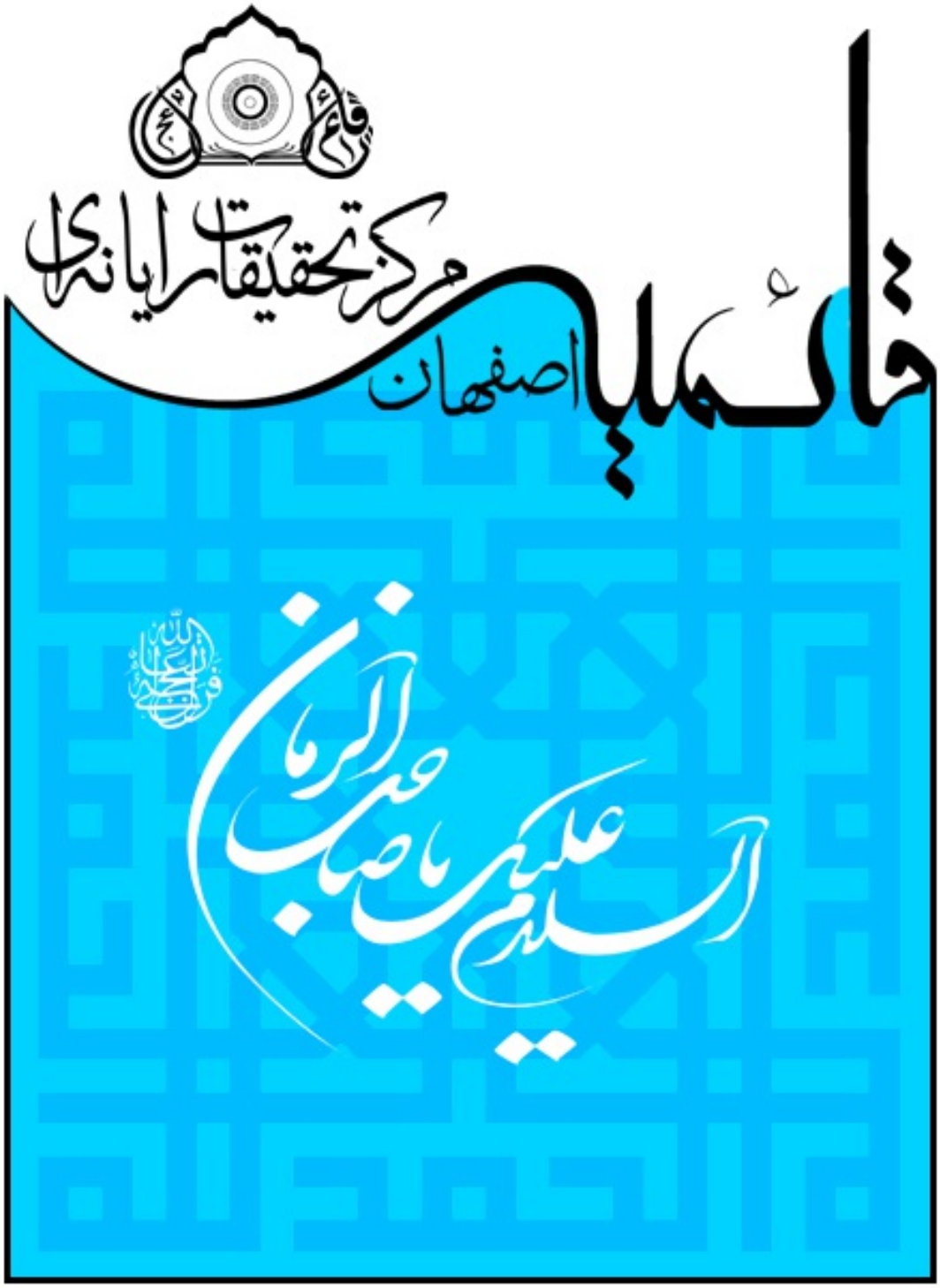

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

شرح

اُصولِ فقه

۱

علی محمدی

بسم الله الرحمن الرحيم

شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر

نویسنده:

علی محمدی

ناشر چاپی:

دار الفکر

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵
شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر جلد ۱ ----- ۱۶
مشخصات کتاب ----- ۱۶
اشاره ----- ۱۷
فهرست مطالب ----- ۲۱
پیش گفتار ----- ۲۷
المدخل ----- ۳۱
اشاره ----- ۳۱
تعریف علم اصول فقه ----- ۳۲
اشاره ----- ۳۲
حکم شرعی ----- ۳۵
فلسفه جعل احکام ظاهری ----- ۳۶
دلیل اجتهادی و فقاهتی ----- ۳۶
موضوع علم الاصول ----- ۳۷
اشاره ----- ۳۷
دو دیدگاه درباره موضوع علم اصول فقه ----- ۳۸
فایده علم اصول ----- ۳۹
تقسیم مباحث اصول فقه ----- ۳۹
مقدمه ----- ۴۱
اشاره ----- ۴۱
۱. حقیقت وضع ----- ۴۱
۲. واضع کیست؟ ----- ۴۲
۳. وضع تعیینی و تعیّنی ----- ۴۴

۴. اقسام وضع (به لحاظ موضوع له) ----- ۴۴
۵. امکان یا استحاله قسم رابع ----- ۴۸
۶. وقوع قسم الثالث (وضع عام و موضوع له خاص و تحقیق معنای حرفی) ----- ۵۰
اشاره ----- ۵۰
توضیح علامت بودن ----- ۵۱
توسعه مطلب ----- ۵۴
نتیجه ----- ۵۵
بطلان دو قول اوّل ----- ۵۶
توضیح بیشتر ----- ۵۷
وضع در حروف عام و موضوع له خاص ----- ۵۸
اشاره ----- ۵۸
نتیجه ----- ۵۹
۷. استعمال حقیقی و مجازی ----- ۶۱
۸. دلالت تابع اراده است ----- ۶۳
۹. وضع شخصی و نوعی ----- ۶۷
۱۰. وضع مرکبات ----- ۶۹
۱۱. علامات حقیقت و مجاز ----- ۷۱
اشاره ----- ۷۱
اول: تبادر ----- ۷۲
اشکال دور ----- ۷۲
دوم: صحت سلب و یا عدم آن ----- ۷۴
اشاره ----- ۷۴
تنبیه ----- ۷۸
سوم: اطراد ----- ۷۸

۱۲. اصول لفظی ----- ۷۹
اشاره ----- ۷۹
اصاله الحقیقه ----- ۸۱
اصاله العموم ----- ۸۲
اصاله الاطلاق ----- ۸۳
اصاله عدم التقدیر ----- ۸۳
اصاله الظهور ----- ۸۵
حجیت اصول لفظی ----- ۸۶
۱۳. ترادف و اشتراک ----- ۸۷
اشاره ----- ۸۷
امکان ترادف و اشتراک لفظی ----- ۸۸
وقوع ترادف و اشتراک لفظی ----- ۸۸
اشاره ----- ۸۸
سرچشمه پیدایش الفاظ مشترک و مترادف ----- ۸۹
آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد جایز است؟ ----- ۹۰
اشاره ----- ۹۰
حقیقت استعمال ----- ۹۱
رابطه لفظ و معنا ----- ۹۲
مثال لفظ و معنا ----- ۹۲
اصل استدلال ----- ۹۲
دو نکته ----- ۹۳
۱۴. حقیقت شرعی ----- ۹۶
اشاره ----- ۹۶
وضع تعیینی ----- ۹۸

وضع تعینی ----- ۹۹
صحیح و اعم ----- ۱۰۰
وهم و دفع ----- ۱۰۵
دو نکته الفاظ معاملات ----- ۱۰۹
المقصد الاول مباحث الالفاظ ----- ۱۱۵
اشاره ----- ۱۱۵
باب اول: مشتق ----- ۱۱۹
اشاره ----- ۱۱۹
۱. مراد از مشتق چیست؟ ----- ۱۲۱
۲. آیا نزاع در مشتق در اسم زمان هم جاری است؟ ----- ۱۲۵
۳. اختلاف مشتقات به خاطر اختلاف مبادی آنها ----- ۱۲۷
۴. استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس، همیشه حقیقت است ----- ۱۲۹
نتیجه ----- ۱۳۱
مختار ----- ۱۳۲
باب دوم: اوامر ----- ۱۳۳
اشاره ----- ۱۳۳
مبحث اول: ماده امر ----- ۱۳۳
۱. معنای ماده امر ----- ۱۳۳
۲. اعتبار علو در امر ----- ۱۳۶
۳. دلالت لفظ امر بر وجوب ----- ۱۳۸
مبحث دوم. صیغه امر یا هیئت امر ----- ۱۴۰
۱. معنای صیغه امر ----- ۱۴۰
اشاره ----- ۱۴۰
خلاصه الکلام ----- ۱۴۳

نظریات دیگر ----- ۱۴۳
۲. ظهور صیغه امر در وجوب ----- ۱۴۴
اشاره ----- ۱۴۴
دو نکته ----- ۱۴۷
۳. تعبدی و توصلی ----- ۱۵۰
تمهید ----- ۱۵۰
منشأ اختلاف و تحریر آن ----- ۱۵۲
محل اختلاف از وجوه قصد قربت ----- ۱۵۵
یک نکته ----- ۱۵۶
اطلاق و تقیید در تقسیمات اولیه واجب ----- ۱۵۶
اشاره ----- ۱۵۶
مقام ثبوت ----- ۱۵۷
اما مقام اثبات ----- ۱۵۸
اطلاق و تقیید در تقسیمات ثانویه ممکن نیست ----- ۱۵۹
نتیجه ----- ۱۶۰
۴. اطلاق صیغه امر و عینیت ----- ۱۶۳
۵. اطلاق صیغه و تعینیت ----- ۱۶۴
۶. اطلاق صیغه و وجوب نفسی ----- ۱۶۵
۷. الفور و التراخی ----- ۱۶۶
اشاره ----- ۱۶۶
تبصره ----- ۱۷۰
۸. المره و التکرار ----- ۱۷۰
اشاره ----- ۱۷۰
نتیجه احتمال ----- ۱۷۳

نتیجه احتمال دیگر ----- ۱۷۴
۹. نسخ الوجوب ----- ۱۷۶
۱۰. الامر بشی ء مرتین ----- ۱۷۸
۱۱. دلالت امر به امر بر وجوب ----- ۱۸۰
اشاره ----- ۱۸۰
خلاصه ----- ۱۸۲
خاتمه تقسیمات واجب ----- ۱۸۳
اشاره ----- ۱۸۳
۱. مطلق و مشروط ----- ۱۸۳
۲. معلق و منجز ----- ۱۸۵
۳. اصلی و تبعی ----- ۱۸۸
اشاره ----- ۱۸۸
قانون کلی ----- ۱۸۹
۴. تخییری و تعیینی ----- ۱۸۹
۵. عینی و کفائی ----- ۱۹۳
اشاره ----- ۱۹۳
دو نکته ----- ۱۹۴
۶. واجب موسع و مضیق ----- ۱۹۵
اشاره ----- ۱۹۵
آیا امر به ادا، امر به قضا هم هست؟ ----- ۱۹۹
باب سوم: نواهی ----- ۲۰۴
اشاره ----- ۲۰۴
۱. ماده نهی ----- ۲۰۴
۲. صیغه نهی ----- ۲۰۶

۳. ظهور صیغه نهی در تحریم ----- ۲۰۷
۴. مطلوب از نهی چیست؟ ----- ۲۱۰
اشاره ----- ۲۱۰
فرق بین آن دو ----- ۲۱۰
۵. دوام و تکرار یا مره ----- ۲۱۲
تنبیه ----- ۲۱۳
باب چهارم: مفاهیم ----- ۲۱۵
اشاره ----- ۲۱۵
۱. معنای کلمه مفهوم ----- ۲۱۵
اشاره ----- ۲۱۵
الف. المفهوم ما یفهم من اللفظ ----- ۲۱۵
ب. المفهوم ما یحصل فی الذهن ----- ۲۱۶
۲. نزاع در حجیت مفهوم ----- ۲۱۹
۳. اقسام مفهوم ----- ۲۲۰
اشاره ----- ۲۲۰
الف. مفهوم موافقت. ----- ۲۲۰
ب. مفهوم مخالفت. ----- ۲۲۰
اشاره ----- ۲۲۰
اول. مفهوم شرط ----- ۲۲۱
اشاره ----- ۲۲۱
مناط در مفهوم شرط ----- ۲۲۴
هنگامی که شرط متعدد و جزا واحد باشد ----- ۲۳۰
و اما نحو ثانی ----- ۲۳۵
دو تنبیه ----- ۲۳۸

۱. تداخل مسببات ----- ۲۳۸
۲. اصل عملی در هر دو مسئله ----- ۲۴۰
ثمره تداخل اسباب و مسببات ----- ۲۴۰
دوم. مفهوم وصف ----- ۲۴۱
موضوع بحث ----- ۲۴۱
اقوال در مسئله ----- ۲۴۴
سوم. مفهوم غایت ----- ۲۵۱
چهارم. مفهوم حصر ----- ۲۵۵
معنای حصر ----- ۲۵۵
اموری که مفید حصر هستند و دلالت بر حصر می نمایند ----- ۲۵۷
هیئت های دلالت کننده بر حصر ----- ۲۶۱
پنجم. مفهوم عدد ----- ۲۶۳
ششم. مفهوم لقب ----- ۲۶۴
خاتمه ----- ۲۶۶
دلالات اقتضا، تنبیه، اشاره ----- ۲۶۶
اشاره ----- ۲۶۶
۱. دلاله الاقتضاء ----- ۲۶۸
۲. دلالت تنبیه ----- ۲۷۱
۳. دلالت اشاره ----- ۲۷۵
حجیت این دلالت ها ----- ۲۷۶
باب پنجم: عام و خاص ----- ۲۷۹
اشاره ----- ۲۷۹
اقسام عام ----- ۲۸۱
اشاره ----- ۲۸۱

۱. الفاظ عموم ----- ۲۸۵
اشاره ----- ۲۸۵
چند نکته ----- ۲۹۰
۲. مخصص متصل و منفصل ----- ۲۹۰
اشاره ----- ۲۹۰
وجه اشتراک هر دو مخصص ----- ۲۹۱
تفاوت هر دو مخصص ----- ۲۹۲
اما کبرای کلی ----- ۲۹۴
شاهد مطلب ----- ۲۹۴
اما تطبیق بر ما نحن فیه ----- ۲۹۴
نتیجه ----- ۲۹۵
۳. استعمال عام در باقی مانده مجاز است یا حقیقت؟ ----- ۲۹۵
۴. حجیت عام مخصص در باقی ----- ۲۹۹
۵. آیا اجمال مخصص در عام سرایت می کند ----- ۳۰۲
۶. عمل به عام قبل از مخصص از مخصص جایز نیست ----- ۳۲۲
۷. آیا عدد ضمیر به بعضی از افراد عام موجب تخصیص عام می گردد؟ ----- ۳۲۵
۸. تعقیب استثنا بر جمله های متعدد ----- ۳۳۰
اشاره ----- ۳۳۰
اقوال در مسئله ----- ۳۳۲
۹. تخصیص عام با مفهوم ----- ۳۳۵
۱۰. تخصیص قرآن به وسیله خبر واحد ----- ۳۳۹
۱۱. دوران بین تخصیص و نسخ ----- ۳۴۵
اشاره ----- ۳۴۵
صورت اول ----- ۳۴۷

صورت دوم ----- ۳۴۷
صورت سوم ----- ۳۵۴
صورت های چهارم و پنجم ----- ۳۵۷
باب ششم: مطلق و مقید ----- ۳۵۹
مسئله اول. معنای مطلق و مقید ----- ۳۵۹
اشاره ----- ۳۵۹
تقابل مطلق و مقید ----- ۳۵۹
مسئله دوم. اطلاق و تقیید ملازم اند ----- ۳۶۴
مسئله سوم. اطلاق در جملات ----- ۳۶۶
مسئله چهارم. آیا اطلاق ناشی از وضع است؟ ----- ۳۶۸
اشاره ----- ۳۶۸
۱. اعتبارات ماهیت ----- ۳۶۹
۲. اعتبار ماهیت به هنگام حکم برآن ----- ۳۷۳
اشاره ----- ۳۷۳
مقدمه اول ----- ۳۷۷
مقدمه دوم ----- ۳۷۷
۳. اقوال مسئله ----- ۳۸۲
اشاره ----- ۳۸۲
اما نظریه متأخرین ----- ۳۸۳
نتیجه ----- ۳۸۵
مقام استعمال ----- ۳۸۷
مسئله پنجم. مقدمات حکمت ----- ۳۸۷
اشاره ----- ۳۸۷
دو نکته ----- ۳۹۱

قدر متیقن در مقام تخاطب ----- ۳۹۱
انصراف ----- ۳۹۵
مسئله ششم. مطلق و مقید متنافی اند ----- ۳۹۸
معنای تنافی ----- ۳۹۸
باب هفتم: مجمل و مبین ----- ۴۰۲
اشاره ----- ۴۰۲
۱. تعریف مجمل ----- ۴۰۲
۲. تعریف مبین ----- ۴۰۳
۳. اقسام مجمل ----- ۴۰۳
۴. اقسام مبین ----- ۴۰۳
۵. موجبات اجمال ----- ۴۰۴
۶. نسبیت مجمل و مبین ----- ۴۰۷
۷. مواضع مشکوک ----- ۴۰۷
تنبیه و تحقیق ----- ۴۱۱
نتیجه ----- ۴۱۳
درباره مرکز ----- ۴۱۶

شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : محمدی، علی، ۱۳۳۷-

عنوان قراردادی : اصول الفقه .شرح

عنوان و نام پدیدآور : شرح اصول فقه استاد محمدرضا مظفر/ علی محمدی

مشخصات نشر : قم: دار الفکر، ۱۳۶۹.

مشخصات ظاهری : ۴ج.

شابک : ۱۵۰۰ریال(ج.۱)

یادداشت : چاپ قبلی: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۸

یادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۳۶۹)؛ ۲۰۰۰ ریال

یادداشت : جلد ۱ و ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۷۵)؛ ۷۵۰۰ ریال (ج. ۱)؛ ۵۵۰۰ ریال (ج.)۲

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ سوم: ۱۳۷۵)؛ ۹۵۰۰ ریال (ج. ۳)؛ ۶۰۰۰ ریال (ج.)۴

یادداشت : ج. ۴ چاپ اول: ۱۳۶۹؛ ۱۵۰۰ ریال

یادداشت : ج. ۴ چاپ دوم: ۱۳۷۱؛ ۲۰۰۰ ریال

موضوع : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م . اصول الفقه -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م . اصول الفقه . شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۵/م۶الف ۶۰۴۲۲۷ ۱۳۶۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۰-۲۰۱۸

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

فهرست مطالب

پیش گفتار ۷

المدخل ۱۱

تعریف علم اصول فقه ۱۲

دلیل اجتهادی و فقاهتی ۱۶

موضوع علم الاصول ۱۷

مقدمه ۲۱

۱. حقیقت وضع ۲۱

۲. واضع کیست؟ ۲۲

۳. وضع تعیینی و تعیّنی ۲۴

۴. اقسام وضع (به لحاظ موضوع له) ۲۴

۵. امکان یا استحاله قسم رابع ۲۸

۶. وقوع قسم الثالث ۳۰

وضع در حروف عام و موضوع له خاص ۳۸

۷. استعمال حقیقی و مجازی ۴۱

۸. دلالت تابع اراده است ۴۳

۹. وضع شخصی و نوعی ۴۷

۱۰. وضع مرکبات ۴۹

۱۱. علامات حقیقت و مجاز ۵۱

۱۲. اصول لفظی ۵۹

۱۳. ترادف و اشتراک ۶۷

امکان ترادف و اشتراک لفظی ۶۸

وقوع ترادف و اشتراک لفظی ۶۸

۱۴. حقیقت شرعی ۷۶

المقصد الاول: مباحث الالفاظ ۹۵

باب اول: مشتق ۹۹

۱. مراد از مشتق چیست؟ ۱۰۱

۲. آیا نزاع در مشتق در اسم زمان هم جاری است ۱۰۵

۳. اختلاف مشتقات به خاطر اختلاف مبادی آنها ۱۰۷

۴. استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس، همیشه حقیقت است ۱۰۹

باب دوم: اوامر ۱۱۳

مبحث اول: ماده امر ۱۱۳

۱. معنای ماده امر ۱۱۳

۲. اعتبار علو در امر ۱۱۶

۳. دلالت لفظ امر بر وجوب ۱۱۸

مبحث دوم. صیغه امر یا هیئت امر ۱۲۰

۱. معنای صیغه امر ۱۲۰

۲. ظهور صیغه امر در وجوب ۱۲۴

۳. تعبدی و توصلی ۱۳۰

۴. اطلاق صیغه امر و عینیت ۱۴۳

۵. اطلاق صیغه و تعینیت ۱۴۴

ص: ۶

۶. اطلاق صیغه و وجوب نفسی ۱۴۵

۷. الفور و التراخی ۱۴۶

۸. المره و التکرار ۱۵۰

۹. نسخ الوجوب ۱۵۵

۱۰. الامر بشی ء مرتین ۱۵۷

۱۱. دلالت امر به امر بر وجوب ۱۵۹

خاتمه تقسیمات واجب ۱۶۲

۱. مطلق و مشروط ۱۶۲

۲. معلق و منجز ۱۶۴

۳. اصلی و تبعی ۱۶۷

۴. تخییری و تعیینی ۱۶۸

۵. عینی و کفائی ۱۷۲

۶. واجب موسع و مضیق ۱۷۴

باب سوم: نواهی ۱۸۳

۱. ماده نهی ۱۸۳

۲. صیغه نهی ۱۸۵

۳. ظهور صیغه نهی در تحریم ۱۸۶

۴. مطلوب از نهی چیست؟ ۱۸۸

۵. دوام و تکرار یا مره ۱۹۰

باب چهارم: مفاهیم ۱۹۳

۱. معنای کلمه مفهوم ۱۹۳

۲. نزاع در حجیت مفهوم ۱۹۶

۳. اقسام مفهوم ۱۹۷

باب پنجم: عام و خاص ۲۵۵

۱. الفاظ عموم ۲۶۱

۲. مخصص متصل و منفصل ۲۶۶

۳. استعمال عام در باقی مانده مجاز است یا حقیقت؟ ۲۷۱

۴. حجیت عام مخصص در باقی ۲۷۵

۵. آیا اجمال مخصص در عام سرایت می کند ۲۷۸

۶. عمل به عام قبل از مخصص از مخصص جایز نیست ۲۹۸

۷. آیا عدد ضمیر به بعضی از افراد عام موجب تخصیص عام می گردد؟ ۳۰۱

۸. تعقیب استثنا بر جمله های متعدد ۳۰۶

۹. تخصیص عام با مفهوم ۳۱۱

۱۰. تخصیص قرآن به وسیله خبر واحد ۳۱۵

۱۱. دوران بین تخصیص و نسخ ۳۲۰

باب ششم: مطلق و مقید ۳۳۳

مسئله اول. معنای مطلق و مقید ۳۳۳

مسئله دوم. اطلاق و تقیید ملازم اند ۳۳۸

مسئله سوم. اطلاق در جملات ۳۴۰

مسئله چهارم. آیا اطلاق ناشی از وضع است؟ ۳۴۲

مسئله پنجم. مقدمات حکمت ۳۶۰

مسئله ششم. مطلق و مقید متنافی اند ۳۷۱

باب هفتم: مجمل و مبین ۳۷۵

۱. تعریف مجمل ۳۷۵

۲. تعریف مبین ۳۷۶

۳. اقسام مجمل ۳۷۶

۴. اقسام مبین ۳۷۶

۵. موجبات اجمال ۳۷۷

۶. نسبیت مجمل و مبین ۳۸۰

۷. مواضع مشکوک ۳۸۰

تنبیه و تحقیق ۳۸۴

ص: ۷

پیش گفتار

هر علمی، در بـدو ظهور و پیـدایش، بسان نوزادی ناتوان است که در دامان پرمهر مادری مهربان متولد شده و پیوسـته تحت مراقبت وی قرار می گیرد تا در آینده ای طولانی و با تلاش های مداوم والدین، جوانی قوی و نیرومند گردد.

علوم و دانش ها، در آغاز، از مغز یک یا چنـد دانشـمند بزرگ، به وسـیله الهامات غیبی، تراوش نموده، به وجود می آینـد. آن گاه، در بستر زمـان، به دست توانـای باغبانـان بزرگ بـاغ علم، قهرمانان نامی صـحنه دانش و اندیشـمندان بزرگ جهان آگاهی، پرورش یافته و گام به گام، مراحل تکاملی خود را طی می نمایند. این تکامل برای ما انسان ها ایستایی نداشته و تا بی نهایت، ادامه دارد.

علم شـریف و فن ارزشـمند اصول فقه نیز از این قـانون کلی پیروی می کنـد. این علم، از جمله علوم اسـلامی بوده و در دامـان پاک آیین آسـمانی اسلام طلوع نموده و بنیانگذاران اصلی آن، پیشوایان معصوم شیعه، به ویژه امام باقر و امام صادق علیهما السّلام هستند که خود فرموده اند: «علینا القاء الاصول و علیکم بالتفرع».

پس از ایشان، در طول تاریـخ، این علم، به دست توانای محققان فرزانه و عالمان نام آور، سـیر تکاملی خود را ادامه داده تا آنجا که ما امروز شاهد عالی ترین و درخشان ترین مراحل تعالی آن هستیم.

بسـیار بجـاست که در این مقـام، فهرست گونه، نـام مشـاهیر علمـای این فن را- که در این نوشـتار، از کتاب های آنان اسـتفاده های فراوانی برده ایم و به تنـاسب، کلمـاتی را از آنـان نقـل نموده و زینت کتـاب خویش سـاخته ایم- یـادآور شویم؛ زیرا که «عنـد ذکر الصالحین تنزل الرحمه».

ص: ۸

۱. نخستین دانشمند شیعی که دامن همت به کمر زد و علم شریف اصول را احیا نمود، جناب علم الهدی مرحوم سید مرتضی بود که مبسوطترین کتاب را در آن عصر در موضوع اصول فقه به نام الذریعه الی اصول الشریعه تدوین فرمود.

۲. پس از وی، شاگرد برازنده ایشان، نادره دوران، مرحوم شیخ الطائفه الامامیه، ابی جعفر الطوسی، احیاکننده علم اصول است که کتاب عده الاصول را تدوین فرمود.

۳. سومین عالم بزرگ شیعی که در این فن قلم زده، مرحوم محقق اول است که ایشان را رئیس المتأخرین و لسان القدماء گویند و کتاب ارزشمند ایشان در علم اصول معارج الاصول است.

۴. پس از مرحوم محقق، جناب علامه ذوالفنون، جامع المعقول و المنقول، حاوی الاصول و الفروع، مرحوم علامه حلی قرار دارد که کتاب های تهذیب و نهایه و مبادی را در فن اصول فقه به رشته تحریر در آورده است.

۵. پنجمین دانشمند شیعی که در میدان اصول درخشید و نامش جاودانه شد، مرحوم شیخ حسن فرزند شهید ثانی، معروف به صاحب معالم است که کتاب بسیار ارزنده معالم الاصول را تدوین و به جهان علم عرضه نمود. این کتاب از آن تاریخ تا به امروز جایگاه ویژه ای در میان حوزه های علمیه داشته و چندین قرن است که جزو کتب درسی حوزه ها محسوب می گردد. فراگیری این کتاب برای آشنایی با مبانی متقدمین لازم و ضروری به نظر می رسد.

۶. پس از ایشان، با چهره تابناک دیگری در فن اصول روبه رو می شویم که عمری را در راه تحقیق معضلات علمی به سر برد و کتاب عمیق و سنگین قوانین الاصول را به رشته تحریر درآورد. آن شخصیت ارزنده، مرحوم آیه اللّه حاج شیخ ابو القاسم گیلانی، معروف به میرزای قمی است که خود در مبحث اجتماع امر و نهی قوانین الاصول می فرماید: «فقد اسفر الصبح و ارتفع الظلام فالی کم قلت و قلت».

این کتاب نیز مورد توجه فقهای نامدار شیعه بوده و سال های متمادی در حوزه های علمیه تدریس می شد. در فضیلت این کتاب گفته اند:

لیت ابن سینا دری اذ جاء مفتخراباسم الرئیس بتصنیف لقانون

ص: ۹

ان الاشارات و القانون قد جمعامع الشفاء فی مضامین القوانین

۷ و ۸. پس از ایشان، با چهره علمی دو برادر برومند و توانا روبه رو می شویم که هرکدام به نوبت خویش خدمات شایانی به علم اصول نموده اند: یکی به نام مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی، صاحب کتاب هدایه المسترشدین که دنیایی از مطالب عمیق را در این کتاب آورده و نام خویش را جاودانه ساخته و دیگری به نام مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی، صاحب کتاب فصول که جزء کتب سطح عالی اصول است.

۹. نهمین چهره درخشان فقهی و اصولی- که جزء نوابغ روزگار به شمار می آید- مرحوم آیه اللّه العظمی حاج شیخ مرتضی انصاری- رضوان اللّه تعالی علیه- است که به حق، تحولات شگرفی را در علم فقه و اصول به وجود آورد و قله های رفیعی از این دو علم را با دست توانای خود فتح نمود. و اصولیان پس از وی، جملگی از نظریات این نظریه پرداز بزرگ عرصه فقه و اصول متأثر هستند.

وی دو کتاب ارزنده در علم اصول فقه از خود به یادگار گذاشته که بسان چراغی پرنور، فراراه عالمان و محققان نورافشانی می کنند؛ یکی کتاب مطارح الانظار و دیگری کتاب فرائد الاصول (مشهور به رسائل) که کتاب اخیر جزء کتب درسی سطوح عالی حوزه های علمیه شیعه است.

۱۰. پس از ایشان، مشهورترین چهره اصولی، مرحوم آیه اللّه العظمی آخوند ملاـ محمد کاظم خراسانی، صاحب کتاب کفایه الاصول است. این کتاب، عالی ترین و عمیق ترین کتابی است که در مرحله سطح عالی، در حوزه های علمیه تدریس می شود.

۱۱ و ۱۲ و ۱۳. پس از مرحوم آخوند، با سه شخصیت نام آور اصولی روبه رو می شویم که هرکدام از آنان سهم تعیین کننده ای در پیشبرد و تنقیح مطالب عالی اصولی دارند:

الف. مرحوم آیه اللّه حاج شیخ محمد حسین نایینی (معروف به میرزای نایینی).

خوشبختانه تقریرات درس خارج ایشان، به دو قلم منتشر شده و در اختیار جویندگان قرار دارد: یکی به نام فوائد الاصول و دیگری به نام اجود التقریرات.

ب. مرحوم آیه اللّه حاج شیخ محمد حسین اصفهانی (معروف به محقق کمپانی).

ص: ۱۰

نظریات این مرد بزرگ، در کتاب شریف نهایه الدرایه- که حاشیه بر کفایه الاصول- است از عمیق ترین نظریات در علم اصول به حساب می آید.

ج. مرحوم آیه اللّه حاج شیخ ضیاء الدین عراقی (معروف به آقا ضیاء).

تقریرات درس این عالم فرزانه نیز در قالب کتاب ارزشمند نهایه الافکار منتشر شده و هم اکنون در دسترس اهل فن قرار دارد.

۱۴. پس از سه محقق یاد شده، نوبت به نویسنده کتاب اصول الفقه یعنی مرحوم آیه اللّه مظفر- قدس سره القدوسی- می رسد.

این فقیه عالی مقام و فیلسوف نامی و حکیم فرزانه، در مکتب مرحوم نایینی و مرحوم اصفهانی حقایق اصول را آموخته و با تدوین کتاب شریف اصول الفقه، جزء ارزنده ترین چهره های علمی به شمار می رود. وی در هر علم فن که قلم زده، به راستی، ابتکارات و نوآوری های فراوان و شگفت آوری داشته و گنج های گرانبهایی را از دریای علوم و دانش ها استخراج نموده و در اختیار پژوهشگران قرار داده است. باید گفت که تدوین کتاب شیوا و دلپذیر اصول الفقه، از الطاف و عنایات خاص خداوندی به این عالم توانا بوده است. شکر اللّه مساعیهم الجمیله و ادخلهم اللّه بحبوحه جنانه.

نوشتاری که پیش روی شماست، پس از چندین دوره تدریس نوشته شده و حتی الامکان سعی برآن بوده که نظریات بزرگان علمای متأخر (به ویژه از شیخ انصاری تا به امروز) را، هرچند فهرست وار، در اختیار خوانندگان بگذاریم. امید است مقبول درگاه حضرت حق- جلّ و علا- قرار گیرد و آن را ذخیره ای برای یوم المعاد قرار دهد؛ ان شاء اللّه تعالی.

علی محمدی خراسانی

ص: ۱۱

المدخل

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم الحمد للّه رب العالمین و صلی اللّه علی سیدنا و مولانا ابی القاسم المصطفی محمد صلّی اللّه علیه و آله و آله الطیبین الطاهرین لا سیما ناموس الدهر و امام العصر الحجه ابن الحسن العسکری روحی لتراب مقدمه الفداء.

در میان علما و دانشمندان، مرسوم و متداول است که در آغاز هر علمی، اموری را تحت عنوان «مبادی و مقدمات» طرح می کنند. پیشینیان، هشت امر را ذکر می کردند و از آنها به «رئوس ثمانیه» یاد می کردند، ولی متأخرین و دانشمندان جدید، معمولا سه امر از آن امور هشتگانه را- که از اهمیت بسزایی برخوردار هستند- ذکر می نمایند.

آنها عبارت اند از:

الف. بیان تعریف علم،

ب. بیان موضوع علم،

ج. بیان فایده علم.

جناب مظفر قدّس سرّه در ابتدای کتاب شریف اصول الفقه، چهار مطلب را بیان می کنند که به ترتیب عبارت اند از:

۱. تعریف علم اصول فقه،

۲. بیان موضوع علم اصول فقه،

۳. بیان فایده علم اصول فقه،

ص: ۱۲

۴. تقسیم بندی مباحث علم اصول فقه.

در اینجا به توضیح و تبیین این امور می پردازیم.

تعریف علم اصول فقه

اشاره

«هو علم یبحث فیه عن قواعد تقع نتیجتها فی طریق استنباط الحکم الشرعی»؛

علم اصول فقه، علمی است که در آن، از یک سلسله قوانین و قواعد کلی که نتیجه آنها در طریق و راه استنباط حکم شرعی واقع می شود، بحث می کند.

در این تعریف، شش نکته نهفته است که باید ملاحظه و بررسی شود:

الف. کلمه «علم»؛ این کلمه به منزله جنس تعریف است و کلیه علوم را دربر می گیرد.

ب. کلمه «قواعد»؛ این کلمه اشاره دارد به آنکه ما، در علم اصول، از یک سری قوانین و دستورالعمل های کلی و فراگیر و جهان شمول بحث می کنیم و حوادث شخصی و جزئی، از موضوع بحث ما خارج است. این کلمه به منزله فصل اول تعریف است و علومی را از قبیل علم رجال و جغرافیا و ... از محل بحث خارج می سازد.

به عنوان نمونه، در علم رجال، از عدالت یا فسق، مدح یا ذم، توثیق و یا تفسیق راویان سخن گفته می شود.(۱) تمام این ها مربوط به اشخاص و افراد خاصی بوده و کلیت ندارند.

ج. کلمه «نتیجتها»، منظور از قواعد، همان مسائل مورد بحث در علم اصول است که عالمی آن را اثبات نموده و دانشمند دیگری انکار می کند. آن گاه، نتیجه این مسائل، در طریق استنباط احکام شرعی قرار می گیرد؛ مثلا یکی در باب صیغه افعل می گوید:

صیغه افعل، ظهور در وجوب دارد. چنین شخصی هنگامی که به اوامر قرآن و سنت برخورد می کند، به وجوب فتوا می دهد. دیگری می گوید: ظهور در استحباب دارد. این شخص نیز هنگامی که به امرهای قرآن و سنت می رسد، به استحباب فتوا می دهد و ...

۱- موضوع بحث علم رجال، راوی شناسی است در مقابل علم حدیث که به موضوع حدیث شناسی می پردازد.

ص: ۱۳

د. کلمه «استنباط»، استنباط، از ماده نبط بوده و به معنای استخراج آب های زیرزمینی است. گویا فقهای گرامی، سعی خود را در استخراج احکام به عملیات مقنیان تشبیه نموده اند؛ همان طوری که یک مقنی، از لابه لای قشرهای زیادی، آب زلال و گوارا را بیرون می کشد، همچنین یک فقیه نیز از لابه لای انبوه آیات و روایات و دیگر منابع، احکام را استخراج نموده و در رساله عملی اش می نویسد: «نماز جمعه واجب است» و «شرب خمر حرام است» و ...

ه کلمه «فی طریق استنباط»: یعنی قوانین علم اصول قوانینی هستند که مستقیما در طریق استنباط احکام شرعی قرار می گیرند. ازاین رو، نام این علم را علم اصول الفقه (ریشه های فقه) نامیده اند. بدین وسیله، دانش هایی از قبیل فلسفه، ریاضیات، کلام، منطق و ... خارج می گردد؛ زیرا در این سلسله علوم نیز از یک سری قواعد جهان شمول گفت وگو می شود. ولی نتیجه آنها مستقیما در طریق استنباط حکم شرعی قرار نمی گیرد.

پیش از بیان نکته ششم، برای نکات مذکور مثالی عرضه می کنیم.

همه می دانیم که نماز، در دین مبین اسلام، یکی از واجبات است و آیات فراوانی از قرآن، بر وجوب آن دلالت می کنند.

یکی از آن آیات آیه شریفه ۷۲ از سوره مبارکه انعام است که می فرماید:

وَ أَنْ أَقِیمُوا الصَّلاهَ؛

باید نماز را به پای دارید.

و نیز آیه ۱۰۳ از سوره مبارکه نساء است که می فرماید:

إِنَّ الصَّلاهَ کانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ کِتاباً مَوْقُوتاً؛

همانا نماز، بر انسان های مؤمن، وظیفه ای ثابت و حتمی و معین است.

کیفیت دلالت آیه دوم بر وجوب نماز، مورد بحث نیست و از دو ناحیه دلالت دارد؛ یکی از جهت کلمه «کتابا» و دیگری از ناحیه جمله خبری در مقام انشاء، که به یاری خداوند، در باب اوامر خواهد آمد.

اما نحوه دلالت آیه اول: دلالت این آیه بر وجوب صلاه، بر اثبات دو اصل اساسی متوقف است:

ص: ۱۴

الف. اثبات این که صیغه افعل، ظهور در وجوب دارد. پس از اثبات این مطلب، یک قیاس منطقی به صورت شکل اول تشکیل داده و می گوییم:

«اقیموا» فعل امر است. (صغرا)

و هر فعل امری، ظهور در وجوب دارد. (کبرا)

پس «اقیموا» ظهور در وجوب دارد. (نتیجه)

حال، ممکن است فقیهی، در این مرحله، دلالت صیغه افعل را بر وجوب نپذیرد.

او در این صورت نمی تواند وجوب نماز را از آیه مذکور استنباط کند.

ب. اثبات اینکه ظواهر قرآن نسبت به غیر معصومین علیهم السّلام نیز حجت است و دیگران هم حق دارند به ظواهر قرآن مراجعه نموده و از آنها حکم شرعی را استخراج کنند. به دنبال اثبات این کبرای کلی، نتیجه استدلال پیشین را به این کبرای کلی ضمیمه نموده و قیاس دیگری تشکیل می دهد و می گوید:

«اقیموا» ظهور در وجوب دارد. (صغرا)

و ظواهر قرآن، حجت است. (کبرا)

پس ظهور «اقیموا» در وجوب، حجت است. (نتیجه)

حال، ممکن است مجتهدی، در این مرحله، حجیت ظواهر قرآن را نسبت به غیر معصومین انکار نماید و مدعی شود که ظواهر قرآن، تنها نسبت به معصومین حجت است؛(۱) چنان که اخباری ها مرامشان همین است. اینان نیز نمی توانند وجوب نماز را از آیه شریفه فوق به دست آورند.

با ذکر این مثال، کاملا روشن شد که دلالت آیه مذکور بر وجوب نماز، وابسته به این دو قانون کلی است.

سؤال: این دو اصل مهم و سرنوشت ساز در کدام علم تبیین می گردد؟

جواب: در علم شریف اصول فقه. علم اصول متکفل و عهده دار بیان این دو اصل است که اصل اول، در مباحث الفاظ (بخش اوامر) بیان می گردد و اصل دوم، در مباحث حجت (بخش حجیت ظواهر) تبیین می شود.

۱- انما یعرف القرآن من خوطب به.

ص: ۱۵

دانشمندی که در رساله عملی خویش بر وجوب نماز فتوا می دهد، نخست باید در علم اصول، این دو مسئله را بررسی نموده و بپذیرد که اولا امر، ظهور در وجوب دارد و ثانیا ظواهر قرآن، در حق همگان، حجت است. به دنبال پذیرش این دو اصل، می تواند حکم شرعی را از آیه مورد نظر استفاده نماید.

آنچه درباره وجوب نماز گفتیم، فقط یک نمونه بود وگرنه استنباط کلیه احکام شرعی (چه وضعی و چه تکلیفی، چه واجب و چه حرام) از منابع چهارگانه فقه (قرآن، روایات، اجماع حکم عقل) به یک یا چند مسئله از مسائل علم اصول فقه نیازمند است.

حکم شرعی

آخرین نکته در تعریف علم اصول، کلمه «الحکم الشرعی» است. حکم شرعی، از دیدگاه اصولیان، دارای تقسیمات گوناگونی است. یکی از آن تقسیمات، این است که حکم شرعی، یا واقعی است و یا ظاهری.

حکم شرعی واقعی، حکمی است که از سوی شارع مقدس، به ملاحظه ذوات اشیاء با قطع نظر از علم و جهل مکلف، جعل و تشریع می گردد؛ مثلا- در صلاه، مصلحت ملزمه ای (لازمه الاستیفاء) موجود است که به خاطر آن، خدای حکیم، نماز را بر بندگانش واجب فرموده و آن را در لوح محفوظ ثبت و ضبط نموده است؛ خواه مکلف آگاه باشد و یا نباشد؛ علم و جهل مکلف، در ثبوت و عدم ثبوت این حکم دخالتی ندارد. آری، دانستن و ندانستن، در تنجز (حتمی بودن) و عدم تنجز آن تکلیف واقعی دخیل است؛ یعنی اگر مکلف عالم به واقع شد، «مخالفت با واقع» موجب استحقاق عقاب می گردد، ولی مادامی که آگاه نشده، معذور خواهد بود.

همچنین مسأله حرمت شرب خمر. البته حکم شرعی واقعی، خود اقسامی دارد:

۱. واقعی اولی اختیاری، ۲. واقعی ثانوی اضطراری، که در مبحث اجزاء خواهد آمد.

حکم شرعی ظاهری حکمی است که به ملاحظه جهل مکلف نسبت به واقع، از سوی شرع مقدس جعل گردیده است؛ یعنی شارع مقدس وظایفی را برای مواردی که مکلف جاهل به حکم واقعی و مردد در آن باشد، مقرر فرموده که نام آنها

ص: ۱۶

احکام ظاهری است.

فلسفه جعل احکام ظاهری

جعل این احکام، به منظور بیرون آوردن مجتهد از حیرت و سرگردانی است؛ یعنی هنگامی که مجتهد، از ادله اجتهادی نمی تواند حکم واقعی را به دست آورد و معطل و سرگردان می ماند. از این احکام استفاده می کند؛ مثلا فرض کنیم که فقها، در باب نظر به نامحرم، دو گروه شده اند و گروهی نگاه به نامحرم را حرام می دانند و گروهی دیگر فتوا به جواز می دهند. حال، مجتهدی که بخواهد در این مسئله فتوا دهد، به آیات و روایات و گفتار فقها مراجعه می کند، اما دلیل قانع کننده ای برای هیچ یک از دو نظر پیدا نمی کند و متحیر می گردد که فتوا به حرمت دهد یا جواز. در اینجا اصول عملی به فریاد او رسیده و شارع می فرماید که از این اصول، حکم ظاهری را استنباط کن و خود را، به صورت موقت، از حیرت خارج کن (نظیر قرص مسکن). مجتهد، پس از مراجعه به اصول، اگر برائتی بود، به اصل برائت و اگر احتیاطی بود، به اصل اشتغال تمسک می کند و مشکل خود و مقلدینش را حل می کند.

