسّک به عامّ در شبههٔ مصداقیّه خود دلیل عامّ است که قطعاً جایز نیست.

نعم لا بأس بالتمسک به فی جوازه بعد إحراز التمکّن منه و القدرة علیه فیما لم یؤخذ فی موضوعاتها حکم أصلا فإذا شک فی جوازه صح التمسک بعموم دلیلها فی الحکم بجوازها و إذا کانت محکومة بعناوینها الأولیة بغیر حکمها بعناوینها الثانویة وقع المزاحمة بین المقتضیین و

---

۱. همان، ج ۱۱، ص ۱۵۷.

یؤثر الأقوی منهما لو کان فی البین و إلا لم یؤثر أحدهما و إلا لزم الترجیح بلا مرجح فلیحکم علیه حینئذ بحکم آخر کالإباحة إذا کان أحدهما مقتضیا للوجوب و الآخر للحرمة مثلا.

و أما صحة الصوم فی السفر بنذره فیه بناء علی عدم صحته فیه بدونه و کذا الإحرام قبل المیقات فإنما هو لدلیل خاص کاشف عن رجحانهما ذاتا فی السفر و قبل المیقات و إنما لم یأمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع یرتفع مع النذر و إما لصیرورتهما راجحین بتعلق النذر بهما بعد ما لم یکونا کذلک کما ربما یدل علیه ما فی الخبر من کون (: الإحرام قبل المیقات کالصلاة قبل الوقت).

لا یقال لا یجدی صیرورتهما راجحین بذلک فی عبادیتهما ضرورة کون وجوب الوفاء توصلیا لا یعتبر فی سقوطه إلا الإتیان بالمنذور بأی داع کان.

فإنه یقال عبادیتهما إنما تکون لأجل کشف دلیل صحتهما عن عروض عنوان راجح علیهما ملازم لتعلق النذر بهما هذا لو لم نقل بتخصیص عموم دلیل اعتبار الرجحان فی متعلق النذر بهذا الدلیل و إلا أمکن أن یقال بکفایة الرجحان الطارئ علیهما من قبل النذر فی عبادیتهما بعد تعلق النذر بإتیانهما عبادیا و متقربا بهما منه تعالی فإنه و إن لم یتمکّن من إتیانهما کذلک قبله إلا أنه یتمکّن منه بعده و لا یعتبر فی صحة النذر إلا التمکّن من الوفاء و لو بسببه فتأمل جیدا.

قسم دوم ادلّهٔ ثانوی: تا اینجا تحقیق خود را انجام داده و سخن متوهّم را ردّ کردیم. از اینجا به بعد بحث‌های تکمیلی مطرح می‌شود که مستقیماً به مانحن‌فیه ارتباطی ندارد.

قسم دوّم از ادلّه عناوین ثانوی خطاباتی هستند که مطلق می‌باشند، یعنی در موضوع یا متعلّق آنها این مطلب اعتبار و اخذ نشده که حتماً به عنوان اوّلی و قطع نظر از عروض عنوان ثانوی، دارای فلان حکم باشند؛ بلکه موضوع، محکوم به هر حکمی که باشد اگر عنوان ثانوی آمد، دلیل آن هم می‌آید ـ مثلاً عنوان ضرر، حرج، اضطرار، اکراه، نسیان و ... از این قبیل است، یعنی در متعلّق ضرر این مطلب نخوابیده است که فلان کاری که به‌عنوان اوّلی مثلاً واجب بود، حالا که ضرری شده واجب نیست و ... خیر، آن کار به‌عنوان اوّلی، چه واجب باشد، چه حرام، چه مستحب و ... اگر ضرری شد، قطعاً واجب نیست، حرام نیست، مستحب نیست و ... . و هکذا عنوان عُسر و حرج و عناوین دیگر ـ حال اگر فرض کنیم که دلیل اطاعت والد یا وفای به نذر هم از این قبیل باشد ـ البتّه این مجرّد فرض است، ولی اگر چنین بود ـ حکمش فرق می‌کند.

توضیح: در خود این قسم ثانی که خطاب ثانوی مطلق است، سه فرض قابل تصویر است:

۱. متعلّق یا موضوع نذر به‌عنوان اوّلی هیچ حکمی ندارد. اینجا واضح است که اگر عنوان ثانوی آمد و همان کار، متعلّق نذر شد حتماً واجب می‌شود و مشمول این خطاب است؛ ولی این مجرّد فرض است و ما در اسلام هیچ واقعه و موضوعی نداریم مگر این‌که در واقع دارای حکمی از احکام است ولو در ظاهر، ما نسبت به آن حکم جاهل باشیم.

۲. موضوع نذر در واقع دارای حکمی از احکام شرعی است، ولی ما نمی‌دانیم آن حکم چیست؟ در اینجا اگر در مورد فردی از افراد این موضوع شک کردیم که آیا شرعاً جایز است یا نه، چنانچه متعلّق نذر واقع شود، جای تمسّک به عموم وفای به نذر هست؛ چون دلیلش اطلاق دارد و سخن متوهّم در این فرض صحیح است. امّا این نیز در مثل باب نذر و اطاعت والد و ... مجرّد فرض است و ادلّه این عناوین مطلق نیست، بلکه مقیّد است. چنانچه قبلاً در «و التحقیق» بیان شد.

ضمناً شک در جواز شرعی بر فرض این است که عقلاً فلان کار ممکن باشد و مکلّف، قدرت بر انجام آن داشته باشد که شرط عامّ هر تکلیفی است و قول مصنف (بعد احراز ...) اشاره به این نکته است.

۳. متعلّق یا موضوع به‌عنوان اصلی و اوّلی، محکوم به حکمی است و ما آن حکم را می‌دانیم و همین عمل به عنوان ثانوی محکوم به حکم دیگری است غیر از حکمی که به عنوان اوّلی داشت. مثلاً شرب خمر به‌عنوان اوّلی حرام است و به‌عنوان اجابت دعوت مؤمن می‌خواهد مستحب شود. نماز شب به عنوان اصلی مستحب است و به عنوان نذر واجب می‌شود. عبور از مکان غصبی به‌عنوان اوّلی که غصب باشد حرام است، ولی به عنوان ثانوی که مقدمه امر اهمی واقع شده است واجب می‌شود. در این‌گونه موارد که هر دو خطاب اوّلی و ثانوی دارای حکم هستند، چه باید کرد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید اینجا جای تزاحم ملاک‌هاست و هر خطابی که ملاکش قوی‌تر باشد، همان مقدّم است و حکمش فعلی می‌شود. اگر عنوان اوّلی ملاکش اقوی بود، همان مقدم است و در مثال شرب خمر حکم به حرمت می‌شود؛ اگر عنوان ثانوی قوی‌تر بود، همان مقدم می‌شود و در مثال نافله شب حکم به وجوب می‌شود؛ اگر هیچ‌کدام قوی‌تر نبود، نوبت به اباحه عقلی، یعنی تخییر می‌رسد و در مثال دوران بین وجوب و حرمت که محذورین هستند حق نداریم یکی را بر دیگری مقدم بداریم، وگرنه ترجیح بلامرجّح و محال است.[1]

قوله: و امّا صحة الصوم فی السفر: دو شاهد متوهّم: متوهّم برای تأیید فرمایش خویش دو شاهد هم آورد که یکی مسأله احرام قبل از میقات بود و دیگری مسأله روزه در سفر. از نظر ما این دو شاهد نیز به درد ایشان نمی‌خورد.

توضیح: در اینجا سه دسته اخبار داریم:

۱. اخباری که دال بر بطلان روزه و احرام مزبور است؛

۲. روایاتی که دالّ بر اعتبار و اشتراط رجحان در متعلّق نذر است و این‌که نذر باید به امر راجح شد؛

---

۱. البته این محاسبه بر خلاف محاسبه‌ای است که مرحوم آخوند در اوّل باب تعارض خواهد داشت و در آنجا ادلهٔ عناوین ثانوی را بر ادلهٔ عناوین اوّلی حاکم و مقدم می‌دارد و آنها را از موارد جمع عرفی می‌شمارد که مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۳. احادیثی که دالّ بر انعقاد نذر احرام و صوم مزبور هستند و چنین نذری را صحیح می‌دانند. حال این سؤال مطرح می‌شود که جمع اینها چگونه است؟ اگر در متعلّق نذر رجحان معتبر است و باید اوّل رجحان احراز شود تا نذر منعقد شود، یا اگر احرام و صوم کذایی اصلاً باطل و نامشروع هستند و رجحانی ندارند، پس چگونه روایات می‌گویند چنین نذری منعقد می‌شود؛ در حالی که نذر، فرع بر رجحان است؟ در جواب می‌گوییم فعلاً کاری به بحث‌های فقهی نداریم و بنابراین می‌گذاریم که شرعاً احرام قبل از میقات و روزه در سفر، بدون نذر باطل است و با نذر، صحیح و لازم می‌شود. آنگاه می‌گوییم از سه راه، مشکل مزبور را حل کرده و جمع میان اخبار می‌نماییم و در هر حال نتیجه می‌گیریم که این دو شاهد به درد متوهّم نمی‌خورد:

راه اوّل این است که بگوییم احرام پیش از میقات مانند احرام از میقات، دارای ملاک و مقتضی و رجحان ذاتی است و قطع نظر از نذر هم چنین بوده است؛ روزه در سفر نیز مثل روزه در حضر دارای رجحان ذاتی است و ربطی به نذر ندارد. منتها فعلاً مانعی جلو آن مقتضی و ملاک را گرفته و نگذاشته آن ملاک فعلی شود.[۱]

خاصیت تعلّق نذر به چنین عملی این است که آن مانع را مرتفع می‌سازد و نقش دیگری ندارد، آنگاه مقتضی تأثیر خود را می‌گذارد. محذوری هم وجود ندارد و رجحانی هم که در متعلّق نذر باید باشد، در اینجا هست. مثال وضو با گلاب، قابل قیاس با این دو باب نیست؛ در آنجا اصل مشروعیت و صحت، مشکوک است و رجحان ذاتی محرز نیست تا دلیل نذر، رفع مانع کند و حکم به صحت شود.

راه دوم این است که بگوییم اصلاً قبل از تعلّق نذر، صوم در سفر و احرام قبل از میقات دارای رجحان و مقتضی نبودند و در سایه تعلّق نذر و به سبب آن، این رجحان آمد و احرام و صوم کذایی راجح گردید، کما این‌که از برخی روایات نیز همین مطلب مستفاد است، یعنی روایتی که می‌گوید: «احرام پیش از میقات همانند نماز پیش از وقت است».[۲] همان‌طور که نماز قبل از دخول وقت شرعی، اصلاً مقتضی و ملاک ندارد و یک درصد هم مصلحت و مطلوبیت ندارد، احرام قبل از میقات نیز چنین است.

آنگاه از طرفی روایات می‌گویند نذر چنین احرام یا صیامی صحیح است و منعقد می‌شود و از طرفی روایات دیگر می‌گویند متعلّق نذر باید راجح باشد و از سوی دیگر در روایاتی داریم که احرام پیش از وقت، اصلاً رجحان ندارد و جمع این سه طایفه به این است که با نذر کردن، رجحان درست

---

۱. مانع شاید همین نهی شرعی باشد که در طایفه اوّل از اخبار به آن اشاره شد، نظیر نماز در مکان غصبی یا نماز اوّل وقت که مقتضی دارد، ولی در سایه ابتلا به مزاحم اقوی، امرش فعلی نشده است؛ شاید موانع دیگر از قبیل مشقّت روزه در سفر و مشقّت احرام از وطن باشد که باید اموری را ترک کند و به زحمت بیفتد که این مانع با نذر می‌رود و خودش، خودش را متعهد می‌کند.

۲. *وسائل الشیعة*، ج ۸، ص ۲۳۴.

می‌شود و روزه یا احرامی که قبل از نذر اصلاً رجحانی نداشت و باطل بود، پس از نذر کاملاً راجح و مطلوب گردید. ولی باز قیاس وضو باگلاب به این دو مورد ناتمام است؛ چراکه در باب نذر وضو با ماءالورد دلیلی بر صحت چنین نذری نداریم تا دنبال حل رجحان با خود امر نذری باشیم.

البته مشکله‌ای در این راه حلّ وجود دارد که شاید «فتأمل» در پایان این مباحث اشاره به آن باشد و آن اشکال دور است. از طرفی در متعلّق نذر رجحان معتبر است و نذر، فرع بر رجحان و متوقف بر آن است و از طرفی در این راه دوم، رجحان را از راه امر نذری درست کردید و فرع بر نذر است؛ پس رجحان متوقف بر نذر و نذر متوقف بر رجحان است و هذا دورٌ واضحٌ جلّیّ.

اشکال: مستشکل می‌گوید از طرفی امر به وفای به نذر یقیناً یک امر توصّلی است و قصد قربت لازم ندارد؛ عمل منذور را به هر نیت و انگیزه‌ای انجام دهیم، امتثال حاصل می‌شود ـ آری شرط ثواب آن است که قصد امتثال امر هم بشود، ولی شرط امتثال و صحت عمل نیست ـ از طرف دیگر احرام و روزه مزبور قطعاً عبادت هستند و اگر صحیح باشند، باید در آنها قصد قربت شود و بدون آن ارزشی ندارند. آنگاه با راه حل دوم، رجحانِ احرام و صیام را اثبات کردید و از راه امر نذری حکم به رجحان کردید؛ ولی عبادیت را از چه راهی ثابت می‌کنید؟ امر نذری که توصّلی بود وبه درد اثبات عبادیت نمی‌خورد، اینها هم که عبادت هستند و بدون قربت صحیح نیستند، پس عبادت بودن اینها چگونه ثابت می‌شود؟

جواب: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید عبادیت که با امر نذری نیامد تا اعتراض کنید و بگویید این امر توصّلی است ... ؛ بلکه عبادیت از این ناحیه آمد که دلیل صحت این دو عمل در فرض نذر که حکم به صحت و انعقاد نذر می‌کرد، کاشف از این است که همزمان با نذر یک عنوان عبادی راجح و مطلوب، بر این احرام و صیام، منطبق می‌شود که ملازم با تعلّق نذر است و جدا شدنی نیست و عبادیت درگرو انطباق آن عنوان است و ربطی به امر نذری ندارد.[1]

قوله: هذا لو لم نقل ...: راه سوم: در دو راه قبلی قبول می‌کردیم که در متعلّق نذر باید رجحان باشد و به دنبال این بودیم که آیا این رجحان، ذاتی و پیش از تعلّق نذر است؟[2] یا با امر نذری درست می‌شود و عارضی است؟[3] ولی حالا می‌گوییم اصلاً لازم نیست در این دو باب رجحانی باشد؛ زیرا اخباری که می‌گفت در متعلّق نذر رجحان معتبر است، عامّ هستند و هر نذری را شامل می‌شوند. قانون عامّ هم این

---

۱. حال این‌که این عنوان عبادی راجح کدام است ما نمی‌دانیم و اسم‌گذاری مهمّ نیست. مرحوم آخوند در اوّل کتاب، در باب تعیین موضوع علم اصول و در باب صحیح و اعمّ در تعیین قدر جامع بر مسلک صحیحی و نیز در باب اجتماع امر و نهی در باب عبادات مکروهه فرمودند اسم‌گذاری مهمّ نیست. نظیر این انطباق را در همان باب عبادات مکروهه به کرّات و مرّات ذکر کرد.

۲. راه اوّل.

۳. راه دوم.

است که: «ما من عامّ إلّا و قد خصّ» یعنی هر عامی قابل تخصیص است؛ آنگاه چه مانعی دارد که عامّ مزبور هم به باب احرام و صیام تخصیص خورده باشد و در اینها رجحان لازم نباشد؟[1]

پس بدون رجحان نیز نذر آن دو منعقد می‌شود و دلیل خاصّ بر استثناء آن دو داریم ـ ولی باز با باب وضوی به گلاب قابل قیاس نیستند؛ زیرا در باب وضو اصلاً دلیلی بر صحّت نذر نرسیده بود تا حکم به استثناء و تخصیص یا راه‌های دیگر شود ـ اگر بپرسید که تکلیف عبادی بودن احرام و صیام چه می‌شود؟ در جواب می‌گوییم عبادیت از راه نحوهٔ تعلّق نذر تأمین می‌شود.

توضیح: باید دید شخص ناذر چگونه نذر کرده است: آیا پیکره و ذات العمل را نذر کرده است، بدون قصد قربت نذر کرده یا احرام از وطن را با قصد قربت نذر کرده است؟ یقیناً نذرش مقیّد است و احرام عبادی را نذر کرده است و پیش از آمدن امر به وفای به نذر، در نیت ناذر و نحوهٔ تعلّق نذر، عبادیت هست. دلیل هم حکم به صحت این نذر کرد، و امر «**أوفوا بالنذور**» هم به عمل عبادی وارد می‌شود که عبادیت از ناحیه امر نذری نیامده است، بلکه از ناحیه نذر ناذر آمده است. نظیر طهارات ثلاث که عبادیت آنها از ناحیه امر غیری درست نمی‌شد تا کسی بگوید امر غیری یک امر توصّلی است و عبادت درست کن نیست؛ بلکه از ناحیه یک امر استحبابی نفسی درست می‌شد.

اگر شما بگویید[2] مکلف پیش از نذر اصلاً قدرت بر انجام احرام و صیام عبادی ندارد و اینها مقدور او نیستند و نذر باید به امر مقدور باشد، پس چگونه چنین چیزی را نذر می‌کند، در جواب خواهیم گفت: آری، پیش از نذر مقدور نیست و هنگام نذر هم مقدور نیست؛ ولی آن قدرتی که عقلاً شرطیت دارد، قدرت بر منذور در ظرف نذر نیست، بلکه قدرت بر آن در زمان عمل و امتثال و پس از نذر است و علی الفرض الآن این عمل، صحیح و مقدور است و مکلّف آن را به قصد قربت هم انجام می‌دهد تا به نذرش وفاء کند و اصولاً اگر قصد قربت نکند، عملش باطل می‌شود.

این هم یک نحوه دور است؛ زیرا قدرت در هنگام عمل متوقف بر نذر است و تا نذری نباشد چنین قدرتی نیست و متقابلاً نذر هم وابسته بر قدرت حین العمل است، وگرنه نذر صحیح نیست.

شاید کلمه «**فتأمل جیداً**» اشاره به دو اشکال دوری باشد که یکی در پایان مطرح شد و یکی در ذیل راه دوم. بنابر این راه دوم و سوم مبتلا به اشکال است و راه اوّل متعین می‌شود؛ ولی در هر حال دو باب، مؤید کلام متوهّم نمی‌باشند.

---

۱. به‌عنوان اوّلی، آری به‌عنوان ثانوی و عارضی، یعنی منذور گردیدن و وجوب وفاء، رجحانی هم پیدا می‌کنند.
۲. *فإنّه و إن لمن یتمکّن ...*.

[عدم إحراز مصاديق العامّ بأصالة عدم التخصيص]

بقي شيء: و هو أنه هل يجوز التمسک بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شک في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم كونه محكوما بحكمه مصداقا له مثل ما إذا علم أن زيدا يحرم إكرامه و شک في أنه عالم فيحكم عليه بأصالة عدم تخصيص أكرم العلماء أنه ليس بعالم بحيث يحكم عليه بسائر ما لغير العالم من الأحكام.

فيه إشكال لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شک في كون فرد العام محكوما بحكمه كما هو قضية عمومه و المثبت من الأصول اللفظية و إن كان حجة إلا أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه الدليل و لا دليل هاهنا إلا السيرة و بناء العقلاء و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلک فلا تغفل.

مطلب آخر: خروج موضوعیِ فرد مشکوک

آخرین مطلب فصل پنجم (مبحث تمسک به عامّ در شبههٔ مصداقیه)، این است که آنچه تا بـه حـال عنوان شد این بود که اگر عامّی داشته باشیم، مثلاً «اکرم العلماء» و در خارج فردی از افراد به نام زید، یقیناً از افراد عامّ باشد و موضوع محرز باشد، ولی از نظر حکمی در حکم این فرد شک کنیم[1] که آیا اکرام زید هم واجب است یا نه، از اصالة العموم یا اصالة عدم التخصیص استفاده مـی‌نمودیم و فـرد مزبور را در حکم عام داخل می‌کردیم.

ولی حالا سخن در عکس این مطلب است، یعنی عامّی داریم «اکرم العلماء» و در خارج، فردی به نام زید یقیناً از حکم عام خارج است و به‌دلیل خاصّ اکرامش واجب نیست؛ ولی نمی‌دانیم که آیا زید از علماء است تا خروجش از تحت عام، تخصیصی و حکمی باشد و عموم عامّ به این مورد تخصیص خورده باشد یا از جهّال است تا خروج موضوعی و تخصصی داشته باشد و عموم عام به این باب، لطمه نخورده باشد. آیا نسبت به چنین شکی می‌توانیم از اصالةالعموم استفاده کنیم و بگوییم ان‌شاءالله عامّ تخصیص نخورده و بنا را بر عدم تخصیص بگذاریم و در نتیجه بگوییم پس خروج زید تخصصی است و وی از علماء نیست، یا جای تمسک به این عامّ در چنین موردی نیست؟[2]

اشکال آخوند: مرحوم آخوند می‌فرماید: در جواز تمسک به اصالةالعموم به این منظور اشکال داریم؛ زیرا قدر متقین از حجیّت اصالة العموم در موردی است که صدق عنوان محرز است و یقیناً زید از افراد عامّ است، ولی در حکم آن شک داریم. اینجا جای اصل مزبور است که با اجرای آن، حکم فرد

---

۱. چه منشأ شک ما احتمال تخصیص باشد و چه جهات دیگری، از قبیل اجمال خطاب باشد که در وهمٌ و ازحةٌ عنوان شد.

۲. ممکن است بپرسید ما چون یقین داریم که زید واجب الاکرام نیست، دیگر چه نیازی به اصالة العموم داریم و اجـرای ایـن اصل چه فایده‌ای دارد؟ جوابش این است که نسبت به سایر آثار و احکام اثر دارد. اگر گفتیم زید از علماء نیست، نتیجه‌اش این است که سایر احکامی که برای علماء وجود دارد، برای زید نیست و نیز کلیه احکامی که برای جهال ثابت می‌شود، برای زید هم ثابت است.

مزبور معلوم می‌شود و محکوم به حکم عامّ می‌گردد، اما آنجا که اصل عنوان محرز نیست، تمسّک به عام به این منظور از نوع تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیّهٔ خود عامّ است.

این سخن با مطلبی که مرحوم آخوند در آخر شبهه مصداقیّه با کلمهٔ «بل» فرمود که نه‌تنها فرد مشکوک، محکوم به حکم خاصّ نیست، بلکه موضوعاً از خاصّ خارج و در عامّ داخل است و به جمله «لعن الله بنی‌امیة قاطبةً» تمسّک کرد، فرق دارد؛ زیرا در آنجا فردیّت فرد مشکوک برای عنوان عامّ محرز بود و شک در حکم بود، ولی در اینجا اصل فردیت مشکوک است.

اگر بگویید اصول لفظیهٔ عقلائیه از امارات هستند و امارات مثبتاتش هم حجّت است ـ یعنی جمیع لوازم و ملزومات و ملازمات عقلی و عادی و شرعی و عرفی بر آنها مترتّب می‌شود و مثل اصول عملیه نیستند که ضعیف باشند و تنها اثر شرعی بر آنها مترتّب شود ـ آنگاه چه مانعی دارد اصالة العموم جاری کرده و نتیجه بگیریم که پس زید از افراد عالم نیست و موضوعاً خارج است، و اصل مزبور کاشف از این باشد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید آری اصول لفظیه مثبتاتش هم حجّت است، ولی به مقداری که دلیل اعتبار و حجیّت این اصول مساعدت کند. دلیل حجیّت، سیره و بنای عملی عقلاء عالم است. چنین بنایی از عقلای عالم محرز و معلوم نیست و قدر متیقن عکس این فرض است که شک در حکم این فرد داشته باشیم. پس از احراز موضوع ـ نه در مانحن‌فیه که شک در فردیت داریم پس از احراز عدم حکم ـ سیره عقلاء هم باید احراز شود و مقطوع باشد و همین که شک کردیم، دیگر سیره‌ای نیست تا قابل تمسک باشد. پس تمسّک به اصالةالعموم به منظور احراز این امر که فلان فرد، یعنی زید مثلاً از افراد و مصادیق عامّ نیست اشکال دارد.

فصل
[العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص]

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه بل ادعى الإجماع عليه.

و الذى ينبغى أن يكون محل الكلام فى المقام أنه هل يكون أصالة العموم متبعة مطلقا أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به بعد الفرع عن اعتبارها بالخصوص فى الجملة من باب الظن النوعى للمشافه و غيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلا و لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالا و عليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص و اليأس.

فصل ششم: تمسک به عامّ پیش از فحص از مخصّص

یکی از بحث‌های باب عامّ خاصّ درباره این است: به مجرّد این‌که در کتاب یا سنت یا سخنان عرف و اهل محاوره با خطاب عامّی برخورد کردیم، آیا حق داریم اصالة العموم جاری کرده و به عموم عام تمسّک کنیم و به گردن مولی و متکلم بگذاریم که مراد واقعی آنها همین عموم است؟ یا این‌که ابتدا به ساکن مجاز نیستیم به عموم عامّ عمل کنیم، بلکه نخست باید فحص و جست‌وجو کنیم آنگاه اگر دلیل خاصی پیدا کردیم، آن را مخصص دلیل عامّ قرار دهیم و اگر از یافتن مخصص نا امید شدیم، آن وقت مُجازیم به عموم عامّ، عمل کنیم؟

مسألهٔ مورد نزاع و اختلاف است. برخی تمسّک به عامّ را مطلقاً تجویز کرده‌اند و فحص و یأس را شرط ندانسته‌اند، ولی نوع فقهاء و اصولیون آن را شرط می‌دانند و قبل از فحص و یأس تمسّک به عامّ را جایز نمی‌دانند. برخی از دانشمندان (غزالی و آمدی) ادعای نفی خلاف کرده[1] و گفته‌اند که خلافی نیست در عدم جواز تمسّک به عامّ پیش از فحص از مخصص. برخی از بزرگان (علامه در *نهایه*) ادعای اجماع کرده‌اند[2] و گفته‌اند بالاجمال چنین چیزی جایز نیست.

مرحوم آخوند برای تعیین محل نزاع به پنج مطلب اشاره می‌کند که جای اصلی این مطالب در باب حجیّت ظواهر است، ولی در اینجا به صورت مبانی بحث ذکر می‌شوند.

۱. آیا اصالةالعموم حجّت و معتبر است یا خیر؟ ظاهراً کسی در اصل حجیّت اصالة العموم به عنوان یک اصل عقلانی مخالفتی ندارد. همگان بر حجیّت آن اتّفاق نظر دارند. مستند آن، سیره قطعی عقلاء است.

---

۱. شیخ اعظم این سخن را در *مطارح‌الأنظار*، ص ۱۹۷ به آن دو نسبت داده است.
۲. همان.

۲. آیا اصل مزبور از ظنون خاصه است، یعنی دلیل خاصّ[۱] بر حجیّت آن قائم شده است یا از باب ظنّ مطلق و به حکم دلیل عامّ انسداد حجت می‌شود؟ مشهور آن را از ظنون خاصّه دانسته‌اند؛ زیرا باب علمی را مفتوح می‌دانند. ولی محقّق قمی و دیگران از ظنون مطلقه دانسته‌اند.

۳. آیا اصل مزبور به مناط افاده ظن شخصی حجّت است یا به مناط ظن نوعی؟ ظن شخصی آن است که برای شخص مجتهد، بالفعل ظن به مراد پیدا شود. ظن نوعی آن است که این اصل شأنیت افاده ظن را دارد و برای نوع مجتهدین افاده ظن می‌کند ولو برای شخص فلان‌کس به دلایلی مفید ظن نباشد؛ چون مسبوق به شبهه است. باز مشهور حجیّت ظواهر را به افاده ظن نوعی منوط کرده‌اند، ولی بعضی‌ها مثل فاضل تونی، صاحب *وافیه*، ظن شخصی را ملاک قرار داده‌اند.

۴. آیا ظواهر خطاب فقط برای مشافهین و مقصودین بالافهام حجت است یا عمومیت دارد و برای غیر مشافهین و غیر مقصودین بالافهام نیز حجت است؟ میرزای قمی طرفدار احتمال اول است، ولی مشهور طرفدار وجه ثانی هستند.

۵. گاهی به وجود دلیل خاصّ و تخصیص عامّ به‌وسیلهٔ آن، علم تفصیلی داریم و گاهی علم اجمالی که اجمالاً در میان عمومات، مثلاً ۲۰٪ مبتلا به تخصیص شده‌اند. عام مورد نظر هم از اطراف علم اجمالی است و گاهی مجرد شک و احتمال بدوی است که شاید عام تخصیص خورده باشد، وگرنه یقینی در کار نیست. مرحوم آخوند می‌فرماید بحث ما در این‌که آیا اصالة‌العموم مطلقاً حجّت است یا پس از فحص و یأس متّبع است، پس از مفروغ‌عنه گرفتن چند مطلب است:

الف) پس از فراغ از اصل حجیّت آن؛

ب) پس از فراغ از ظن خاصّ بودن آن؛

ج) پس از فراغ از اعتبار آن به مناط ظن نوعی؛

د) پس از فراغ از حجیّت ظواهر برای عموم مقصودین و غیر مقصودین بالافهام؛

هـ) پس از فراغ از نبود علم تفصیلی و علم اجمالی و مجرّد احتمال تخصیص.

آنگاه با مفروض گرفتن این مطالب در اینجا بحث می‌کنیم که آیا اصالة‌العموم مطلقاً حجّت است یا پس از فحص و یأس معتبر است؟ آنگاه با این محاسبه بسیاری از دلیل‌هایی که دیگران برای اعتبار فحص و یأس و عدم جواز تمسّک به عامّ قبل از فحص آورده‌اند، باطل و بی‌اعتبار خواهد بود.

مثلاً عده‌ای گفته‌اند تا فحص و یأس نباشد، ظن شخصی به ظاهر کلام پیدا نمی‌شود؛ ولی دیدیم که اصلاً ظن شخصی ملاک نیست تا به این دلیل فحص لازم باشد. یا مثلاً عده‌ای مثل شیخ اعظم گفته‌اند علم اجمالی کبیر به وجود تخصیص، موجب شده است تا فحص لازم باشد، ولی دیدیم که فرض علم

---

۱. بناء عقلاء.

اجمالی هم از بحث خارج است و بحث در مورد مجرّد احتمال است. یا مثلاً کسانی که ظن مطلق را حجّت دانسته‌اند می‌گویند قدر متیقن از اعتبار ظن مطلق به حکم عقل عبارت است از ظن حاصله بعد از فحص و یأس؛ ولی دیدیم که حجّیت ظواهر از باب ظن خاص و به سیره عقلاء است، نه از باب ظن مطلق.

فالتحقیق عدم جواز التمسک به قبل الفحص فیما إذا کان فی معرض التخصیص کما هو الحال فی عمومات الکتاب و السنة و ذلک لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سیرة العقلاء علی عدم العمل به قبله فلا أقل من الشک کیف و قد ادعی الإجماع علی عدم جوازه فضلا عن نفی الخلاف عنه و هو کاف فی عدم الجواز کما لا یخفی. و أما إذا لم یکن العام کذلک کما هو الحال فی غالب العمومات الواقعة فی ألسنة أهل المحاورات فلا شبهة فی أن السیرة علی العمل به بلا فحص عن مخصص.

حال که محل نزاع روش شد، مختار مرحوم آخوند در مسأله، تفصیل است. ایشان عمومات را دو دسته می‌کند:

۱. عموماتی که در معرض تخصیص هستند، یعنی وضعیت آنها به گونه‌ای است که هر لحظه ممکن است تبصره و تخصیصی از راه برسد و موجب تخصیص آنها شود. اینها عبارت‌اند از عموماتی که در مقام تقنین و قانون‌گذاری و بیان قواعد عامّه هستند روش قانون‌گذاری در مجالس دنیا به این منوال است که ابتداء اصول و کلیاتی را به صورت قانون تصویب می‌کنند، سپس تبصره‌ها و موادی را بر آن می‌افزایند. عمومات کتاب و سنت هم از این قسم می‌باشد. ما از مذاق شارع مقدس، یعنی خداوند و رسول خدا صلی الله علیه و آله و نیز از مذاق حافظان واقعی شریعت، یعنی امامان علیهم السلام این را فهمیده و بدست آورده‌ایم که ابتدا کلیات و عمومات و مطلقاتی را بیان می‌کنند، سپس جزئیات و خصوصیات را تدریجاً و به مرور زمان اضافه می‌کنند و مصلحت تدرّج احکام از مصالح مهمی است که اساس احکام دین بر آن استوار است، و تمام مراد را یک‌جا و از اوّل بیان نمی‌کنند.

حکم این دسته: در این دسته از عمومات، عمل به عامّ و تمسّک به آن پیش از فحص از مخصص و یأس از آن، جایز نیست، زیرا عمده‌دلیل اصالة العموم ـ و نیز اصالة الاطلاق و اصالة الظهور و ... ـ بناء و سیره قطعی عقلاء عالم است. ما نسبت به عمومات مزبور یقین داریم که سیره عقلاء بر عدم تمسّک به عامّ قبل از فحص، مستقر شده است و بر فرض که یقین به عدم نداشته باشیم، ولی یقین به وجود هم نداریم و دست‌کم در چنین سیره‌ای شک داریم.

بهترین شاهد چنین شکی، همان ادعای نفی خلاف و بلکه ادعای اجماع بود که در صدر این فصل ذکر شد که مُجمعین، خود از عقلاء بودند و معذلک به اتّفاق کلمه، حکم به عدم جواز عمل کرده بودند و اگر چنین سیره‌ای متحقق بود، هرگز آن ادعای اجماع برخلاف نبود. پس حداقل شک در ثبوت سیره داریم و همین شک کافی است در حکم به عدم جواز. زیرا سیره عقلاء باید مقطوع باشد، وگرنه ارزشی ندارد.

۲. عموماتی که در معرض تخصیص نیستند، مثل بیشتر عموماتی که در لسان عرف عامّ و اهل محاوره ـ در گفت‌وگوهایشان ـ واقع می‌شود. مثلاً کسی می‌گوید همهٔ طلبه‌های مدرسه، نماز شب می‌خوانند، همهٔ اساس‌البیت را از منزل خارج کردم و ... در این‌گونه از عمومات، از آنجاکه معمولاً همین ظاهر کلام مراد است و تخصیص و تبصره‌ای در کار نیست لذا به عموم عام عمل می‌شود و نیازی به تفحص و جست‌وجو کردن از مخصص نیست. ولی این دسته، از موضوع بحث اصولی خارج است.

و قد ظهر لک بذلک أن مقدار الفحص اللازم ما به یخرج عن المعرضیة له کما أن مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التی استدل بها من العلم الإجمالی به أو حصول الظن بما هو التکلیف أو غیر ذلک رعایتها فتختلف مقداره بحسبها کما لا یخفی.

بررسی مقدار فحص: درباره فحص کردن از مخصص دو مقام وجود دارد:

۱. اصل لزوم فحص؛ نوعاً فحص را شرط کرده‌اند و تمسّک به عام را قبل از فحص از مخصص منع کرده‌اند.

۲. مقدار فحص؛ پس از مسلّم شدن اصل لزوم فحص، این بحث مطرح می‌شود که مقدار فحص چه اندازه باشد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید براساس مبانی مختلف، مقدار فحص هم مختلف و متفاوت است.

بر مسلک خود مرحوم آخوند، باید به مقداری فحص کنیم که آن عامّ مورد نظر از معرضیت تخصیص خارج شود و مطمئن شویم که این عام مخصصی ندارد. مثلاً در کتب حدیث از قبیل ***وسائل‌الشیعه*** و غیره آن هم در ابوابی که مظانّ وجود مخصص، برای فلان عامّ است بگردیم و اگر مخصصی نیافتیم از اصالة‌العموم استفاده کنیم.

بر مسلک فاضل تونی و شیخ بهائی و دیگران[1] باید به اندازه‌ای فحص کنیم که ظن شخصی به عدم مخصص پیدا کنیم.

بر مبنای میرزای قمی[2] باید به‌قدری فحص کنیم که ظن مطلق به عدم پیدا کنیم، چون قدر متیقن از ظن مطلق که به حکم عقل حجّت است همین ظن حاصلهٔ بعد از فحص است.

بر مبنای شیخ اعظم[3] باید به‌قدری فحص کنیم که عام مورد نظر، از اطراف علم اجمالی بودن خارج شود و مجرّد احتمال تخصیص داشته باشد. پس یک ضابطهٔ کلّی ندارد و بر مبانی مختلف فرق می‌کند.

ثم إن الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال أنه کان و لم یصل بل حاله حال

---

۱. *الوافیة*، ص ۱۲۹.
۲. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۲۷۹.
۳. *مطارح‌الأنظار*، ص ۲۰۲.

احتمال قرينة المجاز و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا و لو قبل الفحص عنها كما لا يخفى.

عدم لزوم فحص از مخصص متّصل: مطالبی که تا به حال ذکر شد ـ و گفتیم در مورد عموماتی که در معرض تخصیص قرار دارند، فحص از مخصص لازم است ـ دربارهٔ مخصص منفصل بود. یعنی اگر احتمال دادیم که دلیل خاصی در خطاب دیگری وارد شده است، باید بگردیم و آن را پیداکنیم و یا از یافتن آن ناامید شویم، و قبل از آن حق نداریم از عموم عامّ استفاده کنیم. ولی در مورد احتمال مخصص متصل فحص لازم نیست. یعنی اگر احتمال دادیم که شاید مولی چسبیده به عامّ، مخصصی ذکر کرده باشد ـ مثلاً فرموده «**اکرم العلماء العدول، یا إلّا الفاسقین**» و ... ـ در اینجا فحص لازم نیست و به ظاهر خطاب عامّ عمل می‌شود و به این احتمال که شاید «**إلّا زیداً**» گفت ولی ما نشنیدیم، اعتنا نمی‌شود. اگر بعداً مولی به ما اعتراض کند، ما عذر و بهانهٔ قابل قبولی داریم که نشنیدیم.

این مطلب نظیر احتمال قرینه در معنای مجازی است که اگر فرمود: «**رأیت أسداً**» یا «**جئنی بأسد**» و ما احتمال دادیم که به دنبال اسد کلمهٔ «**یرمی**» یا «**رامی**» را آورده و منظورش رجل شجاع بوده است، به اتّفاق کلمه به این احتمال اعتنا نمی‌کنیم و بنا را بر اراده معنای حقیقی می‌گذاریم و می‌گوییم منظور متکلم، حیوان مفترس است و اگر مولی اعتراض کرد، می‌گوییم ما کلمهٔ «رامی» را نشنیدیم و اگر شما منظورتان رجل شجاع بود، باید به گونه‌ای بیان می‌کردید که ما نیز مرادتان را بفهمیم. پس فحص از دلیل خاص در فرض احتمال وجود مخصص منفصل است؛ وگرنه در مورد احتمال مخصص متصل فحص از آن و پرسش از مولی و دیگران لازم نیست.

إیقاظ: [الفرق بین الفحص هاهنا و الفحص فی الأُصول العملیّة]

كفاية لا يذهب عليک الفرق بين الفحص هاهنا و بينه فی الأُصول العملية حيث إنه هاهنا عما يزاحم الحجة بخلافه هناک فإنه بدونه لا حجة ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان و المؤاخذة عليها من غير برهان و النقل و إن دل على البراءة أو الاستصحاب فی موردهما مطلقا إلا أن الإجماع بقسميه على تقييده به فافهم.

تفاوت اصول لفظیه با اصول عملیّه در وجه فحص

اصول دو دسته است:

۱. اصول لفظیه عقلائیه که عقلاء عالم آنها را در الفاظ و خطابات خود اجراء می‌کنند و البتّه لفظی و قولی در میان نیست، بلکه بناء و سیره عملی عقلاء است که از آن تعبیر به اصول عقلایی می‌شود، مثل **اصالةالعموم، اصالةالاطلاق، اصالةالحقیقة** و در یک کلام **اصالةالظهور**.

۲. اصول عملیه که مکلف از این اصول در مقام عمل، آن هم وقتی که دستش از دلیل اجتهادی

کوتاه می‌شود، استفاده می‌کند و صرفاً برای خروج مکلف از حیرت در مقام عمل کاربرد دارند، مثل اصل برائت، احتیاط، تخییر، استصحاب و ... .

حال این دو دسته اصول در یک جهت مشترک‌اند و آن این‌که شرط اجراء هر دو نوع از اصول، فحص و یأس است. یعنی اوّل باید از وجود دلیل بر خلاف ظاهر فحص کنیم و پس از یأس و نومیدی از ظفر به قرینه برخلاف ظاهر، از اصالة الظهور استفاده کنیم؛ چه این‌که اوّل باید از وجود دلیل اجتهادی فحص کنیم و اگر از یافتن آن نا امید شدیم از اصل عملی استفاده کنیم. ولی در یک جهت هم با یکدیگر اختلاف دارند و از هم جدا می‌شوند و آن این‌که:

در باب اصول لفظیه عقلائیه مقتضی موجود است، یعنی عامّ ـ مثلاً ـ ظهور در عموم دارد و هر ظاهری هم حجّت است، پس مقتضی موجود است. اگر به‌دنبال دلیل خاصّ می‌گردیم، در حقیقت فحص از وجود مانع و مزاحم اقوی و حجّت قوی‌تر است که جلو حجّیّت عامّ و تأثیر مقتضی را بگیرد. اگر نیافتیم، آن مقتضی تأثیر خود را گذاشته و به عموم عامّ که حجّت بلا مزاحم است عمل می‌شود.

اما در باب اصول عملیّه: اصول عملیّه‌ای که در شبهات موضوعیه (شک در حکم جزئی موضوع خاص) جاری می‌شوند، مشروط به فحص و یأس نیستند و بدون فحص نیز می‌توانیم در فلان مایع مشکوک‌الحلیة از اصالةالاباحة و الحلیه استفاده کنیم. اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه (شک در حکم کلّی الهی مثل شرب توتون و ...) جاری می‌شوند، باز هم اصل احتیاط مشروط به فحص و یأس نیست و در ابتدا نیز می‌توانیم از این اصل استفاده کنیم، چه در توصلیات و چه در تعبدیّات، مگر بر مسلک کسانی که قصد تمیز را در عبادات معتبر می‌دانند که در این صورت فحص لازم است. ولی علی‌التحقیق در عبادات فقط قصد قربت معتبر است و چیز دیگر معتبر نیست.

انما الکلام در سه اصل دیگر (برائت، تخییر، استصحاب) است. اینها نیز دو دسته می‌شوند:

۱. اصول عملیه عقلیّه که به حکم عقل جاری می‌شوند و عبارت‌اند از برائت عقلی که موضوعش عدم البیان است که در فلان مورد بیانی نرسیده و عقاب بدون بیان، قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود، پس مکلف آزاد است. و اصل تخییر که موضوعش دوران بین محذورین با فقدان مرجح است.

در این دسته از اصول، اگر شک کردیم که مثلاً استعمال دخانیات در اسلام حلال است یا حرام، حق نداریم ابتدا به ساکن اصل برائت جاری کنیم، بلکه فحص لازم است، و پس از یأس از دلیل اجتهادی، نوبت به این اصل می‌رسد؛ ولی این فحص از دلیل اجتهادی و یأس از آن، فحص از وجود و عدم مانع پس از احراز مقتضی نیست، بلکه فحص از اصل مقتضی است؛ تا فحص و یأس نباشد، اصل برائت موضوعیّت ندارد؛ زیرا موضوعش عدم البیان است. در اینجا عقل می‌گوید عقاب بدون بیان قبیح است و تا فحص نکنیم، نمی‌توانیم بگوییم بیان و تکلیفی نیست، ما آزادیم و مؤاخذه نداریم. خیر،

شاید باشد؛ شما اگر فحص نکردید و به واقعیت نرسیدید مؤاخذه و عقابتان بیجا نیست. پس فحص و یأس برای احراز عدم البیان است و نیز در اصل تخییر اگر چیزی امرش میان وجوب و حرمت دایر شد، از اوّل نمی‌توان گفت الاصل التخییر. زیرا موضوع این اصل صورت عدم رجحان است و تا فحص و یأس حاصل نشود، این موضوع محرز نمی‌شود تا نوبت به اجراء آن اصل برسد. لذا برای احراز موضوع و مقتضی فحص لازم است.

۲. اصول عملیه شرعیه که به حکم نقل و شارع جاری می‌شود، مثل برائت شرعی که به حکم رفع ما لا یعلمون و مانند آن جاری می‌شود و مثل استصحاب که به حکم لا تنقض الیقین بالشک جاری می‌شود. ادله این دسته از اصول عملیه اطلاق دارند و صورت فحص و یأس و غیر این صورت را نیز شامل می‌شوند. حدیث رفع یا دلیل استصحاب، مقیّد به فرض فحص نیست و صحبت از فحص و یأس ندارد و قبل‌الفحص را هم شامل است ولی خوشبختانه اجماع به هر دو قسم آن (محصّل و منقول) این اطلاق‌ها را مقیّد می‌سازد؛ زیرا اجماعی است که قبل از فحص و یأس از دلیل اجتهادی، نوبت به این اصول نمی‌رسد.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که بنابراین در مورد اصول عملیه شرعیه نیز مقتضی موجود است (اطلاق ادله) و فحص ما از اصل وجود مقتضی نیست، بلکه از وجود مانع است. از این جهت با اصول لفظیهٔ عقلائیه فرقی ندارند و تنها اصول عملیه عقلیه با این دو متفاوت بود که ذکر شد.

فصل
[الخطابات الشفاهيّة]

كفاية فصل هل الخطابات الشفاهية مثل يا أيها المؤمنون تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين. فيه خلاف.

[بيان محلّ النزاع]

و لا بد قبل الخوض فی تحقيق المقام من بيان ما يمكن أن يكون محلا للنقض و الإبرام بين الأعلام. فاعلم أنه يمكن أن يكون النزاع فی أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين أم لا أو فی صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم و عدم صحتها أو فی عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها لهما بقرينة تلك الأداة.

و لا يخفی أن النزاع علی الوجهين الأولين يكون عقليا و علی الوجه الأخير لغويا.

فصل هفتم: خطابات شفاهی

خطاباتی که در قرآن کریم وارد شده است از یک نظر به دو بخش تقسیم می‌شوند:

۱. خطابات غیر شفاهی: یعنی خطاباتی که مقرون به ادوات خطاب نیست و خود خطاب هم به فرد یا گروه خاصی متوجّه نیست، بلکه عامّ است و با تاریخ و همه انسان‌ها تا دامنه قیامت سخن می‌گوید، مثل این آیات: ﴿**ولله علی الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً**﴾[۱]، ﴿**ان الصلاة كانت علی المؤمنين كتاباً موقوتاً**﴾[۲]، ﴿**احل الله البيع**﴾[۳]، ﴿**حرم الربوا**﴾[۴].

این‌گونه خطابات اختصاص به حاضرین مجلس خطاب و یا موجودین در عصر خطاب ندارد، بلکه حاضر، غایب، موجود و معدوم ـ همه ـ را شامل است و به اصطلاح منطق، به‌صورت قضایای حقیقیه هستند که موضوعشان اعمّ از افراد محقّقة الوجود و مقدرةالوجود است، یعنی هر انسانی در هر زمانی یافت شود و متّصف به صفت استطاعت شود، حج بر او واجب است، ولو هزاران سال دیگر این موضوع کلّی مصداق پیدا کند، یا هر معامله‌ای در هر زمانی یافت شود و موصوف به معامله ربوی باشد، حرام و باطل است.

۲. خطابات شفاهی: یعنی خطاباتی که مقرون به ادوات خطاب هستند، از قبیل: ﴿**يا ايها الناس**﴾،

---

۱. سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۹۷.
۲. سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۰۳.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۷۵.
۴. همان.

﴿یا ایها المؤمنون﴾، ﴿یا اهل الکتاب﴾، ﴿یا ایها الکافرون﴾، یا برخی ضمایر متصله و منفصله، مثل: إفعل کذا، إیاک اعنی و أنتم الفقراء. آیا این‌گونه خطابات اختصاص به موجودین عصر خطاب و حاضرین در جلسه خطاب (کسانی که پای منبر رسول‌خدا ﷺ بودند و مستقیماً این آیات را از رسول‌خدا ﷺ می‌شنیدند) دارد و افرادی راکه در آن عصر موجود بودند، ولی در آن مجلس حضور نداشتند و غایب بودند، شامل نیست و به طریق اولی معدومین و آیندگان را شامل نمی‌شود یا این خطابات نیز همانند خطاب‌های غیر مشافهی تعمیم داشته و همه انسان‌های واجد شرایط را تا دامنهٔ قیامت شامل است و مخصوص حاضرین نیست و غایبین و بلکه معدومین را نیز شامل است؟

در مسأله اختلاف نظر است و مرحوم شیخ در *تقریرات* تا پنج نظریه ذکر کرده است،[1] ولی مرحوم آخوند می‌فرماید قبل از هر مطلبی به‌جاست که محل نزاع را مشخص کنیم، از آنجاکه کلمات بزرگان در تحریر محل نزاع در این باب، متفاوت است لازم است محل نزاع به خوبی تنقیح شود تا بتوانیم در مسأله به درستی نظر بدهیم.

درباره تعیین محل بحث، در دو مقام بحث می‌شود:

الف) مقام ثبوت یا احتمالات: سه احتمال در بیان محل نزاع وجود دارد:

۱. احتمالاً نزاع یک نزاع کلّی و صد در صد عقلی باشد و کاری به خطاب و مخاطبه نداشته باشد. در این صورت، تکلیف، مطلقاً ـ چه مستفاد از خطاب و دلیل لفظی باشد و چه مستفاد از اجماع و حکم عقل یا دلیل لبّی ـ در حق موجودین و واجدین شرایط ـ چه حاضرین در جلسه و چه غایبین ـ عقلاً صحیح و ممکن است و هیچ تالی فاسدی ندارد؛ ولی آیا در حق معدومین و آیندگان هم معقول و ممکن است؟ یعنی کسانی که هزار سال دیگر یافت خواهند شد، شارع مقدس الآن در حق آنها افعل و لا تفعل، باید و نباید داشته باشد. آیا چنین چیزی صحیح است؟

۲. باز هم نزاع صد در صد عقلی باشد، ولی در محدوده خطاب و مخاطبه.

خطاب حقیقی عبارت است از «**القاء الکلام نحو الغیر بحیث یسمعه و یفهم معناه فی نظر المخاطب**»، یعنی گوینده و خطاب‌کننده سخنی را به دیگری القاء و بیان کند و تیر کلام را از کمان دهان به سمت او پرتاب کند، به گونه‌ای که به هدف بخورد، یعنی مخاطب آن را بشنود و معنای آن را درک کند. طبعاً چنین خطابی بدون مخاطب مستقیم معقول نیست.

مخاطبه و خطاب حقیقی به‌معنای مزبور با فرد یا افرادی که در مجلس خطابه حضور دارند و به سخنان گوینده التفات دارند، صحیح و معقول است. ضمناً فرق ندارد که این خطاب و مخاطبه به وسیله الفاظی باشد که برای خطاب و مخاطبه وضع شده‌اند، ـ مثل ادوات نداء و برخی از ضمایر متصله و

---

۱. *مطارح الأنظار*، ص ۲۰۳.

منفصله ـ یا با الفاظ و کلماتی باشد که موضوع برای خطاب نیستند، ولی گوینده روی سخنش با فرد و گروه خاصّ است؛ مثلاً وقتی رو به زید کرده و می‌گوید حاجی از سفر آمده یا همسایه از دنیا رفت منظورش افهام زید است.

اما آیا مخاطبه حقیقی به معنای مزبور با افراد غیر ملتفت و غافل نیز صحیح و ممکن است؟ بالاتر از این، آیا با افراد غایب از مجلس تخاطب معقول است؟ آیا با معدومین و آیندگان نیز صحیح است یا مخصوص حاضرین و ملتفین است و گروه‌های دیگر را شامل نیست؟

نسبت میان احتمال اوّل و دوم از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است. در احتمال اوّل روی امکان و صحت تکلیف تکیه شده است، قطع نظر از این‌که تکلیف مورد نظر، مفاد خطاب و دلیل لفظی باشد یا مفاد دلیل لبی باشد، خطابی باشد یا نه. در احتمال دوم روی صحت و امکان مخاطبه با معدوم و غایب تکیه شده است، قطع نظر از این‌که مفاد خطاب، یک امر تکلیفی باشد و یا صرفاً اخبار از یک واقعیت باشد.

۳. طبق این احتمال، نزاع صد در صد لفظی است و به ظهور خطاب مربوط می‌شود و آن این‌که در خطابات شفاهی دو چیز وجود دارد:

۱. ادات خطاب که حروف نداء و مانند آن باشد؛

۲. مدخول این ادوات که الناس، المؤمنون، و ... باشد. ادوات، ظهور در خطاب حقیقی دارند و خطاب حقیقی فقط با موجود حاضرِ ملتفت ممکن است و قرینه بر اختصاص می‌باشند. مدخول‌ها ظهور در عموم دارند و موضوع قضیه حقیقیه هستند.[1] حال آیا این الناس و المؤمنون و ... ظهورشان در عموم و شمول محفوظ است و حاضرین و غایبین، موجودین و معدومین را تا قیامت شامل می‌شوند یا به قرینه ادوات خطاب که بر سر آنها داخل شده و دالّ بر خطاب حقیقی است، اینها نیز اختصاص به موجودین حاضرین ملتفتین پیدا می‌کنند و غایب‌ها و آیندگان را شامل نمی‌شوند؟

إذا عرفت هذا فلا ریب فی عدم صحة تکلیف المعدوم عقلا بمعنی بعثه أو زجره فعلا ضرورة أنه بهذا المعنی یستلزم الطلب منه حقیقة و لا یکاد یکون الطلب کذلک إلا من الموجود ضرورة نعم هو بمعنی مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحالة فیه أصلا فإن الإنشاء خفیف المئونة فالحکیم تبارک و تعالی ینشئ علی وفق الحکمة و المصلحة طلب شیء قانونا من الموجود و المعدوم حین الخطاب لیصیر فعلیا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجة إلی إنشاء آخر فتدبر.

ب) مقام اثبات: نتیجهٔ هریک از سه احتمال را از حیث عموم و خصوص بیان می‌کنیم:

احتمال اول: تکلیف یا حکم شرعی نزد مشهور دو مرتبه دارد:

---

۱. *الناس یعنی کلّ ما وجد فی الخارج واتّصف بأنه انسان ...*.

۱. مرتبه انشاء و جعل؛ مرحله‌ای که شارع مقدس اصل حکم را تشریع می‌کند و قانون گذاری می‌شود؛ ولی فعلاً سخن از اجراء و عمل و پیاده شدن آن مطرح نیست.

۲. مرتبه فعلیّت و بعث و زجر فعلی؛ مرتبه‌ای که باید به قانون مزبور عمل شود و ترتیب اثر داده شود؛ اگر مولی امر کرده است، باید عملاً امتثال و اتیان شود؛ اگر نهی کرده است، باید در مقام عمل از آن اجتناب شود، وگرنه مؤاخذه و بازخواست دارد.

تکلیف فعلی و طلب حقیقی و بعث و زجر فعلی، مخصوص موجودین واجدالشرایط است. ـ خواه در جلسه خطاب حاضر باشند یا بعداً به آنها ابلاغ شود ـ زیرا طلب حقیقی، یعنی تحریک و مجبور کردن مکلف به عمل یا زجر و باز داشتن او از کار، و تا مکلفی نباشد، چنین طلب و بعث و زجری معقول نیست.

به عبارت دیگر تکلیف فعلی همیشه به نحو قضیه خارجیه است، یعنی افراد موضوعش در خارج، بالفعل موجود هستند و حکم برای این افراد ثابت است. مثل: «**کل من فی العسکر قُتِل**»، «**کلّ ما فی الصندوق نهب**». بنابراین حکم فعلی عمومیّت نداشته و آیندگان و حتی موجودین فاقد شرایط را هم شامل نیست.

ولی تکلیف انشایی و حکم انشایی خفیف المؤونه است و نیازی نیست که هر روز و هر زمان انشاء جدیدی صورت پذیرد و تصویب جدیدی و وحی و الهام جدیدی پیش آید و هرکس مستطیع و متمکّن می‌شود، در حق او یک وجوب حج یا زکاتی تشریع شود، بلکه از مولای حکیم چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا همه افراد در هر عصر و نسل قابلیت وحی و الهام را ندارند. شریعت هم که کامل شده است و بنابراین نیست که هر عصر و نسلی و شرع تازه‌ای داشته باشند. همچنین بنا نیست که پیامبر، عمر طولانی کند و برای همه اعصار و قرون این تکلیف را برساند. در میان عرف و عقلاء هم نسبت به قوانین عرفی مطلب از این قرار است که قانون اساسی مملکتی تصویب می‌شود، قانونگذارن قانونی را تصویب می‌کنند و برای همیشه یا ده‌ها سال به آن عمل می‌شود.

ویژگی حکم انشایی و قانونی این است که به نحو قضیهٔ حقیقیه است و همه افراد موجود و معدوم را تا دامنه قیامت شامل است. اصولاً جاعل و قانونگذار، فرض وجود آنها راکرده و برای آنها قانون جعل می‌کند. آنگاه نسبت به کسانی که هم‌اکنون و در زمان جعل و تشریع، موجود و دارای شرایط و فاقد موانع هستند، آن حکم انشایی به مرتبه فعلیت رسیده و بعث و زجر می‌طلبد، ولی نسبت به معدومین و آیندگان در مرحله شأنیت و انشاء باقی می‌ماند تا زمانی که آنها موجود و واجد شرایط و

فاقد موانع گردند که در ظرف خودش در حق آنها نیز فعلی می‌شود. بنابراین تکلیف انشایی، اختصاص به موجودین ندارد و در حق معدومین نیز کاملاً ممکن است.[۱]

کفایه و نظیره من غیر الطلب إنشاء التملیک فی الوقف علی البطون فإن المعدوم منهم یصیر مالکا للعین الموقوفة بعد وجوده بإنشائه و یتلقی لها من الواقف بعقده فیؤثر فی حق الموجود منهم الملکیة الفعلیة و لا یؤثر فی حق المعدوم فعلا إلا استعدادها لأن تصیر ملکا له بعد وجوده هذا إذا أنشئ الطلب مطلقا. و أما إذا أنشئ مقیدا بوجود المکلف و وجدانه الشرائط فإمکانه بمکان من الإمکان.

مرحوم آخوند برای مطلب مزبور نظیری می‌آورد: انشاء دو قسم است:

۱. انشاء طلبی که مشتمل بر طلب است و آن همین امرها و نهی‌هاست که بر ایجاد طلب دلالت دارند؛

۲. انشاء غیر طلبی که کلیه عقود و ایقاعات را دربرمی‌گیرد. مثلاً بیع، انشاء تملیک است نکاح، انشاء زوجیت است نه انشاء طلب. تا به‌حال بحث ما در انشاءهای طلبی بود، ولی حالا می‌فرماید انشاء طلبی مثل انشاء غیرطلبی است.

توضیح: یکی از انشاءهای غیرطلبی، انشاء تملیک در باب وقف است که شخصی منزلی را بر اولادش نسل اندر نسل وقف می‌کند. در اینجا به نفس انشاء تملیک از سوی واقف، همه بطون، مالک عین موقوفه می‌شود؛ چه بطن موجود و چه بطون بعدی. ولی نسبت به طبقه موجود، چون مقتضی موجود و مانع مفقود است ملکیت به درجه فعلیت هم می‌رسد و آنان بالفعل مالک منافع عین هستند و حق انتفاع دارند، ولی نسبت به طبقات بعدی، چون هنوز موجود نشده‌اند، مالکیت هم فرع بر وجود است، لذا مالکیت آنها بالقوه و شأنی است و اگر موجود شدند، آنها نیز مالک فعلی می‌شوند، ولی نه به نحو ارث بردن از بطن قبلی، بلکه به نفس انشاء اوّل.

پس یک انشاء وقف بیشتر صورت نگرفته و با همان انشاء، همه بطون مالک شده‌اند؛ با این تفاوت که در حق موجودین، مالکیت فعلی است و در حق معدومین شأنی است و به مرور که آنها موجود می‌شوند، همان مالکیت انشایی در حق آنها نیز فعلی می‌شود.

مانحن‌فیه هم از این قبیل است، یعنی یک انشاء طلب و ایجاب و تحریم صورت گرفته است و در هر عصری برای مکلّفین همان عصر، فعلی می‌شود.

انشاء مقیّدِ طلب: تکلیف انشایی یا انشاء طلب فعل و ترک دو گونه است:

---

۱. خوشبختانه خطابات کتاب و سنت از این قسم است، لذا همان تکالیفی که مسلمین صدر اوّل داشتند ما نیز داریم؛ ولی در حق آنها قانون تحریم خمر، وجوب نماز، و ... در عصر خودشان به درجه فعلیت رسیده و در حق ما آن قوانین در عصر خودمان به درجه فعلیت می‌رسد.

۱. گاهی مولی این انشاء را مطلق می‌آورد و مقیّد به چیزی نمی‌کند، مثلاً می‌فرماید «**الخمر حرامٌ**»، «**الصوم واجب**». این همان است که تا به حال بحث شد و دیدیم که مرحله انشاء، تعمیم دارد و معدومین را نیز شامل است.

۲. گاهی از اوّل انشائش را مقیّد و مشروط می‌کند به این‌که اگر مکلف در خارج موجود شد و واجد همه شرایط شد، باید چنین و چنان بکند که به این صورت قطعاً تکلیف ممکن است و به‌طور مساوی آیندگان را نیز شامل است.

کفایة و کذلک لا ریب فی عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقیقة و عدم إمکانه ضرورة عدم تحقق توجیه الکلام نحو الغیر حقیقة إلا إذا کان موجودا و کان بحیث یتوجه إلی الکلام و یلتفت إلیه. و منه قد انقدح أن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو کان موضوعا للخطاب الحقیقی لأوجب استعماله فیه تخصیص ما یقع فی تلوه بالحاضرین کما أن قضیة إرادة العموم منه لغیرهم استعماله فی غیره.

عدم صحت خطاب معدوم: احتمال دوم: آیا با معدومین مخاطبه و خطاب و مکالمه ممکن است؟ باز هم می‌فرماید خطاب دو قسم است:

۱. خطاب حقیقی، که عبارت است از «**توجیه الکلام نحو الغیر حقیقیة**» و به قول مرحوم مشکینی در **حاشیه**: «**القاء الکلام نحو الغیر بحیث یسمعه و یفهم معناه فی نظر المخاطِب**». یعنی حقیقتاً کلام را به جانب غیر (مخاطب) متوجّه کردن و روی سخن را به او داشتن و کلام را به او القاء کردن، به گونه‌ای که هدف این باشد که او بفهمد و بشنود و به آن، ترتیب اثر دهد.

چنین خطابی بدون مخاطب حقیقی و حاضر و ملتفت و آشنا به لغت متکلم، ممکن نیست و مخصوص کسانی است که اولاً در خارج در زمان خطاب و مکالمه موجود باشند؛ ثانیاً در جلسه تخاطب حضور داشته باشند؛ ثالثاً به کلام متکلم التفات و توجّه داشته باشند و گوش فرا دهند؛ رابعاً گوینده هم به زبانی سخن بگوید که شنونده با آن لغت آشنا باشد و مراد گوینده را دریافت کند. بنابراین، خطاب حقیقی حتی به موجودین غایب هم امکان ندارد، تا چه رسد به معدومین.

۲. خطاب و مخاطبه تنزیلی، که چیزی یا کسی را به منزله موجود حاضر ذی شعور فرض کنیم و او را مخاطب قرار دهیم. مثل طاغوتی که به ابرها خطاب می‌کند و می‌گوید: «ای ابرها! به هر کجا ببارید بر سرزمین من باریده‌اید». یا انسانی که میّتی را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «**یا اهل الدیار الموحشه و...**». یا سیدالشهداء علیه‌السلام که در روز عاشورا شهیدان به خون خفته را مخاطب قرار داده و فرمود: «**یا حبیب، یا بریر و... ما لی أنادیکم فلا تسمعون و أدعوکم فلا تجیبون**» و صد البتّه خطاب تنزیلی که با مخاطب تنزیلی و فرضی و ادعایی انجام می‌گیرد، عمومیت دارد و مانعی ندارد که آیندگان را به منزله موجودین فرض کرده و مخاطب قرار دهیم؛ ولی خطاب حقیقی ممکن نیست.

در اینجا سخنی از مرحوم مشکینی در حاشیه مطرح است که در ادامه در متن از خود صاحب **کفایه** خواهیم شنید و در همان‌جا این سخن را خواهم آورد.

لکن الظاهر أن مثل أدوات النداء لم یکن موضوعا لذلک بل للخطاب الإیقاعی الإنشائی فالمتکلم ربما یوقع الخطاب بها تحسرا و تأسفا و حزنا مثل. یاکوکبا ماکان أقصر عمره. أو شوقا و نحو ذلک کما یوقعه مخاطبا لمن یناديه حقیقة فلا یوجب استعماله فی معناه الحقیقی حینئذ التخصیص بمن یصح مخاطبته.

نظر مشهور دربارهٔ ادات خطاب: احتمال سوم: از محاسبه احتمال ثانی، وضع احتمال ثالث هم روشن می‌شود و آن این‌که از نظر مشهور ادوات خطاب (یا ایها و ...) برای خطاب حقیقی وضع شده‌اند،[1] از طرفی هم مدخول این ادوات (الناس و ...) مفید عموم است و برای عموم حاضرین و غایبین، موجودین و معدومین وضع شده است. آنگاه امر دایر است بین این‌که ادوات را در معنای حقیقی استعمال کنیم و آن را قرینه بر تخصیص عموم مدخول قرار دهیم و بگوییم منظور از «**یا أیها المؤمنون**»، همان مؤمنان زمان صدور این خطاب است، یا این‌که عموم مدخول‌ها را بگیریم و از خیر خطاب حقیقی بگذریم و بگوییم در این‌گونه موارد، ادوات خطاب در خطاب حقیقی استعمال نشده و در خطاب تنزیلی استعمال شده است؛ چه باید کرد؟ مشهور، احتمال اوّل را گرفته‌اند و خطاب را خطاب حقیقی دانسته‌اند و در نتیجه گفته‌اند خطاب‌های شفاهی، مخصوص موجودینِ حاضرین است و دیگران را شامل نیست.

قوله: لکن الظاهر انّ: **نظریهٔ آخوند:** مرحوم آخوند بر خلاف مشهور رأی دیگری دارد که در نظایر مانحن‌فیه یعنی باب اوامر و استفهام و تمنی و ترجی و ... نیز همین حرف را داشت، یعنی صیغه افعل برای طلب انشایی وضع شده و همه‌جا در همین معنا استعمال می‌شود و با آن انشاء و ابراز طلب می‌شود؛ ولی انگیره‌های مولی از انشاء و ایجاد طلب به‌قول افعل، متفاوت است.

گاهی داعی بر انشاء طلب، وجود طلب حقیقی است، یعنی واقعاً انجام فلان‌کار از بنده، مطلوب مولاست و لذا به آن امر می‌کند. گاهی انگیزه‌اش اختبار و امتحان است، گاهی به منظور تهدید امر می‌کند و ... و نیز ادوات و الفاظ استفهام برای استفهام انشایی وضع شده‌اند و با آنها انشاء سؤال و استفهام می‌شود؛ ولی گاهی داعی طرف از این انشاء استفهام، استفهام حقیقی است. یعنی واقعاً نمی‌داند و می‌پرسد تا بداند و گاهی هم داعی انکار و توبیخ و تقریر و ... می‌باشد.

همچنین کلمه لیت و لعلّ برای تمنّی و ترجّی انشایی وضع شده است، ولی دواعی بر استعمال و غرض‌های استعمالی متفاوت است و نظیر حروف و اسماء هم‌جنس آنها، که معنای هر دو یکی است

---

۱. ویژگی‌های خطاب حقیقی را در چهار بند در بخش قبلی توضیح دادیم.

ولی غرض‌های استعمالی در آن فرق دارد و هرکدام به منظوری در آن معنای واحد استعمال می‌شوند.

از جمله این امور، مانحن‌فیه (ادوات خطاب) حروف نداء، برخی از ضمایر و اسماء اشاره است که برای خطاب انشایی و ایقاعی وضع شده‌اند و با این حروف و ادوات، انشاء خطاب و مخاطبه می‌شود. از این جهت فرقی ندارد که با مخاطب حقیقی باشند یا با مخاطب تنزیلی و مجازی، ولی داعی متکلم از انشاء خطاب متفاوت است: گاهی این ادوات را به کار می‌برد و انشاء خطاب می‌کند به داعی خطاب حقیقی، یعنی واقعاً کسی هست و مخاطبی وجود دارد و گوینده به او خطاب می‌کند و مقصودش تفهیم او است. در اینجا باید مخاطب حاضر و ملتفتی وجود داشته باشد، وگرنه خطاب لغو و عبث است. ولی گاهی به انگیزه اظهار تأسف و تحسّر و حزن و اندوه، انشاء خطاب می‌کند و چیزی را مخاطب قرار می‌دهد، همانند شعر ابوالحسن تهامی در ضمن قصیده رائیه که نوجوانش را از دست داده و دلسوخته و حزین گردیده و این چنین سروده است:

یا کوکباً ماکان أقصر عمره　　و کذاک عمر کواکب الأسحار

یعنی ای ستارهٔ من چقدر عمر تو کوتاه بود! آری عمر ستاره‌های سحری کوتاه است. در اینجا فرزند شاعر از دنیا رفته و دیگر زنده نیست و قابل خطاب حقیقی نیست؛ ولی انشاء خطاب و مخاطبه به انگیزه مزبور صحیح است. متکلّم گاهی به منظور شوق و اشتیاق، انشاء خطاب می‌کند، مثل عاشق که به معشوقش می‌گوید یا حبیبی. گاهی هم به دواعی دیگر بکار می‌رود.

حال که معنای حقیقی ادوات خطاب عبارت شد از انشاء خطاب، می‌گوییم خطاب انشایی ـ مثل تکلیف انشایی ـ بابش واسع است و اختصاص به مخاطب حقیقی ندارد. می‌توان غایب یا معدوم را به منزله موجود حاضر فرض کرد و او را مورد خطاب قرار داد. در نتیجه خطابات قرآنی اختصاص به حاضرین در جلسهٔ تخاطب ندارد و غایبین و آیندگان را نیز شامل می‌شود.

کفایة: نعم لا یبعد دعوی الظهور انصرافا فی الخطاب الحقیقی کما هو الحال فی حروف الاستفهام و الترجی و التمنی و غیرها علی ما حققناه فی بعض المباحث السابقة من کونها موضوعة للإیقاعی منها بدواع مختلفة مع ظهورها فی الواقعی منها انصرافا إذا لم یکن هناک ما یمنع عنه کما یمکن دعوی وجوده غالبا فی کلام الشارع ضرورة وضوح عدم اختصاص الحکم فی مثل یا أیها الناس اتقوا و یا أیها المؤمنون بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة و لا ارتیاب.

و یشهد لما ذکرنا صحة النداء بالأدوات مع إرادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عنایة و لا للتنزیل و العلاقة رعایة.

و توهم کونه ارتکازیا یدفعه عدم العلم به مع الالتفات إلیه و التفتیش عن حاله مع حصوله بذلک لو کان مرتکزا و إلا فمن أین یعلم بثبوته کذلک کما هو واضح.

و إن أبیت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقیقی فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الإلهیة

بأداة الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة كغيرها بالمشافهين فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم.

و توهم صحة التزام التعميم فى خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين لإحاطته بالموجود فى الحال و الموجود فى الاستقبال فاسد ضرورة أن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب و عدم صحة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصا فى ناحيته تعالى كما لا يخفى كما أن خطابه اللفظى لكونه تدريجيا و متصرم الوجود كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة.

هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا فى الكتاب حقيقة إلى غير النبى صلى الله عليه و آله بلسانه.

و أما إذا قيل بأنه المخاطب و الموجه إليه الكلام حقيقة وحيا أو إلهاما فلا محيص إلا عن كون الأداة فى مثله للخطاب الإيقاعى و لو مجازا و عليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين.

از نظر وضع لغوی اختصاصی در بین نیست؛ ولی از نظر ظهور انصرافی ممکن است بگوییم همان‌طور که صیغه افعل عند الاطلاق به طلب حقیقی منصرف می‌شد، استفهام به استفهام حقیقی منصرف می‌شد، تمنّی و ترجّی هم، چنین بود خطابات شفاهی و ادوات خطاب نیز عند الاطلاق به خطاب حقیقی منصرف می‌شوند.[1] ولی انصراف مزبور بر فرضی است که مانعی در بین نباشد و قرینه‌ای بر خلاف آن نباشد. نسبت به خطابات شارع قرینه وجود دارد و آن عبارت است از این‌که محتویات این خطابات (یا أیها الناس إتقو ربکم) که امر به تقوای الهی است، (یا أیها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام) که امر به روزه ماه رمضان است و ... قطعاً مخصوص حاضرین در جلسه نیست و در حق غایبین و معدومین نیز تا دامنه قیامت همین احکام و قوانین ثابت است و این قرینه قطعی، مانع می‌شود و جلو انصراف خطابات شفاهی به‌خصوص خطاب حقیقی با مخاطب حقیقی را می‌گیرد.

پس یا ایها الناس برای خطاب انشایی وضع شده و غرض، انشاء اصل تخاطب و مخاطبه است و میان مخاطب حقیقی و مخاطب تنزیلی فرقی نیست؛ لذا به عقیده مرحوم آخوند، خطابات شفاهی قرآن مثل خطابات غیر شفاهی عمومیت دارد و حاضر و غایب، موجود و معدوم را تا قیام قیامت شامل می‌شود و وجهی برای حصر و اختصاص آن خطابات به مسلمین صدر اسلام و حاضرین در مجلس وجود ندارد.

قوله: و يشهد لما ذكرنا: گواه بر وضع ادوات خطاب برای خطاب انشایی، نه خطاب حقیقی، این

---

۱. البته باید دید که این انصراف آیا ظهوری و در اثر کثرت استعمال است که ارزشمند است و یا در اثر غلبه وجود و جهات دیگر است که ارزشی ندارد.

مطلب است که ما به وجدانمان که مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم هیچ مانعی ندارد که متکلمی با ادوات نداء مطلبی را بگوید و از مدخول این ادوات (ناس، مؤمنون و ...) عموم افراد (موجود و معدوم، حاضر و غایب) را اراده کند بدون این‌که مجازیت و رعایت علاقه‌ای در میان باشد و اراده عموم افراد از «**یا ایها الناس**»، مثل ارادهٔ خصوص حاضرین در جلسه مذاکره است و هر دو حقیقت است. در حالی که بر مسلک مشهور که طرفدار خطاب حقیقی بودند و موضوع لهِ ادوات نداء را خطاب حقیقی می‌دانستند ناگزیر بودند از ارتکاب مجاز یعنی یا باید از ظهور وضعیِ حروف نداء صرف نظر کرده و بر خطاب انشایی حمل می‌کردند و یا از خیر عموم مدخول گذشته و آن را بر حاضرین حمل می‌نمودند.

قوله: و توهّم کونه ارتکازیاً: اشکال: اگر شما بگویید که از آنجاکه این تنزیل و اراده عموم از مدخول، به نحو عنایت و مجاز، در ذهن ما مرتکز شده و ذهن با آن مأنوس شده است خیال می‌کنیم مجازیت و علاقه‌ای در بین نیست، در حالی که در واقع، اراده عموم مع‌القرینه است.

قوله: یدفعه: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید اگر چنین امری ارتکازی بود،[1] باید پس از التفات و توجّه می‌فهمیدیم که این اطلاق مجازی است، امّا وجداناً چنین نیست و هرگز رعایت علاقه به ذهن کسی نمی‌آید.[2]

قوله: و ان ابیت الّا عن وضع الادوات: اگر شما مبنای ما را نپذیرید و بگویید مطلب همان است که مشهور اصولیون و دانشمندان ادبیات عرب می‌گویند ـ یعنی این ادوات برای خطاب حقیقی وضع شده‌اند نه انشایی ـ و از این نظریه به هیچ قیمتی عدول نکنید، خواهیم گفت طبق این معنا چاره‌ای نداریم جز این‌که بگوییم کلیه خطابات *قرآن* ـ چه خطاباتی که اصطلاحاً خطاب شفاهی هستند و مقرون به ادوات خطاب می‌باشند، مثل یا ایها الناس و ... و چه خطاباتی که مشتمل بر این ادوات نیستند، ولی روی سخن با فرد یا گروهی است و خطاب متوجّه آنهاست. مثل ﴿**وللّه علی الناس حج البیت**﴾ مخصوص مشافهین و حضار در جلسه است؛ کمااین‌که خطابات بشری این‌گونه هستند. البتّه باز هم تکرار می‌کنیم که حمل بر تخصیص در فرض نبود قرینه بر تعمیم، و با قطع نظر از آن است؛ ولی دیدیم که نوعاً قرینه بر تعمیم وجود دارد و نوبت به حمل بر معنای حقیقی نمی‌رسد.

قوله: و توهّم صحة التزام التعمیم: در میان دانشمندان اسلامی گروهی طرفدار تعمیم شده‌اند و گفته‌اند خطابات شفاهی قرآن به صیغه و ظاهر وضعی‌شان، مفید عموم هستند و تمام افراد موجود و

---

۱. خاصیت امور ارتکازی این است که به محض التفات و توجّه، برای انسان معلوم می‌شود، وگرنه از کجا بفهمیم که فلان امر در ذهن ما مرتکز است؟

۲. خود شما که ده‌ها بار *قرآن* تلاوت کرده و با این آیات روبه‌رو شده‌اید هرگز به ذهنتان نرسیده است که شاید ﴿***یا ایها الناس***﴾ مخصوص انسان‌های عصر خطاب باشد، بلکه همواره از آن، عموم انسان‌ها به ذهن می‌آید و قطع نظر از شبهه‌ای که در این بحث اصولی القاء شد، اگر ظاهر خطاب را ببینیم و از آن، عموم انسان‌ها را اراده کنیم، مجازیتی در بین نیست، ولی اگر برای خطاب حقیقی وضع شده بود، این اراده عموم، مجازی بود نه حقیقی.

معدوم را به‌طور مساوی شامل می‌شوند. این‌گونه برای اثبات تعمیم، دلایلی آورده‌اند که دو دلیل در *معالم‌الاصول*[۱] ذکر شده و مورد انتقاد قرار گرفته است. دلیلی دیگری هم در کتاب‌های *فصول*[۲] و *قوانین*[۳] و *تقریرات* شیخ اعظم[۴] مورد بحث واقع شده که مرحوم آخوند این دلیل را آورده و از آن انتقاد کرده است. این دلیل دارای دو بخش است. در بخش اوّل سخن از تعمیم خطاب نسبت به معدومین است، در بخش دوم سخن از تعمیم نسبت به غایبین است.

بخش اوّل استدلال: اگر خطاب یک خطاب بشری باشد و از متکلم انسانی صادر شود، نسبت به او گذشته و حال و آینده معنا دارد و آیندگان در حضور متکلم نیستند تا آنان را مورد خطاب حقیقی قرار دهد؛ اما اگر خطاب الهی شد، گذشته و حال و آینده معنا ندارد، بلکه همه ازمنه برای او یکسان است و او نسبت به همه ازمنه احاطه دارد و تمام موجودات در ظرف خودشان در محضر پروردگار حضور دارند؛ چیزی از او غایب نیست یا چیزی نزد او معدوم نیست، همه هستند و حضور دارند. پس خطاب حقیقی از سوی خداوند نسبت به همگان ـ حتی معدومین و آیندگان تا قیامت ـ کاملاً ممکن و معقول است. بنابراین خطابات شفاهی قرآن عمومیت دارد و مخصوص حضار مجلس تخاطب نیست.

قوله: فاسدٌ ضرورة انّ: جواب: مرحوم آخوند در دفع و ابطال این توهّم می‌فرماید ما منکر احاطه قیومی خداوند بر همه‌چیز نیستم. همه حوادث تا بی‌نهایت معلوم و مقدور و متعلّق اراده و مشیت الهی است و او کمال مطلق است و نقص و کاستی ندارد؛ ولی اینها دلیل نمی‌شود بر این‌که معدومین، صلاحیت خطاب پیدا کنند.[۵]

این عدم صلاحیت به‌خاطر نقص و قصوری در ذات آنهاست که الآن وجود خاصّ مادی ندارند تا بتوانند بشنوند و درک کنند و ... ؛ نه این‌که نقصی برای خداوند به حساب آید. بلکه قابلیّت قابل باید تمام شود تا حروف و اصواتی ایجاد شود و او هم بشنود، وگرنه فاعلیت فاعل تامّ است.[۶] در نتیجه از این حیث خطاب الهی و خطاب بشری فرقی ندارد و هیچ کدام به معدومین تعلّق نمی‌گیرد.

قوله: کما انّ خطابه اللفظی: **بخش دوم استدلال:** از آنجاکه همهٔ مکان‌ها برای خداوند یکسان است

---

۱. *معالم‌الاصول*، ص ۱۱۳.
۲. *الفصول‌الغرویه*، ص ۱۸۳.
۳. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۲۴۰.
۴. *مطارح‌الأنظار*، ص ۲۰۶.
۵. به قول مرحوم مشکینی: *إن المراد من الخطاب ماکان واقعاً بالکلمات المرکبة من الأصوات المکیفة بالکیفیات الحرفیة و هی من الکیفیات المسموعة المتصرمة و بالمخاطب ماکان فی وعاء الزمان لا أن المراد من الاوّل الخطاب المعنوی و من الثانی الموجودات الدهریة و الارواح المجرده.*
۶. کسی نمی‌تواند بگوید چون خدا نمی‌تواند معدومان و آیندگان را مورد خطاب قرار دهد، پس قدرت او محدود است. خیر، قدرت به چیزهای امکانی تعلّق می‌گیرد و خطاب مزبور اصلاً ممکن نیست و از قبیل اجتماع نقیضین است. تفصیل این مباحث در باب صفات الهی در علم کلام، بحث قدرت واجب الوجود باید دنبال شود.

و انسان‌های یک عصر در هر نقطه و مکانی که باشند برای خداوند حضور دارند ـ خواه در جلسهٔ خطاب و پای منبر رسول‌خدا صلی الله علیه و آله باشند و خواه در بیرون از مسجد در اقصی‌نقاط عالم ـ لذا خطابات الهی به نحو خطاب حقیقی اختصاص به حضار ندارد، بلکه غایبین[1] را نیز شامل است و این را دلیل بر تعمیم گرفته‌اند.

پاسخ مرحوم آخوند همان است که از بخش اوّل داد، یعنی ما منکر احاطهٔ الهی و استواء امکنه، نسبت به او نیستیم و نقصی در آن ناحیه نیست؛ ولی خاصیت خطاب لفظی این است که آن به آن موجود و معدوم می‌شود و قابلیّت بقاء ندارد و چون چنین است قطعاً خود خطاب، قاصر است از این‌که متوجّه غایبین و غیر شنوندگان هم بشود. زیرا وقتی که این الفاظ موجود و معدوم می‌شدند، او در جلسه حضور نداشت تا مشمول خطاب حقیقی شود و حالا هم که حضور پیدا کرده است، خطابی نیست تا او بشنود.

خاصیت خود خطاب این است که همان کسانی هم که در جلسه حضور دارند، باید از اوّل تا آخر کلام را توجّه کنند تا مراد را دریابند و مخاطب حقیقی باشند، وگرنه آنها نیز مخاطب حقیقی نیستند. در نتیجه خطاب لفظیِ حقیقی، مخصوص مخاطبینِ موجود و حاضر و ملتفت و درک‌کننده معنا می‌باشد و غیر اینها را شامل نیست، و قصور در خود خطاب است نه در مخاطب و خطاب‌کننده. پس، از این راه‌ها نمی‌توان عمومیت خطابات الهی را نسبت به غایبین و معدومین ثابت کرد. آری، از راه خطاب انشایی می‌توان اثبات کرد، که ما همان راه را طی کردیم.

قوله: هذا لو قلنا بانّ الخطاب: تا به حال بحث در این بود که آیا خطاب‌های شفاهی خصوصی است یا عمومی؟ یعنی آیا مخصوص مشافهین و مخاطبین است یا غایبین و معدومین را نیز شامل می‌شود؟ مشهور طرفدار اختصاص بودند؛ به‌دلیل این‌که ادوات خطاب را، برای خطاب حقیقی می‌دانستند. عده‌ای طرفدار تعمیم بودند؛ مرحوم آخوند هم از این گروه بود و ادوات خطاب را برای خطاب انشایی می‌دانست، به بیانی که مبسوطاً گذشت.

حال می‌فرماید تمام این بحث‌ها بر این فرض است که مخاطبین به خطابات شفاهی قرآن را غیر شخص پیامبر صلی الله علیه و آله بدانیم و بگوییم خداوند به زبان پیامبرش با مردمان سخن می‌گوید و گویا مستقیماً آنها را مورد خطاب قرار می‌دهد. ولی چون همه‌کس قابلیّت وحی و الهام و خطاب مستقیم را ندارند، لذا نیاز به واسطه‌ای با دو جنبه ناسوتی و ملکوتی است که شخص رسول‌خدا صلی الله علیه و آله باشد.

پیامبر صلی الله علیه و آله از جنبه ملکوتی لیاقت ارتباط با مبدأ غیبی و دریافت وحی را دارد و از جنبهٔ ناسوتی قابل تماس با مردم و ابلاغ به آنان است؛ وگرنه پیامبر از خود چیزی نمی‌گوید و هر چه می‌گوید وحی

---

۱. برای ما غایب محسوب می‌شوند، نه برای خداوند.

الهی است. آنگاه اگر مخاطب حقیقی مردمان و مؤمنان بودند، جای بحث‌های مذکور هست که آیا خطابات شفاهی مخصوص حاضرین در جلسه تخاطب است یا شامل غایبین و آیندگان نیز می‌شود؟ اقوال و ادله را هم بیان کردیم.

حال فرض دیگری هم وجود دارد و آن این‌که اصلاً مخاطب حقیقی این خطاب‌ها شخص پیامبر صلی الله علیه و آله باشد که خداوند از طریق وحی و سخن گفتن از وراء حجاب و یا با نزول فرشته و یا از طریق الهام به قلب شریف و عرشی پیامبر صلی الله علیه و آله او را مخاطب قرار داده و با او سخن می‌گوید و دیگران اصلاً مخاطب این خطاب‌ها نیستند؛ حتی حاضرین در جلسه. وگویا پیامبر که بر فراز منبر، آیات الهی را بر مردمان تلاوت و ابلاغ می‌فرماید، جریان مخاطبه و مکالمه خویش با خدای متعال را بازگو می‌کند، نه این‌که خطابی برای دیگران باشد.

این معنا از پاره‌ای روایات قابل استفاده است، آنجا که می‌گوید: «**یا قتادة إنّما یعرف القرآن من خوطب به**».[1] بنا به روایت زید شحام از امام باقر علیه السلام *قرآن* را فقط مخاطبان واقعی آن می‌شناسند و معرفت حقیقی به *قرآن* دارند و واضح است که اینان جز معصومین علیهم السلام و در رأس آنان جز شخص پیامبر صلی الله علیه و آله نخواهد بود.

آنگاه طبق این فرض چاره‌ای نداریم، جز این‌که خطابات مزبور را از نوع خطاب انشایی بدانیم، نه خطاب حقیقی، زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله یک نفر است، ولی در خطاب، به لفظ جمع آمده و فرموده است یا **ایها الناس، یا ایها الذین آمنوا** و ... . واضح است که خطاب فرد به لفظ جمع، حقیقی نیست، بلکه تنزیلی است و منظور، اصل انشاء خطاب است، نه این‌که منظور اختصاص محتوای خطاب به شخص مخاطب باشد. پس مانعی ندارد حکمی که در این گونه خطابات آمده است، مثل وجوب تقوی، وجوب صوم و ... عمومی بوده و اختصاص به رسول صلی الله علیه و آله نداشته باشد، بلکه حاضرین و غایبین و حتی معدومین را هم شامل شود.

---

۱. *تفسیر البیان*، ص ۲۸۵.

فصل
[ثمرة عموم الخطابات الشفاهيّة]

كفاية ربما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:

الأولى: (حجية ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين.)

و فيه أنه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالإفهام و قد حقق عدم الاختصاص بهم و لو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكونون كذلك و إن لم يعمهم الخطاب كما يومئ إليه غير واحد من الأخبار.

فصل هشتم: ثمره بحث از خطابات شفاهی

فصل هشتم از فصول باب عامّ و خاص، بیان ثمره عملیِ بحث از عمومی یا خصوصی بودن خطابات شفاهی است. لذا جا نداشت این مطلب به‌صورت یک فصل جدا ذکر شود، چراکه موهم بی‌ارتباط بودن این بحث با فصل قبل است و انسان گمان می‌کند با شروع این فصل، بحث جدیدی آغاز شده است. خوب بود به لفظ «تذنیب» یا «تبصره» یا «ثمّ انّ الثمرة» و ... عنوان می‌شد. به هر حال سؤال این است که بحث‌های اصولی باید دارای ثمرات فقهی و عملی باشند و مشکلی از مشکلات فقیه را حل کنند. روی این اصل، ثمره بحث مذکور کجا ظاهر می‌شود؟ مرحوم آخوند می‌فرماید دو ثمره برای این بحث ذکر شده است که مورد قبول ما نیست.

ثمرهٔ اوّل: این ثمره بر مسلک محقّق قمی[1] و مبتنی بر دو مبنای ایشان است که عبارت‌اند از:

۱. از دیدگاه محقّق قمی: حجیّت ظواهر ـ چه ظواهر *قرآن* و چه ظواهر دیگر کلمات ـ مخصوص مقصودین بالافهام است. یعنی کسانی که قصد متکلم از القاء این خطاب، افاده و تفهیم آنان است. و در حق دیگران حجت نیست و آنان حق ندارند از ظواهر استفاده کنند و به آن احتجاج نمایند.

۲. از دیدگاه ایشان، مقصودین بالافهام نسبت به ظواهر *قرآن*، خصوص مشافهین و حاضرین جلسه هستند. قرآن از این جهت با دیگر کتاب‌ها (تألیفات و تصنیفات) فرق دارد. سایر کتب نوشته شده‌اند برای این‌که هر خواننده‌ای از آن استفاده کند. همهٔ افراد هم در هر عصر و نسلی مقصود بالافهام هستند؛ ولی *قرآن* این‌گونه نیست. مخاطبان قرآن و مقصودین بالافهام از آیات قرآن، خصوص مشافهین هستند. وی از ضمیمه دو مقدمه مزبور به این نتیجه رسیده که حجیّت ظواهر قرآن مخصوص مشافهین و حضار در مجلس تخاطب است و دیگران حق ندارند به این ظواهر عمل کنند.

---

۱. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۲۳۳.

آنگاه براساس دو مبنای مذکور، بیان ثمره این است اگر خطابات شفاهی قرآن عمومی باشد و همگان مقصودین بالافهام باشند، ظواهر در حق همگان حجّت است و همه می‌توانند به آن استناد کنند؛ چه نتیجه‌اش اثبات حکم برای حاضرین تنها باشد یا برای اعمّ از حاضر و غایب و معدوم، مهمّ نیست؛ چون گاهی فقیهی از ظاهر کلامی استفاده می‌کند و حکمی را برای دیگران ثابت می‌کند، ولو برای خودش آن حکم نباشد. ولی اگر خطابات، خصوصی شد و مخصوص حاضرین شد و آنها مقصود بالافهام بودند، ظواهر هم فقط در حق آنان حجّت خواهد بود و دیگران مجاز نیستند از این ظواهر استفاده کنند.

ردّ دو مبنا: مرحوم آخوند هر دو مبنای ثمرهٔ مزبور را ردّ می‌کنند:

اولاً ما قبول نداریم که حجیّت ظواهر، مخصوص مقصودین بالافهام باشد؛ زیرا دلیل حجیّت ظواهر، سیره قطعی عقلاء است و عقلاء فرقی بین مقصودین و غیرمقصودین نمی‌گذارند. نمونه‌اش باب وصایا و اقاریر و غیره است که در جلد دوم **کفایه** خواهد آمد.

ثانیاً بر فرض که حجیّت ظواهر، خصوصی باشد و فقط در حق مقصودین بالافهام حجّت باشد؛ ولی مقدمه دوم را قبول نداریم و می‌گوییم مقصودین بالافهام از آیات قرآن، خصوص مشافهین نیستند، بلکه عموم انسان‌ها تا قیامت هستند. این مطلب از روایات فراوانی بدست می‌آید، از قبیل: «**حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال إلی یوم القیامة و حرامه حرام إلی یوم القیامة**»، «**شرع محمد صلی الله علیه و آله مستمرّ إلی یوم القیامة**»، اخباری که می‌گوید هر حدیثی از قول ما برای شما نقل کردند، آن را بر کتاب الله عرضه کنید و اگر مطابقت کرد، از ما صادر شده وگرنه دروغ است و از ما صادر نشده است. پس همگان حق دارند از این ظواهر استفاده کنند.

در نتیجه چه خطابات شفاهی را اختصاصی قرار دهیم و چه قائل به تعمیم باشیم، ظواهر کتاب حجّت است و ما حق داریم به این ظواهر استناد کنیم.

کفایه الثانیة: (صحة التمسک بإطلاقات الخطابات القرآنیة بناء علی التعمیم لثبوت الأحکام لمن وجد و بلغ من المعدومین و إن لم یکن متحدا مع المشافهین فی الصنف و عدم صحته علی عدمه لعدم کونها حینئذ متکفلة لأحکام غیر المشافهین فلا بد من إثبات اتحاده معهم فی الصنف حتی یحکم بالاشتراک مع المشافهین فی الأحکام و حیث لا دلیل علیه حینئذ إلا الإجماع و لا إجماع علیه إلا فیما اتحد الصنف کما لا یخفی.)

ثمرهٔ دوم: اصل کلّی این است که هرگاه بخواهیم حکم صنف و دسته‌ای را برای صنف و دسته دیگر ثابت کنیم، حتماً باید دو گروه مزبور اتّحاد در صنف داشته باشند، یعنی خصوصیاتی که موجب تصنیف و صنف صنف شدن آنان می‌گردد یکی باشد. بنابراین حکمی که برای زنان ثابت است ـ مثلاً اِخفات به قرائت ـ نمی‌توان آن را برای مردان ثابت کرد؛ زیرا اتّحاد صنفی ندارند.

با توجّه به این مقدمه اگر ما در *قرآن* به اطلاقاتی برخوردیم مثل: ﴿**إذا نودی للصلوة من یوم الجمعه فاسعوا إلی ذکر الله**﴾[1] و احتمال دادیم که خصوصیت و قیدی ـ بنام تمکّن از درک معصوم دو زمان حضور ـ در وجوب نماز جمعه دخیل باشد و شک در دخالت آن در غرض مولی کردیم، در چنین موردی ثمره ظاهر می‌شود و آن این‌که اگر قائل به تعمیم باشیم و بگوییم آیندگان هم مستقیماً مخاطب به این خطابات هستند و همین احکام را دارند، بر این فرض عندالشک در دخالت قید زاید (حضور معصوم) ما نیز حق داریم از اطلاق خطاب استفاده کنیم. در نتیجه حکم نماز جمعه را برای معدومین هم ثابت کنیم.

و همین است فرق ثمرهٔ اوّل با دوم که در آنجا هدف، اصل اثبات حکم بود، نه اثبات آن برای آیندگان؛ ولی در اینجا غرض، اثبات حکم برای آیندگان است. افزون بر این، فرق دیگری هم مرحوم مشکینی در **حاشیه** بیان کرده است.

و بنابر تعمیم خطاب، فرقی میان مشافهین و غیر مشافهین نیست و لزومی ندارد ما با آنها اتّحاد صنفی داشته باشیم تا حق استفاده از مزایای اطلاق را دارا شویم، بلکه با عدم این وحدت صنفی نیز در استفاده از اطلاق مجاز هستیم. ولی اگر قائل به تخصیص باشیم و خطاب و اطلاق لفظی و ظهوری را مخصوص حاضرین بدانیم، حق استفاده از اطلاق نداریم؛ زیرا خود خطاب که شامل ما نیست و احکام ما را بیان نمی‌کند و مخصوص حاضرین است و برای کسانی که در عصر حضور بودند وجوب جمعه را بیان می‌کند. دلیل دیگری هم بر اشتراک معدومین با حاضرین نداریم، مگر مسأله اجماع. اجماع هم چون یک دلیل لبی است، قدر متیقن از آن را باید گرفت، و قدر متیقن از قیام اجماع بر اشتراک، فرض اتّحاد در صنف است و چون در اینجا اتّحاد مزبور وجود ندارد، پس اشتراکی هم نیست.[2]

و لا یذهب علیک أنه یمکن إثبات الاتحاد و عدم دخل ما کان البالغ الآن فاقدا له مما کان المشافهون واجدین له بإطلاق الخطاب إلیهم من دون التقیید به و کونهم کذلک لا یوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقید معه فیما یمکن أن یتطرق الفقدان و إن صح فیما لا یتطرق إلیه ذلک.

و لیس المراد بالاتحاد فی الصنف إلا الاتحاد فیما اعتبر قیدا فی الأحکام لا الاتحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بین الأنام بل فی شخص واحد بمرور الدهور و الأیام و إلا لما ثبت بقاعدة الاشتراک للغائبین فضلا عن المعدومین حکم من الأحکام.

و دلیل الاشتراک إنما یجدی فی عدم اختصاص التکالیف بأشخاص المشافهین فیما لم یکونوا مختصین بخصوص عنوان لو [لم] یکونوا معنونین به لشک فی شمولها لهم أیضا فلو لا الإطلاق و إثبات عدم دخل ذاک العنوان فی الحکم لما أفاد دلیل الاشتراک و معه کان الحکم یعم غیر المشافهین و لو قیل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جیدا.

---

۱. سورهٔ جمعه، آیهٔ ۹.

۲. این ثمره را در *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۲۳۳ ـ ۲۳۴ ذکر کرده و در حاشیه به مرحوم وحید بهبهانی نسبت داده است.

فتلخص أنه لا یکاد تظهر الثمرة إلا علی القول باختصاص حجیة الظواهر لمن قصد إفهامه مع کون غیر المشافهین غیر مقصودین بالإفهام و قد حقق عدم الاختصاص به فی غیر المقام و أشیر إلی منع کونهم غیر مقصودین به فی خطاباته تبارک و تعالی فی المقام.

ردّ ثمره: مرحوم آخوند در ردّ این ثمره می‌فرماید چه خطابات و اطلاقات، اختصاص به مشافهین داشته باشد و چه اعمّ باشد، ما آیندگان حق داریم از این اطلاقات استفاده کنیم و قید مشکوک را برداریم. اما بنابر تعمیم، که واضح است و خود طرفداران ثمره مزبور هم آن را قبول داشتند. اما بنابر تخصیص، لازم نیست ما به اطلاق آیه نماز جمعه ـ مثلاً ـ برای خودمان تمسک کنیم تا اعتراض کنید که این خطاب ربطی به شما ندارد و متکفل بیان وظیفهٔ شما نیست، بلکه به اطلاق آیه برای مشافهین تمسّک می‌کنیم و می‌گوییم نسبت به حاضرین اگر شک در قیدی می‌کردند[1] حق داشتند از اطلاق استفاده کنند و بگویند آیه، مطلق است و قیدی نیاورده است.

پس معلوم می‌شود خصوصیت مزبور در غرض مولی دخیل نیست و ما با استفاده از اطلاق، نتیجه می‌گیریم که در حق مشافهین وجوب جمعه مطلق بوده و خصوصیت تمکّن از معصوم دخیل نبوده و از خصوصیات مصنِّفه نیست، بعد زمینه فراهم شد و اتّحاد در صنف درست شد و ما معدومین و موجودین در عصر غیبت هم مثل آنها هستیم. آنگاه به قانون اشتراک ـ که از راه اجماع و ضرورت دین بدست آمده است ـ می‌گوییم نماز جمعه در حق ما نیز واجب است و قیدی درکار نیست.

قوله: و کوهم کذلک لا یوجب: اشکال: اگر بگویید: شاید در واقع وجوب جمعه در حق مشافهین، مقیّد به زمان حضور بوده و اطلاق نداشته است؛ ولی این‌که در خطاب، قید مزبور را نیاورده برای این است که آنان در خارج واجد قید بودند و نیازی به آوردن قید در متن خطاب نبوده است، پس آیندگان نمی‌توانند بگویند خطاب برای مشافهین مطلق بوده است.

جواب: قیود و خصوصیات دو دسته‌اند:

۱. خصوصیاتی که فقدان و عدم در آنها راه ندارد و از لوازم لاینفک موضوع هستند، از قبیل قرشیّت، عربیت، عجمیت و ... نسبت به اینها حق با شماست، یعنی صحیح است که مولی خطاب را مطلق بگوید و مرادش در واقع مقیّد باشد؛ ولی چون این قید حتماً وجود دارد نیازی به ذکرش نیست.

۲. خصوصیاتی که عدم بردار هستند و گاهی ممکن است باشند و گاهی نباشند، از قبیل: پیری و جوانی، فقر و غناء، علم و جهل. نسبت به اینها اگر در واقع حکم مقیّد به اغنیاء است، مولی نمی‌تواند مطلق بیاورد و صرفاً اعتماد کند به این‌که فعلاً همه غنی هستند و نیازی به ذکر قید نیست؛ خیر قید را باید بیاورد، زیرا فردا ممکن است ورق برگردد و اغنیاء فقیر شوند و تکلیف آنها باید معلوم شود. قید زمان حضور امام و زمان غیبت او هم از همین قبیل است. یعنی عدم در آن راه دارد، امروز زمان

---

۱. مثلاً آیا وجوب جمعه مقیّد به عصر معصوم است یا نه؟

حضور است فردا ممکن است زمان غیبت باشد، و بالعکس.

لذا اگر وجوب جمعه ـ مثلاً ـ در واقع مخصوص زمان حضور است باید قیدش را بیاورد و نباید اکتفا کند به این‌که فعلاً عصر حضور است و همه واجد قید هستند، خیر، فردا ممکن است زمان غیبت فرا رسد. لذا ما حق داریم نسبت به مشافهین از اطلاق استفاده کنیم و تکلیف آنها را روشن کنیم، سپس با قاعدهٔ اشتراک، همان حکم را برای خود اثبات کنیم.

قوله: و لیس المراد بالاتحاد فی الصنف: اگر بگویید اجراء قاعده اشتراک یک شرط دارد و آن مسأله اتحاد صنفی است، یعنی در صورتی حکم مشافهین برای ما (غیر مشافهین) ثابت می‌شود که با آنها از نظر خصوصیات مصنفه یکی باشیم؛ در حالی که این‌گونه نیست، زیرا آنان در زمان حضور معصوم علیه السلام به سر می‌بردند و متمکّن از معصوم بودند و مُدرک آن عصر بودند و ما از این نعمت محرومیم و در عصر غیبت به سر می‌بریم. پس خصوصیات ما یکی نیست تا قانون اشتراک، حکم ثابت در حق آنان را برای ما هم اثبات کند.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید ما نیز شرط مزبور را قبول داریم و بدون اتّحاد صنفی، قانون مشارکت جاری نمی‌شود؛ ولی باید دید منظور از خصوصیات صنفی کدام است؟ خصوصیاتی که موجب صنف صنف شدن انسان‌ها می‌گردد و میان آنان تفاوت ایجاد می‌کند، از یک نظر دو دسته هستند:

۱. خصوصیاتی که هیچ نوع دخالتی در اثبات یا سلب حکم شرعی ندارند و از این نظر، وجود آنها کالعدم است؛ از قبیل رنگ، شکل، نژاد، جنسیت در نوع احکام، منطقه جغرافیایی، محیط اجتماعی، خصوصیات فردی، عالم و جاهل بودن، فقیر و غنی بودن شیخ و شاب بودن و ... .

۲. خصوصیات و قیودی که در ثبوت حکم کاملاً دخیل هستند و ثبوت حکم دایرمدار آنهاست، اعمّ از شرایط عامه تکلیف ـ از قبیل بلوغ، عقل، قدرت، رجولیّت، و انوثیّت در پاره‌ای از احکام، و علم که شرط فعلیت و تنجز است ـ و شروط خاصه تکلیف ـ از قبیل دخول وقت نسبت به نماز، استطاعت نسبت به حج، تمکّن از نصاب نسبت به زکات و ... ـ حال منظور از اتّحاد صنفی عبارت است از اتّحاد ما (آیندگان) با مشافهین و موجودین در عصر نزول *قرآن* در خصوصیات دستهٔ دوم. یعنی در قیود و شروطی که در حکم شرعی دخیل هستند که با این شرایط، حکم در حق آنان ثابت شده بود و با همان شرایط هم در حق ما ثابت می‌شود.

اما خصوصیات دستهٔ اوّل که در ثبوت حکم نقشی ندارند، اتّحاد در اینها لازم نیست، وگرنه باید بگوییم احکام شرعیه برای غایبین از جلسه هم ثابت نیست و آنها هم نمی‌توانند به قاعدهٔ اشتراک استناد کنند؛ چراکه مشافهین خصوصیتی داشتند (حضور) که غایبین فاقد آن خصوصیت هستند؛ پس غایبین محکوم به آن احکام نیستند. در حالی که احدی به این لازم ملتزم نیست، پس ملاک اتّحاد صنفی، در این دسته از خصوصیات نیست، بلکه اتّحاد صنفی در دسته اوّل لازم است و خصوصیت

ادراک عصر معصوم و بودن در آن زمان، از دستهٔ دوم است و در ثبوت حکم شرعی نقش ندارد. ما این مطلب را از راه تمسک به اطلاق در حق مشافهین و برای آنها ثابت کردیم؛ وقتی این خصوصیت نقشی نداشت، پس اتّحاد صنفی محفوظ است و جای اجرای قاعده اشتراک و در نتیجه جای اثبات حکم شرعی برای آیندگان است.

قوله: و دلیل الاشتراک انّما یجدی: سؤال: اگر کسی بگوید که اصولاً چه نیازی داریم به این‌که از اطلاق استفاده کنیم و اصالة الاطلاق در حق مشافهین جاری کنیم تا زمینه برای قاعده اشتراک درست شود؟ چرا از اوّل قانون اشتراک را پیاده نکنیم؟ چه مانعی دارد بگوییم مسلمین زمان حضور، مکلف به نماز جمعه بودند و این عمل مقدس در حق آنان واجب بود و قانون اشتراک می‌گوید هر تکلیفی که مسلمین صدر اوّل داشتند آیندگان هم تا قیامت، همان تکلیف را دارند و نتیجه بگیریم که پس جمعه در حق ما نیز واجب است؟

جواب: مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر مشافهین واجد خصوصیتی به نام درک زمان حضور معصوم علیه‌السلام نبودند، نیازی به اطلاق نبود و یا اگر واجد بودند و یقین داشتیم که این خصوصیت، نقشی در حکم نداشت باز هم نوبت به اصالة الاطلاق نمی‌رسد؛ ولی فرض این است که آنان واجد این خصوصیت بودند و احتمال هم می‌دهیم که شاید این ویژگی دخیل در حکم باشد و وجوب جمعه مخصوص آنان و مقیّد به زمان حضور باشد و ربطی به معدومین و آیندگان نداشته باشد. اینجاست که اوّل باید این احتمال و شاید را بر طرف کنیم و راهی جز استناد و تمسک به اطلاق وجود ندارد.

پس نخست با اصالةالاطلاق دخالت قید مزبور را برطرف می‌کنیم و پس از اثبات اطلاق حکم، از قاعده اشتراک استفاده می‌کنیم. در این جهت فرقی ندارد که ما خطابات شفاهی را عمومی بدانیم یا خصوصی که در هر حال از اطلاقات استفاده می‌کنیم و عند الشک در دخالت قید زاید، به آنها تمسک می‌نماییم.

قوله: فتلخص: نتیجه بحث‌های قبلی این شد که ثمرهٔ دوم را ردّ کردیم و ناچاریم برای اثبات وجود ثمره برای این بحث (که آیا خطابات شفاهی خصوصی‌اند یا عمومی؟) به همان ثمره نخست برگردیم و ظهور ثمره را در حجیّت ظواهر جست‌وجو کنیم، که مع‌الأسف آن ثمره نیز بر دو مبنای محقّق قمی[1] مبتنی بود: یکی این‌که حجیّت ظواهر، مخصوص مقصودین بالافهام باشد، دوم این‌که مقصودین بالافهام از خطابات قرآن، خصوص مشافهین باشند. هر دو مبنا در جای خود ابطال شده است؛ پس ثمرهٔ اوّل هم مبنایی است و از دیدگاه مشهور این ثمره هم ظاهر نمی‌شود. پس در مسأله خطابات شفاهی ثمره عملی و فقهی وجود ندارد و چه بهتر که حوزویان گرامی از خیر این بحث بگذرند و وقت را تلف نکنند.

---

۱. *قوانین‌الاصول*، ج ۱، ص ۲۳۳.

فصل
[تعقیب العامّ بضمیر یرجع إلی بعض أفراده]

هل تعقب العام بضمیر یرجع إلی بعض أفراده یوجب تخصیصه به أو لا فیه خلاف بین الأعلام.

و لیکن محل الخلاف ما إذا وقعا فی کلامین أو فی کلام واحد مع استقلال العام بما حکم علیه فی الکلام کما فی قوله تبارک و تعالی و المطلقات یتربصن إلی قوله و بعولتهن أحق بردهن و أما ما إذا کان مثل و المطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا شبهة فی تخصیصه به.

و التحقیق أن یقال إنه حیث دار الأمر بین التصرف فی العام بإرادة خصوص ما أرید من الضمیر الراجع إلیه أو التصرف فی ناحیة الضمیر إما بإرجاعه إلی بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلی تمامه مع التوسع فی الإسناد بإسناد الحکم المسند إلی البعض حقیقة و إلی الکل توسعا و تجوزا کانت أصالة الظهور فی طرف العام سالمة عنها فی جانب الضمیر و ذلک لأن المتیقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور فی تعیین المراد لا فی تعیین کیفیة الاستعمال و أنه علی نحو الحقیقة أو المجاز فی الکلمة أو الإسناد مع القطع بما یراد کما هو الحال فی ناحیة الضمیر، و بالجملة أصالة الظهور إنما یکون حجة فیما إذا شک فیما أرید لا فیما إذا شک فی أنه کیف أرید فافهم لکنه إذا انعقد للکلام ظهور فی العموم بأن لا یعد ما اشتمل علی الضمیر مما یکتنف به عرفا و إلا فیحکم علیه بالإجمال و یرجع إلی ما یقتضیه الأصول إلا أن یقال باعتبار أصالة الحقیقة تعبدا حتی فیما إذا احتف بالکلام ما لا یکون ظاهرا معه فی معناه الحقیقی کما عن بعض الفحول.

فصل نهم: عود ضمیر به بعض افراد عام

فصل نهم از فصول باب عامّ و خاص، درباره این است که اگر در کلام، ابتدا عامی ذکر شود و به‌دنبال آن ضمیری بیاید که به‌طور قطع و جزم (به حکم اجماع و یا دلیل دیگر) به برخی از افراد آن عامّ رجوع کند آیا این عود ضمیر به بعضی از افراد عام، موجب تخصیص عامّ قبلی می‌گردد و آن را هم به همین بعض اختصاص می‌دهد یا عموم عامّ به قوّت خود باقی است و عود ضمیر موجب تخصیص آن نمی‌شود؟

مسأله مورد اختلاف است و اقوالی در این‌باره وجود دارد که در کتب قبلی (*معالم*، *قوانین*، *اصول فقه*) ملاحظه فرموده‌اید. مرحوم آخوند قبل از هر سخنی محل نزاع را تبیین می‌کند، سپس تحقیقی را ارائه می‌دهد:

به‌طور کلّی گاهی اوّل عامی می‌آید و به‌دنبال آن پیش از آن‌که حکمی بیان شود ضمیری می‌آید که یقیناً به بعض‌العام عود می‌کند و سپس یک حکم بیشتر بیان نمی‌شود که آن هم قطعاً مال همین

ضمیر است، یعنی افرادی که ضمیر به آنها برمی‌گردد. در این صورت قطعاً عود ضمیر به بعض، قرینه می‌شود و عامّ مذکور در صدر کلام را تخصیص می‌زند. مثل: «العلماء یجوز تقلیدهم» که لفظ «العلماء» جمع با الف لام و مفید عموم است، ولی ضمیر «هم» به خصوص عدول برمی‌گردد و جواز تقلید (حکم) مخصوص علمای عادل است و قطعاً مراد از علماء هم خصوص فقهاء عادل است. یا مثل: ﴿المطلقات أزواجهنّ أحقّ بردّهنّ﴾ که لفظ «المطلقات» جمع محلّی به لام، و مفید عموم است و شامل زنان مطلّقه به طلاق بائن و رجعی ـ هر دو ـ می‌شود؛ ولی ضمیر ازواجهنّ به خصوص مطلّقات رجعی برمی‌گردد و شامل بائنات نمی‌شود و حکم به اولویّت و احقیّت هم مخصوص شوهران همین مطلّقات است و یک حکم بیشتر که نیست پس قطعاً مراد از مطلّقات هم خصوص رجعیات است. این فرض خارج از بحث است.

ولی گاهی نخست عامی آمده و حکمی هم برای آن مستقلاً بازگو شده، سپس متصل به آن ـ یعنی در کلام واحد ـ یا منفصل و جدا از آن ـ در دو کلام ـ ضمیری آمده که قطعاً به بعضی از افراد عامّ عود می‌کند و به‌دنبال ضمیر هم حکم دیگری ذکر شده که مخصوص همین بعض الافراد است.

مثال کلام واحد: «العلماء یجب إکرامهم و هم یجوز تقلیدهم»، عامّ «العلماء» است که عدول و فساق را شامل است. حکم عام، وجوب اکرام است. ضمیر «هم» است که منظور، فقهاء عادل است و حکم ضمیر جواز تقلید است.

مثال دو کلام: ﴿والمطلّقات یتربّصن بأنفسهن ثلاثة قروء و لایحلّ لهنّ أن یکتمن ما خلق الله فی أرحامهنّ إن کنّ یؤمنّ بالله والیوم الآخر و بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ فی ذلک﴾[1] عامّ کلمهٔ «المطلقات» است که جمع با الف و لام است و هریک از بائنات و رجعیّات را شامل است. حکم عامّ، تربّص و عدّه نگهداشتن تا سه طهر است. سپس جملهٔ «و لا یحلّ» فاصله شده تا می‌رسد به اینجا که «وبعولتهنّ...»؛ ضمیر «هنّ» قطعاً به‌خصوص مطلقه‌های رجعی برمی‌گردد و حکم احقیّت بر ردّ در زمان عدّه هم مخصوص همین رجعیّات است؛ وگرنه در طلاق بائن ولو زن در حال عدّه باشد. فرقی میان زوج مطلّق و غیر زوج نیست و هیچ کدام اولی و احقّ نیستند. پس حکم ثانی مخصوص بعض افراد عامّ، یعنی مطلّقهٔ رجعی است.

ولی سخن در این است که آیا عود ضمیر به بعض افراد عامّ ماسبق، و اختصاص حکم دوم به همان بعض الافراد، باعث می‌شود که عامّ صدر کلام، تخصیص بخورد و حکم اوّل هم مخصوص همین بعض باشد یا این‌که عود ضمیر موجب تخصیص نمی‌شود و حکم ثانی به‌دلیل خاصّ (اجماع و غیره) اختصاص به بعضی دارد و باعث نمی‌شود که حکم اوّلی هم اختصاصی باشد و شامل همهٔ افراد نشود؟

و التحقیق: حال که محلّ نزاع روشن شد، مرحوم آخوند می‌فرماید تحقیق این است که در این‌گونه موارد دو ظهور وجود دارد و دو اصالة الظهور قابل جریان است:

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۲۸.

۱. ظهور عامّ صدر کلام (العلماء یا المطلّقات و...) در عموم و شمول جمیع افراد (عادل و فاسق، بائن و رجعی) که اصالة الظهور یا اصالة العموم در مورد آن جاری می‌شود و به شمول جمیع افراد حکم می‌کند و دلالت دارد بر این‌که حکم اولی (وجوب اکرام، عدّه نگهداشتن و ...) مال تمام افراد این عامّ است و فرد یا گروهی مستثنی نیستند.

۲. ظهور ضمیر بعدی در مطابقت با مرجع خودش، ضمیر وضع شده برای مطابقت با مرجع، یعنی از ضمیر همان چیزی اراده می‌شود که از مرجعش اراده شده و ضمیر در همان معنایی استعمال می‌شود که مرجع ضمیر در آن استعمال شده است و اصالة الظهور یا اصالة المطابقة یا اصالة عدم الاستخدام می‌گوید ضمیر باید با مرجعش مطابق باشد؛ وگرنه استخدام خواهد بود (از مرجع ضمیر یک معنا و از خود ضمیر، معنای دیگری اراده شود که یا فردی از آن معناست و یا جزیی از آن است و یا مباین با آن است) که خلاف ظهور وضعی است.

حال که دو ظهور درست شد می‌گوییم: در مواردی که می‌توانیم هر دو ظهور را حفظ کنیم، باید به هر دو عمل شود و از هر دو ظهور پیروی شود. مثلاً مولی فرموده است: «العلماء یجب إکرامهم» و «یستحب النظر الیهم»، و ما احتمال می‌دهیم که حکم دوم مخصوص عالم عامل کامل باشد، ولی یقین نداریم در اینجا حکم ثانی هم مثل حکم اوّل عامّ خواهد بود، و ضمیر «الیهم» به عموم علماء برمی‌گردد و اختصاصی نیست. ولی در مواردی که حفظ ظهور ممکن نیست مثل مانحن‌فیه که نمی‌توانیم هم ظهور عامّ در عموم را حفظ کنیم و اصالة‌العموم جاری کنیم و هم ظهور ضمیر را در تطابق حفظ کرده و اصالة عدم الاستخدام جاری کنیم.

سرّ مطلب این است که ما از خارج یقین داریم که از ضمیر، بعض افراد مرجع اراده شده است، نه همهٔ آنها و حکم دوم مخصوص همین بعض است، نه همهٔ آنها. با این دلیل خارجی می‌گوییم اجراء هر دو اصل امکان ندارد و ناچار باید در یکی از آن دو تصرّف کنیم، یا باید در اصالة العموم تصرّف کرده و از اجراء آن صرف نظر کنیم و بگوییم عامّ اوّل هم به عمومش باقی نیست و به برکت ضمیر تخصیص خورده است، و حکم اوّل هم برای بعض افراد ثابت است که اگر در عموم عامّ تصرّف کردیم در ناحیه ضمیر، دخل و تصرفی نمی‌کنیم اصل عدم ستخدام هم به قوّت خود باقی است و ضمیر در معنای خودش استعمال شده است و با مرجع تطابق دارد. و یا باید از اصالة الظهور در جانب ضمیر، صرف نظر کنیم و به نوعی مجازیت در این ناحیه ملتزم شویم و ظهور عامّ در عموم را حفظ کنیم و اصالة العموم به قوّت خود باقی باشد تصرّف در ظهور ضمیر هم به یکی از این دو راه است:

۱. یا به مجاز در کلمه قائل شویم، یعنی ضمیر برای مطابقت وضع شده بود ولی الآن در مطابقت استعمال نشده و در عدم مطابقت استعمال شده است، یعنی از مرجع ضمیر، عموم و از خود ضمیر، خصوص اراده شده است که همان استخدام باشد.

۲. یا به مجاز در اسناد قائل شویم، یعنی ضمیر را در ظاهر به عموم افراد عامّ ارجاع دهیم و حکم دوم را هم به تمام افراد نسبت دهیم، در حالی که در واقع حکم ثانی برای بعض الافراد است. این مجاز در اسناد است، یعنی اسناد، یک اسناد مجازی است و چیزی را به غیر ما هو له اسناد داده‌ایم، وگرنه کلمات مجاز نشده‌اند. مثل «جری المیزاب»، «أنبت الربیع البقل» و ... که اسناد جریان به میزاب و انبات بقل به ربیع، مجازی است، وگرنه کلمات و مفردات در معنای خودشان به کار رفته‌اند.

حال از کدام اصل صرف نظر کنیم؟ از خیر اصالةالعموم در ناحیه عام بگذریم و قائل به تخصیص شویم یا از خیر اصالة عدم الاستخدام در ناحیه ضمیر بگذریم و حکم به استخدام و عدم مطابقت کنیم؟ به اعتقاد مرحوم آخوند، اصالة الظهور در جانب عامّ با اصالة الظهور در جانب ضمیر تعارضی ندارد و سالم از معارض است و مقدم بر اصل ظهور در طرف ضمیر است. ما عموم عامّ را حفظ می‌کنیم و حکم اوّل را هم عمومی می‌دانیم، علی‌القاعده حکم ثانی هم باید عمومی باشد، ولی به‌دلیل خاصّ خارجی، قابل تعمیم نیست و اختصاصی است، و ربطی به حکم اوّل ندارد و موجب تخصیص آن نمی‌شود.

سرّ مطلب این است که مدرک اصالة الظهور، سیرهٔ عملی و بناء عملی و قطعیِ عقلاء است و چون عمل است، نه قول، دلیل لبّی می‌شود و باید به‌قدر متیقّن آن عمل شود. قدر متیقّن از وجود سیرهٔ عقلاء بر اصالةالظهور هم در مواردی است که در اصل مراد متکلّم شک داشته باشیم و ندانیم که آیا همین ظهور اراده شده است یا نه. امّا در شک در کیفیت استعمال و اراده، جای اصالة الظهور و بناء عقلاء نیست، یعنی اصل مراد متکلّم را یقین داریم، ولی نحوهٔ اراده کردن او را نمی‌دانیم که به نحو حقیقت است یا مجاز. اصل استعمال و مستعمل فیه را می‌دانیم، ولی کیفیت آن را نمی‌دانیم که علی وجه الحقیقة است یا علی المجاز. اینجا وجود بناء عقلاء قطعی نیست که بگویند حتماً بنا را بر حقیقت یا مجاز بگذار. مهمّ اصل اراده است نه خصوصیات آن.

در مانحن‌فیه نسبت به اصالة الظهور در عام، از قبیل شک در اصل مراد متکلّم است که آیا عموم و ظاهر را اراده کرده یا خصوص و خلاف ظاهر را و جای اصالةالظهور است؛ ولی نسبت به اصالةالظهور در ضمیر، از قبیل شک در کیفیت استعمال و اراده است، وگرنه اصل اراده شدن بعضی از افراد، مقطوع است؛ ولی بر نحو حقیقت یا مجاز بودنش مشکوک است و جای اصالة الظهور نیست؛ چون دلیل ندارد. در نتیجه ما اصالةالظهور در جانب عامّ را اختیار کرده و می‌گوییم حکم اوّلی عمومیت دارد. آری در ضمیر مرتکب مجاز می‌شویم و حکم ثانوی هم قطعاً مال همین بعض است؛ ولی ربطی به حکم اوّلی ندارد و سبب تخصیص آن نمی‌شود.

فافهم: امر به دقّت مطلب مزبور است، نه اشاره به ضعف آن.

قوله: لکنّه اذا عقد للکلام: تا به حال اصرار بر تقدیم اصالةالعموم داشتیم. حال می‌گوییم اصالة العموم در جانب عامّ وقتی جاری می‌شود که در کلام، قرینه یا چیزی که صلاحیت برای قرینه بودن را

دارد، وجود نداشته باشد. در صورت اوّل حتماً عامّ تخصیص می‌خورد و طبق قرینه با آن معامله می‌شود. در صورت دوم خطاب مجمل می‌شود و جای اجراء اصالةالظهور و العموم نخواهد بود. در مانحن‌فیه جا دارد کسی بگوید این ارجاع ضمیر به بعض افراد عامّ ـ که قطعی است ـ صلاحیت و قابلیّت آن را دارد که عموم عامّ را تخصیص بزند. آنگاه امر دایر می‌شود بین این‌که عود ضمیر به بعض افراد عامّ، صلاحیت قرینیت دارد یا خیر؟ اگر نداشته باشد، به عموم عامّ برمی‌گردیم و اصالةالعموم اجراء می‌شود و اگر صلاحیّت داشته باشد، عموم عامّ را زیر سؤال می‌برد و مجمل می‌کند؛ زیرا دو احتمال پدید می‌آورد: ۱. شاید از عامّ قبلی همان عموم اراده شود؛ ۲. شاید خصوص، مراد باشد و مولی به ارجاع الضمیر اعتماد و اکتفا کرده باشد و علی‌الفرض چنین صلاحیّتی دارد. با وجود احتمال و شاید، خطاب مجمل می‌شود و نمی‌توان گفت «العلماء» عامّ است و فاسق و عادل را می‌گیرد و وقتی خطاب، اجمال پیدا کرد، نوبت به اصل عملی می‌رسد. یکی از موارد رجوع به اصل عملی اجمال نصّ است. و نسبت به موارد مشکوک (علماء فاسق) که شک در وجوب اکرام آنها داریم، اصل برائت جاری می‌شود.

قوله: إلّا ان یقال: این فراز استثناء از «لکنّه» می‌باشد. صاحب *فصول* در باب اصالةالحقیقة مبنای خاصی دارد و آن این‌که اصالة الحقیقه را به مناط ظهور نوعی، حجّت نمی‌داند، بلکه تعبّداً حجّت می‌داند و می‌گوید هر کجا شک کردید که حقیقت اراده شده یا مجاز؛ چه ظهوری باشد، چه نباشد، از اصالة الحقیقه استفاده کنید.[1] طبق این مبنا می‌توانیم بگوییم در مانحن‌فیه اگرچه عود ضمیر صلاحیّت تخصیص و قرینه بودن را دارد و کلام، احاطه شده و پیچیده شده است به چیزی که صالح است برای قرینه بودن؛ ولی به این چیزها اعتنا نمی‌کنیم و بنا را بر همان عموم که حقیقت باشد می‌گذاریم.

در هر حال اصالة العموم مقدّم می‌شود و عامّ قبلی به عمومش باقی می‌ماند. ولی خود صاحب *فصول* هم در پایان، این مبنا را ردّ کرده و فرموده: «فیه نظر»[2] و بجا هم فرموده است، زیرا عقلاء عالم اصل تعبّدی ندارند، بلکه به مناط افادهٔ ظهور، از اصول عقلایی استفاده می‌کنند و در امثال مانحن‌فیه ظهوری نیست، چون ما یصلح للقرینیّة وجود دارد. در نتیجه اگر عود ضمیر به بعض افراد عام، صلاحیت قرینه بودن داشته باشد، عام مجمل می‌شود و جای اصول عملیّه است و اگر صالح نباشد، جای اصالة العموم است، به بیانی که گذشت.

---

۱. *الفصول الغرویّه*، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.
۲. همان.

فصل
[التخصيص بالمفهوم المخالف]

كفاية قد اختلفوا فی جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق علی الجواز بالمفهوم الموافق علی قولين و قد استدل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور.

و تحقيق المقام أنه إذا ورد العام و ما له المفهوم فی كلام أو كلامين و لكن علی نحو يصلح أن يكون كلّ منهما قرينة متصلة للتصرف فی الآخر و دار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالة علی كلّ منهما إن كانت بالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم و لا مفهوم لعدم تمامية مقدمات الحكمة فی واحد منهما لأجل المزاحمة كما فی مزاحمة ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر كذلک فلا بد من العمل بالأصول العملية فيما دار فيه بين العموم و المفهوم إذا لم يكن مع ذلک أحدهما أظهر و إلا كان مانعا عن انعقاد الظهور أو استقراره فی الآخر.

و منه قد انقدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل علی العموم و ما له المفهوم ذاک الارتباط و الاتصال و أنه لا بد أن يعامل مع كلّ منهما معاملة المجمل لو لم يكن فی البين أظهر و إلا فهو المعول و القرينة علی التصرف فی الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

فصل دهم: تخصیص عامّ به وسیلهٔ خاصّ مفهومی

دلیل عامّ و دلیل خاصّ گاهی هر دو منطوقی هستند و از منطوق کلام استفاده می‌شوند که غالباً چنین است. در اینجا تخصیص بلامانع است؛ گاهی هر دو مفهومی هستند و از مفهوم کلام به‌دست می‌آیند که باز هم تخصیص صحیح است. گاهی عامّ مفهومی و خاصّ منطوقی است ـ مثل آنچه در دو جملهٔ شرطیه «إذا خفی الأذان فقصر» و «إذا خفيت الجدران فقصّر»، در باب مفهوم شرط بازگو شد ـ که باز هم تخصیص جایز است. انّما الکلام در مواردی است که عامّ منطوقی و خاصّ مفهومی باشد.

سؤال: آیا عام منطوقی را باخاص مفهومی می‌توان تخصیص زد؟

جواب: اگر دلیل خاصّ ما مفهوم موافقت کلام باشد، به اتّفاق کلمه تخصیص جایز است. مثلاً مولی در یک جا فرموده است «لایجب إکرام الناس» که عامّ است و جای دیگر فرموده است «أکرم خادم العالم» یا «أکرم ولد العالم» که خاصّ منطوقی است، و مفهوم موافقتِ کلام این است که «اکرام خود عالم به طریق أولی واجب است» و هریک از منطوق و مفهوم موافقتِ دلیل خاص، موجب تخصیص عموم عامّ می‌گردد.

ولی محلّ نزاع در تخصیص عامّ به‌دلیل خاصّ مفهومی آن‌هم از نوع مفهوم مخالفت (مفهوم شرط، وصف، حصر، غایت و ...) است. در مسأله دو قول وجود دارد و هرکدام دلایلی دارند که به

عقیدهٔ ما خالی از عیب و ایراد نیست: مثلاً دلیل قائلین به جواز تخصیص این است که هریک از دلیل عامّ و دلیل خاص، حجّت و دلیل هستند و قاعده این است که «**الجمع مهما أمكن أولى من الطرح**». در اینجا اگر به‌دلیل عامّ عمل شود، مفهوم مخالفت به کلّی طرح و طرد می‌شود. و اگر دلیل خاصّ را مقدم بداریم و عامّ را تخصیص بزنیم به هر دو دلیل عمل می‌شود که این بهتر است. اشکال این دلیل این است که صرف این‌که عمل به هر دو موجب جمع میان آن دو می‌شود دلیل بر جمع نیست.

دلیل مخالفین این است که عامّ، منطوقی و خاصّ، مفهومی است و منطوقی مقدم است. این نیز مردود است؛ زیرا منطوقی یا مفهومی بودن، ملاک تقدّم نیست. ملاک، اظهر بودن و از حیث دلالت قوی‌تر بودن است. سایر سخنان مخالفین در ***معالم‌الاصول***[1] و دیگر کتب اصولی بیان شده است.

دلیل آخوند: خود مرحوم آخوند تحقیقی دارد که دلیل عامّ با دلیل خاصّ مفهومی (مفهوم مخالف) سه صورت دارد:

صورت اوّل: گاهی هر دو در یک کلام وارد شده‌اند، یعنی صدر، عامّ و ذیل، خاصّ مفهومی است، مثل «**أكرم العلماء إن لم يكونوا فاسقين**» و یا خاصّ مفهومی در صدر کلام و عام در ذیل کلام است، مثل آیه نبأ که در صدرش فرموده است: ﴿**إن جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا**﴾، مفهومش این است که اگر عادل خبری آورد، تبیّن لازم نیست و خبرش برای شما حجّت است. ولی ذیلاً و در مقام تعلیل فرموده است ﴿**أن تصيبوا قوماً بجهالة ...**﴾،[2] یعنی مناط وجوب تبیّن، احتمال اصابهٔ قومی به جهالت و ندانسته و نسنجیده اقدام کردن است. این مناط در خبر عادل نیز وجود دارد، چون یقین‌آور نیست و احتمال مذکور را برنمی‌دارد.

در این صورت بلاشک مفهوم مخالف، موجب تخصیص عامّ می‌گردد و در مثال اوّل اکرام عالم فاسق واجب نیست و در مثال دوم تبیّن جز از عادل، واجب نیست و به احتمال اصابه اعتناء نکن و اصولاً اگر عام و خاص در یک کلام بودند، از اوّل ظهوری برای عامّ در عموم منعقد نمی‌شود و در ما عدا الخاص، ظهور و حجّیت پیدا می‌کند که قبلاً بیان شد. اصلاً نام این را نباید مخصص گذاشت؛ چون تخصیص، فرع بر انعقاد عموم است و در اینجا عمومی منعقد و مستقرّ نشده است.

صورت دوم: گاهی عامّ و خاصّ در دو کلام وارد شده‌اند[3] ولی به گونه‌ای است که هرکدام صلاحیت دارند که قرینه متصله باشند بر تصرّف در دیگری، یعنی میان دو کلام فاصله زیادی وجود ندارد و به‌منزلهٔ صدر و ذیل یک کلام محسوب می‌شوند. مثلاً اوّل فرمود: «**اكرم كلّ عالم**» که به عمومش عالم فاسق را نیز شامل است؛ سپس با اندک فاصله‌ای فرمود: «**ان كان العالم عادلاً فيجب اكرامه**» که جمله شرطیه است و مفهومش این است که اگر عادل نبود و فاسق بود، اکرامش واجب نیست. این مفهوم نسبت به آن منطوق، اخصّ مطلق است.

---

۱. ***معالم‌الاصول***، ص ۱۴۶.
۲. سورهٔ حجرات، آیهٔ ۶.
۳. دو کلام نحوی که هرکدام مفید معنایی است که سکوت بر آن صحیح است.

یا اوّل فرمود: «فی الغنم زکاة» که شامل غنم معلوفه هم می‌شود و سپس فرمود: «فی الغنم السائمة زکاة» که بنابر مفهوم وصف، معنای کلام این می‌شود: پس غنم معلوفه زکات ندارد. و این مفهوم با آن منطوق، عامّ و خاصّ می‌باشند و ضمناً چون پشت سر هم صادر شده‌اند، به منزلهٔ کلام واحد می‌باشند و صلاحیت قرینه متصله بودن را دارند.

حکم این صورت: اگر یکی از دو دلیل یعنی عموم عامّ یا ظهور شرطیه و وصفیه و ... در مفهوم، اظهر یا نص و قوی‌تر از حیث دلالت بود و ظهورش روشن‌تر بود ـ چه منطوقی یا ظهور عامّ و چه مفهومی یا ظهور شرطیه ... ـ و عرف و اهل محاوره، یکی از آن دو را از این جهت ترجیح داد، همان که اظهر یا نص است مقدم می‌شود و باید به آن عمل شود و دلیل دیگر توجیه و تأویل شود به گونه‌ای که با دلیل اظهر مخالف نشود. ولی اگر هیچ‌کدام اظهر واقوی از دیگری نبود، سه فرض دارد:

الف) هر دو وضعی باشند، یعنی ظهور عام در عموم وضعی باشد، مثل «اکرم کلّ عالم» که کلّ وضع شده است برای افاده عموم، و ظهور شرطیه ـ مثلاً ـ در مفهوم نیز وضعی باشد. مثل این‌که مبنای ما این است که جمله شرطیه برای مفهوم داشتن وضع شده و این معنا از آن متبادر است.[1] در اینجا هر دو دلیل نسبت به مادهٔ تعارض (عالم فاسق) اجمال پیدا می‌کنند؛ زیرا هرکدام صلاحیت دارند که قرینه بر دیگری باشند و به واسطه هریک، دیگری را تأویل کنیم و بر خلاف ظاهر حمل کنیم و چون هریک صلاحیت قرینیت دارند، هر دو کلام محفوف و مکتنف و محاط به چیزی هستند که صالح برای قرینه بودن بر دیگری است. به عقیده مرحوم آخوند کلام کذایی مجمل می‌شود و نسبت به مادّه اجتماع، نه از عموم عامّ می‌توان استفاده کرد و نه از ظهور مفهوم شرط می‌توان کمک گرفت.

ب) هر دو اطلاقی باشند، یعنی ظهور عامّ در عموم به برکت مقدمات حکمت است، مثل «فی الغنم زکاة» که غنم اسم جنس است و با الف و لام جنس آمده و نتیجهٔ آن اطلاق شمولی است، ظهور جملهٔ شرطیه یا وصفیه هم در مفهوم داشتن، اطلاقی است و مبنای ما این است که مفهوم داشتن را از راه مقدمات حکمت استفاده کنیم و عقیده به ظهور وضعی نداریم.

در اینجا هم نسبت به مادهٔ تعارض، یعنی «غنم معلوفه»، هر دو دلیل کنار می‌روند و خطاب، اجمال پیدا می‌کند؛ زیرا اطلاق در گرو مقدمات حکمت است و از جمله مقدمات حکمت این است که قرینه یا چیزی که صلاحیت قرینه بودن را دارد، در کلام نباشد و در اینجا هرکدام صالح هستند که قرینه بر دیگری باشند؛ لذا اصلاً مقدمات حکمت فراهم نیست و ظهور مستقرّی منعقد نمی‌شود و باز هم خطاب‌ها مجمل می‌شود و تکلیف غنم معلوفه را روشن نمی‌سازد. وقتی خطاب‌ها و دلیل‌ها مجمل شدند، نوبت به اصول عملیّه می‌رسد و نسبت به عالم فاسق و غنم معلوفه از اصل برائت استفاده کرده و

---

۱. در باب مفهوم شرط گذشت که آیا ظهور شرطیه در مفهوم، ظهور وضعی است یا اطلاقی یا سه بیان؟ یا انصرافی؟ فرض الف بنابر مبنای اوّل و مشهور است، یعنی ظهور شرطیه هم وضعی باشد.

می‌گوییم ان‌شاءالله اکرام عالم فاسق واجب است، غنم معلوفه زکات ندارد و ... و در مقام عمل تکلیف روشن می‌شود.

ج) مرحوم آخوند این فرض را در متن نیاورده است، ولی جا داشت برای تکمیل بحث می‌آورد: یکی از دو دلیل، ظهورش وضعی باشد و دیگری اطلاقی و به برکت مقدمات حکمت باشد ـ مثلاً ظهور عامّ وضعی باشد، مثل «اکرم کلّ عالم» و ظهور مفهوم اطلاقی باشد، و مبنای مزبور را در مفهوم شرط اختیار کنیم. یا این‌که ظهور مفهومی وضعی باشد و مبنای ما این باشد؛ ولی ظهور عامّ اطلاقی باشد، مثل «اکرم العالم» ـ در این فرض آنچه وضعی است، مقدم می‌شود بر اطلاقی؛ زیرا وضعی تنجیزی است و امّا و اگر ندارد؛ ولی اطلاقی تعلیقی است و اگر قرینه‌ای بر خلاف نباشد، منعقد می‌شود و وجود ظهور وضعی برخلاف آن، صلاحیت قرینه بودن دارد و جلو اطلاق و مقدمات حکمت را می‌گیرد و بر آن مقدم می‌شود.

قوله: إذا لم یکن مع ذلک أحدهما أظهر: این مطلب را پیش از سه فرض مزبور آوردیم و نیازی به اعاده نیست و این‌که به‌دنبالش فرموده است: «و إلّا»، یعنی اگر یکی اظهر بود مانع می‌شود از انعقاد اصل ظهور یا از استقرار ظهور در دیگری. در این عبارت دو احتمال وجود دارد:

الف) هر دو مربوط به صورت دوم از سه صورت تحقیق مصنف باشد که عامّ و خاصّ در دو کلام مقرون به هم بودند، و منع از انعقاد اصل ظهور در موردی است که خاصّ مفهومی در صدر کلام یا جمله اوّل باشد و عامّ منطوقی در جملهٔ بعدی، که خاصّ قبلی جلو اصل انعقاد ظهور در عموم را می‌گیرد. منع از استقرار ظهور هم در موردی است که عامّ در کلام اوّل باشد که تا صادر شد، ظهوری در عموم پیدا کرد؛ ولی چون بلافاصله یا با فاصلهٔ ناچیزی، خاصّ مفهومی و کلام بعدی صادر شد، مانع می‌شود از این‌که آن ظهور اوّلی استمرار و استقرار پیدا کند و ثابت باشد.

ب) منع از انعقاد اصل ظهور مربوط به صورت اوّل باشد که در کلام واحد بود و منع از استقرار ظهور مربوط به صورت دوم باشد که در دو کلام مقرون به هم بود. ضمناً عبارت کفایه از اوّل «و التحقیق» موهم است که حکم صورت اوّل و دوم مثل هم است و فروض مختلفی دارد که ذکر شد؛ ولی چنان‌که ما تفکیک کردیم صورت اوّل حکمی داشت که ذکر شد و فرض‌های مختلف مزبور، مربوط به صورت دوم است.

قوله: و منه قد انقدح: صورت سوم: صورت سوم از تحقیق مصنف این است که دلیل عامّ و دلیل خاصّ مفهومی هرکدام در کلام جداگانه‌ای است و میان آنها آن ارتباط و اتصال که هر دو را به منزله کلام واحد قرار دهد، وجود ندارد و در ظاهر، هیچ ربط و پیوندی میان آنها نیست؛ ولی پس از محاسبات و تجزیه و تحلیل‌ها و مقارنات، به این نتیجه می‌رسیم که میان آن دو برخوردی وجود دارد، مثلاً دلیل عامّ می‌گوید از هر مظنّه و گمانی باید اجتناب کنید، چه ظن حاصله از خبر فاسق باشد، چه از

خبر ثقه و چه از خبر انسان عادل. و عام به عمومش تمام اینها را شامل می‌شود. ولی در جای دیگر به مناسبتی فرموده است اگر فاسقی خبری آورد، حجّت نیست و تبیّن لازم دارد که مفهوم شرط این است: اگر عادلی خبر آورد، خبرش حجّت است. وقتی این مفهوم شرط راکنار آن دلیل اوّلی می‌گذاریم، به این نتیجه می‌رسیم که در مورد ظن حاصله از خبر عادل تعارض دارند:

دلیل اوّل به عمومش می‌گوید این نیز ارزش ندارد. و جُمله شرطیه به مفهومش می‌گوید این یکی ارزشمند است و عامّ و خاصّ هم هستند. در این صورت چه باید کرد؟

همان فرض‌هایی که در صورت دوم داشتیم، در این صورت هم جاری و ساری است. اگر یکی از آن دو اظهر بود، همان مقدم است و دیگری را باید توجیه کرد؛ به گونه‌ای که در مقام عمل مخالف با اظهر نباشد. اگر هیچ‌کدام اظهر نبودند، سه فرض دارد:

۱. هر دو وضعی باشند؛ ۲. هر دو اطلاقی باشند؛ ۳. متفاوت و مختلف باشند. در هر صورت همان محاسبات می‌آید و نیازی به اعاده نیست. تنها فرق صورت سوم با صورت دوم در این است که در صورت دوم اجمال، حقیقی بود و واقعاً خطاب‌ها مجمل می‌شد و ظهورها زیر سؤال می‌رفت و به منزله قرینه متصله بود. در صورت سوم اجمال، حکمی است، یعنی واقعاً ظهورها خراب نمی‌شود، ولی ارزش و حجیّت ندارد و مثل خطاب مجمل با آنها رفتار می‌شود و معامله مجمل با آنها می‌شود، ولو وجداناً مجمل نباشند.

فصل
[الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة]

الاستثناء المتعقب لجمل متعددة هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيرة أو لا ظهور له فی واحد منهما بل لا بد فی التعيين من قرينة أقوال.

و الظاهر أنه لا خلاف و لا إشكال فی رجوعه إلى الأخيرة على أی حال ضرورة أن رجوعه إلى غيرها بلا قرينة خارج عن طريقة أهل المحاورة و كذا فی صحة رجوعه إلى الكل و إن كان المتراءی من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمة لصحة رجوعه إليه أنه محل الإشكال و التأمل. و ذلک ضرورة أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتا أصلا فی ناحية الأداة بحسب المعنى كان الموضوع له فی الحروف عاما أو خاصا و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعددا هو المستعمل فيه فيما كان واحدا كما هو الحال فی المستثنى بلا ريب و لا إشكال و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجا لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوما.

فصل یازدهم: استثناء عقیب جمل متعدّد

گاهی در کلام، دو یا چند عامّ ذکر می‌شود و در پایان یک استثناء ـ یا شرط یا وصف یا غایت و سایر مخصّصات متّصله[1] ـ وارد می‌شود. آیا چنین استثنایی فقط به جملهٔ اخیر برمی‌گردد و موجب تخصیص آن می‌شود یا به جمیع جملات و عمومات عود کرده و همه را تخصیص می‌زند؟

گاهی عود استثناء به همه عمومات قبلی ممکن نیست، مثل این‌که مولی بفرماید: «**أكرم العدول و جالس المساكين إلّا الفاسقين منهم**» که استثناء به جمله اوّل برنمی‌گردد؛ زیرا فسّاق موضوعاً و تخصصاً از عامّ اوّل خارج هستند ولذا فقط می‌تواند به جمله اخیره عود کند و آن را تخصیص بزند. این فرض از محل نزاع خارج است.

گاهی رجوع استثناء به همه جملات قبلی ممکن است. مثلاً مولی فرموده است: «**أكرم العلماء و جالس المساكين و احترم الأطباء إلّا الفاسقين منهم**»، فرض این است که در میان هر سه گروه (علماء، مساکین، پزشکان) افراد فاسق و فاجر وجود دارد و تخصیص همه ممکن است. چنین فرضی مورد بحث است.

مثال قرآنی: ﴿**الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً و أولئک هم الفاسقون إلّا الذين تابوا**﴾؛[2] آنان که به زنان پاکدامن نسبت ناروا می‌دهند (رمی به

---

۱. چون بحث عامّ و کلّی است، ولو مرسوم شده است که در خصوص استثناء پیاده می‌کنند.
۲. سورهٔ نور، آیهٔ ۴.

زنا می‌کنند) سپس چهار شاهد بر آن اقامه نمی‌کنند [اولاً] هشتاد تازیانه باید بخورند [ثانیاً] از این پس شهادت آنان را قبول نکنید [ثالثاً] آنان فاسق هستند؛ مگر کسانی که (به‌دنبال نسبت ناروا و تهمت) توبه نمایند.