دلیل اجتهادی و فقاهتی

همان گونه که حکم شرعی به دو قسم واقعی و ظاهری تقسیم می شود ادله ای هم که دلالت بر حکم شرعی می نمایند، بر دوگونه اند: ۱. ادله اجتهادی، ۲. ادله فقاهتی و یا اصول عملی.

دلیل اجتهادی دلیلی است که توسط آن، احکام شرعی واقعی ثابت می گردند و منحصر به ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و حکم عقل) است.

دلیل فقاهتی دلیلی است که توسط آن، حکم شرعی ظاهری ثابت می گردد.

اصول عملی، خود دوگونه اند:

۱. اصول عملی خاص که در باب خاصی از ابواب مباحث فقهی جاری می شوند؛ از قبیل: اصاله الطهاره، اصاله الحلیه و ...

۲. اصول عملی عام که در جمیع ابواب فقه (از طهارت تا دیات) قابل اجرا

ص: ۱۷

هستند و شامل چهار اصل اصاله البراءه، اصاله الاحتیاط، اصاله التخییر و اصاله الاستصحاب می شود.

مباحث علم اصول، متکفل بیان هر دو بخش است؛ هم از قواعدی که نتیجه آنها در طریق استنباط حکم شرعی واقعی قرار می گیرد بحث می کند و هم از قوانینی که نتیجه آنها در طریق کشف حکم ظاهری واقع می شود گفت وگو می کند. قدر جامع هر دو بخش این است که نتیجه تمام این مباحث، در طریق استنباط حکم شرعی قرار می گیرد.

در پایان به دو نکته اشاره می کنیم:

۱. حکم واقعی و ظاهری در طول هم هستند؛ یعنی همیشه رتبه حکم واقعی، سابق بر رتبه حکم ظاهری است؛ باید حکمی باشد و مکلف نسبت به آن شاک و جاهل باشد تا نوبت به حکم ظاهری برسد. همچنین دلیل اجتهادی و فقاهتی در طول هم هستند؛ یعنی مادامی که مجتهد به ادله اجتهادی دسترسی دارد، نمی تواند به ادله فقاهتی رجوع کند. وقتی تمام راه های اجتهادی و حکم واقعی به روی او مسدود شد، آن گاه نوبت به اصول عملی می رسد و مجتهد باید این در را دق الباب کند.

۲. مبتکر دو اصطلاح دلیل اجتهادی و فقاهتی، جناب وحید بهبهانی است و وجه تسمیه این دو به این نام ها این است:

اجتهاد عبارت است از به کار بستن و بذل نمودن تمام توان به منظور تحصیل ظن به احکام واقعی و آنچه مفید ظن است، دلایلی غیر از اصول عملی؛ لذا مناسب است که نام این دلیل را دلیل اجتهادی بگذاریم.

فقه عبارت است از علم به احکام شرعی، اعم از واقعی و ظاهری. از آن رهگذر که اصول عملی دلیل بر حکم ظاهری هستند، لذا مناسب است که نام این دلیل را دلیل فقاهتی بگذاریم.

موضوع علم الاصول

اشاره

امر دوم از امور چهارگانه یاد شده درباره «موضوع علم اصول» است.

منطقی ها معتقدند که هر علمی باید دارای موضوع خاصی باشد که در آن علم، از عوارض ذاتی آن موضوع گفت وگو شود و آن موضوع، محور مباحث آن علم و نقطه

ص: ۱۸

مرکزی مسائل آن علم است. تمایز علوم مختلف از یکدیگر، به موضوعات آنهاست.

ازاین رو، می بینیم که دانشمندان منطق، در آغاز کتابشان، نخست موضوع مطلق علم را، بدون در نظر گرفتن علم خاصی، بیان می کنند و می گویند: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». سپس موضوع علم منطق را بیان می دارند که معرّف و حجت باشد.

دو دیدگاه درباره موضوع علم اصول فقه

اصولیان متقدّم از منطقی ها پیروی نموده و معتقد بودند که هر علمی باید دارای موضوع خاصی باشد که در آن علم، از عوارض ذاتی همان موضوع بحث شود. لذا درصدد برآمده و برای علم اصول هم موضوع خاصی را ذکر کرده اند. مشهور گفته اند:

«موضوع علم اصول، ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) است».(۱) گروهی گفته اند:

«موضوع علم اصول، ادله اربعه به اضافه استصحاب است». برخی دیگر گفته اند «موضوع علم اصول، این پنج امر به اضافه استحسان و قیاس است».(۲)

اصولیان متأخر (از قبیل مرحوم آخوند در کفایه، و بعضی دیگر) معتقدند که لازم نیست هر علمی موضوع خاصی داشته باشد که وسیله آن از سایر علوم ممتاز گردد، بلکه امتیاز علوم از یکدیگر به اغراض است؛ مثلا هدف از علم نحو، حفظ زبان از «خطای در گفتار» است. هدف از منطق، حفظ فکر از «خطای در اندیشه» است. و ما، در هر علمی، از سلسله مسائل پراکنده ای گفت وگو می کنیم که قدر جامع آنها این است که در غرض واحد، اشتراک دارند. بنابراین، می گویند: «علم اصول، موضوع معینی ندارد، بلکه هر مسأله ای که بتواند در طریق استنباط حکم شرعی قرار گیرد، از مسائل علم اصول است».

جناب مظفر همین نظر را پذیرفته است و لذا می فرماید:

وجهی ندارد که ما موضوع علم اصول را ادله اربعه یا به اضافه استصحاب

۱- و خود این ها باز اختلاف دارند که آیا ذوات ادله اربعه موضوعیت دارند و یا ادله اربعه به وصف دلیلیت؟ (که از آن رو که دلیل اند موضوع علم اصول هستند، در اول مباحث حجت از کتاب اصول فقه خواهد آمد.

۲- در مباحث حجت، معنای این ها خواهد آمد.

ص: ۱۹

یـا به اضـافه قیـاس و اسـتحسان قرار دهیم، بلکه هر مسـأله ای که در طریـق اسـتنباط باشـد، از مسائـل علم اصـول است؛ و لـو در این موضوعات داخل نباشد. نیز دلیلی نداریم که حتما مثل منطقی ها بگوییم که باید هر علمی موضوع خاصی داشته باشد.

فایده علم اصول

برای بیان فایده علم اصول، سه مطلب را به عنوان مقدمه ذکر می کنند:

۱. برخی از افعـال و کارهـایی که در محـدوده وجودی مـا انسـان ها انجام می گیرد، اختیاری و ارادی است (مثل نوشـتن، خوانـدن، خوردن، روزه گرفتن و ...) و بخشی دیگر جبری است (مثل جریان خون در بدن، ضربان قلب و ...).

۲. تمام افعال اختیاری ما، در شرع مقدس اسلام، دارای حکمی از احکام شرعی است؛ یعنی یا واجب است یا حرام یا مکروه و ...

۳. برخی از این احکـام شـرعی، از ضـروریات دین (وجوب روزه و نمـاز و ...) و یـا از ضـروریات مـذهب (مثل تقیه و بطلان قیاس) است و هر مسـلمان یا شـیعه ای آنها را می داند و نیازی به استدلال ندارد؛ ولی قسمت عمده احکام شرعی اموری نظری و استدلالی هسـتند که بـدون اقـامه دلیل به دست نمی آینـد. علم شـریف اصول فقه، یگانه علمی است به منظور کمک کردن ما برای اسـتدلال کردن بر احکام شرعی که تدوین شده است.

بنابراین، فایده علم اصول عبارت است از مسلح نمودن و مجتهد و توانایی بخشیدن به او برای استدلال بر احکام شرعی.

تقسیم مباحث اصول فقه

از جمله مسائلی که همواره میان دانشـمندان هر علمی مورد نظر بوده و هست، مسأله تقسیم بندی مطالب آن علم است و هر محققی، به سـلیقه خود، روشـی را عرضه نموده است. در علم اصول هم، تـا زمـان مرحوم آیه اللّه شـیخ محمـد حسـین اصـفهانی، شـیوه های گوناگون عرضه شده بود. جدیدترین تقسیم بندی در مباحث اصول، تقسیم بندی ایشان است که مرحوم مظفر، در این کتاب، از آن روش متابعت نموده است و آن اینکه مباحث این علم، بر چهار بخش تقسیم می گردد:

ص: ۲۰

۱. مباحث الفاظ، در این بخش، از معانی و ظواهر الفاظ بحث می گردد؛ آن هم از یک ناحیه عام و کلی؛ یعنی به الفاظ وارد شده در کتاب و سنت اختصاص ندارد، بلکه کلی بحث می شود؛ اگرچه عالم اصول، از این مباحث در الفاظ کتاب و سنت بهره می گیرد؛ مثلاـ بحث می شود که آیا صیغه افعل، در وجوب ظهور دارد یا خیر؟ آیا صیغه لا تفعل، در تحریم ظهور دارد یا خیر؟ آیا مشتق، در ما تلبس بالمبدا ظهور دارد یا خیر؟ آیا جمله شرطی، در مفهوم ظهور دارد یا خیر؟ و ...

۲. مباحث عقلی، در این بخش، از لوازم احکام شرعی بحث می شود؛ چه این احکام به دلیل لفظی (کتاب و سنت) ثابت شوند و چه به دلیل لبّی (اجماع و عقل) ثابت شوند؛ مثلا بحث می کنیم که آیا ما بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست یا نیست؟ آیا ما بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه وجود دارد یا نه؟ آیا ما بین وجوب شی ء با حرمت ضد آن، ملازمه هست یا نه؟ و ...

۳. مباحث حجت، در این بخش بحث می شود از اینکه چه اموری حجیت و دلیلیت بر حکم شرعی دارند و چه اموری ندارند؟ مثلا از حجیت خبر واحد، حجیت مطلق ظواهر، حجیت خصوص ظواهر کتاب، حجیت سنت، حجیت اجماع و حجیت حکم عقل بحث می شود. این ها به نظر ما حجت هستند. همچنین از حجیت شهرت، حجیت قیاس و ... بحث می شود که این ها به نظر ما حجیت ندارند.

۴. اصول عملی، در این بخش از این موضوع بحث می شود که اگر مجتهد دستش از ادله اجتهادی کوتاه باشد و از این طریق نتواند حکم شرعی را استخراج کند، وظیفه دارد به اصول عملی مراجعه کند و از آنها حکم شرعی را به دست آورد؛ مثل اصل برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر. آن گاه، در پایان کتاب، از تعارض ادله بحث می کنیم که اگر دو دلیل با هم تعارض کردند، وظیفه چیست؟ نام این بحث «تعادل و تراجیح» است. پس کتاب ما در پنج جزء ارائه می شود؛ البته همان طوری که ناشر در پاورقی اشاره نموده، جناب مظفر از این طریقه عدول نموده و مباحث تعادل و تراجیح را در مباحث حجت داخل نموده است که فلسفه آن در اول «مباحث حجت» بیان خواهد شد.

ص: ۲۱

مقدمه

اشاره

پیش از شرح مباحث کتاب، مقدمه ای را ذکر می کنیم و در آن پاره ای از مباحث لغوی را- که مربوط به علوم ادبیات عرب است، ولی در آن علوم، یا اصلا مطرح نشده و یا بسیار ناقص مطرح شده- ذکر می کنیم. این مباحث، شامل چهارده امر می گردد.

۱. حقیقت وضع

بدون تردید، میان الفاظ و معانی، ارتباط و پیوند تنگاتنگی وجود دارد؛ به گونه ای که از استماع هر لفظ، معنای مخصوصی به ذهن تبادر می کند. سخن در این است که آیا این ارتباط، ذاتی و طبیعی است و از قبیل پیوند بین مشاهده دود و وجود آتش است که ذهن هر انسانی در هر نقطه ای از کره زمین از دیدن دود، منتقل به وجود آتش می گردد، یا این پیوند، یک پیوند اعتباری و قراردادی است که به اعتبار معتبر و جعل جاعل وابسته باشد؛ نظیر ارتباطی که میان علایم راهنمایی و رانندگی با توقف یا حرکت و ... وجود دارد که قانون گذاران جامعه آن را وضع نموده اند؟

سلیمان بن عباد صیمری می گوید: «این ارتباط، ذاتی است؛ یعنی چه واضع و معتبری باشد و چه نباشد، از هر لفظی معنای مخصوص آن به ذهن می آید».

اما با کمترین دقت و تأمل، خواهیم یافت که این گفتار بی اساس بوده و توهمی بیش نیست؛ به دلیل اینکه اگر پیوند لفظ و معنا ذاتی بود، دیگر نباید به اختلاف لغات، مختلف و متفاوت شود. به عبارت دیگر، هر انسانی دارای هر لغتی که بود، باید بتواند از لغات و زبان های دیگر، معنای خاص آن را دریابد؛ همان گونه که همگان از رؤیت

ص: ۲۲

دود، پی به وجود آتش می برنـد؛ در حـالی که از واضـحات است که انسـان فارسـی زبان، معانی لغات عربی را بـدون تعلیم و تعلم هرگز نمی فهمد و متقابلا انسان عرب زبان هم نسبت به کلمات فارسی چنین است.

نتیجه: دلالـت الفـاظ بر معـانی خود، تابع وضع واضع است و لـذا منطقی ها دلالت الفاظ بر معانی را از نوع دلالت وضـعی قرار داده اند؛ در مقابل دلالت عقلی و طبیعی.

در این که حقیقت وضع و تعریف آن چیست؟ آیا معنای مصـدری دارد یا اسم مصـدری؟ و ... دیـدگاه های فراوانی وجود دارد که ما در اینجا مجملا بیان مرحوم مظفر را می آوریم که به معنای مصدری ذکر کرده اند و آن اینکه:

الوضع جعل اللفظ بازاء المعنی و تخصیصه به؛

وضع عبارت است از قرار دادن لفظی در مقابل معنایی و اختصاص دادن لفظی به معنایی.

سه تقسیم، برای وضع، بیان می کنند:

۱. تقسیم وضع به لحاظ منشأ وضع یا واضع.

۲. تقسیم وضع به لحاظ موضوع له «معنا».

۳. تقسیم وضع به لحاظ موضوع «لفظ». (جناب مظفر، تقسیم سوم را در امر ۹ و ۱۰ مقدمه خواهد آورد).

۲. واضع کیست؟

پس از روشن شـدن این امر که دلالت الفاظ بر معانی، ذاتی نیست، بلکه اعتباری و وضـعی است، حال این بحث مطرح می شود که واضع اولی در هر لغتی چه کسی است؟ واضع لغت عرب کیست؟ واضع لغت فارسی کیست؟ و ...

در مسئله، دیدگاه های فراوان و تفصیلات مختلفی وجود دارد؛ لکن مهم تر از همه سه قول است:

۱. واضع نخستین خداوند است (قول اشاعره و ...) و ادله ای هم دارند.

۲. واضع نخستین در هر لغتی، فرد خاصی است؛ مثلا واضع لغت عرب، یعرب بن قحطان است.

ص: ۲۳

۳. واضع نخستین همه افراد بشر نخستین بوده اند، نه یک فرد خاص (و هو الحق).

توضیح قول سوم: بشر موجودی مدنی و اجتماعی است؛ حال یا بالطبع یا بالجبر و زندگی اجتماعی نیازمند تعاون است و تعاون به فهمانیدن مقاصد به یکدیگر محتاج است و تفاهم، از طرق مختلفی ممکن است: ۱. از راه اشاره، ۲. از راه کتابت، ۳. از راه احضار وجود خارجی شی ء مورد نظر، ۴. از راه تکلم.

سه طریق اول، هرکدام اشکالاتی دارند و ناقص اند. عمومی ترین و آسان ترین راه در افاده مقاصد، راه تکلم است. بر این اساس، خداوند متعال، در نهاد افراد بشر، قوه ای به نام قوه تکلم به امانت نهاده است. بر اساس همین نیروی تکلم، انسان های نخستین هنگامی که به افاده مقصدی نیازمند می شدند، از حروف الفبا کلمه هایی را ترکیب می نمودند؛ مثل آب که مرکب از «آ» و «ب» است. سپس از کلمه ها کلام می ساختند و بدین وسیله درونیات خویش را برای دیگران تبیین می کردند و این کار را بدون آموختن از دیگران انجام می دادند، بلکه با استفاده از آن نیروی الهی و خدادادی، از پیش خود الفاظی را اختراع می نمودند؛ نظیر کلماتی که کودکان در ابتدای سخن گویی به کار می برند و از آنها معانی را اراده می نمایند. متقابلا انسان های دیگری هم که در کنار این انسان زندگی می کردند، وقتی نیازمند به تفهیم مطالبی بودند، از همین شیوه استفاده می کردند و با مرور زمان، دسته کوچکی از الفاظ و کلمات به وجود آمد که دارای قواعد خاصی بود؛ مثلا ده هزار کلمه پیدا شد که مجموع آنها را می توان در یک کتاب کوچک جمع آوری نمود.

بعدها در اثر ازدیاد جمعیت و کمبود مواد غذایی یا اختلافات و ... انسان های اولیه ناگزیر به مهاجرت شدند و هر قبیله و گروهی به نقطه معینی هجرت نمودند؛ به طوری که گاهی رابطه این دسته، از دسته های دیگر قطع می شد و باز در منطقه جدید، نیازهای دیگری پیدا می کردند و ناچار از اختراع الفاظ جدیدتری بودند.

اینجاست که چه بسا قبیله ای برای تفهیم یک معنا، لفظی را اختراع می کرد که قبیله دیگر از آن مطلع نبود و بالعکس و یا آن الفاظ و کلمات مشترک را طوری تلفظ می کرد که دیگران تلفظ نمی کردند. در اثر این ایجادگری ها و تغییرات، با گذشت نسل یا

ص: ۲۴

نسل هایی، کم کم لغات مختلف و زبان های مختلفی در دنیا پیـدا شد؛ به طوری که این قبیله، بدون تعلم، هرگز مراد قبایل دیگر را نمی فهمید.(۱)

سپس استدلالی هم برای حقانیت قول ثالث و بطلان قول ثانی می آورند و آن اینکه:

اگر واضع هر لغتی شـخص خاصـی بود، حتما نام و مشـخصات او در تاریخ ثبت و ضـبط می شد و به دست آیندگان می رسید و ما نیز او را می شناختیم و حال آنکه چنین چیزی وجود ندارد.

۳. وضع تعیینی و تعیّنی

وضـع، به لحـاظ منشأ وضـع، منقسم به دو قسم می گردد: ۱. وضـع تعیینی عبـارت است از جعـل و تخصـیص لفظی واضع معینی در مقابل معنایی؛ مثل اینکه خداونـد به زیـد فرزنـدی داده است و نام او را حسن می گذارند یا مخترعی وسـیله یا دسـتگاهی را اختراع کرده است و نـام او را تلویزیون می گذارنـد. ۲. وضع تعیّنی آن است که واضع معینی در کـار نیست، بلکه کثرت اسـتعمال لفـظ در یک معنا، به درجه ای رسـیده که خود به خود تعین پیدا کرده و به این معنا مختص شده است، به طوری که هرگاه انسان می شـنود، ذهنش به همین معنای جدیـد منتقل می شود؛ مثل لفظ صـلاه که در عرف متشـرعان برای همین عبادت معین حقیقت شـده و نامش منقول عرفی است (عرف خاص).

از این دو قسم، آنکه شایع است، همان قسم اول (وضع تعیینی) است و گاهی هم وضع به صورت تعینی است.

۴. اقسام وضع (به لحاظ موضوع له)

وضع، به لحاظ موضوع له، به چهار قسم تقسیم می شود:

الف. وضع خاص و موضوع له خاص.

۱- ر. ک: حاشیه کفایه الاصول، سید محمّد حسین طباطبایی، ص ۱۶- ۲۲.

ص: ۲۵

ب. وضع عام و موضوع له عام.

ج. وضع عام و موضوع له خاص.

د. وضع خاص و موضوع له عام.

قبل از بیان این اقسام چهارگانه، چند مطلب را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم:

۱. واضع، در هنگام وضع، اول باید لفظ را تصور کند، سپس باید معنا را هم تصور کند تا آن گاه بتواند لفظ را در مقابل معنا قرار دهد و برای آن وضع نماید. دلیلش آن است که وضع، حکمی از ناحیه واضع، بر لفظ و معناست که می گوید: «وضعت هذا اللفظ لهذا المعنی یا جعلت یا خصصت یا عینت یا حکمت بان هذا المعنی لهذا اللفظ یا سمیته بهذا الاسم». و حکم نمودن بر چیزی، بدون تصور و معرفت آن چیز، امکان ندارد. انسان بر مجهول مطلق نمی تواند حکم نماید و چیزی را برآن بار کند و عنوانی را برایش ثابت کند.

۲. هریک از لفظ و معنا را واضع می تواند دوگونه ملاحظه نماید و تصور کند:

گاهی بنفسه و تفصیلا تصور می کند و گاهی بوجهه و اجمالا (درباره «لفظ متصور»، در «تقسیم نوعی و شخصی» بحث خواهیم کرد؛ فعلا درباره «معنای متصور» بحث داریم).

تصور بنفسه یا تفصیلی، آن است که واضع، خود آن معنای موضوع له را با تمام خصوصیاتش تصور کند؛ مثلا معنای «انسان» را با همه اجناس و فصول از بعید و قریبی که دارد).

تصور بوجهه یا اجمالی، آن است که واضع، حین الوضع، نفس معنای موضوع له را با همه خصوصیات تصور نکرده، بلکه یک عنوان عام و کلی را تصور نموده که آن عنوان، بر این معنای موضوع له منطبق است و حکایت کننده از اوست و آیینه اش است. توضیح اینکه: در منطق، در بخش قضایا، گفته اند گاهی موضوع قضیه جزیی حقیقی و یک شخص است، مثلا قم پایگاه اجتهاد است (شخصی) و گاهی کلی و قابل صدق علی کثیرین است. آنجا که موضوع کلی باشد، باز دو قسم است: یا خود کلی و طبیعت بما هو کلی موضوع قضیه واقع می شود و حکم برای نفس کلی ثابت می گردد،

ص: ۲۶

نه برای افراد. به تعبیر دیگر، کلی ما فیه ینظر است، یعنی خودش منظور نظر ذهن است؛ نظیر آیینه ای که در مغازه آیینه فروش است که خود آیینه، منظور نظر مشتری و خریدار است، نه صورت در آیینه. این قسم را قضیه طبیعی گویند و مورد بحث ما نیست؛ مثل «الانسان کلی یا نوع»، یعنی طبیعت انسان و مفهوم کلی انسان، نوع است، نه افراد، زیرا افراد انسان، نوع یا کلی نیستند. یا خود کلی و طبیعت بما هی هی موضوع قضیه نیست، بلکه این کلی، آیینه برای نشان دادن افراد قرار داده شده است؛ نظیر آیینه در طاقچه منزل، که به ما ینظر است؛ یعنی حکم، در واقع، برای افراد کلی ثابت است، نه خود کلی بما هو کلی، ولی ما این عنوان کلی را نشان دهنده افراد قرار داده ایم. به عبارت دیگر، کلی، به ملاحظه افراد، موضوع قرار گرفته است؛ مثل الانسان عجول، الانسان کاتب، که منظور، افراد انسان است. حال، گاهی به صورت قضیه مهمل بیان می شود که کمیت افراد در آن ذکر نشده و گاهی به صورت قضیه محصوره که کمیت افراد در آن ذکر شده است؛ کلا یا بعضا.

با توجه به این مطالب، کاملا روشن می شود که معنای تصور بوجهه و اجمالی چیست؟ معنایش عبارت است از تصور یک شی ء با یک عنوان کلی که منطبق بر این شی ء باشد؛ یعنی خود آن شی ء تفصیلا تصور نشده، بلکه ضمن یک عنوان و وصف کلی تصور شده؛ نظیر کل انسان کاتب، یعنی زید و کاتب و بکر کاتب و ... مثالی که مرحوم مظفر می آورد این گونه است:

در وسط بیابان، سیاهی یا سفیدی ای را از دور مشاهده می کنی ولی تفصیلا او را نمی شناسی که آیا انسان است یا حیوان دیگری و یا نبات است و یا جماد. برفرض که انسان باشد، چه فردی از انسان است؟ همین اندازه، به طور مجمل و سربسته، می شناسی که او شیئی از اشیاست یا حیوانی از حیوانات و یا انسانی از انسان هاست، اما چه شیئی یا کدام حیوان است یا کدامین انسان، نمی دانی؛ با این وجود حکم می کنی به اینکه آن شبح سفید است. این تصور را تصور اجمالی یا بوجهه می گویند.

ص: ۲۷

۳. در بـاب وضع لفـظ للمعنی، همان گونه که اگر معنا تفصـیلا تصور شود، وضع لفظ برای آن صـحیح است بالاتفاق، همچنین اگر معنـا اجمالاـ و بوجهه هم تصور شود، بـاز هم وضع صـحیح است. پس تصور تفصـیلی لاـزم نیست؛ بلکه مهم این است که آن معنا، مجهول مطلق و محض نباشد و الا وضع صحیح نیست.

۴. گاهی معنای متصور، کلی و عام است، یعنی قابل صـدق بر افراد زیاد است و گاهی جزئی و شخصـی است؛ یعنی بر بیش از یک فرد قابل صدق نیست.

با دانستن این مقدمات، وارد بیان اقسام چهارگانه یادشده در صدر این مطلب می شویم:

۱. وضع خـاص و موضوع له خاص: آن است که واضع، در هنگام وضع، یک معنای جزئی را تصور نمایـد و سـپس لفظ را هم برای همان معنای جزئی قرار دهد، نه دیگری؛ مانند اعلام شخصی از قبیل زید، حسن، علی و ...

۲. وضع عـام و موضوع له عـام: آن است که واضع، در هنگـام وضع، یک معنای کلی را تصور نمایـد و لفظ را هم برای نفس همان معنای کلی وضع کنـد، نه دیگری؛ هماننـد اسـمای اجناس، مثلا واضع، معنای کلی حیوان ناطق را تصور نموده و لفظ انسان را برای آن وضع کرده است.

۳. وضع عام و موضوع له خاص: آن است که واضع، به هنگام وضع، یک معنای کلی را تصور نمایـد، ولی لفظ را برای مصادیق آن معنای کلی وضع کند، نه خود کلی که اینجا موضوع له بوجهه تصور شده است؛ مانند اسماء اشاره.

۴. وضع خـاص و موضوع له عـام: آن است که واضع، حین الوضع، یـک معنـای جزئی را تصور کنـد و سـپس لفظ را برای کلی آن جزئی قرار دهد؛ مثلا هیکل خارجی زید را تصور کند سپس لفظ زید را برای انسان وضع کند.

به دنبال دانستن این اقسام اربعه، اکنون درباره این اقسام، در دو مقام بحث می کنیم:

۱. آیا این اقسام اربعه، ممکن هستند یا ممتنع؟

۲. برفرض امکان، آیا واقع هم شده اند یا خیر؟ یعنی مثال هم دارند یا خیر؟

و واضع در موردی چنین کاری کرده و چنین وضعی تحقق یافته یا نه؟

ص: ۲۸

مقام اول

اقسام ۱ و ۲ و ۳، به اتفاق همه اصولیان، امکان دارند، ولی در قسم چهارم اختلاف است.

مقام دوم

اقسام ۱ و ۲ واقع هم شـده اند؛ همان گونه که مثال آوردیم، ولی در قسم سوم باز اختلاف است. پس بحث ما در دو امر متمرکز می شود:

الف. امکان قسم رابع، ب. وقوع قسم ثالث.

۵. امکان یا استحاله قسم رابع

در این باره دو نظر وجود دارد:

۱. صاحب بـدایع به امکان قسم رابع قائل است و اسـتدلال نموده است که: «اذا رأی شـبحا من بعیـد و تیقن انه حیوان و لکن لم یعلم انه من أی نوع من انواعه أو صـنف من اصـنافه فان له حینئـذ ان یتصور ذلک الشـبح الذی هو جزئی حقیقی و یضع اللفظ بازاء معنای کلی منطبق علیه و علی غیره من الافراد فهذا الوضع الخاص و الموضوع له العام ...».

صاحب محاضرات این استدلال را جواب می دهد: «هذا توهم فاسد لانه قد یتصور ذلک الشبح بعنوان انه جزئی و معنی خاص فیضع اللفـظ بـازاء واقعه «الشـبح» و قـد یتصور ذلـک بعنوان الکلی المنطبق علیه و علی غیره فیضع اللفـظ بازاء معنونه و لا ثالث له فهو علی الاول من الوضع الخاص و الموضوع له الخاص و علی الثانی من الوضع العام و الموضوع له العام و الخاص».(۱)

۲. سایر اصولیان، از جمله مصنف، همه و همه، قائل به استحاله قسم رابع هستند.

منشأ نزاع در این است که آیا خاص می تواند وجه برای عام، و آیینه برای کلی باشد یا نه؟

در توضـیح مطلب بایـد گفت از یـک سو در باب وضع، واضع بایـد معنای موضوع له را تصور کنـد و از سوی دیگر، تصور معنا چه بنفسه و چه بوجهه و عنوانه کافی است و

۱- المحاضرات، ج ۱، ص ۵۲.

ص: ۲۹

مجهول مطلق نباید باشد تا وضع صحیح باشد. حال در قسم رابع، معنای موضوع له، نه بنفسه تصور شده و نه بوجهه.

مثال: واضع، حین الوضع، هیکل خارجی زید را تصور بکند، سپس لفظ زید را برای کلی آن وجود خارجی (یعنی انسان یا حیوان ناطق) وضع کند که وضع خاص و موضوع له عام است.

اما بنفسه تصور نشده، زیرا فرض این است که وضع خاص است، یعنی معنایی که واضع، حین الوضع، بنفسه و تفصیلا تصور کرده، جزئی است که همان وجود خارجی زید باشد. پس معنای موضوع له- که «کلی» باشد- بنفسه تصور نشده است.

آری، در یک صورت، آن معنای کلی، متصور بنفسه می شود و آن اینکه اول جزئی را با همه مشخصاتش تصور کند و سپس خصوصیات فردی را از او تجرید کند و انسانیت تنها را ملاحظه کند و زید را بما هو انسان تصور کند یا پس از تصور زید با خصوصیات فردی، او را به عنوان اینکه فردی از انسان است، تصور کند. این ممکن است و صحیح و لکن از قسم رابع نیست، بلکه از قسم ثانی است که وضع عام و موضوع له عام باشد و تصور ثانی، ربطی به اولی ندارد و صرفا به دنبال اولی است و به دنبال بودن، نقص نیست. ملاک این است که خودش تصور شود و لفظ در برابر آن قرار گیرد. اما بوجهه تصور نشده به جهت اینکه جزئی بما هو جزئی هیچ گاه نمی تواند نشانگر کلی و حکایت کننده از کلی باشد، چنان که آیینه جزئی دیگر هم نیست؛ زیرا که متباین است، چون جزئی بما هو جزئی، مقید است و قابل صدق بر کثیرین نیست، به خلاف کلی. و لذا گفته اند: «الجزئی لا یکون کاسبا و لا- مکتسبا». پس قسم رابع، ممتنع است؛ چون معنای موضوع له مجهول محض است، نه بنفسه تصور شده و نه بوجهه؛ به خلاف قسم سوم که معنای موضوع له بنفسه تصور نشده، اما بوجهه تصور شده است.

خلاصه اینکه معنای متصور وقتی کلی باشد، دو حالت پیش می آید: گاهی لفظ را هم برای همان کلی وضع می کند که در این صورت می شود قسم ثانی، و گاهی برای جزئیات و افراد وضع می کند که در این حال می شود قسم ثالث. ولی معنای متصور

ص: ۳۰

اگر جزئی شد، فقط یک راه خواهیم داشت و آن اینکه لفظ هم برای همین جزئی وضع شود که قسم اول بود. اما وضع لفظ برای کلی صحیح نیست- که قسم رابع باشد- چون کلی نه بنفسه تصور شده و نه بوجهه، بلکه مجهول مطلق است.

۶. وقوع قسم الثالث (وضع عام و موضوع له خاص و تحقیق معنای حرفی)

اشاره

امر دوم و نقطه مرکزی دیگر بحث، مربوط به وقوع و تحقق قسم ثالث است. در اینجا مقدمه تحقیق گسترده ای درباره معنای حرفی دارند. سپس در پایان، اسمای اشاره و ضمایر را هم ملحق به حروف می نمایند و پس از بیان مقدمه، وقوع قسم ثالث را اثبات می نمایند.

درباره معانی حروف و اینکه حروف برای چه معنایی وضع شده اند، اقوال و نظریات متعددی ابراز شده که بعضی ها (مثل مرحوم بجنوردی) تا شش قول ذکر کرده اند. جناب مظفر، در این مقام، به سه نظریه اشاره نموده اند:

۱. نظریه آخوند صاحب کفایه و منسوب به شیخ رضی: موضوع له حروف با موضوع له اسمایی که هم سنخ با حروف هستند در معانی، عین هم اند و اتحاد ذاتی دارند و مترادف هستند (کالانسان و البشر)؛ مثلا معنای کلمه «من»- که حرف است- با معنای کلمه «الابتداء»- که اسم است- یکی هستند و هکذا فی بالظرفیه، علی بالاستعلاء، الی بالانتهاء و ...

تنها تفاوتی که دارند، در هدف و غرض مستعمل است؛ به این معنا که واضع، از روز اول وضع، متوجه بود که مردم، در مقام استعمال و تعبیر نمودن از این معنای واحد، دوگونه احتیاج استعمالی پیدا می کنند: گاهی همین معنا را مستقلا اراده می کنند و به عنوان طرف نسبت قرارش می دهند و گاهی هم غیر مستقل و به عنوان یک حالت و آلت برای معنای دیگر استعمال می کنند و از او تعبیر می آورند. لذا کأنّ واضع از اول با ما شرط نموده که من حرف را برای همان معنایی وضع نموده ام که اسم را برای آن وضع کرده ام. و لکن حرف را برای آن معنا در هنگامی که آن معنی «حاله لغیره» مورد نظر مستعمل باشد وضع کرده ام که در اینجا باید حرف به کار ببرد و اسم را برای

ص: ۳۱

همـان معنا در هنگامی که آن معنا مسـتقلا منظور نظر مسـتعمل باشـد که در اینجا بایـد اسم به کار ببرد؛ مثلا مفهوم کلی «ابتـدائیت» یـک معنـاست، ولی دو لفـظ برای او وضع شـده: یکی لفظ «الابتـداء» (اسم) و یکی لفظ «من» (حرف). اما اولی برای آن معنا وضـع شـده به منظور اینکه در آن معنا وقتی که مسـتعمل، آن معنا را مسـتقلا ملاحظه می کنـد، اسـتعمال شود؛ مثلا می گویـد «ابتـدای هر کـاری از انتهـای آن بهتر یـا سـخت تر است» که اینجـا خنـده دار است بگوییم: «من از الی بهتر است یا سـخت تر است». و دومی به منظور اینکه استعمال شود در همان معنا وقتی که مستعمل، آن را به عنوان «حاله لغیره» ملاحظه می کند وضع شده است. مثل «سرت من البصره الی الکوفه» که حالت ابتدا یا انتهای سیر را می خواهد بیان کند. به عبارت دیگر، مبتدا منه و منتهی الیه سیر را می خواهد بازگو کند. پس استقلال و عدم استقلال، در اصل موضوع له دخیل نیست، بلکه مربوط به مقام استعمال است.

۲. جمعی برآن اند که حروف برای هیچ معنایی وضع نشده اند، بلکه صـرفا یک سلسله علامت ها و نشانه هایی هستند که کیفیت و خصوصیتی را در مدخول خودشان دلالت می کنند.

توضیح علامت بودن

مثلا خانه دارای دو نوع اعتبار و ملاحظه است:

الف. گـاهی خـانه را به عنوان اینکه یک عین خارجی معین است در مقابل سایر اعیان ملاحظه می کنیم. به این اعتبار، مـدلول کلمه «الدار» همان بنای خارجی است و به این اعتبار، مبتدا واقع می شود و می گوییم «الدار الزید» یا «اما الدار فقد سکنت».

ب. گاهی خانه را به عنوان ظرف بودن برای وجود زیـد ملاحظه می کنیم و می گوییم زید در خانه است که خصوصـیت ظرفیت را برای دار اعتبـار کرده ایم. اگر کلمه الـدار بخواهـد این خصوصـیت را بفهمانـد، محتـاج به علامـتی است و آن علامت، همان حرف «فی» است. پس فی علامت آن است که از دار، این معنای ظرفی اراده شده و الا خود فی دلالت بر معنایی نمی کند.

تنظیر: مثل حروف، مثل علامت های مختلف اعرابی است (کالرفع و النصب

ص: ۳۲

و الجر)؛ همان طوری که علامت رفع در «حدثنا زراره» مستقلا بر هیچ معنایی دلالت ندارد و فقط علامت و نشانه خصوصیتی در کلمه زراره است- که خصوصیت «فاعل حدیث بودن» است- همچنین کلمه «من» در «سرت من النجف» هیچ معنایی ندارد، بلکه علامت و نشانه خصوصیتی در مدخولش است و آن خصوصیت، مبتدا منه بودن نجف و مبتدا به بودن سیر است. و کذا علی، فی، الی ...

این قول را هم در فوائد الاصول و منتهی الاصول به نجم الائمه شیخ رضی نسبت داده اند. عبارات شیخ رضی متفاوت است. مثلا در شرح کافیه (ص ۱۰) اول فرموده:

«فمن و لفظ الابتداء سواء الا ان الفرق بینهما ان ...» پس از چند سطر گفته: «فالحرف وحده لا معنی له اصلا اذا هو کالعلم المنصوب بجنب شی ء لیدل علی ان فی ذلک الشی ء فائده ما فاذا فرد عن ذلک الشی ء بقی غیر دال علی معنی اصلا».

۳. مشهور از متأخرین علمای اصول برآن اند که موضوع له حروف با موضوع له اسماء هم سنخ خودشان کاملا متباین است و در اصل ذات و حقیقت از یکدیگر جدا هستند، نه در لحاظ استعمالی و آن اینکه حروف وضع شده اند برای معانی که فی حد ذاتها و مستقلا هرگز وجود ندارد، بلکه متقوم به غیر هستند و اسماء وضع شده اند برای معانی که ذاتا استقلال دارند. پس استقلال و عدم استقلال داخل در موضوع له است.

جناب مظفر همین قول را انتخاب می کنند و مدعای خود را با ذکر دو مقدمه توضیح می دهند:

الف. فلاسفه «وجود» را به چهار قسم منقسم نموده اند:

۱. فی نفسه لنفسه بنفسه (فی نفسه یعنی مستقل و غیر متقوم به غیر لنفسه یعنی در موضوعی نیست. بنفسه یعنی قائم به ذات است و معلول غیر نیست). و آن ذات حق است که واجب الوجود لذاته است.

۲. فی نفسه لنفسه بغیره و آن جواهر است که معلول ذات حق است.

۳. فی نفسه لغیره و آن اعراض است که بدون موضوع در خارج یافت نمی شود؛ مثلا- بیاض همیشه در جسمی هست و استقلال ندارد. البته در فلسفه گفته اند که وجود فی نفسه اعراض، عین وجود لغیره آنهاست و دو تا نیستند؛ گرچه در ذهن، جداگانه

ص: ۳۳

قابل تصور است.

۴. فی غیره یـا لاـفی نفسه و آن عبارت است از نسب و روابط که صددرصـد متقوم به منتسبین است و هیـچ گونه اسـتقلالی از خود ندارد؛ مثل نسبت قیام به زید.(۱)

حـال دلیل بر اینکه «وجود نسـبت ها و رابطه ها لا فی نفسه است» این است که اگر نسـبت ها و رابطه ها نیز (هماننـد اطراف نسـبت) یک سلسله وجودات فی نفسه و مستقل بودند، لازمه اش آن بود که برای ربط آن به موضوع و محمول، رابط دیگری در کار باشد؛ چون سه امر مستقل بودند و دست کم دو رابط لازم داشت: یک رابط بین نسبت و موضوع و یکی بین نسبت و محمول. آن گاه آن دو نسبت و رابط هم اگر مستقل بودند، پنج امر مستقل می شد و به چهار رابط نیازمند بود. و اگر آنها نیز وجود استقلالی داشتند، نه امر مستقل می شد و به روابط متعدد نیازمند بود و در این صورت، تسلسل لازم می آمد و تسلسل هم باطل است. پس نسبت و رابطه بین طرفین موجود است، اما عین آن دو یا جزء آن دو نیست و جدای از آن دو هم نیست.

ب. انسان، در مقام افاده کردن مقاصد خویش به دیگران، همان گونه که نیاز به عبارت آوردن از معانی مسـتقل دارد، مثلا از وجود خارجی زید، با لفظ «زید» حکایت می کند؛ از وجود خارجی خانه، با کلمه «الدار» تعبیر می کند و عبارت می آورد، همچنین چاره ای نـدارد که از معـانی غیر مسـتقل و نسـبت هـا نیز بـا الفـاظ و کلمـاتی تعبیر کنـد و عبارت بیاورد؛ مثلا اگر می خواهـد به مخاطب بفهمانـد که زیـد در خانه است. بایـد بگویـد «زیـد فی الـدار» و الا اگر تنها از معانی مسـتقل تعبیر کنـد، یعنی بگویـد: «زیـد، خانه»، مقصودش را نفهمانیده و اگر تنها از معانی غیر مستقل تعبیر کند، یعنی بگوید:

«در، است»، باز مقصودش تفهیم نشـده است. پس محتاج به هر دو، یعنی هم معانی مسـتقل و هم معانی غیر مسـتقل است. با دانسـتن این دو مقدمه، می گوییم:

فلسفه وضع الفاظ برای معانی- که همانا افاده کردن مقاصد به یکدیگر است-

---

۱- البته در اینجا دو بحث مطرح است. یکی فرق بین قسم چهارم(که« وجود رابط» گویند) با قسم سوم(که« وجود رابطی» گویند). بحث دیگر این است که آیا نسبت موجود است وجود رابط داریم یا نه؟ که در کتب مربوطه عنوان شده است.

ص: ۳۴

اقتضا می کند که انسان، در مقابل هریک از دو قسم معانی مذکور، تعبیر خاص و عبارت مخصوصی را به کار ببرد. لذا واضع، در مقابل معانی مستقل، اسم ها را و در مقابل معانی غیر مستقل، حروف و اسمای اشاره و ... را وضع نموده است. پس موضوع له حروف با موضوع له اسما کاملا متباین هستند.

توسعه مطلب

هر کلمه ای، چه اسم و چه حرف، دارای هیئتی و ماده ای است، اما در اکثر موارد، ماده با هیئت معینی فقط یک وضع دارد (مثل انسان، فرس و ...) و گاهی هم ماده، وضعی جداگانه دارد و هیئت، جداگانه وضع دارد. هیئت هم، گاهی در جملات و مرکبات است و گاهی در مفردات، اما هیئت مرکبات گاهی هیئت جمله ناقص و مرکب ناقص است (مثل غلام زید) و گاهی هیئت جمله تام و مرکب تام است، مرکب تام هم گاهی جمله خبری و گاهی انشایی است؛ جمله خبری هم گاهی اسمیه است و گاهی فعلیه و ... این بخش را تا حدودی در امر دهم بازگو خواهیم کرد و توضیح خواهیم داد که وضع هیئت مرکبات چگونه است و هیئت مفردات مثل هیئت فعل ماضی و مضارع و امر، هیئت مصدر و هیئت مشتقات از قبیل اسم فاعل، مفعول، صفت مشبهه، صیغه مبالغه و ... و هکذا هیئت های اعرابی از قبیل هیئت رفع، هیئت نصب و هیئت جر که هرکدام شکل خاصی به لفظ می بخشد مثل سه شکل بر، بر، بر، در یک ماده و هرکدام معنایی دارد: اولی به معنای نیکی کردن؛ دومی به معنای خشکی در مقابل بحر؛ و سومی به معنای گندم است.

بحث مفصل تر و بیشتر این بخش هم در امر نهم خواهد آمد، ولی در اینجا به طور مجمل و سربسته می خواهیم دلالت این ها را بر نسبت و ربط بیان کنیم.

با دانستن این مقدمه، می گوییم از آنجا که معانی غیر مستقل و نسبت ها و رابطه ها انواع و اقسام گوناگون دارد، لذا در بعضی موارد، این نسبت ها با یک لفظ معین و ماده و هیئت خاصی فهمانیده می شود و در بعضی موارد، با هیئت خاصی از قبیل هیئت فعل و یا هیئت مصدر و غیره و بعضی هم با هیئت اعرابی و علامات اعرابی فهمانیده می شود. پس ملاحظه می کنیم که اموری که بر معانی غیر مستقل (یعنی بر نسبت ها)

ص: ۳۵

دلالت می کنند، فراوان هستند.

مثال: وقتی می گوییم: «نزحت البئر فی دارنا بالدلو» در این مثال، چهار معنای اسمی و چهار معنای حرفی وجود دارد:

اما معانی مستقل: ۱. کشیدن، با ماده نزح دلالت شده است، ۲. البئر، ۳. دار، ۴. دلو.

اما معانی غیر مستقل یا نسبت ها: ۱. نسبت نزح به سوی فاعل معینی (که «متکلم» باشد)، ۲. نسبت نزح به سوی مفعول معینی (که «بئر» باشد)، ۳. نسبت نزح به سوی مکان معینی (که «دارنا» باشد)، ۴. نسبت نزح به سوی آلت و ابزار معینی (که «دلو» باشد).

نسبت اولی به توسط هیئت فعل ماضی معلوم فهمانیده شده و نسبت دومی با هیئت اعرابی یعنی علامت نصب در آخر البئر و نسبت سومی و چهارمی با حرف «فی» و «ب» فهمانیده شده است.

نتیجه

از بیانات گذشته به این نتیجه می رسیم که اولا حروف هم، مانند اسما، به مقتضای حکمت وضع، دارای موضوع له هستند. ثانیا معانی اسما با معانی حروف تفاوت جوهری و ذاتی دارند و آن اینکه معانی اسما یک سلسله مفاهیم مستقل هستند، یعنی معانی که به تنهایی و بدون ضم ضمیمه قابل تصور است و طرف نسبت هم واقع می شود به خلاف معانی حروف که ذاتا غیر مستقل است و وابسته به طرفین و هرگز بدون مفهوم دیگر از قبیل سیر و بصره و کوفه قابل تصور نیست و از آن معنایی به ذهن نمی آید و چون معنای حرف معنای غیر مستقلی است، علما هر امر غیر مستقلی را به معنای حرفی تشبیه می کنند؛ مثلا می گویند: ممکنات در مقابل واجب الوجود، همانند معنای حرفی در مقابل معنای اسمی است. یا عناوین کلیه ای که مرآتیت دارد و به ملاحظه افراد منظور نظر ذهن هستند، این ها نیز مثل معنای حرفی هستند؛ یعنی خود عنوان کلی مستقلا مد نظر نیست و تمام اموری که آلی هستند، چه در بخش معانی و مفاهیم ذهنیه و چه در بخش وجودات خارجی به معنای حرفی تشبیه می شود. یا مثلا هیئت مثل معنای حرفی است که بدون ماده یافت نمی شود.

ص: ۳۶

بطلان دو قول اوّل

از مطالب مذکور روشن شد که قول اول و ثانی در باب وضع حروف باطل است و حق با دسته سوم است؛ یعنی ثابت شد که حروف تنها مثل علامات اعرابی نیستند، بلکه دارای معنا هستند و معنایشان هم ذاتا غیر مستقل است که همان نسبت و ربط باشد.

پس موضوع له ها اتحاد ذاتی ندارند، بلکه تباین ذاتی دارند.

اینک دلیل دیگری برای رد قول اول معنای نظریه آخوند را می آوریم:

اگر حروف و اسما متحد المعنی بودند، نظیر انسان و بشر که مترادف و متحد المعنی هستند، پس باید صحیح باشد که ما به جای حروف، اسمای هم سنخ آنها را به کار ببریم و بالعکس؛ چه اینکه حکم همه مترادف ها همین است. بنابراین باید بتوان به جای زید فی الدار، گفت زید الظرفیه الدار و به جای الابتداء خیر من الانتهاء گفت من خیر من الی در حالی که، بلا اشکال، چنین استعمالی غلط و بی معناست.

صاحب کفایه از این ایراد این گونه جواب می دهد: «دلیل اینکه این استعمال جا به جایی غلط است، آن نیست که موضوع له ها دوتاست، بلکه آن است که واضع از روز اول با ما شرط کرده است که اسم را استعمال نکن، مگر در موردی که آن معنا را مستقلا ملاحظه کنی و حروف را به کار نبر، مگر در مواردی که آن معنا را آله للغیر لحاظ کنی و شما با این شرط واضع مخالفت می کنی، لذا این استعمال غلط می شود».

جناب مظفر در پاسخ می فرماید: اولا ما دلیلی نداریم که هرچه را واضع شرط نمود، بر ما لازم باشد که از شرط او تبعیت کنیم، مگر یک دسته از شرایط و آنها شرایطی است که خصوصیتی را در لفظ یا در معنای موضوع له موجب شود؛ مثلا اگر بگوید: «من انسان را وضع کردم برای حیوان ناطقی که عالم باشد»، یا بگوید: «کلمه الانسان را اگر با الف و لام باشد وضع کردم برای حیوان ناطق»، ما متابعت می کنیم؛ ما زاد بر این، متابعت او لازم نیست. ثانیا برفرض که واضع کسی باشد که واجب الاتباع است (مثلا خدا، رسول، امام، مرجع تقلید و ...) در این صورت، اگر ما با شرط و مخالفت کردیم، فقط باید معصیت کار و معاقب باشیم، نه اینکه کلام غلط باشد و بی معنا؛ درحالی که می بینیم با استعمال جابه جایی، کلام غلط می شود.

ص: ۳۷

توضیح بیشتر

در این بخش توضیح بیشتری در درباره معانی حروف بیان می کننـد و نقش ارزنـده حروف را در کلام بیان می دارند: قبلا دانستی که موجودات دو دسته اند:

۱. برخی از موجودات وجودشان فی نفسه است، یعنی مستقل در وجود هستند (کالجوهر و العرض).

۲. برخی موجودات هم وجودشان لا فی نفسه است، یعنی متقوم به غیرند و غیر مستقل (کالنسب و الروابط).

حال بدان هر کلامی، حد اقل، مرکب از دو کلمه (و یا بیشتر) است. وقتی متکلم مفردات و کلمات یک کلام را جداجدا به کار می برد، هرکـدام از آنها یک کلمه مسـتقل و دارای معنای خاصـی است و ارتباطی با دیگری نـدارد و لـذا مقصود متکلم را هم ادا نمی کنـد (مثل کتب، أنا، قلم)؛ اما هنگامی که یک سلسـله حروف و هیئت هایی را در این مفردات پراکنده ایجاد و اضافه می کند، یک کلام واحـد می شونـد که کاملا منسـجم و مفیـد مراد متکلم هسـتند (مثل کتبت بالقلم) و این ارتباط و پیوند، از ناحیه افزودن هیئت ماضی معلوم متکلم و افزودن باء و الف و لام پیدا شد.

بـا این حسـاب، می توانیم بگوییم که نقش حروف، ایجاد رابطه و پیونـد میان الفاظ و کلمات مسـتقل و بی ربط است و مثل حروف در میـان کلمـات پراکنـده، مثل نسبت در میان مفاهیم مختلف است. همان گونه که وجود نسبت، ربطدهنـده و الفت دهنـده معانی مختلـف (مثـل زیـد و قیـام) به هم است. همچنین وجـود حروف هم در میـان الفـاظ و کلمـات، الفت دهنـده و یکی کننـده کلمـات پراکنده است. پس بالاخره حروف، بر نسبت و رابطه ما بین کلمات دلالت دارد و از خود معنای مستقلی ندارد. شاهد گویا بر اینکه «معانی اسـمی، مسـتقل فی نفسه هسـتند، به خلاف معانی حروف»، گفتار حضـرت علی علیه السّـلام در بیان تقسیم کلمات و تعریف هریک است.

می فرمایند:

الاسم ما أنبأ عن المسمی؛

اسم عبارت است از کلمه ای که از خود مسما و ذات (مثل «زید») خبر

ص: ۳۸

می دهد و حکایت می کند.

الفعل ما أنبأ عن حرکه المسمی؛

فعل عبارت است از کلمه ای که از حرکت و کار مسما (مثل «ضرب» که حکایت می کند از زدن زید یا مثل «ذهب» که حاکی از رفتن زید است و ...) خبر می دهد.

الحرف ما أوجد معنی فی غیره؛

حرف عبارت است از کلمه ای که معنایی را در غیر خودش ایجاد می کند و خودش دارای معنای مستقل نیست، بلکه بر نسبت ما بین دو چیز دلالت می کند. (البته این تعریف، با قول دوم در باب وضع هم سازگار است).

وضع در حروف عام و موضوع له خاص

اشاره

به دنبال بیان این مقدمه مفصل و تحقیق طولانی درباره معانی حروف، اینک به سراغ اصل بحث می رویم که آیا قسم ثالث از اقسام وضع، تحقق یافته یا خیر؟

جناب مظفر مدعی هستند که واقع هم شده و به حروف و اسمای اشاره و ضمایر و ... مثال می زنند و در خصوص حروف، مسئله را تبیین می کنند و در پایان می فرماید:

وضع بقیه هم از همین حال حروف دانسته می شود.

جناب مظفر مدعی است که وضع حروف، عام است و موضوع له آنها خاص. برای اثبات این مدعی، دو مقدمه ذکر می کنند. سپس به دو بیان، مقصود خویش را تبیین می کنند.

مقدمه اول: از مطالب قبل کاملا روشن می شود که حقیقت و واقعیت نسبت، صددرصد وابسته به طرفین آن (یعنی منتسبین) است؛ به طوری که اگر از طرفین قطع نظر کنیم، بر روی نسبت خط بطلان کشیده شده و خودبه خود نابود می گردد و این مدعا را با دلیل (که لزوم تسلسل بود) ثابت کردیم. از این مقدمه، دو نتیجه اساسی می گیریم و آن اینکه:

اولا هر نسبتی، در خارج، با سایر نسبت ها مباین است و به هیچ وجه قابل صدق بر دیگران نیست و الا «تقوم به طرفین» معنا نداشت.

ص: ۳۹

ثانیا هر نسبتی، در وجود خود، یک موجود جزئی حقیقی است و نه کلی، به دلیل اینکه اگر کلی بود، خاصیت کلی آن است که قابل صدق بر افراد کثیر باشد و این با واقعیت نسبت، سازگار نیست؛ چون اگر قابل صدق باشد، معنایش آن است که این طرفین نسبت هم نبودند. در جای دیگر باز این نسبت هست چه؛ اینکه کلی طبیعی، در ضمن هر فردی، به عین وجود همان فرد، موجود است و نسبت چنین نیست.

مقدمه دوم: نسبت ها و رابطه ها، در عالم، نامتناهی است و حد و حصر ندارد؛ مثلا نسبت ابتدایی، هزاران مورد می تواند داشته باشد؛ مثل نسبت ابتدایی بین سیر و بصره، سیر و نجف، سیر و قم و همچنین نسبت ابتدایی تحصیل علم، اکل، نوم و نسبت ظرفی، انتهایی و ... واضع هرگز در هنگام وضع، نمی تواند تک تک این نسبت ها را تصور کند و برای هرکدام وضع جداگانه ای داشته باشد تا وضع خاص و موضوع له خاص بشود.

نتیجه

پس واضع، در هنگام وضع، ناگزیر است یک مفهوم کلی را تصور نماید و آن را عنوان و مرآت برای نسبت های جزئی خارجی قرار دهد و به وسیله این عنوان، از آن نسبت های خارجی جزئی حکایت کند و آن گاه، لفظ «من» یا «الی» را برای آن نسبت های جزئی خارجی قرار دهد و وضع کند تا وضع عام و موضوع له خاص باشد.

اما باید توجه داشت که خود این عنوان و مفهوم کلی، خودش نسبت نیست، چون مستقلا قابل تصور است، بلکه خودش یک معنای اسمی است که برای نسبیت های خارجی عنوان مشیر قرار گرفته است.

مثال: واضع، در هنگام وضع لفظ «من»، مفهوم کلی النسبه الابتدائیه را تصور نموده، سپس لفظ «من» را برای نسبت های خارجی جزئی- که مثلا ما بین سیر و نجف است- وضع کرده است.

به عبارت دیگر، موضوع له حروف و نسبت ها و رابطه ها به حمل شایع است؛ یعنی مصداق نسبت است، نه به حمل اولی ذاتی.

توضیح مطلب: در منطق گفته اند «در حمل، جهت اتحادی لازم است و جهت

ص: ۴۰

تفاوتی». سپس حمل را به اقسامی تقسیم نموده اند. یکی از آن تقسیمات، این است که حمل، یا حمل اولی ذاتی است یا حمل شایع صناعی.

حمل اولی ذاتی یعنی حمل مفهومی که موضوع و محمول، مفهوما با یکدیگر اتحاد دارند و تغایرشان اعتباری است (یعنی به اجمال و تفصیل است)؛ مانند:

الانسان حیوان ناطق.

حمل شایع صناعی آن است که موضوع و محمول، مفهوما متغایرند، ولی مصداقا اتحاد دارند و یکی هستند؛ مانند: زید عالم.

پس در حمل اولی، ملاک اتحاد در مفهوم است و در حمل شایع، اتحاد در مصداق.

با بیان این مقدمه، می گوییم ما یک نسبت ابتدایی داریم که به حمل اولی ذاتی، نسبت ابتدایی است؛ یعنی مفهوما نسبت است که با لفظ «النسبه الابتدائیه» از او حکایت می شود. ولی یک نسبت ابتدایی داریم که به حمل شایع صناعی، نسبت ابتدایی است؛ یعنی حقیقتا و خارجا نسبت ابتدایی است که هرگز به تنهایی قابل تصور نیست، بلکه مثلا نیاز به تصور سیر و نجف دارد. این نسبت را با لفظ «النسبه الابتدائیه» یا «الرابط» نمی توان بیان کرد و حکایت نمود، بلکه با لفظ «من» از او حکایت می شود و قسم اولی فقط مفهوما نسبت است؛ یعنی معنای نسبت ابتدایی را دارد؛ در مقابل نسبت انتهایی و استعلایی و ... ولی مصداقا نسبت نیست، بلکه طرف نسبت است. لذا «النسبه الابتدائیه نسبه بالحمل الاولی و لیس بنسبه بالحمل الشائع الصناعی».

حال، حروف، برای آن مفهوم کلی مستقل- که هرگز در خارج یافت نمی شود- وضع نشده، بلکه برای این نسبت های جزئی وضع شده است که همواره متقوم به طرفین است و هیچ گاه جدای از منتسبین، قابل تصور و تحقق نیست.

پس ما یک نسبت داریم که با کلمه «النسبه و الرابطه» از او حکایت می شود و به حمل اولی نسبت است (یعنی مفهوما نسبت است). ولی یک نسبه داریم که با حروف و هیئت ها از آن حکایت می شود و آن عبارت است از همان نسبت به حمل شایع و مصادیق نسبت حروف برای این ها وضع شده، نه برای آن اولی.

ص: ۴۱

حال در اسـمای اشاره و ضمایر و ... هم مطلب همین است که وضع عام است و موضوع له خاص؛ یعنی واضع، در هنگام وضع کلمه «هـذا»، مفهوم کلی مفرد مذکر را تصور کرده که: «بذا لمفرد مذکر اشـر». سـپس لفظ «هذا» را برای افراد و مصادیق مفرد مذکر قرار داده است (که هذا الرجل، هذا الفرس، هذا الکتاب، و ... باشد).

ضمنا حروف، موضوع له جداگانه ای به جز استعمالات ندارند؛ همان استعمال و وضع یکی است (کما قاله النائینی).

۷. استعمال حقیقی و مجازی

تا به حال درباره «وضع» گفت وگو می شـد. البته ابعاد دیگری از «مبحث وضع» مانـده که در آینـده مطرح خواهد شد. اینک قدری درباره استعمال گفت وگو می کنیم. قبل از هر چیزی باید فرق ما بین وضع و استعمال را بدانیم. وضع و استعمال دو فرق دارند:

الف. در رتبه: رتبه وضع، بر رتبه اسـتعمال مقـدم است. ابتـدا واضع، لفظی را برای معنایی وضع می کند و سـپس دیگران آن لفظ را در همان معنا اسـتعمال می کنند و شاهد مطلب، مطابقه تقدیری در منطق است که لفظ برای معنایی وضع شده، ولی هیچ گاه در آن معنا استعمال نشده، بلکه همواره در جزء آن یا خارج لازم آن استعمال شده است.

ب. وضع همیشه همراه با معنای حقیقی است، ولی استعمال، اعم است؛ گاهی در معنای حقیقی و گاهی مجازی.

با دانستن این مطلب، می گوییم: استعمال بر سه قسم است:

۱. حقیقی که عبارت است از استعمال لفظ در معنای موضوع له (کالاسد فی الحیوان المفترس).

۲. مجازی که عبارت است از استعمال لفظ در غیر موضوع له با رعایت مناسبت و مشابهت و قرینه (کالاسد فی الرجل الشجاع).

۳. غلط که عبارت است از استعمال لفظ در غیر موضوع له بدون هیچ مناسبت (کالاسد فی الجسم السیال البارد بالطبع).

در اینجا بحث کوتاهی درباره «استعمال مجازی» داریم و آن اینکه می گوییم همه

ص: ۴۲

قبول دارنـد که اسـتعمال لفـظ در معنـای مجـازی، صـحیح است، امـا اختلاـف در این است که آیا این صـحت اسـتعمال، تابع اذن و ترخیص واضع است و دایر مـدار علایق بیست و پنـج گانه ای که در علم بیان مذکور است و خود واضع این ها را اذن داده و وضـع نوعی دارند یا اینکه صـحت اسـتعمال، تابع ذوق و طبع انسان است تا طبع انسانی چه بپسـندد و هرکجا طبع انسان، استعمالی را حسن شمرد و دلپذیر بود، استعمال صحیح باشد و هرکجا طبع تقبیح کرد، استعمال صحیح نباشد؟

در اینجا دو نظریه وجود دارد؛ جمعی- که مشـهور قدما باشـند- قول اول را پذیرفته اند و لذا قائل به «وضع نوعی» هسـتند و جمعی- که مشهور متأخرین از اصولیان باشند- قول ثانی را گفته اند (مثل آخوند و نایینی). جناب مظفر می فرماید:

به نظر ما قول ثانی رجحان دارد.

و بر این مطلب، یک دلیل و یک مؤید می آورد.

اما دلیل: این یک امر وجـدانی است. هرکس به وجدان خود مراجعه کند، می یابد که اسـتعمال کلمه «اسد» در مورد «رجل شـجاع» صحیح و دلپسـند است؛ خواه واضع اجازه بدهد و خواه ندهد. متقابلا اسـتعمال «اسد» در مورد انسانی که دهانش بدبو است، صحیح و طبع پسند نیست؛ و لو واضع این را اجازه بدهد. پس تابع ترخیص واضع نیست.

مثال دیگر: حاتم طایی، انسان جواد است و فرضا قـد بلنـد هم هست. اما اسـتعمال «حاتم» در مورد «زیـد جواد» و «عمر و جواد و ...» حسن است و طبع پسـند؛ و لو واضع منع کند. متقابلا استعمال «حاتم» در مورد رجل قدبلند، حسن نیست؛ و لو واضع اذن بدهد. پس تابع اذن او نیست.

مثال دیگر: اطلاق لفظ «قمر» بر شخص حسن الوجه و زیبا، صحیح است و لو واضع منع کند.

اما مؤید: شاهد بر اینکه «صـحت استعمال، تابع طبع و ذوق است» این است که می بینیم اغلب معانی مجازی، در لغات مختلف مورد اشتراک است؛ یعنی اهل لغت های مختلف، با یکدیگر اختلاف زبانی دارند. با این وجود در مقام استعمال

ص: ۴۳

مجازی، باهم اتفاق نظر و اشتراک دارنـد؛ مثلا در تمام زبان ها، از «رجل شـجاع» تعبیر به «اسـد» می کنند؛ چون مناسـبت دارد. یا از رجل «بلید» تعبیر به «حمار» می کنند. یا از «ضرب شدید» تعبیر به «قتل» می کنند. یا از «رجل مکار» تعبیر به «روباه» می کنند.

تبصره: الکلام فی المجازات: فیها ثلاثه اقوال: ۱. لها وضع نوعی من حیث الماده و الهیئه، ۲. القول بان استعمالها فی المعنی المجازی لا ـ ربـط له بالواضع بل هو منوط باسـتحسان طبع المسـتعمل، ۳. القول بـان الالفـاظ لم تسـتعمل فی غیر ما وضـعت له اصـلا حتی فی المجازات ... (حقیقه ادعائیه سکاکی).

۸. دلالت تابع اراده است

آیا دلالت وضعی، تابع علم به وضع است یا تابع اراده متکلم. چند مقدمه:

۱. در منطق گفته اند: دلالت سه قسم است: الف. عقلی، ب. طبیعی، ج. وضعی، از این اقسام، قسم سوم مورد بحث است.

۲. دلالت وضعی، بر دو قسم است: الف. لفظی، ب. غیر لفظی؛ و هر دو مورد بحث است.

۳. دلالت وضـعی لفظی را علما گوناگون تقسـیم کرده اند؛ مشـهور گفته اند: دلالت وضعی لفظی دو قسم است: الف. تصوری، ب. تصدیقی.

دلالت تصوری عبارت است از اینکه ذهن انسان، به مجرد شنیدن یک لفظ از هر گوینده ای به معنای موضوع له آن لفظ منتقل شود و آن معنا را در ذهن خود تصور کند؛ خواه این معنا مقصود گوینده باشد و یا این معنا را اصلا اراده نکرده باشد. دو مثال:

الف. همه مواردی که متکلم، لفـظ را در معنـای مجـازی اسـتعمال کرده و معنای حقیقی را اصـلا اراده و قصـد نکرده است، ولی به مجرد گفتن «اسد»، معنای حقیقی آن هم در ذهن شنونده خطور می کند.

ب. شخصـی که معنـای کلام را قصـد نکرده است، بلکه سـهوا و از روی فراموشـی گفته «زیـد» و یا در خواب گفته «زیـد» و یا می خواسته بگوید «عمرو»، ولی گفته «زید».

در همه این هـا معنای لفظ «زیـد» به ذهن شـنونده خطور می کنـد؛ با اینکه هرگز قصـد و اراده ای نبوده است. پس دلالت تصوری، تابع اراده نیست.

ص: ۴۴

دلالت تصـدیقی عبارت است از دلالت کردن لفظ بر اینکه معنای آن، مراد و مقصود متکلم بوده و متکلم قصدش تفهیم این معنا به مخاطب بوده است؛ مثلا وقتی می گویـد: «زید قائم» یا «افعل کذا»، شـما علاوه بر تصور معانی این مفردات، می خواهید تصدیق هم بکنیـد که معنای این کلام، مراد متکلم هم بوده و به همین مناسـبت، نام آن را تصـدیقی می گذارند؛ یعنی تصدیق السامع. و حکمه بان هذا المعنی مراد للمتکلم.

در دلالت تصوری، دو شرط وجود دارد: ۱. لفظ، برای این معنا وضع شده باشد، ۲. سامع هم، به وضع علم داشته باشد.

احراز چهار امر در دلالت تصـدیقی لازم است: ۱. سامع احراز کنـد که متکلم، در مقام بیان و تفهیم مقصودی برآمده و گفته است: «اضرب زیدا»، نه اینکه می خواسته حرف «ض» را صحیح ادا کند یا حرف «ز» را از سر زبان ادا کند، ۲. احراز کند که متکلم، جدی سخن می گویـد و شوخی نـدارد، ۳. احراز کنـد که متکلم، شـعور و توجه به محتوای کلامـش داشـته و این معنـا را هم قصـد کرده است؛ نه اینکه بی تـوجه ادا نموده است، ۴. در کلامـ متکلم هم، قرینه ای برخلاف ظاهر کلام اقامه نشـده باشـد و الا معنای حقیقی مراد نبوده، بلکه معنای مجازی (برطبق قرینه) مراد خواهـد بود؛ مثلا نگفته باشد «جئنی بأسد رامی». پس از احراز این امور، می تواند تصدیق کند که متکلم، این معنا را اراده کرده است.

بعضی از علما (مثل مرحوم نایینی) دلالت وضعی لفظی را سه قسم نموده اند:

۱. تصوری، ۲. تصدیقی غیر کاشف از مراد جدی متکلم، ۳. تصدیقی کاشف از مرد جدی (کما یأتی فی مبحث «حجیه الظواهر»).

احتمـال دارد مـا اقسام دلالت را چهار قسم کنیم: ۱. ظهور تصوری یـا ذاتی، ۲. ظهور تصـدیقی بدوی و متزلزل، ۳. ظهور تصدیقی مستقر غیر کاشف، ۴. ظهور تصدیقی مستقر کاشف از مراد جدی.

بعضی ها (مثل صاحب محاضرات، نهایه الدرایه، خواجه طوسی و مرحوم مظفر) فرموده اند:

ص: ۴۵

دلالت وضعی، در دلالت تصدیقی کاشف منحصر است.

شهید صدر می گوید: «دلالت وضعی، در دلالت تصوری منحصر است».(۱)

متن بیان ایشان این است: «فاتضح ان الدلاله الوضعیه بناء علی مسلک المختار فی الوضع لا تکون الا تصوریه و اما الدلاله التصدیقیه للکلام فهی غیر وضعیه بل سیاقیه قائمه علی اساس اماره نوعیه و هی الغلبه فان الغالب فی حال العاقل الملتفت ان لا یأتی باللفظ علی سبیل لقلقه لسان و انه یقصد به اقوی المعانی ارتباطا به فی عالم التصور».

ملاحظه شد که حدود پنج مشرب مختلف در باب تقسیم بندی دلالت وضعی وجود دارد.

با دانستن این مقدمات، بحث در این است که آیا دلالت وضعی، تابع «علم به وضع» است یا تابع «اراده»؟

مشهور می گویند تابع «علم به وضع» است و عده ای می گویند تابع «اراده» است.

جناب مظفر ابتدا تقریبا بین این دو مسلک جمع می کند به اینکه:

آنها که می گویند تابع علم به وضع است، مرادشان دلالت تصوری است و آنها که می گویند تابع اراده است، مقصودشان دلالت تصدیقی است.

سپس نظر خود را بیان می کنند می فرمایند:

حق آن است که دلالت وضعی (چه لفظی و چه غیر لفظی) تابع اراده است.

تا آنجا که ما می دانیم اولین کسی که متوجه این مطلب شد، خواجه طوسی است.(۲) البته قبل از خواجه، ابن سینا هم گفته است: «الدلاله الوضعیه تتعلق باراده اللفظ الجاریه ...».(۳)

۱- بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲- متن بیان خواجه این چنین است:« دلاله اللفظ لما کانت وضعیه کانت باراده المتلفظ الجاریه علی قانون الوضع فما یتلفظ به و یراد منه معنی ما و یفهم عنه ذلک المعنی یقال انه دال علی ذلک المعنی و ما سوی ذلک المعنی مما لا تتعلق به اراده المتلفظ و ان کان ذلک اللفظ او جزء منه بحسب اللغه او لغه اخری او باراده اخری یصلح لان یدل علیه فلا یقال انه دال علیه».(شرح منطق الاشارات، بحث تعریف المفرد و المرکب).

۳- ر. ک: محاضرات، ج ۱، ص ۱۰۵- ۱۰۶؛ حقایق الاصول، ج ۱، ص ۳۸- ۳۹.

ص: ۴۶

دلیل مطلب آن است که به عقیده ما، دلالت در یک قسم- که دلالت تصدیقی باشد- منحصر است اما دلالت تصوری حقیقتا دلالت نیست و مسامحتا نام آن را دلالت می گذارند؛ بلکه دلالت تصوری، از باب تداعی معانی است؛ یعنی در اثر کثرت استعمال، ذهن انسان با معنای این لفظ انس گرفته و طوری است که تا لفظ را می شنود، آن معنا به ذهنش می آید و به قول مرحوم محقق اصفهانی: «انتقال عادی است نه وضعی».(۱)

تداعی معانی، یکی از کارهای ذهن است و عبارت است از یادآوری صورت های انبار شده در ذهن که به مناسبت های مختلف، آن صور را ذهن ما احضار کرده و خاطرات گذشته را تداعی می کند.(۲)

بنابراین، اگر دلالت را تقسیم می کنند به تصوری و تصدیقی، این تقسیم بندی غلط است و تقسیم الشی ء است الی نفسه و غیره و مثل آن است که بگوییم: «الانسان اما انسان اما عالم».

سؤال: به چه دلیل می گویید دلالت در تصدیقی منحصر است؟

جواب: دو بیان، ۱. دیگران از راه «حکمت وضع» پیش آمده اند و گفته اند: لما کان الغرض الباعث للواضع علی الوضع قصد تفهیم المعنی من اللفظ و جعل آله لاحضار معناه فی الذهن عند اراده تفهیمه فلا موجب لجعل العلقه الوضعیه و اعتبارها علی الاطلاق حتی فی اللفظ الصادر عن لافظ غیر شاعر کالنائم و المجنون و نحوهما فان اعتباره فی مثل هذه الموارد من اللغو الظاهر.(۳)

۲. جناب مظفر از راه «بیان حقیقت دلالت» پیش آمده می فرماید:

ما در منطق گفته ایم که دلالت عبارت است از اینکه دال از وجود مدلول کشف بکند و آن مدلول را به ما نشان بدهد و در نتیجه از علم به دال، علم به مدلول پیدا شود؛ خواه دال لفظ باشد یا غیر لفظ و این کاشفیت، در دلالت تصوری نیست. در آنجا فقط یک خطور ذهن و انتقال ذهن هست، اما از

۱- نهایه الدرایه، ج ۱، ص ۲۵.

۲- منطق شهید مطهری، ص ۹۰.

۳- محاضرات، ج ۱، ص ۱۰۴- ۱۰۵.

ص: ۴۷

وجود مدلول کشف نمی کند؛ چون و لو مدلولش وجود نداشته باشد، دلالت در ذهن متکلم پیدا می شود.

مثال ۱. مطرقه (یعنی «زنگ در منزل») وضع شده است به منظور کشف از اینکه شخصی پشت در آمده و با اهل منزل کار دارد. هنگامی که در منزل به صدا در می آید، وقتی دلالت برآن معنا دارد که «دو علم» برای سامع پیدا شود: الف. بداند که کوبنده ای هست، ب. بداند که این طارق، اراده و قصدی دارد و با اهل منزل کار دارد. هنگامی که علم دوم پیدا شد، برمی خیزد و ترتیب اثر می دهد و طارق را اجابت می کند و الا هرگز ترتیب اثر نمی دهد؛ مثلا اگر از «تصور کوبیدن در» شخصی را تصور کند و این انتقال ذهن پیدا شود؛ ولی «علم به قصد» نباشد، حرکت نمی کند تا او را اجابت کند؛ چون گاهی این صدا از وزش باد پیدا می شود و ... هکذا در دلالت الفاظ وقتی متکلم می گوید: «اضرب زیدا»، تا مخاطب آن چهار امر را (مخصوصا امر سومی را که:

متکلم معنای کلامش را «اراده» کرده است) احراز نکند، هرگز ترتیب اثر نمی دهد و کلام متکلم در نزد او ظهور در معنایی پیدا نمی کند.

مثال ۲. علایم راهنمایی که در جاده ها و کنار خیابان ها نصب می شود، هرکدام برای دلالت بر معنایی وضع شده اند؛ مثلا جاده بسته است یا مسیر جاده به سمت راست یا چپ است و ... اما چه وقتی بر این معنا دلالت می کند؟ هنگامی که واضع این علایم را با نظم و ترتیب خاصی کنار جاده نصب کند؛ به طوری که بینندگان یقین کنند که قصد واضع هدایت مسافران بوده است. آن گاه، ترتیب اثر می دهند. اما اگر همین علایم کنار جاده افتاده باشد یا در مغازه نقاش و تابلونویسی گذاشته شده باشد، با دیدن آن معنا خطور می کند، ولی هرگز ترتیب اثر نمی دهد؛ چون علم به اراده و قصد در کار نیست و فقط می داند که در آینده دلالت خواهد کرد، ولی بالفعل دلالتی ندارد.

پس خلاصه دلالت منحصر است به دلالت تصدیقی.

۹. وضع شخصی و نوعی

مفردات دو دسته اند: الف. جوامد، ب. مشتقات.

جوامد، به ماده و هیئت خود، یک وضع بیشتر ندارند (کالانسان و الحجر و ...)؛ اما

ص: ۴۸

مشتقات دارای دو نوع وضع انـد: ۱. به مـاده خود وضع دارنـد، ۲. به هیئت خود وضع دیگری دارنـد؛ مثلاـ ضـرب به ماده اش- که «ض»، «ر»، «ب» باشد- بر «زدن» دلالت می کند و به هیئت خود- که بر وزن «فعل» و دارای سه «فتحه متوالی» است- بر نسبت حدث ضرب به سوی فاعلی از فاعل ها در زمان گذشته دلالت می کند.

همان طوری که در مباحث قبل ذکر کردیم، وضع دارای سه تقسیم است: تقسیم یک و دو قبلا گذشت؛ اینک تقسیم سوم: وضع، به اعتبار لفظ موضوع، به دو قسم منقسم می شود: ۱. شخصی، ۲. نوعی.

در مبحث چهارم گفتیم که اولا واضع، در هنگام وضع، باید معنای موضوع له را تصور کند و ثانیا تصور معنا هم، به دو گونه ممکن است: گاهی به نفسه و تفصیلا و گاهی بوجهه و اجمالا.

در اینجا نیز می گوییم که واضع، در هنگـام وضع، بایـد لفـظ موضوع را تصور نمایـد و الاـ وضع، محال است. حال، تصور لفظ هم دوگونه است: گاهی لفظ را به نفسه و تفصـیلا تصور می کنـد و گاهی به وجهه و اجمالا. اولی را وضع شخصـی گویند که شـخص همین وضع را تصور نموده است و دومی را وضع نوعی گویند؛ چون نوع و کلی را تصور کرده است، نه شخص را (البته موضوع، یا شخصی است یا نوعی، ولی مسامحتا گفته وضع ...).

وضع شخصـی، مانند زید، انسان و ... (که «زید» مثال برای وضع خاص و موضوع له خاص است و «انسان» برای وضع عام و موضوع له عام).

وضع نوعی را مرحوم مظفر به وضع هیئت هـا مثـال می زننـد (مثـل هیئت فعل ماضـی یا مضارع یا اسم فاعل و ...). توضـیح آنکه: از طرفی هیئت و وزن، هماننـد نسـبت است؛ همان گونه که نسـبت، به تنهایی قابل تصور نبود و همیشه همراه با منتسبین تصور می شد، همچنین هیئت هم، صددرصـد متقوم به مـاده ای از مواد است و به تنهایی قابل تصور نیست، بلکه همواره بایـد در ضـمن ماده ای از مواد باشـد؛ مثـل «ضـرب» که هیئت ماضـی معلوم را دارد و دارای فتحه هـای متوالی در کنـار مـاده «ض»، «ر» و «ب» است. از طرف دیگر، مواد، نامتناهی است (همانند نسبت ها) و حد و حصر ندارد؛ مثلا

ص: ۴۹

دو حرف یـا سـه حرف از حروف الفبـا را بـاهم ترکیب می کننـد که معنـای خاصـی می دهـد (ن- ص- ر، ض، ر، ب، ...) و چـون نامتناهی است و واضع نمی تواند تک تک آنها را تصور کند و برای همه شان وضع داشته باشد، ناگزیر از عنوان به نحو وضع عام و موضوع له خاص مشـیر می شود؛ یعنی یک عنوان کلی را تصور می کنـد و او را مرآت افراد قرار می دهد؛ مثلا می گوید هر هیئتی که بر وزن «فعل» باشد، در ضـمن هر ماده ای که باشد، آن را واضع برای دلالت بر نسـبت فعل به سوی فاعل در گذشـته وضع کرده است؛ و هکـذا هر هیئتی که بر وزن «فاعل» باشد، برای من صدر عنه الفعل یا هیئت مفعول را لمن وقع علیه الفعل وضع کرده است و ... آن گـاه هیئت ضـرب بر وزن فعـل است هیئت نصـر، منع و ... همه وضـعشان مشـخص می گردد. حال ادبا مشـیر را، از روز اول، عنوان فعـل یفعـل قرار داده انـد و سـایر افعال را با آن می سـنجند و خود این عنوان، جنبه مرآتیت دارد و معنای اسـمی آن در مقابل سـایر افعال مراد نیست. اگر از روز اول، ضـرب را عنوان مشـیر قرار می دادنـد، امروز فعل را با آن می سـنجیدیم و ... دیگران، برای وضع نوعی به وضع- مجازات- که در امر هفتم به آن اشاره کردیم مثال زده اند.

۱۰. وضع مرکبات

تا به حال با «وضع مفردات به موادها و هیئت ها» آشـنا شدیم و دانستیم که مواد مفردات، وضـعشان شخصـی است و هیئت مفردات، وضعشان نوعی است (خلافا للآخوند). اینک درباره وضع مرکبات و جملات ترکیبی بحث می کنیم.

جملاـت انواع و اقسـامی دارنـد؛ مثلاـ مرکبـات ناقص- که خود اقسامی دارنـد- و مرکبات تامه انشایی، مرکبات تام خبری و آن هم اقسـامی دارد: جمله حملی، جمله شـرطی. جمله خبری حملی هم اقسامی دارد: جمله اسـمیه، جمله فعلیه. همه این ها جـدا جـدا قابل بحث و بررسی است و لکن جناب مظفر یک مبحث کلی دارد و شهید صدر، در جلد اول بحوث فی علم الاصول، این ها را تفصیلا طرح کرده است (فراجع). حال آنچه مربوط به اینجاست.

در مورد مرکبات یا جملات ترکیبی، سه قسم وضع متصور است که عبارت اند از:

ص: ۵۰

الف. وضع مفردات جمله ترکیبی چه بـا ماده و چه به هیئت خود؛ مثلا در جمله «زیـد قائم»، «زیـد» برای ذات و «قیام» برای دلالت بر این عرض خـاص وضع شـده است؛ و هیئت «قائم»- که بر وزن «فاعل» است- برای دلالت بر فاعل فعل و من قام به القیام وضع شـده است. پس مفردات، سه وضع پیدا کرد.

ب. وضع هیئت ترکیبی. مثلاـ هیئت ترکیبی قضـیه حملی بر ثبوت شـی ء لشـی ء یـا سـلب شـی ء عن شـی ء دلالت می کنـد. این از مفردات حاصل نمی شود، بلکه از هیئت ترکیبی جمله حاصل می شود. یا مثلا هیئت ترکیبی نکره، در سیاق نفی، مفید عموم است. یا مثلا هیئت ترکیبی قضـیه شـرطی و جمله شـرطی بر ارتباط و ملازمه ما بین مقـدم و تالی دلالت دارد. یا مثلا تقـدیم ما حقه التأخیر مفیـد حصـر و اختصاص است (مثل إِیَّاکَ نَعْبُـدُ وَ إِیَّاکَ نَسْـتَعِینُ). این معنا، از هیئت تقـدیم فهمیـده می شود، نه از مفردات و مواد. هیئت ترکیبی جملات هم، مثل هیئت مفردات، دارای وضع نوعی است؛ یعنی هیئت ترکیبی ما بین مبتدا و خبر، دال بر ثبوت یا سلب شی ء عن شی ء است؛ خواه در ضمن ماده «زید و قیام» یا در ضمن «عمرو و جلوس» باشد و هکذا ...

(این دو قسم وضع صحیح و ضروری است).

ج. وضع مجموع مرکب از مفردات و هیئت ترکیـبی جمله. بحث در این قسم سوم از وضع است که آیـا جملات ترکیـبی، روی هم رفته هم، یک وضع جـداگانه ای دارنـد یا ندارند؟ بعضـی ها گفته اند، و یا ظاهر عبارتشان می فهماند، که مجموع هم وضع جدایی دارد.

جناب مظفر می فرماید:

علاـوه بر دو وضع فوق، وضع ثـالثی در کـار نیست؛ به جهت اینکه هـدف از وضع الفـاظ و جملات، افاده کردن مقاصـد به دیگران است؛ و بـا همـان وضع اول و دوم، این هـدف تـأمین می گردد و نیازی به وضع ثالث نـداریم؛ پس وضع ثالث، لغو و بیهوده خواهد بود».

در پایان می فرماید:

شاید مراد آن بعض العلماء هم همین است که جمله ترکیبی به هیئت خود

ص: ۵۱

وضع دیگری دارد؛ علاوه بر مواد، ولی تعبیرش قاصر است و چنین به ذهن می زند که می خواهد بگوید مجموع، وضع جداگانه ای دارند که اگر مرادش این باشد، نزاع ما با او لفظی خواهد بود (تم الوضع بحقیقتها و اقسامها).

۱۱. علامات حقیقت و مجاز

اشاره

انسان، نسبت به معنای یک لفظ، سه حالت دارد:

۱. گاهی یقین دارد که این لفظ، برای آن معنا وضع شده است؛ مثلا «اسد للحیوان المفترس». در این صورت، استعمال «اسد» در این معنا، حقیقت خواهد بود و لا کلام فیه. این یقین، از دو راه برای انسان حاصل می گردد: الف. از راه اینکه انسان خودش از اهل لغت باشد و یا خودش واضع این لفظ برای آن معنا باشد. ب. از راه نص اهل لغت؛ مثلا عرب ها بگویند: «ما فلان لفظ را برای فلان معنا وضع کرده ایم».

۲. گاهی یقین دارد که فلان لفظ، برای فلان معنا وضع نشده است. در این صورت، میان معنای حقیقی آن لفظ و این معنا اگر مناسبتی و علاقه ای باشد (کالحیوان المفترس و الرجل الشجاع)، استعمال آن لفظ در این معنای غیر موضوع له صحیح و مجاز است و اگر مناسبتی نباشد، استعمال غلط است (کالاسد فی الجسم السیال ...).

این هم لا کلام فیه.

۳. گاهی انسان شک می کند که آیا فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده یا نه؟ مثلا متحیر است که آیا لفظ «اسد»، للحیوان المفترس وضع شده یا نه؟ در نتیجه نمی داند که آیا استعمال این لفظ در این معنا، به نحو حقیقت است تا محتاج به اقامه قرینه نباشد یا به نحو مجاز است تا محتاج به نصب قرینه باشد؟ در اینجا آیا راهی برای خروج انسان از شک و شناختن معنای حقیقی از معنای مجازی وجود دارد یا نه؟ علمای علم اصول، برای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی، راه های فراوان و نشانه های مختلفی ذکر نموده اند که در کتب اصولی مفصل (مثل هدایه المسترشدین) بیش از دوازده علامت ذکر نموده، ولی مهم ترین و معروف ترین آنها سه طریق است:

ص: ۵۲

اول: تبادر

ما معتقدیم که الفاظ و کلمات (حتی کلام اللّه مجید) حادث هستند (خلافا للاشاعره)؛ یعنی نبودند و بعدها به وجود آمدند. باز همه می دانیم که هر امر حادثی محتاج به علت محدث و موجد است و محال است که شیئی بدون علت و سبب یافت شود. نیز می دانیم که وقتی خود الفاظ حادث بودند، به طریق اولی دلالت الفاظ بر معانی هم، از جمله حوادث عالم خواهد بود و آن هم نیازمند سبب و علت است و سبب آن، خالی از این سه امر نیست: ۱. ارتباط ذاتی و مناسبت ذاتی، ۲. ارتباط وضعی و علقه وضعی، ۳. قرائن حالی و مقالی. قرینه مقالی یا لفظی یا سمعی مثل رأیت اسدا یرمی و قرینه حالی مثل صدور کلام از مولای حکیم که بر اراده اطلاق قرینه است و الا قیدش را ذکر می کرد.

از این احتمالات سه گانه، احتمال اول قبلا- در امر اول مقدمه باطل شد. قسم دوم به معانی حقیقی و قسم سوم به معانی مجازی مربوط می شود.

با دانستن این مقدمه، درباره تبادر (که علامت اول است) سه بحث داریم:

الف. تعریف تبادر، ب. اقسام تبادر، ج. اشکال تبادر و جواب آن.