در این آیه، نخست سه عامّ به ترتیب ذکر شده است و در پایان یک استثناء آمده که قابلیت رجوع به جمیع را دارد. حال آیا استثنایی که عقیب جمل متعدّد وارد می‌شود و به دنبال چندین عام ذکر می‌شود، فقط ظهور در رجوع به عام اخیر و جمله آخری دارد و متفاهم عرفی از این‌گونه کلمات این است؟ یا ظهور در رجوع به جمیع جمل دارد و موجب تخصیص همه آنهاست و متفاهم عرفی همین است؟ و یا ظهور در هیچ‌کدام ندارد و هر دو محتمل است و کلام اجمال دارد؟ مرحوم آخوند همین سه احتمال را بیان کرده است: ولی احتمال‌ها یا اقوال بیش از سه احتمال مزبور است و در *معالم*[1] تا پنج قول مطرح شده؛ ولی عمده همان سه احتمال است.

مرحوم آخوند می‌فرماید قبل از هر مطلبی دو نکته را باید مسلّم گرفت:

الف) تردیدی نیست در این‌که استثناء مزبور به جملهٔ اخیره حتماً عود می‌کند و قدر متیقّن همین است، چه ظهور در رجوع به اخیره داشته باشد و چه ظهور در رجوع به جمیع، که اخیره هم در ضمن آنهاست و ممکن است اصلاً ظهوری نباشد و مجمل باشد. در هر حال رجوع به جمله آخری از مسلمات است، زیرا اگر بگوییم استثناء به جمله اخیر و متصل به آن برنمی‌گردد و به جمله اوّل فقط عود می‌کند، چنین حرفی اگر با قرینه خاصه باشد، پذیرفتنی است، ولی با نبود قرینه ـ که مفروض بحث ماست ـ خلاف متفاهم عرفی است و با وجود نزدیک‌تر نوبت به دورتر نمی‌رسد و اگر کسی بگوید به آخری هم برنمی‌گردد، سخن باطلی است؛ زیرا مستلزم لغویت آوردن استثناء است. پس عود به جمله اخیر قطعی است.

ب) رجوع استثناء به جمیع جمل هم صحیح و ممکن است و از آن هیچ محذوری پیش نمی‌آید. در اصل صحت، بحث و اختلافی نیست. بر خلاف صاحب *معالم* که مقدمه مفصلی ترتیب داده و مطالبی بیان کرده است که از صدر و ذیل کلامش فهمیده می‌شود که گویا ایشان در برابر این فرض و احتمال واقع شده که عود به جمیع ممکن نباشد، لذا در صدد اثبات آن بر آمده و آن مقدمه را ترتیب داده است،[2] ولی به عقیدهٔ ما اصل امکان و صلاحیت عود به جمیع هم مسلّم است.

دلیل مرحوم آخوند برای اثبات صحت رجوع استثناء به جمیع جملات: ابتدا چند نکته را باید متذکر شد:

الف) کلمهٔ إلّا از ادوات و حروف استثناء است و در باب حروف به‌طور کلّی دو مسلک وجود داشت:

---

۱. *معالم‌الاصول*، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.
۲. *معالم‌الاصول*، ص ۱۲۷ ـ ۱۲۹.

۱. از نظر مشهور وضع عامّ و موضوع‌له خاصّ بود، یعنی واضع هنگام وضع یک معنای کلّی را تصوّر کرده، سپس لفظ را برای نفس همان کلّی جعل نکرده، بلکه برای مصادیق آن وضع کرده است.

۲. از دیدگاه مرحوم آخوند در باب حروف هم، وضع و موضوع له هر دو عمومیت دارند، یعنی معنای متصور، کلّی است و لفظ «هم» در قبال همین کلّی واقع شده است، نه در برابر افراد آن. در مانحن‌فیه واضع مفهوم کلّی اخراج حکمی را در نظر گرفته، سپس به قول مشهور، کلمهٔ «الّا» را برای مصادیق اخراج کلّی وضع کرده است که یکی از آن مصادیق مانحن‌فیه است و به قول آخوند لفظ إلّا را هم برای همان مفهوم کلّی وضع کرده است.

ب) گاهی مستثنی و مستثنی‌منه هر دو واحد هستند، یعنی در کلام، یک مستثنی و یک مستثنی‌منه بیشتر نیست، مثل «**أکرم العلماء إلّا زیداً**». گاهی هر دو متعدّد هستند، یعنی چند عامّ و چند استثناء وجود دارد، مثل: «**أکرم العلماء إلّا الفاسقین منهم، و أطعم الفقراء إلّا التارکین منهم للصلوة، و احترم الاطباء إلّا الکافرین منهم**» و ... یا مثل: «**أکرم العلماء و أطعم الفقراء و احترم الأطباء إلّا الفاسقین و إلّا التارکین و إلّا الکافرین.**»

گاهی مستثنی‌منه واحد است، ولی مستثنی متعدّد است؛ مثل: «**أکرم العلماء إلّا الفاسقین و إلّا الکافرین و ... .**»

گاهی هم، مستثنی‌منه متعدّد و مستثنی واحد است که مفروض بحث ماست. مثل: «**أکرم العلماء و الفقراء و الأطباء إلّا الفاسقین منهم**»، که همه محکوم به یک حکم هستند. یا مثل: «**أکرم العلماء و أطعم الفقراء و احترم الأطباء إلّا الفاسقین منهم**» که هر عامی حکم جدا دارد.

ج) اخراج و استثناء، گاهی واحد است و گاهی متعدّد، یعنی گاهی یک إلّا و استثناء بیشتر نیست، مثل: «**أکرم العلماء إلّا زیداً، یا أکرم العلماء إلّا الفساق منهم**». گاهی هم چندین اخراج و استثناء هست، مثل: «**إلّا زیداً و إلّا بکراً و... یا إلّا الخوبین و إلّا الحکماء و...**». در فرض اوّل هم که اخراج واحد است، گاهی مُخرَج به این اخراج (مستثنی) واحد است، مثل: إلّا زیداً، و گاهی مُخرَج متعدّد است مثل: إلّا زیداً و خالداً و علیاً، یا إلّا الفاسقین که عنوان ظاهری یکی است، ولی مصادیق متعدّدی دارد و با یک اخراج، همه آنها خارج می‌شوند.

مثلاً در امور تکوینی گاهی صیاد تور ماهیگیری را به دریا می‌اندازد و یک ماهی بیرون می‌آورد، گاهی هم صدها ماهی صید می‌کند. در اینجا مخرج‌ها از دریا متعدّد است، ولی اخراج واحد است، یعنی با یک تور انداختن، آن همه صید نصیبش شده است. و متقابلاً در فرض وحدت اخراج، گاهی مُخرَج‌عنه (مستثنی‌منه) نیز واحد است، مثل «**أکرم العلماء إلّا زیداً**» و گاهی مُخرَج‌عنه متعدّد است که مفروض بحث ماست.

با توجّه به این نکات: کلمهٔ إلّا برای اخراج وضع شده است و همیشه هم در همین معنا استعمال

می‌شود. هیچ فرقی ندارد که مُخرج‌ها و مستثنی‌ها متعدّد باشند و با یک اخراج همه آنها استثناء شوند، یا مُخرج واحد باشد و یک فرد یا عنوان را خارج کند، و چنان نیست که اگر مُخرج‌ها متعدد شد، چندین اخراج تحقق یابد و استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد صورت پذیرد و محال باشد. همچنین هیچ فرقی ندارد که مُخرجٌ‌عنه‌ها و مستثنی‌منه‌ها متعدّد باشند و با یک اخراج از چند جمله، افرادی را استثناء کنیم و یا مُخرجٌ‌عنه واحد باشد و از یک عامّ اخراج صورت پذیرد، و باز چنان نیست که اگر مُخرجٌ‌عنه متعدّد شد و از چند استثناء صورت گرفت اخراج‌ها هم متعدّد باشد و استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد باشد تا بگویید محال است. وجداناً اخراج واحد است.

همچنین هیچ فرقی ندارد که در باب حروف مسلک آخوند را اختیار کنیم و بگوییم حروف، وضع و موضوع‌له‌شان عامّ و کلّی است یا مسلک مشهور را بگیریم و موضوع له را خاصّ بدانیم. باز چنان نیست که اگر مُخرج‌ها یا مُخرجٌ‌عنه‌ها متعدّد شد، اخراج‌های متعدّد هم باشد تا بگویید استعمال لفظ در چندین مصداق یا مفهوم کلّی شده و استعمال در اکثر است و جایز نیست؛ خیر وجداناً استعمال «إلّا» در همان معنای خاصّ خودش است، چه مفهوم کلّی اخراج باشد و چه مصداق خارجی آن، که مانحن‌فیه یکی از مصادیق آن است. اخراج هم واحد است، نه متعدد.

در نتیجه در مانحن‌فیه چه استثناء فقط به جمله اخیره عودکند و چه به جمیع جمل، در یک معنا بیشتر استعمال نشده و یک اخراج بیش نیست. از این زاویه رجوع آن به جمیع، هیچ محذوری ندارد و مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نیست، آن هم بنابر همه مبانی مذکور.

کفایه و بذلک یظهر أنه لا ظهور لها فی الرجوع إلی الجمیع أو خصوص الأخیرة و إن کان الرجوع إلیها متیقنا علی کلّ تقدیر.

نعم غیر الأخیرة أیضا من الجمل لا یکون ظاهرا فی العموم لاکتنافه بما لا یکون معه ظاهرا فیه فلا بد فی مورد الاستثناء فیه من الرجوع إلی الأصول. اللهم إلا أن یقال بحجیة أصالة الحقیقة تعبدا لا من باب الظهور فیکون المرجع علیه أصالة العموم إذا کان وضعیا لا ما إذا کان بالإطلاق و مقدمات الحکمة فإنه لا یکاد یتم تلک المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلی الجمیع فتأمل.

قوله: و بذلک یظهر: حال که صحت و امکان و صلاحیت عود به جمیع ثابت شد، در پاسخ سؤال صدر بحث که متفاهم عرفی چیست و کلام، ظهور در چه چیزی دارد؟ می‌گوییم ادات استثناء برای اخراج وضع شده و در همان معنا به کار رفته است و فرقی به حال آن ندارد که یک اخراج از یک عامّ باشد یا از چند عامّ، هر دو محتمل است، لذا کلام ظهور در هیچ کدام ندارد؛ نه ظهور در عود به جمیع دارد و نه ظهور در عود به اخیر، بلکه اجمال دارد؛ ولی به هر حال قدر متیقن، همان جمله اخیر است که استثناء حتماً به آن برمی‌گردد، ولی نسبت به سایر عمومات، وضعیت روشن نیست که آیا فعلاً استثناء به آنها هم برگشته است یا خیر؟

ممکن است کسی بگوید نسبت به جملهٔ اوّل و دوم و در یک کلام نسبت به غیر از جمله آخری یقین به تخصیص نداریم و شک در استثناء داریم. پس اصالةالعموم جاری کنیم که تکلیف روشن می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید خیر، در سایر عمومات هم جای اصالة العموم نیست؛ زیرا کلام محفوف و مکتنف است به چیزی که صلاحیت دارد قرینه بر خلاف باشد و بر مسلک آخوند کلامی که مقرون به ما یصلح للقرینیه باشد، از ظهور می‌افتد و اجمال پیدا می‌کند. در نتیجه عمومات قبلی هم نسبت به مورد استثناء، یعنی فاسقین از علماء و مساکین، از درجه حجیّت ساقط می‌شوند و نوبت به اصل عملی می‌رسد و اصل عملی در شبهه وجوبیه و شک در اصل وجوب اکرام فاسقین مزبور، برائت از وجوب است.

قوله: اللهم: استدراک از نعم: ما اجمال سایر عمومات را نتیجه گرفتیم؛ مگر این‌که کسی مسلک صاحب *فصول* را اختیار کند و بگوید ما کاری به ظهور نداریم بلکه می‌گوییم اگر قرینهٔ فعلی برخلاف ظاهر و عموم عامی وجود دارد ـ چنانکه نسبت به عامّ اخیر چنین است ـ حتماً تخصیص می‌خورد و جای اصالة العموم نیست؛ امّا اگر قرینهٔ مسلّم نداشتیم و صرفاً احتمال می‌دهیم که قرینه‌ای باشد و استثناء به همه برگردد[1] با وجود این احتمال ولو خطاب‌ها اجمال پیدا کند و ظهوری نداشته باشد ما تابع ظهور نیستیم بلکه می‌گوییم عقلاء عالم تعبّداً ـ نه به مناط ظهور که نیست ـ بنا را بر حقیقت و معنای حقیقی می‌گذارند و کلام را بر آن حمل می‌کنند که طبق این مسلک، نسبت به عامّ ماقبل آخر، اصالة العموم جاری می‌شود و تکلیف را روشن می‌سازد و نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد.

البتّه عمومات قبلی گاهی وضعی هستند، مثل «**أکرم کلّ عالم و اطعم کلّ فقیر و...**» که لفظ کلّ ظهور وضعی در عموم دارد؛ گاهی اطلاقی هستند، مثل «**أکرم العالم، أطعم الفقیر و...**» که مفرد با الف و لام جنس است و به برکت مقدمات حکمت، شمول پیدا می‌کند و هر عالمی را شامل می‌شود. حال سخن صاحب *فصول*، یعنی اجراء اصالة الحقیقه هم در صورتی است که عموم جمله اوّل و دوم وضعی باشد والاّ اگر اطلاقی و به مقدمات حکمت باشد، جای اصل مزبور ـ ولو تعبداً ـ نیست؛ زیرا یکی از مقدمات حکمت این است که قرینه برخلاف نباشد و این معنا احراز شود که در مانحن‌فیه محرز نیست؛ چراکه استثناء، صلاحیت عود به جمیع را دارد و شاید قرینه‌ای باشد و متکلم به آن اعتماد کرده باشد که برای رعایت اختصار یک استثناء بیشتر نیاورده است. پس احتمال قرینه بودن هست و عدم آن محرز نیست، پس مقدمات حکمت، تامّ نیست، پس اصلاً ظهور و اطلاقی منعقد نشده تا تعبداً به آن ملتزم شویم و اصل را بر آن بگذاریم؛ آری در صورت وضعی بودن، این محذور نیست.

فتأمّل: در حاشیه منه فرموده است: شاید اشاره باشد به این‌که فرقی میان وضعی و اطلاقی نیست و

---

۱. چون صلاحیت آن را دارد.

اگر اصل تعبدی داشتیم، در هر دو صورت بنا را بر اصل می‌گذاریم. صلاحیت عود به جمیع هم قرینه حتمی نیست بلکه محتمل است و شاید متکلم به آن اعتماد کرده و مرادش مقیّد بوده است، امّا این «شاید و احتمال» را با اصل عدم قرینه برمی‌داریم، آنگاه مقدمه حکمت (نبود قرینه) احراز می‌شود و باز بنا را بر اطلاق می‌گذاریم. ولی به‌دنبال این وجه در حاشیه منه فرموده است: «فافهم» که شاید وجهش این باشد که اولاً احراز مقدمات باید علمی یا ظنی باشد، نه تعبدی و با اصل عدم قرینه؛ ثانیاً اساس این مبنا را قبول نداریم که عقلاء عالم اصل تعبدی داشته باشند، بلکه به مناط ظهور، اصل جاری می‌کنند و بنا را بر عموم یا اطلاق می‌گذارند. در مانحن‌فیه ظهوری نبود که بنا را بر آن بگذاریم و لا فرق که ظهورها وضعی باشند یا اطلاقی. پس برگشتیم به سخن اوّل که عمومات قبلی هم مقرون هستند به «ما یصلح القرینیّة» و در نتیجه اجمال دارند و نسبت به مورد استثناء باید به اصل عملی مراجعه شود.

فصل
[تخصیص العامّ الکتابیّ بخبر الواحد]

[الدلیل علی التخصیص]

الحق جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص کما جاز بالکتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرینة القطعیة من خبر الواحد بلا ارتیاب لما هو الواضح من سیرة الأصحاب علی العمل بأخبار الآحاد فی قبال عمومات الکتاب إلی زمن الأئمة علیهم السلام و احتمال أن یکون ذلک بواسطة القرینة واضح البطلان. مع أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمرة أو ما بحکمه ضرورة ندرة خبر لم یکن علی خلافه عموم الکتاب لو سلم وجود ما لم یکن کذلک.

فصل دوازدهم: تخصیص قرآن با خبر واحد

تردیدی نیست در این‌که عامّ قرآنی را با خاصّ قرآنی می‌توان تخصیص زد و هیچ محذوری ندارد و بی‌تردید عام قرآنی را با خبر متواتر خاصّ می‌توان تخصیص زد. مثلاً *قرآن* فرموده است: ﴿یوصیکم الله فی أولادکم...﴾،[1] که جمع مضاف و مفید عموم است و شامل اولاد کافر و قاتل هم می‌شود، یعنی مذکّر در همه‌جا دو برابر ارث می‌برد. ولی در حدیث متواتر وارد شده است که «الکافر لایرث شیئاً»، یا «القاتل لا یرث شیئاً».[2] به این وسیله عامّ کتابی تخصیص خورده است.

همچنین بدون شک، عامّ قرآنی را به‌وسیله خبر واحد خاصی که با قرائن قطعی بوده و یقین‌آور است می‌توانیم تخصیص بزنیم.

انّما الکلام در این است که آیا تخصیص عامّ کتابی با خبر واحد خاصی که مجرد از هر نوع قرینه قطعی است ـ ولی از باب ظن خاصّ حجّت و معتبر است ـ نیز جایز است یا خیر؟ مثلاً عامّ کتابی فرموده است ﴿أحلّت لکم بهیمة الانعام﴾[3] و خبر واحد ثقه‌ای می‌گوید «لحم الارنب حرام»[4]؛ گوشت خرگوش حرام است»؛ آیا این خاصّ می‌تواند مخصص آن عام باشد؟ یا در جای دیگر، *قرآن* به‌صورت مطلق فرموده است: ﴿احل الله البیع﴾[5] و خبر واحدی رسیده مبنی بر این‌که بیع غرری باطل است.[6] آیا اطلاق قرآنی با این خبر واحد قابل تقیید است؟ در مسأله اقوالی وجود دارد که در *معالم‌الاصول*[7] خواندیم.

---

۱. سورهٔ نساء، آیهٔ ۱۱.
۲. *الکافی*، ج ۷، ص ۱۴۱.
۳. سورهٔ مائده، آیهٔ ۱.
۴. *وسائل‌الشیعه*، ج ۱۶، ص ۳۸۳.
۵. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۷۵.
۶. *سنن بیهقی*، ج ۵، ص ۳۳۸.
۷. *معالم‌الاصول*، ص ۱۴۷.

مرحوم آخوند کاری به آن تفاصیل ندارند و دو قول اساسی را نقل می‌کنند:

۱. **قول مشهور:** قول مشهور، جواز تخصیص است و مختار خود آخوند نیز همین است، لذا از ابتدا این‌گونه وارد بحث می‌شود که حق جواز تخصیص عامّ کتابی با خبر واحد خاصّ است. برای اثبات این مدّعا هم دو دلیل اقامه می‌کند:

دلیل اوّل: اجماع عملی یا سیره مستمرّه: در طول تاریخ از زمان صحابهٔ رسول‌خدا صلی الله علیه و آله و تابعین و اصحاب ائمه علیهم السلام **الی یومنا هذا**، مطلب از این قرار بوده است که وقتی به خبر واحد خاصّ معتبری برخورد می‌کردند، آن را بر عامّ کتابی مقدم می‌داشتند. چنین سیره‌ای به زمان معصوم علیه السلام اتصال دارد و در منظر و مسمع معصوم علیه السلام بوده و معذلک هیچ ردع و ابطال و منعی صورت نگرفته که دلیل بر مقبول و مرضی بودن این سیره است.

اشکال: شاید خبر واحد خاصی که اصحاب الائمه علیهم السلام بدان عمل کرده و آن را بر عامّ کتابی مقدم می‌داشتند و به این وسیله عامّ را تخصیص می‌زدند، از خبرهای واحدی بوده است که همراه با قرائن قطعی بوده نه مجرّد از آن.

پاسخ: این احتمال واضح البطلان است؛ زیرا کجا ده‌ها هزار روایت و خبر واحد مقرون به چنان قرائنی بوده است؟ احتمال مزبور به‌قدری ضعیف است که قابل اعتنا نیست.

دلیل دوم: هنگامی که روایات و خبرهای واحد را با آیات قرآن مقایسه می‌کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که تقریباً صد در صد خبرها به نوعی نسبت به عمومات و مطلقات و ظواهر قرآنی، جنبه خصوصیت و تقیید و قرینه بر خلاف ظاهر بودن دارند.

بر فرض که ادعای مزبور برای کسانی مبالغه و غلوّ باشد و بگوید ما در میان روایات، عموماتی هم داریم که جنبه تخصیصی ندارند ـ مثل «**کل شیء لک حلال ...**» «**کل شیء طاهر ...**» ـ ولی می‌توان به جرأت ادعا کرد که اکثر مطلق و قاطع و قریب به اتّفاق خبرها دارای جنبه مزبور هستند. اگر بنا باشد ما خبرهای واحد حجّت و معتبر را مخصص عمومات قرآنی قرار ندهیم و عموم آیه را بر خبر واحد مقدم بداریم، لازم می‌شود که خبر واحد را به کلی طرح و الغاء کنیم و کنار بگذاریم، یا نود و پنج درصد آنها را دور بریزیم و برای استنباط احکام از آنها استفاده نکنیم، و احدی از فقهاء اسلام (شیعه و سنی) به این امر ملتزم نشده و نمی‌تواند بشود. زیرا اگر ما خبرها و روایات کتب معتبره حدیثی را کنار بگذاریم، راهی برای استنباط احکام در نوع موارد، باقی نمی‌ماند و باید فقه جدیدی تأسیس کنیم. پس ناگزیر باید این اخبار را مخصص آن عمومات قرار دهیم؛ **و هذا هو المطلوب.**

[أدلّة المخالفین و الجواب عنها]

کفایه: (و کون العام الکتابی قطعیا صدورا و خبر الواحد ظنیا سندا) لا یمنع عن التصرف فی دلالته الغیر القطعیة قطعا و إلا لما جاز تخصیص المتواتر به أیضا مع أنه جائز جزما.

و السر أن الدوران فی الحقیقة بین أصالة العموم و دلیل سند الخبر مع أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرینیة علی التصرف فیها بخلافها فإنها غیر صالحة لرفع الید عن دلیل اعتباره.

۲. قول مخالف: در برابر مشهور، گروهی مخالف تخصیص عامّ کتابی با خبر واحد خاصّ هستند و مدعی‌اند که ما باید عامّ قرآنی را اخذ کرده و خبر واحد خاصّ را کنار بگذاریم. این گروه برای اثبات مدّعای خود به چهار دلیل استناد کرده‌اند که همهٔ آنها مردود است:

دلیل اوّل: از طرفی عمومات قرآنی از لحاظ سند و صدور قطعی هستند و تردیدی نداریم که این آیات از خداوند صادر شده و وحی الهی است و کمترین احتمالی نمی‌دهیم که کلام الهی نباشد و سخن پیامبر ﷺ یا دیگران باشد[1] از طرف دیگر خبرهای واحد، ظنی الصدور هستند، یعنی یقین به صدق و صدور آنها از معصوم نداریم زیرا مستقیماً از معصوم نشنیده‌ایم، بلکه راوی یا راویانی که موثّق هستند و یا حداقل، عادل می‌باشند، این اخبار را از امام گرفته و برای ما نقل می‌کنند و می‌دانیم که با خبر دادن یک یا چند نفر آدم موثق یا عادل، برای ما یقین حاصل نمی‌شود بلکه حداکثر گمان و اطمینان پیدا می‌شود که این خبر، صدق باشد و باید بنا را بر صدق و صدور بگذاریم. آنگاه هرگز دلیل ظنی به نام خبر واحد، قدرت مقاومت در برابر دلیل قطعی به نام عمومات آیات ندارد و دلیل قطعی مقدم است. پس ما باید عمومات آیات را مقدم بداریم.

پاسخ: مرحوم آخوند به استدلال مزبور دو جواب می‌دهد:

۱. جواب نقضی: تردیدی نیست در این‌که خبر متواتر نیز مانند عمومات کتابی، قطعی السند است و یقین به صدور و صدقش داریم، وگرنه خبر متواتر نبود. آنگاه اگر به این دلیل، تخصیص عامّ کتابی با خبر واحد جایز نباشد، باید تخصیص خبر متواتر نیز با خبر واحد جایز نباشد، در حالی که تخصیص خبر متواتر عامّ با خبر واحد خاصّ، جزماً و قطعاً جایز است و کسی در آن تردید نکرده است. پس باید تخصیص عامّ کتابی نیز با خبر واحد جایز باشد. شما به هر دلیلی که این را تجویز می‌کنید، باید به همان دلیل نیز آن را تجویز کنید.

۲. جواب حلّی: اصولاً تعارض، میان سندها (سند آیه و سند حدیث) نیست تا شما بگویید آیه، قطعی السند است و خبر واحد ظنی است و دلیل قاطع مقدم است؛ بلکه تعارض میان چیزهای دیگر است. در اینجا راه مرحوم آخوند از راه شیخ اعظم جدا می‌شود: شیخ اعظم فرموده است تعارض، میان دلالت‌ها و ظهورها است، یعنی ظهور آیه عام است و اصالة‌العموم می‌گوید بنا را بر همان عموم بگذار. و ظهور خبر واحد خاصّ است و قاعده این است که هر دلیلی اقوی دلالةً بود، مقدم می‌شود و خبر واحد خاص، چون نص یا اظهر است، از حیث دلالت قوی‌تر است و مقدم بر عموم کتابی شده و موجب تخصیص آن می‌شود.[2]

---

۱. تحریف به زیاده به اتّفاق مسلمانان باطل است؛ گرچه از تحریف به نقیصه، برخی از دانشمندان طرفداری کرده‌اند که در همان‌جا نیز دانشمندان محقق اسلام، مخالف تحریف *قرآن* هستند.

۲. *مطارح الأنظار*، ص ۲۱۱.

ولی مرحوم آخوند می‌فرماید تعارض، میان دو سند نیست، میان دو دلالت هم نیست؛ بلکه تعارض میان ظهور آیه و اصالةالعموم در آیه با دلیل حجیّت خبر واحد است.[۱] اگر ظاهر آیه را حفظ کنیم و اصالة العموم جاری کنیم و بنا را بر عموم بگذاریم، ناگزیر باید خبر واحد خاصّ را کنار بگذاریم، و الغای آن به معنای طرح ادله حجیّت خبر است که آنها حکم به حجیّت این خبر می‌کنند؛ ولی ما به آن ادله اعتنا نکرده و خبر را طرح کردیم.

اگر ادله حجیّت را حفظ کنیم و خبر واحد را حجّت بدانیم، ناگزیر باید از عموم آیه و اصالة العموم در آن، صرف نظر کنیم[۲] و چون اصالة العموم در آیه، صلاحیت بیانیّت و مفسر بودن و قرینه بودن و تصرف کردن در ادله حجیّت خبر را ندارد، نمی‌تواند بر آن ادله مقدم شود؛ ولی خبر واحد سنداً[۳] و دلالةً[۴] صلاحیت دارد بیان و مفسر باشد و ظاهر آیه را تفسیر و عموم آیه را تخصیص بزند. قاعده این است که قرینه بر ذوالقرینه، بیان بر ذوالبیان، مفسِّر بر مفسَّر تقدّم پیدا می‌کند و این خبر واحد خاصّ است که برنده می‌شود و با آن، در دلالت و ظاهر آیه تصرف کرده و مرتکب تخصیص می‌شویم.

کفایه: و لا ینحصر الدلیل علی الخبر بالإجماع کی یقال بأنه فیما لا یوجد علی خلافه دلالة و مع وجود الدلالة القرآنیة یسقط وجوب العمل به. کیف و قد عرفت أن سیرتهم مستمرة علی العمل به فی قبال العمومات الکتابیة.

دلیل دوم: تنها دلیل حجیّت خبر واحد، اجماع است. اجماع، دلیل لبّی است و در دلیل لبّی باید به‌قدر متیقّن اخذ کرد و قدر متیقن از ارزشمند بودن خبر به حکم اجماع، مواردی است که یک دلالت قرآنی ـ ولو عموم آیه باشد ـ برخلاف خبر واحد نداشته باشیم؛ وگرنه دلیلی بر حجیّت خبر نخواهیم داشت. در مانحن‌فیه با وجود عامّ کتابی شمول اجماع نسبت به این خبر واحد مشکوک است؛ پس دلیلی بر حجیّت این خبر وجود ندارد و عامّ کتابی برنده است. این دلیل را محقّق اوّل در *معارج‌الاصول*، ص ۹۶ فرموده است.

پاسخ: چه کسی گفته است که تنها دلیل حجیّت خبر، اجماع است؟ خیر دلیل منحصر در اجماع (اجماع مصطلح یا قولی) نیست، بلکه در جای خود به ادله اربعه استناد شده است. یکی از آنها مسأله سیره مستمره اصحاب ـ بلکه مسلمین و بلکه عقلای عالم ـ بود که در دلیل اوّل ما بیان شد. با وجود آن همه ادله، جای این سخن نیست.

---

۱. ادله اربعه دارد که در جلد ثانی *کفایه* مطرح خواهد شد.

۲. به این دلیل که دلالت، ظن و ظهوری است و قابلیّت دارد از آن صرف نظر بشود و تصرفی در آن بکنیم.

۳. از نظر سند حجت است و مشمول ادلهٔ حجیّت می‌باشد.

۴. از نظر دلالت، خاصّ است و در سایهٔ نص یا اظهر بودن قوی‌تر است.

و الأخبار الدالة على أن الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها أو ضربها على الجدار أو أنها زخرف أو أنها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام و إن كانت كثيرة جدا و صريحة الدلالة على طرح المخالف إلا أنه لا محيص عن أن يكون المراد من المخالفة فى هذه الأخبار غير مخالفة العموم إن لم نقل بأنها ليست من المخالفة عرفا كيف و صدور الأخبار المخالفة للكتاب بهذه المخالفة منهم عليهم السلام كثيرة جدا.

مع قوة احتمال أن يكون المراد أنهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارک و تعالى واقعا و إن كان هو على خلافه ظاهرا شرحا لمرامه تعالى و بيانا لمراده من كلامه فافهم.

دلیل سوم: اخبار فراوانی از معصومین علیهم‌السلام صادر شده است مبنی بر این‌که احادیثی که از قول ما برای شما نقل می‌شود آنها را به قرآن عرضه کنید؛ آنچه که بر خلاف آیات قرآن بود، آن را طرح کنید و دور بریزد یا بر دیوار بکوبید، یا مزخرف است، یا باطل است، یا لیس شیء، یعنی چیزی نیست، یا ما آن را نگفته‌ایم [و از ما صادر نشده و به ما دروغ بسته‌اند] و ... .[1]

مخالفت حدیث با قرآن انواعی دارد: گاهی از نوع مخالفت تباینی است و صد در صد نفی و اثبات هستند؛ گاهی به نحو عموم و خصوص من وجه است و گاه از نوع عام و خاصّ مطلق است که این نیز نوعی مخالفت است، زیرا خاصّ با ظاهر عامّ مخالف است. عموم و اطلاق روایات مزبور، همهٔ انواع مخالفت‌ها را شامل می‌شود و به صراحت بر طرح حدیث مخالف دلالت می‌کند. پس حدیث خاصّ را باید طرح کرد و به عموم عامّ اخذ نمود.

پاسخ: مرحوم آخوند سه جواب به این استدلال داده است:

جواب اوّل: اصولاً از نقطه نظر عرف و عقلای عالم، مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق را مخالفت به‌حساب نمی‌آورند. این‌طور نیست که اگر مولایی عامی را گفت و بلافاصله یا منفصلاً مخصّصی آورد، شنوندگان بگویند این آدم تناقض گویی کرده است، صدر و ذیل کلامش با هم منافی است، یا کلام دیروز و امروزش منافی است و ... ؛ بلکه عام و خاصّ را که به عرف بدهیم کاملاً میان آن دو جمع کرده و تخصیص می‌زند و هیچ منافاتی نمی‌بینند. بنابراین، مسأله عامّ و خاص ـ و هکذا مطلق و مقیّد و ... ـ موضوعاً از این روایات خارج است.

قوله: ان لم نقل ... : اشاره به این جواب است که در متن پس از جواب بعدی آمده است، ولی ما در شرح، ترتیب طبیعی را مراعات کردیم.

جواب دوم: بر فرض مخالفت به نحو عموم و خصوص هم مخالفت محسوب شود؛ ولی قطعاً این نوع مخالفت از اخبار مزبور خارج است و منظور آن روایات، طرح اینها نیست، زیرا یقین داریم

---

۱. *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۷۸.

که این‌گونه مخالفت‌ها از معصومین صادر شده است، خیلی زیاد هم صادر شده است.[۱] با قطع مزبور نمی‌توان اخبار عرض بر کتاب را بر این قسم از مخالفت حمل کرد.

جواب سوم: احتمال قوی دارد منظور آن روایات کثیره ـ که مستدل روی آنها تکیه کرد ـ مخالفت با ظواهر قرآن نباشد؛ چراکه یقیناً مخالف با ظواهر از معصوم علیه السلام صادر شده است. چون شأن آنها بیان و شرح و تفسیر آیات قرآن است و طبیعی است که در مقام بیان مقصود، شارع مقدس گاه توضیحاتی می‌دهد که با ظاهر قرآن منطبق نیست، بلکه منظور، مخالفت با باطن قرآن و مراد واقعی خداوند است، یعنی احادیثی که بر خلاف مراد واقعی شارع باشد ارزشی ندارد. ما نیز این را قبول داریم، ولی تخصیص عامّ کتابی به خبر واحد از نوع مخالفت با مراد جدّی و واقعی مولی نیست، بلکه مخالفت با ظواهر است که مشمول اخبار عرض بر کتاب نیست.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که ما از کجا مراد واقعی و باطن قرآن را بفهیم تا بعد ببینیم که فلان خبر با باطن قرآن موافق است یا نه؟ باطن و مراد واقعی را هم باید خود امامان علیهم السلام بیان کنند، وگرنه برای ما مقدور نیست. چگونه ممکن است امام علیه السلام بفرماید به *قرآن* عرضه کنید و ببینید آیا برخلاف باطن *قرآن* هست یا نیست؟ چنین امری لغو است.

پس جواب سوم مخدوش است و عمده همان جواب اوّل و دوم است که یا اصلاً مخالفتی نیست و یا این نوع مخالفت منظور روایات نیست، بلکه تباین کلّی و ... منظور است.

و الملازمة بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعة و إن كان مقتضى القاعدة و جوازهما لاختصاص النسخ بالإجماع على المنع مع وضوح الفرق بتوافر الدواعي إلى ضبطه و لذا قل الخلاف في تعيين موارده بخلاف التخصيص.

دلیل چهارم: یک عامّ افرادی داریم، مثل «**اکرم کلّ عالم**» که تمام افراد عالم را شامل می‌شود؛ عادل باشند یا فاسق. و یک عامّ ازمانی داریم که ظهور در استمرار دارد و تمام ازمنه را شامل می‌شود. تخصیص عموم افرادی که تخصیص شایع و مصطلح است، نام خاصی ندارد و به نام تخصیص شناخته می‌شود، ولی تخصیص عموم ازمانی نامش نسخ است. بنابراین نسخ و تخصیص، دو روی یک سکه هستند و ماهیت هر دو، یکی است و هر دو، نوعی از تخصیص هستند.

با توجّه به این نکته مستدل می‌گوید: اگر تخصیص عامّ کتابی با خبر واحد جایز باشد، لازمه‌اش این است که نسخ *قرآن* هم به این وسیله جایز باشد؛ چون نسخ هم نوعی تخصیص است و تافتهٔ جدا بافته‌ای نیست؛ ولی این لازم باطل است و نسخ کتاب با خبر واحد جایز نیست. دلیل مطلب اجماع است. مسلمین اجماع دارند که نسخ باید با یک دلیل قاطع محقّق شود و دلیل ظنی و خبر واحد

---

۱. قبلاً گفتیم که صد در صد یا نود و پنج درصد اخبار از این قبیل هستند.

نمی‌تواند ناسخ باشد؛ در نتیجه ملزوم هم باطل می‌شود، یعنی تخصیص عامّ کتابی با خبر واحد جایز نخواهد بود.

پاسخ: مرحوم آخوند از این دلیل دو جواب می‌دهد.

۱. مقتضای قاعده این بود که هم تخصیص و هم نسخ کتاب، به سبب خبر واحدِ حجّت و معتبر، جایز باشد. خبر واحد پس از این‌که جامع شرایط حجیت بود، به منزله علم و قطع است و همان احکام را دارد؛ پس باید بتواند ناسخ قرار گیرد؛ پس مقتضی موجود است. ولی در ناسخ بودن، مانعی وجود دارد که جلو مقتضی را می‌گیرد و آن، مسألهٔ اجماع است که در کلام مستدل هم اشاره شد؛ ولی در مورد مخصص بودن، این مانع وجود ندارد، پس تخصیص جایز است، ولی نسخ در اثر برخورد با مانع جایز نیست.

۲. اصولاً مقایسه بین نسخ و تخصیص، باطل و قیاس مع‌الفارق است، چون نسخ یک حکم و قانون از آنجاکه خیلی اهمیت دارد و انگیزهٔ افراد بر ضبط و ثبت آن فراوان است و اگر کوچک‌ترین حکمی برداشته شود، همگان آن را دنبال می‌کنند و زبانزد خاصّ و عامّ و نُقل محافل و مجالس می‌گردد، لذا اعتماد به خبر واحد در باب نسخ، موهون می‌شود و اگر نسخی بود، حتماً به تواتر بدست ما می‌رسید و روی همین حساسیّت و داعی بر نقل، ملاحظه می‌کنیم که موارد اختلاف در نسخ خیلی کم است.[1] ولی تخصیص و تبصره یک امر معمولی است و آن حساسیت را ندارد. چه بسا یک یا چند نفر حکمی را از امام شنیده و برای دیگران نقل کرده‌اند و به حدّ تواتر هم نرسیده است، لذا در این موارد، اعتماد به خبر واحد موهون نیست، بلکه کاملاً منطقی و عقلانی است و انگیزه بر ضبط و ثبت و دنبال کردن در همه نبوده است تا به حد تواتر برسد، لذا موارد تخصیص، هزاران هزار است. با این ملاحظات اگر تخصیص عامّ کتابی از راه خبر واحد جایز شد، دلیل بر این نیست که نسخ هم جایز باشد.

نتیجه: تخصیص عمومات قرآن به سبب خبر واحد معتبر، جایز است و سیره مستمره نیز بر همین مستقر شده است.

---

۱. حداکثر تا صد و سی و چند مورد را بعضی از دانشمندان عامّه ذکر کرده‌اند و در *تفسیر البیان* مرحوم آقای خوئی رحمه‌الله سی و چند مورد مطرح شده و در نوع موارد، نسخ را نپذیرفته‌اند.

فصل
[دوران الأمر بين النسخ و التخصيص]

[حالات الخاصّ و العامّ، و أحكامها]

لا يخفى أن الخاص و العام المتخالفين يختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا فيكون الخاص مخصصا تارة و ناسخا مرة و منسوخا أخرى و ذلک لأن الخاص إن كان مقارنا مع العام أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصصا و بيانا له.

و إن كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصصا لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي و إلا لكان الخاص أيضا مخصصا له كما هو الحال في غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات.

و إن كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل أن يكون الخاص مخصصا للعام يحتمل أن يكون العام ناسخا له و إن كان الأظهر أن يكون الخاص مخصصا لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عام إلا و قد خص مع قلة النسخ في الأحكام جدا و بذلک يصير ظهور الخاص في الدوام و لو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العام و لو كان بالوضع كما لا يخفى هذا فيما علم تاريخهما.

فصل سیزدهم: دوران بین نسخ و تخصیص

به‌طور کلّی دلیل عامّ و دلیل خاصّ گاهی متوافق الظاهر هستند (هر دو مثبِت یا نافی‌اند). مثلاً عامّ می‌گوید «**أكرم العلماء**» و خاصّ می‌گوید «**أكرم العلماء العادل**». در اینجا به هر دو عمل می‌شود، و خاصّ بر تأکید نسبت به عالم عادل حمل می‌شود و منافاتی نیست تا نیاز به تصرّف باشد؛ مگر این‌که برای جمله وصفیه مفهوم قائل باشیم و مفهوم «**أكرم العالم العادل**» این باشد که «اکرام عالم غیر عادل واجب نیست»؛ آنگاه این مفهوم با آن عامّ تعارض کنند که در این صورت هم باز خاصّ مفهومی با عامّ منطوقی متوافق الظاهر نیستند، ولی بر مسلک تحقیق، جمله وصفیه اصلاً مفهوم ندارد و اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. بنابراین دلیل خاص نسبت به محدوده خودش بر وجوب اکرام عالم عادل دلالت دارد و کاری به علماء فاسق ندارد. نه نفی می‌کند و نه اثبات. دلیل عامّ ظهور در عموم دارد و حکم عالم فاسق را هم روشن می‌کند و چیزی هم معارض یا مزاحم عامّ مزبور نیست.

گاهی عامّ و خاصّ متخالف الظاهرند، یعنی نافی و مثبت هستند و در مورد خاصّ تنافی دارند، مثلاً دلیل عامّ می‌گوید «اکرام هر عالمی واجب است، ولو فاسق باشد»؛ ولی دلیل خاصّ می‌گوید

«اکرام عالم فاسق واجب نیست»، و حکم عامّ را در این مورد نفی می‌کند که در ظاهر با یکدیگر تعارض دارند؛ در اینجا چه باید کرد؟ آنچه از بحث‌های گذشته بدست آوردیم این بود که دلیل خاصّ بر دلیل عامّ مقدم و موجب تخصیص دلیل عام می‌شود. ولی در این فصل می‌گوییم مخصص بودن دلیل خاصّ، نسبت به‌دلیل عام، کلّیّت ندارد، بلکه بر حسب موارد، فرق می‌کند: در مواردی دلیل خاصّ حتماً مخصّص دلیل عامّ است، و در مواردی حتماً ناسخ دلیل عامّ است،[1] و در مواردی هم ممکن است منسوخ دلیل عامّ باشد و دلیل عام، خاصّ را ابطال کند و از بین ببرد، لذا باید این موارد به‌دقت معلوم شود که کجا دلیل خاص، مخصص عامّ است و کجا ناسخ است و کجا منسوخ؟

پیش از تشقیق شقوق و بیان صور گوناگون مسأله، بجاست به سه نکته توجّه کنیم:

۱. آیا تأخیر بیان از وقت خطاب جایز است؟ یعنی آیا ممکن است خطابی امروز صادر شود و ظهور در عموم یا اطلاق ـ یا هر مطلبی ـ داشته باشد و متکلم این ظاهر را واقعاً اراده نکرده باشد و مرادش خلاف ظاهر باشد و معذلک فعلاً و در حال خطاب و متصلاً، بیان و قرینه‌ای نیاورد و پس از مدتی در خطاب جدا بیان را بیاورد یا این‌که ممکن نیست و بیان باید چسبیده به ذوالبیان باشد؟ عده‌ای تأخیر بیان از وقت خطاب را جایز ندانسته‌اند و دلایلی دارند که در ***معالم‌الاصول*** مطرح شد،[2] ولی تحقیق این است که تأخیر مزبور بلامانع است و چه‌بسا مصلحت ایجاب می‌کند که فعلاً عامّ یا مطلقی را بگوید و بعدها تدریجاً خصوصیات و قیود را ذکر کند و مراد واقعی را بیان نماید روش عقلایی هم در مقام تقنین، همین است، یعنی ابتدا کلیات و اصولی را تصویب می‌کنند، سپس به مرور، تبصره‌هایی را بر آن می‌افزایند. خیلی جاها تمام‌المراد را یکجا نمی‌شود بیان و تفهیم کرد.

۲. آیا تأخیر بیان از وقت حاجت (زمان عمل به‌دلیل که ممکن است با زمان خطاب همزمان باشند و ممکن است از زمان خطاب متأخر باشد مثلاً خطاب روز شنبه صادر شود و عمل روز دوشنبه باشد) جایز است؟

مشهور گفته‌اند که چنین تأخیری جایز نیست؛ زیرا مستلزم القاء در مفسده یا تفویت مصلحت است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. روی همین اصل، خاصی را که پس از زمان حاجت و فرا رسیدن وقت عمل به عامّ، وارد شود، حمل بر نسخ کرده‌اند نه تخصیص که بیانیّت دارد و تأخیرش روا نیست.

مرحوم آخوند نیز در مانحن‌فیه از مشهور پیروی کرده است ولی بعضی از متأخرین ـ مثل خود صاحب ***کفایه*** در مبحث تعادل و تراجیح ـ معتقدند گاهی مصلحت اهمی ایجاب می‌کند که بیان، حتی از وقت حاجت هم تأخیر بیفتد؛ آن هم نه یک روز و ده روز یا یک سال و ده سال، بلکه چه‌بسا ممکن

---

۱. فرق تخصیص و نسخ بیان خواهد شد.

۲. ***معالم‌الاصول***، ص ۱۶۳.

است صدها و هزاران سال به تأخیر بیفتد، لذاگاهی عامی در قرآن یا کلام رسول اکرم صلی الله علیه و آله وارد می‌شود و مدت‌ها به آن، عمل می‌شود ولی بیان و مخصص در لسان امام صادق علیه السلام یا در کلام امام عسکری علیه السلام وارد می‌شود. چه‌بسا هنوز هم برخی یا بسیاری از بیان‌ها باقی مانده و در زمان ظهور حضرت مهدی(عج) بیان شود.

۳. آیا شرط نسخ حضور وقت عمل است؟ مشهور این شرط را پذیرفته و گفته‌اند اگر خاصی پیش از فرا رسیدن وقت عمل به عامّ فرا برسد، حتماً باید مخصص باشد و نمی‌تواند ناسخ باشد. شرط ناسخ بودن این است که دلیل خاصّ پس از فرار رسیدن زمان عمل به عامّ، صادر شود و چون نمی‌تواند مخصص باشد ـ و تأخیر بیان از وقت حاجت می‌شود که محال بود ـ معیّناً باید ناسخ باشد. ولی عده‌ای شرط مزبور را قبول ندارند و می‌گویند قبل از حضور وقت عمل نیز امکان نسخ وجود دارد و مرحوم آخوند با تصویری که بعداً از ماهیت نسخ ارائه خواهد کرد، همین نظر را بر خواهد گزید.

با توجّه به این سه نکته، دلیل عامّ و دلیل خاصّ از لحاظ تاریخ صدور، گاهی هر دو تاریخ صدورشان معلوم و مشخص است و گاهی هر دو یا یکی از آن دو، تاریخ صدورشان مجهول است. در فرض اوّل که معلوم التاریخ باشند، پنج صورت تصویر می‌کند که هرکدام حکمی دارد:

۱. تاریخ صدور هر دو مقرون به هم باشد؛ مثلاً فرض کنیم دو امام در یک زمان باشند و کلام هر دو حجّت باشد و همزمان یکی عامّ را بگوید و دیگری خاصّ را. یا از یک امام در این لحظه عامی صادر شود و در لحظه یا لحظات بعد، خاصی صادر شود که عرفاً همزمان هستند و این مقدار فاصله را تقدیم و تأخیر به حساب نمی‌آورند. یا عامی را قرآن بگوید و پیامبر همزمان با ابلاغ عموم آیه، خاصی را نیز خود بفرمایند که باز هم مقرون به هم هستند. حکم این قسم روشن است و آن این‌که به اتّفاق کلمه، دلیل خاص مخصص دلیل عام است و احتمال نسخ را کسی نداده است.

۲. تاریخ صدور عامّ جلوتر از خاصّ باشد و ضمناً دلیل خاصّ پیش از فرا رسیدن زمان عمل به عامّ صادر شود. مثلاً عامّ روز شنبه صادر شد، ولی زمان اجرای آن، روز چهارشنبه است و خاصّ روز دوشنبه صادر شد. در این صورت هم بر مسلک مشهور چاره‌ای جز تخصیص نیست و معیّناً خاصّ بعدی باید مخصص عامّ قبلی باشد و امکان نسخ وجود ندارد؛ زیرا شرط نسخ که فرا رسیدن وقت عمل باشد، در اینجا مفقود است. ـ البته بر مسلک آخوند و جماعتی شرط مزبور معتبر نیست ـ . پس امکان ناسخ بودن نیز وجود دارد؛ ولی در ادامه و در صورت پنجم خواهد آمد که تخصیص رجحان دارد.

۳. تاریخ صدور عامّ، قبل باشد و خاصّ بعدی هم پس از زمان حضور عمل به عامّ، فرا برسد. در مثال پیشین، همان روز چهارشنبه ـ ظهر آن روز مثلاً ـ دلیل خاصّ وارد شود. در این صورت از نظر مشهور چاره‌ای نیست جز این‌که خاصّ بعدی ناسخ عامّ قبلی باشد؛ زیرا اگر مخصص و بیان بگیریم، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت می‌شود که قبیح و محال وقوعی است ـ البته اینجا آخوند بر مسلک

قوم مشی کرده و در باب تعارض ادلّه تأخیر مذکور را تجویز نموده است که علی هذا، ولو خاصّ متأخر از زمان عمل به عام باشد حمل بر تخصیص می‌شود. و ضمناً قیدی هم می‌آورد و آن این‌که اگر عامّ پیشین در مقام بیان حکم واقعی باشد و واقعاً تا این لحظه وجوب اکرام تمام علماء مصلحت داشت و الآن دلیل خاصّ برخلاف عامّ صادر شد، اینجا جای نسخ است و معنایش این است که از این لحظه به بعد اکرام فسّاق مصلحت ندارد. ولی اگر عامّ قبلی مبیّن حکم ظاهری باشد و مصلحت در اصل حکم و تشریع باشد، باز هم مانعی ندارد که خاصّ بعدی، ولو پس از وقت عمل، برسد کاشف از مراد جدّی باشد و دلالت کند که در واقع از اوّل هم عالم فاسق مراد مولی نبوده و اکرام او مصلحت نداشته است. نسبت به عمومات آیات و روایات، غالباً مطلب از این قرار است که مبیّن کلیات هستند و جزئیات و تفاصیل، بعدها بیان می‌شود. حتی در کلام امام صادق علیه‌السلام هم که بیاید حمل بر تخصیص می‌شود.

۴. تاریخ صدور خاصّ جلوتر از عامّ باشد و پیش از حضور وقت عمل به خاص، دلیل عامّ صادر شود. ـ این قسمت را مرحوم آخوند در متن جدا ذکر نکرده و بعد در فراز «ثم انّ ...» اشاره خواهد کرد. ـ در اینجا هم بر مسلک مشهور، خاصّ قبلی مخصص عامّ بعدی است و محذوری هم ندارد؛ زیرا تأخیر بیان از وقت خطاب یا عمل نیست، بلکه تقدیم بیان است؛ از طرفی هم عامّ بعدی نمی‌تواند ناسخ خاص قبلی باشد، چون فاقد شرط نسخ است که بعد از حضور وقت عمل باشد. به‌ناچار جای تخصیص است، ولی بر مسلک شرط نبودن حضور وقت عمل در باب نسخ، احتمال منسوخیّت خاصّ قبلی توسّط عامّ بعدی وجود دارد؛ ولی به آن اعتنا نمی‌شود و احتمال مخصص بودن مقدّم است؛ چنانچه در صورت پنجم خواهد آمد.

۵. تاریخ صدور خاصّ پیش از عامّ است و ضمناً پس از فرا رسیدن زمان عمل به خاص، عامّ صادر شده است. در اینجا چه باید کرد؟ آیا خاصّ قبلی را مخصص عامّ بعدی قرار داده و ظهور خاصّ را در استمرار حکمش در آینده حفظ کنیم، یا عامّ بعدی را ناسخ خاصّ قبلی قرار داده و ظهور عامّ در عموم و شمول جمیع افراد را حفظ کنیم؟ هر دو محتمل است: مخصص بودن، چون محذور تأخیر بیان را ندارد و از باب تقدیم بیان است. و ناسخ بودنِ عامّ هم چون شرط نسخ را که حضور وقت عمل باشد، واجد است.

پس هر دو ممکن است؛ در عین حال، ما احتمال مخصص بودن را ترجیح می‌دهیم؛ چرا که از طرفی تخصیص خیلی شایع و زیاد است، تا آنجا که ضرب‌المثل شده و می‌گویند: «**ما من عامّ إلّا و قد خُصّ**». از طرف دیگر نسخ بسیار نادر و کم است و قاعده این است که «**الظنّ یلحق الشیء بالأعمّ الأغلب**»، یعنی موارد مشکوک را به همان طرف شایع و راجح ملحق می‌سازیم و احتمال آن طرف زیادتر و مظنون است و آن، جانب تخصیص است.

اگر کسی بگوید این امور ظنّی که ارزشی ندارد و عمل به مظنّه در اسلام حرام است، پس چگونه

شما به این وجوه متشبّث می‌شوید؟ در جواب می‌گوییم اصل و اساس، ظهور است که خاصّ ظهور در استمرار داشت و عامّ ظهور در عموم. ظهور برای ما حجیّت دارد و وجوه مذکوره پشتیبان و مؤیّد و تقویت‌کنندهٔ این ظهور است و باعث می‌شود ظهور خاصّ در استمرار، اقوی و اظهر باشد از ظهور عامّ در افراد ـ حتّی اگر ظهور خاصّ اطلاقی و ظهور عامّ وضعی باشد ـ قاعدهٔ عقلایی هم این است که اظهر بر ظاهر مقدم است. از این باب تخصیص برنده است.

کفایه أما لو جهل و تردد بين أن يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العملية. و كثرة التخصيص و ندرة النسخ هاهنا و إن كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضا و أنه واجد لشرطه إلحاقا له بالغالب إلا أنه لا دليل على اعتباره و إنما يوجبان الحمل عليه فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيرورة الخاص لذلك فى الدوام أظهر من العام كما أشير إليه فتدبر جيدا.

تا به حال صور مختلف معلوم التاریخ‌ها را بررسی کردیم؛ امّا اگر تاریخ صدور عامّ و خاصّ مجهول بود، چه باید کرد؟ در اینجا نیز صور و فروضی مطرح است. نخست سه صورت کلّی داریم:

۱. تاریخ صدور هر دو مجهول است و اصلاً نمی‌دانیم عام چه زمانی صادر شده و خاصّ چه زمانی.

۲. تاریخ صدور عامّ مشخص است، مثلاً روز شنبه صادر شده است؛ ولی تاریخ صدور خاص مجهول است.

۳. تاریخ صدور خاصّ معلوم است، ولی عامّ مجهول التاریخ است. (عکس صورت قبلی). در هریک از سه صورت باز فروض مختلفی مطرح است که به آنها اشاره می‌شود:

۱. تاریخ صدور صد در صد مجهول است که دارای پنج احتمال است: شاید مقرون به هم صادر شده باشند، شاید عامّ جلوتر باشد و خاصّ قبل از حضور دقت عمل بیاید، شاید بعد از حضور باشد، شاید خاص جلوتر باشد و عامّ قبل از زمان عمل به خاصّ صادر شود و شاید عامّ پس از حضور صادر شده باشد. همهٔ اینها محتمل است.

۲. اجمالاً می‌دانیم که عامّ و خاص، یا مقرون به هم هستند و یا عامّ جلوتر است؛ ولی تفصیلاً نمی‌دانیم.

۳. اجمالاً می‌دانیم که یا مقارن هستند و یا خاصّ مقدم بر عامّ صادر شده است؛ ولی به تفصیل نمی‌دانیم.

۴. اجمالاً می‌دانیم که عامّ جلوتر صادر شده است؛ ولی تفصیلاً نمی‌دانیم که آیا خاصّ بعدی، پیش از زمان عمل به عامّ صادر شده است یا پس از حضور وقت عمل. مرحوم آخوند این فروض را مطرح نمی‌کند و تنها به بیان یک فرض اکتفا می‌نماید.

۵. اجمالاً می‌دانیم که خاص، متأخر از عامّ است؛ ولی نمی‌دانیم آیا دلیل خاصّ پیش از حضور وقت عمل به عامّ صادر شده تا مخصص باشد، یا پس از فرا رسیدن زمان عمل صادر شده تا ناسخ باشد. مثلاً می‌دانیم عامّ روز شنبه وارد شده و خاصّ روز چهار شنبه بیان شده است، ولی نمی‌دانیم زمان عمل به عامّ روز جمعه بوده تا دلیل خاصّ قبل از زمان عمل فرا رسیده باشد ـ و در نتیجه بر مسلک مشهور، مخصص دلیل عامّ باشد و کاشف باشد از این‌که از روز اوّل هم مورد خاصّ ـ عالم فاسق مثلاً ـ دارای ملاک نبوده و اکرام فاسق مصلحت نداشته ـ و یا زمان عمل به عامّ روز دوشنبه بوده تا خاصّ پس از زمان عمل وارد شده باشد و تا چهار شنبه اکرام عالم فاسق هم مصلحت داشته باشد ـ و در نتیجه اگر در ظرف روزهای دوشنبه و سه شنبه عالم فاسق را اکرام نکرده و عمل هم قضاء دارد، باید قضای آن وقت راانجام دهد ـ در اینجا که تردّد امر میان مخصص و ناسخ بودن دلیل خاصّ است ـ به بیان مزبور ـ چه باید کرد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید باید نسبت به مورد معارضه (عالم فاسق از دوشنبه تا چهارشنبه مثلاً) به اصول عملیّه مراجعه کنیم. از موارد رجوع به اصل، اجمال و تردّد خطاب است. و اصل عملی، برائت از وجوب اکرام است و استصحاب عدم هم قابل جریان است.

قوله: وکثرة التخصیص: اگر بفرمایید چه مانعی دارد که ما احتمال تخصیص را مقدم بداریم و خاصّ بعدی را مخصص عامّ قبلی قرار دهیم ـ و در نتیجه نوبت به اصول عملیّه نرسد ـ به این دلیل که تخصیص خیلی شایع و رایج و متعارف و متداول و مرسوم و معروف است، ولی نسخ خیلی نادر و قلیل و شاذّ است و لذا جانب تخصیص احتمالش قوی‌تر می‌شود و به حکم «الظنّ یلحق الشیء بالأعم الأغلب»، فرد مشکوک را که ما نحن فیه باشد، به اعمّ اغلب، یعنی تخصیص، ملحق کرده و محکوم به آن حکم بنماییم.

جواب: در پاسخ می‌گوییم: این عوامل (شیوع تخصیص، ندرت نسخ، قاعده الظنّ یلحق...) حداکثر گمان‌آور هستند و مظنّه در اسلام اتباعش جایز نیست؛ مگر این‌که دلیل داشته باشد. ظنّ مزبور دلیلی بر اعتبارش نیست، لذا ارزشی ندارد.

قوله: وانّما یوجبان الحمل: اگر بفرمایید پس چرا در صورت پنجم از صور معلوم التاریخ از همین عوامل و ظنون استفاده کردید و احتمال تخصیص را مقدّم داشتید؟ در جواب خواهیم گفت در آنجا دو ظهور داشتیم (ظهور خاصّ قبلی، در استمرار و ظهور عامّ بعدی در جمیع افراد) و شیوع تخصیص و ندرت نسخ، موجب تقویت یکی از دو ظهور (ظهور خاصّ در استمرار) می‌شد و ظهور خاصّ را پشتیبانی می‌کرد، در نتیجه سبب می‌شد که خاصّ اظهر و اقوی شود و بر عام مقدّم شود که در واقع یقدّم الأظهر علی الظاهر که بناء عقلاء بر آن است؛ وگرنه در همان‌جا هم مجرّد شیوع تخصیص و ندرت نسخ و ... ارزش و حجیّت نداشت. پس قیاس مع‌الفارق است.

ثم إن تعين الخاص للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به إنما يكون مبنيا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و إلا فلا يتعين له بل يدور بين كونه مخصصا و ناسخا في الأول و مخصصا و منسوخا في الثاني إلا أن الأظهر كونه مخصصا و إن كان ظهور العام في عموم الأفراد أقوى من ظهوره و ظهور الخاص في الدوام [الخصوص] لما أشير إليه من تعارف التخصيص و شيوعه و ندرة النسخ جدا في الأحكام.

ثم انّ ...: در دو صورت از پنج صورت معلوم التاریخ گفتیم که فقط جای تخصیص است و اصلاً احتمال نسخ هم وجود ندارد:

۱. صورت دوم که عامّ مقدّم و خاصّ مؤخّر و قبل از زمان عمل به عامّ صادر شده؛

۲. صورت چهارم که خاصّ مقدم و عامّ مؤخّر و قبل از زمان عمل به خاصّ صادر شده بود.

حال می‌گوییم این سخن که در دو صورت مزبور، تخصیص متعیّن است و جای نسخ نیست، بر مسلک مشهور است. مشهور در باب تخصیص شرط می‌دانند که قبل از زمان عمل فرا برسد و در نسخ شرط می‌دانند که پس از حضور وقت عمل فرا برسد. بنابراین مسلک دو صورت مزبور، فاقد شرط نسخ و واجد شرط تخصیص هستند و معیّناً جای تخصیص است.

ولی بر مسلک تحقیق،[1] شرط مزبور را قبول نداریم، لذا می‌گوییم دلیل متأخّر، پیش از زمان عمل به‌دلیل متقدّم هم که صادر شود باز احتمال نسخ وجود دارد و دوران امر میان تخصیص و نسخ است؛ به این بیان که در صورت اوّل از دو صورت مزبور، دوران امر میان مخصص بودن و ناسخ بودن خاصّ بعدی است و در صورت دوم، دوران امر میان مخصص بودن خاص قبلی یا منسوخ بودن آن نسبت به عامّ بعدی است. ولی در صورت اوّل همان سخن مطرح می‌شود که در فرض تردّد مطرح شد و یا به طریق اولی جای تخصیص است؛ چون اگر در صورت سوم از پنج صورت قبل جای تخصیص بود، در این صورت به طریق أولی جای تخصیص است.

در صورت دوم همان مطالبی که در صورت پنجم از پنج صورت معلوم‌التاریخ مطرح شد، طرح می‌شود. یعنی دو ظهور داریم: ۱. خاصّ در استمرار؛ ۲. عامّ در عموم افرادی. به حکم شیوع تخصیص و ندرت نسخ، ظهور خاصّ در استمرار، قوی‌تر بوده و بر عام بعدی مقدّم می‌شود و موجب تخصیص عامّ می‌گردد.

البته تعبیر آخوند رحمه‌الله به این‌که **ظهور العام في عموم الأفراد أقوى**... جالب نیست؛ زیرا اگر ظهور عامّ قوی‌تر باشد، حتماً مقدم بر خاصّ می‌شود و جای تخصیص نیست، بلکه منظور وی همان است که در پایان صورت پنجم ذکر کرد و گفت: ولو ظهور عامّ در عموم افرادی وضعی، و ظهور خاصّ اطلاقی باشد.

---

۱. به‌زودی از بیان ماهیّت نسخ روشن خواهد شد.

ضمناً در صورت دوم و سوم از پنج صورت هم که دوران میان ناسخ بودن یا مخصص بودن مطرح شد، این سؤال مطرح می‌شود که چه ثمراتی بر این دوران مترتب است؟ در بعضی از حواشی و شروح *کفایه*[1] سه ثمره از قول بعضی نقل شده است که ما به نقل آن قناعت می‌کنیم که نیازی به توضیح نیست:

منها: ما إذا ورد مخصصان مستوعبان للعام، فعلى التخصيص يقع التعارض بينهما، لاستهجان إستيعاب التخصيص، بخلاف النسخ.

و منها: إنه بناء على إستهجان الأكثر إذا ورد خاصّ مشتمل على حكم أكثر الأفراد، فإنّه على النسخ لا خير فيه، بخلاف التخصيص.

و منها: ما يمكن أن يكون من موارد ظهور الثمرة، و هو ما إذا كان الخاص ظنيّاً و العام قطعيّاً، و قلنا بعدم جواز نسخ القطعي بالظنّي، فإنّه يحمل على التخصيص.

تا اینجا مباحث اصلی باب عامّ و خاصّ به پایان رسید. مرحوم آخوند در خاتمه به مناسبت، دو مطلب را ذکر می‌کند. ۱. نسخ؛ ۲. بداء.

---

۱. *منتهی الدراية فی شرح الكفاية*، ج ۳، ص ۶۵۸.

[حقيقة النسخ]

و لا بأس بصرف الكلام إلى ما هو نخبة القول فى النسخ فاعلم أن النسخ و إن كان رفع الحكم الثابت إثباتا إلا أنه فى الحقيقة دفع الحكم ثبوتا و إنما اقتضت الحكمة إظهار دوام الحكم و استمراره أو أصل إنشائه و إقراره مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام و استمرار و ذلک لأن النبى صلى الله عليه و آله الصادع للشرع ربما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقة الحال و أنه ينسخ فى الاستقبال أو مع عدم اطلاعه على ذلک لعدم إحاطته بتمام ما جرى فى علمه تبارک و تعالى و من هذا القبيل لعله يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

بحثی دربارهٔ امکان نسخ

حال که سخن از دوران میان تخصیص و نسخ به میان آمد، بجاست قدری دربارهٔ ماهیّت نسخ و امکان آن گفت‌وگو کنیم. معمولاً در عرف و قوانین عادی و عقلاییِ دنیا مطلب از این قرار است که قانون گذاران، قانونی را تصویب می‌کنند و به خیال خودشان این قانون به صلاح مملکت است؛ ولی پس از مدّتی متوجّه می‌شوند که این قانون به ضرر جامعه بوده و آنان در جهل مرکّب بوده‌اند. و پس از تنبّه آن قانون را باطل و منسوخ اعلام می‌کنند و قانون جدیدی را به‌جای آن تصویب می‌کنند.

حال آیا در مورد شارع مقدس و خدای حکیم علیم، نسخ حکم به این معنا اصلاً متصور است یا نه؟ هرگز، زیرا او عالم علی الاطلاق است و جهل و عجز و نسیان و غفلت و ... در آن ذات راه ندارد. بر این اساس پرسش می‌شود که نسخ احکام شرعی و نسخ شرایع ممکن است یا محال؟

مرحوم آخوند پیش از پاسخ به پرسش فوق، ماهیّت نسخ را تبیین می‌کند:

در مورد عامّ و خاصّ این مطلب مطرح شد که اگر دلیل خاصّ چسبیده به عامّ باشد، از آغاز جلو ظهور عامّ را در عموم و شمول می‌گیرد و از بحث خارج است. ولی اگر مخصص، منفصل باشد، پیشاپیش دلیل عامّ صادر شده و ظهور در عموم پیدا کرده و ظهورش مستقر شده است. بعد که دلیل خاصّ صادر می‌شود نسبت به مقام اثبات و دلالت، رفع است یعنی حجیّت عامّ را برمی‌دارد، ولی نسبت به مقام ثبوت و واقع، دفع است یعنی کاشف از این است که در واقع از اوّل هم اکرام عالم فاسق مثلاً مصلحت نداشته و مراد جدّی و واقعی نبوده است. طبق سیرهٔ عقلاء، در ظاهر ابتداء به صورت عامّ و کلّی بیان کرده و سپس تدریجاً تبصره‌های آن را بیان کرده است.

دقیقاً همین محاسبه در باب نسخ هم وجود دارد، یعنی ابتدا حکمی و دستوری از سوی شارع مقدّس جعل و تشریع می‌شود، مثلاً به ابراهیم خلیل امر می‌شود که فرزندت را قربانی کن و او خیال می‌کند که این یک تکلیف جدّی است و واقعاً قتل فرزند مصلحت دارد و باید چنین کند و یقین به قتل

فرزند پیدا می‌کند، ولی پس از اندکی فدیهٔ الهی می‌آید و دستور قبلی نسخ می‌شود. معلوم می‌شود که آن امر یک امر جدّی و واقعی نبوده و از مصلحتی در متعلّق و مأمور به سرچشمه نگرفته است، بلکه از مواردی بوده که در نفس امر کردن حکمتی وجود داشته و امر امتحانی بوده است.

یا شارع مقدس دستور واقعی و جدّی صادر می‌کند و امر می‌کند به این‌که مسلمانان به سمت بیت‌المقدس نماز بخوانند و مدّتی هم به این دستور عمل می‌شود. مسلمانان خیال می‌کردند که این یک حکم جاودانه است و تا قیامت باید به آن عمل شود؛ ولی پس از مدّتی این دستور مرتفع شد و معلوم شد که یک حکم همیشگی نبوده است.

در اینجا نسبت به ظاهر امر و مقام اثبات، رفع حکمی است که ظاهراً و در ظاهر خطاب ثابت بود، ولی نسبت به باطن امر و مقام ثبوت، دفع است و کاشف از این است که از اوّل، امر ابراهیم به ذبح امتحانی بوده است. امر مسلمانان به نماز به سوی قدس موقّتی بوده و استمرار نداشته است.[1]

حال که ماهیّت نسخ روشن شد که نسبت به مقام اثبات، رفع و نسبت به مقام ثبوت، دفع است این پرسش مطرح می‌شود که چرا از اوّل آمد و نهایت حکم را اظهار نکرد و مخفی داشت تا مسلمانان خیال کنند که حکم استمراری است؟ چرا از اوّل مدت را بیان نکرد؟ پاسخ روشن است: گاهی مصلحت ایجاب می‌کند که ابتداء به صورت جدی امری را صادر کند به منظور امتحان و آزمایش حضرت ابراهیم علیه‌السلام و در فرصت مناسبی آن را بردارد. یا مصلحت اقتضا می‌کند که نخست به‌صورت مطلق و مستمر، حکمی را بیان و اظهار کند تا مسلمانان آزمایش شوند. یهود لجوج عنود هم امتحان شوند و در فرصت مقتضی آن را نسخ کند.[2] براساس حکمت و مصلحت، پیامبر خدا هم مأمور است همان ظاهر خطاب را به مردم ابلاغ کند و سخنی از باطن آن به میان نیاورد.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا پیامبر، خودش از باطن امر آگاه بوده که این حکم نسخ خواهد شد؟ در پاسخ می‌گوییم چه‌بسا به اذن و اراده الهی رسولش آگاه بوده و خدا او را از طریق الهام یا وحی آگاه ساخته بود؛ ولی در ظاهر مأمور بود که نهایت حکم را مخفی و مستور بدارد و از آغاز ابلاغ نکند و چه بسا او نیز از حقیقت حال بی‌خبر بود و نمی‌دانست که در علم خدا چه گذشته و خیال می‌کرد این حکمِ جدّیِ واقعی است، مستمر است.

---

۱. تفاوت تخصیص و نسخ در این است که تخصیص به لحاظ افراد است و نسخ به لحاظ ازمنه، وگرنه هر دو، دو روی یک سکه هستند.

۲. فعلاً در صدد بیان مصالح واقعی یک‌یک این احکام نیستیم و اجمالاً بر این باوریم که خداوند حکیم است و کاری را بیهوده انجام نمی‌دهد؛ نه به عبث در جهان تکوین چیزی را می‌آفریند و نه بی‌جهت در نظام تشریع به چیزی امر می‌کند؛ منتها باید اهل بود و در منابع خودش تحقیق کرد و به بخش‌هایی از این مصالح و حکمت‌ها رسید. چنانچه مدت‌ها اعتراض می‌شد که خداوند چرا مار و عقرب و ... آفریده و امروزه اهل فنّ به خواص حیاتی این موجودات پی برده‌اند. شتابزده هر چیزی را زیر سؤال بردن و انکار کردن، کار نابخردان است.

پیامبران هم با این‌که علوم و دانش اوّلین و آخرین را دارند، ﴿و علّم آدم الأسماء کلّها﴾ و از فرشتگان هم برترند؛ ولی باز ممکن الوجودند و خدا واجب الوجود است و علم الهی عین ذات او نامتناهی است و محال است که موجود ممکن و محدود و متناهی، برکنه ذات و علم واجب و نامحدود، احاطه و آگاهی پیدا کند. هیچ بعید نیست که جریان مأموریت ابراهیم علیه‌السلام از همین قبیل بوده و خود او هم نمی‌دانست و خیال می‌کرد که واقعاً باید فرزندش را قربانی کند؛ ولی این دستور بعداً نسخ شد. از قضا ندانستن در اینجا نشانگر اوج مقام تسلیم این پدر و پسر است که به امر خداگردن می‌نهند و کمترین شکوه و ایرادی ندارند و از آن استقبال می‌کنند.

کفایه **و حیث عرفت أن النسخ بحسب الحقیقة یکون دفعا و إن کان بحسب الظاهر رفعا فلا بأس به مطلقا و لو کان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء المحال فی حقه تبارک و تعالی بالمعنی المستلزم لتغیر إرادته تعالی مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة و لا لزوم امتناع النسخ أو الحکم المنسوخ فإن الفعل إن کان مشتملا علی مصلحة موجبة للأمر به امتنع النهی عنه و إلا امتنع الأمر به و ذلک لأن الفعل أو دوامه لم یکن متعلقا لإرادته فلا یستلزم نسخ أمره بالنهی تغییر إرادته و لم یکن الأمر بالفعل من جهة کونه مشتملا علی مصلحة و إنما کان إنشاء الأمر به أو إظهار دوامه عن حکمة و مصلحة.**

حال که حقیقت نسخ روشن شد که نسبت به مقام اثبات رفع است و نسبت به مقام ثبوت دفع است و باطناً نوعی تخصیص است می‌گوییم نسخ هم مثل تخصیص مطلقاً جایز و ممکن است؛ چه ناسخ قبل از زمان عمل به منسوخ فرا برسد و چه پس از آن، و منحصر نیست به فرض ورود ناسخ پس از زمان عمل به‌دلیل منسوخ.

شبهات منکران نسخ و پاسخ آنها

پس از آشنایی با ماهیت نسخ، می‌پردازیم به بررسی ادلّه منکران نسخ. بحث در این است که آیا ممکن است حکمی از احکام شریعت برداشته شود و حکم دیگری جایگزین آن شود؟ در یک سطح وسیع‌تر، آیا امکان دارد شریعتی از شرایع آسمانی منسوخ گردد و شریعت دیگری جایگزین آن شود؟ مثلاً آیین موسوی برود و آیین عیسوی بیاید. پس از مدتی آیین عیسوی برود و آیین محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله بیاید. یا این‌که محال است؟

دانشمندان اسلام عموماً طرفدار امکان نسخ می‌باشند، ولی دانشمندان یهود منکر نسخ می‌باشند و می‌گویند شریعت حضرت موسی علیه‌السلام کما کان استمرار دارد و جاودانه است و منسوخ نگردیده است. ایشان به یک سلسله شبهات واهی استناد کرده‌اند[1] که مهمترین شبهات آنها سه شبهه است. مرحوم آخوند به دو مورد اشاره می‌کند:

شبههٔ اوّل: نسخ، مستلزم بداء محال (تغییر در ارادهٔ الهی) است.

---

۱. در کتاب *مفاتیح الاصول* دوازده شبهه بیان شده است.

توضیح: وقتی شارع مقدس حکمی را تشریع می‌کند؛ مثلاً امر به ذبح اسماعیل می‌کند، یا به مسلمین فرمان می‌دهد که به سوی بیت‌المقدس نماز بگذارند از دو حال خارج نیست: یا آن حکم متعلّق اراده و مشیت الهی قرار دارد و یا خیر؛ اگر نداشته باشد که جعل و صدور محال است؛ چون خداوند فاعل مرید است و کسی کاری را در تکوین یا تشریع بر او تحمیل نمی‌کند، بلکه او به اختیار خویش آن را انجام می‌دهد. پس حتماً اراده کرد و فلان واجب را تشریع کرد و اگر با اراده بوده پس نسخ معقول نیست؛ چون به این معناست که خداوند تا به حال اراده و مشیّتی داشت و از حالا به بعد یک اراده و مشیت دیگری دارد و این تغییر و دوگانگی در اراده است و چون اراده، از صفات ذات و عین ذات است، تغییر در آن موجب تغییر در ذات الهی می‌شود و آن هم از محالات است. پس نسخ مستلزم محال است و تالی فاسد دارد و پذیرفتنی نیست، «**و مستلزم المحال محال**».

شبههٔ دوم: وقتی خداوند به کاری امر می‌کند و آن را واجب می‌فرماید (قربانی کردن، نماز به سوی نقطه خاصّ و ...) از دو حال خارج نیست، یا در آن کار هیچ حکمت و مصلحتی نیست. پس اصل جعل و تشریع از محالات است و خدای حکیم کار عبث نمی‌کند و یا دارای حکمت و مصلحت است و بر این اساس جعل شده. در این صورت نسخ کردن و برداشتن آن از محالات است؛ چون چیزی که مصلحت دارد، باید بماند و مولای حکیم آن را برندارد که موجب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده شود. پس یا حکم منسوخ از اوّل محال بوده (اگر از آغاز مصلحتی نباشد) و یا نسخ آن از حالا محال است (اگر با مصلحت جعل شده بود.) و در هر حال نسخ معنی ندارد.

از شبهات مزبور و غیرمزبور پاسخ‌های متقن و فنّی و منطقی داده شده است و قسمتی از آنها را مرحوم مظفر در *اصول فقه*[1] اورده است. مرحوم آخوند بر مبنای خویش پاسخ می‌دهد. ایشان ابتدا ماهیت نسخ را بیان کرد که نسبت به مقام اثبات، رفع است و نسبت به مقام ثبوت، دفع. همهٔ مطالب قبلی مقدمه‌چینی برای این پاسخ‌ها بود.

پاسخ شبههٔ اوّل: می‌فرماید در مواردی که ابتدا امری صادر می‌کند و سپس قبل از حضور وقت عمل آن را نسخ می‌کند ـ مثل امر ابراهیم به ذبح فرزندش ـ حقیقت این است که اساساً مأمورٌ به و متعلّق امر، یعنی نفس عمل قربانی کردن؛ هیچ حکمت و مصلحتی نداشته و ندارد. و امر مزبور از اوامری نیست که از وجود مصلحت ملزمه در متعلّق آن سرچشمه بگیرد، بلکه از اوامر امتحانی است و مصلحت در نفس امر و جعل وجوب و تشریع است که آن هم حاصل شده و هرگز تغییری در اراده الهی واقع نشده است؛ زیرا از اوّل هم مراد جدّی و واقعی، نفس امر کردن بود که انجام داده و متعلّق امر از اوّل هم به‌طور جدّی و واقعی مورد ارادهٔ الهی نبود و در مواردی که پس از حضور وقت عمل، نسخ

---

۱. *اصول‌الفقه*، ج ۳، ص ۵۳.

صورت می‌گیرد ـ مثل جریان نماز گزاردن مسلمین به سوی قدس شریف که به‌جای آن کعبه قبله مسلمین شد و نماز به این سمت واجب شد ـ باز هم در واقع از آغاز، این عمل مدت‌دار بود و تا همان مدت معین واجب بود و بیش از آن واجب نبود تا بگویید ارادهٔ الهی تغییر کرد، اوّل اراده کرده بود که قدس قبله ابدی باشد، سپس اراده‌اش تغییر کرد؛ هرگز!

ارادهٔ الهی از اوّل هم برای مدت معیّنی بود، نه برای همیشه. نهایت این‌که در ظاهر خطابش را مطلق آورد و به وقت خاصّ مقیّد نکرد و ما گمان کردیم استمرار دارد، یا ابراهیم علیه‌السلام گمان کرد که جدی است. مصلحت ایجاب می‌کرد که قیافهٔ جدی به خود بگیرد و امر کند و یا اظهار استمرار کند و یا مدت را پنهان نگاه دارد که این کار را کرد؛ ولی اراده واقعی و جدی، از آغاز وضعش روشن بود. از اوّل هم قربانی شدن اسماعیل مطلوبش نبود. از آغاز هم نماز برای همیشه به‌سوی قدس مطلوب نبوده و اراده واقعی نداشته است. در نتیجه کمترین تغییری در ارادهٔ الهی پدید نیامده است.

پاسخ شبهه دوم: ما نیز قبول داریم که امر خدای حکیم باید دارای حکمت و مصلحت باشد و روز اوّلی که امر صادر شد حتماً حکمتی داشته است؛ ولی چنین نیست که همیشه صدور امر از مصلحتی در مأمورٌ به سرچشمه بگیرد، بلکه گاهی نفس امر کردن حکیمانه است؛ مثل امرهای امتحانی و آزمایشی. امر ابراهیم هم از این قبیل بود. گاهی هم امر کردن و اظهار استمرار حکیمانه است و او این کار را کرد، ولی نفس استمرار عمل در واقع، ممکن است حکیمانه نباشد، لذا حکم منسوخ هم روزی که صادر شد با حکمت بود، حکم ناسخ هم روزی که آمد با حکمت است؛ پس هیچ محذوری در نسخ حکم قبل از حضور وقت عمل یا بعد از آن وجود ندارد.

کفایه و أما البداء فی التکوینیات بغیر ذاک المعنی فهو مما دل علیه الروایات المتواترات کما لا یخفی و مجمله أن الله تبارک و تعالی إذا تعلقت مشیته تعالی بإظهار ثبوت ما یمحوه لحکمة داعیة إلی إظهاره ألهم أو أوحی إلی نبیه أو ولیه أن یخبر به مع علمه بأنه یمحوه أو مع عدم علمه به لما أشیر إلیه مع عدم الإحاطة بتمام ما جری فی علمه و إنما یخبر به لأنه حال الوحی أو الإلهام لارتقاء نفسه الزکیة و اتصاله بعالم لوح المحو و الإثبات اطلع علی ثبوته و لم یطلع علی کونه معلقا علی [أمر] غیر واقع أو عدم الموانع قال الله تبارک و تعالی یمحو الله ما یشاء و یثبت الآیة.

نعم من شملته العنایة الإلهیة و اتصلت نفسه الزکیة بعالم اللوح المحفوظ الذی [هو] من أعظم العوالم الربوبیة و هو أم الکتاب یکشف عنده الواقعیات علی ما هی علیها کما ربما یتفق لخاتم الأنبیاء و لبعض الأوصیاء کان عارفا بالکائنات کما کانت و تکون.

نعم مع ذلک ربما یوحی إلیه حکم من الأحکام تارة بما یکون ظاهرا فی الاستمرار و الدوام مع أنه فی الواقع له غایة و أمد یعینها بخطاب آخر و أخری بما یکون ظاهرا فی الجد مع أنه لا یکون واقعا بجد بل لمجرد الابتلاء و الاختبار کما أنه یؤمر وحیا أو إلهاما بالإخبار بوقوع عذاب أو غیره مما لا

يقع لأجل حكمه فى هذا الإخبار أو ذاک الإظهار فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولا و يبدى ما خفى ثانيا.
و إنما نسب إليه تعالى البداء مع أنه فى الحقيقة الإبداء لكمال شباهة إبدائه تعالى كذلک بالبداء فى غيره و فيما ذكرنا كفاية فيما هو المهم فى باب النسخ و لا داعى بذكر تمام ما ذكروه فى ذاک الباب كما لا يخفى على أولى الألباب.

مسألهٔ بداء

بداء در امور تکوینی دقیقاً همانند نسخ است در امور تشریعی و فی‌الواقع نسخ و بداء دو روی یک سکه هستند. به قول میر داماد، بداء همان نسخ تکوینی و نسخ همان بداء تشریعی است.[۱] مسألهٔ بداء یکی از معتقدات مسلم شیعیان است[۲] اخبار متواتر بسیاری از معصومین علیهم‌السلام در این باب رسیده است که حدود هفتاد روایت را مرحوم مجلسی در *بحارالانوار*[۳] نقل کرده است و تواتر، مفید یقین است.

اصل اعتقاد به بداء انکارناپذیر است؛ ولی باید تفسیر صحیحی از آن داشته باشیم تا از تصوّر عامیانه فاصله بگیریم و مبتلا به اشکال نشویم. بحث بداء دست‌کم نیاز به دوازده فصل دارد تا به خوبی بررسی شود. ما در بحث‌های اعتقادی و کلامی این بحث‌ها را داشته‌ایم.[۴] در اینجا فقط به مقداری که مطالب کتاب *کفایه* روشن شود، توضیحاتی را می‌دهیم:

بداء در لغت به معنای ظهور پس از خفاء است، یعنی چیزی بر کسی مخفی و نامعلوم بود، بعد معلوم و ظاهر گردید. در اینجا عرب می‌گوید «بَدا لَهُ» أی ظهر. یعنی فلان مطلب برای فلانی آشکار شد. ولی بداء به این معنا بر خدای علیم علی الاطلاق محال است و چیزی از علم ذاتی و سابق و ازلی حق پنهان نیست. پس باید دید بداء در مورد خداوند به چه معناست؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: خلاصهٔ مطلب به صورت سر بسته این است که گاهی خداوند متعال حکمت و مشیت بالغه‌اش به این تعلّق می‌گیرد که چیزی و حادثه‌ای را که خود می‌داند، آن را محو خواهد کرد و نخواهد گذاشت که واقع شود ولی ثبوت و تحقق آن را فعلاً اظهار و اخبار می‌نماید. مثلاً خود می‌داند که عذاب را قبل از نزولش از قوم یونس دور خواهد کرد، ولی در ظاهر این‌گونه وانمود می‌کند که عذاب محقّق خواهد شد. یا بلا را از فلان عروس زمان حضرت عیسی علیه‌السلام بر خواهد داشت، ولی فعلاً این‌گونه وانمود می‌کند که بلا خواهد آمد و عروس خواهد مرد. یا خارکن یهودی در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله خواهد مرد و ... .

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۴، ص ۱۲۶.
۲. اهل سنت نیز آن را قبول دارند؛ ولی از آوردن نام بداء وحشت دارند.
۳. *بحارالانوار*، ج ۴، ص ۹۴ ـ ۱۲۲.
۴. *علم‌کلام*، خطی، ج ۵.

چون مصلحت در اظهار ثبوت است، به پیامبری از پیامبران یا ولیّی از اولیاء (ائمه علیهم‌السلام) وحی می‌فرستد، یا به قلب آنها الهام می‌کند که چنین و چنان خواهد شد و تو باید به مردم ابلاغ کنی، که تمام حکمت و مصلحت، در اظهار ثبوت فلان پدیده است، نه در اصل وجود آن در خارج[1] آن پیامبر هم ابلاغ می‌کند و بعد آن حادثه به وقوع نمی‌پیوندد.

در این‌گونه موارد می‌گوییم: برای خداوند بداء حاصل شد؛ اما نه به معنای لغوی کلمه که نمی‌دانست و حالا آگاه شد، بلکه به معنای اصطلاحی کلمه که اظهار و ابداء باشد. یعنی چیزی را که در آغاز مخفی و کتمان کرده بود (عدم عذاب و نمردن عروس ...) بعداً اظهار و آشکار کرد. در حقیقت از علم و دید دیگران پنهان بود؛ وگرنه خداوند از آغاز هم علم به محو و پاک کردن آن حادثه داشت.

سؤال: آیا پیامبری که از وقوع فلان حادثه خبر می‌دهد[2] آیا خود او هم از آغاز با خبر است که تحقق نخواهد یافت و محو خواهد شد یا او نیز مثل دیگران بی‌خبر است؟

جواب: ممکن است خود پیامبر با تعلیم الهی از آن با خبر باشد و معذلک مأمور به اظهار ثبوت باشد یا از وقوع و لا وقوع حادثه بی‌خبر باشد. چون انبیاء عظام علیهم‌السلام نیز به تمام آنچه در علم باریتعالی می‌گذرد آگاه و محیط نیستند، مگر خدا بخواهد.

توضیح: آن‌گونه که از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام استفاده می‌شود، خداوند دارای دو نوع الواح تقدیری و کتب ملکوتی است:

۱. لوح یا کتاب محو و اثبات که در آن همه حوادث با مقتضیات و موجبات منعکس است و انبیاء علیهم‌السلام نوعاً با این عالم ارتباط و اتصال دارند. مثلاً پیامبری مشاهده می‌کند که فلان حادثه در آنجا ثبت شده؛ مثل هلاک شدن قوم یونس، مرگ عروس و ... و گمان می‌کند وقوع این حادثه حتمی است؛ لذا به دیگران هم اخبار می‌کند؛ غافل از این‌که وقوع آن حادثه مشروط به وجود شرطی، یا فقدان مانعی است که این شرط در آنجا منعکس نیست.

مثلاً نوشته شده است که قوم یونس هلاک می‌شوند؛ ولی در آنجا منعکس نشده که اگر توبه نکنند، خواهند مُرد. نقش اصلی را همین شرط بازی می‌کند و سرنوشت مزبور (هلاکت) که در انتظار قوم یونس بود، از سرنوشت‌های حتمی نبوده است که قابل تغییر نباشد، بلکه مشروط و موقوف و معلق بود و پیامبر الهی از این تعلیق و شرط خبر نداشت.

۲. لوح یا کتاب محفوظ و امّ الکتاب که همه حوادث با علل تامّهٔ خود در آنجا ثبت و منعکس هستند و به هیچ وجه تغییر و تخلّفی در آن راه ندارد و اگر کسی آنقدر تعالی و تکامل یافت که لایق شد با این عالم در ارتباط باشد و حقایق مضبوط در آنجا را ببیند، دیگر تخلف بردار نیست و آنچه دیده

---

۱. آن مصالح و حکمت‌ها در جای خود تبیین شده است.

۲. البته باذن الله و به الهام و وحی الهی؛ وگرنه از پیش خود چیزی نمی‌گوید.

همان خواهد شد. این عالم از اعظم عوالم ربوبی است و از آنِ خاتم‌الانبیاء و اوصیای معصومین آن حضرت علیه‌السلام است که به عقیده ما چهارده معصوم علیهم‌السلام به چنین مرحله‌ای رسیده بودند. (و قرآن هم به این دو نوع لوح و کتاب و عالم، اشاره دارد: ﴿یمحو الله ما یشاء و یُثبت وعنده امّ الکتاب﴾.[۱]

با این‌که پیامبر خدا هم به اذن و مشیت الهی به جمیع کائنات آگاه و از حوادث گذشته و حال و آینده باخبر است، در عین حال مُجاز نیست آنچه را که می‌داند، اظهار کند، بلکه در بخش احکام و امور تشریعی، گاهی مصلحت ایجاب می‌کند که یک دستور جدّی و واقعی و مصلحت‌دار ولی موقت و مدت‌دار را در ظاهر به صورت کلّی و مطلق یا عامّ بیان کند و پایان آن را ذکر نکند. در حالی از آغاز هم خداوند، عالم به این پایان بوده، ولی در ظاهر خطاب آن را پنهان کرده و بلکه خلاف آن را اظهار کرده است و مسلمین از شنیدن دستور نماز به‌سوی قدس، گمان کردند این حکم ابدی و دستور جاودانه است و تا قیامت باید مسلمین چنین کنند. غافل از این‌که در واقع استمرار ندارد، ولی مصلحت ایجاب می‌کرد که این‌گونه بیان کند و لذا از طریق وحی و الهام پیامبر را مأمور کرد که این حکم را به همان صورت کلّی ابلاغ کند و مدت آن را بازگو نکند و بعد در وقت خودش آن را بیان نماید.

حال شخص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله هم این را می‌دانسته، ولی اظهار نکرده است و یا او هم خبر نداشت و جز خدا کسی نمی‌دانست که این حکم مدت‌دار است.[۲]

گاهی مصلحت ایجاب می‌کند یک دستور امتحانی و صوری را که جدّی هم نیست ـ و دال بر مطلوبیت متعلّق و تحقق آن در خارج نیست ـ در ظاهر به‌صورت جدّی انشاء و اظهار کند و حال آنکه خود می‌دانست که قبل از عمل آن را نسخ خواهد کرد؛ ولی به منظور آزمایش بنده و شکوفایی استعداد و قابلیّت او بر دیگران چنین امری نمود؛ چه پیامبر هم بداند، چه نداند و خیال کند یک امر جدی است.[۳]

در بخش موضوعات و امور تکوینی نیز گاهی مصلحت ایجاب می‌کند آنچه را که محو شده و نگذاشته جامه عمل بپوشد، فعلاً اظهار ثبوت کند و از تحقق آن خبر دهد؛ با علم به این‌که آن حادثه محقّق نخواهد شد؛ مثلاً به پیامبرش خبر دهد که تا سی شب باید به کوه طور برود. یا به پیامبر دیگر خبر می‌دهد که قومش را هلاک خواهد کرد. یا پیامبر الهی خبر از مرگ عروس، مرگ خارکن یهودی و ... می‌دهد. در این اظهار و اخبار، حکمت وجود دارد. ممکن است خود پیامبر در اثر پیوند با ام

---

۱. سورهٔ رعد، آیهٔ ۳۹.

۲. شاید آیهٔ ۱۴۴ سورهٔ بقره: ﴿*قد نری تقلب وجهک فی السماء فلنولّینک قبلة ترضیها فوّل وجهک شطر المسجد الحرام*﴾ (سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۴۴). دلیل بر این باشد که به حسب ظاهر خود پیامبر هم نمی‌دانست و یا اجمالاً می‌دانست و زمان دقیق تغییر قبله را نمی‌دانست.

۳. شاید در جریان امر ابراهیم علیه‌السلام به ذبح فرزند، این‌گونه بوده و خود ابراهیم نمی‌دانست و خیال می‌کرد امر جدی است.

الکتاب و لوح محفوظ از واقع با خبر بوده؛ ولی بناء بر اخفاء بوده است یا این‌که در اثر ارتباط با لوح محو و اثبات، از واقع خبر نداشته و علّت تامّه کار را نمی‌دانسته است.[1]

حال آن مصلحت چیست که اقتضاء اظهار ثبوت کرده است؟ شاید مصلحت امتحان و آزمایش یک امت باشد. چنانکه در جریان موسی کلیم علیه‌السلام چنین بود که نخست سی شب وعده داد و سپس وقتی آن مدت تمدید شد و چهل شب در کوه طور ماند در فاصله همین مدت اندک بر سر بنی‌اسرائیل آنچه که نباید بیاید آمد. آنها گفتند موسی خلف وعده کرده است به سراغ سامری رفتند و گوساله پرست شدند. آری، برای چند روز هم نتوانستند خود را حفظ کنند و صبر و انتظار بکشند؛ آن هم پس از آن همه معجزاتی که از حضرت موسی دیده بودند.

یا آن مصلحت ممکن است بیان اهمیت و نقش حیاتی صدقه و دعا و صله رحم و ... باشد که در جای خود مطرح است. ابتدا مصلحت بود که خطاب را مطلق بیاورد و مدت آن را بیان نکند و یا خبر از عذاب بدهد و خصوصیات را بیان ننماید که اگر توبه نکنند عذاب می‌شوند؛ ولکن توبه می‌کنند پس عذاب نمی‌شوند. خدا هم بعداً آنچه را پنهان کرده بود اظهار می‌کند و اینجا تعبیر به بداء می‌شود و می‌گوییم برای خداوند بداء حاصل شد؛ ولی نه به این معنا که چیزی را نمی‌دانست و حالا آگاه شد یا چیزی بر او مخفی بود و حالا ظاهر شد، بلکه حقیقت بداء در مورد خداوند ابداء و اظهار است، یعنی آنچه را اوّل مخفی کرده بود و پیامبر و امام را هم امر به اخفاء کرده بود، حالا اظهار کرد و آشکار نمود. پس ابداء است، نه بداء؛ اظهار است نه ثبوت؛ اعلام به دیگران است نه علم. بداء به این معنا اسنادش به خداوند هیچ مانعی ندارد.

اگر بگویید بداء را به‌معنای «ابداء و اظهار گرفتن» مَجاز می‌شود، خواهیم گفت آری مجاز است و به علاقهٔ مشابهت بر خدا اطلاق شده است، یعنی چون ابداء و اظهار الهی به عقیده و درک ما خیلی شبیه به بداء در مورد ما انسان‌هاست (چیزی بر ما مخفی بود و ناگهان آشکار شد) لذا تعبیر به بداء شده که به نظر ما بداء است، نه برای خود خداوند. این‌گونه اطلاق‌های مجازی در قرآن بسیار است. در قرآن و سنت رحمت، غضب، رضایت، انتقام، نسیان، خدعه، مکر، کید و ... به خدا نسبت داده شده است، ولی به معنای خاص کلمه است که متناسب با آن مقام می‌باشد. امّا در ظاهر چون شبیه خدعه و مکر و کید مردمان است، به همین اسم تعبیر شده است؛ وگرنه حقیقت اینها که در مورد آدمیان صدق می‌کند، در مورد خدا صدق ندارد.

در باب نسخ بحث‌های فراوانی مطرح است؛[2] ولی به عقیده ما مقدار لازم و ضروری مطرح شد.

---

۱. شاید جریان یونس از این قرار باشد که نمی‌دانست؛ زیرا وقتی دوباره به منطقه‌اش برگشت و برخلاف انتظار دید که عذابی نازل نشده و مردمان به زندگی عادی خویش سرگرمند، با ناراحتی از آنجا دور شد و به قول قرآن: ﴿و ذاالنّون إذ ذهب مغاضباً فظنّ أن لن نقدر علیه...﴾ (سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۸۷).

۲. ر.ک: *مفاتیح الاصول*، ص ۲۴۲ ـ ۲۷۷ و *تفسیر البیان*، ص ۲۹۵ ـ ۴۰۳.

[الثمرة بين التخصيص و النسخ]

ثم لا يخفى ثبوت الثمرة بين التخصيص و النسخ ضرورة أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأسا و على النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الأمر بينهما فى المخصص و أما إذا دار بينهما فى الخاص و العام فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلا و على النسخ كان محكوما به من حين صدور دليله كما لا يخفى.

ثمرهٔ نسخ و تخصیص: در عبارت پایانی، ثمرهٔ عملی نسخ و تخصیص را بیان می‌کند که جا داشت قبل از ورود به مبحث نسخ و بداء، این ثمره را ذکر می‌کرد؛ چون بحث اصلی در فصل سیزدهم درباره دوران بین تخصیص و نسخ بود و پس از بیان فرض‌های مختلف و احکام آنها فرمود: «**لا بأس بصرف الكلام...**»، یعنی مانعی ندارد که دو بحث جنبی هم داشته باشیم (نسخ، بداء) و جا داشت قبل از «لا بأس...» این ثمره را می‌آورد.

به هر حال مطلب این است که اگر عامّ و خاصّ تاریخ صدورشان مقرون به یکدیگر باشد حتماً خاص مخصص عام است و نسخ معقول نیست که یک لحظه حکمی را بگوید، آن‌گاه بلافاصله آن را مرتفع نماید؛ ولی در دو فرض دیگر که هرکدام دو صورت دارند، ثمره ظاهر می‌شود:

۱. اوّل عام صادر شده و بعداً دلیل خاصّ آمده است، چه پس از حضور وقت عمل باشد و چه قبل از حضور.[1] در اینجا اگر خاصّ بعدی را مخصِّص عام قبلی قرار دهیم، به این معناست که گرچه در ظاهر خطاب، خاصّ هم داخل بود، ولی بعد معلوم شد که واقعاً داخل نبوده و مراد جدی نبوده و از اوّل هم اکرام عالم فاسق مصلحت نداشته است. ولی اگر خاص را ناسخ قرار دهیم به این معناست که تا لحظه ورود خاصّ، حکم عام واقعاً برای همه افراد بود و اکرام فاسقین هم مصلحت داشت و اگر تا به حال اکرام نکرده‌ایم، معصیت محقّق شده و اگر قضاء دارد باید قضاء کنیم؛ آری از حالا که خاص آمد، وجوب اکرام از فاسقین مرتفع شد و از این پس اکرام آنان مصلحت ندارد. پس کاملاً ناسخ یا مخصِّص دانستن ثمره پیدا کرد.

۲. اوّل دلیل خاص صادر شده و بعد دلیل عام آمده است (قبل از حضور وقت عمل به خاص یا پس از آن). در این‌جا دوران امر است میان مخصِّص بودن خاص قبلی نسبت به عام بعدی یا منسوخ شدن با عام بعدی، که اگر بناء را بر تخصیص بگذاریم، به این معناست که خاصّ (عالم فاسق) اصلاً و ابداً در حکم عامّ داخل نبوده و نیست و حتی در ظاهر خطاب هم داخل نیست.[2] ولی اگر بنا را بر نسخ بگذاریم، لازمه‌اش این است که تا لحظه ورود عامّ، حکم خاصّ، واقعی و حکیمانه بود و از این لحظه حکم عام نافذ است و عالم فاسق هم محکوم به همین حکم است و خاص منسوخ شد و مُهر بطلان بر او خورد.

---

۱. چون بر مسلک آخوند فرق میان قبل و بعد از حضور نیست.

۲. چون خاص قبلی حکم مخصِّص متّصل را دارد و جلو اصل ظهور عامّ را می‌گیرد.

ولی قبلاً گفتیم حتّی عمومات کتاب و سنت ـ و به‌ویژه خصوصاتی که به صورت خبر واحد وارد شده که غالباً چنین است و خبر واحد هم صلاحیت ناسخ بودن ندارد ـ هم مبیّن حکم واقعی نیستند، بلکه کلیاتی را بیان می‌کنند. لذا دوران میان نسخ و تخصیص نیست، بلکه حتماً جای تخصیص است و خاص در کلام هر معصومی که باشد، بر عام در کلام دیگری مقدم می‌شود و مخصِّص آن است و فرقی هم ندارد که خاص بعد از حضور وقت عمل به عام باشد یا قبل از آن، متصل باشد یا منفصل؛ چون تأخیر بیان از وقت حاجت ـ و به طریق أولی تأخیر بیان از وقت خطاب ـ جایز است، لذا بزرگان با عمومات و خصوصات کتاب و سنّت، معاملهٔ عامّ و خاصّ کرده و تخصیص را مرتکب می‌شوند، و جای نسخ نیست. ضمن این‌که نسخ موارد معدوده، مشکلی ایجاد نمی‌کند، امّا این‌که در صدها و هزاران مورد سخن از نسخ حکم مطرح شود پذیرفتنی نیست و سبب وهن و تزلزل آن شریعت می‌گردد و احتمال نسخ هم نادرست است و تردیدی نیست در تعیّن تخصیص.

المقصد الخامس

في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

و فيه فصول:

فصل
[تعریف المطلق و بیان ما یطلق علیه]

[تعریف المطلق]

المقصد الخامس فی المطلق و المقید و المجمل و المبین فصل فی المطلق و المقیّد:

عرف المطلق بأنه ما دل علی شائع فی جنسه و قد أشکل علیه بعض الأعلام بعدم الاطراد أو الانعکاس و أطال الکلام فی النقض و الإبرام و قد نبهنا فی غیر مقام علی أن مثله شرح الاسم و هو مما یجوز أن لا یکون بمطرد و لا بمنعکس فالأولی الإعراض عن ذلک ببیان ما وضع له بعض الألفاظ التی یطلق علیها المطلق أو من غیرها مما یناسب المقام.

مقصد پنجم *کفایة‌الاصول* دربارهٔ دو موضوع جداگانه است:

۱. مطلق و مقیّد؛ ۲. مجمل و مبیّن.

علی‌القاعده آخوند باید دو مقصد جداگانه تشکیل می‌داد؛ ولی از آن رهگذر که باب مجمل و مبیّن چندان بحث مطولّی ندارد و خیلی مختصر است، آن را تحت عنوان مقصد جداگانه‌ای نیاورده و در پایان بحث مطلق و مقیّد طی یک فصل آورده است. مجموعه مطالب دو باب، در چهار فصل بیان می‌شود:

فصل اوّل: تعریف و الفاظ مطلق و مقیّد

این فصل دربارهٔ دو مطلب است: ۱. تعریف مطلق و مقیّد؛ ۲. الفاظ مطلق.

تعریف: برای مطلق و مقید، تعریف‌های متعدّدی از سوی بزرگان در *معالم*، *قوانین*، *فصول*، *تقریرات* و ... شده است. مرحوم آخوند به تعریف مشهور اکتفا کرده و می‌گوید در تعریف مطلق چنین گفته شده است: «**ما دلّ علی شایع فی جنسه**». مراد از «ماء» موصول، لفظ و قول و خطاب است، به قرینهٔ صلهٔ موصول (دلّ) که ظهور در دلالت لفظی دارد و دلالت عقلی و طبعی را شامل نیست ـ برخلاف کلمهٔ اقتضاء و تأثیر ... ـ از اینجا به این نتیجه می‌رسیم که اطلاق و تقیید همانند عامّ و خاصّ و مجمل و مبیّن از صفات لفظ است.

لفظ یا مطلق است یا مقیّد، البتّه صفت لفظ است به اعتبار معنای لفظ، نه با قطع نظر از معنا. مراد از شایع یا شیوع فعلی[1] عبارت است از توسعه و سریان داشتن و قابل صدق بر کثیرین بودن؛ مثل رقبه که بر هریک از رقبهٔ مؤمنه و کافره قابل صدق است. رَجُل که بر هر فردی از افراد خودش قابل صدق

---

۱. که گفته می‌شود مشتق ظهور در فعلیت دارد.

است و اختصاص به فرد خاصی ندارد و مثل اسم نکره در خطاب انشایی ـ همانند «اکرم رجلاً» ـ که بر هر فردی قابل صدق است.[۱]

کلمه «فی جنسه» برای این است که شیوع و توسعه نا محدود نیست، بلکه در محدوده جنس و کلیِ خودش شیوع دارد و افراد طبیعت خودش را شامل است و بر هرکدام قابل صدق است و کاری به افراد طبیعت دیگر ندارد. ضمناً جنس در اینجا به معنای جنس منطقی نیست که در قبال نوع و فصل و عرض عامّ و عرض خاصّه باشد، بلکه منظور از جنس، کلّی و طبیعت است که بر هریک از نوع و فصل و ... منطبق می‌شود. پس مطلق، آن لفظی است که بر شیوع و سریان در محدوده جنس خودش دلالت کند. در اینجا به قرینه مقابله تعریف مقیّد نیز بدست آمد: «المقید ما دلّ لا علی شایع فی جنسه».

مرحوم صاحب *فصول*[۲] به تفصیل درباره این تعریف بحث کرده و مورد نقض و ابرام قرار داده و مدعی شده است که این تعریف نه جامع افراد است و نه مانع اغیار. اما جامعیت ندارد، برای این‌که بارزترین مصادیق الفاظ مطلق (اسماء اجناس) را شامل نیست؛ زیرا اسم جنس بر اصل جنس و طبیعت و ماهیت دلالت دارد؛ با قطع نظر از هر خصوصیتی، حتی خصوصیت شیوع و سریان.[۳] پس جامع افراد نیست.

اما مانعیت ندارد، برای این‌که مَنْ و ما و ایّ استفهامیه را شامل است. مثلاً وقتی می‌پرسیم «مَنْ جاءَ الی بیتک؟» «من» برای سؤال از ذوی‌العقول است، ولی قابل صدق بر کثیرین است که آن کسی که به منزل شما آمد زید بود یا بکر، یا حسن یا تقی و ... ؟ یا وقتی می‌گوییم «ما هذا؟» یعنی این چیست، قابل صدق بر امور کثیره است. یعنی آیا خوردنی است، نوشیدنی است، یا پوشیدنی و ... ؟ یا وقتی می‌گوییم «الإنسان أیّ شیء هو في جوهره؟» یعنی ممیز جوهری و ذاتیِ انسان کدام است؟ باز قابل صدق بر کثیرین است که آیا فصل انسان ناطق بودن است؟ صاهل بودن است؟ یا مفترس بودن و ... ؟ تعریف مطلق اینها را شامل است، در حالی که به اتّفاق کلمه اینها از الفاظ عموم هستند و برای عموم بدلی وضع نشده‌اند، نه از الفاظ مطلق، پس تعریفْ مانع افراد نیست.

مرحوم آخوند سخن همیشگی خود را ذکر می‌کند که این تعریف‌ها نوعاً تعریف لفظی و شرح الاسمی است. در این‌گونه تعریف‌ها سخن از نقض و ابرام، جامع و مانع بودن و نبودن، بی‌مورد است. لذا بهتر است از بحث در تعریف‌ها که هیچ ثمره‌ای ندارد، اعراض کرده و به سراغ الفاظ مطلق برویم و موضوع له الفاظ مطلق (اسماء اجناس، اعلام جنس، نکره در کلام مثبت، مفرد با الف و لام جنس) را بیان کنیم و نیز به مناسبت، وضع برخی از الفاظ غیر مطلق (مفرد با الف ولام استغراق، مفرد با الف و لام عهد به اقسامش) را روشن سازیم.

---

۱. آری در جملهٔ خبریه چنین نیست. مثل *جائنی رجلٌ* که در خارج فرد معینی آمده است؛ وکلّی نیست تا قابل صدق بر کثیرین باشد.

۲. *الفصول الغرویه*، ص ۲۱۸.

۳. به‌زودی در بحث اسماء اجناس این معنا کاملاً بیان خواهد شد.

[ما یطلق علیه المطلق]

کفایه فمنها: اسم الجنس، کإنسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض إلی غیر ذلک من أسماء الکلیات من الجواهر و الأعراض بل العرضیات و لا ریب أنها موضوعة لمفاهیمها بما هی هی مبهمة مهملة بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتی لحاظ أنها کذلک.

و بالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی و صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شیء أصلا الذی هو المعنی بشرط شیء و لو کان ذاک الشیء هو الإرسال و العموم البدلی و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شیء معه، الذی هو الماهیة اللابشرط القسمی.

و ذلک لوضوح صدقها بما لها من المعنی بلا عنایة التجرید عما هو قضیة الاشتراط و التقیید فیها کما لا یخفی مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم علی فرد من الأفراد و إن کان یعم کلّ واحد منها بدلا أو استیعابا و کذا المفهوم اللابشرط القسمی فإنه کلی عقلی لا موطن له إلا الذهن لا یکاد یمکن صدقه و انطباقه علیها بداهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا فکیف یمکن أن یتحد معها ما لا وجود له إلا ذهنا.

الفاظ مطلق

۱. اسم جنس

یکی از الفاظ و مصادیق مطلق، اسماء اجناس است که به آن، اسماء ماهیات، اسماء طبایع و اسماء کلیات نیز گفته می‌شود و منظور از جنس، جنس لغوی و اصولی است، یعنی کلّی و ماهیت و طبیعت که دایره وسیعی دارد و خصوص جنس منطقی ـ که قسیم نوع و فصل و عرض عامّ و خاصّه می‌باشد ـ مراد نیست. منظور از طبایع و کلیات، خصوص ماهیات جوهری و عرضی نیست، بلکه اعمّ است از ماهیات جوهری ـ که ویژگی آنها این است که «**إذا وُجد فی الخارج وُجد لا فی الموضوع**»، مثل انسان، فرس، شجر، رجل، کتاب، فرش و آب ـ و ماهیات عرضی یا اعراض ـ که «**إذا وُجد فی الخارج وُجد فی الموضوع**»، از قبیل: سیاهی، سفیدی، شیرینی، کمّیت‌ها، کیفیت‌ها و ... .

وجه مشترک جواهر و اعراض در این است که هر دو، ماهیت حقیقی هستند و مابازاء خارجی دارند؛ از این هم وسیع‌تر: کلیات و طبایع، شامل ماهیّات جعلی و اعتباری هم می‌شود که مرحوم آخوند از آنها به عرضیات تعبیر کرد.

در اصطلاح مشهور عرض به مبداء اشتقاق اطلاق می‌شود؛ مثل سواد، بیاض، علم و کتابت. عرضی به خود مشتق اطلاق می‌شود، مثل اسود، ابیض، عالم و کاتب. به قول حاجی سبزواری در **شرح منظومه**:

و عرضیّ الشیء غیر العرض ذا کالبیاض ذاک مثل الابیض[1]

---

۱. منطق **شرح منظومه**، بحث فرق بین ذاتی و عرضی، ص ۲۹ و ۳۰.

ولی مرحوم آخوند معنای خاص را قصد می‌کند. اعراض، یعنی مبادیِ متأصّله که در خارج اصالت و واقعیت و تحقق دارند و مابازاء خارجی دارند و قابل اشارهٔ حسیّه هستند، مثل سیاهی و سفیدی. ولی عرضیات، یعنی مبادی اعتباری و انتزاعی که از منشأ انتزاع خارجی، انتزاع می‌شود و خودشان فقط در عالم اعتبار وجود دارند؛ مثل ملکیّت و زوجیّت. خود عرضیّات یا اعتباریّات دو شعبه دارند:

گاهی امری معتبر به اعتبار عقلاء است، مثل زوجیّت و ملکیّت؛ گاهی شارع مقدس آنها را اعتبار می‌کند، مثل صلاة، صوم، حج، شرطیّت، جزئیّت، سببیّت و ... . منظور مرحوم آخوند از اسماء اجناس یا اسماء کلیات، تمام موارد مزبور را شامل است، چون صلوة اسم برای کلّی است و طبیعتی از طبایع است. غصب هم چنین است؛ ملکیت نیز چنین است؛ سواد و بیاض، انسان و رجل و قلم نیز نام طبیعت و کلّی هستند، یعنی اسمِ یک معنایی هستند که کلّی است و قابل صدق بر کثیرین است.

حال که مراد از اسماء اجناس یا کلیات روشن شد، می‌پرسیم موضوعٌ له اسماء اجناس چیست؟ انسان برای چه معنایی وضع شده است؟ سواد یعنی چه؟ ملکیت و زوجیت، مفهومش چیست؟ صلوة و حج و ... را شارع مقدس برای چه معنایی وضع کرده است؟ مرحوم آخوند معتقد است که موضوع له اسماء اجناس عبارت است از معانی و مفاهیم آنها. ـ یعنی طبایع و ماهیات ـ من حیث هی هی (یعنی از آن جهت که این ماهیت خودش خودش است) و در حالی که صد در صد مبهم است (هیچ تعیّن و تشخّص در آن لحاظ نشده است و مهمل است (خصوصیّات در آن اهمال شده و مسکوت گذارده شده و کاری به این جهات ندارد) حتی همین خصوصیت مبهم و مهمل بودن یا مِن حیث هی هی بودن نیز در آن منظور نشده است، بلکه نفس ماهیت و صِرف طبیعت، موضوع له است که از آن گاهی به ماهیت لا بشرط مقسمی و گاهی به کلّی طبیعی هم تعبیر می‌شود.

توضیح: ماهیت دارای اعتبارات و ملاحظات گوناگونی است:

۱. گاهی ماهیت از آن جهت که فلان ماهیت است، ملاحظه می‌شود و تمام نظر به نفس ماهیت و ذات معناست، به گونه‌ای که هیچ خصوصیتی با آن منظور و ملحوظ نشده است و از تمام ماسواء قطع نظر شده است، یعنی از انسان حیوان ناطق اراده شده وبس. این مختار آخوند رحمه‌الله است.

۲. گاهی طبیعت با خصوصیتی از خصوصیات، ملاحظه و مقایسه می‌شود، آن هم به این کیفیت که وجود آن خصوصیت در اثبات حکمی برای طبیعت، دخالت دارد و طبیعت مقیّد به وجود آن خصوصیت است و نامش طبیعت بشرط شیء است که خود دو شعبه دارد:

الف) گاهی آن خصوصیت از جنس خود طبیعت و ماهیت نیست؛ مثلاً انسان مقیّد به عالم یا

عادل بودن موضوع حکم است. رقبه مقیّد به قید ایمان محکوم به حکم است، که قید علم و عدالت و ایمان از جنس خود انسان و رقبه نیست.

ب) گاهی از جنس خود طبیعت است؛ مثل ارسال و سریان و شمول و شیوع داشتن و عموم بدلی بودن. مثلاً انسان مقیّد به قید مطلق و مرسل بودن و جاری و ساری بودن در تمام افراد که ارسال و سریان طبیعت هم از جنس خود طبیعت است و جدا از او نیست.[1]

۳. گاهی طبیعت به ملاحظه خصوصیتی مدّ نظر واقع می‌شود، ولی به این نحو که نبود آن خصوصیت در ثبوت حکم برای طبیعت نقش دارد و طبیعت، مقیّد به عدم آن خصوصیت است و نامش طبیعت بشرط لا می‌باشد. این نیز مثل صورت دوم دو فرض دارد:

الف) گاهی آن خصوصیت از جنس خود طبیعت نیست. مثل وصف فاسق نبودن و کافر نبودن که عالم به قید فاسق نبودن اکرامش واجب است. رقبه به قید کافر نبودن واجب العتق است. قید فسق و کفر از جنس خود طبیعت رقبه و عالم نیست.

ب) گاهی هم از جنس خود طبیعت است؛ مثل طبیعت به قید عموم و شمول و سریان نداشتن.

۴. گاهی طبیعت به ملاحظه خصوصیتی مدّ نظر واقع می‌شود، ولی، نه وجود آن خصوصیت در ثبوت فلان حکم برای طبیعت نقش دارد و نه عدم آن. مثلاً نماز بر مکلف واجب است، چه عبد باشد، چه حر، غنی باشد یا فقیر، زن باشد یا مرد و ... که بود و نبود این خصوصیاتِ مصنفه، نقشی ندارد و از آن به طبیعت لا بشرط قسمی تعبیر می‌شود. در قبال لابشرط مقسمی. این هم احتمالی است در معنای اسماء اجناس.

آیا موضوع له اسماء اجناس نفس طبیعت و صرف‌المعناست یا طبیعت بشرط شیء، یعنی به قید مطلق و مرسل بودن است؟ یا طبیعت لا بشرط قسمی است؟ مختار صاحب *کفایه* وجه اوّل است و دلیلی می‌آورد که هم دو وجه دیگر را ردّ می‌کند و هم مختار خودش را اثبات می‌کند:

تردیدی نیست که در قضایای متعارفه،[2] محمول یا طبیعت، بر موضوع یا فرد، حمل می‌شود و صدق می‌کند و قضیه هم صادق است نه کاذب، آن هم بدون این‌که تجریدی و الغاء خصوصیتی و دخل و تصرفی در محمول انجام بدهیم، بلکه وجداناً طبیعت با معنایی که دارد بر فرد حمل می‌شود و این تنها در فرضی است که موضوع له خود طبیعت و کلّی طبیعی باشد، نه طبیعت بشرط شیء یعنی

---

۱. به مشهور نسبت داده‌اند که موضوع‌له را در اسماء اجناس، طبیعت مطلقه و مرسله به قید مرسل و مطلق بودن، می‌دانند.

۲. یعنی قضایای خارجیه و حقیقیه که موضوع، فردی از افراد، و محمول، طبیعتی از طبایع است و هدف، اثبات اتّحاد آن دو در مصداق خارجی است. مثلاً وقتی می‌گوییم *زیدٌ انسانٌ* منظور این است که زید در خارج و به حمل شایع انسان است.

به شرط اطلاق و نه طبیعت لابشرط؛ زیرا هرکدام از این دو احتمال راکه بگیریم، نیاز به الغاء خصوصیت پیدا می‌شود:

اگر موضوعٌ له را طبیعت مطلقه مرسله بگیریم، میان زید ـ که فردی با خصوصیات فردی است و هرگز شمول و سریان و توسعه‌ای ندارد ـ با انسان ـ که طبیعت ساریه در جمیع افراد است و به نحو اطلاق بدلی یا شمولی تمام افراد را شامل می‌شود ـ هرگز اتحادی نیست. زید انسان ساری و جاری نیست، زید انسان است، پس برای صحت حمل باید قید مرسل و مطلق و جاری و ساری بودن را حذف کنیم و وجداناً نیازی به این حرف‌ها نیست.

اگر موضوع له، طبیعت لا بشرط باشد، باز اعتبار لا بشرطی از اعتبارات ذهنی است و جایگاهش فقط ذهن است. طبیعت مقیّد به این قید تنها در ذهن پیدا می‌شود.[1] و بر قضایای خارجیه صدق نمی‌کند و اگر بخواهد بر خارج صدق کند و منطبق شود، باید خصوصیات (لا بشرط بودن) را الغاء کنیم و به نوعی در لفظ، مرتکب مجازگویی شویم تا حمل صحیح باشد؛ در حالی که وجداناً نیازی به این تجریدها و الغاء خصوصیات نیست و انسان به تمام معنایش با زید متحد است و در خارج به یک وجود موجودند و این در فرضی است که موضوع، نفس طبیعت و کلیِ طبیعی باشد نه طبیعت بشرط شیء و نه لا بشرط. احتمالات دیگر هم در اعتبارات ماهیت اصلاً قائل ندارد.

نتیجه: اسماء اجناس برای نفس طبیعت و جنس ـ قطع نظر از هر خصوصیتی ـ وضع شده‌اند. مثلاً انسان یعنی حیوان ناطق، رجل یعنی ذاتی که دارای رجولیّت است؛ عالم یعنی ذات دارای علم.

و منها: علم الجنس، كأسامة و المشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هي هي بل بما هي متعينة بالتعين الذهني و لذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا كاسم الجنس و التعريف فيه لفظي كما هو الحال في التأنيث اللفظي و إلا لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف و تأويل لأنه على المشهور كلي عقلي و قد عرفت أنه لا يكاد صدقه عليها مع صحة حمله عليها بدون ذلك كما لا يخفى.

ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم.

---

۱. البته مرحوم آخوند اصطلاحاً نام این راکلّی عقلی می‌گذارد که باز خلاف اصطلاح مشهور است، مشهور از کلّی عقلی مقابل کلّی منطقی و طبیعی را اراده می‌کنند و ایشان از کلّی عقلی هرچه در ذهن موجود می‌شود را اراده کرده است.

۲. علم جنس

یکی از مصادیق مطلق، علم جنس است. مثل «اسامه» که علم جنس برای شیر است در مقابل اسد که اسم جنس آن است و مثل «ثعاله» که علم جنس برای روباه است در مقابل ثعلب که اسم جنس آن است.

نظر مشهور: از نظر مشهور میان اسم جنس و علم جنس تفاوت معنوی وجود دارد و هرکدام برای معنایی وضع شده‌اند. اسم جنس برای اصل جنس و طبیعت با قطع نظر از هر قیدی وضع شده است؛ ولی علم جنس برای جنس و طبیعت مقیّد به قید تعین و تمیز ذهنی از سایر ماهیات، وضع شده است.

توضیح: تردیدی نیست در این‌که واضع به هنگام وضع، معنا را در ذهن تصوّر و لحاظ می‌کند[1] و لحاظ، به معنا وجود ذهنی می‌بخشد. به دیگر سخن، لحاظ و تصوّر، عین وجود ذهنی است و وجود ـ چه خارجی و چه ذهنی ـ مساوق با تعیّن و تشخیص و تمیز از سایر معانی است. پس به محض تصوّر یک معنا خود به خود آن معنا از سایر معانی ممتاز و جدا خواهد شد؛ چه بخواهیم، چه نخواهیم.[2]

از این جهت فرقی میان علم جنس و اسم جنس نیست، یعنی واضع هم در هنگام وضع کلمه اسد (اسم جنس) و هم در هنگام وضع کلمه اسامه (علم جنس)، آن جنس و طبیعت (حیوان مفترس) را در ذهن می‌آورد و از معانی دیگر جدا می‌کند؛ ولی تفاوت در این است که اسم جنس برای خود آن معنا بدون قید جدا بودنش از سایر معانی وضع شده است و قید ملحوظ و متصور بودن و وجود ذهنی یافتن، شرط وضع و مجوز و مصحّح وضع است. علم جنس برای همان معنا با قید تعیّن و تمیز ذهنی آن از سایر معانی وضع شده است. از این حیث بشرط شیء است و قید و مقیّد با هم موضوع له است.

شاهد مشهور یک مطلب مسلّم نحوی است می‌گویند: علماء ادبیات عرب با علم جنس به نوع معرفه معامله کرده و احکام معرفه را بر آن مترتّب می‌کنند، یعنی مبتدا واقع می‌شود و ابتداء به آن جایز است. وصفی که برای آن می‌آوریم باید معرفه باشد و ... . این را قرینه گرفته‌اند بر این‌که در معنای علم جنس نوعی معروفیّت و معلوم بودن و تعیّن و تمیّز نهفته است.

نظر آخوند: مرحوم آخوند بر خلاف مشهور معتقد است که اسم جنس و علم جنس تفاوت معنوی ندارند و هر دو برای دلالت بر جنس و طبیعت با قطع نظر از هر خصوصیتی، وضع شده‌اند و تنها از لحاظ لفظی و قواعد نحوی متفاوت هستند. با اسم جنس به نوع معرفه، معامله نمی‌شود و احکام معرفه بر آن وارد نمی‌شود، و نیاز به آوردن الف و لام یا ضمیر یا معرفهٔ دیگر است؛ ولی با علم جنس معاملهٔ معرفه می‌شود و احکام معرفه بر آن مترتّب می‌گردد؛ به اصطلاح، تعریف حقیقی ندارد و معرفهٔ حقیقی نیست، بلکه تعریفش لفظی است ـ نظیر مؤنث‌های مجازی از قبیل: نار و شمس که تأنیث آنها

---

۱. در غیر این صورت وضع امکان ندارد؛ چون وضع نوعی حکم کردن است و حکم بر مجهول مطلق نشاید.

۲. در مقام استعمال هم مطلب همین است و تا مستعمل معنا را در ذهن نیاورد و منظور نکند، استعمال ممکن نیست.

لفظی و ظاهری است ـ و با آن، معامله مؤنث می‌شود، یعنی خبرش مؤنث می‌آید، ضمیر مؤنث به آن برمی‌گردد و ... ، وگرنه مؤنث حقیقی که دارای فرج باشد، نیستند.

دلایل ردّ سخن مشهور: مرحوم آخوند به دو دلیل سخن مشهور را ردّ می‌کند:

۱. در قضایای متعارفه که حمل شایع دارند و موضوع و محمول در خارج اتّحاد دارند، همان‌طور که حمل اسم جنس بر افراد و مصادیق آن صحیح است: هذا أسد، ذاک أسدٌ حمل علم جنس هم بر افراد و مصادیق خارجی آن صحیح است: هذه أسامة، تلک أسامةٌ، آن هم بدون کمترین دخل و تصرفی در مفاد اسامة. آنگاه اگر موضوع له علم جنس عبارت باشد از ماهیت و معنا با قید تمیز ذهنی (بشرط شیء) لازمه‌اش این است که در قضایای متعارفه، یا این حمل غلط باشد و یا نیاز به الغاء خصوصیت و تجرید معنا از قیدش پیدا شود و مجاز گویی شود، در حالی که وجداناً چنین نیست، بنای قضایای متعارفه بر این نیست، این‌طور نیست که ۹۹٪ استعمالات مجازی باشد. در نتیجه، موضوع له علم جنس هم خود طبیعت است و آن هم قابلیّت دارد که در ذهن تصوّر شود و در خارج تحقق پذیرد و حملش بر مصادیق بلا مانع و حقیقت باشد.

۲. حکمت و فلسفه وضع این است که نیاز مستعملین تأمین شود و آنها لفظ را در معنایش به کار برند و مقاصد خود را به یکدیگر بفهمانند. حال اگر موضوع له علم جنس، یک امر ذهنی باشد و در ۹۹٪ موارد، لفظ در آن معنا استعمال نشود، بلکه در معنای بدون قید ذهنی استعمال شود، لازمه‌اش این است که چنین وضعی لغو باشد و کار عبث از هیچ عاقلی صادر نمی‌شود، تا چه رسد به واضع حکیم.[۱] پس نتیجه می‌گیریم که علم جنس برای همان معنایی وضع شده است که اسم جنس برای آن وضع شده بود.

و منها: المفرد المعرف باللام و المشهور أنه علی أقسام المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه علی نحو الاشتراک بینها لفظا أو معنی.

و الظاهر أن الخصوصیة فی کلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال و المدلول لا باستعمال المدخول لیلزم فیه المجاز أو الاشتراک فکان المدخول علی کلّ حال مستعملا فیما یستعمل فیه الغیر المدخول.

و المعروف أن اللام تکون موضوعة للتعریف و مفیدة للتعیین فی غیر العهد الذهنی.

و أنت خبیر بأنه لا تعین فی تعریف الجنس إلا الإشارة إلی المعنی المتمیز بنفسه من بین المعانی ذهنا و لازمه أن لا یصح حمل المعرف باللام بما هو معرف علی الأفراد لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجرید و معه لا فائدة فی التقیید مع أن التأویل و التصرف فی القضایا المتداولة فی العرف غیر خال عن التعسف.

---

۱. البته اگر واضع را خدا و رسول صلی الله علیه و آله یا دیگر معصومان علیهم السلام بدانیم.

هذا مضافا إلى أن الوضع لما لا حاجة إليه بل لا بد من التجريد عنه و إلغائه فی الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغوا كما أشرنا إليه.

فالظاهر أن اللام مطلقا يكون للتزيين كما فی الحسن و الحسين و استفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التی لا بد منها لتعينها على كلّ حال و لو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى و مع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخلة و قد عرفت إخلالها فتأمل جيدا.

۳. مفرد با الف و لام

یکی دیگر از مصادیق مطلق، مفرد معرف به الف و لام تعریف است. در اینجا با الف و لام اضافی و الف و لام موصول کاری نداریم. سخن در الف و لام تعریف است. الف و لام تعریف یا مفرد معرف به الف و لام تعریف دارای انواعی است:

۱. الف و لام جنس که با آن به فرد جنس و طبیعت اشاره می‌شود و مفید تعریف و تعیین جنس است؛ مثل: «الرجل خيرٌ من المرأة».

۲. الف و لام استغراق که با آن به تمام افراد طبیعت اشاره می‌شود مثل: ﴿إنّ الإنسان لفی خسر﴾.

۳. الف و لام عهد که با آن به فرد معهود و معلومی اشاره می‌شود و خود اقسامی دارد: عهد ذکری، عهد خارجی، عهد حضوری، عهد ذهنی.

بحث اصلی در این است که خصوصیت جنس یا استغراق و یا عهدی بودن، از کجا شناخته می‌شود و چه چیزی دالّ بر آن است؟ در این‌باره چهار احتمال وجود دارد:

۱. خود الف و لام، مفید این خصوصیات باشد، چه به نحو حقیقت و مجاز، که در یکی از آنها حقیقت و در دیگری مجاز باشد. و چه به نحو اشتراک لفظی که برای هرکدام از معانی و خصوصیات، جداگانه وضع شده باشد، و چه به نحو اشتراک معنوی که برای کلی و قدر جامع میان آنها وضع شده است. مشهور به این مورد معتقدند.

۲. مدخول الف و لام، مفید این خصوصیات باشد؛ باز هم چه به نحو حقیقت و مجاز باشد، چه به نحو اشتراک لفظی و یا معنوی.

۳. مجموع مرکب از الف و لام و مفردی که مدخول آن است، با هم بر خصوصیات مزبور دلالت دارند. این را اصلاً بیان نمی‌کنند چون مجموع مرکب وضع جدایی ندارد.

۴. دلالت بر خصوصیات مزبور به‌وسیله قرائن باشد، یعنی قرینه مقامیّه دلالت دارد که در مثل «الرجل خير من المرأة»، مراد طبیعت رجل است. و قرینه لفظیه در مثل ﴿إنّ الإنسان لفی خسر إلّا الذين...﴾ که استثناء باشد، دالّ بر اراده استغراق و شمول جمیع افراد است و خود رجل بر معنای

خودش دلالت دارد[1] و بنا بر احتمال یک و چهار، دلالت بر خصوصیات (چه با الف و لام و چه با قرینه) از نوع تعدد دالّ و مدلول است و مجازی در کار نیست. یعنی رجل معنای خود را دارد و الف و لام یا قرینه هم معنای خود را دارد.

عقیده مشهور معلوم شد که می‌گفتند: الف و لام برای تعریف و تعیین و اشاره به خصوصیت جنس یا استغراق یا عهد است و دلالت بر خصوصیّات دارد، مگر در مورد عهد ذهنی که اشاره به «فردٌ ما» یعنی فرد مبهم و غیر معینی دارد.

مثلاً «إشتر الخبز»، یعنی مقداری نان خریداری کن که برای یک وعده خوردن باشد؛ ولی آن مقدار آیا این نان سنگک است یا نان دیگری، ابهام دارد.

مرحوم آخوند در ردّ مشهور روی الف لام جنس تکیه می‌کند[2] و می‌فرماید اگر الف و لام برای تعیین و تعریف جنس باشد، حتماً تعیین ذهنی خواهد بود؛ چون جنس در خارج به قید تعیین و تمیز که موجود نیست؛ خود جنس موجود است. اگر قید ذهنی پیدا کرد و اشاره به معنای متمیز در ذهن شد، همان دو ایرادی که در علم جنس بر مشهور داشتیم در اینجا هم جاری و ساری است:

۱. لازم می‌شود در نوع قضایا (قضایای متعارفه) از قبیل «الشجاع عليٌّ»، «عليٌّ الشجاع» و ... که حمل شایع دارند و در خارج اتّحاد دارند، مرتکب مجازگویی و تجرید خصوصیت شویم که وجداناً چنین نیست.

۲. لازم می‌شود وضع الف و لام برای معنای مزبور لغو باشد، چون در قضایای متعارفه ـ چه مفرد معرف به الف و لام را بر چیزی حمل کنیم و بگوییم «زيدٌ الرجل» و چه اسمی را بر آن حمل کنیم و بگوییم «الرجل زيدٌ» ـ هیچ‌گاه «الرجل» در آن معنای ذهنی بکار نمی‌رود و نوعاً در غیر آن و بدون آن خصوصیت استعمال می‌شود. وضعی هم که به‌دنبالش هیچ استعمال نباشد لغو است.

قوله: الظاهر انّ اللام مطلقاً تكون للتزيين: مرحوم آخوند نتیجه می‌گیرد که الف و لام همیشه و در همه‌جا برای تزئین و زینت بکار می‌رود؛ همانند الف و لامی که بر سر اعلام شخص داخل می‌شود: الحسن، الحسين، العباس و ... و هیچ معنایی را افاده نمی‌کند. خصوصیات (جنس، استغراق و عهد بودن) هم به برکت قرائن به‌دست می‌آید که در هر حال نیازمند قرینه هستیم. حتی اگر الف و لام مفید معنا باشد و برای اشاره به معنا باشد، باز قرینه لازم داریم که دلالت کند بر تعیین یکی از خصوصیات، و با وجود قرینه هم نیازی به دلالت الف و لام نیست، بلکه این دلالت مُخلّ به مقصود است و دیدیم که اخلالش همان بود که موجب ذهنی شدن معنا می‌گردید.

---

۱. مختار صاحب *کفایه*.

۲. چون الف و لام استغراق از بحث خارج است و مفید عموم و شمول است. الف و لام عهد هم که اشاره به فرد معهود است و اطلاقی ندارد.

۴. جمع با الف و لام

نظر مرحوم آخوند این شد که الف و لام، مفید تعریف و تعیین نیست و هیچ معنایی را دلالت نمی‌کند و صرفاً برای زینت آورده می‌شود. حال اشکالی در همین باره مطرح است و آن در مورد جمع و با الف و لام است.

مستشکل می‌گوید که جمع بدون الف و لام (رجال، علماء، طلاب و ...) بر جماعت و دسته و گروه دلالت دارد و می‌دانیم که جماعت مراتبی دارد؛ اقل مراتب آن، دو یا سه فرد است و عالی‌ترین مرتبهٔ آن جمیع الافراد است ـ مثلاً هزار فرد، در موردی که جمع دارای هزار فرد باشد ـ بین دانی‌ترین و عالی‌ترین مرتبه هم به تعداد هر فردی مرتبه‌ای درست می‌شود. حال خود جمع که ابهام دارد و بر مرتبه خاصی دلالت ندارد؛ از طرفی مشهور این است که جمع با الف و لام مفید عموم و استغراق جمیع افراد است. پس نتیجه می‌گیریم که با آمدن الف و لام این مرتبه (جمیع افراد) تعیّن پیدا می‌کند. پس الف و لام مفید تعریف و تعیین است و دارای معناست. با وجود این، شما چگونه ادعا کردید که الف و لام فقط برای زینت است؟

جواب نقضی: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید اصل مطلب را قبول داریم که جمع با الف و لام مفید عموم است، ولی این به نفع شما تمام نمی‌شود و شاهدی بر معنادار بودن الف و لام نیست؛ زیرا جمع، مراتب داشت و با آمدن الف و لام همان‌طور که امکان دارد تمام افراد متعین شود، هکذا ممکن است اقل مراتب تعیّن پیدا کند، و بلکه قدر متیقّن هم مؤیّد این احتمال است. پس چرا بر تمام افراد حمل کردید نه بر اقل مراتب؟

جواب حلّی: وضع جمع با الف و لام برای عموم و شمول، ربطی به الف و لام ندارد، بلکه مربوط به هیئت جمع است. جمع در صورتی که مدخول الف و لام باشد، مفید عموم است، و الف و لام مثل علامت اِعرابی است که خودش مفید معنا نیست. دلیل وضع هم تبادر عموم از جمع کذایی است؛ پس راهی برای اثبات این مطلب که الف و لام برای تعریف و تعیین باشد، یافت نشد.

اگر شما اصرار بورزید بر این‌که دلالت جمع بر عموم و استغراق، مستند به الف و لام است و جز این را نپذیرید، خواهیم گفت که دیگر چرا واسطه درست می‌کنید؟ یعنی اوّل می‌گویید الف و لام برای تعریف و تعیین است سپس می‌گویید از این راه، تعیین استغراق و جمیع الافراد می‌شود؟ نیازی به آوردن تعیین و دلالت لام بر آن و اشاره با لام بر تعیین نیست. قبلاً دیدیم که اشاره به تعیین مخلّ است؛ چه بهتر که از اوّل بگویید الف و لام در جمع کذایی دقیقاً نقش کلمه کلّ را در «**کل عالم**»، بازی می‌کند. چه بگوییم «**العلماء**» و چه بگوییم «**کل عالم**»، هر دو یکی است. همان‌طور که کلّ مستقیماً برای استغراق و عموم وضع شده است، الف و لام هم مستقیماً و بدون وساطت تعریف و تعیین، دال بر عموم و شمول و استغراق باشد. به هر حال راهی برای اثبات این‌که الف و لام برای تعریف و تعیین باشد، پیدا نشد.

اگر بگوييد: حال كه الف و لام براى تعريف نيست، پس بايد «العلماء» معرفه نباشد. در حالى كه با اين كلمه به نوع معارف رفتار برخورد مى‌شود و آن را معرفه حساب مى‌كنند و احكام معرفه را بر آن مترتّب مى‌نمايند (مبتدا واقع مى‌شود، صفت معرفه برايش مى‌آورند.). مرحوم آخوند مى‌فرمايد همان پاسخى راكه در علم جنس داديم، در اينجا نيز مى‌دهيم. اينها تعريف لفظى است و در نحو با اين كلمات معامله معرفه مى‌شود؛ وگرنه از لحاظ معنا و در حقيقت، معرفه حقيقى نيستند.

كفاية و منها: النكرة، مثل رجل فى و جاء رجل من أقصى المدينة أو فى جئنى برجل و لا إشكال أن المفهوم منها فى الأول و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعين فى الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل. كما أنه فى الثانى هى الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصة من الرجل و يكون كليا ينطبق على كثيرين لا فردا مرددا بين الأفراد.

و بالجملة النكرة أى ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم إما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب أو حصة كلية لا الفرد المردد بين الأفراد و ذلك لبداهة كون لفظ رجل فى جئنى برجل نكرة مع أنه يصدق على كلّ من جيء به من الأفراد و لا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها ضرورة أن كلّ واحد هو هو لا هو أو غيره فلا بد أن تكون النكرة الواقعة فى متعلق الأمر هو الطبيعى المقيد بمثل مفهوم الوحدة فيكون كليا قابلا للانطباق فتأمل جيدا.

۵. اسم نكره

يكى ديگر از مصاديق مطلق، اسم نكره است، مثل رجلاً. نكره گاهى در كلام منفى و در حيّز و سياق نفى ذكر مى‌شود، مثل «ما جائنى من أحدٍ»،[1] «لا تضرب رجلاً».[2] در اين صورت از الفاظ عموم است و در باب عامّ و خاصّ به تفصيل مطرح شد و ثابت شد كه نكره در سياق نفى مفيد عموم است. آن هم پيش از آنكه وضعى باشد، عقلى است. گاهى هم در كلام مثبت مى‌آيد كه دو شعبه دارد:

۱. گاهى در جمله خبريه مى‌آيد، مثل «رأيتُ رجلاً»، و ﴿جاء من أقصى المدينة رجلٌ﴾.[3] در اين صورت مفهوم نكره عبارت است از جزئى حقيقى، يعنى فردى كه در واقع و نفس الامر كاملاً معلوم و معيّن و مشخص است ـ چون اكنون از او اخبار مى‌كنيم و وقتى مى‌گوييم مردى آمد، منظور يک شخص خارجى است؛ وگرنه كلّى كه آمدن و رفتن و ديدن ندارد ـ ولى در ظاهر اجمال و ابهام دارد و شخص جاهل احتمال‌هاى گوناگونى مى‌دهد كه شايد فلان باشد و شايد ... .

حال گاهى متكلم، آن فرد واحد را مى‌شناسد و مى‌گويد «جائنى رجلٌ»، ولى مخاطب در ظاهر

---

۱. خبريه.
۲. انشائيه.
۳. سورهٔ قصص، آيهٔ ۲۰.

نمی‌داند که آن فرد کیست؛ احتمال می‌دهد زید باشد یا بکر یا خالد و ... ؛ گاهی بعکس است، یعنی مخاطب می‌داند فرد مورد نظر، مثلاً ضارب کیست، ولی متکلم نمی‌گوید و به صورت سؤالی تکلّم کرده و می‌پرسد: ایّ رجلٍ ضرب زیداً؟ به هر حال مفهوم این رجل یک فرد معینی است؛ خواه این دلالت از نوع تعدد دالّ و مدلول باشد، یعنی رجل، دالّ بر فرد باشد و تنوین دالّ بر وحدت باشد، یعنی یک مرد نه بیشتر، که مجازی هم پیش نیامده است.

و ممکن است از نوع تعدّد دالّ و مدلول نباشد و خود رجل بر فرد واحد معینی با خصوصیّات فردی دلالت کند و تنوین هم قرینه بر آن دلالت باشد. ـ مثل این‌که از اسد رجل شجاع اراده شود و یرمی هم قرینه آن باشد ـ که مجاز خواهد بود. در هر حال این قسم از بحث خارج است، زیرا به حسب واقع اطلاق و شمولی ندارد.

۲. گاهی در جملهٔ انشائیه می‌آید، مثل: «إضرب رجلاً»، و «اعتق رقبةً». در این صورت میان صاحب *فصول* و مرحوم آخوند اختلاف نظر وجود دارد:

نظر صاحب *فصول*: مفهوم این نکره عبارت است از فرد مردّد بین افراد، یعنی یک فرد از افراد رجل یا رقبه که مردّد است بین این و آن و ... و به صورت تردید می‌گوییم یا این و یا آن و یا ... مراد است، که از آن به فرد منتشر هم تعبیر می‌شود و به هر حال مفهوم نکره کلّی نیست.[۱]

نظر آخوند: مفهوم این نکره عبارت است از طبیعت مقیّد به قید وحدت که طبیعت را رجل دلالت دارد و قید وحدت را تنوین. فرق اسم جنس و اسم نکره در همین است که اسم جنس بر نفس طبیعت دلالت دارد، بدون قید وحدت. نفس طبیعت همان‌طور که به وجود یک فرد موجود می‌شود به وجود چند فرد هم موجود می‌شود ـ البته اگر مراد مطلق الوجود طبیعت باشد، نه صرف‌الوجود آن ـ ولی اسم نکره بر طبیعت با قید وحدت دلالت دارد و لذا اگر دو فرد را آورد، به دومی امتثال صدق نمی‌کند. منظور از طبیعت مقیّد به قید وحدت عبارت است از حصّه‌ای از طبیعت رجل ـ مثلاً ـ که قابل انطباق بر حصص کثیره است.

دلیل مرحوم آخوند این است که اگر مولی گفت «اکرم رجلاً» و شما در خارج رجلی را تکریم کردید، در اینجا عرف نمی‌گوید فلانی امر مولی را به این یا به آن امتثال کرد. تردد ایجاد نمی‌کند؛ بلکه می‌گوید امر مولی را به نفس این امتثال کرد؛ چون هر چیزی خودش خودش است، نه این‌که خودش یا غیر خودش باشد، و وقتی امتثال به خود این فرد صدق می‌کند که کلّی و فرد باشد که مفهوم، حصه‌ای از طبیعت بود و آن هم کلّی بود و بر این حصّه هم منطبق است و سبب امتثال می‌شود. در نتیجه نکره کذایی هم کلّی است و قابل صدق بر کثیرین است و می‌تواند از الفاظ مطلق محسوب شود.

---

۱. *الفصول‌الغرویّه*، ص ۲۱۸.

مطلق در اصطلاح اصولی ما: تا به حال چهار دسته از الفاظ و مصادیق را ذکر کردیم و با موضوع له آنها آشنا شدیم:

۱. اسم جنس برای خود طبیعت وضع شده است؛

۲. علم جنس، مثل اسم جنس؛

۳. مفرد با الف و لام، مثل اسم جنس؛

۴. نکره هم که برای حصّه وضع شده بود.

حال در اصطلاح اصولیّین بر کدام‌یک از اینها مطلق گفته می‌شود تا احکام آتیه بر آن مترتّب شود؟ می‌فرماید در اصطلاح اصولیّین مطلق بر اسم جنس صادق است، چون جنس و طبیعت با قطع نظر از هر خصوصیتی، کلّی و قابل صدق بر کثیرین است (**ما دلّ علی شایع فی جنسه**)[1] و بر اسم نکره به معنای دومش هم صادق است؛ چون حصّهٔ کذایی قابل صدق بر حصص گوناگون است و هرکدام می‌تواند مصداق واقع شود، و تعریف مزبور بر آن صدق می‌کند.[2] کمااین‌که از نظر لغت هم بر اسم جنس و نکره به معنای ثانی مطلق، اطلاق می‌شود؛ زیرا مطلق در لغت یعنی مرسل، آزاد، رها، بی‌قید و شرط، اسم جنس و نکرهٔ کذایی چنین هستند. اصولاً در این باب اصولیّین اصطلاح خاصی ندارند و مطلق را به همان معنای لغوی کلمه بکار می‌برند و بعید است که اصطلاح خاصّ داشته باشد. پس لغت و اصطلاح متوافق و هماهنگ هستند.