تبادر، سبقت گرفتن یک معنا به ذهن انسان در مقابل سایر معانی است. در ذهن ما هزاران معنا انبار شده است. انسان وقتی لفظ خاصی را می شنود، یکی از آن معانی ذهنی زودتر از همه حاضر شده و خود را بر آیینه لفظ عرضه می کند. این تبادر است.

تبادر دو قسم است: ۱. تبادر یک معنا از نفس لفظ بدون هیچ گونه قرینه ای (مثل تبادر حیوان مفترس از رأیت اسدا)، ۲. تبادر معنا از لفظ به کمک قرینه (مثل رأیت اسدا یرمی) که با آمدن قرینه، معنای مجازی تبادر می کند.

قسم اول، علامت حقیقت بودن است، نه قسم دوم.

اشکال دور

تبادر بر علم به وضع متوقف است؛ و علم به وضع هم بر تبادر متوقف است. و هذا دور.

تبادر کردن یک معنا به ذهن، سبب می خواهد و آن سبب، عبارت است علم به وضع. تا شنونده به وضع لفظ برای این معنا، علم نداشته باشد، هرگز این معنا به

ص: ۵۳

ذهنش تبادر نمی کند. اگر معنای کلامی را نداند که به او ناسزا می گویند یا در حق او دعا می کنند، برایش مساوی است، چون نمی داند. پس تبادر بر علم به وضع متوقف است. از طرف دیگر، ما می خواهیم معنای حقیقی و علم به وضع را هم توسط همین تبادر ثابت کنیم. پس علم به وضع هم بر تبادر متوقف است. و هذا دور مصرح و هو باطل.

جواب از اشکال دور، دو بخش دارد: ۱. نسبت به عالم به وضع و کسی که از اهل همان لغت است، ۲. نسبت به جاهل به وضع و کسی که از اهل لغت دیگر است.

بیان اجمالی جواب نسبت به عالم: متوقف علیه غیر از متوقف است. به عبارت دیگر، تبادر بر علم اجمالی به وضع متوقف است؛ اما علم اجمالی به وضع، بر تبادر متوقف نیست، بلکه علم تفصیلی به وضع، موقوف بر تبادر است.

(علم تفصیلی به وضع- تبادر- علم اجمالی ارتکازی)؛ فلا دور.

بیان تفصیلی: هر فردی از افراد بشر که در کنار جمعیتی زندگی می کند، چه از آغاز طفولیت همراه آنها باشد، چه بعدها به میان آن قوم مهاجرت نموده باشد، ناگزیر است که از همان الفاظ و کلماتی که میان آن دسته متداول و رایج است، برای افاده مقاصدش استفاده کند. کم کم، در اثر انس فراوان، معانی این الفاظ در ذهن آن انسان مرتکز می شود و ریشه می دواند، به طوری که هرگاه آن لفظ را می شنود، معنای خاصش به ذهن او تبادر می کند. از آنجا که ذهن انسان، انبار معانی کثیر است و از طرفی انسان همواره در حال التفات و توجه به آن معانی نیست، بلکه چه بسا به طور کلی غافل از آن است، اما معنا در ذهن او هست، اینجا علم اجمالی ارتکازی دارد. اما معنا، تفصیلا و با جمیع خصوصیات، در ذهنش حاضر نیست. هنگامی که لفظ را می شنود، آن معنای مرتکز، تفصیلا و بدون نیاز به قرینه در ذهنش حضور می یابد؛ یعنی علم اجمالی، سبب تبادر شد و تبادر، سبب علم تفصیلی به وضع.

این اجمال و تفصیل، غیر از آن علم اجمالی و تفصیلی کتاب القطع است و مراد این است که گاهی انسان مطلبی را می داند، لکن توجه به علم خودش ندارد؛ گاهی باید ساعتی تفکر کند تا به آن مطلب توجه پیدا کند. مراد از تفصیل، آن است که انسان می داند و به دانسته اش هم با همه خصوصیاتش توجه دارد. یکی از راه های توجه به آن

ص: ۵۴

ارتکاز، تبادر است.

نسبت به انسان جاهل تبادر معنا در ذهن خود او معقول نیست، لجهله بالوضع.

پس تبادر نسبت به خود او تحقق ندارد. نسبت به او تبادر معنا در نزد اهل لغت علامت حقیقت است؛ مثلا شخص فارسی زبان، نمی دانـد که در لغت عرب کلمه «ماء» برای چه معنایی وضع شـده، اما ملاحظه می کنـد که عرب ها وقتی کلمه «ماء» را بدون هیچ قرینه ای به کار می برند، ذهن مخاطبشان متوجه آن جسم سیال بارد بالطبع می شود و آن معنا تبادر می کند. از این راه، فارسی زبان، می فهمـد که کلمه «مـاء» در لغت عرب، معنـایش «آب» است. باز هم دور مرتفع می گردد؛ به جهت اینکه «علم به وضع» انسان فارسـی زبـان، بر «تبـادر معنـا» در ذهن عرب زبان متوقف است؛ اما «تبادر معنا» در ذهن عرب، بر «علم به وضع» فارسـی زبان متوقف نیسـت بلکه بر «علم به وضع» خودش متوقف است. فما هو المتوقف غیر ما هو المتوقف علیه (فلا دور).

دوم: صحت سلب و یا عدم آن

اشاره

دومین علامتی که برای تمیز حقیقت از مجاز ذکر کرده اند، علامت صحت سلب و عدم آن یا صحت حمل و عدم آن است؛ به این معنا که اگر حمل لفظ برآن معنای مشـکوک فیه- که شک داریم که لفظ برای آن وضع شده یا نه- صـحیح بود، می فهمیم که این لفظ برای این معنا وضع شـده و اگر حمل صـحیح نبود، می فهمیم که وضـعی در کار نیست و اگر احیانا اسـتعمال می شود، مجازی است و باز اگر سلب این لفظ از آن معنای مشکوک صحیح نبود، می فهمیم که این لفظ برای این معنا وضع شده و الا فلا.

جناب مظفر می فرماید:

مطلب، به این مقدار، ناتمام است و باید کاملا مسئله را تجزیه و تحلیل کنیم تا حقیقت، عریان و برهنه چهره بنماید.

در اینجا بیان چند مقدمه ضروری است:

۱. در هر حملی، میان موضوع و محمول بایـد جهت اتحادی باشد تا حمل صـحیح باشد و الا حمل مباین بر مباین، غلط است. و باید جهت تغایری باشد تا موضوع و محمول، دو چیز باشد و الا حمل الشی ء علی نفسه است و هو ایضا غیر صحیح. گاهی

ص: ۵۵

موضوع و محمول مفهوما اتحاد دارند و تغایرشان اعتباری است (یعنی به اجمال و تفصیل است). این قسم را حمل اولی ذاتی گویند. گاهی نیز مفهوما متغایرند و مصداقا اتحاد دارند که این، حمل شایع صناعی است.

۲. نسبت حمل اولی با حمل شایع، از نسب اربعه تباین کلی است.

۳. در حمل اولی، موضوع و محمول همواره تساوی دارند، ولی در حمل شایع ممکن است تساوی باشد یا عموم مطلق و یا من وجه.

۴. حمل اولی ذاتی، در حمل تمام ذاتیات شی ء بر خود ذات (مثل الانسان حیوان ناطق) منحصر است. اما حمل شایع، در محدوده جزء ذاتیات و نیز خارج ذات است (مثل الانسان حیوان؛ الانسان ناطق؛ الانسان کاتب و ...).

با توجه به این مقدمات، می گوییم که برای شناختن حقیقت از مجاز، آن معنای مشکوک فیه الوضع را با لفظ خاصی تعبیر نموده و موضوع قرار می دهیم و این لفظ را که شک در وضعش لذلک المعنی داریم، محمول قرار می دهیم. سپس سه مرحله آزمایش روی آن انجام می دهیم که نتیجه هر آزمایش و تجربه ای، با نتیجه آزمایش دیگر متفاوت خواهد بود:

۱. در مرحله اول، به حمل اولی ذاتی آزمایش می کنیم که ملاکش اتحاد در مفهوم و تغایر اعتباری است. اگر دریافتیم که این لفظ برآن معنا صحت حمل به حمل اولی دارد و عدم صحت سلب دارد، تفصیلا یقین می کنیم که این لفظ برآن معنا وضع شده (کالاسد للحیوان المفترس؛ که می گوییم «الحیوان المفترس اسد» و «الحیوان الناهق حمار»). و اگر دیدیم که صحت حمل به حمل اولی ندارد، بلکه صحت سلب دارد، تفصیلا می فهمیم که این معنا موضوع له این لفظ است و استعمالش در آن مجازی است (کالاسد للرجل الشجاع که می گوییم «الرجل الشجاع، لیس باید چون اسد، یال و دم دارد و ذات القوائم الاربع است و رجل شجاع، راست قامت بوده و روی دو پا راه می رود». و هکذا الرجل البلید لیس بحمار).

۲. در مرحله دوم، اگر دست ما از حمل اولی ذاتی کوتاه شد و به حمل اولی حمل غلط بود، نوبت به حمل شایع می رسد. دوباره آزمایش را شروع می کنیم و از آن

ص: ۵۶

معنای مشکوک، با لفظ خاصی تعبیر می کنیم و آن را موضوع قرار می دهیم و لفظی را که شک در وضعش لذلک المعنی داریم، محمول قرار می دهیم و به حمل شایع می آزماییم (ملاک حمل شایع، اتحاد در مصداق و اختلاف در مفهوم است). در اینجا اگر به حمل شایع، حمل این لفظ برآن معنا صحیح بود و سلبش غلط بود، به این نتیجه می رسیم که معنای واقعی این لفظ که برای ما مشکوک است، با معنایی که موضوع قرار گرفته است. این دو فقط اتحاد در وجود خارجی دارند، اما دانسته نمی شود که نسبت بینهما آیا نسبت تساوی است یا عموم و خصوص مطلق است و یا من وجه؟

هر سه ممکن است. آنجا که تساوی باشد، مانند انسان و ناطق، که کل ناطق انسان و کل انسان ناطق، و آنجا که عموم مطلق باشد؛ مانند انسان و حیوان، که کلانسان حیوان ولی بعض الحیوان لیس بانسان؛ و آنجا که عموم من وجه باشد، مانند انسان و ابیض، که بعض الانسان ابیض و بعض الابیض انسان و بعضه لیس بانسان؛ اما اگر به حمل شایع، صحت حمل نداشته، بلکه صحت سلب داشت، یقین می کنیم که این لفظ، با آن معنا متباین هستند؛ مثل انسان و حجر.

۳. در مرحله سوم، خود آن معنای مشکوک را موضوع قرار نمی دهیم، بلکه مصداقی از مصادیق آن معنای مشکوک را موضوع قرار می دهیم و این لفظ را محمول قرار می دهیم. سپس آزمایش می کنیم و در این صورت، حمل منحصر است به حمل شایع صناعی؛ چون یقین داریم که این لفظ، برای آن مصداق خارجی وضع نشده، بحث ما در خود آن مفهوم کلی است. مثال کاتب یعنی ذات ثبت له الکتابه. حال نمی دانیم که کلمه انسان برای این معنا وضع شده یا نه؟ مصداقی از مصادیق کاتب را (که مثلا زید است) موضوع و انسان را محمول قرار می دهیم و می گوییم «زید انسان».

در چنین مواردی اگر حمل این لفظ برآن مصداق، صحیح بود و سلبش از آن غلط بود، در اینجا حال آن مصداق روشن می گردد؛ یعنی می فهمیم که این مصداق، یکی از مصادیق آن معنایی است که این لفظ برای آن وضع شده است. حال، آن معنای واقعی، صددرصد روشن نمی گردد، بلکه فقط اجمالا ـ می دانیم که معنای لفظ، یک معنای کلی است که شامل این فرد می شود و این مصداق آن است.

ص: ۵۷

اما آیا آن معنای واقعی، همان معنای مشکوک فیه است یا یک معنای دیگری است؛ مثلا متعجب یا ناطق است که با آن معنای مشکوک، در وجود خارجی، متحدند؟

هر دو محتمل است. پس تفصیلا علم پیدا نمی شود. این هم نتیجه آزمایش سوم. البته گاهی از این طریق می توانیم موضوع له واقعی را هم بشناسیم و آن منحصر است در موردی که شک داریم که آیا لفظ برای معنای خاصی وضع شده یا معنای عامی. از راه آزمایش می توانیم بفهمیم که کدام است؛ مثلا- لفظ صعید- که در قرآن آمده: فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً*- ما نمی دانیم که آیا برای تراب خالص وضع شده یا برای مطلق وجه الارض که شامل سنگ و شن ... هم می شود. در اینجا یکی از مصادیق مطلق وجه الارض را (که مثلا سنگ باشد) موضوع قرار می دهیم و لفظ صعید را محمول و می گوییم «الحجر الصعید» و از راه صحت حمل، به دست می آوریم که موضوع له واقعی لفظ صعید، مطلق وجه الارض است.

اما اگر حمل صحیح نبود، بلکه سلب صحیح بود، مثل الحجر لیس بصعید، در اینجا می فهمیم که این فرد از افراد، موضوع له واقعی آن لفظ نیست و اگر گاهی لفظ در آن استعمال می گردد، یک استعمال مجازی است.

از این سه مرحله آزمایش، مرحله اول صددرصد ارزش دارد و به درد تعیین حقیقت از مجاز می خورد و مرحله دوم اصلا ارزش ندارد در ما نحن فیه و به درد تعیین حقیقت نمی خورد و در مرحله سوم هم، گاهی یک آگاهی اجمالی برای ما می آورد و گاهی تفصیلا موضوع له را مشخص می کند؛ پس ارزش نسبی دارد.

ضمنا فرق ها و ماده اشتراک ها روشن است؛ مرحله اولی با دومی در این جهت مشترک اند که در هر دو، معنای مشکوک، خودش موضوع واقع شده؛ به خلاف مرحله سوم که یکی از مصادیق آن موضوع قرار گرفته است. اما فرق مرحله دوم با سوم روشن شد و جهت اشتراکش این است که هر دو به حمل شایع است. پس مرحله دوم از یک جهت با مرحله اولی و از جهت دیگر با مرحله سوم مشترک است، ولی مرحله سوم با اولی کاملا متفاوت است. آری در نتیجه، بعضی جاها مشترک اند.

سخنی کوتاه و جامع از آیه اللّه حکیم: «فعلی هذا یکون الاقسام ثلثه: حمل احد

ص: ۵۸

المترادفین علی الآخر و حمل الکلی علی الفرد و حمل احد الکلیین علی الآخر و الاول یدل علی کون الموضوع نفس المعنی و الثانی یدل علی انه من افراده و الثالث لا یدل علی حقیقه او مجاز و انما یدل علی الاتحاد فی الخارج سواء کانا متساویین کالنوع و الفصل ام بینهما عموم من وجه».(۱)

تنبیه

نظیر اشکال دوری که بر علامت تبادر وارد شد، بر علامت صحت حمل هم وارد می گردد و آن اینکه صحت حمل و عدم صحت آن را کسی می تواند بفهمد که علم به وضع داشته باشد. پس تنها سبب صحت حمل، علم به وضع است؛ درحالی که شما می خواهید علم به وضع را هم توسط همین صحت حمل ثابت کنید و هذا دور که صحت حمل، بر علم به وضع متوقف است و علم به وضع هم بر صحت حمل متوقف است.

همان جوابی که در باب تبادر دادیم، اینجا هم داده می شود و آن اینکه نسبت به عالم به اجمال و تفصیل فرق می گذاریم و می گوییم صحت حمل، بر علم اجمالی ارتکازی به وضع متوقف است؛ ولی اجمالی، بر صحت حمل متوقف نیست، بلکه علم تفصیلی به وضع، بر صحت حمل متوقف است؛ فلا دور.

اما نسبت به جاهل به وضع هم، صحت حمل در نزد اهل لغت ملاک است. پس «علم به وضع» جاهل، بر صحت حمل عند العالم متوقف است، ولی صحت حمل عند العالم، بر «علم به وضع» جاهل متوقف نیست بلکه بر «علم به وضع» خود او متوقف است؛ فلا دور.

سوم: اطراد

سومین علامتی که علمای اصول برای تمیز حقیقت از مجاز ذکر کرده اند، عبارت است از اطراد و عدم اطراد. گفته اند اطراد و شیوع استعمال لفظ در معنای مشکوک، علامت «حقیقت بودن» است و عدم اطراد، علامت مجاز بودن است.

۱- حقائق الاصول، ج ۱، ص ۴۵.

ص: ۵۹

اطراد عبارت است از شیوع استعمال لفظ در معنای مشکوک، و به عبارت دیگر، اختصاص نداشتن آن استعمال به مصداق خاصی و صورت معینی.

مثال: شما لفظ «عالم» را بر «زید» به لحاظ خصوصیت علم اطلاق می کنید. سپس ملاحظه می کنید که این، اختصاص به زید ندارد، بلکه هرکسی که دارای خصوصیت علم باشد، این اطلاق بر او صحیح است. پس خالد هم عالم است، حسن هم عالم است و ... این را اطراد و شیوع گویند. حال، آیا اطراد، علامت «حقیقت بودن» است؟

جناب مظفر (مثل صاحب الکفایه) می فرماید:

اطراد، علامت «حقیقت بودن» نیست، به جهت اینکه اگر استعمال یک لفظ در یک معنایی به خاطر واجد بودن خصوصیتی در آن معنا صحیح بود، همیشه صحیح خواهد بود، چه به نحو مجاز و چه حقیقت؛ مثلا اطلاق «اسد» بر «رجل شجاع» مجازا صحیح است و اختصاص به فردی دون فرد هم ندارد؛ هرکجا تا دامنه قیامت که «رجل شجاعی» تحقق پیدا کند، استعمال «اسد» در او، به علاقه مشابهت، صحیح است. پس اطراد، علامت «حقیقت بودن» نیست، بلکه در مجاز هم هست.

سخنی از آیه اللّه حکیم: «الاطراد عباره عن کون اللفظ المستعمل فی مورد بلحاظ معنا بحیث یصح استعماله فی ذلک المورد و فی غیره من الموارد بلحاظ ذلک المعنی کما فی لفظ الانسان الذی یطلق علی زید بلحاظه کونه حیوانا ناطقا فانه یصح اطلاقه علی جمیع افراد الحیوان الناطق بلحاظه و یقابله عدم الاطراد».(۱)

۱۲. اصول لفظی

اشاره

اصول بر دو قسم اند:

۱. اصول لفظی، ۲. اصول عملی.

اصول لفظی هم بر دو قسم است:

۱. اصول لفظی عقلایی که عبارت اند از اصولی که عقلای عالم در خطابات و

۱- حقائق الاصول، ج ۱، ص ۴۵.

ص: ۶۰

گفته های خودشان جاری می کنند.

۲. اصول لفظی شرعی یعنی اصولی که شارع، در خطابات خود، برطبق آنها مشی کرده که همان اصول عقلایی است و امر جدیدی نیست (کما سیأتی).

اصول عملی یعنی اصولی که مکلف در مقام عمل از آنها استفاده می کند للخروج عن التحیر. این ها هم دو قسم اند:

۱. اصول عملی عقلی؛ مثل برائت عقلی، احتیاط عقلی، تخییر عقلی.

اصول عملی شرعی؛ مثل برائت شرعی، استصحاب، اصاله الطهاره و ...

در اینجا بحث ما، درباره اصول لفظی است و در این مقام، یک مطلب را مقدمتا ذکر می کنند. سپس در دو مقام بحث می کنند.

هنگامی که انسان، درباره لفظی از الفاظ، به اعتبار معنای آن، دچار شک و تردید می شود، دوگونه شک برای او تحقق می یابد:

۱. گاهی در اصل وضع شک می کند که لفظ «اسد» آیا برای «حیوان مفترس» وضع شده است یا خیر؟

۲. و گاهی در مراد متکلم، بعد از فرض علم به وضع شک می کند؛ یعنی می داند که کلمه «اسد» برای «حیوان مفترس» وضع شده و استعمالش در «رجل شجاع»، مجازی است و لکن نمی داند که آیا متکلم، از اطلاق کلمه «جئنی» به «اسد»، معنای حقیقی را اراده نموده یا معنای مجازی را؟

در مقدمه یازدهم، مفصلا درباره آن بحث و گفت وگو کردیم و یک سلسله علامات و نشانه هایی برای تمیز حقیقت از مجاز و تعیین موضوع له ذکر کردیم و در اینجا می گوییم: برای شناختن اینکه آیا فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده یا نه؟

حتما باید از طرق ثلاثه مذکور استفاده ببریم و در اینجا می افزاییم که طریق دیگری هم هست و آن، نص اهل لغت است. اما نکته اساسی این است که آیا صرف استعمال این لفظ در آن معنای مشکوک فیه الوضع، می تواند کاشف از «حقیقت بودن» باشد یا خیر؟ در این باره دو نظر هست:

۱. قدما از اصولیان (از جمله سید مرتضی) می گفتند: «الاصل فی الاستعمال

ص: ۶۱

الحقیقه»؛ اصل در هر استعمالی آن است که به صورت حقیقت و در معنای اصلی باشد و لذا استعمال را از علامت های حقیقت می گرفتند.

۲. اما متأخرین می گویند مجرد استعمال، علامت حقیقت نیست، زیرا چه بسا متکلم بر یک سلسله قرائن حالی و مقالی اعتماد کرده باشد که مخاطب از آنها اطلاعی ندارد. پس نتوان گفت استعمال حقیقی است، بلکه الاستعمال اعم من الحقیقه و المجاز.

اشتباه قدما آن بود که اصاله الحقیقه را در استعمال جاری می کردند؛ درحالی که باید در «شک در مراد متکلم» جاری شود.

اما نحوه دوم از شک: اگر شک در مراد متکلم داشتیم، وظیفه ما مراجعه به اصول لفظی عقلایی است و این مقدمه دوازدهم، در بیان همین امر است. در این مورد، دو بحث داریم:

۱. اصول لفظی، چند اصل است و موارد کاربرد هرکدام کجاهاست؟

۲. آیا اصول لفظی، حجیت دارند یا نه؟ علی فرض حجیت، مدرک حجیتشان چیست؟

اصول لفظی، فراوان است، اما مهم ترین آنها پنج اصل است که عبارت اند از: ۱. اصاله الحقیقه، ۲. اصاله العموم، ۳. اصاله الاطلاق، ۴. اصاله عدم التقدیر، ۵. اصاله الظهور.

در تمام این اصول لفظی، سه حالت متصور است:

۱. قطع داریم که متکلم، معنای حقیقی یا عموم یا اطلاق یا ظاهر یا ... را اراده نموده است.

۲. قطع داریم که متکلم، معنای مجازی یا خصوص یا مقید یا خلاف ظاهر را اراده نموده است.

۳. شک داریم که آیا کدام یک از این دو اراده شده است؟ اصول لفظی، به درد همین موارد شک می خورد و الا در دو صورت قبل، وضعیت روشن است.

اصاله الحقیقه

مورد استفاده اصاله الحقیقه جایی است که شک می کنیم که آیا متکلم، از این کلام، معنای حقیقی را اراده کرده یا مجازی؟ احتمال می دهیم که مرادش معنای مجازی

ص: ۶۲

باشد؛ چون احتمال نصب قرینه می دهیم، ولی یقین به وجود قرینه نداریم. اینجا از اصاله الحقیقه استفاده می کنیم و می گوییم اصل این است که متکلم، معنای حقیقی را اراده کرده است. به عبارت دیگر، مورد این اصل، در مورد احتمال مجاز بودن در کلام است. مثال: متکلم گفت «جئنی بأسد»، ما احتمال می دهیم کلمه «رامی» هم گفت و ما نشنیدیم، ولی یقین نداریم. لذا شک می کنیم که حیوان مفترس را اراده کرده است یا رجل شجاع. از اصل فوق کمک می گیریم و کلام متکلم را بر معنای حقیقی حمل می کنیم. آن گاه این کلام، در معنای حقیقی، از مولی بر عبد و از عبد بر مولی حجت می شود. یعنی اگر عبد نرفت و حیوان مفترس را به بهانه اینکه من احتمال می دادم مراد مولی «رجل شجاع» باشد نیاورد، این عذر، مقبول نیست و مولی حق دارد او را مؤاخذه کند. متقابلا اگر عبد حرکت کرد و حیوان مفترسی را آورد، مولی نمی تواند بگوید «من رجل شجاع را اراده کرده بودم و تو او را نیاوردی». عبد می تواند به ظاهر کلام مولی تمسک کند و بگوید «من از اعماق قلب تو آگاه نیستم. ظاهر کلامت این را می فهماند و من هم امتثال کردم».

اصاله العموم

مورد کاربرد اصاله العموم جایی است که متکلم، کلام عامی را گفته و مخاطب احتمال می دهد که متکلم، این عام را تخصیص زده باشد و مراد واقعی اش خصوص باشد ولی یقین به وجود تخصیص ندارد. اینجا به اصاله العموم تمسک می کند. مثلا مولی گفت «اکرم العلماء». مخاطب احتمال می دهد که مرادش خصوص علمای عادل بوده، ولی یقین ندارد. اینجا به اصاله العموم تمسک می کند و همین عموم کلام، از مولی بر عبد و از عبد بر مولی حجت می شود؛ یعنی اگر عبد فقط علمای عادل را اکرام کرد و علمای فاسق را اکرام نکرد، مولی حق دارد او را مؤاخذه کند و او عذری ندارد.

متقابلا اگر عبد، هم عالم عادل و هم فاسق را اکرام کرد، مولی حق ندارد بگوید «من خصوص عالم عادل را اراده کرده بودم»؛ زیرا می توانیم در جوابش بگوییم:

«ظاهر کلامت عمومیت داشت و ما در قلب تو نبودیم و علم غیب هم نداشتیم که مراد تو را بخوانیم».

ص: ۶۳

اصاله الاطلاق

مورد به کارگیری اصاله الاطلاق آنجاست که کلام مطلقی از مولی صادر شده که قابلیت تقیید به قیدی را دارد و مخاطب احتمال می دهد که متکلم، قیدی آورده و مطلق را مقید کرده باشد، اما یقین ندارد. در اینجا به اصاله الاطلاق تمسک می کند و وجود قید را نفی می کند. مثال: مولی گفت: «اعتق رقبه» و عبد احتمال می دهد که قید «مؤمنه» هم آورده بود، ولی یقین ندارد. به اطلاق تمسک می کند؛ این اطلاق، از مولی بر عبد حجت است که اگر رقبه کافری در صورت نبودن رقبه مؤمن آزاد نکرد، مولی حق مؤاخذه دارد و از عبد بر مولی حجت است که اگر رفت و رقبه کافری آزاد کرد، مولی نمی تواند بگوید: «مراد من، رقبه مؤمن بوده است». عبد می تواند به اطلاق کلام مولی تمسک کند.

مثال دیگر: خداوند در قرآن فرموده:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ.

کلمه «البیع»، مطلق است. حال، مخاطب احتمال می دهد که بیع، مقید به قید «عربی بودن» شده باشد و «بیع به الفاظ غیر عربی» باطل باشد. اینجا به اطلاق کلام مولی تمسک می کند و می گوید: «مولی در مقام بیان بوده و اگر خصوصیت «عربی بودن» در غرض مولی دخیل بود، باید ذکر می کرد؛ حال که نیاورده، پس معلوم می شود دخالتی ندارد». آن گاه اطلاق کلام، از عبد بر مولی و از مولی بر عبد حجت می شود.

اصاله عدم التقدیر

مورد استفاده اصاله عدم التقدیر آنجایی است که از متکلم، کلامی صادر شده و مخاطب احتمال می دهد که چیزی در کلام او مقدر باشد، ولی یقین ندارد. در چنین موردی، اصاله عدم التقدیر را جاری می کند. مثلا خدا در قرآن از قول فرعون آورده که او گفت:

أَنَا رَبُّکُمُ الْأَعْلی.

ما احتمال می دهیم که کلمه «عبد»، در تقدیر باشد و «أنا عبد ربکم الاعلی» بوده

ص: ۶۴

است، ولی به این احتمال، اعتنا نکرده، از آن اصل استفاده می کنیم و آن گاه ظاهر کلام، از متکلم بر مخاطب و از مخاطب بر متکلم حجت می شود.

اصاله عدم النقل و الاشتراک و اصل عدم دیگری هم هست که در خطابات از آنها استفاده می شود و این ها را هم به اصل عدم تقدیر ملحق می کنیم، چون هر سه اصول عدمی اند. حال، آن دو عبارت اند از: ۱. اصاله عدم النقل، ۲. اصاله عدم الاشتراک.

منقول عبارت است از لفظی که ابتدا برای معنایی وضع شده و بعدها از آن معنای اولی، با رعایت مناسبت، نقل داده شده و در معنای جدید استعمال شده؛ به قدری که آن معنای اولی، به طور کلی مهجور شده است؛ مثل صلاه نسبت به دعا. مشترک لفظی آن است که برای دو یا چند معنا در عرض هم، وضع شده و هیچ کدام از معانی، مهجور نیست.

ازاین رو می گوییم: کاربرد اصاله عدم النقل در جایی است که احتمال نقل بدهیم؛ به این معنا که کلام، در یک معنایی به کار می رود و ما احتمال می دهیم که جلوتر برای معنای دیگری وضع شده بود و سپس از آن معنا نقل داده شده و در این معنا استعمال می شود و منقول شده، یا خیر، معنای اولی و اصلی کلام، همین است؟ اینجا از اصاله عدم النقل استفاده می کنیم. مثلا فعل امر، در نزد عرف و عقلای عالم، دال بر وجوب است. ما احتمال می دهیم که در لغت عرب، معنای دیگری داشته و عند العرف، به این معنا منقول شده است. از اصاله عدم النقل بهره می گیریم (نام دیگر این اصل، استصحاب قهقهرایی است).

اصاله عدم الاشتراک، در موردی است که کلام، برای معنایی وضع شده و در معنای دیگری هم استعمال می شود و ما یقین به وضع ثانوی نداریم، اما احتمال می دهیم که واضع، لفظ را برای این معنا هم وضع کرده باشد تا مشترک لفظی شود. به اصاله عدم الاشتراک تمسک می کنیم (کاستعمال الامر فی الوجوب و الندب).

تبصره ۱: مواردی که به دلیل خاص نقل یا اشتراک ثابت شده، مورد بحث ما نیستند.

تبصره ۲: مواردی که مشترک لفظی بدون قرینه استعمال می شود، در هیچ یک از معانی اش ظهور پیدا نمی کند، بلکه مجمل باقی می ماند.

ص: ۶۵

اصاله الظهور

نص عبارت است از کلامی که صریح در مطلوب است و یک درصد هم احتمال خلاف نمی دهد. مانند إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ*.

ظاهر عبارت است از کلامی که در مطلبی ظهور دارد، ولی احتمال داده می شود که گوینده، به کمک نصب قرینه، خلاف این ظاهر را اراده کرده؛ مثل ظهور امر در وجوب، عام در عموم و ...

کاربرد اصاله الظهور، در جایی است که متکلم، کلامی را گفته که ظهور در معنایی دارد، اما نص نیست. لذا احتمال اراده خلاف ظاهر درباره آن داده می شود. در چنین جایی، از اصل فوق استفاده می کنیم؛ مثل ظهور امر در وجوب با احتمال اراده استحباب. سپس ظاهر کلام، حجت است از مولی علی العبد و بالعکس.

تا به حال با اهم اصول لفظی آشنا شدیم. حال بحث در این است که آیا این اصول لفظی، هرکدام یک اصل مستقل است یا بعضی به بعض دیگر بازگشت می کند؟ برفرض رجوع، کدام یک از این ها اصل است؟ تا به حال بر این اساس بحث می نمودیم که هریک از این ها اصلی جداگانه و مستقل است. از حالا به بعد می خواهیم ادعا کنیم که همه این اصول خمسه، به یک اصل برمی گردد و ما یک اصل لفظی و عقلایی بیشتر نداریم و آن اصل، به نظر آخوند، اصاله الحقیقه است و به نظر مرحوم مظفر، اصاله الظهور است و سایر اصول لفظی، مظاهر و جلوه های اصاله الظهورند که گاهی اصاله الظهور، در قالب اصاله الحقیقه تجلی می کند و گاهی در قالب اصاله العموم و ...

بیان مظفر رحمه اللّه این است:

در موردی که ما احتمال مجاز بودن می دهیم، کلام را بر معنای حقیقی حمل می کنیم؛ از باب اینکه کلام، در معنای حقیقی ظهور دارد و مجاز، خلاف ظاهر است؛ و هکذا در احتمال تخصیص و تقیید و تقدیر. بنابراین، اگر به جای اصاله الحقیقه، به اصاله الظهور تعبیر کنیم، گزاف نخواهد بود و هکذا در باقی اصول.

اگر روزی ورق برگردد و مجاز، مطابق اصل شود، یعنی کلام، عند العقلاء ظهور در معنای مجازی پیدا کند و احتمال اراده کردن معنای

ص: ۶۶

حقیقی را بدهیم، اینجا مطلب عکس خواهد شد؛ یعنی اصاله المجاز جاری می کنیم از باب اینکه مجازیت، برطبق ظاهر کلام است. پس اصاله الحقیقه یا اصاله المجاز و هکذا سایر اصول، بر محور اصاله الظهور دور می زنند.

مبحث اصول لفظی- که در کتب دیگر، تحت عنوان «تعارض احوال» مطرح شده- در واقع دارای دو بخش است:

۱. «اذا دار الامر بین ظاهر الکلام و خلاف ظاهرها فالاصل حمل الکلام علی ظاهره» و به تعبیر کفایه «اذا دار الامر بین الحقیقه و المجاز او الاشتراک و النقل و التقدیر و التخصیص و التقیید و ... فالحقیقه مقدمه» که تا به حال مطرح شد.

۲. اذا دار الامر بین المجاز و الاشتراک و ...

ما بین سایر اصول دوران بود، کدام ها مقدم است؟ قدما، در این زمینه، مفصل گفت وگو نموده اند فراجع.

نکته مهم دیگر، این است که اصول لفظی، بعد الفحص و الیأس جاری می شوند، نه مطلقا (کما سیأتی در مبحث عام و خاص).

حجیت اصول لفظی

از حجیت و ارزش این اصول در مباحث حجت، به طور مفصل، سخن خواهیم گفت، چون مربوط به آنجاست؛ لکن به خاطر اهمیت مطلب، خیلی فشرده، در این مقام اشاره ای می کنیم:

کلیه اصول لفظی که ذکر شد و آنها که ذکر نشد، همه، مدرک حجیتشان یک امر است و آن بنای عقلاست. بنای عقلای عالم، بر این است که در خطابات و گفت وگوهای معمول و متداول میان خودشان، از این اصول استفاده می کنند و به تعبیر کامل تر، به «ظاهر کلام متکلم» اخذ می کنند و به «احتمال اراده خلاف ظاهر» اعتنا نمی کنند؛ چنان که عقلای عالم، نسبت به کلام هر متکلمی (غیر از معصوم) احتمال غفلت، خطا، شوخی، اهمال گویی یا اجمال گویی می دهند، ولی به هیچ کدام از این احتمالات اعتنا نمی کنند (اهمال، نه قصدش بیان است و نه اجمال گویی.

ص: ۶۷

اجمال، قصدش اجمال گویی است).

همین بنـای عقلا، مورد امضای شـرع هم هست؛ یعنی شارع هم، در خطابات خودش، از همین روش و شـیوه عقلایی اسـتفاده نموده است. او نیز به ظواهر کلام اعتماد کرده است. دلیلش آن است که این شیوه اگر مقبول شرع نبود و شارع، در خطابات خودش، سیره مسـتقلی داشت، حتمـا طریقه خویش را تبیین می نمود و پیروان خویش را از متـابعت سـیره عقلاـ در مورد کلمـاتش، منع و زجر می نمود و از آنجا که زجر نکرده، کشف می کنیم که ظواهر، عند الشارع هم (همانند عقلا) حجت است.

تبصره ۱: اگر گفته شود: شایـد شارع ردع کرده و به ما نرسـیده؟ در پاسخ گوییم: این احتمال در حد صـفر است و قابل اعتنا نیست، چون مسئله، مسـأله سیاسـی نبوده که بنـا بر پنهان کاری باشـد. لـذا اگر چنین چیزی بود، حتما به تواتر، و حـد اقل به خبر واحـد، به دست ما می رسید و برای ما نقل می شد.

تبصره ۲: سیره های عقلایی، از دیدگاه شرع، سه نوع اند:

۱. سیره های ردع شده عند الشارع، مثل عمل به قیاس.

۲. سیره های امضا شده عند الشارع، ثمل عمل به خبر واحد و حجیت آن.

۳. سـیره های غیر مردوع عند الشارع، مثل ما نحن فیه که از عدم ردع، کشف رضایت می کنیم (تفصـیل مطلب در جزء سوم مباحث حجیت ظواهر).

۱۳. ترادف و اشتراک

اشاره

امر سیزدهم از امور مقدمه درباره اشتراک لفظی و ترادف است.

ما وقتی لفظی را با معنا مقایسه می کنیم، چهار حالت پیدا می شود:

۱. لفـظ و معنا، هر دو، واحـد باشـند. گاهی معنا کلی است و گاهی جزئی. آنجا که معنا کلی باشـد، نامش مشترک معنوی است که قابل صدق بر کثیرین است.

۲. لفظ و معنا، هر دو، متعدد باشند. این الفاظ و معانی را متباینان گویند (کالانسان و الفرس).

۳. لفظ، واحـد است و معنا متعدد. اینجا یا لفظ برای هریک از معانی جداگانه وضع شده (که نامش مشترک لفظی است) و یا وضـع نشده (که نامش حقیقت و مجاز

ص: ۶۸

- منقول- مرتجل است).

۴. و گاهی لفظ، متعدد است و معنا واحد. اینجا الفاظ را مترادف گویند (کالانسان و البشر؛ و کاللیث و الاسد و الغضنفر و الضرغام و ابی الحارث).

پس در اینجا، با معنای ترادف، اشتراک لفظی و اشتراک معنوی آشنا شدیم. حال در این امر سیزدهم، در چهار مقام بحث می کنیم:

۱. آیا ترادف و اشتراک لفظی امکان دارد یا استحاله؟

۲. آیا ترادف و اشتراک لفظی واقع شده یا نه؟

۳. سرچشمه ترادف و اشتراک لفظی چیست؟

۴. آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد جایز است یا خیر؟

امکان ترادف و اشتراک لفظی

۱. جمعی به استحاله قایل اند؛ به دلیل اینکه لفظ، آیینه معناست و مندک در اوست و اندکاک الواحد فی الاثنین متناقض. مثلا انسان نمی تواند هم فناء فی اللّه داشته باشد و هم فناء در دنیا و هوای نفس.

۲. اکثر علما قائل به امکان هستند و می گویند بهترین دلیل بر امکان یک شی ء، وقوع آن شی ء است و ما وقتی به لغات مراجعه می کنیم، ملاحظه می کنیم که مشترک لفظی یا مترادفین زیاد داریم. به علاوه «لفظ را آیینه معنا دانستن»، امری است اعتباری و انسان می تواند بارها لفظی را اعتبار کند و هربار، در مقابل یک معنای جداگانه قرار دهد.

۳. ضرورت اشتراک لفظی کما ذکر فی الکفایه(۱)، و دلیله عدم تناهی المعانی و تناهی الالفاظ المرکبات فلا بد من الاشتراک فیها.

وقوع ترادف و اشتراک لفظی

اشاره

۱. جمعی قائل به امکان هستند، ولی قائل به وقوع نیستند؛ زیرا می گویند «هدف از وضع الفاظ، افاده کردن مقاصد است و اشتراک لفظی، موجب اجمال کلام می شود و با

۱- ج ۱، ص ۵۳.

ص: ۶۹

هدف واضع ناسازگار است». دیگران جواب می دهند که «با آوردن قرینه معین، این اجمال را رفع می کنیم».

۲. اکثر علما قائل به وقوع هستند. بهترین دلیلش، استقرا در لغات مختلف است؛ به عنوان مثال، این لغت عرب است که هرکس دائرهالمعارف های لغت عربی را کاوش نماید، با هزاران الفاظ مشترک و مترادف روبه رو می شود و هذا واضح لا یحتاج الی البرهان.

سرچشمه پیدایش الفاظ مشترک و مترادف

در این زمینه، دو احتمال وجود دارد:

۱. این امور، توسط وضع «واضع واحد» تحقق یافته است؛ یعنی شخص واحدی آمده و گاهی چند لفظ را در مقابل یک معنا قرار داده و ترادف پیدا شده و گاهی یک لفظ را برای چند معنا قرار داده و بدین وسیله، اشتراک لفظی محقق شده است.

۲. واضع معین و مشخصی در کار نبوده، بلکه واضع های مختلفی سبب وقوع ترادف و اشتراک شده اند؛ به این بیان که وقتی انسان های نخستین شروع به هجرت نمودند و در مکان های دوردستی به زندگی پرداختند، کم کم گاهی برای یک معنا، چند قبیله هرکدام لفظ خاصی به کار می بردند و یا گاهی چندین قبیله یک لفظ را استعمال می کردند، ولی هرکدام، آن را در معنای خاصی به کار می بردند. بعدها این لغات مختلف، در یک دایرهالمعارف لغت گردآوری شد و ما ملاحظه کردیم که الفاظ، بعضی ها مترادف و بعضی ها مشترک اند.

جناب مظفر می فرماید:

به نظر ما، احتمال دوم به واقع نزدیک تر است تا احتمال اول؛ چنان که برخی از مورخین اهل لغت هم، تصریح به این امر کرده اند و اگر هم احتمال ثانی، به نحو موجبه کلیه، حق نباشد، می توان گفت که اکثریت مطلق مترادف ها و مشترک های لفظی، از این راه پیدا شده اند؛ اگرچه برخی هم از راه اول پیدا شده باشند و شاهد مطلب هم آن است که ما ملاحظه می کنیم که در لغت عربی که قبایل مختلفی دارد و همه آنها هم عرب فصیح هستند، گفته می شود که لغت قبیله حجاز، چنین است، لغت

ص: ۷۰

قبیله حمیر، چنان است، لغت قبیله بنی تمیم، به این نحو است و ... این، شاهد بر تأیید و تقویت احتمال دوم است.

آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد جایز است؟

اشاره

لا ـ شک و لا شبهه در اینکه استعمال لفظ مشترک در یکی از معانی آن، جایز است بالاجماع؛ اما اگر قرینه معین داشته باشیم، آن معنای واحد تعیین می شود؛ مثل رأیت عینا باکیه. و اگر قرینه نداشتیم، لفظ مشترک مجمل گردیده و بر هیچ یک از معانی خود دلالت نمی کند؛ مثل جئنی بعین. خلافا لبعض العلماء که می گویند در جمیع ظهور پیدا می کند؛ به دلیل آیه یسجد و یصلی کما ذکر فی المعالم.

لا ـ شک و لا ـ شبهه در اینکه استعمال لفظ مشترک در مجموع معانی من حیث المجموع، به طوری که هریک از معانی جزء المراد باشند (نظیر عام مجموعی)، جایز است و دلالتش بر مجموع، بالمطابقه است و بر کل واحد، بالتضمن. اما چنین استعمالی، مجازی است، چون لفظ مشترک، برای تک تک معانی، جداگانه وضع شده، اما برای مجموع معانی من حیث المجموع وضع نشده، پس مجاز است. نیز لا ـ شک در اینکه استعمال لفظ مشترک در یک عنوان کلی که هریک از این معانی، مصداق آن باشند، صحیح است. مثل استعمال عین در المسمی بعین؛ و نامش را «عموم الاشتراک» می گذارند در مقابل «عموم المجاز».

کلام در این است که لفظ مشترک را بگوییم و از او تمام معانی اش را اراده کنیم، به طوری که هرکدام از معانی، مستقلا مراد باشد؛ گویا که لفظ فقط در همان معنا استعمال شده (به نحو عام افرادی) نه اینکه مجموع روی هم رفته مراد باشد. آیا چنین استعمالی جایز است یا خیر؟

در مسئله، سخنان فراوان و نظریات مختلفی مطرح است. جمعی می گویند: «این استعمال مطلقا جایز است» و جمعی می گویند: «مطلقا جایز نیست» و جمعی می گویند «در کلام منفی جایز است، دون المثبت» و جمعی می گویند «در تثنیه و جمع جایز است، دون المفرد». اما جناب مظفر می فرماید:

ما نظر خودمان را بیان می کنیم و آن اینکه: چنین استعمالی جایز نیست

ص: ۷۱

مطلقا و دلیل مطلب، بر چهار مرحله زیر است:

۱. بیان حقیقت استعمال،

۲. بیان رابطه لفظ با معنا،

۳. بیان یک مثال،

۴. بیان اصل استدلال.