بر مسلک مرحوم آخوند مطلق، اصطلاح خاصی پیدا نکرد و به معنای لغوی کلمه باقی ماند، و هریک از اسم جنس و اسم نکره از الفاظ مطلق محسوب شدند، به بیانی که ذکر شد.

مسلک مشهور: به آنان نسبت داده شده که برای مطلق اصطلاح خاصی قائل هستند و می‌گویند مطلق آن است که وضع شده باشد برای معنایی که مقیّد به قید ارسال و شیاع است، مثلاً انسان وضع شده است برای حیوان ناطق به شرط این‌که اطلاق و سریان داشته باشد. قید ارسال و شیوع داشتن هم جزء موضوع‌له است، نه خارج لازم.

اشکال مسلک مشهور: طبق این تعریف لازم می‌شود که اسماء اجناس از الفاظ مطلق نباشند؛ زیرا اسم جنس برخود جنس و طبیعت بما هی هی دلالت دارد، نه بر طبیعت بشرط شیء؛ یعنی به قید مطلق و مرسل بودن. همچنین لازم می‌شود اسم نکره هم خارج شود، چون آن نیز بر طبیعت مقیّده دلالت دارد، ولی قیدش ارسال و شیاع نیست، بلکه وحدت است، یعنی طبیعت مقیّد به قید وحدت که از آن به حصّه تعبیر می‌شود. پس تعریف مشهور این لازم را دارد، در حالی که هرگز این لازم قابل التزام نیست. خود مشهور هم تصریح کرده‌اند به این‌که اسم جنس و اسم نکره از الفاظ مطلق هستند. از اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که نسبت تعریف مذکور به مشهور ناتمام است.

---

۱. صحبتی از علم جنس و مفرد با الف و لام نمی‌کند؛ چون در حکم اسم جنس هستند.

۲. آری نکره به معنای اوّل که در جمله خبریه بود از بحث خارج است؛ زیرا قطعاً دارای اطلاق و ارسال نیست.

اشکال دیگر: اشکال دیگری که تعریف مشهور دارد، این است که هر مطلقی تقییدبردار است، در حالی که طبق بیان مشهور، هیچ مطلقی قابل تقیید نیست، زیرا تقیید با اطلاق تنافی دارد.[۱] آری، اگر از مطلق خود ذات اراده شود، بدون قید ارسال و شیاع قابل تقیید است، ولی این مستلزم مجازیت است، یعنی مطلقی که برای معنا با قید ارسال و شیاع وضع شده بود، در معنا بدون قید مزبور استعمال شده و این مجاز است.

ولی بر مسلک ماکه مطلق برای اصل طبیعت و جنس یا برای حصّه‌ای از طبیعت وضع شده بود، تقیید، سبب مجازیت نیست، زیرا پس از تقیید ـ مثل «اعتق رقبةً مؤمنةً» ـ هم مطلق در معنای خود استعمال شده است و بر همان ذات و طبیعت دلالت می‌کند و خصوصیت و قید ایمان باکلمه دیگر فهمانده شده است. این را تعدّد دالّ و مدلول می‌گویند و هیچ‌کدام مجاز نشده است.

تنها در یک فرض است که تقیید مطلقاً و بر جمیع میانی (مبنای مشهور و مبنای ما) موجب مجازیّت است. یعنی در فرضی که از رجل مثلاً، خصوص رجل عالم یا از رقبه خصوص رقبهٔ مومنه اراده شود، وکلمه عالم یا مؤمنه که بعد می‌آید، قرینه کاشفه از مراد متکلم باشد و دلالت کند که متکلم از رجل، خصوص رجل عالم را اراده کرده است، از رقبه، خصوص رقبه مؤمنه را اراده کرده است.[۲] که حتماً مجازیتی پیش آمده است، زیرا رجل برای خصوص رجل عالم وضع نشده بود و برای طبیعت رجل و ذاتْ ثبت له الرجولیة وضع شده بود؛ ولی حالا در رجل عالم استعمال شده و این مجاز است، چه برای اصل طبیعت وضع شده باشد[۳] و چه برای طبیعت به قید ارسال و شیاع.[۴] ولی داعی نداریم از خود رجل، خصوص رجل عالم را اراده کنیم و لفظی را در معنای لفظ دیگر استعمال کنیم، بلکه از رجل، خود ذات و از عالم، خصوصیت علم را اراده می‌کنیم که دو دلالت‌کننده و دو مدلول وجود دارد و مجازی در بین نیست.

تقیید باعث مجازیت نیست: در این باب تفصیلاتی وجود دارد از قبیل: اگر تقیید به متصل باشد، مثل «**اعتق رقبة مؤمنة**»، موجب مجازیت نیست و اگر به منفصل باشد، مثل «**اعتق رقبة**»، و «**لاتعتق الرقبة الکافرة**»، مجاز می‌شود. یا بعکس آن، یعنی به متصل باعث مجازیت شود و به منفصل نه. این مطلب شبیه بحث‌هایی است که در باب عامّ و خاصّ بود که تخصیص موجب مجازیت می‌شود یا خیر. مرحوم آخوند می‌فرماید بر مسلک ما تقیید باعث مجازیت نیست، چه تقیید به متصل باشد، چه به منفصل. در هر حال از باب تعدد دالّ و مدلول است.

---

۱. مثلاً رقبه، یعنی ذاتی که دارای رقیّت و بردگی است، به شرط ارسال و شیاع داشتن و مقیّد نبودن و تقیید. یعنی ارسال و شیاع نداشتن و مقیّد بودن، و این دو تنافی دارند.

۲. مثل ***رأیت اسداً یرمی*** که ***یرمی*** قرینه است بر این‌که متکلم از خود لفظ اسد، رجل شجاع را اراده کرده است.

۳. مبنای آخوند.

۴. مبنای مشهور.

فصل
[مقدّمات الحكمة]

قد ظهر لک أنه لا دلالة لمثل رجل إلا على الماهية المبهمة وضعا و أن الشياع و السريان كسائر الطوارئ يكون خارجا عما وضع له فلا بد فى الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة.

[ما هو مقدّمات الحكمة؟]

و هى تتوقف على مقدمات.

إحداها كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال.

ثانيتها انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثتها انتفاء القدر المتيقن فى مقام التخاطب و لو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاک المقام فى البين فإنه غير مؤثر فى رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض.

فإنه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لأخل بغرضه حيث إنه لم ينبه مع أنه بصدده و بدونها لا يكاد يكون هناک إخلال به حيث لم يكن مع انتفاء الأولى إلا فى مقام الإهمال أو الإجمال و مع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة و مع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده فإن الفرض أنه بصدد بيان تمامه و قد بينه لا بصدد بيان أنه تمامه كى أخل ببيانه فافهم.

فصل دوم: مقدّمات حکمت

بر مسلک منسوب به مشهور که می‌گفتند مطلقات وضع شده‌اند برای معانی خودشان به قید اطلاق و ارسال،[1] و ارسال و شمول را داخل در موضوع له می‌دانستند، نتیجه این می‌شود که اطلاق و ارسال داشتن وضعی است و نیازی به قرینه خارجیه ندارد، ولی بر مسلک ما که گفتیم اسم جنس برای خود جنس وضع شده است و قید اطلاق و ارسال همانند سایر عوارض (مقیّد بودن...) از دایره موضوع له بیرون است و اسم جنس یا اسم نکره به دلالت وضعی بر آن دلالت ندارد، ناگزیر هستیم اطلاق را از راه قرائن اثبات کنیم. قرائن دو دسته‌اند:

۱. قرائن خاصه که ضابطه کلّی ندارد، از قبیل: قرینهٔ حالیه. یعنی از حال متکلم و مولی پیداست که منظورش مطلق است، مثلاً وقتی لقمه در گلویش گیر کند، با گفتن «اسقنی ماءً» تقاضای آب می‌کند واضح است که فعلاً به فکر آب خنک و گوارا نیست، بلکه هر نوع آبی است که لقمه را فرو بدهد و از هلاکت نجات یابد. مثال دیگر قرینهٔ مقالیه و لفظیه است، یعنی در موردی خود متکلم تصریح کند به

---

۱. مثلاً رجل یعنی رجل مطلق؛ انسان یعنی حیوان ناطقی که اطلاق و ارسال دارد.

این‌که «اعتق رقبةً، سواء کان مؤمنه أم کافرة». اینجا اطلاق و شمول و عدم اختصاص را از کلام مولی بدست می‌آوریم.

۲. قرینهٔ عامه؛ قرینه‌ای است که در عموم مطلقات جاری و ساری است و می‌توان به برکت آن، اطلاق را ثابت کرد و آن قرینه حکمت است که قرینه عقلی است و از مقدماتی تشکیل یافته که از آنها به مقدمات حکمت تعبیر می‌شود.

مقدّمات سه‌گانهٔ حکمت

به عقیده مرحوم آخوند، مقدمات حکمت سه مقدّمه است که به ترتیب ذکر می‌کند:

۱. متکلم در مقام بیان تمام مراد ـ اعمّ از مراد جدّی و یا استعمالی که در ادامه، بیان خواهد شد ـ برآید، یعنی اولاً در مقام بیان باشد و بخواهد چیزی را بیان کند و به مخاطب بفهماند تا وی به آن عمل کند و عندالمحاکمه به آن احتجاج کند و در مقام اهمال یا اجمال[1] نباشد. ثانیاً در مقام بیان تمام مرادش باشد نه این‌که جزء و بخشی از مراد را بگوید و بخشی را نگوید.

۲. در چنان مقامی (مقام بیان تمام مراد) چیزی که موجب تعیین و تقیید می‌شود، در کلام نباشد، یعنی قرینه بر خلاف ظاهر اقامه نکند و با این‌که می‌توانست بگوید «اعتق رقبةً مؤمنةً»، ولی قید ایمان را نیاورد.

۳. قدر متیقّنی هم در مقام تخاطب نباشد.[2] قدر متیقن دو قسم است:

الف) قدر متیقن خارجی: هر مطلقی قطع نظر از مقام تخاطب و گفت‌وگو، در واقع و نفس الامر دارای یک سلسله مصادیق روشن و بارزی است که قطعاً آنها از این مطلق اراده شده‌اند؛ ولو سایر افراد مراد نباشد. مثلاً تا گفت آب بیاور! مصداق بارزش آب شیرین و خنک و گواراست. یا رقبه، مصداق اکملش رقبهٔ مومنهٔ عادله است، یا انسان مصداق بارزش انسان‌های کامل است. قهرمان و پهلوان، مصداق بارزش جهان‌پهلوان است و عالِم، مصداق اکملش اعلم العلماء و أفقه الفقهاء است.

ب) قدر متیقن در مقام تخاطب: مولی با عبدش دربارهٔ رقبهٔ مؤمنه صحبت می‌کردند و راجع به فضیلت عتق رقبه مؤمنه و ثواب‌های آن گفت‌وگو می‌نمودند. به‌دنبال این مذاکرات مولی به عبدش

---

۱. فرق اهمال و اجمال در این است که در اهمال غرض متکلم به هیچ طرف تعلّق نمی‌گیرد، نه غرض به بیان و نه به عدم بیان. هیچ طرف برای او مصلحت ندارد و فعلاً حکیمانه نیست. لذا مسکوت می‌گذارد و مثلاً می‌گوید: *إشرب الدواء*، یا *الإنسان کذا* و بیان نمی‌کند که همهٔ انسان‌ها یا بعضی انسان‌ها؟ چه نوع دوایی؟ و ... ؛ ولی در اجمال، نه‌تنها غرض به بیان تعلّق نگرفته، بلکه به عدم بیان و مجمل‌گویی تعلّق گرفته است. مثل صدر اسلام که مصلحت ایجاب می‌کرد، پیامبر همهٔ جزئیات احکام را یکجا بیان نکند، بلکه ابتداء به‌صورت مجمل و سربسته، کلیاتی را بیان کند، سپس به‌تدریج اجزاء و شرایط و موانع و ... را ذکر نماید.

۲. این مقدمه مخصوص آخوند است و قبل از ایشان کسی این را نگفته است.

گفت: «اعتق رقبةً» که گرچه مطلق است، ولی قدر مسلّم همان رقبه مؤمنه است که در مورد آن گفت‌وگو می‌کردند. حال قدر متیقن خارجی، مضرّ به اطلاق نیست و جلو تمسّک به اطلاق را نمی‌گیرد، وگرنه در عالَم، باب تمسّک به اطلاقات مسدود می‌شد؛ زیرا هیچ مطلقی نیست، مگر این‌که قدر متیقّن کذایی داشته باشد. و احدی به این امر ملتزم نیست که از خیر استناد به مطلقات بگذرد. سیره عقلاء هم خلاف این است. اما قدر متیقّن در مقام تخاطب قرینیّت دارد و مولی می‌تواند در مقام بیان مرادش به آن اعتماد کند و قرینه‌ای در لفظ نیاورد؛ چون مخاطب مسبوق به این مطلب است و مراد واقعی را می‌تواند بفهمد. حال مقدّمهٔ سوم از مقدمات حکمت این است که چنین قدر متیقّنی در کار نباشد.

با وجود این مقدمات حکمت ـ این‌که مولی در مقام بیان است و می‌توانست قرینه برخلاف بیاورد ولی نیاورد، قدر متیقّنی هم در بین نیست که کلام بر آن حمل شود ـ حتماً منظور مولی شیاع و اطلاق است؛ یعنی مثلاً عتق اصل رقبه مراد او است و مؤمنه بودن دخیل در غرض نیست، وگرنه اخلال به غرض کرده بود، با این‌که مولای حکیم اخلال به غرض نمی‌کند و محال است که چنین کند.

امّا اگر مقدمات حکمت فراهم نبود، اطلاق نیست و اخلال به غرض پیش نمی‌آید؛ زیرا با نبود مقدّمهٔ اوّلی (در مقام بیان تمام مراد نبودن، بلکه در مقام اهمال و اجمال بودن) نوبت به اطلاق نمی‌رسد و اصلاً ظهوری برای کلام نیست. با نبود مقدمه دومی (قرینه آوردن) بیان به خود قرینه خواهد بود و ربطی به اطلاق ندارد و به آنچه مفاد قرینه بود باید عمل شود. با نبود مقدمه سوم (قدر متیقّن در مقام تخاطب) مولی می‌تواند به آن اتّکال و اعتماد کند و اخلال به غرض هم پیش نیاید. البتّه در اینجا دو فرض متصوّر است:

۱. مقصود مولی بیان مراد واقعی (قدر متیقّن باشد)، نه به وصف تمامیّت. یعنی هدف این است که مخاطب بفهمد قدر متیقّن تمام مراد است، اما این‌که استقلالاً مراد است یا در ضمن مطلق، فعلاً مهمّ نیست و مولی در صدد بیان آن نیست. در این فرض می‌تواند مطلق بیاورد و به وجود قدر متیقن در مقام تخاطب اعتماد کند و نیازی به تصریح به‌قدر متیقن نیست.

۲. گاهی مقصود مولی بیان تمام المراد با وصف تمامیّت است، یعنی در صدد بیان این مطلب است که قدر متیقّن، تمام المراد است و جز آن مراد نیست و در ضمنِ غیر نیست که حصر را می‌رساند. در این صورت، نمی‌تواند مطلق بیاورد و به‌قدر متیقن اعتماد کند، بلکه حتماً باید بیان کند که مرادش خصوص رقبهٔ مؤمنه است نه غیر آن؛ وگرنه اخلال به غرض کرده و مراد را با وصف تمامیت بیان ننموده است.

فافهم: اشاره به این است که حتی در صورت دوم هم نیازی به بیان نیست و کافی است مخاطب احراز کند که در مقام بیان تمام المراد به وصف تمامیت است و لازم نیست خود مولی به آن تصریح

کند. پس در هر صورت اگر قدر متیقنی در مقام تخاطب باشد و مراد مولی هم همین قدر متیقن باشد، می‌تواند به آن اعتماد کند و در ظاهر و لفظ نیاورد و اخلالی هم نکند، اما اگر قدر متیقنی نبود و مولی مطلق آورد، حتماً بر اطلاق و شیاع حمل می‌شود؛ وگرنه اخلال به غرض کرده است.

[المراد من کون المتکلّم]

کفایه ثم لا یخفی علیک أن المراد بکونه فی مقام بیان تمام مراده مجرد بیان ذلک و إظهاره و إفهامه و لو لم یکن عن جد بل قاعدة و قانونا لتکون حجة فیما لم تکن حجة أقوی علی خلافه لا البیان فی قاعدة قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجة فلا یکون الظفر بالمقید و لو کان مخالفا کاشفا عن عدم کون المتکلم فی مقام البیان و لذا لا ینثلم به إطلاقه و صحة التمسک به أصلا فتأمل جیدا.

و قد انقدح بما ذکرنا أن النکرة فی دلالتها علی الشیاع و السریان أیضا تحتاج فیما لا یکون هناک دلالة حال أو مقال الی مقدمات الحکمة فلا تغفل.

چهار نکته دربارهٔ مقدّمات حکمت

از اینجا تا آخر فصل، آخوند چهار نکته را توضیح می‌دهد که سه نکته مربوط به مقدمهٔ اوّل از مقدمات حکمت است (نکته ۱، ۲، ۴) و نکتهٔ سوم مربوط به مقدّمهٔ دوم و سوم است:

نکتهٔ اوّل: منظور از در مقام بیان بودن چیست؟ آیا بیانِ مراد جدی و واقعی، مدّ نظر است یا بیان مراد اعمّ از این‌که جدّی باشد یا استعمالی (قاعده و قانونی)؟ در اینجا اختلاف نظری میان مرحوم آخوند و مرحوم شیخ اعظم وجود دارد:

شیخ اعظم در مقام بیان بودن را خصوص بیان مراد واقعی گرفته و فرموده است منظور، آن نوع بیانی است که در تأخیر بیان از وقت حاجت مطرح است که بیان مراد جدی و واقعی باشد. در نتیجه فرموده است وقتی مولی در مقام بیان مراد واقعی است که هیچ قرینه و بیانی بر خلاف آن نیاید ـ نه قرینه متّصله همچون «اعتق رقبةً مؤمنةً» و نه منفصله همچون «اعتق رقبةً» و «لا تعتق الرقبة الکافرة». هرکدام بیاید ـ کاشف از این است که متکلم از اوّل در مقام بیان نبوده است و چنین مطلقی قابل تمسّک نیست و فاقد مقدمه اوّل از مقدمات حکمت است.[1]

مرحوم آخوند مقام بیان را تعمیم داده و آن را اعمّ از بیان مراد واقعی و مراد قاعده‌ای و قانونی گرفته است. در نتیجه مطلق، هم حکم عامّ را دارد که اگر قید یا خاص، متصل به مطلق یا عامّ باشد، جلو اصل ظهور را می‌گیرد امّا اگر منفصل از خطاب باشد خطاب صادره ظهور در عموم یا اطلاق پیدا کرده و چیزی با اصل ظهور آن معارض نیست، و اگر بعداً مخصص یا مقیّد منفصلی آمد، مانع از اصل ظهور

---

۱. *مطارح الأنظار*، ص ۲۱۸.

نیست؛ چون اصل ظهور منعقد شده و «الشیء لا ینقلب عمّا وقع علیه»، بلکه مانع از حجیّت ظهور است و در خصوص عنوان خاصّ (رقبهٔ مؤمنه) با حجیّت مطلق، معارض است و قانون این است که هرکدام قوی‌تر بود مقدم شود.[۱]

بنابراین بر مسلک آخوند، اگر بعداً اطلاع یافتیم که مطلق ما تقییدی هم دارد و منفصلاً بیان شده است، چنانچه مقیّد موافق با مطلق باشد (هر دو مثبت یا هر دو نافی باشند که در فصل بعد خواهد آمد) به هر دو عمل می‌شود و ظهور اطلاق محفوظ است و منافاتی ندارد؛ کما سیأتی. ولی اگر مطلق و مقیّد مخالف هم باشند حتماً جای تقیید است. باز کاشف از این نیست که متکلم در مقام بیان نبوده است،[۲] بلکه مانع از حجیّت است و چون کاشف نیست، اطلاق مطلق قانونی ـ مثلاً احل الله البیع ـ به قوّت خود باقی است و اگر نسبت به خصوصیات دیگر ـ غیر از قید ایمان در رقبه که با تقیید خارج شد، و غیر از عربی نبودنِ صیغهٔ بیع که با دلیل خاصی از آن خارج شد ـ از قبیل عدالت و فسق رقبه، ماضویّت و غیر ماضویّت صیغه شک کردیم باز هم اطلاق محفوظ است و باید به آن تمسّک کرد.[۳] نظیر باب عامّ و خاصّ که تخصیص عامّ به متصل یا منفصل جلو حجیت عامّ را نسبت به سایر افراد و خصوصیات نمی‌گیرد و اگر شک در تخصیص زاید کردیم، از اصالة‌العموم استفاده می‌کنیم.

مطالبی که از آغاز این فصل مطرح کردیم، درباره اسم جنس بود. حال همین مطلب درباره اسم نکره نیز مطرح است؛ زیرا نکره هم دالّ بر طبیعت به قید وحدت بود، یعنی حصّه‌ای از طبیعت، نه طبیعت به قید اطلاق و ارسال. پس دلالت نکره هم بر اطلاق وضعی نبوده، بلکه تابع قرینه است، آنگاه اگر قرینه خاصه از حالیه و مقالیه بر اطلاق و شیوع بود که طبق قرینه عمل می‌شود، ولی اگر قرینه خاصه نبود، نوبت به قرینه عامه می‌رسد که قرینه حکمت باشد و از مقدمات حکمت باید مدد گرفته و ثابت کرد که «اعتق رقبةً» اطلاق دارد و رقبه کافره هم اگر آزاد شود، امتثال امر می‌شود.

بقی شیء: [الأصل عند الشکّ فی کون المتکلّم فی مقام البیان]

قدس سره بقی شیء: و هو أنه لا یبعد أن یکون الأصل فیما إذا شک فی کون المتکلم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه و ذلک لما جرت علیه سیرة أهل المحاورات من التمسک بالإطلاقات فیما إذا لم یکن هناک ما یوجب صرف وجهها إلی جهة خاصة و لذا تری أن المشهور لا یزالون یتمسکون بها مع عدم إحراز کون مطلقها بصدد البیان و بعد کونه لأجل ذهابهم إلی أنها موضوعة للشیاع و السریان و إن کان ربما نسب ذلک إلیهم و لعل وجه النسبة ملاحظة أنه لا وجه للتمسک بها بدون الإحراز و الغفلة عن وجهه فتأمل جیدا.

---

۱. البته معمولاً مقیّد اقوی و مقدم است؛ ولی گاهی هم ممکن است مطلق قوی‌تر باشد.

۲. شیخ اعظم کاشفیّت را اختیار کرده است.

۳. ولی بر مسلک شیخ کلاً باید از این مطلق گذشت؛ چون در مقام بیان نبوده است. البته بعید است که شیخ اعظم این مطلب را بفرماید، زیرا خود او در مکاسب به آن همه اطلاقات استناد می‌کند، با این‌که مواردی هم قطعاً تقیید خورده است، این را مانع از تمسّک به اطلاق نسبت به سایر جهات نمی‌داند؛ البتّه به شرط این‌که از سایر جهات در مقام بیان باشد.

نکتهٔ دوم: گاهی از خارج احراز می‌کنیم که متکلّم در مقام بیان تمام مراد است و یقین یا اطمینان به این امر پیدا می‌کنیم. در این صورت تکلیف روشن است. گاهی احراز می‌کنیم که در مقام اجمال و اهمال است که باز تکلیف روشن است. ولی در غالب موارد که شک می‌کنیم و نمی‌دانیم متکلم در مقام بیان هست یا نیست؛ چه باید کرد؟ آیا راهی برای احراز یک طرف داریم؟ آخوند می‌فرماید بعید نیست که در صورت شک، از اصالة البیان استفاده کنیم و بناء را بر بیان و در مقام بیان بودن بگذاریم؛ البتّه این یک اصل لفظی و بناء قولی نیست که به زبان آورده شود، بلکه بناء عملی و سیره فعلی است، یعنی عقلاء عالم عملاً بناء را بر این می‌گذارند که در مقام بیان است. لذا به ظاهر اقرار، وصیت و ... اخذ می‌کنند، در مقام احتجاج به ظاهر سخن خصم استناد می‌کنند و ... . پس اصالة البیان از اصول عقلائیه است و پشتوانه‌اش سیره قطعی عقلاء است.

شاهد بناء و سیره مذکور این است که ما به کلام مشهور فقهاء که مراجعه کنیم، می‌بینیم به اطلاق آیات و روایات فراوان و فتاوای فقهاء و عبارات قوم استناد می‌کنند؛ پیوسته چنین بوده و هست، در حالی که نمی‌توانند قسم بخورند کسی که کلام را مطلق آورده در مقام بیان بوده است؛ مشهور، این مقام را احراز نکرده‌اند؛ ولی به اطلاق استناد می‌کنند و این نیست مگر به خاطر همان سیره عقلایی بر بنا گذاری بر بیان، که می‌گویند ان‌شاءالله در مقام بیان بوده است پس به ظاهر خطابش می‌توان استناد کرد.

اگر کسی این احتمال را بدهد که شاید تمسّک مشهور به این اطلاقات از آن جهت است که آنها در معنای مطلق قید اطلاق و شیاع را دخیل می‌دانستند و این را وضعی می‌دانستند و به همین سبب به اطلاقات استناد می‌کردند؛ چون وضع شده برای اطلاق، و ربطی به بنا گذاری عملی ندارد.

آخوند می‌فرماید: این نسبت به مشهور ناتمام است و شاید سرّ انتساب مزبور این باشد که دیده‌اند مشهور به اطلاقات تمسّک می‌کنند، آن هم بدون احراز این مطلب که متکلم در مقام بیان هست یا نیست. لذا گفته‌اند لابد اینها اطلاق را وضعی می‌دانند که بدون احراز هم تمسّک می‌کنند؛ غافل از این‌که وجه تمسک به اطلاق، همین اصل عقلایی و بناء عقلاء بر عمل و اخذ به ظواهر است، نه چیز دیگر.

[الانصراف و أنواعه]

کفایه ثم إنه قد انقدح بما عرفت من توقف حمل المطلق علی الإطلاق فیما لم یکن هناک قرینة حالیة أو مقالیة علی قرینة الحکمة المتوقفة علی المقدمات المذکورة أنه لا إطلاق له فیما کان له الانصراف إلی خصوص بعض الأفراد أو الأصناف لظهوره فیه أو کونه متیقنا منه و لو لم یکن ظاهرا فیه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف کما أنه منها ما لا یوجب ذا و لا ذاک بل یکون بدویا زائلا بالتأمل کما أنه منها ما یوجب الاشتراک أو النقل.

نکتهٔ سوم: تا به حال کاملاً روشن شد که اگر بخواهیم به اطلاق تمسّک کنیم و مطلق را حمل بر اطلاق کنیم، در قدم اوّل نیازمند قرینه خاصّه هستیم و اگر نشد، در قدم دوم نیاز به قرینه عامه حکمت داریم. حال با استفاده از این مقدمات می‌گوییم در مواردی که مطلق به فرد یا صنف خاصّ انصراف نداشته باشد می‌توان به آن استناد کرد.

توضیح: مرحوم آخوند برای انصراف پنج نوع ذکر می‌کند:

انواع انصراف: ۱. **انصراف بدوی**، یعنی در بدو امر از شنیدن مطلق، ذهن ما به فرد یا صنف خاصّی منصرف می‌شود و آن فرد یا صنف به ذهن می‌آید؛ ولی با اندک تأمّلی این انصراف، از میان می‌رود و می‌فهمیم که فرقی میان این فرد و صنف با سایر افراد و اصناف وجود ندارد. مثلاً تا کلمهٔ انسان گفته می‌شود ذهن ما به انسانِ دارای نژاد کذا یا دارای زبان کذا یا رنگ کذا و ... منصرف می‌شود؛ ولی بلافاصله این انصراف می‌رود و کلّیّت و اطلاق انسان به حال خود می‌ماند. چنین انصرافی مانع از اطلاق نیست.

۲. **انصراف ظهوری**، در اثر کثرت استعمال لفظ در این فرد یا صنف، ذهن ما با این فرد و صنف انس پیدا می‌کند و تا مطلق را می‌شنویم بی‌اختیار آن فرد یا صنف در ذهن ما می‌آید و کلام در این معنا ظهور پیدا کرده است. البته ظهور اعمّ از حقیقت و مجاز است و مجاز مشهور هم ظهور می‌آورد. چنین انصرافی ارزشمند است و مانع می‌شود از استناد و تمسّک به اطلاق و این متفرع بر مقدمه ثانیه از مقدمات حکمت است که قرینه بر خلاف نباشد و انصراف کذایی قرینه بر خلاف است و طبق قرینه عمل می‌شود و نوبت به اطلاق نمی‌رسد.

۳. **انصراف تیقّنی**، گاهی خود لفظ، ظهور در آن فرد یا صنف ندارد؛ ولی قدر متیقّن در مقام تخاطب همین فرد یا صنف است که این نیز مانع می‌شود از تمسّک به اطلاق و متفرع بر مقدّمهٔ ثالثه از مقدمات حکمت است که قدر متیقّن کذایی نباشد. در اینجا قدر متیقّن داریم و جلو اطلاق را می‌گیرد.

۴. **انصراف اشتراکی**، گاهی کثرت استعمال مطلق در فرد یا صنف، به درجه‌ای رسیده که در آن حقیقت شده است؛ ولی معنای اصلیِ مطلق هم مهجور نشده و هر دو موجود است و نتیجه، اشتراک لفظی است که باز مانع از تمسّک به اطلاق است، و سبب اجمال خطاب می‌شود.

۵. **انصراف نقلی**، گاهی از اشتراک لفظی هم بالاتر می‌رود و به درجه‌ای می‌رسد که در خصوص این فرد یا صنف حقیقت می‌شود و معنای اصلی مهجور می‌شود و به معنای جدید نقل می‌گردد. باز هم صدالبتّه چنین انصرافی مانع از تمسّک به اطلاق است.

پس می‌توان یکی از مقدمات حکمت را انصراف شمرد که اگر انصرافی نباشد، اطلاق درست می‌شود، وگرنه جای استناد به اطلاق نیست.

کفایه: لا يقال كيف يكون ذلک و قد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز فی المطلق أصلا. فإنه يقال مضافا إلى أنه إنما قيل لعدم استلزامه له لا عدم إمكانه فإن استعمال المطلق فی المقيد بمكان من الإمكان إن كثرة إرادة المقيد لدى إطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس كما فی المجاز المشهور أو تعينا و اختصاصا به كما فی المنقول بالغلبة فافهم.

اشکال: مستشکل می‌گوید در مانحن‌فیه بر مسلک شما (مرحوم آخوند) انصراف ظهوری یا اشتراکی یا نقلی معنا ندارد؛ زیرا اساس این حرف‌ها در موردی است که لفظ، ابتدا در معنای مجازی به کمک قرینه استعمال شود، سپس در اثر کثرت استعمال، میان لفظ و معنای مجازی انس و الفتی پدید آید و به درجهٔ مجاز مشهور و راجح برسد و بلکه حتی به درجهٔ وضع تیقّنی برسد و بلکه به درجه‌ای برسد که معنای اولی به کلی متروک و مهجور شود، مثل صلوة، حج و صوم که منقول شده‌اند.

ولی بر مسلک شما که تقیید را موجب مجازیت نمی‌دانید و از باب تعدد دالّ و مدلول می‌دانید اصلاً مطلق یک بار هم در معنای مجازی استعمال نشده است، چه رسد به این‌که به درجه مجاز مشهور برسد و یا بالاتر به مرتبه اشتراک لفظی و یا به مرحله نقلی برسد. شما می‌گویید پس از تقیید هم مطلق در معنای خودش (جنس یا حصّه) استعمال شده و خصوصیت را با لفظ دیگر و قیدی که آورده‌ایم می‌فهمانیم. آنگاه کیف یُعقل لفظی که حتّی یک بار هم در معنای مجازی استعمال نشده، به مرتبه شهرت و بلکه به مرحلهٔ وضع تعیّنی و اشتراک و نقل برسد؟

جواب: مرحوم آخوند به اشکال مزبور دو جواب می‌دهد:

۱. ما که اصرار داشتیم تقیید موجب مجازیت نیست، منظورمان این نبود که تجوّز و مجازگویی اصلاً امکان ندارد؛ خیر کاملاً ممکن است و خود ما در پایان فصل پیشین با کلمه «نَعَم» به این مطلب اشاره کردیم و گفتیم اگر از خود لفظ مطلق، خصوصیت اراده شود، یعنی از رقبه، خصوص رقبهٔ مؤمنه را اراده کنیم، یا از رجل، خصوصِ رجل عالم را اراده کنیم و کلمه مؤمنه یا عالم، قرینهٔ کاشفه باشد ـ مثل اراده کردن رجل شجاع از خود اسد ـ حتماً مجاز می‌شود؛ چون رقبه برای جنس وضع شده بود و الآن در خصوص صنف یا فرد استعمال شده است. پس امکان دارد.

آری، منظور ما این بود که ملازمه‌ای در بین نیست و چنین نیست که تقیید مستلزم تجوّز باشد و امکانِ ارادهٔ معنای حقیقی وجود نداشته باشد، بلکه؛ از باب تعدّد دالّ و مدلول ممکن است. پس امکان تجوّز وجود دارد و اساس اشکال مستشکل ـ که ظهور و مجاز مشهور شدن یا به درجه حقیقت رسیدن از معنای مجازی شروع می‌شود ـ در اینجا راه دارد و بر این مبنا انصراف‌های مزبور معقول است.

۲. اصولاً ما قبول نداریم که رسیدن لفظ به درجهٔ مجاز مشهور و بلکه بالاتر از آن رسیدنش به درجه حقیقت شدن در معنای جدید، از مجرای استعمال مجازی و کثرت استعمال در آن شروع شود؛ بلکه کافی است که اراده کردن مقیّد از مطلق خیلی زیاد شود. یعنی صدها مرتبه متکلم مطلق را گفته و

مراد واقعی‌اش مقیّد بوده ولو این ارادهٔ‌ازباب استعمال مطلق در آن نباشد ـ که مجاز باشد ـ حتی از راه دالّ دیگری باشد، یعنی با آوردن قرینهٔ منفصله مرادش را بفهماند، بازهم وقتی صدها مرتبه مطلق را گفت و سپس قرینه آورد و آن را تقییدکرد و مراد واقعی را بیان‌کرد همین‌کافی است تا ذهن شنونده با این مقیّد (صنف یا فرد خاص) انس و الفت پیداکند. به‌گونه‌ای‌که برای بار هزار و یکم مثلاً مطلقی از دهان مولی صادر شد، شنونده احتمال قوی بدهدکه باز هم مراد واقعی مقیّد باشد.

و این همان انصراف ظهوری است‌که ولو به درجهٔ حقیقت نرسیده، ولی این انس و الفت پیدا شده است. شبیه مجازهای مشهورکه تنه به حقیقت می‌زنند و احتمال آنها از کلام قوی است. مثل استعمال صیغهٔ امر در استحباب در روایات و یا حتی این کثرت ارادهٔ مقیّد از مطلق، موجب تعیین و اختصاص مطلق به این مقیّد شود، یعنی حقیقت شود و آن‌گونه‌که در منقول بالغلبه است‌که از راه کثرت استعمال، معنای جدید متعیّن شده است اینجا هم چنین باشد. پس انصراف اشتراکی یا نقلی معقول است.

فافهم: شاید اشاره باشد به این مطلب‌که وقتی مطلق همیشه در معنای خودش استعمال شده و قیدش به دالّ دیگر تفهیم شده است و حتی یک بار هم مطلق در خصوص این صنف یا فرد استعمال نشده است. حقیقت شدن معنا ندارد؛ معقول نیست‌که لفظ برای صدها بار در معنای خودش استعمال شود و ناگهان حقیقت شود در معنایی‌که هرگز در آن استعمال نشده است. لذا انصراف اشتراکی و نقلی در مانحن‌فیه معقول نیست، امّا بر مسلک مشهور چرا، ولی اصل نسبت ناتمام بود و انصراف تیقّنی هم که فرع بر مقدمه سوم است و جدا از قدر متیقّن نیست. عمده انصراف بدوی و ظهوری است‌که بدوی ارزش ندارد و ظهوری پذیرفتنی است و احتمال ارادهٔ مقیّد از مطلق را قوی می‌سازد. بنابراین صلاحیّت قرینیّت دارد و جلو اطلاق را می‌گیرد و می‌توان انصراف ظهوری را به‌عنوان یک مقدّمهٔ جدا از مقدّمات حکمت مطرح‌کرد و گفت یکی از مقدمات حکمت این است‌که چنین انصرافی در بین نباشد.

تنبیه: [فیما إذا کان للمطلق جهات عدیدة]

کفایه: و هو أنه یمکن أن یکون للمطلق جهات عدیدة کان واردا فی مقام البیان من جهة منها و فی مقام الإهمال أو الإجمال من أخری فلا بد فی حمله علی الإطلاق بالنسبة إلی جهة من کونه بصدد البیان من تلک الجهة و لا یکفی کونه بصدده من جهة أخری إلا إذا کان بینهما ملازمة عقلا أو شرعا أو عادة کما لا یخفی.

نکتهٔ چهارم: از نکات مورد بحث و سومین مطلبی‌که درباره مقدمهٔ اوّل از مقدمات حکمت مطرح است این است‌که گاهی مطلق دارای ابعاد و جهات و حیثیات متعدّد و مختلفی است، مثلاً رقبه از

جهت ایمان و کفر محاسبه شود، یا از جهت عدالت و فسق، یا از حیث علم و جهل و ... یا مثلاً در آیهٔ شریفهٔ ﴿فکلوا ممّا أمسکن﴾[۱] یک جهت این است که شکاری که سگ‌های شکاری صید کرده‌اند، حلال گوشت است یا حرام گوشت؟ جهت دیگر این است که بر فرض حلّیت، آیا موضع گاز گرفتن کلب، پاک است یا نجس که از حیث طهارت و نجاست مطرح است.

حال این‌که گفتیم مولی در مقام بیان باشد، باید توجّه داشت در مواردی که مطلق جهات عدیده دارد، از همان جهتی که در مقام بیان است، ما حق داریم به اطلاق تمسک کنیم، وگرنه از جهات دیگر که در مقام بیان نیست، بلکه در مقام اهمال یا اجمال‌گویی است حق نداریم به اطلاق استناد کنیم؛ چون اصلاً اطلاقی نیست. مثلاً در آیهٔ مزبور از حیث حلّیت و حرمت در مقام بیان است، ولی از حیث طهارت و نجاست در مقام بیان نیست، لذا نمی‌توانیم از حیث دوم به آیه استناد کرده و حکم به طهارت نماییم؛ مگر در صورتی که میان جهات عدیده نوعی ملازمه وجود داشته باشد ـ چه ملازمهٔ عقلی باشد، چه شرعی و چه عادی ـ . در این فرض از یک جهت که در مقام بیان بود، از جهت دیگر هم که ملازم این جهت است می‌توانیم به اطلاق استناد کنیم.

مثلاً میان وجوب قصر و وجوب افطار صوم، ملازمهٔ شرعیهٔ وجود دارد: «کلّما قصّرت افطرت»[۲] و اگر خطابی حکم وجوب قصر را به‌طور مطلق بیان کرد، حکم وجوب افطار هم از آن دانسته می‌شود.[۳] ولی اینها موارد خاصّی است والّا در مواردی که جهات عدیده از یکدیگر بیگانه و بی‌ارتباط باشند، باید دقّت کنیم و از همان جهت که مبیّن است به آن تمسک کنیم، نه از جهات دیگر.

---

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ ۴.
۲. *وسائل‌الشیعه*، ج ۵، ص ۵۲۸.
۳. مثال‌های ملازمهٔ عقلی و عادی را از حاشیهٔ مرحوم مشکینی ملاحظه فرمایید.

فصل
[المطلق و المقيّد المتنافيان و كيفيّة الجمع بينهما]

إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين فإما يكونان مختلفين فى الإثبات و النفى و إما يكونان متوافقين فإن كانا مختلفين مثل أعتق رقبة و لا تعتق رقبة كافرة فلا إشكال فى التقييد و إن كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل و التقييد.

و قد استدل بأنه جمع بين الدليلين و هو أولى. و قد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر مثل حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب.

و أورد عليه بأن التقييد ليس تصرفا فى معنى اللفظ و إنما هو تصرف فى وجه من وجوه المعنى اقتضاه تجرده عن القيد مع تخيل وروده فى مقام بيان تمام المراد و بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال فلا إطلاق فيه حتى يستلزم تصرفا فلا يعارض ذلك بالتصرف فى المقيد بحمل أمره على الاستحباب.

و أنت خبير بأن التقييد أيضا يكون تصرفا فى المطلق لما عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان بل عن عدم كون الإطلاق الذى هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدى غاية الأمر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه.

مع أن حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزا فيه فإنه فى الحقيقة مستعمل فى الإيجاب فإن المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبا فعلا ضرورة أن ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه.

نعم فيما إذا كان إحراز كون المطلق فى مقام البيان بالأصل كان من التوفيق بينهما حمله على أنه سيق فى مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل فافهم.

فصل سوم: احكام مطلق و مقيّد

فصل سوم درباره احكام مطلق و مقيّد است. به‌طور كلّى گاهى مطلق و مقيّد با يكديگر تنافى و تعارضى ندارند. مثل «فى الغنم زكاة» (مطلق) و «فى الغنم السائمة زكاة» (مقيّد) كه جمله وصفيه است و مفهوم ندارد تا با مطلق منافى باشد زيرا اثبات شىء نفى ماعدا نمى‌كند، لذا مقيّد نسبت به بيان حكم غنم معلوفه ، ساكت است و مطلق به اطلاقش مبيّن است و معارضه‌اى نيست و به هر دو دليل عمل مى‌شود و مقيّد حمل بر تأكيد مى‌شود. ولى گاهى مطلق و مقيّد متنافيان هستند و نمى‌توان به ظاهر هر دو اخذ كرد و ناچار بايد دخل و تصرّفى انجام داد. خود اين دو شعبه دارد:

۱ . گاهى مختلفان هستند، يعنى يكى مثبت و ديگرى منفى ـ يا مثبِت و نافى ـ است. مثل اعتق

رقبةٌ (اثباتی) و لاتعتق رقبةٌ کافرة (سلبی). در اینجا به اتّفاق کلمه جای تقیید و حمل مطلق بر مقیّد است و تقیید کاشف از این است که در واقع از اوّل هم مراد جدّی، رقبهٔ غیرکافره بوده است.

۲ . گاهی متّفقان هستند، یعنی هر دو اثباتی یا هر دو سلبی هستند. مثل اعتق رقبةٌ (مطلق) و اعتق رقبةٌ مؤمنةٌ (مقیّد) که هر دو اثباتی‌اند.[۱] در این صورت چه باید کرد؟ آیا باز هم جای حمل و تقیید است یا راه دیگری داریم؟

مشهور در اینجا نیز طرفدار حمل مطلق بر مقیّد و تقیید مطلق به وسیلهٔ مقیّد شده‌اند، به این دلیل که تقیید موجب جمع میان دو دلیل می‌شود (اگر مطلق را اخذ کنیم مقیّد طرح می‌شود؛ ولی اگر تقیید بزنیم، به هر دو عمل شده است، یعنی به مطلق هم فی‌الجمله و در مورد صنف رقبه مؤمنه ، عمل شده است. قاعده در این جا این است که «**الجمع مهما أمکن اولی من الطرح**».

ولی بعضی‌ها از جمله مرحوم میرزای قمی بر مشهور اعتراض کرده‌اند که راه جمع منحصر به تقیید نیست و راه دیگری هم وجود دارد و آن این‌که مطلق را بر اطلاقش ابقاء کنیم و بگوییم عتق مطلق رقبه واجب است و اگر رقبهٔ کافره هم آزاد کند امتثال کرده، و امر مقیّد را که ظهور در وجوب تعیینی دارد به یکی از این دو صورت تأویل و توجیه کنیم:

۱ . یا حمل بر تخییر کنیم و بگوییم این امر صرفاً برای بیان یکی از دو فرد واجب تخییری آمده است و نقش دیگری ندارد. مرحوم آخوند این راه را به صراحت ذکر نکرده است، چون تخییر میان کلّی و فرد معنا ندارد.

۲ . یا این‌که امر مقیّد را بر استحباب حمل کنیم؛ به معنای افضل الافراد بودن. یعنی عتق رقبهٔ مؤمنه بهتر و بافضیلت‌تر است، ولی منحصر به آن نیست تا با اطلاق تنافی داشته باشد. پس تقیید مطلق حتمی و ضروری نشد.[۲]

شیخ اعظم به حمایت از مشهور و در دفع ایراد مزبور از سوی بعض، فرموده است: تقیید کردن که مشهور به آن مایل هستند بهتر از حمل امر مقیّد بر ندب است که بعض قائل است و سرّ اولویّت این است که تقیید موجب هیچ دخل و تصرّفی در معنای لفظ مطلق نیست (مطلق دالّ بر جنس و طبیعت بود و الآن هم در جنس استعمال شده است.)

و تنها در وجهی از وجوه معنای مطلق تصرّف شده است، یعنی وقتی مطلق وارد شد، ما گمان کردیم مراد جدّی هم همین است و مراد ، شیاع و سریان و اطلاق دارد؛ ولی بعد که بیان و تقیید آمد معلوم شد که از اوّل اطلاق و ظهوری نبوده (سالبه به انتفاء موضوع)؛ پس تقیید ، ظهوری را نابود نکرده و در چیزی تصرّف ننموده است، فقط این را کشف کرده که از اوّل اطلاقی نبود و ما خیال

---

۱ . مثال سلبی و حکم آن در ادامه با عبارت «**ثمّ إنّ الظاهر ...**» خواهد آمد.

۲ . *قوانین الاصول*، ج ۱، ص ۳۲۵.

می‌کردیم که شیاع دارد؛ ولی بعد معلوم شد که خیالی بیش نبوده است.[۱] ولی در جانب مقیّد اگر امرش را بر استحباب حمل کردیم، تصرّف در معنای لفظ کرده‌ایم و امری را که ظهور در وجوب داشت حمل بر ندب کرده‌ایم ، و تقیید که موجب تصرّف نبود با این حمل بر ندب قابل قیاس نیست و تقیید أولی است.[۲]

مرحوم آخوند در ردّ بیانیّه شیخ اعظم، می‌فرماید : اولاً همان‌گونه که حمل امر در خطاب مقیّد بر استحباب، تصرّف در ظهور استعمالی امر است، حمل مطلق بر مقیّد و تقیید مطلق به وسیله مقیّد نیز ، نوعی تصرّف در ظهور مطلق است.[۳] پس چه مطلق را تقیید بزنیم و چه مقیّد را حمل بر استحباب کنیم، هر دو ، تصرّف در ظهور کلام است. نهایتاً تقیید مطلق موجب مجاز شدن آن نمی‌گردد زیرا از باب تعدد دالّ و مدلول است ولی حمل امر بر ندب موجب مجازیّت می‌شود . امّا تصرّف در ظاهر ، یک مطلب است و مجاز شدن مطلب دیگری است و فعلاً سخن در تصرّف است ، نه تجوّز (تصرّف اعمّ از تجوز است).

ثانیاً همان‌طور که تقیید مستلزم تجوّز نیست، حمل امر مقیّد بر استحباب نیز موجب تجوز نیست. از این حیث هم مساوی‌اند.

توضیح : استحباب مصطلح که در مقابل وجوب است، عبارت است از مواردی که فقط ملاک استحباب (مصلحت غیر ملزمه) در فعل باشد ، و ملاک وجوب (مصلحت ملزمه) نباشد؛ مثل نماز شب که مستحب فعلی است. ولی در مانحن‌فیه عتق رقبهٔ مؤمنه ملاک وجوب را دارد؛ چون این نیز یکی از دو فرد واجب تخییری و مطلق است و یا معیّناً همین واجب است.

آنگاه اگر امرش حمل بر ندب شد، منظور افضل افراد واجب است و ملاک استحباب (افضلیّت) را هم دارد. امّا هرجا ملاک استحباب و وجوب مجتمع شدند، چنان نیست که فقط استحباب بماند یا هریک از آن دو فعلی باشند که عمل واحد ، هم واجب باشد و هم مستحب، بلکه ملاک استحباب در ملاک وجوب اندکاک و ادغام پیدا می‌کند و فانی می‌شود. در نتیجه سبب تأکّد وجوب می‌گردد.

پس منظور از استحباب، افضل افراد واجب بودن است و امر مقیّد ، بر این معنا دلالت دارد، نه این‌که حقیقةً در غیر وجوب استعمال شده باشد ، در نتیجه، چه مبنای مشهور (تقیید مطلق) و چه مبنای

---

۱. این بر مبنای خود شیخ اعظم است که قرینه منفصله را هم مثل متصله کاشف از این می‌داند که از اوّل ظهوری نبوده و جریان اطلاق و اصالة الظهور را مشروط می‌دانند به نبودن قرینه متصله و منفصله، هر دو. *مطارح‌الانظار*، ص ۲۱۸.

۲. *مطارح‌الانظار*، ص ۲۲۱.

۳. بر مبنای آخوند به محض این‌که خطاب مطلق از مولی صادر شد، ظهور در اطلاق پیدا کرد و نطفهٔ ظهور منعقد شد و اصالة الظهور در آن جاری شد و تقیید منفصل ،کاشف از این نیست که مطلق قبلی در مقام بیان نبود و ما خیال می‌کردیم که در مقام بیان است ؛ برخلاف شیخ اعظم. بلکه تقیید کاشف از این است که اطلاق ، یعنی ظاهر خطاب که منعقد شده مراد جدّي مولی نیست، نه این‌که مراد استعمالی و قاعده‌ای و ظاهری هم نباشد.

محقّق قمی (حمل امر بر استحباب) ، هر دو تصرّف در ظاهر هستند و هیچ کدام سبب تجوّز نیستند و از هر لحاظ مساوی‌اند و هیچ‌کدام رجحانی ندارد و این‌که شیخ اعظم فرمود «فلا یعارض ذلک ...» ، یعنی آن دو قابل قیاس نیستند و تقیید ، اولویت دارد، ما نپذیرفتیم. پس فعلاً وجهی برای رأی مشهور (تقیید و حمل مطلق بر مقیّد) یافت نشد.

قوله: نعم: این عبارت ، استدراک از «و انت خبیرٌ ...» می‌باشد و به‌صورت تبصره می‌فرماید یک‌جا ما با مشهور مماشات و همراهی می‌کنیم و تقیید را مقدم می‌داریم و آن این است که سابقاً گفتیم یکی از مقدمات حکمت در مقام بیان بودن است و گفتیم گاهی این مقدّمه وجداناً و به علم یا علمی (ظن خاص) احراز می‌شود و گاهی به وسیلهٔ اصالة البیان احراز می‌شود. حال در مواردی که شک در بیان داشتیم و با اجراء اصل مذکور در مقام بیان بودن را احراز کردیم، جا دارد بگوییم «الاصل دلیل حیث لادلیل». یعنی اصالة البیان تا وقتی کار برد دارد که دلیلی بر خلاف مطلق نیاید، و مقیّد بعدی منافی با مطلق است و جلو اصل مذکور را می‌گیرد؛ آنگاه در چنین مواردی تقیید مقدّم می‌شود و مطلق را بر اهمال و اجمال حمل می‌کنیم تا جمع میان آن دو شود. پس رأی مشهور رجحان یافت.

قوله: فافهم: اشاره به این است که اولاً حمل مطلق بر اهمال و اجمال ، جمع میان دو دلیل نیست، بلکه عملاً طرح مطلق و عمل نکردن به آن است. ثانیاً اگر بر اهمال و اجمال حمل شود، از هیچ جهتی قابل استناد نخواهد بود و هیچ فقیهی به آن ملتزم نیست . ثالثاً در نوع اطلاقات با اصل مزبور، در مقام بیان بودن احراز می‌شود و اگر تقیید را مقدم بداریم، باید از خیر اکثر مطلقات بگذریم و هیچ فقیهی به این مطلب راضی نیست. در نتیجه باز هم وجهی برای رأی مشهور یافت نشد.

کفایه و لعل وجه التقیید کون ظهور إطلاق الصیغة فی الإیجاب التعیینی أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق.

و ربما یشکل بأنه یقتضی التقیید فی باب المستحبات مع أن بناء المشهور علی حمل الأمر بالمقید فیها علی تأکد الاستحباب اللهم إلا أن یکون الغالب فی هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبیة فتأمل. أو أنه کان بملاحظة التسامح فی أدلة المستحبات و کان عدم رفع الید من دلیل استحباب المطلق بعد مجیء دلیل المقید و حمله علی تأکد استحبابه من التسامح فیها.

نظر آخوند: نظر نهایی مرحوم آخوند این است که حق با مشهور است و مطلق و مقیّد اگر متنافیان بودند، جای تقیید است، ولی وجه رأی مشهور آن نیست که خود مشهور و یا شیخ اعظم در دفاع از مشهور بیان کردند، بلکه سرّ مطلب این است که در اینجا دو ظهور اطلاقی داریم که هر دو به کمک مقدمات حکمت درست می‌شود:

۱. ظهور اطلاقی مطلق ، در اطلاق و شیاع و سریان و شمول آن ، نسبت به رقبهٔ مؤمنه و کافره ، مثلاً . ۲. ظهور اطلاقی صیغهٔ امر، در ایجاب تعیینی و این‌که معیّناً عتق رقبهٔ مؤمنه واجب است.

این دو ظهور اطلاقی ، تنافی دارند، زیرا اولی اشاره به تخییر و توسعه و دومی به تضییق و تعیین است. از نظر مشهور ظهور صیغه در ایجاب تعیینی قوی‌تر از ظهور مطلق در اطلاق و شیاع است. آخوند وجه قوی‌تر بودن را ذکر نمی‌کند، ولی شاید وجهش غلبهٔ وجود یا غلبهٔ استعمال صیغهٔ امر در ایجاب تعیینی باشد؛ ولی مطلق، غالباً تقیید خورده و به قول مشهور غالباً در مقیّد استعمال شده است؛ تا آنجاکه می‌گویند «ما مِن مطلقٍ إلّا و قد قُیّد»؛ یعنی کمتر مطلقی است که مبتلا به تقیید نشده باشد. روی این جهات ظهور صیغه در تعیین قوی‌تر است.

قاعدهٔ کلّی این است که دلیل قوی‌تر بر ضعیف‌تر تقدّم دارد، پس مقیّد بر مطلق مقدّم می‌شود و سبب تقیید می‌گردد. البته اگر مناطْ اقوائیّت باشد، باید گفت در جایی ممکن است مطلق قوی‌تر باشد. در آن صورت، باید مطلق را اخذ کنیم و در مقیّد تصرّف کنیم، ولی غالباً قضیّه بعکس است و مقیّد قوی‌تر است.

اشکال رأی مشهور: وجهی که مرحوم آخوند برای تقدیم مقیّد بر مطلق و تقیید مطلق به‌وسیلهٔ مقیّد (رأی مشهور) ذکر کرد، مبتلا به اشکال و مادّهٔ نقض شده است و آن این‌که : لازمهٔ وجه مذکور این است که در مستحبات نیز اگر مطلق ـ «مثل تصدّق»، «زر الحسین علیه السلام» ـ و مقیّدی ـ مثل «تصدّق یوم الجمعه»، «زر الحسین علیه السلام فی لیلة الجمعه» ـ داشتیم، به همان دلیل ، مطلق را بر مقیّد حمل کنیم و بگوییم معیّناً روز جمعه صدقه دادن مستحب است و معیناً شب جمعه زیارت حضرت حسین علیه السلام مستحب است. در حالی که مشهور در مستحبات چنین نکرده‌اند و قائل به تقیید نشده‌اند، بلکه مطلق را اخذ کرده و فتوی به استحباب مطلق تصدق و زیارت امام حسین علیه السلام داده‌اند و مقیّد را حمل بر استحباب مؤکّد کرده‌اند. پس عملکرد و فتوای فقهاء در مستحبات ، ماده نقضی بر توجیه مرحوم آخوند است.

جواب: مرحوم آخوند از این اشکال نقضی به دو صورت جواب می‌دهند:

۱ . قیاس واجبات ـ که مورد بحث ماست ـ به باب مستحبات ـ که از بحث اجنبی است ـ مع‌الفارق است؛ زیرا در مستحبات نوعاً و غالباً مسأله اختلاف رتبه و تفاوت مراتب و درجات محبوبیّت درکار است ، و در نوع مستحبات چنین است که مستحب و مستحب مؤکّد و مستحب مؤکّدتر و ... داریم و شرایط زمان و مکان و غیره، در ارزشمندتر بودن عمل نقش دارند. و چون غالباً چنین است، موارد یاد شده هم حمل بر غالب می‌شود[1] و نوبت به تقیید نمی‌رسد، ولی در واجبات غالباً چنین نیست، بلکه بیشتر از یک مطلوب وجود ندارد؛ یا بر طبق مطلق است و یا مقیّد، و ناگزیر باید تقیید را مرتکب شویم؛ ولی فوری می‌فرماید «فتأمل» که شاید اشاره به این باشد که اولاً در واجبات

---

۱ . *الظن یلحق الشیء بالأعم الأغلب* .

هم اختلاف مرتبه فراوان به چشم می‌خورد ـ نماز فرادیٰ و جماعت، نماز در منزل و مسجد، نماز اول وقت و ثانیِ وقت و ... ـ ثانیاً مجرّد غلبه و ظن ارزشی ندارد و دلیل بر اعتبار لازم دارد. پس این جواب ما مخدوش است.

۲ . در باب مستحبات قانونی وجود دارد ـ که در جلد دوم **کفایه** به تفصیل خواهد آمد ـ . با عنوان تسامح در ادلهٔ سنن و مستحبات، یعنی در واجبات و محرمات جای مسامحه نیست و باید دلیل قویّ و محکمی بر ایجاب یا تحریم قائم شود تا فتوی به وجوب یا حرمت دهیم؛ ولی در مستحبات و مکروهات بنا بر مسامحه است و با دلیل ضعیف هم قابل اثبات است. پشتوانهٔ قانون مزبور «اخبار مَن بلغ» است که در جای خود خواهد آمد.

براساس این اصل، وقتی مقیّد وارد شد، علی القاعده باید در مستحبات هم مثل واجبات تقیید بزنیم و از ظهور مطلق رفع ید کنیم؛ ولی از آنجاکه در مستحبات بنا بر مسامحه گذاشته شده است، بهتر است به کلّی از دلیل استحباب مطلق ، رفع ید نشود، بلکه آن را به حال خود ابقاء کنیم ـ ولو دلیلش که مطلق باشد با آمدن مقیّد، تضعیف شده باشد ـ و مقیّد را بر تأکّد استحباب حمل کنیم. روی این اصل در مستحبات سخن از تقیید نیست؛ ولی در واجبات جای این حرف‌ها هست و حتماً باید تقیید بزنیم؛ چون مقیّد قوی‌تر است و دلیل اقوی تقدم دارد.

کفایة ثم إن الظاهر أنه لا یتفاوت فیما ذکرنا بین المثبتین و المنفیین بعد فرض کونهما متنافیین کما لا یتفاوتان فی استظهار التنافی بینهما من استظهار اتحاد التکلیف من وحدة السبب و غیره من قرینة حال أو مقال حسب ما یقتضیه النظر فلیتدبر.

دو نکته:

نکتهٔ اول: از دیدگاه مشهور اگر مطلق و مقیّد هر دو مثبت و ایجابی باشند ـ مثل «اعتق رقبةً»، «اعتق رقبةً مؤمنةً» ـ با یکدیگر تنافی دارند و جای حمل مطلق بر مقیّد است و آنچه که تا به حال در این فصل بحث شد، مربوط به این قسم بود. امّا اگر هر دو منفی و سلبی باشند ـ مثل «لا تُعتق رقبةً»، «لا تُعتق رقبةً کافرةً» ـ چون با یکدیگر تنافی ندارند، به هر دو عمل می‌شود وحمل بر تأکید حرمت می‌شود؛ ولی از دیدگاه آخوند﵀ فرقی میان دو قسم مذکور نیست و مناط ، احراز تنافی است؛ اگر مطلق و مقیّد متنافیان باشند، حتماً جای تقیید است؛ چه در مثبت‌ها و چه در منفی‌ها؛ اگر متنافیان نباشند، قطعاً جای تقیید نیست؛ چه در کلام مثبت باشد و چه در کلام منفی.

نکتهٔ دوم: مقدمه: شرط حمل مطلق بر مقیّد این است که تکلیف واقعی در هر دو خطاب یکی باشد ، یعنی در واقع بیشتر از یک مطلوب وجود نداشته باشد؛ آنگاه یا بر طبق مطلق است و مقیّد تأکیدی است و یا بر طبق مقیّد است و مطلق حمل بر آن می‌شود؛ وگرنه با تعدد تکلیف واقعی، جای حمل نیست و تنافی ندارند و باید به هر دو عمل شود.

با توجّه به این مقدمه، مشهور گفته‌اند اتّحاد تکلیف را از راه اتّحاد سبب و موجب ـ مثل «إن ظاهرتَ فاعتق رقبة»، «و إن ظاهرتَ فاعتق رقبة مؤمنة» ـ به‌دست می‌آوریم؛ زیرا سبب واحد، مسبّب واحد می‌طلبد. ولی مرحوم آخوند می‌فرماید فرقی ندارد ما این مطالب را از طریق وحدت سببِ مطلق و مقیّد بدست آوریم یا از راه قراین حالیه و مقالیه و مقامیه. مهمّ استظهار وحدت تکلیف است که موجب استظهار تنافی می‌شود.

تنبیهٌ: [فی عدم اختصاص التقیید بالحکم التکلیفیّ]

کفایة لا فرق فیما ذکر من الحمل فی المتنافیین بین کونهما فی بیان الحکم التکلیفی و فی بیان الحکم الوضعی فإذا ورد مثلا أن البیع سبب و أن البیع الکذائی سبب و علم أن مراده إما البیع علی إطلاقه أو البیع الخاص فلا بد من التقیید لو کان ظهور دلیله فی دخل القید أقوی من ظهور دلیل الإطلاق فیه کما هو لیس ببعید ضرورة تعارف ذکر المطلق و إرادة المقید بخلاف العکس بإلغاء القید و حمله علی أنه غالبی أو علی وجه آخر فإنه علی خلاف المتعارف.

مطالبی که تا به حال ذکر شد، درباره مطلق مقیّدی بود که در احکام تکلیفی وارد شده بودند ـ مثل «اعتق رقبةً» و «اعتق رقبةً مؤمنةً» ـ و حکمشان این بود که در صورت تنافی، مطلق را حمل بر مقیّد می‌کردیم، به بیانی که مبسوطاً گذشت. حال تمام این حرف‌ها و محاسبات درباره مطلق و مقیّدی هم که در احکام وضعی وارد شده باشند، پیاده می‌شود.

مثال: مطلق می‌گوید: «و أنزلنا من السماء ماءً طهوراً» و مطلق آب را به وصف طهور، یعنی پاک و پاک‌کننده بودن، یاد می‌کند، مقیّد می‌گوید: آب کر یا آب جاری مثلاً، مُطهِر است. یا مطلق می‌گوید: آب به مجرّد ملاقات با نجس متنجس می‌شود، مقیّد می‌گوید آب کر یا جاری یا چشمه و ... به محض ملاقات، آلوده نمی‌شود. یا مثلاً مطلق می‌گوید بیع سبب نقل و انتقال و تملیک است، مقیّد می‌گوید بیع خاصّ (بیع به صیغه در قبال معاطات، یا بیع به لغت عربی و ...) سبب تملیک است. در اینجا نیز همان محاسبات جاری و ساری است، البتّه به شرط این‌که وحدت مطلوب احراز شود.

توضیح: مرحوم آخوند دربارهٔ مطلق و مقیدی که در احکام تکلیفی وارد شده بود، فرمود شرط تنافی، احراز وحدت تکلیف است؛ یعنی بدانیم که مولی یک تکلیف بیشتر ندارد، یا بر طبق مطلق است، یا بر طبق مقیّد. راه احراز هم از نظر مشهور، اتحاد سبب و موجِب بود و از نظر مرحوم آخوند راه‌های دیگری هم وجود داشت (قرائن حالیّه و مقالیه و ...) حال در باب احکام وضعی هم شرط تنافی، احراز وحدت مراد است؛ یعنی بدانیم که مولی از این مطلق «البیع سببٌ» و مقیّد «البیع الفلانی سببٌ» یک مراد و مقصود واقعی بیشتر ندارد؛ یا مطلق بیع سببیّت دارد و قید را باید الغاء کرد، یا خصوص بیع کذایی سبب است و از خیر اطلاق باید گذشت. در چنین فرضی تنافی محقق می‌شود و همان احکام را دارد، که مشهور، مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنند.

به عقیدهٔ مرحوم آخوند اگر دلیل مقیّد از حیث ظهور قوی‌تر از مطلق باشد، مقدم می‌شود و موجب تقیید می‌گردد و بعید نیست که اقوی باشد؛ زیرا ذکر مطلق و ارادهٔ مقیّد خیلی مرسوم و متعارف است ـ تا آنجا که می‌توان گفت: «ما مِن مطلق إلّا و قد قیّد» ـ ولی عکس آن ، یعنی ذکر مقیّد و اراده مطلق[1] متعارف نیست و آن متعارف بودن و این متعارف نبودن دلیل بر تقیید و تقدیم مقیّد بر مطلق می‌شود. البته پیروان مکتب میرزای نایینی کاری به قوی‌تر بودن ندارند و مناط را قرینه و بیان و تفسیر بودن می‌دانند.

تبصرة لا تخلو من تذكرة [اختلاف نتيجة مقدّمات الحكمة]

کتاب

و هی أن قضية مقدمات الحكمة فی المطلقات تختلف حسب اختلاف المقامات فإنها تارة يكون حملها على العموم البدلی و أخرى على العموم الاستيعابی و ثالثة على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار و الأحكام كما هو الحال فی سائر القرائن بلا كلام. فالحكمة فی إطلاق صيغة الأمر تقتضی أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينی العينی النفسی فإن إرادة غيره تحتاج إلى مزيد بيان و لا معنى لإرادة الشياع فيه فلا محيص عن الحمل عليه فيما إذا كان بصدد البيان كما أنها قد تقتضی العموم الاستيعابی كما فی أحل الله البيع إذ إرادة البيع مهملا أو مجملا ينافی ما هو المفروض من كونه بصدد البيان و إرادة العموم البدلی لا يناسب المقام و لا مجال لاحتمال إرادة بيع اختاره المكلف أی بيع كان مع أنها تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد يفهم بدونها من الإطلاق و لا يصح قياسه على ما إذا أخذ فی متعلق الأمر فإن العموم الاستيعابی لا يكاد يمكن إرادته و إرادة غير العموم البدلی و إن كانت ممكنة إلا أنها منافية للحكمة و كون المطلق بصدد البيان.

یک تبصره: آخرین مطلب در باب مطلق و مقیّد این است که اطلاق، وضعی نشد، بلکه به کمک قراین درست شد. عمده‌اش قرینه عامهٔ حکمت بود و از مقدماتی تشکیل شده بود که بررسی شد. حال می‌گوییم باید دانست نتیجه و مقتضای مقدمات حکمت و اطلاق، یکسان نیست، بلکه به اختلاف موارد صورت‌های گوناگونی پیدا می‌کند که در مجموع سه صورت کلّی دارد:

۱. گاهی نتیجه مقدمات حکمت عبارت است از اطلاق شمولی، یعنی جمیع افراد مطلق را شامل می‌شود که در احکام وضعیه نوعاً چنین است. مثل ﴿أحلّ الله البيع و حرّم الربوا﴾.[2]

---

۱. به این‌که قید را الغاء کنیم و نادیده بگیریم و اطلاق را اراده کنیم. الغاء قید هم یا به این است که آن را بر قید غالبی بودن حمل کنیم که صرفاً برای بیان غالب افراد آمده؛ وگرنه حکم دایرمدار قید نیست. یا این‌که بر وجه دیگر حمل کنیم، یعنی مثلاً چون مورد قید، مورد بحث و سؤال بود ذکر شده است ، وگرنه مدخلیتی ندارد. و یا این‌که برای دفع توهّم عدم شمول حکم نسبت به مورد ، قید ذکر شده است ، مثل *بیع الکافر سببٌ و...* . ۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۷۵.

توضیح: اینکه منظور از بیع ، مفهوم بیع، یعنی بیع به حمل اوّلیِ ذاتی باشد، قطعاً مراد نیست؛ زیرا مفهوم که حلّیت و حرمت، صحت و فساد و ... ندارد. و اینکه منظور اهمال و اجمال باشد، یعنی به‌صورت مجمل و سر بسته بیع را حلال کند، خلاف فرض است، یعنی با مقام بیان بودن نمی‌سازد. به عبارت دیگر: این که مراد، بعضِ غیر معیّن باشد که واقعاً هم معین نباشد با مقام بیان منافی است. و اینکه منظور بیع معینی از بیع‌های خارجی باشد، قرینه لازم دارد و در ظاهر خطاب چنین قرینه‌ای نیست، بلکه در مقام ضرب و وضع قاعده و قانون بودن ، قرینه برخلاف این احتمال است. و اینکه منظور این باشد که هر بیعی راکه مکلف اختیار کرد، همان را خداوند امضاء کرده است، اولاً حکم الهی تابع اراده و اختیار ما نیست، ثانیاً قرینه‌ای بر این احتمال در ظاهر خطاب نیست. پس تنها احتمالی که باقی می‌ماند و معیّناً مراد از خطاب است، احتمال شمول و عموم است که به منزلهٔ «احلّ الله کلّ بیع» می‌باشد.

۲.گاهی نتیجه مقدمات حکمت اطلاق بدلی است؛ یعنی یک فرد از افراد علی البدل مراد است و نوعاً در احکام تکلیفی چنین است. مثل «اعتق رقبةً»، «اکرم الرجل». یا در مورد معاملات هم اگر معامله‌ای تحت امر برود و بگوید «بِعْ» یا «اِشْتَرِ»، مثل هم می‌باشند؛ زیرا فرد معین قطعاً مراد نیست؛ چون قرینه‌ای ندارد و با اطلاق سازگار نیست. ارادهٔ اطلاق شمولی هم ممکن نیست،[1] اراده غیراطلاق بدلی (اهمال و اجمال) هم خُلف فرض است و با در مقام بیان بودن نمی‌سازد، به‌ناچار این احتمال تعیّن می‌یابد که مراد ، اطلاق بدلی باشد.

۳.گاهی نتیجه مقدمات حکمت اصلاً اطلاق و شمول نیست، بلکه خصوص و تضییق و تعیین است. مثل باب اوامر که اطلاق صیغه ، تعیینی بودن و نفسی بودن و عینی بودن را اقتضاء می‌کرد و تخییری و غیری و کفایی بودن، بیان زاید می‌طلبید ، لذا اطلاق صیغه بر وجوب تعیینی و نفسی و عینی حمل می‌شد.

توضیح: اینکه صیغهٔ افعل اصلاً اطلاق نداشته باشد و در مقام بیان نباشد بلکه در صدد اهمال و اجمال باشد، خلاف فرض است. و اینکه خصوص تخییری یا نفسی یا کفایی اراده شود، نیازمند بیان زاید است و از اطلاق خطاب فهمیده نمی‌شود، و اینکه شیاع و شمول از اطلاق صیغه اراده شود، یعنی هم تعیینی و هم تخییری، یا هم نفسی و هم غیری ، یا هم عینی و هم کفایی مراد باشد، امکان ندارد؛ چون منجر به اجتماع ضدین و نقیضین می‌شود. به‌ناچار خصوص تعیینی یا نفسی یا عینی اراده می‌شود و نتیجه اطلاق این است. پس اطلاق و مقدمات حکمت هرجایی نتیجه‌ای دارد.

---

۱. یا به‌خاطر علم به عدم اراده و یا به خاطر اینکه صرف الوجود طبیعت ، بیش از یک بار قابل ایجاد نیست؛ یا به‌خاطر اینکه در اسم نکره طبیعت مقیّد به وحدت ، اراده شده و با شمول منافی است و یا به خاطر عدم قدرت مکلف بر جمیع بیع‌ها و شراءها.

فصل
فی المجمل و المبین

کفایة و الظاهر أن المراد من المبین فی موارد إطلاقه الکلام الذی له ظاهر و یکون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنی و المجمل بخلافه فما لیس له ظهور مجمل و إن علم بقرینة خارجیة ما أرید منه کما أن ما له الظهور مبین و إن علم بالقرینة الخارجیة أنه ما أرید ظهوره و أنه مؤول و لکل منهما فی الآیات و الروایات و إن کان أفراد کثیرة لا تکاد تخفی إلا أن لهما أفراد مشتبهة وقعت محل البحث و الکلام للأعلام فی أنها من أفراد أیهما کآیة السرقة و مثل حرمت علیکم أمهاتکم و أحلت لکم بهیمة الأنعام مما أضیف التحلیل إلی الأعیان و مثل (: لا صلاة إلا بطهور).

و لا یذهب علیک أن إثبات الإجمال أو البیان لا یکاد یکون بالبرهان لما عرفت من أن ملاکهما أن یکون للکلام ظهور و یکون قالبا لمعنی و هو مما یظهر بمراجعة الوجدان فتأمل.

ثم لا یخفی أنهما وصفان إضافیان ربما یکون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم ظهوره بما حف به لدیه و مبینا لدی الآخر لمعرفته و عدم التصادم بنظره فلا یهمنا التعرض لموارد الخلاف و الکلام و النقض و الإبرام فی المقام و علی الله التوکل و به الاعتصام.

فصل چهارم: مجمل و مبیّن

بجا بود مبحث مجمل و مبین در یک مقصد جدا طرح می‌شد ـ چنانکه مرحوم مظفر در *اصول فقه* جدا کرده است ـ ولی به لحاظ مختصر بودن مباحث آن، مرحوم آخوند آن را به‌عنوان فصلی از فصول مقصد پنجم مطرح کرده است. وی در مجموع درباره مجمل و مبیّن چهار نکته را به‌اختصار یادآور می‌شود:

نکتهٔ اوّل: تعریف مجمل و مبیّن: **مبیّن** کلامی را گویند که دارای ظهور و متفاهم عرفی باشد، یعنی به گونه‌ای باشد که وقتی به مخاطب القاء می‌شود، به راحتی معنای آن را می‌فهمد، و نزد اهل لسان هم این لفظ قالب و آیینهٔ تمام‌نمای آن معناست ؛ خواه نصّ باشد که احتمال خلاف ندارد و یا ظاهر باشد که به احتمال خلافش اعتنا ، نمی‌شود.

در ضمن فرقی ندارد که متکلم نیز همین ظاهر و متفاهم عرفی را از کلام اراده بکند و یا قرینه بیاورد ـ مثلاً بگوید: «رأیت اسداً یرمی» ـ و خلاف ظاهر را اراده کند. در هر حال ظهور محفوظ است و معنای اصلی به ذهن شنونده خطور می‌کند.

مجمل آن است که دارای چنین ظهور و دلالتی نباشد و وقتی به اهل لسان عرضه می‌شود، ابهام و تردد دارند و دو یا چند احتمال می‌دهند و یا اصلاً معنای آن را نمی‌فهمند ؛ مثل مشترکات لفظی ،

نظیر لفظ عین . البته ممکن است به کمک قرائنی مرادش را روشن کند ؛ مثل «رأیت عیناً جاریةً» که مراد چشمه است ، ولی این باعث نمی‌شود که لفظ عین مجمل نباشد، بلکه ذاتاً اجمال دارد و بالعرض تفسیر و تبیین شده است.

نکتهٔ دوم: در میان آیات و روایات، جملات فراوانی وجود دارد که به اتفاق کلمه مبیّن هستند و جملاتی هم اجمال و ابهام دارند. امّا موارد و مصادیقی هم وجود دارد که مشتبه و مورد نزاع است که آیا مجمل هستند یا مبیّن؟ مرحوم آخوند برای نمونه سه مورد را ذکر می‌کند:

۱. آیهٔ سرقت: ﴿السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما﴾[۱] در کلمهٔ قطع و کلمهٔ ید اختلاف است که مجمل هستند یا مبیّن؟ مراد از قطع ، مطلق جرح است یا خصوص ابانه؟ مراد از ید آیا از شانه است یا از آرنج یا از مچ یا از اصول اصابع؟ برخی ادعای اجمال کرده‌اند و برخی جواب داده‌اند که اجمالی نیست ... .

۲. جملاتی که در آنها تحریم یا تحلیل ، در ظاهر خطاب ، به خود عین خارجی اسناد داده شده است مثل: ﴿حرمت علیکم امهاتکم﴾.[۲] ﴿أحلّت لکم بهیمة الانعام﴾[۳] و ... که عین خارجی، فعل مکلف نیست تا در اختیار او باشد و تکلیف تحریمی نسبت به آن معقول باشد و لذا به ناچار باید فعلی از افعال اختیاری مکلّفین در تقدیر گرفته شود ، و چون افعال گوناگونی ـ همچون نکاح، قتل، ضرب، شتم، و ... ـ قابل تقدیر گرفتن است، اختلاف شده است که این نوع خطابات اجمال دارند یا خیر؟

۳. مرکباتی که با لاء نفی جنس شروع می‌شود از قبیل: ﴿لا صلوة إلّا بطهور﴾[۴] و ... هم مورد بحث واقع شده است که آیا منظور ، نفی اصل جنس و ماهیت است ، یا نفی وصف صحت یا نفی وصف کمال؟ آیا اینها اجمال دارند یا نه؟ مرحوم آخوند وارد این بحث‌ها نمی‌شود ؛ چون صغروی است ، نه کبروی. ولی در کتب درسی دیگر مثل ***معالم و قوانین و اصول فقه*** مبسوطاً حکم این مصادیق مشتبه بیان شده است.

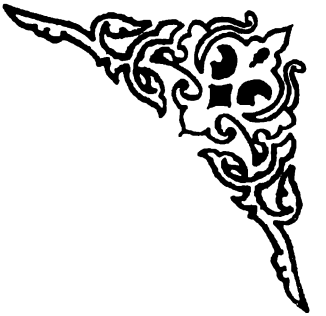
نکتهٔ سوم: مجمل یا مبیّن بودنِ یک خطاب ، برهانی نیست ـ تا نیاز به بحث و بررسی داشته باشد ـ بلکه یک امر وجدانی است. چه بسا برای فقیهی فلان معنا متبادر باشد و کلام ظهور در آن پیدا کند و برای دیگری چنین نباشد. هر کدام باید به سلیقه خویش مراجعه کنند؛ ولی «فتأمّل» که در بعضی موارد نیاز به استدلال دارد که مثلاً معنای صعید، وطن و... چیست؟ و باید از کتب لغت استشهاد شود.

نکتهٔ چهارم: مجمل و مبیّن بودن دو امر نسبی است، یعنی چنین نیست که خطابی ، از جمیع ابعاد و زوایا و برای همه مخاطبان ، اجمال داشته باشد و خطاب دیگر از هر لحاظ ، و نسبت به هرکس مبیّن باشد، بلکه چه بسا نسبت به فردی اجمال ندارد؛ چون علم به وضع دارد و کلام هم به نظر او محفوف به قرینه است یا ما یصلح للقرینیّه بر خلاف ظاهر نیست، و نسبت به دیگری اجمال دارد؛ چون اهل لسان

---

۱. سورهٔ مائده، آیهٔ ۳۸.
۲. سورهٔ نساء، آیهٔ ۲۳.
۳. سورهٔ مائده، آیهٔ ۱.
۴. *وسائل الشیعه*، ج ۱، ص ۲۵۸ .

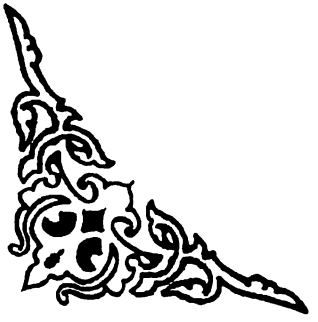
نیست و علم به وضع ندارد یا این‌که کلام محفوف به قرینه برخلاف است ؛ همانند وقوع امر عقیب حظر یا توهّم حظر، عود ضمیر، به بعض افراد عام، استثناء عقیب جمل متعدّد و ... . حال که مسأله وجدانی است، هرکس باید به وجدان خود مراجعه کند؛ دیگر بحث و بررسی این‌که فلان آیه اجمال دارد یا نه؟ فلان دسته از آیات و روایات اجمال دارند یا نه؟ بحثی غیر ضروری خواهد بود و لذا از طرح آن صرف‌نظر می‌کنیم. ضمن این‌که چنین بحث‌هایی ، اصولی نخواهد بود و با مباحث فقهی مناسب‌تر است .

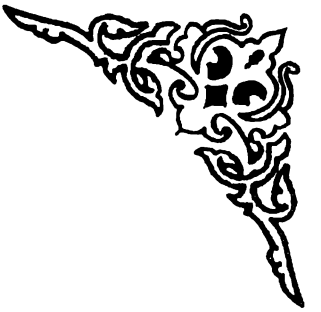


المقصد السادس

في بيان الأمارات المعتبرة

شرعاً أو عقلاً





مباحث القطع



[تمهيدٌ]
[فی أقسام حالات المكلّف]

المقصد السادس

فی بيان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا

و قبل الخوض فی ذلک لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام و إن كان خارجا من مسائل الفن و كان أشبه بمسائل الكلام لشدة مناسبته مع المقام.

سخنی دربارهٔ أمارات

مقصد ششم از هشت مقصد *كفاية الاصول* دربارهٔ أمارات معتبره است.

«أمارات» به فتح همزه جمع أماره و به معنای علامت و نشانه و طريق و كاشف است، يعنی چيزی كه چيز ديگر را نشان می‌دهد و راهی به سوی آن است. «إمارة» به كسره همزه، به معنای اميری و فرمانروايی است و جمع آن إمارت است. فيّومی در *المصباح المنير* می‌گويد: **وَ الإمْرَةُ وَ الإمارة الولاية بكسر الهمزة... و الأمارَةُ العلامة وزناً و معناً.**[1]

أمارة از نظر معنای لغوی عامّ است و بر هر يک از قطع و ظنّ اطلاق می‌شود؛ زيرا قطع هم طريق به سوی واقع و كاشف از آن است. ظنّ نيز طريق به سوی واقع و نشانه است، يعنی واقع را به ما نشان می‌دهد؛ امّا با اين تفاوت كه طريقيت و واقع‌نماييِ قطع، ذاتی و عين ذات يا لازم ذات قطع است. و علم يعنی انكشاف واقع، يا چيزی كه دارای انكشاف است.[2] و نيز كاشفيّت علم، تامّ و تمام است و صد در صد واقع را نشان می‌دهد و احتمال خلاف ندارد. بر همين اساس (ذاتی و تامّ بودن كاشفيّت علم) نيازی به پشتوانه و جعل جاعل و اعتبار معتبر ندارد، بلكه محال است كسی بتواند به علم و قطع، طريقيت را اعطاء كند يا از آن بگيرد،[3] ولی طريقيت ظن، جعلی و اعتباری است و حجيّت را بايد كسی به آن بدهد و نيز ناقص است و نياز به مكمل و متمّم دارد، يعنی عقل مستقل يا شارع مقدس بايد آن را حجّت كند.[4]

اما در اصطلاح اصوليون، أماره فقط به طرق ظنّيه اطلاق می‌شود و قطع را شامل نمی‌شود. أمارهٔ اصطلاحی مقابل اصل عملی است و هر دو در اين جهت مشترک می‌باشند كه مبيِّن حكم ظاهری می‌باشند و در حق جاهل به واقع، جعل و تشريع شده‌اند. با اين تفاوت كه در أماره حيثيت كاشفيّت و طريقيت به سوی واقع منظور شده است، ولی در اصل عملی اين جنبه اصلاً ملحوظ نيست و ابداً كاری

---

۱. *المصباح المنير*، مادّهٔ امر، ج ۱، ص ۲۹.
۲. توضيح اين دو مبنا خواهد آمد.
۳. اين بحث به‌طور مبسوط بيان خواهد شد.
۴. اين مطلب نيز در باب خودش به تفصيل مطرح خواهد شد.

با واقع ندارد، بلکه صد در صد یک وظیفه عملی است که ـ در مقام عمل وقتی تمام راهها به سوی مکلف مسدود می‌شود ـ او را از حیرت و سرگردانی و سر درگمی خارج می‌سازد. مبحث اصول عملیه یا شک، در مقصد هفتم بررسی می‌شود. فعلاً در مقصد ششم دربارهٔ امارات یا طرق ظنیه بحث می‌شود.

آمارت در تقسیمی سه دسته می‌شوند:

۱. آماراتی که قطعاً معتبر هستند و دلیل قاطع بر اعتبار و حجیّت آنها قائم شده است؛ مثل خبر واحد ثقه، ظواهر خطاب، بیّنه و ...که در جای خود خواهد آمد.

۲. آماراتی که قطعاً بی‌ارزش هستند و دلیل قاطع بر عدم حجیّت آنها قائم شده است؛ مثل قیاس و استحسان و اجتهاد به رأی و ... .

۳. آماراتی که مشکوک الاعتبار هستند و دلیل قاطعی ، نه بر حجیّت آنها داریم و نه بر عدم حجیّت آنها. مثل اجماع منقول به خبر واحد، شهرت فتوائیه، قول لغوی و...که عملاً قسم ثالث به قسم ثانی ملحق می‌شود؛ زیرا قوام حجیّت هر حجتی به علم و قطع است و شک در حجیّت مساوی است با علم به عدم حجیّت؛ چون پشتوانه ندارد. پس عملاً بدان اعتناء نمی‌شود.

محور مباحث این مقصد را دسته اول، یعنی آمارات معتبره تشکیل می‌دهد . خود آمارات معتبره دو بخش دارد:

۱. آماراتی که شرعاً معتبر هستند و شارع برای آنها حجیّت و طریقیت قائل شده و به آنها ارزش داده است که این نیز دارای دو بخش است:

الف) آماراتی که شارع مقدّس در آنها نقش تأسیسی دارد، یعنی مؤسّس و مبتکر است و در میان عقلاء سابقه نداشته است. مثل حجیّت خبر عادل در احکام ، ولو مفید ظنّ و اطمینان نباشد و به مناط افاده وثوق که عقلاء قائلند نباشد، بلکه صد در صد تعبّدی باشد و مثل بیّنه در موضوعات که گاه شهادت دو عادل و گاه چهار عادل را لازم دارد و شارع اینها را بدین‌گونه حجّت کرده است.

ب) اماراتی که شارع در آنها نقش امضایی دارد، یعنی در میان عقلاء هم مرسوم است و سیرهٔ عقلاء نیز بر آن مستقر بوده و شارع مقدس فقط آن را امضاء کرده است و تا امضاء شارع نباشد و بر بنای عقلاء صحه نگذارد، آن سیره در احکام شرعیه ارزش نخواهد داشت. مثل حجیّت خبر ثقه و حجیّت ظواهر خطابات که مبسوطاً در باب خود به بحث کشیده خواهد شد.

۲. اماراتی که عقلاً معتبر هستند و عبارت است از ظنّ مطلق بر مسلک حکومت. انسدادی‌ها مطلق ظن را حجّت می‌داند، یعنی هر ظنی از هر راهی که حاصل شود ارزش دارد ـ به‌جز ظنونی که دلیل قاطع بر بطلان آنها قائم شده است، مثل قیاس ـ دلیل آن مقدمات هم انسداد است که پنج مقدمه می‌باشد و در جای خود خواهد آمد و طرفداران ظنّ مطلق، یعنی انسدادی‌ها در نتیجه حاصلهٔ از آن مقدمات ، اختلاف نظر دارند:

عده‌ای طرفدار کشف شده‌اند، یعنی می‌گویند: مقدمات انسداد کاشف از این است که در شرایط مزبور (انسداد باب علم و علمی) شارع مقدس مطلق ظن را حجّت کرده است . براساس این مسلک ، حجیّت این نوع از ظن هم شرعی خواهد بود و به بخش اوّل ملحق می‌شود.

عده‌ای هم طرفدار حکومت شده‌اند، یعنی می‌گویند مقدمات انسداد که تمام و کامل شد ، خودِ عقل مستقلاً حاکم است به اینکه هر ظنی از هر راهی بدست آید، حجّت است و اگر هم از شرع چیزی برسد، ارشادی خواهد بود نه مولوی. براساس این مسلک ، حجیّت ظن مطلق ، عقلی خواهد بود.

قوله: و قبل الخوض ...: تا اینجا با عنوان بحث در مقصد ششم (الامارات المعتبرة شرعاً و عقلاً) آشنا شدیم؛ ولی پیش از آنکه وارد احکام و مسائل آمارات شویم و مصادیق گوناگون آن را مورد بحث و بررسی قرار دهیم، صلاح است که قدری دربارهٔ احکام و مسائل قطع (آمارهٔ لغوی) بحث کنیم؛ سپس مرحوم آخوند سه جمله دارد که آن‌ها را جداگانه توضیح می‌دهیم:

۱. «**و ان کان خارجاً من مسائل الفنّ**». یعنی مسائل قطع از مسائل فن (علم اصول) خارج است و جزء مسائل این علم نیست، زیرا ضابطه مسأله اصولی ، این بود که نتیجه‌اش در طریق استنباط حکم شرعیِ کلیِ فرعیِ الهی واقع شود. به دیگر سخن: کبرای کلّی قیاس استنباط احکام قرار بگیرد؛ مثل ظهور امر در وجوب، حجیّت ظواهر، ملازمه میان وجوب مقدمه و ذی‌المقدمه و ...که هرکدام مشعلی است برای روشن کردن حکم شرعی مصادیق و صغریات خودشان و در جلد اوّل *کفایه* به تفصیل در جای خود بحث شد ـ این ضابطه بر مباحث قطع منطبق نیست و نتیجه این مباحث در طریق استنباط واقع نمی‌شود. مثلاً نمی‌توانیم بگوییم: «**الحج مقطوع الوجوب**» : صغری ؛ «**وکلّ مقطوع الوجوب واجبٌ**» :کبری ؛ «**فالحج واجبٌ**» : نتیجه .

زیرا قانون استدلال این است که اوسط ، واسطه در اثبات اکبر برای اصغر باشد، یعنی مقطوع الوجوب بودن ، علت و واسطه در اثبات وجوب برای حج باشد؛ در حالی که در مثال مزبور قطع به وجوب (اوسط) معلول نتیجه است، یعنی در واقع وجوبی برای حج ثابت است و آن ، سبب این قطع به وجوب شده و چگونه ممکن است که قطع به وجوب علت برای وجوب حج باشد.

به دیگر سخن: مسأله اصولی باید نتیجه‌اش در سلسله علل احکام شرعیه فرعیه باشد و به این وسیله به حکم شرعی و معلول برسیم. در حالی که قطع به وجوب در سلسله علل وجوب حج نیست، بلکه معلول و لازم و اثر وجوب حج است؛ لذا معیار اصولی بودن بر آن منطبق نیست.[1] پس مسأله قطع از مسائل فن اصول ، خارج است.

---

۱. در قطع در موضوعات هم ، مطلب همین است؛ زیرا وقتی می‌گوییم ***هذا المایع مقطوع الخمریّه*** : صغری؛ ***وکلّ مقطوع الخمریة حرام*** :کبری؛ ***فهذا المایع حرام*** : نتیجه، باز هم اشکال داریم؛ زیرا حرمت روی ذات خمر و خمر واقعی رفته است ، نه روی مقطوع الخمریّه و قطع در نوع احکام طریقیت دارد ، نه موضوعیت.

۲. «**وکان اشبه بمسائل الکلام**»، یعنی مباحث قطع رابطهٔ تنگاتنگی با مسألهٔ کلامی دارد؛ زیرا در علم کلام از احوال مبدأ و معاد گفت‌وگو می‌شود و مباحث قطع هم به نوعی به احوال مبدأ و معاد برمی‌گردد. به این نحو که در باب قطع بحث می‌شود که آیا حجیّت قطع ذاتی است یا جعلی. این را می‌توان این‌گونه مطرح کرد: آیا صحیح و ممکن است خداوند به قطع حجیّت را اعطاء کند یا امکان ندارد؟ که بحث از فعل باریتعالی می‌شود.

یا در باب قطع می‌گوییم اگر کسی قاطع شد و از قطع پیروی کرد (تسلیم و انقیاد) یا سر پیچی کرد (تجرّی) و بعد کشف خلاف شد و قطع او مطابق واقع نبود، آیا به صرف تبعیّت از قطع یا تخلف از آن، مستحق مثوبت یا عقوبت می‌شود یا نه؟ بحث از ثواب و عقاب مربوط به احوال معاد است و اگر همین بحث را این‌گونه طرح کنیم که از مولای حکیم چنین عقابی بجاست یا نابجا، بحث از افعال الهی می‌شود . به هر حال با مسائل کلامی تناسب دارد.

۳. «**لشدّة المناسبة**»، این جمله دلیل «**لا بأس بصرف الکلام**» است. گویا کسی می‌پرسد اگر مباحث قطع از علم اصول ، خارج و به مسائل کلامی نزدیک‌تر است چرا آن را در علم اصول بحث می‌کنند؟

مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید چون با مقام بحث ما (باب آمارت که مسأله‌ای اصولی است) هم مناسبت زیادی دارد ؛ لذا مطرح می‌کنند که هم قطع و هم اماره در نوع احکام مشترک هستند. هر دو ، طریق به سوی واقع هستند ؛ با هر دو، وظیفهٔ فعلی احراز می‌شود، هر دو منجّز هستند عندالاصابة، هر دو موجب عذر هستند عندالخطأ، هر دو متابعتشان واجب و لازم است، هر دو مخالفتشان حرام است و ... . به همین مناسبت مسائل قطع را در علم اصول به عنوان مقدّمه‌ای پیش از بحث آمارات مطرح می‌کنیم.

کفایه: فاعلم أن البالغ الذی وضع علیه القلم إذا التفت إلی حکم فعلی واقعی أو ظاهری متعلق به أو بمقلدیه فإما أن یحصل له القطع به أو لا و علی الثانی لا بد من انتهائه إلی ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له و قد تمت مقدمات الانسداد علی تقریر الحکومة و إلا فالرجوع إلی الأصول العقلیة من البراءة و الاشتغال و التخییر علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی.

مقدمهٔ مباحث قطع

فاعلم ...: در اینجا بحثی با مرحوم شیخ اعظم داریم. شیخ رحمه‌الله در اوّل *رسائل*، این عبارت را دارد: «**فاعلم أنّ المکلّف إذا التفت إلی حکم شرعی فإمّا أن یحصل له الشک فیه أو القطع أو الظن ...**» .[1]

مرحوم آخوند عبارت مزبور را به عبارت ذیل تغییر داده است: «**فاعلم أنّ البالغ الذی وُضع علیه**

---

۱. *فرائدالاصول*، اوّل کتاب، سطر دوم.

القلم إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري متعلق به أو بمقلّديه فإمّا أن يحصل له القطع به أو لا ...» .

تفاوت‌های دو تعبیر و سرّ تغییرات مرحوم آخوند را توضیح می‌دهیم:

۱. در عبارت شیخ ، کلمهٔ مکلّف آمده بود و آخوند به‌جای آن ، عبارت «**البالغ الذی وضع علیه القلم**» گذاشته است. سرّ تغییرات این است که مرحوم آخوند در *حاشیهٔ رسائل*[1] فرموده است که کلمهٔ مکلّف مشتقّ است و مشتقات ظهور در فعلیت دارند و از این کلمه ، مکلف فعلی تداعی می‌کند و اگر مراد مکلف فعلی شد ـ یعنی کسی که بالفعل مکلف است و تکلیف در حق او منجّز و حتمی شده است ـ تقسیم آن به سه قسم قاطع و ظانّ و شاکّ، ناتمام است؛ زیرا مَقسم باید در تمام اقسام باشد و به عین وجود قِسم ، موجود باشد و قسم همان مقسم است با زیادی خصوصیتی که دارد، در حالی که مکلف فعلی در قسم شاکّ نیست، چون شاکّ در حکم فعلی ـ مثلاً حرمت شرب توتون ـ نسبت به حکم واقعی ، مکلف فعلی نیست و واقع در حق او به درجه حتمیّت و تنجّز نرسیده است.

اما اگر به‌جای مکلف بگوییم «**البالغ الذی ...**» ، یعنی شخصی که شروط عامهٔ تکلیف (بلوغ ، عقل و قدرت) را دارد و قلم تکلیف بر دوش او نهاده شده است ؛گرچه در موردی در حق او فعلی و منجّز نشده باشد که فرض شکّ و جاهل قاصر باشد.

۲. «کلمهٔ **اذا التفت**»: مراد از این التفات، التفات تفصیلی نیست، زیرا التفات تفصیلی بعد از فحص و تحقیق در منابع می‌آید و در این مرحله سه قسم ندارد، بلکه معیناً یکی از آنهاست ؛ مثلاً فقط قاطع است یا فقط ظانّ است . پس مراد ، التفات اجمالی است، یعنی وقتی متوجه شد که مثلاً بیمه در اسلام حکمی دارد، پیوند اعضاء در اسلام حکمی دارد، استعمال دخانیات حکمی دارد و به‌دنبال آن فحص و تحقیق کرد ، نتیجه‌اش این است که یا قطع به حرمت پیدا می‌کند یا ظنّ ، یا شک.

۳. کلمهٔ «**حکم**»: عبارت شیخ کلمهٔ «**حکمٍ شرعیٍ**» داشت و آخوند کلمه شرعی را نیاورد، چون مقصود روشن است و به قرینه مقام که بحث ما از وظایف مجتهدین است، روشن می‌شود که مقصود ، حکم شرعی است ، نه احکام فلسفی و ریاضی و دیگر علوم . بنابراین نیازی به آوردن آن نیست.

۴. کلمهٔ «**فعلی**»: در عبارت شیخ این کلمه نبود و مرحوم آخوند آن را افزوده و منظور این است که باید التفات به حکم فعلی (حکمی که به مرحله بعث یا زجر رسیده است باشد) وگرنه التفات به حکم شأنی و انشایی بدون آنکه به مرحله فعلیّت برسد، ارزشی ندارد. وجه این قید را در ادامه از خود آخوند خواهیم شنید.

۵. کلمهٔ «**واقعی**» و «**ظاهری**»: در عبارت شیخ، کلمه حکم شرعی آمده بود و قید نکرده بود که ظاهری یا واقعی؛ ولی مرادش خصوص حکم شرعیِ واقعی بود؛ چراکه اگر مرادش اعم از واقعی و

---

۱. *حاشیهٔ آخوند رحمه‌الله بر رسائل*، ص ۲.

ظاهری بود، تقسیم بعدی به سه حالت قطع و ظن و شک معنا نداشت؛ چون حکم ظاهری ، شک‌بردار یا ظن‌بردار نیست؛ زیرا اگر آماره معتبره یا اصل عملی بر حکم ظاهری داشته باشیم، حکم ظاهری مقطوع می‌شود و مشکوک یا مظنون نیست و اگر نداشته باشیم حکم ظاهری مقطوع العدم می‌شود و شک و ظن ندارد. آری حکم واقعی است که گاهی مقطوع و گاهی مظنون و گاهی مشکوک است.

ولی مرحوم آخوند عبارت «واقعی» و «ظاهری» را افزوده است تا بفهماند که فرقی میان آن دو نیست. مجتهد چه قطع به «حکم واقعی» پیدا کند و چه قطع به «حکم ظاهری»، احکام قطع روی آن پیاده می‌شود .[1]

در اینجا فقط اشاره می‌کنیم به اینکه منظور از حکم واقعی احکامی است که بر اساس مصالح و مفاسد واقعیه و نفس الامریه جعل می‌شوند و روی ذوات اشیاء (ذات صلوة، صوم، خمر، غصب، و ...) وارد می‌شوند ـ با قطع نظر از علم و جهل ـ و میان عالم و جاهل مشترک هستند، ضمناً حکم واقعی هم اعم از واقعی اختیاری (نماز با طهارت مائیه) و واقعیِ اضطراری (نماز با تیمم) است.

منظور از حکم ظاهری عبارت است از مؤدیات اصول و آمارات که گاهی ممکن است مصادف و مطابق با حکم واقعی باشند و گاه ممکن است مخالف با آن باشند ، و اماره یا اصل خطا کند.

۶. «متعلقِ به أو بمقلِّديه»، یعنی آن حکم مورد التفات هم از احکامی باشد که به خودِ مجتهد هم متوجه است و اختصاص به مقلدین ندارد و یا از احکامی باشد که مخصوص مقلدین یا گروهی از مقلدین است و مورد ابتلاء خود مجتهد نیست؛ (مثل احکام دماء ثلاثه و غیره. هر دو بخش مورد بحث ماست.

از این تعبیر و نیز از اصل اینکه حالات سه گانهٔ قطع و ظن و شک با احکام مفصلی که دارند برای غیرمجتهد پیش نمی‌آید، می‌فهمیم که منظور شیخ از مکلف و منظور مرحوم آخوند از بالغ کذایی ، خصوص مجتهد است و سایر مکلّفین ، این حالات و احکام را ندارند. لذا به نظر می‌رسد بهتر بود به جای آن تعبیرات ،کلمهٔ مجتهد را ذکر می‌کرد و می‌فرمود «اعلم أن الفقیه، یا أنّ المجتهد...» .

۷. «فإمّا أن یحصل...» : مرحوم شیخ برای مکلف ملتفت ... سه حالت ذکر کرده است: ۱. یا قاطع می‌شود؛ ۲. یا ظن پیدا می‌کند؛ ۳. یا شک در حکم پیدا می‌کند. مرحوم آخوند تقسیم را به صورت ثنائی و حصری بیان می‌کند و می‌فرماید بالغ کذایی پس از التفات اجمالی و به‌دنبال آن ، فحص و تحقیق کردن، از دو حال خارج نیست:

۱. یا قطع به حکم شرعی پیدا می‌کند که این عبارت ، عامّ است، یعنی قطع به حکم واقعی باشد یا ظاهری. پس کسی هم که اماره دارد قطع به حکم ظاهری دارد، کسی هم که اصل عملی دارد قاطع به

---

۱. در ادامهٔ مطلب سرّ این تعمیم از زبان آخوند خواهد آمد.

حکم ظاهری است و همه اینها تحت عنوان قطع مطرح می‌شوند و در عرض هم و قسیم نیستند، بلکه تحت عنوان جامع «قاطع» داخل هستند و احکام قطع ـ که بیان خواهد شد ـ در همهٔ اینها جاری است.

۲. یا چنین قطعی پیدا نکرده است؛ نه قطع وجدانی، نه آماره معتبره و نه اصل عملی. در این صورت وظیفه ، این است که به عقل مراجعه کند و اگر عقل حکم مستقلی داشت، برایش حجّت است . امّا آن حکم عقلی ، قطع نیست؛ زیرا در قسم اوّل داخل بود. شک هم نیست؛ چون شک پیروی کردن ندارد، وهم هم که به طریق اولی تبعیت ندارد. پس منحصر می‌شود در ظن عقلی؛ آن هم نه ظنّ خاصّ ؛ چرا که این نوع ظن هم در بخش اوّل داخل بود؛ بلکه ظن مطلق که از راه دلیل انسداد ثابت می‌شود، آن هم نه بر فرض کشف که باز داخل در قطع به حکم شرعی می‌شود، بلکه در فرض حکومت که عقل مستقل به لزوم اتباع ظن باشد. در این فرض هم حجّت عقلی دارد و باید عمل کند.

اگر در این مرحله هم حجّت عقلی نداشت ، یا مقدمات انسداد را قبول ندارد و ظن مطلق را حجّت نمی‌داند ، یا از باب حکومت حجت نمی‌داند و از باب کشف حجّت می‌داند و جدا از قطع به حکم شرعی نیست. خلاصه اگر هیچ راهی به سوی حکم واقعی و ظاهری نبود، نوبت می‌رسد به اصول عملیهٔ عقلیه و از آنها استفاده می‌کند ،که مفاد آنها جعل حکم ظاهری نیست ،[1] مثلاً از برائت عقلی که به مناط قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود، استفاده می‌کند یا از اشتغال و احتیاط عقلی که به مناط دفع عقاب محتمل جاری می‌شود، استفاده می‌کند و یا از اصل تخییر در دوران بین محذورین استفاده می‌کند که هر یک از این اصول ، مجرای خاصّ خود را دارد و در جای خود خواهد آمد.

و إنما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقا بالأحكام الواقعية و خصصنا بالفعلي لاختصاصها بما إذا كان متعلقا به على ما ستطلع عليه و لذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الأقسام.

و إن أبيت إلا عن ذلك فالأولى أن يقال إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا و على الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا لئلا تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام و جعه على الأخير إلى القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع و من يقوم عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى حسب ما يقتضي دليلها.

در عبارت شیخ اعظم در رسائل سخن از التفات به حکم شرعی بود و چنانکه بیان کردیم منظور حکم شرعی واقعی بود. ولی مرحوم آخوند تعمیم داد و حکم را اعم از واقعی و ظاهری دانست سرّ این تعمیم این است که احکام قطع (وجوب متابعت، حجیّت یا منجز بودن و مُعذِر بودن)[2] تنها اختصاص به قطع به حکم واقعی ندارد، بلکه شامل قطع به حکم ظاهری هم می‌شود ـ و مناط این است که مکلف

---

۱. برخلاف اصول عملیه شرعیه که مفادش جعل حکم ظاهری است . مثلاً استصحاب جعل حکم مماثل است و ...که در جای خود خواهد آمد.

۲. در امر اوّل توضیح داده خواهد شد .

قطع به وظیفهٔ فعلی پیداکند، چه آن وظیفه فعلی حکم الله واقعی باشد و چه حکم الله ظاهری و مؤدّای امارهٔ یا مفاد اصل ـ پس تعمیم بجاست.

قوله: و خصصنا...: در عبارت شیخ، سخن از التفات به حکم شرعی بود، ولی اینکه آیا خصوص حکم شرعیِ فعلی منظورشان است یا اعم از فعلی و شأنی یا انشایی مراد است؟ عبارت شیخ اطلاق داشت، ولی مرحوم آخوند تخصیص داد و تقیید قائل شد و حکم شرعی فعلی را قید کرد.

سرّ این تخصیص هم این است: احکامی که در امر اوّل برای قطع بیان خواهیم کرد، مخصوص قطع به حکم فعلی[1] است و حکم انشایی ولو مقطوع هم باشد، آن احکام را ندارد و بزودی در فرازی از امر اوّل ـ با عبارت «**ثم لا یذهب علیک...**» ـ توضیح بیشتری خواهیم داد. آری در مثل نذر و غیره ثمره ظاهر می‌شود که اگر قاطع شدم به حکم انشایی، چنین و چنان کنم. مثلاً صدقه بدهم. ولی این ثمرهٔ نادری است و اصلاً به حساب نمی‌آید احکام اصلی قطع، مخصوص قطع به حکم فعلی است.

در عبارت شیخ اعظم برای مکلف ملتفت به حکم شرعی سه قسم فرض شد: ۱. قاطع، ۲. ظانّ، ۳. شاک. ولی مرحوم آخوند می‌فرماید: به خاطر همان تعمیمی که قائل شدیم (حکم را اعّم از واقعی و ظاهری دانستیم) از این تقسیم ثلاثی عدول کرده و به شیوهٔ ثنائی تقسیم را عرضه کردیم و گفتیم یا قاطع است، یا قاطع نیست و تمام آن اقسام را به نحوی در قسم اوّل یعنی قطع به حکم داخل کردیم؛ زیراکسی هم که آماره یا اصل معتبری دارد، قاطع به حکم است[2] و نیازی به تقلید نیست. غیر قاطع هم تکلیفش روشن شد که اگر انسدادی و حکومتی است از ظن مطلق پیروی می‌کند و اگر اینها را قبول نداشته باشد از اصول عقلیه مدد می‌گیرد.

اگر شما از پذیرفتن پیشنهاد ما (ثنائی کردن تقسیم) امتناع کنید و اصرار داشته باشید بر ثلاثی بودن اقسام، باز هم می‌گوییم: بهتر است[3] به شیوه شیخ عمل نکنیم و نگوییم که یا قطع یا ظن و یا شک، بلکه بگوییم مکلفِ ملتفت پس از تحقیق و بررسی، یا قطع به حکم شرعیِ واقعی[4] پیدا می‌کند ـ که احکامی دارد و بزودی خواهد آمد ـ یا چنین قطعی برایش حاصل نمی‌شود. در فرض عدم حصول قطع، یا طریق و اماره معتبری بر حکم شرعی نزد او قائم می‌شود، یا چنین اماره‌ای قیام نمی‌کند. در فرض اوّل وظیفه پیروی از اماره معتبره است و فرض اخیر حکمش خواهد آمد.

ما در این دو حالت تعابیر شیخ را عوض کردیم و به جای ظن به حکم، قیام طریق معتبر را مطرح کردیم. فلسفهٔ این تغییر، این است که اقسام با یکدیگر تداخل نکنند و حکم هر کدام در جای خود تبیین شود.

---

۱. حکمی که به مرحله بعث و زجر برسد و به عبارتی، لازم‌الاجراء گردد.

۲. حکم ظاهری.

۳. اولویت تعیینی است.

۴. از جهت مماشات با شیخ.

توضیح: بین ظن به حکم با قیام اماره معتبره بر حکم، از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است. ظن اعم است از ظنّ معتبر ـ مثل خبر ثقه و ظواهر ـ و ظنّ غیرمعتبر ـ مثل قیاس و استحسان ـ و قیام طریق معتبر، اعم است از اینکه بالفعل برای شخص مکلفی که قام عنده الاماره، مفید ظن باشد یا مظنّه نیاورد. مثلاً بیّنه حجّت و طریق معتبر است، ولو برای حاکم شرع اصلاً مظنّه‌ای نیاورد، حال اگر تعبیر به حصول ظن کنیم، این تعبیر نه جامع افراد است و نه مانع اغیار. جامع نیست برای اینکه طرق معتبری راکه مفید ظن فعلی نباشند شامل نیست، در حالی که از آن طریق باید متابعت شود و در بخش مباحث ظن، حکمش بازگو می‌شود. مانع نیست برای اینکه ظن غیر معتبر را نیز شامل است ـ چون آن نیز ظن است و در عبارت شیخ تقییدی نبود که مراد ظن معتبر است ـ در حالی که نباید شامل شود.

پس طبق تعبیر شیخ، اقسام تداخل می‌کنند (برخی از صور قسم ثانی در قسم ثالث داخل می‌شود و بعضی از فروض قسم ثالث در قسم ثانی داخل می‌شود) ولی طبق تعبیر ما تداخلی نیست. طریق معتبر، حکم خود را دارد ولو ظن آور نباشد. و باز طبق بیان شیخ در بخش اخیر (فرض شک) ظن غیر معتبر خارج می‌شود و حکماً ملحق به شک می‌شود؛ ولی ما به‌جای تعبیر به شک، گفتیم «**أو لا یقوم عنده طریق معتبر**» که شامل ظن غیر معتبر نیز می‌شود؛ زیرا طریق معتبر نداشتن، اعم است از اینکه اصلاً طریق به سوی واقع ندارد و شاکّ محض و جاهل به جهل بسیط است، یا این‌که طریق دارد ولی معتبر نیست، مثل ظن غیر معتبر. پس صلاح است از این تعابیر استفاده کنیم.

بنابر تثلیث اقسام کسی که قاطع شده، تکلیفش روشن است و باید از قطع متابعت کند و طبق آن مشی نماید.[1] کسی هم که قاطع نیست ولی طریق معتبر دارد باز تکلیفش روشن است و باید از اماره پیروی کند.[2] کسی که نه قاطع است و نه طریق معتبر دارد و ـ به قول شیخ اعظم ـ شاکّ است وظیفه‌اش مراجعه به اصول و قواعدی است که شرع و عقل برای این مرحله در نظر گرفته‌اند و باید از آن اصول عملیه استفاده کند.[3]

قوله: وکیف کان: چه تقسیم ثنایی باشد، چه ثلاثی، آن هم چه به شیوه شیخ و چه به شیوهٔ ما ـ که بیان شد ـ مهم در مقام، بیان احکام و مسائل قطع و اقسام قطع (طریقی و موضوعی، تفصیلی و اجمالی، به موضوعات یا احکام و ...) است که طی هفت امر آنها را بیان می‌کنیم.

---

۱. تفصیل این مطلب در امر اوّل خواهد آمد.

۲. پس از اتمام مباحث قطع به‌طور تفصیلی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳. این مطلب ـ که چه اصلی، در چه شرایطی جریان دارد ـ در مقصد هفتم تبیین می‌شود.

[أحكام القطع و أقسامه]

[كتاب في القطع]

و كيف كان فبيان أحكام القطع و أقسامه يستدعى رسم أمور:

الأمر الأوّل

[لزوم العمل بالقطع عقلاً]

لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا و لزوم الحركة على طبقه جزما و كونه موجبا لتنجز التكليف الفعلى فيما أصاب باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته و عذرا فيما أخطأ قصورا و تأثيره في ذلك لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم فلا حاجة إلى مزيد بيان و إقامة برهان. و لا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفى حقيقة بين الشيء و لوازمه بل عرضا بتبع جعله بسيطا. و بذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضا مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا و حقيقة في صورة الإصابة كما لا يخفى.

امر اوّل: احكام قطع

امر اوّل از هفت امر مربوط به باب قطع، مشتمل بر سه نكته است:

نكتهٔ اوّل، بيان احكام قطع؛ براى قطع سه نوع حكم مى‌توان ذكر كرد:

حكم اوّل: طريق بودن و كاشفيّت از واقع؛ مهم‌ترين ويژگى قطع در همين طريقيت و كاشفيّت نهفته است. قطع يعنى ارائهٔ واقع و نمايانده آن بدون ذره‌اى نقص و ابهام و تيرگى؛ انسان قاطع گويا مستقيماً واقع را مى‌بيند و درمى‌يابد و از آنجاكه قطع او صد در صد طريقيت و مرآتيّت دارد، چه بسا مغفولٌ‌عنه است و توجه نداردكه با قطع به واقع رسيده است.[1] بحثى هم در اين‌جا وجود دارد مبنى بر اين‌كه آيا طريقيت ، ذاتى و عين ذات علم است و **العلم هو الانكشاف** يا از لوازم ذات ماهيت علم است و **العلم شيءٌ له الانكشاف** . دقت در مطلب ، احتمال اول را تقويت مى‌كند، ولى به هر حال خاصيت انكشاف و نمايانده معلوم و متعلق علم ، از علم جدا نيست، و بلكه مستحيل الانفكاك است.

اين حكم را مرحوم آخوند ذكر نكرده و در حقيقت از احكام قطع نيست، بلكه صفت قطع و از اقسام آن است‌كه در طريقى و موضوعى خواهد آمد.

---

۱. نظير آيينه‌كه صورت را نشان مى‌دهد و چون مرآت ، ما به يُنظر است و هدفْ ديدن صورت است؛ چه‌بسا از آيينه غافل باشد و وساطت آن را نبيند، در حالى‌كه اين آيينه است‌كه صورت را نشان مى‌دهد. و نظير الفاظ‌كه مرآت معانى هستند و گويا متكلم مستقيماً خود معانى و مقاصد را القاء مى‌كند.

حکم دوم: وجوب موافقت و حرمت مخالفت؛ وقتی مکلف به حکمی از احکام ، مثل وجوب جمعه و حرمت غصب ، یا به موضوعی از موضوعات ، مثل خمر بودن فلان مایع و رؤیت هلال شوّال ، قاطع و جازم شد؛ حتماً باید از این قطع متابعت کند و بر طبق آن حرکت و سلوک نماید[1] و حق ندارد با قطع خودش مخالفت نماید ؛ وگرنه عاصی و یا متجری خواهد بود، کما سیأتی.

این وجوب عمل و لزوم حرکت،[2] پیش از آنکه شرعی و وابسته به امر و نهی شارع باشد، یک حکم قطعی عقلی است که عقل قاطع از درون ، او را بر می‌انگیزاند و به سمت انجام کار سوق می‌دهد و او را ملزم می‌سازد ـ قضاءً لحقّ المولویه و العبودیه ـ و حالت منتظره ندارد (کسی که گمشده‌اش را یافته، برای برداشتن آن تردید نمی‌کند و بلافاصله با تمام وجود آن را اخذ می‌کند). از اینجا معلوم می‌شود که قطع تفصیلی علتِ تامّهٔ حکم مزبور است که به‌دنبال آن ، معلول (وجوب عقلی متابعت) هم ضرورتاً می‌آید و تخلف‌بردار نیست.[3]

حکم سوم: حجیّت؛ حکم قبلی تکلیفی بود و این حکم وضعی است. یکی از احکام و لوازم مسلم قطع، حجیّت آن است . مرحوم آخوند از حجیت ، برداشت خاصی دارد و تفسیر خاصی را ارائه می‌کند و آن عبارت است از تنجیز و اعذار یا منجّز بودن و موجب عذر بودن.[4]

آنگاه اگر قطع او مصیب و مصادف با واقع بود ـ مثلاً قطع به وجوب جمعه پیداکرده عندالله هم جمعه واجب است ـ در این صورت منجّز است، یعنی حکم الهی را در حق او منجّز می‌کند . مرتبه تنجّز مرتبه‌ای است که حتماً باید انجام دهد و امتثال کند و حق ندارد مخالفت کند ، اگر سرپیچی کرد، حتماً مستحق مذمّت (مذمّت عقلایی و دنیوی) و عقاب (عقاب الهی و اخروی) خواهد بود.

اگر قطع او در واقع جهل مرکب بود و مخالف واقع بود و در سایه پیروی از قطع تکلیف واقعی را انجام نداده و از آن فاصله گرفته بود ـ مثلاً قاطع به جمعه بود ، ولی حکم الله، ظهر بود ـ چنین قطعی موجب عذر است، یعنی اگر در قیامت مورد باز خواست قرار گرفت که چرا تکلیف الهی را انجام ندادی؟ می‌تواند قطع خویش را عذر و بهانه بیاورد و از عذاب الهی رهایی بیابد. البته اگر خطای او قصوری باشد ، نه تقصیری. اگر از طرق معمول و متعارف طی طریق کرده و قاطع شده و خطاکرده باشد، معذور است، ولی اگر از بیراهه رفته و از راه قیاس و استحسان و ... ـ آن هم با توجه به منع و

---

۱. مثلاً اگر قطع به وجوب پیداکرده باید به آن عمل کند و نماز جمعه را ایجادکند، اگر قطع به حرمت پیداکرده باید از آن عمل اجتناب کند . ۲. این عطف ، تفسیری است .

۳. دربارهٔ قطع اجمالی بعداً بحث خواهیم کرد .

۴. قطع یعنی مطلق اعتقاد جازم؛ چه مطابق واقع باشدکه نامش علم و یقین است و چه مخالف واقع باشدکه نامش جهل مرکب است؛ ولی شخص قاطع ، *مادامَ قاطعاً* که احتمال خلاف نمی‌دهد و جزم صد در صد دارد، آری بعداً کشف خلاف می‌شود و یا برای همیشه در جهل مرکب مانده و در قیامت منکشف می‌شود. فعلاً کاری به اینها نداریم و مکلف به خیال خود قاطع است و باید از قطع خویش پیروی کند.

بطلان قیاس ـ پیش رفته و قاطع شده و خطاکرده باشد، معذور نیست؛ زیراکوتاهی کرده و مقصر است و نباید از این راه می‌رفت.

قطع که آمد احکام مزبور (وجوب متابعت و حجیّت) هم می‌آید و قطع ، مؤثر در این احکام است و تأثیرش هم لازم و ضروری و حتمی است. یعنی علت تامّه است. دلیل این تأثیر ، عقل سلیم و وجدان است که هرکس به وجدان خویش مراجعه کند، بالبداهه این را می‌یابد که قطع وقتی آمد، به‌دنبالش آن مسؤولیت‌ها را دارد، و نیازی به اقامه برهان نیست، بلکه فوق برهان است چون بدیهی و وجدانی است.

نکتهٔ دوم: ذاتی بودن حجیت قطع: تردیدی نیست در اینکه حجیّت و طریقیت ظنون معتبره و وجوب اتباع اماره معتبره، جعلی و اعتباری و قرار دادی است؛ یعنی عقلاء عالم برای خبر ثقه و ظواهر ، حجیّت قائل شده‌اند و شارع مقدس نیز آن را امضاء کرده است ؛ یا خود شارع مستقیماً برای بیّنه و خبر عدل و ... حجیت قائل شده است؛ وگرنه عقلاً و ذاتاً و فی نفسه ، امارات ظنّیه دارای حجیّت و اعتبار نیستند؛ چه‌بسا اگر به عقل مراجعه کنیم، حکم کند به اینکه در فرض تمکّن از علم، حتماً باید تحصیل علم شود و به‌گمان اکتفا نشود؛ هر چند این تحصیل علم با زحمت و مشقّت توأم باشد. چون در مقابل آن ، نعمت‌های بهشتی نصیب انسان می‌شود و ارزش دارد که با هرگونه سختی به آن برسیم. پس مظنّه حجیّت عقلی ندارد. آری این شارع مقدس است که برای مصالحی (تسهیل امر بر بندگان) پاره‌ای از ظنون را حجّت قرار داده است .[1]

ولی آیا حجیّت قطع و وجوب پیروی از آن نیز مثل حجیّت ظن است و به جعل جاعل و اعتبار معتبر است و شارع مقدس یا عقلاء عالم به آن حجیّت اعطاء کرده‌اند یا این احکام ، ذاتی قطع[2] و از لوازم ذات قطع است و جعلی و قرار دادی نیست و محال است که چنین باشد؟

جعل و ایجاد در تقسیمی دو قسم می‌شود:

۱. جعل بسیط که عبارت است از اصل ایجاد شی و اعطاء وجود به چیزی، و چیزی را از کتم عدم به دار وجود خارج ساختن. به قول علماء ادبیات، مفادکان تامّه است. محدودهٔ جعل بسیط، ذات و ذاتیات و لوازم ذات را شامل می‌شود ؛ مثلاً انسان که ذات است و حیوان ناطق که ذاتیات هستند و امکان ذاتی که لازمه ذات است، همگی به جعل بسیط مجعول می‌شوند؛ با این تفاوت که اصل ذات ، حقیقتاً و اوّلاً و بالذات ایجاد می‌شود و لوازم ذات ، ثانیاً و بالعرض و به تبع خود ذات مجعول و ایجاد می‌شوند و معقول نیست که یک جعل مستقلی به لوزام ذات تعلق بگیرد.

---

۱. این بحث مبسوطاً در باب امارات خواهد آمد.

۲. یعنی ذاتی باب برهان که لوازم ذات را هم شامل می‌شود، نه خصوص ذاتی باب ایساغوجی که مخصوص اجناس و فصول باشد.

۲. جعل تألیفی یا مرکب که عبارت است از ایجاد صفتی و خصوصیتی برای چیزی، و اعطاء چیزی به چیزی ،که مفادکان ناقصه است. مثلاً جسم بود، ولی ابیض نبود وکسی آن را سفید کرد. انسان بود و علم نداشت و خداوند به او علم داد. زید بود و مالک نبود، سپس مالک شد . جعل تألیفی در محدوده عوارض مفارقه است، یعنی اعراضی که گاهی با ذات معروض هستند وگاهی نیستند، و قابل مفارقت و جدایی‌اند. این‌گونه اوصاف ثبوتشان برای ذات، نیازمند جعل و ایجاد دیگری ـ غیر از جعل و ایجاد اصل شیء ـ است.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم خود صفت قطع ، از امور ممکن و حادث است و نسبت به فلان حکم یا فلان موضوع، قاطع نبودیم و بعد قاطع شدیم ، لذا ایجاد و جعل بسیط دارد. یعنی این اعتقاد جازم در ما ایجاد می‌شود؛ ولی پس از ایجاد قطع، حجیّت و وجوب متابعت هم به تبع آن موجود می‌شوند و حالت منتظره ندارد، تاکسی حجیّت را به قطع بدهد، بلکه قطع ، علت تامّهٔ آن احکام است و تا علت آمد، معلول هم بالضروره می‌آید. در نتیجه حجیّت قطع و سایر احکام و آثار آن ، مجعول به جعل تألیفی نیستند و تابع اعتبار معتبر نمی‌باشند، بلکه یک امر واقعی و حقیقی و نفس الامری هستند که عقل هر عاقلی استقلالاً آن را ادراک می‌نماید.

دلیل جعل‌بردار نبودن، این است که اولاً ثبوت شیء برای خودش ضروری است. ثبوت ذاتیات شیء هم برای ذات ضروری است. ثبوت لوازم ذات هم برای ذات مسلم است؛ چون از ذات‌پذیر انفکاک نیست ـ مثل زوجیّت برای عدد چهار، امکان ماهوی برای جمیع ممکنات، تحیّز و مکان داری برای جسم ـ ثانیاً تحصیل حاصل و ایجاد موجود است که از محالات است.

قوله: و لذلک: تا به حال جنبه اثباتی قضیه مطرح بود که جعل و اعطاء و اثبات آن احکام برای قطع باشد و دیدیم که محال بود. اکنون جنبهٔ سلبیِ قضیه (سلب حجیّت و طریقیت و وجوب متابعت، از قطع) مطرح است. آیا جاعل (شارع یا عقلاء) می‌توانند حجیّت را از قطع سلب کنند و بگویند این قطع شما طریق به سوی واقع نیست، آن قطع شما حجیّت ندارد، فلان قطع شما متابعتش واجب و مخالفتش حرام نیست، یا این‌که سلب حجیّت هم محال است، ممانعت از تأثیرگذاری قطع و علّیّت آن برای احکامش هم محال است؟ مرحوم آخوند می‌فرماید سلب نیز مانند اثبات محال است و دلیل استحاله را دو امر می‌داند:

۱. سلب شیء از خودش، سلب ذاتیات شیئی از ذات، سلب لوازم ذات از ذات محال است و چیزی که لازمهٔ ذات و ماهیت چیز دیگر شد، در هر ظرفی که ماهیت محقق شود آن لازم را دارد و انفکاک محال است و جاعل نمی‌تواند محال را ممکن بسازد.

۲. سلب حجیّت از قطع ، مستلزم اجتماع ضدین می‌شود و آن هم محال است. اگر قطع ما مطابق واقع نباشد، اجتماع ضدین به حسب اعتقاد قاطع پیش می‌آید، او قاطع به وجوب جمعه است و معنای

سلب حجیّت و منع از اتّباع قطع ، این است که جمعه واجب نیست و بنا را بر وجوب آن نگذار و به حکم منع مزبور بنا را بر حرمت آن بگذار. پس مکلف ، هم عقیده به وجوب دارد و هم عقیده به حرمت. امّا این ، اجتماع ضدین در اعتقاد او است و از محالات است و سر از اجتماع نقضیین درمی‌آورد. یعنی هم معتقد به وجوب است و هم عقیده به وجوب ندارد. اگر قطع ما مطابق واقع باشد، در این فرض نه تنها اجتماع ضدین در اعتقاد قاطع پیش می‌آید، بلکه اجتماع ضدین در واقع هم محقق می‌شود، یعنی در واقع و نفس‌الامر، فلان عمل ، هم واجب باشد و هم حرام. یا هم واجب باشد و هم واجب نباشد که این از محالات است.

در نتیجه، همان گونه که اعطاء حجیّت به قطع محال است، سلب حجیّت از قطع نیز محال است و به قول مشهور: «**القطع لا تناله یدالجعل اثباتاً و نفیاً**» . پس حجیّت ظنون، اعتباری و جعلی و محتاج به پشتوانه علمی است، ولی حجیّت قطع ذاتی و لازم ذات او است و محال است اعطایی باشد.[1]

کفایه ثم لا یذهب علیک أن التکلیف ما لم یبلغ مرتبة البعث و الزجر لم یصر فعلیا و ما لم یصر فعلیا لم یکد یبلغ مرتبة التنجز و استحقاق العقوبة علی المخالفة و إن کان ربما یوجب موافقته استحقاق المثوبة و ذلک لأن الحکم ما لم یبلغ تلک المرتبة لم یکن حقیقة بأمر و لا نهی و لا مخالفته عن عمد بعصیان بل کان مما سکت الله عنه کما فی الخبر فلاحظ و تدبر.

نعم فی کونه بهذه المرتبة موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل إشکال لزوم اجتماع الضدین أو المثلین علی ما یأتی تفصیله إن شاء الله تعالی مع ما هو التحقیق فی دفعه فی التوفیق بین الحکم الواقعی و الظاهری فانتظر.

نکتهٔ سوم: سابقاً مرحوم آخوند در عبارت شیخ اعظم تصرفی کرده و کلمه «**فعلی**» را افزود و فرمود «**إذا التفت إلی حکم فعلی**» و در ادامه به وجه تخصیص اشاره کرد و وعده داد که بزودی حقیقت امر را بیان می‌کنیم و شما را مطلع می‌سازیم. اکنون بیان تفصیلی آن مطلب:

به عقیدهٔ مشهور حکم شرعی دو مرتبه بیشتر ندارد: ۱. مرتبهٔ انشاء و جعل حکم؛ ۲. مرتبهٔ فعلیّت و عمل به حکم. ولی مرحوم آخوند معتقد است . حکم شرعی دارای چهار مرتبه است که در طول یکدیگرند:

۱. مرتبهٔ شأنیت و اقتضاء؛ این مرحله ، مرحلهٔ ملاکات و مصالح و مفاسد است، یعنی شارع وقتی فلان عمل را لحاظ می‌کند، می‌بیند که این عمل برای بندگان مصلحت دارد و اقتضاء فعل در آن وجود دارد. یا فلان عمل مفسده دارد و مقتضیِ ترک در آن موجود است. یا نمایندگان یک کشور در مجلس قانونگذاری به این نتیجه می‌رسند که فلان کار اقتصادی یا سیاسی و فرهنگی و ... به صلاح مردم و دولت و نظام است.

---

۱. افزون به دلایل مزبور، می‌توان این‌گونه استدلال کرد که حجیّت همه چیز به علم منتهی می‌شود و حجیّت علم ذاتی است والاّ اگر آن هم عرضی و اعطایی باشد یا دور لازم می‌آید و یا تسلسل که هر دو محال است.

۲. مرتبهٔ انشاء و جعل حکم؛ این مرحله ، مرحلهٔ قانونگذاری و تصویب قانون و وضع قاعده است، یعنی خداوند ـ مثلاً ـ قانون زکات را وضع کرده و پیامبرﷺ و امام علیه السلام از آن مطلع است، امّا هنوز زمان آن نرسیده که به مسلمین ابلاغ شود و به اجراء گذارده شود ، یا عقلاء قوم و عصارهٔ ملت، یعنی نمایندگان مجلس ، قانونی را تصویب کرده‌اند، ولی هنوز برای اجرای آن، ابلاغ و دستور العمل و بخشنامه‌ای به ادارات و ارگان‌های مربوطه صادر نشده است.

۳. مرتبهٔ فعلیّت حکم؛ این مرحله ، مرحلهٔ بعث و زجر ، یا اراده و کراهت (مرحلهٔ اجراء) است، یعنی وقت آن رسیده که این قانون در جامعه عملی شود و به همین منظور به مردم و یا اصناف مربوطه ابلاغ می‌شود.

۴. مرتبهٔ تنجّز؛ این مرحله ، مرحله‌ای است که مخالفت با قانون ، مجازات و مؤاخذه و تعقیب قانونی دارد ، یعنی وقتی است که قانون ابلاغ شده و افراد مراکز مربوطه هم مطّلع شده‌اند و از این پس اگر با علم و اطّلاع و عمد و التفات ، قانون را زیر پا بگذارند، مُجرم شناخته شده و پیگرد قانونی دارند.

با توجه به این مراتب، حکم و تکلیف تا وقتی که به درجه بعث و زجر فعلی نرسد، فعلی نمی‌گردد و مادام که فعلی نشود به مرحلهٔ تنجّز نمی‌رسد و مخالفت با آن موجب عقوبت و مؤاخذه نیست.[۱]

دلیل این مطلب ـ که تا حکمی فعلی نشود مخالفتِ آن عقاب ندارد ـ دو امر است:

۱. تا به این درجه نرسد، اصلاً امر و نهی‌ای حقیقتاً به آن تعلق ندارد؛ زیرا امر یعنی الزام و بعث به جانب فعل ، و نهی یعنی الزام به ترک یا زجر از فعل و تا به درجهٔ فعلیت نرسد، الزامی نیست، بعث و زجری ندارد و وجودش کالعدم است. لذا سرپیچی از آن کیفر ندارد.

۲. اصولاً تا تکلیف به مرحله فعلیت و تنجز نرسد، مخالفت با آن، معصیت و نافرمانی مولی شمرده نمی‌شود تا مستوجب عقاب باشد، بلکه از جمله اموری است که به تعبیر روایت، خداوند از آنها سکوت کرده است و ما هم نباید خود را به تکلّف بیندازیم.[۲] با این بیانات سرّ تقیید حکم در کلام شیخ اعظم، به حکم فعلی روشن شد که حکم انشایی این احکام را ندارد، متابعتِ آن واجب نیست، مخالفت آن حرام نیست، علم به آن عندالاصابة موجب تنجّز نیست و ... .

در باب امارات و اصول عملیه مسلک مشهور این است که اگر اماره‌ای بر حکمی از احکام ـ مثلاً

---

۱. اگرچه موافقتش باعث مثوبت گردد؛ چون حاکی و کاشف از روح انقیاد و تسلیم و قانونمداری در شخص است و کسی که به محض اطلاع از تصویب و جعل قانون، قبل از ابلاغ و لازم الاجراء شدن، از هم اکنون خود را موظف به مراعات آن می‌داند، انسان شایسته‌ای است و استحقاق پاداش و ستایش دارد.

۲. منظور روایتی است که از امام علی علیه السلام نقل شده است: «*إنّ الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها فسکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیاناً، فلا تتکلّفوها رحمةً من الله لکم فاقبلوها*» . *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۱۲۹ .

وجوب جمعه ـ قیام کرد، طبق مؤدّای امارهٔ یک حکم شرعی ظاهری جعل می‌شود که وظیفه فعلیِ مکلف همین است . همچنین اگر اصلی از اصول عملیّه ـ استصحاب مثلاً ـ بر حکمی از احکام ـ وجوب جمعه مثلاً ـ دلالت کرد، باز هم طبق این اصل ، یک حکم ظاهریِ فعلی در حق جاهل به واقع، جعل می‌شود و وظیفه فعلی همین است؛ چه مطابق واقع باشد و چه مخالف واقع. آنگاه اگر در حق جاهل به واقع که وظیفه‌اش پیروی از امارات و اصول عملیه است، حکم واقعی به درجه فعلیت نرسد و در مرتبه شأنیت و اقتضاء یا در مرحله جعل و انشاء بماند، محذوری پیش نمی‌آید.

ولی بر مسلک شما که فعلی بودن را قید کردید و گفتید حکم واقعی به درجه فعلیت رسیده و هرکس علم به آن دارد در حق او منجّز هم می‌شود و هرکس جاهل به واقع باشد، تکلیف واقعی در حق او ـ ولو فعلی و لازم الاجراء است، ولی ـ منجز نیست و مخالفت آن عقاب ندارد و باید از اماره یا اصل پیروی کند. مفاد اماره یا اصل هم حکم ظاهری فعلی است. آنگاه اگر اماره یا اصل مطابق واقع و مصیب باشند، لازمه‌اش اجتماع مثلین در فعل واحد است؛[1] اگر اماره یا اصل مخالف واقع باشند، لازمه‌اش اجتماع ضدین در فعل واحد است ـ مثلاً نماز جمعه ، هم واجب باشد و هم حرام ـ امّا هر دو از محالات هستند. پس تقیید حکم به قید فعلی بودن ، در مورد شخص جاهل به واقع و دارای اماره یا اصل ، این محذور را ندارد.

مرحوم آخوند می‌فرماید: اشکال‌های دیگری هم دارد که اصل اشکال ، و نیز پاسخ از آن و حل تنافی به تفصیل در باب امارات در بحث توفیق و جمع میان حکم واقعی و ظاهری خواهد آمد.

---

۱ . مثلاً نماز جمعه محکوم به دو حکم فعلی متماثل می‌شود؛ یکی وجوب واقعی و دیگری وجوب ظاهری.

الأمر الثانی

[التجرّی و الانقیاد]

قد عرفت أنه لا شبهة فی أن القطع یوجب استحقاق العقوبة علی المخالفة و المثوبة علی الموافقة فی صورة الإصابة فهل یوجب استحقاقها فی صورة عدم الإصابة علی التجری بمخالفته و استحقاق المثوبة علی الانقیاد بموافقته أو لا یوجب شیئا.

[المختار من حکم التجرّی]

الحق أنه یوجبه لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته و ذمه علی تجریه و هتکه لحرمة مولاه و خروجه عن رسوم عبودیته و کونه بصدد الطغیان و عزمه علی العصیان و صحة وبته و مدحه علی قیامه بما هو قضیة عبودیته من العزم علی موافقته و البناء علی إطاعته و إن قلنا بأنه لا یستحق مؤاخذة أو مثوبة ما لم یعزم علی المخالفة أو الموافقة بمجرد سوء سریرته أو حسنها و إن کان مستحقا للوم أو المدح بما یستتبعانه کسائر الصفات و الأخلاق الذمیمة أو الحسنة.

و بالجملة ما دامت فیه صفة کامنة لا یستحق بها إلا مدحا أو لوما و إنما یستحق الجزاء بالمثوبة أو العقوبة مضافا إلی أحدهما إذا صار بصدد الجری علی طبقها و العمل علی وفقها و جزم و عزم و ذلک لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سریرته من دون ذلک و حسنها معه کما یشهد به مراجعة الوجدان الحاکم بالاستقلال فی مثل باب الإطاعة و العصیان و ما یستتبعان من استحقاق النیران أو الجنان.

امر دوم: تجرّی و انقیاد

قطع ، چه به حکمی از احکام شرعیه تعلّق بگیرد،[1] چه به موضوعی از موضوعات احکام[2] ـ در هر صورت ـ گاهی این قطع و اعتقاد جازم، حقیقتاً علم است، یعنی مُصیب و مصادف و مطابق با واقع است ؛[3] چنین قطعی یقیناً و به حکم عقل مستقل، متابعتش واجب و مخالفتش حرام است. و اگر کسی از این قطع متابعت کرد و عمل را موافق با قطع بجا آورد ـ که نامش اطاعت است، یعنی موافقت واقع ـ حتماً مستحق ثواب و پاداش الهی است. اگر کسی با آن مخالفت نمود و عمل را بر اساس آن انجام نداد ـ که نام این مخالفت عصیان است، یعنی مخالفت با واقع ـ یقیناً مستوجب عقوبت و کیفر الهی است . معنای منجّز بودن نیز همین بود. تا اینجا بحثی نیست.

امّا سخن در این است که گاهی این قطع و اعتقاد جازم، حقیقتاً علم نیست، بلکه جهل مرکب

---

۱ . مانند قطع به وجوب جمعه یا حرمت خمر. ۲ . مثلاً قطع به خمریّت فلان مایع یا اجنبیه بودن فلان زن.

۳ . در دو مثال بالا در واقع هم ، جمعه واجب است فلان مایع خمر است.

است. یعنی مخالف با واقع نیست بلکه مخالفت با اعتقاد است.[۱] از نظر اصولیون، موافقت با چنین قطعی و پیروی از آن نامش انقیاد است.[۲] و مخالفت با آن و ترتیب اثر ندادن بر آن ـ آن هم با عمد و التفات ـ نامش تجرّی است.[۳] درباره تجرّی و انقیاد، یعنی مخالفت با اعتقاد یا موافقت با آن، در دو مقام بحث می‌شود:

مقام اوّل: آیا همان‌طور که معصیت مولی موجب استحقاق عقوبت بود، تجری نیز موجب استحقاق عقوبت می‌شود یا خیر؟ آیا همان‌طور که اطاعت مولی سبب استحقاق مثوبت بود، انقیاد نیز چنین است یا خیر؟ شیخ اعظم در رسائل فرمود تجرّی فقط قبح فاعلی دارد و نشانگر این است که فاعل، آدم بدی است و نیت پلید دارد و به همین دلیل، سرزنش هم دارد، ولی قبح فعلی ندارد. عمل او کار ناپسندی نیست ـ مثلاً در واقع آب خورده، ولی خیال می‌کرد که شراب است، امّا آب خوردن که قبیح نیست ـ و عقاب، تابع قبح فعلی است؛ پس متجری مؤاخذه و عقاب ندارد.[۴]

نظر آخوند: اما به عقیدهٔ مرحوم آخوند، از این جهت تجرّی همانند معصیت واقعی است و هر دو موجب استحقاق عقوبت هستند؛ چه اینکه انقیاد هم مثل اطاعت حقیقی است و هر دو باعث استحقاق مثوبت می‌باشند و فرقی با هم ندارند.

دلیل مرحوم آخوند مراجعه به وجدان است. وجدان و عقل سلیم و فطری که در باب اطاعت و عصیان و استحقاق ثواب و عقاب، حاکم مستقل است. وجداناً شخص متجرّی مؤاخذه دارد؛ چون ظالم بر مولاست، طغیانگر است، عزم بر معصیت دارد، حریم مولی را هتک کرده و زیر پا گذاشته است، از رسوم عبودیت و بندگی خارج شده است.[۵] هرکدام از این عناوین کافی است که عقل هر عاقلی او را مستحق کیفر بداند و عقلاء عالم او را مذمّت کنند.[۶]

متقابلاً به حکم وجدان و عقل فطری، شخص منقاد پاداش و مدح دارد؛ چراکه وی به وظایف بندگی قیام کرده، حرمت مولی را حفظ نموده، از رسوم عبودیت خارج نشده، تسلیم محض بوده و عزم و جزم بر اطاعت داشته و نسبت به آنچه در اختیارش بوده کوتاهی نکرده و به خوبی بر طبق قطع عمل کرده است؛ البته تصادفاً و ناخواسته قطع او مصادف واقع درنیامد، امّا او حُسن نیّت خود را نشان داد، آمادگی و عزم جدّی خود را نشان داد، لذا پاداش دادن به او بجاست.

---

۱. در دو مثال بالا در واقع و عندالله جمعه واجب نیست، ولی مکلف گمان کرد واجب است و جزم به وجوب پیدا کرد. فلان مایع در واقع آب است، ولی مکلف گمان کرد شراب است.

۲. اطاعت، موافقت با واقع بود و انقیاد، موافقت با اعتقاد است.

۳. معصیت، مخالفت با واقع بود و تجری، مخالفت با اعتقاد است.

۴. *فرائدالاصول*، ج ۱، ص ۷.

۵. کسی بنده است که گوش بفرمان مولی و تسلیم بی‌قید و شرط او باشد.

۶. در واقع نسبت به بخش‌های اختیاری که در اختیار مکلف است، تجرّی و معصیت فرقی با هم ندارند؛ آری در معصیت مصادفت با واقع هم هست، ولی در تجرّی نیست که این هم در اختیار مکلف نیست، پس وی صد در صد در مقام مخالفت و تمرّد و سرپیچی بوده است و جا دارد مولی او را مؤاخذه کند.

به عقیدهٔ مرحوم آخوند آن تجرّی و جرأت بر مولی و این انقیاد و تسلیم در برابر مولی از خبث باطن و سوء سریرهٔ متجرّی ، و حسن باطن و سریره منقاد ، سرچشمه می‌گیرد.[1] مادامی که این باطن پلید یا پاک به نوعی بروز نکرده و خودش را نشان نداده و بر طبق آن مشی و جری و حرکتی در خارج انجام نشده است و صرفاً درون جان آدمی کامن و مخفی و پنهان است، پاداش یا کیفر، ثواب یا عقاب ندارد و حداکثر یک مدح و ذمّ زبانی دارد.

ولی هنگامی که این باطن خبیث یا طیب را آشکار کرد و در مقام عمل و اقدام بنا را بر مخالفت یا موافقت گذارد و به قصد تمرّد بر مولی جام را سر کشید ـ مثلاً نماز جمعه‌ای را ترک کرد و ... صدالبته استحقاق مثوبت یا عقوبت هم به‌دنبالش می‌آید؛[2] وگرنه مادامی که ابراز نکرده، عقاب و ثوابی در کار نیست. دلیل این مطلب نیز وجدان و عقل فطری است . عقلاء عالم تفتیش عقاید ندارند که در باطن افراد چه می‌گذرد یا چه کسی حُسن باطن دارد و چه کسی بدباطن است؟ آری وقتی اینها در قالب تجرّی و انقیاد ظهور پیدا کردند و شخص عملاً در صدد اطاعت یا مخالف برآمد، سخن از استحقاق عقوبت و مثوبت به میان می‌آید.

[عدم تغيّر الواقع فی القطع بخلافه]

و لكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى [به] أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح و الوجوب أو الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفة و لا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلا ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات التى بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمحبوبية و المبغوضية شرعا ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية و محبوبية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبغوضا له فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بأنه عدوه و كذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا. هذا.

مع أن الفعل المتجرأ به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعى الاستقلالى لا بعنوانه الطارئ الآلى بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية.

---

۱. بعداً خواهد فرمود که حسن سریره در بعض افراد و سوء سریره در بعض دیگر، ذاتی آنها بوده و جبر است.

۲. نظیر سایر صفات رذیله و حسنه از قبیل: کبر، حسد، عجب، تواضع، کرم و ... که تا وقتی در درون آدمی هستند و آنها را ابراز نکرده است، تنها ستایش و سرزنش زبانی دارد ـ که فلانی ناقص است و دارای صفت رذیله و ضد ارزشی حسد می‌باشد. یا فلانی کامل است و دارای صفت حسنه تواضع است و ... ـ ولی وقتی این رذیله را بروز داد و اظهار حسد و کبر و ... نمود، مستحق مؤاخذه یا مثوبت می‌گردد.

مقام دوم: پس از قبول این مطلب که تجرّی و انقیاد هم مثل اطاعت و معصیت واقعی ، موجب استحقاق عقوبت و مثوبت هستند، این بحث مطرح می‌شود که عقاب بر چه چیز است؟ پاسخ این است که در اطاعت و معصیت حقیقی ، ثواب و عقاب بر خود عمل خارجی است؛ ولی آیا در باب تجرّی و انقیاد هم ثواب و عقاب بر خود فعل خارجی (فعلی که با آن تجرّی و یا انقیاد تحقق یافته است؛ یعنی متجرّای‌به و مُنقادٌبه) است یا بر عزم و قصد معصیت است؟ مرحوم آخوند بعداً در پاسخ «ان قلت» اوّل تصریح خواهد کرد که ثواب و عقاب بر قصد عصیان و عزم بر طغیان است که فعل قلبی و جوانحی است ، نه بر خود فعل و عمل خارجی ، همچون **شرب الماء، فعل الجمعه** و ... .

مرحوم آخوند برای این مطلب دو دلیل می‌آورد:

دلیل اوّل: پاره‌ای از عناوین (منجی بودن، مهلک بودن، تعظیم، تحقیر، عدل، ظلم، و ...) موجب حسن یا قبح ذاتی و عقلیِ عمل ، می‌شوند و در حسن یا قبح آن دخالت دارند. مثلاً صدق ذاتاً و فی حد نفسه امری حسن و بایسته است؛ ولی اگر متصف به وصف اهلاک النبی او الولی شد (صدقی بود که عنوان مُهلک بودن بر آن منطبق شد) حتماً قبیح می‌شود؛ پس عنوان اهلاک دخیل است. یا مثلاً کذب فی حد نفسه قبیح است، ولی اگر موجب نجات جان پیامبر یا امامی شد یا موجب اصلاح ذات البین شد، کذب منجی یا مصلح، قبیح نیست، بلکه حَسَن است. پس صفت افساد یا اصلاح دخیل است و هکذا عناوین دیگر.

ولی صفت قطع از این عناوین مغیّره نیست؛ یعنی فعلی که به‌واسطهٔ آن ، تجرّی یا انقیاد حاصل شده است، همان احکام و صفاتی راکه قبل از تعلق قطع خاطی به آن داشت، الآن نیز باقی بر همان احکام است و هیچ خصوصیت جدیدی در آن حادث نشد. اگر دارای حُسن عقلی بود، الآن نیز دارای حسن واقعی است، اگر چه من قطع به قبح آن پیداکنم. اگر دارای قبح واقعی بود، الآن نیز همان‌طور است و واقع تغییر نکرده است، چه من قاطع بشوم چه قاطع نشوم خواه قطع من مصیب باشد ، خواه مخطئ. از نظر شرعی اگر فلان عمل در واقع حرام بود، الآن هم که من قطع به خلاف (قطع به وجوب مثلاً) پیداکرده‌ام، باز در واقع حرام است و اگر واجب بود، الآن هم واجب است ؛ قطع این نقش را ندارد که حسن یا قبح، وجوب یا حرمت جدید درست کند. اگر در واقع این مایع سرکه باشد، قطع من به خمریت که معجزه نمی‌کند و واقع را عوض نمی‌کند و سرکه را تبدیل به شراب نمی‌کند، بلکه واقع هر چه بود الآن نیز همان است.

دلیل : دلیل مطلب عبارت است از ضرورت و بداهت.

توضیح با یک مثال: کشتن دشمن مولی در واقع محبوب مولاست، چه عبد قاطع باشد ، چه نباشد. قاطع هم که شد ، چه قطع به این پیداکند که فلان سیاهی ، دشمن مولاست و قطع مصیب باشد و چه قطع به خلاف پیداکند؛ یعنی قاطع شد که این شبح فرزند دلبند مولاست و مع ذلک تجرّی نموده و اقدام به کشتن آن سیاهی نمود و بعد کشف خلاف شد.

در تمام این مراحل ، واقع همان است که بوده، یعنی واقع ، قتل دشمن مولاست و قتل کذایی هم محبوب مولاست. متقابلاً به قتل رساندن فرزند مولی مبغوض مولاست چه عبد قاطع به این امر باشد چه نباشد، بر فرض قطع هم چه موافق واقع باشد و چه مخالف واقع. یعنی خیال می‌کرد این شخص که در تاریکی ظاهر شده دشمن مولاست و مولی قتل عدو را دوست دارد لذا اقدام کرد؛ ولی اینها باعث نمی‌شود که ذره‌ای از قبح و مبغوضیّت آن عمل (قتل فرزند) در نزد مولی کاسته شود.

در نتیجه خود عملی که متجرّیٰ به یا منقادٌبه است، همان حکم و صفت سابق بر قطع را دارد و با آمدن قطع هیچ تغییری در آن ایجاد نشد. پس معقول نیست که ثواب و عقاب برخود فعل خارجی باشد، بلکه بر عمل قلبی ، یعنی قصد و عزم بر معصیت است.

دلیل دوم: پاره‌ای از عناوین، عنوان قصدی و اختیاری (متعلق اراده و قصد) می‌باشند و فاعل در مقام فعل ، قصد همین عناوین را دارد، مثل عنوان تأدیب یا انتقام‌گیری و تشفّی خاطر، که در ضرب الیتیم است. اگر ضارب به نیت تأدیب بزند، خوب است و اگر به قصد انتقام و غیره باشد، بد است . یا مثل قیام کردن پیش پای تازه وارد که اگر به قصد تکریم و احترام باشد، نامش تعظیم است و اگر بدون این قصد باشد، نام دیگری دارد.

این نوع عناوین می‌تواند از جهات و اعتبارات حُسن یا قبح عقلی باشند و حَسَن را قبیح یا قبیح را حَسَن کنند و از جهات و ملاکات وجوب و حرمت باشند و شرعاً واجبی را حرام یا حرامی را واجب کنند و ... ؛ مثل عنوان عسر حرج و ضرر که وضو یا روزهٔ واجب را تبدیل به حرام می‌کنند و ... حکم هم روی عنوان می‌رود؛ یعنی ضرب تأدیبی حُسن دارد. صوم ضرری حرام است.

امّا متأسّفانه عنوان قطع و مقطوع بودن ، از این عناوین هم نیست، یعنی مکلفی که قاطع به حرمت یا به خمریت می‌شود، چنین نیست که بگوییم فعلی که معنون به عنوان مقطوع الحرمة یا مقطوع الخمریه شده است حرام یا قبیح است، بلکه روی خود فعل به عنوان اصلی و اوّلی و واقعی و استقلالیِ آن ، تکیه کرده و می‌گوییم خود نماز جمعه مثلاً واجب است. خود خمر واقعی حرام است و ... .

سرّ نیاوردن و دخالت ندادن صفت قطع این است که صفت قطع موضوعیّت ندارد تا قصد آن شود، بلکه طریقیت دارد و آلت و ابزاری برای رسیدن به واقع است ؛ لذا برای قطع خصوصیت قائل نیستیم ، چه‌بسا خصوصیت مقطوع بودن به کلّی مورد غفلت و عدم توجه باشد.[1] و اصلاً به آن توجه نداریم تا قصد آن را بنماییم یا نه. آنگاه صفتی که غالباً مورد غفلت است و اصلاً توجه نداریم، چگونه می‌تواند از جهات و ملاکات و مناطات حسن و قبح عقلی یا وجوب و حرمت شرعی باشد؟ پس فعل

---

۱ . مانند نور خورشید یا هر نوری که ما در سایه آن و به برکت نور ، می‌بینیم و کارهایمان را انجام می‌دهیم، ولی چه‌بسا به کلی از آن غافل هستیم؛ چون برای ما اصالت ندارد و هدف نیست، بلکه طریقی است برای انجام کارها.

متجرّیٰ به یا منقادٌبه تغییری نکرده است تا عقاب و ثواب مبتنی بر آن باشد، بلکه مبتنی بر عزم و قصد عصیان و اطاعت است.

کفایه إن قلت إذا لم یکن الفعل کذلک فلا وجه لاستحقاق العقوبة علی مخالفة القطع و هل کان العقاب علیها إلا عقابا علی ما لیس بالاختیار.

قلت العقاب إنما یکون علی قصد العصیان و العزم علی الطغیان لا علی الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختیار.

إن قلت إن القصد و العزم إنما یکون من مبادی الاختیار و هی لیست باختیاریة و إلا سلسل.

قلت: مضافا إلی أن الاختیار و إن لم یکن بالاختیار إلا أن بعض مبادیه غالبا یکون وجوده بالاختیار للتمکّن من عدمه بالتأمل فیما یترتب علی ما عزم علیه

من تبعة العقوبة و اللوم و المذمة یمکن أن یقال إن حسن المؤاخذة و العقوبة إنما یکون من تبعة بعده عن سیده بتجریه علیه کما کان من تبعته بالعصیان فی صورة المصادفة فکما أنه یوجب البعد عنه کذلک لا غرو فی أن یوجب حسن العقوبة فإنه و إن لم یکن باختیاره إلا أنه بسوء سریرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و إمکانه و إذا انتهی الأمر إلیه یرتفع الإشکال و ینقطع السؤال بلم فإن الذاتیات ضروری الثبوت للذات. و بذلک أیضا ینقطع السؤال عن أنه لم اختار الکافر و العاصی الکفر و العصیان و المطیع و المؤمن الإطاعة و الإیمان فإنه یساوق السؤال عن أن الحمار لم یکون ناهقا و الإنسان لم یکون ناطقا.

و بالجملة تفاوت أفراد الإنسان فی القرب منه تعالی و البعد عنه سبب لاختلافها فی استحقاق الجنة و درجاتها و النار و درکاتها [و موجب لتفاوتها فی نیل الشفاعة و عدم نیلها] و تفاوتها فی ذلک بالأخرة یکون ذاتیا و الذاتی لا یعلل.

ان قلت: اگر فعل خارجی با این صفت مقطوع و متعلق قطع بودن، اختیاری و ارادی و متعلق قصد نیست، پس چگونه می‌گویید اگر قاطع با قطع خود مخالفت نمود و تجرّی کرد، مؤاخذه دارد؟ خود فعل که تغییری نکرده تا عقاب پیدا کند ، خصوصیت مقطوع بودن هم اختیاری و متعلق اختیار نیست. پس عقاب و مؤاخذه بر مخالفت قطع، عقاب بر امر غیر اختیاری است و با حکمت مولی سازگار نیست.

قلت: عقاب بر فعل صادره از مکلف ، به‌عنوان مقطوع بودن نیست تا بگویید این عقاب بر امر غیر مقدور است، بلکه عقاب بر فعل قلبی (قصد عصیان و عزم طغیان) است و آن دو اختیاری هستند[1] و مؤاخذه بر امر اختیاری است ، نه غیراختیاری تا خلاف عدل و انصاف و حکمت باشد.

---

۱. در جواب «*ان قلت*» بعدی مطلب روشن‌تر خواهد شد.

ان قلت: معترض می‌گوید عزم و قصد معصیت از مبادی و مقدمات اراده و اختیار است[1] و همان‌گونه که خود اراده و اختیار، ارادی و اختیاری نیست[2] مبادی اراده و اختیار نیز ارادی و اختیاری نیست؛ وگرنه هر مبدئی مسبوق به اراده‌ای خواهد بود که خودش مسبوق به مبادی است و نقل کلام به مبادیِ ارادهٔ پیشین می‌شود و این رشته تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد که تسلسل و محال است. در نتیجه عزم بر معصیت هم که از مبادی اراده است، اختیاری نخواهد بود و وقتی خارج از اختیار و قدرت ما بود، عقاب بر آن از نوع مؤاخذه بر امر غیر مقدور خواهد بود که با حکمت مولای حکیم سازگار نیست. پس چگونه فرمودید «**العقاب إنّما یکون علی قصد العصیان والعزم علی الطغیان**»؟

قلت: مرحوم آخوند از اشکال مزبور دو پاسخ داده است:

پاسخ اوّل: درست است که خود اراده و اختیار یک امر ارادی و اختیاری نیست ـ و در غیر این صورت تسلسل پیش می‌آمد که محال و باطل است. این مطلب را در جلد اوّل **کفایه** در مبحث طلب و اراده گذاردیم ـ ولی مبادیِ اراده و اختیار با خود اراده فرق دارد. برخی از مبادی مثل خود اراده غیر اختیاری هستند؛ ولی برخی از آنها اختیاری‌اند.

توضیح: خطور و تصوّر، اختیاری نیست و بی‌اختیار، فکر انجام کاری در آدم پیدا می‌شود؛ ولی تصدیق به فایده یا ضرر که به‌دنبال آن می‌آید، اختیاری است؛ زیرا ما می‌توانیم در اطراف گناهی فکر کرده و منافع عاجل و زودگذر و دنیویِ آن را در نظر بگیریم و تصدیق به فایده پیدا کنیم و به‌دنبالش شوق به گناه در ما پدید آید.

همچنین می‌توانیم عواقب امور را ببینیم و آیندهٔ بلندمدت و ابدیّت را در نظر بیاوریم و شرمساری‌هایی را که به‌دنبال گناه محقّق خواهد شد، لحاظ کنیم و از آن کار منصرف شویم و تصدیق به فایده پیدا نکنیم و به‌دنبال آن شوقی هم نداشته باشیم. پس از تصدیق به فایده، حصول شوق و میل هم غیراختیاری است، به‌دنبال آن جزم و عزم است که اختیاری است؛ ولی پس از آنها اراده و تحریک عضلات و صدور فعل، غیر اختیاری است.

---

۱. مرحوم مشکینی از قول مرحوم آخوند در صفحهٔ چهارده حاشیه بر **رسائل** نقل می‌کند که ایشان در آن حاشیه برای فعل اختیاری هفت مقدمه ذکر کرده است: ۱. خطور و تصوّر؛ در قدم نخست انسان که کاری را می‌خواهد انجام دهد، آن عمل به قلبش خطور می‌کند و آن را تصور می‌کند. ۲. تصدیق به فایده یا ضرر؛ پس از تصوّر آن کار، دربارهٔ آن به اندیشه فرو می‌رود و در نتیجه به نفع یا ضرر داشتن آن می‌رسد و تصدیق می‌کند. ۳. میل و اشتیاق؛ پس از تصدیق و به فایده، شوق رسیدن به آن کار در انسان پیدا می‌شود. ۴. جزم؛ نشانهٔ جزم این است که عملاً شروع می‌کند به ایجاد مقتضی و فراهم ساختن زمینه آن کار و دفع موانع آن، و یکی پس از دیگری موانع را از سر راه برمی‌دارد. ۵. عزم؛ یعنی تصمیم و انتخاب که مصمّم می‌شود، کار را انجام دهد. ۶. اراده؛ اراده شوق مؤکّد است یا حالتی است نفسانی پس از شوق مؤکّد. ۷. تحریک عضلات به جانب مطلوب؛ به‌دنبال آن عمل را در خارج ایجاد می‌کند. با این بیان روشن شد که عزم بر معصیت از مبادی اراده است.

۲. یعنی مسبوق به اراده و اختیار دیگر نیست، وگرنه تسلسل پیش می‌آید و سلسله اراده‌ها در هر کاری تا بی‌نهایت پیش می‌رود که اولاً به حکم برهان و ثانیاً به حکم وجدان باطل است؛ زیرا در هر کاری وجداناً یک اراده بیشتر نیست.

بنابراین پاره‌ای از مبادیِ اراده (مبداء دوم و چهارم و پنجم) در اختیار ماست و استحقاق عقوبت به خاطر همین امور اختیاری است و خلاف حکمت نخواهد بود.[۱]

پاسخ دوم: اصولاً مسألهٔ استحقاق عقوبت و مؤاخذه، معلولِ بُعد و دوریِ عبد از مولاست.[۲] و دوریِ از مولی معلول تجرّی و معصیت است[۳] و تجرّی و معصیت هم معلول سوء سریره و خبث باطن است. یعنی خباثت و آلودگیِ درونی و سرشت بد و باطن پلید، او را وادار به تجرّی یاعصیان می‌نماید. خود خباثت درونی هم معلول ذات انسان خبیث است، یعنی از ذات و ماهیّت او سرچشمه می‌گیرد و ذاتیِ اوست و جز این نمی‌تواند باشد.

البته مرحوم مشکینی در **حاشیه** دقیق‌تر شده و همهٔ وسائط را این‌گونه ذکر کرده است: استحقاق عقاب، معلول بُعد از مولی است، بُعد از مولی، معلول تجرّی است و تجرّی یا ارادهٔ مخالفت، معلول عزم بر معصیت است و عزم، معلول جزم و جزم، معلول میل به قبایح و زشتی‌هاست و میل به بدی‌ها، معلول شقاوت ذاتی است که از آن به خبث باطن و سوء سریره تعبیر می‌شود.

ولی مرحوم آخوند چهار مرحله برشمرده است: عقاب، معلول بُعد از مولاست، بُعد معلولِ تجرّی است، تجرّی، معلول خبث باطن است، خبث باطن هم ذاتی است. همین محاسبه در جانب اطاعت و انقیاد هم می‌آید: استحقاق مثوبت، معلول قُرب و نزدیکی به مولاست. تقرّب به مولی، معلول انقیاد و اطاعت است. انقیاد یا اطاعت، معلول حُسن سریره و طینت پاک است و حُسن سریره هم ذاتیِ انسان‌های خوب و مؤمن است.

البته در عبارت مرحوم آخوند به دنبال کلمهٔ «ذاتاً» کلمهٔ «امکاناً» هم آمده است که محشّین **کفایه** را به تفسیرهای مختلف واداشته است. مرحوم مشکینی فرموده است: «**قوله**» و «**امکاناً**» عطفُ تفسیرٍ **لقوله «ذاتاً» و لکن فیه من الغرابة ما لایخفی، لعدم إطلاقه علی النقص الذاتی عند أبناء المحاورة.**[۴] ***منتهی‌الدرایة*** فرموده است «**امکاناً**» **أی إعتباراً إذا لامکان من الأمور الإعتباریة، و المراد بالإستعداد الذاتی هو النقصان ماهیّةً**؛ یعنی «**أنّ النقصان ماهوی و إعتباریّ**».[۵] ولی عبارت، نسخه بدلی هم دارد که در آن به‌جای «**إمکاناً**» «**إمکانه**» آمده است و شاید این نسخه أنسب باشد، زیرا عطف بر استعداد می‌شود: «**أی إقتضاء إمکانه ذاتاً**»، و مراد از امکان همان امکان استعدادی باشد و عطف تفسیر استعداد باشد، نه عطف تفسیر ذاتاً که خود مرحوم مشکینی هم از این تعبیر تعجب کرده است.

---

۱. البتّه همین بعض اختیاری هم غالباً اختیاری است، وگرنه گاهی شوق به کار در حدّی است که جزم و عزم را غیر اختیاری می‌کند و مثلاً کسی که غرائزش طغیان کرد، بی‌اختیار دست به گناه می‌زند؛ ولی نوعاً این بعض مبادی اختیاری هستند.

۲. فرزند جوان خامی که سری پرشور دارد، ولی به نصیحت پدر پیر تجربه‌دارش گوش نمی‌دهد، حتماً روزی سرش به سنگ خواهد خورد و شور و هیجان کنترل نشدهٔ او برایش مسأله‌ساز خواهد شد.

۳. اوّلی در قطع خاطی، دومی در قطع مصیب.

۴. *کفایة‌الاصول المحشّی*، ج ۳، ص ۶۳.

۵. *منتهی‌الدرایة*، ج ۴، ص ۵۳.

حال که مسأله عقاب و ثواب به حسن سریره و سوء سریره منتهی شد و اینها هم ذاتیِ انسان‌ها بودند می‌فرماید اشکال مستشکل مرتفع شد. مرحوم مشکینی در توضیح این کلمه فرموده است: «**و حینئذٍ یحسن العقوبة لرجوع الأمر إلی غیر اختیاری راجع إلی العبد و لیس مجعولاً من المولی و لا من قبل غیره**»، تا عقاب بر آن قبیح باشد.

و جای چون و چرا نیست که چرا دسته‌ای کافر و عاصی و دارای سوء سریره هستند و دسته‌ای مؤمن و مطیع و دارای حُسن سریره؟ برای اینکه سؤال با «لِمَ» در مواردی است که موضوعی و ذاتی، صفتی را فاقد بود و بعداً واجد شد، می‌پرسیم چرا چنین شد؟ مثلاً چرا غذا شور است؟ چرا لباس مرطوب است؟ چرا فلان ممکن موجود است؟ چرا خبر ثقه حجّت است؟ و ... ولی وقتی به ذاتیّات منتهی شدیم سؤال مزبور هم منقطع می‌شود و جا ندارد بپرسیم چرا نمک شور است؟ چرا آب رَطب است؟ چرا واجب الوجود موجود است؟ چرا علم حجّت است؟ و ... ؛ زیرا اوصاف مزبور ذاتیِ امور مذکور است و ذاتیّات ثبوتش برای ذات، ضروری و حتمی و بدیهی است و سلبش از ذات محال و ممتنع است. پرسش از امور ذاتی مثل سؤال از این است که چرا حمار حیوان ناهق است؟ چرا انسان حیوان ناطق است؟ و ... که یقیناً جای این «چرا» نیست؛ زیرا ناهقیت، ذاتیِ حمار و ناطقیّت، ذاتیِ انسان است و انسان یعنی حیوان ناطق، و اگر جز این بود انسان نبود.

خلاصه: تفاوت افراد بشر در قرب و بُعد از مولی، موجب تفاوت آنها در بهشت و درجات آن و جهنّم و درکات آن است.[1] این تفاوت‌ها ـ ولو با چند واسطه ـ بالأخره به امر ذاتی منتهی می‌شود و ذاتیّات چرا بردار نیست.

در منظومهٔ منطق سه ویژگی برای ذاتیّات ذکر شده است که مرحوم آخوند به دو مورد اشاره می‌کند:

۱. در عبارت قبل فرمود «**فإنّ الذاتیّات ضروری الثبوت للذات**»، این همان است که حاجی سبزواری فرمود: «**وکان أیضاً بیّن الثبوت له**».

۲. در این عبارت می‌فرماید: «**والذّاتی لا یعلّل**» این همان است که حاجی فرموده است «**ذاتیّ شیءٍ لم یکن مُعلّلاً**».[2]

فإن قلت إن قلت علی هذا فلا فائدة فی بعث الرسل و إنزال الکتب و الوعظ و الإنذار.

قلت ذلک لینتفع به من حسنت سریرته و طابت طینته لتکمل به نفسه و یخلص مع ربه أنسه ما کنا

---

۱. خود قرب به مولی سلسله مراتب دارد و مقول به تشکیک است و از نازل‌ترین مرحله شروع می‌شود تا عالی‌ترین مرحلهٔ تقرّب که از آنِ اولیاء و انبیاء و بخصوص چهارده‌معصوم علیهم‌السلام است. به همین نسبت درجات بهشتیِ آنان هم متفاوت است. متقابلاً بُعد از مولی نیز سلسله مراتب دارد و به همان نسبت درکاتِ جهنّمی افراد هم متفاوت است.

۲. **شرح منظومه**، بخش منطق، ص ۲۹.

لنهتدی لو لا أن هدینا الله قال الله تبارک و تعالی. و ذکر فإن الذکری تنفع المؤمنین و لیکون حجة علی من ساءت سریرته و خبثت طینته لیهلک من هلک عن بینة و یحیی من حی عن بینة کیلا یکون للناس علی الله حجة بل کان له حجة بالغة.

ان قلت: اگر کفر کافران و عصیان عاصیان و تجرّیِ متجرّیان، به امور ذاتی و خباثت ذاتی منتهی می‌شود و به هیچ‌وجه تغییرپذیر نیست و همچنین اگر ایمان مؤمنان و اطاعتِ مطیعان و انقیاد منقادان، ذاتیِ آنهاست و امکان تبدیل ندارد، پس ارسال رسل برای چیست؟ انزال کتب چرا؟ موعظه و اندرز چرا؟ انذار چرا؟ امر به معروف و نهی از منکر چرا؟ تلاش و کوشش و دعوت چرا؟ و ... آیا اینها لغو و بیهوده نخواهد بود؟

قلت: حقیقت این است که ارسال رسل و انزال کتب برای خوبان، این فایده را دارد که مشوّق آنهاست و کسانی را که مقتضی دارند و میل باطنی و ذاتی به خیر و کمال دارند، هر چه بیشتر کمک می‌کند تا در دو بُعد علم و عمل به کمال برسند و مقام اخلاص را بدست آورند. مثل کسی که خود به راه است و می‌رود و عاملی هم از خارج او را تشویق می‌نماید و شتابش را بیشتر می‌کند.

قرآن می‌گوید: ﴿**و ما کنّا لنهتدی لولا أن هدانا الله**﴾[1] و نیز می‌فرماید: ﴿**فذکّر فإنّ الذکری تنفع المؤمنین**﴾[2] که تذکّر فقط به حال مؤمنان نافع است و سرعت حرکت آنان را بیشتر می‌کند. برای بدها و کافران هم ارسال رسل و این همه کتاب آسمانی و تلاش و کوشش، صرفاً به منظور اتمام حجّت است که در قیامت نگویند چرا ما جهنّمی شدیم؟ مثلاً مولایی که عبد نافرمانی دارد و می‌داند که عبد به امر او اعتناء نخواهد کرد؛ ولی او به دنبال بهانه است و برای اینکه عذر و بهانه‌ای بتراشد و عبدش را کیفر دهد، یک امر صوری می‌کند، وگرنه آن عبد اصلاح‌شدنی نیست. به قول *قرآن*: ﴿**لیهلک مَن هلک عن بیّنة و یحییٰ من حیّ عن بیّنة**﴾.[3] تا کسی بر خداوند حجّت نداشته باشد و این خداست که دارای حجّت بالغه و کامله است.[4]

[الاستدلال علی المختار بالنقل]

لا یخفی أن فی الآیات و الروایات شهادة علی صحة ما حکم به الوجدان الحاکم علی الإطلاق فی باب الاستحقاق للعقوبة و المثوبة.

---

۱. سورهٔ اعراف، آیهٔ ۴۳.
۲. سورهٔ ذاریات، آیهٔ ۵۵.
۳. سورهٔ انفال، آیهٔ ۴۲.
۴. البته مرحوم آخوند در جلد اوّل *کفایه* نیز این نظریّات را مطرح کرده است و حتّی به روایاتی از قبیل: «*السعید سعید فی بطن اُمّه و الشّقی شقّی فی بطن اُمّه*»، «*النّاس معادن کمعادن الذهب و الفضة*» و ... استناد کرده است؛ ولی حقیقت این است که در این باب سه نظریه کلّی وجود دارد. گروههای مختلفی در عالم، جبرگرا هستند. گروههایی طرفدار ارادهٔ آزاد هستند و حقیقت جز اینهاست و آن در کلام معجزه آسای امام صادق علیه‌السلام آمده است که نه جبر و نه تفویض، بلکه امری میان دو امر است و مبسوط این بحث‌ها را ما در بحث‌های کلامی و اعتقادی حلّ کرده‌ایم و فعلاً وارد این مباحث دقیق و عمیق نمی‌شویم.

[استدلال المحقّق السبزواریّ، و المناقشة فیه]

و معه لا حاجة إلی ما استدل علی استحقاق المتجری للعقاب بما حاصله أنه لولاه مع استحقاق العاصی له یلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختیار من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته و اختیاره مع بطلانه و فساده.

إذ للخصم أن یقول بأن استحقاق العاصی دونه إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فیه و هو مخالفته عن عمد و اختیار و عدم تحققه فیه لعدم مخالفته أصلا و لو بلا اختیار بل عدم صدور فعل منه فی بعض أفراده بالاختیار کما فی التجری بارتکاب ما قطع أنه من مصادیق الحرام کما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر مع أنه لم یکن بالخمر فیحتاج إلی إثبات أن المخالفة الاعتقادیة سبب کالواقعیة الاختیاریة کما عرفت بما لا مزید علیه.

قوله: لا یخفی أنّ فی الآیات و الروایات ...: برای اثبات این مطلب که تجرّی موجب استحقاق عقوبت است، دانشمندان اصولی از راه‌های مختلف پیش آمده‌اند:

۱. راه وجدان و عقل فطری؛ مرحوم آخوند این راه را اختیار کرده است که بحث آن مبسوطاً گذشت.

۲. راه قرآن؛ از ظاهر برخی آیات هم استفاده می‌شود که نیّت گناه و ارادهٔ معصیت عقاب دارد. برای نمونه سه آیه را می‌آوریم:

الف) ﴿إن تبدوا ما فی أنفسکم أو تُخفوها یحاسبکم به اللّه فیغفر لمَن یشاء و یعذّب مَن یشاء﴾؛[۱] آنچه را در جانتان است (نیّات) اظهار کنید و یا مخفی بدارید، در هر حال خداوند از شما به خاطر آنها حساب می‌کشد. پس هر کس را بخواهد می‌بخشاید و هرکس را بخواهد عذاب می‌نماید. هم اصل محاسبه و بازرسی، و هم عفو و بخشش گروهی و عذاب گروه دیگر، دلیل بر این است که نیّات و مقاصد پلید هم مؤاخذه دارد و کسی که تصمیم و عزم بر گناه دارد، مستحق مؤاخذه است.

ب) ﴿تلک الدار الآخرة نجعلها للذین لایریدون فی الأرض علوّاً و لافساداً﴾.[۲] آن خانه آخرت (بهشت برین) را برای کسانی قرار می‌دهیم که در روی زمین ارادهٔ علوّ و فساد نداشته باشند. معلوم می‌شود اراده و قصد برتری‌طلبی و فساد، باعث حرمان از سرای اخروی می‌شود و ارادهٔ مزبور جزاء و کیفر و مؤاخذه دارد.

ج) ﴿إنّ الذین یحبّون أن تشیع الفاحشة فی الذین آمنوا لهم عذابٌ ألیم﴾.[۳] معلوم می‌شود نفس حبّ و دوست داشتنِ اشاعه فحشاء در مورد مؤمنان، موجب عذاب الیم است و حبّ، یک امر قلبی است، یعنی کسی که این را برای مؤمنان بخواهد و دوست داشته باشد، مستوجب کیفر الهی است.

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۸۴.
۲. سورهٔ قصص، آیهٔ ۸۲.
۳. سورهٔ نور، آیهٔ ۱۹.

۳. راه سنت؛ از روایاتی نیز این مطلب استفاده می‌شود که تجرّی و نیّت گناه داشتن موجب استحقاق عقاب است . برای نمونه سه روایت را می‌آوریم:

الف) «**نیّة الکافر شرٌّ من عمله**».[۱] اگر عمل او عقاب دارد، پس نیّت او که بدتر از عمل است به طریق أولی عقاب‌آور است.

ب) «**انّما یحشر الناس علی نیّاتهم**»؛[۲] مردمان در روز قیامت بر اساس نیّت‌های خود محشور می‌شوند، آنکه نیّت پلید و بد دارد با بدان و به صورت گناهکاران ، محشور می‌شود و آنکه نیّت نیک دارد، با نیکان محشور می‌شود. پس نیّت خیر یا بد داشتن نقش دارد.

ج) روایاتی که دربارهٔ فلسفهٔ خلود و جاودانگیِ اهل بهشت در بهشت و اهل آتش در آتش است که می‌گوید خوبان اگر در دنیا برای همیشه می‌ماندند، باز هم قصدشان طاعت بود و گناهکاران نیز قصدشان معصیت است و به خاطر قصد و نیّت و عزم، در بهشت یا جهنّم مخلّد هستند.[۳]

مرحوم آخوند روایاتِ مزبور را هم ، شاهدی بر صحّت و درستیِ حکم وجدان و عقل فطری دانسته و به‌عنوان مؤیّد پذیرفته است و در حقیقت اینها را ارشاد به حکم عقل می‌داند.

۴. راه اجماع؛ این راه را شیخ اعظم در ***رسائل*** مطرح کرده و پاسخ داده است.[۴] مرحوم آخوند متعرّض آن نیست.

۵. راه بناء عقلاء؛ این راه نیز در ***رسائل*** بحث شده است[۵] و در ***کفایه*** مطرح نمی‌شود.

۶. راه برهان و استدلال عقلی؛ این راه را محقّق سبزواری[۶] مطرح کرده است و مرحوم شیخ در ***رسائل*** آن را به‌صورت کامل بیان کرده است.[۷] مرحوم آخوند تنها محلّ شاهد را آورده است؛ ولی بیان کامل آن به شرح زیر است:

دو نفر را در نظر بگیرید که هریک لیوانی پر از نوشیدنی در دست دارند و هر دو قاطع هستند که این مایع خمر است ؛ هر دو به قصد شراب ، سرمی‌کشند، ولی از قضا قطع یکی از آن دو ، مصادف واقع درمی‌آید و قطع دیگری ، خلاف واقع. اوّلی عاصی و دومی متجرّی است. حال چه باید گفت؟ در اینجا چهار احتمال وجود دارد:

۱. هر دو مؤاخذه دارند،هم عاصی و هم متجرّی(مختار مستدلّ همین است)؛

۲. هیچ کدام عقاب ندارند، نه عاصی و نه متجرّی؛

۳. متجرّی عقاب دارد، ولی عاصی عقاب ندارد؛

۴. عاصی عقاب دارد و متجرّی ندارد.

---

۱. *وسائل‌الشیعة*، ج ۱ ص ۳۵.
۲. همان، ص ۳۶.
۳. همان.
۴. *فرائدالاصول*، ص ۴ و ۵.
۵. همان، ص ۵.
۶. *ذخیرةالمعاد*، ص ۲۰۹ و ۲۱۰.
۷. *فرائدالاصول*، ص ۵.

از این چهار احتمال، احتمال دوم قطعاً باطل است و هیچ‌کس به آن قائل نشده است. یکی از مسلّمات فقه اسلام این است که شخص عاصی حتماً مستحق عقوبت است. احتمال سوم هم قطعاً باطل است؛ زیرا اگر متجرّی مؤاخذه داشته باشد، عاصی به طریق أولی مؤاخذه دارد. چون بطلان این دو احتمال، واضح است، مرحوم آخوند دربارهٔ آنها بحثی نکرده است. احتمال چهارم هم باطل است؛ زیرا متجرّی و عاصی، در جمیع جهات ارادی و اختیاری، مثل هم می‌باشند؛ هر دو قاطع بودند و هر دو قصد و عزم بر معصیت داشتند و هر دو به قصد گناه اقدام به شرب کردند.

این دو تنها در یک جهت فرق دارند که قطع عاصی، مصادف با واقع در آمده و قطع متجرّی مصادف نشده است و اینکه کسی بگوید عقاب عاصی بر مسألهٔ مصادفت است، باطل و مردود است؛ زیرا مصادفت و عدم مصادفت در اختیار شخص نیست و عقاب بر آن، عقاب بر امر غیر اختیاری خواهد بود که با عدل و حکمت مولای حکیم سازگار نیست. پس عقاب به خاطر اقدام عمدی و با ارادهٔ گناه است که میان عاصی و متجرّی مشترک است.

پس احتمال چهارم هم باطل شد و از بین احتمالات، احتمال اوّل متعیّن می‌شود که هم متجرّی و هم عاصی مستحق عقوبت‌اند و مطلوب ما همین است که متجرّی هم عقاب دارد.

نقد این استدلال: به نظر مرحوم آخوند اولاً با وجود حکم وجدان و تأیید و گواهیِ آیات و روایات، نیازی به استدلال عقلی نیست. ثانیاً این استدلال فاسد و باطل است؛ زیرا خصم (منکر استحقاق عقوبت بر تجرّی) می‌تواند چنین بگوید که علّت تامّهٔ استحقاق عقوبت، مخالفت عمدی و اختیاری با واقع است و هرجا، هم مخالفت با واقع تحقّق یافت و هم عمدی و اختیاری بود ـ مثل معاصی ـ عقاب هست و هرجا این دو نبودند یا مخالفت بود؛ ولی عمدی و اختیاری نبود، از روی عذر و قصور بود، و یا عمد بود؛ ولی مخالفت نبود ـ که باب تجرّی از این قسم است ـ عقاب نیست.

این مناط (مخالفت عمدی) در باب معصیت وجود دارد. پس عقاب هم که معلول و مسبّب باشد، محقّق می‌شود؛ ولی در باب تجرّی این سبب نیست؛ زیرا در مورد تجرّی اصلاً مخالفتی با واقع صورت نگرفته تا مؤاخذه‌ای باشد یا نباشد، بلکه در بعضی موارد اصلاً فعل قصدی و اختیاری هم تحقّق نیافته است، مثل شبهات موضوعیه که شخص خیال می‌کرد این مایع خمر است و به قصد خمریت شرب کرد و بعد معلوم شد که خمر نیست و آب است. در اینجا قصد خمریت دارد، ولی خمر نیست تا فعل قصدی محقق شود (ما قُصِدَ لم یقع)، و قصد آب هم که نداشت (و ما وقع لم یُقصد)، پس اصلاً فعل قصدی از او صادر نشده است.

آری در شبهات حکمیّه، همیشه فعل قصدی هست؛ یعنی خیال می‌کرد این آب حرام است و مع ذلک آشامید و قصد آب کرد، در واقع هم آب بود، ولی خیال می‌کرد حرام است، بعد معلوم شد که حرام نیست.

حال که سبب عقاب، مخالفت عمدی است و در تجرّی این معنا تحقّق ندارد، مستدلّ باید اثبات

کند که مخالفت اعتقادیّه ، حکم مخالفت واقعیّه را دارد و استقلالاً سبب عقاب است که ثابت نکرد، ولی ما از راه وجدان و آیات و روایات این معنا را ثابت کردیم و نیازی به دلیل دیگر نداریم.

[توهّم صاحب الفصول، و الجواب عنه]

کفایه ثم لا یذهب علیک أنه لیس فی المعصیة الحقیقیة إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة و هو هتک واحد فلا وجه لاستحقاق عقابین متداخلین کما توهم مع ضرورة أن المعصیة الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة کما لا وجه لتداخلهما علی تقدیر استحقاقهما کما لا یخفی. و لا منشأ لتوهمه إلا بداهة أنه لیس فی معصیة واحدة إلا عقوبة واحدة مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تکشف بنحو الإن عن وحدة السبب.

نظر صاحب *فصول* : به گمان مرحوم صاحب ***فصول***، حالا که تجرّی موجب عقوبت است، پس معصیت واقعی باید دو عقاب داشته باشد: یکی بر عزم بر معصیت و دیگری بر فعل خارجی. ولی مدّعی شده است که این دو عقاب تداخل می‌کنند و یک کیفر بیشتر نخواهد داشت.[1]

نقد آخوند: مرحوم آخوند این سخن را این‌گونه نقد می‌کند که اولاً وجداناً در مورد معصیت واقعی هم یک سبب و منشأ عقاب بیشتر نیست و آن اینکه معصیت ، هتک حرمت است و هتک حرمت ، مؤاخذه دارد. بدیهی است که سبب واحد ، مسبب واحد می‌طلبد و معصیت واحده عقاب واحد لازم دارد. پس یک عقاب هم بیشتر نیست و جای تداخل نیست و تداخل موضوع ندارد. ثانیاً بر فرض که دو عقاب و دو منشأ عقاب درکار باشد. در این فرض مقتضای قاعده عدم تداخل است و تعدّد اسباب موجب تعدّد مسبّبات است و علی‌الفرض ، تعدّد مسبّبات یعنی دو بار عقاب داشتن امری ممکن است ـ و مثل قتل نیست که اگر زید صد جرم موجب قتل هم که مرتکب شده باشد، یک قتل بیشتر ممکن نیست و یک بار کشته می‌شود نه ، صد بار ـ پس وجهی برای تداخل نیست.

منشأ توهّم تداخل از سوی ***فصول***، این است که بدیهی است که در اسلام ، معصیت واحد عقاب واحد دارد و ***فصول*** هم این را می‌دانسته؛ ولی گمان کرده اینجا از باب تداخل است، غافل از اینکه به حکم برهان انّی (از معلول به علت رسیدن) وحدت مسبّب (عقاب) کاشف از وحدت سبب (هتک واحد) است ، پس در معصیت هم وجداناً یک هتک حرمت و یک عقاب بیشتر نیست.

---

۱. *الفصول الغرویّه*، ص ۸۷

الأمر الثالث

[أقسام القطع و أحكامها]

[القطع الطريقيّ]

كفاية أنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب أو الذم و العقاب من دون أن يؤخذ شرعا فی خطاب.

[القطع الموضوعیّ]

و قد يؤخذ فی موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله و لا يضاده كما إذا ورد مثلا فی الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شیء يجب عليك التصدق بكذا تارة بنحو يكون تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ موجبا لذلك و أخرى بنحو يكون جزءه قيده بأن يكون القطع به فی خصوص ما أصاب موجبا له و فی كلّ منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف و حاك عن متعلقه و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به.

و ذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة و لذا كان العلم نورا لنفسه و نورا لغيره صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة بإلغاء جهة كشفه أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه فتكون أقسامه أربعة مضافا إلى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ فی الموضوع شرعا.

امر سوم: اقسام قطع و احکام هر قسم

در امر اوّل احکام قطع بیان شد که عبارت بود از: حجّیّت، یعنی منجزیّت عند الاصابه و موجب عذر بودن عند الخطأ و وجوب متابعت و حرمت مخالفت. تمام این احکام به حکم عقل مستقلّ بود.

در امر ثانی این مطلب بیان شد که در احکام مزبور فرقی میان قطع مصیب و خاطی نیست؛ با این تفاوت که اگر قطع مُصیب باشد، موافقتِ آن ، اطاعت و مخالفت آن معصیت نامیده می‌شود و اگر خطا کند، موافقت آن انقیاد است و مخالفتش تجرّی است. و هر دو عنوان موجب استحقاق مدح و ثواب یا مذمّت و عقاب بود؛ به بیانی که مفصلاً گذشت.

اکنون در امر سوم دربارهٔ سه مطلب بحث می‌شود:

۱. اقسام قطع

قطع ، نسبت به احکام عقلیه‌ای که در دو امر سابق بیان شد، موضوعیّت داشت. تمام موضوع احکام مزبور ، قطع بود. آن احکام دایرمدار قطع بودند، ولی نسبت به احکام شرعیّه ـ همچون وجوب نماز

جمعه، حرمت شرب خمر و ... ـ به دو نحو متصوّر است و بر همین اساس قطع دو قسم پیدا می‌کند: الف) قطع طریقی؛ ب) قطع موضوعی.

الف) قطع طریقی عبارت است از قطعی که در خطاب شارع و لسان دلیل به هیچ وجه اخذ و اعتبار و منظور نشده است، بلکه حکم شرعی روی ذات موضوع رفته و حکم در واقع ثابت است، چه ما قاطع بشویم، چه نشویم. منتها اگر قاطع شدیم، آن حکم واقعی در حق ما منجّز می‌شود، وگرنه در مرحلهٔ فعلیّت باقی می‌ماند و به مرحلهٔ تنجّز نمی‌رسد. مثلاً وقتی شارع می‌فرماید «الخمر حرامٌ»، موضوع، خمر واقعی است و محمول هم حرمت واقعی.[1]

در این خطاب سخن از قطع در میان نیست. آنگاه اگر از خارج قطع به صغری یا موضوع حکم پیداکردیم، یعنی یقین کردیم که فلان مایع خمر است، این قطع طریق به سوی موضوع حکم است؛ و اگر قطع به کبری یا خود حکم پیداکردیم، یعنی از راه اجماع محصّل قطعی یا خبر متواتر یا نص قرآنی، قاطع شدیم به اینکه خمر در اسلام حرام است، باز این قطع، طریق به سوی حکم شرعی است، و اصل ثبوت حکم وابسته به قطع نیست، بلکه حکم در واقع ثابت است. اگر به‌وسیلهٔ یکی از راه‌های مزبور قاطع شدیم، آن حکم واقعی در حق ما منجّز هم می‌شود.[2]

ب) قطع موضوعی، قطعی است که در لسان دلیل و خطاب شارع، در موضوع حکم شرعی اخذ و لحاظ شده است، مثل رکعت اوّل و دوم نماز که باید مقطوع باشد، یا مثل باب شهادت که شاهد باید قاطع باشد و به چشم خود دیده باشد تا بتواند شهادت دهد و ... . اینکه قطع موضوعی در موضوع چه حکمی می‌تواند اخذ شود و شارع در چه مواردی و نسبت به چه حکمی آن را می‌تواند در موضوع حکمش منظور کند، صور مختلفی دارد که فعلاً به آن اشارهٔ مختصری می‌شود. گفتنی است بررسی تفصیلی این مطلب در امر چهارم از امور مربوط به قطع خواهد آمد. امّا اجمال صور به لحاظ مقام تصوّر به شرح زیر است:

۱. قطع به حکمی در موضوع خود همان حکم اخذ شود؛ مثلاً: «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فهو لک واجب**».

۲. قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که مماثل حکم مقطوع است، اخذ شود. مثلاً: «**إذا قطعت بوجوب الجمعه، فهو لک واجبٌ بوجوب آخر**»، که وجوب دیگر مثل وجوب مقطوع است، نه عین آن.

---

۱. الفاظ برای معانی واقعی و نفس‌الامری وضع شده‌اند.

۲. در مباحث بعدی خواهد آمد که قطع راه خاصّ ندارد، بلکه از هر راهی انسان قاطع شود، قطعش حجّت است و واقع را بر او منجّز می‌سازد.

۳. قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که ضدّ حکم مقطوع است اخذ شود. مثلاً: «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فهو لک حرام**»، که حرمت جمعه ضدّ وجوب جمعه است.

۴. قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که غیر از حکم مقطوع می‌باشد و متعلّق آنها دو چیز است، اخذ شود. مثلاً: «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدّق بدرهم**»، که قطع به وجوب جمعه، موضوعِ وجوب تصدّق گردیده و متعلّق وجوب مقطوع، جمعه است و متعلق وجوب دیگر، تصدّق است.

۵. قطع به حکمی در موضوع نقیض آن حکم اخذ شود؛ مثلاً: «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فهو لیس بواجبٍ**».

از این اقسام خمسه، قسم اوّل محال است؛ زیرا مستلزم دور است. قسم ثانی هم محال است؛ چون مستلزم اجتماع مثلین در موضوع واحد است. قسم ثالث نیز محال است؛ چون مستلزم اجتماع ضدّین است. قسم پنجم نیز محال است؛ چون اجتماع نقیضین است.[۱]

تفصیل این استحاله‌ها در امر رابع خواهد آمد و فعلاً هدف از اشاره به این صور، بیان صورت محلّ بحث (قسم رابع) است و کاملاً امری ممکن و معقول است که قطع به موضوعی در موضوع حکمی اخذ شود. مثلاً بگوید: «**اذا قطعت بکذا فیجب کذا وکذا**». مثل شروط علمی و ذکری در نماز از قبیل اباحهٔ مکان و ... .[۲] و یا قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری اخذ شود؛ مثل قطع به وجوب جمعه که موضوع وجوب تصدق شده است و تا قطع حاصل نشود، اصلاً وجوب تصدّقی در واقع نیست و سالبه به انتفاء موضوع است؛ برخلاف قطع طریقی که گذشت.

پس قطع، یا طریقی است یا موضوعی. البته اصل در قطع این است که طریق محض به سوی واقع باشد و در اغلب احکام شرعیه نیز چنین است؛ ولی در مواردی هم قطع موضوعیت یافته و در لسان دلیل اخذ شده است که تابع دلیل خودش می‌باشد که چگونه قطعی در موضوع حکم اخذ شده باشد. خود قطع موضوعی در تقسیمی دو قسم می‌شود: ۱. تمام الموضوع؛ ۲. جزء یا قید موضوع:

۱. قطع تمام موضوع عبارت است از قطعی که علت تامهٔ حکم و تمام موضوع ثبوت حکم دیگر است، یعنی به مجرّد اینکه قطع آمد، حکم هم می‌آید و حالت منتظره ندارد و ماکاری نداریم که مطابق واقع هست یا نیست. به دیگر سخن، مطلق قطع موضوعیّت دارد و در لسان دلیل در موضوع حکم اخذ شده است، چه مصیب باشد، چه خاطی.

مثال: «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهم**»، که جز قطع به وجوب جمعه هیچ خصوصیتی در موضوع حکم اخذ نشده است و قید و شرطی ندارد و جزء وضمیمه‌ای هم ندارد.

---

۱. البته مرحوم آخوند این قسم را ذکر نکرده است.
۲. این را هم آخوند متعرض نیست، ولی روشن است.

۲. قطع جزء موضوع این است که خود قطع ، تمام موضوع حکم نیست، بلکه جزء موضوع است و جزء دیگری هم دارد. به دیگر سخن قطع خاصّ ، موضوعیّت دارد و آن خصوص قطع مُصیب است. یعنی اگر قطع ما مطابق واقع باشد، به‌دنبالش حکم شرعی می‌آید والّا خیر.

مثال: «إذاکان الجمعةُ واجبةً واقعاً وقطعت بها فیجب التصدق بدرهم»، که یک جزء موضوع ، وجوب واقعی جمعه و جزء دیگر قطع به آن است و مجموعاً موضوع ، وجوب تصدّق است.[۱]

انواع قطع موضوعی: قطع موضوعی چه تمام موضوع باشد و چه جزء موضوع، هر کدام به دو قسم تقسیم می‌شوند. قبل از بیان این دو قسم مقدمه‌ای می‌آوریم: در علوم عقلی (فلسفه و کلام) صفات را به دو دسته تقسیم کرده‌اند:[۲]

۱. صفات حقیقی: صفاتی که اصیل هستند و مابازاء خارجی دارند. مثل صفت حیات، علم، قدرت، شجاعت و کرم که در نفس انسان موجودند. البته این صفات ، مادی نیستند و از راه «آثار»شان به وجود آنها منتقل می‌شویم چون این صفات دیدنی و لمس‌کردنی نیستند.

۲. صفات انتزاعی و اعتباری که منشأ انتزاع خارجی دارند ؛ هرچند خود این صفات در خارج موجود نیستند. مثل: فوقیّت و تحتیّت، ملکیت و زوجیت.

صفات حقیقی هم دو قسم می‌شوند:

۱. حقیقیِ محض: صفاتی که دارای اضافه و نسبت نیستند. مثل صفت حیات که برای موجود زنده ثابت است، چه غیری باشد، چه نباشند. خداوند حی لا یموت است، چه موجود دیگری وجود داشته باشد ، چه وجود نداشته باشد.

۲. حقیقیِ ذات‌الاضافه: صفاتی که دارای اضافه و نسبتی به غیر می‌باشند. مثل صفت علم و اراده و قدرت ؛که علم بدون معلوم و متعلق ، معنا ندارد. اراده بدون مراد و متعلق معقول نیست . وقتی شما ادعاکنید که علم دارید، فوری می‌پرسیم علم به چه چیز دارید؟ علم ، معلوم می‌طلبد و معنا ندارد که علم باشد، ولی معلومی نباشد . به همین سبب در تعریف علم گفته‌اند : «نورٌ لنفسه و نورٌ لغیره» که بخش اوّل اشاره به صفت حقیقی بودن آن دارد و بخش دوم اشاره به ذات الاضافه بودن و طریق بودن آن. خود صفت علم یا قطع که مورد بحث ماست، دارای دو جنبه است:

۱. جنبهٔ کاشفیّت و طریقیّت به سوی واقع که لازم لاینفکّ و بلکه عین علم و قطع است و از او تفکیک‌ناپذیر است، آن هم کاشفیّت در حدّ اعلی و تامّ و تمام.

---

۱. البته اصل در قطع موضوعی آن است که تمام موضوع باشد و هرجا ضمیمه و قیدی داشت حمل بر جزء موضوع می‌شود ، وگرنه ظاهر خطاب ایجاب می‌کند که تمام موضوع باشد. نتیجه این تقسیم آنجا ظاهر می‌شود که قطع ما به وجوب جمعه مخالف واقع در آید. در اینجا بنا بر این‌که قطع تمام موضوع باشد، همین‌که یک آن قطع مزبور حاصل شد، وجوب تصدّق هم واقعاً ثابت می‌شود ، ولی بنا بر این‌که قطع ، جزء موضوع باشد و قطع خاصّ موضوعیّت داشته باشد، در فرض خطا و کشف خلاف ، وجوب تصدق در واقع نبوده و از اوّل ثابت نشده است.

۲. *نهایة‌الحکمة*، مرحلهٔ ۱۲، فصل ۸، ص ۲۸۴.

۲. جنبهٔ صفتی از صفات نفس بودن در مقابل صفت ظنّ و شکّ و وهم. انسان گاهی نسبت به امری قاطع است و صفت قطع در نفس او موجود است و گاهی ظانّ است و گاهی شاکّ و ... ؛ البته قطع نظر از اینکه قطع او طریق به سوی واقع هم هست یا نه؟ که در این قسم کاری به جنبهٔ کاشفیّت و مرآت بودنِ قطع نداریم.

با توجه به این مقدمه، قطع موضوعی، چه تمام موضوع باشد و چه جزء موضوع، دو قسم دارد:

۱. گاهی به‌دلیل اینکه طریق به سوی واقع است، در موضوع حکم اخذ می‌شود که نامش «قطع موضوعیِ طریقی» است.

۲. گاهی به‌دلیل اینکه صفت خاصی از صفات نفس است ـ در مقابل صفت ظن و شک و ... ـ در موضوع حکم اخذ می‌شود که نامش «قطع موضوعیِ وصفی» است.[۱]

نتیجه: اقسام قطع موضوعی چهار قسم شد و قطع طریقی محض هم قسم اوّل بود که در مجموع پنج قسم می‌شود: ۱. قطع طریقی محض؛ ۲. قطع موضوعی طریقی به نحو تمام موضوع؛ ۳. قطع موضوعی طریقی به نحو جزء موضوع؛ ۴. قطع موضوعیِ وصفی به نحو تمام موضوع؛ ۵. قطع موضوعی وصفی به نحو جزء الموضوع.

[قیام الأمارات مقام القطع الطریقیّ]

کفایه ثم لا ریب فی قیام الطرق و الأمارات المعتبرة بدلیل حجیتها و اعتبارها مقام هذا القسم کما لا ریب فی عدم قیامها بمجرد ذلک الدلیل مقام ما أخذ فی الموضوع علی نحو الصفتیة من تلک الأقسام بل لا بد من دلیل آخر علی التنزیل فإن قضیة الحجیة و الاعتبار ترتیب ما للقطع بما هو حجة من الآثار لا له بما هو صفة و موضوع ضرورة أنه کذلک یکون کسائر الموضوعات و الصفات.

[عدم قیام الأمارات مقام القطع الموضوعیّ]

و منه قد انقدح عدم قیامها بذاک الدلیل مقام ما أخذ فی الموضوع علی نحو الکشف فإن القطع المأخوذ بهذا النحو فی الموضوع شرعا کسائر ما لها دخل فی الموضوعات أیضا فلا یقوم مقامه شیء بمجرد حجیته و قیام دلیل علی اعتباره ما لم یقم دلیل علی تنزیله و دخله فی الموضوع کدخله.

---

۱. نتیجهٔ این دو قسم بعداً در قیام اماره به جای قطع روشن خواهد شد. ضمناً اصل اوّلی در قطع موضوعی همین وصفی بودن است. یعنی قطع خصوصیت دارد و چون صفت خاصی است در موضوع اخذ شده است، لذا مواردی که از اجماع یا ظاهر خود خطاب و یا هر قرینهٔ معتبر دیگرِ یکی از دو قسم روشن شد، تابع قرینه خواهیم بود، ولی مواردی که دلیل خاصّ نبود، به اصل اوّلی برگشته و بنا را بر موضوعی وصفی بودن می‌گذاریم.

مطلب دوم امر ثالث، دربارهٔ قیام امارات معتبره به جای قطع است. اگر کسی بپرسد ثمرهٔ تقسیم قطع به اقسام مزبور چیست می‌گوییم در سه باب از ابواب علم اصول ثمره ظاهر می‌شود:

اولین ثمره در مبحث اجزاء است که در جلد اوّل *کفایه* در باب اوامر گذشت. اجمال مطلب این است که اگر قطع به حکمی ـ مثلاً وجوب جمعه ـ پیدا کردیم و مدتی هم بر طبق آن عمل کردیم سپس کشف خلاف شد ، یعنی معلوم شد که ظهر واجب بود در اینجا، اگر قطع ما طریقی بود، حتماً باید نماز ظهر را اعاده یا قضا ،کنیم و نماز جمعه مُجزی نیست ؛ به بیانی که در جای خود گذشت . اگر موضوعی باشد، اعاده و قضاء لازم نیست و اصولاً کشف خلاف معنا ندارد (در فرضی که مطلق القطع موضوعیّت داشته باشد)؛ زیرا تمام موضوع حکم، قطع بود و مکلّف طبق قطع انجام وظیفه کرده و کمبودی ندارد تا اعاده کند.

۲. قیام أماره به جای قطع

دومین ثمره[1] در همین امر سوم و مطلب دومی است که در امر سوم مطرح است.

مطلب دوم با عناوین گوناگون طرح می‌شود: الحاق ظن معتبر به قطع، تنزیل اماره معتبره به منزلهٔ قطع، قیام طرق معتبره مقام القطع.

سؤال این است که آیا امارات ظنیه‌ای که از سوی شارع مقدس حجّت شده و اعتبار یافته‌اند و دلیل شرعی بر حجیّت و اعتبار آنها قائم شده است[2] ملحق به قطع هستند یا نه؟ جانشین قطع هستند یا خیر؟ قدر مسلم این است که الحاقِ موضوعی ندارند و ظن موضوعاً داخل در قطع نیست، زیرا قطع یعنی اعتقاد جازم ، و ظن یعنی اعتقاد راجح. اینها دو موضوع مستقل هستند و هیچ‌کدام داخل در دیگری نیست؛ ولی سخن در الحاق و تنزیل و قیام حکمی است:

دانستیم که قطع احکامی دارد از قبیل حجّیّت، یعنی منجّز بودن عند الاصابه، معذّر بودن عندالخطاء، وجوب متابعت، حرمت مخالفت، استحقاق مدح و ثواب بر موافقت قطع، استحقاق مذمّت و عقاب بر مخالفت قطع. در این مسأله فرقی هم میان قطع مصیب و خاطی نبود و تمام این آثار به حکم عقل برای قطع ثابت بود. حال آیا أمارهٔ ظنیّهٔ معتبره در این آثار و احکام و لوازم ، جانشین قطع می‌شود و همین احکام را دارد یا خیر؟

مثال : در موضوعات احکام اگر قطع به خمر بودنِ فلان مایع پیدا می‌کردیم، تمام آن احکام مترتّب بود ولی حالا قاطع نیستیم؛ اما بیّنه و شهادت دو عادل بر خمر بودن آن مایع دلالت کرده است، آیا باز هم تمام آن احکام مترتّب است یا خیر؟ در خود احکام، اگر قطع به وجوب جمعه پیدا می‌کردیم، احکامی داشت؛ حال قطع نداریم، ولی خبر واحد عادل یا ثقه‌ای بر وجوب جمعه دلالت

---

۱. سومین ثمره در صفحهٔ ۱۶۱۵ بیان می‌شود.

۲. ادلّهٔ حجیّت امارات در مباحث ظن مبسوطاً خواهد آمد.

کرده است ، آیا همان احکام مترتّب است؟ در مجموع از عبارت مرحوم آخوند در *کفایه*، چهار احتمال مستفاد می‌شود که به ترتیب کتاب ذکر می‌کنیم:

احتمال اوّل: مختار خود مصنف است که قائل به تفصیل است:

الف) قطع طریقی محض؛ نسبت به این قطع، جای کوچک‌ترین شک و شبهه‌ای نیست که اماره معتبره قائم مقام آن می‌شود و تمام آثاری که بر قطع به حکم مترتّب می‌شد بر ظن معتبر مترتّب می‌شود.[1]

دلیل مطلب این است که در قطع طریقی ، خودِ صفت قطع ، موضوعیّت و خصوصیت ندارد، بلکه تمام مناط ، در کاشفیّت و طریقیّت آن است. آنگاه اَمارهٔ ظنیّه نیز مانند قطع ، طریق است و واقع را به ما ارائه می‌کند؛ با این تفاوت که طریقیّت قطع و مرآتیّتِ آن و واقع‌نمایی آن ، تامّ و تمام و کامل است و نیازی به تکمیل ندارد؛ ولی واقع‌نمایی ظن ، ناقص و ناتمام است و نیاز به تکمیل و تتمیم دارد و پس از قیام دلیل معتبر و حجّت و طریق قرار دادن آن از سوی شارع مقدس ، دیگر نقص و کمبودی ندارد. هر دو، طریق به سوی واقع هستند[2] و هر دو حجّت هستند.[3] آنگاه تمام احکامی که برای قطع طریقی بود، برای ظن معتبر هم هست . معنای حجیت امارت معتبره هم جز این نیست و خود ادلهٔ حجیّت کافی است برای اثبات این مطالب و نیازی به دلیل خاصّ نیست.

ب) قطع موضوعی وصفی ، چه تمام موضوع باشد و چه جزء موضوع؛ نسبت به این قطع رأی مرحوم آخوند این است که امارات معتبره جانشین آن نمی‌شوند و احکامی که بر صفت قطع مترتّب بود، بر صفت ظن مترتّب نیست. مثلاً فرموده «إذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهم» و فرض ما این است که قطع به عنوان اینکه صفت مخصوصی از صفات نفسانیه است، موضوع حکم واقع شده است. در اینجا اگر به جای قطع به وجوب جمعه، خبر ثقه بر وجوب جمعه قائم شد، موجب وجوب تصدق نمی‌شود و آن حکم را ندارد.

سرّ مطلب این است که در همه موضوعات و صفات، مطلب از این قرار است که هیچ موضوعی جانشین موضوع دیگر نمی‌شود. هر موضوعی مستقل از موضوع دیگر دارای حکم است. مثلاً خمر یک موضوع است و حکمش حرمت است. فلان مایع دیگر که در بعضی از صفات مثل خمر است ولی عنوان دیگر دارد، موضوع دیگری است و حکم دیگری دارد و نمی‌توان این را بر آن عطف کرد. همچنین هیچ صفتی هم جای صفت دیگر را نمی‌گیرد. صفت قطع به عنوان اینکه صفت خاصی است

---

۱. احدی در این مخالفت نکرده است؛ زیرا اگر این آثار هم مترتّب نشود، لازم می‌شود که جعل حجیّت برای اَماره لغو و عبث و بی‌فایده باشد که کار لغو از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

۲. با این تفاوت که یکی ذاتاً و بنفسه طریق است و دیگری جعلی و اعتباری است.

۳. البته یکی عقلاً و دیگری شرعاً.

و عالی‌ترین مرحلهٔ کشف را دارد غیر از صفت ظن به عنوان صفت خاصّ دیگر است و هرگز این جای آن را نمی‌گیرد.[۱]

ج) قطع موضوعی طریقی، چه تمام موضوع و چه جزء موضوع؛ به عقیدهٔ مرحوم آخوند نسبت به این قطع نیز، ظن معتبر جانشین آن نیست؛ زیرا درست است که قطع از جنبه طریقیّت و کاشفیّت، موضوع واقع شده است و اماره هم این جنبه را دارد؛ ولی بالأخره این را نمی‌توان انکار کرد که در ظاهر خطاب ، قطع در موضوع حکم اخذ شده و در حقیقت طریق خاصّ و کاشف مخصوص، مناط حکم و موضوع حکم است ، و آن قطع کاشف و قطعی است که طریق باشد. به دیگر سخن: کاشف قطعی و طریق قاطع موضوع است و خبر واحد یا هر اماره ظن معتبر دیگر ـ اگرچه طریقیت و کاشفیّت دارد ـ طریق قاطع نیست، القطع الکاشف نیست، الکاشف است.

همان‌طور که در سایر موضوعات اگر قید و خصوصیتی در موضوع حکم و مناطِ آن اخذ شود، حکم برای همان خصوصیت ثابت است. مثل «**أکرم رجلاً مؤمناً**» و «**أکرم رقبةً مؤمنةً**» . هرکدام از قید و مقیّد که نباشد، حکم هم نیست؛ هکذا در مانحن‌فیه قطع موضوعیّت دارد و اماره ولو حجّت باشد، قطع کاشف نیست. لذا جانشین قطع موضوعی طریقی هم نمی‌شود ؛ مگر این‌که دلیل خاصّ بر تنزیل آماره به منزله این قطع و دخالت آماره و ظن در موضوع حکم ـ مثل قطع ـ قیام کند، که باز همانِ اشکال قبلی در اینجا قابل طرح است.

کفایه و توهم کفایة دلیل الاعتبار الدال علی إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزلة القطع من جهة کونه موضوعا و من جهة کونه طریقا فیقوم مقامه طریقا کان أو موضوعا فاسد جدا. فإن الدلیل الدال علی إلغاء الاحتمال لا یکاد یکفی إلا بأحد التنزیلین حیث لا بد فی کلّ تنزیل منهما من لحاظ المنزل و المنزل علیه و لحاظهما فی أحدهما آلی و فی الآخر استقلالی بداهة أن النظر فی حجیته و تنزیله منزلة القطع فی طریقیته فی الحقیقة إلی الواقع و دُدی الطریق و فی کونه بمنزلته فی دخله فی الموضوع إلی أنفسهما و لا یکاد یمکن الجمع بینهما.

نعم لو کان فی البین ما بمفهومه جامع بینهما یمکن أن یکون دلیلا علی التنزیلین و المفروض أنه

---

۱. البته مرحوم آخوند جمله دیگری هم دارد و آن اینکه ادله حجیت امارات ظنیه که خواهد آمد، برای این منظور کافی نیست و دلالت ندارد بر اینکه امارات معتبره جانشین قطع می‌شوند ـ به‌عنوان اینکه صفت خاصّ است ـ بلکه فقط دلالت دارند بر این‌که اماره ظنیه جانشین قطع می‌شود، *بما أنّه حجةٌ* و احکام آن را دارد؛ مگر این‌که دلیل خاصی ـ غیر از ادلّهٔ حجیت ـ دلالت کند بر قیام اماره به جای قطع موضوعی وصفی. مثلاً بگوید «*و إذا ظننت بوجوب الجمعه یجب التصدیق بذرهم*». ولی باید گفت این مجرّد فرض است و مرحوم آخوند فرض محال را طرح کرده است؛ زیرا وقتی قطع به عنوان صفت خاصی موضوع واقع شد، امکان ندارد دلیل دیگر از راه برسد و دلالت کند که ظن هم این حکم را دارد؛ وگرنه کاشف از این می‌شود که قطع خصوصیت نداشته و *بما أنّه صفةٌ خاصةٌ* موضوع واقع نشده است. این خلف فرض و محال و باطل است. لذا حق این است که اماره به هیچ‌وجه جانشین قطع موضوعیِ وصفی نمی‌شود، چه به برکت دلیل حجیّت اماره (ادله عامه) و چه دلیل خاص.

ليس فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه و صحة العقوبة على مخالفته في صورتي إصابته و خطائه بناء على استحقاق المتجرى أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي فيكون مثله في دخله في الموضوع و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي.

احتمال دوم: این است که اماره معتبر جانشین تمام اقسام قطع می‌شود و خود ادلهٔ عامّهٔ حجیّت ظن معتبر، برای این منظور کفایت می‌کند و نیازی به قیام دلیل خاصّ نداریم. این متوهّم به اطلاق ادلهٔ حجیّتِ امارات ، استدلال کرد.

توضیح: مفاد ادله حجیّت امارات ظنیه از قبیل: ظواهر، خبر ثقه، بیّنه و ... عبارت است از اینکه «**صدّق العادل أو الثقة أو البيّنة**»، یعنی سخن فرد مورد وثوق را تصدیق کن! البته مراد، تصدیق قولی نیست که به زبان بگوییم ثقه راست می‌گوید و فلان خبر را مثلاً از امام صادق علیه السلام شنیده است. همچنین صرف تصدیق قلبی نیست که قلباً ملتزم به صدق و راستیِ آن خبر باشیم، بلکه مراد این است که رَتِّب الأثر، یعنی به خبر ثقه ترتیب اثر بده و بنا را بگذار بر اینکه امام علیه السلام چنین و چنان فرموده است و بر اساس آن مشی کن و به احتمال خلافی که می‌دهی اعتنا نکن! در یک کلام، مفاد ادلّهٔ حجیّت این است که اماره معتبر را به چشم علم و قطع بنگر و آن را تعبداً و تنزیلاً علم حساب کن! **الأمارة قطعٌ أو كالقطع.** آنگاه این مفاد اطلاق دارد و قید نشده است به اینکه اماره مثل قطع طریقی است، بلکه به‌طور مطلق فرموده آماره مثل قطع است، چه قطع طریقی باشد و چه موضوعی. پس اماره جانشین هر قطعی می‌شود، چه قطع طریقی باشد و چه قطع موضوعی. پس مثلاً اگر ظن به وجوب جمعه هم پیدا کردی، تصدّق یک درهم واجب است.

ردّ توهّم: مرحوم آخوند در دفع این توهّم می‌فرماید این توهّم جداً فاسد است .

توضیح: قبول داریم که مفاد ادلّهٔ حجیّت امارت ظنیه عبارت است از تنزیل اماره به منزله علم و قطع ، و معنایش این است که اماره را به چشم علم بنگر و با آن مثل علم معامله کن و به احتمال خلاف اعتنا نکن و گویا قاطع هستی؛ ولی قاعده کلّی این است که در هر تنزیلی که چیزی را نازل منزله چیزی قرار دهیم ـ مثلاً زید را به منزله اسد قرار می‌دهیم، ظن را جای علم قرار می‌دهیم ـ باید هر یک از مُنَزَّل و مُنَزَّلٌ‌علیه ـ در مثال ما منزّل ظن است و منزّل‌علیه قطع ـ را ابتدا لحاظ و تصور کنیم تا مصحّح و مجوّز تنزیلِ یکی به‌جای دیگری باشد.

لحاظ کردن منزّل‌علیه (قطع) در صورت قطع طریقی یک لحاظ آلی است، یعنی به عنوان آلتی و مرآتی برای غیر و طریق به سوی واقع ، لحاظ شده و تمام نظر به واقع است نه به صفت قطع . ولی در صورت قطع موضوعی ، یک لحاظ استقلالی است، یعنی به عنوان صفت خاصی از صفات نفسانی مدّنظر منزّل است و کاری به جنبه طریقیت او ندارد و از آن قطع نظر شده است. چه اینکه همین دو لحاظ در مورد منزّل (اماره و طریق معتبر) نیز وجود دارد و امکان ندارد که دلیل واحدی (ادلّهٔ حجیّت

آماره) که دالّ بر تنزیل اماره به منزله قطع است، مفادش این باشد که هم اماره به منزله قطع است یعنی مؤدّای اماره به منزله واقع است ـ در طریقی ـ و هم خود اماره به منزله خود قطع است ـ در موضوعی ـ زیرا جمع بین دو لحاظ آلی و استقلالی در خطاب واحد و تنزیل واحد، جمع میان نقیضین است و چنین چیزی محال است. پس ادله حجیّت خبر واحد کافی نیست که اماره را به جای مطلق قطع ـ موضوع و طریقی ـ بنشاند و تمام آثار و احکام قطع طریقی و موضوعی را بر آن مترتّب کند.

قوله: نعم لو کان فی البین: دو تبصره:

۱. اگر دلیل حجیّت اماره فقط ظن معتبر را جانشین قطع طریقی بکند و دلالت کند بر تنزیل اماره به منزلهٔ قطع طریقی، و دلیل خاصی از خارج برسد مبنی بر اینکه ظن معتبر جانشین قطع موضوعی هم می‌شود، و دلالت کند بر این‌که «**إذا ظننت بوجوب الجمعه فیجب التصدق**»، در این صورت محذوری پیش نمی‌آید؛ چون در هر تنزیلی یک لحاظ بیشتر نیست. ولی متوهّم این فرض را نمی‌گوید. او مدعی است که ادلّهٔ حجیّت خبر واحد برای هر دو منظور کافی است. امّا دیدیم که این سخن، محذور دارد و پذیرفتنی نیست.[1]

۲. اگر یک عنوان کلّی باشد که به مفهومش جامع بین هر دو لحاظ باشد، مثلاً بگوید اماره جانشین قطع است **مطلقاً و بأیّ لحاظٍ لوحظ**. یعنی قطع هر گونه که لحاظ شود ـ طریق یا صفت خاصه ـ اماره جانشین قطع است، که همان جامع را لحاظ کرده است، نه خصوصیت طریقی یا موضوعی بودن را. مثل اینکه بگوییم انسان دارای فلان صفات و احکام است، چه عالم باشد چه جاهل. در این صورت مانعی نیست و کلّی بر هر یک از دو فرد منطبق می‌شود و اماره جانشین هر دو می‌گردد.

امّا مرحوم آخوند می‌فرماید: این مجرّد فرض است و چنین خطابی که به مفهومش شامل هر دو قسم بشود، وجود ندارد و در میان ادلّه چنین چیزی نداریم. لذا تنزیل به اعتبار جامع نیست، بلکه به اعتبار خصوصیت است؛ امّا دیدیم که خصوصیت‌ها قابل جمع نبود، بنابراین از دو حال خارج نیست:

یا دلیل حجیّتِ دالّ بر تنزیل اماره، به‌منزلهٔ قطع است، به لحاظ آلی و طریقی، و تمام نظرِ منزِّلْ، به واقع است. در این صورت همان‌طور که قطع، منجِّز واقع بود ـ عندالاصابه ـ اماره نیز مُنجِّز است و همان‌طور که مخالفت قطع عقاب داشت، آن هم مطلقاً ـ چه مصیب باشد که نامش معصیت بود و چه خاطی باشد که نامش تجرّی بود ـ مخالفت اماره نیز مطلقاً عقاب دارد. البته بنا بر این‌که متجرّیِ به اماره، مؤاخذه داشته باشد؛ آن‌گونه که متجرّیِ به قطع، عقاب داشت.

یا دلیل حجیّت دال بر تنزیل اماره، به‌منزلهٔ قطع است، به لحاظ استقلالی. در نتیجه همان‌طور که قطع در موضوع حکم، در خطاب شارع اخذ می‌شد ـ مثلاً «**إذا قطعت بوجوب الجمعة یجب التصدق**» ـ

---

۱. این تبصره را مرحوم آخوند در این فراز مطرح نکرده است؛ ولی قبلاً در بیان احتمال اوّل که مختار خود ایشان بود به آن اشاره کرد.

ظن هم در موضوع حکم اخذ می‌شود و به جای قطع اگر ظنِ به وجوب جمعه هم پیداکردی تصدیق واجب می‌شود و اثر (حکم شرعی ، یعنی وجوب تصدق) مترتب می‌گردد.

لا يقال على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة فى البين.

فإنه يقال لا إشكال فى كونه دليلا على حجيته فإن ظهوره فى أنه بحسب اللحاظ الآلى مما لا ريب فيه و لا شبهة تعتريه و إنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالى من نصب دلالة عليه فتأمل فى المقام فإنه دقيق و مزال الأقدام للأعلام.

احتمال سوم: مستشکل می‌گوید: حالا که دلیل بر حجیّت نتوانست هر دو تنزیل را دلالت کند و حتماً بر یکی از دو تنزیل دلالت می‌کند، باید گفت ادلّهٔ حجیّت اماره ، مجمل است و ظهور در هیچ‌کدام ندارد، نه ظهور در تنزیل اماره به جای قطع به لحاظ آلی ، دارد و نه به لحاظ استقلالی . و تعیین هرکدام نیازمند قرینه خارجیه است و با نبود قرینه خاص، خطاب اجمال دارد و نمی‌توان گفت اماره جانشین کدام قطع است.

جواب: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید اجمالی نیست ، و ظهور ادله حجیّت اماره در قیام اماره به جای قطع طریقی ، مسلّم است و نیازی به قرینه خاصّ نیست. (یا از باب ظهور انصرافی است که بارزترین ویژگی قطع همان طریقیّت و کاشفیّت آن است و اگر دلیل ، چیزی را جای قطع گذاشت، انصراف به همین اثر بارز دارد. یا از باب اینکه اصل اوّلی در باب قطع و ظن طریقیّت است و نیازی به دلیل خاصّ ندارد.) بنابراین آنچه نیازمند دلیل خاصّ است، «قیام اماره به جای قطع موضوعی» است، وگرنه خطاب ، مجمل نیست و ظهور در تنزیل به لحاظ آلی دارد.

و لا يخفى أنه لو لا ذلك لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على إلغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه و لو فيما أخذ فى الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه أو قيده و به قوامه.

فتلخص مما ذكرنا أن الأمارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ فى الموضوع أصلا.

احتمال چهارم: شیخ اعظم در *رسائل* تفصیل دیگری داده است: اماره ، هم جانشین قطع طریقی محض می‌شود و هم جانشین قطع موضوعیِ طریقی ؛ و جانشینی‌اش اختصاص به قطع موضوعی وصفی ندارد؛[1] زیرا در موضوعی طریقی هم گرچه در ظاهر خطاب، قطع در موضوع اخذ شده است؛ ولی مناطش طریقیّت و کاشفیّت است ، و به این ملاک در موضوع اخذ شده است و این مناط در ظن معتبر هم وجود دارد. پس باید بتواند جانشین چنین قطعی بشود.

مرحوم آخوند این بخش را قبول ندارد و می‌فرماید: بالأخره این نکته قابل انکار نیست که در

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۴.

ظاهر خطاب، قطع در موضوع حکم شرعی (وجوب تصدق) اخذ شده است و وقتی موضوعی شد، همان محذور برمی‌گردد ، یعنی خطاب واحد (دلیل حجیّت اماره) نمی‌تواند در آن واحد هم اماره را به جای قطع طریقی محض بنشاند و هم به جای قطع موضوعی عمدهٔ این معناکه منزّل و منزّل‌علیه را ، هم آلی لحاظ کند و هم استقلالی که این تناقض است. اگر به نظر شما چنین چیزی بلا محذور است، پس باید بگویید اماره جانشین قطع می‌شود مطلقاً،[1] همان‌گونه که متوهّم می‌گفت . پس وجهی برای تفصیل شیخ اعظم نیست.

خلاصه: دلیل حجیّت اماره فقط اماره را جانشین قطع طریقی محض می‌گرداند و اما جانشین قطع موضوعی نمی‌کند اصلاً (نه موضوعی طریقی و نه وصفی) . به‌خاطر محذور اجتماع لحاظین که ذکر شد. آری اگر دلیل خاصی داشتیم اماره را جانشین قطع موضوع طریقی هم می‌کردیم، ولی عمومات حجیّت اماره برای این منظور کافی نیست.

[عدم قیام غیر الاستصحاب من الأُصول مقامَ القطع الطریقیّ]

لكنّ أما الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها أيضا غير الاستصحاب لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار و الأحكام من تنجز التكليف و غيره كما مرت إليه الإشارة و هى ليست إلا وظائف مقررة للجاهل فى مقام العمل شرعا أو عقلا.

لا يقال إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه فى تنجز التكليف لو كان.

فإنه يقال أما الاحتياط العقلى فليس إلا لأجل حكم العقل بتنجز التكليف و صحة العقوبة على مخالفته لا شىء يقوم مقامه فى هذا الحكم. و أما النقلى فإلزام الشارع به و إن كان مما يوجب التنجز و صحة العقوبة على المخالفة كالقطع إلا أنه لا نقول به فى الشبهة البدوية و لا يكون بنقلى فى المقرونة بالعلم الإجمالى فافهم.

۳. قیام اصل عملی به جای قطع

مطلب سوم از مطالب امر ثالث و در واقع ثمرهٔ سوم تقسیم قطع به اقسام خمسه ، این است که آیا اصول عملیه جانشین قطع می‌شود یا خیر؟ مثلاً اگر قطع به طهارت فلان آب داشتیم احکامی داشت؛ حال اگر با قاعده طهارت، آن را ثابت کردیم، آیا همان احکام قطع را دارد یا خیر؟ یا مثلاً قطع به وجوب جمعه ، دارای آثاری بود حال قطع نداریم؛ ولی دوران امر میان ایجاب و تحریم بود و ما از اصالةالتخییر استفاده کرده و جانب وجوب را اختیار کردیم آیا همان احکام مترتّب است یا نه؟ یا مثلاً

---

۱. چه طریقی، چه موضوعیِ وصفی، چه موضوعی طریقی.

یقین به خمریت فلان مایع احکامی داشت حال یقین وجدانی نداریم؛ ولی استصحاب بقاء خمریت جاری کردیم. آیا همان احکام را دارد یا خیر؟

ضمناً اصول عملیه از نظر عقلی یا نقلی بودن سه بخش می‌شوند:

۱. عقلی محض، مثل اصالة التخییر در دوران بین محذورین.

۲. نقلی محض، مثل استصحاب: اصالة الطهارة، اصالة الحلّیة و ... .

۳. عقلی و شرعی ـ با هم ـ مثل اصل برائت و اصالة الاحتیاط که البته هر کدام به مناطی جاری می‌شوند؛ ولی در بحث ما فرقی میان این بخش‌ها نیست.

این نکته هم مسلّم است که اصول عملیه جایگزین قطع موضوعی نمی‌شوند؛ زیرا رتبه اصول از امارات بالاتر نیست. در بخش امارات دیدیم که به عقیدهٔ مرحوم آخوند أماره، جانشین قطع موضوعی ـ با همهٔ اقسامش ـ نشد. پس اصول به طریق اولی جای قطع موضوعی را نخواهد گرفت، مگر این‌که دلیل خاصی دلالت کند بر اینکه به جای قطع اگر ظن به فلان امر هم پیدا کردی، وجوب تصدق پیاده می‌شود. همچنین اگر استصحاب هم کردی، باز همان اثر بار می‌شود، ولی این از بحث خارج است. بحث در قیام اصول و امارات به جای قطع است، به سبب ادله حجیّت اماره و اصل . همچنین این بحث هم به منزله ثمره سوم برای اقسام قطع است که قبلاً اشاره شد. با توجه به این نکات مرحوم آخوند اصول عملیه را سه بخش می‌کند و هرکدام را جدا بحث می‌نماید:

بخش اوّل: اصول عملیه غیر از احتیاط و غیر از استصحاب: آیا اصالةالاباحة و الطهارة و ... جانشین قطع طریقی می‌شود خیر؟ این اصول جانشین قطع نمی‌شوند؛ زیرا منظور از جانشینی یعنی ترتیب آثار، یعنی آثار و لوازم و احکامی که قطع داشت بر این اصول هم مترتب شود و مهم‌ترین اثر قطع عبارت بود از منجزیت و معذوریت؛ یعنی اگر مصیب بود، موجب تنجّز واقع می‌شد و اگر خاطی بود، موجب عذر نسبت به مخالفت با واقع می‌شد. اصول عملیه اصلاً نظر به واقع ندارند تا عندالاصابه منجز باشند، بلکه این اصول یک سلسله وظایف عملی و دستورالعمل‌هایی هستند که عقل یا شرع یا هر دو، این وظایف را برای مکلف جاهل و شاکّ به واقع، جعل و مقرر کرده‌اند صرفاً به منظور خروج مکلّف از حیرت در مقام عمل؛ وگرنه اصلاً کاری با واقع ندارند که منجّز باشند یا نه.[1] پس نسبت به بخش اوّل ، تکلیف روشن شد که خبری از جانشینی نیست.

بخش دوم: این بخش راجع به خصوص احتیاط است که با عنوان «**لا یقال**» به‌صورت اشکال و جواب طرح شده است. مستشکل می‌گوید سایر اصول را می‌پذیریم که جانشین قطع نمی‌شوند؛ ولی احتیاط که ما را به واقع می‌رساند و اصلاً به مناط تحفظ بر واقع و رسیدن به آن ، حجت و واجب شده

---

۱. در فرض خطا هم خود این اصول عذر هستند، نه اینکه اینها موجب عذر باشند و عذر لازم اینها باشد. برخلاف قطع طریقی که موجب عذر بود.

است می‌تواند جانشین قطع شود. و همان‌طور که قطع موجب تنجز واقع بود و مخالفت با واقعِ مقطوعٌ‌به موجب عقاب بود، احتیاط نیز منجّز می‌باشد و مخالفت با واقع را عقاب‌آور می‌کند. پس احتیاط جانشین قطع می‌شود.

در جواب می‌گوییم احتیاط دو شعبه دارد:

۱. احتیاط عقلی که به مناط دفع عقاب محتمل واجب می‌شود و عقل حاکم است به اینکه باید تحصیل مؤمّن نمایی و تا ایمن نشوی، حق نداری از پای بنشینی.

۲. احتیاط نقلی و شرعی که به مناط تحفّظ بر واقع واجب می‌شود و سیأتی در باب خودش که ایجاب احتیاط ، طریقی است نه نفسی و تعبّدی.[۱] حال احتیاط عقلی چیزی جز تنجز واقع نیست. عقل می‌گوید باید احتیاط کنی؛ یعنی واقع در حق شما منجز است و حق نداری با واقع مخالفت کنی و اگر مخالفت کردی مستحق مؤاخذه و عقوبت هستی. پس احتیاط عقلی، خودِ تنجز تکلیف و نفس صحت عقوبت و مواخذه است، نه چیزی که قائم مقام قطع شود در این احکام، قطع خودش امری نفسانی است که لازم و اثرش تنجز و صحت عقوبت بر واقع است. ولی احتیاط عقلی خودش چیزی نیست که لازمه‌اش تنجز تکلیف واقعی باشد تا جای قطع بنشیند و این احکام بر آن مترتب شود؛ بلکه احتیاط عقلی ، خودِ همین احکام است. پس قائم مقامی بی‌معنا است.

و اما احتیاط نقلی این است که شارع مقدس ما را ملزم به احتیاط کند و آن را در حق ما واجب نماید. ـ مثل اینکه شارع ، عمل به خبر ثقه را واجب می‌کرد ـ ؛ در این صورت البته احتیاط نقلی مثل قطع ، امری است که لازمه‌اش تنجز تکلیف و بجا بودن عقوبت و مؤاخذه است و اگر شرعاً واجب شد همانند آماره باید بتواند قائم مقام قطع شود. ولی اشکال اینجاست که در شبهات بدویه[۲] اصلاً احتیاط واجب نیست تا سخن از منجز بودنِ آن مطرح شود. و در شبهات مقرون به علم اجمالی[۳] هم گرچه احتیاط لازم و واجب است، ولی نه ایجاب شرعی بلکه ایجاب عقلی؛ یعنی باز احتیاط به حکم عقل است نه شارع[۴] احتیاط عقلی هم ـ که قبلاً تکلیفش روشن شد ـ خود تنجز تکلیف است ، نه چیز دیگری که موجب تنجز تکلیف باشد. در نتیجه در باب احتیاط هم قائم مقامی معقول نیست و این اصل هم جانشین قطع نمی‌شود.

فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه در شبهه بدویه بعدالفحص احتیاط را واجب نمی‌دانید، ولی قبل‌الفحص احتیاط واجب است ، پس باید بتواند جانشین شود. یا اشاره به این است که در شبهات

---

۱. *کفایة‌الاصول*، ج ۲، ص ۱۷۴.

۲. در شبهات بدویه مجرد شک در اصل وجوب یا حرمت داریم و شبهه مقرون به علم اجمالی نیست.

۳. مثل این‌که اجمالاً می‌دانیم یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه.

۴. اخبار باب هم بر ارشادی بودن حمل شده است که در جای خود خواهد آمد.

بدویه ـ در شبهۀ تحریمیه ـ بر مسلک شما احتیاط واجب نیست، ولی بر مسلک اخباریین احتیاط واجب است پس باید بتواند جانشین شود. و یا اشاره به این است که در موارد علم جمالی هم از بعض اخبار شاید وجوب شرعی احتیاط مستفاد باشد، نه عقلی بودن، باز باید بتواند جانشین شود. ولی حق این است که به این احتمالات نباید اعتناکرد؛ زیرا منظور شبهه بدویه بعد الفحص است و در دو احتمال اخیر هم ما بر مبنای خودمان مشکل را حل کردیم و کاری به مبنای اخباری و غیره نداریم.

[عدم قیام الاستصحاب مقام القطع الموضوعیّ]

ثم لا یخفی أن دلیل الاستصحاب أیضا لا یفی بقیامه مقام القطع المأخوذ فی الموضوع مطلقا و أن مثل لا تنقض الیقین لا بد من أن یکون مسوقا إما بلحاظ المتیقن أو بلحاظ نفس الیقین.

[العدول عمّا فی دررالفوائد]

و ما ذکرنا فی الحاشیة فی وجه تصحیح لحاظ واحد فی التنزیل منزلة الواقع و القطع و أن دلیل الاعتبار إنما یوجب تنزیل المستصحب و المؤدی منزلة الواقع و إنما کان تنزیل قطع فیما له دخل فی الموضوع بالملازمة بین تنزیلهما و تنزیل القطع بالواقع تنزیلا و تعبدا منزلة القطع بالواقع حقیقة لا یخلو من تکلف بل تعسف. فإنه لا یکاد یصح تنزیل جزء الموضوع أو قیده بما هو کذلک بلحاظ أثره إلا فیما کان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان أو تنزیله فی عرضه.

و أما إذا لم یکن کذلک فلا یکاد یکون دلیل الأمارة أو الاستصحاب دلیلا علی تنزیل جزء الموضوع ما لم یکن هناک دلیل علی تنزیل جزئه الآخر فیما لم یکن محرزا حقیقة و فیما لم یکن دلیل علی تنزیلهما بالمطابقة کما فی ما نحن فیه علی ما عرفت لم یکن دلیل الأمارة دلیلا علیه أصلا فإن دلالته علی تنزیل المؤدی تتوقف علی دلالته علی تنزیل القطع بالملازمة و لا دلالة له کذلک إلا بعد دلالته علی تنزیل المؤدی فإن الملازمة إنما تدعی بین القطع بالموضوع التنزیلی و القطع بالموضوع الحقیقی، و بدون تحقق الموضوع التنزیلی التعبدی أو لا بدلیل الأمارة لا قطع بالموضوع التنزیلی کی یدعی الملازمة بین تنزیل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدی منزلة الواقع [فإن الملازمة إنما تکون بین تنزیل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدی منزلة الواقع] کما لا یخفی فتأمل جیدا فإنه لا یخلو عن دقة.

ثم لا یذهب علیک أن هذا لو تم لعم و لا اختصاص له بما إذا کان القطع مأخوذا علی نحو الکشف.

بخش سوم: این بخش مخصوص استصحاب است. رمز جداکردن استصحاب از سایر اصول عملیه این است که در استصحاب ، جهت کشف از واقع نیز وجود دارد. زیرا وقتی انسان در زمان سابق ، یقین به امری داشت و در زمان لاحق ، شک در بقاء همان امر داشته باشد، به محض توجه به حالت سابقۀ قطعی، شک او تبدیل به ظن می‌شود و احتمال قوی می‌دهد که همان امر باقی باشد. ظن

هم طریق به سوی واقع است.[۱] البته متأخرین استصحاب را به مناط افاده ظن به بقاء حجّت نمی‌دانند، بلکه به حکم اخبار لا تنقض الیقین بالشّک[۲] حجّت می‌دانند؛ ولی به هر حال جهت کشف از واقع در آن موجود است. حال آیا استصحاب می‌تواند جانشین قطع به اقسامش (موضوعی و طریقی) شود و همان آثار و احکام را داشته باشد یا خیر؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: ادلهٔ اعتبار استصحاب (لاینقض الیقین ...) نمی‌توانند هم بر قیام استصحاب مقام قطع و یقین موضوعی دلالت کند و هم بر قیام آن به جای قطع طریقی؛[۳] ولی جانشین همه اقسام نمی‌شود، زیرا هر تنزیلی متوقف بر لحاظ است و معنای جانشینی استصحاب به جای قطع طریقی این است که ما قطع را آلی و مرآتی لحاظ کنیم و از یقین، متیقن و متعلق یقین را اراده کنیم.

معنای قیام به‌جای قطع موضوعی این است که ما قطع را استقلالاً لحاظ کنیم و از یقین، خود وصف یقین را اراده نماییم. جمع میان دو لحاظ در خطاب واحد ممکن نیست و منجز به اجتماع ضدین می‌شود.[۴] در نتیجه یا باید مفاد دلیل استصحاب این باشد که استصحاب فقط جانشین قطع طریقی است و یا معنایش این باشد که استصحاب فقط قائم مقام قطع موضوعی است و از آنجا که جانشین قطع طریقی بودن مسلّم است، نوبت به قطع موضوعی نمی‌رسد و آثار قطع موضوعی بر آن مترتب نمی‌گردد. یعنی نمی‌توان گفت «**إذا استصحبت وجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهم**»؛ مگر اینکه دلیل خاصی داشته باشیم. در باب امارات هم این مطلب را مرحوم آخوند بیان کرد.

قوله: و ما ذکرنا فی الحاشیة: نظر آخوند: عقیدهٔ مرحوم آخوند در ***کفایة‌الاصول*** این است که امارات جانشین قطع طریقی می‌شوند، ولی جانشین قطع موضوعی نمی‌شوند، آن هم مطلقاً. یعنی چه قطع موضوعی طریقی و چه موضوعی وصفی، چه تمام موضوع باشد و چه جزء موضوع. از اصول عملیه هم خصوص استصحاب، جانشین قطع طریقی شد ولی جانشین قطع موضوعی نشد، چه موضوعی وصفی و چه طریقی، تمام موضوع یا جزء موضوع، دلیل هر دو باب (امارات و استصحاب) هم یکی بود و آن امتناع اجتماع لحاظین بود. به بیانی که گذشت.

حال می‌فرماید ما در حاشیهٔ خود بر ***رسائل*** شیخ اعظم راهی یافته بودیم برای این مطلب که اماره و استصحاب جانشین همه اقسام قطع (طریقی و موضوعی با همه اقسامش) بشود، بدون اینکه محذور اجتماع لحاظین پیش آید و تنها با یک لحاظ، اماره نازل منزلهٔ مطلق قطع باشد. آن راه به این

---

۱. به همین سبب است که قدماء استصحاب را از امارات ظنیه و به حکم عقل حجّت دانسته‌اند، و کسانی هم که استصحاب را از اصول دانسته‌اند، اصل محرز می‌دانند. همچنین گفته می‌شود استصحاب، برزخ بین اصول و امارات است. و یا گفته می‌شود: استصحاب عرش اصول و فرش امارات است، یعنی در مقایسه با اصول عملیه خیلی مقامش بالاست و در مقایسه با امارات نازل است.

۲. ***وسائل‌الشیعه***، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.

۳. البته مفاد آن ادله یک تنزیل است. یعنی بنا را بر یقین سابق بگذاریم، گویا همچنان یقین باقی است.

۴. به بیانی که در باب قیام امارات در جواب توهّم ذکر شد.

شرح است: مدلول مطابقیِ کلام نیازمند به لحاظ و تصور است و تا واضع یا مستعمِل آن را لحاظ نکنند قدرت وضع و استعمال ندارند ، ولی مدلول التزامی نیازی به لحاظ مستقل ندارد بلکه تابع لحاظ معنای مطابقی است.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم مفاد ادلهٔ حجیّت امارات این است که مؤدای اماره مثل واقع و به منزله مقطوعٌ‌به است . همان‌طور که اگر قطع به وجوب جمعه داشتید، آثار و احکامی داشت، اگر اماره‌ای بر وجوب جمعه قیام کرد، همان احکام را دارد همچنین مفاد دلیل استحصاب این است که مستصحب به منزله واقع است، یعنی وجوب جمعه واقعی هر حکمی داشت وجوب جمعه‌ای هم که با استصحاب درست می‌شود همان احکام را دارد، و وقتی مدلول مطابقی ادلهٔ حجیّت و اعتبار اماره و اصل این شد ، لازمه‌اش این است که خود اماره هم به منزلهٔ خود قطع باشد، خود استصحاب هم به منزلهٔ قطع باشد و هر اثری که قطع به حکمی داشت ـ مثلاً وجوب تصدق به درهم ـ همان اثر را اماره یا استصحاب هم داشته باشد. پس اماره و اصل ، هم جانشین قطع طریقی شد که تمام نظرش به واقع است ، و هم بالملازمه جانشین قطع موضوعی شد که تمام نظرش به وصف قطع یا اماره یا اصل است.

قوله: و انّما کان تنزیل القطع: چون عبارت مزبور در حدود دو سطر خیلی مُغلَق است، لذا آن را کلمه به کلمه ترجمه می‌کنیم. تنزیل قطع (قطع به مؤدای اماره یا قطع ، به مستصحب، به منزلهٔ واقع یا قطع به واقع تنزیلی به جای قطع به واقع وجدانی) در مواردی که برای قطع (قطع به واقع) دخالتی در موضوع است . قطع موضوعی مثل **إذا قطعت بحیاة زید یجب التصدق بدرهم، یا إذا قطعت بوجوب الجمعة یجب التصدق بدرهم** . این تنزیل به‌دلالت مطابقی نیست، بلکه بالملازمه است، یعنی به سبب ملازمه‌ای است که میان تنزیل مؤدّیٰ و مستصحب به‌منزلهٔ واقع (مدلول مطابقی دلیل حجیت) با تنزیل قطع به واقع تنزیلی و تعبّدی[1] به‌منزلهٔ قطع به واقع حقیقی (مدلول التزامی) وجود دارد و این تنزیل دوم به‌دلالت التزامی است نه مطابقی.[2]

نتیجه: دلیل حجیّت آماره و اصل آن دو را جانشین همه اقسام قطع کرد، بدون اینکه نیازی به دو لحاظ باشد و اجتماع آن دو محال باشد، بلکه با یک لحاظ همه اینها تصویر و امکان‌پذیر شد. به بیانی که گذشت.

قوله: لا یخلو من تکلّفٍ ...: این عبارت خبر از «**و ما ذکرنا فی الحاشیه**» است و می‌فرماید الآن که مشغول نوشتن *کفایه* هستیم، از آن مطلب حاشیه رسائل عدول کرده و معتقدم که آن راه خالی از تکلف

---

۱. قطع به مؤدّیٰ یا مستصحب قطع به واقع تنزیلی می‌توان خود اماره و استصحاب را گذاشت.

۲. *حاشیه بر فرائدالاصول*، ص ۸ و ۹.

(حکم بدون دلیل) بلکه خالی از تعسّف (بطلان آن و قیام دلیل برخلاف آن) نیست. برای توضیح مطلب، مقدمّه‌ای بایسته است:

موضوع حکم ،گاهی امر بسیط و وُحدانی است ، مثل حیات که موضوع وجوب نفقه است . گاهی هم یک امر مرکب و دارای اجزاء است، چه مرکب از دو امر وجودی باشد مثلاً بفرماید خفاء اذان و خفاء دیوار شهر هر دو با هم موجب قصر نماز می‌شوند ،که هرکدام جزء موضوع هستند و یا یکی وجودی و دیگری عدمی باشد، مثل غصب که مرکب است از تصرف در ملک غیر (وجودی) و نبودنِ اذن و رضایت مالک (عدمی) .گاهی هم موضوع ، مقیّد و دارای قید است، مثلاً رقبهٔ مؤمنه واجب‌العتق است، عالم عادل واجب‌الاکرام است .[1]

حال موضوع حکم از هر قسم از اقسام مزبور که باشد، نیاز به احراز دارد و تا احراز نشود، حکمی هم نخواهیم داشت؛ زیرا تا علت نباشد، معلول هم نیست و موضوع حکم به منزله علت حکم است . احراز موضوع گاهی وجدانی است، یعنی «یقین» به حیات زید، غصبیت و ... داریم وگاهی با «بیّنه و شهادت عدلین» پی به حیات زید و غصبیت و ... می‌بریم ، وگاهی با اصل عملی یا استصحاب.

در مواردی که موضوع‌ها مرکب یا مقیّد است، باید هر دو جزء یا قید و مقید ـ هر دو ـ احراز شوند؛ وگرنه احراز یک جزء تنها مفید نیست؛ زیرا حکم شرعی بر مجموع مترتب می‌شود، نه بر یک جزء تنها ، وگاهی احراز همه اجزاء وجدانی است ،گاهی احراز همه ، تنزیلی و تعبدی است ، وگاهی بعض اجزاء وجدانی و برخی تعبدی است. مثلاً شخصی در ملک غیر راه می‌رود. اصل تصرف در ملک غیر برای ما قطعی است، ولی بدون اذن بودن آن مشکوک است، با استصحاب عدم اذن ، این بخش را احراز می‌کنیم و موضوع (غصب) محرز می‌شود و به‌دنبالش حکم به حرمت می‌آید. ضمناً باید احراز همه اجزاء در عرض هم باشد، نه در طول هم و مترتب بر یکدیگر.

با توجه به این مقدمه در مانحن‌فیه اگر آماره یا اصل عملی (استصحاب) جانشین قطع موضوعی بشود، به طریق مزبور در حاشیه (به‌دلالت التزامی) مستلزم دور است که محال و باطل می‌باشد.

توضیح: قطع موضوعی دو جزء دارد مثلاً وقتی می‌گوید «إذا قطعت بحیاة زید یجب علیک التصدیق بدرهم» یک جزء موضوع حیات زید است (واقع) و جزء دیگر صفت قطع است (قطع به واقع حقیقی و وجدانی) . البته تعبیر به اینکه حیات زید در مثال، جزء موضوع یا قید موضوع است شاید به‌خاطر این باشد که نحوهٔ تعبیر فرق می‌کند که قطع و حیات زید را با واو جمع عطف کند و ظهور در جزئیّت داشته باشد یا به صورت صفت و موصوف یا شرط و مشروط بیاورد که ظهور در قیدیت دارد .

---

۱ . فرق مرکب با مقیّد در این است که در مرکب ، اجزاء حقیقتاً از یکدیگر جدا هستند، ولی در مقیّد تنها در ذهن از یکدیگر تفکیک دارند و جزء ذهنی است؛ وگرنه در خارج اتحاد وجودی دارند و عینیت حاکم است و به یک وجود موجودند.

و شاید به‌خاطر این باشد که در اوّلی یک جزء ، واقع است و جزء دیگر ، قطع است که مخصوص قطع مصیب خواهد بود. در دومی تمام موضوع خود صفت قطع است، چه مطابق واقع باشد ، چه نباشد و صفت حیات زید در مثال یا وجوب جمعه در مثل «**اذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدیق بدرهم**»، قید موضوع است. فعلاً این جهت برای ما مهم نیست.

وقتی موضوع مرکب از دو امر بود، باید هر دو احراز شود و چون وجداناً احراز نشده است و قطع به واقع نداریم، تنزیلاً باید احراز شود. دلیل حجیّت اماره و استصحاب می‌گوید **الأمارة کالقطع، الاستصحاب کالقطع**؛ آنگاه تنزیل اماره یا استصحاب به جای هر دو جزء یعنی مؤدای اماره و مستصحب به جای واقع ، ـ یعنی حیات زید یا وجوب جمعه ـ باشد و خود اماره یا اصل به جای خود قطع باشد و این دو تنزیل یا تنزیل هر دو جزء به منزله آن دو جزء مزبور در قطع، به‌دلالت مطابقی که نیست، زیرا دیدیم دلالت مطابقی لحاظ مستقل می‌طلبد و اجتماع دو لحاظ ممکن نیست ؛ وقتی بالمطابقه نبود، پس به دلالت التزامی هم نخواهد بود؛ زیرا مستلزم دور است ، به این بیان : تنزیل جزء اوّل (مؤدّی و مستصحب) به‌جای واقع ، متوقف بر تنزیل جزء دوم (قطع به واقع تنزیلی) به‌جای قطع به واقع وجدانی است، یعنی اماره و اصل به‌جای قطع است . سرّ توقف هم این است که موضوع دو جزء دارد و هر دو باید در عرض هم احراز شود؛ وگرنه احراز و تنزیل یکی از آن دو ، اثر ندارد . از طرفی هم تنزیل خود قطع به موادّی و مستصحب به جای قطع به واقع متوقف بر تنزیل جزء اوّل است؛ زیرا این مدلول التزامی کلام است و مدلول التزامی بدون مطابقی نخواهد بود. قطع به موضوع بدون خود موضوع امکان ندارد (قطع به موضوع حقیقی ، موضوع حقیقی می‌طلبد و قطع به واقع تنزیلی ، نیاز به موضوع تنزیلی دارد). پس تنزیل جزء اوّل وابسته به جزء دوم است و تنزیل جزء ثانی وابسته به جزء اوّل است و این دور و محال است. پس راهی راکه در حاشیه رفته و از راه مدلول التزامی خواستیم نتیجه بگیریم، مبتلا به دور و باطل گردید. در نتیجه، حق این است که اماره یا استصحاب جانشین قطع موضوعی نمی‌شود.

ثم لا یذهب ... : این فراز تعریض به شیخ اعظم است. ایشان در *رسائل* فرموده است اماره و استصحاب جانشین قطع طریقی محض می‌شود، جانشین قطع موضوعی طریقی هم می‌شود؛ ولی جایگزین قطع موضوعیِ وصفی نمی‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید آن راهی که در حاشیه رفتیم، اگر تمام باشد ـ که ناتمام بود و این فرض محال است ـ عمومیت خواهد داشت. یعنی فرقی میان قطع موضوعی طریقی و موضوعیِ وصفی نمی‌گذارد و اماره و اصل مطلقاً جانشین قطع می‌شود و تفصیل شیخ اعظم ناتمام است. نظیر این مطلب در قیام اماره به جای قطع هم بیان شد که چهار احتمال بود و احتمال اوّل تفصیل خود مرحوم آخوند و احتمال چهارم تفصیل شیخ اعظم بود که گذشت و مرحوم آخوند تفصیل مرحوم شیخ را نپذیرفت.

الأمر الرابع

[امتناع أخذ القطع بحكم فی موضوع نفسه أو مثله أو ضدّه]

لا یکاد یمکن أن یؤخذ القطع بحکم فی موضوع نفس هذا الحکم للزوم الدور و لا مثله للزوم اجتماع المثلین و لا ضده للزوم اجتماع الضدین نعم یصح أخذ القطع بمرتبة من الحکم فی مرتبة أخری منه أو مثله أو ضده.

و أما الظن بالحکم فهو و إن کان کالقطع فی عدم جواز أخذه فی موضوع نفس ذاک الحکم المظنون إلا أنه لما کان معه مرتبة الحکم الظاهری محفوظة کان جعل حکم آخر فی رده مثل الحکم المظنون أو ضده بمکان من الإمکان.

امر چهارم: قطع و ظنّ موضوعی

مسألهٔ چهارم قطع دربارهٔ دو مطلب است: ۱. قطع موضوعی؛ ۲. ظنّ موضوعی. اما راجع به قطع: در مسأله سوم گذشت که قطع ، یا طریقی است ـ یعنی به هیچ نحوی در خطاب شارع و در ظاهر خطاب اخذ نمی‌شود ... ـ یا موضوعی است ـ که در موضوع حکم شرعی در لسان دلیل اخذ و لحاظ می‌شود ـ آن هم با اقسام چهارگانه‌ای که دارد. در موضوعی گاهی قطع به موضوعی از موضوعات در موضوع حکمی اخذ می‌شود؛ مثل «**إذا قطعت بحیاة زید یجب التصدق بدرهم**» . در این‌جا حیات زید موضوع خارجی است و قطع به آن در موضوع وجوب تصدق اخذ شده است . فعلاً کاری به این قسم نداریم. گاهی هم قطع به حکمی از احکام در موضوع حکمی اخذ می‌شود . فعلاً این فرض مطرح است و به لحاظ مقام ثبوت و تصور و احتمالات ، چهار قسم متصور است؛ ولی به لحاظ مقام ثبوت و تصدیق بیشتر این اقسام از محالات است. این اقسام اربعه عبارت است از:

اقسام قطع موضوعی

۱. قطع به حکمی از احکام ، در موضوع خود همان حکم و شخص آن اخذ شود. مثلاً مولی بگوید «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فهی لک واجبةٌ**»، که قطع به وجوب جمعه در موضوع خود همین وجوب جمعه اخذ شده است. این قسم قطعاً محال و باطل است؛ زیرا مستلزم دور است.

توضیح: از طرفی قطع به وجوب امری متوقف است بر اینکه آن امر در واقع دارای وجوب باشد تا ما بتوانیم به آن قطع پیداکنیم؛ چون قطع و علم از صفات ذات الاضافه است و بدون متعلّق و معلوم و مقطوع، معقول نیست. پس قطع به وجوب وابسته به وجوب واقعیِ جمعه است. از طرفی هم همین قطع ، موضوع همین وجوب جمعه شده و وجوب جمعه هم وابسته و متوقف به قطع شده است. چون هر حکمی متوقف بر موضوعش می‌باشد. پس قطع به وجوب، وابسته به وجوب شده است و وجوب، وابسته به قطع به وجوب شده است و این دور است.

۲. قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که مثل حکم مقطوع و متعلق قطع است اخذ شده

باشد. مثلاً مولی بگوید «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فهی لک واجبة بوجوب ثانوی أو بوجوب آخر**». این قسم نیز محال است؛ زیرا مستلزم اجتماع مثلین در موضوع واحد است؛ یعنی نماز جمعه دارای دو وجوب واقعیِ فعلیِ منجز می‌شود . امّا اجتماع مثلین محال است.[1]

۳. قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری که ضد حکم مقطوع است، اخذ شده باشد. مثلاً مولی بگوید «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فهی لک حرامٌ**» که حرمت ، ضد وجوب است. این نیز محال است؛ چون مستلزم اجتماع ضدّین در موضوع واحد است، یعنی نماز جمعه در آن واحد ، هم حرام باشد و هم واجب . امّا این شدنی نیست.

۴. مرحوم آخوند این صورت را در اینجا مطرح نمی‌کند؛ چون توضیح آن در امر ثالث به تفصیل گذشت خلاصهٔ آن مطلب این است که قطع به حکمی در موضوع حکمی دیگر که نه مثل حکم مقطوع و نه ضد آن ، بلکه غیر آن و متفاوت با آن است، اخذ شود. مثلاً مولی بگوید «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهم**» که وجوب اوّل مال جمعه و وجوب دوم مال صدقه است . این قسم کاملاً ممکن است و محالی پیش نمی‌آید . احکام قطع موضوعی در امر ثالث کلاً دربارهٔ این قسم بود.

پیشتر بارها گفته شد حکم شرعی دارای مراتبی است . امّا به عقیدهٔ مشهور ، حکم شرعی دو مرتبه دارد: انشایی و فعلی . ولی به عقیدهٔ مرحوم آخوند چهار مرتبه دارد: ۱. شأنی و اقتضائی؛ ۲. انشایی؛ ۳. فعلی؛ ۴. تنجیزی. از بعض تعابیر ایشان مستفاد می‌شود که پنج مرتبه دارد که در ادامه همین مسأله در پاسخ «**ان قلت**» خواهد آمد.

با توجه به این مقدمه، آنچه تا به حال ذکر شد[2] بر این فرض بود که اتحاد رتبه باشد. یعنی قطع به حکم فعلی در موضوع خود حکم فعلی یا مثل خودش یک حکم فعلی دیگر و ... اخذ شود . اما با اختلاف مرتبه ، تمام آن اقسام ممکن است، یعنی مثلاً قطع به مرتبه‌ای از حکم (مرتبه انشاء) در موضوع مرتبه‌ای از خود آن حکم (مرتبه فعلیت) اخذ شود و مولی بگوید اگر قطع به وجوب انشایی جمعه پیدا کردی، پس جمعه در حق شما واجب فعلی می‌شود. یا در موضوع مرتبه دیگر از مثل آن اخذ شود یا در موضوع مرتبه دیگری از ضد آن اخذ شود. مثلاً بگوید إذا قطعت بوجوبِ انشاییِ فلان امر پس فعلاً در حق شما آن امر حرام است و ... .

تمام اینها اموری ممکن و جایز و صحیح هستند و هیچ محذوری هم پیش نمی‌آید؛ چون اجتماع مثلین در یک مرتبه محال است؛ اجتماع ضدین در عرض هم محال است، نه در طول هم. دور هم پیش

---

۱. البته برخی از محشّین محترم *کفایه* خواسته‌اند امکان این قسم را بیان کنند و فرموده‌اند وجوب دوم ، مؤکّد وجوب اوّلی است و حمل بر تأکید می‌شود و این محال نیست؛ ما در اسلام واجبات مؤکّد هم داریم، ولی به‌نظر می‌رسد این فرض از بحث بیگانه است و منظور مرحوم آخوند اجتماع دو وجوب مستقل است؛ نه اینکه یکی مؤکّد دیگری باشد که طبعاً استقلال نخواهد داشت.

۲. که سه قسم اوّل را به‌خاطر لزوم دور، اجتماع مثلین و اجتماع ضدّین محال دانستیم.

نمی‌آید؛ زیرا آن وجوبی که قطع بر آن متوقف است مرتبه انشاء است و آن وجوبی که بر قطع متوقف است مرتبه فعلیت است ، و دو چیز بر یکدیگر توقف ندارند.

دربارهٔ ظنّ: همان‌طور که قطع دو قسم شد ظن نیز دو قسم دارد: ۱. طریقی؛ ۲. موضوعی. ظنّ طریقی این است که در موضوع حکم در خطاب شرعی اصلاً اخذ و اعتبار نشده است، بلکه حکم روی واقع و ذات رفته است. مثلاً می‌فرماید «**الخمر حرام**»؛ ولی ما از خارج بیّنه‌ای بر خمریّت اقامه کردیم یا خبر ثقه‌ای بر حرمت قائم شد که این خبر ثقه یا آن بینه طریق به سوی خمر واقعی و حرمت واقعی است. تمام احکام قطع طریقی بر ظن طریقی در صورتی که معتبر باشد، مترتب می‌شود. البته فعلاً بحث ما دربارهٔ ظن طریقی نیست.

ظن موضوعی این است که در موضوع حکم در ظاهر خطاب اخذ و اعتبار شده است. مثلاً می‌فرماید **إذا ظننت بوجوب کذا** ... ؛ فرقی هم ندارد که موضوعی طریقی باشد یا موضوعی وصفی. در هر کدام هم تمام موضوع باشد یا جزء موضوع که در باب قطع مبسوطاً بیان شد . ظن نیز همان اقسام را دارد، ولی فعلاً مهم این است که ظن به حکم، مانند قطع به حکم چهار صورت پیدا می‌کند که باید دید کدام قسم ممکن و کدام محال است.

اقسام ظن موضوعی

۱. ظن به حکم در موضوع خود همان حکم اخذ شود. مثلاً مولی بگوید «**إذا ظننت بوجوب الجمعه فهی لک واجبةٌ**». این قسم محال است، به همان دلیل که در قطع به حکم محال بود ، یعنی لزوم دور. در این‌جا ظن به حکم وابسته به خود حکم است و از طرفی خود حکم هم وابسته به ظن به حکم شده است و این دور و باطل است ، به بیانی که در قطع به حکم گذشت.

۲. ظن به حکمی در موضوع حکم دیگری که مثل آن است اخذ شود. مثلاً مولی بگوید «**إذا ظننت بوجوب الجمعة فهی لک واجبة بوجوب آخر**»، که وجوب دیگر مماثل وجوب اوّل است.

۳. ظن به حکمی در موضوع حکم دیگری که ضد آن است اخذ شود. مثلاً مولی بگوید: «**إذا ظننت بوجوب الجمعه فهی لک حرام**»، که حرمت ضد وجوب است.

این دو قسم در باب قطع محال بود؛ چون اجتماع مثلین یا ضدین پیش می‌آمد؛ ولی در باب ظن ممکن است . سرّ مطلب این است که با قطع به حکم واقعی وجوب جمعه، موضوع حکم ظاهری (حکمی که مفاد اماره یا اصل باشد) منتفی است و مرتبه حکم ظاهری محفوظ نیست ،[1] لذا حکم مماثل یا مضاد هم یک حکم واقعی فعلی خواهد بود و اجتماع دو حکم فعلی منجّز متماثل یا متضاد ، در متعلق واحد (نماز جمعه) از محالات است.

---

۱. زیرا موضوعش عدم العلم به حکم واقعی است و با وجود علم به حکم واقعی جای عدم العلم و احتمال خلاف نیست.

امّا با ظن به وجوب واقعیِ جمعه، مرتبه حکم ظاهری محفوظ است؛ زیرا باز هم نسبت به واقع علم نداریم و عدم العلم و احتمال خلاف هست و لذا تشریع حکم ظاهری بر طبق اماره یا اصل بلا مانع است که بفرماید: «اذا ظننت به وجوب واقعی جمعه» . پس در ظاهر و به حکم اماره یا اصل در حق تو واجب به وجوب ظاهری یا حرام به حرمت ظاهری است و جمع میان آن دو همان جمع میان حکم واقعی و حکم ظاهری است که ممکن است و به زودی در اوایل باب امارات خواهد آمد. لذا این دو قسم در مورد ظن ممکن شد. هرچند در باب قطع محال بود.

۴. ظن به حکمی در موضوع حکم دیگری که نه مثل اولی و نه ضد آن است اخذ شود. مثلاً بگوید «اذا ظننت بوجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهمٍ». این قسم هم در مورد قطع ممکن بود و هم در مورد ظن ممکن است و محذور دور و اجتماع ضدین و مثلین را ندارد. (البته در همان قسم اوّل ظن هم که محال است با حفظ اتحاد رتبه محال است که ظن به حکم فعلی در موضوع خودش اخذ شود؛ وگرنه با اختلاف مرتبه جایز است؛ یعنی ظن به مرتبه انشایی ، موضوع برای مرتبه فعلی همان حکم باشد، هیچ محالی و دوری پیش نمی‌آید.)

كفاية إن قلت إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا أيضا بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلى لا يمكن أخذه فى موضوع حكم فعلى آخر مثله أو ضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثلين و إنما يصح أخذه فى موضوع حكم آخر كما فى القطع طابق النعل بالنعل.

قلت يمكن أن يكون الحكم فعليا بمعنى أنه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز و استحق على مخالفته العقوبة و مع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر مكلف برفع جهله لو أمكن أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن بل يجوز جعل أصل أو أمارة مؤدية إليه تارة و إلى ضده أخرى و لا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى فافهم.

إن قلت كيف يمكن ذلك و هل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثلين أو الضدين.

قلت لا بأس باجتماع الحكم الواقعى الفعلى بذاك المعنى أى لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز مع حكم آخر فعلى فى مورده بمقتضى الأصل أو الأمارة أو دليل أخذ فى موضوعه الظن بالحكم بالخصوص على ما سيأتى من التحقيق فى التوفيق بين الحكم الظاهرى و الواقعى.

ان قلت: فرمودند قطع به حکمی در موضوع حکم مماثل یا مضاد واقع نمی‌شود، ولی ظن به حکمی در موضوع حکم دیگری که مثل یا ضد حکم مظنون است واقع می‌شود و محذوری ندارد. حال اشکالی در همین رابطه مطرح است و آن این‌که:

گاهی اختلاف رتبه در میان است، یعنی حکمی که متعلق ظن است[1] حکم واقعی شأنی یا انشایی

---

۱. وجوب جمعه در مثال *إن ظننت بوجوب الجمعة فهو لک واجب بوجوب آخر أو حرام.*

است و حکم دوم که مثل یا ضد آن است و موضوعش ظن به حکم واقعی است، حکم فعلی و تنجیزی است. چنین چیزی کاملاً معقول و ممکن است و در باب قطع هم ممکن بود، چه رسد به باب ظن.

ولی گاهی اتحاد رتبه مطرح است، یعنی حکمی که ظن به آن تعلق گرفته حکم واقعی فعلی است (مرتبه فعلیت وجوب جمعه) و حکمی هم که ظن موضوع آن است، حکم فعلی است که مثل یا ضد حکم واقعی است،[1] آنگاه در چنین فرضی همان محذوری که در قطع بود (اجتماع مثلین یا ضدین) در ظن هم موجود است، با این تفاوت که درباب قطع، قطع به اجتماع مثلین یا ضدین پیش می‌آمد و درباب ظن، ظن به اجتماع ضدین پیش می‌آید (نتیجه تابع اخس مقدمات است) و هر دو محال و باطل است. زیرا وقتی می‌گوییم اجتماع ضدین یا مثلین محال است؛ یعنی مقطوع العدم است و چیزی که نبودش ضروری و حتمی و قطعی است، بودش اصلاً محتمل هم نیست؛ چه رسد به مظنون یا مقطوع بودن. به دیگر سخن: احتمال اجتماع مثلین یا ضدین هم محال است چه رسد به ظن یا قطع به آن دو.

در نتیجه از اقسام چهارگانه قطع و ظن موضوعی تنها قسم چهارم ممکن است که قطع به حکمی در موضوع حکم دیگری غیر از حکم مقطوع، اخذ شود. مثل «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهم**» و یا ظن به حکمی در موضوع حکم دیگر اخذ شود. مثل «**إذا ظننت بوجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهم**». اما سه قسم دیگر، هم در قطع محال بود و هم در ظن محال است.

قلت: مقدمه: حکم فعلی دو شعبه دارد: ۱. فعلی تعلیقی یا غیر حتمی؛ ۲. فعلی حتمی و غیر معلّق، منظور از حکم فعلی غیر حتمی عبارت است از آن حکم واقعی‌ای که مکلّف بالفعل قطع به آن ندارد و تحصیل قطع فعلی هم لازم نیست؛ ولی به گونه‌ای است که اگر بر حسب اتفاق و تصادف مکلّف به آن قاطع شود، در حق او حتمی و منجز می‌شود و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است. در قبال حکم فعلیِ حتمی که تعریفش دانسته شد، یعنی حکم واقعی‌ای که اتفاقاً قطع به آن پیدا شده و تحتّم یافته است.

ضمناً از این جمله شاید بتوان استفاده کرد که آخوند برای حکم پنج مرتبه قائل است: ۱. شأنی؛ ۲. انشایی؛ ۳. فعلی معلق؛ ۴. فعلی منجّز؛ ۵. منجّز. فرق قسم پنجم با قسم چهارم در این است که در چهارمی تحصیل قطع بر مکلف لازم نبود و مفروض‌الحصول بود ـ نظیر استطاعت برای حج ـ ولی در پنجمی تحصیل علم لازم است و باید مکلف احکام دینش را تعلم کند و فرا بگیرد، وگرنه در قیامت مؤاخذه دارد.

با توجه به این مقدمه قبول داریم که بحث در ظن به حکم فعلی است؛ ولی چه مانعی دارد بگوییم مراد از حکم فعلی در اینجا حکم فعلی تعلیقی است به معنایی که در مقدمه ذکر شد و مراد از حکم مماثل

---

۱. بحث ما هم در چنین موردی است و از اوّل کتاب گفتیم که قطع به حکم فعلی یا ظن به حکم فعلی دارای آثار و احکامی از قبیل منجز بودن و موجب عذر بودن و ... است.

یا مضاد یک حکم فعلیِ ظاهریِ (مؤدّای اماره یا اصل) منجّز است؟ اینکه محذوری ندارد.

قوله: و مع ذلک: گویا کسی می‌گوید اگر حکم واقعی فعلی است، چرا حاکم (شارع مقدس یا هر مولای دیگری) عذر مکلف را مرتفع نساخته و تکویناً او را عالم به این حکم نمی‌کند تا به واقع عمل کند؟ ـ البته اگر چنین کاری تکویناً ممکن است، مثل مولای حقیقی که ولایت تکوینی دارد ـ دیگر این‌که چرا تشریعاً در حق او احتیاط را واجب نمی‌کند ـ البته در مواردی که احتیاط ممکن باشد؛ یعنی دوران بین محذورین نباشد ـ تا مکلف به واقع برسد و نوبت به حکم ظاهری نرسد؟

در جواب می‌فرماید: مع ذلک که حکم واقعی فعلی است، ولی عالم کردن یا ایجاب احتیاط هم لازم نیست[1] بلکه کافی است که در حق ما اماره یا اصل عملی را تشریع کند که در نتیجه گاهی مصیب است و ما را به مثل حکم واقعی (وجوب جمعه دیگر) می‌رساند و یا به ضد آن (حرمت جمعه) می‌رساند؛ ولی در باب قطع چنین چیزی ممکن نیست، زیرا وقتی مکلف به حکم واقعی فعلی قاطع شد، آن واقع در حق او فعلیِ منجّز می‌شود و نوبت به جعل حکم فعلی منجّز دیگری مثل یا ضد آن نمی‌رسد چون سر از اجتماع دو حکم منجز در می‌آورد که قطعاً محال است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که با حفظ اتحاد رتبه در ظن هم اجتماع دو حکم محال است و فرض مزبور در جواب مرحوم آخوند که برای حکم واقعی دو مرتبه تصویر کرد، موجب اختلاف رتبه می‌شود و از بحث خارج است. البته این اختلاف رتبه (واقعی و ظاهری) در قطع معقول نبود؛ ولی در مورد ظن امری است ممکن.

ان قلت: معترض سماجت کرده و می‌گوید اجتماع دو حکم فعلی حتی به این نحو هم که واقعی فعلی، معلق باشد و معذلک در مورد آن اماره یا اصلی باشد و مؤدّیِ شود به مثل یا ضد آن، باز محال است؛ زیرا هر دو فعلی هستند و محذور اجتماع مثلین یا ضدین به حال خود باقی است.

قلت: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: به زودی در باب امارات در جمع میان حکم واقعی و ظاهری خواهد آمد که این نحو از اجتماع، یعنی اجتماع حکم واقعیِ فعلیِ تعلیقی با حکم ظاهری فعلی که مؤدّای اماره یا اصل یا دلیل خاص باشد (همین دلیلی که می‌گوید **إذا ظننت بوجوب الجمعه فهو لک واجب أو حرام**) محذوری ندارد؛[2] پس ظن به حکمی در موضوع مثل یا ضد آن اخذ می‌شود؛ ولی قطع به حکم در موضوع مثل یا ضد آن حکم اخذ نمی‌شود.

---

۱. یا به‌خاطر عدم اعتناء مولی به رسیدن به واقع که چندان مهم نیست و یا به‌خاطر مصالح مهم‌تری که در تشریع حکم ظاهری وجود دارد.

۲. چون واقعی فعلی، غیرمنجّز است و ظاهری فعلی که در مورد آن واقعی است و مفاد اصل یا اماره است منجز است و غیر منجز با منجّز تنافی ندارد، فعلی معلق با فعلی منجّز منافاتی ندارد.

الأمر الخامس

[الموافقة الالتزاميّة]

هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملا يقتضى موافقته التزاما و التسليم له اعتقادا و انقيادا كما هو اللازم فى الأصول الدينية و الأمور الاعتقادية بحيث كان له امتثالان و طاعتان إحداهما بحسب القلب و الجنان و الأخرى بحسب العمل بالأركان فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما و لو مع الموافقة عملا أو لا يقتضى فلا يستحق العقوبة عليه بل إنما يستحقها على المخالفة العملية.

حق هو الثانى لشهادة الوجدان الحاكم فى باب الإطاعة و العصيان بذلك و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة و لو لم يكن متسلما و ملتزما به و معتقدا و منقادا له و إن كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها و هذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيه التزاما مع موافقته عملا كما لا يخفى.

امر پنجم: موافقت التزاميّه

مقدمه: موافقت و مخالفت از زوایای مختلف تقسیماتی دارد:

۱. موافقت و مخالفت با واقع که نامش اطاعت و معصیت است یا با قطع و اعتقاد که نامش تجرّی و انقیاد است . این مسأله در امر ثانی از امور قطع بیان شد.

۲. موافقت و مخالفت با علم تفصیلی یا با علم اجمالی که در مسأله هفتم از مسائل قطع توضیح داده خواهد شد.

۳. موافقت و مخالفت قطعیه و احتمالیه که این هم در مسألهٔ هفتم مورد بررسی قرار گرفت.

۴. موافقت و مخالفت عملیه و التزامیه که محور بحث ما در این امر است.

با توجه به این مقدمه، می‌گوییم یکی از احکام و آثار قطع[1] عبارت است از تنجز تکلیف. معنای تنجز هم استحقاق عقوبت بر مخالفت می‌باشد . حال در مسائل اصول دین و امور عقیدتی آنچه واجب و لازم است همان موافقت التزامیّه و عقد القلب است، یعنی انسان قلباً به مبدأ و معاد معتقد باشد و در برابر آنها تسلیم باشد و آنها را باور کند . بیش از این لازم نیست و بر چنین موافقتی ثواب داده می‌شود، چه اینکه بر مخالفت التزامیه با آنها مواخذه می‌شود.

ولی سؤال این است که آیا در مسائل فرعیه و حلال و حرام الهی علاوه بر اینکه موافقت عملیه

---

۱. و هکذا طرق و امارات معتبره ولی چون بحث ما در باب قطع است اینها را ذکر نکرد.

واجب و مخالفت عملیه حرام است[۱] آیا موافقت التزامیه هم لازم است؟ یعنی قلباً هم انسان باید معتقد باشد و در برابر واجب و حرام تسلیم و منقاد باشد؟ یا این‌که موافقت التزامیه لازم نیست؟[۲] در نتیجه اگر علاوه بر موافقت عملی، موافقت التزامی هم لازم باشد در این صورت مکلفی که هر دو موافقت را داشت، دو امتثال و اطاعت برایش تحقق می‌یابد و دو استحقاق مثوبت پیدا می‌کند ؛ اگر هر دو را مخالفت کرد، دو عصیان و دو استحقاق عقوبت پیدا کند و اگر یکی را داشت و دیگری را نداشت، یک عقاب و یک ثواب داشته باشد.

نظر آخوند: عقیدهٔ مرحوم آخوند این است که تنجز تکلیف فقط خواهان موافقت عملی است . موافقت التزامی واجب نیست و مخالفت التزامی حرام نیست. دلیل ایشان مراجعه به وجدان و عقل فطری است که در باب اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب، حاکم علی‌الاطلاق است. برای مثال اگر مولایی به عبدش دستوری بدهد و عبد آن دستور را امتثال کند، در نظر عقلاء چنین عبدی مطیع و ممتثل شمرده می‌شود؛ چه دارای التزام و انقیاد و تسلیم قلبی باشد ـ و به خیر و صلاح خودش یا مولایش بداند ـ چه دارای چنان التزامی نباشد. عقلاء عالم کاری به این جهات ندارند که در قلب او چه می‌گذرد و آیا این دستور را قبول دارد یا قبول ندارد. همین‌که در خارج آن را انجام داد و امتثال کرد، کفایت می‌کند.[۳]

البته ما هم این مقوله را می‌پذیریم که عدم التزام قلبی در برابر امر و نهی مولی نشانه منقصت و انحطاط درجه است و عبد مطیع عبدی است که وقتی مولی دستوری داد، از جان و دل آن را بپذیرد و در برابرش چون و چرا نکند و کراهتی نداشته باشد، وگرنه مقام عبودیتش کامل نیست و کاستی دارد. ولی این یک مطلب است و استحقاق عقوبت بر مخالفت التزامیه با امر و نهی مولی مطلب دیگری است.[۴]

پس به عقیدهٔ مرحوم آخوند در فروع دین عمل مهم است و التزام مهم نیست.[۵]

---

۱. این معنا را قطع به تکلیف به‌واسطهٔ منجز کردن تکلیف، ایجاب می‌کند.

۲. یعنی ولو قلباً از انجام روزه و نماز کراهت دارد و در برابر آنها چون و چرا می‌کند، عملاً آنها را انجام می‌دهد. مثل عبدی که از ترس کتک ، امر مولی را انجام می‌دهد، ولی خودش انجام آن کار را قبول ندارد و به صلاح نمی‌داند و یا شک دارد و ... .

۳. به همین سبب در باب نواهی از نظر مشهور، مطلوب‌به نهی ، مجرّد ترک و نفس «أن لا یفعل» بود و سخن از کفّ النفس و خودداری کردن نبود.

۴. البته اگر این عدم التزام منجز به تکذیب حضرت رسول ﷺ باشد قطعاً حرام و موجب کفر است و نیز اگر موجب این امر شود که در حکمت خداوند تشکیک شود، باز موجب کفر است؛ ولی اگر این اصول کلّی را قبول دارد و وجوب روزه و ... را از طرف خدا قبول دارد و انجام هم می‌دهد، ولی آن روحیه انقیاد و تسلیم قلبی را ندارد مورد بحث ماست.

۵. البته در مقابل کسانی که التزام قلبی را واجب دانسته‌اند و به دلیل عقلی و نقلی استناد کرده‌اند . بنابراین مرحوم آخوند این نظریه را به صراحت متعرض نشده است.

ثم لا يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية لو كان المكلف متمكّنا منها لوجب و لو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا و لا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لامتناعهما كما إذا علم إجمالا بوجوب شيء أو حرمته للتمكّن من الالتزام بما هو الثابت واقعا و الانقياد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت و إن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة. و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة و لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهة مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكد يقتضي إلا الالتزام بنفسه عينا لا الالتزام به أو بضده تخييرا.

به عقیدهٔ مرحوم آخوند موافقت التزامیه واجب نیست و مخالفت التزامیه در احکام عملیه حرام نیست؛ ولی بر مسلک طرفداران وجوب موافقت التزامیه و حرمت مخالفت التزامیه این بحث مطرح می‌شود که آیا موافقت التزامی و عملی ، لازم و ملزوم یکدیگر هستند و لزوم التزام ، تابع لزوم عمل و موافقت عملی است و حرمت مخالفت التزامی ، تابع حرمت مخالفت عملیه است ؟ یعنی آیا هرجا که موافقت عملی واجب بود موافقت التزامی هم واجب می‌شود و هرجا مخالفت عملی حرام بود مخالفت التزامی هم حرام می‌شود یا ملازمه و تبعیتی نیست و هرکدام استقلال دارند؟

ثمرهٔ بحث: نظر مرحوم آخوند این است که هیچ ملازمه‌ای درکار نیست و هر کدام مستقلاً واجب هستند و ربطی به دیگری ندارند و دلیل آنها هم جداست. ثمره این بحث در دوران بین محذورین ظاهر می‌شود که اگر امر دایر شد میان این‌که جمعه ، واجب باشد یا حرام، در اینجا موافقت قطعیِ عملی که هم با احتمال وجوب موافقت کند و هم با احتمال حرمت، امکان ندارد؛ زیرا موافقت هر دو (جمعه را هم انجام بدهد و هم انجام ندهد) اجتماع نقیضین و محال است. چه اینکه مخالفت قطعی عملی هم که احتمال وجوب را زیر پا بگذارد؛ یعنی جمعه را انجام ندهد و احتمال حرمت را هم نادیده بگیرد، یعنی جمعه را انجام بدهد، امکان ندارد و تناقض است.

آری حداکثر یک موافقت احتمالی و مخالفت احتمالی است که اگر انجام بدهد با احتمال وجوب موافقت شده و با احتمال حرمت مخالفت گردیده و اگر انجام بدهد، بعکس می‌شود. پس در دوران بین محذورین موافقت و مخالفت قطعی عملی ممکن و مقدور نیست و در نتیجه واجب و حرام هم نیست؛ چون تکلیف فرع بر قدرت است. ولی در همین مورد هم موافقت التزامی ، واجب و مخالفت التزامی حرام است زیرا چنین موافقت و مخالفتی مقدور مکلف است؛ به این نحو که به واقع علی ما هو علیه ملتزم شود و قلباً بگوید واقع هر چه هست، قبول دارم (التزام اجمالی).

در نتیجه میان عمل و التزام ملازمه‌ای نیست تا اوّلی که ساقط شد، دومی هم ساقط شود، بلکه اینها دو واجب مستقل هستند و اگر یکی از آن دو متعذر و ساقط شد، دلیل آن نمی‌شود که دیگری هم ساقط شود. «**المیسور لایسقط بالمعسور**».

قوله: و ان ابيت: اگر بگوييد حتماً بايد التزام تفصيلي باشد و به تكليف واقعي به خصوص عنوانش (وجوب جمعه مثلاً) ملتزم شود و التزام اجمالي به واقع على ما هو عليه كافي نيست، خواهيم گفت بنابراين در مانحن‌فيه (دوران بين محذورين) همان‌طوركه موافقت عملي قطعي واجب نيست، موافقت التزامي قطعي (تفصيلي) هم واجب نيست؛ زيرا اولاً مقدور نيست تا واجب باشد و قدرت شرط تكليف است؛ ثانياً التزام تفصيلي در دوران بين محذورين يا به اين است كه به هر دو حكم (وجوب و حرمت جمعه) ملتزم شويم كه هم اجتماع ضدين است و هم تشريع و بدعت و افتراء بر شارع . يا به اين نحو است كه به يكي از آن دو معيناً ملتزم شويم كه اين نيز ترجيح بلامرجّح است.

افزون بر اين ، شايد در واقع ضد اين حكم باشد . و التزام به اين، التزام به ضد واقع است كه محذورش از عدم التزام و ترك التزام رأساً اگر بيشتر نباشدكمتر نيست؛ يا به اين نحو است كه به احدهما المخيّر ملتزم شويم كه التزام تفصيلي نخواهد بود و اجمالي است؛ ضمن اينكه هر تكليفي ما را به التزام به خودش دعوت مي‌كند ، نه اين‌كه خواهان التزام به خودش يا به غير خودش باشد.

سؤال: چه مانعي دارد همان‌گونه كه در دوران بين محذورين نسبت به مرحله عمل اصالةالتخيير جاري مي‌كنيم و يک طرف را اختيار نموده و انجام مي‌دهيم، نسبت به مقام التزام هم اصالة التخيير جاري كنيم و يكي از دو احتمال وجوب و حرمت را اختيار كنيم و به همان ملتزم شويم؟

پاسخ: اولاً ممكن است مختار ما همان باشدكه در واقع است ؛ پس تيرمان به هدف اصابت كرده است ، و ممكن است مختار ما ضد واقع باشد و التزام به آن ، التزام به ضد واقع باشدكه چنين التزامي محذورش از ترك التزام رأساً ،كمتر نيست ـ اگر بيشتر نباشدكه حتماً هست ـ .

ثانياً لزوم التزام از شئون تكليف است و تكليف ـ به قول طرفداران لزوم التزام ـ مقتضي وجوب التزام به آن است ، و شكي نيست در اينكه هر تكليفي ما را به التزام به خودش فرا مي‌خواند، نه اينكه خواهان التزام به خودش يا به ضدّش باشد تا جاي اصالةالتخيير باشد. در نتيجه، اگر التزام اجمالي كفايت مي‌كند، در اينجا مقدور و واجب است و اگر كافي نيست بلكه حتماً بايد التزام تفصيلي باشد در مانحن‌فيه چنين التزامي ميسور نيست تا واجب باشد. پس اصل لزوم التزام ساقط مي‌شود.

كفاية و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به [بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه حينئذ أيضا إلا على وجه دائر لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها، و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض. اللهم] إلا أن يقال إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما ذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام و الاقتحام في الأطراف و معه لا محذور فيه بل و لا في الالتزام بحكم آخر. إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي مع عدم ترتب أثر عملي عليها مع أنها

أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية مضافا إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه و إن كان محل تأمل و نظر فتدبر جيدا.

موانع جریان اصل عملی: در مباحث اصول عملیه به تفصیل خواهد آمد که در مورد شبهه بدویه اصل عملی جاری می‌شود. در مورد علم تفصیلی هم قطعاً جاری نمی‌شود؛ ولی در اطراف علم اجمالی[1] آیا اصول عملیه جاری می‌شود یا خیر؟ مثلاً آیا می‌توانیم بگوییم **الاصل عدم وجوب الظهر و عدم وجوب الجمعه؟ الاصل عدم وجوب الظهر و عدم حرمتها؟ یا الاصل البرائة من الوجوب و الحرمة؟** یا می‌توانیم استصحاب عدم وجوب و حرمت کنیم؟

مشهور اصولیون قائل‌اند که در اطراف علم اجمالی، اصل عملی قابل جریان نیست ، و موانعی برای جریان اصل عملی در موارد علم اجمالی ذکر کرده‌اند که مرحوم آخوند در این مبحث سه مانع را مطرح کرده است:

مانع اوّل: اوّلین مانع همین مسأله وجوب التزام است. فرض این است که در دوران بین محذورین اجمالاً می‌دانیم که جمعه یا واجب است یا حرام. و قطعاً یک الزامی در واقع وجود دارد و باید به آن ملتزم شد و با وجوب التزام به واقع ، جا ندارد بگوییم **«الأصل البرائة من الوجوب.من الحرمة»** و ملتزم به اباحه شویم؛ چون قطعاً یکی از این دو اصل بر خلاف واقع است و پذیرفتنی نیست. پس لزوم التزام مانع است.

نظر آخوند: مرحوم آخوند می‌فرماید: صرف نظر از اینکه اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شوند و ادلّه اصول ، اطراف علم اجمالی را شامل نیست و در موانع بعدی خواهد آمد اگر بخواهیم از آنها قطع نظر کرده و تمام نظر را به لزوم موافقت التزامیه بدوزیم، باید بگوییم که از این ناحیه مانعی از اجراء اصول در اطراف علم اجمالی نیست، چه اصول عملیهٔ حکمیّه که در شبهه حکمیه جاری می‌شوند ـ مثل اصل برائت از وجوب و حرمت جمعه که قبلاً ذکر شد ـ و چه در اصول عملیه موضوعیه که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند. ـ مثل اینکه مایعی است و نمی‌داند که قسم بر شرب آن خورده یا قسم بر ترک شرب؟ و آیا شرب آن واجب است یا حرام؟ ـ در این‌جا باید اصل عدم قسم بر هر طرف جاری کند و حکم به اباحه شرب کند.

سرّ مطلب این است که اگر موافقت التزامیّهٔ اجمالی کافی باشد، در اینجا وجود دارد، یعنی مکلف واقع را هر چه هست قبول دارد و به آن ملتزم است و در ظاهر هم اصل برائت از وجوب و حرمت

---

۱. مثلاً ظهر واجب است یا جمعه ، اقل واجب است یا اکثر؟ که در هر دو احتیاط ممکن است. ظهر واجب است یا حرام؟ فلان مایع شربش واجب است یا حرام؟ که دوران بین محذورین است و احتیاط ممکن نیست ، چه در شبههٔ حکمیه و چه در شبههٔ موضوعیه.

جاری می‌کند و حکم به اباحه ظاهری می‌کند . و قبلاً گذشت و بعد هم به تفصیل خواهد آمد که حکم واقعیِ غیر منجز با حکم ظاهری فعلیِ منجز قابل توفیق و جمع است.

از قضا در شبهات بدویه که مسلماً اصل عملی جاری می‌شود، مطلب از این قرار است. یعنی ممکن است استعمال دخانیات در اسلام حرام باشد، ولی در ظاهر چون نصّی نیافتیم، اصل برائت جاری کرده و حکم به اباحه و حلّیّت ظاهری می‌کنیم . منافاتی هم میان حرمت واقعی غیر منجز با حلیّت ظاهری و به مقتضای اصل نیست؛ چون اختلاف مرتبه در میان است. اگر موافقت التزامیه تفصیلی لازم باشد، می‌گوییم در دوران بین محذورین چنین التزامی ممکن و مقدور نیست و واجب هم نخواهد بود. پس اصلاً التزام لازم نیست تا از این ناحیه منعی از جریان اصول عملیه پدید آید.

قوله: کما لا یدفع: لزوم التزام، مانع از اجراء اصول عملیه نشد، به بیانی که گذشت. ولی عکس مطلب چگونه است؟ آیا اجراء اصول عملیه در کنار علم اجمالی در دوران بین محذورین ، می‌تواند جلو لزوم التزام را بگیرد و مانع از وجوب التزام شود و محذور عدم التزام را بردارد یا خیر؟

به عقیده شیخ اعظم این اصول اگر جاری شدند، مانع از وجوب التزام می‌شوند؛ زیرا با اجراء اصول عملیه ، موضوع وجوب التزام منتفی می‌شود و وقتی موضوع نبود حکم (وجوب التزام) هم منتفی می‌شود. مثلاً در شبهه حکمیه، موضوع لزوم التزام به تکلیف عبارت است از خود تکلیف الزامی (وجوب یا حرمت) و وقتی اصل برائت یا استصحاب آمد و این وجوب یا حرمت و الزام را برداشت و حکم به اباحه کرد، دیگر جایی برای لزوم التزام نیست و موضوعیت ندارد و در شبهه موضوعیه، موضوع لزوم التزام عبارت بود از قسم به شرب یا ترک و وقتی با اصل عدم تعلق قسم به فعل و اصل عدم تعلق قسم به ترک شرب، این موضوع را برداشتیم دیگر قسمی نیست تا وفا به آن واجب باشد، در نتیجه التزام به وجوب یا حرمت مطرح باشد ؛ و اصلاً موضوعیّت ندارد و سالبه به انتفاء موضوع است. پس اصول عملیه جلو وجوب التزام را می‌گیرند و محذور عدم التزام را دفع می‌کنند.[1]

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید : اصول عملیه محذور عدم التزام به واقع را مرتفع نمی‌سازند و دلیل بر عدم وجوب التزام و عدم حرمت ترک التزام به واقع نمی‌شوند؛ زیرا مستلزم دور است؛ جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی متوقف است بر اینکه التزام به واقع واجب نباشد و عدم التزام به واقع محذور نداشته باشد، وگرنه قابل جریان نیستند؛ چون یقیناً بعضی از این اصل‌ها مخالف واقع است.[2] اصول عملی هم تا زمانی جاری می‌شوند که یقین به مخالفت آنها با واقع نداشته باشیم، وگرنه جاری نمی‌شوند. پس جریان اصول وابسته به واجب نبودن التزام و حرام نبودن ترک التزام

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۱۹.

۲. واقع یا وجوب جمعه است یا حرمت آن ، و اجراء اصل عدم وجوب و عدم حرمت ، مخالف با واقع است.

است. از طرف دیگر واجب نبودن التزام و حرام نبودن ترک آن هم متوقف بر جریان اصول عملیه است؛ زیرا فرض مرحوم شیخ همین بود ،که با اجراء اصول موضوعی و حکمی ، وجوب التزام را بر می‌داریم.

پس اجراء اصول عملیه حول علم اجمالی متوقف شد بر اینکه التزام واجب نباشد و ترک آن حرام نباشد و متقابلاً واجب نبودن التزام هم از راه اصول عملیه می‌خواهد ثابت شود و متوقف بر اصول عملی است و این دور صریح است.