حقیقت استعمال

حقیقت استعمال یک لفظ در یک معنا، عبارت است از ایجاد نمودن معنا توسط لفظ؛ اما نه به وجود حقیقی، بلکه به وجود مجازی.

هر شیئی دارای چهار وجود است: ۱. وجود خارجی، ۲. وجود ذهنی، ۳. وجود لفظی، ۴. وجود کتبی.

از این چهار قسم، دو قسم اولی، وجود حقیقی اند؛ لانهما لیسا بوضع واضع و لا- باعتبار معتبر. و دو قسم بعدی، وجود اعتباری و مجازی و بسبب الوضع و الاستعمال هستند، نه واقعی. این وجودات، در طول هم هستند، نه در عرض هم؛ یعنی اول وجود خارجی، بعد وجود ذهنی، بعد لفظی و بعد کتبی است اذن الکتابه تحضر الالفاظ و الالفاظ تحضر المعانی فی الذهن و المعانی الذّهنیه تدل علی الموجودات الخارجیه.(۱)

استعمال عبارت است از ایجاد معنا توسط لفظ؛ اما نه ایجاد به وجود حقیقی، زیرا وجود حقیقی، خودش موجود است و لو لفظی نباشد؛ بلکه ایجاد به وجود جعلی و مجازی؛ به این معنا که وجود لفظی به آن معنا دادن، یعنی آن معنا را به این لفظ ادا کردن که یک وجود است و لکن نسبت داده می شود به سوی لفظ حقیقتا و اولا و بالذات چون متکلم لفظ را ایجاد کرده است به سوی معنا ثانیا و بالعرض یعنی مجازا چون حقیقتا ایجاد نشد بالفظ. و نظیر اسناد حرکت به سوی کشتی و سرنشینان کشتی که یک حرکت است، ولی اسنادش به سفینه، حقیقتا و اولا و بالذات و به سوی جالس سفینه، مجازا و ثانیا و بالعرض است.

۱- منطق مظفر، ص ۳۱.

ص: ۷۲

رابطه لفظ و معنا

رابطه لفـظ و معنـا آن چنـان قوی است که متکلم گویـا خود معـانی را مسـتقیما دارد به مخـاطب القاء می کنـد و معانی را ایجاد می نمایـد، چون هـدف از اسـتعمال الفاظ، تفهیم همین معانی است و الفاظ، اسـتقلالی ندارند، بلکه آیینه معانی هسـتند و آنکه مسـتقلا منظور نظر ذهن است، خود معانی هسـتند و در اثر همین ارتباط زیاد است که می بینیم حسن و قبـح معانی، به الفاظ هم سـرایت می کند؛ لفظی که برای معنای قبیح به کار می رود، انسان از شنیدن آن لفظ هم متنفر است و بالعکس در محسنات.

مثال لفظ و معنا

مثل لفظ و معنا، مثل آیینه و صورت است که در خارج، آنچه حقیقتا موجود است، خود آیینه است و صورت، وجود مستقلی ندارد، بلکه توسـط آیینه و به تبـع او موجود است. پس یـک وجود است که ینسب الی المرآه حقیقه و الی الصوره مجـازا. امـا هنگـامی که بیننده ای می خواهد در آیینه صورت را بنگرد، اینجا آنچه مقصود اصـلی ناظر است، همانا رؤیت وجه است و به آیینه فقط به عنوان آلت و وسـیله می نگرد. پس همان طوری که لفظ، فانی در معنا دیـده می شود در هنگام اسـتعمال و از خود هیـچ اسـتقلالی نـدارد، بلکه به منظور نشان دادن معنا به کار می رود، همچنین آیینه هم فانی در صورت است و مستقلا منظور نظر نیست، بلکه تابع صورت است و ما به ینظر است نه ما فیه ینظر.

اصل استدلال

پس از اینکه دانستیم که لفظ، نسبت به معنا، جنبه مرآتی دارد؛ یعنی آنکه مقصود بالاصاله و بالاستقلال است، معناست و لفظ، آیینه و فـانی در معنـاست و عنوان برای معناست و ذهن ما لفظ را مرآت للمعنی لحاظ می کنـد و می بینـد، می گوییم لفظ واحـد، در آن واحـد، فقط می تواند وجه برای یک معنا باشد و مرآت برای یک معنا باشد و فانی در یک معنا شود و عنوان برای یک معنا باشد و وقتی مرآت یـک معنـا شـد، کأنّ فانی در او شـده و محو شـده و دیگر محال است که در همان آن، این لفظ، عنوان و مرآت معنای دیگری باشد و دوباره به تبع معنا لحاظ شود؛ چون شی ء واحد، در

ص: ۷۳

آن واحـد، محال است که دو وجود بپـذیرد، چه اسـتقلالی و چه تبعی و چه خارجی و چه ذهنی. همین بیان، در قسـمت معنا هم می آید به اینکه همان گونه که دو لحاظ تبعی، در آن واحد، برای ملحوظ واحد، محال است هکذا دو لحاظ اسـتقلالی هم محال اسـت چون انسان، در آن واحد، دارای اراده واحده است نه دو اراده یا صد اراده.

همـان طوری که در آن واحـد، در آیینه فقـط می توان یک صورت را دیـد و محال است که در همان آن، صورت دیگری را نشان دهد، هکذا نسبت به لفظ و معنا، لفظ هم در استعمال واحد، فقط می تواند حاکی از یک معنا باشد.

دو تبصره: ۱. متکلم می تواند در یک استعمال، لفظ را فانی در یک معنا قرار دهد.

سپس در اسـتعمال دیگر، فـانی در معنـای دیگری قرار دهـد در طـول هم. چنـان که تو می توانی در آیینه اول، این صورت را بـبینی سپس در آن بعدی، صورت بعدی را.

۲. همـان گونه که صـحیح است که متکلم، لفـظ را در یـک مجموع معـانی من حیث المجموع اسـتعمال کنـد، به طوری که هریک اسـتقلال نداشـته باشند، نظیر اینکه در آیینه نظر کنی به یک صورتی که مال دو شی ء به هم پیوسته است، اما اینجا استعمال لفظ در اکثر از معنا نشده، بلکه استعمال لفظ است در یک معنا که آن یک معنا، مجموع المعنیین باهم باشد و لو مجازا.

دو نکته

۱. اینکه می گوییم اسـتعمال لفـظ در اکثر از معنای واحـد جایز نیست، لا فرق بین اینکه آن معانی کثیر، همه معناهای حقیقی باشـند (کما فی المشترک اللفظی) و یا بعضـی حقیقی و بعضـی مجازی باشـند و یا همه مجازی باشـند؛ چون ملاک عدم جواز، در هر سه، مساوی است و آن اینکه لفظ واحـد، در آن واحـد، نمی توانـد فانی در دو معنا باشـد و مرآت برای دو معنا یا بیشتر باشد، چه معنای حقیقی و چه مجازی؛ چنان که آیینه نمی توانـد دو صورت را نشان دهد، چه صورت های واقعی و چه اشـباح و صورت های خیالی و مجسمه ای.

۲. مطـالبی که مـا گفتیم به لفظ مفرد اختصاص نـدارد؛ در تثنیه و جمع هم جاری است و لکن بعضـی میان تثنیه و جمع با مفرد فرق گذاشته و تفصیل داده اند و گفته اند

ص: ۷۴

در مفرد، استعمال لفظ، در اکثر از معنا جایز نیست، اما در تثنیه و جمع، جایز است؛ یعنی همان طوری که از عینان و اعین می توانیم دو فرد از یک ماهیت یا سه فرد از یک ماهیت را اراده کنیم، همچنین می توانیم دو فرد از دو ماهیت یا سه فرد از سه ماهیت را اراده کنیم.

دلیل: از مفردات متعددی که با «و» عاطفه به یکدیگر عطف شده اند، بلااشکال، اراده معانی متعدد صحیح است به اینکه از هر مفرد، یک معنایی اراده شود؛ تثنیه و جمع هم به منزله مفردات متعاطفه است؛ یعنی عینان به منزله عین و عین است؛ اعین به منزله عین و عین و عین است. حال همان طوری که از مفردات متعاطفه می توانیم معانی مختلف را اراده کنیم، از تثنیه و جمع نیز من دون فرق.

حق آن است که در تثنیه و جمع هم، مانند مفرد، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز نیست.

تثنیه و جمع، همانند سایر مشتقات، دارای دو وضع هستند:

۱. وضع ماده که ماده تثنیه و جمع، همان لفظ مفرد است و با افزودن الف و نون، به شکل تثنیه و با افزودن واو و نون، به شکل جمع درآمده است.

وضع هیئت که پس از افزودن علامت تثنیه و جمع، این هیئت و وزن خاص هم دلالت بر معنایی دارد؛ اما ماده وضع شده برای دلالت بر اصل ماهیت و طبیعت؛ اما هیئت وضع شده برای دلالت بر تعدد؛ یعنی دو فرد یا سه فرد و بالاتر، که این را از هیئت می فهمیم نه از ماده. ازاین رو می گوییم: تثنیه و جمع، اگرچه مفید تعدد هستند و برای افاده تعدد وضع شده اند (مثلا تثنیه دلالت بر دو چیز دارد و جمع دلالت بر سه چیز و بالاتر)، لکن این افاده تعدد، از ناحیه وضع هیئت است، نه وضع ماده. ماده- که همان لفظ مفرد است- دلالت بر دو یا سه ندارد، بلکه دلالت بر اصل ماهیت دارد؛ هیئت تثنیه و جمعی که پیدا کرد، تعدد را می فهماند. حال که افاده تعدد توسط هیئت شد، می گوییم وضع هیئت تابع وضع ماده است. اگر از ماده (یعنی لفظ مفرد) اراده شود، خصوص عین باصره مثلا از هیئت تثنیه و جمع هم دو فرد از باصره یا سه فرد از آن اراده می شود. و اگر از ماده اراده شود، خصوص عین نابعه، از هیئت تثنیه و جمع

ص: ۷۵

هم دو یا سه فرد از آن اراده می شود. و اگر از ماده اراده شود هم عین باصره و هم عین نابعه (یعنی در اکثر از معنای واحد استعمال شود) در این صورت، از تثنیه باید دو فرد از باصره و دو فرد از نابعه اراده شود و هکذا در جمع باید سه فرد از باصره و سه فرد از نابعه اراده شود. پس وضع هیئت کاملا- تابع وضع ماده است و حیث اینکه ثابت کردیم که از ماده (یعنی لفظ مفرد) اراده کردن معانی کثیر محال است؛ چون مستلزم تعلق دو لحاظ تبعی به ملحوظ واحد است، فکذلک از هیئت تثنیه و جمع هم اراده معانی کثیر مستحیل است.

اگر گفته شود، به ما از روز اول گفته اند که تثنیه و جمع، به منزله تکرار مفردات با «واو» عطف است و همان طوری که از مفردات متعدد متعاطفه می توان معانی متعددی اراده کرد، پس باید از تثنیه و جمع هم بتوانیم اراده کنیم.

در پاسخ گوییم این گفتار را برای شما معنا می کنیم: مراد از اینکه «تثنیه و جمع، به منزله تکرار مفرد است»، این نیست که تثنیه و جمع بر تکرار خود معنایی که ماده دارد دلالت بکنند (یعنی مثلا یک فرد از طلا و یک فرد از نقره)، بلکه مراد این است که تثنیه و جمع بر تکرار افراد معنایی که از مفرد اراده می شود دلالت می کنند؛ مثلا اگر از عین، خصوص باصره اراده شود، عینان هم بر دو فرد از همان دلالت دارد و اعین بر سه فرد از باصره دلالت می کند و هکذا ...

در یک صورت ما می توانیم از تثنیه و جمع، دو فرد از دو طبیعت یا سه فرد از سه طبیعت را اراده کنیم و آن اینکه از لفظ مفرد (یعنی ماده تثنیه و جمع) مفهوم کلی المسمی به لفظ عین را اراده کنیم (که نامش عموم الاشتراک است؛ یعنی استعمال لفظ در معنای مجازی عامی که شامل کلیه معانی حقیقی بوده و قابل صدق بر همه آنها باشد). از عینان می توانیم دو فرد از المسمی بعین را اراده کنیم (یکی طلا- و دیگری نقره) و هکذا از جمع می توانیم سه فرد از المسمی بعین را اراده کنیم. اما این از محل بحث ما خارج است؛ چون بحث ما در این است که از لفظ مشترک، هریک از معانی، جداگانه اراده شود، نه تحت عنوان کلی المسمی.

ما نحن فیه، نظیر باب اعلام شخصی است. اعلام شخصی، هریک، مفید یک

ص: ۷۶

معنای جزئی حقیقی است که قابل صدق بر افراد دیگر نیست، لذا از علم شخص هرگز تثنیه یا جمع درست نمی شود، مگر با توجیه و تأویل؛ یعنی از اعلام شخصی، مفهوم کلی المسمی را اراده کنیم؛ مثلا «محمدان» بگوییم و از او اراده کنیم دو فرد از المسمی به لفظ محمد را که این وجود خارجی هم المسمی به محمد است؛ آن وجود خارجی هم کذلک که از لفظ محمد عنوان المسمی به محمد اراده می شود، مجازا.

سپس تثنیه بسته می شود و یا جمع بسته می شود و از او اراده می شود دو فرد از یک عنوان که المسمی باشد یا سه فرد از المسمی.

تبصره. در مفردات تثنیه و جمع دو مبنی است:

۱. اتحاد لفظی کافی است و اتحاد معنوی لازم نیست (و هو قول صاحب المعالم بشهاده الاعلام الشخصیه).

۲. هم اتحاد لفظی و هم معنوی، هر دو لازم است (و هو قول صاحب اصول الفقه و صاحب الکفایه قدس سرهما) و اعلام شخصی را توجیه می کنند.

به نظر مظفر رحمه اللّه:

استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد مطلقا لا یجوز، چه در مفرد و چه تثنیه و چه جمع، چه مثبت و چه منفی، چه معانی حقیقی و چه مجازیه و چه حقیقتا یا مجازا.

۱۴. حقیقت شرعی

اشاره

چهاردهمین و آخرین بحث مقدمه، به معمای لا ینحل حقیقت شرعی مربوط است؛ و در این باب، سه مطلب مطرح است:

۱. بیان محل نزاع میان علما،

۲. بیان ثمره و فایده این نزاع،

۳. بیان اقوال علما و انتخاب قول حق.

لا شک و لا شبهه در اینکه ما مسلمان ها از کلمه صلاه، زکات، صوم و ... همین معانی شرعی را می فهمیم و از شنیدن این الفاظ، این معانی خاص به ذهن ما تبادر می کند.

و نیز لا شک و لا شبهه در اینکه این معانی شرعی، یک سلسله معانی حادث و

ص: ۷۷

جدید هستند که عرب های دوران جاهلیت و قبل از اسلام، هیچ گونه انس و آشنایی با این معانی نداشتند، بلکه این الفاظ، بعد از اسلام، از معانی لغوی به سوی این معانی نقل داده شده است.

انّما الکلام و الاشکال در این است که آیا نقل این الفاظ از معانی لغوی به سوی معانی شرعی و حقیقت شدن این ها در این معانی آیا در عصر خود شارع مقدس بوده تا حقیقت شرعی ثابت شود و یا در عصر شارع این الفاظ در این معانی شرعی مجازا و به کمک قرائن به کار می رفت و بعدها، در عصر متشرعان، در اثر کثرت استعمال در این معانی، حقیقت شدند تا در نتیجه، حقیقت متشرعان ثابت باشد نه شرعی. این محل دعوی است.

ثبوت نقل در عصر خود شارع هم، به یکی از دو راه است: ۱. وضع تعیینی، ۲. وضع تعینی.

وضع تعیینی، آن است که خود شارع بگوید: «جعلت هذا اللفظ لهذا المعنی». به عبارت دیگر، صریحا به مردم اعلام کند که من صلاه را از معنای لغوی اش نقل دادم و در این معنای شرعی حقیقت قرار دادم. وضع تعینی، آن است که ابتدا پیامبر، این کلمات را در معانی شرعی مجازا و به کمک قرینه به کار می برد. سپس در عصر خود شارع، کثرت استعمال پیدا کرد و در اثر آن، خودبه خود، تعین پیدا کرد در این معانی شرعی به طوری که هرگاه بدون قرینه هم استعمال می شد، همین معانی تبادر می کرد.

فایده این نزاع، تنها در یکجا ظاهر می گردد و آن، در الفاظ و کلماتی است که در لسان شارع مقدس وارد شده و مجرد از هر نوع قرینه ای است؛ مثلا شارع فرموده:

«صل عند رؤیه الهلال» و ما نمی دانیم که معنای لغوی را اراده کرده یا معنای شرعی.

قرینه هم نداریم. در چنین موردی، اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعی باشیم، این الفاظ را بر معانی شرعی حمل می کنیم و می گوییم مراد رسول اکرم صلّی اللّه علیه و آله از صل، همین عبادت است؛ یعنی اول هر ماه که هلال را رؤیت کردی، دو رکعت نماز بر تو واجب است. و اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعی نشویم، دو راه در پیش ماست:

۱. یا باید این الفاظ را بر معانی لغوی حمل کنیم و بگوییم مراد پیامبر صلّی اللّه علیه و آله

ص: ۷۸

دعا خواندن است.

۲. یـا بایـد توقف کنیم؛ یعنی نه بر معنـای لغوی حمـل کنیم و نه شـرعی. البته توقف، بنـا بر مبنای کسانی است که در دوران امر بین حمل کلام بر معنای حقیقی و معنای مجازی مشـهور توقف می کننـد و حمل بر هیچ کدام نمی کنند، چون این الفاظ در این معانی شرعی برفرض حقیقت شـرعی نباشند، لااقل مجاز مشهور هستند (و مجاز مشهور، آن معنای مجازی ای است که از طرفی لفظ در او مجازا زیاد اسـتعمال شـده به درجه ای که با معنای حقیقی برابری می کنـد و در کنار او به ذهن می آیـد و از طرف دیگر به سـرحد وضع تعینی هم نرسـیده است). اما نسـبت به کلماتی که در لسان متشـرعان به کار می رود، این بحث ثمره ندارد و نسـبت به کلماتی هم که در لسان خود شارع مع القرینه به کار می رود، ثمره ندارد.

در مسأله حقیقت شـرعی، حـدود پنـج قول ذکر کرده اند که جمعی مطلقا مثبت اند و جمعی مطلقا منکرند و جمعی تفصـیلاتی داده اند.

جناب مظفر می فرماید:

تحقیق مطلب آن است که نقل این الفاظ به سوی معانی شرعی و حقیقت شدن آنها در این معانی، یا به طریق وضع تعیینی است و یا وضع تعینی.

وضع تعیینی

ما قطع داریم که چنین وضـعی در کار نیست؛ به دلیل اینکه اگر وضع تعیینی بود، حتما در تاریـخ ثبت می شد و برای ما هم نقل می گردیـد یـا به صورت خبر متواتر یـا دست کم به صورت خبر واحـد به مـا می رسـید؛ به دلیل اینکه انگیزه های پنهان کردن در میان نبوده است (چون مسئله، مسأله سیاسی و مربوط به خلافت نبود).

بلکه برعکس، تمـام انگیزه هـا بر اظهـار موجود و فراهم بوده و آن، حرص زیـاد مسـلمین بر انعکـاس کوچـک ترین اعمال و گفتار پیامبر بوده؛ با همه این ها، در هیچ جا نقل نشده نه به صورت خبر متواتر و نه حتی به صورت خبر واحد. پس قطع به عدم داریم.

ص: ۷۹

وضع تعینی

این هم، نسبت به عصر معصومین علیهم السّلام، بعد از پیامبر، قطع به ثبوت آن داریم و شک نداریم که در عصر امیر المؤمنین علیه السّلام، این الفاظ، در معانی شرعی حقیقت شده اند؛ به دلیل اینکه این یک قانون مسلم است که هرگاه لفظی، نزد گروهی، مدت زمانی طولانی در معنایی به کار برود، مخصوصا اگر معنا، معنای جدیدی باشد، کم کم وضع تعینی پیدا می کند (مثل بسیاری از اصطلاحاتی که بعد از انقلاب اسلامی، در میان مردم ایران یا جهان رایج شد) تا چه رسد به استعمال این الفاظ در معانی شرعی که مدت ۲۳ سال، مسلمین این الفاظ را در معانی شرعی به کار برده بودند؛ لذا بعید است که حقیقت نشده باشند. بر همین اساس، هرگاه این الفاظ در لسان معصومین به کار می رود، بر همین معانی شرعی حمل می گردد.

آری، حقیقت شدن این الفاظ در این معانی شرعی در عصر خود شارع، مسلم نیست؛ اگرچه احتمالش را می دهیم، بلکه ظن به این امر داریم. ولی گمان، فایده ندارد و باید قطع پیدا کنیم تا بتوانیم حکم کنیم؛ اما خوشبختانه این ندانستن، ضرری ندارد و بی اثر است به جهت اینکه:

اولا- می گوییم نسبت به روایات نبوی، آن مقداری که مورد ابتلای ماست، همان روایاتی است که از طریق ائمه اهل البیت علیهم السّلام به ما رسیده و از لسان آنها بیان شده و گفتیم که هرگاه این الفاظ در کلمات ائمه معصومین علیهم السّلام به کار می رود، قطعا و جزما همین معانی شرعی اراده می شود و لا شک فیه و نسبت به آیات قرآن هم خوشبختانه ۹۸٪ بلکه ۱۰۰٪ آنها همراه با قرائن است و از راه قرائن می فهمیم که مراد، معنای لغوی است (مثل خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ ...) یا مراد، معنای جدید و شرعی است (مثل أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ* که اقامه و ایتای مال، عبادت است، نه معنای لغوی). موردی نداریم که این الفاظ، در قرآن، بدون قرینه به کار رفته باشد تا ثمره بحث، در آن موارد ظاهر گردد. پس این نزاع، فایده عملی ندارد.

ثانیا جواب اصلی، آن است که بگوییم الفاظ و کلماتی که در لسان شارع در معانی

ص: ۸۰

جدید به کار رفته، دو دسته اند: یک دسته، الفاظی است که کثیر الاستعمال بوده و همه روزه یا همه ساله، مسلمین با این الفاظ و معانی جدید سروکار داشتند (کالصلاه و الصوم و السجود و الرکوع و ...) یک دسته، الفاظی که کثیر الاستعمال نبوده یا اصلا استعمال نشده (کالوجوب و الندب و الکراهه و ...) حال، نسبت به دسته اول بگوییم، حقیقت شرعی ثابت است چون بسیار بعید است که پس از گذشت ۲۳ سال، باز هم حقیقت نشود؛ اما به وضع تعینی نه تعیینی. درباره دسته دوم بگوییم، حقیقت شرعی ثابت نیست، بلکه حقیقت متشرعه ثابت است. و همین قول به تفصیل، نظر صاحب قوانین هم در صفحه ۳۶ هست: «و الذی یظهر من استقراء کلمات الشارع ان مثل الصلاه و الصوم و الزکاه و الحج و الرکوع و السجود و نحو ذلک قد صارت حقایق فی صدر الاسلام ... و اما مثل لفظ الوجوب و السنه و الکراهه و ... فثبوت الحقیقه فیها من کلامهما و من بعدهما ایضا محل تأمل فلا بد للفقیه من التتبع و التحری و لا یقتصر و لا یقلد».

صحیح و اعم

از ملحقات مبحث حقیقت شرعی، مبحث صحیح و اعم است.(۱) حال بحث در این است که آیا الفاظ عبادات (از قبیل صلاه، صوم، حج و ...) و الفاظ معاملات (از قبیل نکاح، طلاق، بیع و ...) برای خصوص عبادت و معامله صحیح وضع شده اند و یا برای اعم از صحیح و فاسد؟

در اینجا در دو مقام بحث می شود:

۱. درباره عبادات، ۲. درباره معاملات.

اما درباره عبادات، سه مطلب مورد بحث است:

۱. بیان مقدمات بحث،

۱- جهت الحاق: پس از اینکه معلوم شد که استعمال این الفاظ در معانی شرعی، به توسط شرع بوده، حال یا به نحو حقیقت در عصر خود شارع یا به صورت مجازی که بعدها حقیقت شده و وضع تعینی پیدا کرده، بحث می شود که آیا شارع، این الفاظ را برای خصوص معانی صحیح وضع کرده و یا استعمال کرده است؟ یا در اعم از صحیح و فاسد وضع کرده یا استعمال کرده است؟ پس متفرع بر مبحث قبل است.

ص: ۸۱

۲. بیان اقوال در این باب، و قول حق،

۳. بیان یک اشکال و جواب.

مطلب اول. مقدمات: سه مطلب را به عنوان مقدمه ذکر می کنند:

۱. این نزاع، بر ثبوت حقیقت شرعی متوقف نیست، بلکه چه حقیقت شرعی ثابت و قابل قبول باشد و چه نباشد، جای طرح این بحث وجود دارد. به عبارت دیگر، این تنها مثبتین حقیقت شرعی نیستند که حق شرکت در این بحث را دارند، بلکه منکرین حقیقت شرعی هم، حق شرکت در این بحث دارند به دلیل اینکه بنا بر نظریه مثبتین، این بحث، خیلی روشن است که آیا شارع، این الفاظ را برای خصوص صحیح وضع کرده تعیینا او تعینا و یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ و بنا بر نظریه منکرین هم می گوییم:

بلااشکال، این الفاظ، در میان متشرعان، در این معانی شرعی، حقیقتا استعمال می شود؛ اما به نحو وضع تعینی. باز بلااشکال، مسلمان ها در استعمال این الفاظ، تابع شارع بودند و از پیش خود، اظهار نظری نداشتند. با توجه به این دو امر، به استعمالات متشرعان مراجعه می کنیم؛ و از این راه، نحوه استعمال شارع را کشف می کنیم. به این صورت که اگر مسلمان ها این الفاظ را در خصوص عبادات صحیح به کار می برند، ما کشف می کنیم که در لسان شارع هم، در همین معانی صحیح استعمال می شده، خواه به صورت حقیقت و خواه به صورت مجاز؛ و اگر مسلمان ها این الفاظ را در اعم از صحیح و فاسد به کار می برند، ما کشف می کنیم که در لسان شارع هم، در همین معانی استعمال می شده، خواه حقیقتا و خواه مجازا.

پس بنا بر قول به عدم ثبوت حقیقت شرعی هم، جای این بحث باقی است.

۲. معنای صحیح و فاسد و اعم چیست؟

صحیح، در اصطلاح هر قومی و علمی، معنایی دارد؛ مثلا عند الفقهاء، به معنای اسقاط القضاء است (الصحیح ما اسقط القضاء). و عند المتکلمین، به معنای موافقت شریعت است (الصحیح ما وافق الشریعه). و عند الاطباء، به معنای اعتدال مزاج است (الصحیح من کان معتدل المزاج). و عند الاصولیین، به معنای تام الاجزاء و الشرائط است. فاسد هم، متقابلا، در نزد هر علمی، معنایی دارد؛ و عند الاصولیین، عبارت

ص: ۸۲

است از: ناقص الاجزاء و الشرائط. معنای اعم نیز روشن است؛ یعنی اعم از صحیح و فاسد که شامل هر دو می گردد.

۳. ثمره این نزاع چیست؟

ثمره بحث، عند الشک در دخالت شرط زاید یا جزء زاید در غرض مولی است.

توضیح ذلک: گاهی یقین داریم که فلان شی ء شرط یا جزء نماز است. و گاهی یقین داریم که فلان امر، شرط یا جزء نماز نیست و گاهی شک داریم در شرطیت یا جزئیت شی ء در نماز، در مورد مشکوک الجزئیه او الشرطیه، ثمره این بحث ظاهر می گردد و آن اینکه: اعمی ها (کسانی که قایل اند به وضع الفاظ للاعم) می توانند به اصاله الاطلاق برای نفی اعتبار آن شی ء مشکوک تمسک کنند، اما صحیحی ها (کسانی که قایل اند به وضع الفاظ للصحیح) نمی توانند به اصاله الاطلاق تمسک کنند، بلکه باید به اصول عملی رجوع کنند.

برای توضیح مطلب ناگزیریم چند مقدمه را ذکر کنیم:

۱. مجتهد، همواره در مقام استنباط احکام الهی، در مرحله اولی، به ادله اجتهادی رجوع می کند و از این ادله، حکم شرعی را استخراج می کند و طبعا در آیات و روایات باید از همان اصول لفظی عقلایی که مورد امضای شرع هستند، بهره بگیرد و یکی از آن اصول لفظی، اصاله الاطلاق است. اگر دست مجتهد از ادله اجتهادی و اصول لفظی کوتاه شد، در مرحله ثانی نوبت به اصول عملی می رسد و باید با استفاده از اصول عملی، وظیفه خود و مقلدینش را روشن نماید (مثل اصل احتیاط، برائت و ...).

۲. اگر مولی به عبد خود دستوری بدهد (مثلا بگوید اعتق رقبه و یا تیمموا صعیدا و ...) و عبد شک کند که آیا با اتیان این دستور در فلان مصداق معین (مثلا- عتق رقبه کافر یا تیمم با غیر خاک)، دستور مولی را امتثال نموده است یا خیر؟ مأموریت خویش را انجام داده یا نه؟ اینجا دو نوع شک ممکن است برای مکلف پیش آید که هرکدام، حکم خاصی دارد و آن دو عبارت اند از:

الف. گاهی یقین دارد که عنوان مأمور به، بر این مصداق خارجی هم کاملا صادق است و لکن نمی داند که آیا علاوه بر صدق این عنوان قید زاید و خصوصیت زایدی

ص: ۸۳

در غرض مولی دخالت دارد که آن خصوصیت در این مصداق خارجی فراهم نبوده و یا دخالت ندارد. مثال: مولی گفت: «اعتق رقبه». عبد یقین دارد که عنوان رقبه، به طور مساوی، بر رقبه مؤمن و کافر قابل صدق است ولی احتمال می دهد که غرض مولی، به عتق مطلق رقبه تعلق نگرفته بلکه خصوص رقبه مؤمن، آزاد کردنش مصلحت دارد؛ اما یقین به این امر هم ندارد، لذا شک می کند که با عتق رقبه کافر، دستور مولی امتثال می گردد یا نه؟ در اینجا متمسک می کند به اصاله الاطلاق به اینکه می گوید: مولی در مقام بیان بوده و قید و شرط خاصی ذکر نکرده است. اگر ایمان در غرض مولی دخالت داشت، هرآینه کلامش را مقید می کرد و از اینکه مقید نکرده، کشف می کنیم که خصوصیت ایمان، در غرض مولی دخالت ندارد. به اطلاق کلام تمسک می کنیم و شرطیت یا جزئیت آن امر مشکوک را نفی می کنیم. بنابراین، اگر عبد رفت و رقبه کافر آزاد کرد، دستور مولی را امتثال نموده است.

ب. گاهی در اصل صدق عنوان مأمور به شک می کند که آیا این عنوان برآن مصداق معین صدق می کند یا نه؟ نه اینکه یقین به صدق داشته باشد و شک در قید زاید. مثلا مولی گفته «فتیمموا صعیدا طیبا» ما نمی دانیم که آیا به ما عدای تراب هم صعید گفته می شود یا خیر؟ که شک در صدق اصل این عنوان داریم. در چنین موردی حق نداریم به اصاله الاطلاق تمسک کنیم و بگوییم کلام مولی مطلق است و قیدی ندارد. پس این فرد مشکوک هم داخل در عنوان صعید هست. پس در مقام امتثال می توان به آن اکتفا کرد. چرا حق نداریم؟ چون اصاله الاطلاق در اینجا جاری نیست.

در عام و خاص خواهد آمد که تمسک به عام، در شبهه مصداقی، مخصص اختلافی است. اما همه می گویند در شبهه مصداقی خود دلیل عام لا یجوز التمسک.

مثلا- گاهی می دانیم زید عالم است، ولی نمی دانیم که آیا فاسق هست یا نه تا خارج شود. ولی گاهی در عالمی بودن زید شک داریم. اینجا جای تمسک به عام نیست، چون عالمیت را احراز نکرده ایم. اینجا هم کذلک باید احراز عنوان بکنیم؛ سپس به اصاله الاطلاق تمسک می کنیم و احراز نکرده ایم، فلا یجوز التمسک. وقتی دستمان از اصول لفظی کوتاه شد، به اصول عملی نوبت می رسد و در اینجا دو مبناست:

ص: ۸۴

۱. جمعی قایل اند به اصاله البراءه، ۲. و جمعی قایل اند به اصاله الاحتیاط.

با توجه به این مقدمات، در ما نحن فیه مسئله روشن می گردد و آن اینکه اگر مولی بندگانش را امر کند به صلاه مثلا بفرماید: اقیموا الصلاه و ما شک بکنیم که آیا سوره مثلا جزء صلاه هست یا نیست در نتیجه شک می کنیم که آیا نماز بدون سوره صحیح است یا باطل؟ در چنین موردی اگر ما اعمی شدیم، برای نفی اعتبار آن جزء مشکوک، می توانیم به اصاله الاطلاق تمسک کنیم (و ما نحن فیه در قسم اول از دو صورت شک مذکور در مقدمه دوم داخل می شود) به دلیل اینکه بناء علی الاعمی ما یقین داریم که عنوان صلاه بر صلاتی که فاقد سوره هم باشد صدق می کند؛ فقط شک ما در این است که آیا علاوه بر صدق عنوان، خصوصیت زایدی به نام وجود سوره در نماز دخالت دارد یا نه؟ به اصل اطلاق تمسک می کنیم و دخیل بودن آن قید زاید را نفی می کنیم و در نتیجه می توانیم در مقام امتثال و عمل، به صلاه بدون سوره اکتفا کنیم.

اما بنا بر صحیحی، ما نحن فیه از قسم دوم از دو صورت شک مذکور در مقدمه دوم می شود و ما حق نداریم به اصاله الاطلاق تمسک کنیم؛ به دلیل اینکه بنابراین قول، عنوان صلاه تنها بر صلاه صحیح اطلاق می شود؛ پس هر عملی که لیس بصحیح لیس بصلاه. نسبت به نماز بدون سوره، ما شک می کنیم که آیا هذا العمل صلاه ام لیس بصلاه و عنوان صلاتیت محرز نشده تا بیاییم به اطلاق اقیموا الصلاه تمسک کنیم.

بنابراین، دست مجتهد از اصول لفظی کوتاه است و به تمسک به اصول عملی نوبت می رسد. در این مورد، دو نظر هست:

۱. جمعی اصاله البراءه جاری می کنند که باز نتیجه عملی اش با همان اصاله الاطلاق یکی است.

۲. و جمعی هم اصاله الاحتیاط جاری می کنند که نتیجه عملی اش کاملا با اصاله الاطلاق متفاوت است.

مطلب دوم. اما اقوال در مسئله، به طور کلی آنچه که مشهور و معروف است، دو قول است:

۱. جمعی می گویند الفاظ عبادات، برای خصوص صحیح وضع شده است (مثل

ص: ۸۵

آخوند و غیره).

۲. جمعی می گویند للاعم وضع شده است. هر دسته برای خود ادله ای دارند که در کتب مفصل آمده است. جناب مظفر می فرماید:

مختار ما این است که الفاظ عبادات، للاعم وضع شده اند.

دو دلیل هم بر این مطلب می آورند:

دلیل اول. تبادر: هنگامی که لفظ صلاه به طور مطلق و بدون قرائن به کار می رود (مثلا اقیموا الصلاه)، از کلمه «صلاه»، مطلق صلاه به ذهن می آید اعم از صحیح و فاسد؛ و خصوص صلاه صحیح به ذهن نمی آید.

دلیل دوم. صحت حمل و عدم صحت سلب: ما می بینیم از صلاه فاسد هم سلبش عنوان صلاه صحیح نیست؛ مثلا عرف بر نماز بدون سوره، نمی گوید که «هذا لیس بصلاه»، بلکه می گوید: «هذه صلاه فاسده» و سابقا گفتیم که تبادر و عدم صحت سلب، دو علامت از علامات حقیقت هستند. پس الفاظ عبادات، حقیقت در اعم هستند.

وهم و دفع

مطلب سوم. مقدمات بحث:

۱. ماهیات دو دسته اند: الف. ماهیات حقیقی. مانند ماهیت انسان و درخت که دارای جنس معین و فصل معینی هستند. ب. ماهیات جعلی و اعتباری. مثل ماهیت صلاه و حج که این ماهیت ها مجعول به جعل شارع بما هو شارع هستند.

ماهیات جعلی هم (چه مجعول به جعل شارع و چه مجعول به جعل عقلای عالم) دو دسته اند: الف: ماهیات بسیط، مانند ملکیت، زوجیت و کما سیأتی فی الفاظ المعاملات. ب: ماهیات مرکب، مانند صلاه، حج که مجموعه ای از اجزا و شرایط هستند.

ماهیات مرکب هم دو قسم اند: الف. ماهیاتی که اجزایش هم سنخ و همه از مقوله واحده اند (مثل عشره که مرکب است از ده تا یکی). ب: ماهیاتی که اجزایش هرکدام از مقوله ای جداگانه است ولی شارع بین آنها ایجاد ارتباط کرده. مانند صلاه که مرکب است از اقوال و هیئات خاص. الآن بحث ما در ماهیات مجعول است.

۲. همان گونه که در ماهیات حقیقی (مثل انسان، فرس و ...) وضع عام و موضوع له

ص: ۸۶

عام است، هکذا در ماهیات جعلی هم (مانند صلاه) وضع عام و موضوع له عام است، یعنی واضع، یک مفهوم کلی را در نظر گرفته و سپس لفظ صلاه را برای همان کلی قرار داده که یصدق علی افراد الصلاه. البته این نظریه مشهور است و در مقابل قول دیگری است، به اینکه وضع عام و موضوع له خاص باشد.

۳. هریک از صلاه صحیح و فاسد، دارای مراتب کثیر و مصادیق مختلف است؛ مثلا صلاه صحیح، یک فردش صلاه مسافر است و فرد دیگرش صلاه حاضر و باز یک فردش نماز یومیّه است و فرد دیگرش صلاه آیات و باز یک فردش صلاه دو رکعتی است و فرد دیگرش سه رکعتی و فرد دیگرش چهار رکعتی است و باز یک فردش صلاه شخصی است که قادر است تمام اجزا و شرایط را به جا آورد و فرد دیگرش صلاه انسان تکیه دهنده، صلاه جالس، صلاه خوابیده، به پهلو- صلاه غرقی- صلاه عاجز که گاهی تنها با اشاره است و هکذا صلاه فاسد. به عدد هر جزء یا شرطی که از نمازش کم می شود صلاه فاسد مصداق پیدا می کند (نماز بدون رکوع، نماز سجود، نماز بی نیت و ...).

با توجه به این مقدمات، در این مقام، ایرادی است به نام ایراد تصویر جامع ما بین این مراتب مختلف. این ایراد، بر هر دو دسته وارد است، هم بر صحیحی و هم بر اعمی؛ و هر دو دسته باید قدر جامع تصویر نمایند و لکن جناب مظفر آن بخشی را که مربوط به اعمی هاست، طرح می کنند و بخش مربوط به صحیحی را با اشاره می گذرد.

حال بیان ایراد:

صلاه (اعم از صحیح و فاسد) افراد و مصادیق مختلفی دارد که باید میان آنها قدر جامعی تصویر کنید تا لفظ صلاه برای آن وضع شود. درحالی که شما نمی توانید یک قدر جامع و مفهوم کلی ثابتی را تصور کنید که در همه مصادیق باشد.

بیان ذلک: بنا بر قول به وضع الفاظ عبادات للاعم، هر جزئی از اجزای صلاه که نباشد، باز هم اسم صلاه بر باقی مانده صادق است. مثلا اگر رکوع نباشد ولی سایر اجزا باشند، یقال لها الصلاه. یا چنانچه رکوع و سایر اجزا باشند اما سجود نباشد، باز هم یقال لها الصلاه. و هکذا نسبت به کلیه اجزا. بنابراین، هر جزئی از اجزا، در هنگام

ص: ۸۷

بودنش، مقوم ماهیت صلاه است چون صلاه از این مجموعه متشکل است؛ و هنگام نبودنش، مقوم نیست. چون فرض این است که اگر این هم نبود، سایر اجزا بودند، ماهیت و عنوان صلاه هست و این امر، دارای تالی فاسد بزرگی است و آن اینکه یلزم ماهیت صلاه، همواره متبدل و متغیر باشد. گاهی همراه با این اجزاست و گاهی همراه با آن اجزا، بلکه بالاتر، یلزم که در صورتی هم که تمام اجزای صلاه هست، ما مردد باشیم که آیا ماهیت صلاه متحقق شده یا نه؟ به جهت اینکه فرض این است که هریک از این اجزا هم که نباشند، باز صدق عنوان صلاه بر ما بقی، به حال خودش باقی است.

لذا نمی دانیم که آیا ماهیت صلاه در موردی است که تمام اجزا باشند یا در موردی است که بعض الاجزاء نباشند، آن هم با مراتبی که دارد.

اگر گفته شود: تبدل در ماهیت یا تردید در ماهیت چه اشکالی دارد؟

در پاسخ گوییم: از محالات است به جهت اینکه هر ماهیتی، در مرحله ذاتش کاملا ممتاز است و از سایر ماهیات دیگر جداست و کاملا متعین و مرزبندی شده است. اگر ماهیت مرکب است، اجزایش مشخص است. اگر ماهیت بسیط است، حد و مرز مشخص است درحالی که تبدل یا تردید در ماهیت هر دو، موجب آن است که ماهیت صلاه، در حد ذاتش، مبهم و مردد باشد و این معقول نیست.

دفع: جناب مصنف می فرماید:

قبول داریم که اجزای صلاه متبادل و جابه جا می شوند (بنا بر قول به اعم) و باز قبول داریم که مراتب و مصادیق صلاه فاسد، فراوان است؛ اما هیچ کدام از این ها مانع از تصویر قدر جامع نمی گردد؛ ما می توانیم قدر جامعی ما بین این افراد تصور بکنیم بدون آنکه تبدل در ماهیت پیدا شود و یا تردید در ماهیت لازم آید.

بیان ذلک: مقدمه: مرکبات اعتباری، دو قسمت هستند:

۱. مرکباتی که دارای اجزای معین هستند که محدود است هم از جانب قلت و هم کثرت. مثل عشره که مرکب از ده تا یکی است. اگر یک عدد از او کم یا بر او زیاد کنیم، صدق عنوان عشره محال است و باطل.

ص: ۸۸

۲. مرکباتی که از جانب قلت اجزایشان محدود است. دون الکثره که از ناحیه کثرت، لا بشرط است. مثل کلمه و کلام که در کلمه، بعضی چیزها مقوم اند و باقی مانده مرکب، نسبت به آنها، لا بشرط است.

با حفظ این مقدمه، ابتدا در مورد کلمه، این مطلب را پیاده می کنند. سپس در ما نحن فیه: کلمه ها همواره از حروف گرفته می شود و همه می دانیم که حروف الفبا فراوان است (۲۸ یا ۲۹ حرف است) و در نتیجه، کلماتی که از این حروف درست می شود، مختلف و متعدد خواهد بود. مثلا- گاهی دو حرف همزه و ب را با هم مرکب می کنیم که می شود اب؛ و گاهی ی و د را با هم مرکب می کنیم که می شد ید؛ و گاهی ی را با ک ترکیب می کنیم که می شود یک؛ و یا سه حرف را باهم ترکیب می کنیم که می شود زید و ضرب و ...

ملاحظه می کنیم که مصادیق و افراد کلمه، مرتبا عوض و جابه جا می شوند ولی عنوان کلمه، صدقش بر تمام این ها، به طور مساوی محفوظ است و وضع شده برای عنوان کلی ما ترکب من اثنین فصاعدا.