قوله: اللهم الّا ان یقال: این فراز رجوع از اشکال دور است. در مباحث علم اجمالی (در امر هفتم از امور قطع و نیز در اصالة الاحتیاط از اصول عملیه) این بحث مطرح است که آیا علم اجمالی مثل علم تفصیلی علّت تامهٔ تنجّز تکلیف و موافقت عملی و التزامی است و به محض حصول علم اجمالی، موافقت التزامیه هم می‌آید و حالت منتظره ندارد و معلق بر چیزی نمی‌باشد یا این‌که علم اجمالی مقتضی است و لولا المانع تأثیر می‌گذارد و موافقت عملی و التزامی را واجب می‌کند، وگرنه با وجود مانع، چنین تأثیری ندارد؟

حال بر مبنای علّیت تامه جای اصول عملیه نیست و حتماً باید به واقع ملتزم شد؛ ولی بر مبنای اقتضاء جایی برای سخن شیخ اعظم وجود دارد که شارع مقدس ترخیص در ترک دهد و به برکت ادله اصول عملیه جلو اقتضای علم اجمالی را بگیرد.[1] آنگاه مانعی ندارد که ما اصل جاری کنیم و حکم به عدم وجوب التزام بنماییم، بلکه التزام به حکم دیگری که ضد واقع است نیز بلامانع است؛ یعنی ملتزم به اباحه و حلّیت ظاهری شویم.

قوله: الّا ان الشأن: قبلاً اشاره شد موانعی که از جریان اصول در اطراف علم اجمالی، ذکر شده سه مانع است. مانع اوّل مسأله لزوم موافقت التزامیه بود که مرحوم آخوند جواب دادند و تسلیم نشدند. حال در این فراز دو مانع دیگر را مورد بحث قرار می‌دهند:

مانع دوم: این مانع مخصوص باب دوران بین محذورین است: اصول عملیه همان‌طور که از نامشان پیداست، یک سلسله وظایف و دستورات و احکام عملی هستند. یعنی صرفاً کاربردشان در مقام عمل است و به‌خاطر عمل تشریع شده‌اند. همانند احکام شرعیهٔ فرعیه که احکام عملی هستند و در رساله‌های عملیه بیان می‌شوند. (آنگاه در موارد علم اجمالی و دوران بین دو محذور (وجوب جمعه یا حرمت آن) اجراء اصول عملیه ثمره عملی ندارد؛ زیرا چه اصل عدم وجوب و عدم حرمت را جاری بکنیم و چه جاری نکنیم، در مقام عمل یا انجام می‌دهیم که در این صورت با احتمال وجوب موافقت شده است، یا ترک می‌کنیم که با احتمال حرمت موافقت شده است. و جز این هم ممکن

---

۱. البته اگر ادله اصول محذور دیگری نداشته باشد و اطراف علم اجمالی را شامل شود.

نیست و راهی برای موافقت یا مخالفت قطعیه وجود ندارد تا سخن از اثر عملی باشد. پس مانع دوم عبارت شد از عدم ترتب اثر عملی بر این اصول جاریه حول علم اجمالی.[۱]

مانع سوم: شیخ اعظم در *رسائل*[۲] فرموده است ادلهٔ اعتبار اصول عملیه ، اطراف علم اجمالی را شامل نیست و مخصوص شبهات بدویّه می‌باشد. دلیل عدم شمول این است که اگر ادلّهٔ مزبور شامل اطراف علم اجمالی شوند، لازم می‌شود تناقضی در مدلول آن ادله پدید آید که محال است و مستلزم محال ، محال است.

در مثل «**کل شیء حلال حتی تعرف انّه حرام ...**» شمول نسبت به موارد علم اجمالی مستلزم تناقض صدر و ذیل حدیث می‌شود؛ زیرا صدر می‌گوید، هر چیز مشکوک الحلیه‌ای حلال است و اطراف علم اجمالی را هم می‌گیرد؛ چون خصوص جمعه وجوبش مشکوک است، خصوص ظهر وجوبش مشکوک است . صدر حدیث مزبور هم می‌گوید اصل برائت جاری کن و حکم به جواز و اباحه بکن و ذیل می‌گوید «حتی تعرف» یعنی پس از معرفت حرام جای اصل نیست. این اعم از معرفت تفصیلی و اجمالی است. پس در مورد علم اجمال هم غایت حاصل می‌شود و جای اصل نیست. آنگاه صدر می‌گوید اینجا جای اصل است و ذیل می‌گوید جای اصل نیست. در اینجا تناقض صدر و ذیل پیش می‌آید و در مثل «**رفع ما لایعلمون**» تناقض منطوق و مفهوم پدید می‌آید : منطوق می‌گوید چون خصوص وجوب ظهر یا جمعه یا خصوص وجوب جمعه یا حرمت آن را نمی‌دانی آزاد هستی؛ ولی مفهوم می‌گوید وقتی عالم شدی، آزاد نیستی و این مفهوم اعم است و علم اجمالی را هم می‌گیرد. پس باز هم سر از تناقض درمی‌آورد.

مرحوم آخوند می‌فرماید این سخن شیخ اعظم نیز قابل تأمل است. زیرا در برخی روایات اصول عملیه ، سخن از این است که «**حتی تعرف الحرام بعینه**». و جا دارد کسی بگوید که این کلمه بعینه یعنی تفصیلاً و منظور معرفت تفصیلی است و ذیل حدیث علم تفصیلی را غایت قرار داده است. پس شمول صدر نسبت به اطراف علم اجمالی موجب تناقض صدر و ذیل نمی‌شود. البته در جای خود باید به تفصیل ، این روایات را بررسی کرده و محاسبه کنیم. همچنین برخی از اصولیون، علم اجمالی را کالجهل رأساً می‌دانند که مانع از جریان اصل نخواهد بود.

---

۱. مرحوم آخوند این را قبول دارند.

۲. *فرائدالاصول*، ص ۴۲۹.

الأمر السادس
[حجّية قطع القطّاع]

لا تفاوت فی نظر العقل أصلا فیما یترتب علی القطع من الآثار عقلا بین أن یکون حاصلا بنحو متعارف و من سبب ینبغی حصوله منه أو غیر متعارف لا ینبغی حصوله منه کما هو الحال غالبا فی القطاع ضرورة أن العقل یری تنجز التکلیف بالقطع الحاصل مما لا ینبغی حصوله و صحة مؤاخذة قاطعه علی مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل کذلک و عدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج به بذلک و لو مع التفاته إلی کیفیة حصوله.

نعم ربما یتفاوت الحال فی القطع المأخوذ فی الموضوع شرعا و المتبع فی عمومه و خصوصه دلالة دلیله فی کلّ مورد فربما یدل علی اختصاصه بقسم فی مورد و عدم اختصاصه به فی آخر علی اختلاف الأدلة و اختلاف المقامات بحسب مناسبات الأحکام و الموضوعات و غیرها من الأمارات.

و بالجملة القطع فیما کان موضوعا عقلا لا یکاد یتفاوت من حیث القاطع و لا من حیث المورد و لا من حیث السبب لا عقلا و هو واضح و لا شرعا لما عرفت من أنه لا تناله ید الجعل نفیا و لا إثباتا و إن نسب إلی بعض الأخباریین أنه لا اعتبار بما إذا کان بمقدمات عقلیة.

امر ششم: قطع قطّاع

مطلب ششم باب قطع دربارهٔ دو مطلب است که مفصلاً بیان می‌شود.

مطلب اوّل: سابقاً در امر ثالث به تفصیل گفته شد که قطع، یا موضوعی است و در خطاب شارع در موضوع حکم اخذ شده است مثل «**إذا قطعت بکذا فیجب کذا**» و یا طریقی است که در ظاهر خطاب، اصلاً عین و اثر و اسم و رسمی از آن نیست و حکم روی ذات موضوع رفته و فرموده است «**الخمر حرام**»؛ ولی مکلف از خارج، از راه‌های خودش به این حکم واقعی قاطع شده است که قطع او صد در صد و خالصاً و صرفاً طریق به سوی واقع است.

البته گاهی از قطع طریقی به قطع موضوعیِ عقلی هم تعبیر می‌شود به لحاظ اینکه، گرچه قطع نسبت به واقع (وجوب جمعه، حرمت خمر) طریق است، ولی پس از حصول قطع به واقع، آثار و احکامی برای قطع ثابت می‌شود که در امر اوّل گذشت.[1] قطع، موضوع این احکام است: **القطع حجة، القطع یجب اتباعه و...**؛ اما موضوعی عقلی است؛ یعنی عقل، مستقل به ترتب این احکام بر قطع است و ربطی به شارع ندارد. در قبال قطع موضوعی مصطلح که موضوعی شرعی است و شارع آن را در

---

۱. حجیت یعنی منجزیّت و معذّریت، وجوب موافقت، حرمت مخالفت و ... .

موضوع حکمش اخذ کرده است. در امر ثالث ، ثمرات تقسیم قطع به طریقی و موضوعی را گفتیم (اجزاء و عدم اجزاء؛ قیام امارات مقام قطع؛ قیام استصحاب به جای قطع).

اکنون ثمرهٔ چهارم را بیان می‌کنیم و آن اینکه قطع طریقی مطلقاً حجّت است؛ یعنی از هر طریقی که حاصل شود ارزشمند است؛ چه از طرق معمول و متعارف و متداول؛ یعنی راه‌هایی که بجاست آدمی از آن طرق قاطع شود و نوع انسان‌ها از این راه‌ها قاطع می‌شوند ؛ مثل خبر متواتر، نصّ قرآنی و ...که یقین‌آور است. و چه از طرق غیر متعارف باشد؛ یعنی از راه‌هایی قاطع شده است که نباید قاطع می‌شد و بجا نبود که قاطع شود ، و این راه نوعاً یقین‌آور نیست؛ مثل خواب دیدن، استخاره زدن، خبر واحد و ... .

حال عقلاً فرقی ندارد که قطع از چه راهی حاصل شود؟ از هر راهی که حاصل شد حجّت است؛ یعنی عندالاصابه موجب تنجز واقع است و مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت است و عند الخطأ موجب عذر است و عقاب را از قاطع برمی‌دارد.

سرّ مطلب این است که حاکم به حجیّت قطع، عقل انسان است و مناط حکم عقل به حجیّت قطع، انکشاف واقع و طریق و کاشف بودن قطع از واقع است، آن هم به نوع کشف تامّ و کامل ، این مناط در مطلق قطع وجود دارد.[1] قطع که آمد مکلف قاطع صد در صد واقع را می‌بیند و حالت منتظره ندارد و هیچ عذر و بهانه‌ای برای او نیست که امتثال نکند.

در قبال این مطلب شیخ اعظم در *رسائل* سخنی از کاشف‌الغطاء نقل کرده است که قطع قطّاع ـ و زود باور که غالباً از هر راهی قاطع می‌شود؛ ولو راه متعارف نباشد ـ حجّت نیست و به شک کثیرالشک قیاس کرده است که ارزشی ندارد و قابل اعتناء نیست.[2]

ولی پاسخ همان است که از زبان مرحوم آخوند شنیدیم و شیخ هم در اوّل *رسائل*[3] تصریح کرده است که قطع طریقی مطلقاً حجّت است، یعنی برای هر کسی حاصل شود و از هر راهی حاصل شود، نسبت به هر امری حاصل شود و در هر زمان و مکانی که باشد. امّا این خصوصیات در قطع طریقی دخالتی ندارند. پس قطع طریقی مطلقاً حجّت است.

قطع موضوعی (موضوعی شرعی): از آنجاکه شارع مقدس این قطع را در موضوع حکمش اخذ کرده است، زمام امر آن بدست خود شارع است و باید دلیل آن را ملاحظه کرد که آیا در لسان دلیل ، مطلق القطع[4] موضوع حکم واقع شده است یا قطع خاصّ را موضوع قرار داده؟ مسأله از لحاظ سعه وضیق و عموم و خصوص ، تابع دلیل شرعی است. ممکن است شارع مقدس مطلق قطع را موضوع

---

۱. چه قطع از طرق متعارف حاصل شود و چه از راه‌های غیرمتعارف.

۲. *فرائدالاصول*، ص ۱۳. ۳. همان، ص ۳.

۴. یعنی هر قطعی از هر راهی و برای هرکسی و در هر موردی.

قرار دهد و بگوید: «**إذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدق بدرهم**»، و ممکن است قطع خاص[۱] را موضوع قرار دهد و بگوید: «**إذا کانت الجمعةُ واجبةً و قطعت بها فتصدق بدرهم**»، ممکن است قطع را به‌عنوان این‌که طریق به سوی واقع است در موضوع حکمش اخذ کند (موضوعی طریقی) یا به‌عنوان اینکه صفتی از صفات نفسانی است، موضوع قرار دهد (موضوعی وصفی). ممکن است قطع حاصل از دلیل خاص را موضوع قرار دهد. مثلاً بفرماید اگر مجتهد، از راه ادله تفصیلی و منابع فقه، علم و قطع به حکمی پیدا کرد، تقلید از او جایز است؛ ولی از راه رمل و جفر و دیگر علوم غریبه اگر قاطع به حکم شود، تقلیدش جایز نیست. و یا ممکن است در موردی مطلق قطع موضوع باشد، مثلاً تقلید کردن از دیگران بر فردی که عالم به حکم باشد حرام است و او باید به علمش عمل کند. ضمناً فرقی ندارد که علم او از چه طریقی حاصل شود؛ از هر راهی که عالم شود، باید از علم پیروی کند و حق ندارد پیرو دیگران باشد. درک این مطلب که در هر کجا به چه نحوی قطع در موضوع حکم اخذ شده است تابع امارات و قرائن خاصه است؛ از قبیل قرینه مناسبت حکم و موضوع، قرینه حالیه، مقالیه، مقامیه، و ... و ضابطهٔ کلّی و قرینهٔ عمومی ندارد.

قوله: و بالجملة: در خصوص قطع طریقی ـ که نام دیگرش موضوعیِ عقلی بود ـ به محض حصول قطع، تمام احکام و آثار قطع (منجّز بودن، مُعذر بودن و ...) بر آن مترتّب می‌شود و هیچ فرقی به حسب اشخاص و موارد و اسباب و مقدمات ندارد. نه عقلاً تفاوتی هست[۲] و نه شرعاً؛ به این معنا که شارع مقدس در موردی قطع را حجّت قرار دهد و در مورد دیگر از آن، سلب حجیّت کند؛ زیرا در امر اوّل مبرهن شد که دست جعل و اعتبار به دامان قطع نمی‌رسد؛ جاعل نه می‌تواند حجیّت و سایر احکام را به قطع بدهد و نه می‌تواند آنها را از قطع بستاند.

به گروهی از اخباری‌ها (مرحوم سیّد صدر در *شرح وافیه*[۳] و مرحوم امین استرابادی در *الفوائدالمدنیّه*[۴] و مرحوم سید نعمت‌الله جزایری در کتاب *انوار نعمانیّه*[۵] و مرحوم شیخ یوسف بحرانی در *حدائق*[۶]) نسبت داده شده است که آنان تفصیل قائل شده‌اند و میان قطعی که از راه اسباب و مقدّمات عقلی حاصل شود با قطعی که از راه اسباب و مقدمات شرعی (کتاب و سنّت و قول معصوم) به‌دست آید فرق گذاشته‌اند: قطعی که متکی به مقدمات عقلی باشد، ارزش ندارد و حجّت نیست؛ ولی قطعی که از طریق مراجعه به روایات و کلمات اهل بیت علیهم‌السلام بدست آید، ارزشمند و واجب الاتباع است.

---

۱. یعنی قطعی که مصیب و مطابق واقع باشد.

۲. زیرا حجیّت و سایر احکام، ذاتی و یا لازم ذات قطع است و از او منفک نیست و محال است تفکیک یابد.

۳. به نقل شیخ اعظم در *فرائدالاصول*، ص ۱۱.

۴. *الفوائدالمدنیّة*، ص ۱۲۸ ـ ۱۳۱.

۵. *الانوارالنعمانیة*، ج ۳، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

۶. *الحدائق الناضرة*، ج ۱، ص ۱۳۱.

إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة بل تشهد بكذبها و أنها إنما تكون إما فى مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شىء و حكم الشرع بوجوبه كما ينادى به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى باب الملازمة فراجع. و إما فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لأنها لا تفيد إلا الظن كما (هو صريح الشيخ المحدث الأمين الأسترآبادى رحمه الله حيث قال فى جملة ما استدل به فى فوائده على انحصار مدرک ما ليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام.)

الرابع أن كلّ مسلک غير ذلک المسلک يعنى التمسک بكلامهم عليهم الصلاة و السلام إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى و قد أثبتنا سابقا أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها.

و قال فى جملتها أيضا بعد ذكر ما تفطن بزعمه من الدقيقة (ما هذا لفظه. و إذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطاء و إن تمسكنا بغيره لم يعصم عنه و من المعلوم أن العصمة عن الخطاء أمر مطلوب مرغوب فيه شرعا و عقلا ألا ترى أن الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطاء و ذلک الأمر محال لأنه قبيح و أنت إذا تأملت فى هذا دليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنى فى أحكامه تعالى انتهى موضع الحاجة من كلامه.)

و ما مهده من الدقيقة هو الذى نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه فى الرسالة.

و قال فى فهرست فصولها أيضا. (الأول فى إبطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنية فى نفس أحكامه تعالى شأنه و وجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام انتهى.)

و أنت ترى أن محل كلامه و مورد نقضه و إبرامه هو العقلى الغير المفيد للقطع و إنما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.

كيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقا و صحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته و كذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل فلا بد فيما يوهم خلاف ذلک فى الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلى بالحكم الفعلى [العقلى] لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له و لو إجمالا فتدبر جيدا.

مرحوم آخوند می‌فرماید اگر شما به کلمات اخباری‌ها مراجعه کنید، تصدیق خواهید کرد که نسبت مزبور به اخباری‌ها کذب محض است و آنها نیز منظورشان این نیست که قطع عقلی ارزشی ندارد. گفتار آنان به یکی از دو مطلب ذیل برمی‌گردد و در صدد بیان یکی از این دو مطلب هستند:

۱. در علم اصول بحثی مطرح است تحت این عنوان: «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع أم لا»؟

«وکلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل أم لا»؟ یعنی آیا میان حکم عقل و حکم شرع ملازمه وجود دارد یا نه؟ عدّه‌ای طرفدار اثبات ملازمه و بلکه عینیت هستند،[۱] عده‌ای هم منکر ملازمه‌اند.[۲] سخن سید صدر مربوط به این مطلب است و صریحاً می‌گوید ملازمه‌ای وجود ندارد؛ ولی این بحث با توجه به این مقدمه، از مورد بحث ما دور است و ربطی به حجیّت قطع عقلی ندارد.

البته طبق عبارت دیگری که مرحوم شیخ در *رسائل* از سید صدر نقل کرده است. کلام سید هم مربوط به حجیّت قطع عقلی است و بیگانه از بحث نیست، و آن این‌که: **أنّ المعلوم هو أنّه یجب فعل شیءٍ أو ترکه أو لایجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غیرهما من جهة نقل قول المعصوم أو فعله أو تقریره لا أنّه یجب فعله أو ترکه أو لایجب مع حصولهما من أیّ طریقٍ کان.**[۳] پس پاسخ اوّل مرحوم آخوند ناتمام است که کلام سید صدر را از ما نحن فیه اجنبی دانست.

۲. و یا کلام اخباری‌ها مربوط به این مطلب است که در رسیدن به احکام شرع، به مقدّمات عقلی (صغری و کبری درست کردن و حدس و استنباط و اجتهاد وقیاس کردن و به حکمی رسیدن) اعتماد نکنید. آنها قابل اعتماد نیستند؛ زیرا این مقدّمات حداکثر مفید ظنّ است و ارزشی ندارد. این مطلب به وضوح از سخنان ملا محمد امین استرآبادی در کتاب *فوائدالمدنیه*اش استفاده می‌شود که مرحوم آخوند کلماتی از ایشان را نقل می‌کند و در مجموع سه قسمت کلام امین استرآبادی شاهد بر ادعای مزبور است.

وی در کتاب *فوائد*ش[۴] مدعی شده است که در غیر ضروریات دین و احکام شرعیّه تنها راه قابل اعتماد، شنیدن حکم از معصومین علیهم‌السلام است و برای این مدّعا به وجوهی استناد نموده است که وجه چهارم ایشان این است:

هر راه و روشی غیر از مراجعه به معصومین و تمسّک به کلام آنها، مفید ظنّ به ثبوت یا نفی حکم شرعی است و در جای خود به اثبات رسیده است که مظنّه، حجّت نیست و برای رسیدن به احکام شرعیه نمی‌توان از راه‌ها و مسلک‌های ظنّی و گمان آور طیّ طریق کرد. (اولین موردی که شاهد ماست.) سپس استرآبادی مقدّمه‌ای دقیق و شریف ـ به اصطلاح خودش ـ را آماده کرده که شیخ اعظم در *رسائل* آورده است[۵] سپس می‌فرماید اگر به گفتار معصومین علیهم‌السلام چنگ بزنیم، از اشتباه مصون و بیمه هستیم؛ و اگر از راه‌های دیگر برویم، از خطا و لغزش ایمن نیستیم، و واضح است که عصمت و پاکی از خطا امری است که عقلاً و شرعاً مطلوب و مورد ترغیب است:[۶]

---

۱. *اصول فقه*، ج ۲، ص ۲۳۶.
۲. *الفصول‌الغرویّه*، ص ۳۳۷.
۳. *فرائدالاصول*، ص ۱۱.
۴. *الفوائدالمدنیّة*، ص ۱۲۸ ـ ۱۳۱.
۵. *فرائدالاصول*، ص ۹.
۶. لذا در علم کلام برای عصمت پیامبر و امام علیهما‌السلام از همین راه استناد شده که خداوند ما را به پیروی از آنان امر کرده و اگر آنها

سپس فرموده است دقت در این مطلب به خوبی نشان می‌دهد که در احکام شرعیه اعتماد بر دلیل ظنّی جایز نیست. (دومین موردی که شاهد ماست.) در جای دیگر در فهرست فصول کتاب *فوائدش* فرموده است مطلب اوّل دربارهٔ ابطال این مطلب است که تمسّک به استنباط‌های ظنّی و گمان‌آور در احکام شرعیه جایز نیست، بلکه قطع به حکم الهی یا به آنچه از معصومین علیهم‌السلام وارد شده، لازم است و هرجا قطع نبود توقّف باید کرد و حق نداریم به یک سلسله استنباط‌های ظنّی بسنده کنیم.[1] (سومین موردی که شاهد ماست.)

مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر به صدر و ذیل کلام استرآبادی و پرسش و پاسخ‌های ایشان دقّت کنیم، خواهیم دید آنچه مورد بحث ایشان است حکم عقلیِ ظنّی است و تمام تلاش او برای این است که ثابت کند در مواردی که قطع به حکم نداریم و می‌خواهیم از مظنّه پیروی کنیم، حق نداریم به ظنّ عقلی اعتماد کنیم و تنها باید از روایات و اخبار استفاده کنیم.

نسبت تفصیل مزبور، به اخباری‌ها چه صحیح و صدق باشد، چه کذب، اصل مطلب مسلّم است که وقتی قطع آمد حجّت است و اگر مصیب باشد منجّز است و اگر خاطی باشد مُعذّر است؛ متابعتش واجب است و مخالفتش حرام؛ تمام این احکام بر قطع مترتب است و فرقی ندارد که قطع از راه مقدّمات عقلی حاصل شود یا از راه اسباب شرعی پدید آید.

قوله: فلابدّ فیما یوهم: گفتیم مخالفت با علم تفصیلی جایز نیست و همین که قطع حاصل شد، حتماً حجّت است و متابعت از آن واجب است، چه اینکه مخالفت با آن نیز حرام می‌باشد؛ ولی به روایات که مراجعه کنیم ظواهر برخی روایات موهم این است که مخالفت با قطع در بعضی موارد اشکالی ندارد و روایات می‌گوید فقط باید از طریق سمعی و نقلی، احکام دینتان را اخذ کنید و حق ندارید از طریق عقل حرکت کنید و با استدلال‌های عقلی به آن برسید؛ و لو مفید قطع باشد.

مثلاً روایت می‌گوید: «**انّ دین الله لا یُصاب بالعقول**».[2] یا «**مَن دان الله بغیر سماعٍ من صادق فهو کذا و کذا**».[3] یا «**شرٌّ علیکم أن تقولوا بشیءٍ مالم تسمعوه منه**».[4] همچنین به کلمات عدّه‌ای از اخباری‌ها که مراجعه می‌کنیم (عدّه‌ای که قبلاً نام برده شدند) می‌بینیم آنها نیز هماهنگ با اخبار و روایات مزبور، حکم عقل را تخطئه کرده‌اند. ظاهر کلام ایشان این است که حکم عقل، و لو قطعی هم که باشد، حجّت نیست و مخالفت با آن بلامانع است.[5] همچنین به برخی از فروع فقهی که برخورد می‌کنیم، ملاحظه

خطا داشته باشند، ما را امر به افتادن در خطا نموده و چنین امری قبیح است و از مولای حکیم محال است که صادر شود.

۱. *الفوائدالمدنیّة*، ص ۳.
۲. *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۳۰۳.
۳. *وسائل‌الشیعه*، ج ۱۸، ص ۵۱.
۴. *وسائل‌الشیعه*، ج۱۸، ص۴۷، حدیث ۲۵.
۵. شیخ اعظم عبارات این عدّه را در *رسائل*، ص ۹ به بعد نقل و نقد کرده است.

می‌شود که در ظاهر، فقهاء فتوایی داده‌اند که موهِمِ مخالفت با علم تفصیلی است.[۱] برای نمونه یکی از آن موارد را نقل می‌کنیم:

آقای «الف» کتابی در اختیار دارد و در محکمه و نزد قاضی صریحاً اقرار و اعتراف می‌کند که این کتاب مال آقای «ب» است. و چون اقرارش نافذ است، حاکم شرع حکم می‌کند که کتاب را به مُقَّر له بدهد. آقای «الف» بار دیگر اقرار می‌کند که همین کتاب مال آقای «ج» است. باز به حکم نفوذ اقرار، حاکم حکم می‌کند به اینکه بدل کتاب را به مقّر له بدهد. سپس به سببی از اسباب ناقله ،کتاب و بدل آن، از آقای «ب» و «ج» به آقای «د» منتقل می‌شود و او هم هر دو را ثمن قرار داده و از آقای «ه» قالیچه‌ای را خریداری می‌کند. الآن یقین تفصیلی دارد که بخشی از مثمن به او منتقل نشده است؛ زیرا بعضی از ثمن در واقع مال مقِرّ بوده است، ولی معذلک حضرات حکم به ملکیّت قالیچه کرده و آثار ملک را بر آن مترتب کرده‌اند.

حال این مواردی که در ظاهر شریعت و کلمات محدثان و فقیهان وارد شده و موهم جواز مخالفت با علم تفصیلی و عدم لزوم موافقت با آن است، چگونه پاسخ داده می‌شود؟

اما از روایات: مرحوم آخوند پاسخی نداده است، ولی مرحوم شیخ در *رسائل* به تفصیل پاسخ داده است. خلاصهٔ مطلب این است که در قبال روایات مزبور که عقل را مذمّت می‌کند، روایات فراوانی هست که عقل را حجّت باطنی می‌داند و کمال ارزش و احترام را برای حکم عقل قائل است.[۲] در بدو امر، تعارضی میان آن دو به نظر می‌آید؛ ولی حلّ تعارض به این است که دستهٔ اوّل ، حکم عقل ظنّی (قیاس و استحسان و مانند آن) راکه در مکتب عامّه رواج دارد محکوم می‌کند و دستهٔ دوم ، حکم عقل قطعی را ارزشمند می‌داند و تعارض هم نیست.[۳]

اما از کلمات اخباری‌ها: مرحوم مشکینی در *حاشیه* فرموده است هفت پاسخ به این کلمات داده شده‌است؛ ولی بهترین پاسخ همان است که مرحوم آخوند در *کفایه* آورده است. منظور اخباری‌ها نیز حکم عقل ظنّی است، وگرنه حکم عقل قطعی را معتبر می‌دانند و شاهد این پاسخ، سه مطلبی بود که از قول امین استرآبادی آوردیم.

اما از فروع فقهی: از آنجاکه وقتی قطع حاصل شد، متابعتش واجب و مخالفتش حرام است و جای تردید نیست و قطع تفصیلی ، تمام موضوع وجوب متابعت و حرمت مخالفت است و به دیگر سخن علّت تامهٔ تنجّز تکلیف است و با حصول علّت، معلول هم حاصل می‌شود، لذا این مطلب پذیرفتنی نیست که کسی بگوید در این فروعات فقهی علم تفصیلی حاصل شده و معذلک متابعت آن

---

۱. شیخ اعظم در صفحهٔ ۱۷ و ۱۸ *رسائل* هفت مورد از این فروع را آورده است.

۲. *اصول کافی*، ج ۱، باب العقل و الجهل. ۳. *فرائدالاصول*، ص ۱۰.

واجب نشده و مخالفتش حرام نگردیده است و ناگریز باید گفت اصلاً در این موارد ، علم تفصیلی به حکم فعلی[۱] یا عقلی[۲] حاصل نشده است، نه این‌که علم هست و مخالفتش حرام نیست.

سرّ مطلب این است که علم تفصیلی از راه اسباب و مقدماتی حاصل می‌شود و در فروع یاد شده حتماً در مقدمات آن نقصی وجود دارد و نوبت به نتیجه و معلول ، یعنی حصول علم تفصیلی نمی‌رسد. حال اگر ممکن باشد ، روی خصوص فلان مقدمه انگشت گذاشته و خلل آن را برملا می‌سازیم و اگر ممکن نبود، اجمالاً و سربسته می‌گوییم حتماً یکی از مقدمات غلط است و فلان شرط را ندارد و یا فلان مانع را دارد و ... لذا علم تفصیلی درکار نیست. مثلاً دربارهٔ اقرار بگوییم اقرار موجب می‌شود که مقرّ له در ظاهر مالک باشد و دیگران وظیفه دارند آثار ملک واقعی را بر آن مترتب کنند. آنگاه آقای «د» که کتاب و بدلش را داد و قالیچه را گرفت ، از ملک خودش ثمن را داده است و مخالفت با قطع تفصیلی در میان نیست.

مرحوم شیخ به سه وجه از فروع سبعه پاسخ داده و توجیه نموده است.[۳]

---

۱. چون انشایی و شأنی معلوم هم که باشد اثری ندارد.

۲. این عنوان ، نسخهٔ بدل است و مراد حکمی است که از راه مقدمات عقلی حاصل شود.

۳. *فرائدالاصول*، ص ۱۸.

الأمر السابع
[حجّيّة العلم الإجماليّ]

أنه قد عرفت كون القطع التفصيلى بالتكليف الفعلى علة تامة لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيا فهل القطع الإجمالى كذلك.

[المقام الأوّل: فى ثبوت التكليف بالعلم الإجماليّ و عدمه]

فيه إشكال.

[المختار فى المقام]

ربما يقال إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبة الحكم الظاهرى معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا.

و ليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالا إنما [إلا] محذور مناقضة الحكم الظاهرى الواقعى فى الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية [لا يقال: إن التكليف فيهما لا يكون بفعلى. فإنه يقال: كيف المقال فى موارد ثبوته فى أطراف غير محصورة أو فى الشبهات البدوية، مع القطع بـه أو احتماله أو بدون ذلك] ضرورة عدم تفاوت فى المناقضة بين التكليف الواقعى و الإذن بالاقتحام فى مخالفته بين الشبهات أصلا فما به التفصى عن المحذور فيهما كان به التفصى عنه فى القطع به فى الأطراف المحصورة أيضا كما لا يخفى [و قد أشرنا إليه سابقا و يأتى إن شاء الله مفصلا.]

امر هفتم: علم اجمالى

قطع از یک نظر دو قسم می‌شود:

۱. قطع تفصیلی ،که عبارت است از این‌که معیّناً و مشخّصاً به فلان موضوع ـ مثلاً خمریت این مایع خارجی معین ـ یا به فلان حکم ـ مثلاً خصوص وجوب جمعه ـ قاطع باشیم و تردید و ابهامی در میان نباشد.

۲. قطع اجمالی ،که عبارت است از این‌که به صورت مجمل و سر بسته و به نحو تردید و دوران، به یکی از دو یا چند امر قاطع باشیم. مثلاً اجمالاً بدانیم که یکی از این دو مایع خمر است؛ یا این یا آن، یا اجمالاً بدانیم که یا ظهر واجب است و یا جمعه و ... .[1]

---

۱. اصطلاح علم اجمالی در چند مورد به کار می‌رود:

۱. علم اجمالیِ ارتکازی: مطلبی در ذهن انسان مرتکز و ریشه دار است؛ ولی فعلاً التفات به آن ندارد . در باب علامت تبادر ، مشکل دور از این راه حلّ شد.

۲. علم اجمالی به معنای اینکه علم به چیزی داشته باشیم؛ امّا نه با عنوان خاصّ آن، بلکه به‌عنوان کلّی‌اش. مثل علم به صغریات کبرای کلّی که علم به کبرای آنها داریم و صغریات هم در آن منطوی است و در شکل اوّل مراد از علم به نتیجه در ضمن کبری

مباحثی که تا به حال طیّ شش امر از امور باب قطع مطرح شد، عموماً دربارهٔ قطع تفصیلی بود ودیدیم که چنین قطعی علّت تامّهٔ تنجّز تکلیف است و با آمدن آن، تکلیف در حقّ مکلّف منجّز می‌شود و موافقتش موجب استحقاق مثوبت و مخالفتش باعث استحقاق عقاب است. سخن در این است که آیا علم اجمالی هم مثل علم تفصیلی مؤثّر است؟ مسئولیت‌آفرین است؟ آیا واقع را در حق ما منجّز می‌کند یا خیر؟

دربارهٔ قطع اجمالی در دو مقام بحث می‌شود:

۱. ثبوت تکلیف توسّط علم اجمالی؛

۲. سقوط تکلیف به‌وسیلهٔ احتیاط و امتثال اجمالی.

مقام اوّل: اقوال در تأثیر علم اجمالی

دربارهٔ تأثیر علم اجمالی سه بحث مطرح است:

۱. آیا علم اجمالی کالجهل رأساً و در حکم شکّ بدوی است و وجود آن مانند عدمش می‌باشد و همان‌طور که در شکّ محض و شبهات بدویّه ، از اصول عملیّه استفاده می‌شود و حکم به برائت می‌شود، حول علم اجمالی هم اصل عملی جاری می‌شود ؟ یا علم اجمالی مثل شک صرف نیست و فی‌الجمله مؤثر است؟

۲. برفرض که مؤثر و مثبِت و مُنجّز تکلیف باشد، آیا علم اجمالی مثل علم تفصیلی علّت تامهٔ تنجّز تکلیف است که انفکاک معلول (تنجّز) از آن ممتنع باشد؟ یا مقتضیِ تنجُّز است ولو لا المانع تأثیر می‌گذارد و اگر مانع عقلی یا شرعی پیدا شد، جلو تأثیرش را می‌گیرد؟

۳. چه علّت تامّه باشد و چه مقتضی، آیا هم نسبت به حرمت مخالفت قطعیّه و هم وجوب موافقت قطعیّه[1] علّت تامه است یا نسبت به هر دو مقتضی است؟ یا نسبت به حرمت مخالفت قطعیّه علت تامّه است و نسبت به وجوب موافقت قطعیّه مقتضی است؟

اقوال زیادی دربارهٔ سه بحث مزبور وجود دارد که مرحوم مشکینی پنج قول در حاشیه نقل کرده است. تفصیل این اقوال در مباحث اصول عملیّه ـ مبحث اصالةالاحتیاط ـ خواهد آمد. فعلاً سه قولی که مرحوم آخوند صریحاً یا به اشاره معترَض شده، محور مباحث ماست.

همین علم به نتیجه به عنوان کلّی آن است و مشکل دور از این راه حلّ می‌شود.

۳. علم اجمالی در اصطلاح اهل معقول که در مورد باریتعالی می‌گویند در ازل در عین این‌که علم اجمالی داشته کشف تفصیلی هم داشته است و منظورشان از علم اجمالی همان علم بسیط است.

۴. علم اجمالی در مانحن‌فیه که در اصطلاح اصول معمول است و آن این است که متعلّق علم و انکشاف میان دو یا چند امر مردّد باشد.

۱. دو بحث است که در علم اجمالی مطرح است: ۱. مخالفت قطعیّه، یعنی نه ظهر بخواند و نه جمعه؛ ۲. موافقت قطعیه، یعنی هم ظهر بخواند و هم جمعه.

قول اوّل (مختار خود مرحوم آخوند): ایشان در این بحث علم اجمالی را مقتضی می‌داند، چه نسبت به حرمت مخالفت قطعی و چه وجوب موافقت قطعی. معتقد است که لولا المانع علم اجمالی مؤثر در حرمت مخالفت وجوب موافقت است. (البته در مباحث اصالة الاشتغال رأی دیگری دارد. یعنی علیّت تامه بودن است.)

بیان مرحوم آخوند برای اثبات مدّعای فوق این است که علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست که علّت تامه تنجّز باشد. فرق آن دو این است: علم تفصیلی عبارت است از انکشاف صد در صدی واقع و انکشاف به نحو کشف تامّ و تمام که جای کمترین ابهام و تردیدی ندارد و با چنین وضعی مرتبهٔ حکم ظاهری و موضوع آن محفوظ نیست تا قابل اذن و ترخیص باشد و جای جریان اصل عملی باشد؛ زیرا موضوع اصول عملیّه عبارت است از عدم العلم به واقع. با وجود علم تفصیلی نوبت به عدم العلم نمی‌رسد و همان حکم واقعی در حق قاطع منجّز می‌شود و نوبت به حکم ظاهری نمی‌رسد.

ولی علم اجمالی چنین نیست و در مورد علم اجمالی تکلیف واقعی صد در صد منکشف نیست و موضوع حکم ظاهری محفوظ است؛ زیرا به‌صورت سربسته علم به یکی از آن دو داریم، امّا به نحو تفصیل و جزئی و خاص، روی خصوص هر کدام از دو طرف که انگشت بگذاریم علم نیست. مثلاً نسبت به خصوص وجوب جمعه یقین نداریم و صرف احتمال و شک است، و هکذا نسبت به خصوص وجوب ظهر. و چون موضوع حکم ظاهری محفوظ است، جا دارد شارع مقدس اذن در ترک و مخالفت بدهد و بفرماید که مجازید نسبت به یک طرف، از اصل عملی استفاده کنید و وجوب ظهر را بردارید[1] و یا حتّی نسبت به دو طرف اذن در ترک بدهد[2] و هیچ محذوری هم پیش نمی‌آید. پس علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست که علت تامه باشد.

قوله: و منا قضته مع المقطوع اجمالاً: قول دوم:[3] در این میان مرحوم آخوند به‌دلیل طرفداران علیّت تامه اشاره کرده و پاسخ می‌دهد دلیل کسانی که علم اجمالی را مثل علم تفصیلی، علّت تامهٔ تنجّز تکلیف می‌دانند، این است که از طرفی علم اجمالی داریم یکی از ظهر و جمعه واجب است و از طرفی دیگر اگر اصل عملی جاری کنیم و بگوییم ان‌شاءالله جمعه واجب نیست، ان‌شاءالله ظهر واجب نیست، به این معناست که هیچ‌کدام واجب نباشد. پس هم یکی از آن دو واجب است و هم هیچ کدام واجب نیست و این تناقض است. پس اجراء اصول عملی در اطراف علم اجمالی سر از اجتماع نقیضین در می‌آورد که محال است. پس نوبت به اذن و ترخیص نمی‌رسد و علم اجمالی هم علّت تامّه است.

مرحوم آخوند به استدلال مزبور دو نوع پاسخ داده است:

الف: جواب نقضی: دو ماده نقض برای آن ذکر می‌کند:

---

۱. مخالفت احتمالی با معلوم بالاجمال.
۲. مخالفت قطعی با علم اجمالی.
۳. هنوز مدّعای آخوند تکمیل نشده است که بعداً با «لَعم کان ...» ادامهٔ قول آخوند دنبال خواهد شد.

۱. در باب علم اجمالی گاهی شبهه محصوره است، مثل اینکه یکی از دو یا ده کار واجب باشد. گاهی هم غیرمحصوره است، مثل اینکه یکی از هزاران لبنیّاتی، پنیر نجس می‌فروشد . و در شبهه غیر محصوره به اتفاق کلمه احتیاط واجب نیست و علم اجمالی منجّز نیست و می‌توان نسبت به اطراف آن ، اصل عملی جاری کرد؛ در حالی که همین محذور در آنجا هم هست که جریان اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی موجب تناقض می‌شود که هم ، یکی از هزار پنیر حرام و نجس باشد و هم هیچ کدام حرام یا نجس نباشند. حال هر جوابی در شبههٔ غیر محصوره از محذور تناقض دادید، ما همان را در شبههٔ محصوره هم می‌آوریم.

۲. در مورد شبهات بدویّه هم محذور وجود دارد: از طرفی احتمال حرمت واقعیِ استعمال دخانیات موجود است و از طرفی در ظاهر به اجماع اصولیان، اصل برائت جاری می‌شود. پس ممکن است حرام باشد یا حرام نباشد. این نیز تناقض است ـ منتها «احتمال» تناقض نه «قطع» به آن. ولی احتمال تناقض هم محال است؛ زیرا تناقض مقطوع‌العدم است و احتمال وجودش هم داده نمی‌شود ـ حال هر جوابی از محذور مزبور در شبههٔ بدویه دادید، ما همان جواب را در مورد علم اجمالی و شبههٔ محصوره از محذور مزبور خواهیم داد.

قوله: لا یقال: مرحوم آخوند قبل از پاسخ حلّی، اشکال و جوابی را مطرح می‌کند که طبق برخی نسخ کفایه این قسمت را حذف کرده‌اند و چندان ارتباطی هم به مطلب ندارد؛ ولی چون در برخی از نسخه‌ها آمده است اجمالاً به آن اشاره می‌کنیم:

دو باب شبههٔ غیر محصوره و شبههٔ بدویه ، ماده نقضی بر استدلال مزبور نیست و قیاس مانحن‌فیه (علم اجمالی و شبههٔ محصوره) به آن دو مورد مع الفارق است؛ زیرا در آن دو باب تکلیف واقعی بر فرض وجودش ـ چون در شبههٔ بدویّه مسلّم نیست، بلکه محتمل است ـ فعلی نیست و به درجه فعلیّت نرسیده است. لذا اجراء اصول عملیّه در آن دو مورد مانعی ندارد؛ ولی در مانحن‌فیه تکلیف واقعی (وجوب ظهر یا جمعه) فعلی است و امتثال می‌طلبد و چون راهی برای امتثال تفصیلی نیست ـ علی‌الفرض ـ نوبت به امتثال اجمالی و احتیاط می‌رسد و قطعاً جای اصول عملیّه نیست. پس پاسخ نقضیِ آخوند ناتمام است.[1]

قوله: فانّه یقال: مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید چه جوابی دارید برای فرضی که تکلیف واقعی در مورد آن دو فعلی باشد؟

---

۱. البته اگر در دو باب مزبور تکلیف واقعی فعلی نباشد و در مرحلهٔ انشاء باقی مانده باشد، نیازی به اجراء اصول عملیّه نیست؛ زیرا حکم انشایی چه محتمل باشد ، چه معلوم بالاجمال و چه معلوم بالتفصیل ، قطعاً امتثال ندارد. پس باید گفت منظور این معترض این است که تکلیف در مورد آن دو ، فعلیِ از جمیع جهات نیست و فعلی معلّق است نه منجّز، نه این‌که اصلاً فعلی نباشد.

توضیح: در مورد شبههٔ غیر محصوره گاهی فعلیّت و تنجّز تکلیف و لزوم احتیاط در اطراف آن ، موجب اختلال نظام معاش و هرج و مرج می‌شود. در اینجا به حکم عقل و شرع احتیاط لازم نیست. تکلیف واقعی هم فعلی نیست. ولی گاهی به این درجه نمی‌رسد و عقلاً تکلیف واقعی فعلی است و امتثال می‌طلبد. در چنین فرضی اشکال نقضی ما باقی است.

همچنین در شبههٔ بدویه گاهی از قبیل شک در حرمت استعمال دخانیات است که بعد الفحص و الیأس برائتی می‌شویم و می‌گوییم حرام واقعی بر فرض وجودش فعلی نیست. امّاگاهی از قبیل اقل و اکثر ارتباطی است که تکلیفِ فعلی حتمی است؛ معذلک نسبت به اکثر و مازاد ، فتوی به برائت داده‌اند و در چنین فرضی اشکال نقض باقی است.

ب: پاسخ حلّی همان است که یک بار در امر چهارم از امور مربوط به قطع گفته شد. بار دیگر هم در اوائل بحث امارات در جمع میان حکم واقعی و ظاهری خواهد آمد.

خلاصهٔ مطلب این است که از ترخیص شارع و جریان اصل عملی در اطراف علم اجمالی یا شبهات بدویه ، محذور قطع به تناقض یا احتمال آن پیش نمی‌آید؛ زیرا تکلیف واقعی، فعلیِ معلّق است و اگر علم تفصیلی بیاید، فعلی منجّز می‌شود؛ ولی چون یا شک محض است و یا علم اجمالی است و ما واقع را تفصیلاً نمی‌دانیم لذا منجّز نمی‌شود و فعلاً وظیفهٔ ظاهریِ فعلیِ تنجیزیِ ما ، پیروی از اصل عملی است و چون اختلاف مرتبه در کار است، هیچ تناقضی پیش نمی‌آید و جای نگرانی هم نیست. پس ، از جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی تناقضی پیش نمی‌آید.

[القول الثانی و بیان ضعفه]

کفایه: نعم کان العلم الإجمالی کالتفصیلی فی مجرد الاقتضاء لا فی العلیة التامة فیوجب تنجز التکلیف أیضا لو لم یمنع عنه مانع عقلا کما کان فی أطراف کثیرة غیر محصورة أو شرعا کما فی ما أذن الشارع فی الاقتحام فیها کما هو ظاهر (: کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه).

و بالجملة قضیة صحة المؤاخذة علی مخالفته مع القطع به بین أطراف محصورة و عدم تنجّتها مع عدم حصرها أو مع الإذن فی الاقتحام فیها هو کون القطع الإجمالی مقتضیا للتنجز لا علة تامة.

مدعای مرحوم آخوند رحمه‌الله این بود که علم اجمالی علت تامّه نیست، ولی مقتضی هست. تا به حال ثابت کرد علم اجمالی مثل علم تفصیلی نیست که علت تامهٔ تنجّز تکلیف باشد و با آمدن آن جایی برای جریان اصول عملیه نباشد ... ؛ حال اگر سؤال شود که آیا علم اجمالی مثل شک محض و جهل بسیط است و هیچ نقشی ندارد یا دست‌کم مقتضیِ تنجز تکلیف هست، مرحوم آخوند معتقد است که

از این جهت علم اجمالی مثل علم تفصیلی مقتضی تنجّز است.[۱] ویژگی مقتضی این است که اگر مانعی جلو تأثیرش را نگیرد، مؤثر واقع می‌شود؛ وگرنه تأثیری ندارد. ضمناً فرقی ندارد که مانع، عقلی باشد یا شرعی.

اما مانع عقلی: در شبهات غیر محصوره اگر احتیاط مستلزم هرج و مرج و مختل شدن نظام معاش مردم شود، نه عقل به چنین احتیاطی راضی است و نه شرع رضایت می‌دهد. چنین احتیاطی خلاف احتیاط است و این حکم عقلی مانع می‌شود و جلو لزوم احتیاط را می‌گیرد.[۲]

و اما مانع شرعی: اگر در موردی با وجود علم اجمالی شرع مقدس به مکلفین اذن و ترخیص در ارتکاب داد و اجازه داد که آنان شبهه را مرتکب شوند و به علم اجمالی اعتناء نکنند، باز هم اذن شرعی مانع از آن است که علم اجمالی تأثیرگذار باشد و احتیاط را لازم کند.

سؤال: آیا مانع شرعی داریم؟ به دیگر سخن، آیا شارع مقدس اذن داده است یا خیر؟

آخوند می‌فرماید: ظاهر روایتی که می‌گوید «**کل شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه**»،[۳] این است که آری، شارع اذن داده است.[۴]

قوله: و بالجمله: این فراز در واقع دلیلی بر مقتضی بودن علم اجمالی است: نفس این‌که اصولیون می‌گویند در باب علم اجمالی و شبهه محصوره ، با نبودن اذن و ترخیص شرعی حتماً باید احتیاط کرد وگرنه عقاب و مؤاخذه بجاست، ولی در مورد شبهه محصوره با وجود ترخیص شرعی و در مورد شبهه غیر محصوره احتیاط لازم نیست و مؤاخذه بجا نیست، خود این تفصیل و فرق گذاری بهترین دلیل است بر اینکه علم اجمالی، مقتضی تنجّز تکلیف است ، نه علّت تامّهٔ آن؛ وگرنه جای این تفصیل نبود، چراکه علم اجمالی اگر علت تامه بود با آمدن علت تامه، معلول که تنجز باشد ضرورت وجود پیدا کرده و حتماً موجود می‌شد؛ نه این‌که گاهی باشد و گاهی نباشد. پس کاملاً روشن شد که علم اجمالی مقتضی است و با وجود ترخیص شرعی، مخالفت قطعیه هم با آن جایز است و با نبود ترخیص شرعی موافقت قطعیه نیز واجب است.

---

۱. البته علم تفصیلی بالاتر از مقتضی بودن ، علیت تامّه دارد؛ ولی علم اجمالی این ویژگی را ندارد.

۲. در همین فرض اگر احتیاط به درجه اختلال نظام نرسد و مستلزم عُسر و حرج باشد، شرعاً احتیاط لازم نیست.

۳. *الکافی*، ج ۵، ص ۳۱۳؛ *من لا یحضره الفقیه*، ج ۳، ص ۲۱۶.

۴. البته این حدیث بحث‌های دقیقی دارد که در باب اصول عملیه خواهد آمد و دو وجه در تقریب آن ذکر خواهد شد؛ ولی اجمال مطلب این است که فرض کنید علم اجمالی به حرمت یکی از دو مایع داریم و حدیث مزبور می‌گوید هر چیزی که در او قسم حلال و قسم حرامی وجود دارد، آن چیز به طور کلّی حلال است تا زمانی که حرام واقعی را شخصاً و تفصیلاً بشناسیم و تا زمانی که اجمالی باشد، به آن اعتنا نمی‌شود و بنا را بر حلیّت می‌گذاریم.

کفایه: و أما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلی لزوم الموافقة القطعیة و بنحو العلیة بالنسبة إلی الموافقة الاحتمالیة و ترک المخالفة القطعیة فضعیف جدا. ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضین کالقطع بثبوتهما فی الاستحالة فلا یکون عدم القطع بذلک معها موجبا لجواز الإذن فی الاقتحام بل لو صح معهما [معها] الإذن فی المخالفة الاحتمالیة صح فی القطعیة أیضا فافهم.

و لا یخفی أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلک کما أن المناسب فی باب البراءة و الاشتغال بعد الفرغ هاهنا عن أن تأثیره فی التنجز بنحو الاقتضاء لا العلیة هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا و عدم ثبوته کما لا مجال بعد البناء علی أنه بنحو العلیة للبحث عنه هناک أصلا کما لا یخفی.

هذا بالنسبة إلی إثبات التکلیف و تنجزه به.

قول سوم: شیخ اعظم در *رسائل* تفصیل قائل شده و فرموده است علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه ، علت تامّه است و به محض حصول علم اجمالی ، مخالفت قطعیه حرام است و مکلف حق ندارد هم ظهر و هم جمعه را ترک کند، بلکه باید یکی از آن دو را بجا آورده و موافقت احتمالی بکند؛ ولی نسبت به وجوب موافقت قطعیه (هم ظهر بخواند و هم جمعه) ، مقتضی است و لولا المانع تأثیر می‌گذارد؛ وگرنه با وجود مانع، تأثیری نخواهد گذشت و شارع می‌تواند در ترک یک طرف شبهه اذن دهد و طرف دیگر را بدل از واجب یا حرام واقعی قرار دهد.[1]

تضعیف احتمال: مرحوم آخوند احتمال مزبور را تضعیف کرده و به یک اشکال نقضی بسنده می‌کند و آن اینکه چرا شیخ اعظم مخالفت قطعی را با علم اجمالی منع کرد و فرمود حرام است؟ شاید به‌خاطر این است که اجراء اصل در هر دو طرف ، مستلزم اجتماع نقیضین است.[2]

ما می‌گوییم همین محذور در جانب موافقت قطعیه نیز وجود دارد و حکم به اینکه موافقت قطعی واجب نیست و شارع می‌تواند اذن در ارتکاب بعض اطراف شبهه بدهد نیز موجب تناقض است.[3] با این تفاوت که در قسمت اوّل که اصل را در هر دو طرف جاری کرده و مخالفت قطعی پیش آید، اجتماع نقیضین قطعی است و در قسمت دوم که اصل را در یک طرف جاری کنیم و موافقت قطعی نکنیم، اجتماع نقیضین احتمالی است؛ ولی این موجب نمی‌شود که اوّلی محال و دومی جایز باشد. خیر، هر دو محال هستند؛ زیرا اجتماع نقیضین مقطوع العدم است و چیزی که یقین به عدمش داریم، حتی احتمال وجود آن را هم نمی‌دهیم، تا چه رسد به ظن یا قطع به آن.

پس چنین نیست که تناقض قطعی محال باشد و تناقض احتمالی محال نباشد؛ قطع به تناقض

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۲۱.

۲. هم در واقع یکی از آن دو واجب است و هم در ظاهر به حکم اصل برائت و استصحاب هیچ‌کدام واجب نست و این تناقض است.

۳. از طرفی شاید در واقع همین طرف واجب باشد و از طرفی در ظاهر ، اصل عدم وجوب جاری می‌کنیم و این تناقض است.

محال باشد و احتمال آن ممکن باشد. خیر، هر دو محال‌اند. بلکه اگر با وجود تناقض احتمالی ، اذن و ترخیص در مخالفت احتمالیه (ارتکاب بعض الاطراف) صحیح و معقول باشد، باید اذن در مخالفت قطعی هم جایز باشد؛ چون مناط هر دو یکی است ، یعنی اجتماع ضدّان یا نقیضان. پس وجهی برای تفصیل شیخ وجود ندارد.

فافهم: شاید امر به دقت باشد و شاید اشاره به ضعف عبارت اخیر (بل لو صح ...) باشد که ملازمه‌ای میان اذن در مخالفت احتمالی با اذن در مخالفت قطعی وجود ندارد.

قوله: و لا یخفی: در میان مباحث اصولی، مبحث علم اجمالی در دو باب مطرح می‌شود:

۱. در کتاب القطع و مباحث و احکام آن؛ که فعلاً محور بحث ماست.

۲. در باب اصول عملیه بخش اصالة الاشتغال؛ که در مقصد هفتم به تفصیل خواهد آمد.

جا دارد کسی بپرسد چرا این بحث در دو باب مطرح می‌شود؟ تکرار و اعاده چرا؟ بنا به فرمایش مرحوم آخوند، سرّ مطلب این است که در باب علم اجمالی دو بحث وجود دارد:

۱. آیا علم اجمالی علتِ تامّهٔ تنجّز تکلیف واقعی است یا مقتضی آن است؟

۲. بر فرض که مقتضی باشد (نسبت به هر دو مرحله یا نسبت به خصوص وجوب موافقت قطعیّه) آیا مانعی ـ عقلی یا شرعی ـ از تأثیر علم اجمالی وجود دارد یا خیر؟ از دو مبحث، مقام اوّل در مباحث قطع مطرح است و ما نیز در این امر هفتم از امور قطع آوردیم و نظریه‌ها را بررسی کردیم.

حال اگر در مانحن‌فیه به این نتیجه رسیدیم که علم اجمالی علّت تامّهٔ تنجز تکلیف است و مثل علم تفصیلی است که ، هم مخالفت قطعیه‌اش حرام است ، هم موافقت قطعیه‌اش واجب، نوبت به مباحث اصول عملیه و اصالةالاشتغال نمی‌رسد و باید پرونده آن مباحث مختومه اعلام شود. اگر هم چنین قائلی وارد آن مباحث شود، باید بر مبنای دیگران بحث کند ، و برای خود او فرضی خواهد بود. ولی اگر در مانحن‌فیه طرفدار اقتضاء شدیم، جای این بحث پیش می‌آید که مقتضی ، لولا المانع تأثیر می‌گذارد، آیا مانع عقلی یا شرعی داریم که جلو تأثیر مقتضی را بگیرد یا نه؟ اینجاست که بحث از اصل برائت و اشتغال مطرح می‌شود و بحث از آنها در واقع بحث از بود و نبود مانع است. پس هر دو بحث بجاست و هر کدام مربوط به مقامی است.

[المقام الثانی: فی کفایة العلم الإجمالیّ و عدمه]

و أما سقوطه به بأن یوافقه إجمالا فلا إشکال فیه فی التوصلیات.

و أما فی العبادیات فکذلک فیما لا یحتاج إلی التکرار کما إذا تردد أمر عبادة بین الأقل و الأکثر لعدم الإخلال بشیء مما یعتبر أو یحتمل اعتباره فی حصول الغرض منها مما لا یمکن أن یؤخذ فیها فإنه نشأ من قبل الأمر بها کقصد الإطاعة و الوجه و التمییز فیما إذا أتی بالأکثر و لا یکون إخلال حینئذ إلا

بعدم إتیان ما احتمل جزئیته علی تقدیرها بقصدها و احتمال دخل قصدها فی حصول الغرض ضعیف فی الغایة و سخیف إلی النهایة.

مقام دوم: سقوط تکلیف با امتثال اجمالی

مقام اوّل درباره اصل تأثیر علم اجمالی در تنجّز تکلیف بود و این‌که آیا علم اجمالی علت تامّهٔ تنجّز است یا مقتضی است؟ و رأی آخوند تأثیر به نحو اقتضاء بود.

مقام دوم دربارهٔ سقوط تکلیف به سبب علم اجمالی و امتثال اجمالی و احتیاط است. شخصی علم اجمالی دارد که یا ظهر واجب است یا جمعه (شبهه حکمیه). نماز به یکی از چهار طرف واجب است(شبههٔ موضوعیه) حال آیا باید فحص و تحقیق کند و واجب واقعی را تعیین کند و بجای آورد یا فحص و تحصیل علم لازم نیست و می‌تواند امتثال اجمالی و احتیاط کند و هر دو را بجا آورد؟ اینجاست که به ترتیب مباحثی مطرح است:

۱. گاهی در موارد علم اجمالی احتیاط امکان ندارد، مثل دوران بین محذورین که یا ظهر واجب است و یا حرام. این مورد ،از بحث ما خارج است و جای اصالةالتخییر است ، نه اصالة الاحتیاط. کلام در فرضی است که احتیاط ممکن باشد، مثل مثال‌های قبل که ذکر شد.

۲. در مواردی هم که احتیاط ممکن است گاهی مکلف تمکّن از امتثال تفصیلی ندارد؛ زیرا هر چه فحص کرد به نتیجه‌ای نرسید و واجب واقعی برایش متعیّن نشد. در این فرض چاره‌ای جز احتیاط و امتثال اجمالی ندارد. فعلاً بحث ما در فرض تمکّن از امتثال تفصیلی است. یعنی می‌تواند تحقیق کند و یک طرف را تعیین کند و معذلک فحص نمی‌کند و احتیاط نماید؛ آیا در اینجا می‌تواند به امتثال اجمالی بسنده کند یا خیر؟

۳. گاهی از تحصیل علم و یقین به یک طرف متمکّن است و به‌دنبال آن ، توانایی تحصیل امتثال تفصیلی را دارد. گاهی هم به سبب مسدود بودن راه علم حداکثر می‌تواند ظن تفصیلی پیدا کند. فعلاً بحث ما در فرض تمکّن از امتثال تفصیلیِ علمی است. آیا با تمکّن از تحصیل علم و امتثال تفصیلی علمی می‌تواند به امتثال اجمالی و احتیاط بسنده کند یا خیر؟

۴. در جواب سؤال مزبور باید گفت گاهی واجب واقعی یک واجب توصلی است؛ مثل اینکه اجمالاً می‌داند تطهیر یکی از دو جامه واجب است. اداء دین به یکی از دو نفر واجب است و ... که در توصلیات تمام مقصد و مقصود مولی ذات العمل است و قصد قربت دخالتی ندارد و به هر نیّتی که اتیان شود، غرض مولی حاصل می‌شود. در چنین مواردی با اینکه می‌تواند فحص کند و مثلاً نجس واقعی را یافته و همان را تطهیر نماید، و یا طلبکار واقعی را یافته و به همان مقدار بدهی را بدهد؛ ولی زحمت فحص و تحقیق را به خود نمی‌دهد و احتیاطاً هر دو جامه را می‌شوید؛ به هر دو طلبکار مقدار

مساوی پول می‌دهد. چنین احتیاطی قطعاً صحیح و کافی است و محذوری ندارد و نیازی به امتثال تفصیلی نیست. ولی گاهی عمل تعبدی است و قصد قربت لازم دارد. آیا در اینها هم امتثال اجمالی کافی است یا خیر؟

۵. در جواب سؤال قبلی باید گفت گاهی احتیاط و امتثال اجمالی در عبادات، مستلزم تکرار عبادت نیست، مثل مواردی که دوران امر میان اقل و اکثر است که نماز ده جزئی واجب است یا یازده جزئی؟ نماز با سوره واجب است یا بدون سوره؟ نماز با استقبال واجب است یا بدون آن؟ و ... که شک در جزئیت یا شرطیت چیزی داریم. در این موارد به عقیده مرحوم آخوند باز هم امتثال اجمالی و احتیاط کفایت می‌کند و نیازی به امتثال تفصیلی نداریم؛ زیرا اخلال به هیچ امر معتبر و مسلم الاعتبار (قصد قربت) یا محتمل الاعتباری (قصد وجه، قصد تمیز و ...) نشده است تا مشکل داشته باشیم.

موانع احتیاط

چهار مانع ممکن است فرا راه احتیاط و امتثال تفصیلی وجود داشته باشد:

۱. قصد قربت: عبادت قصد قربت می‌طلبد ، مکلّف نسبت به نماز با سوره چگونه قصد قربت می‌کند؟

۲. قصد وجه: عبادت قصد وجه لازم دارد، یعنی باید به نیّت وجوب انجام دهد. نسبت به نماز با سوره این معنا چگونه محقق می‌شود؟[1]

۳. قصد تمیز: عبادت قصد تمیز لازم دارد، یعنی مأمورٌبه را از غیرش تمیز دهد و معین کند این عملی که اتیان می‌کند مأمورٌبه هست یا نه؟ مأمورٌبه بر آن منطبق است یا خیر؟ بنابراین ، نسبت به نماز با سوره قصد تمیز و تعیین چگونه حاصل می‌شود؟

۴. قصد جزئیت: اگر در واقع سوره جزء باشد، باید به قصد جزئیت بیاورد ؛ اوکه نمی‌داند سوره جزء هست یا نه، پس چگونه قصد جزئیت می‌کند؟

این‌ها مشکلاتی است که ممکن است جلو احتیاط را سدّ کند، حال چه باید کرد؟ مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید هیچ‌کدام از اینها مانع نیست:

اما قصد اطاعت و قربت: فرض این است که کلّ نماز عبادت است و به قصد قربت انجام می‌شود؛ نسبت به تک تک اجزاء قصد قربتِ جداگانه لازم نیست و علی‌الفرض اگر سوره واجب هم که نباشد یا جزء مستحبی است و یا یک عمل مباحی است که آوردنش قادح نیست و احتمال حرمت ندارد تا احتمال قدح داشته باشد.

و اما قصد وجه: فرض این است که قصد وجه هم دارد و کلّ عبادت را به نیّت وجوب انجام

---

۱. قصد وجه دوگونه است: الف) قصد وجه غایی ،که بگوید *أُصلّی صلوة الظهر لوجوبها*؛ ب) قصد وجه وصفی ،که بگوید *أُصلی صلوة الظهر الواجبة*.

می‌دهد و نسبت به خصوص هر جزء یا شرط قصد وجه جدا لازم نیست تا از این ناحیه محذوری پیش آید.

و اما قصد تمیز: فرض این است که یک نماز بیشتر نمی‌خواند ، و دو یا چند عمل نیست تا نیازی به تعیین و تمیز باشد، بلکه یک عمل است که مأمور به واقعی هم بر آن منطبق است و از غیر مأمورٌبه ، خودبه‌خود ممتاز است و کسری ندارد.

و اما قصد جزئیت: آری چنین چیزی مقدور نیست؛ چون مکلّف شک در جزئیت ـ یا شرطیت ـ دارد و با شک در آن قصد جزئیت کردن تشریع و حرام است؛ ولی خوشبختانه قصد جزئیت در غرض مولی دخیل نیست و هیچ دلیلی بر اعتبار آن قائم نشده است تا قادح باشد. پس امتثال اجمالی کافی است.[1]

و أما فیما احتاج إلی التکرار فربما یشکل من جهة الإخلال بالوجه تارة و بالتمییز أخری و کونه لعبا و عبثا ثالثة. و أنت خبیر بعدم الإخلال بالوجه بوجه فی الإتیان مثلا بالصلاتین المشتملتین علی الواجب لوجوبه غایة الأمر أنه لا تعیین له و لا تمییز فالإخلال إنما یکون به و احتمال اعتباره أیضا فی غایة الضعف لعدم عین منه و لا أثر فی الأخبار مع أنه مما یغفل عنه غالبا و فی مثله لا بد من التنبیه علی اعتباره و دخله فی الغرض و إلا لأخل بالغرض کما نبهنا علیه سابقا.

و أما کون التکرار لعبا و عبثا فمع أنه ربما یکون لداع عقلائی إنما یضر إذا کان لعبا بأمر المولی لا فی کیفیة إطاعته بعد حصول الداعی إلیها کما لا یخفی.

گاهی احتیاط مستلزم تکرار عبادت است، یعنی دو یا چند عمل جداگانه باید انجام دهد. مثلاً به هر چهار طرف نماز بخواند (شبههٔ موضوعیه) ، هم ظهر بخواند و هم جمعه (شبههٔ حکمیّه) . آیا با تمکّن از تحصیل علم تفصیلی به یک طرف و سپس تحویل امتثال تفصیلی، می‌تواند به امتثال اجمالی و احتیاط بسنده کند یا خیر؟ محذوراتی که باز هم فرا راه احتیاط ممکن است واقع شود، عبارت است از:

۱. قصد قربت: کسی که امتثال اجمالی می‌کند و دو عمل بجا می‌آورد، به کدام‌یک قصد قربت می‌کند؟

۲. قصد وجه: به کدام یک از دو یا چند عمل ، قصد وجه و نیت واجب می‌کند؟

---

۱. نکته: برخی از امور در ذات عبادت دخالت دارند و شرعاً معتبر هستند. مثل اجزاء و شروط عبادت که از تقسیمات اولیهٔ واجب هستند که امر مولی روی آنها می‌آید. برخی از امور در غرض مولی از عبادت دخیل هستند و به حکم عقل لازم می‌باشند و از تقسیمات ثانوی و بعد از امر هستند و امکان ندارد که در متعلق امر اخذ شوند؛ زیرا دور یا خلف پدید می‌آید، به بیانی که مبسوطاً در جلد اوّل مبحث تعبدی و توصّلی گذشت و مسأله قصد قربت و وجه از این قسم است لذا فرموده است: «*مما لا یمکن ان یؤخذ ...*».

۳. قصد تمیز: عنوان مأمورٌبه واقعی به کدام‌یک منطبق است؟ باید در حال اتیان بداند که کدام مأمورٌبه است و کدام لغو و عبث است؟

۴. گاهی احتیاط و تکرار مستلزم کار عبث و به سُخره گرفتن امر مولاست، مثلاً اجمالاً می‌داند که یا ظهر واجب است یا جمعه، بنابراین ، دو عمل انجام می‌دهد. یا همزمان علم اجمالی دارد که قبله در یکی از چهار طرف می‌باشد؛ باید هریک از دو نماز را به هریک از چهار طرف بجا آورد. یا همزمان اجمالاً می‌داند که یکی از پنج جامه پاک و بقیه نجس است و باید با هریک از جامه‌ها آن نمازها را تکرار کند. همزمان پنج مُهر دارد و اجمالاً می‌داند که یکی از آنها پاک و قابل سجده است و باید آن همه نماز را با این مُهرها تکرار کند و ...که هرکس شاهد و ناظر کار او باشد او را عابث و لاعب و بازیگر دانسته و می‌گوید امر مولی را به بازی و سُخریه گرفته است؟

مرحوم آخوند معتقد است در این فرض هم احتیاط و امتثال اجمالی جایز و صحیح است و هیچ‌کدام از محذورهای مزبور، مانع احتیاط نمی‌شود و یک‌یک قابل جواب است.

امّا قصد قربت: جوابش این است که اگر قصد قربت شخص محتاط ، بالاتر از قصد قربت ممتثل به امتثال تفصیلی نباشد کمتر نیست؛ زیرا هدفش از احتیاط عبارت است از رسیدن به واجب واقعی ؛ جز این هم انگیزه‌ای ندارد. لذا از این حیث کمبودی ندارد و به واجب واقعی قصد قربت کرده است و همین کافی است.

قصد وجه: قصد وجه نیز محفوظ است؛ زیرا نیّت محتاط و تکرارکنندهٔ عمل این است که دو نماز می‌خوانم که مشتمل بر واجب واقعی هستند ، و من به‌خاطر وجوب واجب واقعی ، این دو را می‌خوانم (قصد وجه غایی) یا دو نماز بجا می‌آورم که یکی از آن دو حتماً واجب باشد (قصد وجه وصفی). پس از نظر اصل قصد وجه کمبودی ندارد ولی از لحاظ تعیین و تمیز واجب واقعی از غیرواجب، مأمورٌبه از غیرمأمورٌبه کمبود دارد که اشکال دیگری است و جوابش را خواهیم داد؛ علاوه بر این‌که قصد وجه از لحاظ کبروی معتبر نیست و دلیل ندارد، در عبادات جز قصد قربت هیچ کدام از خصوصیات دیگر معتبر نیست.

قصد تعیین و تمیز: از لحاظ صغروی، گرچه مشکل دارد و شخص محتاط قصد تمیز ندارد و در حال انجام هر کدام معیناً نمی‌داند که این عمل واجب واقعی است یا لغو است، ولی از لحاظ کبروی دلیلی بر اعتبار آن نیست؛ زیرا در اخبار و روایات و ادلّهٔ شرعیه هیچ عین و اثری از آن نیست تا معتبر باشد. ضمن اینکه بعضی از امور همچون قصد قربت در عبادات، امری است که در اذهان عامه مردم مرتکز است و مولی می‌تواند به آن اعتماد کند و نیاورد، ولی بعضی از چیزها مانند قصد وجه و قصد تمیز اموری هستند فنی و تخصصی که تنها خواص به آن توجه دارند و غالباً مورد توجه عوام نیست و چنین امری اگر مراعاتش لازم بود، بر شارع واجب بود که آن را بیان کند تا اخلال به غرض نکرده

باشد . امّا چون بیانی در این‌باره نرسیده است، ما مطمئن می‌شویم که چنین چیزی معتبر نیست.

دربارهٔ مسألهٔ بازیگری و عبث‌کاری بودن تکرار عمل و احتیاط باید گفت:

اولاً چنین نیست که همیشه احتیاط و تکرار کردن ، به انگیزه استهزاء و عبث کاری به امر مولاست، بلکه گاهی غرض عقلایی در کار است که به همین انگیزه احتیاط می‌کند. برای مثال اگر بخواهد علم تفصیلی پیدا کند و امتثال تفصیلی نماید، باید مشقت فراوانی را متحمل شود و کیلومترها راه برود تا از صد نفر بپرسد و به تواتر قبله را بدست آورد تا به‌سوی قبله نماز بخواند . یا از خراسان تا مدینه سفر کند تا از امام علیه السلام بپرسد و علم تفصیلی به حکم پیدا کند ؛ امّا این کار دشواری است، بنابراین برای گریز از این مشقت دست به احتیاط و تکرار عمل می‌زند. یا مثلاً تحصیل علم تفصیلی مستلزم تحمل مخارج سنگین مالی است و برای رهایی از آن ، از راه احتیاط وارد می‌شود ... در این‌گونه مواردکه ضرر جانی یا مالی یا آبرویی و... متوجه او می‌شود و رسیدن به علم تفصیلی این ضررها را دارد عقل هر عاقلی می‌گوید تحصیل علم لازم نیست و امتثال اجمالی کافی است.

ثانیاً اگر بخواهد ده‌ها نماز بخواند تا یقین کند که واجب واقعی را خوانده است، ممکن است کاری بیهوده و عبث باشد، چنانکه در مثال معترض ذکر شد. ولی احتیاطاً یک ظهر و یک جمعه خواندن که لعب به امر مولی نیست.

ثالثاً در همان فرض تکرار زیاد هم ، نسبت به اصل امر مولی لاعب و عابث و لاهی و لاغی و مستهزی نیست؛ وگرنه در فرض علم تفصیلی هم مسخره کردن امر مولی حرام است و اختصاصی به علم اجمالی ندارد و نیز نسبت به اصل اطاعت و امتثال امر هم بازیگر نیست؛ چون هدفی جز امتثال امر واقعی ندارد. آری نسبت به کیفیت امتثال و اینکه چگونه امر مولی را امتثال کند، یکی راه علم تفصیلی را بر می‌گزیند و دیگری راه علم اجمالی و احتیاط را می‌رود و مرتب عمل را تکرار می‌کند و بیننده او را به عبث کاری متهم می‌کند؛ ولی این که محذوری ندارد.

نتیجه: با تمکّن از امتثال تفصیلی قطعی، امتثال اجمالی کافی است و تحصیل علم تفصیلی و به‌دنبال آن ، امتثال تفصیلی لازم نیست، چه در توصّلیات و چه در عبادات، آن هم چه احتیاط مستلزم تکرار باشد و چه مستلزم تکرار نباشد.

کفایه هذا کله فی قبال ما إذا تمکّن من القطع تفصیلا بالامتثال.

و أما إذا لم یتمکّن إلا من الظن به کذلک فلا إشکال فی تقدیمه علی الامتثال الظنی لو لم یقم دلیل علی اعتباره إلا فیما إذا لم یتمکّن منه و أما لو قام علی اعتباره مطلقا فلا إشکال فی الاجتزاء بالظنی کما لا إشکال فی الاجتزاء بالامتثال الإجمالی فی قبال الظنی بالظن المطلق المعتبر بدلیل الانسداد بناء علی أن یکون من مقدماته عدم وجوب الاحتیاط و أما لو کان من مقدماته بطلانه لاستلزامه

العسر المخل بالنظام أو لأنه ليس من وجوه الطاعة و العبادة بل هو نحو لعب و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار كما توهم فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلک. و عليه فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارک طريقي التقليد و الاجتهاد و إن احتاط فيهاكما لا يخفى. هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام و يأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة و الاشتغال.

صور و احکام ظن تفصیلی

اگر مکلّف قدرت بر تحصیل علم تفصیلی ندارد، ولی توان تحصیل ظن تفصیلی را دارد ، یعنی علم اجمالی دارد که یا ظهر واجب است یا جمعه ، و اگر فحص کند ظن به یک طرف پیدا می‌کند؛ حال آیا با تمکّن از امتثال تفصیلی ظنّی ، می‌تواند به احتیاط کردن بسنده کند یا حتماً باید ظن تفصیلی پیدا کند و همان مظنون را انجام دهد و حق ندارد احتیاط کند؟ در بدو امر به نظر می‌رسد وقتی با تمکّن از امتثال تفصیلی علمی می‌توانست به احتیاط قناعت کند ـ آن هم مطلقاً ، یعنی در توصّلیات و تعبدیات ... ـ پس با تمکّن از امتثال تفصیلیِ ظنی به طریق أولی باید مُجاز باشد که به احتیاط بسنده کند. ولی چنین نیست و مسأله پنج صورت می‌شود و هرکدام حکمی دارد:

۱. اگر ظنّ تفصیلی صد در صد و مطلقاً بی‌ارزش باشد، مثل ظن قیاسی، در اینجا نه تنها احتیاط جایز است، بلکه تنها راه است و مکلف حق ندارد به طرف مظنون اکتفا کند.

۲. اگر ظنّ تفصیلی در فرض عدم تمکّن از احتیاط ، ارزشمند باشد ـ مثل دوران بین المحذورین ـ باز در مانحن‌فیه که احتیاط ممکن است، نوبت به امتثال ظنّی نمی‌رسد و نباید به آن اکتفا کند و حتماً باید احتیاط نماید.

۳. اگر ظنّ تفصیلی مطلقاً حجّت باشد ـ چه در فرض تمکّن از احتیاط و چه در فرض عدم تمکّن، چه در حال انسداد باب علم و چه انفتاح ـ آن هم از ظنون خاصه باشد ـ که مسلک مشهور است ـ مثلاً دسترسی به بیّنه در موضوعات و خبر ثقه در احکام دارد، در این فرض ، ظنّ تفصیلی جانشین علم تفصیلی است و طبعاً اکتفا کردن به احتیاط و امتثال اجمالی صحیح است و محذوری ندارد؛ چه در عبادات و چه توصلیات ... به بیانی که گذشت.[1]

۴ و ۵. اگر ظن مطلقی باشیم و در حال انسداد مطلق ظن را از هر راهی که حاصل شود ـ به‌جز راه‌های باطل مثل قیاس ـ حجّت بدانیم، باز هم دو شعبه دارد؛ زیرا یکی از مقدمات دلیل انسداد عدم احتیاط است و این ، دو گونه تفسیر شده است:

---

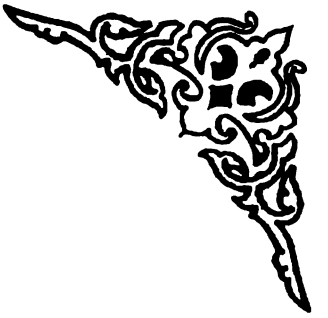
۱. البته مرحوم آخوند تعبیر کرده به این‌که «*فلا إشكال في الإجتزاء بالظنّي*» ، که اوّلاً مرادش ظنّ خاصّ است به قرینه این‌که در فراز بعدی ظن مطلق را جدا بیان کرده است، ثانیاً خوب بود به‌جای کلمهٔ ظن ،کلمهٔ امتثال اجمالی و احتیاط را می‌آورد؛ زیرا موضوع بحث ما در اکتفاء به احتیاط است، نه اکتفاء به ظنی که مسلّم است.

۱. عدّه‌ای گفته‌اند احتیاط واجب نیست. بر این مسلک ، اکتفاء به احتیاط جایز است و امتثال تفصیلی ظنّی لازم نیست؛ زیرا اینان احتیاط را واجب نمی‌دانند، اما جایز که می‌دانند ! پس مانعی از احتیاط کردن نیست.

۲. عده‌ای می‌گویند اصلاً احتیاط کردن باطل و ممنوع است و جایز نیست ـ یا به‌خاطر اینکه احتیاط مستلزم عسر و حرجی است که سر از اختلال نظام زندگی در می‌آورد و یا به‌خاطر این‌که احتیاط کردن در خصوص موارد تکرار، مستلزم بازیگری و عبث کاری به امر مولاست ، لذا حرام است ـ بر این مسلک باید گفت احتیاط و امتثال اجمالی کافی نیست و حتماً باید ظن تفصیلی پیدا کند و امتثال تفصیلی نماید.

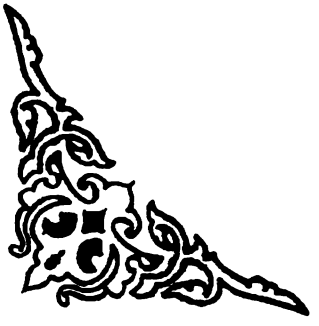
دربارهٔ نظریهٔ اخیر (احتیاط جایز نیست) باید گفت کسانی که در احکام شرعیه راه اجتهاد و تقلید را رها کرده‌اند (نه مقلد هستند و نه مجتهد) تمام عباداتشان باطل است؛ حتی اگر اهل احتیاط باشند و در جمیع موارد امتثال اجمالی کنند؛ ولی احتیاط که جایز نیست.

قوله: هذا: مطالبی که تا به حال در هفت مسأله در باب قطع گفتیم، بخشی از مباحث باب قطع بود که به مناسبت در اینجا مطرح شد و بخش دیگری هم ـ چنانکه قبلاً اشاره شد ـ در مباحث اصل برائت و احتیاط خواهد آمد.



مباحث الظنّ

فيقع المقال فيما هو المهمّ من عقد هذا المقصد،
و هو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات أو صحّ أن يقال.



كفاية فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد و هو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات أو صحّ أن يقال

[تقديم أُمور]

و قبل الخوض فی ذلک ینبغی تقدیم أمور.

أحدها: [عدم کون الحجّیّة من لوازم الأمارة]

أحدها أنه لا ریب فی أن الأمارة الغیر العلمیة لیس کالقطع فی کون الحجیة من لوازمها و مقتضیاتها بنحو العلیة بل مطلقا و أن ثبوتها لها محتاج إلی جعل أو ثبوت مقدمات و طرو حالات موجبة لاقتضائها الحجیة عقلا بناء علی تقریر مقدمات الانسداد بنحو الحکومة و ذلک لوضوح عدم اقتضاء غیر القطع للحجیة بدون ذلک ثبوتا بلا خلاف و لا سقوطا و إن کان ربما یظهر فیه من بعض المحققین الخلاف و الاکتفاء بالظن بالفرغ و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل.

امارات ظنّیه

مطالب اصلی مقصد ششم، بحث امارات ظنّیه است . امارات طنّیه در یک تقسیم کلّی سه دسته می‌شوند:

۱. اماراتی که قطعاً حجت نیستند مثل قیاس.

۲. اماراتی که حتماً حجّت هستند، مثل خبر ثقه و ظواهر؛

۳. اماراتی که مشکوک الاعتبار هستند، مثل شهرت فتوایی، اجماع منقول و ... . هدف از بیان این مطلب این است که معلوم شود کدام‌یک از این امارات حجّت‌اند و کدام‌یک حجّت نیستند؟

پیش از ورود به بحث اصلی و بیان یک یک امارات، سزاوار است سه امر را از باب مقدمه بیان کنیم:

مقدمهٔ اوّل: تفاوت اساسی قطع و امارهٔ ظنّیه

در باب قطع این نکته به وضوح بیان شد که حجیّت ، ذاتی قطع است (ذاتی باب برهان) . یعنی از لوازم لا ینفکّ قطع است ، و حصول قطع همان و تحقق حجیّت همان، و قطع، با توجه به ذات و طبیعتش مقتضی حجیّت بود و نیازی به جعل جاعل نداشت؛ اصلاً امکان جعل و اعتبار وجود نداشت، نه اثباتاً و نه نفیاً. البته علم تفصیلی ، علّت تامّهٔ حجیّت بود و علم اجمالی ، مقتضی حجیّت بود و لو لا المانع تأثیر می‌گذاشت. ولی به هر حال هر دو حجّت و واجب‌الاتباع بودند و عقل ، مستقل به حجیّت بود؛ آن هم به‌محض حصول قطع حکم به حجیّت می‌کرد و حالت منتظره نداشت. ولی امارات ظنّیه این‌گونه

نیستند و حجیّت ، ذاتی و لازمهٔ ذات و ماهیت آنها نیست که به محض حصول ظنّ، عقل مستقل به حجیّت آن باشد، بلکه اگر ما باشیم و عقل، بخصوص در فرض انفتاح باب علم و تمکّن از تحصیل قطع، عقل می‌گوید بهشت و سعادت ابدی، آن اندازه ارزش دارد که در دنیا شب و روز خودت را به زحمت بیندازی و به دنبال تحصیل یقین باشی و به مظنّه قناعت نکنی. لذا اماره ظنیه ذاتاً خواهان حجیّت نیست، بلکه با توجه به ذاتش لا اقتضاست؛ یعنی نه اقتضای حجیّت دارد ـ برخلاف قطع که واجب‌الوجود است از حیث حجیت ـ و نه اقتضای عدم حجیّت دارد ـ برخلاف شک که واجب‌العدم است از حیث حجیت ـ بلکه نسبت آن ، به دو طرف ثبوت و نفی حجیّت، یکسان است.

چون امارهٔ ظنّیه ـ با توجه به ذاتش ـ لا اقتضاست ـ همان‌گونه که هر ماهیتی نظر به وجود و هستی لا اقتضاست ـ طبعاً احتیاج به عاملی خارج از ذات و طبیعت ظن دارد که آن را از این حدّ استواء بیرون آورد و به آن حجیّت دهد یا حجیّت را از آن بگیرد. آن عامل خارجی ، جعل جاعل و اعتبار معتبر (شارع مقدس) است که در مواردی اماره ظنیه را باطل کرده و فرموده است: از ظن قیاسی پیروی نکنید، و در مواردی هم آن را حجّت کرده و فرموده است: از خبر ثقه پیروی کنید.

در شرایطی هم به جعل عقل ، حجیّت برای مظنّه ثابت می‌شود و آن فرض انسداد است که اگر کسی انسدادی شد و مقدمات دلیل انسداد را پذیرفت و قبول کرد که مکلّف در حالات خاصی بسر می‌برد (باب علم به رویش مسدود است، باب علمی هم مسدود است، احتیاط هم در همه‌جا ممکن نیست و ...) نتیجهٔ مقدمات مزبور بر مسلک عده‌ای حکومت است، یعنی در این شرایط ویژه ، عقل مستقل است به اینکه باید از ظن و جانب مظنون پیروی کرد. بر این مسلک ، جعل ، عقلی است.

فرق ظنّ با قطع : فرق ظن با قطع در این است که در قطع ، به محض حصول قطع ، عقل مستقل به حجیّت بود، یعنی آن را درک و استکشاف می‌کرد و در ظن مطلق ، پس از حصول مقدمات مزبور ، عقل حکم به حجیّت می‌نماید و جعل حجیّت می‌کند برای مطلق ظن. البته بر مسلک عده‌ای هم نتیجه مقدمات انسداد، کشف است؛ یعنی اینها کاشف از این هستند که در شرایط مزبور خود شارع ظن مطلق را در حق مکلّف حجّت نموده است که باز جعل شرعی خواهد بود؛ ولی اصل مسلّم این است که به هر حال ظن پشتوانه لازم دارد و جاعلی باید برای ظنّ ، جعل حجیّت کند.

این است فرق اساسی قطع و ظن که حجیّت نسبت به قطع لازم ذات قطع است و از قبیل «**الأربعة زوجٌ و الإنسان ممکنٌ**» است که در هیچ ظرفی از ظروف وجود و هستی، زوجیّت از اربعه و امکان از انسان منفکّ نمی‌شود؛ ولی نسبت به اماره ، عرض مفارق است که گاهی عارض می‌شود و گاهی عارض نمی‌شود ؛ بستگی به عامل خارجی (جعل و اعتبار) دارد و از قبیل «**الجسم ابیضٌ و الإنسان موجودٌ**» است که وجود و بیاض عارض بر انسان و جسم می‌باشد و همیشگی هم نیست.

قوله: ثبوتاً: در باب حجیّت قطع دو بحث مطرح بود: ۱. مقام ثبوت تکلیف؛ ۲. مقام سقوط

تکلیف، در سایهٔ امتثال تفصیلی یا اجمالی. ثابت شد که قطع چه تفصیلی و چه اجمالی نسبت به هر دو مقام حجّت است و ذاتاً اقتضای ثبوت و سقوط داشت. حال در باب ظنّ هم همین دو بحث مطرح است.

۱. مقام ثبوت: آیا امارهٔ ظنّیه با توجه به ذاتش مثبِت تکلیف و حجّت است یا نه؟

۲. مقام سقوط: آیا ظن به فراغ و امتثال، مثل علم به آن، حجّت و موجب سقوط تکلیف است یا خیر؟

مرحوم آخوند می‌فرماید نسبت به هر دو مقام، مظنّه حجیّت ذاتی ندارد و نیازمند جعل جاعل است؛ هم نسبت به مقام اثبات تکلیف ـ که تا به حال بیان شد و مخالفی هم در مسأله وجود ندارد ـ[1] و هم نسبت به مقام سقوط تکلیف.[2]

مشهور و مرحوم آخوند معتقدند که در این مرحله هم مجرّد ظن به فراغ کافی نیست و ارزشی ندارد و نمی‌توان به آن اکتفا کرد؛ مگر اینکه پشتوانه داشته باشد. ولی بعضی از محققان ـ همچون محقق خوانساری در *مشارق‌الشموس*[3] ـ ظاهر کلامشان مخالف گفتار مشهور است و معتقدند در مقام امتثال، ظنّ به فراغ ذمّه کافی است و نیازی به تحصیل علم و یا وجود دلیل بر اعتبار این ظن نداریم.

قوله: و لعلّه لاجل عدم لزوم دفع الضرر: مرحوم آخوند می‌فرماید شاید دلیل این بعض عبارت است از این‌که وی دفع ضرر محتمل را لازم نمی‌داند.

توضیح: قاعدهٔ دفع ضرر محتمل آن هم به معنای ضرر اخروی، یعنی عقاب محتمل[4] از قواعدی است که مفصلاً در باب اصل برائت و اشتغال خواهد آمد. امّا خلاصهٔ مطلب این است: کسی که ظن به فراغ ذمه پیدا کرده است، احتمال عقاب می‌دهد؛ زیرا یقین به فراغ که ندارد، گمان دارد و در صد کمی هم احتمال می‌دهد که فارغ نشده و انجام نداده است و مؤاخذه دارد و چون محتمل قوی است، باید ترتیب اثر دهد. اگر دفع عقاب محتمل لازم باشد، باید اعاده کند و به ظن مزبور قناعت نکند؛ ولی اگر دفع عقاب محتمل واجب نباشد، در اینجا اعاده لازم نیست و همان ظن به فراغ کافی است. پس شاید مدرک آن بعض بر کفایت ظن به فراغ، عدم لزوم دفع عقاب محتمل باشد.

---

۱. یعنی تا شارع مقدس خبر ثقه را حجّت نکند، نمی‌توان مثلاً با خبر ثقه وجوب جمعه را ثابت کرد و خبر ثقه را حجّت و منجّز یا موجب عذر دانست.

۲. یعنی اگر مکلف از قول دو نفر عادل یا خبر یک نفر و ... مظنه پیدا کرد که تکلیف واقعی را انجام داده است، آیا می‌تواند به این ظن به امتثال و فراغ ذمه قناعت کند، و آیا این ظن برای او حجّت است و تکلیف را از دوش او بر می‌دارد یا خیر باید فراغ ذمه قطعی و یقینی پیدا کند و یا برای این ظن به فراغ، پشتوانه‌ای پیدا شود و شارع آن را حجّت کند، وگرنه ذاتاً اقتضای این معنا را ندارد؟

۳. *مشارق‌الشموس*، ص ۱۴۷.

۴. چون ضرر دنیوی مقطوعش هم گاهی لازم الدفع نیست تا چه رسد به مظنون یا محتمل آن.

قوله: فتأمل: محشّین محترم وجوهی را برای فتأمل ذکر کرده‌اند . مرحوم مشکینی سه وجه بیان نموده است ما به دو وجه از آن اشاره می‌کنیم:

۱. شاید اشاره باشد به اینکه قاعده دفع عقاب محتمل مربوط به مقام ثبوت تکلیف در موارد علم اجمالی یا شک بدوی قبل‌الفحص است که مبسوطاً خواهد آمد و ربطی به مقام ثانی، یعنی سقوط تکلیف ندارد.

۲. شاید اشاره باشد به اینکه بحث ما در حجیّتِ ذاتیِ ظن است نسبت به مقام سقوط استناد به این قاعده هم به این معناست که ذاتاً اقتضائی ندارد و به‌دلیل خارجی مقتضی کفایت است.

[ثانیها: إمکان التعبّد بالأمارة غیر العلمیّة]

[المراد من الإمکان]

کفایه ثانیها فی بیان إمکان التعبد بالأمارة الغیر العلمیة شرعا و عدم لزوم محال منه عقلا فی قبال دعوی استحالته للزومه.

و لیس الإمکان بهذا المعنی بل مطلقا أصلا متبعا عند العقلاء فی مقام احتمال ما یقابله من الامتناع لمنع کون سیرتهم علی ترتیب آثار الإمکان عند الشک فیه و منع حجیتها لو سلم ثبوتها لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها و الظن به لو کان فالکلام الآن فی إمکان التعبد بها و امتناعه فما ظنک به لکن دلیل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمکانه حیث یستکشف به عدم ترتب محال من تال باطل فیمتنع مطلقا أو علی الحکیم تعالی فلا حاجة معه فی دعوی الوقوع إلی إثبات الإمکان و بدونه لا فائدة فی إثباته کما هو واضح.

و قد انقدح بذلک ما فی دعوی شیخنا العلامة أعلی الله مقامه من کون الإمکان عند العقلاء مع احتمال الامتناع، أصلا.

و الإمکان فی کلام الشیخ الرئیس کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الإمکان ما لم یذدک عنه واضح البرهان بمعنی الاحتمال المقابل للقطع و الإیقان و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان فهو المرجع فیه بلا بینة و برهان.

مقدمهٔ دوم: تعبّد به امارهٔ ظنّیه

امر دوم از باب مقدّمه ، این است که دربارهٔ تعبد به امارات ظنّیه[1] سه بحث وجود دارد:

---

۱. منظور از تعبد همان جعل حجیّت و ایجاب متابعت از اماره و مکلفین را ملزم و موظّف و متعبد ساختن به عمل به اماره است به گونه‌ای که بتوانند به شارع اسناد دهند و بگویند خداوند جمعه را بر ما واجب کرده است، آن هم از این اسناد هیچ بدعت و تشریع و افترایی پیش نیاید.

۱. امکان و امتناع ذاتی: آیا با توجه به ذات امارات ظنّیه[۱] تعبد به آن و حجّت کردن آن در حق مکلف، ممکن به امکان ذاتی است؟[۲] یا محال به امتناع ذاتی است؟[۳] این مقام در امر اوّل بیان شد و در حقیقت مقدمهٔ اوّل برای بیان امکان ذاتی تعبد به اماره بود.

۲. پس از قبول امکان ذاتی نوبت به امکان و امتناع وقوعی می‌رسد. منظور از امکان وقوعی این است که از وقوع تعبد به اماره هیچ محذوری پیش نمی‌آید؛ نه محالی و نه باطلی. نه مستلزم محال ذاتی است که منجر به تناقض شود و مستلزم المحال محال باشد و نه مستلزم محال عرضی است که مستلزم ظلم و تفویت مصلحت و القاء در مفسده و در یک کلام مستلزم قبیح باشد که بر مولای حکیم محال است؛ وگرنه بر دیگران محال نیست. منظور از امتناع وقوعی این است که از وقوع تعبد به اماره محذوری پیش آید و مستلزم محال ذاتی یا عرضی باشد.

حال آیا تعبد به امارات ظنیه و جعل حجیّت برای آنها از سوی شارع مقدس، ممکن به امکان وقوعی است و تالی فاسدی ندارد یا محال به امتناع وقوعی است و محذور دارد؟ محور بحث در امر ثانی دربارهٔ همین مقام است و مبسوطاً خواهد آمد که جناب ابن‌قبه مدعی شده است تعبد به امارهٔ ظنیه امتناع وقوعی دارد و دلایلی هم اقامه کرده است[۴] ولی مشهور اصولیان طرفدار امکان وقوعی هستند و به تمام توالی فاسده‌ای که ابن‌قبه و اتباع او ذکر کرده‌اند، جواب می‌دهند و مانعی از این تعبد نمی‌بینند.

۳. وقوع و لا وقوع: پس از پذیرش امکان ذاتی و امکان وقوعی، نوبت می‌رسد به اینکه آیا تعبد به امارهٔ ظنیه واقع هم شده است؟ یعنی در شریعت مواردی داریم که روی آنها دست بگذاریم و برای نمونه بگوییم که در این موارد، شارع اماره ظنیه را حجّت کرده است یا این‌که واقع نشده است و چنین مواردی نداریم؟ این مقام به تفصیل، پس از مقدمات خواهد آمد. هدف اصلی از باب امارات هم، بیان همین موارد است که کدام اماره را شارع حجّت کرده و کدام را حجّت نکرده است؟ فعلاً کاری به این مقام نداریم.

استفاده از اصالة الامکان: در دو مقام اوّل و دوم، گاهی یقین به امکان ذاتی یا امتناعی ذاتی چیزی داریم، یا یقین به امکان و امتناع وقوعیِ امری داریم. در این صورت تکلیف، روشن است و یقین ملاک است؛ ولی اگر چنانچه در موردی شک کردیم فلان امر امکان ذاتی دارد یا امتناع ذاتی، امکان وقوعی دارد یا امتناع وقوعی، آیا اصل و قاعده‌ای داریم که به آن مراجعه کنیم و حکم مورد مشکوک را روشن نماییم؟

---

۱. با قطع نظر از محاذیری که لازم می‌آید که در مقام بعدی خواهیم گفت.

۲. نظیر وجود برای ماهیات که امکان ذاتی دارد و ماهیات با توجه به ذات خود، نسبت به وجود و عدم اقتضائی ندارند.

۳. نظیر اجتماع و ارتفاع نقیضین که استحالهٔ ذاتی دارند و با توجه به ذاتشان ـ با قطع نظر از هر امر خارجی ـ محال هستند و لذا صدورشان از حکیم و غیر حکیم مطلقاً محال است.

۴. به نقل شیخ اعظم در *رسائل*، ص ۲۴ و ۲۵.

نظریهٔ شیخ انصاری: از سخنان شیخ اعظم در رسائل استفاده می‌شود که آری، برای صورت شک، اصلی داریم به نام اصالة الامکان که عقلاء عالم آن را قبول دارند و سیره عقلاء بر این است که عملاً بنا را بر امکان می‌گذارند و آثار و احکام امکان را بر آن مترتب می‌کنند.[۱]

مرحوم آخوند این اصل را قبول ندارد و در مجموع سه اشکال به آن وارد می‌کند:

۱. ما اصل وجود چنین سیره‌ای را از عقلاء عالم قبول نداریم که هرجا شک در امکان داشتند، عملاً آثار امکان را بر آن شیء مترتب کنند. چنین سیره‌ای برای ما محرز نیست.

۲. بر فرض که چنین سیره‌ای باشد؛ ولی حجیّت آن مسلم نیست، زیرا سیرهٔ عقلائیه باید مورد امضای شارع باشد و دلیل بر اعتبارش قائم شود؛ امّا سیرهٔ مزبور دلیل ندارد، زیرا دلیل یا قطعی است و یا ظنی. دلیل قاطع که جزماً ندارد؛ وگرنه ما نیز تسلیم می‌شدیم. دلیلی ظنی هم بر فرض وجودش فایده‌ای ندارد؛ زیرا مصادره به مطلوب است و هنوز اصل حجیّت ظن ثابت نشده و اوّل کلام است، و چگونه با آن حجیت سیره عقلاء را اثبات کنیم؟

مشهور برای اثبات امکان تعبد از این راه آمده‌اند که شیخ در *رسائل* نقل کرده است: «**و استدل المشهور عل الإمکان بأنّا نقطع بأنّه لا یلزم من التعبد به (أی بالظن) محالٌ**». سپس جناب شیخ اشکال کرده است: «**و فی هذا التقریر نظر إذ القطع بعدم لزوم المحال فی الواقع موقوف علی إحاطة العقل بجمیع الجهات المحسّنة والمقبّحة و علمه بإنتفائها و هو غیر حاصل فیما نحن فیه**». سپس خود شیخ اعظم این‌گونه استدلال کرده است: «**فالأولی أن یقرّر هکذا انّا لا نجد فی عقولنا بعد التأمل ما یوجب الإستحالة و هذا طریق یسلکه العقلاء فی الحکم بالامکان**».[۲]

استدلال آخوند: ولی مرحوم آخوند به گونهٔ دیگری برای امکان تعبد، استدلال می‌کند: «**أدلُّ دلیلٍ علی إمکان شیءٍ وقوعه الخارجی**»، یعنی همین که مشاهده می‌کنیم در خارج محقق شده و جامهٔ هستی به تن کرده است، بهترین دلیل بر امکان آن است؛ زیرا اگر ممکن نبود، به این مرحله اصلاً راه نمی‌یافت. در آینده ثابت خواهیم کرد که تعبد به بعضی از امارات ظنّیه واقع شده است، مانند خبر ثقه و ظواهر و این کاشف از عدم ترتّب محال و باطل بر چنین تعبّدی است و نیازی به استناد به اصالة الامکان و ... نداریم.

۳. اگر وقوع خارجی ثابت شد، دیگر نیازی به اثبات امکان نداریم و بحث از آن بیهوده است، چون بالاتر از آن را ثابت کرده‌ایم. امّا اگر وقوع ثابت نشد، بحث از امکان و اثبات آن فایده‌ای ندارد[۳] پس سخن شیخ اعظم که از راه بناء عقلاء بر اصالة الامکان پیش آمد، ناتمام است.

قوله: و الامکان: شیخ الرئیس (ابوعلی سینا) در کتاب *اشارات* قاعده‌ای دارد که به نام «قاعده

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۲۴.　　۲. همان.

۳. زیرا در علم اصول صرف اثبات امکان مُنتج نیست و باید وقوع ثابت شود تا فقیه بتواند از آنها در استنباط احکام استفاده کند.

امکان» معروف است و آن اینکه: «**کلُّ ما قَرَع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الإمکان ما لم یذدک عنه واضح البرهان**».[1] یعنی هر چیز عجیب و غریبی گوشت را کوبید. [مثلاً وقتی شنیدی که می‌گویند ماوراء طبیعت ، حقایقی به مراتب قوی‌تر از حقایق طبیعی وجود دارد، شنیدی که موجودی هست که داخلٌ **فی الاشیاء لا بالممازجة و خارج عن الاشیاء لا بالمبانیة و...**] آن را فوری نفی نکن [و در قضاوت شتاب منما!] بلکه آن را در بقعه و اتاق امکان بگذار [و بگو ممکن است! شاید چنین چیزی باشد!] مگر این‌که برهان واضح و روشنی آن را نفی کند و از آن مانع شود؛ [پس تا برهان قاطع بر نفی چیزی نیافته‌ای نفیش نکن]. حال ممکن است کسی خیال کند این قاعده مؤیّد کلام شیخ اعظم است و ابن‌سینا هم می‌گوید بنا را بر امکان بگذار ـ چنانکه صاحب *حاشیه* بر *رسائل* چنین برداشتی کرده است ـ[2] آیا کلام شیخ الرئیس در معقول مؤیّد کلام شیخ اعظم در منقول است یا خیر؟

مرحوم آخوند می‌فرماید خیر، این قاعده مؤیّد گفتار شیخ اعظم نیست؛ زیرا امکانی که در ما نحن فیه (تعبد به اماره) مطرح است، عبارت است از امکان در قبال امتناع و وجوب ، که از اوصاف واقعی و نفس الامری ممکنات و محالات و واجب الوجود هستند و ممکن در واقع دارای وصف امکان ذاتی و وقوعی است؛ چه ما بدانیم چه ندانیم، چه ملتفت باشیم چه نباشیم. آیا واقعاً تعبد به اماره ممکن است یا محال؟ ولی امکانی که در کلام شیخ الرئیس مطرح است به معنای احتمال در مقابل قطع و یقین است، یعنی اگر چیز عجیبی شنیدی و متعجب شدی، بگو شاید چنین باشد، ولو یقین نداری. جایگاه احتمال هم در ذهن است. چه‌بسا صفت واقعی شیء محتمل ، وجوب وجود باشد؛ ولی شما چون یقین نداری می‌گویی ممکن است، یعنی شاید چنین چیزی باشد. پس قاعده مزبور هم به نفع شیخ اعظم تمام نشد.

اگر بپرسند چه مانعی دارد در مانحن‌فیه (باب تعبد به امارات) هم امکان را به معنای احتمال بگیریم، نه مقابل امتناع و وجوب؟ مرحوم آخوند می‌فرماید امکان به این معنا، بیّنه (استدلال نقلی) و برهان (استدلال عقلی) لازم ندارد، بلکه یک امر وجدانی است و هر کس باید به وجدانش مراجعه کند و ببیند چنین احتمالی می‌دهد یا نه. در حالی که آقایان برای امکان تعبد ، نفیاً و اثباتاً استدلال و برهان می‌آورند و در صدد اثبات یک امر واقعی و نفس الامری هستند. پس امکان تعبد به معنای احتمال تعبد در قبال یقین نیست، و به معنای امکان در قبال امتناع است.

[محاذیر التعبّد بالأمارات]

کفایه و کیف کان فما قیل أو یمکن أن یقال فی بیان ما یلزم التعبد بغیر العلم من المحال أو الباطل و لو لم یکن بمحال أمور.

أحدها: اجتماع المثلین من إیجابین أو تحریمین مثلا فیما أصاب أو ضدین من إیجاب و تحریم و

---

۱. *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۴۱۸، نمط دهم. ۲. *فرائدالاصول*، ص ۲۴، حاشیهٔ کتاب.

من إرادة و کراهة و مصلحة و مفسدة ملزمتین بلاکسر و انکسار فی البین فیما أخطأ أو التصویب و أن لا یکون هناک غیر مؤدیات الأمارات أحکام.

ثانیها: طلب الضدین فیما إذا أخطأ و أدی إلی وجوب ضد الواجب.

ثالثها: تفویت المصلحة أو الإلقاء فی المفسدة فیما أدی إلی عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام و کونه محکوما بسائر الأحکام.

امکان در قاعده شیخ‌الرئیس ، چه به‌معنای احتمال باشد ، چه به‌معنای امکان در قبال امتناع، فعلاً کاری با آن نداریم . آنچه مهم است بیان نزاع معروف در مانحن‌فیه است.

آیا تعبد به غیر علم ممکن است یا محال و باطل است؟[1] در این‌باره دو نظریه وجود دارد: ۱. ابن قبه طرفدار امتناع است؛ ۲. مشهور طرفدار امکان هستند.

دلایلی که می‌توان به نفع ابن قبه اقامه کرد، عبارت است از پنج دلیل که دو دلیل مستقیماً از زبان ابن قبه عنوان شده و شیخ اعظم در *رسائل*[2] آنها را نقل و نقد کرده است که مرحوم آخوند آنها را تکرار نمی‌کند ؛ علاوه بر اینها سه وجه دیگر را مرحوم آخوند مطرح می‌کند که بعضی از این امور از محالات هستند ـ مثل اجتماع مثلین و ضدین و طلب ضد آن ـ برخی هم اگر چه محال عقلی و ذاتی نیستند، ولی باطل و مردود هستند و احیاناً از سوی مولای حکیم محال وقوعی هستند؛ مثل تصویب و تفویت مصلحت و القاء در مفسده.

دلایل امتناع تعبّد: وجه اوّل: دربارهٔ احکام الهی دو مبنای کلّی وجود دارد:

۱. هر موضوعی در واقع دارای حکمی است که بر اساس ملاکات ، یعنی مصالح و مفاسد برای آن موضوع جعل شده است و میان عالم و جاهل مشترک است و به هیچ وجه تغییر نمی‌کند، چه اماره بر وفق آنها باشد ، چه برخلاف آنها.

۲. غیر از مفاد و مؤدّای اماره در واقع و نفس الامر حکمی وجود ندارد و هر چه هست همین مؤدای اماره است . این مسلک تصویب است که عامه بر آن باور هستند ، و در قبال مبنای اوّل (عقیدهٔ امامیه) است.

با توجه به این مقدمه گفتنی است وجه اوّل بر دو مبنای مزبور استوار است: اگر تعبد به غیر علم جایز باشد و شارع مقدس بتواند خبر واحد را در حق ما حجّت کند ـ فرض می‌کنیم که در واقع نماز جمعه واجب است، حال خبر واحد هم که بر نماز جمعه قائم شده است ـ از دو حال خارج نیست: یا مصیب و مطابق واقع است، یعنی خبر واحد هم ، بر وجوب جمعه دلالت می‌کند. در این‌صورت اجتماع مثلین می‌شود، یعنی دو وجوب در موضوع واحد به نام جمعه مجتمع می‌شوند. یا اگر در واقع

---

۱. منظور از تعبد، همان جعل حجیّت است ، یعنی شارع برای غیر علم حجیّت جعل کند و منظور از غیر علم هم عبارت است از امارات ظنیه و اصول عملیه.

۲. *فرائدالاصول*، ص ۲۴ و ۲۵.

حرام بود و اماره هم دالّ بر حرمت شد، دو حرمت واقعی و ظاهری جمع می‌شوند . البته اجتماع دو ایجاب یا دو تحریم از باب مثال است؛ وگرنه اجتماع دو کراهت یا استحباب یا اباحه نیز متصوّر است. به هر حال اجتماع مثلین می‌شود که از محالات است.

یا این‌که اماره خطا کرده و مخالف واقع درمی‌آید، یعنی واقع وجوب جمعه است و اماره بر حرمت یا استحباب یا کراهت یا اباحهٔ آن دلالت کرده است. در این‌صورت اگر اماره هم حجّت باشد و بر حرمت یا استحباب ظاهری و ... دلالت کند، اجتماع ضدین پیش می‌آید.[1] ضمناً ایجاب و تحریم دو حکم است و در مرحلهٔ دو حکم فعلی یا انشایی تضاد پیش می‌آید؛ ولی قبل از آن در نفس مولی هم تضاد پیش می‌آید . مثلاً نسبت به عمل واحد به نام جمعه ، هم اراده و حبّ داشته باشد، چون در واقع واجب است ، و هم کراهت و بغض داشته باشد ، و خبر ثقه بر حرمت آن دلالت می‌کند. اگر بعکس باشد، ایجاب و تحریم مسبوق به اراده و کراهت است و اجتماع اراده و کراهت در نفس مولی نسبت به عمل واحد از محالات است. همچنین قبل از اراده و کراهت مسأله مصلحت و مفسده مطرح است که اراده و حبّ ناشی از مصلحت، و کراهت و بغض ناشی از مفسده است و لازم می‌شود که عمل واحد هم دارای مصلحت ملزمه باشد و هم دارای مفسدهٔ ملزمه؛[2] آن هم بدون کسر و انکسار. یعنی گاه مصلحت و مفسده را که با هم می‌سنجیم ، یکی رجحان دارد و پس از کسر و انکسار و سبک سنگین کردن ، یک طرف بلامعارض و بلامزاحم می‌شود و همان تعیّن می‌یابد.

مثل باب شراب و قمار که می‌فرماید: ﴿**یسئلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما إثم کبیر و منافع للناس و إثمهما أکبر من نفعهما**﴾[3] که نخست هم گناه داشتن و هم منافع را ذکر می‌کند، سپس گناه آن دو را بزرگ‌تر می‌داند . بنابراین مفسدهٔ بلامزاحم ، موجب حرمت می‌شود؛ ولی گاهی کسر و انکساری در بین نیست و یکی در دیگری ادغام نمی‌شود ، یکی فدای دیگری نمی‌شود و هر کدام استقلالاً محفوظ هستند . مورد بحث ما هم از این قبیل است و لذا محذور اجتماع مثلین به قوّت خود باقی است. پس تعبد به غیر علم گاهی سر از اجتماع ضدّان در می‌آورد و گاهی سر از اجتماع ضدان در مرحله حکم و گاهی در مرحله ملاک . امّا همهٔ اینها محال است.

اما بر مبنای دوم: گاهی تعبد به امارات ظنّیه سر از اجتماع مثلان و ضدان درنمی‌آورد؛ چون اصلاً غیر از مؤدّای اماره حکم دیگری نیست، ولی مستلزم قول به تصویب است که به اجماع امامیه و

---

۱. بنابر این‌که همهٔ احکام خمسه با یکدیگر متضاد باشند، آنگاه ذکر ایجاب و تحریم در عبارت **کفایه** از باب مثال خواهد بود، ولی اگر همهٔ احکام متضاد نباشند و تنها ایجاب و تحریم ضدان باشند، ذکر آن دو از باب تعیین و انحصار به فرد خواهد بود که این نیز از محالات است.

۲. تقیید به ملزمه مثالِ ایجاب و تحریم است که قبلاً ذکر شد که یا از باب مثال است و یا تعیین.

۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۱۹.

به حکم اخبار متواتره باطل است و تعبّد به اماره مستلزم باطل است و «مستلزم الباطل باطلٌ».

وجه دوم: گاهی تعبد به غیر علم موجب طلب ضدان و امر به ضدان می‌شود و آن در مواردی است که فرضاً در واقع و نفس الامر ازالهٔ نجاست از مسجد واجب و متعلق طلب است، ولی در ظاهر، اماره برخلاف آن قائم شده است و بر وجوب ضد واجب واقعی دلالت کرده است، یعنی وجوب نماز اوّل وقت را دلالت دارد. در چنین فرضی اگر غیر علم حجّت باشد، لازمه‌اش امر به ضدّان است، یعنی هم ازاله از ما طلب شده است و هم نماز اوّل وقت، امّا این نیز محال است؛ زیرا حداقل این است که تکلیف به محال است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.[1]

وجه سوم: گاهی تعبد به غیر علم موجب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود.

توضیح: اگر فرض کنیم در واقع جمعه واجب باشد، ولی در ظاهر، اماره بگوید جمعه واجب نیست و این اماره هم حجّت باشد و ما به حکم اماره، جمعه را انجام ندهیم، اینجا حجیّت اماره باعث ترک واجب و فوت مصلحت واقع شد و باعث و بانی و مفوّت این مصلحت، شارع مقدس است. یا اگر فرض کنیم جمعه در واقع حرام است و اماره حکم به عدم حرمت کرد و ما به حکم اماره جمعه را مرتکب شدیم، موجب القاء در مفسده می‌شود و باعث این القاء در مفسده، شارع است که اماره را در حق ما حجّت کرده است پس گاهی تعبد به اماره این محاذیر را دارد و هر کدام از تفویت مصلحت و القاء در مفسده قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

نتیجه: ابن‌قبه و همفکرانش به حکم وجوه مزبور تعبد به خبر واحد را محال می‌دانند و می‌گویند غیر علم هر چه باشد در حق ما حجّت نیست و شارع نمی‌تواند آن را حجّت کند و پیروی از آن را بر ما واجب نماید؛ زیرا محذوراتی دارد که ذکر شد.

[الجواب عن المحاذیر الثلاثة]

و الجواب أن ما ادعی لزومه إما غیر لازم أو غیر باطل و ذلک لأن التعبد بطریق غیر علمی إنما هو بجعل حجیته و الحجیة المجعولة غیر مستتبعة لإنشاء أحکام تکلیفیة بحسب ما أدی إلیه الطریق بل إنما تکون موجبة لتنجز التکلیف به إذا أصاب و صحة الاعتذار به إذا أخطأ [لو أخطأ] و لکون مخالفته و موافقته تجریا و انقیادا مع عدم إصابته کما هو شأن الحجة الغیر المجعولة فلا یلزم اجتماع حکمین مثلین أو ضدین و لا طلب الضدین و لا اجتماع المفسدة و المصلحة و لا الکراهة و الإرادة کما لا یخفی.

و أما تفویت مصلحة الواقع أو الإلقاء فی مفسدته فلا محذور فیه أصلا إذا کانت فی التعبد به مصلحة غالبة علی مفسدة التفویت أو الإلقاء.

---

۱. فرق طلب ضدان با اجتماع ضدان روشن است: اجتماع ضدان در موضوع واحد به نام نماز جمعه بود که هم واجب باشد و هم حرام. در این موارد حکم‌ها تضاد داشتند. ولی طلب ضدّان در دو موضوع است و خود طلب‌ها و امرها ضدّان نیستند، بلکه مثلان هستند؛ ولی متعلق آن دو، یعنی ازاله و نماز اوّل وقت، ضدّان هستند و قابل جمع نیستند.

پاسخ آخوند: پاسخ اجمالیِ مرحوم آخوند این است که پاره‌ای از لوازم و توالی مذکور واقعاً محذور و تالی فاسد هستند؛ ولی خوشبختانه از تعبّد به غیر علم این محالات پیدا نمی‌شود[1] و برخی از این لوازم پیدا می‌شود (تفویت مصلحت یا القاء در مفسده) ولی اینها محذور نبوده و مانع حجیّت از اماره ظنّیه نمی‌شوند و تحت‌الشعاع مصالح مهم‌تر واقع می‌شوند. پس بعضی باطل‌اند و غیرلازم و بعضی لازم‌اند و غیرباطل.

پاسخ تفصیلیِ: مرحوم آخوند از وجه سوم جداگانه پاسخ خواهد داد و از وجه اوّل و دوم براساس مبانی . وی در باب حجیّت امارات ظنّیه سه مبنا را مطرح می‌کند:

۱. مبنای خود مرحوم آخوند: به عقیدهٔ ایشان تعبّد به اماره به معنای جعل حجیّت برای اماره است و حجیّت که از احکام وضعیه است مستقلاً قابل جعل است. یعنی شارع مقدس همان‌طور که وجوب را جعل و تشریع می‌کند، حجیّت را هم می‌تواند جعل کند.[2] جعل حجیّت هم نه عین جعل حکم تکلیفی بر طبق مؤدّای اماره است و نه مستلزم انشاء احکام تکلیفیه برای مؤدّای اماره است که با قیام اماره و حجّت شدن آن از سوی شارع لازمه‌اش این باشد که یک وجوب ظاهری جدیدی غیر از حکم الله واقعی، برای مؤدّای اماره ـ مثلاً نماز جمعه ـ ثابت شود، بلکه اماره صرف طریق به سوی واقع است و عند الاصابه واقع را منجّز می‌کند و عند الخطاء موجب عذر است. آنگاه بر این مبنا اصلاً غیر از حکم واقعی حکم دیگری وجود ندارد تا سخن از اجتماع مثلان یا ضدان یا امر به ضدین یا اجتماع اراده و کراهت یا اجتماع مصلحت و مفسده مطرح باشد. پس هیچ‌یک از محذورهای مزبور لازم نمی‌آید.

تنظیر: قضیهٔ «**الأمارة حجةٌ**» مثل قضیهٔ «**القطع حجةٌ**» است و همان‌طور که قطع صد در صد طریق به‌سوی واقع بود و بر طبق مفاد قطع ، حکم جدیدی ثابت نمی‌شد، بلکه چهار حکم و اثر عقلی داشت که عبارت بودند از : ۱. تنجّز واقع عندالاصابة؛ ۲. عذر درست شدن عندالخطاء؛ ۳. انقیاد، اگر با قطع خود موافقت کند و بعداً کشف خلاف شود؛ ۴. تجرّی، اگر با قطع خود مخالفت کند و سپس کشف خلاف شود.

همین آثار برای امارهٔ ظنّیه نیز وجود دارد. با این تفاوت که حجیّت قطع ، ذاتی و لازم ذات قطع بود و نیازی به جعل جاعل نداشت؛ ولی حجیّت ظن ، لازم لاینفک او نیست ؛ بنابراین ، نیاز به جعل و تتمیم کشف دارد؛ ولی پس از جعل حجیّت ، از نظر احکام و آثار حجیّت ، فرقی با قطع ندارد و جز حکم واقعی حکم دیگری نیست تا سخن از اجتماع مثلان و ضدّان و ... در میان باشد.

---

۱. اجتماع مثلین و ضدّین و طلب ضدّین از قبیل هستند.

۲. برخلاف نظر شیخ اعظم که احکام وضعیه را مستقلّ به جعل نمی‌داند و تمام آنها را منتزع از حکم تکلیفی می‌داند؛ ولی مرحوم آخوند احکام وضعیه را به سه بخش تقسیم کرده و حجیّت را از احکامی می‌داند که مستقل بالجعل است . تفصیل مطلب در باب استصحاب خواهد آمد.

مرحوم آخوند پس از پاسخ وجه اوّل و دوم ، به پاسخ وجه سوم می‌پردازد و پس از آن ، جواب وجه اوّل و دوم را بر دو مبنای دیگر دنبال خواهد کرد. ما نیز قبول داریم که تعبد به غیر علم و حجیّت امارات ظنیه گاهی موجب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود، به همان بیانی که در استدلال شما ذکر شد؛ ولی معتقدیم که تفویت مصلحت یا القاء در مفسده ، آن هم در برخی از موارد، مانع از تعبد به غیرعلم نیست و جلو حجّت شدن آن از سوی شارع را نمی‌گیرد.

توضیح: اگر حجیّت اماره دارای مصلحت مهم‌تری نباشد و جلو تفویت مصلحت یا القاء در مفسده در بعضی از موارد را سدّ نکند، حق با شماست و از مولای حکیم شایسته نیست که آن را حجّت کند؛ ولی با وجود مصالح مهم‌تر، این مفسده (تفویت یا القاء) قابل جبران است و خوشبختانه در تعبد به امارات یک مصلحت نوعیهٔ عامهٔ مهمی وجود دارد و آن عبارت است از مصلحت تسهیل بر عامّهٔ مکلفین که اگر بنا بود نسبت به هر حکمی از احکام شرعیه ، تحصیل علم و یقین لازم باشد برای نوع مردم عسر و حرج شدید و بلکه اختلال نظام معاش پیش می آمد و همه باید همه کارها را رها کرده و در طلب علم به احکام بکوشند ، در صورتی که شارع هرگز راضی به اختلال نظام معیشتی مردم نیست و صدالبته وقتی راه پیروی از اماره باز باشد طبعاً در مواردی و برای فرد یا افرادی هم ممکن است در اثر خطای اماره یا دروغ گفتن راوی و ... مفاسدی پیش آید و واجبی از آنها فوت شود یا به حرامی بیفتند. ولی اگر شخص یا اشخاصی دچار این مفاسد شوند، بهتر از این است که نظام معاش همه مختل شود .که نه دنیایی خواهند داشت و نه آخرتی. اینجاست که مصالح فرد یا گروهی باید فدای مصالح نوع مردم شود و بر این اساس امارات غیرعلمی با شرایطی حجّت هستند و هیچ محذوری در این حجیّت وجود ندارد.

کفایه: نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام فاجتماع حكمين و إن كان يلزم إلا أنهما ليسا بمثلين أو ضدين لأن أحدهما طريقى عن مصلحة فى نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز أو لصحة الاعتذار بمجرده من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين فى فعل و إن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة فى المبدإ الأعلى إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبى أو ألهم به الولى فلا محالة ينقدح فى نفسه الشريفة بسببهما الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثا أو زجرا بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة فى المتعلق بل إنما كانت فى نفس إنشاء الأمر به طريقيا.

نعم: پاسخ وجه سوم به پایان رسید . اکنون به دنبالهٔ جواب از وجه اوّل و دوم می‌پردازیم و طبق دو مبنای دیگری که امامیه در باب حجیّت امارات دارند، پاسخ را دنبال می‌کنیم.

طبق مبنای مرحوم آخوند، غیر از حکم واقعی ، حکم دیگری بر طبق اماره نبود تا سخن از

اجتماع مثلین و ضدّین و تصویب و طلب ضدّین و امر به آن دو مطرح شود، به بیانی که گذشت. و اما دو مبنای دیگر:

۱. تعبد یعنی جعل حجیّت ، حجیّت خودش حکمی از احکام وضعیه است و مستقلاً قابل جعل است و معنای صدّق العادل جعل حجیت است. تا اینجا با مبنای آخوند یکی بود. ولی جعل حجیّت ، مستلزم جعل یک سلسله احکام تکلیفیه‌ای است که در هرجا متناسب با همان مورد است و به دنبال جعل حجیّت ، این احکام نیز جعل می‌شود . مثلاً اگر اماره بر وجوب جمعه دلالت کرد و شارع این اماره را حجّت کرد، به دنبال آن وجوب ظاهری برای جمعه ثابت می‌شود و اگر دالّ بر حرمت جمعه بود، یک حرمت ظاهری درست می‌شود و صرفاً تنجیز یا اعذار نیست.

۲. مسلک شیخ اعظم این است که اصولاً احکام وضعیه اعم از حجیّت و ملکیت و... قابل جعل به جعل مستقل نیستند و از حکم تکلیفی انتزاع می‌شوند. مثلاً به‌دنبال بیع جامع شرایط ، شارع حکم به وجوب تسلیم مبیع و حرمت امساک آن ، و حکم به اباحه و جواز تصرف مشتری می‌نماید و ما از این احکام تکلیفی ملکیت را انتزاع می‌کنیم. در مانحن‌فیه هم شارع حکم به وجوب متابعت از اماره می‌نماید و ما از این وجوب اتباع، حجیّت را انتزاع می‌کنیم. پس جعل حجیّت برای اماره ، عین جعل حکم تکلیفی بر طبق مؤدّای آن است و گویی مولی فرموده است جمعه ـ مثلاً ـ واجب است.[1] البته دلیل مرحوم شیخ و پاسخ مرحوم آخوند و تجزیه و تحلیل مطلب در باب استحصاب خواهد آمد . ما در اینجا تنها به ذکر مبانی اکتفا می‌کنیم.

حال بر این دو مبنا که به‌دنبال قیام اماره و حجیّت آن از سوی شارع، سخن از جعل حکم ظاهری بر طبق مؤدّای اماره به میان آمد، اجتماع دو حکم لازم می‌آید (یکی حکم واقعی الهی که در واقع هست و تابع علم و جهل ما هم نیست و تابع قیام اماره هم نیست، دیگری حکم ظاهری که طبق مفاد اماره است.) ممکن است کسی گمان کند که در این صورت اجتماع مثلین یا ضدین می‌شود و اشکال وارد است؛ ولی خوشبختانه اصلاً این دو حکم مثلان یا ضدّان نیستند تا کسی تفوه کند به این مطلب که اجتماع چنین احکامی محال است. زیرا دو حکم دارای دو ماهیت و دو سنخ هستند و هر کدام نشانه‌ها و احکامی دارند و از یک مقوله نیستند تا در عرض هم بوده و اجتماع آن دو ممکن نباشد.

توضیح: یکی از آن دو حکم (حکمی که مؤدای اماره است) صد در صد ظاهریِ صوریِ طریقی است، یعنی مقدمهٔ رسیدن به حکم واقعی است و هیچ مصلحت یا مفسده‌ای در متعلق این حکم ـ مثلاً نماز جمعه ـ وجود پیدا نمی‌کند و قیام اماره سبب چنین چیزی نمی‌شود،[2] بلکه خود همین حکم به

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۲۶ و ۲۷.

۲. مگر براساس مسلک سببیت (اهل سنت) امّا تمام این بحث‌ها و مبانی بر مسلک طریقیت (مذهب امامیه است).

ایجاب یا تحریم جمعه بر طبق اماره دارای مصلحتی است.[۱] که باعث جعل و انشاء آن حکم شده است و هدف از این حکم هم صد در صد رسیدن به واقع است که عند الاصابة موجب تنجّز واقع می‌شود و عندالخطاء موجب عذر می‌گردد؛ وگرنه هیچ مصلحت و یا مفسده‌ای در متعلق این حکم (نماز جمعه مثلاً) حادث نمی‌شود و به‌دنبال آن هیچ اراده یاکراهت و بعث و زجری هم نسبت به آن در مبادی عالیه پیدا نمی‌شود.

یک مطلب کلامی: مرحوم آخوند بین تجزیه و تحلیل مطلب براساس دو مبنای مزبور یک مطلب عقیدتی مطرح می‌کند و آن این‌که اراده به معنایی که در ما انسان‌ها وجود دارد (تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکّد، کراهت ـ به معنای بُغض و تنفر و بغض مؤکّد که پس از تصدیق به ضرر پدید می‌آید و ...) به این معنا دربارهٔ خداوند معقول نیست؛ زیرا خداوند محل حدوث حوادث نیست. لذا در مورد او اراده، همان علم به مصلحت است.[۲] آنچه دربارهٔ خداوند مطرح است، همین علم به مصلحت و سپس انشاء حکم و جعل قانون است و وقتی حکم الهی به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله وحی شد یا به امام علیه‌السلام الهام شد، هیچ مانعی ندارد که در نفس نبی یا وصی اراده و کراهت و حبّ و بغض پیدا شود و باعث بعث و زجر فعلی شود؛ والّا ظهور اراده و کراهت به معنای مزبور دربارهٔ خداوند محال است. البته تحقق اراده و کراهت و بعث و زجر از جانب پیامبر و امامان علیهم‌السلام هم نسبت به حکم واقعی است که از مصلحت یا مفسده‌ای در متعلق سر چشمه می‌گیرد؛ چون نسبت به حکم ظاهری طریقی، اراده و کراهتی نیست، چون مصلحت یا مفسده‌ای در عمل وجود ندارد.

و الآخر واقعی حقیقی عن مصلحة أو مفسدة فی متعلقه موجبة لإرادته أو کراهته الموجبة لإنشائه بعثا أو زجرا فی بعض المبادئ العالیة و إن لم یکن فی المبدإ الأعلی إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة کما أشرنا فلا یلزم أیضا اجتماع إرادة و کراهة و إنما لزم إنشاء حکم واقعی حقیقی بعثا و زجرا و إنشاء حکم آخر طریقی و لا مضادة بین الإنشاءین فیما إذا اختلفا و لا یکون من اجتماع المثلین فیما اتفقا و لا إرادة و لا کراهة أصلا إلا بالنسبة إلی متعلق الحکم الواقعی فافهم.

دنبالهٔ تحلیل مطلب: حکم دیگری که بر دو مبنای فوق مطرح است، عبارت است از یک حکم واقعی حقیقی که از مصلحتی در متعلق سر چشمه می‌گیرد و موجب اراده یاکراهت در نفس نبی یا ولی می‌شود و به‌دنبال آن بعث و زجر فعلی مطرح می‌گردد.

حال بنابراین دو مبنا هم ـ مثل مبنای اوّل (مختار خود ما) ـ اجتماع دو مصلحت یا اجتماع یک مصلحت و یک مفسده در فعل واحد و به‌دنبالش اجتماع دو اراده، و یا اجتماع یک اراده و یک

---

۱. مصلحت تسهیل امر بر بندگان و این‌که غالباً هم اماره مصیب بوده و ما را به واقع می‌رساند و در موارد نادری نمی‌تواند به واقع برساند.

۲. البته بر مسلک مشهور حکماء و متکلمان؛ وگرنه مبانی دقیق‌تری هم وجود دارد که جای بحث آن در اینجا نیست.

کراهت پیش نمی‌آید و تنها یک مصلحت یا مفسدهٔ واقعی ، و یا اراده ، یاکراهت در نفس نبی یا ولی وجود دارد. آری، دو حکم انشاء می‌کند، یکی واقعی حقیقی و دیگری ظاهری طریقی، ولی نه اجتماع ضدّان پیش می‌آید[1] و نه اجتماع مثلان.[2] زیرا از دو مقوله و دو سنخ هستند و اگر هر دو طریقی یا هر دو واقعی حقیقی بودند، اجتماع مثلان یا ضدان پیش می‌آمد؛ ولی چنین نیست، چه این‌که اراده و کراهت هم فقط نسبت به متعلق حکم واقعی وجود دارد، نه نسبت به مفاد اماره و حکم ظاهری تا اجتماع اراده وکراهت پیش آید و محال باشد.

فافهم: شاید اشاره باشد به این مطلب که حکمِ ظاهریِ طریقی هم متعلق اراده وکراهت واقع می‌شود؛ ولی به اراده یاکراهت تبعی ، نه اصلی ؛ و این‌گونه نیست که اصلاً دارای اراده وکراهت نباشد.

نعم يشكل الأمر في بعض الأصول العملية كأصالة الإباحة الشرعية فإن الإذن في الإقدام و الاقتحام ينافي المنع فعلا كما فيما صادف الحرام و إن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه لا لأجل عدم مصلحة و مفسدة ملزمة في المأذون فيه فلا محيص في مثله إلا عن الالتزام بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضا كما في المبدإ الأعلى لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تتنجز بسبب القطع بها و كونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه.

سخن در تعبد به غیرعلم بود . غیرعلم دو شعبه داشت: ۱. امارات؛ ۲. اصول عملیه. تا به حال پاسخی که به وجوه ابن قبه و اتباع او و ادیم و مشکل اجتماع مثلین و ضدّین و ... را حل کردیم، درباره امارات بود و ثابت شد که از تعبد به امارهٔ ظنیه هیچ‌کدام از محاذیر مزبور پیش نمی‌آید.

پاسخ اشکالات باب اصول عملیه: بعضی از اصول عملیه اصول عقلی هستند، از قبیل تخییر عقلی در دوران بین محذورین و برائت عقلی و احتیاط عقلی و ... . در این بخش قطعاً سخن از اجتماع متنافیین نیست؛ زیرا یک حکم شرعی بیشتر نداریم و آن حکم واقعی است . و حکم ظاهری در کار نیست؛ زیرا برائت عقلی فقط برای رفع کلفت و منع است؛ وگرنه حکم شرعی بر طبق آن نیست.

و هکذا بعضی از اصول عملیه هم که حیثیّت کاشفیّت و طریقیت دارند، مثل استصحاب و اصالة الصحه و قاعدهٔ ید و ... از امارات بالاتر نیستند و بر فرض که حکم ظاهری را دلالت می‌کنند، اما این حکم یک حکم طریقی خواهد بود و همان بحثی را دارد که در امارات بود؛ ولی بعضی دیگر از اصول عملیه مستقیماً مفادشان حکم شرعی است. مثل اصالة الاباحة و الحلیة که در موارد شک در حلیت و

---

۱. در فرض خطای اماره و مخالفت مؤدای اماره با واقع. ۲. در فرض اصابهٔ اماره و موافقت آن با واقع.

حرمت جاری می‌شود و به حکم «کل شیء لک حلال»، حکم به اباحه شیء مشکوک می‌کند و هکذا اصالة الطهارة و... .

در چنین مواردی با توجه به این‌که ما معتقدیم هر موضوعی در واقع دارای حکمی است که بر اساس مصالح و مفاسد جعل شده است و در حق عالم و جاهل ثابت است، بر این اساس فلان موضوع ـ مثلاً استعمال دخانیات ـ در واقع دارای حکمی است و چه بسا حرمت باشد. از طرفی چون ما نسبت به این حکم واقعی ، جاهل و شاکّ هستیم، در ظاهر موظّفیم از اماره یا اصل عملی پیروی کنیم و اصل عملی حکم به اباحه ظاهری می‌کند . اباحه بر دو قسم است:

۱. اباحهٔ واقعی که ناشی می‌شود از نبود مصلحت ملزمه و غیر ملزمه و نیز مفسده ملزمه و غیر ملزمه در متعلق آن حکم. یعنی در عمل مکلف مثل آب خوردن که در مواقع عادی مباح است و فعل و ترک‌اش یکسان است، نه مصلحتی در فعل دارد و نه مفسده‌ای.

۲. اباحهٔ ظاهری که ناشی می‌شود از مصلحتی در خود اذن در فعل ، ولو فعل در واقع دارای مفسده باشد و حرام باشد، در ظاهر اذن در آن مصلحت[1] دارد حال فرقی ندارد ، هرکدام که باشد، با حرمت واقعی و منع فعلی ، تنافی دارد منع فعلی هم با اذن فعلی ، تنافی دارند . در چنین مواردی چگونه میان حکم واقعی و ظاهری جمع کنیم تا تناقض و تضادّی هم پیش نیاید؟ اینجاست که وجه الجمعی که تا به حال می‌گفتیم ، در باب اصول عملیه نمی‌آید؛ زیرا تا به حال بر مبنای ما سخن از این بود که غیر از حکم واقعی حکم دیگری نیست و مفاد ادلّهٔ حجیّت هم جعل حکم تکلیفی نیست، بلکه جعل حجیّت است و اصلاً دو حکم درکار نیست تا سخن از اجتماع حکمین به میان آید . بر دو مبنای دیگر هم که سخن از جعل حکم تکلیفی بود، باز هم به نحو حکم طریقی و واقعی حقیقی حلّ کردیم. ولی در مورد اصول عملیه جای آن پاسخ‌ها نیست؛ زیرا اصل اباحه مستقیماً مبیّن حکم تکلیفی ظاهری است نه مبیّن حجیّت؛ حکمش هم طریقی نیست، زیرا اصل عملی طریق به‌سوی واقع نیست، لذا چاره‌ای نداریم جز اینکه راه دیگری برویم . مرحوم آخوند در مجموع سه وجه الجمع میان حکم واقعی و ظاهری ذکر می‌کند که اختصاص به اصول عملیه هم ندارد و در باب امارات نیز همین وجوه مطرح است و ما مطلب را به همین نحو تبیین می‌کنیم:

ما معتقدیم هر واقعه‌ای در اسلام دارای حکمی است که براساس مصالح و مفاسد در متعلقات جعل و تشریع شده است و به هیچ‌وجه علم و جهل مکلّف تأثیری در تغییر آن ندارد. مثلاً جمعه در واقع و عند الله حکمی دارد ؛ فرض کنید حکمش حرمت است. آنگاه اگر همین حکم واقعی برای ما وجداناً و یقیناً محرز بود، صد البته به درجهٔ فعلیّت و تنجّز می‌رسید و تمام احکامش از وجوب متابعت

---

۱. مصلحتِ تسهیل بر عباد و رفع کلفت و مضیقه از آنان.

و حرمت مخالفت و ثواب و عقاب ، مترتّب می‌شد؛ ولی فرض این است که ما نسبت به واقع جاهل هستیم و آنچه در اختیار ماست یک اماره معتبره ـ خبر ثقه مثلاً ـ یا اصل عملی است که در ظاهر بر وجوب جمعه دلالت می‌کند؛ آنگاه نماز جمعه ، هم در واقع حرام است و هم در ظاهر واجب یا مباح است و این بحث مطرح می‌شود که جمع میان آن دو چگونه است؟ چه کنیم که هر دو حکم باشند و جمع متنافیان هم پیش نیاید؟ در پاسخ این سؤال سه وجه الجمع گفته شده است :

قوله: فلا محیص فی مثله: **۱. وجه الجمع مرحوم آخوند:** ایشان دو بار دیگر هم به این وجه الجمع پرداخت. یکی در امر چهارم از امور قطع و دیگری در امر هفتم. اکنون برای بار سوم می‌گوییم مرحوم آخوند برای حکم فعلی دو مرتبه قائل است:

الف) مرتبه فعلیت تعلیقی، یعنی حکم فعلی‌ای که اگر مکلف علم به آن پیدا می‌کرد، حتماً در حق او منجّز و حتمی می‌شد؛ ولی فعلاً علم ندارد و در حقّش حتمی نیست.

ب) مرتبه فعلیت حتمی که علم به آن هم پیدا کرده است و حتماً باید انجام دهد و بعث و زجر فعلی پیدا کرده است و اراده و کراهت فعلیِ حتمی ، در نفس نبی یا ولی پدید آمده است. شارع می‌توانست نسبت به حکم واقعی سختگیری کند و احتیاط یا تحصیل علم را لازم نماید؛ ولی بنا به مصالح مهم‌تری (مصلحت تسهیل) این کار را نکرده است و حکم واقعی به درجه تنجّز نرسیده است و مؤدّای اماره یا مفاد اصل ، وظیفهٔ فعلیِ حتمی شده است. در نتیجه، جمع میان حکم ظاهری و واقعی به این است که حکم واقعی فعلی تعلیقی است و حکم ظاهری فعلی حتمی است و عند الاصابه اجتماع مثلین پیش نمی‌آید و عندالمخالفة اجتماع متنافیین پیش نمی‌آید؛ زیرا در عرض هم نیستند و هم رتبه نمی‌باشند و در تناقض ، هفت وحدت شرط است و در تعارض ، در عرض هم بودن لازم است، وگرنه در طول هم باشند، تعارض و تضادّی نیست.

فانقدح بما ذکرنا أنه لا یلزم الالتزام بعدم کون الحکم الواقعی فی مورد الأصول و الأمارات فعلیا کی یشکل:

تارة، بعدم لزوم الإتیان حینئذ بما قامت الأمارة علی وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الأحکام الإنشائیة ما لم تصر فعلیة و لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر و لزوم الإتیان به مما لا یحتاج إلی مزید بیان أو إقامة برهان.

لا یقال لا مجال لهذا الإشکال لو قیل بأنها کانت قبل أداء الأمارة إلیها إنشائیة لأنها بذلک تصیر فعلیة تبلغ تلک المرتبة.

فإنه یقال لا یکاد یحرز بسبب قیام الأمارة المعتبرة علی حکم إنشائی لا حقیقة و لا تعبدا إلا حکم إنشائی تعبدا لا حکم إنشائی أدت إلیه الأمارة أما حقیقة فواضح و أما تعبدا فلأن قصاری ما هو قضیة حجیة الأمارة کون مؤداها هو الواقع تعبدا لا الواقع الذی أدت إلیه الأمارة فافهم.

اللهم إلا أن يقال إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنشائية أثر أصلا و إلا لم تكن لتلك الدلالة مجال كما لا يخفى.

۲. وجه الجمع شیخ اعظم:[1] مرحوم شیخ در *رسائل* در بیان توفیق و جمع میان حکم واقعی و ظاهری چنین فرموده است: در مواردی که یقین وجدانی به حکم واقعی نداریم و ما هستیم و مؤدای اماره یا مفاد اصل، حکم واقعی در مرتبه انشاء و تشریع باقی می‌ماند و مؤدّای اماره یا اصل (حکم ظاهری) به درجهٔ فعلیت و تنجّز می‌رسد که باز هم با یکدیگر تنافی ندارند و جمع میان آن دو ، از نوع جمع متنافیان نیست؛ چون هر کدام مربوط به مرتبه‌ای است و اختلاف رتبه باعث می‌شود که تناقض و تضاد از میان برود و هر دو باشند.

اشکال بر شیخ انصاری: مرحوم آخوند به وجه الجمع شیخ اعظم دو اشکال وارد می‌کند:

اشکال اوّل: حکم انشایی ، یقینی هم که باشد امتثال و اطاعت ندارد ، چه رسد به اینکه مفاد اماره یا اصل باشد؛ آنچه امتثال می‌طلبد، حکم فعلی است، یعنی حکمی که به مرتبهٔ بعث و زجر رسیده باشد. با توجه به این مقدمه گفتنی است اگر حکم واقعی در مرحلهٔ انشایی بودن باقی بماند، لازمه‌اش این است که اگر اماره بر وجوب آن قائم شد، امتثالش لازم نباشد؛ زیرا اماره طریق به واقع است و واقع هم که انشایی محض است . حکم انشایی هم امتثال ندارد، در حالی‌که لزوم اتیان به مفاد اماره جای بحث نیست و مسلّم است. پس وجه الجمع شیخ لازمی دارد که قابل التزام نیست.

قوله: لایقال: توجیه قول شیخ: گویا کسی به حمایت از شیخ اعظم می‌گوید اشکال مزبور بر شیخ اعظم وارد نیست، زیرا حکم واقعی قبل از قیام اماره بر آن ، حکم انشایی صرف است و امتثال آن لازم نیست؛ ولی پس از قیام اماره و مؤدّی شدن اماره به آن ، و به سبب قیام اماره بر آن ، به درجهٔ فعلیت می‌رسد و طبعاً امتثالش هم لازم است. در حقیقت حکم واقعی انشایی به تنهایی امتثال ندارد، عنوان مؤدّای اماره بودن به تنهایی امتثال ندارد، ولی حکم واقعی انشایی‌ای که اماره بر آن قائم شده است و دارای این صفت (**الواقعی الّذی أدّت إلیه الأمارة**) شده است امتثال دارد و اشکال بر شیخ وارد نیست.

قوله: فانّه یقال: پاسخ آخوند: مرحوم آخوند می‌فرماید شما در کلامتان یک موضوع و یک حکم درست کردید ؛ موضوع عبارت است از «**الحکم الإنشایی الواقعی المؤدّی إلیه الأمارة**» که صفت و موصوف و قید و مقیّد است. حکم عبارت است از وجوب امتثال و قاعده این است که موضوع حکم اگر مرکّب است، همهٔ اجزایش و اگر مقیّد است، با تمام قیود و خصوصیاتش احراز شود تا حکم بر آن

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۳۰.

مترتّب شود و احراز موضوع با همهٔ اجزاء و قیودگاهی تماماً وجدانی است وگاهی تنزیلی و تعبدی است ؛گاهی بعضی از اجزاء ، تعبدی و تنزیلی و بعضی وجداناً احراز می‌شوند و در مانحن‌فیه موضوع وجوب امتثال که مقیّد بود به «الّذی أدّت إلیه الأمارة» نه وجداناً محرز است و نه تعبداً.

علت این‌که وجداناً محرز نیست، این است که اگر یقین وجدانی به حکم واقعی داشتیم، نوبت به اماره و اصل نمی‌رسید. علت این‌که تعبداً محرز نیست، این است که ادلّهٔ حجیّت امارات فقط بر این دلالت دارند که مؤدّای اماره ـ وجوب جمعه مثلاً ـ به منزلهٔ واقع (وجوب واقعی) است و اما خصوصیّت «الّذی أدّت إلیه الأمارة» را دلالت نمی‌کنند، یعنی ادلّهٔ حجیّت امارات نمی‌گوید مؤدّای اماره به منزلهٔ واقع کذایی ـ با خصوصیت مزبور ـ است؛ زیرا سر از دور درمی‌آورد.

از طرفی اتّصاف واقع به وصف مؤدّای اماره بودن ، فرع بر قیام اماره و متأخر از آن است. از طرفی هم اگر این وصف ، جزء موضوع شد با توجه به اینکه موضوع به تمام اجزایش بر حکم مقدم است، پس این وصف ، مقدّم بر قیام اماره خواهد بود تا اماره بر آن دلالت کند و ادلّهٔ حجیّت ، آن را حجّت کنند ، که این دور است.

علاوه بر این اماره بالاتر از علم و قطع که نیست؛ قطع و علم هم به نفس واقع تعلّق دارد نه به واقع به وصف معلومیّت. اماره نیز به خود حکم واقعی مؤدّی می‌شود و طریق به آن است ، نه به واقع با وصف کذایی . اگر ادلّهٔ حجیّت گفت مؤدّای اماره به‌منزلهٔ واقع است، می‌گوییم واقع هم به قول شیخ اعظم یک حکم انشایی بیش نیست و حکم انشایی هم امتثال ندارد. پس اشکال مزبور به قوّت خود باقی است. کلمهٔ «فافهم» امر به دقت است.

قوله: اللهم الّا ان یقال: این عبارت ، استدراک از عبارت قبلی است و مرحوم آخوند به دفاع از شیخ می‌خواهد هر دو قید موضوع را درست کند ؛ به این نحو که همان دلیل حجیّت اماره که مؤدّای اماره را به‌منزلهٔ واقع می‌نمود، همان دلیل ، خصوصیّت مزبور را هم دلالت می‌کند، یعنی دلالت دارد که مؤدّای اماره به‌منزلهٔ واقع کذایی است، منتها جزء اوّلی را بالمطابقه دلالت دارد که مؤدّای اماره به منزلهٔ واقع است و خصوصیت را به دلالت اقتضاء[1] که یکی از دلالات سیاقیّه باشد، دلالت می‌کند.