به این بیان: واضع، در هنگام وضع، کلیه حروف الفبا را تصور کرده سپس لفظ «کلمه» را در مقابل مفهوم کلی «ما ترکب من حرفین فصاعدا» قرار داده و وضع کرده و افراد و مصادیق اگرچه متبادل می شود و لکن این عنوان کلی و قدر جامع، در همه موارد محفوظ است و نامش را می گذارند کلی فی المعین یا کلی ای که محصور است در اجزای معینی که همان حروف الفبا باشد.

در مکاسب شیخ آمده که شخص، در هنگام معامله، گاهی عین خارجی را معامله می کند. مثلا می گوید: بعت هذا بهذا. و گاهی کلی در ذمه را معامله می کند. مثلا می گوید: صد من گندم را به شما فروختم در مقابل هزار تومان که هم ثمن کلی است و هم مثمن. بایع حق دارد از هرکجا گندم تهیه کند و به مشتری بدهد. مشتری هم حق دارد که هزار تومان را از هر پولی که دارد، بپردازد یا قرض بگیرد و بدهد. و گاهی کلی فی المعین را معامله می کند. مثلا می گوید: صد من از این هزار من گندم موجود خارجی را به تو دادم که صد من کلی است. قابل صدق است بر هریک از ده تا صدمنی

ص: ۸۹

کـه در این هزار من هست ولی محصـور است به هزار من که موجـود و معین است در خـارج و مثـال شـیخ صـاع من صـبره است (و هکذا در مورد کلمه).

حال، پیاده کردن مطلب در ما نحن فیه: می گوییم صـلاه فاسـد اگرچه مصادیق و مراتب متعددی دارد اما تصویر قدر جامع بین آنها میسور است به اینکه ما تمام اجزای صـلاه را تصور می کنیم که مثلا یازده جزء است؛ بعـد لفظ صـلاه را وضع می کنیم برای عنوان کلی مرکب از پنـج جزء و بالاتر و این عنوان کلی در همه مراتب محفوظ است. در آنجا که فقط همین پنـج جزء است و لا غیر، این عنوان هست. در آنجا هم که همه اجزا هستند، باز هم این عنوان هست و ما بقی مشخصات هستند.

پس افراد عوض می شونـد ولی قـدر جـامع همه جا به حال خودش باقی است. پس اعمی ها می تواننـد قـدر جامعی تصویر نماینـد. آری صـحیحی ها هسـتند که نمی توانند تصویر قدر جامع کنند ما بین مراتب صـحیح. مثلا ما بین صـلاتی که واجد همه اجزاست و صلاتی که فقط اشاره ای است چقدر جامعی می توان درست کرد.

دو نکته الفاظ معاملات

تا به حال درباره الفاظ عبادات مفصلا گفت وگو کردیم. اینک، در این دو تنبیه، درباره الفاظ معاملات بحث می کنیم.

تنبیه اول: موضوع له الفاظ معاملات چیست و برای چه معنایی وضع شده اند؟

مقدمتا باید بدانیم:

۱. منظور از معاملات در اینجـا معاملات به معنـای الاـخص نیست که خصوص عقود را شامـل است بلکه معاملات به معنای الاعم است و شامل ایقاعات هم می شود.

در مقابـل عبـادات که اموری انـد که قصـد قربت لاـزم دارنـد، معاملات یعنی اموری که قصـد قربت لاـزم ندارنـد، چه عقود و چه ایقاعات (تفصیل این بحث در مبحث «دلاله النهی علی الفساد» خواهد آمد).

۲. مراد از عقود و ایقاعات چیست؟ عقود یعنی آن انشائاتی که طرفینی است و دارای ایجاب و قبول است. مانند عقد البیع که مرکب است از «بعت و قبلت» یا عقد

ص: ۹۰

النکاح که مرکب است از «انکحت و قبلت». و ایقاعات عبارت انـد از انشائاتی که فقط دارای ایجاب است و قبول ندارند. به عبارت دیگر، یـک طرفه است نه طرفینی. ماننـد عتق که فقط مولی می گویـد «انت حر» یا «اعتقتک فی سبیل اللّه» و عبـد از قیـد رقیت آزاد می گردد چه قبلت بگوید و چه نگوید. یا مانند طلاق که به مجرد گفتن «زوجتی طالق» از طرف مرد، زن از قید زوجیت و همسـری آن مرد آزاد می گردد و جدایی بین آن دو حاصل می گردد و قبول زن مفهومی ندارد.

۳. مراد از اسباب و مسببات در این باب چیست؟

مراد از اسـباب، نفس ایجاب و قبول در عقود یا ایجاب فقط در ایقاعات است. مثلا گفتن «بعت و قبلت» که سبب ملکیت است. پس نفس انشای عقد، سـبب است. و مراد از مسـببات، عبارت است از آن اثری که از راه این اسباب پیدا می شود و بر این اسباب مترتب می گردد. مثلاـ ملکیت که مسـبب از عقـد البیع است یـا زوجیت که مسـبب از عقـد النکاح است یا حریت که مسـبب از انشاء العتق است و یا فراق که مسبب از صیغه طلاق است و ...

۴. مراد از صـحیح در معاملات یعنی آن عقـدی که موجب نقل و انتقال می شود و مؤثر در اثر است و مراد از فاسد یعنی آنکه مؤثر در مسبب خویش نیست.

با توجه به این مقدمات می گوییم: در رابطه با وضع الفاظ معاملات، دو احتمال وجود دارد:

۱. ممکن است بگوییم الفـاظ معاملاـت برای اسـباب وضع شـده انـد. مثلاـ واضع، لفظ بیع را وضع نموده برای گفتن بعت و قبلت یا نکاح را وضع کرده برای انکحت و قبلت و ...

۲. ممکن است بگوییم که موضوع له این الفـاظ عبارت است از مسـببات یعنی آن اثری که از راه اسـباب فوق حاصل می شود. مثلا لفظ بیع، وضع شده برای دلالت بر ملکیت یا لفظ نکاح، وضع شده برای دلالت بر زوجیت و ...

حـال بنـا بر احتمـال اول، آن نزاع مـذکور بین صـحیح و اعم در الفـاظ عبادات، در الفاظ معاملات هم جاری می شود چون اسـباب مرکبات هستند. مثلا «بعت و قبلت» دارای اجزایی هستند و دارای شرایطی (اجزا مثل ب ع ت و یا ایجاب و قبول و شرایط مثل

ص: ۹۱

عربیت، ماضویت و ...) و ما می توانیم بحث کنیم که آیا لفظ بیع برای آن سببی که تام الاجزاء و الشرائط باشد وضع شده یا برای اعم از آن و از ناقص الاجزاء و الشرائط وضع شده است؟ پس اسباب چون مرکبات اند، قابل اتصاف به صحت و فساد هستند (جناب مظفر در اینجا بیان نکرده که آیا بنابراین احتمال، الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده اند یا برای اعم، ولی مرحوم صاحب کفایه قائل به وضع برای صحیح است شاید مرحوم مظفر قائل به اعم باشد به همان بیان که در الفاظ عبادات ذکر شد.

اما بنا بر احتمال ثانی، آن نزاع جاری نیست به دلیل اینکه مسببات یک سلسله امور بسیطی هستند. مثلا ملکیت یک نحوه اضافه ای است ما بین مالک و مملوک و امور بسیط خاصیت شان این است که یا هستند و یا نیستند. این چنین نیست که بگوییم ملکیت موجود می شود ولی گاهی فاسد و گاهی صحیح، خیر، سبب ملک اگر تام باشد، ملکیت موجود می شود و اگر سبب ناقص بود، ملکیت اصلا موجود نمی شود نه اینکه موجود می شود ولی فاسد است، پس چون قابل اتصاف به صحت و فساد نیست این بحث در او جاری نیست.

تنبیه دوم: برفرض که نزاع مذکور در الفاظ عبادات، در الفاظ معاملات هم جاری شود، آیا این نزاع ثمره ای هم دارد یا ندارد؟

یکی از فرق های اساسی عبادات با معاملات، این است که عبادات، از مخترعات شارع است و مجعول شرع است و یک سلسله حقایقی هستند مستحدثه که عقلای عالم با قطع نظر از بیان شارع نسبت به این ها ادراکی نداشتند. بلکه این ها را با همه اجزا و شرایطش شارع جعل کرده است. اما معاملات از مجعولات و اعتبارات عقلایی است و اختراع شارع نیست بلکه قبل از شارع هم مردم همین بیع و نکاح و ... را داشته اند و شارع هم، مانند یکی از اهل عرف، این الفاظ را در معانی خاص آنها به کار برده البته شروطی و قیودی مقرر کرده و برخی از معاملات را قدغن کرده و لکن اختراع تازه ای ندارد و معنای جدیدی نیاورده است.

با توجه به این مقدمه می گوییم: در مورد الفاظ عبادات که از مخترعات شرع است،

ص: ۹۲

این نزاع کاملا- ثمره داشت و آن اینکه بنا بر وضع الفاظ عبادات برای اعم، در مقام شک در جزئیت یا شرطیت، می توانیم به اصاله الاطلاق تمسک کنیم ولی بنا بر وضع آنها برای صحیح، حق تمسک به اصاله الاطلاق نداریم چون شرط اساسی تمسک به اصاله الاطلاق، احراز صدق عنوان عبادت است و بنا بر این قول، صدق اسم مشکوک است و محرز نشده است و شبهه مصداقی دلیل مطلق است و لا یجوز التمسک بالاطلاق.

اما این سخن را نسبت به الفاظ معاملات نمی توان زد، زیرا فرض این است که معانی این الفاظ از مخترعات شارع نیستند، بلکه شارع هم، مثل اهل عرف، این الفاظ را در همین معانی متداوله به کار می برد لذا هرکجا در کلام شارع این الفاظ به کار می رود مثلا می فرماید:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا،

یا می فرماید:

إِذا نُودِیَ لِلصَّلاهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ ... وَ ذَرُوا الْبَیْعَ،

یا النکاح سنتی یا الصلح جایز و ... اگر قرینه ای نصب کرده بود که مراد من این است، فهو المطلوب؛ و الا عند التجرد عن القرائن، حمل می کنیم بر همان معانی که اهل عرف می فهمند. لذا هرجا شک کنیم که آیا در صحت بیع عند الشارع چیزی معتبر هست یا نه؟ مثلا- عربیت معتبر است یا نه؟ و قرینه ای هم در کلام شارع نیست، به اصاله الاطلاق تمسک می کنیم مطلقا چه قائل به وضع الفاظ معاملات برای صحیح باشیم و چه برای اعم. به دلیل اینکه در معاملات مراد از صحت، صحت عند العرف العام است نه عند الشارع و وقتی ما به عرف مراجعه می کنیم عرف عربیت را در صحت معتبر نمی داند و بر معامله غیر عربی هم اثر مترتب می کند. لذا چه عربیت باشد و چه نباشد، صدق الاسم محرز است و اگر شارع مقدس قیدی به نام عربیت معتبر کرده، باید قرینه بیاورد چون قید، زاید بر اصل عنوان بیع است و اگر قرینه نیاورد، ما به اصاله الاطلاق تمسک می کنیم. در واقع، حال الفاظ معاملات مطلقا (چه بنا بر صحیح و چه اعم) حال الفاظ عبادات است بنا بر اعم و به عبارت دیگر، داخل

ص: ۹۳

است در موردی که مکلف یقین به صدق عنوان و شک در دخالت قید زایدی در غرض مولی دارد و جای تمسک به اطلاق است.

تبصره: فقط در یک مورد این نزاع در معاملات هم ثمره دارد و آن موردی است که ما احتمال بدهیم که همان طوری که این قید نزد شارع معتبر است، نزد اهل عرف هم معتبر است. مثلا احتمال می دهیم که عرف عام هم عربیت یا مالیت را معتبر می داند.

اینجا اگر صحیحی بودیم، حق نداریم تمسک به اطلاق کنیم چون نمی دانیم که آیا عرف این قید را دخیل می داند یا نه؟ و با این احتمال، شک در صدق عنوان بیع بر بیع فاقد عربیت داریم. پس صدق الاسم محرز نیست. و بنا بر اعمی بودن اگر شک کردیم، می توانیم به اطلاق کلام تمسک کنیم چون صدق اسم مسلم است و شک در اعتبار قید زاید داریم.

پس در الفاظ معاملات ثمره این نزاع فی الجمله ظاهر می گردد یعنی در همین موردی که شک عند اهل العرف باشد.

ص: ۹۴

ص: ۹۵

المقصد الاول مباحث الالفاظ

اشاره

مطالبی که به عنوان مقدمه بیان می کردیم، تا به حال ذکر شد و اینک وارد مطالب اصلی کتاب می شویم و همان طوری که در ابتدای کتاب، درباره تقسیم بندی مباحث کتاب گفتیم، در این کتاب، در چهار مقصد بحث داریم، مقصد اول در «مبحث الفاظ» است. قبل از ورود در بحث، مقدمه کوتاهی ذکر نموده و چند نکته را تذکر می دهند:

۱. بحث ما در این مقصد، یک بحث صغروی است و هدف ما در این بخش، شناسایی صغریات اصاله الظهور است. می خواهیم بشناسیم که مثلا امر، ظهور در چه معنایی دارد و کذلک النهی و المشتق و ...

چنان که مطالب مقصد دوم هم (که ملازمات عقلی باشد) یک سلسله مباحث صغروی است و هدف، شناسایی صغریات و مصادیق حکم عقل است. آن گاه کبرای این صغریات، در مقصد سوم کتاب (مباحث حجت) خواهد آمد.

فعلا می خواهیم ثابت کنیم که آیا فی المثل امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟ اما این موضوع که «آیا این ظهور، حجت است یا نه؟» در مباحث حجت ثابت خواهد شد. به عبارت دیگر، فعلا- می خواهیم یک سلسله قواعد کلی به دست آوریم که نتیجه آنها صغریات، کبرای کلی، اصاله الظهور باشد.

۲. مباحثی که در این بخش ذکر می شود، از یک ناحیه عام و کلی است. یعنی

ص: ۹۶

منحصـرا درباره الفاظ قرآن و سنت بحث نمی کنیم بلکه به طور کلی بحث می کنیم از ظواهر کلمات هر متکلمی (چه شارع باشد و چه مولاـی عرفی و چه یکی از عقلاـی عالم). منتها هـدف اصـلی و مقصـد نهایی ما، در علم اصول، تشـخیص ظواهر الفاظ کتاب و سنت به منظور استنباط احکام است.

۳. ظهور الفاظ در معانی، از سه راه است:

الف. از راه وضع واضع. مثل ظهور عام در عموم که خیلی جاها بالوضع است؛ و ظهور مشتق در ما تلبس بالمبدا فی الحال.

ب. از راه اطلاق کلام و مقدمات حکمت. مثل ظهور مطلق در اطلاقش و ظهور جمله شرطی در مفهوم داشتن و ...

ج. به حکم عقل. مثل ظهور صـیغه افعل و ماده امر در وجوب؛ و ظهور هیئت و ماده نهی در تحریم که عند المتأخرین، به حکم عقل است کما سیأتی.

۴. در رابطه با ظواهر الفاظ، در دو بعد می توان بحث کرد:

اول، در بعـد مواد الفـاظ. مثلاـ بحث کنیم درباره ماده «ض» و «ر» و «ب» که چه معنایی دارد؟ یا ماده «ن» و «ص» و «ر» که ظهور در چه معنایی دارد؟ و ...

دوم، در بعد هیئت ها، که بحث کنیم هیئت افعل، صیغه لا تفعل، هیئت مشتقات و ... ظهور در چه معنایی دارد؟

هر دو بعـد، هـدف اصـلی ما را از مباحث الفاظ تأمین می کند. یعنی صـغریات اصاله الظهور را برای ما تنقیح می کند و لکن ما، در علم اصول، روی بعد دوم تکیه می کنیم؛ یعنی از ناحیه هیئات الفاظ بحث می کنیم. اما مبحث مواد را به کتب لغت حواله می دهیم. دلیل مطلب آن است که مواد، نامتناهی است و تحت یک ضابطه و قانون کلی هم در نمی آیـد؛ و ما، در علم اصول، بحث از قواعد کلیه داریم. پس این بعد از بحث، مورد نظر ما نیست و باید به دائرهالمعارف های لغت مراجعه شود.

۵. هیئات هم، خود، دارای دو بخش هستند:

اول. هیئات مفردات. مثل هیئت امر و نهی و مشتق.

دوم. هیئات جمله های ترکیبی. مثل هیئت جمله شرطی و هکذا هیئت صیغه افعل

ص: ۹۷

در وجوب عینی و تعیینی و نفسی (کما سیأتی) و در علم اصول، هر دو بخش مورد بحث واقع می شود.

حال، بحث ما، در مقصد اول، در هفت باب است: ۱. باب مشتق، ۲. باب اوامر، ۳. باب نواهی، ۴. باب مفاهیم، ۵. باب عام و خاص، ۶. باب مطلق و مقید، ۷. باب مجمل و مبین.

ص: ۹۸

ص: ۹۹

باب اول: مشتق

اشاره

عنوان بحث. آیا مشتق، در خصوص آن ذاتی که متصف و متلبس به مبدأ باشد در حال حاضر حقیقت است و در آن ذاتی که در گذشته متلبس به این صفت بوده و اکنون این اتصاف و تلبس منقضی گشته و سپری شده مجاز است؟ یا اینکه حقیقت است در هر دو، هم در ما تلبس و هم در ما انقضی عنه التلبس؟ به تعبیر دیگر، برای خصوص ما تلبس بالمبدا فی الحال وضع شده و یا برای اعم از ما تلبس و از ما انقضی عنه التلبس وضع شده است؟

مفردات بحث: ۱. مشتق یا وصف عنوانی: در بحث بعدی، معنا خواهیم کرد. مثل عالم، مسافر، ... ۲. ذات: یعنی آن شیئی که موصوف به این صفت است. مثل زید، عمرو ... ۳. تلبس: یعنی اتصاف این ذات به آن صفت، ۴. مبدأ یا مشتق منه عبارت است از آن خصوصیت و صفتی که در ذات هست که به خاطر آن خصوصیت، این عنوان مشتق برآن ذات حمل می شود. مثل علم، سفر، ... که مبدأ عالم و مسافر است، ۵. فی الحال (خواهد آمد که مراد از این حال، چه حالی است).

با دانستن مفردات بحث، می گوییم: حمل مشتق بر ذات یا صدق مشتق بر ذات و یا استعمال آن در ذات و یا اطلاق مشتق بر ذات، بر سه نحوه است:

اول. استعمال مشتق در ذاتی که بالفعل، متصف به این صفت و متلبس به این مبدأ است. مثلا زید الآن به مسافرت می رود و در حال سفر است. شما می گویید: زید مسافر، یا زید کاتب، ...

ص: ۱۰۰

دوم. استعمال مشتق در ذاتی که در گذشته متصف به این صفت بوده و الآن این اتصاف و تلبس از او سپری شده است. مثلا زید دیروز مسافر بوده و الآن از سفر برگشته است. شما می گویید: زید مسافر و ...

سوم. استعمال مشتق در ذاتی که هنوز متلبس به این صفت نشده بلکه در آینده نزدیک دارای این وصف خواهد شد. مثلا زید فردا مسافرت خواهد کرد و شما الآن می گویید زید مسافر و ...

از این سه قسم، قسم اول، بالاجماع، استعمالش حقیقی است عند الکل؛ و قسم سوم هم بالاتفاق، استعمالش مجازی است. نزاع بر سر قسم ثانی است که آیا به قسم اول ملحق است یا به قسم ثالث؟

اشاعره و متقدمین از علمای شیعه می گفتند: مشتق، در اعم از ما تلبس و ما انقضی عنه التلبس حقیقت است. یعنی از آن سه قسم استعمال، قسم اول و دوم، هر دو، حقیقت اند.

معتزله و متأخرین از علمای امامیه می گویند: مشتق، حقیقت است در خصوص ما تلبس بالمبدا فی الحال و مجاز است در ما انقضی عنه التلبس و در این میان، تفصیلات دیگری هم هست که مهم نیست.

جناب مظفر می فرماید:

به نظر ما قول معتزله و متأخرین امامیه حق است. اما قبل از بیان استدلال باید محل نزاع را مقدمتا تعیین کنیم و موضوع نفی و اثبات را مشخص سازیم.

ابتدا برای روشن شدن محل نزاع، مثالی می زنند سپس در چهار امر بحث می کنند.

اما مثال، هم محل نزاع را روشن می کند و هم ثمره این مبحث را روشن می سازد و آن اینکه در روایات وارد شده است که:

وضو گرفتن یا غسل کردن با آبی که مسخن بالشمس است (یعنی در اثر تابش آفتاب گرم شده است) مکروه است، حال آبی داریم که یک ساعت قبل مسخن بالشمس بوده ولی الآن تسخین زایل شده است و دوباره سرد شده و به حال اول و

ص: ۱۰۱

حال طبیعی برگشته است. اینجا کسانی که قول اشاعره را انتخاب می کنند، باید فتوا دهند که هنوز هم کراهت به جای خود باقی است و زایل نشده چون مشتق، حقیقت در اعم است و این صدق، مجازی نیست. اما کسانی که قول معتزله را گرفته اند. اینجا حق ندارند فتوا دهند به اینکه الآن هم مکروه است به دلیل اینکه وصف عنوانی المسخن بالشمس بعد الانقضاء حقیقتا بر این آب صدق نمی کند و این آب الآن مسخن به شمس نیست بلکه در گذشته بوده است. پس از بیان مثال، چهار مطلب را در تحریر محل نزاع ذکر می کنند:

۱. مراد از مشتق چیست؟

امر اولی که برای تعیین محل نزاع ذکر می کنند، درباره چهار نکته است:

۱. مشتق در اصطلاح نحویین به چه معناست؟

۲. مشتق در اصطلاح اصولیان تعریفش چیست؟

۳. نسبت بین مشتق نحوی با اصولی از نسب اربع چیست؟

۴. شرایط مشتق اصولی.

قبل از بیان این امور اربعه، دو مقدمه ذکر می شود.

مقدمه اول. مشتقاتی که بر ذات حمل می شوند و وصف عنوانی برای ذات واقع می شوند و به این ذات، عنوان جدیدی می بخشند، سه دسته اند:

الف. صفاتی که داخل در ذات موصوف و ماهیت هستند. مانند وصف عنوانی انسان در «الانسان انسان» و مانند وصف عنوانی ناطق در «الانسان ناطق» یا وصف حیوان در «الانسان حیوان». پس این قسم، شامل نوع و جنس و فصل، هر سه، می گردد چه بعید و چه قریب.

ب. صفاتی که خارج از ذات هستند و لکن لازمه ذات هستند یعنی انفکاک شان از ذات و موصوف، محال است چه لوازم ماهیت، مانند زوجیت برای اربعه و چه لازمه وجود ذهنی، مثل کلیت برای انسان در «الانسان کلی» و چه لوازم وجود خارجی، مانند «النار حاره» و «الشمس مشرقه» و ...

ج. صفاتی که خارج از ذات هستند و از اعراض مفارقه هستند یعنی انفکاکشان از

ص: ۱۰۲

ذات، ممکن است. مثل کتابت یا علم برای انسان.

حال، قسم الف و ب، از محل بحث ما خارج است (کما سنبینه) و فقط قسم ج، داخل در بحث است.

مقدمه دوم. صفات خارجی مفارقه هم بر سه قسم هستند:

الف. از اموری که در خارج حقیقتا موجود می شوند و ما به ازای خارجی دارند. فالاعراض مثل بیاض، سواد، قیام، قعود و ...

ب. از امور انتزاعی یعنی اموری که خود در خارج وجود ندارند و ما به ازای خارجی ندارند ولی منشأ انتزاعشان در خارج موجود است کالفوقیه و التحتیه و ...

ج. از امور اعتباری یعنی اموری که نه ما به ازای خارجی دارند و نه منشأ انتزاعی خارجی، بلکه صرفا در عالم اعتبار و لحاظ موجودند و مادامی که معتبر، آنها را اعتبار کند، هستند و وقتی اعتبارش را برداشت، نیستند. مانند ملکیت زید نسبت به عبا و هکذا زوجیت، حریت، وقف و ...

این هر سه قسم، داخل در محل نزاع هستند.

با توجه به این دو مقدمه، نکات فوق را بررسی می کنیم:

اما اولی. مشتق، در اصطلاح نحویین، عبارت است از هر لفظی که از لفظ دیگری گرفته شود و مشتمل بر حروف اصلی آن باشد و موافقت در ترتیب هم با او داشته باشد. مانند ضارب که مشتق از یضرب است و حروف اصلی را با ترتیب داراست که «ض، ر، ب» باشد و مشتق نحوی قسیم جامد است.

اما دومی. مشتق، در اصطلاح اصولیان، عبارت است از هر وصف عنوانی که حکایت کننده از ذات باشد و حمل شود بر ذات به خاطر وجود یک خصوصیتی و صفتی در آن ذات که این صفت اولا خارج از ذات است؛ ثانیا قابل زوال است یعنی طوری است که با از بین رفتن آن، ذات از بین نمی رود. مانند «الانسان کاتب. زید رق.

عمر و حر. الانسان عالم و ...».

اما سومی. نسبت بین این دو مشتق از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است که یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق. اما ماده اجتماع عبارت است از اسم فاعل،

ص: ۱۰۳

اسم مفعول، صفت مشبهه، صیغه مبالغه و ... که هم مشتق اصولی بر این ها صادق است و هم مشتق نحوی. اما ماده افتراق از جانب مشتق نحوی در مانند افعال و مصادر است که افعال و مصادر، در نزد نحویین، از مشتقات هستند ولی مشتق اصولی نیستند. البته مصدر بنا بر قولی مشتق و بنا بر قولی مشتق منه و مبدأ اشتقاق است، چنان که در کتاب سیوطی باب مفاعیل خمسه آورده است: «ذهب بعض البصریین الی ان المصدر اصل للفعل و الفعل اصل للوصف و آخر الی ان کلا منهما اصل برأسه و الکوفیون الی ان الفعل اصل للمصدر».

اما ماده افتراق از جانب مشتق اصولی در مانند: زوج- اخ- رق- حر- انسان و ...

است که این ها در اصطلاح اصولیان، از مشتقات اند، اما عند النحاه، از جوامد هستند، چنان که دلیل مطلب، در نکته بعدی روشن خواهد شد.

اما چهارم. مشتق اصولی دارای دو شرط است:

۱. مشتق اصولی باید بر ذات جاری باشد یعنی وصف عنوانی برای ذات باشد و حاکی از ذات باشد و علاوه بر اینکه اسناد داده می شود به ذات، ما بین آن دو یک نحوه اتحاد و هو هویت (یا «این همانی») وجود داشته باشد به طوری که بتوانیم بگوییم این همان است. مانند اسم فاعل، زید ضارب، اسم مفعول، زید مضروب، اسم مکان هذا مسجد، اسم زمان یوم الجمعه مقتل زید، اسم آلت هذه منکسه و ... در مورد جوامد مانند: زید رق، زید زوج، هذا اخی، هذا ابنی، هذه بنتک، هذه اختک و ... با این شرط اول خارج می شود از مشتق اصولی کلیه افعال و مصادر مانند: زید ضرب، زید عدل، به دلیل اینکه افعال و مصادر اگرچه اسناد داده می شود به موضوع و لکن وصف عنوانی ذات نیستند و اتحاد در وجود خارجی ندارند و نتوان گفت این همان است مثلا غلط است بگوییم زید ضرب است یا زید ضرب است الا از باب مبالغه کزید عدل و العالم جمال.

۲. باید این وصف عنوانی یک نوع وصفی باشد که با زوال آن و انقضای تلبس ذات به آن، خود ذات زائل نشود و باقی بماند یعنی ذات، همان ذات است که گاهی دارای این وصف هستند و گاهی نیست اما در هر دو حال، ذات، همان ذات است و از بین

ص: ۱۰۴

نرفته. مثـل: زیـد ضـارب. دلیـل مطلب آن است که اگر وصف یـک وصـفی باشـد که با زوال آن، ذات هم زایل شود و نابود شود، دیگر جایی برای این بحث نمی ماند که آیا اسـتعمال این مشتق در این ذاتی که در گذشته متلبس بود و الآن نیست، حقیقت است یا مجاز؟

این بحث وقتی جـا دارد که با نبود وصف هم، ذات باقی باشـد و الا اگر با زوال وصف، خود ذات هم برود، دیگر موضوعی نیسـت که این بحث مطرح شود (ثبت الارض ثم انقش، اسـناد شـی ء شـی ء فرع لثبوت المسـند الیه). با این شـرط، خارج می شود از مشتق اصولی، آن دسته از اوصاف عنوانیه که با زوالشان، ذات و موصوف زایل می شود. و آنها دو دسته اند:

۱. صفاتی که داخل در ذات هستند یعنی ذاتیات شی ء کالنوع و الفصل و الجنس.

۲. صفاتی که از عوارض لازمه موضوع هستند کما ذکرنا در مقدمه بحث.

چون در این دو دسـته، با زوال تلبس، ذات هم زایل شـده و ذاتی در کار نیست. در پایان، مطالب مذکور را در قالب مثالی پیاده می کنیم:

در روایات اسـلامی آمده است: جلوس نمودن به منظور قضای حاجت در تحت شجره مثمره کراهت دارد. در اینجا ذات آن درخت خارجی است که دو وصف دارد:

۱. وصف شجریت، ۲. وصف مثمریت.

اولی از اوصاف داخلی است، دومی از اوصاف خارجی است. حال اگر وصف مثمریت از بین برود (مثلا در پاییز و زمسـتان، شـجره هست ولی مثمره نیست) در اینجا جای آن بحث هست که صـدق مثمره بودن برای این شـجره، الآن حقیقت است یا مجاز و بالنتیجه جلوس تحت آن شجره به منظور تخلی، مکروه است یا نه؟

اما اگر وصف شجریت از این ذات زوال پیدا کند یعنی درخت را از ریشه بکنند و کناری بیندازند، اینجا با زوال وصف، ذات هم از بین رفته و تبـدیل به ذات دیگری شده (مثل چوبی که خاکستر شود) اینجا جای این بحث نیست چون اصل ذات رفته و این ذات که الآـن موجود است به نام خشـبه ذات دیگری است که قبل از این، بما هو خشب متصف به وصف «شـجره مثمره بودن» نبوده تا اینکه بحث کنیم

ص: ۱۰۵

الآن که زایل شده است.

آیا صدق حقیقت است یا نه؟ پس کاملا روشن شد که شرایط مشتق اصولی کدام است. ضمنا روشن شد که اوصاف خارجی مفارق، به هر سه قسمش، داخل در محل نزاع هست، چه اعراض، چه انتزاعیات و چه اعتباریات.

۲. آیا نزاع در مشتق در اسم زمان هم جاری است؟

در این مقدمه دوم، اشکالی را مطرح می کنند و سپس جواب می دهند.

اما ایراد: بعضی از اصولیان پنداشته اند که نزاع اصولیان در مشتق که آیا در خصوص ما تلبس یا در اعم از تلبس و ما انقضی عنه التلبس حقیقت است، در خصوص اسم زمان جاری نیست و بلکه در اسم زمان متفقا باید گفت که وضع شده برای خصوص ما تلبس بالمبدا فی الحال.

دلیل مطلب این است که ما در بحث قبل گفتیم که در مشتق اصولی، دو شرط معتبر است و شرط ثانی آن بود که وصف از اوصافی باشد که با زوال تلبس ذات به این وصف، خود ذات، قابلیت بقا را داشته باشد و الا اگر خود ذات هم، به زوال وصف، زایل شود دیگر موضوعی برای بحث ما باقی نمی ماند و این شرط در اسمای زمان منتفی است به جهت اینکه در اسم زمان، ذات، خود زمان است و زمان حقیقی است غیر قار و متصرم الوجود (ناآرام- بی قرار- ناپایدار). هر آنی که می رسد، آن قبلی و لحظه قبلی نابود شده و از بین رفته و دیگر بقایی ندارد تا ما بحث کنیم که آیا صدق وصف عنوانی مشتق بر این ذات حقیقت است یا مجاز؟ ذاتی در کار نیست، ذات که آن قطعه زمانی بود تصرمت و انعدمت و صارت کان لم یکن شیئا مذکورا.

مثال: فرض کنید روز جمعه مقتل زید بوده ذات یوم الجمعه است و وصف مقتل بودن برای زید حال روز جمعه سپری شد و روز شنبه از راه رسید؛ اینجا آن ذاتی که متصف به وصف مقتل بودن بود، یوم الجمعه بود که از بین رفته و این ذاتی که الآن با او سروکار داریم، یوم السبت است که حقیقت دیگری است و این ذات، قبلا- متصف به این وصف نبوده تا بحث کنیم که اطلاق حقیقت است یا مجاز؟ پس نزاع مذکور در اسم زمان جاری نیست.

ص: ۱۰۶

اما جواب: اگر اسم زمان و اسم مکان هرکدام یک لفظ مستقل و هیئت و وزن جداگانه ای داشتند، این ایراد شما در خصوص اسم زمان وارد بود و از محل نزاع خارج می شد اما خوشبختانه این دو تا هریک وزن جداگانه ای ندارند بلکه الفاظشان مشترک است و یک هیئت معینی، هم دلالت بر زمان دارد و هم بر مکان (چنان که در کتاب های صرفی بیان شده. مثلا در شرح تصریف، صفحه ۱۳۱، می گوید: اسم زمان و مکان، هر دو اسمی هستند که وضع شده اند برای دلالت بر زمان تحقق یک فعلی و یا مکان تحقق فعلی و الفاظشان مشترک است بین مکان و زمان). و وقتی هر دو یک لفظ مشترک داشتند، موضوع له کلی خواهد بود و تعیین احد المصداقین، محتاج به قرینه خواهد بود (چنان که در هر کلی و فردی، قضیه همین است).

مثال: یضرب مثلا وضع شده برای آن ذاتی که این صفت دارد ظرف برای ضرب و زدن است و این یک معنای کلی است که هم شامل می شود ظرف مکان را یعنی مکانی که این صفت را دارد و هم ظرف زمان را یعنی زمانی که دارای این صفت هست و اگر بخواهد احدهما معین شود، قرینه می خواهد. مثلا بگوییم مضرب زید یوم الجمعه یا مضربه فی المسجد.

پس هیئت اسم زمان و مکان، وضع شده برای یک معنای کلی ای که هم شامل ظرف زمانی می شود و هم شامل ظرف مکان، و وقتی موضوع له، کلی و قدر جامعه شد، جا دارد که کسی بحث کند که آیا این هیئت برای خصوص ما تلبس بالمبدا وضع شده یا برای اعم از ما تلبس و ما انقضی عنه التلبس. و این بحث اگرچه به اعتبار یک فرد از آن هیئت که اسم زمان است جا ندارد اما ما در فرد به خصوص بحث نداریم، بلکه در هیئت بحث داریم و هیئت مشترک است و در باب وضع لفظ برای کلی و لو این نزاع در یک فرد از آن کلی جاری نشود، همین قدر که در فرد دیگر جاری باشد، کفایت می کند و صحیح است وضع لفظ للاعم و سپس جریان نزاع در آن. مثال: کلمه واجب الوجود را در منطق می گویند کلی است وضع شده برای یک مفهوم کلی با اینکه این عنوان فقط در خارج یک فرد پیدا کرده و افراد دیگر محال است که پیدا کند مع ذلک گفته اند این وضع صحیح است و این مفهوم از کلیت نمی افتد پس اسم زمان

ص: ۱۰۷

هم داخل در محل نزاع هست.

۳. اختلاف مشتقات به خاطر اختلاف مبادی آنها

این مقدمه سوم هم، برای دفع اشکالی است کالمقدمه الثانیه؛ اما اشکال اینجا، به عکس آنجاست و آن اینکه: صاحب فصول و فاضل تونی گفته اند نزاعی که ما در مشتق اصولی داریم، در دو دسته از مشتقات جریان ندارد و باید در آن دو دسته همگی متفقا فتوا دهیم که این ها حقیقت هستند در اعم از ما تلبس و ما انقضی عنه التلبس؛ و آن دو عبارت اند از:

۱. مشتقاتی که دلالت بر حرفه و صنعت شخص دارند. مانند: نجار، بقال، قاضی، طبیب، عالم و مجتهد و ...

۲. مشتقاتی که دلالت بر آلت می کنند یعنی اسمای آلت مثل: منشار، مقود، منکسه و ... (اسم الآله: هو ما یعالج به الفاعل المفعول لوصول الاثر الی المفعول مثلا المنحط ما یعالج به النجار الخشب لوصول الاثر الی الخشب).

منشأ این پندار باطل، آن است که این عده از اصولیان دیده اند که این گونه از مشتقات حقیقتا صدق می کنند هم بر ذاتی که الآن متصف به این صفت باشد و هم بر ذاتی که در گذشته متصف به این صفت بوده و هم اکنون نیست. مثلا- هنگامی که نجار در کارگاه و مغازه مشغول نجاری است، یقال له نجار؛ هنگامی هم که از کارگاه برگشته و در منزل مشغول خواب یا استراحت است، باز هم یقال له نجار. یا مثلا قاضی یا طبیب هنگامی که در محکمه یا مطب مشغول قضاوت و طبابت هستند، یقال لهما القاضی و الطبیب؛ هنگامی هم که مسافرت می روند یا در حال استراحت هستند، یقال لهما القاضی و الطبیب. و هکذا در اسمای آلت. هنگامی که ارّه مشغول بریدن چوب هاست، یقال له المنشار؛ هنگامی هم که در مغازه یا در گوشه منزل افتاده، یقال له المنشار. پس این دو دسته مشتقات از دایره نزاع خارج اند و قطعا حقیقت در اعم هستند.

جواب ما: همان گونه که مشتقات گوناگون و رنگارنگ هستند، مبادی مشتقات هم متفاوت و مختلف است و در نتیجه اتصاف ذات ها به این مبدأها مختلف خواهد بود و نیز انقضا و زوال تلبس ذوات از این مبادی هم گوناگون خواهد بود و شما

ص: ۱۰۸

نمی توانید همه را به یک چشم بنگرید و یک کاسه حساب کنید بلکه در هر موردی تلبس و انقضا فرق می کند با سایر موارد.

بیان ذلک: به طور کلی مبادی مشتقات بر سه دسته اند:

۱. گاهی مبدأ از فعلیات است یعنی از اموری است که ذات باید بالفعل متلبس به آن مبدأ باشد تا صدق این مشتق برآن ذات صحیح باشد. مثل مبدأ، قیام، قعود، ضرب، اکل و ... که زید باید بالفعل مشغول اکل یا شرب یا ضرب یا بالفعل در حال قیام و قعود باشد تا بتوانیم بگوییم «زید قائم» و این وصف عنوانی را برای آن ذات حمل کنیم. در این گونه موارد، زوال تلبس و اتصاف به این است که بالفعل قائم نباشد. به مجرد اینکه زید نشست، بحث می کنیم که آیا الآن وصف قائم بر زیدی که یک لحظه قبل قائم بود، حقیقتا صادق است یا مجازا.

۲. گاهی مبدأ جزء ملکات است یعنی از اموری است که مادامی که ذات دارای این ملکه درونی باشد، این وصف عنوانی را همراه خود یدک می کشد. مثل علم، قضاوت، طبابت (ملکه یک حالت نفسانی است که از ممارست و مداومت بر امری پیدا می شود). در این گونه موارد، در اتصاف ذات به این وصف، فعلیت لزومی ندارد بلکه مادامی که این ذات دارای این ملکه طبابت یا اجتهاد و یا عدالت باشد حقیقتا، گفته می شود زید عالم یا عادل و ... خواه در محکمه مشغول قضاوت باشد یا در مطب مشغول طبابت باشد یا در دادگاه مشغول شهادت باشد و خواه در منزل مشغول استراحت باشد. در این گونه مشتقات، اتصاف و زوال اتصاف، با قسم اول فرق دارد.

مادامی که ذات این ملکه را دارد، این وصف برآن حقیقتا صادق است اما هنگامی که این ملکه از او زائل شد (مثلا منصب قضاوت را از او گرفتند یا ملکه عدالت از او سلب شد یا در یک حادثه تمام معلوماتش را از دست داد) آن گاه بحث می کنیم که آیا الآن صدق مشتق بر این ذات، حقیقت است یا نه؟

۳. و گاهی مبدأ جزو حرفه ها و صنعت هاست. مثل نجارت و خیاطت. در این گونه موارد، مادامی که شخص دارای این حرفه است، این مشتق بر او حقیقتا صادق است و وقتی که دست از این شغل کشید (مثلا تا دیروز نانوایی می کرد اما از حالا آمد و خیاط

ص: ۱۰۹

شد) باز بحث می شود که آیا صدق نجار الآن بر این شخص حقیقت است یا مجاز؟

و هکـذا در اسـمای آلت. مادامی که شأنیت و قابلیت برش در اره یا تیشه و ... باشد، این مشـتق حقیقتا صادق است. هنگامی که این شأنیت از او سـلب شد، باز جای این بحث هست که هل الصدق حقیقه ام مجاز؟ پس شما نباید روی خصوص یک مشتق تکیه کنید بلکه باید هر مشتق را جداجدا حساب کرد لکل مشتق اتصاف و تلبس خاص و زوال مخصوص. با این وضع، تمام مشتقات داخل در محل بحث هستند اما در بعضی، زمان تلبس کوتاه است و در بعضی، طولانی روی همان اختلاف مواد و مبادی.

نزاع مـا در وضـع هیئت است من دون نظر الی وضـع موادهـا و انهـا ظـاهره فی الفعلیه او فی القـابلیه و الملکه و الحرفه و الصـنعه ففی جمیع ذلک یجری النزاع و اختلاف المواد فی المشتقات لا دخل له فی البحث اصلا.(۱)

۴. استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس، همیشه حقیقت است

این امر رابع هم، دفع یک توهم است و آن اینکه: بعضـی ها گفته انـد اساسا در باب مشـتقات، این بحث که «آیا حقیقت هسـتند در خصوص مـا تلبس بالمبـدا فی الحـال و یـا در اعم از ما تلبس و ما انقضـی عنه التلبس» غلط است بلکه همگی بایـد متفقا بگوییم که کلیه مشـتقات اصولی، حقیقت هسـتند در اعم. منشـأ این پنـدار: این عـده می گوینـد مشـتقاتی که مورد بحث ماست. همه اسم انـد. مانند: اسم فاعل، مفعول، آلت، مکان و ...

(قبلا گذشت که افعال و مصادر، مورد بحث ما نیستند) و در ادبیات گفته اند که اسم آن است که دلالت کند بر معنای مستقل و لم یقترن باحـدی الازمنه الثلاثه. پس اسم ها دلالت بر زمان نمی کننـد. روی این حساب، عنوان «عالم» حقیقتا بر زیـد صـدق می کند خواه این زید بالفعل عالم باشد و یا در گذشته عالم بوده و یا در آینده عالم خواهد شد.

مثلا می گوییم زید کان عالما یا زید عالم الآن یا زید سیکون عالما. البته مشروط بر اینکه این اطلاق و استعمال، به لحاظ حال تلبس به مبدأ بوده باشد. مثلا دیروز عالم بوده، می گوییم «زید کان عالما» یا فردا عالم می شود، الآن می گوییم «سیکون عالما».

۱- محاضرات، ج ۱، ص ۲۳۸.

ص: ۱۱۰

پس این اطلاق اگر به لحاظ حال تلبس به مبدأ باشد، همیشه و همه جا اسناد حقیقت است چه نسبت به گذشته و چه نسبت به زمان حاضر و دیگر جا برای این بحث نمی ماند که بحث کنیم آیا مشتق حقیقه است در خصوص ما تلبس یا در اعم بلکه باید گفت حقیقت در اعم هستند.

جواب ما: در عنوان بحث گفتیم: «ما تلبس فی الحال». باید دید که مراد از این حال چیست و کدام یک محل نزاع است؟

ما سه حال داریم:

۱. حال تلبس و اتصاف ذات به مبدأ اشتقاق. این حال تلبس ممکن است در گذشته بوده و ممکن است الآن باشد و ممکن است در آینده باشد.

۲. حال اسناد و نسبت که مشتق را به ذات اسناد می دهیم. این هم ممکن است به لحاظ گذشته باشد یا آینده یا حال.

۳. حال نطق و تکلم که همین حال سخن گفتن باشد.

حال، این سه حالت نسبتشان عموم من وجه است.