در مانحن‌فیه اگر دلیل حجیّت فقط دلالت کند که مؤدّای اماره به‌منزلهٔ واقع است، لازم می‌شود دلیل حجیّت لغو باشد؛ زیرا واقع ، انشایی بود و حکم انشایی هیچ اثری ندارد تا تنزیل اماره به‌منزلهٔ آن دارای اثر باشد. برای خروج کلام حکیم از لغویت می‌گوییم دلیل حجیّت ، به دلالت اقتضاء بر خصوصیت مزبور دلالت می‌کند. بنابراین ، موضوع تکمیل می‌شود و حکم به لزوم امتثال هم می‌آید . پس اشکال آخوند بر شیخ وارد نیست.

---

۱ . دلالت اقتضاء آن است که صحّت و صدق کلام ، عقلاً یا عرفاً یا شرعاً بر این دلالت متوقّف است و اگر نباشد کلام ،کذب یا لغو و عبث خواهد بود.

قوله: لکنه لا یکادیتم: استدراک از عبارت قبلی است. اگر احکام واقعی در مرتبه انشاء هیچ اثری نداشت، حق با شما بود و «صوناً لکلام الحکیم عن اللغوّیة» از دلالت اقتضاء استفاده می‌کردیم، ولی خوشبختانه حکم انشایی برای خودش آثاری دارد.[۱] آنگاه دلیل حجیّت می‌گوید مؤدّای اماره به‌منزلهٔ واقع انشایی است و اثر هم بر آن مترتّب می‌شود و نیازی به دلالت اقتضاء و غیره نداریم، در نتیجه اشکال اوّل ما به مرحوم شیخ به قوّت خودش باقی است.

کفایه و أخری بأنه کیف یکون التوفیق بذلک مع احتمال أحکام فعلیة بعثیة أو زجریة فی موارد الطرق و الأصول العملیة المتکفلة لأحکام فعلیة ضرورة أنه کما لا یمکن القطع بثبوت المتنافیین کذلک لا یمکن احتماله.

فلا یصح التوفیق بین الحکمین بالتزام کون الحکم الواقعی الذی یکون مورد الطرق إنشائیا غیر فعلی.

کما لا یصح بأن الحکمین لیسا فی مرتبة واحدة بل فی مرتبتین ضرورة تأخر الحکم الظاهری عن الواقعی بمرتبتین و ذلک لا یکاد یجدی فإن الظاهری و إن لم یکن فی تمام مراتب الواقعی إلا أنه یکون فی مرتبته أیضا، و علی تقدیر المنافاة لزم اجتماع المتنافیین فی هذه المرتبة.

فتأمل فیما ذکرنا من التحقیق فی التوفیق فإنه دقیق و بالتأمل حقیق.

اشکال دوم: از شیخ اعظم می‌پرسیم شما که حکم واقعی را به مرحله انشایی حمل کردید، آیا احتمال فعلیّت و بعث و زجر در آن می‌دهید یا نه؟ پاسخ مثبت است و کسی نمی‌تواند منکر آن باشد. آنگاه در موارد طرق و امارات و اصول عملیه که اینها هم مبیّن حکم فعلی تنجّزی هستند، کار مشکل می‌شود؛ زیرا شاید واقع، حرمت فعلی حتمی باشد و مؤدّای اماره یا اصل، وجوب فعلی حتمی است و سر از اجتماع متنافیین در می‌آورد، منتها قطع به اجتماع متنافیین نداریم، بلکه صرف احتمال اجتماع متنافیین است، چون شاید حکم واقعی، حرمت نباشد و منافی با وجوب نباشد. ولی بارها گفته شد که قطع به متنافیین هم باطل است، ظن به آن دو هم باطل است، احتمال آن دو هم محال است، زیرا چیزی که محال بود، مقطوع العدم است و جای احتمال ثبوت و وجود برای آن نیست.

نتیجه: جمع میان حکم واقعی و ظاهری به این نحو که شیخ اعظم ملتزم شد، یعنی حکم واقعی را انشاییِ غیرفعلی دانست پذیرفتنی نیست و مبتلا به دو اشکال است.

قوله: کما لا یصّح التوفیق: ۳. وجه‌الجمع سوم را، هم به مرحوم شیخ اعظم در اوّل برائت *رسائل*[۲] و تعادل و تراجیح *رسائل*[۳] نسبت داده‌اند[۴] و هم به مرحوم سید محمد اصفهانی معروف به سید فشارکی.

---

۱. در باب نذر و عهد و یمین ثمره دارد که اگر کسی نذر کرده اگر حکم انشایی را احراز کردم، یک درهم صدقه بدهم، پس از احراز وجدانی یا تعبّدی، تصدّق واجب می‌شود.

۲. *فرائدالاصول*، ص ۱۹۰.

۳. همان، ص ۴۲۱.

۴. این نسبت را مرحوم مشکینی در *حاشیه* داده است.

این وجه الجمع این‌گونه است که اصولاً حکم ظاهری ، به دو مرتبه از حکم واقعی ، متأخر است؛ زیرا نخست باید حکمی در واقع و عندالله باشد و سپس مکلّف نسبت به آن حکم شک پیدا کند. آنگاه نوبت به حکم ظاهری یعنی مفاد اماره یا اصل می‌رسد و وقتی حکم ظاهری از لحاظ رتبی متأخر از حکم واقعی بود و هر کدام در مرتبه‌ای قرار داشتند، نوبت به تنافی و اجتماع متنافیان نمی‌رسد.

اشکال بر وجه الجمع سوم: مرحوم آخوند در رد این وجه الجمع می‌فرماید درست است که حکم ظاهری در مرتبه حکم واقعی نیست، ولی حکم واقعی در مرتبهٔ حکم ظاهری هست؛ زیرا شک و جهل و سایر حالات مکلف ، در بود و نبود حکم واقعی دخیل نیست. آنگاه در مرتبهٔ شک که حکم ظاهری فعلی می‌شود، حکم واقعی هم هست و از سه حال خارج نیست: یا انشایی است که مسلک شیخ اعظم بود و رد شد ، یا فعلی معلّق است که مسلک ما بود، و یا فعلی منجّز است که محذور عود می‌کند و اجتماع متنافیان می‌شود. پس وجه الجمع مرحوم فشارکی هم مشکلی را حلّ نکرد.

[ثالثها: تأسيس الأصل في المسألة]

كذلك أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا يحرز التعبد به واقعا عدم حجيته جزما بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعا فإنها لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلا و لا يكاد يكون الاتصاف بها إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقا متبعا ضرورة أنه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته و لا يكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها و لا يكون مخالفته تجريا و لا يكون موافقته بما هي موافقة انقيادا و إن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه و لعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

امر سوم: تأسیس اصل در مسأله

در امر اوّل امکان ذاتی تعبد به اماره ثابت شد که حجیّت و طریقیّت برای امارات ظنّیه نه امتناع ذاتی دارد تا از قبیل اجتماع نقیضین باشد و نه ضرورت و وجوب ذاتی دارد تا از قبیل لوازم ذات و ماهیت باشد، بلکه امکان ذاتی دارد و از قبیل وجود برای ماهیت است. در امر دوم امکان وقوعی تعبد به اماره ثابت گردید که حجّت کردن اماره از سوی شارع مقدس، هیچ محذوری ندارد و مستلزم محال یا باطل نیست.

اکنون مرحوم آخوند قبل از ورود به بحث وقوع خارجی و بررسی یکایک امارات و بیان این مطلب که در کجا تعبّد به اماره واقع شده و در چه مواردی شرع مقدّس برای امارات حجیّت و طریقیت

جعل کرده است و در کجا واقع نشده و شارع حجیّت را به فلان اماره نداده یا حتی از او سلب کرده است ، تأسیس اصل می‌کنند:

مقتضای اصل و قاعدهٔ اولیه درباره حجیت امارات چیست؟ آیا اصل اوّلی حجیّت طرق ظنّیه است مگر در مواردی که به دلیل خاصّ استثناء شده است؟ یا اصل اوّلی عدم حجیّت ظنون است، مگر در مواردی که به دلیل خاصّ خارج شده و شارع آنها را حجّت کرده است؟ فایده تأسیس اصل چیست؟

فایده در موارد شک ظاهر می‌شود؛ با این توضیح که: وقتی ما امارات ظنیه را مورد بررسی قرار می‌دهیم ، می‌بینیم از سه حال خارج نیست:

۱. چه‌بسا در مواردی و نسبت به اماراتی دلیل قطعی بر حجیّت و اعتبار آنها قائم شود و ثابت کند که فلان اماره را شارع حجّت کرده است، مثل ظواهر کلمات و خبر ثقه که توضیح آن به تفصیل خواهد آمد. در این موارد ما تابع همان دلیل خاصّ هستیم و حکم به حجیّت می‌کنیم و اماره را مطاع می‌دانیم.

۲. چه‌بسا نسبت به اماره‌ای دلیل قاطع بر عدم حجیّت آن قائم شود و ثابت کند که شارع مقدس فلان اماره را رد کرده است، مثل قیاس و اجتهاد به رأی که بطلان آنها از ضروریات فقه شیعه است. در این موارد هم تابع دلیل خاصّ هستیم و حکم به عدم حجیّت می‌کنیم و از قیاس و مانند آن پیروی نمی‌کنیم.

۳. چه‌بسا در مواردی هم پس از بحث و بررسی ، دلیل قاطع بر هیچ طرف قائم نشود؛ نه بر حجیّت فلان اماره و نه بر عدم حجیّتِ آن . در نتیجه آن اماره مشکوک الاعتبار می‌شود. مثل شهرت فتوائیه ، اجماع منقول به خبر واحد و ... حال در چنین مواردی تأسیس اصل ثمره دارد. به این نحو که اگر گفتیم اصل اوّلی در طرق ظنّیه ، حجیّت و اعتبار است؛ إلّا ما خرج بالدلیل و ثبت عدم حجتیه، در مورد امارات مشکوک الحجیّة بنا را بر حجیّت و اعتبار می‌گذاریم و به اصل اوّلی رجوع می‌کنیم؛ چراکه دلیل خاصی بر خروج اینها از آن اصل قائم نشده است. ولی اگر گفتیم اصل اوّلی عدم حجیّت است، نسبت به امارات مشکوک ، بنا را بر عدم حجیّت می‌گذاریم و می‌گوییم آثار حجیّت بر این امارات مترتّب نیست.

پس از اینکه فایده تأسیس اصل را دانستیم، می‌گوییم اصل اوّلی در امارات ظنّیه‌ای که دلیل خاصی بر حجیّت و اعتبار آنها قائم نشده ـ و تعبد به آنها واقعاً و عندالله احراز نشده است و ما نمی‌دانیم آیا شارع مقدس برای آنها حجیّت و اعتباری جعل و انشاء کرده یا نه ـ ، عدم حجیّت است . یعنی بنا را بر عدم حجیّت آنها گذاشته و به‌طور قطع و جزم ، حکم به عدم حجیّت می‌کنیم؛ شک در حجیّت همان و قطع به عدم حجیّت همان.

قوله: به معنی عدم ترتب الآثار: توهّم تناقض: گویا کسی توهّم تناقض می‌کند و می‌گوید این دو

جمله متناقض هستند؛ زیرا از طرفی شک در حجیّت داریم و از طرفی جزماً می‌گوییم حجّت نیست و قطع به عدم پیدا می‌کنیم، فکیف تُجمع بینهما؟

پاسخ: مرحوم آخوند می‌فرماید منظور ما از شک در حجیّت عبارت است از شک در حجیّت انشایی و مرحله انشاء، چون حجیّت هم حکمی از احکام شرعیه است و استقلالاً قابل جعل است و دارای دو مرحه انشاء و فعلیّت می‌باشد و شک در حجیّت، یعنی شک در مرحلهٔ انشاء که آیا از سوی شارع برای فلان اماره ـ مثلاً خبر واحد ثقه ـ حجیّت و طریقیت تشریع شده است یا خیر؟ ممکن است در واقع چنین چیزی جعل شده باشد، ولی ما از آن بی‌خبریم و جاهل و شاکّ هستیم و منظور از جزم به عدم حجیّت مربوط به مرحله فعلیّت است. و اینکه جزماً می‌گوییم حجّت نیست، به این معناست که آثاری که از حجت و دلیل، مرغوب و مورد انتظار است[1] بر فلان اماره بار نمی‌شود؛ چراکه آن آثار برای حجّت فعلی است، وگرنه حجّت انشایی مثل وجوب و حرمت انشایی، موافقت و مخالفت و ثواب و عقاب ندارد. قوام حجّت فعلی هم مثل هر حکم فعلی دیگر به علم و احراز است، یعنی باید با دلیل معتبر احراز شود که فلان اماره حجّت است تا آن آثار بار شود، وگرنه آن آثار مترتّب نیست.

پس شک در حجیّت در مرحله ثبوت و واقع و انشاء، موجب قطع به عدم حجیّت در مرحله اثبات و فعلیّت می‌گردد و جزماً می‌گوییم این اماره حجّت فعلی نیست، یعنی آثار و احکام حجیّت بر آن مترتب نیست؛ چون شرط فعلیّت، علم به انشاء و تشریع است و با عدم علم و احراز، فعلیّتی نیست پس اثری هم نیست. بنابراین هر جا شک در حجیّت کردیم، بنا را بر عدم حجیّت می‌گذاریم و می‌گوییم این اماره حجّت نیست، یعنی آثار حجیّت بر آن مترتّب نیست. آثار حجیّت همان چهار اثری است که چندین بار در کتاب القطع ذکر شد. این آثار عبارت‌اند از:

۱. منجّزیّت عند الاصابه: اگر مکلف قاطع به وجوب جمعه ـ مثلاً ـ شد و قطع او هم مصیب و مطابق واقع بود، واقع (وجوب جمعه) حتماً در حق او منجّز می‌شود و مخالفت با آن قطعاً مؤاخذه دارد و مولی بر عبد حجّت دارد و علیه او احتجاج می‌کند. همچنین اگر امارهٔ ظنیهٔ معتبره داشته باشد ـ خبر ثقه مثلاً ـ و آن هم مصیب باشد، باز واقع را در حقّ مکلّف حجّت و منجز می‌کند و حق ندارد مخالفت کند. ولی اگر امارهٔ مشکوک الاعتباری دارد ـ شهرت فتوایی مثلاً ـ و فرض بکنیم که در واقع مصیب هم باشد؛ ولی ما که خبر نداریم. در چنین موردی واقع در حق ما منجّز نمی‌شود و اگر با این طریق مشکوک مخالفت کردیم، مؤاخذه ندارد. پس اولین اثر، منجّزیت بود که بر طریق مشکوک مترتّب نیست.

۲. موجب عذر بودن در فرض خطاء: اگر مکلّف به حکمی از احکام قاطع شد و بر طبق آن انجام

---

۱. چهار اثر است که در ادامهٔ مباحث خواهد آمد.

وظیفه کرد و بعدکشف خلاف شد و در قیامت معلوم شد که مثلاً ظهر واجب نبوده ، بلکه جمعه واجب بوده است، قطع مکلف برای او عذر و بهانهٔ خوبی است و می‌تواند با آن علیه مولی احتجاج کند و اگر از او باز خواست شد که چرا واقع را انجام ندادی، قطع خویش را عذر قرار می‌دهد و با آن اعتذار می‌کند . همچنین اگر طریق معتبر هم داشته باشد، باز هم عذر دارد. ولی اگر ظن مشکوک الاعتبار داشت و از آن پیروی کرد و به سراغ طرق معتبر نرفت و بعدکشف خلاف شد، هیچ عذری ندارد . ظن کذایی هم موجب عذر نیست. پس دومین اثر حجیّت فعلی (اعذار) هم بر ظن مشکوک مترتب نیست.

۳. تجرّی: اگر مکلّف قاطع شد و از قضا در واقع ، قطعش خاطی بود، ولی وی از قطع تخلف کرد، تجرّی کرده و تجرّی مستقلاً موجب عقوبت است. هکذا اگر ظن معتبر داشت و مخالفت کرد، باز هم تجرّی کرده است. ولی اگر شهرت فتوایی ـ مثلاً ـ بر وجوب چیزی دلالت کرد و در واقع هم خطاء بود و مکلّف از این طریق پیروی نکرد، کسی نمی‌گوید وی متجّری است و حرمت مولی را هتک کرده و مستوجب عذاب است.

۴. انقیاد: مکلّف اگر قاطع شد و از قطعش پیروی کرد و بعد هم کشف خلاف شد، وی منقاد است و ثواب می‌برد. اگر طریق معتبر داشت و پیروی کرد باز هم منقاد است. ولی اگر طریق مشکوک داشت و در واقع هم خاطی بود و از این طریق پیروی کرد و به عنوان اینکه شهرت فتوایی ـ مثلاً ـ حکم به وجوب کرد و عمل را انجام داد، نامش انقیاد و تسلیم در برابر امر مولی نیست؛ زیرا چنین چیزی احراز نشده است. آری اگر به امید رسیدن به واقع آن را انجام دهد، امیدش نا امید نمی‌شود و با محتمل الواقع موافقت کرده است . به این حالت اعتبار انقیاد و تسلیم گفته می‌شود و ثواب هم دارد.

نتیجه: حجیّت دارای چهار اثر است و این آثار هم بر حجّت فعلی مترتّب می‌شود، نه بر حجّت واقعی و شأنی و انشایی . قوام حجت فعلی به علم و احراز است ، امّا در امارات مشکوکه چنین علم و احرازی نیست. پس حجیّت فعلیه‌ای نیست؛ بنابراین آن آثار را هم ندارد (سالبه به انتفاء موضوع است) . این معنای اصل عدم حجیت است.

و أما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام و صحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها ضرورة أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الانسداد لا توجب صحتهما فلو فرض صحتهما شرعا مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئا ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها و معه لما كان يضر عدم صحتهما أصلا كما أشرنا إليه آنفا. فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد و عدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام فلا يكون الاستدلال عليه بمهم كما أتعب به شيخنا العلامة أعلى الله مقامه نفسه الزكية بما أطنب من النقض و الإبرام فراجعه بما علقناه عليه و تأمل.

و قد انقدح بما ذكرنا أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل فتدبر جيدا.

مرحوم شیخ انصاری در *رسائل* از حیث مُدَّعیٰ با ما موافق است و صریحاً فرموده است «**الأصل حرمة العمل بالظن إلّا ما خرج بالدليل**»، یعنی اصل اوّلی این است که پیروی از گمان حرام است و عمل به غیر علم جایز نیست؛[1] ولی در مقام بیان و استدلال سلیقه‌ای به خرج داده و روشی را اتخاذ کرده است که ما آن را نمی‌پسندیم و آن اینکه حجیّت ملزومی است و دارای دو لازم است ؛ اگر چیزی حجّت شرعی شد، حتماً دارای این دو اثر می‌باشد:

۱. صحت التزام قلبی به مؤدّای فلان اماره: اگر خبر ثقه گفت جمعه واجب است و حجّت هم بود ما می‌توانیم قلباً ملتزم و معتقد به وجوب جمعه شویم و آن را به عنوان حکمی از احکام شرعیه بپذیریم و تصدیق کنیم.

۲. صحت اسناد به خداوند: اگر اماره‌ای حجّت بود، ما می‌توانیم در مقام عمل، کارمان را به شارع مستند و منتسب کنیم و بگوییم خدا این را واجب کرده و شارع ما را به آن متعبد نموده است . این اسناد هم تشریع و افتراء بر خداوند نیست. آنگاه به حکم برهان إنّی از ثبوت این آثار بـه ثـبوت مـؤثّر و ملزوم، یعنی حجیّت اماره می‌رسیم و از نفی اینها به نفی حجیّت اماره‌ای منتقل می‌شویم و در مـورد اماره‌ای که مشکوک الاعتبار است، این دو اثر منفی است؛ یعنی صحیح و بجا نیست که ما قلباً مؤدّای این اماره را به‌عنوان حکمی از احکام شرعیه ملتزم شویم. همچنین حق نداریم آن را به شارع نسـبت دهیم ؛ زیرا هنوز حجیّت اماره محرز نیست لذا چنین اسنادی تشریع است و به حکم ادلّهٔ اربعه حرام است .[2]

مرحوم آخوند این ملازمه را قبول ندارد و دو امر فوق را از آثار و لوازم حجیّت نمی‌داند. دلیل وی این است که بر مبنای انسدادی‌ها که ظن مطلق حـجّت است، عـده‌ای طـرفدار کشـف هسـتند و می‌گویند نتیجهٔ مقدمات انسداد این است که خود شارع در فرض انسداد باب علم و علمی و مهیّا بودن سایر مقدمات، ظن مطلق را حجّت کرده است؛ بر این مسلک اسناد به شارع بلامانع است. ولی عده‌ای حکومتی هستند و می‌گویند نتیجهٔ تمامیّت مقدّمات انسداد این است که خود عقل ، مستقل به حجیّت ظنّ مطلق است و می‌گوید «**إذا تعذّر العلم قام الظن مقامه**». بر این مسلک ظنّ مطلق حجّت است و آثار اربعهٔ حجیّت را هم دارد، بدون این‌که دو اثر فوق در کلام شیخ اعظم را داشته باشد. پس نمی‌توان گفت هرجا دو اثر مزبور بود، حجیّت هم هست و هرجا نبود حجیّت هم نیست. بود و نبود دو اثر مـزبور تأثیری در بود و نبود حجیّت ندارد ؛ ملاک حجیّت فعلی، وجود چهار اثری است که ما گفتیم.

بنابراین بیان مرحوم شیخ و سپس اطالهٔ کلام در این‌باره و نقض و ابرام‌های ایشـان[3] هـیچ‌کدام مربوط به مقام نیست و راه همان است که ما طی کردیم . در *حاشیه بـر رسـائل* مـورد بـررسی قـرار داده‌ایم.[4]

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۳۰.
۲. برای مطالعهٔ بیشتر ر.ک: *فرائدالاصول*، ص ۲۰ و ۲۱.
۳. *فرائدالاصول*، ص ۳۰.
۴. ر.ک: *حاشیه بر رسائل*، ص ۴۳.

کفایه إذا عرفت ذلک فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل أو قیل بخروجه یذکر فی ذیل فصول:

اذا عرفت ..: اصل اوّلی این شد که امارهٔ مشکوک الاعتبار حجّت نیست و بنا را بر عدم حجیّت آن گذاشتیم. از این اصل اوّلی اماراتی خارج می‌شود و خروج آنها هم موضوعی و تخصصی است؛ زیرا موضوع اصل ، امارهٔ مشکوک بود و اماراتی که خارج شده‌اند امارات معلوم الاعتبار هستند و دلیل قطعی بر حجیّت آنها قائم شده است و موضوعاً از مشکوک‌ها خارج هستند. بعضی از آن امارات که به عقیدهٔ ما حجّت و خارج هستند ، همچنین بعضی دیگر از آن امارات را که دیگران گفته‌اند ـ گرچه مورد پذیرش ، نیست ـ همچون شهرت فتوایی در پنج فصل مطرح می‌کنیم:

فصل
[حجّيّة الظواهر]

[المختار: حجّيّة الظواهر مطلقاً]

لا شبهة فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملة لاستقرار طریقة العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طریقة أخری فی مقام الإفادة لمرامه من کلامه کما هو واضح.

و الظاهر أن سیرتهم علی اتباعها من غیر تقیید بإفادتها للظن فعلا و لا بعدم الظن کذلک علی خلافها قطعا ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف.

کما أن الظاهر عدم اختصاص ذلک بمن قصد إفهامه و لذا لا یسمع اعتذار من لا یقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر کلام المولی من تکلیف یعمه أو یخصه و یصح به الاحتجاج لدی المخاصمة و اللجاج کما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من کل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه فضلا عما إذا لم یکن بصدد إفهامه.

فصل اوّل: حجیّت ظواهر

به‌طور کلّی ظن بر دو بخش است: ۱. ظن خاص؛ ۲. ظن مطلق.

ظن خاصّ عبارت است از اماره ظنیه‌ای که دلیل خاصّ بر حجیّت خصوص آن قائم شده باشد. مثل ظواهر و خبر واحد ثقه که به عنوان ظاهر بودن یا خبر ثقه بودن ، دلیل قاطع بر حجیّت آنها قائم شده است.

ظن مطلق عبارت است از این‌که هر ظنی ، و از هر راهی[1] که حاصل شود حجّت و لازم الاتباع است . مدرک حجیّت آن هم دلیل انسداد است که از مقدماتی تشکیل شده و نتیجهٔ آنها لزوم اتباع ظنّ است، خواه ظن حاصل از خبر واحد باشد ، خواه حاصل از ظواهر، خواه از راه شهرت فتوائیه. در اینجا بحث ما دربارهٔ ظنون خاصّه است . اهمّ این امارات ظنّیه ، پنج اماره است.

۱. ظواهر؛ ۲. اجماع منقول؛ ۳. قول لغولی؛ ۴. شهرت فتوائیه؛ ۵. خبر واحد.

هریک از این امارات را در فصلی جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

فصل اوّل حجیّت ظواهر: به‌طور کلّی کلام گاهی نصّ است ،گاهی ظاهر و گاهی مجمل.

---

۱. بجز ظنون باطله مثل قیاس .

نصّ کلامی است که صددرصدی باشد، یعنی دلالتش بر مقصود متکلم قاطع باشد و یک در هزار هم احتمال خلاف در آن داده نشود.

ظاهر کلامی است که مفادش ظاهر و آشکار است و معنای مقصود از آن تبادر می‌کند؛ ولی چنین نیست که قاطع و صد در صدی باشد، بلکه احتمال خلاف هم دارد، ولی به‌قدری ضعیف است که عرف و عقلاء و اهل محاوره به آن اعتناء نمی‌کنند.

مجمل کلامی دو یا چند پهلو است و دارای دو یا چند احتمال است، آن هم به گونه‌ای که هیچ‌کدام از احتمالات قوی‌تر نیست و از ظاهر کلام به ذهن سبقت نمی‌گیرد. حال نص قطعاً حجّت و لازم‌الاتباع است و مجمل یقیناً حجّت نیست.

سخن در ظواهر کلمات است. ظواهر کلمات عرف و اهل محاوره در حق یکدیگر حجّت است و نظام تفهیم و تفهّم مقاصد و مرادات در عالم، چه از طریق گفتار و چه از طریق نوشتار بر همین ظواهر استوار و مبتنی است و شاید در مکالمات روزمرّه جمله‌ای نیابیم که سراسرش نص باشد و هیچ گوشه‌ای از آن ظاهر نباشد.

بحث در اینجاست که آیا ظواهر کلمات شارع مقدس (خداوند، رسول‌خدا ﷺ، ائمه اطهار علیهم‌السلام) نیز حجّت و واجب‌الاتباع است و اگر خداوند در قرآن امر یا نهی‌ای فرموده است که ظهور در وجوب یا تحریم دارد، باید متابعت کنیم و حق نداریم مخالفت کنیم و اگر مخالفت کردیم عذری نخواهیم داشت یا این‌که ظواهر کلام شارع حجّت نیست و سیره عقلاء در اینجا اجراء نمی‌شود؟

دلیل حجیّت ظواهر

مرحوم آخوند می‌فرماید اصل حجیّت ظواهر کلام شارع مقدس دربارهٔ تعیین مراد شارع، لا ریب فیه است و جای کمترین تردیدی نیست؛ البته فی‌الجمله، یعنی با قطع نظر از تفاصیل مختلفی که خواهد آمد و بررسی خواهد شد که آیا مطلقاً حجّت است یا مقید؟ اگر مقیّد بود، قیدش کدام است؟

دلیل حجیّت ظواهر کلمات شارع عبارت است از سیرهٔ عقلاء و بناء عملی آنان که از دو مقدمهٔ قطعی تشکیل یافته است:

۱. شکی نیست در اینکه عقلاء عالم در مقام افادهٔ مرادات خویش به دیگران روی ظواهر تکیه کرده و از ظواهر استفاده می‌کنند[1] اگر دقت و تأملی در مکالمات روزمره خویش با دیگران بکنید، تصدیق خواهید کرد که مطلب از این قرار است و مجال کلام بدست ظواهر است، و شارع هم از عقلاء و بلکه رئیس آنان و بلکه خالق عقل است.

---

۱. اگر بخواهند همیشه از نصوص استفاده کنند یا همیشه در کنار ظاهر، قرینه‌ای هم بر مراد بیاورند، نظام تکلّم مختل می‌شود.

۲. صرف سیرهٔ عقلاء کافی نیست و نمی‌توان خطابات شارع را بر آن حمل کرد، بلکه باید شارع مقدس هم یا مستقیماً پای این سیره را امضاء کند و آن را قولاً یا عملاً تأیید کند (سیرهٔ مُمْضات) و یا اگر هم صریحاً تأیید نکرد، ردع و ممانعت هم نکند و سیرهٔ عقلاء را ابطال ننماید. مرحوم آخوند در مانحن‌فیه روی عدم ردع تکیه می‌کند و می‌فرماید ما یقین داریم که این سیره را ابطال نکرده است زیرا اگر ردع کرده بود، اولاً بدست ما می‌رسید و مسلمین صدر اسلام آن را برای ما گزارش می‌کردند، چون حادثهٔ جدید و مهمی است و تمام عوامل و مقتضیات نقل و حکایت در آن موجود و همهٔ موانع نشر در آن مفقود است؛[1] با وجود این حتی به‌صورت خبر واحد هم بدست ما نرسیده است.

ثانیاً اگر شارع سیره عقلاء را ردع کرده بود، از دو حال خارج نبود: یا سیره و روش جدیدی عرضه نکرده است که موجب اغراء به جهل و القاء مسلمین در حیرت و سردرگمی است و با مقام حکمت مولی نمی‌سازد، یا روش جدیدی را اختراع کرده و عرضه کرده بود که در این صورت حتماً نقل می‌شد و بدست ما می‌رسید؛ در حالی که قطعاً بدست ما نرسیده است و در هیچ کتابی، از ردع این سیره اثری نیست. پس قطعاً ردع نکرده است و با توجه به اینکه سیره مزبور در نود و نه درصد موارد مبتلابه است و شارع هم آن را ردع نکرده است پس کاشف از قبولی این سیره است.

[ان قلت: اگر کسی بگوید که شارع به دلیل خاصّ نفرموده سیره عقلاء در ظواهر خطابات من حجت نیست؛ ولی تحت عنوان عموماتی آنرا ردع کرده است آنجا که فرموده است: ﴿و لا تقف ما لیس لک به علم ...﴾،[2] ﴿إنّ الظنّ لا یغنی من الحق شیئاً﴾[3] یا ﴿إن یتبعون إلّا الظن و إن هم إلّا یخرصون ...﴾.[4]

پاسخ: در جواب می‌گوییم رادع بودن این آیات نسبت به سیره مزبور و سایر امارات ظنیه، در مبحث حجیّت خبر واحد خواهد آمد و ما قبول نداریم و آن را مستلزم دور می‌دانیم که فعلاً مطرح نیست.]

نتیجه: سیرهٔ عقلاء به ضمیمهٔ عدم ردع شارع مقدس، کاشف از این است که شرع مقدس به این سیره راضی است و ظواهر کلام او هم حجت است.[5]

---

۱. مثل مسألهٔ خلافت و ولایت و امامت نیست که یکصد و بیست و چهار هزار نفر در غدیر خم آن را بشنوند؛ ولی تنها یکصد و ده نفر، یعنی کمتر از یک هزارم جمعیت آن را نقل کنند و بقیه سکوت نماید. که همهٔ مصائب عالم اسلام از آن سکوت شرم‌آور سرچشمه می‌گیرد.

۲. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۳۶.

۳. سورهٔ یونس، آیهٔ ۳۶.

۴. سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۱۶.

۵. بلکه بالاتر از عدم ردع، می‌توان ادعا کرد که شارع مقدس عملاً این سیره را امضاء کرده و طبق آن مشی فرموده است و در قرآن و احادیث از ظواهر برای تعیین مرادش فراوان استفاده کرده است. این همه اوامر قرآنی که ظهور در وجوب دارند، این همه نواهی که ظهور در تحریم دارند و این همه الفاظ عموم و مطلقات که ظهور در عموم و اطلاق دارند و ...؛ پس می‌توان ادعا کرد که سیرهٔ مزبور مستقیماً و عملاً از سوی شارع مقدس امضاء شده است و قطعاً حجّت است.

اقوال در حجّیت ظواهر

تا به حال اصل حجیّت ظواهر کلام شارع تبیین شد، آن هم فی‌الجمله . یعنی قطع نظر از حدود و قیود و تفصیلات. اکنون اقوال و تفصیلاتی راکه در مسأله وجود دارد بیان می‌کنیم: آیا ظواهر مطلقاً حجّت است یا با تفاصیل و قیودی حجّت است؟ مرحوم آخوند پنج قول را طرح می‌کند:

۱. قول مشهور و مرحوم آخوند این است که ظواهر ، مطلقاً حجّت و لازم‌الاتباع است و هیچ قیدی از قیود ـ که در اقوال بعدی ذکر خواهد شد ـ در حجیّت ظواهر معتبر نیست.

۲. برخی حجیّت ظواهر را به افاده ظن فعلی به وفاق، تقیید کرده و گفته‌اند ظواهر کلمات در صورتی حجّت و لازم الاتباع هستند که بالفعل برای شخص مخاطب و مکلّف ، از آن ظاهر ، ظنّ به مراد متکلم پیدا شود؛ آن هم ظن به وفاق ، یعنی بر وفق ظاهر کلام باشد؛ وگرنه آن ظاهر در حق این شخص حجّت نخواهد بود، هرچند به گونه‌ای باشد که شأنیت افاده ظن را دارا باشد و برای نوع افراد ، مفید ظن به مراد باشد و برای آنها حجّت باشد، گرچه برای منِ شخصی ارزشمند نیست.[۱]

۳. برخی گفته‌اند که افاده ظن فعلی به وفاق لازم نیست؛ ولی وجود ظن فعلی به خلاف قادح است. به این معنا که لازم نیست برای شخص من ، بالفعل از ظاهر کلام ، ظن به وفاق و بر طبق ظاهر پیدا شود تا حجّت باشد؛ ولی لازم ست که ظن فعلی و شخصی به خلاف ظاهر پیدا نکنم تا حجّت باشد؛ وگرنه با وجود ظنّ فعلی بر خلاف ظاهر، چنین خطابی برای من حجّت نیست، ولو برای دیگران حجت باشد.[۲]

ردّ قول دوم و سوم: مرحوم آخوند هر دو تفصیل را به حکم وجدان رد می‌کند و می‌فرماید از نظر عرف و عقلاء این عذر و بهانه پذیرفته نیست که کسی بگوید چون برای شخص من ظن به وفاق حاصل نشده بود، به آن خطاب اعتنا نکردم. یا چون ظن شخصی به خلاف حاصل شده بود، از این ظاهر صرف نظر کردم! عقلاء چنین عذری را نمی‌پذیرند و ملاک را ظن شخصی به وفاق یا به خلاف نمی‌دانند، بلکه ظن نوعی ملاک است و برای نوع، این خطاب ظهور دارد و وقتی برای نوع ظهور داشت، برای همگان و در حق همه حجّت است؛ حتی در حق کسی که ظن فعلی پیدا نکرده است. البته ظن فعلی به خلاف ، اگر از طریق قرینهٔ معتبره باشد، ارزشمند است و جلو حجیّت ظاهر را می‌گیرد؛ ولی بحث ما در ظن فعلی‌ای است که غیرمعتبر باشد . و این ظن ، مانع نمی‌شود.

۴. مرحوم محقق قمی مخاطبان و شنوندگان ظواهر را به سه گروه تقسیم کرده است:

الف) کسانی که مستقیماً مقصود به افهام‌اند؛ یعنی قصد اصلی گوینده این است که به آنها مراد و مقصدش را بفهماند و روی سخن با آنان است.

---

۱. این سخن به مرحوم کلباسی صاحب *اشارات* و مرحوم شیخ بهایی نسبت داده شده است.

۲. همان .

ب) کسانی که نه مستقیماً مقصود گوینده ، افهامِ مراد به آنان است و نه منظورش عدم تفهیم به آنان است، بلکه نسبت به آنها بی‌توجّه است.

ج) کسانی که نه تنها هدف متکلّم فهمیدن آنان نیست، بلکه غرض این است که آنان متوجّه نشوند و مقصود متکلم را نفهمند، مثلاً زید نزد دوستش اعتراف می‌کرد که بکر از او مبلغی طلبکار است و به صورت نجوا با او سخن می‌گفت و نمی‌خواست فرد ثالثی که کنار آن دو نشسته است بفهمد، ولی اتفاقاً فرد ثالث این اقرار را شنید؛ در حالی که مقصود ، عدم افهام او بود.

آنگاه فرموده است: ظواهر خطابات نسبت به گروه اوّل (مقصودین بالافهام) حجّت است؛ ولی نسبت به دو گروه بعدی حجّت نیست و آنان حق ندارند به ظاهر خطاب تمسّک کنند. سپس مدعی شده است که نسبت به کلمات معمولی و عرفی و متداول میان عقلاء و نیز مکتوبات و نوشته‌های آنها و کتب دانشمندان، همگان مقصود بالافهام هستند . لذا تا قیامت هر کسی بیاید، می‌تواند به ظاهر کلام ملّا صدرا ـ مثلاً ـ استناد کند، ولی نسبت به خطابات قرآن و آن دسته از روایات که در جواب سؤال وارد شده است، مقصود به افهام ، خصوص مشافهین و حاضرین جلسه و سائلین هستند نه دیگران. در نتیجه، این ظواهر فقط در حق آنان حجّت است ، نه در حق دیگران.[1]

مرحوم آخوند این تفصیل را نیز نمی‌پذیرد و می‌فرماید از نظر قضاوت عرف و عقلاء فرقی میان سه گروه مزبور نیست و ظواهر در حق همه حجّت است. شاهد مطلب این است که اگر مولی یا تاجری به یکی از دو یا چند غلام یا وکیل خود ، نامه‌ای بنویسد و روی سخنش با این یکی باشد، ولی مضمون نامه این باشد که تو یا غلام یا وکیل دیگر ، فلان کار را بکنید یا به آن دیگری بگوکه چنین و چنان کند، از قضا نامه بدست اوّلی نرسید و مستقیماً به دست دومی رسید و وی از مضمون نامه مطلع شد، آیا می‌تواند دست روی دست بگذارد و اقدامی نکند و آن کار را انجام ندهد؟ به بهانهٔ این‌که من مقصود به افهام نبودم حق دارم ترک کنم؟ آیا این عذر پذیرفته است؟ وجداناً پذیرفته نیست و خردمندان جهان وی را مستحق سرزنش و مؤاخذه می‌دانند.

شاهد دیگر این است که اگر فردی آهسته نزد دیگری اقرار و اعتراف کرد که فلانی از من طلبکار است و شاهد عادلی هم که در جلسه حضور داشت این اقرار را شنید، آیا نمی‌تواند در محکمه علیه مُقِّر شهادت دهد؟ آیا به بهانهٔ این‌که وی مقصود بالافهام نبوده است، شهادتش مقبول نیست؟ هرگز! از نظر عرف و عقلاء میان مَن قُصد افهامه ومن لم یقصد افهامه وعدمه و بلکه حتی مَن قُصِد عدم افهامه، فرقی وجود ندارد و همه می‌توانند شهادت دهند. همچنین شواهد دیگر از باب وصایا و ... . پس تفصیل محقق قمی هم ناتمام است.

---

۱. این سخن در *اجوبة‌المسائل* به مرحوم محقق قمی نسبت داده شده است.

[قول الأخباريّين: عدم حجّيّة ظواهر الكتاب]

كفاية و لا فرق فی ذلک بين الكتاب المبين و أحاديث سيد المرسلين و الأئمة الطاهرين.

و إن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب.

إما بدعوى اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به كما يشهد به ما ورد فی ردع أبی حنيفة و قتادة عن الفتوى به.

أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليها أيدی أفكار أولی الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله كيف و لا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدی من الأفاضل فما ظنک بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان و ما يكون و حكم كلّ شیء.

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا أقل من احتمال شموله له لتشابه المتشابه و إجماله.

أو بدعوى أنه و إن لم يكن منه ذاتا إلا أنه صار منه عرضا للعلم الإجمالی بطروء التخصيص و التقييد و التجوز فی غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر.

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأی لحمل الكلام الظاهر فی معنى على إرادة هذا المعنى.

ادلّهٔ اخباری‌ها

۵. گروهی از امامیه یعنی اخباری مسلکان شیعه همچون سید صدر[۱]، محدث بحرانی[۲]، امین استرابادی[۳] و ... تفصیل دیگری قائل شده‌اند و آن اینکه ظواهر احادیث پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و روایات اهل بیت علیهم السلام در حق همگان حجّت است؛ ولی خصوص ظواهر قرآن در حق همه حجّت نیست و فقط در حق معصومین حجّت است و تنها آنان حق دارند از این ظواهر استفاده کنند و ظاهر القرآن در حق دیگران حجّت نیست و ما حق نداریم بدون ورود تفسیر و بیانی از ائمهٔ اهل‌بیت علیهم السلام به ظاهر قرآن تمسک کنیم.

مرحوم آخوند پنج دلیل از زبان اخباری‌ها بر مدّعای مزبور (عدم حجیّت ظواهر کتاب الله) نقل می‌کند، سپس تمام آنها را نقد و ردّ می‌نماید.

دلیل اوّل: طبق آنچه از روایات به‌دست می‌آید، فهم قرآن و معرفت به آن مخصوص اهل قرآن (اهل‌بیت علیهم السلام) و مخاطبان واقعی قرآن (معصومین علیهم السلام) است و دیگران از درک و فهم معانی قرآن

---

۱. در *فرائدالاصول*، ص ۳۸ و ۳۹، از سید صدر نقل شده است.

۲. *الدّررالنجفیة*، ص ۱۶۹.

۳. *الفوائدالمدنیّة*، ص ۱۲۸.

ناتوان هستند. پس حق استفاده از ظواهر را ندارند. این نوع از روایات ، فروان است ، برای نمونه مرحوم آخوند به دو روایت اشاره می‌کند:

روایت اوّل: **قال ابوعبدالله علیه السلام لأبی حنیفة: «أنت فقیه أهل العراق؟ قال: نعم قال: فبم تفتیهم؟ قال: بکتاب الله و سنة نبیة قال: یا أبا حنیفة! تعرف کتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: نعم قال: یا أبا حنیفة لقد دعیّت علماً، ویلک ما جعل الله ذلک إلّا عند اهل الکتاب الذین أنزل علیهم، ویلک و لا هو إلّا عند الخاصّ من ذریة نبیّنا محمد صلی الله علیه و آله و ما ورثک الله من کتابه حرفاً...».**[1]

روایت دوم: **عن زید الشحام قال: «دخل قتادة بن دعامة علی أبی جعفر علیه السلام فقال: یا قتادة! أنت فقیه أهل البصرة؟ فقال: هکذا یزعمون، فقال أبو جعفر علیه السلام: بلغنی أنّک تفسّر القرآن، فقال له قتادة. نعم فقال له أبو جعفر علیه السلام: فإن کنت تفسره بعلم فأنت أنت و أنا أسألک ... إلی أن قال علیه السلام ویحک یا قتادة! إنّما یعرف القرآن من خُوطِبَ به».**[2]

در این دو روایت امام علیه السلام ابوحنیفه و قتاده را از فتوی دادن براساس ظواهر قرآن منع کرده است و کار آنها را مردود دانسته و علم و فهم قرآن را به اهل کتاب و مَن خوطب‌به اختصاص داده است. وقتی فقیهان مجاز نباشند به ظواهر استناد کنند پس دیگران به طریق أولی مجاز نخواهند بود.

دلیل دوم: قرآن کریم مشتمل بر مضامین والا و مطالب پیچیده و بلندی است که جز راسخان در علم و آگاهان به تأویل کتاب و دارندگان علم‌الکتاب ،کسی توان رسیدن به آن مضامین را ندارد و دست اندیشه اصحاب فکر و نظر از رسیدن به دامان بلند آن معانی کوتاه است. تنها معصومین علیهم السلام هستند که غوّاصان بحار علوم و معارف و انوار قرآن هستند و دیگران دسترسی به این حقایق والا ندارند.[3]

اصولاً فکر و فهم اکثر آدمیان به درک معانی کلمات فلاسفه هم نمی‌رسد،[4] چه رسد به حقایق و معارف قرآن که در آن دانش همهٔ حقایق گذشته و حال و آینده تا قیامت وجود دارد و حکم همهٔ وقایع و حوادث در آن تبیین شده است که به طریق أولی قابل دسترسی نیست. در نتیجه ما حق نداریم به قرآن مراجعه کنیم و بدون تفسیر اهل بیت علیهم السلام به قرآن استناد کنیم و از ظواهر آن کمک بگیریم و طبق آنها فتوی دهیم.

دلیل سوم: خود قرآن کریم در آیه‌ای می‌فرماید آیات قرآن دو دسته است:

---

۱. *وسائل‌الشیعه*، ج ۱۸، ص ۳۰. ۲. همان، ص ۲۹؛ *روضهٔ کافی*، ج ۸، ص ۴۵۸.

۳. برای مثال: ﴿*انّا عرضنا الامانة علی السماوات و الأرض فأبین أن یحملنها ...*﴾ ، ﴿*و حملها الإنسان إنّه کان ظلوماً جهولاً*﴾ ، ﴿*و علّم آدم الاسماء کلّها ثمّ عرضهم علی الملائکة*﴾ و ...که به قدری عمیق هستند که جز اولیاء الهی کسی به عمق آنها نمی‌رسد.

۴. علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را که از هنرنمایی‌های صدرالمتألهین است، *بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء و لیس بشیء منها* که ابتکار دیگر ملا صدراست و ... برای بسیاری از تحصیل کرده‌ها نیز روشن نیست، چه رسد به انسان‌های معمولی.

۱. آیات محکمات ﴿منه آیاتٌ محکمات﴾؛ ۲. آیات متشابهات ﴿وأُخر متشابهات﴾. سپس در مقام سرزنش می‌فرماید ﴿فأمّا الذین فی قلوبهم زیغٌ فیتّبعون ما تشابه منه ابتغاء تأویله﴾؛[1] یعنی آنان که در دلشان زنگار و تیرگی و نفاق و بیماری وجود دارد، به سراغ متشابهات رفته و از آنها پیروی می‌کنند تا اگر روزی در بُن بست گرفتار آمدند، راه تأویل به روی آنان باز باشد. حال این آیه پیروی از متشابهات را ممنوع اعلام کرده است.

آنگاه مستدل می‌گوید اوّلاً واژهٔ متشابه معنای عامّی دارد[2] و مستقیماً ظواهر را همانند مجملات شامل می‌شود. پس به حکم آیه، پیروی از ظواهر ممنوع است.

ثانیاً بر فرض که چنین عمومیّتی محرز نباشد می‌گوییم دست‌کم احتمال شمول هست، به این بیان که واژهٔ متشابه خودش از متشابهات و مجملات است و نمی‌دانیم منظور، مجملات است یا اعم از مجملات و ظواهر است؟ پس احتمال شمول، نسبت به ظواهر است و شاید ظواهر از مصادیق مجملات باشد و پیروی از آنها حرام باشد؛ **و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.** همین که احتمال و شاید آمد استدلال باطل می‌شود و احراز نشده است که ما حق تمسّک به ظواهر قرآن داشته باشیم، و شاید سیره عقلاء به این وسیله ردع شده باشد و عدم ردع محرز نیست، و وقتی مقدمه ثانیه قطعی نشد، سیرهٔ عقلاء ارزشی نخواهد داشت.

دلیل چهارم: از ادّعای مزبور در دلیل سوم صرف نظر کرده و قبول می‌کنیم که ظواهر «**اولاً و بالذات**» از مجملات و متشابهات نیستند ولی مدّعی هستیم که «**ثانیاً و بالعرض**» این ظواهر از مجملات گردیده‌اند؛ زیرا ما علم اجمالی داریم به اینکه بسیاری از عمومات قرآن، تخصیص خورده‌اند («**ما من عامٍّ إلّا و قد خُصّ**»). و کثیری از مطلقات، تقیید پیدا کرده‌اند («**ما من مطلق الّا و قد قُیّد**»). و نوع حقایق مبتلا به مجازیت شده و خیلی از ظواهر، قرینه بر خلاف ظاهر پیدا کرده است.

آنگاه براساس این علم اجمالی شما روی هر عامی که انگشت بگذارید از نوع علم اجمالی خواهد بود و احتمال تخصیص دارد. هکذا مطلق، ظاهر، حقیقت و ... احتمال تقیید و خلاف ظاهر و ... دارد و علم اجمالی مانع از اخذ به ظاهر می‌شود، زیرا نسبت به همه عمومات و مطلقات اگر به ظاهرشان اخذ کنیم با علم اجمالی مخالفت شده و نسبت به بعض هم که ترجیح بلامرجح است. در نتیجه نسبت به هیچ یک از ظواهر کتاب حق نداریم به آن تمسک کنیم.

دلیل پنجم: اخبار و روایاتی داریم که به شدّت از تفسیر به رأی ممانعت کرده است. برای مثال: **عن أبی عبدالله علیه‌السلام: «من حکم برأیه بین اثنین فقد کفر و من فسّر برأیه آیة من کتاب الله فقد کفر».**[3] **عن أبی**

---

۱. سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۷.

۲. یعنی چیزی که نصّ و صریح نیست و احتمال خلاف در آن وجود دارد و دو احتمالی است؛ ولو یک احتمال بسیار ضعیف باشد.

۳. *وسائل الشیعة*، ج ۱۸، ص ۳۹.

سمرة، قال قال رسول الله ﷺ: «لعن الله المجادلين فی دین الله... من فسّر القرآن برأیه فقد افتری علی الله الکذب».[1]

عن أبی عبدالله علیه السلام: «من فسّر القرآن برأیه إن أصاب لم یؤجر و إن أخطأ سقط أبعد من السماء».[2]

مستدل می‌گوید حمل کلام بر معنای ظاهرش و اخذ به ظاهر کلام نیز نوعی تفسیر به رأی است (می‌گوید از کجا یقین کردی که همین ظاهر مراد است؟ شاید خلاف آن مراد باشد و قرینه‌اش در جای دیگر باشد و ...) . پس به صورت شکل اوّل می‌گوییم اخذ به ظاهر نوعی تفسیر به رأی است: صغری ؛ تفسیر به رأی حرام و موجب کفر است: کبری ؛ پس اخذ به ظاهر حرام است: نتیجه .

کفایه و لا یخفی أن النزاع یختلف صغرویا و کبرویا بحسب الوجوه فبحسب غیر الوجه الأخیر و الثالث یکون صغرویا و أما بحسبهما فالظاهر أنه کبروی و یکون المنع عن الظاهر إما لأنه من المتشابه قطعا أو احتمالا أو لکون حمل الظاهر علی ظاهره من التفسیر بالرأی.

و کلّ هذه الدعاوی فاسدة:

أما الأولی فإنما المراد مما دل علی اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محکماته بداهة أن فیه ما لا یختص به کما لا یخفی. و ردع أبی حنیفة و قتادة عن الفتوی به إنما هو لأجل الاستقلال فی الفتوی بالرجوع إلیه من دون مراجعة أهله لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا و لو مع الرجوع إلی روایاتهم و الفحص عما ینافیه و الفتوی به مع الیأس عن الظفر به کیف و قد وقع فی غیر واحد من الروایات الإرجاع إلی الکتاب و الاستدلال بغیر واحد من آیاته.

و أما الثانیة فلأن احتواءه علی المضامین العالیة الغامضة لا یمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحکام و حجیتها کما هو محل الکلام.

و أما الثالثة فللمنع عن کون الظاهر من المتشابه فإن الظاهر کون المتشابه هو خصوص المجمل و لیس بمتشابه و مجمل.

نقد پنج دلیل اخباری‌ها: مرحوم آخوند ابتدا یک جمع بندی کرده و می‌فرماید همهٔ ادلهٔ اخباری‌ها در یک‌مرتبه نیست، بلکه طبق بعضی از آنها (دلیل اوّل و دوم و چهارم) نزاع ما با اخباری‌ها صغروی است، یعنی اخباری اصل ظهور قرآن را منکر است و می‌گوید قرآن برای غیرمعصوم مجمل و مبهم و غامض است و دیگران اصلاً قدرت درک و فهم آن را ندارند. در مقابل ، ما مدّعی هستیم که آیات قرآن دارای ظهور است و برای ما نیز قابل درک و فهم است ؛ البته نه برای همه . طبق بعضی دیگر از ادلّه (دلیل سوم و پنجم) نزاع ،کبروی است ، یعنی اخباری اصل ظهور را قبول دارد، ولی حجیّت ظهور و لزوم اتباع از آن را منکر است و می‌گوید چون اخذ به ظاهر ، تفسیر به

۱. همان، ص ۱۴۰.
۲. همان ، ص ۳۴.

رأی است ، یا چون قطعاً یا احتمالاً (به حکم اولاً و ثانیاً که در وجه سوم گذشت) ظاهر ، در متشابه داخل است؛ از این جهت حجّت نیست. ولی در مقابل ، ما می‌گوییم این ظواهر حجّت هم هستند و سخنان اخباری‌ها را پاسخ می‌دهیم. مرحوم آخوند پس از این جمع‌بندی می‌فرماید همهٔ پنج ادعای اخباری‌ها فاسد و باطل است و یک یک آنها را نقد می‌کنیم:

پاسخ دلیل اوّل: وی سه جواب به دلیل اوّل داده است :

۱. روایت فرموده بود: «**إنّما یعرف القرآن من خوطب به**» ، کلمهٔ «القرآن» ظهور در کلّ قرآن دارد و منظور این است که آگاهی به تمام حقایق قرآن از محکمات و متشابهات، ظواهر و بواطن، عامّ و خاصّ، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، شأن نزول، زمان و مکان نزول و ... منحصر به ائمهٔ اهل‌بیت علیهم‌السلام است و دیگران از آن بی‌بهره‌اند، نه این‌که دیگران حتی یک آیه را هم نمی‌فهمند. دلیل بر این‌که مقصود ، آگاهی به کلّ قرآن است، واضح است که در قرآن آیاتی وجود دارد که مخصوص معصومین نیست و همه کس معنای آن را نمی‌فهمند، مثل نصوص قرآن که جای کمترین تردیدی نیست ، یا آیاتی همچون: ﴿**لا یغتب بعضکم بعضاً**﴾، ﴿**لا یسخر قوم من قوم**﴾، ﴿**احلّ الله البیع**﴾ و ﴿**أوفوا بالعقود**﴾.

۲. روایات مزبور در مقام ردع و منع ابوحنیفه و قتاده و امثال آنهاست و مسلک آنان در استفاده از ظواهر قرآن با مسلک مجتهدین شیعه، بسیار تفاوت دارد. آنها اوّل گفتند «حسبنا کتاب الله»، و خود را از مفسران واقعی قرآن محروم کردند و ثقل اصغر را کنار گذاشتند ، مستقیماً و مستقلاً و بدون تفسیر و روایات اهل‌بیت به قرآن مراجعه کردند و طبق ظواهرش فتوی دادند. بنابراین ، سزاوار است که امام آنها را شدیداً محکوم کند.

فقیهان شیعه چنین نیستند، بلکه نخست دقیقاً و مبسوطاً درباره آیه فحص و تحقیق می‌کنند و هرجا که مظنّهٔ روایتی برخلاف ظاهر باشد، مراجعه می‌کنند. بعد از فحص و یأس از ظفر به بیان و قرینه ، به ظاهر آیه استناد می‌کنند. اخباری می‌خواهد بگوید حتی پس از فحص و یأس هم حق ندارید به ظاهر آیه استناد کنید و قرآن را فقط بخوانید و ثواب ببرید، اما معانی آن را نفهمید و تدبّر نکنید؛ ولی اصولی مسلک ، این شیوه را قبول ندارد.[1]

۳. بر فرض که روایات مزبور مفادش این باشد که فهم حتی یک آیه از قرآن هم نصیب دیگران نیست، و حتی پس از مأیوس شدن از قرینه بر خلاف ظاهر هم ، حق ندارید به قرآن تمسّک کنید؛ ولی در مقابل، چندین برابر ، روایاتی داریم که سخن از ارجاع مردم به قرآن است،[2] سخن از ارجاع راویان حدیث به قرآن است،[3] سخن از عرضه کردن اخبار به قرآن است،[4] سخن از عرضه کردن

---

۱. شرط فحص و یأس ، هم شرط مراجعه به اصول عملیه است که در مقصد هفتم بیان خواهد شد و هم شرط استناد به ظواهر و اصول عقلائیه است.

۲. *وسائل الشیعه*، ج ۱، ص ۲۹۰.

۳. همان، ج ۱۸، ص ۷۵.

۴. همان.

خصوص متعارضان به قرآن است،[1] سخن از ارجاع شروط ضمن معاملات به قرآن است،[2] سخن از استدلال امامان علیهم‌السلام به قرآن است؛[3] اگر ظواهر قرآن حجّت نباشد، تمام اینها لغو خواهد بود.

آنگاه اولاً این اخبار به مراتب بیشتر از اخبار قبلی است و رجحان دارد، ثانیاً بر فرض عدم رجحان، جمع میان آن دو این‌گونه است که اخبار ردع از عمل به قرآن را بر عمل به متشابهات و مجملات و اخذ به ظواهر قبل الفحص و الیأس، حمل کنیم و اخبار طایفهٔ دوم را بر ارجاع به محکمات و نصوص و ظواهر پس از فحص و یأس، حمل کنیم و هیچ منافاتی هم نباشد.

اگر کسی بگوید شاید منظور این همه روایت ارجاع به نصوص باشد، خواهیم گفت این سخن قطعاً باطل است و ما در قرآن آیه‌ای که از جمیع جهات نصّ باشد، نداریم تا ارجاع به نصوص مراد باشد، و یا خیلی کم داریم که حمل کلام معصوم بر فرد نادر می‌شود.

پاسخ دلیل دوم: ما تمام سخنان شما را در دلیل دوم قبول داریم که در قرآن معارف بلند و عمیقی وجود دارد و جز معصوم کسی به عمق آن نمی‌رسد، ولی چه ربطی به بحث ما دارد؟ بحث ما دربارهٔ ظواهر آیات الاحکام است و آیات الاحکام که معارف عمیق و پیچیده ندارد؛ بلکه بیانگر یک سلسله مسائل عملی است که مسلمانان باید به‌صورت روزمرّه به آن‌ها عمل کنند. **﴿حرّمت علیکم الخمر﴾** که پیچیده نیست **﴿فانکحوا ما طاب من النساء﴾** که غامض نیست. و ... آری آیات مربوط به مطالب عقیدتی، سیر و سلوک و ... غامض و عمیق است ولی کسی نگفته است که در مسائل اعتقادی هم حق داریم به ظاهر آیه استناد کنیم تا شما اعتراض کنید. **«فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد»**.

پاسخ دلیل سوم: مقدمه: دربارهٔ معنای کلمهٔ متشابه چهار احتمال وجود دارد:

۱. متشابه یعنی مجمل و کلامی که دارای دو یا چند احتمال است و هیچ‌کدام اظهر از دیگری نیست.

۲. متشابه یعنی ظاهر و کلامی که ظهور در مطلبی دارد و احتمال ارادهٔ خلاف ظاهر از آن ضعیف است.

۳. متشابه یعنی اعم از مجمل و ظاهر که در بخش اوّل دلیل سوم ادعا شد.

۴. متشابه خودش از الفاظ مجمل است و امرش دایر است میان اینکه مراد از آن، خصوص مجمل باشد یا ظاهر را هم شامل شود که مستدل این احتمال را داد.

مرحوم آخوند با توجه به این مقدمه می‌فرماید کلمهٔ متشابه، چه از نظر عرف و استعمالات عرفی و چه از نظر لغت، اجمال و ابهامی ندارد و معنای آن واضح است و به خصوص مجمل اطلاق

---

۱. همان، ص ۷۸ ـ ۸۹.
۲. همان، ص ۷۵ ـ ۸۹.
۳. همان.

می‌شود و اعم نیست ، یا ابهام ندارد که مردّد باشد . سخن شما ادعایی بیش نیست و هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد ، پس متشابه شامل ظواهر نیست.[۱]

کفایه و أما الرابعة فلأن العلم إجمالا بطروء إرادة خلاف الظاهر إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر فی الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيدا.

و أما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فإنه كشف القناع و لا قناع للظاهر و لو سلم فليس من التفسير بالرأى إذ الظاهر أن المراد بالرأى هو الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به و إنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدته ذاک الاعتبار عليه من دون السؤال عن الأوصياء و فى بعض الأخبار (: إنما هلک الناس فى المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلک عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم) هذا.

مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلک و لو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ضرورة أنه قضية التوفيق بينها و بين ما دل على جواز التمسک بالقرآن مثل خبر الثقلين و ما دل على التمسک به و العمل بما فيه و عرض الأخبار المتعارضة عليه و رد الشروط المخالفة له و غير ذلک مما لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه ضرورة أن الآيات التى يمكن أن تكون مرجعا فى باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسک بها و يعمل بما فيها ليست إلا ظاهرة فى معانيها ليس فيها ما كان نصا كما لا يخفى.

پاسخ دلیل چهارم : مرحوم آخوند از دلیل چهارم دو پاسخ می‌دهد:

پاسخ اوّل: علم اجمالی مادامی متابعتش واجب و مخالفتش حرام است که بماند و از بین نرود و به یک علم تفصیلی تبدیل نشود؛ والّا اگر منحل شد، دیگر علم اجمالی نیست تا متابعت شود و مؤثر باشد. برای مثال اجمالاً می‌دانستیم که صد گوسفند از هزار گوسفند ، نجاست خوار یا موطوئه شده است و خوردن گوشت آنها حرام است. سپس بنا به دلایلی یقین کردیم که آن صد گوسفند حرام عبارت است از این صد گوسفند معلوم و مشخص. دیگر نسبت به بقیه علمی نیست. یا علم به عدم حرام است و یا مجرّد شک بدوی است و چیزی مانع از اصل برائت نیست.

---

۱. علاوه بر جواب فوق دو جواب دیگر می‌توان داد: ۱. بر فرض که متشابه امرش مردّد باشد، میان مجمل یا اعم از مجمل و ظاهر، ولی مطلب از قبیل شبهۀ مفهومیه و دوران میان اقل و اکثر است که قدر متیقّن را باید گرفت . یعنی پیروی از مجملات جایز نیست و نسبت به مازاد مشکوک (پیروی از ظواهر)، اصل برائت از حرمت اتّباع جاری می‌شود و اخذ به آنها بلامانع است. ۲. اصولاً اصل استدلال اخباری به آیۀ نهی از اتّباع متشابه باطل و ناتمام و مصادره به مطلوب و نقض غرض است؛ زیرا خود اخباری حجیّت ظواهر قرآن را قبول ندارد. پس چگونه به استناد ظاهر آیۀ مزبور از پیروی کردن ظواهر، منع می‌کند؟ اگر ظواهر حجّت نیست، پس ظاهر این آیه نیز حجّت نیست و شما حق ندارید به آن استناد کنید.

در مانحن‌فیه قبل از فحص در منابع، علم اجمالی داشتیم که بسیاری از عمومات و مطلقات تخصیص و تقیید خورده‌اند و از ظواهر، خلاف ظاهر اراده شده است ـ فرض کنید حداکثر ۸۰ درصد ـ و پس از فحص در روایات به همین مقدار مطلع شدیم و به‌اندازهٔ معلوم بالاجمال مخصّص و مقیّد و ... یافتیم. قهراً علم اجمالی منحل می‌شود و نسبت به ۲۰ درصد باقی‌مانده یا یقین به عدم قرینه داریم یا مجرّد شک بدوی است و علمی نیست تا مؤثر باشد. پس پاسخ اوّل، انحلال علم اجمالی پس از ظفر به مقدار لازم است.

پاسخ دوم: علم اجمالی کبیر، این است که اجمالاً بدانیم مخصص‌ها و مقیدها و قرینه بر خلاف ظاهرها در میان مجموع روایاتی است که بخشی از آنها بدست ما رسیده و بخشی هم در تاریخ دفن شده و بدست ما نرسیده است. علم اجمالی صغیر، این است که کاری به روایاتی که بدست ما نرسیده است، نداریم و در محدوده روایاتی که به ما رسیده است می‌گوییم علم اجمالی به تخصیص و تقیید داریم، ولی دایره‌اش وسیع نیست و مخصوص همین روایات وارده است که اگر فحص کنیم، می‌یابیم و بعید نیست کسی چنین ادعایی کند؛ زیرا ما نسبت به روایات غیرواصل تکلیفی نداریم و آنها وجودشان کالعدم است.

آنگاه نسبت به تک تک ظواهر به منابع مراجعه می‌کنیم و در مظانّ وجود قرینه بر خلاف ظاهر، فحص می‌کنیم و هرجا قرینه نیافتیم همین مورد از اطراف علم اجمالی خارج می‌شود و جای تمسّک به ظاهر است و منتظر فحص از بقیه موارد نمی‌شویم.

پاسخ دلیل پنجم: مرحوم آخوند از پنجمین دلیل اخباری‌ها سه پاسخ می‌دهد:

پاسخ اول: روایاتی که در دلیل پنجم به آنها اشاره شد تفسیر کردن کلام خدا را محکوم می‌کند و حمل ظاهر کلام بر طبق ظاهرش و اخذ به ظاهر نمودن، موضوعاً از آن روایات، خارج است و اصلاً تفسیر نامیده نمی‌شود؛ زیرا تفسیر عبارت است از «کشف القناع». یعنی پرده از امر مجهول و مشکل برداشتن و حقیقت پنهانی را آشکار ساختن و باز کردن، و ظاهر ظاهر است، یعنی هویدا است و پرده‌ای بر چهرهٔ آن نیست و به آشکار اعلان می‌کند که مقصود چیست و نیازی به تفسیر ندارد؛ چیز پنهانی نیست که کسی آن را آشکار کند و از آن پرده بردارد.

پاسخ دوم: بر فرض که اخذ به ظاهر هم نوعی تفسیر باشد؛ ولی روایات مزبور که مطلق تفسیر را منع نکرده است، بلکه تفسیر به رأی را محکوم نموده است. یعنی اینکه انسان به مقتضای رأی شخصی و ذوق و سلیقه خودش و با اتکاء به یک سلسله ملاحظات و محاسبات ظنّی و بدون پشتوانه، ظاهری را تفسیر کند و از قیاس و استحسان و ...کمک بگیرد؛ نام چنین کاری تفسیر به رأی است.[1]

---

۱. همان‌گونه که منافقان عمل می‌کنند و از خود تفسیرهایی می‌کنند.

برای مثال حمل ظاهر برخلاف ظاهرش آن هم بدون مدرک معتبر و صرفاً بر اساس ترجیحات ظنّی ، تفسیر به رأی است. حمل مجمل بر یکی از محتملاتش به صرف استحسان و غیره تفسیر به رأی است، اما اخذ به ظاهر کردن و حمل ظاهر بر ظاهرش تفسیر به رأی نیست ، چون در این صورت کسی از رأی و ذوق شخصی استفاده نمی‌کند ظاهر مفادش بین‌المللی است و هرکس آشنا به لغت باشد معنای آن را می‌فهمد و می‌گوید مراد متکلم چنین و چنان است و سخن از دخالت رأی شخص نیست. این همان روش عامّه و اهل سنت است که بدون مراجعه به مفسران واقعی قرآن، یعنی اهل‌بیت علیهم‌السلام اجتهاد به رأی می‌کنند و به دلخواه آیات قرآن را تفسیر می‌کنند. در بعضی از روایات آمده است که مردم در متشابهات قرآن هلاک شدند؛ چراکه از معنای متشابه آگاهی نداشتند و به حقیقت آن معرفت پیدا نکردند و از پیش خود و به مقتضای آراء و افکار و سلایق خویش تأویلاتی کرده و خود را از اوصیاء رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله بی‌نیاز دانستند.[۱]

پاسخ دوم: بر فرض که حمل ظاهر بر ظاهرش هم تفسیر به رأی باشد ، امّا روایات تفسیر به رأی سه مصداق را شامل شود: ۱. حمل ظاهر بر خلاف ظاهرش، بدون قرینهٔ معتبر؛ ۲. حمل مجمل بر یکی از محتملات، بدون مدرک معتبر؛ ۳. حمل ظاهر بر ظاهرش. ولی چاره‌ای نداریم جز این‌که روایات مزبور را بر دو مصداق اوّل و دوم حمل نموده و مصداق سوم را خارج کنیم؛ زیرا در مقابل این روایات، روایات فراوانی داریم که دلالت دارند بر جواز تمسّک به قرآن . مثل حدیث ثقلین که میان شیعه و سنّی متواتر است،[۲] یا بر عمل به قرآن دلالت دارند،[۳] یا بر عرضه کردن اخبار متعارض به قرآن،[۴] یا بر ردّ شروط مخالف کتاب[۵] یا بر ارجاع مردمان به قرآن[۶] و یا ... که مفاد تمام اینها عبارت است از حجیّت قرآن.

از نگاهی دیگر این روایات از دو حال خارج نیست یا این روایات کثیره مخصوص ظواهر قرآن است و در مقایسه با اخبار منع از تفسیر به رأی ، اخصّ است که در اینجا قانون ، تقدیم خاصّ بر عامّ است. پس اخذ به ظاهر و حمل ظاهر بر ظاهرش از عموم اخبار تفسیر به رأی خارج می‌شود و در این روایات فراوان داخل می‌گردد.

یا این‌که این روایات نصوص را هم شامل است و میان دو دسته ، عموم من وجه است. مادّه افتراق اخبار تفسیر به رأی، دو مصداق است که قبلاً ذکر شد. مادهٔ افتراق اینها نصوص قرآنی است و ماده اجتماع، حمل ظاهر بر ظاهرش می‌باشد؛ پس باز هم ناچاریم مادهٔ اجتماع را به این روایات کثیره بدهیم؛ زیرا حمل اینها بر ماده افتراق ، یعنی خصوص نصوص ، موجب حمل آن همه اخبار ، بر فرد

---

۱. *وسائل‌الشیعه* ، ج ۱۸، ص ۱۴۸.
۲. *خصال صدوق*، ج ۱، ص ۶۵.
۳. *نهج‌البلاغه*، خطبهٔ ۱۷۶.
۴. *وسائل‌الشیعة*، ج ۱۸، ص ۷۸ ـ ۸۰.
۵. همان ، ج ۱۲، ص ۳۵۳.
۶. همان، ج ۱، ص ۲۹۰.

نادر و یا معدوم است که با مقام معصوم نمی‌سازد معصوم ، این همه روایت را برای چیزی که مصداق ندارد بیان نمی‌کند به‌ناچار ماده اجتماع را به این روایات می‌دهیم و اخبار تفسیر به رأی را بر دو مصداق دیگر حمل می‌کنیم ـ که کم هم نیست ـ تا حمل بر فرد معدوم یا نادر شود.

کفایه و دعوی العلم الإجمالی بوقوع التحریف فیه بنحو إما بإسقاط أو تصحیف و إن کانت غیر بعیدة کما یشهد به بعض الأخبار و یساعده الاعتبار إلا أنه لا یمنع عن حجیة ظواهره لعدم العلم بوقوع خلل فیها بذلک أصلا. و لو سلم فلا علم بوقوعه فی آیات الأحکام و العلم بوقوعه فیها أو فی غیرها من الآیات غیر ضائر بحجیة آیاتها لعدم حجیة ظاهر سائر الآیات و العلم الإجمالی بوقوع الخلل فی الظواهر إنما یمنع عن حجیتها إذا کانت کلها حجة و إلا لا یکاد ینفک ظاهر عن ذلک کما لا یخفی فافهم.

یکی از مباحثی که در علوم قرآنی مطرح است، مسألهٔ تحریف قرآن است. شکی نیست که سایر کتب آسمانی از قبیل تورات و انجیل که امروزه در دست مسیحیان و یهودیان است، مبتلا به تحریف شده است؛ ولی آیا قرآن هم دچار تحریف شده است یا خیر؟ در پاسخ این سؤال گفتنی است تحریف سه شعبه دارد:

۱. تحریف به زیادة، یعنی کلمه یا جمله یا آیه یا سوره‌ای بر قرآن کریم افزوده شده باشد. این نوع تحریف به اتفاق کلمهٔ همهٔ مسلمانان در قرآن رخ نداده است و خود خداوند وعده داده است که قرآن را حفظ خواهد کرد : ﴿إنّا نحن نزّلنا الذکر و إنّا له لحافظون﴾.[۱]

۲. تحریف به نقیصه، یعنی جمله یا آیه یا قسمتی از قرآن کم شده باشد و آن مقداری که بر رسول خدا صلی الله علیه و آله نازل شده بدست ما نرسیده است.

۳. تحریف به تصحیف، یعنی کلمه یا جمله‌ای را تغییر داده و کلمات را جابجا کرده باشند یا از لحاظ ماده یا هیئت دخل و تصرفی در آن انجام داده باشند، به گونه‌ای که معنای کلام عوض شود.

سخن در این دو نوع تحریف است. اکثر محققان امامیه و عامه بر این باورند که چنین تحریفی در قرآن رخ نداده است و قرآن ، نه با یک کلمه زیاد و نه یک کلمه کم، بدست ما رسیده است و آنچه به‌عنوان ما بین الدفتین در اختیار ماست، همان است که بر رسول خدا نازل شده است؛ ولی برخی از دانشمندان عامّه و خاصّه معتقدند چنین تحریفی در قرآن واقع شده است.

از کلمات مرحوم آخوند استفاده می‌شود که ایشان هم این قسم از تحریف را قبول دارد و می‌فرماید بعید نیست که چنین چیزی حقیقت داشته باشد.[۲]

مرحوم آخوند برای اثبات ادعایش دو شاهد می‌آورد:

---

۱. سورهٔ حجر، آیهٔ ۹.

۲. با توضیحاتی که مرحوم مشکینی در حاشیه داده است معلوم می‌شود ایشان نیز در این باب با مرحوم آخوند هم‌عقیده است.

۱. بعضی از اخبار و روایات ، دالّ بر وقوع تحریف کذایی در قرآن است. مرحوم مشکینی می‌فرماید اخبار زیاد است و نقل آن به درازا می‌کشد و خارج از محدوده کتاب است.[۱]

۲. اعتبار و محاسبه و ملاحظه نیز همین مطلب (وقوع تحریف) را تأیید می‌کند. مرحوم مشکینی در توضیح این کلام فرموده است: گاهی با آیاتی روبه‌رو می‌شویم که صدر و ذیل آن یا شرط و جزایش بر حسب ظاهر هیچ ارتباطی میانشان وجود ندارد، طوری که از هیچ عاقلی و بلیغی چنین چیزی انتظار نمی‌رود؛ چه رسد به کلام خداوند که فوق کلام بشر است.

وی برای نمونه این آیه را مطرح می‌کند: ﴿**وإن خفتم ألّا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ماطاب لکم من النساء مثنی و ثلاث و رباع**﴾،[۲] یعنی اگر بترسید که دربارهٔ ایتام مراعات قسط و عدل نکنید، پس با آن زن‌هایی که می‌خواهید ازدواج کنید با دو یا سه یا چهار زن). حال میان خوف از مراعات قسط و عدل دربارهٔ یتیمان ، با جواز نکاح کذایی چه ارتباطی وجود دارد؟ پس معلوم می‌شود چیزی سقط شده و بر حسب روایتی ثلث قرآن میان این شرط و جزاء حذف شده است . مثال دیگر آیهٔ ﴿**الیوم أکملت لکم دینکم و أتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الإسلام دیناً**﴾ است که در اثناء بیان گوشت‌های حرام در سوره مائده آمده است[۳] و هیچ ارتباطی با باقی آیه ندارد. پس معلوم می‌شود تحریف به نقیصه در قرآن پیش آمده است. البته مبنای مرحوم آخوند و هر کسی که قائل به تحریف باشد، باطل است و بزرگان در کتب مربوطه به آن پاسخ داده‌اند و ما وارد این بحث‌ها نمی‌شویم.[۴]

با توجه به این مقدمه، دلیل ششمی هم می‌توان به نفع اخباری‌ها اقامه کرد که مبتنی بر مبنای تحریف به نقیصه است. اگر کسی بگوید ما علم اجمالی داریم که در قرآن تحریف به نقیصه یا تغییر رخ داده است و با وجود این علم اجمالی به هر ظاهری که می‌رسیم احتمال می‌دهیم از ظواهری باشد که دچار تحریف شده است و با وجود علم اجمالی حق نداریم به ظاهر آیه تمسک کنیم، چون اگر به ظواهر بعضی استناد کنیم و ظواهر بعضی دیگر را کنار بگذاریم ترجیح بلامرجّح است و به همه ظواهر استناد کردن هم مخالف علم اجمالی است.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید اصل مبنا را قبول داریم و چنین علم اجمالی‌ای بعید نیست ، سپس دو شاهد می‌آورد که قبلاً در مقدمه ذکر شد؛ ولی در عین حال مدّعی است که این علم اجمالی مانع از اخذ به ظواهر قرآن نیست و جلو حجیّت ظواهر قرآن را نمی‌گیرد. وی برای اثبات این ادّعا دو جواب می‌دهد:

۱. قرآن آیات فراوانی دارد، نصوص و مصرّحات دارد، متشابهات و مجملات دارد، ظواهر دارد و مایقین نداریم که خلل و نقصان و تحریف کذایی مربوط به ظواهر قرآن باشد و دایره علم

---

۱. *صحیح مسلم*، ج ۴، ص ۱۶۷؛ *مسند احمد*، ج ۱، ص ۲۴۷. ۲. سورهٔ نساء، آیهٔ ۳.
۳. سورهٔ مائده، آیهٔ ۳. ۴. ر.ک: *البیان*.

اجمالی اینها را هم بگیرد. شاید در خصوص مصرحات قرآن چنین اتفاقی افتاده باشد، شاید در مجملات تحریفی پیش آمده باشد که ربطی به ظواهر ندارد. پس نسبت به ظواهر ، وقوع تحریف قطعی نیست و مجرّد شک است ، بنابراین به آن اعتنا نمی‌شود . پس چیزی که مانع از تمسّک به ظواهر شود وجود نگرفت.

۲. بر فرض که دامنه علم اجمالی ، ظواهر قرآن را نیز بگیرد و ما علم اجمالی به وقوع تحریف در ظواهر هم پیدا کنیم ، امّا باز هم ضرری ندارد؛ زیرا ظواهر چند شعبه است: ظاهر آیات عقیدتی، ظاهر آیات اخلاقی، ظاهر آیات تاریخی، ظاهر آیات پند و اندرز، ظاهر آیات قصص . یکی از این شعبه‌ها هم ظواهر آیات الاحکام است. آنچه برای ما حجت (منجّز و معذر) است، همین ظاهر آیات احکام است ، نه ظواهر آیات دیگر. و باز نسبت به خصوص آیات احکام که محل بحث ماست ، یقین به وقوع تحریف نداریم و مجرّد شک است و چیزی که مانع از تمسّک به ظاهر باشد نداریم.

قوله: و العلم بوقوعه: اگر بگویید نسبت به خصوص آیات الاحکام چنین علمی به تحریف نیست، ولی نسبت به کلّ ظواهر ، که یک طرف آیات احکام است و طرف دیگر آن، آیات دیگر است علم اجمالی داریم؛ آیا این علم مانع نمی‌شود؟ پاسخ این است که این علم اجمالی ضرری ندارد و جلو اخذ به ظواهر آیات احکام را نمی‌گیرد؛ چراکه علم اجمالی وقتی مؤثّر است که همهٔ اطرافش مورد ابتلاء باشد والّا اگر بعض اطراف از محل ابتلاء خارج بود، نسبت به بعض دیگر علم اجمالی‌ای نیست که اثر داشته باشد. در مانحن‌فیه چنین است؛ زیرا ظواهر سایر آیات که حجّت ـ به معنای منجّزیت و معذّریت ـ نیست، تنها ظاهر آیات احکام حجّت است و چون یک طرف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج است، چنین علمی تأثیر ندارد.

آری اگر همه ظواهر کتاب حجّت بود، علم اجمالی به وقوع خلل و نقصان در برخی از آنها مانع از حجیّت می‌شد؛ ولی چنین نیست. در غیر این صورت ، یعنی اگر علم اجمالی به وقوع خلل در بعضی از ظواهر، مطلقاً مانع از حجیّت ظواهر باشد، ولو تمام آنها حجّت و مورد ابتلاء نباشد، لازمه‌اش این است که نتوانیم به هیچ ظاهری تمسّک نکنیم؛ زیرا هیچ ظاهری نیست مگر اینکه منفکّ از وقوع خلل در آن نیست و این لازمه را احدی ملتزم نیست.

فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه سایر ظواهر هم حجّت هستند؛ ولی حجیّت هر چیزی متناسب با همان چیز و همان مقام است : شاید هم فافهم ، امر به دقت باشد.

کفایه نعم لو کان الخلل المحتمل فیه أو فی غیره بما اتصل به لأخل بحجیته لعدم انعقاد ظهور له حینئذ و إن انعقد له الظهور لو لا اتصاله.

مرحوم آخوند در عبارت‌های پیشین فرمودند «إلّا أنّه لا یمنع عن حجیة الظواهر و...» یعنی علم

اجمالی به تحریف ، جلو حجیّت ظواهر قرآن را نمی‌گیرد. حال این عبارت استدراک از آن جمله است و مقدمه‌ای دارد:

به عقیده مرحوم آخوند شک در اصل وجود قرینهٔ با شک در قرینیّت موجود فرق دارد و اگر کلام محفوف و محاط به چیزی شد که صلاحیت قرینه بودن را دارد، این احاطه موجب می‌شود کلام مجمل شود و از قابلیت استناد بیفتد. مثل عود ضمیر به بعض افراد عام قبلی که بنا بر قولی موجب اجمال عام سابق می‌شود. همچنین استثنای عقیب جمل متعدد که باز به قول آخوند موجب اجمال عمومات قبلی می‌شود و ... . وی با توجه به این مقدمه می‌فرماید اگر علم اجمالی به این نحو باشد که حتماً چیزی متصل به کلام بوده و سقط شده است و ما هم اجمالاً می‌دانیم که چسبیده به آیه دیگر بوده است یا به آیةالحکم و صلاحیّت قرینیّت هم دارد، در اینجا شک در قرینیّتِ موجود است و به عقیده مرحوم آخوند موجب اجمال هر دو آیه می‌شود و هیچ کدام قابل تمسّک نیست. ولی اگر متصل نبوده و منفصل بوده و شاید قرینه بر آیةالحکم باشد، به آن اعتنا نمی‌شود.

[اختلاف القراءة یمنع عن التمسّک بظاهر الکتاب]

ثم إن التحقیق أن الاختلاف فی القراءة بما یوجب الاختلاف فی الظهور مثل یطهرن بالتشدید و التخفیف یوجب الإخلال بجواز التمسک و الاستدلال لعدم إحراز ما هو القرآن و لم یثبت تواتر القراءات و لا جواز الاستدلال بها و إن نسب إلی المشهور تواترها لکنه مما لا أصل له و إنما الثابت جواز القراءة بها و لا ملازمة بینهما کما لا یخفی.

لو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجیح بینها بعد کون الأصل فی تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجیة فی خصوص المؤدی بناء علی اعتبارها من باب الطریقیة و التخییر بینها بناء علی السببیة مع عدم دلیل علی الترجیح فی غیر الروایات من سائر الأمارات فلا بد من الرجوع حینئذ إلی الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات.

اختلاف قرائتها

تردیدی نیست که در قرآن قرائت‌های مختلفی وجود دارد که مشهورترین آنها قرائت قرّاء سبعه است. این اختلاف قرائات گاهی موجب اختلاف ظهور آیه نمی‌شود که مفاد آیه را تغییر بدهد ؛ مثلاً یک قاری کلمه حُشِرَت را بدون تشدید می‌خواند و دیگری با تشدید ـ و از باب تفعیل می‌خواند. یا یکی مالک یوم الدین و دیگری مَلِکِ یوم الدین قرائت می‌کند. این مطلب از بحث ما خارج است و قرائت قرآن طبق هر کدام صحیح است و در معنا هم تأثیری ندارد. ولی گاهی اختلاف قرائت‌ها موجب می‌شود که ظهورها متفاوت و مختلف شود و طبق هر قرائت معنایی از آیه مستفاد شود. مثلاً

آیه می‌گوید: ﴿و لا تقربوهنّ فی المحیض حتّی یطهرن﴾؛[1] نزدیکی با زن‌ها در ایام حیض حرام است تا زمانی که پاک شوند یا غسل کنند. دربارهٔ آخرین کلمهٔ این آیه، دو قرائت وجود دارد:

۱. یَطهُرنَ بدون تشدید، معنایش این است که نزدیکی حرام است تا وقتی که زن‌ها پاک شوند؛ یعنی خون نبینند و به محض اینکه رحم پاک شد جماع جایز است؛ گرچه غسل حیض نکرده باشند.

۲. یطّهّرن با تشدید از باب افتعال و به معنای غسل کردن. یعنی تا زمانی که غسل حیض نکرده باشند، نزدیکی حرام است و صرف پاکی رحم کافی نیست.

در چنین مواردی چه باید کرد؟ مرحوم آخوند معتقد است که به هیچ کدام از دو قرائت نمی‌توان استدلال کرد و فتوی داد؛ چراکه قرآن حجّت است و با قرائات مختلف، قرآن واقعی محرز نیست که کدام قرائت از رسول‌خدا صلی الله علیه و آله به ما رسیده است تا همان حجّت باشد، و تا قرآنیّت احراز نشود، ارزشی ندارد.

بحث دیگری که وجود دارد این است که آیا قرائت‌های مختلف متواترند یا خیر؟ مرحوم آخوند می‌فرماید گرچه به مشهور نسبت داده شده است که این قرائت‌ها را متواتر می‌دانند، امّا به عقیدهٔ ما چنین چیزی ثابت نیست و این از مشهوراتی است که اصل و اساسی ندارد.[2]

بحث دیگر این است: بر فرض که قرائت‌های مختلف متواتر نباشند، امّا استدلال به آنها جایز است یا خیر؟ باز مرحوم آخوند معتقد است خیر، استدلال به آنها و فتوا دادن بر طبق آنها ثابت نیست؛ چون دلیل ندارد. آری، آن مقدار که دلیل داریم مسألهٔ جواز قرائت قرآن براساس این قرائات است.[3] ولی جواز استدلال، نه عین جواز قرائت است و نه لازمهٔ آن. ممکن است آیه‌ای حتی نسخ شده باشد و حکم نداشته باشد، امّا با وجود این، در قرآن باشد و قرائت آن هم ثواب داشته باشد؛ متقابلاً به خبر واحد می‌توان استدلال کرد، ولی با خبر واحد، قرآنیّت ثابت نمی‌شود.

بحث دیگر: بر فرض که استدلال به این قرائت‌ها جایز باشد. اگر در موردی قرائت‌ها متعارض بود (مثل یطهرن که بیان شد) چه باید کرد؟ می‌فرماید: بحثی وجود دارد مبنی بر این‌که آیا مرجّحاتی که در باب تعارض خواهد آمد مخصوص دو حدیث متعارض است و در باره دو اجماع منقول متعارض، دو شهرت فتوایی متعارض، دو قرائت متعارض جاری می‌شود یا خیر؟ بنا بر جریان آن‌ها در این موارد، نخست باید اخذ به راجح و طرح مرجوح کرد؛ ولی بنابر عدم جریان، دست ما در

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۲۲.

۲. زیرا اگر متواتر باشند، از دو حال خارج نیست: یا منظور این است که به تواتر از پیامبر به ما رسیده است که چنین نیست؛ وگرنه به‌جای نسبت قرائات به عاصم و ... به خود پیامبر نسبت می‌دادند. یا منظور این است که به تواتر از فلان قاری به ما رسیده است که این هم ارزشی ندارد. مگر فلان قاری معصوم است که قولش ارزشمند باشد.

۳. مثلاً روایت می‌گوید «*اقرؤ القرآن کما یقرء الناس حتی یقوم القائم*». *اصول کافی*، ج ۲، ص ۶۳۳.

قرائت‌های متعارض ، از قاعدهٔ ثانویه و مرجّحات کوتاه می‌شود و نوبت می‌رسد به ملاحظهٔ مقتضای اصل و قاعدهٔ اوّلیّه که بنا بر مسلک طریقیت (مسلک مشهور امامیه) جای تساقط دو اماره متعارضه است و بنا بر مسلک سببیّت (مسلک مشهور اهل سنت) جای تخییر میان آن دو است.

بنا بر طریقیت و تساقط نوبت می‌رسد به مراجعه به ادلّه دیگر که اگر دلیل اجتهادی داریم، آن مقدم است؛ مثل آیهٔ ﴿نسائکم حرث لکم فأتوا حرثکم أنّی شئتم﴾.[1] بنا بر این‌که «انّیٰ» مفید عموم زمانی باشد که از عموم آیه زمان حیض خارج شده است ، پس از انقطاع دم و قبل از غسل حیض ، شک می‌کنیم و به عموم عام تمسّک می‌نماییم ، در نتیجه حکم به جواز جماع می‌کنیم. بنا بر این‌که زمان‌ها قیدیّت داشته باشند ، نه ظرفیّت ، و هر زمانی فرد مستقلّی باشد. اگر دلیل اجتهادی نبود، نوبت به اصل عملی می‌رسد که در مثال مزبور اصل عملی استصحاب بقاء حرمت جماع است؛ زیرا در زمان حیض که قطعاً حرام بود، پس از پاک شدن و قبل از غسل ، شک در بقاء حرمت می‌کنیم لذا از استصحاب بقاء حرمت استفاده می‌کنیم . و گفتنی است که استصحاب حکم خاصّ بر عموم عامّ مقدم است.

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۲۳.

فصل
[عدم حجّيّة قول اللغوىّ]

قد عرفت حجية ظهور الكلام فى تعيين المرام فإن أحرز :القطع و أن المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام.

و إلا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف فى أن الأصل عدمها لكن الظاهر أنه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى فافهم.

و إن كان لاحتمال قرينية الموجود فهو و إن لم يكن بخال عن الإشكال بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد إلا أن الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل.

و إن كان لأجل الشک فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا فالأصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فإنه ظن فى أنه ظاهر و لا دليل إلا على حجية الظواهر.

فصل دوم: حجّيت قول لغوى

فصل اوّل دربارهٔ حجيّت ظواهر بود . رأى مشهور و مرحوم آخوند اين بود كه ظواهر كلمات مطلقاً حجّت است و قيد و شرطى ندارد.

فصل دوم دربارهٔ حجيّت قول لغوى است. مرحوم آخوند بحث را اين‌گونه آغاز مى‌كند : در باب حجيّت ظواهر دو بحث داريم:

۱. بحث صغروى، كه سخن از اصل ظهور است؛ يعنى آيا فلان كلام ظهور در فلان معنا دارد يا نه؟

۲. بحث كبروى، كه پس از احراز اصل ظهور، سخن از حجيت آن است. آيا اين ظهور حجّت و واجب الاتّباع است و عند الاصابة موجب تنجّز واقع و عند الخطأ موجب عذر است يا خير؟

آنچه در فصل پيش مطرح شد يک بحث كبروى بود كه ظاهر حجّت است؛ ولى كبرى بدون ضميمه صغرى نتيجه بخش نيست. بايد اصل ظهور هم كه موضوع حجيّت است ثابت شود . اين فصل به همين منظور منعقد شده است و راه‌هاى احراز ظهور را بيان مى‌كند.

گاهى اصل ظهور به نحو قطع و جزم و يقين ، احراز مى‌شود، يعنى يقين مى‌كنيم كه متفاهم عرفى از فلان كلام ، فلان معناست .[1] در اين فرض بحثى نيست و صغرى يقيناً درست شده است، كبرى هم

---

۱. منشأ يقين عبارت است از اين‌كه كلام براى فلان معنا وضع شده باشد و ما نيز علم به وضع داريم و يقين هم داريم كه قرينه‌اى از سوى متكلم اقامه نشده است و قطع به عدم داريم.

در فصل قبل مسلم شد و نتیجه قطعی است،[۱] ولی گاهی ظهور کلام برای ما به طور قطع و یقین محرز نیست، چه اینکه عدم آن نیز محرز نیست و حداکثر ظنّ به ظهور و یا شک در آن داریم؛ در اینجا چه باید کرد؟ عواملی که موجب می‌شود تا ظهور ، احراز نشود عبارت است از:

۱. احتمال وجود قرینه: گاهی منشأ احراز ظهور ، عبارت است از احتمال وجود قرینه، یعنی متکلم کلامی را گفته است ، مثلاً گفته است: «افعل کذا» یا «رأیتُ اسداً». ما احتمال می‌دهیم که درکنار امر ، قرینه‌ای بوده که دالّ بر استحباب بوده و بدست ما نرسیده است و ما ملتفت نشدیم. یا شاید به‌دنبال اسداً ، «یرمی» گفته و رجل شجاع را اراده کرده است؛ ولی به چنین چیزی یقین هم نداریم. در این فرض همهٔ علماء اتفاق نظر دارند که اصل عدم قرینه است؛ یعنی بنا را بر نبودن قرینه گذاشته و عملاً به احتمال وجود قرینه اعتناء نمی‌کنند و به ظاهر کلام اخذ می‌نمایند.[۲]

ولی در اینجا یک بحث جنبی دارند مبنی بر این‌که آیا عقلاء عالم در اینجا دو بناگذاری عملی (اصالة عدم القرینه و اصالة الظهور) دارند ؟ یعنی اوّل بنا را بر نبودن قرینه می‌گذارند و ظهور را احراز می‌کنند ، سپس بنا را بر حجیّت ظواهر گذاشته و اصالة الظهور جاری می‌کنند یا ظاهراً و باطناً یک بناگذاری بیشتر ندارند و آن بناگذاری به ظهور است، یعنی ظاهر کلام را می‌گیرند و به احتمال خلاف ظاهر اعتناء نمی‌کنند؟[۳]

مرحوم آخوند رأی دوم را دارد و می‌فرماید وجداناً یک بناگذاریِ عملی بیش نیست و آن بنابر اخذ به ظواهر و عدم اعتناء به احتمال خلاف است و دو بناگذاری درکار نیست.[۴]

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که از نظر عرفی یک اصل بیشتر نیست، ولی اگر همین بناء عملی عرف را تحلیل کنیم ، به دو اصل برمی‌گردد که اوّل باید اصل عدم قرینهٔ جاری کنیم و موضوع (اصل ظهور) را احراز نماییم ، سپس اصالة الظهور جاری کنیم و بنا را بر اخذ به ظاهر بگذاریم.

---

۱. البته قطع به ظهور و مقام اثبات، غیر از قطع به واقع و مقام ثبوت است و مراد استعمالی غیر از مراد جدّی است و از طریق مزبور نمی‌توان قاطع شد که در واقع هم مراد همین است؛ ولی می‌توان قاطع شد که ظاهراً مراد همین است و ما هم مأمور به ظاهر هستیم و اگر مصیب بود، منجّز است و اگر خاطی بود، موجب عذر است. وگاهی خلاف ظاهر برای ما مقطوع است و در سایه قطع به قرینه ، قطع به خلاف ظاهر داریم. باز هم بحثی نیست و جای تمسّک به ظاهر نیست. این فرض از بحث ما خارج است لذا مرحوم آخوند به آن نپرداخت.

۲. البته همهٔ اینها در فرض احتمال وجود قرینهٔ متصله است؛ وگرنه قرینه منفصله مقطوع الوجود هم که باشد، جلو اصل ظهور را نمی‌گیرد، چه رسد به محتمل الوجود.

۳. البته ظهور تعلیقی و لولایی یعنی ظهوری که لولا القرینه ، هست و باید پیروی شود.

۴. نکته: به عقیدهٔ شیخ اعظم تمامی اصول لفظیّهٔ عقلائیّه به اصالة عدم القرینه برمی‌گردد. ر.ک: *فرائدالاصول*، ص ۴۲. به عقیدهٔ صاحب *فصول* تمام اصول به یک اصل تعبدی به نام اصالة الحقیقة برمی‌گردد. ر.ک: *الفصول‌الغرویه*، ص ۴۱. ولی به عقیدهٔ مرحوم آخوند در حاشیه بر *رسائل* ر.ک: حاشیه بر *فرائدالاصول*، ص ۴۵ و ۴۶ و نیز در همین بحث *کفایه* تمام اصول به اصالة الظهور برمی‌گردد و همه جلوه‌های همین اصل هستند . مرحوم مظفر هم در *اصول فقه* همین را اختیار کرده است. ر.ک: *اصول‌الفقه*، ج ۱.

۲. احتمال قرینیّت موجود؛ گاهی منشأ احراز نکردن ظهور ، عبارت است از اینکه چیزی در کلام متکلم موجود شده است و ضمناً متصل به کلام است.[۱] ولی نمی‌دانیم آیا قرینیّت دارد و متکلم از کلامش خلاف ظاهر اراده کرده و به این موجود اعتماد کرده است یا قرینیّت ندارد و قابل اعتماد نیست؟

مانند استثنایی که به دنبال چندین عام ذکر شود. مثلاً بگوید «**أکرم العلماء و جالس الفقراء و احترم الاطباء إلّا الفاسقین منهم**» که قدر مسلم ، استثناء مزبور به عام اخیر ، عود کرده و سبب تخصیص آن می‌گردد و جلو ظهور آن را می‌گیرد؛ ولی یقین نداریم که به عمومات قبلی هم عود می‌کند و باعث تخصیص آنها هم می‌شود. این ، فقط صرف احتمال است، چون قابلیّت عود به جمیع را دارد. حال در این فرض چه باید کرد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید در این صورت دو مبنا وجود دارد:

الف) مبنای صاحب *فصول*: ایشان اصالة الحقیقه را در موارد شک در ارادهٔ حقیقت و مجاز جاری می‌داند، آن هم نه به مناط افادهٔ ظن نوعی به مراد یا وثوق و اطمینان به مراد، بلکه تعبداً جاری می‌کند. یعنی همین‌که شک کردیم بدون احراز ملاک و چشم بسته از اصل مزبور استفاده می‌کنیم،[۲] بر این مبنا در مورد احتمال قرینیّت موجود، اصالة الحقیقه جاری کرده و به احتمال مزبور اعتناء نمی‌کنیم.

ب) مبنای مشهور : از نظر مشهور این مبنا غلط است و عقلاء عالم اصل تعبدی ندارند که تعبداً بنا گذاری کنند، بلکه به مناط ظنّ نوعی به مراد ، به ظاهر اخذ می‌کنند . در مورد این بحث چنین ظنّی وجود ندارد؛ زیرا کلام پیچیده شده است به چیزی که صلاحیت قرینیّت دارد. به عقیدهٔ مرحوم آخوند هرگاه کلامی محفوف شد به چیزی که یصلح للقرینیه، موجب اجمال کلام می‌شود و آن را از قابلیّت تمسّک می‌اندازد.

۳. شک در موضوع له یا مستعمل فیه: گاهی سرچشمهٔ شک در عدم احراز ظهور ، عبارت است از شک در موضوع له لغوی کلام یا مستعملٌ فیه عرفی آن. مثلاً آیه می‌گوید: ﴿**فتیمموا صعیداً طیباً**﴾[۳] و ما نمی‌دانیم که ﴿صعید﴾ چه معنایی دارد ! منشأ ندانستن هم این است که نمی‌دانیم واژهٔ صعید در لغت عرب به معنای مطلق روی زمین آمده یا به معنای خصوص خاک است؟ در اینجا ، موضوع له را نمی‌دانیم. یا این‌که می‌دانیم در لغت عرب به مطلق وجه الارض اطلاق شده است، ولی احتمال می‌دهیم که در عرف عام ،کثیراً ما در خصوص تراب خالص استعمال شده و منقول گردیده است ،که منشأ شک ، ندانستن مفهوم عرفی است. در اینجا چه باید کرد؟

---

۱. اگر منفصل باشد ضربه‌ای به ظهور نمی‌زند.
۲. *الفصول الغرویه*، ص ۴۱.
۳. سورهٔ نساء، آیهٔ ۴۳؛ سورهٔ مائده، آیهٔ ۶.

با مراجعه به اهل لغت و استعمال یا کتب لغت حداکثر ظنّ به ظهور و مراد پیدا می‌شود . قول لغوی هم گمان‌آور است، امّا آیا ظنّ حاصل از قول لغوی ارزش دارد یا نه؟

مرحوم آخوند معتقد است چنین ظنّی ارزش ندارد و دلایل طرفداران حجیّت قول لغوی را بعداً طرح و ردّ می‌کند . امّا فعلاً می‌فرماید از قول لغوی ، ظنّ به ظهور درست می‌شود و صغری این است که : «هذا مظنون الظهور»؛ ولی کبرایی به این عنوان نداریم که «وکلّ مظنون الظهور حجة» ، بلکه کبری این است که «وکلّ ظاهرٍ حجة» ، یعنی هر ظاهری که ظهورش محرز و مسلم شده باشد حجّت است ، نه هر چیزی که مظنون الظهور باشد.

نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الأوضاع و استدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلک حيث لا يزالون يستشهدون بقوله فى مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد و لو مع المخاصمة و اللجاج و عن بعض دعوى الإجماع على ذلک.

و فيه أن الاتفاق ممنوع، و لو سلم و إن الاتفاق لو سلم اتفاقه فغير مفيد مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة.

و الإجماع المحصل غير حاصل و المنقول منه غير مقبول خصوصا فى مثل المسألة مما احتمل قريبا أن يكون وجه ذهاب الجل لو لا الكل هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كلّ صنعة فيما اختص بها.

قوله: نعم: ولی به مشهور نسبت داده شده است که آنان برای قول لغوی ارزش قائل‌اند و آن را از ظنون خاصّه می‌دانند ، یعنی می‌گویند دلیل خاصّ بر حجیّت و اعتبار آن قائم شده است. ایشان برای اثبات این سخن دلایلی دارند.[1] مرحوم آخوند در متن پنج دلیل را مطرح کرده و پاسخ داده است.

دلیل اوّل؛ اتفاق علماء.[2] وقتی به کتب فقهاء و دانشمندان و نیز به بحث‌ها و گفت‌وگوهای آنان با یکدیگر مراجعه می‌کنیم می‌بینیم برای هر واژه‌ای که نیاز به تعریف و تفسیر و معناکردن دارد به کتب لغت استدلال می‌کنند و آرام می‌گیرند و اگر کسی در مقام بحث برای طرف مقابل به قول فلان لغوی استناد کند، طرف تسلیم می‌شود و می‌پذیرد. اگر قول لغوی ارزش نداشت، این سیرهٔ مستمره بیهوده بود.

دلیل دوم: اتفاقِ عقلاء؛ اتفاق قبلی مخصوص علماء بود؛ ولی دایره این اتفاق وسیع‌تر است . سیرهٔ مستمره همه عقلاء چنین است که برای پیداکردن معنای واژه‌ای به کتب لغت مراجعه می‌کنند، به آن ، استناد و استدلال می‌کنند و ... و از سوی شرع مقدس هم چنین سیره‌ای ردع و ابطال نشده است. پس مورد تأیید شارع است.

---

۱. مرحوم مشکینی در حاشیه گفته است مشهور، هفت دلیل دارند.

۲. منظور اتفاق عملی یا سیره مستمره علماست.

دلیل سوم: سید مرتضی ادعای اجماع کرده و فرموده است همهٔ علماء اجماع دارند بر اینکه قول لغوی حجّت است.[1] مقصود اجماع قولی است، یعنی علاوه بر این‌که در عمل به قول لغوی تمسّک می‌جویند، در قول و فتوی هم صریحاً به حجیّت قول لغوی فتوی می‌دهند.

جواب از سه دلیل مشهور: مرحوم آخوند به هر سه دلیل جواب می‌دهد:

جواب دلیل اوّل: اوّلاً چنین اتفاقی مسلّم نیست و ما آن را قبول نداریم. از کجا معلوم است که کسی بتواند به ضرس‌قاطع بگوید سیرهٔ مستمرهٔ همگان در طول تاریخ چنین بوده است. از خیلی بزرگان نه قولی در این باب نقل شده و نه کتابشان به دست ما رسیده است تا از سیرهٔ عملی آنها باخبر شویم.

ثانیاً بر فرض تسلیم، چنین اتفاقی دارای فایده نیست؛ زیرا سیره مستمرهٔ علماء یا اجماع عملیِ آنان، به مناط کشف از رأی معصوم ارزش دارد؛ امّا در اینجا چنین چیزی محرز نیست. شاید آنان هم به لحاظ اینکه از عقلاء هستند چنین می‌کردند، نه این‌که سیرهٔ خاصی داشته باشند که منشأ در شرع داشته باشد.

ثالثاً بر فرض که اتفاق مزبور مفید باشد، اما در پاسخ می‌گوییم اتفاق عملی از نوع عمل است و عمل مجمل است و باید به قدر متیقّن آن اخذ شود. قدر مسلّم در جایی است که شروط شهادت و بیّنه باشد، یعنی حداقل دو نفر لغوی فلان معنا را بگویند و هر دو هم عادل باشند تا به حکم اطلاق ادلّه حجیّت بیّنه در موضوعات، حجّت باشد؛ ولی مدّعای مشهور این نیست. آنان قول لغوی را مطلقاً حجّت می‌دانند، نه در خصوص شرایط مزبور.

جواب دلیل دوم: پاسخ اوّل و سوم در این دلیل هم می‌آید و جداگانه ذکر نشده است.

جواب دلیل سوم: دربارهٔ اجماع محصل که ما خود تحصیل اجماع کرده باشیم گفتنی است چنین اجماعی حاصل نیست و ما کسب اجماع نکرده‌ایم.

دربارهٔ اجماع منقول هم می‌گوییم اوّلاً اجماع منقول در هیچ جا حجّت نیست؛ البته فی‌الجمله، که در باب خودش خواهد آمد. ثانیاً بر فرض حجیّت، در امثال مانحن‌فیه حجّت نیست؛ زیرا به احتمال قوی مدرک اجماع مجمعین حکم عقل و سیره عقلاء باشد که دلیل چهارم است و بعد ردّ خواهد شد، و اجماع معلوم المدرک یا محتمل المدرک ارزشی ندارد.

کذلک و المتیقن من ذلک إنما هو فیما إذا کان الرجوع یوجب الوثوق و الاطمئنان و لا یکاد یحصل من قول اللغوی وثوق بالأوضاع بل لا یکون اللغوی من أهل خبرة ذلک بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال بداهة أن همه ضبط موارده لا تعیین أن أیا منها کان اللفظ فیه حقیقة أو مجازا و إلا لوضعوا لذلک علامة و لیس ذکره أولا علامة کون اللفظ حقیقة فیه للانتقاض بالمشترک.

---

۱. به نقل شیخ اعظم در *فرائدالاصول*، ص ۴۶؛ *الذریعة*، ج ۱، ص ۱۳.

دلیل چهارم: عقل هر عاقلی مستقل است و عقلاء عالم همگی متفق‌النظر هستند بر اینکه در هر فنّی باید به خبره و متخصص آن فن مراجعه شود . در تشخیص معانی کلمات هم ، لغوی و دانشمند لغت ، خبره و کارشناس است و به حکم عقل و عقلاء باید به او مراجعه شود و قول او حجّت است.

مرحوم آخوند به این دلیل دو پاسخ می‌دهد:

۱. قبول داریم که عقلاء به خبرگان هر فنّی مراجعه می‌کنند؛ ولی نه مطلقاً، بلکه قدر مسلّم در مواردی است که از قول متخصص ، وثوق و اطمینان پیدا کنند و خبره مزبور مورد اطمینان و اعتمادشان باشد ؛ امّا از قول لغوی وثوق و اطمینان به وضع و معنای لغوی پیدا نمی‌شود تا بتوان به او مراجعه کرد.

۲. اصولاً لغوی از موضوع دلیل مزبور تخصصاً و موضوعاً خارج است؛ زیرا لغوی در لغت شناسی و تعیین موضوع له خبره نیست. او حداکثر در بدست آوردن موارد استعمال خبره است و تمام هدفش ثبت و ضبط موارد استعمال است، نه تعیین این مطلب که کدام معنا معنای حقیقی است و کدام مجازی؟ این از حوزه کار لغوی خارج است . شاهد مطلب این است که در کتاب‌های لغت هیچ جا سخن از نشانه‌های باز شناسی حقیقت از مجاز نیست و اگر چنین منزلتی داشتند، حتماً متعرض می‌شدند.

اگر کسی بگوید لغوی معانی گوناگون لفظ را که به ترتیب ذکر می‌کند یکی را زودتر از سایر معانی ذکر می‌کند، آیا این تقدیم در ذکر ، نشانهٔ حقیقت بودن لفظ در آن معنا نیست؟ مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید خیر چنین ملازمه‌ای ندارد؛ زیرا در مشترک لفظی هم یکی از معانی را جلوتر ذکر می‌کند ، امّا چنین نیست که تنها در این معنا حقیقت باشد، بلکه در معانی بعدی نیز حقیقت است.

کفایه و کون موارد الحاجة إلی قول اللغوی أکثر من أن یحصی لانسداد باب العلم بتفاصیل المعانی غالبا بحیث یعلم بدخول الفرد المشکوک أو خروجه و إن کان المعنی معلوما فی الجملة لا یوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحکام کما لا یخفی و مع الانسداد کان قوله معتبرا إذا أفاد الظن من باب حجیة مطلق الظن و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصیلها فیما عدا المورد.

نعم لو کان هناک دلیل علی اعتباره لا یبعد أن یکون انسداد باب العلم بتفاصیل اللغات موجبا له علی نحو الحکمة لا العلة.

لا یقال علی هذا لا فائدة فی الرجوع إلی اللغة.

فإنه یقال مع هذا لا تکاد تخفی الفائدة فی المراجعة إلیها فإنه ربما یوجب القطع بالمعنی و ربما یوجب القطع بأن اللفظ فی المورد ظاهر فی معنی بعد الظفر به و بغیره فی اللغة و إن لم یقطع بأنه حقیقة فیه أو مجاز کما اتفق کثیرا و هو یکفی فی الفتوی.

دلیل پنجم یا انسداد صغیر: گرچه کلیات معانی کلمات و واژه‌های قرآنی و حدیثی ـ که موضوع

احکام می‌باشند ـ نوعاً برای ما معلوم است، مثلاً می‌دانیم وطن یعنی چه؟ معدن چیست؟ غناء یعنی چه؟ و ... ولی نسبت به جزئیات و تفاصیل این معانی ، راه علم به آنها مسدود است و حدود و قیود آنها برای ما روشن نیست. بر همین اساس در مصادیق مشتبه، مردّد می‌شویم که آیا در فلان عنوان داخل هستند یا حتماً از آن خارج می‌باشند؟ از طرفی نسبت به این تفاصیل و جزئیات راهی جز مراجعه به کتب لغت و قول لغوی نداریم؛ زیرا منبع دیگری برای تعیین آنها وجود ندارد. از سوی دیگر کتب لغت و قول لغوی حداکثر مظنّه و گمان می‌آورد. و از طرفی ما با معانی کلمات با همه جزئیاتشان سر و کار داریم و نمی‌توانیم از آنها صرف نظر کنیم و باید احکام آنها را بدانیم . از طرفی هم حق نداریم در تمام مصادیق مشتبه از اصل عملی برائت یا احتیاط ، استفاده کنیم. در نتیجه گریزی از قول به حجیّت قول لغوی نداریم و از باب ناچاری باید به آن مراجعه کنیم.

جواب دلیل پنجم: مرحوم آخوند در ردّ این دلیل می‌فرماید: انسداد باب علم به لغات یا انفتاح باب علم نسبت به آنها هیچ کدام ملاک نیست و موضوعیّت ندارد. آنچه مهم است قضیّهٔ انفتاح یا انسداد باب علم و علمی نسبت به معظم احکام شرعیه است. اگر مثل مشهور طرفدار انفتاح باب علم یا علمی نسبت به احکام شرعیّه باشیم، می‌گوییم باب علم به معانی لغات ـ چه مفتوح باشد چه مسدود ـ نقشی ندارد و ارزشی برای قول لغوی قائل نیستیم. و اگر مثل میرزای قمی و پیروان او طرفدار انسداد باب علم و علمی نسبت به معظم احکام باشیم و در نتیجه طرفدار حجیّت مطلق‌الظن ، باز هم مسألهٔ انسداد و انفتاح باب علم نسبت به لغات تأثیری ندارد؛ زیرا بر فرض که باب علم به لغت ، همه‌جا مفتوح باشد، وقتی در یک مورد که مسدود بود، همانجا حق داریم به لغت مراجعه کنیم؛ ولی این دیگر از باب ظنّ خاصّ نخواهد بود، بلکه از باب ظنّ مطلق است، یعنی هر ظنّی که از هر راهی حاصل شود ارزش دارد ؛ چه از راه قول لغوی باشد ، چه از راه خبر واحد و چه از راه شهرت، یا اجماع منقول و ... . ولی مدّعای مستدل این بود که قول لغوی از باب ظنّ خاص حجّت است و دیدیم که دلیل آنها این مدّعا را اثبات نکرد.

قوله: نعم: آیا انسداد باب علم نسبت به معانی و تفاصیل کلمات و موضوعات هیچ نقشی ندارد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید انسداد مزبور می‌تواند حکمت حکم باشد، نه علّت آن.

توضیح: اگر دلیل خاصّ قاطع بر حجیّت قول لغوی قائم شد،[1] قول لغوی از ظنون خاصّه بوده و مطلقاً هم حجّت خواهد بود ؛ چه در فرض انفتاح باب علم و چه در زمان انسداد باب علم به لغات[2] مسألهٔ انسداد باب علم به تفاصیل لغات هم ـ که غالباً چنین است ـ حکمت این حجیّت قول لغوی

---

۱. مثل چهار دلیل قبل که برای مشهور قانع‌کننده بود و بر حجیّت قول لغوی دلالت می‌کرد.

۲. نظیر خبر واحد ثقه که بعداً خواهد آمد و به‌عنوان ظنّ خاصّ، دلیل قاطع بر حجیّت آن قائم شده است. ضمناً فرقی میان حال انفتاح و انسداد نیست و حجیّت آن مخصوص انسداد نیست، بلکه در زمان انفتاح باب علم نیز حجّت است.

خواهد بود، نه علّت آن و فرق علت با حکمت این است که حکم ، دایرمدار علّت است و اگر انسداد مزبور علّت بود، حجیّت هم دایرمدار آن بود. هرچند دایرمدار حکمت نیست و حکمت یک امر غالبی است که در نوع مصادیق وجود دارد. و دائمی نیست؛ پس انسداد مزبور در حدّ حکمت بودن ارزشمند شد.

اشکال: معترض می‌گوید: حال که قول لغوی حجّت نیست و ارزشی ندارد، پس مراجعه به کتب لغت و قول لغوی هم بیجا خواهد بود و نباید مراجعه شود و باید تمام کتب لغت را کنار بگذاریم، در حالی که از قدیم الایام فقهاء عظام به آن مراجعه می‌کردند.

پاسخ: مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید فایدهٔ مراجعه به کتب لغت بر کسی مخفی نیست و به دو فایدهٔ آن اشاره می‌کند:

۱. گاهی از مراجعه به کتب لغت برای انسان قطع به موضوع‌له و معنای لغوی کلمه پیدا می‌شود ، یعنی در فرضی که همهٔ اهل لغت متفق‌القول برای فلان کلمه ، فلان معنا را ذکر کنند و صریحاً بگویند که موضوع‌له فلان کلمه فلان معناست. قطع از هر راهی که حاصل شود ارزش دارد. اینجا طریق و سبب قطع، رجوع به لغت است.

۲. گاهی از مراجعه به کتب لغت قطع به موضوع‌له پیدا نمی‌شود، ولی قطع به ظهور پیدا می‌شود؛ مثلاً لغت برای فلان کلمه دو یا چند معنا ذکر کرده است و همهٔ قرائن یکی از آنها را تقویت و ترجیح می‌دهد و موجب ظهور آن معنا از این لفظ می‌شود. ظهور ارزش دارد و برای مُفتی در مقام فتوی کافی است، زیرا حجّت است و هیچ ضرورتی ندارد که حقیقت بودن هم از مجازیت تمیز داده شود.[1]

---

۱. فایدهٔ سوم نیز گفتنی است که قبلاً به آن اشاره شد. اگر دو لغوی عادل بگویند که معنای فلان کلمه چنین و چنان است، به حکم عموم و اطلاق ادلّهٔ حجیّت بینه ، قول آنها از باب شهادت حجّت است.

فصل
[حجّيّة إجماع المنقول]

الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفراده من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص فلا بد فى اعتباره من شمول أدلة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.

و تحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور:

[الأمر] الأوّل: [الملاک فى حجّيّة الإجماع]

أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام عليه السلام و مستند القطع به لحاكيه على ما يظهر من كلماتهم هو علمه بدخوله عليه السلام فى المجمعين شخصا و لم يعرف عينا أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلا من باب اللطف أو عادة أو اتفاقا من جهة حدس رأيه و إن لم تكن ملازمة بينهما عقلا و لا عادة كما هو طريقة المتأخرين فى دعوى الإجماع حيث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية و لا الملازمة العادية غالبا و عدم العلم بدخول جنابه عليه السلام فى المجمعين عادة يحكون الإجماع كثيرا كما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب أنه استند فى دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام و ممن اعتذر عنه بانقراض عصره أنه استند إلى قاعدة اللطف. هذا مضافا إلى تصريحاتهم بذلک على ما يشهد به مراجعة كلماتهم و ربما يتفق لبعض الأوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام و أخذه الفتوى من جنابه و إنما لم ينقل عنه بل يحكى الإجماع لبعض دواعى الإخفاء.

فصل سوم: اجماع منقول

در فصل اوّل مرحوم آخوند فرمود ظواهر مطلقاً حجّت است . در فصل دوم فرمود قول لغوی حجّت نیست.

فصل سوم دربارهٔ «اجماع منقول» است.[1] به‌طور کلّی اجماع در تقسیمی دو قسم می‌شود: ۱. اجماع محصّل؛ ۲. اجماع منقول.

اجماع محصّل آن است که خود انسان زحمت بکشد و آراء و انظار و فتاوای همه فقهاء عصر خودش یا اعصار و قرون[2] را از زبان آنها بشنود یا در کتاب آنها پیدا کند و ملاحظه کند که همگان به

---

۱. بحث در این‌که اجماع از نظر لغت عرب و اصطلاح دانشمندان اسلامی به چه معنا و تعریفی آمده است، در کتب دیگر اصولی از قبیل: *معالم*، *اصول فقه*، و ... مبسوطاً بیان شد مرحوم آخوند به سبب وضوح مطلب، وارد این بحث نشده است.

۲. براساس اختلاف مبانی که بحث آن خواهد آمد.

اتفاق کلمهٔ فتوی به وجوب فلان کار داده‌اند. چنین اجماعی برای خود این شخص ، اجماع محصّل است و خود او را محصّل اجماع گویند که زحمت کشیده و تحصیل اجماع کرده است.

اجماع منقول آن است که دیگران اقوال و فتاوی را تتبّع و تحصیل اجماع کرده‌اند و ماحصل کار خویش ، یعنی اجماع را برای ما بازگو می‌کنند که نسبت به ناقل، اجماع محصل است و نسبت به مخاطب و منقول الیه، منقول است. مثل همه اجماعاتی که در کلمات فقهاء ادّعا شده است و ما آن را می‌شنویم یا می‌خوانیم . پس برای ما منقول است.

اجماع منقول دو قسم است:

۱. منقول به خبر متواتر: ده‌ها یا صدها نفر از فقهاء برای ما نقل اجماع می‌کنند که در حد تواتر به ما گزارش می‌شود.

۲. منقول به خبر واحد: یک یا دو یا چند نفر برای ما حکایت اجماع می‌نمایند. حال اجماع محصّل اگر قطعی باشد و به‌طور قطع ،کاشف از رأی امام باشد، برای محصّل ارزش دارد و اگر ظنّی باشد، فایده‌ای ندارد. اجماع منقول به خبر متواتر هم در حکم اجماع محصّل است . اکنون سخن در حجیّت اجماع منقول به خبر واحد است که قطعاً مفید ظنّ و از امارات ظنیّه است.

آیا اجماع منقول به خبر واحد از ظنون خاصّه است و دلیل قاطع بر حجیّت آن وجود دارد یا چنین نیست؟ این نکته مسلّم است که اجماع منقول به عنوان خودش هیچ دلیلی بر اعتبار آن نیست و لذا کسانی هم که طرفدار حجیّت آن شده‌اند، از باب اینکه مصداقی از مصادیق خبر واحد است[1] و ادلّهٔ حجیت خبر واحد به عموم یا اطلاقشان آن را شامل می‌شوند؛ از این باب حجّت است.

حال بسیاری از کسانی که خبر واحد را حجّت دانسته‌اند، معتقدند که اجماع منقول هم از افراد خبر واحد است و به همان دلایل حجّت است.

سه مطلب در باب اجماع

مرحوم آخوند می‌فرماید تحقیق مطلب دربارهٔ حجیّت اجماع منقول، این را می‌طلبد که اموری را ترسیم کنیم و سه مطلب را بیان نماییم:

مطلب اوّل: ملاک حجّت بودن اجماع

امر اوّل دربارهٔ مناط حجیّت اجماع است. چه در مکتب اهل سنّت و جماعت و چه در مکتب فقهاء اهل‌بیت علیهم‌السلام فی‌الجمله اجماع حجّت است. ولی این اشتراک صرفاً صوری و ظاهری است، وگرنه از نظر ملاک حجیّت، میان دو مکتب، تفاوت بنیادی وجود دارد. اهل سنت که مادر اجماع هستند[2] و

---

۱. این مطلب در ادامه مبسوطاً بیان خواهد شد.

۲. چون آنها اجماع را تأسیس کرده‌اند.

اجماع هم مادر آنهاست،[1] برای اجماع و اجتماع امت اسلامی ، اصالت و استقلال قائل‌اند و می‌گویند به محض اینکه امت اسلامی بر امری از امور مجتمع شدند آن امر ، حق و صواب خواهد بود و آحاد امت ممکن است دچار اشتباه شوند؛ ولی مجموع امت از خطا مصون هستند ـ گرچه در میان آنان معصومی نباشد ـ ولی دانشمندان شیعه اجماع را طریق به رأی معصوم و کاشف از نظر امام می‌دانند و معتقدند اگر اجماع به‌طور قطع و جزم ، حاکی و کاشف از رأی معصوم بود، ارزش دارد[2] وگرنه صرف اجماع ارزشی ندارد. آنگاه فقهاء شیعه این بحث را مطرح می‌کنند که از کجا قطع به رأی معصوم حاصل شود؟ طرق و راه‌های کاشفیّت اجماع از رأی معصوم ـ به‌طور قطع و جزم ـ کدام است؟ در این‌باره راه‌های گوناگونی مطرح شده است که مهمّ‌ترین آنها چهار طریق است و مرحوم آخوند آنها را در همین امر اوّل متعرض شده است.

۱. **اجماع دخولی یا تضمنی:** ناقل اجماع ، آراء همه علماء را بدست می‌آورد، به گونه‌ای که یقین دارد یکی از این مجمعین ، امام علیه‌السلام است که مستقیماً از زبان او حکم را شنیده یا در فتوای او خوانده و دیده است؛ ولی شخص امام را نشناخته است[3] و از راه دخول امام در میان مجمعین قطع به نظر مبارک او پیدا کرده است.[4]

۲. **اجماع لطفی:** قاعدهٔ لطف این است که آنچه انسان را به بهشت نزدیک می‌کند و از جهنم دور ، و در یک کلام آنچه مایهٔ تکامل و سعادت ابدی انسان می‌گردد، باید خداوند برای انسان‌ها فراهم کند و از باب لطف بر او واجب است. بر این اساس ارسال رسل، انزال کتب و ... همگی لطف است . یکی از مصادیق بارز لطف ، نصب امام است که اصل وجودش لطف و تصرفات حضرتش لطف اندر لطف است. آنگاه به حکم این قاعده مسلّم عقلی ، می‌گوییم اگر فقهاء یک عصر همگی متّفق بر حکم و فتوایی شدند و احدی با آنان مخالفت نکرد یقین می‌کنیم که این فتوی حق است و نظر امام نیز همین است؛ وگرنه بر واجب امام بود به نوعی ایجاد خلاف و القاء خلاف کند و فرد یا افرادی را در مسألهٔ مخالف درست کند تا اجماع نشود و همگان به خطا نروند و سند باطلی بدست آیندگان نیفتد. پس اگر همه متّفق شدند و القاء خلافی هم نشد، یقین می‌کنیم که نظر امام همین است . با توجّه به قاعدهٔ عقلی لطف ، یک ملازمهٔ عقلی میان اتفاق آراء فقهاء با رأی امام پیدا می‌شود و آن اتفاق مستلزم این رأی می‌گردد.

---

۱. چون تنها دلیل آنها بر خلافت فرزند ابوقحافه ادعای اجماع است.

۲. در واقع ارزش از آنِ رأی امام است.

۳. اگر امام را می‌شناخت ، رأی امام ارزش داشت ، نه آراء دیگران.

۴. البته این اجماع نشانه‌هایی دارد که در ادامه خواهد آمد. ضمناً قدر مسلّم در عصر حضور معصوم علیه‌السلام چنین اتفاقی ممکن است بیفتد که کسی آراء همگان، از جمله رأی امام را به‌دست آورد و موفق به شناختن شخص امام نشود، وگرنه در عصر غیبت چنین اتفاقی نیفتاده و اصولاً چنین چیزی پیش نخواهد آمد.

۳. اجماع حدسی: حدس عبارت است از آگاهی‌ای که از غیر راه حواس ظاهری بدست آید و به این معنا اعمّ است و قاعده لطف را هم شامل می‌شود؛ زیرا در آنجا هم رأی امام از طریق ملازمهٔ عقلی حاصل می‌شد، نه از راه حس. ولی اصطلاحاً حدس مقابل طریقهٔ لطف است. طبق بیان مرحوم شیخ در *رسائل* حدس سه شعبه دارد:

الف) حدسی که مبتنی و متّکی بر یک سلسله مبادی حسّیهٔ ضروری و بدیهی باشد، یعنی مبادی و مقدماتی که برای هر کسی حاصل شود عادتاً حدس می‌زند. و به قول مرحوم آخوند میان این مبادی با آن امری که حدس می‌زنیم ملازمهٔ عادیه وجود دارد. مثلاً فردی زحمت کشیده و اتفاق آراء جمیع علماء را در جمیع اعصار و قرون بدست آورده است و با این‌که آنها دارای مقامات عالیهٔ تقوی بوده‌اند و از روی هوی و هوس و استحسان و قیاس و ... فتوی نمی‌دادند و در بسیاری از مسائل اختلاف سلیقه و نظر دارند؛ ولی همگان در فلان حکم متّفق شده‌اند. اینجاست که هر انسان منصفی عادتاً حدس قطعی می‌زند که این فقهاء عظام حکم را از امام و رئیس خود گرفته‌اند.[1] ولی متأسفانه در غالب موارد چنین طریقی به روی ما مسدود است و آن شخص از کجا می‌تواند ادعا کند که در فلان مسأله آراء جمیع فقهاء اعصار و امصار را بدست آورده است؟

ب) حدسی که متکی بر مبادی حسیّه غیر ضروریه باشد. یعنی مبادی و مقدماتی که نه عقلاً ملازم با چنین حدسی است و نه عادتاً؛ بلکه برای بعضی از افراد براساس سلیقه‌ای که دارند اتفاقاً و تصادفاً چنین پیش‌حدسی می‌آید و چه بسا برای صدها نفر این حدس حاصل نشود. مثلاً فرد خاصی به ده نفر از فقهاء خیلی ایمان دارد و معتقد است اگر این ده نفر متفق شدند، حتماً حکم شرعی همان است و نظر امام علیه‌السلام موافق آنهاست. لذا از تحصیل فتوای این ده نفر حدس قاطع به رأی امام می‌زند، ولی اتفاق روی جهت خاصی است که ذکر شد؛ وگرنه دیگران چنین نیستند.

ج) حدسی که متّکی بر مبادی اجتهادی و نظری باشد که حدس اندر حدس است. فرض کنید فردی از قرائنی حدس می‌زند که نظر مشهور در فلان مسأله چنین و چنان است. سپس از آنجا هم حدس می‌زند لابدّ همه فقهاء همین رأی را دارند. و بعد حدس می‌زند که لابد نظر امام نیز همین است. مرحوم شیخ در *رسائل* مثال‌های متعددی برای این قسم آورده است؛[2] ولی از آنجا که این قسم از ادّعای اجماع هیچ ارزشی ندارد، مرحوم آخوند اصلاً متعرض نشده است.

از کجا بدانیم که فلان گروه از فقهاء، معتقد به اجماع دخولی‌اند و عدّه‌ای معتقد به اجماع لطفی؟ و نظر عدّهٔ سوم به اجماع حدسی است؟ برای رسیدن به پاسخ این سؤال دو راه وجود دارد:

---

۱. همان‌طور که اگر اطرافیان و وابستگان یک بیت به اتفاق کلمه درباره فلان مسأله یک نظر داشتند، انسان مطمئن می‌شود که رأی صاحب البیت همین است. یا اگر همهٔ شاگردان یک درس، مطلبی را یکسان و به تقریر واحد بیان کردند، انسان حدس می‌زند که این را از استاد خود گرفته‌اند.

۲. *فرائدالاصول*، ص ۵۵.

۱. از راه تصریحات و نصوص خودشان؛ اگر فقیهی صریحاً در کتابش می‌نویسد که اجماع از نوع دخولی است یا لطفی و... کاملاً می‌فهمیم که او طرفدار چه مسلکی است.

۲. از راه نشانه‌ها و ویژگی‌ها: متأخرین از زمان محقق قمی تا به حال با اینکه صریحاً اجماع دخولی را ردّ می‌کنند و می‌گویند در دوران غیبت کبری عادتاً چنین علمی به دخول امام در زمرهٔ مجمعین پیدا نمی‌شود و بنا نیست امام با علماء حشر و نشر داشته باشد، تا کسی قاطع شود که امام در ضمن مُجمعین بوده و نظر او را هم بدست آورده است و نیز با این‌که طریقهٔ قاعده لطف را قبول ندارند و منکر ملازمه عقلی هستند[1] و با این‌که در غالب موارد ملازمهٔ عادی را هم منکرند[2] معذلک در کلماتشان به وفور ادعای اجماع می‌کنند. با توجه به مطالب مزبور یقین می‌کنیم اجماعی که آنها سخن از آن می‌زنند از نوع اجماع حدسی، آن هم از قسم دوم است.

آن دسته از فقهاء که وقتی ادعای اجماع می‌کنند و کسی به آنها اعتراض می‌کند که فلانی و فلانی مخالف هستند، چگونه ادعای اجماع دارید؟ در جواب می‌گویند اینها معلوم النسب هستند و مخالفت آنها قادح نیست. از اینجا می‌فهمیم که اینان طرفدار اجماع دخولی هستند و در آنجا سخن از مجهول‌النسب در میان است.

عدهٔ دیگر وقتی با همان اعتراض مزبور مواجهه می‌شوند، در پاسخ می‌گویند این چند نفر که مخالفت می‌کنند عصرشان منقرض شده است و مخالفت آنها قادح نیست. از این پاسخ می‌فهمیم که طرفدار اجماع لطفی هستند. در اینجاست که چنین مخالفتی به حال اجماع ضرر ندارد.

۴. **اجماع تشرفی:** گاهی برای انگشت‌شماری از فقیهان عالی‌مقام ـ مثل مقدس اردبیلی، بحرالعلوم و علامه ـ ممکن است اتفاق افتاده باشد که به محضر امام عصر علیه‌السلام شرفیاب شده و مستقیماً حکم شرعی را از زبان امام علیه‌السلام گرفته باشند، ولی در مقام بیان حق، مستقیماً نمی‌گویند که من خودم امام علیه‌السلام را زیارت کردم و از او پرسیدم.[3] لذا به‌صورت اجماع بیان می‌کنند و می‌گوید: این مسأله اجماعی است.[4] پس اجماع به مناط کشف قطعی از رأی معصوم ارزش دارد و منابع قطع به رأی معصوم عبارت است از دخول امام در میان مجمعین، طریقه لطف و ملازمه عقلی، طریقه حدس با دو قسم آن، و اجماع تشرّفی.

---

۱. توضیح این مطلب در تنبیه اوّل از تنبیهات اجماع خواهد آمد.

۲. زیرا می‌گویند چگونه ممکن است آراء فقهاء همه اعصار را تا زمان امام علیه‌السلام بدست آوریم؟

۳. چون به حکم روایات در عصر غیبت کسی حق ندارد ادّعای رؤیت کند و اگر کرد باید تکذیب شود تا فتح باب نشود و هر آدم غیر صالحی ادّعای ملاقات با امام زمان نداشته باشد. ر.ک: *بحارالانوار*، ج ۵۲، ص ۱۵۱.

۴. چنین فقیهی یا رأی امام را به‌منزلهٔ رأی همه فرض کرده و تنزیلاً ادعای اجماع می‌کند و یا آراء دیگران را هم دیده و حقیقتاً ادعای اجماع می‌کند.

الأمر الثاني: [اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع]

كفاية أنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساكما هو الغالب أو حسا و هو نادر جدا و أخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله عقلا أو عادة أو اتفاقا و اختلاف ألفاظ النقل أيضا صراحة و ظهورا و إجمالا في ذلک أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب.

مطلب دوم: اجماع سببی و مسببی

در باب اجماع سخن از سبب و مسبّب است . منظور از سبب، آراء فقهاست و منظور از مسبب، رأی امام است. با این مقدمه دو نکته را در امر دوم بیان می‌کنیم:

نکتهٔ ۱ : نقل اجماع از این زاویه که آیا نقل سبب است یا نقل سبب و مسبّب (هر دو) مختلف و متفاوت است. گاهی ناقل اجماع ، هم نقل سبب می‌کند و هم نقل مسبّب، یعنی هم آراء فقهاء را و هم رأی امام علیه السلام را نقل می‌کند که خود سه شعبه دارد:

الف) هر دو حسی باشند، یعنی هم آراء فقهاء را مستقیماً دیده و هم رأی امام علیه السلام را در لابلای آنها دیده یا از زبان امام علیه السلام شنیده است . در طریقهٔ اجماع دخولی همین مطرح بود و صد البته این طریق بسیار نادر است و اصولاً در عصر غیبت نایاب.

ب) نقل سبب حسّی است، یعنی آراء علماء را خود دیده و یا از زبان آنها شنیده است؛ ولی نقل مسبّب حدسی است، آن هم به‌معنای عامّ کلمه؛ یعنی هرچه که حسّی نیست هم شامل ملازمه عقلی می‌شود و هم شامل ملازمه عادی . مجرّد حدس اتفاقی را هم شامل است.

ج) نقل سبب و مسبّب هر دو حدسی باشد که اصلاً مرحوم آخوند این را متعرض نشده است و همان قسم سوم حدس است که گذشت.

گاهی ناقل اجماع فقط نقل سبب می‌کند، یعنی اتفاق آرایی را که به عقیده او کاشف از رأی معصوم است گزارش می‌کند و خودش معتقد است که این اتفاق کاشفیّت هم دارد، ولی مستقیماً رأی امام را نقل نمی‌کند و نمی‌گوید «**أجمعت الامّة من المعصوم و غيره**»، بلکه مثلاً می‌گوید فقهاء عصر ما متّفق هستند.[۲]

نکتهٔ ۲ : الفاظی هم که در مقام نقل اجماع بکار می‌برد یکسان نیستند؛ بلکه از حیث نص یا ظاهر یا مجمل بودن متفاوت هستند. به قول مرحوم مشکینی، گاهی الفاظ نقل صراحت دارند در نقل سبب و مسبّب هر دو؛ مثل «**اجمع جميع الامة من المعصوم و غيره**» . گاهی به صراحت فقط نقل سبب را دلالت

---

۱ . چه قاعده لطف را قبول دارد و از این راه کاشف می‌داند، چه طرفدار ملازمهٔ عادی یا حدس اتفاقی است.

۲ . گاهی هم ناقل فقط نقل مسبّب می‌کند، یعنی مستقیماً رأی امام را نقل می‌کند که از اجماع خارج است و مستقیماً در خبر واحد داخل است و باید آن شرایط را دارا باشد، لذا مرحوم آخوند متعرض نیست.

دارد، مثل «اجماعاً من غیرالمعصوم» .گاهی ظهور در نقل سبب و مسبّب ؛ هر دو دارند، مثل «اجماعاً»، «جمیع‌الامّة» و ... .گاهی فقط ظهور در نقل سبب دارد، مثل «اجمع علیه الاصحاب» که کلمه اصحاب در مَن عدا الامام علیه السلام ظهور دارد. گاهی هم مجمل است، مثل «اجمع فقهائنا» که احتمالاً شامل امام علیه السلام است؛ چون او افقه فقهاء است و به اعتباری مخصوص غیر امام علیه السلام است.

الأمر الثالث: [حجّیّة الإجماع المنقول الکاشف عن رأی المعصوم]

کفایه أنه لا إشکال فی حجیة الإجماع المنقول بأدلة حجیة الخبر إذا کان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس لو لم نقل بأن نقله کذلک فی زمان الغیبة موهون جدا.

و کذا إذا لم یکن متضمنا له بل کان ممحضا لنقل السبب عن حس إلا أنه کان سببا بنظر المنقول إلیه أیضا عقلا أو عادة أو اتفاقا فیعامل حینئذ مع المنقول معاملة المحصل فی الالتزام بمسببه بأحکامه و آثاره.

و أما إذا کان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إلیه ففیه إشکال أظهره عدم نهوض تلک الأدلة علی حجیته إذ المتیقن من بناء العقلاء غیر ذلک کما أن المنصرف من الآیات و الروایات ذلک علی تقدیر دلالتهما [ذلک] خصوصا فیما إذا رأی المنقول إلیه خطأ الناقل فی اعتقاد الملازمة هذا فیما انکشف الحال.

مطلب سوم: حجّیت اجماع

در امر سوم در صدد این مطلب هستیم که کدام قسم از اقسام اجماع حجت است و مشمول ادلّه حجیّت خبر می‌باشد و مصداقی از مصادیق آن است[1] و کدام حجّت نیست؟ در مجموع هشت قسم مقصور است که به ترتیب ذکر می‌کنیم .از عبارت **کفایه** سه قسم به صراحت استفاده می‌شود و سایر اقسام را از مفهوم کلام یا با استعانت از مباحث امر اوّل و دوم می‌توان عرضه کرد:

قسم اوّل: ناقل اجماع در مقام نقل اجماع، هم نقل سبب (آراء علماء) می‌کند و هم نقل مسبب (رأی امام) . هر دو هم حسی است، یعنی به چشم خود ، فتاوای همه را دیده و یا از زبان همه شنیده و یقین دارد که یکی از این آراء ، رأی امام است که از زبان امام علیه السلام شنیده است (اجماع دخولی یا تضمّنی یا حسّی) و در مقام حکایت می‌گوید همهٔ فقهاء امت ـ اعمّ از معصوم و غیرمعصوم ـ بر این اتفاق نظر دارند. این قسم از اجماع منقول قطعاً حجّت است؛ زیرا ناقل اجماع که فردی ثقه ، بلکه عادل و بلکه فقیه عالی مقام است، مستقیماً رأی معصوم را به ما اِخبار می‌کند و اگر خبر یک راوی معمولی (قصّاب، خبّاز، زیّات، سمّان و ...) ولی موثق، ارزشمند باشد، خبر چنین فقیهی به طریق أولی معتبر است.

---

۱. چون در اوّل فصل گفته شد که اجماع منقول به‌عنوان خاصّش دلیلی بر حجیّت ندارد و اگر هم حجّت باشد، از باب این است که نوعی خبر دادن از رأی معصوم است و ادلّهٔ حجیّت خبر واحد بر حجیت آن دلالت دارند.

آری بالمطابقه و مستقیماً از رأی امام علیه السلام خبر نمی‌دهد، بلکه در ضمن مجمعین از رأی امام خبر می‌دهد و شخص امام را نمی‌شناسد؛ ولی اینکه قدحی در خبر نیست، خبر از قول معصوم اگر جامع شرایط باشد، حجّت است؛ چه به‌دلالت مطابقی باشد، چه به‌دلالت تضمنی و چه مدلول التزامی. پس این قسم از اجماع ارزشمند است، ولی متأسفانه در عصر غیبت چنین اجماعی موهون و سست است. زیرا بنا نیست که امام علیه السلام با دیگران حشر و نشر داشته باشد و مثلاً در قم یا نجف زندگی کند تا ناقل اجماع، یقین کند که یکی از مجمعین امام علیه السلام بوده است. آری در زمان ظهور چنین چیزی میسور است.

قسم دوم: حاکیِ اجماع، هم نقل سبب می‌کند و هم نقل مسبب؛ ولی هر دو بر اساس حدس و اجتهاد و استنباط شخصی خود او است و تلاش چندانی در راه تتبّع و تصفّح آراء نکرده و تنها گمان کرده است که شاید نظر دیگران چنین است و رأی معصوم علیه السلام هم آن‌گونه است که او می‌گوید. چنین ادعای اجماعی اصلاً به درد منقولٌ‌الیه و مجتهد دیگر نمی‌خورد. آری، نظر شخصی ناقل برای خودش محترم است و برای مقلدان او نیز حرمت دارد، ولی سر سوزنی به حال مجتهد دیگر سودمند نیست.

قسم سوم: ناقل اجماع، سبب و مسبب ـ هر دو ـ را نقل می‌کند؛ ولی نقل سبب حسّی است، یعنی آراء فقهاء و علماء را در کتاب‌های آنان دیده یا از زبان آنها شنیده است، سپس آنها را نقل می‌کند. ولی نسبت به نقل مسبّب حدسی است، یعنی رأی امام را حدس می‌زند.[1] به عقیدهٔ ناقل، این اتفاق آراء سببیّت دارد و کاشف قطعی از رأی امام است.[2] به عقیدهٔ مخاطب و منقولٌ‌الیه هم چنین اجماعی سببیّت دارد و با ناقل اجماع هم مسلک است. این نوع اجماع منقول هم حجّت است، زیرا نسبت به نقل سبب که حسی است و مخاطب آن را می‌پذیرد و خود را به‌جای ناقل می‌پندارد؛ به گونه‌ای که گویا خودش تحصیل اجماع کرده است. آنگاه با این اجماع منقول، به نوع اجماع محصّل، معامله می‌شود و همه آثار و احکام مترتّب می‌شود، یعنی بنا را بر این می‌گذارد که رأی علماء عصر همین است. سپس بر اساس ملازمهٔ عقلیّه، قطع ادعایی به رأی امام پیدا می‌کند یا اینکه بنا را بر این می‌گذارد که رأی همهٔ علماء اعصار و امصار همین است. سپس به حکم ملازمه عادی به رأی امام می‌رسد و ... .

قسم چهارم: حاکی اجماع، سبب و مسبب ـ هر دو ـ را نقل می‌کند و نقل سبب، حسی است و آراء فقهاء عصر واحد یا جمیع اعصار و یا مشاهیر را ـ براساس مبانی مختلف ـ به چشم خود دیده است. از این طریق، حدس به رأی امام می‌زند. نسبت به رأی معصوم یا نقل مسبب، حدسی است و

---

۱. حدس به‌معنای اعمّ کلمه است که هرچه را حسی نباشد شامل می‌شود، چه ملازمه عقلی باشد، چه عادی و چه حدسی اتفاقی.

۲. فی‌المثل قاعده لطف را قبول دارد و آراء فقهای عصر واحد را جمع آوری کرده و سپس از راه ملازمهٔ عقلی یقین کرده است که نظر مبارک امام هم همین است. بر همین اساس ادعای اجماع می‌کند و می‌گوید: «*أجمع الأمة من المعصوم و غیره علی کذا*».

به عقیده خود ناقل چنین اجماع و اتفاقی سببیت دارد و موجب حدس به رأی امام می‌شود، بر اساس ملازمه عقلی یا عادی یا حدس اتفاقی. ولی به عقیدهٔ مخاطب و منقولٌ‌الیه از این راه قطع به رأی معصوم حاصل نمی‌شود و مخاطب با متکلم و ناقل ، هم‌مسلک نیست. مثلاً ناقل فقط آراء فقهاء یک عصر را تحصیل کرده و خودش ملازمه عقلی را قبول دارد؛ ولی مخاطب این مسلک را قبول ندارد.

حکم چنین اجماعی نسبت به مقداری که نقل سبب می‌کند، از صور بعدی معلوم خواهد شد، ولی نسبت به نقل مسبب یا رأی امام حجّت نیست و ادلّه حجیّت خبر واحد آن را شامل نیست، زیرا ادلّهٔ حجیّت خبر واحد عبارت است از: بناء عقلاء، اجماع، آیات، روایات.

بناء عقلاء همان سیره عملی است و مهم‌ترین دلیل حجیّت خبر واحد می‌باشد. از آنجا که از مقوله عمل است و عمل مجمل است، باید به قدر متیقنِ آن قناعت شود. قدر متیقن از بناء عقلاء ، بر حجیّت خبر ، دربارهٔ خبرهای حسی ، یا حدس عادی و ضروری است که کالحس باشد . اما نسبت به سایر خبرهای حدسی ، شمول سیره عقلاء مسلّم نیست و تا قطعی نشود فایده‌ای ندارد.

درباره اجماع قولی و آیات و روایات ـ که عمده همین آیات و روایات است و اجماع به یکی از آن دو برمی‌گردد ـ باید متذکر شد که اولاً اصل دلیلیت آنها برای حجیّت خبر واحد ، قابل مناقشه است و در باب خود خواهد آمد. ثانیاً بر فرض که دلالت آنها تمام باشد، امّا باز هم به غیر خبر حدسی انصراف دارند، یعنی به خبر حسی یا حدس ضروری و کالحس انصراف دارند و شامل فرض مورد بحث ما نمی‌شوند.[1] پس قسم چهارم از اجماع منقول نسبت به مسبب و رأی امام حجّت نیست.

قسم پنجم: هم نقل سبب می‌کند و هم نقل مسبب. نسبت به نقل سبب ، حدسی است و آراء را ندیده است؛ ولی نسبت به نقل مسبب حسی است و رأی امام را دیده و از امام سؤال کرده و شنیده است و این در اجماع تشرّفی است. باز هم اگر چنین اجماعی احراز شد، ارزش دارد؛ ولی خیلی نادر است و نمی‌توان تشخیص داد مثلاً کدام‌یک از ادعاهای اجماع مقدس اردبیلی ، از این نوع است.

قسم ششم: ناقل اجماع فقط نقل سبب می‌کند، یعنی آراء علماء را بیان می‌کند و می‌گوید «اجمع اصحابنا» یا «اصحاب الامام، علی کذا»، و نقل مسبب نمی‌کند و تازه نقل سببش هم صددرصد حدسی و اجتهادی است که قطعاً این قسم ارزشی ندارد و تنها به‌کار خود حدس زننده می‌آید.

قسم هفتم: ناقل فقط نقل سبب می‌کند و به عقیده خودش این سبب تامّ و کاشف از رأی معصوم است و مستلزم مسبب است . مثلاً ملازمه عقلی را قبول دارد و فتاوای فقهاء عصر خویش را جمع آوری کرده است و به نظر خودش هم حدس به رأی امام می‌زند. ضمناً به عقیده منقولٌ‌الیه نیز این اجماع فقهای عصر واحد سببیّت تامّه دارد و کاشف از رأی امام است. این قسم از اجماع هم حجّت است، به همان بیانی که در صورت سوم از صور هشتگانه بیان شد.

---

۱ . انصراف هم ظهوری است؛ زیرا واژه خبر و نبأ ، فراوان در خبرهای حسی به‌کار می‌رود، نه در خبرهای حدسی.

قسم هشتم: ناقل فقط نقل سبب می‌کند و به عقیده خودش سبب ، تامّ و کاشف از رأی معصوم است؛ ولی به عقیده منقولٌ‌الیه کاشفیت ندارد و هم‌مسلک نیستند. در اینجا هم مخاطب نقل سبب را می‌پذیرد و بنا را بر این می‌گذارد که فقهاء عصر اتفاق دارند و چون به عقیده او این مقدار کافی نیست، باید امارات و قرائن دیگری هم فراهم بکند که در ادامه با عنون «فلابُدَّ ...» خواهد آمد، وگرنه به‌تنهایی حجّت نیست.

از این اقسام ثمانیه تنها قسم اوّل و چهارم و هفتم در کتاب آمده و با عبارت «لااشکال فی حجیة ...» به قسم اوّل اشاره دارد و با جملهٔ «وکذا اذا لم یکن ...» اشاره به قسم هفتم دارد و با جملهٔ «و اما اذا کان ...» اشاره به قسم چهارم دارد و بقیّه صور هم از مفاهیم صور مزبور و از لابه‌لای کلام بدست می‌آید.

کفایه و أما فیما اشتبه فلا یبعد أن یقال بالاعتبار فإن عمدة أدلة حجیة الأخبار هو بناء العقلاء و هم کما یعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس یعملون به فیما یحتمل کونه عن حدس حیث إنه لیس بناؤهم إذا أخبروا بشیء علی التوقف و التفتیش عن أنه عن حدس أو حس بل العمل علی طبقه و الجری علی وفقه بدون ذلک.

نعم لا یبعد أن یکون بناؤهم علی ذلک فیما لا یکون هناک أمارة علی الحدس أو اعتقاد الملازمة فیما لا یرون هناک ملازمة. هذا.

لکن الإجماعات المنقولة فی ألسنة الأصحاب غالبا مبنیة علی حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا فلا اعتبار لها ما لم ینکشف أن نقل السبب کان مستندا إلی الحس.

فلابدّ فی الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها و لو بملاحظة حال الناقل و خصوص موضع النقل فیؤخذ بذاک المقدار و یعامل معه کأنه المحصل فإن کان بمقدار تمام السبب و إلا فلا یجدی ما لم یضم إلیه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم فافهم.

خلاصه‌ای از مطالب گذشته: آنچه تا به حال ذکر شد به طور کلّی مربوط به فرض انکشاف حال بود، یعنی بر فرض که برای ما محرز بود که نقل اجماع از کدام نوع است؛ آیا نقل سبب و مسبّب هر دو است یا نقل سبب تنها است؟ آیا از روی حس نقل می‌کند یا از روی حدس؟ حال اگر در کتاب یا کلام فقیهی با ادعای اجماعی روبه‌رو شدیم و ندانستیم از نوع اجماع حسی است یا حدسی، چه باید کرد؟ آیا بنا را بر حجّت بودن بگذاریم یا بر عدم حجیت؟

مرحوم آخوند می‌فرماید هیچ بُعدی ندارد که بنا را بر حجیّت آن بگذاریم؛ زیرا عمده دلیل حجیّت خبر واحد، بناء عقلاء است و عقلاء عالم به خبر ثقه اعتماد می‌کنند و به محض شنیدن ، ترتیب اثر می‌دهند و معطل نمی‌مانند و تحقیق نمی‌کنند از اینکه شاید خبر ثقه براساس حدس خودش باشد ،

بلکه با وجود این احتمال خبر او را پذیرفته و به آن ترتیب اثر می‌دهند و بر اساس آن مشی می‌کنند، لذا به حکم این بناء، چنین اجماعی حجّت است. البته اگر امارات و نشانه‌های حدسی بودن در کار باشد باز هم ارزشی ندارد.

با همهٔ تلاش‌هایی که شد و انواعی از اجماعات منقول را حجّت کردیم، معذلک باید اعتراف کنیم که اینها صرفاً فرضیات و مسائل ذهنی و اگری بود. آنچه در خارج واقعیّت دارد که غالب اجماعات منقول در کتب فقهاء، از این قبیل می‌باشد، این است که نوع اجماعات یا مبتنی بر ملازمه عقلی است، یعنی آراء فقهاء عصر واحد را تحصیل کرده است و خودش قبول دارد و یا مبتنی بر حدس اتفاقی است و از آراء جماعتی حدس به قول معصوم زده و نقل اجماع کرده است. متأسفانه این دو نوع از اجماع ارزشی ندارد. دلیل این مطلب در تنبیه اوّل از تنبیهات خواهد آمد.

اعتبار داشتن اجماع منقول: با توجه به عبارات قبلی، از اجماع منقول به کلّی ناامید شدیم؛ ولی در این جمله (**فلابدّ فی الاجماعات المنقولة**) آن را جبران می‌کند و می‌فرماید مواردی که نقل سبب، حسی است و ناقل، آراء عصر واحد یا مشاهیر را دیده و نقل می‌کند، اگر برای منقولٌ الیه هم این سبب تامّ است، یعنی سببیت دارد و کاشف قطعی از رأی امام است بحثی نیست؛ ولی اگر ناقص است، باید نخست در خود الفاظ اجماع دقت شود.[1]

باید وضع ناقل را هم در نظر بگیریم ـ که آدم کثیر التتبع است یا کم تتبع است؟ ـ همچنین وضع مسأله را نیز ملاحظه کنیم، ـ که از مسائل مشهوره است تا نقل اجماع در آن قوی‌تر است یا از مسائل دور از دسترس است که ادعای اجماع در آن بعیدتر است ـ. سپس حاصل جمع اینها را بدست آوریم که مثلاً از فلان اجماع، پنجاه درصد گمان پیدا می‌شود و این مقدار را بپذیریم و خود را جای ناقل بگذاریم. سپس اگر مجموع اینها برای ما سبب تام بود که بحثی نیست و اگر ناتمام بود، خود نیز امارات ظنیّه دیگری به آن ضمیمه کنیم. مثلاً خودمان هم شهرت فتوائیّه تحصیل کنیم، خبر واحد ضعیف هم پیدا کنیم، چند تا اجماع منقول دیگر هم ضمیمه کنیم و ... تا از انضمام مجموع آنها به یقین برسیم و سبب، تامّ شود تا حدس به رأی امام بزنیم. پس فی‌الجمله اجماع منقول ارزش و اعتبار دارد؛ ولی دلیل مستقل نیست.

فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه از انضمام چند لا حجّت، حجت درست نمی‌شود. شاید هم اشاره باشد به اینکه اگر امارات دیگر هم ضمیمه شد، مطلب از باب اجماع منقول بودن خارج می‌شود و از باب تراکم ظنون خواهد گردید که چه‌بسا موجب قطع هم می‌شود، امّا بحث ما در حجیّت اجماع منقول است.

---

۱. یعنی آیا به لفظ «**لا نعلم خلافاً**» است یا لا خلاف یا اجماعی؟ که هرکدام حسابی دارد و مراتبی.

کفایه فتلخص بما ذکرنا أن الإجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حکایته رأی الإمام علیه السلام بالتضمن أو الالتزام کخبر الواحد فی الاعتبار إذا کان من نقل إلیه ممن یری الملازمة بین رأیه علیه السلام و ما نقله من الأقوال بنحو الجملة و الإجمال و تعمه أدلة اعتباره و ینقسم بأقسامه و یشارکه فی أحکامه و إلا لم یکن مثله فی الاعتبار من جهة الحکایة. و أما من جهة نقل السبب فهو فی الاعتبار بالنسبة إلی مقدار من الأقوال التی نقلت إلیه علی الإجمال بألفاظ نقل الإجماع مثل ما إذا نقلت علی التفصیل فلو ضم إلیه مما حصله أو نقل له من أقوال السائرین أو سائر الأمارات مقدار کان المجموع منه و ما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام کان المجموع کالمحصل و یکون حاله کما إذا کان کله منقولا و لا تفاوت فی اعتبار الخبر بین ما إذا کان المخبر به تمامه أو ما له دخل فیه و به قوامه کما یشهد به حجیته بلا ریب فی تعیین حال السائل و خصوصیة القضیة الواقعة المسئول عنها و غیر ذلک مما له دخل فی تعیین مرامه علیه السلام من کلامه.

خلاصهٔ امر سوم: چکیده مطالبی که در امر ثالث تا به حال ذکر شد عبارت است از:

الف) اگر ناقل اجماع، اجماع حسی و دخولی را نقل کند.[1] این نوع اجماع منقول مثل خبر واحد است و همان‌طور که خبر واحد حجّت است اجماع مزبور هم حجت است. با این تفاوت که خبر واحد بالمطابقه و مستقیماً حاکی از قول و نظر امام است و اجماع مزبور بالتضمن دال بر رأی امام است.

ب) اگر ناقل اجماع، اجماع حدسی[2] را نقل می‌کند و برای خود او از این طریق قطع به رأی امام پیدا شده و منقول الیه نیز با او هم عقیده است، باز هم چنین اجماعی در حکم خبر واحد است و حجّت می‌باشد. با این تفاوت که خبر واحد، بالمطابقه حاکی از رأی امام است و اجماع مزبور، بالملازمه و به دلالت التزامی کاشف از رأی امام است. در نتیجه اجماع مزبور که حجّت است، همچون خبر واحد به اقسام اربعه تقسیم می‌شود:

۱. اجماع صحیح: حاکی آن امامی عدل است.

۲. اجماع موثق: ناقل آن فردی مورد وثوق و متحرز از کذب است، ولو امامی اثنا عشری هم نباشد.

۳. اجماع حسن: حاکی آن امامی ممدوح است؛ ولی تزکیه و تعدیل نشده است.

۴. اجماع ضعیف: ناقل آن فرد فاسقی است.

اجماع منقول مزبور همان احکام و آثاری راکه خبر وا[illegible]رد (حجیّت به معنای منجزیت عند الاصابه و معذّریت عند الخطأ) دارا می‌باشد.

ج) اگر منقول الیه هم عقیده با ناقل نباشد و ملازمهٔ عقلی یا عادی را قبول نداشته باشد، یا حدس

---

۱. یعنی مستقیماً از زبان امام نظر او راگرفته است و برای ما حکایت می‌کند، ولو شخص امام را نشناخته باشد.

۲. به معنای عام‌کلمه که شامل ملازمه عقلیه و عادیه هم بشود.

اتفاقی برای او پیدا نشده باشد، چنین اجماعی از ناحیهٔ نقل مسبّب و رأی امام، مثل خبر واحد نیست که حجّت و لازم الاتباع باشد؛ ولی از ناحیهٔ نقل سبب به مقداری که ناقل، آراء فقهاء ـ مثلاً فتاوای عصر واحد، یا مشاهیر قوم و ... ـ را نقل می‌کند از او می‌پذیریم، گرچه به‌صورت مجمل و سربسته بگوید: «اجمع العلماء علی کذا» ، و نام آنها را یک یک نیاورده باشد . به این دلیل می‌پذیریم که عادل است و چنین ادعایی می‌کند . مثل این است که تفصیلاً آنها را نام برده باشد و برای منقول‌الیه این مقدار ثابت می‌شود؛ ولی چون سبب تام نیست و استقلالاً ارزش ندارد و کاشف از رأی امام نیست، نیازمند ضمیمه امارات دیگر است . از قبیل شهرت فتوائیّه که فرد منقول‌الیه تحصیل کرده است، اجماع منقول دیگری که به آن ضمیمه شده است، خبر واحد ضعیفی که مؤیّد آن است و ... .

آنگاه اگر از انضمام مجموع امارات به مرتبه‌ای رسید که سبب برای مخاطب هم تام و تمام شد ارزش دارد، ولی نامش اجماع منقول است نه محصَّل[1] البته از نظر حجیّت ، مثل اجماع محصَّل حجت است. فرقی هم ندارد که مخبر به ، تمام السبب باشد برای رأی امام یا جزء سبب باشد و با ضمیمه کامل شود. در هر صورت اجماع منقول به اندازه جزء سبب ارزش دارد و نمونه‌اش موارد ذیل است که جزء سبب هستند:

الف) تعیین حال سائل: نمی‌دانیم فلان راوی ثقه است یا خیر؟ عادل است یا نه؟ یک رجالی مورد قبول ما ، او را توثیق می‌کند؛ ولی این مقدار تمام السبب برای قبول خبر او نیست باید عادل دیگری هم او را توثیق کند یا دیگری او را جرح و تفسیق نکند و ... تا مجموعاً موجب اعتماد به خبر او باشند.

ب) خصوصیت قضیّه مورد سوال: امام در جواب یک سؤال مطلبی فرموده است؛ مثلاً فرموده است «نعم» و ما نمی‌دانیم منظور امام چیست؟ ولی سؤال سائل از مورد خاصّ بود و قرینه می‌شود بر تعیین مراد امام. امّا این جزء سبب است و باید عوامل دیگری هم باشد تا بتوان گفت کلام امام ظهور در فلان مطلب دارد و مراد امام فلان مطلب است و تقیید و تخصیص و ... وجود ندارد.

ج) راوی روایتی را به صورت مضمر، نقل کرده و گفته است سألته. ما هم نمی‌دانیم منظورش چه کسی است؟ فرد مورد اعتمادی می‌گوید من از خودش شنیدم که مرادش از مرجع ضمیر ـ مثلاً ـ امام صادق علیه السلام است. این جزء سبب می‌شود و چیزهای دیگر هم باید باشد تا روایت راوی را بپذیریم.

---

۱. نتیجه تابع اخس مقدمات است.

[تنبیهات مبحث الإجماع المنقول]

کفایه و ینبغی التنبیه علی أمور

الأول: [بطلان الطرق المتقدّمة لاستکشاف رأی الإمام۷]

أنه قد مر أن مبنی دعوی الإجماع غالبا هو اعتقاد الملازمة عقلا لقاعدة اللطف و هی باطلة أو اتفاقا بحدس رأیه علیه السلام من فتوی جماعة و هی غالبا غیر مسلمة.

و أما کون المبنی العلم بدخول الإمام بشخصه فی الجماعة أو العلم برأیه للاطلاع بما یلازمه عادة من الفتاوی فقلیل جدا فی الإجماعات المتداولة فی ألسنة الأصحاب کما لا یخفی بل لا یکاد یتفق العلم بدخوله علیه السلام علی نحو الإجمال فی الجماعة فی زمان الغیبة و إن احتمل تشرف بعض الأوحدی بخدمته و معرفته أحیانا.

فلا یکاد یجدی نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذی أحرز من لفظه بما اکتنف به من حال أو مقال و یعامل معه معاملة المحصل.

تنبیهات اجمال منقول

مرحوم آخوند در پایان سه مطلب را به عنوان تنبیهات ذکر می‌کند:

تنبیه اوّل : خلاصهٔ مباحث پیشین

مطالب این تنبیه در ضمن مباحث گذشته ذکر شد که به‌طور اجمال و خلاصه بیان می‌شود: گفتیم اجماع منقول انواعی دارد و دانستیم که کدام حجّت است و کدام حجّت نیست. خلاصه اینکه اگر ناقل اجماع، اجماع دخولی را نقل کند، قطعاً حجّت است و مصداقی از مصادیق خبر واحد است. ولی در زمان غیبت، ما یقین به این مطلب نداریم که امام در میان مجمعین بوده تا بتوانیم چنین ادعای اجماعی بکنیم و نیز اگر ناقل اجماع آرای جمیع فقهاء را در جمیع اعصار و امصار نقل کند، که ملازمهٔ عادیه وجود دارد و هر عاقلی از این اتفاق آراء ، عادتاً حدس به رأی امام می‌زند، باز هم ارزش دارد؛ ولی حاشا و کلّا که کسی بتواند چنین ادعایی بکند و بگوید من آراء همه فقهاء را در همه اعصار بدست آورده‌ام. چنین چیزی عادتاً محال است. و اجماع تشرفی هم ارزش دارد؛ ولی درک این مطلب که فلان اجماع منقول ، از نوع اجماع تشرفی است، ممکن نیست. باقی می‌ماند دو نوع اجماع:

یکی حدس اتفاقی است که شخصی از قول ده نفر هم چه بسا حدس قطعی به رأی امام می‌زند؛ ولی برای ما پذیرفتنی نیست و ما مبنای او را باور نداریم.

یکی هم اجماع لطفی است که شخص از اتفاق علمای یک عصر، حدس قطعی به رأی امام پیدا

می‌کند و به ملازمه عقلی بر مبنای قاعده لطف یقین می‌کند که رأی امام همین است؛ ولی این قسم هم از نظر مبنا باطل است.[1]

در نتیجه، اجماعاتی که حجّت باشند وجود خارجی ندارند: (ما قُصد لم یقع) و اجماعاتی که قابل تحقق هستند ارزش ندارند: (و ما وقع لم یقصد). البته در همین دو قسم اخیر، به کلّی از خیر اجماع نمی‌گذریم و از باب نقل سبب به مقداری که نقل سبب می‌کند می‌پذیریم و بقیّه را باید خود تحصیل کنیم تا سبب تکمیل شود و حجّت باشد.

الثانی: [تعارض الإجماعات المنقوله]

أنه لا یخفی أن الإجماعات المنقولة إذا تعارض اثنان منها أو أکثر فلا یکون التعارض إلا بحسب المسبب و أما بحسب السبب فلا تعارض فی البین لاحتمال صدق الکل لکن نقل الفتاوی علی الإجمال بلفظ الإجماع حینئذ لا یصلح لأن یکون سببا و لا جزء سبب لثبوت الخلاف فیها إلا إذا کان فی أحد المتعارضین خصوصیة موجبة لقطع المنقول إلیه برأیه علیه السلام لو اطلع علیها و لو مع اطلاعه علی الخلاف و هو و إن لم یکن مع الاطلاع علی الفتاوی علی اختلافها مفصلا ببعید إلا أنه مع عدم الاطلاع علیها کذلک إلا مجملا بعید فافهم.

تنبیه دوم: تعارض اجماعات منقول

هرگاه دو یا چند اجماع منقول با یکدیگر تعارض کردند مثلاً یکی می‌گوید بالاجماع جمعه واجب است، دیگری می‌گوید بالاجماع جمعه حرام است و ... ـ چه باید کرد؟ قدر مسلّم این است که تعارض به لحاظ مسبّب و رأی امام خواهد بود؛ زیرا امکان ندارد امام در یک موضوع دو رأی داشته باشد، هم وجوب و هم حرمت؛ چون اجتماع ضدان می‌شود. لذا یکی حق است و دیگری باطل و کذب و چون نمی‌دانیم کدام حق است و کدام باطل، تعارض پدید می‌آید. ولی به لحاظ خود سبب و نقل آراء تعارض نیست؛ زیرا شاید هر دو مدّعی اجماع صادق باشند.

یکی فتاوای این عصر را دیده است و ادعای اجماع بر وجوب می‌کند، دیگری فتاوای عصر قبل را دیده است و ادعای اجماع بر حرمت می‌کند، هر دو هم راست می‌گویند. یا هرکدام به قول بیست نفر اعتماد دارند و هرکدام قول همان بیست نفر خودش را دیده است و ادعای اجماع می‌کند و هر دو در این ادّعا صداقت دارند و تعارض نیست.

---

۱. دلیل بطلان: زیرا اولاً اگر از باب لطف، القاء خلاف در مسأله فرعی جزئی لازم باشد، اصل ظهور و بدست گرفتن زمام امر مسلمین که خیلی مهم‌تر است و به طریق اولی باید باشد، در حالی که چنین نیست. ثانیاً معنا ندارد لطف ایجاب کند که یک نفر مخالفت کند؛ ولی بقیه علماء و مقلدان آنها در خطا باشند. اگر لطف ایجاب می‌کند که اظهار خلاف شود، به طریق اولی ایجاب می‌کند که اکثر مقلدان (معظم) را از اشتباه برگرداند. ثالثاً از کجا معلوم که حکم مورد اتفاق به درجه تنجّز رسیده باشد تا بر امام القاء خلاف و اظهار حق لازم باشد؟ پس اینجا جای قاعده لطف نیست؛ ولو در جای خود در مباحث کلامی قاعده‌ای متقن و مورد قبول است.

ولی در سایه اینکه هر قولی مخالفی پیدا کرد هیچ کدام قابل اعتماد نیست، نه به عنوان تام‌السبب و نه جزء سبب، مگر اینکه یکی از دو اجماع منقول مزایایی داشته باشد، یعنی مدعی آن، رأی قدما را نقل کند یا رأی فقهاء درجه اوّل را نقل کند که خود این مزیتی است. ولی از کجا بدانیم فلان اجماع منقول دارای این مزایاست؟ ناقل، به تفصیل که نقل آراء نکرده است تا بدانیم منظورش قدما هستند یا متأخرین؟ بلکه بالاجمال و سربسته و به لفظ اجماع نقل کرده است، لذا راهی نداریم، ولی در پایان می‌فرماید «فافهم». شاید اشاره باشد به اینکه راه دارد و از خصوصیات ناقل می‌توان به وجود مزیت یا منقصت در اجماع او پی برد.

الثالث: [نقل التواتر بخبر الواحد]

كذلك أنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر و أنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الإخبار به إخبارا على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به و من حيث السبب يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر دالا عليه كما إذا أخبر به على التفصيل فربما لا يكون إلا دون حد التواتر فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار يبلغ المجموع ذاك الحد. نعم لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة و لو عند المخبر لوجب ترتيبه عليه و لو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار.

تنبیه سوم: نقل تواتر

تا به حال دربارهٔ نقل اجماع بحث شد. اکنون دربارهٔ نقل تواتر بحث می‌شود: اگر کسی بگوید در حد تواتر به من خبر رسیده که امام صادق علیه‌السلام چنین فرموده است، عاصم چنان قرائت کرده، زید مُرد، و ... با این ادعای تواتر چه کنیم؟ مرحوم آخوند می‌فرماید تمام بحث‌هایی که در باب اجماع منقول بود درباره تواتر منقول نیز هست. گاهی منقول الیه با ناقل هم عقیده است و قول صد نفر ، برای هر دو متواتر است. در اینجا شنونده به اخبار مُخبر اعتماد می‌کند و خود را جای او می‌گذارد و بنا را بر مسبب و مخبرٌ به گذاشته و به آن ترتیب اثر می‌دهد. ولی گاهی، هم‌عقیده نیستند، یعنی برای مخبر ، قول صد نفر متواتر است ولی برای شنونده این مقدار کمتر از حد متواتر است و باید قول دویست نفر باشد. لذا اخبار مخبر را به عنوان جزء سبب می‌گیرد و بقیه را خودش تحصیل می‌کند. اگر به دویست رسید، ترتیب اثر می‌دهد؛ وگرنه برای او این گزارش تواتر ارزش ندارد.

آری در یک فرض ارزش دارد و آن اینکه منقول الیه نذر کرده است که هرگاه برای من نقل تواتر شد و مخبری از تواتر اخبار کرد، یک درهم صدقه بدهم، ولو نزد من متواتر نباشد و تنها نزد مخبر متواتر باشد که نامش تواتر فی‌الجمله است. در این صورت نقل تواتر اثر دارد که در باب نذر ظاهر شد و آن وجوب تصدق به درهم و لزوم وفاء به نذر بود، وگرنه از لحاظ مخبربه (موت زید، وجوب کذا و ...) اثری ندارد، مگر این‌که نزد منقول الیه سبب تامّ گردد.

فصل
[عدم حجّيّة الشهرة الفتوائيّة]

مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة فی الفتوی و لا یساعده دلیل.

و توهم دلالة أدلة حجیة خبر الواحد علیه بالفحوی لکون الظن الذی تفیده أقوی مما یفیده الخبر فیه ما لا یخفی ضرورة عدم دلالتها علی کون مناط اعتباره إفادته الظن غایته تنقیح ذلک بالظن و هو لا یوجب إلا الظن بأنها أولی بالاعتبار و لا اعتبار به مع أن دعوی القطع بأنه لیس بمناط غیر مجازفة.

و أضعف منه توهم دلالة المشهورة و المقبولة علیه لوضوح أن المراد بالموصول فی قوله فی الأولی (: خذ بما اشتهر بین أصحابک) و فی الثانیة (: ینظر إلی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین أصحابک فیؤخذ به) هو الروایة لا ما یعم الفتوی کما هو أوضح من أن یخفی.

نعم بناء علی حجیة الخبر ببناء العقلاء لا یبعد دعوی عدم اختصاص بنائهم علی حجیته بل علی حجیة کلّ أمارة مفیدة للظن أو الاطمئنان لکن دون إثبات ذلک خرط القتاد.

فصل چهارم: شهرت فتوائیّه

چهارمین اماره ظنّیه‌ای که مورد بحث واقع شده که آیا از ظنون خاصه است یا خیر؛ آیا دلیل قاطع بر حجیّت خصوص ظنّ حاصله از این اماره قائم شده است یا نه، شهرت فتوائیّه است. ما چند قسم شهرت داریم: ۱. شهرت روایی؛ ۲. شهرت عملی؛ ۳. شهرت فتوایی.

شهرت روایی: شهرت روایی آن است که اصل نقل یک حدیث از سوی راویان و محدثان به درجهٔ شهرت رسیده و بیشتر محدثان، آن را در کتاب‌های خود نقل کرده‌اند و یا به زبان بازگو نموده‌اند. چه کسی بر طبق آن عمل کرده و فتوا داده باشد، چه احدی به آن اعتناء نکرده باشد. این نوع از شهرت، فقط به درد ترجیح یکی از دو خبر متعارض می‌خورد که اگر یکی از آن دو، شهرت روایی و دیگری شذوذ روایی داشت، مشهور تقدّم دارد. در ادامهٔ مباحث ، به فرازی از مشهورهٔ ابی‌خدیجه و مقبولهٔ ابن‌حنظله در این‌باره اشاره خواهد شد.

شهرت عملی: شهرت عملی آن است که مشهور فقهاء به یک حدیث عمل کرده و بر طبق مفاد آن فتوی داده باشند؛ چه شهرت روایی داشته باشد و مشهور محدثان آن را نقل کرده باشند چه شهرت روایی نداشته و نقل نکرده باشند. حتی اگر حدیثی در منابع حدیثی شیعه هم نباشد و از طرق اهل سنت نقل شده باشد، ولی نوع فقهای شیعه به آن عمل کرده باشند، شهرت عملی پیدا می‌کند، ولو شهرت

روایی اصلاً نداشته باشد. این نوع شهرت در باب جبران ضعف سند، مفید و سودمند است که اگر حدیثی از لحاظ سندی مشکلاتی دارد ولی مشهور به آن اقبال کرده و اعتناء نموده‌اند، این امر باعث اعتبار آن می‌شود؛ چه اینکه اگر حدیثی خیلی عالی السند باشد، ولی مشهور از آن اعراض کنند، باعث وهن حدیث می‌گردد. قاعده معروفی وجود دارد که می‌گوید: «**کلمّا ازداد صحّةً**[1] **ازداد وهناً**[2] **وکلمّا ازداد وهناً**[3] **ازداد صحةً**».[4]

رابطهٔ شهرت روایی با شهرت عملی از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است؛ چه‌بسا شهرت روایی باشد، ولی عملی نباشد و چه بسا شهرت عملی باشد، ولی روایی نباشد. یا ممکن است در مورد حدیثی هر دو شهرت وجود داشته باشد، و چه‌بسا هیچ‌کدام نباشد.

شهرت فتوایی: شهرت فتوایی‌ای که مورد بحث ماست عبارت است از اینکه مجرّد فتوی، به حکمی از احکام ـ وجوب جمعه مثلاً ـ مشهور باشد و ببینیم که مشهور فقهاء و نوع آنها، فتوی به وجوب فلان امر داده‌اند، بدون اینکه اساساً روایتی بر طبق آن پیداکنیم و یا اگر هم روایتی هست، مطمئن باشیم که فقهاء به استناد آن فتوی نداده‌اند، این شهرت فتوایی صِرف و خالص است. حال آیا چنین شهرتی حجّت است؟ اگر فقیهی فتوای مشهور را در موردی بدست آورد، این می‌تواند ملاک فتوی به فلان حکم باشد و مثل این باشد که خبر موثقی بدست آورده یا خیر، شهرت ارزشی ندارد و مناط فتوی واقع نمی‌شود؟

بعضی طرفدار حجیّت شهرت فتوایی شده و آن را از ظنون خاصه (امارات ظنیه‌ای که به خصوص عنوانشان دلیل قاطع بر حجیّت دارند) شمرده‌اند.

ولی مرحوم آخوند به پیروی از مشهور بر آن است که شهرت فتوایی حجّت نیست و هیچ دلیلی بر اعتبار آن قائم نشده است.[5]

قوله: و توهّم: نهایت چیزی که می‌توان برای حجیّت شهرت فتوایی به آن استدلال کرد، چهار دلیل است که مع الاسف هیچ کدام صلاحیت آن را ندارند که مُثبت حجیّت شهرت باشند.

دلیل اوّل: فحویٰ یا مفهوم موافقت یا اولویت ادلّه حجیّت خبر واحد. تردیدی نیست در اینکه ادلّه حجیّت خبر واحد، مستقیماً خود خبر واحد را شامل می‌شود و بر حجیّت آن دلالت می‌کند. حال اگر آن ادلّه ـ که خواهد آمد ـ خبر واحد ثقه را حجّت کنند پس به طریق أولی دلیل بر حجیّت شهرت

---

۱. از لحاظ سندی.
۲. اگر به آن بی‌مهری شود و عمل نگردد.
۳. از حیث سند.
۴. از لحاظ حجیّت و ارزش، اگر مورد عمل و توجه واقع شود و خوش‌شانسی بیاورد.
۵. البته متقابلاً دلیل قاطعی بر ردّ و نفی اعتبار هم قائم نشده است، ولی در مقدمات بحث امارات در امر سوم که تأسیس اصل کردیم گفتیم اگر اماره‌ای مشکوک الاعتبار شد و دلیلی بر اثبات یا نفی حجیّت آن قائم نشد، اصل اولی عدم حجیّت است؛ یعنی بنا را بر عدم حجیّت می‌گذاریم و در نتیجه به شهرت فتوایی اعتنا نمی‌شود.

فتوایی خواهند بود. وجه اولویت این است که مناط حجیّت خبر واحد به برکت ادلّه حجیّت خبر، عبارت است از افاده ظنّ یا اطمینان. چون خبر واحد ثقه مفید ظنّ یا اطمینان است، حجّت شده است و این مناط در شهرت فتوایی به مراتب قوی‌تر است؛ زیرا اگر از قول یک راویِ معمولی برای ما مظنّه پیدا شود پس، از قول هشتاد درصد فقهاء به طریق اولی چنین ظنّ یا اطمینانی حاصل می‌شود. لذا مناط حجیت، در شهرت فتوایی قوی‌تر و کامل‌تر است. پس باید به طریق اولی (اولویت قطعی) حجّت باشد.

پاسخ دلیل: مرحوم آخوند به این دلیل دو پاسخ داده است :

پاسخ اوّل: از کجا قاطع شدید که مناط حجیّت ، افاده ظنّ است؟ آیا در خود ادلّه حجیّت خبر واحد تصریح به این مناط شده است تا منصوص‌العلة باشد؟ ادلّه خواهد آمد و خواهیم دید در آنها تصریحی به مناط حجیّت نشده است. پس مناط مزبور تنقیحی و استنباطی خواهد بود و شما از امارات و قرائنی تنقیح مناط کرده‌اید. آنگاه اگر تنقیح مناط قطعی بود، باز ارزشمند بود، ولی قطعی نیست. نهایتاً احتمالی و بلکه ظنّی است و شما احتمال قوی می‌دهید که مناط حجیّت ، افاده ظنّ باشد و طبعاً اولویتی هم که بر این پایه ظنّی استوار باشد، یک اولویت ظنی خواهد بود نه قطعی. تازه این آغاز کلام است که از کجا خود این مظنه حجّت باشد؟ پس نمی‌توان به مناط مزبور اعتماد کرد.

پاسخ دوم: در پاسخ اوّل روی عدم العلم تکیه کردیم و گفتیم که معلوم نیست مناط حجیت، افاده ظنّ یا اطمینان باشد، ولی در این پاسخ قدم را فراتر نهاده و می‌گوییم اصلاً ما قاطع هستیم که مناط حجیّت، افاده ظنّ نیست و قطع به عدم داریم و اگر کسی چنین ادعایی بنماید، گزافه گویی نکرده است.[1]

دلیل دوم: به بخشی از مشهورهٔ ابی‌خدیجه یا همان مرفوعهٔ زراره استناد شده که امام علیه‌السلام فرموده است: «**خُذ بما اشتهر بین اصحابک**».[2] کیفیت استدلال این است که ماء موصول مفید عموم است، یعنی واجب است به هرچه که شهرت دارد اخذکنی و ترتیب اثر دهی، چه شهرت فتوایی باشد، چه روایی، و به حکم عموم این جمله، شهرت فتوایی حجّت است.

پاسخ دلیل: مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید واضح است که مقصود از موصول در فراز مزبور، روایت است نه فتوی، و منظور شهرت روایی است نه فتوایی.

توضیح: حدیث درباره دو خبر متعارض است. راوی از امام می‌پرسد اگر دو حدیث متعارض از قول شما برای ما نقل کردند، وظیفه ما چیست؟ امام می‌فرماید «**خُذ بما اشتهر بین اصحابک**». آنگاه ابهام

---

۱. شاید به این دلیل که خبر عادل یا ثقه مطلقاً حجّت است، چه برای شخص من مفید ظن باشد، چه نباشد، کما این‌که در موضوعات هم بیّنه و شهادت عدلین مطلقاً حجّت است و قاضی باید طبق آن قضاوت کند، چه ظنّ پیدا بکند چه پیدا نکند.

۲. *عوالی اللئالی*، ج ۴، ص ۱۳۳.

موصول را سؤال سائل مرتفع می‌سازد؛ چون سؤال از دو خبر متعارض است و پاسخ هم متناسب با سؤال از روایت مشهور است. و خذ بما اشتهر... یعنی اخذکن به این حدیث که شهرت دارد و ربطی به فتوی ندارد و عمومیتی در بین نیست.[۱]

دلیل سوم: دلیل سوم بخشی از مقبولهٔ ابن‌حنظله است که می‌فرماید «**ینظر ماکان من روایتهم عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه بین أصحابک فیؤخذ به**».[۲] کیفیت استدلال به این حدیث همانند کیفیت استدلال به حدیث قبلی است و پاسخ از آن نیز همان پاسخ حدیث قبلی است.[۳]

دلیل چهارم: یکی از ادلّه حجیّت خبر واحد، بناء عقلاء است که خواهد آمد. حال بنابر اینکه دلیل حجیّت خبر، بناء عقلاء باشد، بعید نیست کسی بگوید که بناء عقلاء اختصاص به خبر واحد ندارد، بلکه بر حجیّت هر اماره‌ای که مفید ظنّ یا اطمینان باشد قائم شده است و بنابراین به حکم سیره عقلاء باید گفت که شهرت فتوایی هم حجّت است.

ضمناً این دلیل که با کلمهٔ «نَعَم» آمده است، در واقع تبصره‌ای است از دو جواب مرحوم آخوند به دلیل اوّل حجیّت شهرت. وی در آنجا این معنا را ردکرد که ادلّه حجیّت خبر واحد شامل شهرت شود و با این «نعم» در صدد قبول آن است. پس دلیل دوم و سوم در وسط متن، فصل به اجنبی شده است.

پاسخ دلیل چهارم: پاسخ این است که از کجا می‌گویید سیرهٔ عقلاء اختصاص به خبر واحد ندارد و هر اماره ظنّی یا اطمینانی را حجّت می‌کند؟ اثبات این مطلب آسان نیست؛ زیرا می‌توان گفت: بناء و سیره عقلاء از مقوله عمل است و عمل مجمل است و باید به قدر متیقنِ آن (خصوص خبر واحد ثقه) قناعت شود نه هر اماره کذایی.[۴]

نتیجه: دلیلی بر حجیّت شهرت فتوایی قائم نشد، پس شهرت فتوایی حجّت نیست.

---

۱. مرحوم شیخ برای تقریب به ذهن در *رسائل* مثال‌هایی هم آورده است. اگر از شما بپرسند *أیّ المسجدین احبُّ الیک*؟ و شما در پاسخ بگویید *ماکان الاجتماع فیه اکثر*، احدی گمان نمی‌کند منظور شما این باشد که هر مکانی که اجتماعات بیشتر است، آنجا را دوست دارم، ولو در قمار خانه باشد، بلکه ظهور عرفی کلام معلوم است که مقصود مسجدی است که اجتماع بیشتری دارد، *یا أی الزّمانین احب الیک*؟ شما بگویی ماکان اکبر، احدی توهّم نمی‌کند که منظورتان این است که هر چیز بزرگ‌تر را دوست دارید، بلکه همه می‌فهمند که منظورتان انار بزرگ‌تر است. *فرائدالاصول*، ص ۶۶.

۲. *من لا یحضر الفقیه*، ج ۳، ص ۵.

۳. نکته: ظاهراً مرحوم آخوند موصول در این حدیث را هم لفظ «ما» در ماکان گرفته و همان جواب را داده است؛ در حالی که منظور مستدلّ از استدلال به مقبوله، استدلالی به تعلیل ذیل است که در *کفایه* ذکر نشده است و آن این‌که: *فان المجمع علیه لا ریب فیه* ... . یعنی هرچه که مشهور باشد، *لا ریب فیه* است. ولی بر فرض هم مراد مستدل، این جمله باشد پاسخ‌های متعددی دارد که شیخ در *رسائل* آورده است. *فرائدالاصول*، ص ۶۶.

۴. البته محشّین در این جمله سه احتمال داده‌اند که احتمال مزبور اظهر احتمالات بود و ما به آن بسنده کردیم.

فصل
[حجّيّة خبر الواحد]

[المشهور بين الأصحاب]

كفاية المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد فی الجملة بالخصوص.

[إنّ المسألة أُصوليّة]

و لا يخفی أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية و قد عرفت فی أول الكتاب أن الملاک فی الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة فی طريق الاستنباط و لو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة و إن اشتهر فی ألسنة الفحول كون الموضوع فی علم الأصول هی الأدلة.

و عليه لا يكاد يفيد فی ذلک أی كون هذه المسألة أصولية تجشم دعوی (أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل) ضرورة أن البحث فی المسألة ليس عن دليلية الأدلة بل عن حجية الخبر الحاكی عنها.

كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوی (أن مرجع هذه المسألة إلی أن السنة و هی قول الحجة أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة) فإن التعبد بثبوتها مع الشک فيها لدی الإخبار بها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفی مع أنه لازم لما يبحث عنه فی المسألة من حجية الخبر و المبحوث عنه فی المسائل إنما هو الملاک فی أنها من المباحث أو من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح.

فصل پنجم: حجّیت خبر واحد

پنجمین اماره از امارات ظنّیه که مورد بحث واقع شده است خبر واحدِ خالی از قرائن قطعی است. سخن در این است که آیا خبر واحد حجّت[1] است یا خیر؟ آیا مجتهد حق دارد برای استنباط احکام شرعیّه به خبرهای واحدی که در کتب حدیث آمده است مراجعه کند یا نه؟[2]

دربارهٔ حجّیت خبر واحد اقوالی وجود دارد که فعلاً مرحوم آخوند در صدر بحث می‌فرماید: مشهور در میان علماء امامیّه این است که خبر واحد حجّت است. سپس دو کلمه اضافه می‌کند:

۱. «فی‌الجمله» که اشاره است به این‌که منظور ما اصل حجّیّت آن است به صورت ایجاب

---

۱. یعنی منجّز بودن عندالاصابه و معذر بودن عندالخطأ.

۲. خبر واحد در اصطلاح اصولی، آن است که متواتر نباشد، چه راوی و ناقل یک نفر باشد، چه چند نفر.

جزئی.[1] امّا این‌که شروط حجیّت آن ، چه چیزهایی می‌باشد؟ فعلاً در صدد آنها نیستیم و فی‌الجمله یعنی قطع نظر از این شرط‌ها.

۲. «بالخصوص» که اشاره به این است که از دیدگاه مشهور ، خبر واحد از باب ظنّ خاصّ حجّت است. یعنی دلیل قاطع بر حجیّت خصوص خبر واحد قائم شده است در قبال کسانی که طرفدار ظنّ مطلق می‌باشند و هر ظنّی را از هر طریقی که حاصل شود حجّت می‌دانند . یعنی انسدادی‌ها که فعلاً رأی آنان ارزشی ندارد.

مرحوم آخوند پیش از ورود در اصل بحث (حجیت خبر واحد) دو مطلب را بیان می‌کند:

۱. مسألهٔ حجیّت خبر واحد از مهم‌ترین مسائل علم اصول است (زیرا عمده مسائل فقه و احکام شرعی از آغاز تا انجام (از طهارت تا دیات) بر خبرهای واحد مبتنی است؛ برای این‌که نوع مسائل فقه ، نظری است و نیاز به بحث و استنباط دارد و بدیهی نیست، مگر اندکی از کلیات احکام . در همین نوع موارد نیاز مبرم به خبر واحد است؛ زیرا قرآن کریم که قانون اساسی اسلام می‌باشد، تنها ، اصول اساسیِ دین و کلیات احکام را بیان نموده است و وارد جزئیات و اجزاء و شرایط و غیره نشده، خبر متواتر نیز انگشت‌شمار است. اجماع مقبول هم اندک است و نوع اجماعات به صورت خبر واحد نقل شده است و معارض هم دارد که ارزشمند نیست . عقل نیز در نوع موارد ساکت است و حکم و ادراکی ندارد . لذا چاره‌ای نداریم از مراجعه به روایات کتب معتبره که نوعاً به‌صورت خبر واحد نقل شده است و از آنها احکام شرعی را استخراج کنیم. پس اهمیت مسأله روشن شد.

۲. آیا مسألهٔ حجیّت خبر واحد از مسائل اصلی علم اصول است یا از مباحث علم دیگر (علم حدیث، علم رجال، علم فقه و ...) است و به مناسبت در این علم مطرح شده است؟ قبل از پاسخ به این سؤال ضابطه اصولی بودن مسأله را بیان می‌کنیم.

مسألهٔ اصولی: مسألهٔ اصولی مسأله‌ای است که نتیجهٔ آن در طریق استنباط حکم شرعیِ فرعیِ کلّی واقع شود و کبرای کلّی قیاسی استنباط قرار بگیرد و به انضمام صغری ، یک حکم شرعی کلّی را نتیجه بدهد. مثل حجیّت ظواهر که اصل مسأله این بود که آیا ظواهر حجّت است یا نه؟ پس از بحث و بررسی به این نتیجه رسیدیم که هر ظاهری حجّت است. آنگاه این نتیجه را کبری قرار می‌دادیم و صغریات مختلفی را به آن ضمیمه می‌کردیم و می‌گفتیم فعل امر ظهور در وجوب دارد : صغری؛ و هر ظاهری حجّت است : کبری؛ پس ظهور امر در وجوب حجّت است : نتیجه.

با این نتیجهٔ کلّی حکم ﴿اقیموا الصلوة﴾، ﴿آتوا الزکاة﴾، ﴿جاهدوا فی سبیل الله﴾ و ... روشن می‌شد و مجتهد در رساله‌اش می‌نوشت نماز واجب است، زکات واجب است و... که اینها یک سلسله احکام

---

۱. در قبال کسانی که به صورت کلّی منکر حجیّت خبر واحد هستند و طرفدار سلب کلّی می‌باشند.

کلّی است و از آن بحث‌های اصولی استنتاج شده است. حال در مسأله حجیّت خبر واحد آیا ضابطه مزبور را دارد و مسأله اصولی است یا نه؟ مرحوم آخوند به چهار مسلک به اجمال اشاره می‌کند:

۱. **مسلک خود مرحوم آخوند:** موضوع علم اصول منحصر به ادلّهٔ اربعه نیست، بلکه به مراتب وسیع‌تر از آن است و به تعبیر مرحوم مظفر، هر چیزی که صلاحیت دارد تا دلیل و حجّت بر حکم شرعی باشد.[۱] و به قول مرحوم آخوند، هر چیزی که نتیجه آن در طریق استنباط باشد و از آن استنباط حکم شرعی میسور و مقدور باشد، خواه از ادله اربعه باشد (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و خواه از این ادله نباشد؛ مثل شهرت فتوایی، قیاس و استحسان بر مسلک اهل سنت، خبر واحد هم از ادله اربعه نیست؛ زیرا نه کتاب است، ـ مثل قول زراره که قرآن نیست ـ نه سنت. سنت قول معصوم است نه قول زراره و امثال او. اجماع و حکم عقل هم نیست. معذلک از اموری است که نتیجه‌اش در طریق استنباط حکم شرعی است.

با این توضیح: قول زراره از امام صادق علیه السلام خبر واحد است : صغری ؛ و خبر واحد حجّت است : کبری ؛ پس نقل زراره حجّت است : نتیجه . بنابراین مجتهد می‌تواند به استناد این خبر، به وجوب فلان امر فتوی دهد و در حق پیروانش فلان امر را واجب یا حرام کند.[۲] طبق بیانات فوق ، مسألهٔ حجیت خبر واحد از مسائل اصلی علم اصول است و جای بحث از آن ، علم اصول است و استطرادی نیست.

۲. **مسلک مشهور:** موضوع علم اصول خصوص ادله اربعه با وصف دلیلیت و حجیّت است که وصف مزبور، جزء یا قید موضوع است . مثلاً کتابی که این صفت دارد حجّت است موضوعیّت دارد و ... این مسلک دو اشکال دارد:

اشکال اوّل: یک چهارم بحث‌های اصولی را مباحث حجّت تشکیل می‌دهد و طبق بیان مزبور باید تمام اینها از مسأله اصولی بودن خارج شوند و در مبادیِ دانش اصول داخل باشند؛ زیرا در تمام اینها بحث از اصل حجیّت است و بر مسلک مشهور بحث از حجیّت بحث از اصل ثبوت و وجود موضوع است و بحث از اصل وجود موضوع، بحث از مبادی است ، نه از مسائل که پس از تثبیت اصل موضوع، دربارهٔ عوارض آن گفت‌وگو می‌کند. و التزام به خروج مسائل حجّت از مسائل علم اصول آسان نیست.

اشکال دوم : طبق این مسلک لازم می‌آید مهم‌ترین مسألهٔ اصولی، یعنی مسأله حجیّت خبر

---

۱. *اصول فقه*، ج ۳ و ۴، ص ۱۱.

۲. البته بحث‌های حجیّت خبر واحد تنها خبر واحد را از لحاظ سندی ارزشمند می‌کند . اما از حیث دلالت که نص یا ظاهر یا مجمل است، ربطی به این بحث ندارد. این‌که آیا معارض دارد یا نه، ربطی به این بحث ندارد. و این‌که در مقام بیان واقع صادر شده است یا در مقام تقیّه، ربطی به مانحن‌فیه ندارد. هرکدام در جای خود بحث شده است.

واحد از مسأله اصولی بودن خارج باشد و جزء مسائل علوم دیگر گردد و به مناسبت در علم اصول آمده باشد؛ زیرا بحث از حجیّت خبر واحد بحث از دلیلیت ادله اربعه نیست، چون خبر واحد نه کتاب است و نه سنت و ... که قبلاً ذکر شد. التزام به استطرادی بودن این بحث نیز آسان نیست.

۳. **مسلک صاحب *فصول***: موضوع دانش اصول منحصر به ادله اربعه است؛ اما نه با وصف دلیلیت و حجیت، بلکه ذوات ادله اربعه، یعنی ذات الکتاب و السنة و ... قطع نظر از حجیّت آنها. آنگاه بحث از حجیت، بحث از اصل ثبوت موضوع نیست، بلکه بحث از عوارض و احکام آن است[۱]. بر این مسلک اشکال اوّل از دو اشکال مسلک مشهور حل شد، ولی اشکال دوم (خروج مسألهٔ حجیّت خبر واحد از مسألهٔ علم اصول) به قوّت خویش باقی است.

۴. **مسلک شیخ انصاری**ﷺ: موضوع علم اصول ادله اربعه است. برای حل اشکال اول، سخن صاحب *فصول* را ملتزم می‌شویم که موضوع ذوات ادلّه باشد. برای پاسخ به اشکال دوم می‌گوییم گرچه در کلمات قوم در ظاهر ، سخن از حجیّت خبر واحد است و خبر واحد از ادله اربعه نیست، ولی بازگشت این سخن به این است که سنّت (قول یا فعل یا تقریر معصوم)، به‌وسیلهٔ تواتر ثابت می‌شود. با قرائن قطعی نیز ثابت می‌شود؛ ولی آیا ، خبر واحد هم ثابت می‌شود یا خیر؟ اگر این‌گونه عنوان کردیم باز هم موضوع مسأله ، سنت است و محمول آن ثبوت سنت به‌وسیلهٔ خبر واحد است و مسأله حجیّت خبر واحد در بخش سنت از ادلّه اربعه داخل است و بیرون نیست و مشکلی هم ایجاد نمی‌شود.[۲]

قوله: فانّ التعبّد ثبوتها: **ردّ سخن شیخ**: مرحوم آخوند در ردّ سخنان شیخ مطالبی بیان کرده است که قسمتی از آن در جلد اوّل *کفایه* و قسمتی هم در اینجا آمده است . خلاصهٔ مطلب این است که منظورتان از ثبوت در «هل تثبت» چه نوع ثبوتی است؟ آیا مراد ثبوت واقعی و حقیقی و وجدانی است[۳] یا ثبوت تعبدی و تنزیلی؟[۴]

اگر مقصود ثبوت واقعی باشد، اولاً بحث از ثبوت و تحقق و وجود واقعی ، بحث از مفاد کان تامّه و از اصل وجود و تحقق سنت است که از مبادی تصدیقیه است نه از مسائل علم. ثانیاً اساساً ثبوت واقعی و وجدانی سنت با خبر واحد معقول نیست؛ زیرا ثبوت واقعی به این معناست که یقین کنیم امام علیه‌السلام چنین فرموده است ، امّا خبر واحد هرگز یقین‌آور نیست.[۵]

اگر مقصود ثبوت تعبدی یا تعبد به ثبوت باشد[۶] خواهیم گفت: اوّلاً ثبوت تعبدی ، از احوالات

---

۱. الفصول الغرویه، ج ، ص۱۲.
۲. *فرائدالاصول*، ص ۶۷.
۳. یعنی با خبر واحد ، سنّت که قول معصوم است وجداناً ثابت شود و ما یقین می‌کنیم که معصوم این سخن را گفته است.
۴. یعنی بنا را بگذاریم بر این‌که این کلام امام است و ملتزم شویم به آن به گونه‌ای که گویا خود شخصاً از امام شنیده‌ایم.
۵. این بخش در جلد اوّل *کفایه* مطرح شد.
۶. یعنی متعبد شویم که امام علیه‌السلام چنین فرموده است و بنا را بر همان بگذاریم.

سنّت واقعی و مصطلح (قول امام) نیست و جای بحث از آن هم در علم اصول نیست، بلکه در علم کلام است و از عوارض و احوالات «مشکوک السنة»، یعنی خبر واحد است که آیا حجیّت دارد یا نه؟ پس طرح مسأله به‌صورت «السنة هل تثبت» درست نیست.

ثانیاً حجیّت خبر واحد ، ملزوم است و ثبوت تعبدی سنت با خبر واحد ، لازم آن است و اگر خبر حجّت شد، لازمه‌اش بناگذاری و التزام است و ملاک در اصولی بودن مسأله همان عنوانی است که ملزوم است و در کلمات قبل هم عنوان شده است، نه چیزی که لازم آن باشد. پس در حقیقت جناب شیخ ملزوم را برداشته و لازم را جای آن گذاشته و گمان کرده است که به این وسیله مشکل حل می‌شود. حق مطلب همان است که ما در مسلک اوّل بیان کردیم و موضوع علم اصول را توسعه دادیم که خبر واحد را نیز شامل شد و مسأله مهم خبر واحد از مسائل علم اصول شد.

[أدلّة القائلين بعد حجّيّة خبر الواحد، و الجواب عنها]

قدّس سرّه و كيف كان فالمحكى عن السيد و القاضى و ابن زهرة و الطبرسى و ابن إدريس عدم حجية الخبر.

و استدل لهم:

بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم.

و الروايات الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم عليهم السلام أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف أو على النهى عن قبول حديث إلا ما وافق الكتاب أو السنة إلى غير ذلک.

و الإجماع المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه بل حكى عنه أنه جعله بمنزلة القياس فى كون تركه معروفا من مذهب الشيعة.

و الجواب أما عن الآيات فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الأصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية و لو سلم عمومها لها فهى مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار.

و أما عن الروايات فبأن الاستدلال بها خال عن السداد فإنها أخبار آحاد.

بررسی حجیت یا عدم حجیت خبر واحد: اصل بحث از اینجا شروع می‌شود که تردیدی نیست که خبر متواتر حجّت و لازم‌الاتباع است؛ زیرا یقین‌آور است و بالاتر از یقین چیزی نیست. همچنین بی‌تردید خبر واحد همراه با قرائن قطعی هم حجّت است، چون مفید قطع است. انما الکلام در حجیّت خبر واحد مجرّد از قرینه است . در این‌باره به‌طور کلّی سه مسلک افراطی و تفریطی و حد اوسطی وجود دارد:

۱. اخباری‌ها افراط کرده و مطلق اخبار و روایاتی راکه در کتب اربعه وجود دارد، حجّت و معتبر

دانسته‌اند ، حتی آنها را مقطوع الصدور دانسته‌اند. در مسائل اصول دین نیز به استناد همین اخبار نظر داده و به صرف چند روایت ، طرفدار سهو النبی صلی الله علیه و آله شده‌اند. فعلاً این رأی مورد بحث نیست.

۲. عدّه‌ای از اصولیون از قبیل سید مرتضی[۱]، قاضی ابن‌برّاج[۲]، سید بن زهره[۳]، ابن‌ادریس[۴] و امین‌الاسلام طبرسی[۵] طرفدار عدم حجیّت خبر واحد شده و دچار تفریط گشته‌اند و مطلق خبر واحد را بی‌ارزش تلقی نموده‌اند. (و از طرق و منابع دیگر برای استنباط احکام استفاده کرده‌اند و احیاناً خود را در شرایط انفتاح باب علم دانسته و به این اخبار هم اگر فتوی می‌دادند، برای این بود که آنها را مع‌القرینه می‌دانستند) فعلاً این رأی مطرح است.

دلایل عدم حجیت خبر واحد: برای اثبات مدّعای مزبور (عدم حجیّت خبر واحد) به سه دلیل از ادلهٔ اربعه استدلال شده است:

دلیل اوّل: عمومات و مطلقاتی از قرآن که به عموم یا اطلاقشان از پیروی نمودن از غیر علم نهی کرده و فرموده‌اند: ﴿و لا تقف ما لیس لک به علم﴾.[۶] در جایی از تبعیت گمان مذمت کرده و فرموده است: ﴿إن یتّبعون إلّا الظنّ و إن هم إلّا یخرّصون﴾،[۷] ﴿إنّ الظنّ لا یغنی من الحق شیئاً﴾.[۸] خبر واحد هم غیر علم است. پس پیروی از آن منهی و حرام است و نیز خبر واحد از مصادیق ظنّ است و پیروی از گمان ، مذموم و حرام است ، اگر حجّت بود پیروی از آن مذموم و حرام نمی‌شد.

دلیل دوم: از روایات فراوانی بدست می‌آید که خبر واحد مجرّد ارزشی ندارد. در اینجا به برخی از این روایات اشاره می‌شود: «آنچه از احادیث به شما می‌رسد و نمی‌دانید که قول امامان علیهم السلام است یا نه ، به خود آنان ردکنید و بگویید ما نمی‌دانیم ، آنان داناترند.[۹]

هر حدیثی که یک یا دو شاهد و قرینه قرآنی طبق آن نباشد، قابل عمل نیست و آنها را به اهلش واگذارید.[۱۰]

«هر حدیثی که موافق قرآن نباشد، به آن عمل نکنید و به خود امامان علیهم السلام واگذارید».[۱۱]

«هر حدیثی راکه قرآن کریم تصدیق و تأیید نکند باطل و بی‌ارزش است».[۱۲]

«هر حدیثی که باکتاب خدا موافق نباشد، مزخرف است».[۱۳]

«هیچ حدیثی را قبول نکنید، مگر آنچه راکه موافق کتاب یا سنّت باشد».[۱۴]

---

۱. ر.ک: *الذریعة*، ج ۲، ص ۵۲۸.
۲. ر.ک: *المهذّب*، ص .
۳. ر.ک: *الغنیة* ، به نقل از *جوامع فقهی*، ص ۵۳۷.
۴. ر.ک: *سرائر*، ج ۱، ص ۴۷.
۵. ر.ک: *مجمع‌البیان*، ج ۵، ص ۱۲۳.
۶. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۳۷.
۷. سورهٔ انعام، آیهٔ ۱۱۶؛ سورهٔ یونس، آیهٔ ۶۶.
۸. سورهٔ نجم، آیهٔ ۲۸.
۹. *مستدرک‌الوسائل*، ج ۳، ص ۱۱۶.
۱۰. *وسائل‌الشیعه*، ج ۱۸، ص ۸۰.
۱۱. *مستدرک‌الوسائل*، ۳۴، ص ۱۶، حدیث ۵.
۱۲. *محاسن* برقی، ج ۱، ص ۲۲۱.
۱۳. *وسائل‌الشیعه*، ج ۱۸، ص ۷۸، حدیث ۱۲.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۷ و ۸.

و مانند روایات دیگر که می‌گوید مخالف کتاب و سنت را طرح کنید.[۱] حال از مجموع این روایات بدست می‌آید که خود خبر واحد موضوعیّتی ندارد و ارزشمند نیست، مگر این‌که در کنارش قرینه‌ای از قرآن باشد و به این وسیله قطعی شود تا ارزش پیدا کند؛ وگرنه مخالف کتاب و سنت، بی‌ارزش است. آنچه مخالف نیست، ولی موافق هم نیست و کتاب نسبت به آن ساکت است ارزش ندارد. تنها روایاتی که موافق کتاب و سنت است، معتبر است که آن هم همراه با قرینه است و خالی از آن نیست.

دلیل سوم: سید مرتضی در چند جای کتابش ادعای اجماع کرده و فرموده است به اجماع امامیّه، خبر واحد حجّت نیست. و بلکه ترقّی کرده و خواسته است این مطلب را از ضروریات فقه شیعه قلمداد کند. وی فرموده است همان‌طور که حجّت نبودن قیاس و عمل نکردن به آن از ضروریات مذهب ماست، عمل نکردن به خبر واحد هم از مسلّمات مذهب ماست و خاصّ و عام، شیعه را به این امور می‌شناسند.[۲]

پاسخ دلیل منکران: مرحوم آخوند به هر سه دلیل منکران حجیت، پاسخ می‌دهد:

پاسخ دلیل اوّل (آیات): ایشان به دلیل اوّل سه جواب می‌دهد:

الف) ظاهر و متفاهم عرفی از آیات مزبور، اصول دین است و آیات درباب مسائل عقیدتی از پیروی غیر علم یا ظنّ، منع و مذمّت کرده است. امّا بحث ما در فروع دین و مسائل شرعی و حجیّت ظن حاصل از خبر واحد در این بخش است که از مفاد آیات تخصصاً خارج است و وجه ظهور سیاق آیات است که در ذیل بحث‌های اعتقادی وارد شده است.

برای مثال یک جا سخن از این است که زندگی فقط همین زندگی دنیوی است؛ عدّه‌ای می‌میرند و عدّه‌ای متولّد می‌شوند و دست روزگار ما را هلاک می‌کند؛ وگرنه مبدئی ماوراء طبیعی و جهانی غیر از این دنیا وجود ندارد.[۳] و در ذیل این آیه، قرآن می‌فرماید اینها حدس و گمان دارند و جز از گمان پیروی نمی‌کنند و یقین ندارند. یا مثلاً در جای دیگر سخن از این است که عدّه‌ای فرشتگان را دختران خدا دانسته‌اند. قرآن در جواب آنان و ردّ سخن آنها فرموده است اینان از ظنّ و حدس و گمان پیروی می‌کنند؛ وگرنه یقین ندارند.[۴][۵]

---

۱. همان، ج ۱۸، ص ۷۵.
۲. *رسائل* سید مرتضی، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵.
۳. سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۲۴.
۴. سورهٔ نجم، آیهٔ ۲۷ و ۲۸.
۵. نظیر این‌که امروزه کسانی طرفدار آزادی هستند و می‌گویند خود قرآن فرموده ﴿*لستَ علیهم بمُسیطر و ...*﴾، یعنی حتی پیامبر هم برکسی ولایت و سلطنت ندارد و مردم آزادند، چه رسد به ولی‌فقیه. پاسخ این است که این آیه و امثال آن مربوط به کافران است و خدا می‌فرماید تو بر آنها مسلط نیستی تا آنها را مجبور به ایمان آوردن کنی. اصولاً ایمان یک امر اجباری نیست. آیات قبل این ظهور را به خوبی دلالت می‌کند؛ وگرنه نسبت به مؤمنان می‌فرماید ﴿*النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم*﴾، ﴿*إنّما ولیکم الله ورسوله و ...*﴾.

ب) اگر کسی در ظهور مزبور مناقشه کند و بگوید اوّلاً خصوصیت مورد و قرینهٔ سیاقیه را قبول نداریم؛[1] ثانیاً برخی از آیات چنین سیاقی ندارند همچون آیهٔ ﴿لا تقفُ ما لیس لک به علم﴾ که به اطلاقش باقی است ، تا نتیجه بگیرد که آیات اطلاق دارند و شامل فروع دین هم می‌شوند، جواب دیگری داده و می‌گوییم :

قدر متیقن از اطلاقات ، همین امور اعتقادی است و شامل مسائل فرعیّه نمی‌شوند؛ زیرا قبل از آیات ، سخن از امور اعتقادی است، چنانچه اشاره شد و بعد که این مطلقات را می‌گوید، آن قدرِ متیقّن در مقام تخاطب جلو این اطلاق را می‌گیرد و باز بر خصوص اعتقادات حمل می‌شود . امّا مانحن‌فیه تخصصاً خارج است.

ج) بر فرض که کسی در جواب دوم هم مناقشه کرده و بگوید اوّلاً از کجا قدر متیقن خارجی نباشد و در مقام تخاطب باشد؟ ثانیاً در آیهٔ ﴿و لا تقف ما لیس لک به علم﴾ سخن از مسائل عقیدتی نیست تا قدر متیقّنی باشد و مانع از اطلاق شود و نتیجه بگیرد که آیات به عموم و اطلاقش باقی است و شامل امور ظنیّه در مسائل فرعیّه نیز می‌شود، باز هم جواب دارد:

پاسخ این است که بزودی به حکم ادلّه قطعی ثابت خواهیم کرد که خبر واحد با شروطی حجّت است و آن ادلّه نسبت به این عمومات و مطلقات ، نقش تقییدی و تخصیصی دارد و خبر واحد را از حرمت عمل به ظنّ استثناء می‌کند ؛ بنابراین مانعی از عمل به خبر واحد نخواهد بود. پس این آیات به درد منکرانِ حجیّت خبر واحد نمی‌خورد.

پاسخ دلیل دوم (احادیث) خود این روایات خبر واحد هستند و هر طایفه یک یا چند حدیث بیشتر نیست و خود شما خبر واحد را قبول ندارید. آنگاه معقول نیست با خبر واحدی که مورد قبول شما نیست بر نفی حجیّت خبر واحد استدلال کنید؛ این عین متنازع فیه است و وسط دعوا نرخ تعیین کردن است.

لا یقال إنها و إن لم تکن متواترة لفظا و لا معنی إلا أنها متواترة إجمالا للعلم الإجمالی بصدور بعضها لا محالة.

فإنه یقال إنها و إن کانت کذلک إلا أنها لا تفید إلا فیما توافقت علیه و هو غیر مفید فی إثبات السلب کلیا کما هو محل الکلام و مورد النقض و الإبرام و إنما تفید عدم حجیة الخبر المخالف للکتاب و السنة و الالتزام به لیس بضائر بل لا محیص عنه فی مقام المعارضة.

و أما عن الإجماع فبأن المحصل منه غیر حاصل و المنقول منه للاستدلال به غیر قابل خصوصا فی المسألة کما یظهر وجهه للمتأمل مع أنه معارض بمثله و موهون بذهاب المشهور إلی خلافه.

---

۱. تا بگوید آیهٔ نفر در ذیل و سیاق آیات جهاد است، ولی برای تفقه در دین مورد استناد واقع شده است ؛ یا آیهٔ اسوه حسنه بودن رسول در سیاق آیات جنگ احزاب و سختی‌های آن است، ولی از آن ، حکم کلّی استفاده شده است که پیامبر در همهٔ مراحل زندگی اسوهٔ حسنه است و ... .

دفاع از منکران حجیّت: اگر کسی به حمایت از سید و اتباع او بگوید این روایات خبر متواترند و سید و مانند او به خبر متواتر استدلال می‌کنند . خبر متواتر هم که یقین‌آور است.

در این‌باره گفتنی است تواتر سه قسم است:

۱. تواتر لفظی: الفاظ و عبارات معینی در حد تواتر گزارش شده است مثل حدیث «**إنّما الأعمال بالنیات**» ، یا حدیث غدیر، حدیث ثقلین و ...که با همین تعابیر معروف، شیعه و سنّی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند.

۲. تواتر معنوی: خبرهای متعددی که الفاظ و عباراتش مختلف است، ولی همه آنها بر یک معنا ـ به دلالت التزامی یا تضمنی ـ دلالت می‌کنند و معنای واحد در حد تواتر به گوش ما رسیده است ، نه به لفظ معیّنی. مثلاً در باب نماز جمعه یک حدیث می‌گوید «**إفعل کذا**» ، یا حدیث دیگر می‌گوید «**الجمعة واجبة**»، سومی می‌گوید «**کُتِبَ علیکم الجمعة**»، چهارمی می‌گوید «**آمرک بکذا و ...**» از همهٔ اینها یک مطلب استفاده می‌شود ، یعنی وجوب جمعه.

۳. تواتر اجمالی: خبرهای فراوانی رسیده است که الفاظ آنها غیر یکدیگر است ، معانی آنها غیر از یکدیگر است؛ ولی علم اجمالی داریم که بعضی از آنها و لااقل یکی از آنها حتماً صادر شده و امکان ندارد که این همه خبرهای متنوع از منابع موثق بدست ما برسد و همه آنها کذب باشد. حال مستشکل می‌گوید روایاتی که مورد استدلال سید و اتباع او بود؛ گرچه تواتر لفظی ندارند ـ چون الفاظ آنها مختلف است ـ تواتر معنوی هم ندارند ـ چون معانی مختلفی را دلالت دارند ـ ولی تواتر اجمالی دارند و اجمالاً می‌دانیم که یکی از آنها حتماً صادر شده و همان برای ما کافی است و استناد ما به دلیل قاطع است ، نه خبر واحد ظنی.

پاسخ: مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرماید ما نیز تواتر اجمالی را قبول داریم، ولی نتیجه این است که یکی از اینها صادر شده و چون علم اجمالی است نه تفصیلی و آن یکی سر بسته معلوم است نه تفصیلاً، به حکم عقل باید قدر متیقّن و قدر جامع را گرفت . قدر متیقّن از همه روایات مزبور هم، خبر واحدی است که مخالف کتاب و سنت قطعی باشد، آن هم به نوع مخالفت تباینی ، نه عامّ و خاصّی و این مقدار را همهٔ اخبار مزبور شامل شده و حکم به عدم حجیّت آن می‌کند؛[1] ولی این مقدار نه به نفع شما تمام می‌شود و نه به ضرر ما.

دلیل این‌که به نفع شما نیست، این است که شما چون طرفدار سلب کلّی هستید و می‌گویید مطلق

---

۱. این سخن در مجموع سه معنا را می‌رساند : الف) مخالف قرآن حجّت نیست و کاری به موافق یا ساکت ندارد؛ ب) روایاتی هم که آیه‌ای بر وفق آنها نیست و عدم‌العلم است حجّت نیست؛ ج) عدم العلم کافی نیست خصوص روایاتی که علم به موافقت آنها داریم حجّت است.

خبر واحد مجرّد ارزشمند نیست، ولو مخالف کتاب نباشد، نه خصوص خبر واحد مخالف ، و دلیلتان این مدّعا را ثابت نمی‌کند.

دلیل این‌که به ضرر ما نیست این است که ما طرفدار ایجاب جزئی هستیم و فی‌الجمله خبر واحد را حجّت می‌دانیم، نه هر خبری را ، ولو مخالف قرآن باشد. در باب تعارض ادلّه خواهد آمد که اگر دو حدیث تعارض کردند و یکی از آن دو مخالف قرآن بود همان را باید طرح کرد چون از درجهٔ اعتبار ساقط است؛ ولی احادیثی را که مخالف قرآن نیست، ولو موافق هم نباشد و قرآن از بیان آن ساکت باشد حجّت می‌دانیم.

جواب به اجماع: منظور سید از اجماع بر عدم حجیّت خبر واحد کدام نوع از اجماع است؟ اگر مرادش اجماع محصّل است، می‌گوییم اجماع کذایی ارزشمند است؛ ولی متأسفانه وجود خارجی ندارد و هرگز کسی نمی‌تواند مدّعی شود که فتاوای همه را دیده و همه قائل به عدم حجیّت بوده‌اند.

اگر مقصود ، اجماع منقول است که خود سید برای ما نقل می‌کند، خواهیم گفت: اوّلاً در باب اجماع گذشت که اجماع منقول اصلاً ارزشمند نیست و حجیّت ندارد.

ثانیاً بر فرض که در جای دیگر حجّت باشد در خصوص مسأله حجیّت خبر واحد، حجت نیست؛ زیرا اجماع بر فرض که معتبر باشد به‌عنوان این‌که از مصادیق خبر واحد و مشمول ادلّه حجیّت خبر است حجّت می‌باشد و چیزی که خودش خبر واحد است، چگونه با آن می‌توان بر نفی حجیّت خبر واحد استدلال کرد؟

ثالثاً این اجماع معارض دارد؛ زیرا شیخ طوسی در مقابل سید ادعای اجماع کرده است بر حجیّت خبر واحد ، و هر دو در سایهٔ تعارض سقوط می‌کنند. چه بسا اجماع شیخ طوسی رجحان دارد.

رابعاً اجماع سید موهون است؛ زیرا مشهور علماء با آن مخالفت کرده و طرفدار حجیّت خبر واحد شده‌اند. و اجماعی که نوع بزرگان با آن مخالفت کرده باشند، ارزشی ندارد. در نتیجه سه دلیلی که منکرین حجیّت خبر واحد آوردند، هیچ‌کدام ارزش ندارد و مدّعای آنان را ثابت نکرد.

۳. در قبال اخباری‌ها که افراط کرده بودند و سید و امثال او که تفریط کرده بود، مشهور علماء طرفدار حجیّت خبر واحد هستند[۱] و برای اثبات حجیّت آن به ادله اربعه استدلال شده است:

---

۱. البته فی‌الجمله ، یعنی با قطع نظر از شروطی که هرکدام برای حجیّت خبر واحد قائل هستند.

فصل
الآيات الّتى استدلّ بها [على حجّيّة خبر الواحد]

[الدليل الأوّل: آية النبأ]

كفاية و قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة.

فمنها آية النبإ قال الله تبارک و تعالى إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا.

و يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط و أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبإ الذى جيء به على كون الجائى به الفاسق يقتضى انتفاءه عند انتفائه.

و لا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد أن الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم.

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبإ و مجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع.

مع أنه يمكن أن يقال إن القضية و لو كانت مسوقة لذلک إلا أنها ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبين فى النبإ الذى جاء به الفاسق فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه و وجود موضوع آخر فتدبر.

[الإشكال الأوّل، و الجواب عنه]

و لكنه يشكل بأنه ليس لها هاهنا مفهوم و لو سلم أن أمثالها ظاهرة فى المفهوم لأن التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترک بين المفهوم و المنطوق يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم.

ادلّهٔ حجّیت خبر واحد

فصل اوّل: آیاتی از قرآن

برای اثبات ادلّه حجیّت خبر واحد از قرآن به پنج آیه استدلال شده است.

۱. آیهٔ نبأ

اولین و مهم‌ترین آیه از آیات حجیّت خبر واحد، آیهٔ نبأ است که می‌فرماید ﴿إن جائكم فاسقٌ بنبأ فتبيّنوا...﴾[1] به این آیه شریفه از جهاتی استدلال شده است. مرحوم آخوند در *حاشیه بر رسائل* هفت وجه ذکر کرده است.[2] در متن *کفایه* سه وجه را آورده است که هر سه وجه استدلال به مفهوم شرط است . وجه اوّل و سوم از خود مرحوم آخوند است و وجه دوم از مشهور و شیخ اعظم.

---

۱. سورهٔ حجرات، آیه ۶

۲. *حاشیه بر رسائل*، ص ۶۰

وجه اوّل: وجه اوّل که اظهر وجوه است[1] این است که موضوع در آیه ، خود طبیعت نبأ باشد، بدون خصوصیت و قید و شرطی از نبأ فاسق بودن یا نبودن. حکم در آیه ، وجوب تبیّن و تحقیق است که با امر ﴿فتبیّنوا﴾ بیان شده و شرط این حکم هم عبارت است از «**مجیء الفاسق به این نبأ و خبر**»؛ گویا فرموده است «**النبأ یجب التبیّن عنه بشرط مجیء الفاسق به**». مفهوم کلام هم این است که «**النبأ لا یجب التّبین عنه بشرط عدم مجیء الفاسق به**». موضوع در منطوق و مفهوم یکی است ، یعنی نفس نبأ که در منطوق حکمش وجوب تبیّن است با شرط آوردن فاسق ، در مفهوم حکمش عدم وجوب تبیّن است با عدم مجیء فاسق و واضح است که اگر نبأی باشد و آورنده‌اش فاسق نباشد، قهراً عادل خواهد بود. مفهوم شرطیّه این را شامل است و حکم به عدم وجوب تبیّن می‌کند و معنای این‌که از خبر عادل تبیّن لازم نیست این است که خبر عادل حجّت است؛ وگرنه یلزم عادل حالش از فاسق بدتر و پست‌تر باشد.

به تعبیر خود مرحوم آخوند گویا آیه چنین فرموده است : «**إن کان الجائی بالنبأ فاسقاً فتبیّنوا...**» . مفهوم شرط این است که «**إن لم یکن الجائی بالنّبأ فاسقاً فلا یجب التّبیّن...**» و واضح است که اگر نبأی هست و آورنده آن فاسق نیست، پس عادل خواهد بود و آیه نبأ به مفهوم شرط بر حجیّت آن دلالت می‌کند و مطلوب ما همین است.

به قول شیخ اعظم رحمه‌الله به استدلال بر آیهٔ نبأ برای حجیّت خبر واحد بیش از بیست اشکال وارد شده است که بیشتر آنها قابل دفع است و فقط دو اشکال اساسی وجود دارد که قابل دفع نیست:[2]

اشکال اوّل بر آیه: یکی از دو اشکال مهم این است که قضایای شرطیّه در تقسیمی دو دسته می‌شوند:

۱. قضایایی که شرط در آنها مُبیّن و محقق موضوع نیست و در مقام بیان موضوع وارد نشده است و تمام یا جزء یا قید موضوع نیست، بلکه موضوع ذات و طبیعت است و شرط فقط قید حکم است و آمده است برای تعلیق حکم به این شرط. نوع قضایای شرطیّه از این قبیل هستند، مثلاً در «**إن جائک زید فاکرمه**» موضوع واقعی ، خود زید است و حکمش وجوب اکرام است و این حکم معلّق به آمدن زید شده است و با منتفی شدن شرط هم موضوع به حال خود باقی است و از بین نرفته و تبدیل هم نشده است. آنگاه بحث از مفهوم داشتن ، مربوط به این نوع از جمله‌های شرطیّه است که با بودن شرط فوق، حکم وجوب اکرام برای زید ثابت است، ولی آیا با منتفی شدن شرط مزبور، حکم مورد نظر هم از همین موضوع (زید) برداشته می‌شود یا به حال خود باقی است؟ اگر برداشته شود، از باب سالبه به انتفاء محمول خواهد بود: «**أی زیدٌ لایجب إکرامه عند عدم المجیء**».

۲. قضایای شرطیه‌ای که شرط مذکور در آنها صرفاً برای بیان موضوع حکم ، وارد شده و قید یا

---

۱. زیرا از اشکالات وجوه دیگر سالم است.

۲. *فرائدالاصول*، ص ۷۱ و ۷۲.

جزء موضوع است ـ مثل «اِنْ رَزقتَ ولداً فاختنه» که «ولداً» تمام موضوع برای وجوب ختان نیست، بلکه ارتزاق ولد روی هم رفته موضوعیّت دارد ـ تا زمانی که این موضوع باشد، آن حکم نیز خواهد بود و همین‌که موضوع منتفی شد، حکم مزبور هم منتفی می‌شود. اما این انتفاء ، به حکم عقل و از باب سالبه به انتفاء موضوع است که چون موضوع ندارد و موضوع هم نسبت به حکم مثل علّت نسبت به معلول است قهراً و به حکم عقل با نبود علّت ، معلول نابود است و ربطی به مفهوم داشتن ندارد . مفهوم داری در فرضی است که حکم در هر حال قابل بقاء باشد، چه با وجود شرط و چه با انتفاء آن ، تا بحث کنیم که با انتفاء شرط هم این حکم برای آن موضوع ثابت است یا خیر؟ و در فرض عدم قابلیّت بقاء جای این بحث‌ها نیست. پس این نوع قضایا مفهوم ندارند.

با توجه به این مقدمه مستشکل می‌گوید قضیّهٔ شرطیّه مورد بحث ما (آیه نبأ) از همین نوع قضایاست؛ زیرا موضوع وجوب تبیّن ، نبأ بما هو نبأ (طبیعت نبأ) نیست تا در هر دو حال محفوظ باشد، بلکه موضوع «نبأ الفاسق» یا «مجیء الفاسق بالنبأ» است و موضوع مرکب یا مقیّد ، با انتفاء همه اجزاء و قیود منتفی می‌شود و با انتفاء یک جزء یا یک قید هم منتفی می‌شود. بنابراین چه اصلاً نبأ نباشد و چه نبأ باشد، ولی آورنده آن فاسق نباشد، بلکه عادل باشد (نبأ عادل) آن موضوع مذکور در آیه منتفی است و با منتفی شدن موضوع، حکم وجوب تبین هم عقلاً منتفی می‌شود ، از باب این‌که موضوع ندارد و این از باب مفهوم داری نیست و نبأ عادل هم موضوع دیگری است که ربطی به منطوق یا مفهوم آیه ندارد و حکم آن از آیه فهمیده نمی‌شود. پس آیه نبأ یا اصلاً مفهوم ندارد و یا مفهومش سالبه به انتفاء موضوع است، نه به انتفاء محمول . شما می‌خواستید از مفهوم شرط آیه استفاده کنید و خبر واحد عادل را حجّت کنید، ولی به درد شما نمی‌خورد.

پاسخ مرحوم آخوند: بنا بر تقریبی که ما از آیه داشتیم[1] قضیّه شرطیّه در آیه از نوع اوّل از قضایای شرطیّه است و موضوع واحد در هر دو حال محفوظ است و مثل سایر جملات شرطیّه دارای مفهوم است و استدلال هم تمام است.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که همان تعبیر اوّل ، یعنی «فلا مفهوم‌له» در اشکال صحیح است و تعبیر دوم یعنی «أو مفهومه السالبة ...» ناتمام است و فنی نیست؛ زیرا مفهوم سالبه به انتفاء محمول است و ما مفهوم شرطی که سالبه به انتفاء موضوع باشد، نداریم پس این تعبیر مسامحه دارد.

وجه دوم: وجه دوم در تقریب استدلال به آیه نبأ برای حجیّت خبر واحد ، وجه مشهور است. موضوع وجوب تبیّن در آیه، نبأ بما هو نبأ نیست، بلکه خصوص نبأ فاسق یا مجیء الفاسق بالنبأ است

---

۱. که موضوع ، خود نبأ است و شرط مجیء الفاسق هم شرط حکم است نه قید موضوع ... .

و مفاد آیه این است که «**إذا تحقّق نبأ الفاسق فتبیّنوا...**» ، و مفهوم شرط این است که «**إذا لم یتحقّق نبأ الفاسق فلا یجب التبیّن**» . نبودن «**نبأ الفاسق**» به دو گونه است:

۱. به این‌که نبأ باشد، ولی آورنده‌اش فاسق نباشد، بلکه عادل باشد.

۲. اصلاً نبأی نیست تا آورنده عادل باشد یا فاسق . و اطلاق مفهوم هر دو را شامل است و به درد ما می‌خورد؛ یعنی حجیّت خبر واحد عادل را ثابت می‌کند.

مرحوم آخوند با کلمهٔ « نعم...» می‌فرماید اشکال مهمی که آوردیم و پاسخ دادیم بر تقریب ما وارد نیست ـ به بیانی که گذشت ـ آری بر تقریب مشهور از استدلال به آیه ، اشکال وارد است به همان بیانی که گذشت و قابل جواب هم نیست و مشهور حق ندارند به مفهوم شرط آیه استناد نمایند.

وجه سوم: وجه سوم در تقریب استدلال به مفهوم شرط آیه نیز ، وجهی است که آخوند﵀ بیان می‌کند. بر فرض که قبول کنیم جمله شرطیه در آیه از جملاتی است که شرط در آنها در مقام بیان موضوع وارد شده است؛ ولی باز هم راه داریم برای استدلال به مفهوم آیه برای حجیت خبر عادل. به این بیان که ظاهر آیهٔ شریفه این است که شرط منحصر و موضوع انحصاری برای وجوب تبیّن، نبأ الفاسق است و منحصراً چنین خبری تبیّن لازم دارد .[1] وقتی انحصار ثابت شد، مفهوم داری هم ثابت می‌شود، یعنی غیر این موضوع[2] هرچه باشد تبیّن لازم ندارد و خبر عادل را نیز شامل است و تبیّن ندارد، یعنی حجّت است، نه این‌که اصلاً ارزش نداشته باشد و لا حجّت باشد.

قوله: فتدبّر: شاید اشاره باشد به این‌که اگر شرط ، محقّق موضوع شد، غرض از ذکر آن ، بیان تمام موضوع حکم مذکور است و حصر را نمی‌رساند و مثل سایر موضوعات می‌شود که اگر گفتیم خمر حرام است یا به فقیر اطعام کن و ... به این معنا نیست که غیرخمر حرام نباشد، غیر فقیر اطعام نداشته باشد و ... . اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند، در اینجا هم آیه روی نبأ فاسق تکیه کرده و تبیّن از خبر فاسق را واجب نموده است، ولی معنایش این نیست که تبیّن از نبأ عادل واجب نباشد و بالجمله شرطی که محقق موضوع باشد مثل سایر موضوعات است که از موضوع دیگر نه حکم را نفی می‌کند و نه اثبات . و لذا مفهوم ندارد؛ چون مفید حصر نیست.

اشکال دوم بر آیه: دومین اشکال اساسی به آیه نبأ این است که بر فرض از اشکال اوّل صرف نظر کنیم و بگوییم قضایای کذایی هرچند در مقام بیان موضوع است معذلک مفهوم دارند؛ ولی در خصوص آیه نبأ جای این حرف نیست. سرّ مطلب این است که در ذیل آیهٔ نبأ تعلیلی وارد شده و حکم وجوب تبیّن از خبر فاسق را معلّل کرده است به این‌که ﴿**أن تصیبوا قوماً بجهالةٍ**﴾ یعنی علت

---

۱. دلیل ظهور در حصر در جلد اوّل **کفایه** در باب مفاهیم گذشت که ظهور وضعی باشد یا انصرافی و یا اطلاقی که خودش سه بیان داشت.

۲. که دو فرد را شامل است: ۱. اصلاً نبأی نیست تا تبیّن بخواهد. ۲. نبأ هست، ولی نبأ فاسق نیست، بلکه نبأ عادل است.

وجوب تبیّن ، این است که از روی جهالت و نادانی و عدم العلم اقدامی نکنید که پشیمان شوید و این تعلیل مشترک است فیما بین منطوق (خبر فاسق) و مفهوم (خبر عادل) . عمل هم بر طبق هرکدام که باشد، اقدامی از روی جهالت و بدون علم است.

پس این تعلیل جز عادل را هم شامل می‌شود و آن را بی‌اعتبار می‌سازد. آنگاه میان صدر آیه (جمله شرطیه) و ذیل آیه (تعلیل) تعارض درمی‌گیرد و عموم تعلیل مقدم است؛ زیرا مفهوم از ظاهر اطلاقی شرط ، دانسته می‌شود و اطلاق وقتی درست می‌شود که قرینه‌ای برخلافش نباشد . تعلیل ذیل هم قرینه برخلاف است و جلو اطلاق صدر را می‌گیرد و باعث می‌شود که این جمله شرطیّه مفهوم نداشته باشد.

کفایه و لا یخفی أن الإشکال إنما یبتنی علی کون الجهالة بمعنی عدم العلم مع أن دعوی أنها بمعنی السفاهة و فعل ما لا ینبغی صدوره من العاقل غیر بعیدة.

پاسخ اشکال: مرحوم آخوند در پاسخ این اشکال مهم می‌فرماید: اشکال مزبور بر این اساس بود که جهالت در آیه به معنای عدم علم باشد؛ ولی چه مانعی دارد که جهالت را به معنای سفاهت و نابخردانه و نابجا عمل کردن بدانیم و بگوییم آیه اقدام سفیهانه را محکوم می‌کند و کسی که به خبر ثقه یا بالاتر از آن : به خبر عادل عمل می‌کند اقدامش سفیهانه و نابخردانه نیست، بلکه کاملاً خردمندانه و عقلایی است و بناء عقلاء بر عمل به خبر کذایی می‌باشد. در نتیجه چنین خبری از عموم تعلیل آیه بیرون است و تعلیل ذیل ، مزاحم مفهوم صدر نیست و جلو آن را نمی‌گیرد.[1]

[الإشکال الثانی، و الجواب عنه]

ثم إنه لو سلم تمامیة دلالة الآیة علی حجیة خبر العدل ربما أشکل شمول مثلها للروایات الحاکیة لقول الإمام علیه السلام بواسطة أو وسائط فإنه کیف یمکن الحکم بوجوب التصدیق الذی لیس إلا بمعنی وجوب ترتیب ما للمخبر به من الأثر الشرعی بلحاظ نفس هذا الوجوب فیما کان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر لأنه و إن کان أثرا شرعیا لهما إلا أنه بنفس الحکم فی مثل الآیة بوجوب تصدیق خبر العدل حسب الفرض.

نعم لو أنشأ هذا الحکم ثانیا فلا بأس فی أن یکون بلحاظه أیضا حیث إنه صار أثرا بجعل آخر فلا یلزم اتحاد الحکم و الموضوع بخلاف ما إذا لم یکن هناک إلا جعل واحد فتدبر.

---

۱. اتفاقاً به قول مرحوم مظفر در *اصول فقه*، واژهٔ جهالت در لسان آیات و روایات و در صدر اسلام به معنای مقابل عقل (سفاهت بوده است) و در روایات جهل در مقابل عقل قرار داده شده است، نه در مقابل علم . بعدها در عصر بنی‌عباس وقتی فلسفهٔ یونانی به عربی ترجمه شد، واژه جهل را در مقابل علم قرار دادند و از آن عدم العلم را اراده کردند. *اصول فقه*، ج ۳، ص ۷۳.

اشکال سوم بر آیه: اشکال سومی بر استدلال به آیه نبأ وارد شده است که این هم از معروف‌ترین اشکال‌های آیه است و تفاوت آن با دو اشکال سابق در این است که دو ایراد قبلی مخصوص آیهٔ نبأ بود، ولی این اشکال اختصاص به آیهٔ نبأ ندارد و هر دلیل دیگر از ادلّه خبر واحد را که مفادشان مثل آیهٔ نبأ باشد ـ حجیت خبر عادل ـ شامل می‌شود ؛ لذا اشکال مهمی است. البته آیات و روایاتی هم که مفادشان حجیّت خبر ثقه باشد، مبتلا به اشکال هستند؛ ولی به‌جای **صَدِق العادل**، **صَدِّق الثقه** ذکر می‌شود ... . به همین دلیل فرموده است: «**شمول مثلها**» ، یعنی هر دو دلیلی که مثل آیهٔ نبأ باشد ، امّا نفرموده است که شمولها یا شمول نفسها که مخصوص آیه شود. حال قبل از طرح اشکال نکاتی را به عنوان مقدمه ذکر می‌کنیم:

الف) هیچ‌گاه حکم و موضوع اتحاد پیدا نمی‌کنند و یکی نمی‌شوند و نمی‌توان گفت موضوع همان حکم یا حکم همان موضوع است. مثلاً حرمت با خمر یکی نیست. وجوب با نماز جمعه یکی نیست؛ بلکه مغایرت دارند و دو چیزند و نه تنها دو چیزند، بلکه در عرض هم و هم رتبه نیز نیستند و همواره رتبهٔ موضوع مقدّم بر رتبهٔ حکم است؛ چه این‌که هر عارضی نسبت به معروض خود چنین است و هر معلولی نسبت به علّت خود متأخّر است.

ب) هرگز حکم برای خود موضوع نمی‌سازد و موضوع از حکم متولّد نمی‌شود، وگرنه یلزم تقدم حکم ـ که در رتبه متأخر است ـ بر موضوع ـ که در رتبهٔ مقدم قرار دارد ـ امّا تقدّم شیء بر خودش و بر موضوعش از محالات است. بنابراین نخست باید موضوع حکم را از خارج احراز کنیم. سپس حکم بر آن مترتّب شود . احراز موضوع هم یا وجدانی و یقینی است و یا تنزیلی و تعبدی. مثلاً با شهادت دو عادل ، خمریّت فلان مایع ثابت می‌شود و به‌دنبال آن حکم حرمت می‌آید.

ج) مفاد ادلّه حجیّت خبر واحد عبارت است از «**صَدِّق العادل**» . یعنی وجوب تصدیق عادل، اما نه به معنای تصدیق قلبی و باور قلبی که فقط در قلب باور به صدق او پیدا کنیم چون در احکام شرعیهٔ فرعیه ، تصدیق قلبی محور نیست، بلکه به معنای وجوب ترتیب آثار است و **صَدِّق العادل أی رتّب الأثر**، یعنی آثار شرعی مخبرٌ به را بر آن مترتّب کن! برای مثال اگر زراره از قول امام علیه‌السلام به وجوب جمعه خبر می‌دهد مخبرٌ به ، قول امام است و اثر شرعی آن وجوب جمعه است . تصدیق عادل (زراره) هم در این‌جا به معنای ترتیب اثر دادن به مخبرٌ بهِ اوست. یعنی نماز جمعه را بجا آوردن و همان‌طور که اگر مستقیماً خود شما از امام ، وجوب جمعه را شنیده بودید، باید انجام می‌دادید و قول امام در حق شما حجّت بود، هکذا اگر از یک عادل بشنوید نازل منزله واقع است.

د) مفاد ادلّه حجیّت خبر واحد یک جعل بیش نیست و آن جعل حجیّت برای خبر عادل است .

وجوب تصدیق عادل و ترتیب اثر دادن بر آن هم یعنی حکمِ واقعیِ حقیقیِ وضعی نزد پروردگار یکی است و آن حجیّت و لزوم تصدیق عادل است و تمامی ادلهٔ حجیت خبر واحد از همین یک حکم کشف می‌کنند، نه این‌که در واقع جعل‌های متعددی باشد.[1]

با توجه به این نکات، گاهی ما مستقیماً حکمی ـ مانند وجوب جمعه ـ را از امام می‌شنویم؛ این فرض از بحث خارج است، زیرا ما قطع به حکم شرعی پیدا کرده‌ایم و به یقین عمل می‌کنیم. گاهی حکم واقعی یا قول امام با یک واسطه به ما می‌رسد. مثلاً زراره می‌گوید امام صادق علیه‌السلام چنین و چنان فرموده است. این قسم از خبر واحد مشمول ادلّه حجیّت خبر هست؛ زیرا صدّق العادل خبر زراره که عادل است را شامل می‌شود و معنای صدّق العادل این است که رتّب الأثر یعنی بر خبر زراره اثر بار کن و مخبرٌ به به اخبار زراره قول امام است و اثرش وجوب جمعه است و به‌وسیلهٔ خبر زراره این اثر شرعی مترتّب می‌شود و خبر زراره کاشف از وجوب جمعه و قول امام و سنّت واقعی، و حاکی از آن است و بحثی نداریم.

ولی گاهی قول امام و حکم شرعی با دو یا چند واسطه بدست ما می‌رسد. مثلاً شیخ طوسی به ما خبر می‌دهد و می‌گوید «**أخبرنی المفید بأنّ الصادق علیه‌السلام قال کذا وکذا**»، یعنی شیخ به من خبر داده است که امام صادق علیه‌السلام چنین فرموده است. در اینجا میان ما ـ که از شیخ طوسی خبر را دریافت می‌کنیم ـ و امام، دو واسطهٔ عادل (شیخ طوسی و شیخ مفید) وجود دارد. یا مثلاً شیخ طوسی از شیخ مفید و شیخ مفید از شیخ صدوق و شیخ صدوق از امام نقل می‌کند که در این صورت میان ما و امام سه واسطه وجود دارد. یا مثلاً صدوق هم از صفّار از امام عسکری علیه‌السلام نقل می‌کند که در این صورت چهار واسطه درست می‌شود و هلّم جرّاً.[2]

حال اشکال این است که آیه نبأ و امثال آن بر فرض دلالتشان بر حجیّت خبر واحد تامّ باشد، مخصوص خبرهای بلا واسطه هستند که میان خبر دهنده به ما و میان امام، واسطه نیست. و اما خبرهای مع‌الواسطه را که دو یا چند واسطه در کار باشد، شامل نمی‌شوند و عقلاً این شمول محذور دارد و مستلزم اتحاد حکم و موضوع است یا مستلزم تقدّم شیء بر خودش می‌باشد که هر دو محال هستند.

---

۱. نظیر حکم تکلیفی وجوب جمعه مثلاً، که در واقع یک حکم کلّی است، ولی آیات قرآن بر آن دلالت دارد، روایات فراوان بر آن دلالت دارد و ... ولی تمام این آیات و روایات، طریقیت دارند و از همان یک حکم خبر می‌دهند و همان را کشف می‌کنند، نه حکم دیگری غیر از آن را.

۲. کلمهٔ بواسطة یا در اصل به واسطتین بوده و سهوالقلمی پیش آمده و منظور خبر دو واسطه‌ای است در قبال خبرهای سه یا چند واسطه‌ای و یا همین بواسطة بوده و منظور خبری است که میان مخبر آن به ما و میان امام علیه‌السلام یک واسطه وجود دارد که در مثال قبل، خبر دهنده به ما شیخ طوسی است و میان او و امام علیه‌السلام شیخ مفید واسطه است؛ وگرنه میان ما و امام در اصل دو واسطه وجود دارد.

توضیح: فرض کنید دلیل حجیّت، خبر شیخ طوسی را می‌گیرد؛ چون او عادل است و خبر می‌دهد و دلیل می‌گوید صدّق العادل؛ یعنی آثار مخبرٌ به به خبر شیخ را بر آن مترتّب کن . مخبرٌ به به خبر شیخ ، قول معصوم نیست، بلکه قول شیخ مفید است، یعنی خبر عدل دیگر است و اثر شرعی خبر عدل هم وجوب تصدیق است و نتیجه این می‌شود که صدّق العادل به لحاظ صدّق العادل (صدّق العادل اوّل حکمی و صدّق العادل دوم موضوعی است). این همان محذور اتحاد حکم و موضوع است که محال است و تقدّم حکم بر موضوع است که محال است و تقدّمش بر خودش است که آن نیز محال است. و هکذا در مثال سه واسطه‌ای که صدّق العادل به لحاظ صدّق العادل به لحاظ صدّق العادل.

قوله: فیما کان المخبر به خبر العدل او عدالة المخبر: آنچه اکنون مورد بحث ما می‌باشد، همان بخش اوّل (مخبرٌ به خبر عدل) است و توضیح دادیم . امّا بخش دوم یا عدالة المخبر از بحث ما خارج است و به مناسبت ذکر شده است توضیح این‌گونه است که گاهی شخص از قول امام خبری می‌دهد؛ ولی شما در عدالت این مخبر شک دارید و شخص دیگری که عدالتش برای شما محرز است از عدالت آن مخبر خبر می‌دهد. در اینجا معنای صدّق العادل این است که خبر این عادل را تصدیق کن و اثر بر آن مترتّب کن؛ ولی مخبربه به این خبر ، قول معصوم نیست، بلکه عدالت مخبر اوّلی است که خود این مخبربه اثر شرعی‌اش چیزی جز تصدیق عادل نیست، باز برمی‌گردد به این‌که صدّق العادل بلحاظ صدّق العادل و همان محذوری که در اخبار عادل بود در عدالت مخبر نیز وجود دارد؛ ولی مورد بحث ما نیست.

قوله: نعم لو أنشأ هذا الحکم: اگر دو انشاء و جعل درکار بود، یکی به لحاظ خبر شیخ صدوق و دیگری به لحاظ خبر شیخ مفید ، جا داشت کسی بگوید صدّق العادل به لحاظ صدّق العادل دیگر و اتحاد حکم و موضوع هم لازم نمی‌آمد؛ ولی این مجرّد فرض است و یک جعل و حجیّت بیشتر نیست و محذور فوق کما کان به قوّت خویش باقی است.

فتدبّر: به قول مرحوم مشکینی، مرحوم آخوند در آخرین دوره درس خویش فرموده است دو جعل نیز کافی نیست و تنها در مواردی که دو واسطه باشد به کار می‌آید، ولی در مواردی که سه یا چند واسطه باشد، باید به تعداد وسائط ، جعل و انشاء تازه‌ای در میان باشد که نیست. پس فتدبّر اشاره به این مطلب مجلس درس است.

و یمکن ذب الإشکال بأنه إنما یلزم إذا لم یکن القضیة طبیعیة و الحکم فیها بلحاظ طبیعة الأثر بل بلحاظ أفراده و إلا فالحکم بوجوب التصدیق یسری إلیه سرایة حکم الطبیعة إلی أفراده بلا محذور لزوم اتحاد الحکم و الموضوع. هذا.

مضافا إلی القطع بتحقق ما هو المناط فی سائر الآثار فی هذا الأثر أی وجوب التصدیق بعد تحققه بهذا الخطاب و إن کان لا یمکن أن یکون ملحوظا لأجل المحذور.

و إلی عدم القول بالفصل بینه و بین سائر الآثار فی وجوب الترتیب لدی الإخبار بموضوع صار أثره الشرعی وجوب التصدیق و هو خبر العدل و لو بنفس الحکم فی الآیة به فافهم.

جواب اشکال: مرحوم آخوند به اشکال مزبور سه جواب می‌دهد:

۱. اگر قضیّهٔ «**صدّق العادل یا رتّب الأثر**» أی «**الأثر الشرعی یجب ترتیبه علی خبر العادل**» یک قضیّه خارجیه و شخصیه بود و موضوع آن افراد و مصادیق اثر شرعی بودند، جا داشت کسی اشکال کند که در مثل دو واسطه یا چند واسطه ، محذور اتحاد حکم و موضوع پیش می‌آید؛ زیرا روی مصداقی از مصادیق اثر شرعی که وجوب تصدیق عادل باشد تکیه شده و فرموده است **صدّق العادل بلحاظ صدّق العادل**... ولی قضیّهٔ مزبور یک قضیّه کلّی و طبیعی است.[1] **أی الأثر الشرعی یجب ترتیبه**... حال اگر اثر شرعیِ خبر عادل ، وجوب جمعه و حرمت خمر و ... باشد یا اثر شرعی‌اش ، وجوب تصدیق عادل باشد که همه را شامل است، محذور اتحاد حکم و موضوع لازم نمی‌آید؛ زیرا در ناحیه موضوع، طبیعی و کلیِ اثر شرعی لحاظ شده و در ناحیهٔ محمول (وجوب تصدیق عادل) فردی از آن کلّی منظور شده است و فرد با خصوصیات ، غیر از کلّی با وجود وسیع آن است و اتحادی در میان نیست. باید خبر عادل دارای اثر شرعی باشد و آن اثر شرعی در خبرهای مع‌الواسطه عبارت است از وجوب تصدیق عادل که بر خبر شیخ طوسی بار می‌شود ؛ بیش از این هم لازم نداریم.

۲. بر فرض که مفاد ادلّه حجیّت خبر واحد (صدّق العادل) از باب قضیّهٔ طبیعیه نباشد و مستقیماً خود این اثر (وجوب تصدیق عادل) را شامل نشود و نتوانیم این اثر را در مفاد آیه نبأ لحاظ کنیم،[2] و لکن لزومی ندارد این دلیل شامل آن اثر بشود، بلکه از راه وجود ملاک و مناط ، آن را شامل می‌شود.

توضیح: ما یقین داریم مناطی که در سایر آثار (وجوب جمعه، حرمت شرب خمر و...) وجود دارد، در این اثر نیز موجود است و آن مناط این است که مخبربه دارای اثر شرعی باشد و در پیشانی ادلّه حجیّت خبر واحد نوشته نشده که حتماً باید فلان اثر شرعی مترتّب شود، بلکه قدر مسلّم این است که خبر واحد دارای اثر شرعی باشد تا حجّت باشد و مشمول ادلّه گردد و این مناط در مورد بحث ما (خبرهای با واسطه) نیز وجود دارد؛ زیرا مخبربه به خبر شیخ طوسی ـ مثلاً ـ خبر شیخ مفید است و آن هم اثر شرعی دارد ، یعنی وجود تصدیق عادل. پس ادلّهٔ حجیّت خبر واحد مستقیماً شامل خبر شیخ مفید نشد؛ ولی به وحدت مناط آن را شامل می‌شود و همین برای ما بس است.[3]

۳. اجماع مرکّب یا عدم قول به فصل: کسانی که خبر واحد عادل را حجّت نمی‌دانند می‌گویند هیچ

---

۱. نه طبیعیهٔ منطق و فلسفه که موضوع حکم ، نفس طبیعت من حیث هی باشد، بلکه طبیعیهٔ اصولی است که موضوع حکم، طبیعت به وجود وسیع و گسترده‌اش است و شامل مصادیق گوناگون با خصوصیات متنوع می‌باشد.

۲. به‌خاطر همان محذوری که در کلام معترض ذکر شد ، یعنی اتحاد حکم و موضوع.

۳. نظیر «**کلُّ خبری کاذب**» است که گرچه مستقیماً خود را شامل نشود و انصراف به خبرهای دیگر داشته باشد؛ ولی مناطاً خود را شامل است؛ زیرا این نیز خبری از خبرهای گوینده است و باید دروغ باشد ... .

اثر شرعی بر آن مترتّب نیست ـ چه وجوب جمعه باشد ، چه وجوب تصدیق عادل ـ وکسانی که خبر کذایی را حجّت می‌دانند می‌گویند جمیع آثار شرعی بر آن مترتّب است (وجوب جمعه یا وجوب تصدیق) . در نتیجه کسی قائل به تفاوت میان آثار شرعی نشده است. بر این اساس، خود معترض هم قبول دارد که سایر آثار شرعی (وجوب جمعه، حرمت خمر و...) بر خبر واحد عادل مترتّب می‌شود و از این جهت خبر واحد حجّت است. پس به ضمیمه اجماع مرکب باید بپذیرد که این اثر (وجوب تصدیق) نیز بر خبر واحد مترتّب است و فرقی در میان نیست؛ **و هو المطلوب**. در نتیجه ادلّه حجیّت خبر ، تمامی خبرهای عادل را شامل است ، چه بی‌واسطه و چه با واسطه و وسائط.

فافهم: به قول مرحوم محقق مشکینی فافهم اشاره به یکی از دو وجه است:

۱. عدم قول به فصل کافی نیست و باید قول به عدم فصل باشد و همه فتوی بدهند که فرقی نیست ، نه این‌که عدّه‌ای سکوت کرده باشند.

۲. شاید این اجماع مرکّب یا عدم الفصل مدرکش یکی از دو وجه اوّل و دوم ـ که در جواب‌های آخوند آمده است ـ باشد و اجماع محتمل المدرکیه ارزشی ندارد. پس وجه سوم مخدوش است.[1]

[الإشکال الثالث، و الجواب عنه]

کفایه و لا یخفی أنه لا مجال بعد اندفاع الإشکال بذلک للإشکال فی خصوص الوسائط من الأخبار کخبر الصفار المحکی بخبر المفید مثلا بأنه لا یکاد یکون خبرا تعبدا إلا بنفس الحکم بوجوب تصدیق العادل الشامل للمفید فکیف یکون هذا الحکم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حکما له أیضا؟!

و ذلک لأنه إذا کان خبر العدل ذا أثر شرعی حقیقة بحکم الآیة وجب ترتیب أثره علیه عند إخبار العدل به کسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآیة للخبر الحاکی للخبر بنحو القضیة الطبیعیة أو لشمول الحکم فیها له مناطا و إن لم یشمله لفظا أو لعدم القول بالفصل فتأمل جیدا.

اشکال چهارم بر آیه: چهارمین اشکال بر دلالت آیه نبأ و ادلّه حجیّت خبر واحد: ابتدا نکتهٔ دوم از چهار نکته اشکال سوم را در نظر بگیریم که هیچ‌گاه حکم برای خودش موضوع سازی نمی‌کند و مولد نیست ... . با توجه به این مطلب ، معترض می‌گوید: در خصوص خبرهای مع‌الواسطه والوسائط

---

۱. نکته: بر فرض قبول اشکال می‌گوییم خودتان قبول دارید که ادلّه حجیّت خبر واحد، خبرهای بلاواسطه را می‌گیرد. آنگاه بقیه خبرها را به ضمیمهٔ عدم فصل ثابت می‌کنیم؛ زیرا احدی از بزرگان در طول تاریخ فرق نگذاشته میان خبر عادل از امام مستقیماً یا خبر عادلی از عادل دیگر تا به امام منتهی شود. بلکه هرکس خبر واحد را حجّت می‌داند با واسطه‌ها را نیز حجّت می‌داند و هرکس با واسطه‌ها را حجّت نمی‌داند بی‌واسطه‌ها را نیز حجّت نمی‌داند و شما اینها را قبول کردید پس باید آنها را نیز بپذیرید.

اشکال دیگری وجود دارد و آن این‌که وقتی شیخ مفید مثلاً خبر می‌دهد از قول صفار و می‌گوید: «أخبرنی الصفّار بأنّ الامام علیه السلام قال کذا وکذا» در اینجا خبر خود شیخ مفید برای ما بالوجدان محرز است و قطع داریم؛ زیرا مستقیماً از دو لب او شنیده‌ایم ، و چون محرز است، حکمش هم وجوب تصدیق عادل است، ولی نسبت به خبر صفار که ما اطلاعی از آن نداریم و اصلاً صفار را ندیده‌ایم تا خبر را از او بگیریم ، لذا وجداناً محرز نیست و می‌خواهد تعبّداً و تنزیلاً معتبر باشد و راهی ندارد مگر همین صدّق العادلی که بر خبر شیخ مفید بار شد و معنایش این شد که شیخ مفید راست می‌گوید و صفار به او خبر داده است.

آنگاه با صدّق العادل نسبت به خبر مفید ، می‌خواهیم خبر صفار را درست کنیم و تحقق ببخشیم و پس از تحقق تعبدی آن ، دوباره همین صدق العادل به عنوان حکم و اثر شرعی بر آن مترتّب می‌شود. پس حکم (صدّق العادل) نخست برای خودش موضوع درست کرد (خبر العدل). سپس خودش بر آن بار شد و این از محالات است که حکمی برای خود ، موضوعی محقق سازد و سپس بر آن مترتّب شود؛ زیرا مستلزم تقدم شیء علی نفسه و مستلزم خلف است و همهٔ اینها از محالات هستند. پس ادلّهٔ حجیّت خبر ، چنین خبر واحدی (خبر مفید) را شامل نمی‌شوند ؛ به‌خاطر این محذور که غیر از اتحاد حکم و موضوعی است که در اشکال سوم مطرح بود.

پاسخ مرحوم آخوند: مرحوم آخوند همان سه پاسخی که به اشکال سوم دادند به این اشکال هم می‌دهد و می‌فرماید: خبر عدل ـ مثل خبر صفار ـ ولو وجداناً برای ما محرز نیست؛ امّا تنزیلاً که محرز است، چون وقتی مفید از قول صفار به ما خبر داد و ما خبر مفید را تصدیق کردیم، به‌منزلهٔ این است که خود مستقیماً خبر را از صفار شنیده باشیم. پس موضوع وجداناً محرز نیست، ولی تنزیلاً محرز است و فرض این است که خبر صفار هم دارای اثر شرعی است (وجوب تصدیق) آنگاه همان‌طور که در سایر موضوعات[1] اگر اصل موضوع تعبداً[2] ثابت شد حکم و اثر شرعی (حرمت) بر آن مترتّب می‌شود. همچنین در مانحن‌فیه هم وقتی موضوع تعبداً احراز شد اثر شرعی (وجوب تصدیق) هم می‌آید.

پس ، از نظر تحقق موضوع مشکلی نیست و صدّق العادل محقّق آن نیست، بلکه محقق آن ، اراده و زبان و حنجره و دو لب صفّار است که در واقع بوده است و خبر عادل و صدّق العادل کاشف از آن است و نمی‌توان گفت حکم برای خودش موضوع درست کرده است. مشکل از ناحیهٔ حکم است که پس از ثبوت خبر صفار باز همین صدّق العادل بر آن مترتب می‌شود که اتحاد حکم و موضوع پیش می‌آید . و این همان اشکال سوم است و پاسخ آن نیز به همان سه بیان است: ۱. قضیهٔ طبیعیه

---

۱. مانند خمریّت.

۲. با شهادت دو عادل.

است ... ؛ ۲. مناطاً شامل است، ولو لفظاً شامل نشود؛ ۳. عدم القول به فصل میان این اثر و سایر آثار.[۱]

نتیجه: از دیدگاه مرحوم آخوند دلالت آیه بر حجیّت خبر واحد تمام است و جای مناقشه ندارد. مقدار دلالت هم روشن شد که خصوص خبر عادل را حجّت می‌کرد نه بیش از آن. البته جای این سؤال باقی است که مرحوم آخوند به مفهوم شرط آیه، استدلال کردند، در حالی که در جلد اوّل **کفایه** و باب مفاهیم، ایشان مفهوم شرط را قبول نکرد. آنگاه یا از آن مبنا عدول کرده و بر مسلک مشهور، مفهوم شرط را قبول کرده است و در اینجا به آن استناد کرده است و یا هنوز بر آن مبنا باقی است. تمام این بحث‌های مربوط به آیه نبأ بر مبنای مشهور بود، نه به مبنای خود ایشان.

[الدلیل الثانی: آیة النفر]

و منها: آیة النفر، قال الله تبارک و تعالی فلو لا نفر من کلّ فرقة منهم طائفة الآیة.

و ربما یستدل بها من وجوه.

أحدها أن کلمة لعل و إن کانت مستعملة علی التحقیق فی معناه الحقیقی و هو الترجی الإیقاعی الإنشائی إلا أن الداعی إلیه حیث یستحیل فی حقه تعالی أن یکون هو الترجی الحقیقی کان هو محبوبیة التحذر عند الإنذار و إذا ثبت محبوبیته ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل و عقلا لوجوبه مع وجود ما یقتضیه و عدم حسنه بل عدم إمکانه بدونه.

ثانیها أنه لما وجب الإنذار لکونه غایة للنفر الواجب کما هو قضیة کلمة لو لا التحضیضیة وجب التحذر و إلا لغا وجوبه.

ثالثها أنه جعل غایة للإنذار الواجب و غایة الواجب واجب.

۲. آیهٔ نفر

دومین آیه‌ای که برای حجیّت خبر واحد به آن استدلال شده است آیهٔ نفر (کوچ و هجرت) است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿**و ماکان المؤمنون لینفروا کافّة فلولا نَفَر من کلّ فرقة منهم طائفة لیتفقّهوا فی الدین و لینذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلّهم یحذرون**﴾.[۲] همهٔ مؤمنان حق ندارند یا عملاً نمی‌توانند و مقدورشان نیست که کوچ کنند ـ و به حوزه‌های علمیه مسافرت کنند و از نزدیک احکام دین خود را بیاموزند ـ امّا چرا از هر فرقه و جمعیتی یک دسته کوچ نمی‌کنند؟ تا در امر دین تفقه کنند و دین شناس شوند و آنگاه که به میان قوم خویش برگشتند، به انذار آنان مشغول شوند؛ باشد که مردم نیز برحذر باشند و بترسند [و این انذارها را جدی بگیرند].

به این آیهٔ شریفه از سه جهت استدلال شده است:

---

۱. غیر از اشکال‌های چهارگانه‌ای که مرحوم آخوند آنها را نقل کرده و به آنها جواب داده است، اشکال‌های دیگری نیز وجود دارد که شیخ اعظم آنها را در *رسائل* آورده و جواب داده است. امّا به لحاظ این‌که آنها خیلی مهم نیستند، مرحوم آخوند در **کفایه** نیاورده است.

۲. سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۲۳.

وجه اوّل آیه: وجه اوّل استناد به ﴿**لعلّهم یحذرون**﴾ است . بیان استدلال را با مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم:

نزاعی بود میان مشهور و مرحوم آخوند دربارهٔ معنای صیغه افعل و استفهام و تمنّی و ترجّی و ...که بخش‌هایی از جلد اوّل**کفایه** بیان شد ـ منجمله در بیان معنای صیغه افعل در باب اوامر و فصل هفتم از فصول عام و خاصّ در بحث خطابات شفاهی قرآن ـ و آن این‌که: مشهور می‌گفتند صیغهٔ افعل ، برای طلب حقیقی ، وضع شده است و در مواردی که در غیر طلب حقیقی (تهدید، تعجیز و ...) استعمال می‌شود از باب مَجاز یا اشتراک لفظی است. استفهام ، برای استفهام حقیقی که از جهل مستفهم سرچشمه می‌گیرد ، وضع شده و استعمالش در غیر آن مجاز است . لیت ، برای تمنّی حقیقی ـ که از عجز سرچشمه می‌گیرد ـ وضع شده است و استعمالش در غیر آن مجاز است. لعلّ هم برای ترجّیِ حقیقی وضع شده و استعمالش در غیر آن مجاز است و ... .

ولی مرحوم آخوند تمام اینها را خلاف تحقیق می‌دانست و مدعی بود که اینها یک معنا بیشتر ندارند و همیشه هم در آن یک معنا استعمال می‌شوند ، و معانی متعددی مطرح نیست تا سخن از اشتراک و مجازیت که خلاف اصل هستند به میان آید؛ منتها انگیزه‌ها متعدد و متفاوت است. برای مثال صیغهٔ افعل برای طلب انشایی (انشاء و ایجاد طلب به خود این صیغه، همان‌طور که باگفتن بعْت انشاء تملیک می‌کنیم) وضع شده است و همه‌جا هم در همین معنا به‌کار می‌رود؛ ولی بیشتر موارد ، داعی و محرک آمر بر امر عبارت است از طلب حقیقی نفسانی وگاهی هم دواعی دیگری از قبیل تهدید و تعجیز و ... دارد. و هکذا ادوات و صیغ استفهام و تمنی.

در مانحن‌فیه هم‌کلمه لعلّ برای ترجّی انشایی ـ و انشاء ترجّی باگفتن لعلّ ـ وضع شده است و در همه‌جا (درکلام خالق یا مخلوق) در همین معنا استعمال می‌شود؛ ولی داعیِ مخلوق بر آوردن لعلّ ، جهل و نادانی است که چون نمی‌داند ، می‌گوید: امیدوارم یا شاید چنین و چنان بشود و داعی خالق بر آوردن لعلّ جهالت نیست؛ زیرا او علم مطلق است و آینده تا بی‌نهایت مثل حال و گذشته برای او معلوم است. لذا انگیزه دیگری دارد و آن انگیزه در لعلّ‌های قرآنی محبوبیّت و مطلوبیّت است و وقتی خدا مستقیماً ـ نه در مقام حکایت ازکسی ـ می‌فرماید: ﴿**لعلّه یتذکّر أو یخشی**﴾، ﴿**لعلّکم تتّقون**﴾، ﴿**لعلّکم تفلحون**﴾، ﴿**لعلّکم تعقلون**﴾، ﴿**لعلّهم یحذرون**﴾ و ... منظورش از لعلّ گفتن اظهار محبوبیّت و مطلوبیّت است، یعنی تذکّر و خشیت، تقوی، فلاح، تعقّل، تحذّر و ... را دوست دارد. بنابراین ﴿**لعلّهم یحذرون**﴾؛ یعنی حذرکردن و ترسیدن و ترتیب اثر دادن مردم به انذار منذران ، محبوب و مطلوب خداست.

با توجه این مقدّمه، اصل استدلال از اینجا شروع می‌شود: وقتی اصل محبوبیّتِ حذر ثابت شد، به دنبال آن وجوب حذر ثابت می‌شود؛ آن هم چه وجوب شرعی که با دلیل شرعی ثابت می‌شود ، چه وجوب عقلی و لزوم که به حکم عقل مستقل ثابت می‌شود.

وجوب شرعی از راه عدم فصل قابل اثبات است؛ به این بیان که احدی از فقهاء میان حُسن و رجحان و محبوب بودن حذر با وجوب آن فرق نگذاشته است، بلکه گروهی که اصل مطلوبیت را قبول دارند وجوب آن را نیز قائلند و گروهی که منکر وجوب حذر هستند، اصل محبوبیت آن را نیز قائل نیستند و از آنجاکه ما اصل محبوبیّت حذر را از کلمهٔ لعلّ در آیه استفاده کردیم به ضمیمه عدم فصل مذکور ، وجوب آن را نیز ثابت می‌کنیم و چون اجماع مرکب دلیل شرعی است، قهراً وجوبی هم که از این راه بدست آید شرعی خواهد بود.

اما وجوب عقلی: حذر و ترس از امری یا مقتضی و عامل دارد ، یعنی چیزی هست که موجب حذر شده است و یا مقتضی ندارد. اگر مقتضی دارد[1] حذرکردن نه‌تنها حُسن و رجحان دارد و بایسته است، بلکه به حکم عقل لازم است، هم از عقاب مقطوع و هم از عقاب محتمل باید اجتناب کرد و ترسید. اگر مقتضی ندارد و عذابی درکار نیست و قطع به عدم داریم، نه‌تنها حذر واجب نیست، بلکه استحباب و رجحان و حُسن هم ندارد و عقلایی نیست و نه تنها حُسن ندارد، بلکه اصلاً معقول و ممکن نیست.[2] و از آن رهگذر که اصل حُسن و رجحان حذر به حکم آیه ثابت شد کاشف از وجود مقتضی برای ترس است و اگر مقتضی دارد، پس حذر واجب و لازم است. تا اینجا دو کار کردیم:

الف) ابتدا مطلوبیّت و حسن حذر عند الانذار را ثابت کردیم؛

ب) آنگاه وجوب شرعی و عقلی آن را از راه ملازمه به اثبات رساندیم.

حال ، سومین کار این است که حذر عندالانذار واجب است و آیه از این ناحیه مطلق است که انذار ، مفید علم و در حد تواتر باشد یا نباشد. پس انذار به نحو خبر واحد را نیز شامل می‌شود که اگر یک نفر هم آمد و شما را انذار کرد، بر شما حذرکردن و قبول انذار واجب است . معنای حجیّت خبر واحد هم جز این نیست.

وجه دوم استدلال به آیه: نفر و کوچ کردن به منظور تفقّه در دین واجب است؛ زیرا با کلمهٔ «لولا» آمده است که برای تخصیص و انتقاد است ، اگر بر سر مضارع بیاید، بر تحریص و ترغیب به انجام کار دلالت دارد، اگر با ماضی بیاید، بر مذمّت بر ترک کار دلالت دارد که در مانحن‌فیه چنین است. یعنی آیه می‌گوید چرا از هر فرقه‌ای طایفه‌ای کوچ نمی‌کنند ... لحن آیه مذمّت تارکین نفر است . پس ترک نفر حرام و خود نفر واجب است و غایت این نفر عبارت است از تفقّه در دین و فراگیری حقایق ومعارف دین که این نیز واجب است؛ زیرا غایة الواجب واجبةٌ . غایت تفقّه در دین هم انذار قوم است که آن نیز واجب است. به همین دلیل که غایةُ الواجب واجبة، و وقتی انذار واجب شد، لازمه‌اش این

---

۱. در مانحن‌فیه مقتضی حذر ، عذاب و عقاب اخروی است.

۲. زیرا با قطع به عدم عقاب ، ترس ندارد، انسان قاطع به عدم یک‌هزارم درصد هم احتمال عقاب نمی‌دهد تا ترس برای او معنا و مفهوم داشته باشد.

است که قبول انذار و ترتیب اثر دادن و بر حذر بودن هم واجب شود؛ وگرنه وجوب انذار لغو و بی‌اثر خواهد بود. لذا برای صیانت کلام حکیم از لغویّت می‌گوییم تنها فایدهٔ وجوب انذار ، وجوب قبول و حذر کردن است و چون انذار مطلق است، یعنی چه به صورت خبر متواتر و مفید علم باشد و چه به نحو واحد ظنّی باشد، مشمول اطلاق ﴿لینذروا﴾ می‌باشد. پس مدّعای ما را اثبات می‌کند که یک یا چند نفر هم که انذار کنند، دیگران باید بپذیرند و حذر کنند و معنای حجیّت خبر واحد هم جز این نیست. پس ، از راه خروج کلام حکیم از لغویت وجوب تحذّر را ثابت کردیم.

وجه سوم استدلال به آیه: بیان سوم از نظر مقدمات مثل بیان ثانی است. نفر واجب است و به‌دنبال آن تفقه در دین واجب است و به‌دنبال آن انذار کردن واجب است. از اینجا دو بیان ، از یکدیگر جدا می‌شوند . در بیان دوم از راه لزوم لغویت پیش آمدیم؛ ولی در این بیان از راه غایت واجب بودن پیش می‌رویم و می‌گوییم خود حذر کردن هم به‌دنبال انذار واجب است؛ زیرا غایت و هدف غایی از انذار است و غایت واجب ، واجب است.[1] و به‌دنبال وجوب حذر می‌گوییم آیهٔ اطلاق دارد، یعنی چه انذار منذرین مفید علم باشد و چه نباشد، حذر و قبول واجب است. پس اگر یک نفر هم آمد و انذار کرد، باید بپذیریم. معنای حجیّت خبر واحد جز این نیست.

و یشکل الوجه الأول بأن التحذر لرجاء إدراک الواقع و عدم الوقوع فی محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع فی المفسدة حسن و لیس بواجب فیما لم یکن هناک حجة علی التکلیف و لم یثبت هاهنا عدم الفصل غایته عدم القول بالفصل.

و الوجه الثانی و الثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار بإیجاب التحذر تعبدا لعدم إطلاق یقتضی وجوبه علی الإطلاق ضرورة أن الآیة مسوقة لبیان وجوب النفر لا لبیان غایتیة التحذر و لعل وجوبه کان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بکونه مشروطا به فإن النفر إنما یکون لأجل التفقه و تعلم معالم الدین و معرفة ما جاء به سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم کی ینذروا بها المتخلفین أو النافرین علی الوجهین فی تفسیر الآیة لکی یحذروا إذا أنذروا بها و قضیته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها کما لا یخفی.

نظریهٔ آخوند: از دیدگاه مرحوم آخوند دلالت آیه نفر بر حجیّت خبر واحد نا تمام است و لذا در اوّل هم فرمود «و ربّما یستدل» یعنی چه‌بسا دیگران استدلال به آیه کرده باشند امّا خود ما این استدلال را نمی‌کنیم. در اینجا هم می‌فرماید هر سه بیان مبتلا به اشکال است.

بیان اوّل: حُسن و مطلوبیت حذر را عندالانذار قبول داریم و از کلمهٔ لعلّ مستفاد است؛ ولی به‌دنبال آن وجوب حذر را قبول نداریم، نه وجوب عقلی آن را و نه وجوب شرعی را.

دفع ملازمهٔ عقلی: دفع ملازمهٔ عقلی میان وجوب حذر و مطلوبیت آن، این است که: ما برای این

---

۱. بلکه به قول مرحوم مشکینی، وجوب مقیّن یا ذی‌الغایه تبعی و مترشّح از وجوب غایت است فکیف یمکن مقدمه واجب باشد، ولی ذی‌المقدمه یا غایت واجب نباشد؟

ملازمه ماده نقضی پیدا کرده‌ایم و آن باب شبهات بدویه و شک در اصل تکلیف است که مجرد احتمال وجوب یا حرمت در کار است و یقیناً عقابی نیست؛ زیرا عقاب بدون بیان قبیح است[1] معذلک حذر کردن و ترسیدن و احتیاط نمودن برای مصون ماندن از مخالفت با واقع و به امید ادراک واقع، امری کاملاً مطلوب و پسندیده است و کسی تردید ندارد که احتیاط کردن حَسَنْ است. پس اگر احتمال وجوب دادیم[2] احتیاط کردن و انجام آن کار خوب است تا مبادا در واقع واجب باشد و ما با ترک آن مصلحت ملزمی را از دست بدهیم. اگر احتمال حرمت دادیم، ترک آن خوب است تا مبادا در مفسده واقعی بیفتیم. به هر حال احتیاط و حذر، واجب و لازم نیست، چون حجّتی بر تکلیف نداریم (علم یا علمی) وگرنه پای عقاب به میان می‌آمد و حذر واجب می‌شد. پس مواردی داریم که حذر کردن بجاست و معذلک واجب و لازم نیست و ملازمه‌ای با وجوب ندارد و در دلیل عقلی و ملازمهٔ عقلیه یک مورد نقض که پیدا شود، استدلال را باطل می‌کند و ملازمه را از بین می‌برد.

دفع ملازمهٔ شرعیه: مستدل از راه عدم فصل یا اجماع مرکب پیش آمد. ما در جواب می‌گوییم عدم قول به فصل[3] کافی نیست و حجیّت ندارد و عدم فصل واقعی ـ که همگان فتوی به عدم فصل داده باشند و عملاً فرق نگذاشته باشند ـ لازم است تا حجّت باشد و در مانحن‌فیه حداکثر عدم قول به فصل است و نه عدم فصل واقعی یا قول به عدم فصل؛ **فما قُصد لم یقع وما وقع لم یقصد.**

بیان دوم و سوم: قبول نداریم که فایده انذار منحصر باشد در حذر کردن تعبدی و چنین حذر کردنی غایت انذار باشد و بدون آن، وجوب انذار لغو باشد، بلکه شاید وجوب انذار برای این است که انذار کنندگان زیاد شوند و در نتیجه از انذار آنان یقین حاصل شود؛ و چون مفید علم است قبولش واجب باشد، نه این‌که ولو مفید علم نباشد قبولش لازم باشد.

اشکال: شاید مستدل بگوید این احتمال را با اطلاق آیه برمی‌داریم زیرا آیه نفرموده است: «**لینذروا انذاراً موجباً للعلم...**» بلکه به قول مطلق فرموده است: ﴿**لینذروا قومهم**﴾، و این، هم با انذار متواتر و مفید علم و هم با انذار یک یا چند نفر و در حد خبر واحد می‌سازد و هر دو را شامل می‌شود و به‌دنبال آن حذر هم مطلقاً واجب می‌شود و به درد خبر واحد می‌خورد.

جواب: مرحوم آخوند می‌فرماید اتفاقاً مشکل همین جاست که آیه از این جهت اطلاق ندارد تا نتیجه‌اش مطلقاً وجوب حذر باشد؛ زیرا یکی از شرایط اطلاق این است که از همان جهت که ما می‌خواهیم به خطاب تمسک کنیم، در مقام بیان باشد. والّا اگر از جهت دیگر در صدد بیان باشد، به درد ما نمی‌خورد و آیه نفر فقط از جهت اصل وجوب نفر، در مقام بیان است که در هر زمانی باید عدّه‌ای کوچ کنند و تفقّه در دین نمایند و دین‌شناس شوند و ... چون از این نظر در مقام بیان است به

---

۱. کما سیأتی در باب اصول عملیه.
۲. چه منشأ احتمال خبر واحد باشد، چه چیز دیگر.
۳. اتفاقاً و تصادفاً کسی قائل به فصل نشده است، ولو عدّه‌ای سکوت کرده‌اند و اصلاً متعرض مسأله نشده‌اند.

اطلاقش تمسّک می‌کنیم و می‌گوییم فرقی نیست که این عدّه زن باشند یا مرد، فقیر باشند یا غنی، سفید یا سیاه و... اما از جهت انذار قوم و به‌دنبال آن بر حذر شدن قوم، در مقام بیان نیست و سربسته می‌گوید هدف ، انذار قوم است؛ اما این‌که با چه کیفیتی و با چه خصوصیاتی باشد در مقام بیان اینها نیست و نیز قوم هم باید بر حذر نباشند؛ اما در چه صورتی؟ باز در مقام بیان نیست ، لذا جای تمسّک به اطلاق نیست و آیه از این حیث اطلاق ندارد و احتمال می‌دهیم وجوب تحذّر ، مقیّد و مشروط باشد به آن مواردی که انذار ، مفید علم باشد و تنها در این فرض قبول لازم باشد ، نه مطلقاً ؛ **وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.**

قوله: لولم نقل: تا به حال با مستدل مماشات کرده و می‌گفتیم اطلاق محرز نیست و مقید و مشروط بودن هم محتمل است. حال می‌گوییم اصل ادّعای ما این است که آیه ظهور دارد در این‌که وجوب حذر ، مشروط و مقید به انذارهای علم آور است و آنچه تا به حال می‌گفتیم با صرف نظر از این مطلب بود.

توضیح: در آیه فرموده است نَفْر واجب است به منظور تفقه در دین. یعنی شناختن دین واقعی و معارف الهی و آموختن احکام واقعی‌ای که پیامبرﷺ از طرف خدا آنها را آورده است. وقتی به‌دنبال تفقه در دین که فعل با متعلقاتش ذکر شده است، می‌گوید ﴿و لینذروا قومهم...﴾ پیداست که باید انذار هم به همان دین واقعی و چیزهایی باشد که شخص تفقه کرده و دانسته است، نه به چیزهای دیگر. پس شنونده باید احراز کند که این شخص به همانچه دین واقعی است، انذار می‌کند تا قبول واجب باشد. والاّ اگر احتمال بدهد که او دروغ می‌گوید یا اشتباه می‌کند، حذر کردن واجب نیست و احراز به این است که علم یا علمی باشد و حجّت معتبر ، حکم الهی را به او ابلاغ کند و او یقین کند یا مطمئن شود که این حکم الهی است ، و این در فرض تکثیر انذار است تا به حد علم برسد.

بنابراین ، آیه مقید است و وجوب حذر مشروط به انذار مفید علم است. حال اگر این حرف را هم نزنیم، لااقلّ مطلق بودن را هم نمی‌توانیم قائل شویم. در نتیجه آیه از این جهت اجمال پیدا می‌کند و باید به قدر متیقّن اکتفا کنیم . قدر متیقّن هم وجوب حذر است در فرضی که انذار مفید علم باشد ، و به درد خبر واحد نمی‌خورد.

(قوله: المتخلفین او النافرین علی الوجهین فی تفسیر الآیه: آیه نفر در ردیف آیات جهاد وارد شده است ، لذا در تفسیر آن چند احتمال وجود دارد که مهم‌ترین آنها دو احتمالی است که مرحوم آخوند به آنها اشاره کرده است:

۱. شاید مقصود این باشد که عدّه‌ای به سوی جبهه‌ها کوچ کنند و در آنجا آثار نصرت الهی و آیات حق را با چشم خود ببینند و وقتی به وطن بازگشتند بازمانده‌ها را انذار کنند.

۲. شاید مقصود این باشد که عده‌ای که در مدینه مانده‌اند و به جنگ نرفته‌اند احکام دین را از

پیامبر فرا بگیرند و وقتی رزمندگان از جبهه برگشتند، احکام دین را به مجاهدان آموزش دهند. پس از نظر مرحوم آخوند آیه نفر به درد حجیّت خبر واحد نمی‌خورد و اطلاق ندارد. ضمناً این اشکال به بیان اوّل نیز وارد است.

کفایه ثم إنه أشكل أيضا بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث إنه ليس شأن الراوى إلا الإخبار بما تحمله لا التخويف و الإنذار و إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد.

قلت لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة فى الصدر الأول فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه و على أهل بيته الكرام أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام. و لا شبهة فى أنه يصح منهم التخويف فى مقام الإ بلاغ و الإنذار و التحذير بالبلاغ فكذا من الرواة فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوى إذا كان مع التخويف كان نقله حجة بدونه أيضا لعدم الفصل بينهما جزما فافهم.

اشکال دیگر: غیر از ایرادهایی که مرحوم آخوند بر استدلال به آیهٔ نفر وارد کرد، ایراد دیگری هم وارد شده است که مورد قبول مرحوم آخوند نیست و وی آن را ردّ می‌کند:

اشکال: این آیه مدّعای ما را ثابت نمی‌کند. مدّعای ما عبارت است از حجیّت خبر به عنوان این‌که صرفاً خبر و گزارش و نقل قول معصوم است بدون هیچ خصوصیت دیگری (خبر بما هو خبر، روایت بما هی روایة). یعنی به صرف این‌که زرارهٔ عادل یا سماعهٔ موثّق از امام صادق علیه السلام برای ما حدیث می‌کنند آیا نقل آنها ارزشمند است و ما باید به آن ترتیب اثر دهیم یا نه. آیه نفر نفرموده است: «**ليخبروا قومهم لعلّهم يقبلون**» تا به درد مدّعای مذکور بخورد، بلکه فرموده است: ﴿**ليُنذروا قومهم**﴾ و روی کلمهٔ انذار تکیه کرده است انذار هم عبارت است از اخبار و ابلاغ پیامی همراه با تخویف و ترساندن[1] یعنی به‌دنبال ابلاغ، شنونده را از عذاب الهی و بلیّات دنیوی ترساندن.[2] و انذار کردن، شأن و وظیفهٔ راوی بما هو راوی نیست. شأن راوی نفس خبر دادن است و در کتب حدیث هم ملاحظه می‌کنیم که ده‌ها هزار حدیث نقل شده و صرفاً نقل متن حدیث است و به‌دنبال آن سخن از انذار یا تبشیر در میان نیست. انذار، شأن دو صنف دیگر است:

۱. ارشادکنندگان نسبت به مسترشدین و مخاطبان خویش یعنی وعّاظ که در مقام وعظ و خطابه به ارشاد و هدایت و نصیحت مردم می‌پردازند و برای رسیدن به مقصود، از انذار استفاده می‌کنند و مردم را از عذاب دردناک جهنم می‌ترسانند.

---

۱. در مقابل تبشیر که ابلاغ توأم با مژده دادن است.

۲. در واقع مثل این آیه است که خداوند مردم را انذار می‌کند و از مخالفت با اوامر پیامبرش بر حذر می‌دارد و می‌فرماید ﴿*فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم*﴾ سورهٔ نور، آیهٔ ۶۳.

۲. مجتهد نسبت به مقلدین که گاهی به‌دنبال بیان فتوی آنان را از مخالفت با فتوی می‌ترساند ، یا این‌که نفس افتاء به وجوب یا تحریم ، بالملازمه دالّ بر انذار است. بنابراین تعبیر ﴿لینذروا﴾ به درد این دو مقام می‌خورد و دلیل بر حجیّت فتواست و ربطی به حجیّت خبر واحد بما هو خبرٌ ندارد.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید در صدر اسلام، یعنی زمان پیامبر اکرم و ائمهٔ اطهار علیهم السلام شأن راویان اخبار و ناقلان سخن معصوم ، همانند شأن ناقلان فتاوی و مسأله‌گویان در هر عصر و زمان است. یعنی همان‌طور که مسأله‌گو متن فتوای مرجع تقلید را از او گرفته و به سمع مردم می‌رساند. راویان احادیث هم متن قول و رأی و نظر و فتوای معصوم را گرفته و به دیگران می‌رساندند. از این لحاظ مثل ناقلان فتاویٰ می‌باشند.

حال که مثل هم شدند می‌گوییم: آیا مسأله‌گو حق دارد مقلدین را انذار کند و بترساند و ابلاغ فتوی توأم با تحذیر ، تخویف و انذار باشد یا خیر؟ قطعاً چنین حقّی دارد و می‌تواند چنین کند و به‌دنبال بیان فتوی بگوید ایها الناس! حال که آقا فتوی به وجوب یا حرمت داده است، پس ، از مخالفت کردن بترسید. پس ناقلان رأی معصوم نیز چنین حقّی دارند و بجاست انذار کنند و به‌دنبال ابلاغ قول امام ، مردم را از مخالفت با آن بر حذر دارند.

آیهٔ نفر این نوع خبرهای واحد را شامل می‌شود، چون بر اینها انذار صادق است و مشمول ﴿لینذروا قومهم...﴾ می‌باشند ؛ البته با صرف نظر از ایرادهای مرحوم آخوند. و وقتی نقل راوی در صورت همراه بودن با انذار ، حجّت شد به ضمیمهٔ عدم فصل واقعی ، سایر نقل‌ها و خبرهای راوی نیز حجّت خواهد شد؛ زیرا احدی از فقهاء میان خبرهای با انذار یا خبرهای مجرّد از انذار ، فرق نگذاشته است. عدّه‌ای مطلق خبر را حجّت دانسته‌اند و عدّه‌ای مطلق خبر را ردّ کرده‌اند و وقتی به حکم آیه خبرهای با انذار حجّت شد به حکم اجماع مرکّب ، خبرهای بدون انذار هم حجّت خواهد بود. پس خیالمان از باب اشکال مزبور آسوده شد.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به این اشکال که در تعبیر شما سخن از صحّت و امکان وجواز انذار به میان آمد و گفتید «یصح منه الانذار»، در حالی که این کافی نیست و آیه روی وجوب انذار تکیه کرده است و شما باید ثابت کنید که یجب منه الانذار تا به‌دنبالش نتیجه بگیرید فیجب الحذر و القبول ، که این ثابت نشد.

برای رفع اشکال باید گفت همین که صحت و امکان و جواز ثابت شد وجوب هم ثابت می‌شود؛ زیرا اگر چیزی حجّت بود، نه تنها اخذ به آن جایز است، بلکه لازم و واجب است. اگر چیزی حجّت نشد، نه‌تنها اخذ به آن واجب نیست، بلکه جایز هم نیست. پس ما از راه صحّت و امکان عام و جواز، به لزوم و وجوب می‌رسیم و مطلوب ثابت می‌شود.

نتیجه: دلالت آیه بر حجیّت خبر واحد تا تمام است؛ ولی بر فرض تمامیّت ، مقدار دلالتش وسیع است، یعنی انذار هر منذری و اخبار هر مخبری را شامل است ، چه عادل باشند ، چه نباشند.

[الدليل الثالث: آية الكتمان]

كفاية و منها: آية الكتمان: إن الذين يكتمون ما أنزلنا الآية.

و تقريب الاستدلال بها أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا للزوم لغويته بدونه.

و لا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم فإنها تنافيهما كما لا يخفى.

لكنها ممنوعة فإن اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدا و إمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه و بينه لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له عليهم الحجة البالغة.

۳. آیهٔ کتمان

سومین آیه‌ای که برای حجیّت خبر واحد استدلال شده است آیهٔ کتمان است:

﴿انّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعدما بيّنّاه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويعلنهم اللّاعنون﴾.[۱]

خلاصه این‌که کتمان‌کنندگان حقایق و معارف و احکام الهی ، مشمول لعن و نفرین پروردگار و همه لعنت‌کنندگان ـ از فرشتگان و جن و انس ـ در عالم هستند.

کیفیت استدلال: کتمان حقایق و احکام حرام است؛ زیرا موجب لعن خدا و همه لعنت کنندگان است و حرمت کتمان به لزوم بیّن بالمعنی الأخص بر وجوب اظهار دلالت دارد و بر آگاهان واجب است حقایق دین را باز گو کنند، و وجوب اظهار ، به ملازمهٔ عقلی بر وجوب قبول دلالت دارد، یعنی اگر اظهار بر دانایان واجب باشد، قبول اظهارات آنها هم بر دیگران واجب می‌شود. یعنی اظهارات آنها برای دیگران حجّت است و باید بپذیرند و ترتیب اثر بدهند؛ وگرنه لغویت لازم می‌آید. به این معناکه اگر اظهار را خدا بر آگاهان واجب کند، ولی قبول را بر نا آگاهان واجب نکند، آن وجوب اظهار لغو و عبث و بی‌فایده خواهد بود. برای خروج کلام حکیم از لغویت، ناگزیر حکم به لزوم قبول می‌کنیم.

آیه از این نظر اطلاق دارد که اظهار در چه حدّی باشد؟ آیا اظهارِ مفید علم منظور است یا مطلق اظهار حجّت است ولو مفید علم نباشد؟ اطلاق آیه، اظهار به صورت خبر واحد را نیز می‌گیرد و این به معنای این است که قبول کردن بر دیگران تعبّداً لازم است ولو علم پیدا نکنند . مطلوب هم همین است که خبر واحد حجّت است و ما نسبت به آن متعبّد هستیم.

قوله: و لا يخفى: شیخ اعظم در *رسائل* فرموده است همان دو اشکالی که به آیه نفر وارد بود، به آیه

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۵۹.

کتمان هم وارد است:

۱. آیه اطلاق ندارد و در مقام بیان این جهت نیست که اظهار ولو مفید علم نباشد، حجّت است، بلکه در مقام بیان اصل حرمت کتمان و وجوب اظهار حقایق است و اهمال دارد. یعنی خصوصیات را مسکوت گذاشته است.

۲. ممکن است ادّعا کنیم که آیه ، نه‌تنها ظهور در اطلاق ندارد، بلکه ظهور در تقیید دارد و مخصوص اظهار مفید علم است؛ زیرا روی بیّنات و هدیٰ تکیه کرده و کتمان اینها را حرام کرده است و اظهار بیّنات و هُدای واقعی را واجب کرده است و ما باید احراز کنیم که اظهار کذاست و آن با خبر متواتر و اظهار مفید علم حاصل می‌شود، نه با اظهار در حدّ خبر واحد. به این دو جهت آیهٔ کتمان به درد حجیّت خبر نمی‌خورد.[۱]

مرحوم آخوند می‌فرماید اگر ما اصل ملازمه عقلی میان وجوب اظهار و وجوب قبول را پذیرفتیم، نوبت به دو جواب شیخ اعظم نمی‌رسد؛ زیرا وجود ملازمهٔ عقلی منافات دارد با اهمال آیه و با اختصاص آیه به اظهار مفید علم. زیرا عقل در حکم خود اهمال و اجمال ندارد، بلکه به صورت شفاف موضوع را احراز می‌کند و به صورت قاطع هم حکم می‌کند. اهمال و اجمال هم با ملازمهٔ عقلی سازگار نیست.

قوله: لکنها: مرحوم آخوند می‌فرماید که ما اصل ملازمه عقلی و لزومی لغویّت را قبول نداریم و می‌گوییم چنین نیست که اگر قبول تعبدی واجب نباشد، وجوب اظهار لغو باشد؛ زیرا فایده وجوب اظهار منحصر به وجوب قبول تعبّدی نیست تا اگر این هم نبود، وجوب اظهار عبث باشد، بلکه فایدهٔ دیگری هم دارد و آن این‌که خداوند اظهار را واجب کرد تا دانایان احساس مسئولیت کنند و مرتباً اظهار نمایند و در سایهٔ تکثّر اظهارات، حق و حقیقت بر همگان روشن و هویدا شود و بر اساس شناخت و آگاهی قبول کنند، نه تعبداً. و این‌که حجت بر همگان تمام شود.[۲]

نتیجه: دلالت آیه کتمان هم ردّ شد؛ ولی بر فرض دلالت، مقدارش وسیع است و هر خبر واحدی را حجّت می‌کند. اگر از این نظر اجمال و ابهام داشت، باید به قدر متیقّن قناعت کرد (خبر ثقه یا عدل) و در آیهٔ نفر نیز چنین است.

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۸۱

۲. اتفاقاً مورد و شأن نزول آیه نیز مؤید همین مطلب است که مورد آیه نشانه‌های پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است که در کتب عهدین به وضوح آمده بود و پس از ظهور رسول اکرم صلی الله علیه و آله آنها این نشانه‌ها را پنهان می‌کردند و بازگو نمی‌کردند و ... آیه در این‌باره می‌فرماید کتمانْ حرام است و اظهار واجب است و این یک مسأله عقیدتی است و در مسائل اعتقادی جای تعبّد و قبول به‌صورت چشم‌بسته نیست، بلکه جای یقین و برهان است. پس هدف این است که به‌قدری اظهار کننده زیاد شود که برای دیگران علم‌آور شود و آنها به یقین خود عمل کنند.