اما اولی و دومی: ماده اجتماع: آنجا که حال اسناد و نسبت با حال تلبس، هر دو در گذشته یا در حال یا در آینده باشد، ماده افتراق از جانب حال تلبس: آنجا که حال تلبس گذشته باشد و حال اسناد الآن باشد و ماده افتراق از جانب حال اسناد و نسبت:

آنجا که حال تلبس دیروز است و حال اسناد الآن است.

اما دومی با سومی: در غالب موارد، ۹۰٪ حال اسناد و نسبت با حال نطق یکی است اگرچه گاهی متفاوتند. مثل زید کان عالما که حال نطق الآن است ولی حال اسناد دیروز و حال تلبس پریروز بوده است یا زید سیکون عالما که حال اسناد فرد است و حال تلبس پس فرداست ولی در ما نحن فیه، مراد از حال اسناد و نسبت، همین حال نطق است.

با توجه به این مطلب می گوییم: شماها خلط کردید حال تلبس را با حال اسناد و نسبت. ما، در مشتقات، به لحاظ تلبس بحث نداریم چون به لحاظ حال تلبس، اسناد همیشه حقیقت است چه در گذشته مثل زید کان عالما و چه در آینده مثل زید سیکون

ص: ۱۱۱

عالما و چه در حال زید الآن عالم، اما بحث ما در مشتقات، به لحاظ حال اسناد و نسبت است که ذاتی در گذشته متصف و متلبس به این صفت شد و الآن متصف به آن نیست. اینجا آیا اسناد مشتق به این ذات به لحاظ همین حال اسناد و نسبت حقیقت است یا مجاز یعنی الآن بگوییم زید عالم نه زید کان عالما.

نتیجه

از مطالبی که ذکر کردیم، چند مطلب به دست می آید:

۱. اطلاق مشتق بر ذات به لحاظ حال تلبس همیشه و در همه حال حقیقت است چه نسبت به گذشته و چه نسبت به آینده و چه نسبت به حال و هذا اتفاقی. مثل زید کان عالما- سیکون عالما- الآن عالم.

۲. اطلاق مشتق بر ذاتی که هنوز متلبس به این وصف نشده و در آینده خواهد شد، اما به لحاظ حال اسناد و نسبت (که همین حال نطق است) مجاز است بالاتفاق. مثلا زید فردا مجتهد خواهد شد و شما الآن می گویید «زید مجتهد» یا دانشجوی رشته پزشکی، در آینده طبیب خواهد شد و شما الآن می گویید «فلان طبیب» مجاز که شد، علاقه لازم دارد و علاقه اش، علاقه أول و مشارفت است (أول- مرجع و بازگشت.

مشارفت- مشرف بودن).

در مختصر المعانی، صفحه ۱۵۶، آورده: تسمیه الشی ء باسم ما یؤول ذلک الشی ء الیه فی الزمان المستقبل- نامش أول و مشارفت است. مثل «انی ارانی اعصر خمرا» ای اعصر عصیرا یؤول الی الخمر.

۳. اطلاق مشتق بر ذاتی که هم اکنون متلبس به این مبدأ است و ما هم الآن داریم به او اسناد می دهیم. این هم حقیقت است بالاتفاق. مثل زید ضارب.

۴. آنکه محل دعوی است، این است که این ذات در گذشته متلبس به این صفت بوده و ما الآن می خواهیم اطلاق کنیم مشتق را بر این ذات به لحاظ همین حال نسبت و اسناد. آیا این استعمال، حقیقت است یا مجاز؟

جمعی گفته اند: حقیقت است و جمعی گفته اند مجاز است. و اگر مجاز باشد، قرینه اش علاقه ما کان است (تسمیه الشی ء باسم ما کان، یکی از انواع مجاز است. مثل:

ص: ۱۱۲

وَ آتُوا الْیَتامی أَمْوالَهُمْ ای الذین کانوا یتامی قبل ذلک اذ لا یتم بعد البلوغ).

مختار

بعد از بیان مقدمات و روشن شدن محل نزاع، می گوییم:

به عقیده ما مشتقات، حقیقت هستند در خصوص آن ذاتی که متلبس باشد به مبدأ در حال اسناد و نسبت؛ یعنی حال نطق و مجاز هستند در آن ذاتی که انقضی عنه التلبس. و بر این مدعی دو دلیل داریم.

۱. تبادر: یعنی هنگامی که ما این مشتقات را به طور مطلق و مجرد از هر قرینه ای استعمال می کنیم. مثلا می گوییم «زید ضارب». در اینجا به ذهن ما این معنا تبادر می کند که زید بالفعل ضارب است اما اینکه در گذشته ضارب بوده است، به ذهن تبادر نمی کند و خلاصه، مشتقات ظهور در فعلیت دارند و مکرر گفته ایم که تبادر، علامت حقیقت است و عدم تبادر، علامت مجاز است.

۲. صحت سلب و عدم صحت سلب: یعنی آن ذاتی که در گذشته متصف به این صفت بوده است و الآن متصف به آن نیست، صحیح است که نسبت به این ذات، مشتق را از او سلب کنیم مثل «زید لیس بضارب». به خلاف آن ذاتی که هم اکنون متلبس به این مبدأ است و نسبت به این ذات، صحت سلب ندارد بلکه صحت حمل دارد یعنی صحیح نیست در موردی زیدی که الآن ضارب است، بگوییم «زید لیس بضارب» اما صحیح است بگوییم «زید ضارب». و باز قبلا گفته ایم که عدم صحت سلب، علامت حقیقت است کما اینکه صحت سلب، علامت مجاز است.

پس به نظر ما، مشتقات، حقیقت اند در خصوص ذاتی که متلبس به مبدأ باشد فعلا و مجازند در ما انقضی عنه التلبس.

سپس به دو نکته اشاره می کنند که نکته اول، در مقدمه چهارم روشن شد و آن، خلط بعضی بین حال تلبس و حال اسناد و نسبت بود. و نکته دوم، در مقدمه سوم روشن شد که مبادی، مختلف اند و در نتیجه، زوال تلبس، در هر موردی، حساب خاصی دارد.

ص: ۱۱۳

باب دوم: اوامر

اشاره

باب دوم از ابواب هفت گانه مباحث الفاظ، باب اوامر است. در باب اوامر، جمعا سه بحث داریم:

۱. درباره ماده امر،

۲. درباره هیئت امر،

۳. درباره تقسیمات واجب.

با ما درباره ماده، جمعا سه بحث مطرح است:

مبحث اول: ماده امر

۱. معنای ماده امر

کلمه «امر» در معانی فراوانی استعمال شده تا آنجا که صاحب محاضرات(۱) گفته بعضی ها تا ۱۵ معنا برای امر ذکر کرده اند که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. گاهی امر به معنای «حادثه و رویداد تازه» استعمال شده. مثل: جئت لامر کذا

۱- ج ۲، ص ۵.

ص: ۱۱۴

ای لحادثه کذا.

۲. و گاهی در معنای «شأن» (یعنی حالت) به کار رفته. مثل: شغلنی امر کذا ای شأن کذا.

۳. و گاهی به معنای فعل، به معنای لغوی نه به معنای اصطلاحی (مطلق کارها، چه مهم و چه غیر مهم) استعمال شده. مثل: اتی فلان بامر عجیب.

۴. و گاهی به معنای «طلب» آمده. مثلا: امرتک بکذا ای طلبته منک.

حال، اختلاف است در اینکه آیا کلمه امر، در این معانی کثیر، لفظ مشترک است یعنی برای هریک جداگانه وضع شده است و یا به نحو قدر مشترک است یعنی وضع شده برای یک معنای کلی که هریک از این ها یک مصداق و فرد آن معنا هستند و یا به نحو حقیقت و مجاز است یعنی برای بعضی ها وضع شده و در بعضی دیگر مجازا استعمال می شود و یا نظریات دیگری در کار است؟ علمای اصول دیدگاه های فراوانی دارند، جناب مظفر (همانند صاحب کفایه) می فرمایند:

به نظر ما غیر از طلب، سایر معانی مذکور قدر جامع برای آنها متصور است. لذا می گوییم ماده امر، وضع شده به نحو اشتراک لفظی برای دو معنا:

یکی طلب و یکی شی ء، که قدر مشترک سایر معانی است.

اینک دو مطلب مورد بحث است:

الف. طلب چیست و کدام طلب، معنای امر است؟

ب. شی ء چیست و کدام شی ء معنای امر است؟

مولی نسبت به یک عملی از عبد گاهی اراده دارد و خواهان اوست و گاهی کراهت دارد و نمی خواهد او را انجام دهد. آنجا هم که اراده و میل باطنی دارد، گاهی آن میل را اظهار و ابراز می نماید و گاهی ابراز نمی کند.

طلب عبارت است از اظهار نمودن آن خواست و میل باطنی. و اظهار نمودن، گوناگون است: گاهی اظهار به توسط قول است که می گوید: امرتک بکذا؛ و گاهی به توسط کتابت است و گاهی به توسط اشاره است و گاهی به توسط الهامات است.

خلاصه، اظهار به هر چیزی که صحیح باشد، این اظهار اراده، نامش طلب است. روی این اساس، مجرد اراده و میل باطنی، بدون اظهار آن به یک مظهری، نامش را طلب نمی گویند.

ص: ۱۱۵

کدام طلب، معنای امر است؟ طلب (چنان که در بحث بعدی خواهد آمد) بر سه قسم است و هر طلبی را امر نگویند بلکه امر عبارت است از خصوص طلب عالی از دانی. بنابراین تفسیر کردن و معنا کردن امر را به طلب به طور کلی، این تفسیر به اعم است. باید گفت امر به معنای طلب عالی از دانی می آید.

و اما شی ء: شی ء بر سه قسم است و یا در سه مورد به کار می رود:

۱. جواهر، مثل انسان و فرس و ...

۲. افعال، مثل کتابت و خیاطت و اکل و شرب و ...

۳. صفات، مثل علم و قدرت و ...

با روشن شدن معانی شی ء، می گوییم که هر شیئی معنای امر نیست بلکه خصوص شیئی که از افعال و یا صفات باشد به او «امر» گفته می شود. تازه، افعال و صفات هم به دوگونه ملاحظه می شوند و دو معنا دارند:

۱. افعال و صفات به معنای حدثی و مصدری.

۲. افعال و صفات به معنای اسم مصدری و مستقل.

فعل و صفت به معنای حدثی و مصدری استقلالا منظور نظر نیست بلکه از جهت ارتباطش به غیر مورد نظر است. فعل، به معنای مصدری (یعنی «ما صدر عن الفاعل») که جهت صدورش ملاحظه شده و صفت به معنای مصدری عبارت است از «ما قام بموصوف» که در آن، جهت قیام به سوی یک ذات ملاحظه می شود.

اما فعل و صفت به معنای اسم مصدری، آن است که فعل یا وصف مستقلا منظور نظر باشد با قطع نظر از جهت صدور از غیر و یا قیام به غیر. مثلا: اکل بما انه فعل من الافعال در مقابل شرب و یا قتل و یا غیره ... ملاحظه بشود یا مثلا: علم بما انه وصف من الاوصاف در مقابل اراده و قدرت و حیات و عزت و غیره ... ملاحظه بشود.

پس نتیجه این شد که شی ء مورد بحث ما باید از افعال و صفات باشد نه از جواهر، آن هم افعال و صفات به معنای اسم مصدری نه به معنای مصدری و حدثی.

شاهد مطلب: اگر فعل و وصف به معنای مصدری ملاحظه شده بود، لازمه اش آن بود که اشتقاق از آن صحیح باشد، یعنی بتوانیم از امر به معنای شی ء ماضی و مضارع و

ص: ۱۱۶

اسم فاعل و ... درست کنیم و بگوییم: امر، یأمر ... درحالی که بالاتفاق، امر به معنای شـی ء، مشـتقات ندارد، به خلاف امر به معنای طلب که در آنجا معنای مصدری ملاحظه شده لذا قابل اشتقاق است.

ب. به چه دلیل لفظ امر مشترک لفظی است ما بین این دو معنا «طلب و شی ء» و مشترک معنوی نیست، بدین معنا که آیا بین این دو قدر جامع متصور است یا نه؟

مرحوم مظفر دو دلیل و یا به عبارت بهتر دو مؤید و شاهد می آورند:

۱. از امر به معنای طلب، اشـتقاق صـحیح است بـدین صورت که می گوییم: امر، یأمر ... ولی از امر به معنای شـی ء اشـتقاق صـحیح نیست و این اختلاف نشانه تعدد وضع است.

۲. امر به معنای طلب، بر «اوامر» جمع بسـته می شود اما امر به معنای شـی ء، بر «امور» جمع بسته می شود. باز این اختلاف و تعدد در جمع بستن، دلیل بر تعدد وضع است.

تبصره: در این دو مورد، دو احتمال وجود دارد:

۱. این اختلافات، مال مصادیق باشد با وحدت مفهوم.

۲. این اختلافات، مال اصل معانی و مفاهیم باشد (احتمال اول، بعید است عرفا و در لغت هم غیر معهود است).(۱)

۲. اعتبار علو در امر

این بحث و نیز بحث بعدی، هر دو به امر به معنای طلب مربوط هستند. در این بحث، سه مطلب را مطرح می کنند:

طلب بر سه قسم است:

الف. طلب عالی از دانی.

ب. طلب دانی از عالی.

ج. طلب مساوی از مساوی.

امری که مورد بحث ما قرار گرفته است؛ قسم اول است؛ ولی قسم دوم را

۱- بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۴.

ص: ۱۱۷

اصطلاحا استدعا و قسم سوم را هم التماس می نامند و لو این دانی در قسم دوم و مساوی در قسم سوم، خود را بالاتر حساب کنند و به اصطلاح از موضع فرماندهی چیزی را طلب کند لکن این را امر نمی گویند و متقابلا شخص عالی طلبش امر است و لو اظهار علو و ترفع ننماید.

۲. بحث دوم این است که علو واقعی لازم است و استعلای تنها کافی نیست. پس اگر فقیر به کسی امر کند، و لو اظهار علو هم بکند، فایده ندارد و این را امر نمی گویند.

۳. در مورد طلب عالی از دانی، آیا علاوه بر علو واقعی، استعلا و اظهار علو هم لازم است که بگوید من به تو امر می کنم و دستور می دهم که این کار را بکنی و یا اینکه علو واقعی کافی است، و لو مستعلی نباشد. مثلا بگوید: تقاضا می کنم و عاجزانه از شما می خواهم که فلان کار را بکنی، باز هم امر است.

مرحوم مظفر رحمه اللّه می فرمایند:

استعلا و اظهار علو لازم نیست، بلکه علو و رفعت درجه واقعی کفایت می کند.

پس ما، در این مسئله، سه امر را ادعا کردیم:

۱. امر، طلب عالی از دانی است.

۲. استعلا کافی نیست بلکه علو واقعی لازم است.

۳. علو واقعی کافی است و علاوه برآن، استعلا لازم نیست.

دلیل های ما بر این سه مطلب، دو امر است:

۱. تبادر: یعنی هنگامی که لفظ امر به صورت مطلق به کار می رود، در ذهن ما «طلب عالی از دانی» تبادر می کند و دو قسم دیگر (یعنی طلب دانی از عالی و طلب مساوی از مساوی) متبادر نیستند و تبادر هم، علامت حقیقت است؛ چنان که عدم تبادر، علامت مجاز است.

۲. صحت سلب کلمه امر از طلب دانی و یا مساوی، صحیح است که ما بگوییم «طلب الدانی من العالی او المساوی من المساوی لیس بامر»، ولی نسبت به طلب عالی از دانی سلب کردن صحیح نیست؛ یعنی صحیح نیست که بگوییم «طلب العالی من

ص: ۱۱۸

الدانی لیس بامر، بل هو امر» و در اینجا باز صحت سلب، علامت مجاز است و عدم صحت سلب، علامت حقیقت است.

۳. دلالت لفظ امر بر وجوب

این بحث هم، مربوط به امر به معنای طلب است و در این مبحث دو طلب مورد بررسی قرار می گیرد:

۱. اول اینکه امر به معنای طلب آیا ظهور در وجوب دارد و یا ظهور در استحباب دارد و یا اینکه معنای دیگری دارد؟

۲. منشأ و سرچشمه این ظهور چیست؟

اما الاول. در این مسئله، اقوال فراوانی وجود دارد که جناب مظفر به چهار قول از آنها اشاره می کنند:

الف. امر به معنای طلب، ظهور در وجوب دارد.

ب. امر به معنای طلب، ظهور در استحباب دارد.

ج. امر به معنای طلب، مشترک لفظی است بین وجوب و استحباب.

د. امر به معنای طلب، وضع شده است برای قدر مشترک ما بین وجوب و استحباب که مطلق الطلب باشد.

عقیده جناب مظفر:

حق آن است که لفظ امر، در مواردی که خالی از قرینه استحباب باشد، ظهور در وجوب پیدا می کند و اگر بخواهد دلالت بر استحباب نماید، قرینه می طلبد.

مثلا بگوییم: آمرک بکذا و یجوز لک ترکه (و الدلیل علیه التبادر و بناء العقلاء، کما ذکر فی بحوث الشهید، ج ۲، ص ۱۸).

اما الثانی. منشأ و سرچشمه ظهور چیست؟ آیا منشأ ظهور، وضع واضع است یا اینکه منشأ، حکم عقل است یا اینکه منشأ، مقدمات حکمت است؟

در این مسئله، سه قول وجود دارد:

۱. مشهور قدما می گفتند: ظهور لفظ امر در وجوب، به توسط وضع واضع است؛

ص: ۱۱۹

بـدین معنا که واضع، لفظ امر را وضع نموده برای طلب وجوبی که وجوب قید طلب است و داخل در موضوع له است و مجموع قید و مقید، موضوع له قرار گرفته است و مرحوم آخوند هم این نظریه را انتخاب کرده اند.

۲. بعضـی هـا (مثـل آقا ضـیاء) گفته انـد: وجوب، قیـد موضوع له نیست و موضوع له، اصل طلب است اما وجوب، قیـد مسـتعمل فیه است؛ یعنی از اطلاق کلام عند الاستعمال فهمیده می شود.

۳. و بعضی ها (که مشهور متأخرین باشند) می گویند: ظهور در وجوب، به حکم عقل است؛ بدین معنا که لفظ امر، وضع شده برای طلب عالی از دانی؛ و در مقام اسـتعمال هم، در همین معنا اسـتعمال می شود. پس وجوب، نه قید موضوع له است نه قید مستعمل فیه بلکه این وجوب، به حکم عقل فهمیده می شود.

بدین بیان: از جمله اموری که عقل در آن جاها مستقلا حکومت دارد، باب اطاعت مولی و آمر است. عقل در این باب می گوید: او مولی و ولی نعمت توست و تو عبـد و روزی خور او هستی. حـال اگر مولی از تو چیزی را طلب کرد و تو را به انجـام کـاری فرمـان داد، بر تـو لازم است که از بعث مولی منبعث شوی و از تحریـک مولی متحرک شوی و از چرخانـدن مولی بچرخی و از هـل دادن مولی هل بخوری و خلاصه پیـچ عبـد بایـد به دست مولی باشد؛ چنان که از زجر مولی هم باید منزجر شوی و از ردع او باید مرتدع شوی و از نهی او باید اما شوی و از منع او باید ممتنع شوی و قبول منع کنی.

این، وظیفه عبودیت است. روی این حساب، اگر مولی عبـد را به انجام کاری امر کرد، به حکم عقل بر عبـد واجب است که برود و آن کار را انجام بدهـد البته تا مادامی که خود مولی رخصت در ترک نـداده و اذن در مخالفت نـداده. پس ظهور امر در وجوب، به حکم عقل است.

بر این اسـاس، لفظ امر نه برای خصوص وجوب وضع شـده تا اسـتعمالش در غیر وجوب مجازی باشـد و نه بالعکس. و نه برای قـدر مشترک مـا بین آن دو وضع شـده است که مطلق الطلب باشـد؛ به جهت اینکه وجوب و اسـتحباب، از تقسـیمات معنای مسـتعمل فیه لفظ امر نیست که مستعمل فیه طلب است بلکه از تقسیمات خود امری

ص: ۱۲۰

است که در طلب استعمال شده یعنی امر به معنای طلب دو قسم است: ۱. امر وجوبی و ۲. امر استحبابی.

مبحث دوم. صیغه امر یا هیئت امر

۱. معنای صیغه امر

اشاره

در این بخش، درباره صیغه افعل و مصادیق امر بحث می کنیم و موضوع بحث ما:

صیغه افعل و ما فی معناها است.

منظور از صیغه افعل، کلیه فعل های امر است چه امر غایب و چه حاضر، چه معلوم و چه مجهول، چه ثلاثی و چه رباعی، چه مجرد و چه مزید فیه. پس صیغه امر، همه این ها را شامل می شود.

و منظور از ما فی معناها یا نحوها، عبارت است از جملات دیگری که دارای معنای طلبی هستند. مانند آن دسته از اسمای افعالی که به معنای فعل امر است و مانند جمله های خبری ای که در مقام انشاست، چه جمله خبریه اسمیه (مثل وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا و یا مثل إِنَّ الصَّلاهَ کانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ کِتاباً مَوْقُوتاً و یا مثل «هذا مطلوب منک») و چه جملات خبریه فعلیه (مثل کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ، کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتالُ* و یا مانند «یصلی، یغتسل» در مقام جواب دادن).

با روشن شدن عنوان بحث، می گوییم که در رابطه با هیئت امر و صیغه افعل، ما یازده بحث داریم:

۱. اولین بحث ما درباره معنای موضوع له صیغه امر است: صیغه افعل در موارد فراوانی استعمال شده و بعضی ها ۱۵ معنا برایش ذکر نموده اند (مانند مرحوم ملا صالح در حاشیه معالم، صفحه ۳۹) و جناب مظفر به برخی از آنها اشاره می کنند:

الف. یکی از آنها بعث و تحریک و طلب است. مثل: أَقِیمُوا الصَّلاهَ*، أَوْفُوا بِالْعُقُودِ.

ب. یکی دیگر از آنها تهدید و تخویف است. مثل: اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ، قُلْ تَمَتَّعْ بِکُفْرِکَ قَلِیلًا.

ص: ۱۲۱

ج. یکی دیگر از آنها تعجیز است. مثل: فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ.

د. یکی دیگر از آنها به سخریه گرفتن است. مثل: کُونُوا قِرَدَهً خاسِئِینَ*.

ه. یکی دیگر از آنها انذار است که به تهدید نزدیک است. مثل: تَمَتَّعُوا فِی دارِکُمْ ثَلاثَهَ أَیَّامٍ.

و. یکی دیگر از آنها تمنی است. مثل: الا ایها اللیل الطویل الا انجلی.

ز. یکی دیگر از آنها تکوین و ایجاد است. مثل: کُنْ فَیَکُونُ*.

حال این بحث مطرح است که استعمال فعل امر در این موارد متعدد به چه نحو است؟ آیا به نحو استعمال حقیقی است یا مجازی؟ اقوال فراوانی بین قدما و متأخرین وجود دارد:

۱. قول اول: صیغه افعل، مشترک لفظی است بین این معانی، و برای هرکدام جداگانه وضع شده است.

۲. قول دوم: صیغه افعل وضع شده برای قدر مشترک ما بین این معانی کثیر.

۳. قول سوم: صیغه افعل، در بعضی از این معانی، حقیقت است و در بعضی مجاز است.

۴. قول چهارم: متأخرین می گویند صیغه افعل برای هیچ کدام از این معانی وضع نشده است و در هیچ کدام از این ها هم استعمال نشده بلکه معنای دیگری دارد. نظریه مرحوم مظفر، همین قول چهارم است.

مرحوم مظفر، در مقام اثبات قول چهارم، مقدمه ای را ذکر می کنند: قبلا در مقدمه ۹، از چهارده مقدمه کتاب، روشن شد که هیئت ها مانند حروف هستند؛ همان طوری که حروف برای یک معنای مستقل وضع نشده اند بلکه دلالت می کنند بر نسبت های جزئی، همین طور هیئات هم دارای معنای مستقل نیستند، بلکه دلالت می کنند بر نسبت ها. مثلا هیئت ماضی دلالت می کند بر نسبت فعل به سوی فاعل در زمان گذشته؛ هیئت مضارع دلالت می کند بر نسبت فعل به سوی فاعل در زمان آینده.

و هکذا یکی از آن هیئات، هیئت فعل امر است. این هم مثل سایر هیئات، دارای معنای اسمی و استقلالی نیست بلکه دلالت بر یک نسبت به خصوص می نماید. و از طرفی،

ص: ۱۲۲

کلیه معانی ای که در بالا یادآوری شد، یک سلسله معانی مستقل و اسمی هستند که خود به تنهایی قابل تصور هستند و می توانند طرف نسبت واقع شوند. پس صیغه افعل و هیئت امر بر هیچ کدام از این معانی دلالت ندارد؛ بدین معنا که نه برای آن معانی وضع شده و نه در آن معانی استعمال شده، بلکه صیغه افعل دلالت دارد بر نسبت به خصوصی که آن نسبت، قوام به سه طرف دارد:

۱. متکلم، ۲. مخاطب، ۳. عمل، و آن نسبت، نامش نسبت بعثی یا طلبی است که یک طرف آن، متکلم است که او را طالب و یا باعث می نامیم و طرف دیگرش مخاطب است که او را مطلوب منه و یا مبعوث می نامیم و طرف سوم، عمل است که او را مطلوب یا مبعوث الیه می نامیم.

مثلا: معنای «اضرب» این است که طلب می نمایم من (که مولا-یم) از تو (که مخاطب و مکلفی) این عمل را (که ضرب باشد) و هدف آمر از این امر، عبارت است از ایجاد داعی و باعث در مخاطب. مخاطب باعث و محرک و انگیزه به انجام این کار نداشت و مولی با گفتن «صل، جاهد»، در جان و دل مکلف ایجاد داعی می کند و او را به سوی انجام کاری دعوت می نماید، اما نه بعث تکوینی بلکه بعث تشریعی اختیاری.

حال صیغه افعل وضع شده برای همین نسبت طلبی و بعثیه؛ و همیشه و در همه جا هم، در همین معنا به کار می رود؛ نهایت، چیزی که هست، آن است که دواعی و انگیزه ها مختلف است یعنی انگیزه مولی از به کار بردن این صیغه، گوناگون است:

۱. گاهی داعی مولی بر این جعل و انشا، عبارت است از بعث حقیقی و طلب حقیقی. یعنی منظور مولی این است که این عمل در خارج انجام بگیرد. چنین انشا و جعلی، می شود مصداق بعث و تحریک حقیقی. مانند: اقیموا الصلاه.

۲. گاهی داعی مولی از این جعل و انشا، امتحان عبد است. یعنی هدف مولی این نیست که این عمل در خارج انجام بگیرد بلکه منظورش امتحان و آزمایش عبد است.

مثل: ادخل النار. چنین انشائی، مصداق امتحان خواهد بود.

۳. گاهی داعی مولی در این جعل و انشا، تهدید است. یعنی هدف این نیست که این عمل در خارج انجام گیرد بلکه هدفش ترسانیدن و تخویف عبد است. چنین انشائی،

ص: ۱۲۳

مصداق تهدید خواهد بود. مثل: اعملوا ما شئتم و ... به عبارت دیگر، تهدید به حمل شایع است.

۴. گـاهی داعی مولی در این جعـل و انشـا، تعجیز است. یعنی هـدف، انجام کار نیست بلکه هـدف آن است که به آنها بفهمانـد که شما عاجزیـد از انجام این کار؛ لذا به این منظور طلب می کند. مثل: فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ. چنین انشائی، مصداق تعجیز خواهد بود. و هکذا نسبت به ترجی، تمنی، انذار، و سایر معانی مذکوره و به غیر مذکوره.

خلاصه الکلام

هیچ کدام از این معانی، معنای هیئت امر نیستند، بلکه معنای هیئت، همان نسبت طلبی است.

در مثـال اول، صـیغه افعـل بر بعث به حمـل اولی دلالـت نمی کنـد. به عبارت دیگر، آن انشا، بعث به حمل اولی نیست بلکه بعث به حمل شایع است. یعنی مصداق خارجی بعث است و هکذا در سایر معانی.

اما اینکه علمای قدیم گفته اند «صـیغه افعل در این معانی اسـتعمال شده» و سپس بحث کرده اند که آیا این استعمال به نحو حقیقت است یا مجاز، این ها مفاهیم را با مصادیق اشـتباه کرده انـد، یعنی خیال کرده اند که در مورد اول، انشا با بعث، مفهوما یکی اند و یا در مورد ثانی، انشا با امتحان، مفهوما یکی است درحالی که چنین نیست.

این هـا اتحـاد به حمـل اولی ندارنـد بلکه مصـداقا یکی هسـتند و اتحـاد به حمـل شـایع دارنـد یعنی در اولی، انشـا و بعث، در وجود خارجی متحدند بدین معنا که این انشا، مصداقی از مصادیق بعث است و هکذا در سایر امثله (پس موضوع له هیئت امر عبارت است از النسبه الطلبیه او البعثیه).

نظریات دیگر

۱. شهید صدر(۱) فرموده انـد: «صـیغه افعـل، وضع شـده برای دلالـت بر نسـبت ارسالیه و دفعیه و تحریکیه؛ اما گاهی، دفع و ارسال. تکوینی است و گاهی، تشریعی و عنایی

۱- در بحوث، ج ۲، ص ۴۹.

ص: ۱۲۴

است که ما نحن فیه همین است». سپس، در ص ۵۰، معانی کثیره صیغه امر را ذکر می کنند و می فرمایند: «المعروف بین المحققین المتأخرین ان الاختلاف فی موارد هذه المعانی بحسب الحقیقه فی دواعی الاستعمال الا المعنی المستعمل فیه فانه واحد، و هو النسبه الارسالیه». منتهی دواعی فرق دارد.

۲. میرزای نایینی(۱) می فرمایند: هیئت امر فقط دلالت می کند بر نسبت ایقاعی، منتهی دواعی مختلف است. حتی در طلب هم استعمال نشده بلکه «ان کان ایقاع النسبه بداعی البعث و الطلب یوجد مصداق من کلی الطلب عند استعمال الصیغه».

۳. آخوند (در کفایه) فرموده اند: صیغه افعل استعمال نشده در هیچ یک از این معانی، بلکه فقط در انشای طلب استعمال شده، منتهی دواعی مختلف است، گاهی داعی بعث و تحریک است و گاهی غیر ذلک.

۴. آیه اللّه حکیم(۲) همان تعبیر مظفر را دارد که موضوع له نسبت طلبی است.

۵. آقا ضیاء(۳) می فرمایند «مدلول صیغه افعل، طلب الانشائی یا نسبت ارسالی است» و همان بیانات دیگران را دارد.

۲. ظهور صیغه امر در وجوب

اشاره

آیا صیغه افعل و ما فی معناها ظهور در وجوب دارد یا ظهور در استحباب دارد؟

در اینجا در دو مقام بحث می شود:

۱. در اصل ظهور صیغه افعل.

۲. در منشأ ظهور صیغه افعل.

گاهی صیغه افعل، به کمک قرائن، دلالت بر وجوب دارد و گاهی به کمک قرائن، دلالت بر استحباب دارد ولی بحث ما در اینجا آن است که صیغه امر، بنفسها، ظهور در چه معنایی دارد.

۱- در فوائد الاصول، ج ۱ و ۲، ص ۱۲۹.

۲- در حقائق الاصول، ج ۱، ص ۱۵۷.

۳- در نهایه الافکار، ج ۱ و ۲، ص ۱۷۷.

ص: ۱۲۵

اما در اینکه «صیغه افعل، ظهور در چه دارد؟» اقوال فراوانی وجود دارد:

۱. قیل: صیغه افعل، ظهور در وجوب دارد (و هو قول الاکثر).

۲. قیل: صیغه افعل، ظهور در استحباب دارد (و هو قول الجبائیان).

۳. قیل: صیغه افعل، ظهور در مطلق الطلب دارد و وضع شده برای مطلق الطلب که اعم است از طلب وجوبی و استحبابی (و هو قول المحقق العراقی).

۴. قیل: صیغه افعل، مشترک لفظی است ما بین وجوب و استحباب، و برای هرکدام جداگانه وضع شده است [و هو قول السید المرتضی رحمه اللّه].

جناب مظفر می فرمایند:

به نظر ما، صیغه افعل، ظهور در وجوب دارد.

ولی استدلال نمی آورند (و مهم ترین دلیل، همان بنای عقلاست که از ظاهر فعل امر، عند التجرد عن القرائن، وجوب را استفاده می کنند) و شاهدش آن است که تارک امر را عاصی شمرده و او را مستحق مذمت می دانند.

اما مقام دوم: در اینکه «منشأ و سرچشمه ظهور چیست؟» سه قول است:

۱. منشأ ظهور، وضع واضع است. یعنی واضع لغت عرب، صیغه افعل را وضع نموده برای دلالت کردن بر وجوب. بنابراین اگر در استحباب به کار برده شود، مجاز خواهد بود (و هذا قول مشهور القدماء).

۲. منشأ ظهور، انصراف (یکی از مقدمات حکمت) است. یعنی واضع، صیغه افعل را وضع نموده برای مطلق الطلب. و مطلق الطلب دو فرد دارد؛ یک فردش طلب وجوبی است که مرتبه شدیدی از طلب است و یک فرد دیگرش طلب استحبابی است که مرتبه ضعیفی از طلب است. و چون وجوب مصداق اتم و اکمل طلب است، لذا عند الاطلاق، انصراف پیدا می کند این طلب به طلب وجوبی. و اراده کردن طلب استحبابی، نیازمند قرینه خاص است. پس وجوب، قید مستعمل فیه است نه قید موضوع له.

۳. منشأ ظهور، حکم عقل است. بدین بیان که: هنگامی که امری از مولی صادر شد، عقل، مستقلا در باب اطاعت و عصیان، حکم می کند به اینکه به مقتضای حقوقی

ص: ۱۲۶

که مولی بر گردن عبد دارد، بر عبد لازم است که از بعث مولی منبعث شود و دستور او را اطاعت نماید تا مادامی که خود مولی اذن در ترک و ترخیص در ترک نداده باشد.

وقتی که مولی اذن در ترک را صادر کرد، عبد آزاد است.

جناب مظفر همین نظریه را می پذیرد و می فرماید:

به نظر ما در این جهت هیئت امر یعنی صیغه افعل با ماده امر (یعنی «ا، م، ر») فرقی ندارد، همان طوری که در باب ماده امر گفتیم، ماده برای طلب عالی از دانی وضع شده و در مقام استعمال هم در همین معنا استعمال شده است. و استفاده عنوان وجوب، به واسطه حکم عقل است. همچنین در باب هیئت امر هم می گوییم: هیئت امر وضع شده است برای نسبت طلبی و همیشه هم در همین معنا استعمال می شود و دلالت کردن آن بر وجوب، به توسط حکم عقل است.

البته در باب هیئت امر، یک اولویتی وجود دارد که این اولویت باعث می شود هیئت دارای امتیازی باشد و آن اولویت عبارت است از اینکه: وجوب و یا استحباب، یک سلسله معانی اسمیه ای هستند که استقلالا قابل تصور هستند و می توانند طرف نسبت در قضیه واقع شوند و قبلا گفتیم که هیئت امر دلالت بر معنای مستقلی ندارد بلکه دلالت بر نسبت طلبی می کند، با این حساب، اگر ماده امر دلالت بر وجوب و استحباب نکند و برای این معنا وضع نشده باشد، پس هیئت به طریق اولی دلالت بر هیچ کدام از این ها ندارد و برای این ها وضع نشده است (و یشهد لما ذکرنا).

با توجه به مطالب ذکر شده، می گوییم چه در مواردی که صیغه افعل در وجوب استعمال شده و چه آن جاها که در استحباب استعمال شده، همه جا مستعمل فیه واحد است و آن نسبت طلبی است. شاهد این مطلب، روایات فراوانی است که در آنها معصومین علیهم السّلام جمع نموده اند ما بین واجبات و مستحبات با یک صیغه یا با یک اسلوب؛ مثلا فرموده «اغتسل للجمعه و الجنابه» یا قرآن فرموده وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّکُمْ که مراد از مغفرت، سبب مغفرت است و سبب مغفرت، هم واجبات هستند و هم مستحبات. یا مثلا قرآن فرموده فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ* که خیرات، جمع محلی بلام است و شامل واجبات و مستحبات، هر دو، می شود.

ص: ۱۲۷

بیان اینکه «چگونه این جمع، شاهد بر ما نحن فیه است». اگر وجوب و استحباب، از قبیل دو معنا برای صیغه افعل بودند (حالا یا به صورت حقیقت و مجاز یا به صورت اشتراک لفظی و یا معنوی)، در این گونه موارد که جمع بین هر دو شده، چند احتمال پدید می آمد:

۱. صیغه افعل، هم در وجوب و هم در استحباب استعمال شده، آن هم به نحو اشتراک لفظی.

۲. به نحو حقیقت و مجاز که در وجوب، حقیقت و در استحباب، مجاز باشد.

۳. استعمال شده باشد مجازا در مطلق الطلب به نحو عموم الاشتراک یا عموم المجاز.

و حال آنکه کلیه احتمالات باطل است به جهت اینکه: احتمال اول و دوم مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و در مقدمه ۱۳ کتاب ثابت شد که این از محالات است اما احتمال سوم باطل است به دو جهت:

اولا: این، تجوز و مجازگویی است و ما دلیل و قرینه ای برآن نداریم.

ثانیا: با اسلوب روایات وارده نمی سازد.

«بداهه انه لا یعقل ان یوجد الطلب بالاحد خاص من الشده و الضعف اذ لا یمکن الکلی بالاحد».(۱)

یا شاید همان بیان صاحب معالم باشد در جواب قائلین به قدر مشترک که فرمود:

نداریم جایی که صیغه افعل در روایات و آیات در مطلق طلب استعمال شود.

پس به این نتیجه می رسیم که در این گونه موارد و به طور کلی در همه جا صیغه افعل در نسبت طلبی استعمال شده و دلالتش بر وجوب، عند التجرد عن القرائن، به حکم عقل است نه بالوضع او بالاطلاق.

دو نکته

نکته اول. جمله های خبری دو دسته اند:

۱. بعضی ها ظاهرا و باطنا در مقام اخبار از واقعیتی است که در گذشته موجود بوده

۱- فوائد الاصول، ج ۱ و ۲، ص ۱۳۶.

ص: ۱۲۸

یا الآن موجود است یا در آینده موجود خواهد شد. مثل: ضرب زید، سیضرب زید، زید ضارب الآن.

۲. جمله های خبری ای که به ظاهر لباس اخبار دارد ولی باطنا و حقیقتا در مقام انشا و طلب هستند و دلالت می کنند بر طلب الفعل. مثلا- راوی از امام علیه السّلام می پرسد که غسل یا وضو یا نماز من فلان ایراد را داشت چه کنم؟ امام علیه السّلام می فرماید: یغتسل، یصلی. یا می فرماید: یعید غسله، وضوئه، صلاته. و معنایش آن است که باید این کار را انجام بدهد.

حال آیا جمله های خبری ای که دلالت بر طلب می کنند، ظهور در وجوب دارند یا ظهور در استحباب؟ همان اقوالی که در رابطه با خود صیغه افعل بود، در رابطه با این گونه از جملات خبری هم هست و اساسا ما قبلا عنوان بحث را تعمیم دادیم و گفتیم صیغه افعل و ما شابهها. یا قبلا گفتیم صیغه افعل و نحوها. یا به تعبیر صاحب معالم، صیغه افعل و ما فی معناها، پس تمام احکامی که برای صیغه افعل بیان نمودیم، برای این دسته از جملات خبری هم هست و عقیده ما این است که همان طوری که صیغه افعل، ظهور در وجوب داشت، این دسته هم ظهور در وجوب دارند به همان دلیل قضاوت عقل. و همان طور که آنجا گفتیم «منشأ ظهور، حکم عقل است» اینجا هم می گوییم. پس حکم اینجا عینا حکم آنجاست. و دلیل مطلب آن است که مناط و معیار، در هر دو باب، یکی است بدین معنا که وقتی ثابت شد که مولی انجام این کار را می خواهد و این فعل از عبد مطلوب مولی است، این خواسته مولی، به هر مظهری که اظهار شود (قولا، کتابتا، اشارتا)، باید عبد آن را انجام بدهد. و در صورتی هم که مولی مطلوب خود را قولا اظهار می کند (هر قولی که باشد؛ فرق نمی کند که صیغه افعل باشد و یا جمله خبری)، و در جمیع این ها وقتی ما فهمیدیم که مولی عبدش را به انجام عمل تحریک و بعث نموده، عقل مستقلا حکم می نماید به اینکه اطاعت مولی لازم است و انبعاث از این بعث لازم است مادامی که خود مولی اذن در ترک نداده باشد که اگر اذن داد، ما مرخص خواهیم بود. پس به همان مناط که عقل در باب صیغه افعل حکم می کرد به وجوب اطاعت، به همان مناط هم در این گونه از جملات خبری حکم می کند به لزوم اطاعت.

ص: ۱۲۹

و بعضی ها [مثل آخوند رحمه اللّه] گفته اند: دلالت جمله خبری در مقام طلب بر وجوب آکد است. و مؤکدتر است از دلالت جمله انشائیه به جهت اینکه در جمله خبری، کان امام علیه السّلام اصل تحقق و وقوع امتثال را از مکلف مسلم و مفروغ عنه گرفته و دارد به صورت اخبار می گوید که این کار را خواهد کرد، این تأکید بیشتری را به همراه دارد و حاکی از آن است که مولی به هیچ وجه راضی به ترک آن عمل و خالی بودن صفحه وجود از آن نیست.

تنبیه دوم: در این تنبیه، درباره دو نوع امر بحث می کنیم:

۱. امر عقیب حظر.

۲. امر عقیب توهم حظر.

گاهی مولی جلوتر مخاطب و عبد را از انجام کاری منع نموده و پس از مدتی دوباره به انجام آن کار امر می کند؛ این را امر عقیب الحظر گویند و گاهی از ناحیه مولی و متکلم مستقیما منعی و حظری نرسیده ولی مخاطب و عبد پیش خود چنین می پنداشت که از انجام این کار ممنوع است؛ به دنبال این توهم منع مولی او را به انجام این کار امر می کند؛ این امر را عقیب توهم الحظر گویند. دو مثال:

۱. طبیب تا امروز به بیمار می گفت: لا تشرب الماء، ولی امروز می گوید: اشرب الماء، یا خود مریض توهم می کرد که از شرب الماء باید دوری کند ولی طبیب گفت:

اشرب الماء.

۲. در حال احرام، حاجی از صید نمودن ممنوع است و اگر صید کند، کفاره دارد و بعد از خارج شدن از احرام هم خیال می کرد که باید صید نکند. خداوند فرمود: وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا، و امر به صید کرده، حال این گونه اوامر، ظهور در چه معنایی دارند و دلالت بر چه می کنند؟ چهار نظریه وجود دارد.

۱. اکثر عامه گفته اند که: ظهور در وجوب دارد مثل سایر اوامر.

۲. مرحوم آخوند فرموده اند: ظهور در ترخیص دارد یعنی فقط آمده و ممنوعیت را برداشته بدون اینکه دلالت کند بر اباحه و یا استحباب و یا وجوب.

۳. مشهور علمای شیعه فرموده اند: ظهور در اباحه دارد.

ص: ۱۳۰

۴. بعضی از عامه گفته اند: حکم این مورد برمی گردد به آن حکمی که قبل از منع یا توهم منع داشته. مثلا اگر جلوتر واجب بوده، حالا هم دوباره واجب می شود و اگر مستحب بوده، مستحب می شود.

عقیده جناب مظفر: ایشان می فرمایند: به نظر ما قول آخوند ارجح است یعنی این گونه اوامر فقط ظهور در ترخیص و رفع المنع دارند لا غیر؛ بدین دلیل که ما قبلا گفتیم که دلالت امر بر وجوب، به حکم عقل است و عقل می گوید بر تو لازم است که از بعث مولی منبعث شوی و متحرک شوی. و حکم به انبعاث در صورتی است که بعث و تحریک ثابت شود و در مواردی که امر عقیب حظر یا توهم حظر باشد، بعث ثابت نیست و حد اکثر ترخیص ثابت است و به عبارت دیگر، اگر امر به داعی بعث صادر شود، اینجا عقل حکم به لزوم انبعاث می کند ولی در ما نحن فیه قرینه داریم که به داعی بعث نیست بلکه به داعی ترخیص است و آن قرینه، وقوع امر به دنبال حظر یا توهم حظر است که این قرینه می شود بر حمل این دسته اوامر بر ترخیص؛ پس دلالت بر وجوب ندارد. اما دلالت بر اباحه هم به طریق اولی ندارد چون اباحه از ظاهر امر بسیار دور است و ثانیا دلیل خاص می طلبد لهذا باید از دلیل دیگری حکم این موارد را روشن کرد.