[الدليل الرابع: آية السؤال]

كفاية و منها آية السؤال عن أهل الذكر: فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون.

و تقريب الاستدلال بها ما فى آية الكتمان.

و فيه أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب.

و قد أورد عليها بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر و العلم فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية.

و فيه أن كثيرا من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر و الاطلاع على رأى الإمام عليه السلام كزرارة و محمد بن مسلم و مثلهما و يصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر و العلم و لو كان السائل من أضرابهم فإذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى هذه الآية وجب قبول روايتهم و رواية غيرهم من العدول مطلقا لعدم الفصل جزما فى وجوب القبول بين المبتدئ و المسبوق بالسؤال و لا بين أضراب زرارة و غيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر و إنما يروى ما سمعه أو رآه فافهم.

۴. آیهٔ سؤال

چهارمین آیه‌ای که برای حجیّت خبر واحد استدلال شده است آیهٔ سؤال است. در دو سوره داریم که : ﴿فاسألوا أهل الذّكر إن كنتم لا تعلمون﴾؛[1] اگر مطلبی را نمی‌دانید، از دانایان بپرسید.

شیوهٔ استدلال: آیه به حکم امر ﴿فاسألوا﴾ بر وجوب پرسش از دانایان دلالت دارد و اگر سؤال از آنان واجب شد، قاعدتاً پاسخ گویی بر آنان واجب است ـ مگر در موارد خاصی که صلاح نیست و پاسخ نمی‌دهند ـ و اگر پاسخ دادن واجب شد، به حکم ملازمهٔ عقلی قبول این پاسخ‌ها نیز بر نا آگاهان و بی‌خبران واجب خواهد بود؛ وگرنه ایجاب سؤال و جواب لغو و عبث می‌شود. ضمناً از این ناحیه اطلاق دارد که جواب ، چه در حدّ متواتر به شما برسد چه در حدّ خبر واحد، قبول مطلقاً واجب است و قول دانایان بر شما حجّت است . مطلوب ما نیز همین است که خبر واحد حجّت می‌باشد.

اشکال مرحوم مشکینی: به قول مرحوم مشکینی در حاشیه، دلالت آیهٔ سؤال بر مطالب فراوان دیگری متوقف است از قبیل این‌که : ۱. منظور از اهل ذکر دانشمندان اهل کتاب نباشند؛ ۲. منظور خصوص اهل‌بیت نباشند؛ ۳. منظور خصوص سؤال درباره مسائل اعتقادی نباشد؛ بلکه اعم از اصول و فروع باشد؛ ۴. در آیهٔ اطلاق باشد که فرض «علم‌آور نبودنِ پاسخِ مسؤل» را هم بگیرد؛ ۵. وجوب سؤال عقلاً مستلزم وجوب قبول باشد، یعنی ملازمهٔ عقلی ثابت باشد و فایده منحصر به وجوب قبول

---

۱. سورهٔ نحل، آیهٔ ۴۳؛ سورهٔ انبیاء، آیهٔ ۷.

باشد؛ ۶. قطع به عدم فرق و عدم فصل داشته باشیم میان روایاتی که مسبوق به سؤال است و آنهایی که ابتداءً بیان شده و در جواب سؤال نیست. همه اینها باید ثابت شود تا آیه بر مدّعای ما (حجیّت قول راوی به نحو مطلق) دلالت کند. مع‌الاسف تمام اینها مخدوش است و در **حاشیه** یک‌یک خدشه‌ها بیان شده است.

اشکال آخوند: علاوه بر اشکال‌های فوق، مرحوم آخوند اعتراض دیگری دارد و می‌فرماید این آیه دلیل بر حجیّت خبر و وجوب قبول جواب به‌صورت تعبّدی نیست؛ زیرا ظاهر آیه (متفاهم عرفی از آن)، این است که ایجاب سؤال، مقدّمه‌ای برای تحصیل علم است و طریقیّت دارد، نه این‌که موضوعیّت داشته باشد، و ما باید تعبداً جوابش را بپذیریم، بلکه منظور این است که بپرسید تا بدانید و به دانسته‌ها و علمتان عمل کنید؛ مثل این‌که در فارسی می‌گوییم «اگر نمی‌دانی، بپرس!» یعنی بپرس تا بدانی و آگاه شوی. پس سخن از تحصیل علم است، نه پذیرش تعبدی. در نتیجه آیه سؤال هم به درد حجیّت خبر واحد نمی‌خورد.

اشکال دیگر: صرف نظر از اشکالی که مرحوم آخوند داشت (آیهٔ مبیّن حکم تعبدی نیست، بلکه منظورش پرسیدن برای دانستن و عمل کردن است ...) ایراد دیگری به آیهٔ سؤال وارد شده است که مورد پسند مرحوم آخوند نیست. لذا پاسخ وی این است که معترض می‌گوید بر فرض که به‌دنبال سؤال از اهل ذکر قبول جواب، مطلقاً واجب باشد، حتی اگر مفید علم نباشد، باز هم آیه به درد حجیّت خبر واحد نمی‌خورد و با باب فتوی و حجیّت قول مجتهد برای مقلّد متناسب است.

توضیح: مدّعا در باب حجیّت خبر این است که قول راوی موثّق یا عادل و واجد شرایط به‌عنوان این‌که راوی و محدث است و صرفاً از امام نقل حدیث می‌کند، حجّت باشد. در باب راوی، فقیه و عالم بودن شرط نیست، بلکه عدالت و وثاقت و ضبط و ... معتبر است و راوی نقش ضبط صوت را بازی می‌کند که دقیقاً و کلمه به کلمه مطالب را از گوینده می‌گیرد و ضبط می‌کند. سپس وقتی دکمه را فشار می‌دهی، همان کلمات را بازگو می‌کند. در راوی نیز همین جهت مهم است و در این جهت عالم و فقیه بودن معتبر نیست و بسیاری از اشخاص عامی و بی‌سوادی وجود داشتند که بقّال یا خبّاز یا سمّان یا زیّات و ... بودند و معذلک حافظهٔ خوبی داشتند و از امام کلماتی را که شنیده بودند به‌خوبی حفظ کرده و برای دیگران نقل نموده‌اند. این ارزشمند است و در روایات می‌خوانیم «**رُبَّ حامل فقهٍ إلی من هو أفقه منه**».[1] پس بحث ما از حجیّت قول راوی بما هو راوی است که شرایط خاصّ خود را دارد و در علم رجال و حدیث بیان شده است و عالمیّت یا اعلمیّت در زمرهٔ آن شروط نیامده است. آیهٔ شریفه نفرموده است: «**فاسألوا أهل الروایه أو الرّاوی أو المحدّث...**» تا مدّعای ما را اثبات کند، بلکه روی عنوان اهل الذکر تکیه کرده و فرموده است: «**فاسألوا اهل الذکر...**» و مقصود از اهل ذکر، اهل علم و اطلاع

---

۱. *وسائل‌الشیعه*، ج ۲۱، ص ۸۹.

است . یعنی از کسانی که اهل علم‌اند و عارف به حلال و حرام هستند و صاحب نظرند و ... بپرسید و به گفتهٔ آنها اعتماد کنید .

این تعبیر با مقام فتوی سازگار است که فقیه و مجتهد اهل الذکر است و مقلدین از او می‌پرسند و به فتوای او عمل می‌کنند ، هرچند یقین پیدا نکنند. در نتیجه آیه شریفه دلیل بر حجیّت فتوای مجتهد در حق مقلد است، نه دلیل بر حجیّت روایت و خبر واحد. پس از مانحن‌فیه اجنبی است.

پاسخ آخوند: مرحوم آخوند در پاسخ از اعتراض مزبور می‌فرماید درست است که در میان راویان احادیث ، راویان فراوانی یافت می‌شود که اهل علم و اطلاع نبوده‌اند و از عوام و مردم کوچه و بازار بودند؛ ولی همهٔ راویان این‌گونه نیستند. راویان بسیاری را می‌شناسیم که حقیقتاً اهل ذکر و علم بوده و فقیه عصر خودشان بوده‌اند و کاملاً رأی و نظر امام را می‌دانستند و عارف به حلال و حرام شریعت بودند. همچون زرارة بن اعین، محمد بن مسلم، ابان بن تغلب و ... آنگاه اگر کسی به این دسته از رُوات مراجعه کند و از آنها رأی معصوم را بپرسد، قطعاً سؤال از اهل الذکر صدق می‌کند؛ چه سؤال‌کننده خودش فرد عامی باشد ، چه خودش هم نظیر زراره اهل ذکر باشد ؛ مثلاً محمد بن مسلم از زراره بپرسد و ... . آنگاه این قسم از سؤال را آیه شامل است و به حکم آیه، قبول جواب بر سائل واجب است. پس آیه بالمطابقه و مستقیماً خبرهایی راکه از امثال زراره در مقام جواب سؤال سائل بیان شده است، شامل می‌شود و قبول این روایات را واجب می‌کند. سپس با ضمیمه دو عدم الفصل سایر اخبار آحادِ جامع شروط نیز حجّت و واجب القبول می‌شوند:

۱.گرچه مورد آیه خبرهای مسبوق به سؤال است؛ ولی می‌دانیم سؤال موضوعیّت ندارد و طریق به سوی جواب است و اصل ، خود جواب است. در نتیجه روایاتی هم‌که مسبوق به سؤال نباشد و ابتدا به ساکن از قول زراره‌ها نقل شود حجّت است؛ زیرا احدی از فقهاء میان روایات مسبوق به سؤال با روایات غیر مسبوق، فرق نگذاشته است.

۲.گرچه مورد آیه ، اهل الذکر است و روایات امثال زراره‌ها را حجّت می‌کند؛ ولی احدی از علماء فرق نگذاشته‌اند میان روایاتی که راویان آنها زرارهٔ عادل و ثقه باشد یا راوی آن فرد عامی و عادی، ولی عادل و ثقه باشد و صرفاً آنچه را از زبان مبارک امام شنیده یا در عمل و تقریر امام دیده است نقل می‌کند و خود اهل نظر و استنباط نیست.

در نتیجه با ضمیمه‌های مزبور، کلیه خبرهای واحدی که راویان آنها ثقه و عادل و ... باشند حجّت می‌شود.

فافهم: شاید اشاره به این باشد که، امثال زراره دو جنبه دارند: ۱. از اهل ذکر و علم هستند؛ ۲. راوی و محدّث هستند، و آیه روی جنبه اوّل تکیه کرده باشد . شاید اهل ذکر بودن موضوعیّت دارد و روی جنبه راوی بودن تکیه نکرده است، پس به درد روایات دیگران نمی‌خورد، چون در آنها جنبه راوی بودن فقط مطرح است؛ **فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.**

[الدليل الخامس: آية الأُذن]

و منها: آية الأُذن: و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين.

فإنه تبارک و تعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين و قرنه بتصديقه تعالى.

و فيه أولا أنه إنما مدحه بأنه أذن و هو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبدا.

و ثانيا أنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب في باب حجية الخبر و يظهر ذلک من تصديقه للنمام بأنه ما نمه و تصديقه لله تعالى بأنه نمه كما هو المراد من التصديق في (قوله عليه السلام: فصدقه و كذبهم) حيث (قال على ما في الخبر: يا أبا محمد كذب سمعک و بصرک عن أخيک فإن شهد عندک خمسون قسامة أنه قال قولا و قال لم أقله فصدقه و كذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه و لا يضرهم و تكذيبهم فيما يضره و لا ينفعهم و إلا فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين و هكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل فتأمل جيدا.

۵. آية أُذن

پنجمین آیه‌ای که برای حجیّت واحد به آن استدلال شده آیه أُذن است:

﴿و منهم الذين يؤذون النبيّ ويقولون هو اذن قبل اذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمومنين﴾.[1] برخی از منافقان [که در ظاهر در صف مؤمنان قرار دارند] پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند او گوش است [هرکس هر چه می‌گوید باور می‌کند و می‌گوید تو راست می‌گویی] بگو گوش خیر است برای شما [گوش بودن او به صلاح شما است] او ایمان به الله دارد و خدا را تصدیق می‌کند و مؤمنان را نیز تصدیق می‌نماید.

شأن نزول آیه: منافقی پشت سر رسول خدا صلی الله علیه و آله نمّامی کرده بود. خداوند به وسیله جبرئیل امین به پیامبر خبر داده بود . پیامبر او را احضار کرد و پرسید: «تو پشت سر من سخن‌چینی کرده‌ای»؟ او عرض کرد: «خیر من نمّامی نکرده‌ام.» رسول‌خدا هم قبول کرد. اینجا بود که منافق بهانه‌ای بدست آورد و شروع به ایذاء النبی کرد و بر سر هر کوی و برزن می‌گفت: «این پیامبر گوش است و هر کس هر چه می‌گوید، باور می‌کند.» این آیه در جواب او آمد که این گوش بودن به نفع و صلاح شماست ... .[2]

شیوهٔ استدلال: خداوند در این آیه پیامبرش را مدح کرده است که او مؤمنان را تصدیق می‌کند. نه تنها مدح کرده، بلکه این صفت را قرین صفت ایمان به الله و تالی تلو آن ذکر کرده است و صفت

---

۱. سورهٔ توبه، آیهٔ ۶۱.

۲. *مجمع البیان*، ج ۵ و ۶، ص ۴۴.

بسیار برجسته‌ای دانسته است. پس تصدیق مؤمنان در گفته‌ها و خبرهایشان امری پسندیده است. ضمناً در آیه قید نشده است که تصدیق گفتهٔ یک یا چند مؤمن باشد و یا صدها مؤمن ـ که مفید علم است ـ آیه به اطلاقش هر دو را می‌گیرد. تصدیق مزبور از احکام و صفات مخصوص پیامبر نیست، بلکه از مشترکات است و به حکم آیهٔ ﴿لقدکان لکم فی رسول‌الله ﷺ اسوة حسنة﴾[1] دیگران نیز باید به پیامبر تأسّی نمایند و مؤمنان را تصدیق کنند. این است معنای حجیّت خبر واحدی که مؤمن باشد.

اشکال آخوند: مرحوم آخوند دلالت این آیه را نیز قبول ندارد و به دو دلیل آن را ردّ می‌کند:

۱. آیهٔ کریمه، پیامبر را بر اُذن بودن مدح کرده است. ﴿و یومن للمومنین﴾ اُذن در عربی، یعنی سریع‌القطع که به سرعت از گفتهٔ کسی قاطع می‌شود، به قطع خویش عمل می‌کند و ترتیب اثر می‌دهد؛ نه این‌که تعبداً و بدون قطع به گفته دیگران اخذ کند و ترتیب اثر بدهد. بنابراین آیه به درد مدّعای ما نمی‌خورد.[2]

۲. مدّعای ما این است که خبر واحد مطلقاً و نسبت به جمیع آثار حجّت است و همان‌طور که اگر یقین وجدانی داشتیم، تمامی آثار مترتب می‌شد،[3] الآن هم که قاطع نیستیم ولی خبر عادل قیام کرده است باز هم صدّق العادل[4] یعنی رَتّب الاثر، آن هم جمیع آثار واقع را باید بر خبر عادل مترتّب کنیم. در حالی که مفاد آیه از تصدیق مؤمنان این نیست که تمام آثار قول مؤمن را بر آن مترتّب کنیم، بلکه مراد این است که خصوص آثاری که به نفع مؤمنان است و به ضرر دیگران نیست، مترتّب کن. با این حساب آیه مزبور به درد حجیّت خبر واحد نمی‌خورد. شواهدی این برداشت از آیه را تأیید می‌کند:

۱. لام در کلمه للمؤمنین برای منفعت و فایده است، یعنی تصدیق پیامبر به نفع مؤمنان است.

۲. شأن نزول آیه در مورد نمّام بود[5] و وقتی آن منافق گفت من نمّامی نکرده‌ام، رسول‌خدا ﷺ او را تصدیق کرد. یعنی در همین بخشی که به نفع او باشد، تصدیق کرد و او را مؤاخذه نکرد؛ نه این‌که جمیع آثار را بر گفته او مترتّب کند. از جمله این‌که، بگوید یا باور کند یا بنا را بگذارد بر این‌که خدا و جبرئیل ـ معاذ الله ـ دروغ گفته‌اند. هرگز پیامبر خدا ﷺ با مقام عصمت چنین اثری را مترتّب نمی‌کند. پس تصدیق نمّام به ظاهر مسلمان، در حدی است که به نفع او بود.

۳. امام می‌فرماید: ای ابا محمد! گوش و چشم خویش را نسبت به برادر دینی‌ات تکذیب کن

---

۱. سورهٔ احزاب، آیهٔ ۲۱.

۲. ممکن است بگویید سریع القطع بودن برای یک انسان ساده لوح ممکن است پسندیده و موجب مدح باشد؛ ولی برای یک رهبر بزرگ جهانی مانند پیامبر با آن مقام عصمت، صفت پسندیده‌ای نیست که مستحق مدح باشد. در پاسخ می‌گوییم منظور این نیست که پیامبر از گفتار هر کسی واقعاً قطع و یقین قلبی پیدا می‌کرد، بلکه منظور این است که خود را به منزله قاطع نشان می‌داد و این‌گونه وانمود می‌کرد که قاطع شده و باور کرده است که این به صلاح مؤمنان بود.

۳. چه آثاری که به نفع مؤمنان باشد، چه آثاری که به ضرر آنها بود.

۴. که مفاد ادلّه حجیّت خبر است.

۵. **مجمع‌البیان**، ج ۵ و ۶ ص ۴۴.

(سوء ظنّ نداشته باش و حتی الامکان حمل بر صحت کن). پس اگر پنجاه قسامه[1] نزد تو شهادت دادند که فلانی چنین و چنان گفت، ولی خودش گفت که من چنین و چنان نگفته‌ام، این یک نفر را تصدیق کن و آن پنجاه نفر را تکذیب کن![2] حال در این حدیث هم مراد از «فَصَدِّقهُ» این است که او را تصدیق کن نسبت به آثاری که به نفع او است[3] و به حال دیگران هم ضرری ندارد. یعنی تصدیق این ، سبب تکذیب پنجاه نفر نمی‌شود که آنها را مؤاخذه کنی و ... . متقابلاً «وکذبهم» یعنی آنها را تکذیب کن نسبت به آنچه به حال این یک نفر ضرر دارد که اگر تصدیق می‌کردی، باید او را مجازات می‌نمودی و به حال آنها نیز سودی ندارد.

در این حدیث هم مقصود، ترتیب خصوص آثاری است که به نفع طرف باشد، نه ترتیب جمیع آثار تصدیق؛ وگرنه باید پنجاه قسامه را مورد مؤاخذه قرار دهیم، در حالی که اگر بنای ترتیب جمیع آثار باشد، آن پنجاه نفر سزاوارترند که تصدیق شوند؛ زیرا عادل هستند و این یک نفر اصلاً معلوم نیست که عادل است یا نه.

۴. در داستان جناب اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام نیز مراد از تصدیق مؤمنان همین معناست. اسماعیل اموالی داشت و به دست تاجری داد که برای تجارت به یمن می‌رفت. در ضمن شنیده بود وی آدم فاسق و شراب‌خواری است؛ ولی گوش نکرد و اموالش را به او داد و بعد ، آن شخص انکار کرد ... امام صادق علیه السلام به فرزندش فرمود: «مگر مؤمنین به تو نگفته بودند این مرد فاسق است»؟ عرض کرد: «چرا گفته بودند»، امام علیه السلام فرمود: «پس چرا تصدیق نکردی، در حالی که خدا می‌فرماید: ﴿یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین﴾ ای یصدقهم.

در اینجا باز منظور از تصدیق مؤمنان این نبود که اسماعیل تمام آثار واقع را بر خبر مؤمنین بار کند و ـ از جمله ـ حد شرب خمر را هم اجرا کند و... بلکه منظور این بود که به مقداری که به نفع تو است و به ضررت نیست تصدیق می‌کردی. یعنی احتیاط را از دست نمی‌دادی و اموالت را بدون مدرک به‌دست او نمی‌سپردی ... .[4]

نتیجهٔ پنج آیه: چهار آیه (آیه نفر، کتمان، سؤال و اُذُن) به درد حجیّت خبر نمی‌خورند. آیهٔ نبأ هم که طبق بیان آخوند به درد حجیت خبر عادل می‌خورد، با مبنای خود آخوند در مفهوم شرط سازگار نبود که قبلاً توضیح دادیم. پس دستمان از آیات کوتاه شد. آری اگر قبول کنیم که مرحوم آخوند از

---

۱. یعنی بیّنه عادله که هر یک نفر با شهادتش سوگند هم می‌خورد.

۲. *الکافی*، ج ۸، ص ۱۴۷. ۳. و در نتیجه او را مؤاخذه نکن.

۴. *الکافی*، ج ۵، ص ۲۹۹؛ *وسائل الشیعه*، ج ۱۳، ص ۲۳۰.

آنچه در مفهوم شرط ذکر شد ، عدول کرده و نظر اصلیِ ایشان قبول مفهوم شرط است و مطالب مذکور در ذیل آیهٔ نبأ راگواه بر این عدول بگیریم ، باید بپذیریم که به نظر ایشان آیهٔ نبأ یکی از دلایل مهمّ حجیّت خبر واحد عادل است .

فصل
فی الأخبار الّتی دلّت علی اعتبار أخبار الآحاد

کفایة و هی و إن کانت طوائف کثیرة کما یظهر من مراجعة الوسائل و غیرها إلا أنه یشکل الاستدلال بها علی حجیة أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد فإنها غیر متفقة علی لفظ و لا علی معنی فتکون متواترة لفظا أو معنی.

و لکنه مندفع بأنها و إن کانت کذلک إلا أنها متواترة إجمالا ضرورة أنه یعلم إجمالا بصدور بعضها منهم علیهم السلام و قضیته و إن کان حجیة خبر دل علی حجیته أخصها مضمونا إلا أنه یتعدی عنه فیما إذا کان بینها ما کان بهذه الخصوصیة و قد دل علی حجیة ما کان أعم فافهم.

فصل دوم: روایات حجّیت خبر واحد

دلیل دوم از ادلّه حجیّت خبر واحد، چند دسته از احادیث است که همه آنها به نوعی بر حجیّت خبر واحد دلالت دارند و مفادشان وجوب تصدیق مخبر و ترتیب اثر به خبر او است. البته مرحوم آخوند حتی به صورت فهرست وار به موارد اشاره نکرده است، ولی مرحوم مظفر در *اصول*[1] و مرحوم شیخ انصاری در *رسائل*[2] به تفصیل در این باب گفت‌وگو کرده‌اند و قدر مسلم چهار دسته روایت وجود دارد:

۱. احادیثی که ما را به اشخاص معیّنی ارجاع می‌دهد و می‌فرماید در امر دین به زراره یا محمد بن مسلم یا ابان بن تغلب یا ابا بصیر یا یونس بن عبدالرحمن و ... مراجعه کنید. اگر گفتار آنان چه در فتوی و چه در نقل حدیث حجّت نبود، چنین ارجاعی بی‌معنا بود.

۲. روایاتی که به صورت کبرای کلّی، امر به ارجاع به ثقات می‌نماید. اگر قول ثقه حجّت نبود، چنین امری لغو بود و از معصوم صادر نمی‌شد.

۳. احادیثی که امر به رجوع به راویان حدیث و عالمان دین می‌کند. اگر قول آنان ارزشمند نبود، این امرها بیهوده بود و صدور آن‌ها محال بود.

۴. اخبار علاجیّه که امر به معالجه و مداوای خبرهای متعارض می‌کند و هم سائل و هم مسئول (امام) اصل حجیّت آنها را ـ صرف نظر از معارضه ـ مسلّم دانسته‌اند و دستورات علاجی صادر شده است. مرحوم شیخ حر عاملی در *وسائل‌الشیعه* مسبوطاً این روایات را آورده است.[3]

قوله: الا انّه: معترض می‌گوید این اخبار هرچند زیادند و چند دسته هستند؛ ولی خبر واحدند و

---

۱. *اصول فقه*، ج ۳ و ۴، ص ۸۲ ـ ۸۴.
۲. *فرائدالاصول*، ص ۸۴ ـ ۸۸.
۳. *وسائل‌الشیعه*، ج ۱۸، باب ۸، ۹ و ۱۱.

قابل استدلال نیستند؛ زیرا استدلال به اینها بر حجیّت خبر واحد ، مستلزم دور است. حجیّت خود اینها متوقف است بر این‌که مطلق اخبار و احادیث ، حجت باشند تا اینها نیز در ضمن آنها حجّت باشند و از طرفی حجیّت مطلق اخبار هم وابسته به حجیّت این طوایف است. چون راه دیگری فعلاً برای حجیّت آنها نیست و این دور صریح و باطل است. پس استدلال به اخبار و سنت برای خبر واحد نا تمام است.

قوله: و لکنه: ما نیز قبول داریم که این اخبار دارای تواتر لفظی نیستند؛ زیرا الفاظ هر حدیثی با احادیث دیگر متفاوت است و عبارت واحدی به صورت متواتر بدست ما نرسیده است. همچنین قبول داریم که متواتر معنوی هم نیستند؛ زیرا مدلول واحدی که همه این احادیث به دلالت مطابقی یا تضمنی یا التزامی بر آن دلالت کنند، در میان نیست، ولی مدعی هستیم که این اخبار دارای تواتر اجمالی هستند، به این معنی که مجموع این اخبار متجاوز از ده‌ها روایت است و نوعاً از طرق صحیح و موثق و حَسَن نقل شده و احتمال کذب تمامی آنها در حد صفر است و یقیناً بعضی از آنها صادر شده و همین مقدار برای ما بس است؛ زیرا همان بعض صادر شده ، بر حجیّت خبر واحد دلالت می‌کند ، و مطلوب ما نیز همین است.

اگر کسی بگوید در موارد علم اجمالی به صدور بعض ، باید به قدر متیقّن اکتفاکنیم و قدر متیقّنی که تمام این احادیث آن را تبیین می‌کند خبر واحدی است که راویان آن امامی، ممدوح، موثق و عادل باشند و خود حدیث هم مورد توجه و عمل مشهور باشد. مطلق خبرهای عادل یا موثق یا مشهور را شامل نیست و دلیل ، اخص از مدّعای مشهور طرفداران حجیّت خبر واحد است. در جواب می‌گوییم:

اوّلاً همین مقدار برای ما بس است، زیرا فعلاً در صدد اثبات ایجاب جزئی در مقابل سلب کلّی هستیم ، و با تواتر اجمالی این مقدار ثابت شد.

ثانیاً وقتی به حکم اخبار مزبور، خصوص خبر واحد ثقه عدل کذایی ثابت شد، می‌گوییم در میان اخبار باید گردش کنیم و اگر حدیثی با ویژگی‌های فوق یافتیم، آن را حجّت بدانیم. آنگاه چه بسا از لحاظ محتوا و مضمون ، همان حدیث عام باشد و مدلولش حجیّت مطلق خبر ثقه باشد و مخصوص خبر واحد کذایی نباشد. از این راه تکلیف مطلق خبرهای عادل یا ثقه روشن می‌شود.

فافهم: شاید اشاره به اولاً باشد که در بالا ذکر شد و منظور این باشد که فعلاً نیازی به ثانیاً نداریم. شاید هم اشاره به این باشد که اشکال دور اینجا نمی‌آید و کسی نمی‌تواند بگوید شما خبر مطلق ثقات را با این حدیث دارای ویژگی‌های کذایی ثابت کردید، در حالی که خود این حدیث خبر واحد است و نیاز به پشتوانه دارد پاسخ روشن است که مطلق خبر ثقه به این خبر متّکی است؛ ولی این خبر متّکی به مطلق خبر ثقه نیست، بلکه به علم اجمالی متّکی است و پشتوانه‌اش یقین است و بالأخره استدلال به علم منتهی شد که ارزشمند بودنش ذاتی است.

نتیجه: مرحوم آخوند دلالت سنت را بر حجیّت خبر واحد تام می‌داند و تواتر اجمالی را به بیانی که ذکر شد ادعا کرد.

فصل
فی الإجماع علی حجّیّة الخبر

و تقریره من وجوه

[الوجه الأوّل: الإجماع القولیّ]

أحدها: دعوی الإجماع من تتبع فتاوی الأصحاب علی الحجیة من زماننا إلی زمان الشیخ فیکشف رضاه علیه السلام بذلک و یقطع به أو من تتبع الإجماعات المنقولة علی الحجیة.

و لا یخفی مجازفة هذه الدعوی لاختلاف الفتاوی فیما أخذ فی اعتباره من الخصوصیات و معه لا مجال لتحصیل القطع برضاه علیه السلام من تتبعها و هکذا حال تتبع الإجماعات المنقولة اللهم إلا أن یدعی تواطؤها علی الحجیة فی الجملة و إنما الاختلاف فی الخصوصیات المعتبرة فیها و لکن دون إثباته خرط القتاد.

فصل سوم: اجماع و حجّیت خبر واحد

دلیل سوم از ادلّه حجیّت خبر واحد، اجماع است که در کلام شیخ انصاری به شش بیان تقریر شده است.[1] مرحوم آخوند به چهار بیان اشاره می‌کند. وی دو بیان از بیانات شیخ را در وجه اوّل گنجانده و در مجموع سه بیان ذکر کرده است:

بیان اوّل: اگر ما در فتاوای فقهاء جست‌وجو کنیم، خواهیم یافت که فقهاء از زمان خودمان تا زمان شیخ طوسی‌ﷺ[2] نوعاً فتوی به حجیّت خبر واحد داده‌اند.[3] چنین اجماعی براساس همهٔ مبانی، کاشف قطعی از رأی معصوم است و ارزش دارد.[4]

پس استناد ما به خود اجماع بما هو نیست، بلکه به قطعی است که از طریق اجماع نسبت به رأی معصوم حاصل می‌شود. یا اگر چندان وقت نداریم تا مستقیماً هزاران هزار فتوی را تتبع کنیم، لااقلّ اجماعات منقولی را که دیگران تتبع کرده و برای ما نقل نموده‌اند، بدست آوریم و ببینیم بزرگانی مثل

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۸۲ ـ ۱۰۲.

۲. علت این‌که زمان شیخ را ملاک دانسته‌اند، این است که اگر بالاتر می‌رفتیم، به زمان سید مرتضی می‌رسیدیم. ایشان و پیروانش با حجیّت خبر واحد مخالف هستند؛ در این صورت، اجماعی نداشتیم.

۳. بجز ابن‌ادریس و امین‌الاسلام طبرسی.

۴. چه بر مبنای اجماع دخولی که مخالفت دو نفر معلوم‌النسب قادح نیست و چه بر مبنای اجماع لطفی که اتفاق عصر واحد هم کافی است، چه رسد به اعصار و قرون متمادی و چه بر مبنای اجماع حدسی که از اتفاق آراء و فتاوای این همه فقیهان بزرگوار و اهل تقوا و ورع و دقّت در طول هزاران سال یا بیشتر چنین حدسی حتمی است.

شیخ طوسی، سید بن طاووس، علامه حلّی و علامه مجلسی و ... ادعای اجماع کرده‌اند؛[1] به حدّی که نقل‌ها به حدّ تضافر و تواتر برسد و یقین آور باشد و یا قرینه قطعی درکنار آن باشد و باز از طریق تحصیل اجماع‌های منقول ، قطع به رأی معصوم پیداکنیم و ارزشمند باشد. پس دو بیان را به یکباره ذکر کردیم.

قوله: و لا یخفی: مرحوم آخوند ادّعای مزبور را (از طریق تتبّع فتاوی یا اجماعات، حدس قطعی به رأی معصوم پیداکردن) قبول ندارد و آن را ادعای گزافی می‌داند؛ زیرا ملاک فتوای فقهاء به حجیّت خبر واحد ، متفاوت است.[2] با این مبانی و معیارهای مختلف، چگونه قطع به رضای معصوم پیداکنیم؟ این‌که امام باکدام قول موافق است و کدام ملاک را قبول دارد برای ما روشن نیست . اجماع ، تا وقتی که کاشف قطعی نباشد ارزش ندارد.

مگر این‌که کسی بگوید قبول داریم که مبانی و معیارها مختلف است ولی همه این اقوال اصل حجیّت خبر واحد را فی‌الجمله قبول دارند و بر آن متفق هستند و اختلاف در خصوصیات است ، نه در اصل حجیّت . پس یک قدر متیقّنی را اخذکرده و می‌گوییم این مقدار ، مسلّماً مورد رضای معصوم است و همین برای ما کافی است که طرفدار ایجاب جزئی هستیم .گفتنی است در تواتر اجمالی نیز سخن از اخذ به قدر متیقن بود.

قوله: و لکن: مرحوم آخوند سر بسته می‌فرماید «**دون إثباته خرط القتاد**». یعنی اثبات این مطلب آسان نیست. یا منظورشان این است که اصل صغری را قبول نداریم که اجماع کاشف باشد؛ زیرا با مخالفت سیّد و اتباع او ، اجماع قطعی حاصل نمی‌شود و نیز حدس قطعی در صورتی است که ما بتوانیم آراء نوع فقهاء را از زمان شیخ طوسی تا به حال بدست آوریم ، امّا این کار محالی است؛ زیرا بسیاری از کتب فقهیِ فقهاء و فتاوای آنان بدست ما نرسیده است تا بتوانیم حدس قطعی بزنیم ؛ لذا حدّاکثر یک حدس ظنیّ می‌توان زد که آن هم ارزشی ندارد. یا منظورشان این است که شاید امر ، دایر میان نفی و اثبات و متباینین باشد، نه اقل و اکثر تا قدر متیقّنی درست شود.

توضیح: شاید کسی که خبر ثقه را حجّت می‌داند همین برایش موضوعیّت دارد و اگر این نباشد ولو خبر ، شهرت عملی داشته باشد، قبول ندارد یا ولو راوی عادل باشد قبول ندارد، و بالعکس. پس بر امر واحد توافق نیست و هرکدام صد در صد قول دیگری را نفی می‌کنند . بنابراین حدس قطعی به رأی امام نمی‌توان زد. پس بیان اوّل به هر دو بخش آن ناتمام است.

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۹۴ ـ ۹۶.

۲. برخی عدالت راوی را ملاک می‌دانند ، برخی وثاقت راوی را ، برخی شهرت عملی را ، دسته‌ای مجرّد ظنّ به صدور را و عده‌ای موثوق الصدور بودن را و ... .

[الوجه الثانی: الإجماع العملیّ]

ثانیها دعوی اتفاق العلماء عملا بل کافة المسلمین علی العمل بخبر الواحد فی أمورهم الشرعیة کما یظهر من أخذ فتاوی المجتهدین من الناقلین لها.

و فیه مضافا إلی ما عرفت مما یرد علی الوجه الأول أنه لو سلم اتفاقهم علی ذلک لم یحرز أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدینون بهذا الدین أو بما هم عقلاء و لو لم یلتزموا بدین کما هم لا یزالون یعملون بها فی غیر الأمور الدینیة من الأمور العادیة فیرجع إلی ثالث الوجوه.

[الوجه الثالث: سیرة العقلاء]

و هو دعوی استقرار سیرة العقلاء من ذوی الأدیان و غیرهم علی العمل بخبر الثقة و استمرت إلی زماننا و لم یردع عنه نبی و لا وصی نبی ضرورة أنه لو کان لاشتهر و بان و من الواضح أنه یکشف عن رضا الشارع به فی الشرعیات أیضا.

بیان دوم: در بیان اوّل روی اجماع قولی تکیه شد که دو بخش داشت. بیان دوم بر اجماع عملی تکیه دارد . این بیان نیز دو شعبه دارد:

۱. سیرهٔ علماء و فقهاء: همه علماء اسلام اعمّ از شیخ طوسی و متأخرین از ایشان یا سید مرتضی و معاصران و متقدمان ، و اعم از شیعه و سنّی در طول تاریخ به خبر واحد ـ البته با شروطی که به‌سبب اختلاف مبانی مختلف می‌شود ـ عمل کرده‌اند و در کتب فقهی خودشان طبق خبرهای واحد فتوی به وجوب و حرمت و ... داده‌اند. از این اتفاق عملی که بالاتر از اجماع قولی است، حدس قطعی به رضایت امام می‌زنیم و برای ما معتبر است.

۲. بالاتر از سیرهٔ مستمرهٔ عالمان اسلامی، عموم مسلمین ـ اعم از شیعه و سنی و عالم و عامی ـ در طول تاریخ به خبر واحد در امور دین و شریعت عمل کرده‌اند و تا به امروز نیز عمل می‌کنند. این سیره در زمان پیامبر و عصر ائمه نیز بوده و تا به امروز نیز رایج است که مسلمانان برای آگاهی از احکام دینی و فتاوای مراجع تقلید ، به روحانی و مبلّغ و مسأله گو و مسأله دان مراجعه می‌کنند و فتوای مرجع را از او می‌گیرند و به آن عمل می‌کنند؛ چنین نیست که همیشه از زبان خود مرجع فتوی را بگیرند یا از زبان خود معصوم مطلب را بشنوند و ... و چنین سیره‌ای به عصر معصوم متصل و منتهی می‌گردد و کاشف قطعی از رضایت او است و قطعاً حجّت خواهد بود.

اشکال: اوّلاً همان اشکالی که به بیان اوّل وارد بود، به این بیان نیز وارد است . یعنی اساساً تحصیل چنین اجماعی و بدست آوردن سیره عملی همه علماء کار آسانی نیست و سیره عموم مردم هم خیلی مهم نیست؛ زیرا نوع سیره‌های آنان از بی‌مبالاتی و سهل انگاری سر چشمه می‌گیرد و اعتباری ندارد. وانگهی عمل علماء به ملاک واحد نیست تا دلیل بر حجیّت خبر واحد باشد، بلکه به

ملاک‌های گوناگون است. عده‌ای خبرهای کتب اربعه را مقطوع الصدور می‌دانند و به آن عمل می‌کنند. عده‌ای متواتر می‌دانند و از این جهت به آن عامل‌اند. و عده‌ای به برکت قرائنی که در دست داشتند و مقارن عصر ائمه بودند، قطع پیداکرده و به آن عمل می‌کردند. مشهور هم به خبر واحد بما هو خبر واحد ـ ولی جامع شروط حجیت ـ عمل کرده‌اند و می‌کنند. پس نمی‌توان گفت سیرهٔ مستمره بر عمل به خبر واحد مجرد از قرائن بوده تا ارزشمند باشد.

ثانیاً بر فرض که چنین اتفاق عملی‌ای از علماء، بلکه از عموم مسلمین مسلّم باشد، ولی این سؤال مطرح است که آیا سیرهٔ مزبور یک سیرهٔ شرعی اسلامی است و از دین سرچشمه می‌گیرد؟ آیا مسلمانان به‌عنوان این‌که مسلمان هستند، چنین می‌کردند یا یک سیره عقلائی و عرفی است. یعنی همهٔ عقلاء در شئون زندگی و امور عادی روزمرّه به خبر واحد ـ البته اگر مورد وثوق باشد ـ عمل می‌کنند و مسلمانان از آن جهت که از عقلاء هستند در امور دنیا و دینشان به خبر واحد عمل می‌کنند؟ این جهت باید احراز شود و ما هیچ دلیلی نداریم که سیره مزبور، شرعی و سرچشمه گرفته از شارع باشد، بلکه احتمال می‌دهیم و یا ظن داریم و یا حتی یقین داریم که سیره مزبور از عقل و عقلاء سر چشمه می‌گیرد و مسلمانان هم، از آنجاکه بخشی از خردمندان جهان‌اند، در امور مربوط به دین خود چنین سیره‌ای را دارند. در نتیجه بیان دوم بیان جداگانه‌ای نخواهد بود و به بیان سوم برمی‌گردد.

سیرهٔ عقلاء و حجّیت خبر واحد

بیان سوم (سیرهٔ عقلاء): مهم‌ترین دلیل در نظر محقّقان، بناء عملیِ عقلاء عالم است که جمیع عقلاء عالم ـ چه کسانی که پیرو شریعتی از شرایع الهی می‌باشند و چه کسانی که اصل و اساس دین و مذهب را قبول ندارند ـ عموماً چنین بوده و هستند که پس از اسلام و پیش از آن از روزی که عاقلی در کره زمین می‌زیسته است تا روزی که خردمندی خواهد زیست، پیوسته به خبر واحد ثقه عمل می‌کردند و ترتیب اثر می‌دادند و اکنون هم همان‌گونه عمل می‌کنند. در اصل وجود چنین بنایی تردیدی وجود ندارد، ولی این مقدار کافی نیست، باید سیره مزبور از سوی شرع مقدس ردع نشود. خوشبختانه از هیچ پیامبری و از هیچ وصی‌ای از اوصیاء و جانشینان به حق رسولان شنیده نشده است که از این سیره ممانعت کرده باشند و آن را ردع و ابطال نمایند. در حالی که در مسأله‌ای به این مهمی اگر ردعی صورت گرفته بود، حتماً در تاریخ ثبت می‌شد و بدست آیندگان می‌رسید، ولی خوشبختانه حتی به‌صورت خبر واحد هم ردع نشده است. با توجه به این‌که مقتضی برای ردع موجود بوده و مانع از آن مفقود بوده است[1] کمترین ردعی جامهٔ عمل نپوشیده است. از این‌که سیره مزبور در مسمع و منظر معصوم هم بوده و در همه امور دینی و دنیوی هم بوده و معذلک ردع نشده است، به این نتیجه می‌رسیم

---

۱. چون مسأله سیاسی و خلافت که نبود تا بناء برکتمان کردن باشد.

که سیرهٔ مزبور مورد قبول و تأیید و رضایت شارع مقدس است و سیره کذایی حجّت و ارزشمند است. پس ما به برکت سیره عقلاء خبر واحد ثقه را حجّت می‌دانیم.

إن قلت یکفی فی الردع الآیات الناهیة و الروایات المانعة عن اتباع غیر العلم و ناهیک قوله تعالی و لا تقف ما لیس لک به علم و قوله تعالی و إن الظن لا یغنی من الحق شیئا.

قلت لا یکاد یکفی تلک الآیات فی ذلک فإنه مضافا إلی أنها وردت إرشادا إلی عدم کفایة الظن فی أصول الدین و لو سلم فإنما المتیقن لو لا أنه المنصرف إلیه إطلاقها هو خصوص الظن الذی لم یقم علی اعتباره حجة لا یکاد یکون الردع بها إلا علی وجه دائر و ذلک لأن الردع بها یتوقف علی عدم تخصیص عمومها أو تقیید إطلاقها بالسیرة علی اعتبار خبر الثقة و هو یتوقف علی الردع عنها بها و إلا لکانت مخصصة أو مقیدة لها کما لا یخفی.

اشکال: ردع از سیره گاهی به‌صورت خاصّ است، یعنی شارع روی سیره خاصّی انگشت می‌گذارد و آن را ابطال می‌کند[1] و گاهی به‌صورت عامّ است، یعنی در ضمن اموری از عمل به فلان سیره هم منع کرده است.

حال، ردع از سیره لازم نیست به صورت خاصّ باشد و شارع بگوید به خبر ثقه عمل نکنید تا بگوییم این سیره عقلایی در احکام شرعی مردوع است، بلکه کافی است به صورت عام باشد و در قالب عام یا مطلق از آن ردع کرده باشد. چنین ردعی صورت گرفته است و دلیل آن هم عمومات و مطلقاتی است که در آیات و روایات وارد شده و از عمل به غیر علم و پیروی از ظن و گمان و حدس و تخمین منع کرده است و به عمومش خبر واحد را نیز شامل است. مثلاً آیه می‌فرماید: ﴿**و لا تقف مالیس لک به علم**﴾؛[2] از آنچه یقین نداری، پیروی نکن ﴿**إنّ الظنّ لا یغنی من الحق شیئاً**﴾؛[3] گمان انسان را از حق و واقع بی‌نیاز نمی‌کند. ما به حکم این عمومات می‌گوییم شارع مقدس از عمل به خبر واحد مجرد منع کرده و سیره عقلاء در این باب ردع شده و از درجه اعتبار ساقط است.

جواب: مرحوم آخوند سه جواب به اشکال مزبور می‌دهد:

۱. آیات و روایات مزبور مربوط به اصول دین است و در اعتقادات از عمل به غیر علم منع شده است.[4] اگر مربوط به اعتقادات شد، نهی مزبور، ارشادی خواهد بود؛ زیرا خود عقل این معنا را درک می‌کند که اصول دین جای تعبد نیست و باید با دلیل و برهان اثبات شود و هر خطابی که در مورد حکم عقلِ مستقل وارد شود، ارشادی خواهد بود. در نتیجه باب فروع دین که محور مباحث ما در حجیّت خبر واحد می‌باشد، از مفاد آیات مزبور تخصّصاً خارج است.

---

۱. مثلاً از عمل به قیاس نهی فرموده است.
۲. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۳۶.
۳. سورهٔ نجم، آیهٔ ۲۸.
۴. سابقاً این ادعا به دو بیان ثابت شد: الف) ظاهر و متفاهم عرفی از آیات به قرینهٔ سیاقیه، اصول دین است ... ب) قدر متیقّن در مقام تخاطب امور عقیدتی است ... .

۲. بر فرض که آیات مزبور فروع دین را نیز شامل شوند و به صورت کلّی از عمل به گمان منع کرده باشند ـ چه در اصول دین و چه در فروع دین ـ ولی باز به دو بیان ادّعا می‌کنیم که این آیات مربوط به ظن غیر معتبر است و ظنون معتبر را شامل نیست.

توضیح: یا آیات ظهور و اطلاق دارند ، یا اجمال و ابهام. اگر ظهور دارند، می‌گوییم اطلاق آیات به ظنّ غیرمعتبر انصراف دارد[۱] و انصراف مانع از تمسّک به اطلاق است . اگر آیات ظهور ندارند و به صورت مجمل از عمل به ظن منع کرده و در مقام بیان خصوصیات نیستند، می‌گوییم هرگاه خطاب مجمل شد، باید به قدر متیقن قناعت کرد و قدر متیقن ظنونی است که دلیل قاطع بر اعتبار آنها قیام نکرده‌اند و پشتوانه ندارند و ظنون معتبر را شامل نیست. در نتیجه یا منصرفٌ الیه و یا قدر متیقّن از آیات، ظنّی است که دلیل خاصّ بر حجیّت ندارد ـ مثل شهرت فتوایی ـ و ظنون معتبره ـ مثل ظواهر کلام ـ را شامل نیست . خبر واحد از این قسم است یا اگر مردد یم که از این قسم است یا نه جای تمسّک به عام و مطلق نیست؛ تمسّک به عام ، در شبهه مصداقیه امکان‌پذیر نیست.

۳. رادع بودن آیات مزبور نسبت به سیرهٔ عقلاء بر عمل به خبر واحد، مستلزم دور است و به این دلیل محال و باطل است.

توضیح: رادع بودن آیات از سیرهٔ مزبور متوقف است بر مخصّص نبودن سیره نسبت به آیات[۲] و متقابلاً مخصص نبودن سیره نیز متوقف است بر رادع بودن آیات[۳] پس رادعیّت آیات وابسته بر رادعیّت می‌شود که توقف شیء بر خودش است و این دور و محال است و مستلزم المحال محال. در نتیجه سیره عقلاء بر عمل به خبر ثقه است و شرعاً هم مانع و رادعی ندارد و چنین سیره‌ای حتماً حجّت و دلیل است.

کفایه: لا یقال علی هذا لا یکون اعتبار خبر الثقة بالسیرة أیضا إلا علی وجه دائر فإن اعتباره بها فعلا یتوقف علی عدم الردع بها عنها و هو یتوقف علی تخصیصها بها و هو یتوقف علی عدم الردع بها عنها.

فإنه یقال إنما یکفی فی حجیته بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما یصلح لردعها کما یکفی فی تخصیصها لها ذلک کما لا یخفی ضرورة أن ما جرت علیه السیرة المستمرة فی مقام الإطاعة و المعصیة و فی استحقاق العقوبة بالمخالفة و عدم استحقاقها مع الموافقة و لو فی صورة المخالفة عن الواقع یکون عقلا فی الشرع متبعا ما لم ینهض دلیل علی المنع عن اتباعه فی الشرعیات فافهم و تأمل.

---

۱. منشأ انصراف هم غلبهٔ استعمالِ واژه ظن است در ظنون غیرمعتبره و چنین غلبه‌ای ارزش دارد و موجب انصراف می‌شود.

۲. زیرا اگر سیرهٔ عقلاء بر حجیّت خبر واحدکه نسبت به آیات اخص است، مخصّص عمومات آیات شد طبعاً از عموم آیات استثناء و اخراج می‌شود و در نتیجه آیات کاری با آن نخواهد داشت.

۳. زیرا سیره ، خاصّ است و آیاتْ عامّ . و قانوناً خاصّ بر عام مقدم است. پس اگر بخواهیم سیره‌که خاصّ است بر آیات مقدم نشود و آنها را تخصیص نزند، راهی جز این نداردکه آیات رادع باشند و جلو سیره را بگیرند.

اشکال: معترض می‌گوید شما رادعیّت آیات را دوری و باطل کردید ، ما هم حجیّت سیره را دوری و باطل می‌کنیم و خلاف نظر شما را نتیجه می‌گیریم.

توضیح: فعلاً فرض ما این است که خبر واحد ثقه را از طریق سیره عقلاء حجّت و معتبر کنیم و این در صورتی است که خود سیره عقلاء بر عمل به خبر واحد ، بالفعل حجّت باشد تا بتواند پشتوانه حجیّت خبر واحد قرار گیرد آنگاه می‌گوییم حجیّت فعلی سیره ، متوقف است بر این‌که آیات ناهیه از غیر علم، نسبت به این سیره رادع و مانع نباشند،[1] و رادع نبون آیات هم متوقف است بر مخصّص بودن سیرهٔ مزبور نسبت به عموم آیات،[2] و مخصص بودن هم وابسته است به رادع نبودن آیات،[3] و رادع نبودن هم وابسته است به حجیّت فعلی سیره ـ تا آیه نتواند آن را ابطال کند ـ پس بالأخره با واسطه‌هایی برگشتیم به این امر که حجیّت سیره متوقف است بر حجیت سیره و این دور است و محال.

بیانی دیگر : البته بیان روشن‌تری هم برای دور می‌توان ذکر کرد که واسطه‌ها زیاد نباشد و دور صریح باشد، به این نحو که حجیت سیره وابسته به رادع نبودن آیات است و رادع نبودن آیات هم وابسته به حجیّت سیره است و این دور است.

طبق هر دو بیان نتیجه این است که حجیّت سیره مستلزم محال است و مستلزم المحال محال. پس حجیّت سیره محال و باطل است.

پاسخ: پاسخ مرحوم آخوند را با مقدمه‌ای بیان می‌کنیم. نسبت به هر امری ثبوتاً سه حالت متصور است: ۱. علم به وجود آن؛ ۲. علم به عدم آن؛ ۳. عدم العلم به وجود یا عدم آن.

در مانحن‌فیه نسبت به رادع بودن آیات سه احتمال متصور است: ۱. علم به رادع بودن یا ثبوت الوجود؛ ۲. علم به رادع نبودن یا ثبوت العدم؛ ۳. عدم علم به رادع بودن و نبودن یا عدم الثبوت ، که هیچ طرفی برای ما محرز نیست.

با توجه این مقدمه گفتنی است در باب حجیّت سیره آنچه قادح است، علم به ثبوت رادع می‌باشد، یعنی اگر محرز شد که آیات رادعیّت دارند، حتماً جلو ارزشمند بودن سیره گرفته می‌شود و اما علم به عدم ردع یا ثبوت العدم شرط نیست، یعنی لازم نیست بدانیم و احراز کنیم که واقعاً آیات رادع نیستند تا سیره حجّت شود و تا در مانحن‌فیه کسی بگوید ما علم به عدم نداریم و عدم ردع محرز نیست، بلکه مهم عدم العلم است. یعنی همین که رادع بودن ثابت و مسلّم نیست کفایت می‌کند، چه عدم آن محرز بشود ، چه محرز نشود. ممکن است در واقع هم رادع باشند، ولی ما مأمور به واقع که نیستیم و اصلاً از واقع خبر نداریم و طبق ظواهر و معیارهایی که داریم رادع بودن محرز نیست. همین

---

۱. وگرنه با رادعیّت آیات نوبت به حجیّت فعلی سیره نمی‌رسد.

۲. وگرنه با نبود مخصّص، آیات به عمومش باقی می‌ماند و پیروی کردن از هر نوع گمانی را منع می‌کند که خبر واحد را هم شامل می‌شود و جلو حجیّت سیره را می‌گیرد. ۳. وگرنه با رادع بودن آنها نوبت به تخصیص نمی‌رسد.

که محرز نشد سیره عقلاء حجّت خواهد بود . عدم العلم یا عدم الثبوت هم وجدانی است و وابسته به چیزی نیست تا سر از دور در آورد. کما این‌که مخصّص بودن سیره ، نسبت به عموم آیات هم وابسته به عدم ردع واقعی نیست تا احراز لازم باشد، وابسته به عدم ثبوت ردع است و این وجداناً محرز است و بسته به چیزی نیست تا دور پیش آید، پس از طرف حجیّت سیره دوری در کار نیست.

قوله: ضرورة: دلیل کفایت عدم ثبوت و عدم علم این است که حاکم در باب اطاعت و عصیان و ثواب و عقاب ، عقل است و از دیدگاه همه عقلاء ، کسی که از سیرهٔ آنها (خبر واحد ثقه) پیروی نکند، مستحق عقاب و مؤاخذه است. مقتضی موجود است و باید مانع احراز شود تا جلو مقتضی را بگیرد و خوشبختانه مانع محرز نیست؛ زیرا رادع بودن آیات محذور داشت و دوری بود که توضیح آن گذشت. پس مقتضی تأثیر خود را گذاشته و حکم عقل مستقل به قوّت خویش باقی است و باید از خبر ثقه پیروی کرد.[1] در نتیجه حجیّت سیره دوری نیست.

فافهم و تأمّل: به گواهی محقق عظیم الشأن مرحوم مشکینی، امر به تأمل اشاره به ضعف مطلب نیست؛ زیرا مرحوم آخوند در دوره اخیر درس و بحث خود هم به این پاسخ ، جازم بود و ما هم در محضر درس ایشان بودیم و وی در این‌باره تشکیک نکرد. پس امر به دقت است. البته در اینجا حاشیه‌ای از خود مرحوم آخوند نقل شده است که علاقمندان به آن مراجعه کنند.

---

۱. مخصوصاً که مسأله خبر واحد از مسأله قیاس به مراتب مهم‌تر است. در باب قیاس شرع مقدس سیره عقلاء را قبول نداشت و به حکم اخبار متواتر آن را منع کرده است. در باب خبر واحد هم اگر سیره را قبول نداشت به برخی عمومات و اطلاقات قناعت نمی‌کرد و حتماً با بیانات مختلف و در حدّ تواتر ، از عمل به خبر واحد منع می‌کرد و ردع خصوصی می‌آمد. در حالی که حتی یک روایت هم به این مناسبت نقل نشده است.

فصل
فی الوجوه العقلیّة الّتی أقیمت علی حجّیّة الخبر الواحد

[الوجه الأوّل: دلیل الانسداد الصغیر]

أحدها: أنه یعلم إجمالا بصدور کثیر مما بأیدینا من الأخبار من الأئمة الأطهار علیهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه بحیث لو علم تفصیلا ذاک المقدار لانحل علمنا الإجمالی بثبوت التکالیف بین الروایات و سائر الأمارات إلی العلم التفصیلی بالتکالیف فی مضامین الأخبار الصادرة المعلومة تفصیلا و الشک البدوی فی ثبوت التکلیف فی مورد سائر الأمارات الغیر المعتبرة.

و لازم ذلک لزوم العمل علی وفق جمیع الأخبار المثبتة و جواز العمل علی طبق النافی منها فیما إذا لم یکن فی المسألة أصل مثبت له [یثبت له] من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب بناء علی جریانه فی أطراف ما علم إجمالا بانتقاض الحالة السابقة فی بعضها أو قیام أمارة معتبرة علی انتقاضها فیه و إلا لاختص عدم جواز العمل علی وفق النافی بما إذا کان علی خلاف قاعدة الاشتغال.

و فیه أنه لا یکاد ینهض علی حجیة الخبر بحیث یقدم تخصیصا أو تقییدا أو ترجیحا علی غیره من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم و إن کان یسلم عما أورد علیه من أن لازمه الاحتیاط فی سائر الأمارات لا فی خصوص الروایات لما عرفت من انحلال العلم الإجمالی بینهما بما علم بین الأخبار بالخصوص و لو بالإجمال فتأمل جیدا.

فصل چهارم: ادله حجیّت خبر واحد از عقل

دلیل چهارم از ادلّه حجیّت خبر واحد ، دلیل عقلی است: این دلیل نیز به چندین بیان تقریر شده است. مرحوم آخوند در این باره سه بیان را ذکر می‌کند:

بیان اوّل: این بیان از مرحوم شیخ اعظم در *رسائل* است.[1] مرحوم آخوند به سلیقهٔ خودش در آن دخل و تصرّف کرده است و به گونه‌ای بیان می‌کند که بعضی از اشکال‌های مطروحه در *رسائل* ، خود به خود دفع شود.

ما یک علم اجمالی کبیر داریم و آن این‌که ـ پس از قبول این مطلب که در زمان انسداد باب علم به سر می‌بریم و نسبت به غیر ضروریات دین و مذهب یقین نداریم و تنها می‌توانیم ظنّ پیدا کنیم ـ به حکم عقل ، «**إذا تعذّر العلم، قام الظن مقامه**». اماراتی هم که مفید ظن به حکم شرعی باشند، فراوان هستند . از قبیل خبر واحد، ظواهر، اجماع منقول، شهرت فتوایی و ... . حال اجمالاً می‌دانیم احکام

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

الهی در میان این امارات است و باید بگردیم و به طرف مظنون عمل کنیم. این را علم اجمالی کبیر می‌گویند که دایره‌اش تمام امارات ظنیه را شامل می‌شود.

یک علم اجمالی صغیر داریم که مخصوص روایات است و اجمالاً می‌دانیم نوع روایات کتب حدیث از معصوم صادر شده است.[1] و باز علم اجمالی داریم که معظم فقه و احکام شرعیه در لابه لای همین روایات است و مواردی که شک کنیم و یا حکمش را از روایات نفهمیم، خیلی کم است.

آنگاه همان‌طور که علم تفصیلی اگر بود، موجب می‌شد علم اجمالیِ کبیر منحل شود به یک علم تفصیلی نسبت به فلان مقدار از احکام و یک شک بدوی نسبت به مازاد، و در موارد شک، اصل برائت جاری می‌کردیم، علم اجمالی صغیر هم موجب می‌شود تا علم اجمالی کبیر منحل شود به یک علم اجمالی کوچک نسبت به روایات و یک شک بدوی نسبت به سایر امارات.

وقتی علم اجمالی داشتیم که معظم فقه در لابه‌لای روایات است، این علم منجِّز واقع است و بر ما احتیاط و اعتناء به این اخبار را لازم می‌کند و به دنبال آن هر حدیثی که مثبِت حکمی از احکام باشد ـ مثلاً بگوید فلان کار واجب است و فلان کار حرام است ـ باید پیروی شود. زیرا طرف علم اجمالی است و شاید یکی از آن روایاتی باشد که حتماً صادر شده است و احتیاط ایجاب می‌کند که به آن ترتیب اثر دهیم. نسبت به روایاتی هم که نافی هستند ـ و می‌گویند فلان کار واجب نیست یا کار دیگر حرام نیست ـ عمل کردن جایز است، ولی تا زمانی که اصل و قاعده‌ای که مثبِت تکلیف است در میان نباشد. وگرنه احتیاط ایجاب می‌کند از آن اصل و قاعده پیروی کنیم.

مثلاً اگر خبر واحد می‌گوید جمعه واجب نیست، در حالی که ما علم اجمالی داریم به وجوب ظهر یا جمعه؛ در اینجا حق نداریم به خبر نافی عمل کنیم؛ زیرا علم اجمالی موجب احتیاط است و باید ظهر و جمعه بخوانیم، یا در حداقل و اکثر، باید اکثر را بیاوریم و... اینجا جای قانون اشتغال است. یا مثلاً در زمان حضور، جمعه واجب بود و الآن شک در بقاء وجوب داریم و ضمناً خبر واحدی هم می‌گوید فعلاً جمعه واجب نیست و نفی می‌کند. ولی استصحاب بقاء وجوب، حکم به وجوب می‌کند و باز با وجود استصحاب جای عمل به خبر نافی نیست و باید به استصحاب عمل شود. البته نه مطلقاً، بلکه اجرای استصحاب، مبنایی است ولذا می‌فرماید «**بناءً علی جریانه ...**».

توضیح: ارکان استصحاب عبارت است از یقین سابق به حدوث و شک لاحق در بقاء. آنگاه اگر علم تفصیلی بر خلاف حالت سابقه پیدا شد، جای استصحاب نیست، چون یقین سابق با یقین لاحق نقض می‌شود. همچنین اگر حجّت معتبری برخلاف حالت سابقه بود، جای استصحاب نیست؛ ولی سخن در فرض علم اجمالی است. اگر علم اجمالی بر خلاف حالت سابقه پیدا شد، آیا این هم جلو

---

۱. دلیل این علم تراکم ظنون است از قبیل دقت ارباب این کتب، احتیاط و تقوای آنها در جداکردن حدیث جعلی از صحیح و سره از ناسره و ... .

استصحاب را می‌گیرد یا خیر؟ مثلاً اگر دو ظرف آب داشتیم و هر دو قطعاً پاک بود و بعد شک در بقاء طهارت کردیم، استصحاب طهارت جاری می‌شود؛ ولی اگر علم اجمالی به نجاست یکی از آن دو آمد، آیا باز هم نسبت به هر یک استصحاب طهارت جاری می‌شود یا علم اجمالی مثل علم تفصیلی ، مانع است؟ جای این بحث در خاتمه استصحاب است.

اجمال مطلب این‌که عده‌ای علم اجمالی را ناقض حالت سابقه و مانع از جریان آن می‌دانند و عده‌ای آن را مثل شک بدوی می‌دانند و استصحاب را جاری می‌کنند.[1] مانحن‌فیه هم از این قبیل است؛ زیرا علم اجمالی داریم که بعضی از اخبار نافیه ، صادر شده است و جای استصحاب بقاء وجوب، حرمت و ... نیست؛ چون شاید همین روایتی که نافی وجوب است صادر شده باشد و طرف علم اجمالی است و حالت سابقه اجمالاً منتقض شده است. آنگاه اگر بخواهیم باز هم از استصحاب بقاء وجوب استفاده کنیم ، مبتنی است بر این‌که علم اجمالی مانع از جریان استصحاب نشود. والّا اگر مانع شد ـ **کما هو الحق و سیأتی** ـ جای استصحاب نیست و خبر نافی را می‌گیریم؛ مگر در مواردی که قاعده اشتغال برخلاف خبر نافی باشد و حکم به لزوم احتیاط بکند که باز جای حدیث نافی نخواهد بود.

حاصل کلام این‌که علم اجمالی صغیر احتیاط را واجب می‌کند و به‌دنبال آن به روایاتی که مُثبت تکلیف باشند، باید عمل کنیم و روایات نافی هم مادامی که با عامی یا مطلقی یا اصلی از اصول عملیهٔ مثبِت تکلیف مزاحم نباشد، می‌توانیم به آنها عمل کنیم و به محض وجود مزاحم جای حدیث نافی نیست.

قوله: و فیه انه لایکاد ینهض: اشکال آخوند: عمده اشکال آخوند به این بیان این است که این دلیل عقلی مدّعای شما را ثابت نمی‌کند؛ زیرا مدّعا حجیّت تمام عیار خبر واحد است، به گونه‌ای که بتوان با آن به جنگ عمومات رفت و اگر عامّ کتابی گفت «**اکرم العلماء**» و خبر واحد گفت «**لا یجب اکرام زید**»، بتوانیم این خاصّ را بر آن عام مقدم بداریم. اگر مطلقی گفت «**الربا حرام**» و خبر واحدی گفت «فلان ربا حرام نیست»، بتوانیم مطلق را قید بزنیم. اگر مفهوم خطابی حکم به وجوب یا حرمت کرد و خبر واحدی منطوقاً حکم به عدم وجوب یا حرمت نمود، بتوان منطوق را بر مفهوم ترجیح داد . اگر خبر واحدی ، مثبِت تکلیف و دیگری نافی بود ولی راویانش معتبرتر بودند، بتوانیم آن را بر حدیث مثبِت ترجیح دهیم و عندالمعارضه اخذ به راجح کنیم. و نیز با وجود دلیل اجتهادی و خبر واحد ثقه یا مظنون الصدور اصلاً نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد و جای قاعده اشتغال و استصحاب تکلیف و ... نیست . و دلیل بر اصل مقدم است. ما به‌دنبال چنین حجتی هستیم. در حالی که دلیل شما این مدعا را اصلاً اثبات نمی‌کرد و تنها خبرهای مثبِت تکلیف را از باب احتیاط لازم العمل می‌کرد.

---

۱. همین بحث در فرض قیام اماره معتبر برخلاف حالت سابقه نیز جاری است که اگر دو ظرف آب داشتیم و بینه قائم شد که یکی از آن دو نجس شده است، آیا مانع از استصحاب می‌شود یا خیر؟ تفصیل مطلب در جای خود آمده است.

قوله: و ان کان یسلم عمّا اورد علیه: **اشکال دیگر:** اشکال دیگری هم به بیان اوّل شده است که به نظر مرحوم آخوند این اشکال وارد نیست.

اما اشکال: علم اجمالی ما علم اجمالی کبیر است به وجود تکالیف در ضمن همه امارات ؛ اعم از خبر واحد و سایر امارات و نتیجه‌اش احتیاط کبیر و تامّ است نسبت به همه امارات. پس به هر اماره‌ای که مثبِت وجوب یا حرمتی باشد، باید عمل شود، چه خبر واحد باشد و چه امارات دیگر؛ نه این‌که منحصر کنید به اخبار و روایات ، و سایر امارات راکنار بزنید.

مرحوم آخوند می‌فرماید: علم اجمالی کبیر اگر باقی می‌ماند، حق با شما بود و باید امتثال شود؛ ولی فرض بیان اوّل این بود که این علم اجمالی کبیر منحل شده است به یک علم اجمالی صغیر نسبت به خصوص روایات و یک شک بدوی نسبت به سایر امارات و با این وجود ، علم اجمالی کبیری نیست تا امتثال داشته باشد ؛ تنها در محدودهٔ علم اجمالی صغیر احتیاط لازم است.

[الوجه الثانی: ما ذکره صاحب الوافیة]

کفایة ثانیها ما ذکره فی الوافیة

مستدلا علی حجیة الأخبار الموجودة فی الکتب المعتمدة للشیعة کالکتب الأربعة مع عمل جمع به من غیر رد ظاهر و هو (أنا نقطع ببقاء التکلیف إلی یوم القیامة سیما بالأصول الضروریة کالصلاة و الزکاة و الصوم و الحج و المتاجر و الأنکحة و نحوها مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما یثبت بالخبر الغیر القطعی بحیث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن کونها هذه الأمور عند ترک العمل بخبر الواحد و من أنکر فإنما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالإیمان انتهی.)

و أورد علیه أولا بأن العلم الإجمالی حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بین جمیع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذکره فاللازم حینئذ إما الاحتیاط و العمل بکل خبر دل علی جزئیة شیء أو شرطیته و إما العمل بکل خبر ظن صدوره مما دل علی الجزئیة أو الشرطیة إما الاحتیاط أو العمل بکل ما دل علی جزئیة شیء أو شرطیته.]

قلت یمکن أن یقال إن العلم الإجمالی و إن کان حاصلا بین جمیع الأخبار إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم علیهم السلام بقدر الکفایة بین تلک الطائفة أو العلم باعتبار طائفة کذلک بینها یوجب انحلال ذاک العلم الإجمالی و صیرورة غیره خارجا عن طرف العلم کما مرت إلیه الإشارة فی تقریب الوجه الأول اللهم إلا أن یمنع عن ذلک و ادعی عدم الکفایة فیما علم بصدوره أو اعتباره أو ادعی العلم بصدور أخبار أخر بین غیرها فتأمل.

و ثانیا بأن قضیته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئیة أو الشرطیة دون الأخبار النافیة لهما.

و الأولی أن یورد علیه بأن قضیته إنما هو الاحتیاط بالأخبار المثبتة فیما لم تقم حجة معتبرة علی

نفیهما من عموم دلیل أو إطلاقه لا الحجیة بحیث یخصص أو یقید بالمثبت منها أو یعمل بالنافی فی قبال حجة علی الثبوت و لو کان أصلا کما لا یخفی.

بیان دوم: دومین بیان از وجوه عقلی بر حجیّت خبر ، بیان صاحب ***وافیه*** است. مدّعای ایشان این است که هر حدیثی حجّت نیست و تنها روایاتی که دارای سه ویژگی زیر باشند ارزش دارند:

۱. در یکی از کتب حدیثی که مورد اعتماد علماء شیعه است نقل شده باشد؛ مثلاً در یکی از کتب اربعه باشد.

۲. عدّه‌ای از فقهاء هم به آن عمل کرده و بر طبق آن فتوی داده باشند و مورد اعراض مشهور نباشد.

۳. از سوی هیچ فقیهی هم ردّ ظاهر و روشنی نسبت به آن صورت نگرفته باشد.

دلیل ایشان بر این مدّعا این است که قطعاً تکالیفی در اسلام حادث و ثابت شده است و قطعاً این تکالیف تا قیامت باقی است. مخصوصاً نسبت به اصول مسلّم دین و احکام و مسائل ضروری اسلام ، همچون روزه و نماز و حج و ... (عبادات) و بیع و نکاح و طلاق و ارث و ... (معاملات). و قطعاً این اصول اساسی دارای یک سلسله اجزاء و شرایط و موانع و قواطع می‌باشند، و این جزئیات و ریزه کاری‌ها و بیان یکایک اجزاء و شروط و احکام و مسائل ، در قرآن و سنّت به تواتر نیامده است و نوعاً در خبرهای واحدی که در کتب حدیث است بیان شده است.

آنگاه یقین داریم که معظم اجزاء و شروط و ... در لابه‌لای کتب حدیث و خبرهای واحد است. اگر بخواهیم تمام خبرهای واحد راکنار بزنیم، لازمه‌اش این است که نماز ، نماز نباشد، روزه روزه نباشد و ... لذا ما به حکم عقل ناگزیریم به این اخبار آحاد مراجعه کنیم و به اخباری که مُبیِّن اجزاء و شروط هستند ، عمل کنیم . عقل ما را به این کار ملزوم می‌کند؛ چون راه دیگری نداریم و حق هم نداریم احکام را تعطیل کنیم.[1]

قوله: و اورد علیه اوّلاً: دو اشکال: مرحوم شیخ انصاری در ***رسائل***[2] از بیان فوق دو ایراد گرفته است:

ایراد اوّل: شما چرا دایره علم اجمالی را محدود کردید به خصوص اخباری که دارای سه ویژگی مزبور باشند؟ وجهی برای حصر نیست. غیر از اینها نیز روایات فراوانی وجود دارد که بیانگر اجزاء و شروط عبادات و معاملات در اسلام ، هستند . و علم اجمالی کبیر است که دایره‌اش کلیّهٔ اخبار را می‌گیرد و دلیل شما این نتیجه را می‌دهد که اجزاء و شرایط و موانع و ... در میان خبرهای واحد است و ناچار باید به خبر واحد عمل کرد. حال چه خبر واحدی که دارای سه ویژگی باشد ، چه نباشد همه را

---

۱. ***وافیه***، ص ۱۵۹.

۲. ***فرائدالاصول***، ص ۱۰۵.

می‌گیرد و نتیجه علم اجمالی کبیر این است که اگر احتیاط تامّ و کامل ممکن است، باید به تمام این اخبار عمل کنیم و اگر خبری را دیدیم ـ در هر کتابی ـ که مبیّن جزء یا شرط بود احتیاطاً عمل کنیم. اگر احتیاط تام ممکن نیست و عسر و حرج یا اختلال نظام پیش می‌آورد، به حکم عقل به هر خبری که مظنون الصدور است[1] و بیانگر اجزاء و شروط است، باید عمل کنیم نه به خصوص روایاتی که دارای سه ویژگی باشند. پس دلیل شما تعمیم می‌دهد و اعم از مدعاست.

قوله: قلت: جواب: مرحوم آخوند به دفاع از فاضل تونی ایراد اوّل شیخ اعظم را جواب می‌دهد. جواب، به همان بیانی است که در تقریب وجه اوّل از وجوه عقلی گذشت. یعنی بدواً دایره علم اجمالی وسیع است و کلیّه اخبار را می‌گیرد؛ ولی چه مانعی دارد که فاضل تونی بگوید ما بررسی کردیم و دیدیم آن مقدار معلوم الصدور یا معلوم الحجیة، در میان همان اخباری است که دارای سه ویژگی مزبور باشند و همان کفایت می‌کند و نوع اجزاء و شروط را بیان می‌کند و ما را از سایر اخبار، بی‌نیاز می‌کند و در نتیجه علم اجمالی کبیر منحل می‌شود به یک علم اجمالی صغیر نسبت به طایفه‌ای از روایات که دارای آن شروط باشند و یک شک بدوی نسبت به سایر روایات و پس از انحلال، دیگر علمی نیست تا امتثالش لازم باشد، و در مجرد شک بدوی هم از اصل برائت مدد می‌گیریم؛ پس ایراد شیخ وارد نیست.

قوله: اللّهم الّا ان یقال: مگر این‌که کسی بگوید: این مقداری که در روایاتِ با آن سه شرط آمده است کافی نیست و معظم اجزاء و شروط را بیان نمی‌کند و تنها بخشی از اجزاء و شروط و ... را تبیین می‌کند و ما را از سایر روایات مستغنی نمی‌سازد. در نتیجه علم اجمالی کبیر منحل نمی‌شود و باید امتثال شود و یا کلّ روایات را باید عمل کرد یا مظنون الصدورها را.

و یا اگر کسی مدّعی شود که در کنار علم اجمالی به صدور روایاتی که در میان طایفهٔ فوق، در کلام فاضل تونی بود، یک علم اجمالی دیگری داریم به صدور روایات دیگری که در میان اخبار دیگر غیر از آن طایفه هستند و این علم اجمالی هم احتیاط و امتثال می‌طلبد. و باید از کلیه روایات مبیّن اجزاء و شروط استفاده کنیم و اکتفاء نکنیم به اخبار واحد با آن ویژگی‌ها.

فتأمل: اشاره به این است که هرکدام از دو ادّعای فوق در عبارت قبل، قابل مناقشه است. اما اولی: شما از کجا ادعا می‌کنید که این طایفه کافی و وافی نیست؟ آیا محاسبه کرده‌اید؟ فاضل تونی می‌تواند ادعا کند که همین‌ها کافی است و موجب انحلال علم اجمالی کبیر می‌شود. و اما دومی: فرض این است که ما صد تا علم اجمالی که نداریم. یک علم اجمالی است که قبلاً کبیر بود و همه اخبار را می‌گرفت و الآن صغیر شده و مخصوص طایفهٔ مزبور است و علم اجمالی دیگری نداریم.

---

۱. از باب *إذا تعذّر العلم قام الظن مقامه*.

قوله: و ثانیاً بانّ قضیّته: ایراد دوم: دلیل شما اخصّ از مدعایتان است. مدّعا حجیّت خبر واحدی است که دارای سه ویژگی باشد، چه مثبِت اجزاء و شروط عبادات و معاملات باشد و چه نافی آنها؛ ولی دلیل شما ـ با بیانی که گذشت ـ تنها خبرهای مثبِت را حجّت می‌کرد و بر عمل به آنها دلالت می‌نمود و بر حجیّت خبرهای نافی دلالت نداشت ، بنابراین اخصّ از مدعاست.[1]

قوله: و الاولی ان یورد علیه: نظر مرحوم آخوند: مرحوم آخوند ایراد دوم را وارد می‌داند، ولی می‌فرماید بهتر است چنین بگوییم که مدّعا حجیّت تمام عیار خبر واحد است به گونه‌ای که اگر با عام یا مطلق کتابی معارضه کرد و اخصّ از آنها بود، بر آنها مقدم شود و موجب تخصیص یا تقیید گردد، چه مثبِت باشد ، چه نافی. مدّعا تقدیم خبر واحد بر اصول عملیه است ولو اصول، مثبِت تکلیف باشد و خبر واحد، نافی. مدّعا تعارض حدیث نافی با حدیث مثبت است، و به‌دنبال آن رجوع به قواعد باب تعارض، امّا دلیل شما اینها را ثابت نمی‌کند.

زیرا دلیل می‌گفت احتیاطاً به هر حدیثی که دارای سه شرط باشد و مبیّن اجزاء و شروط باشد، باید عمل کرد و احتیاطاً یعنی علم اجمالی و اصالة الاحتیاط چنین ایجاب می‌کند. به معنای این است که تا حجّت معتبری از عمومات و اطلاقات کتاب برخلاف آنها نباشد، به آنها عمل می‌شود و به‌محض وجود یک عام یا مطلق بر نفی جزء یا شرط ، نوبت به این اخبار نمی‌رسد؛ زیرا اینها از باب علم اجمالی و احتیاط ، لازم الاتباع شد و با وجود دلیل اجتهادی ولو عموم یا مطلق، جای قاعده اشتغال یا اصل عملی نیست.

همچنین مدّعا این بود که در برابر دلیل بر ثبوت تکلیف ـ در جایی که اصل عملی باشد، مثل اصالة الاشتغال، استصحاب و ... ـ اگر حدیثی واردشد که نافی تکلیف بود، باید به این حدیث عمل کنیم؛ چون «الاصل دلیل حیث لا دلیل» و با وجود دلیل اجتهادی نوبت به اصل نمی‌رسد؛ در حالی که طبق بیان شما اینجا باید اصل عملی را گرفته و خبر نافی را کنار بگذاریم؛ چون احتیاط در خلاف آن است. بنابر این بیان دوم هم مبتلا به همان اشکالی است که وجه اوّل از وجوه عقلی مبتلا بود.

[الوجه الثالث: ما أفاده صاحب هدایة المسترشدین]

کفایه ثالثها ما أفاده بعض المحققین بما ملخصه (أنا نعلم بکوننا مکلفین بالرجوع إلی الکتاب و السنة إلی یوم القیامة فإن تمکّنا من الرجوع إلیهما علی نحو یحصل العلم بالحکم أو ما بحکمه فلا بد من الرجوع إلیهما کذلک و إلا فلا محیص عن الرجوع علی نحو یحصل الظن به فی الخروج عن عهدة هذا التکلیف فلو لم یتمکّن من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل إلی الظن بأحدهما.)

و فیه أن قضیة بقاء التکلیف فعلا بالرجوع إلی الأخبار الحاکیة للسنة کما صرح بأنها المراد منها فی

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۱۰۵.

ذیل کلامه زید فی علو مقامه إنما هی الاقتصار فی الرجوع إلی الأخبار المتیقن الاعتبار فإن وفی و إلا أضیف إلیه الرجوع إلی ما هو المتیقن اعتباره بالإضافة لو کان و إلا فالاحتیاط بنحو عرفت لا الرجوع إلی ما ظن اعتباره و ذلک للتمکّن من الرجوع علما تفصیلا أو إجمالا فلا وجه معه من الاکتفاء بالرجوع إلی ما ظن اعتباره. هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التکلیف بالرجوع إلی السنة بذاک المعنی فیما لم یعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع.

و أما الإیراد علیه برجوعه إما إلی دلیل الانسداد لو کان ملاکه دعوی العلم الإجمالی بتکالیف واقعیة و إما إلی الدلیل الأول لو کان ملاکه دعوی العلم بصدور أخبار کثیرة بین ما بأیدینا من الأخبار.

ففیه أن ملاکه إنما هو دعوی العلم بالتکلیف بالرجوع إلی الروایات فی الجملة إلی یوم القیامة فراجع تمام کلامه تعرف حقیقة مرامه.

بیان سوم: وجه سوم از وجوه عقلی بر حجیّت خبر واحد، وجهی است که مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی در کتاب *هدایة المسترشدین* آورده است. خلاصه‌اش این است که ما یک تکلیف مسلّم داریم که تا قیامت باقی است و باید امتثال شود و آن عبارت است از مراجعه به کتاب و سنت و تمسّک به آنها.[1] آنگاه برای امتثال این تکلیف و خروج از عهده آن، در قدم اوّل باید به کتاب و سنت قطعی مراجعه کنیم؛ یعنی اگر مقدور است، باید از طریق نصوص قرآنی یا متواترات، علم به حکم شرعی پیدا کنیم و به آن عمل کنیم و یا لااقل علمی[2] پیدا کنیم و در قدم بعد اگر چنین علم و علمی‌ای میسّر نبود ناگزیر باید تنزّل کنیم و به آنچه موجب ظن به حکم شرعی می‌شود عمل کنیم (**إذا تعذر العلم قام الظنّ مقامه**). چون از آن تکلیف باقی و مستمر، نمی‌توانیم بگذریم. اخبار آحادی که در اختیار ماست از همین قبیل است که مظنون الصدور و الاعتبار می‌باشند، ناگزیر باید مورد عمل واقع شوند و معنای حجیّت خبر واحد عقلاً هم چیزی جز این نیست.[3]

سه اشکال: در مجموع سه ایراد بر بیان مزبور وارد شده است:

ایراد اول: این اشکال از مرحوم آخوند است. وی می‌فرماید: شما در واقع از باب ضرورت و ناچاری و برای امتثال تکلیف معلوم، به خبر واحد عمل می‌کنید و قانون ضرورت هم این است که «**الضرورات تتقدّر بقدرها**». طبق بیان شما تا زمانی که متمکّن از تحصیل علم یا علمی باشیم نوبت به امور دیگر نمی‌رسد. حال مقتضای دلیل شما این است که در خود خبرهای واحد نیز

---

۱. دلیل این تکلیف عبارت است از اجماع، حتی اذعای ضرورت دین شده است و حدیث متواتر ثقلین. *خصال*، ص ۶۵.

۲. یعنی ظن خاصّ و اماره معتبری که دلیل قاطع بر حجیّت آن قائم شده است، مثل ظواهر کتاب.

۳. *هدایة المسترشدین*، ص ۳۹۷.

مراتب درکار باشد و در قدم اوّل قدر متیقّن[1] از آنها را باید اخذکرد و اگر این مقدار ، وافی به معظم فقه بود، نوبت به مراتب بعدی نمی‌رسد و اگر وافی نبود، نوبت به خبرهای واحدی می‌رسد که به نسبت باقی روایات قدر متیقن هستند[2] و اگر آن هم وافی نبود، نوبت به خبرهای ثقه می‌رسد و ... نه این‌که از ابتدا بگوییم همین که علم یا علمی متعذّر شد، مطلق خبرهای مظنون الصدور و الاعتبار، حجّت است. به دیگر بیان با وجود امتثال تفصیلی (اخذ به قدر متیقن‌ها) یا امتثال اجمالی و احتیاط (مبیّن اجزاء و شروط و مثبِتات را اخذکردن و ...) نوبت به امتثال ظنّی نمی‌رسد.

قوله: مع انّ مجال المنع: ایراد دوم: این اشکال نیز از مرحوم آخوند است. خود شما در ضمن کلامتان تصریح کرده‌اید که مراد از سنّت ، تنها قول و فعل و تقریر معصوم نیست، بلکه سنّت حاکیه (خبرهای واحد) نیز مراد است و ادعاکرده‌اید که سنت به این معنا لازم الاتباع است و باید به آن مراجعه شود ... ما می‌گوییم اگر مراد این شد، در اصل تکلیف معلوم شما ، تشکیک می‌کنیم. چه دلیلی دارید که سنت حاکیه هم واجب الاتباع است؟ اگر حاکیه مقطوع الصدور باشد (متواتر، واحد مع القرینه) باید مراجعه شود و اگر مقطوع الاعتبار نباشد ولی حجیّت آن محرز شود باید مراجعه شود؛ ولی فعلاً اوّل کلام است و اصل حجیّت آن مورد بحث است. شما به چه دلیل می‌گویید قول زراره هم واجب الاتباع است. شایسته است گفته شود در جایی که نص قرآن یا خبر متواتر داریم به آن عمل می‌کنیم و در جایی که اینها را نداریم؛ ظواهر قرآن را داریم، باز هم به آن تمسّک می‌کنیم. هرجا اجماعی بود به آن عمل می‌کنیم و در سایر موارد احتیاط می‌کنیم تا آنجاکه عسر و حرج نباشد . در مازاد هم اصل برائت جاری می‌کنیم. پس نوبت به لزوم اتباع خبرهای واحد نمی‌رسد تا اصل این تکلیف ثابت شود.

قوله: و امّا الایراد علیه: ایراد سوم: سومین اشکال از جناب شیخ اعظم است: شماکه می‌گویید اصل مراجعه به کتاب و سنت حاکیه ، معلوم و مقطوع است و باید از عهده برآییم ... به چه ملاک و مناطی آن را واجب می‌دانید؟ آیا به مناط این‌که ما در واقع تکالیفی داریم و راه علم به آنها مسدود است و ناگزیر باید از خبرهای واحد استفاده کنیم؟ اگر این باشد، دلیل شما به دلیل انسداد بر می‌گردد که در آینده مطرح می‌کنیم و بطلان آن را ثابت خواهیم کرد. یا آیا به مناط این‌که ما علم اجمالی داریم که بسیاری از این روایات صادر شده است و این علم اجمالی موجب می‌شود ما احتیاطاً به اخبار آحاد عمل کنیم؟ اگر به این مناط باشد، دلیل شما به وجه اوّل از سه وجه عقلی

---

۱. یعنی خبرهای واحدی که راویان آنها عادل‌اند و هرکدام را دو عادل تزکیه نموده‌اند.

۲. یعنی خبر واحد عادل ولی مزکّی به تزکیه عدل واحد.

برمی‌گردد که قبلاً ذکر شد. در هر حال دلیل جدایی نخواهد بود و بیان جدایی نباید داشته باشیم.[۱]

قوله: ففیه انّ ملاکه: جواب: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید مناط وجه سوم نه مسأله وجود تکالیف واقعیه است و نه مسأله علم اجمالی به صدور اخبار کثیره و قطع به آنها؛ بلکه مناطش ادعای علم به یک تکلیف کلّی به نام مراجعه به کتاب و سنت است که همیشه ثابت است و باید امتثال شود و به روایات مراجعه کنیم؛ اما فی‌الجمله، یعنی قطع نظر از علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی که در دلیل انسداد مطرح بود و نیز قطع نظر از قطع به صدور کثیری از آنها ، تا به بیان اوّل برگردد.[۲] پس ایراد شیخ اعظم وارد نیست.

نتیجه نهایی: نتیجهٔ مبحث حجیّت خبر واحد این شد که از میان آیات، آیه نبأ به درد حجیّت خبر واحد خورد. از روایات هم به شکل تواتر اجمالی استفاده شد و همه با هم برای حجیّت خبر واحد مناسب هستند. از اجماعات هم بناء عقلاء را پذیرفتیم و بر آن پای فشردیم. از دلیل‌های عقلی هم هیچ بیانی پذیرفتنی نبود. ضمناً مقدار دلالتِ ادلّه را مرحوم آخوند تبیین نکرده است؛ ولی تکلیف آیه نبأ قبلاً روشن شد که خبر واحد عادل حجّت است؛ ولی منحصر به آن نبود. از اخبار و روایات ، حجیّت خبر ثقه استفاده می‌شود به فرمایش شیخ اعظم در *رسائل*: «**لکنّ الإنصاف أنّ المتقین من هذا کلّه الخبر المفید للإطمینان لا مطلق الظن**».[۳] و به قول مرحوم مظفر: «**و نحن له من المؤیدین**».[۴] و از بنای عقلاء نیز اطمینان و وثاقت و حجیّت خبر ثقه مستفاد است.

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۱۰۶.

۲. به قول مرحوم مشکینی مراد این است که نفس وجوب مراجعه به کتاب و سنت یک وجوب نفسی و استقلالی است و ملاک دلیل سوم است نه این‌که طریقی باشد تا سخن از رجوع این بیان به دلیل انسداد یا بیان اوّل باشد.

۳. *فرائدالاصول*، ص ۹۸.

۴. *اصول فقه*، ج ۳، ص ۹۰.

فصل
فی الوجوه الّتی أقاموها علی حجّیّة الظنّ

کفایه و هی أربعة.

[الوجه الأوّل: قاعدة رفع الضرر المظنون]

الأول أن فی مخالفة المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم.

أما الصغری فلأن الظن بوجوب شیء أو حرمته یلازم الظن بالعقوبة علی مخالفته أو الظن بالمفسدة فیها بناء علی تبعیة الأحکام للمصالح و المفاسد.

و أما الکبری فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل بالتحسین و التقبیح لوضوح عدم انحصار ملاک حکمه بهما بل یکون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو کذلک و لو لم یستقل بالتحسین و التقبیح مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه إذا قیل باستقلاله و لذا أطبق العقلاء علیه مع خلافهم فی استقلاله بالتحسین و التقبیح فتدبر جیدا.

و الصواب فی الجواب هو منع الصغری أما العقوبة فلضرورة عدم الملازمة بین الظن بالتکلیف و الظن بالعقوبة علی مخالفته لعدم الملازمة بینه و العقوبة علی مخالفته و إنما الملازمة بین خصوص معصیته و استحقاق العقوبة علیها لا بین مطلق المخالفة و العقوبة بنفسها و بمجرد الظن به بدون دلیل علی اعتباره لا یتنجز به کی یکون مخالفته عصیانه.

ادلّهٔ حجّیّت ظنّ مطلق

تا به حال سخن از حجیّت ظن خاصّ بود، یعنی ظن یا اماره ظنیه‌ای که به عنوان خاصش ، یا دلیل قاطع بر حجیّت دارد یا ندارد. در این‌باره پنج نوع اماره مطرح شد: ۱. ظواهر؛ ۲. اجماع منقول؛ ۳. قول لغوی؛ ۴. شهرت فتوائیه؛ ۵. خبر واحد.

دو امارهٔ اوّلی و پنجمی دلیل و پشتوانه داشت و حجیّت آن احراز شد و سایر امارات دلیلی بر حجیّت نداشتند. اینها همه بر مسلک مشهور بود که باب علم را مسدود می‌دانند، ولی باب علمی و ظنون خاصه را مفتوح می‌دانند و قائل هستند که به مقدار لازم ظن خاصّ داریم و نیازی به ظن مطلق نداریم.

در این فصل سخن از حجیّت ظن مطلق است، یعنی ظن به حکم شرعی از هر راهی که حاصل شود؛ چه از راه خبر واحد و ظواهر و چه از راه شهرت فتوائیه و ... ـ به‌جز راه‌های باطل، مثل ظن حاصل از قیاس که در مکتب ما ارزشی ندارد ـ مورد بحث است .که آیا حجّت و لازم الاتّباع است یا خیر؟

عده‌ای انسدادی و طرفدار حجیّت ظن مطلق گشته‌اند و برای اثبات این مدّعا به چهار وجه از وجوه عقلی استناد کرده‌اند.[۱] مهم‌ترین آنها دلیل چهارم (دلیل انسداد) است که بررسی خواهد شد.

دلیل اوّل: این دلیل از یک صغری و یک کبری و یک نتیجه تشکیل شده است:

الف) صغری: فرض کنید مجتهدی به طریقی[۲] ظن به حکم الزامی پیدا کرده است ؛ مثلاً از راه شهرت فتوائیه ظن به وجوب پیدا کرد یا از راه اجماع منقول ظن به حرمت پیدا کرد. مخالفت با چنین حکم مظنونی ملازمه دارد با ظن به ضرر و موجب ظن به ضرر است.

بیان ملازمه: شأن علت و معلول این است که وجود واقعی و عینی علّت ، مستلزم وجود معلول است؛ چه این‌که وجود علمی و ذهنی علّت هم مستلزم وجود کذایی معلول است. یعنی از علم به علت هم ، علم به معلول حاصل می‌شود. کما این‌که ظن به علت موجب ظن به معلول و شک در آن موجب شک در این و وهم به آن باعث وهم به این می‌شود ؛ همهٔ اینها واضح است. حال همین مطلب کلّی در مورد بحث ما نیز واقع می‌شود. قبل از توضیح آن بجاست کلمهٔ ضرر را در صغری معنا کنیم: در معنای ضرر دو احتمال ذکر می‌کنند:

۱. ضرر یعنی خصوص عقوبت که بر جمیع مبانی حکم الزامی مستلزم استحقاق عقوبت بر مخالفت با آن است؛ ۲. ضرر یعنی مفسده دیگری غیر از عقاب اخروی، اعم از مفاسد دنیوی یا مفاسد اخروی. ولی به جز عقاب که به این معنا بر مبنای عدلیّه حکم الزامی ، مستلزم مفسده بر مخالفت است و بر مبنای اشاعره چنین نیست؛ چراکه آنها احکام را دایرمدار مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری در متعلّقات نمی‌دانند. با توجّه به معنای ضرر گفتنی است حکم الزامی ، «علت» است و اطاعت و عصیان و به‌دنبال آن ثواب و عقاب و دیگر مفاسدی که بر آن مبتنی و مترتّب می‌شود ، «معلول» است. روی همان اصل کلی ، وجود واقعی حکم الزامی مستلزم وجود واقعی ضرر به هر یک از دو معناست؛ زیرا مخالفت با حکم الزامی عندالله عقاب و مؤاخذه دارد و به لحاظ حالات مجتهد و مکلف نیز علم به حکم الزامی ، موجب علم به ضرر بر مخالفت است . ظن به حکم ایجابی یا تحریمی هم موجب ظن به ضرر[۳] بر مخالفت با حکم مظنون است. پس با مطالب فوق ملازمه در صغری ثابت شد که مخالفت با حکم ایجابی یا تحریمی مظنون ، با ظنّ به ضرر و این‌که مجتهد احتمال قوی بدهد که اگر این حکم مخالفت شود، به‌دنبالش ضرر می‌آید ملازمه دارد.

ب) کبری: دفع ضرر مظنون هم واجب و لازم است. دلیل مطلب عقل فطری است و هر عاقلی به مقتضای عقل فطری کاری می‌کند که جلو ضرر را بگیرد و اگر احتمال هم می‌دهد، جلوگیری می‌کند ، تا چه رسد به ظن به ضرر، بویژه ضرر عظیمی مثل عقاب ابدی، پس کبری نیازی به بیان ندارد.

---

۱. زیرا از قرآن و روایات و اجماع، دلیلی بر حجیّت ظن مطلق نداریم تا به آن استناد شود.

۲. از هر راهی که باشد به‌جز راه قیاس و مانند آن.

۳. ضرر به هریک از دو معنای آن.

ج) نتیجه: پس دفع مخالفت با حکم الزامیِ مظنون ، واجب است و عقل می‌گوید باید پیش گیری کرد و نگذاشت چنین مخالفتی صورت بگیرد. دفع مخالفت هم به این است که حکم مظنون را امتثال کنیم. پس به حکم عقل اگر ظن به وجوب یا حرمتی پیدا شد ـ از هر راهی که باشد ـ باید متابعت شود و نباید مخالفت شود ، چون خطرناک است و معنای حجیّت ظن مطلق هم جز این نیست که از هر راهی ظن به حکمی پیدا کردیم باید عمل کنیم.

اشکال بر استدلال: بر استدلال مزبور دو اشکال وارد شده است ، یک اشکال کبروی است و اشکال دیگر صغروی.

قوله: **و لو لم نقل بالتحسین و التقبیح: اشکال کبروی:** کبرای کلّی مذکور، کلّیت و عمومیت ندارد و براساس جمیع مبانی نیست، مورد اتفاق عقلاء هم نیست؛ زیرا حکم عقل به لزوم دفع ضرر مظنون ، و حُسن و بایسته بودن آن به ملاک حکم عقل به تحسین و تقبیح عقلی است . این ملاک و مبنا را عدلیه قبول دارند، ولی اشاعره قبول ندارند[1] پس استدلال فوق بر مبنای عدلیهٔ صحیح است، نه بر مبنای اشاعره.

مرحوم آخوند این ایراد را وارد نمی‌داند و می‌فرماید ملاک حکم عقل به لزوم چیزی فقط بر مبنای تحسین و تقبیح عقلی و ملاک مزبور نیست تا شما بگویید در اصل این مبنا اختلاف نظر وجود دارد ... بلکه عقل در حکم خود ملاک‌هایی دارد. گاهی به ملاک مفسده و مصلحت نوعیه داشتن حکم می‌کند و گاهی به ملاک ملائمت با طبع و منافرت با آن. گاهی به ملاک کمال و نقص بودن، حکم به حسن یا قبح می‌کند و گاهی به ملاک مدح و ذمّ.[2]

حال حکم عقل به لزوم دفع ضرر مظنون ، به ملاک مدح و ذم یا تحسین و تقبیح عقلی نیست، بلکه به ملاک منافرت و ملائمت با طبع است که طبع انسان از ضرر متنفّر است و از آن گریزان است ؛ چه این‌که متقابلاً طبع اولی و فطرت اصیل او به منفعت متمایل است و آن را ملایم با طبع و مطبوع و دلپذیر می‌داند و به این مناط به لزوم دفع ضرر مظنون و بلکه محتمل، و جلب منفعت کذایی حکم می‌کند. شاهد مطلب این است که عقلاء در تحسین و تقبیح عقلی نزاع دارند و اشاعره آن را انکار می‌کنند؛ ولی در کبرای کلّی مزبور (لازم بودن دفع ضرر مظنون) احدی از خردمندان اختلاف ندارند و همگی به آن حکم می‌کنند. بنابراین کبرای استدلال کلیّت دارد و تامّ است و قابل مناقشه هم نیست.

قوله: **و الصواب فی الجواب: اشکال صغروی:** این اشکال از مرحوم آخوند است و می‌فرماید شما ضرر را چه به معنای عقاب بدانید و چه به معنای مفسدهٔ دیگر بگیرید، در هر حال ملازمه‌ای میان ظنّ به حکم الزامی با ظنّ به ضرر بر مخالفت آن ، وجود ندارد؛ زیرا چنانچه در خود استدلال هم توضیح

---

۱. مبسوطاً در جای خود بحث شده است.

۲. این مطلب را مبسوطاً در *اصول فقه*، ج ۱ ـ ۲، ص ۲۱۷ ـ ۲۲۰ خواندیم.

دادیم وجود ملازمه میان ظنّ به حکم و ظن به ضرر بر مخالفت، فرع بر این است که میان وجود واقعی حکم الزامی و عقاب ، ملازمه باشد و بگوییم هر کجا در واقع و عندالله ایجاب یا تحریمی بود، لازمه‌اش این است که اگر مخالفت شد و مکلف انجام نداد، حتماً عقاب می‌شود تا به‌دنبالش بگوییم پس علم به الزام هم مستلزم علم به عقاب است و ظنّ به الزام هم مستلزم ظنّ به عقاب است؛ ولی اصل ملازمه در مرتبه وجود واقعی ناتمام است. چنین نیست که اگر چیزی در واقع واجب یا حرام بود، ولو به ما نرسیده و ما آن را انجام ندادیم، عقاب داشته باشیم، زیرا در شبهات بدویّه، چه بسا در واقع استعمال دخانیات حرام باشد؛ ولی چون برای ما بیانی نرسیده است، از اصل برائت استفاده می‌کنیم و قطع به عدم عقاب می‌یابیم ؛ پس ملازمه‌ای نیست.[1] ملازمه میان دو چیز است:

۱. معصیت تکلیف الزامی که باید عنوان معصیت صدق کند و آن مخالفت خاصی است که مخالفت با تکلیف منجز باشد نه هر مخالفتی.

۲. استحقاق عقاب ، نه خود عقاب؛ زیرا خود عقاب فعل مولاست و شاید احدی را عقاب نکند و آنچه مسلم است این است که اگر تکلیفی منجّز شد و ما مخالفت کردیم، مستحق عقوبت می‌شویم؛ نه این‌که حتماً و جبراً عقاب می‌شویم. پس معصیت مولی مستلزم استحقاق عقوبت است و در مانحن‌فیه دلیلی نداریم بر این‌که مخالفت مزبور معصیت باشد. آنچه داریم یک ظن به تکلیف الزامی است که آن هم اوّل کلام است و مورد بحث است که آیا اعتباری دارد یا نه؟ هنوز اعتبار آن ثابت نشده است تا مخالفت با آن معصیت تکلیف الهی باشد و به‌دنبالش استحقاق عقوبت بیاید و ظن مزبور ، باعث تنجّز تکلیف واقعی بشود.

پس ملازمه‌ای میان ظن به حکم الزامی و ظن به ضرر به معنای عقوبت وجود ندارد تا صغرای استدلال تمام و بی‌عیب باشد.

کفایه إلا أن یقال إن العقل و إن لم یستقل بتنجزه بمجرده بحیث یحکم باستحقاق العقوبة علی مخالفته إلا أنه لا یستقل أیضا بعدم استحقاقها معه فیحتمل العقوبة حینئذ علی المخالفة و دعوی استقلاله بدفع الضرر المشکوک کالمظنون قریبة جدا لا سیما إذا کان هو العقوبة الأخرویة کما لا یخفی.

مرحوم آخوند در این بخش در صدد رفع ایراد فوق برآمده است و می‌خواهد به آن استدلال مزبور سر و سامانی بدهد. درست است که به مجرد ظن به وجوب یا حرمت ـ آن هم ظن مطلقی که هنوز اعتبارش ثابت نشده است ـ عقل حکم به تنجّز آن تکلیف مظنون نمی‌کند[2] و به‌دنبال آن قاطع به استحقاق عقاب نیست و حکم قطعی به آن نمی‌کند[3] ولی از این طرف حکم قطعی به عدم استحقاق

---

۱. حق در مرحلهٔ علم و ظن هم این است که علم به تکلیف انشایی ملازمه ندارد با وجود عقاب بر مخالفت آن.

۲. چون ظن مزبور حجّت و منجّز نیست.

۳. چون استحقاق عقاب مال معصیت است و معصیت مخالفت تکلیف منجّز است.

عقاب هم ندارد.[1] در نتیجه در موارد ظن به تکلیف ، نه عقل قاطع به عقاب است و نه قاطع به عدم عقاب و احتمال عقاب مطرح می‌شود. همان‌طور که ضرر مظنون اگر به معنای عقوبت باشد، دفعش لازم است، اگر ضرر مشکوک و محتمل هم به معنای عقوبت باشد، لازم‌الدفع است.

به دیگر سخن همان‌طور که دفع عقاب مظنون لازم است، دفع عقاب محتمل و مشکوک نیز لازم است و به جای دفع ضرر مظنون ، دفع عقاب محتمل را می‌گذاریم و می‌گوییم، ظنّ به وجوب یا حرمت ، مستلزم احتمال عقاب بر مخالفت است و دفع عقاب محتمل واجب است. پس دفع مخالفت با ظنّ مزبور واجب است و نباید با آن مخالفت کرد، بلکه باید امتثال شود. و معنای حجیّت ظن مطلق جز این نیست.[2]

و أما المفسدة فلأنها و إن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه إلا أنها ليست بضرر على كلّ حال ضرورة أن كلّ ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حزازة و منقصة فى الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا كما لا يخفى.

و أما تفويت المصلحة فلا شبهة فى أنه ليس فيه مضرة بل ربما يكون فى استيفائها المضرة كما فى الإحسان بالمال. هذا مع منع كون الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد فى المأمور به و المنهى عنه بل إنما هى تابعة لمصالح فيها كما حققناه فى بعض فوائدنا.

و بالجملة ليست المفسدة و لا المنفعة الفائتة اللتان فى الأفعال و أنيط بهما الأحكام بمضرة و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه و لعمرى هذا أوضح من أن يخفى فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون هاهنا أصلا و لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة فافهم.

تا به حال ضرر را به معنای عقوبت گرفتیم و به استدلال جواب دادیم که ظن به حکم ملازمه‌ای با ظنّ به عقوبت یا احتمال آن ، ندارد و صغری باطل و استدلال عقیم است؛ ولی حالا اگر ضرر را به معنای مفسده بگیریم.[3] و منظور مستدل این باشد که ظن به وجوب یا حرمت مستلزم ظن به مفسده است، باز هم استدلال ناتمام است و دو جواب دارد:

---

۱. زیرا با وجود ظن به تکلیف هیچ عاقلی قاطعانه نمی‌گوید عقابی نیست و به‌صورت شاید و احتمال پیش می‌آید.

۲. البته این بیان مردود است و به این وسیله استدلال بر حجیّت ظن مطلق تصحیح نمی‌شود، زیرا کسی که ظنّ غیرمعتبر یا مشکوک الاعتبار بر وجوب یا حرمت دارد، به‌دنبالش احتمال عقاب نمی‌دهد و قاطع به عدم است؛ زیرا ظنّ کذایی در حکم شک محض است و در باب اصول عملیه خواهد آمد که اینجا جای قبح عقاب بلا بیان است و قطعاً عقابی نیست. بنابراین صغرایی درست نشد تا کبرای کلی (*دفع العقاب المحتمل واجبٌ*) درست شود.

۳. بر مبنای عدلیه که احکام را دایرمدار مصالح و مفاسد می‌دانند.

جواب اوّل: بر مبنای مشهور عدلیه که احکام شرعیه را دایرمدار ملاکات و مصالح و مفاسد در متعلقات آنها می‌دانند، می‌گوییم ظنّ به حکم الزامی مستلزم ظن به ملاک است (ظنّ به وجوب، موجب ظن به مصلحت ملزمه است و ظن به حرمت، موجب ظن به مفسده ملزمه است) زیرا در واقع و نفس‌الامر میان خود حکم الزامی و ملاک، ملازمه وجود دارد، یعنی وجوب واقعی دارای مصلحت الزامی است و حرمت واقعی دارای مفسده الزامی است و طبعاً به‌دنبال ملازمهٔ واقعی، در مرحلهٔ علم و ظنّ نیز همین ملازمه هست، یعنی علم به وجوب یا حرمت، مستلزم علم به مصلحت یا مفسده ملزمه است و ظن به وجوب یا حرمت نیز مستلزم ظن به مصلحت یا مفسده است؛ ولی این صغری باکبرای کلّی (دفع الضرر المظنون واجبٌ) سازگار نیست، نه در محرمات و نه در واجبات.

در محرمات، هر عاقلی مراد از ضرر در کبرای کلّی را درک می‌نماید و به مقتضای عقل فطری به آن حکم می‌کند، ضررهای معمولی، ضررهای مالی و جانی و آبرویی است و دفع آنها لازم است و میان ضرر به این معنا با مفسده‌ای که ملاک محرمات است، عموم و خصوص من وجه است.

گاهی مفسده هست و عمل بد است و فاعلش مستحق مذمت است، ولی موجب هیچ ضرری در حق فاعل نیست، برای مثال شخص زنا می‌کند و احدی متوجه نمی‌شود تا آبروی او برود یا به زندان بیفتد و تازیانه بخورد و یا خسارت مالی بدهد و شخص زانی و زانیه متحمل ضرری نمی‌شوند؛ چه بسا اگر کسی مالی را غصب یا سرقت کرده باشد در ظاهر به نفع شخص او هم باشد؛ ولی کارش صد در صد مفسده دارد و حرام است و مستحق عقوبت است. یا کسی که مسلمانی را ایذاء می‌کند، چه بسا به حال موذی هیچ ضرری نداشته باشد؛ ولی کارش صد در صد قبیح و زشت و حرام و مفسده‌دار است.

وگاهی ضرر هست، ولی مفسده نیست. مثلاً کسی که احسان می‌کند و بخشی از دارایی خویش را در اختیار دیگران می‌گذارد، در ظاهر متضرر شده است و نقصی در مالش پدید آمده است؛ ولی ابداً احسان او مفسده ندارد؛ بلکه صد در صد مصلحت دارد و بجاست.

گاهی هم ضرر و مفسده با هم تصادق دارند. یعنی حرامی مفسده‌اش همین ضرر مالی یا جانی است؛ مثل شرب خمر که موجب زوال عقل است یا استعمال دخانیات که موجب ضرر مالی و جانی و جسمی است.

با این محاسبه در صغری آمده است که ظن به وجوب یا حرمت، مستلزم ظن به مفسده می‌شود که سخن از مفسده است و در کبری آمده است که دفع ضرر مظنون، واجب و لازم است و دیدیم که ضرر غیر از مفسده است و تصادق کلّی ندارند. بلکه تصادق جزئی دارند. پس این استدلال نا تمام است و گویا حد وسط لفظاً و معناً تکرار نشده است و در صغری، معنای مفسده، از ضرر اراده شده است و در کبری همان ضرر معمولی اراده شده و استدلال عقیم است.

در واجبات، مستقیماً سخن از مفسده نیست، بلکه سخن از مصلحت ملزمه است و اگر چیزی واقعاً واجب باشد مصلحت ملزمه دارد و ظن به وجوب ، موجب ظن به مصلحت کذایی است و مخالفت با آن موجب تفویت مصلحت کذایی است و تفویت مصلحت یعنی عدم‌النفع ، و عدم‌النفع غیر از ضرر است؛ چون ضرر ، امر ثبوتی و وجودی است و به‌معنای نقص و کاستی در مال یا جان یا آبروست: ﴿و نقصٍ من الاموال و الانفس و الثمرات﴾. در اینجا هم استدلال ناتمام است؛ زیرا صغری می‌گوید ظن به وجوب مستلزم ظن به مصلحت کذایی است و مخالفت آن ، عدم نفع است و ماکبرایی به این عنوان نداریم تفویت مصلحت مظنون هم جایز نیست . یا دفع عدم النفع مظنون هم مثل دفع ضرر مظنون واجب و لازم است تا به انضمام صغری مُنتج باشد. پس باز هم استدلال عقیم است.

قوله: مع منع کون الاحکام تابعة ...: جواب دوم: پاسخ اوّل بر مبنای مشهور عدلیه بود ؛ امّا این پاسخ بر مبنای دیگر است که کسی بگوید احکام ، تابع مصالح و مفاسدی است که در خود حکم و امر و نهی است، یعنی خود امر کردن حکمت دارد، نهی کردن هم مصلحت دارد و کاری به عمل ندارد ، بر این مبنا هم واضح است که ظن به حکم ، موجب ظن به ملاک است؛ ولی به‌دنبال آن کبرای کلّی (وجوب دفع ضرر کذایی) نمی‌آید؛ زیرا اصلاً خود عمل مصلحت یا مفسده‌ای ندارد تا جلب یا دفع آن لازم باشد و در مقام عمل امتثال شود ؛ خود حکم ملاک داشته است که آن هم از مولی صادر شده و ملاک ، حاصل گشته است و چیز دیگری مطرح نیست تا ظن مزبور حجّت و لازم‌الاتباع باشد.[1]

قوله: و بالجمله لیست المفسده ...: این عبارت که مشتمل بر دو جمله می‌باشد، حاصل همان پاسخ اوّل است و مطلب جدیدی ندارد:

۱. از نظر شرع ، احکام الهی دایرمدار مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آنها (افعال مکلفین) وجود دارد و دیدیم که مصلحت و مفسده غیر از نفع و ضرر است و عین آن نیست تا به‌دنبالش کبرای کلّی (دفع ضرر کذایی واجب است) بیاید.

۲. از نظر عقل هم در مواردی که ادراک و حکم دارد و چیزی را به خاطر مصالحش حَسَن و بایستنی می‌داند یا چیزی را به لحاظ مفاسدش ، قبیح و نبایستنی می‌داند، باز ملاک ، مصالح و مفاسد یا نفع و ضررهای نوعی و اجتماعی است. مثلاً عدالت به ملاک مصلحت نوعیه ، حُسن دارد و ظلم به خاطر مفسده نوعیه زشت است. نه این‌که ملاک ، سود و زیان شخصی باشد که بر فاعل یا تارک عود

---

۱. البته این مبنا راکه مرحوم آخوند می‌فرماید ما در بعض فوائدمان آن را تحقیق کرده‌ایم (*حاشیه بر رسائل*، ص ۷۶) مجرد فرض است و ما در مورد احکام شرع چنین چیزی نداریم که نفس امر یا نهی حکیمانه باشد و اوامر یا نواهیِ شارع امتحانی و صوری باشند، بلکه واقعی و ناشی از مصالح و مفاسد در متعلقات هستند ، لذا اصل جواب همان است که بر مبنای اوّل دادیم. ضمن این‌که تعبیر مرحوم آخوند باکلمهٔ «*بل إنّما هی* ...» که ظهور در حصر دارد، مسامحی است؛ زیرا بر فرض که این مبنا درست باشد ، در بعضی از موارد صحیح است ، نه این‌که فقط این باشد و همه‌جا احکام شرع تابع ملاکات در خود حکم باشد.

می‌کند و وارد می‌شود. و در کبرای کلی، ملاک، ضررهای شخصی است. باز این کبری با آن صغری هماهنگ نیست. به هر حال در ما نحن فیه و حجیّت ظن مطلق جای کبرای کلّی (دفع ضرر مظنون واجبٌ) نیست.

اگر کسی بگوید این مطلب را قبول کردید که ظن به حکم، موجب ظن به مفسده بر مخالفت است. حال در کبری به جای دفع ضرر مظنون، بگوییم: دفع مفسدهٔ مظنون لازم است و نتیجه بگیریم که نباید با ظن مزبور مخالفت شود. آیا با این اصلاح می‌توان استدلال را درست کرد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: متأسفانه ما چنین حکم عقلی‌ای نداریم که عقل هر عاقلی مستقل باشد به لزوم دفع مفسده مظنون یا محتمل. آنچه دلیل داشت، دفع ضرر مظنون بود و دیدیم که ضرر، غیر از مفسده است. پس چنین کبرایی دلیل ندارد تا کسی از این راه استدلال را درست کند.

فافهم: شاید اشاره باشد به این‌که کبرای مزبور (دفع مفسده مظنون لازم باشد) مورد اختلاف است و شما می‌گویید عقل چنین حکمی ندارد؛ ولی شیخ طوسی و اتباع او می‌گویند **العقل مستقلّ به این امر و صریحاً می‌گوید: «الاقدام علی ما لا یؤمن فیه المفسدة کالاقدام علی ما علم فیه المفسدة قبیح»**.[1] پس این مطلب اختلافی شد و عقل آخوند حکم به عدم می‌کند؛ ولی عقل شیخ طوسی حکم به ثبوت می‌کرد.

[الوجه الثانی: قاعدة قبح ترجیح المرجوح علی الراجح]

الثانی: أنه لو لم یؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح.

و فیه أنه لا یکاد یلزم منه ذلک إلا فیما إذا کان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما مع عدم إمکان الجمع بینهما عقلا أو عدم وجوبه شرعا لیدور الأمر بین ترجیحه و ترجیح طرفه و لا یکاد یدور الأمر بینهما إلا بمقدمات دلیل الانسداد و إلا کان اللازم هو الرجوع إلی العلم أو العلمی أو الاحتیاط أو البراءة أو غیرهما علی حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فی اختلاف المقدمات علی ما ستطلع علی حقیقة الحال.

دلیل دوم: دومین دلیل حجیّت ظن مطلق این است که وقتی مجتهد به حکمی از احکام، مظنه پیدا می‌کند، مثلاً ظن به وجوب فلان امر یا ظن به حرمت امر دیگری پیدا می‌کند. ـ حال از هر راهی که این مظنه حاصل شود ـ، طبیعت ظن این است که دو طرف دارد: یکی طرف راجح و مظنون است و دیگری طرف مرجوح و موهوم.[2] آنگاه امر دایر است که طرف مظنون و راجح را اخذ کند یا طرف موهوم و مرجوح را و عقل هر عاقلی حکم می‌کند به این‌که طرف ظن را باید گرفت که راجح است نه

---

۱. *عدّة الاصول*، ص ۱۱۷.

۲. مثلاً اگر هشتاد درصد احتمال وجوب داد، قهراً بیست درصد هم احتمال عدم وجوب می‌دهد.

طرف وهم راکه مرجوح است؛ وگرنه ترجیح مرجوح بر راجح می‌شود که قبیح است و هر عاقلی آن را اختیار نمی‌کند. معنای حجیّت ظن مطلق جز این نیست که ما جانب ظن را بگیریم و طبق آن عمل نماییم.

قوله: و فیه انّه لا یکاد یلزم: مرحوم آخوند در پاسخ، جمله‌ای دارد که از منطوق و مفهوم آن سه صورت استفاده می‌شود:

۱. در مورد ظن به حکم اصلاً تکلیف واقعی در حق ما منجز نشود (در سایه حجّت نبودن ظن یا مشکوک الاعتبار بودن آن که به حکم اصل اوّلی بنا را بر عدم حجیّت می‌گذاریم). در چنین فرضی ما ملزم نیستیم یکی از دو طرف راجح و مرجوح را اخذ کنیم تا شما بگویید باید به راجح اخذ کرد ... این صورت ، از مفهوم جمله «**فیما إذا کان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً**» بدست می‌آید.

۲. در مورد ظن، تکلیف واقعی منجز باشد، ولی احتیاط ممکن است ـ مثلاً مولی امر کرده است به اکرام عالمی و ما هشتاد درصد احتمال می‌دهیم که آن عالم ، زید باشد و بیست درصد احتمال می‌دهیم که خالد باشد، ولی راه احتیاط به جمع میان آن دو و اکرام هر دو با هم است ـ باز هم نوبت به اخذ به راجح و مظنون نمی‌رسد و ما ملزم نیستیم به یک طرف حتماً اخذ کنیم تا بگویید اخذ به راجح لازم است، بلکه راه احتیاط باز است.

یا این‌که راه دیگر داشته باشیم، مثلاً تحصیل علم تفصیلی میسور باشد، تحصیل ظن خاصّ ممکن باشد، از اصول عملیه ، به اختلاف موارد ، بتوانیم استفاده کنیم و ... باز هم نوبت به اخذ به راجح و طرح مرجوح نمی‌رسد. این صورت ، از مفهوم «**مع عدم امکان الجمع ...**» مستفاد است.

۳. در مورد ظن، هم تکلیف واقعی منجز است و هم احتیاط عقلاً ممکن نیست؛ چون دوران بین محذورین است یا عقلاً لازم و بلکه جایز نیست؛ چون اختلال نظام پیش می‌آید و یا شرعاً واجب نیست و عسر و حرج دارد. تنها در این فرض ـ آن هم با انضمام انسداد باب علم و علمی و عدم جریان اصول عملی و ... ـ عمل به ظن لازم است و باید اطاعت ظنیه تحصیل کرد؛ ولی این هم به دلیل انسداد برمی‌گردد که با مقدمات خاصّ نتیجه می‌دهد که به زودی خواهد آمد و یک دلیل مستقلی نخواهد بود تا جداگانه مطرح شود.

[الوجه الثالث: الجمع بین قاعدتی الاحتیاط و نفی الحرج]

الثالث: (ما عن السید الطباطبائی قدس سره من. أنه لا ریب فی وجود واجبات و محرمات کثیرة بین المشتبهات و مقتضی ذلک وجوب الاحتیاط بالإتیان بکل ما یحتمل الوجوب و لو موهوما و ترک ما یحتمل الحرمة کذلک و لکن مقتضی قاعدة نفی الحرج عدم وجوب ذلک کله لأنه عسر أکید و حرج شدید فمقتضی الجمع بین قاعدتی الاحتیاط و انتفاء الحرج العمل بالاحتیاط فی

المظنونات دون المشکوکات و الموهومات لأن الجمع علی غیر هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشکوکات و الموهومات باطل إجماعا.)

و لا یخفی ما فیه من القدح و الفساد فإنه بعض مقدمات دلیل الانسداد و لا یکاد ینتج بدون سائر مقدماته و معه لا یکون دلیل آخر بل ذاک الدلیل.

دلیل سوم: سومین دلیل حجیّت ظن مطلق ، دلیلی است که شیخ اعظم در *رسائل*[1] از استادش مرحوم سید مجاهد نقل کرده است. مواردی که علم به واجب یا حرام داشته باشیم، خیلی کم است و نوعاً عدم العلم و شبهه است و تردیدی نیست که در میان مشتبهات ، واجبات و محرمات فراوانی وجود دارد . واجبات که منحصر به موارد علم نیست، پس علم اجمالی داریم به وجود تکالیف واقعی در میان مشتبهات: (مقدمهٔ اوّل).

و موارد عدم علم عبارت است از مظنونات و مشکوکات و موهومات. مقتضای علم اجمالی مزبور هم این است که ما احتیاط تام و کامل کنیم، یعنی هرچه را که احتمال می‌دهیم واجب باشد، انجام دهیم؛ چه احتمال قوی باشد (ظن) و چه مساوی باشد (شک) و چه ضعیف باشد (وهم). و هرچه را که محتمل الحرمه است ترک کنیم، چه احتمال قوی باشد، چه مساوی، چه ضعیف: مقدمه دوم.

از طرفی احتیاط تامّ ، سر از اختلال نظام و یا لااقل سر از عسر و حرج شدید در می‌آورد و به آن منتهی می‌شود : اختلال نظام یا عسر و حرج ، حدّ و مرز تکلیف است و موجب می‌شود که چنین احتیاطی لازم نباشد : مقدمه سوم.

پس چه کنیم که هم احتیاط کرده باشیم و علم اجمالی را امتثال کنیم و هم در محذور عسر و حرج واقع نشویم؟ راهش این است که مظنونات را اخذ کرده و به آن عمل کنیم و مشکوکات و موهومات را رها نماییم و از اصل عملی در آنها استفاده کنیم؛ زیرا اگر عکس این عمل کنیم و مشکوکات یا موهومات را اخذ کنیم، ترجیح مرجوح بر راجح کرده‌ایم که قبیح است و مطلوب ما نیز همین است. پس به حکم عقل ، جانب راجح و ظنّ ، مقدم و حجّت است و باید امتثال شود.

قوله: و لا یخفی ما فیه من القدح و الفساد: مرحوم آخوند می‌فرماید سید مجاهد بعضی از مقدمات دلیل انسداد (مقدمه اوّل و چهارم و پنجم) را جدا کرده و به‌صورت یک دلیل جدا بیان نموده است؛ در حالی که مقدمات مزبور بدون ضمیمه دو مقدمهٔ دیگر[2] نتیجه‌بخش نیست و با انضمام آنها هم که دلیل جدایی نخواهد بود، بلکه همان دلیل انسداد است که هم اکنون وارد آن می‌شویم.

---

۱. *فرائدالاصول*، ص ۱۱۱.

۲. عمده‌ترین مقدمه ، مقدمهٔ ثانی است که بررسی خواهد شد.

[الوجه] الرابع: دليل الانسداد

و هو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشفا على ما تعرف و لا يكاد يستقل بها بدونها و هي خمس.

أولها أنه يعلم إجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة.

ثانيها أنه قد انسد علينا باب العلم و العلمي إلى كثير منها.

ثالثها أنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامتثالها أصلا.

رابعها أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا بل لا يجوز في الجملة كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في المسألة من استصحاب و تخيير و براءة و احتياط و لا إلى فتوى العالم بحكمها.

خامسها أنه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا.

فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومة و إلا لزم بعد انسداد باب العلم و العلمي بها إما إهمالها و إما لزوم الاحتياط في أطرافها و إما الرجوع إلى الأصل الجاري في كلّ مسألة مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها أو الاكتفاء بالإطاعة الشكية أو الوهمية مع التمكّن من الظنية، و الفرض بطلان كلّ واحد منها.

دلیل چهارم (دلیل انسداد): چهارمین دلیل حجیّت ظن مطلق ، دلیل معروف انسداد است که مهم‌ترین دلیل طرفداران ظن مطلق است ، و از پنج مقدمه تشکیل یافته است که باید تمام آنها صحیح و سالم و خالی از مناقشه باشند تا استدلال نتیجه بدهد و اگر تنها یکی از آنها تخریب شود، استدلال عقیم خواهد بود. ضمناً کاری نداریم که نتیجه مقدمات دلیل انسداد، حکومت است ـ یعنی عقل ، حاکم به اطاعت ظنّیه است ـ یا کشف است؛ یعنی اینها کاشف از آن هستند که در چنین فرضی شارع مقدس آن را حجّت کرده است؟

قبل از طرح مقدمات، مطلبی را به صورت مقدمه ذکر می‌کنیم: امتثال و اطاعت تکالیف واقعی به هشت طریق ، متصور است:

۱. امتثال علمی تفصیلی؛ تفصیلاً بدانیم حرام‌های واقعی کدام است و همان‌ها را ترک کنیم، یا واجب‌ها کدام است و همان‌ها را بیاوریم.

۲. امتثال علمی اجمالی؛ تفصیلاً نمی‌دانیم، ولی اجمالاً می‌دانیم و احتیاط می‌کنیم ؛ البته اگر احتیاط ممکن باشد.

۳. امتثال ظنّی خاص؛ از ظنّ خاصّ که بخصوصه دلیل دارد، تبعیت کنیم تا نیازی به احتیاط نباشد.

۴. امتثال ظنّی مطلق یا اطاعت ظنّیه؛ به هر تکلیفی که ظن داریم از هر راهی که باشد، آن را امتثال کنیم. اگر ظن به وجوب داریم، انجام دهیم و اگر ظن به حرمت داریم، ترک کنیم.

۵. اطاعت شکّیه؛ نسبت به آنچه شک در وجوبش داریم، انجام دهیم و نسبت به شبهات تحریمیه ترک کنیم.

۶. اطاعت وهمیّه: نسبت به آنچه وهم به وجوبش داریم، بیاوریم و آنچه وهم به حرمتش داریم ترک کنیم.

۷. اصل عملی؛ به تناسب در هر موردی از اصل عملی جاری در آن مورد استفاده کنیم و تکلیف را روشن نماییم.

۸. تقلید؛ انسدادی از انفتاحی تقلید کند و موارد شبهه و عدم العلم را به فتوای او مراجعه کند.

با توجه به این مقدمه گفتنی است تمام هدف دلیل انسداد این است که از هشت صورت فوق، صورت چهارم را اثبات و باقی صور را ابطال کند. این دلیل شامل پنج مقدمه است:

۱. ما علم اجمالی داریم که در شریعت اسلام یک سلسله تکالیف (واجبات و محرمات) فعلی که به مرحله فعلیت رسیده است و امتثال می‌طلبد، وجود دارد و در هر عصری چنین تکالیفی وجود دارد.

۲. ما حق نداریم این تکالیف را اهمال کنیم و نادیده بگیریم و اصلاً در صدد امتثال برنیاییم، بلکه موظفیم به نوعی از عهده برآییم.[1] حال که تکالیفی هست و باید امتثال شود، راهش چیست؟ هشت راه بیان شد که در سه مقدمهٔ ذیل هفت راه باطل می‌شود:

۳. باب علم و یقین به احکام و تکالیف واقعی، به روی ما مسدود است (ما هستیم و یک سلسله خبرهای واحد و امارات غیر علمی) و نیز راه ظن خاصّ یا علمی هم نسبت به کثیری از احکام بر روی ما مسدود است، یعنی ظنّ خاصّ داریم؛ ولی نه در حدی که وافی به معظم مباحث فقه باشد، بلکه درصد کمی را بیان می‌کند و درصد قابل توجهی باقی می‌ماند. در نتیجه امتثال علمی تفصیلی برکنار شد و امتثال ظنّی خاصّ هم کنار رفت.

۴. در اطراف علم اجمالی کبیر به وجوب تکالیف کذایی، احتیاط تام یا جایز نیست، چون سر از اختلال نظام درمی‌آورد، یا لازم و واجب نیست، چون عسر و حرج است پس امتثال علمی اجمالی هم باطل شد. رجوع به اصول عملیه هم که به تناسب در هر مسأله‌ای که پیش می‌آید از آن استفاده کنیم جایز نیست، زیرا موجب مخالفت قطعیه با علم اجمالی است که جایز نمی‌باشد. پس راه امتثال از طریق اصل عملی هم باطل شد، تقلید انسدادی از انفتاحی هم معنا ندارد؛ زیرا به عقیده انسدادی، انفتاحی در جهل مرکب است و این کار اشتباه است و تقلید عالم از جاهل روا نیست. پس سه صورت دیگر از هشت صورت ابطال شد.

۵. سه صورت باقی‌مانده: ۱. اطاعت ظنّیه؛ ۲. اطاعت شکّیه؛ ۳. اطاعت وهمیّه.

چون در همهٔ مسائل احتیاط ممکن نیست و در بعضی باید احتیاط کرد و بعضی را امتثال نمود، به حکم عقل، اطاعت ظنّیه مقدم است، وگرنه ترجیح مرجوح بر راجح می‌شود که قبیح است. در نتیجه با

---

۱. این مقدمه در کلام آخوند به‌عنوان مقدمهٔ سوم ذکر شده است؛ ولی ترتیب طبیعی این است که مقدمهٔ دوم باشد.

مقدمات فوق ، لزوم اطاعت ظنّیه ثابت می‌شود و به هر حکمی که مظنّه پیدا شد، از هر راهی که باشد باید امتثال شود و جانب مظنون اخذ شود؛ و هو المطلوب.

كفاية أما المقدمة الأولى فهى و إن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التى تكون فيما بأيدينا من الروايات فى الكتب المعتبرة و معه لا موجب للاحتياط إلا فى خصوص ما فى الروايات و هو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال و لا إجماع على عدم وجوبه و لو سلم الإجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

بررسی مقدمات دلیل انسداد: مرحوم آخوند در پاسخ دلیل انسداد یکایک مقدمات دلیل انسداد را نقد و بررسی می‌کنند. کافی است که یکی از مقدمات آن دلیل تخریب شود تا استدلال را باطل کند؛ ولی نوع مقدمات مبتلا به اشکال است.

بررسی مقدّمهٔ اوّل (علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی فعلی): خوشبختانه همان‌گونه که در وجه اوّل از وجوه عقلی بر حجیّت خصوص خبر واحد (وجه شیخ اعظم) آوردیم، این علم اجمالی کبیر منحل شد به یک علم اجمالیِ صغیر نسبت به خصوص روایات و یک شک بدوی نسبت به سایر امارات ظنّیه. وقتی هم منحل شد، دیگر علم اجمالی کبیری نمی‌ماند تا لازم الاتباع باشد و متابعت از آن ، سبب اختلال نظام یا عسر و حرج گردد. و همان‌طور که در دفاع از صاحب ***وافیه*** در وجه دوم از وجوه عقلی بر حجیّت خبر واحد ادعا کردیم، همین علم اجمالی صغیر هم منحل می‌شود به یک علم اجمالیِ اصغر نسبت به خصوص روایات معتبری که در کتاب‌های معتبر حدیثی آمده است و پس از انحلال، متابعت از اخبار معتبره و امتثال علمیِ اجمالی ، محذوری ندارد و احتیاط تام در این بخش (مظنون، مشکوک، موهوم را انجام دادن) عسر و حرج نیست تا بالاجماع چنین احتیاطی باطل باشد. پس راه امتثال علمی ـ ولو اجمالی ـ مفتوح است و احتیاط ، میسور و بلامانع است و نوبت به اطاعت ظنّیه که مستدل ادعا کرد، نمی‌رسد.

كفاية و أما المقدمة الثانية، أما بالنسبة إلى العلم فهى بالنسبة إلى أمثال زماننا بينة وجدانية يعرف الانسداد كلّ من تعرض للاستنباط و الاجتهاد، و أما بالنسبة إلى العلمى فالظاهر أنها غير ثابتة لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمة ما علم تفصيلا منها كما لا يخفى.

بررسی مقدّمهٔ دوم (انسداد باب علم و علمی): نسبت به انسداد باب علم به احکام واقعی در این زمان‌ها، ما نیز با مستدل همراه هستیم. هر کسی که با فقه و استنباط و اجتهاد سر و کار دارد، این را حس می‌کند که راهی به سوی علم و یقین نسبت به معظم فقه ، وجود ندارد (زیرا نصوص قرآنی کم داریم یا اصلاً نداریم که آیه‌ای در باب احکام از هر جهت نص و قطعی‌الدلالة باشد. خبر متواتر هم کم داریم و

مخصوصاً از لحاظ دلالت هم که نص باشد اقل قلیل خواهد بود). ولی باب علمی یا ظن خاص ـ که منسوب به علم است و مستند علمی دارد ـ به روی ما بسته نیست و معتقدیم که آن‌قدر خبر واحد ثقه داریم که مُعظم مسائل فقهی را بتوان از آنها استنباط کرد ـ و به برکت امامان معصوم علیهم‌السلام بویژه امام باقر و امام صادق علیهماالسلام این راه به روی ما باز است ـ پیش از این با دلایل قطعی از میان آیات و روایات و بناء عقلاء ، حجیّت خبر ثقه به ثبت رسید و لذا به‌قدری ظن خاص داریم که وافی به ۹۵٪ احکام شرعی باشد و بخشی از آنها هم که قطعی و یقینی هستند.[1] آنگاه نیازی به ظن مطلق پیدا نمی‌شود و احیاناً در موردی هم اگر به خاطر فقدان نص یا اجمال آن یا تعارض نصوص، دستمان از دلیل اجتهادی کوتاه شد، نوبت به دلیل فقاهتی یا اصل عملی می‌رسد و به برکت آن مشکل حل می‌شود.

حال عمده مقدمه دلیل انسداد و همین مقدمه بود که ابطال شد و در نتیجه دلیل انسداد هم باطل گردید و سایر مقدمات و مباحث بعدی هم که بر این مبنای منهدم شده باشد قهراً ابطال می‌شود ، لذا از طرح و ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم و وقت گران‌بها را در مسائل مهم‌تر صرف می‌کنیم.

---

۱. یعنی ضروریات دین و مذهب و موارد اجماعی.

فهرس موضوعات الكتاب

المقصد الثاني: في النواهي

فصل: فی عدم دلالة النهی إلّا علی الطلب ۶
فصل: فی اجتماع الأمر و النهی ۱۴
تقدیم مقدّمات ۱۴
الأول : المراد بالواحد فی عنوان النزاع ۱۴
الثانی: الفرق بین هذه المسألة و مسألة النهی عن العبادة ۱۷
الثالث: إنّ المسألة اُصولیّة ۲۴
الرابع: إنّ المسألة عقلیّة ۲۶
الخامس: إنّ المسألة تعمّ جمیع أقسام الإیجاب و التحریم ۲۸
السادس: أخذ قید المندوحة ۳۱
السابع: عدم ابتناء النزاع علی القول بتعلّق الأحکام بالطبائع ۳۳
الثامن: ملاک باب الاجتماع ۳۷
التاسع: ما یتعلّق بدلیل الحکمین إثباتاً ۴۱
القول بالامتناع و دلیله ۵۴
إحداها : تضادّ الأحکام الخمسة ۵۴
ثانیتها: تعلّق الأحکام بأفعال المکلّفین ۵۶
ثالثتها: تعدّد العنوان لا یستلزم تعدّدَ المعنون ۵۸
رابعتها: الواحد وجوداً واحدٌ ماهیّةً و ذاتاً ۵۸
القول بالجواز و دلیله ۶۶
الأمر الأوّل و الجواب عنه ۶۶
الأمر الثانی و الجواب عنه ۸۳
القول بالجواز عقلاً و الامتناع عرفاً ۸۴
تنبیهات مسألة الاجتماع ۸۶

الأمر الأوّل: مناط الاضطرار الرافع للحرمة ۸۶
حكم المضطرّ إليه بسوء الاختيار ۸۷
۱. المختار فی المقام ۸۷
۲. مختار الشيخ الأنصاریّ و الإيراد عليه ۹۱
۳. مختار صاحب الفصول و ما فيه ۱۰۰
۴. مختار أبی‌هاشم و المحقّق القمّی و الإيراد عليه ۱۰۴
الأمر الثانی: صغرويّة المقام لكبری التزاحم ۱۱۱
وجوه ترجيح النهی علی الأمر ۱۱۵
فصل: فی أن النهی عن الشیء هل يقتضی فساده أم لا؟ ۱۳۳
تقديم امُور ۱۳۳
الأوّل: الفرق بين هذه المسألة و مسألة الاجتماع ۱۳۳
الثانی: الوجه فی عدّ المسألة من المسائل اللفظيّة ۱۳۳
الثالث: دخول النهی التنزيهیّ و الغيریّ فی محلّ البحث ۱۳۶
الرابع: المراد من العبادة فی محلّ النزاع ۱۳۸
الخامس: تحرير محلّ النزاع ۱۳۹
السادس: المراد من الصحّة و الفساد ۱۴۳
تنبيه: حول مجعوليّة الصحّة و الفساد و عدمها ۱۴۷
السابع: الأصل فی المسألة ۱۴۷
الثامن: أقسام تعلّق النهی بالعبادة ۱۵۱
بيان الحقّ فی المسألة ۱۵۱
المقام الأوّل: فی العبادات ۱۵۷
المقام الثانی: فی المعاملات ۱۶۳
تذنيب: حول ما حُكی عن أبی حنيفة و الشيبانیّ ۱۶۷

المقصد الثالث: في المفاهيم

مقدّمة: فی تعريف المفهوم ۱۷۴
فصل: مفهوم الشرط ۱۷۹
ملاک ثبوت المفهوم ۱۷۹
الوجوه المذكورة فی إثبات العلّيّة المنحصرة للشرط ۱۷۹
أدلّة المنكرين للمفهوم ۱۹۰

بقى هاهنا أمور ١٩٥
الأمر الأول: المراد من انتفاء الحكم ١٩٥
إشكال و دفع ١٩٧
الأمر الثانى: تعدّد الشرط و وحدة الجزاء ٢٠١
الأمر الثالث: تداخل المسبّبات و عدمه ٢٠٦
فصل: مفهوم الوصف ٢١٩
تذنيبٌ: فى اختصاص النزاع بالوصف الأخصّ من موصوفه ٢٢٦
فصل: مفهوم الغاية ٢٣٠
فصل: مفهوم الحصر ٢٣٥
الجملة المشتملة على كلمة «إلّا» ٢٣٥
الجملة المشتملة على «إنّما» ٢٤٠
الجملة المشتملة على «بل» الإضرابيّة ٢٤٢
تعريف المسند إليه باللام ٢٤٤
فصل: مفهوم اللقب و العدد ٢٤٦

المقصد الرابع: فى العامّ و الخاصّ

فصل: تعريف العامّ و أقسامه ٢٥٠
تعريف العامّ ٢٥٠
أقسام العامّ ٢٥٢
فصل: أدوات العموم ٢٥٥
فصل: دلالة العامّ على العموم متوقّف على إطلاقه ٢٥٩
فصل: حجّيّة العامّ المخصَّص فى الباقى ٢٦٣
احتجاج النافين و الجواب عنه ٢٦٣
فصل: هل يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ؟ ٢٧١
الشبهة المفهوميّة ٢٧١
الشبهة المصداقيّة ٢٧٤
إيقاظ: استيعاب العدم الأزلىّ ٢٨٠
عدم إحراز مصاديق العامّ بأصالة عدم التخصيص ٢٩٣
فصل: العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ٢٩٥
إيقاظ: الفرق بين الفحص هاهنا و الفحص فى الأُصول العمليّة ٢٩٩

فصل: الخطابات الشفاهيّة ۳۰۲
بيان محلّ النزاع ۳۰۲
فصل: ثمرة عموم الخطابات الشفاهيّة ۳۱۵
فصل: تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ۳۲۱
فصل: التخصيص بالمفهوم المخالف ۳۲۶
فصل: الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة ۳۳۱
فصل: تخصيص العامّ الكتابيّ بخبر الواحد ۳۳۷
الدليل على التخصيص ۳۳۷
أدلّة المخالفين و الجواب عنها ۳۳۸
فصل: دوران الأمر بين النسخ و التخصيص ۳۴۴
حالات الخاصّ و العامّ، و أحكامها ۳۴۴
حقيقة النسخ ۳۵۲
الثمرة بين التخصيص و النسخ ۳۶۱

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن

فصل: تعريف المطلق و بيان ما يطلق عليه ۳۶۴
تعريف المطلق ۳۶۴
ما يطلق عليه المطلق ۳۶۶
فصل: مقدّمات الحكمة ۳۷۹
ما هو مقدّمات الحكمة؟ ۳۷۹
المراد من كون المتكلّم ۳۸۲
بقى شيء: الأصل عند الشكّ فى كون المتكلّم فى مقام البيان ۳۸۳
الانصراف و أنواعه ۳۸۴
تنبيه: فيما إذاكان للمطلق جهات عديدة ۳۸۷
فصل: المطلق و المقيّد المتنافيان و كيفيّة الجمع بينهما ۳۸۹
تنبيهٌ: فى عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفىّ ۳۹۵
تبصرة لا تخلو من تذكرة اختلاف نتيجة مقدّما الحكمة ۳۹۶
فصل: فى المجمل و المبين ۳۹۸

المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً

مباحث القطع ۴۰۲
تمهيدٌ ۴۰۳
في أقسام حالات المكلّف ۴۰۳
أحكام القطع و أقسامه ۴۱۲
الأمر الأوّل: لزوم العمل بالقطع عقلاً ۴۱۲
الأمر الثاني: التجرّي و الانقياد ۴۱۹
المختار من حكم التجرّي ۴۱۹
عدم تغيّر الواقع في القطع بخلافه ۴۲۱
الاستدلال على المختار بالنقل ۴۲۸
استدلال المحقّق السبزواريّ، و المناقشة فيه ۴۳۱
توهّم صاحب الفصول، و الجواب عنه ۴۳۲
الأمر الثالث: أقسام القطع و أحكامها ۴۳۳
القطع الطريقيّ ۴۳۳
القطع الموضوعيّ ۴۳۳
قيام الأمارات مقام القطع الطريقيّ ۴۳۷
عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعيّ ۴۳۷
عدم قيام غير الاستصحاب من الأُصول مقامَ القطع الطريقيّ ۴۴۴
عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعيّ ۴۴۷
العدول عمّا في دررالفوائد ۴۴۷
الأمر الرابع: امتناع أخذ القطع بحكمٍ في موضوع نفسه أو مثله أو ضدّه ۴۵۲
الأمر الخامس: الموافقة الالتزاميّة ۴۵۸
الأمر السادس: حجّية قطع القطّاع ۴۶۶
الأمر السابع: حجّيّة العلم الإجماليّ ۴۷۴
المقام الأوّل: في ثبوت التكليف بالعلم الإجماليّ و عدمه ۴۷۴
المختار في المقام ۴۷۴
القول الثاني و بيان ضعفه ۴۷۸
المقام الثاني: في كفاية العلم الإجماليّ و عدمه ۴۸۱

مباحث الظنّ

تقديم أُمور
أحدها: عدم كون الحجّيّة من لوازم الأمارة ۴۹۱
ثانيها: إمكان التعبّد بالأمارة غير العلميّة ۴۹۴
المراد من الإمكان ۴۹۴
محاذير التعبّد بالأمارات ۴۹۷
الجواب عن المحاذير الثلاثة ۵۰۰
ثالثها: تأسيس الأصل فى المسألة ۵۱۱
فصل: حجّيّة الظواهر ۵۱۷
المختار: حجّيّة الظواهر مطلقاً ۵۱۷
قول الأخباريّين: عدم حجّيّة ظواهر الكتاب ۵۲۲
اختلاف القراءة يمنع عن التمسّك بظاهر الكتاب ۵۳۴
فصل: عدم حجّيّة قول اللغويّ ۵۳۷
فصل: حجّيّة إجماع المنقول ۵۴۵
الأمر الأوّل: الملاك فى حجّيّة الإجماع ۵۴۵
الأمر الثانى: اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع ۵۵۰
الأمر الثالث: حجّيّة الإجماع المنقول الكاشف عن رأى المعصوم ۵۵۱
تنبيهات مبحث الإجماع المنقول ۵۵۸
الأول: بطلان الطرق المتقدّمة لاستكشاف رأى الإمام عليه السلام ۵۵۸
الثانى: تعارض الإجماعات المنقوله ۵۵۹
الثالث: نقل التواتر بخبر الواحد ۵۶۰
فصل: عدم حجّيّة الشهرة الفتوائيّة ۵۶۱
فصل: حجّيّة خبر الواحد ۵۶۵
المشهور بين الأصحاب ۵۶۵
إنّ المسألة أُصوليّة ۵۶۵
أدلّة القائلين بعد حجّيّة خبر الواحد، و الجواب عنها ۵۶۹
فصل: الآيات الّتى استدلّ بها على حجّيّة خبر الواحد ۵۷۵
الدليل الأوّل: آية النبأ ۵۷۵
الإشكال الأوّل، و الجواب عنه ۵۷۵

الإشكال الثانی، و الجواب عنه ۵۷۹
الإشكال الثالث، و الجواب عنه ۵۸۴
الدليل الثانی: آية النفر ۵۸۵
الدليل الثالث: آية الكتمان ۵۹۴
الدليل الرابع: آية السؤال ۵۹۶
الدليل الخامس: آية الأُذن ۵۹۹
فصل: فی الأخبار الّتی دلّت علی اعتبار أخبار الآحاد ۶۰۳
فصل: فی الإجماع علی حجّيّة الخبر ۶۰۵
الوجه الأوّل: الإجماع القولیّ ۶۰۵
الوجه الثانی: الإجماع العمليّ ۶۰۷
الوجه الثالث: سيرة العقلاء ۶۰۷
فصل: فی الوجوه العقليّة الّتی أُقيمت علی حجّيّة الخبر الواحد ۶۱۳
الوجه الأوّل: دليل الانسداد الصغير ۶۱۳
الوجه الثانی: ما ذكره صاحب الوافية ۶۱۶
الوجه الثالث: ما أفاده صاحب هداية المسترشدين ۶۱۹
فصل: فی الوجوه الّتی أقاموها علی حجّيّة الظنّ ۶۲۳
الوجه الأوّل: قاعدة رفع الضرر المظنون ۶۲۳
الوجه الثانی: قاعدة قبح ترجيح المرجوح علی الراجح ۶۳۰
الوجه الثالث: الجمع بين قاعدتی الاحتياط و نفی الحرج ۶۳۱
الوجه الرابع: دليل الانسداد ۶۳۲
فهرس موضوعات الكتاب ۶۳۷