اگر این امر عقیب حظر، قرینه ای به همراهش بود که دلالت می کرد بر صدور امر به داعی بعث یا دلالت می کرد بر صدور امر به منظور بیان اباحه، ما تابع قرینه و دلیل بودیم. ولی این ها از محل بحث خارج است زیرا بحث ما در مواردی است که امر فقط عقیب حظر و یا توهم حظر باشد و هیچ قرینه ای هم در کنارش یافت نشود.

۳. تعبدی و توصلی

تمهید

در این مبحث سوم، درباره واجب تعبدی و توصلی بحث می کنیم. اما مقدمتا باید تعبدی و توصلی را تعریف و معنا کنیم. دو اصطلاح و دو تعریف برای تعبدی و توصلی ذکر می کنند:

ص: ۱۳۱

۱. اصطلاح اول: تعبدی عبارت است از واجباتی که قصد قربت در آنها معتبر است و شرط صحت آنهاست به حیث که اگر عمل بدون قصد قربت اتیان شود، صحیح نخواهد بود و از عهده مخاطب ساقط نمی گردد. مانند: نماز، روزه، خمس، زکاه و ...

و قصد قربت، اقسامی دارد که در مباحث بعدی خواهیم گفت. یک نوعش عبارت است از قصد امتثال امر که مکلف، عمل را به قصد امتثال امر خداوند عالم اتیان می کند.

توصلی عبارت است از واجباتی که قصد قربت در آنها معتبر نیست بلکه به هر قصدی که اتیان شوند، مقصود مولی حاصل می گردد چون مطلوب، اصل وجود آنهاست نه ایجاد آنها قربه الی اللّه تعالی. مثل: انقاذ غریق، دفن میت، ادای دین و ازاله نجاست از مسجد و غیره.

البته در این گونه واجبات، قصد قربت لازم نیست، نه اینکه جایز هم نباشد؛ خیر، جایز است انسان همین عمل توصلی را به قصد قربت امتثال نماید و پاداش ببرد، اساسا می تواند به کلیه اعمال و افعال و حرکاتش رنگ الهی بدهد، خوابش، خوراکش و همه کارهایش را برای خدا و رضای او انجام دهد که: صبغه اللّه و من أحسن من اللّه صبغه، و بر هر فعل پاداش بگیرد.

۲. اصطلاح دوم: تعبدی یعنی آن تکالیف و واجباتی که فلسفه و حکمتش برای ما روشن نیست. مثل: وجوب جهر در قرائت در نماز صبح و مغرب و عشاء. و مثل:

وجوب اخفات در قرائت در ظهرین. این ها را تعبدی گویند و وجه تسمیه اش به تعبدی آن است که ما ملاک و مصلحت آن را نمی دانیم و فلسفه اش برای ما روشن نیست و صرفا از باب تعبد و تسلیم در مقابل امر الهی انجام می دهیم. یعنی چون خدای حکیم فرموده این عمل را انجام بده، ما هم انجام می دهیم. تعبدی، به این معنا، دایره اش وسیع تر از تعبدی به معنای اول است چون ممکن است واجبی، به اصطلاح اول، توصلی باشد یعنی قصد قربت در او شرط نباشد ولی به اصطلاح ثانی، تعبدی باشد یعنی فلسفه امر بر ما روشن نباشد.

توصلی یعنی آن واجباتی که ملاک و مصلحت و فلسفه اش برای ما معلوم باشد و کاملا بدانیم که غرض مولی از امر به این عمل چه بوده. مثلا می دانیم که مولی امر کرده

ص: ۱۳۲

به نماز چون: إِنَّ الصَّلاهَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ، و توصلی به این معنا هم، اعم است از توصلی به معنای اول و دایره اش وسیع تر است چون ممکن است شامل تعبدی به معنای اولی هم بشود که واجبی باشد که قصد قربت در او لازم باشد، مع ذلک فلسفه و حکمت امر به آن را هم بدانیم.

پس تعبدی و توصلی، به این اصطلاح دوم، اعم از تعبدی و توصلی به اصطلاح اول است و این اصطلاح دوم، در میان قدمای اصولیان شهرت داشته. اما در اینجا تعبدی و توصلی، به همان اصطلاح اولی مورد بحث است.

با توجه به این مقدمه، می گوییم: بعضی از واجبات به دلیل خاصی برای ما ثابت شده که تعبدی هستند یعنی قصد قربت در آنها معتبر است. مثل: نماز، روزه و ... و برخی از واجبات هم به دلایل خاص ثابت شده که توصلی هستند یعنی قصد قربت در آنها معتبر نیست. مثل: انقاذ غریق و ازاله نجاست از مسجد و ...

اما برخی از واجبات هستند که برای ما روشن نیست آیا تعبدی هستند یا توصلی.

مثلا دستور آمده: ادفنوا موتاکم. ما نمی دانیم که دفن میت، واجب تعبدی است و یا توصلی. در اینجا چه باید کرد؟ قاعده چیست؟ آیا اصل در واجبات، تعبدی بودن است و توصلیت برخلاف اصل و محتاج به دلیل خاص است تا در نتیجه هرکجا شک کردیم، حمل کنیم بر تعبدیت؟ و یا اصل در واجبات، توصلیت است و تعبدی بودن محتاج به دلیل خاص است؟

در مسئله دو قول وجود دارد:

۱. گروهی از اصولیان گفته اند: الاصل فی الواجبات، التعبدیه الا ما خرج بالدلیل.

۲. گروهی دیگر گفته اند: الاصل فی الواجبات، التوصلیه الا ما خرج بالدلیل.

جناب مظفر می فرمایند: قبل از اینکه ما عقیده خودمان را بیان کنیم و برای آن استدلال نماییم، مقدمتا چهار مطلب را توضیح می دهیم:

منشأ اختلاف و تحریر آن

امر اول بیان سرچشمه این اختلاف و ریشه این نزاع است. می گوییم که این اختلاف، به نوبت خود، از یک اختلاف دیگری سرچشمه می گیرد و آن این است که: آیا متکلم

ص: ۱۳۳

و مولی می تواند قصد قربت به معنای قصد امتثال امر را در متعلق امر خودش، اخذ کند و یا نمی تواند؟

لا شبهه در اینکه مولی می توانـد متعلق امر خودش را به طهارت یا اسـتقبال الی القبله و ... مقید کند. مثلا بگوید: صل مع الطهاره یا عن الطهـاره، صل مع الاسـتقبال، صل مع السوره و ... اما آیا می توانـد متعلق امرش را به قصـد قربت مقیـد کنـد یا نه؟ مثلا می تواند بگوید: صل مع قصد القربه یا نمی تواند؟

در مسئله دو نظر است:

۱. جمعی قائل به امکان هستند.

۲. جمعی قائل به استحاله هستند و هرکدام ادله ای دارند (کما سیأتی).

آن کسانی که قائل به امکان هستند، این ها مقتضای اصل در نظرشان توصلیت است و تعبدیت محتاج به دلیل خاص است. به جهت اینکه این ها در موارد مشـکوک می تواننـد به اطلاق کلام تمسک کنند و بگویند: مولی در مقام بیان بوده و برای او ممکن هم بود که این قیـد قصـد قربت را بیـاورد به اینکه بگویـد: صـل مع قصـد القربه، درعین حال نیاورده، معلوم می شود که این قیـد در غرض مولی دخـالت نـدارد و اصل انجام عمل مطلوب مولی است و الا اگر آن قیـد دخالت داشت، حتما مولی کلامش را مقیـد به این قید می کرد. پس این دسـته می تواننـد به اصاله الاطلاق تمسک کننـد و نتیجه بگیرنـد عدم دخالت قصد قربت را فالاصل فی الواجبات التوصـلیه. لاـ یخفی که بنـا بر قول به وضع الفـاظ عبـادات للاـعم این حرف صـحیح است ولی بنا بر قول به صـحیح جای تمسک به اطلاق نیست.

اما کسانی که قائل به اسـتحاله اخـذ قصـد قربت در متعلق امر شـده اند، در موارد مشـکوک می توانند به اطلاق کلام تمسک کنند. بیان این مطلب را در قالب دو سؤال و جواب مطرح می کنیم:

الف. تعریف اطلاق و تقیید و نسبت بین آن دو چیست؟

جواب: به طور کلی وقتی دو امر را باهم مقایسه می کنیم، یا با یکدیگر متباین هستند و یا اینکه دو لفظند و دارای یک معنا هستند و مترادف هستند. اطلاق و تقیید

ص: ۱۳۴

داخـل در متباینـان هسـتند. دوباره متباینان هم، یا مثلان هسـتند و یا متخالفان و یا متقابلان. اطلاق و تقییـد از جمله متقابلان انـد. باز متقابلاـن هم، یا تقابلشان تقابل تناقض است (کالوجود و العـدم) یا تقابل تضاد است (کالسواد و البیاض) یا تقابل ملکه و عـدم ملکه است (کـالعمی و البصـر) یـا تقابل تضایف است (کالفوقیه و التحتیه). در اینکه اطلاق و تقییـد در کـدام قسم از متقابلاننـد، بین علما اختلاف است.

۱. بعضی ها گفته اند: تقابل بینهما، تقابل ایجاب و سلب است که اطلاق امر عدمی است و تقیید امر وجودی است.

۲. مشهور علما (تا زمان سلطان العلماء) می گفتند: تقابل بینهما، تقابل تضاد است که هر دو امر وجودی هستند.

۳. مشـهور علما (از زمان سـلطان العلماء تا به امروز) می گوینـد: تقابلشان تقابل ملکه و عـدم ملکه است (مثل عمی و بصـر). مرحوم مظفر همین را انتخـاب می نمایـد و روی همین اساس اطلاق و تقییـد را تعریف می کننـد به اینکه: تقییـد عبارت است از ملکه و امر وجودی، که همان قید داشتن باشد (مثل رقبه مؤمن) و اطلاق عبارت است از عدم تقیید فیما یمکن ان یکون مقیدا، یعنی کلامی که قابلیت تقیید را داشت اگر ما آن را مقید نکردیم، نامش را اطلاق می گذارند.

حـال روی دو مبنـای قبـل، اطلاق و تقییـد متلازم نیسـتند در امکان و اسـتحاله؛ اما روی مبنای سوم، اطلاق و تقییـد متلازمان هسـتند امکانا و اسـتحاله، بـدین معنا که هرکجا تقییـد ممکن بود، اطلاق هم ممکن است (مثل تقسـیمات اولیه برای واجب) و هرکجا تقیید ممکن نبود، اطلاق هم ممکن نیست (مثل تقسیمات ثانویه برای واجب).

ب. چرا قائل به استحاله نمی تواند به اطلاق کلام تمسک کند؟

جواب: به جهت اینکه بنـا بر قول به اسـتحاله، از راه عـدم التقییـد نمی توان کشف نمود اطلاق را، چون اینکه مولی کلامش را مقید نکرده در او، دو احتمال می رود:

۱. چون این قید در غرض مولی دخالت نداشت، لذا نیاورد.

۲. چون نمی توانست مقید کند و آوردن قید، تالی فاسد داشت لذا مقید نکرد پس نتوان گفت اطلاق دارد.

ص: ۱۳۵

حال اگر احتمال اول متعین بود از عدم تقیید کشف می کردیم اطلاق را اما هر دو احتمال موجود است پس نتوان به اطلاق کلام تمسک کرد.

حال که قائلین به استحاله در موارد مشکوک دستشان از اصاله الاطلاق (که یک اصل لفظی است) کوتاه شد چه باید بکنند؟

باید مراجعه کنند به اصول عملی و اصل عملی ای که در اینجا جریان پیدا می کند، عبارت است از اصاله الاحتیاط یا اصاله الاشتغال عقلی. به این بیان که ما یقین داریم که نماز مثلا بر ما واجب شده یا دفن میت بر ما واجب شده. پس اشتغال یقینی به تکلیف داریم. حال نمی دانیم که آیا قصد قربت در آن لازم است یا نه؟ و در نتیجه شک می کنیم که آیا عمل، بدون قصد قربت، موجب امتثال می گردد یا نه؟ در اینجا عقل می گوید. الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی. یعنی کسی که یقین به اشتغال ذمه دارد، پس باید کاری بکند که یقین به فراغ ذمه پیدا کند و آن به اتیان عمل است با قصد قربت.

محل اختلاف از وجوه قصد قربت

قصد قربت انواع گوناگون دارد که اجمالا به اهم آنها اشاره می شود:

۱. قصد امتثال امر خداوند که چون خداوند اهل للطاعه و العباده لذا امر او را امتثال می کنیم (هذا قول المشهور).

۲. قصد کند شکر نعمت های بی پایان الهی را.

۳. قصد کند تحصیل رضای حق را. یعنی به امید جلب رضای حق، این عمل را به جا آورد.

۴. به قصد محبوبیت ذاتی عمل، از برای مولی به جای آورد چون هرآنچه مأمور به بود، محبوب مولی هم هست و لا عکس کلیا.

۵. به قصد ملاک و مصلحت انجام دهد که چون در این مصلحتی خداوند قرار داده، من به جا می آورم برای نیل به آن مصلحت.

۶. به قصد رسیدن به ثواب و دوری از عقاب این عمل را انجام دهد چنان که در حدیث علوی آمده: ان قوما عبدوا اللّه رغبه فتلک عباده التجار.

انواع دیگری هم برای قصد قربت گفته شده است.

ص: ۱۳۶

یک نکته

در آینده مکرر بحث خواهیم کرد که آیا در عبادیت عبادت، امر فعلی از سوی مولی لازم است یا اینکه ملاک امر هم باشد کافی است یعنی و لو امر فعلی نباشد اما مصلحت در کار باشد کافی است؟ مشهور (من جمله صاحب جواهر) می فرمایند «باید امر باشد» ولی شیخ انصاری و بعضی می فرمایند: «خیر، امر هم نبود، انسان اگر مطلوبیت و محبوبیت ذاتی عمل را احراز کند، می تواند به قصد قربت به جای آورد.

حال برخی از وجوه مذکور، روی قول اول است و برخی روی قول دوم.

با دانستن وجوه قصد قربت، می گوییم آنکه مورد اختلاف است که آیا اخذ آن در مأمور به ممکن است یا محال، همان قصد قربت به معنای قصد امتثال امر است چون مستلزم خلف یا دور است. اما نسبت به سایر وجوه قصد قربت، در دو مقام بحث می شود.

۱. آیا اخذ این ها در متعلق امر ممکن است یا نه؟

جواب این است که بالاجماع ممکن است زیرا آن تالی فاسدی که در اخذ قصد امتثال امر هست، در این وجوه نیست. پس اخذ آنها ممکن است.

۲. علاوه بر امکان، آیا این وجوه بالفعل در مأمور به اخذ شده اند یا نه؟ که معنای فعلیت اخذ این است که عبادیت عبادت متوقف باشد بر قصد این وجوه که اگر قصد نشوند، عبادت باطل است؟ بعضی گفته اند آری و بعضی نه. جناب مظفر می فرماید:

حق آن است که هیچ کدام از این وجوه دیگر در متعلق امر بالفعل اخذ نشده اند و صحت عبادت متوقف نیست بر قصد «احد هذه الوجوه» دلیلش آن است که بالاجماع اگر مکلف فقط عمل را به قصد امتثال امر انجام دهد و هیچ کدام از این وجوه را قصد نکند، عبادتش صحیح است در حالی که اگر سایر وجوه بالفعل اخذ شده بودند، نباید این عبادت بدون آنها امرش ساقط شود و انجامش صحیح باشد پس نزاع منحصر است به قصد قربت به معنای قصد امتثال امر.

اطلاق و تقیید در تقسیمات اولیه واجب

اشاره

واجبات دارای دو نوع تقسیمات هستند:

۱. تقسیمات اولیه، ۲. تقسیمات ثانویه.

ص: ۱۳۷

ابتدا تقسیم اول را بیان می کنیم و هدف ما از این بیان آن است که می خواهیم بگوییم: اطلاق و تقیید در تقسیمات اولیه ممکن است و هرکجا شک کردیم در شرطیت یا جزئیت امری، می توانیم به اطلاق کلام تمسک نموده و جزئیت یا شرطیت آن امر مشکوک را برداریم.

حال تقسیمات اولیه عبارت اند از تقسیماتی که عارض می شود بر ذات الوجوب با قطع نظر از تعلق امری به آن واجب. مثلا صلاه که یکی از واجبات اسلامی است، فی حد ذاته به تعداد اجزا و شرایطی که برایش متصور است، منقسم می شود به:

۱. صلاه با سوره و صلاه بدون سوره.

۲. نماز باسلام و نماز بی سلام.

۳. نماز با طهارت (مائیه یا ترابیه) و نماز بی طهارت.

۴. نماز با استقبال و نماز بی استقبال.

۵. نماز با ساتر و نماز بدون ساتر.

۶. نماز با رکوع و نماز بی رکوع.

این ها را تقسیمات اولیه می گویند به جهت اینکه این ها عارض می شوند بر ذات صلاه با قطع نظر از تعلق امری یا نهیی به آن عمل. حال در رابطه با تقسیمات اولیه، در دو مقام بحث می شود:

۱. مقام ثبوت یا تصور یا احتمالات که در این مقام، صرفا هدف این است که در مسئله چند وجه محتمل و متصور است؟

۲. مقام اثبات یا تصدیق یا دلالت که در این مقام، هدف این است که کدام یک از این وجوه محتمله دلیل دارد و کدام ها دلیلی ندارد؟

مقام ثبوت

واجب را با هریک از خصوصیات (از قبیل: رکوع، سجود، طهارت، حریت، قنوت و ...

نسبت به نماز) که بسنجیم، این واجب نسبت به آن خصوصیات از سه حال خارج نیست:

۱. آیا این واجب، نسبت به آن خصوصیات، به شرط شی ء است یعنی مشروط و مقید است به وجود آن خصوصیت و مولی در هنگام حکم به وجوب این واجب،

ص: ۱۳۸

وجود آن خصوصیت را اعتبار نموده مثل: طهارت، استقبال الی القبله، رکوع، سجود و ... بالنسبه به نماز که حکم به وجوب صلاه، مقید به وجود این قیود است نماز با طهارت واجب است، نماز با رکوع واجب است و ... نه بدون این ها. در این صورت واجب را نسبت به این خصوصیات، به شرط شی ء می نامند.

۲. و یا این واجب، نسبت به آن خصوصیات، به شرط لا است یعنی مقید است به عدم آن خصوصیت و مولی در هنگام حکم به وجوب، عدم آن خصوصیت را معتبر نموده. مثل: تکلم، قهقهه، حدث، بکاء للدنیا و ... واجب را نسبت به این خصوصیات، به شرط لا می نامند.

۳. و یا این واجب نسبت به آن خصوصیات لا بشرط است یعنی نه مشروط به وجود آنهاست و نه مشروط به عدم آنها، بود و نبود این خصوصیات یکسان است.

مثل: قنوت، حریت، رقیت، علم و جهل، بیاض و سواد و ... نسبت به نماز حکم به وجوب صلاه نه مقید است به وجود این ها و نه به عدم این ها. در این صورت واجب را نسبت به این خصوصیات، لا بشرط می گویند.

اما مقام اثبات

گاهی همان دلیلی که دلالت نموده بر وجوب نماز، همان دلیل یا دلیل دیگر دلالت می کند بر اینکه وجود فلان خصوصیت در نماز لازم است. مثل طهارت، استقبال، إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ. گاهی همان دلیل دلالت نموده بر اینکه عدم فلان خصوصیت در نماز لازم است. مثل اینکه دلیل گفته حدث قاطع صلاه است. در هر دو صورت، ما تابع دلیل هستیم و مقتضای دلیل را رعایت می کنیم. گاهی آن دلیل یا دلیل دیگر، متضمن بیان خصوصیتی که ما احتمال می دهیم مدخلیت او را در نماز، نیست. نه بیان نموده لزوم بودن او را و نه لزوم نبودنش را و احتمال هم می دهیم اعتبار او را وجودا یا عدما. در چنین موردی، تمسک می کنیم به اصاله الاطلاق و نفی می کنیم دخالت این خصوصیت را وجودا و عدما و ثابت می کنیم که واجب، نسبت به این خصوصیت، لا بشرط است. البته مشروط بر اینکه مقدمات حکمت فراهم باشد یعنی اطلاق و تقیید ممکن باشد؛ مولی در مقام بیان باشد؛ قرینه برخلاف اقامه نکند؛

ص: ۱۳۹

قدر متیقن به حساب مقام مخاطب مخاطب، انصرافی هم نباشد (کما سیأتی در مبحث مطلق و مقید ان شاء اللّه تعالی).

اطلاق و تقیید در تقسیمات ثانویه ممکن نیست

در این مقدمه رابعه، تقسیمات ثانویه را بیان می کنیم و هدف ما این است که بگوییم:

اطلاق و تقیید در این ها جا ندارد.

تقسیمات ثانویه عبارت اند از تقسیماتی که عارض می شوند بر واجب پس از تعلق امر به آن واجب که تا حکمی نباشد، این تقسیمات در کار نیست. و وجه تسمیه اش به ثانویه بر همین اساس است که ذات العمل اولا و بالذات منقسم به این اقسام نمی شود بلکه پس از تعلق امر این تقسیمات پیدا می شود لذا در این مرحله ثانیه، این تقسیمات را دارد. مثال: نماز در خارج یا به قصد امتثال امر انجام می گیرد و یا بدون قصد امتثال امر انجام می گیرد. این تقسیم وقتی متصور است که امری باشد و یا مثل تقسیم صلاه به صلاتی که معلوم الوجوب است (یعنی ما علم به وجوبش داریم) و یا مجهول الوجوب است (یعنی ما علم به او نداریم) این علم داشتن و یا نداشتن بر وجوب، فرع بر وجود خود وجوب است واقعا؛ تا حکمی و وجوبی نباشد، علم و جهل نسبت به او معنا ندارد. و روی همین اساس، امامیه می گویند: احکام واقعی مشترک است ما بین عالم و جاهل؛ برخلاف اشاعره که می گویند: احکام اللّه واقعی مختص به عالمین است (کما سیأتی در مقدمه ۱۱، مباحث حجت از اصول فقه).

حال می خواهیم بگوییم در این گونه از تقسیمات، اطلاق و تقیید هر دو محال هستند.

توضیح ذلک: مقدمه: موضوع یا متعلق، نسبت به حکم، به منزله علت است نسبت به معلول. همان گونه که هر علتی تقدم رتبی بر معلولش دارد، همچنین هر موضوعی هم تقدم رتبی بر حکمش دارد و تا موضوعی نباشد حکمی هم نیست چون «ثبوت شی ء لشی ء فرع لثبوت المثبت له».

با توجه به این مقدمه، می گوییم: در این تقسیمات ثانویه، تقیید محال است یعنی مولی نمی تواند متعلق امر خود را مقید کند به قصد قربت به معنای قصد امتثال امر و یا مقید کند به علم داشتن به جهت اینکه قصد امتثال امر، فرع بر وجود امر است تا در

ص: ۱۴۰

واقع امری نباشد، قصد امتثال امر معنا ندارد، پس فرع او است.

حال اگر قصد امتثال امر در متعلق امر اخذ شود، معنایش این است که رتبه اش مقدم بر خود امر است در حالی که قصد امتثال، فرع بر امر است، آن گاه یلزم چیزی که رتبه متقدم بود، متأخر شود و چیزی که متأخر بود، متقدم شود و این یا دور است و یا خلف فرض است و باطل، که یک بیان است به یک حساب، خلف است که «ما فرضناه متقدما قد صار متأخرا و ما فرضناه متأخرا صار متقدما و هو خلف» و به یک بیان، دور است یعنی قصد امتثال امر متوقف است بر وجود امر تا امری نباشد، قصد امتثال امر معنا ندارد. از آن طرف اگر قصد امتثال در متعلق امر اخذ شود، خود امر هم متوقف بر قصد امتثال امر است «فیلزم توقف الشی ء علی نفسه و هذا دور و هو مستلزم لتقدم الشی ء علی نفسه و هذا مستلزم للتناقض و بطلانه بدیهی».

پس تقیید محال است. تقیید که محال شد، اطلاق هم محال خواهد بود زیرا در مقدمه اولیه گفتیم اطلاق و تقیید از قبیل عدم و ملکه اند و متلازمان هستند امکانا و استحاله و در هرکجا که تقیید ممکن باشد، اطلاق هم ممکن است و هرکجا تقیید ممکن نبود، اطلاق هم ممکن نیست. پس، از راه عدم التقیید نتوان کشف کرد اطلاق را.

نتیجه

پس از اینکه مقدمات بحث را دانستیم، حال برمی گردیم به اصل بحث: بحث در این بود که آیا «الاصل فی الواجبات التوصلیه و تعبدیه» محتاج به دلیل است؟

و یا اینکه «الاصل فی الواجبات التعبدیه و توصلیه» محتاج به دلیل است؟

در مسئله دو قول است و هرکدام برای خود ادله ای دارند که در کتب مفصله ذکر شده است و جناب مظفر به طور مختصر مطلب را عنوان نموده:

۱. جمعی از اصولیان معتقدند به اینکه «الاصل فی الواجبات التعبدیه الا ما خرج بالدلیل» پس هرکجا شک کردیم، باید عمل را به قصد قربت به جا آوریم. این ها دلیلشان این است که: در این گونه موارد، ما به اطلاق کلام که نمی توانیم تمسک کنیم تا قید قصد امتثال را نفی کنیم و از طرفی دلیلی هم نداریم که بشود به پیکره عمل بدون قصد قربت اکتفا نمود لذا نوبت می رسد به اصول عملی؛ و اصلی که در اینجا جاری

ص: ۱۴۱

می شود، اصاله الاحتیاط است. به جهت اینکه اشتغال یقینی داریم عقل می گوید باید کاری کنی که فراغت یقینیه تحصیل کنی و این هم به اتیان عمل است با قصد قربت.

۲. و جمعی برآنند که «الاصل فی الواجبات التوصلیه الا ما خرج به بالدلیل» پس هرکجا شک کردیم در مورد واجبی، حکم به توصلی بودن می کنیم. و این دسته که قائل به توصلیت هستند، نه از باب این است که به اطلاق امر مولی تمسک می کنند چون ما قبلا ثابت کردیم که اینجا تقیید به قصد امتثال محال است پس اطلاق هم نسبت به آن محال است و نه از باب تمسک به اصل برائت است چون اصل برائت در مورد شک در تکلیف جاری می شود و ما اینجا یقین به اصل تکلیف داریم و شک در محصل غرض داریم یعنی نمی دانیم که آیا اتیان عمل بدون قصد قربت، محصل غرض مولی هست یا نیست. اینجاها جای برائت نیست پس به این دو راه برای اثبات توصلیت استدلال نمی کنند بلکه تمسک می کنند به اطلاق مقامی.

هنگامی که عملی از عبد، مطلوب مولی قرار می گیرد و مولی دوست می دارد که عبد آن عمل را انجام دهد، گاهی ذات الفعل و پیکره عمل (بدون هیچ قیدی و خصوصیتی از قبیل قصد قربت) مطلوب مولی است (کما فی التوصلیات) در اینجا به ذات الفعل امر می کند. مثلا می گوید: طهر ثیابک و بدنک للصلاه.

و گاهی عمل با قیدی به نام قصد قربت یا سایر خصوصیات (که فعلا بحث ما در قصد امتثال امر است) مطلوب مولی است. در این صورت هم گاهی تقیید و آوردن قید در مقام بعث و تحریک برای مولی ممکن است (مثل تقسیمات اولیه) و گاهی ممکن نیست (مثل تقسیمات ثانویه). آن جاها که ممکن است، اگر آن خصوصیت در غرض مولی دخالت داشته باشد، باید مولای حکیم در مقام بیان متعلق امرش را مقید به آن قید کند و اگر مقید نکرد، ما تمسک می کنیم به اطلاق کلامش به منظور نفی آن قید. و آن جاها که ممکن نباشد، در اینجا دستمان از اطلاق لفظی و یا لحاظی کوتاه می شود و نمی توانیم بگوییم حالا که نیاورده، پس این قید دخیل نیست بلکه نیاز به راه دیگری داریم به نام متمم الجعل (یعنی تکمیل کننده جعل اولی). می گوییم اگر آن خصوصیت در غرض مولی دخیل بود، حتما مقید می کرد به امر ثانی تا مرادش را

ص: ۱۴۲

فهمانده باشد اگر متمم الجعل را آورد اینجا نامش را می گذاریم نتیجه التقیید که اصطلاحا تقیید نمی گویند ولی در نتیجه با تقیید مشترک است و همان کار تقیید را (که تضیق دایره مأمور به است) انجام می دهد و اگر نیاورد، نامش را می گذاریم نتیجه الاطلاق که اصطلاحا اطلاق نگویند ولی در نتیجه با اطلاق اشتراک دارند و همان توسعه را می رساند. با توجه به این مقدمه (که تفصیلش در جلد ثانی اصول، مقدمه ۱۱، مباحث حجت خواهد آمد) می گوییم این مسلم است که مأمور به، از حیث اطلاق و تقیید، دایر مدار غرض است از حیث سعه و ضیق. لذا اگر وجود یا عدم قیدی در این مأمور به دخالت داشته باشد، باید مولی او را بیان کند و اگر نداشته باشد، نه؛ اما در بعضی موارد، آوردن قید در مأمور به میسور است (همانند تقسیمات اولیه واجب) ولی در بعض موارد، ممکن نیست (مثل مورد بحث ما که اگر مولی بخواهد متعلق امر خود را مقید کند به قصد امتثال امر مستلزم دور است). در چنین مواردی، اگر قصد قربت در غرض مولی دخیل است و نمی تواند در همان کلام و امر اولی بیاورد، نباید خود را به غفلت زند و او را نادیده بگیرد بلکه باید از طریق دیگری پیش آید تا تمام غرض خویش را استیفا کند و تمام مرادش را به مخاطب بفهماند. یکی از آن راه های ممکن، این است که دو امر و دستور انشا کند؛ نخست یک امر انشا کند نسبت به ذات الفعل. مثلا بگوید: «صل یا اقیموا الصلاه». سپس امر دیگری انشا کند و خصوصیت قصد قربت را بیان کند به اینکه بگوید «افعل صلاتک بقصد القربه». و این دو امر، دو امتثال مستقل ندارد بلکه سقوطا و ثبوتا در حکم یک امرند زیرا هر دو از یک غرض سرچشمه گرفته و امر دوم، مکمل امر اول است پس اگر قید قصد قربت دخالت داشت، باید به متمم الجعل بیان کند. روی این اساس، ما در موارد مشکوک (که امر ثانوی به عنوان متمم نداریم) می گوییم: اگر مولی در مقام بیان باشد و به فعلی امر کند (مثلا- «ادفنوا موتاکم») و امر دیگری به عنوان مبین امر اولی نیاورد و نگوید «افعل هذا الفعل مع قصد القربه»، ما کشف می کنیم که قصد امتثال در غرض مولی دخالت نداشته وگرنه حتما بیان می کرد. این نامش اطلاق مقامی است.

پس به نظر ما «الاصل فی الواجبات التوصلیه الا ما خرج بالدلیل أنها تعبدیه».

ص: ۱۴۳

(فرق اطلاق مقامی با اطلاق لفظی آن است که در اطلاق لفظی یا لحاظی، خود همان دلیل اول قابل تقیید است به خلاف اطلاق مقامی).

۴. اطلاق صیغه امر و عینیت

آیا صیغه افعل، ظهور در واجب عینی دارد یا ظهور در واجب کفائی؟

به عبارت دیگر آیا از اطلاق صیغه افعل، وجوب عینی استفاده می شود و «کفائی بودن» محتاج به بیان زاید است او بالعکس؟

مقدمه می فرماید: واجب در یک تقسیم دو قسم می شود:

۱. واجب عینی، که عبارت است از عملی که بر همه مکلفین واجب می شود و با انجام بعضی، از عهده بعض دیگر ساقط نمی شود. مثل: صلاه یومیّه و صوم رمضان و ...

۲. واجب کفائی، آن است که بر همگان واجب می شود ولی با انجام بعضی، از عهده دیگران ساقط می گردد چون مطلوب در آن اصل فعل است از هرکس صادر شود؛ لذا با صدورش از یک نفر، از بقیه ساقط می گردد. مثل: جواب سلام.

حال، این دو قسم، در مبحث تقسیمات واجب، با تفصیل بیشتری خواهد آمد. اما فعلا آنچه مربوط به بحث ماست، بیان این امر است که صیغه افعل، ظهور در کدام یک دارد؟

می فرماید: گاهی به دلیل خاص، بر ما ثابت شده که این واجب، واجب کفائی است (مثل: دفن میت و کفن او و غسل او و ...) در اینجا ما تابع دلیل هستیم.

و گاهی به دلیل خاص، ثابت شده که واجبی عینیت دارد. باز هم ما تابع دلیل هستیم (مثل نماز یومیّه و ...).

و گاهی دلیل خاص، دلالت بر عینی بودن یا کفائی بودن نکرد. ما هستیم و اطلاق صیغه و نمی دانیم که آیا این واجب، واجب عینی است یا کفائی؟ باید دید از اطلاق صیغه چه استفاده می شود؟

می فرماید: از اطلاق صیغه، وجوب عینی مستفاد است و «کفائی بودن» نیازمند دلیل خاص و قرینه است و از اطلاق استفاده نمی شود. دلیل مطلب آن است که حاکم به وجوب امتثال در باب اوامر، عقل است و به عقل که مراجعه می کنیم، می گوید ما دام

ص: ۱۴۴

که یقین نـداری که بـا فعـل غیر، این عمل از دوش تو سـقوط می کنـد، بر تو لازم است که آن فعل را به جا آوری. پس الاصل فی الواجبات العینیه الا ما خرج بالدلیل و ثبت کونه کفائیا.

۵. اطلاق صیغه و تعینیت

آیـا صـیغه افعـل، ظهور در وجوب تعیینی دارد و یـا وجوب تخییری؟ به عبـارت دیگر، از صـیغه فعـل، عنـد الاطلاـق، وجوب تعیینی استفاده می شود و یا وجوب تخییری؟ مقدمتا می فرماید: واجب از یک نظر منقسم می شود به دو قسم:

۱. تعیینی، ۲. تخییری.

واجب تعیینی عبارت است از آن واجبی که معینا و مشخصا خود او واجب است و شی ء دیگری نیست که در عرض او باشد و جای او را بگیرد. به بیان دیگر، عـدل و بدیل ندارد اما بدیل و جانشـین، گاهی طولی است و گاهی عرضـی. واجب تعیینی، بدیل عرضـی نـدارد اما طولی ممکن است داشـته باشـد. مثل نماز یومیّه که چیز دیگری جای نماز را پر نمی کنـد که بر انسان واجب باشد یا نماز بخواند و یا مثلا تصدیق کند بلکه معینا باید نماز بخواند.

واجب تخییری آن است که بدیل و جانشین دارد و خود او معینا واجب نیست.

ماننـد خصال کفاره عمـدی، کسـی که در ماه رمضان عمدا روزه را افطار می کند، بر او واجب است که یکی از سه کار را بکند: یا دو ماه پی درپی روزه بگیرد (صـیام شـهرین متتابعین) و یا یک بنده آزاد کند و یا شـصت مسـکین را اطعام کند. یا مثل کفاره حنث قسم که کسـی که قسم جلاله بخورد و سـپس قسم خود را بشکند، کفاره اش یکی از این سه کار است: ۱. إِطْعامُ عَشَرَهِ مَساکِینَ مِنْ أَوْسَـطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلِیکُمْ، ۲. أَوْ کِسْوَتُهُمْ، ۳. أَوْ تَحْرِیرُ رَقَبَهٍ.(۱) حـال بحث در این است که آیا صـیغه افعل عنـد الاطلاق ظهور در کدام یک دارد؟

می فرماید: گاهی ما دلیل خاص داریم بر اینکه فلان واجب، واجب تعیینی است

۱- سوره مائده، آیه ۸۹.

ص: ۱۴۵

(کالصلاه الیومیّه) و گاهی دلیل خاص قائم است بر اینکه فلان واجب، واجب تخییری است (ککفاره الافطار العمدی) و گاهی دلیل خاص بر احدهما نداریم فقط ما هستیم و اطلاق صیغه. می خواهیم ببینیم آیا اطلاق صیغه ظهور در کدام یک دارد؟

می فرماید: اطلاق صیغه، ظهور در وجوب تعیینی دارد و «تخییری بودن» محتاج به بیان زاید است به اینکه می گوییم مولی در مقام بیان بوده، اگر غیر از این عمل، عمل دیگری هم در غرض او بود که قابلیت داشت جانشین این عمل شود و مصلحت بر او هم بار بشود، حتما مولی به توسط «او» ی عاطفه او را ذکر می کرد؛ حال که ذکر نکرده، معلوم می شود معینا مصلحت بر همین فعل بار می شود و فعل دیگری در عرض او نیست که جانشین او شود.

۶. اطلاق صیغه و وجوب نفسی

آیا صیغه افعل، ظهور در وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری؟ مقدمتا باید بدانیم که واجب، از یک جهت، منقسم می شود به دو قسم:

۱. نفسی، ۲. غیری.

واجب نفسی آن است که برای خودش و مستقلا واجب شده باشد نه به منظور رسیدن به یک واجب دیگر. مانند: صلاه یومیّه، صیام شهر رمضان و ...

واجب غیری آن است که برای توصل و رسیدن به یک واجب دیگری واجب گردیده نه برای خودش؛ پس تابع غیر است؛ اگر غیر واجب بود، آن هم واجب می شود و الا فلا. مانند طهارت ثلاث (یعنی وضو و غسل و تیمم) که مقدمه للصلاه واجب می شوند لا لانفسهما.

حال آیا از اطلاق صیغه افعل کدام یک مستفاد است؟

می فرماید: گاهی به دلیل خاص ثابت شده که فلان واجب، واجب نفسی است (کالصلاه مثلا).

و گاهی به دلیل خاص ثابت شده که فلان واجب، واجب غیری است (کالوضوء).

و گاهی ما هستیم و اطلاق صیغه افعل، مثلا فرموده «اغتسل للجنابه» و ما نمی دانیم که وجوب غسل جنابت، نفسی است یا غیری؟ از فعل امر، کدام مستفاد است؟

ص: ۱۴۶

می فرماید: اطلاق صیغه، ظهور در وجوب نفسی و استقلالی دارد و غیریت، محتاج به بیان زاید است. پس اگر مولی در مقام بیان بود و امر به کاری کرد بدون اینکه سخنی از مقدمیت لفعل آخر باشد، ما می گوییم وجوب نفسی مراد است.

۷. الفور و التراخی

اشاره

هفتمین بحث از مباحث صیغه افعل، مبحث فور و تراخی است. گاهی به دلیل خاص و قرائن مخصوصی ثابت شده که فلان واجب، واجب فوری است (مثل جواب سلام، ازاله نجاست، ادای دین و ...) در این صورت، ما تابع دلیل هستیم.

و گاهی به دلیل خاص ثابت شده که فوریت لازم نیست و تأخیر انداختن جایز است (مثل نماز قضاء، روزه قضا، ادای زکاه و ...) باز هم تابع دلیل هستیم. انما الکلام در مواردی است که امری به نحو مطلق از مولی صادر شده. مثلاـ فرموده «اکرم العلماء». ما نمی دانیم که آیا فوریت را اراده کرده یا تراخی را؟ آیا صیغه افعل عند الاطلاق دلالت بر فوریت می کند یا دلالت بر تراخی دارد؟

در مسئله چهار نظریه ذکر شده است:

۱. بعضی گفته اند صیغه افعل، ظهور وضعی دارد در فوریت یعنی برای فوریت وضع شده (و هذا قول الشیخ و من تبعه).

۲. بعضی گفته اند صیغه افعل، ظهور وضعی در تراخی دارد یعنی وضع شده للتراخی و میرزا (در قوانین، صفحه ۹۵) فرموده: «و اما القول بتعیین التراخی فلم نقف علی مصرح به».

۳. بعضی گفته اند صیغه افعل، مشترک لفظی است بین الفور و التراخی یعنی دو بار وضع شده؛ یک بار للفور و یک بار للتراخی (و هو قول السید و الشهید و من تبعهما).

۴. بعضی گفته اند صیغه افعل، نه وضع شده برای فوریت تنها و نه برای تراخی تنها و نه مشترک لفظی است بینهما، بلکه اساسا صیغه افعل هیچ گونه دلالتی بر فوریت و تراخی ندارد نه بالوضع و نه بالاطلاق و نه بحکم العقل. و اگر بخواهیم فوریت یا تراخی را از امر استفاده کنیم، نیاز به دلیل خاص و قرینه مخصوصه است (کما ذکر در اول مبحث) بلکه فقط دلالت بر نسبت طلبی دارد (و هذا رأی المشهور).

ص: ۱۴۷

جناب مظفر می فرماید:

حق در نزد ما همین قول رابع است و دلیل ما این است که صیغه افعل، دارای هیئتی و ماده ای است مثلا «اضرب» هیئتی دارد که بر وزن افعل است (همزه وصل مکسوره در اول و علامت جزم در پایان) و ماده ای دارد که «ضرب» باشد.

حال این صیغه، نه از حیث ماده و نه از حیث هیئت، دلالت بر فور یا تراخی ندارد.

اما از لحاظ ماده: چون ماده «ضرب» وضع شده برای دلالت بر حدث معینی که «زدن» باشد در مقابل بردن، خوردن، کشتن و ... (فأین الفور أو التراخی؟).

اما از لحاظ هیئت: قبلا ثابت شد که هیئت همیشه و در همه جا فقط دلالت بر نسبت طلبی دارد؛ برای همین معنا وضع شده و در همین معنا هم استعمال می شود و فور یا تراخی هرکدام معنای مستقل و اسمی هستند که هیئت بر آنها دلالتی ندارد، لا حقیقتا و لا مجازا (فأین الفور او التراخی؟).

پس صیغه افعل، عند التجرد عن القرائن، دلالت بر فور یا تراخی ندارد بلکه دلالت بر نسبت طلبی می کند (هذا بالنظر الی نفس الصیغه).

آنچه تا به حال گفتیم، درباره نفس صیغه افعل بود با قطع نظر از ادله خارجی؛ و روشن شد که صیغه افعل، بنفسها، ظهور در فور یا تراخی ندارد. حالا می خواهیم ببینیم آیا صیغه افعل، به ملاحظه ادله خارجی منفصله، دلالت بر فوریت یا تراخی دارد یا ندارد؟

بعض الاصولیین ادعا کرده اند که ما از دلیل خارجی منفصل استفاده کرده و ثابت می کنیم که در کلیه واجبات الهیه و مولویه، به نحو عموم، فوریت معتبر و لازم است الا موارد خاصی که به دلیل خاص ثابت شده که فوریت ندارد و تراخی هم در آنها جایز است (مثل قضای نماز و ادای زکاه و ...) و برای اثبات این ادعا، به دو آیه از آیات قرآن استدلال نموده اند:

الف. آیه مسارعت در سوره آل عمران، آیه ۱۳۳ وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّکُمْ:

۱. مغفره یک معنای حقیقی دارد و یک معنای مجازی. معنای حقیقی آن، آمرزش

ص: ۱۴۸

و بخشش گناهان است که مختص به خداونـد است؛ تنها او آمرزنـده است وَ مَنْ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ، إِنَّ اللَّهَ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِیعاً. و معنای مجازی آن، فعل مأمور به و اتیان به مأمور به است و قرینه اش قرینه سببیت و مسببیت است که اتیان به مأمور به سبب است و مغفرت الهی مسبب است و در این آیه، معنای مجازی اراده شده چون معنای حقیقی مخصوص خداوند است و سرعت گرفتن عبد به سوی فعل خدا محال است. پس معنا ندارد که خدا بفرماید: سارِعُوا إِلی مَغْفِرَهٍ مِنْ رَبِّکُمْ.

۲. کلمه «سارِعُوا» در آیه شریفه، فعل امر است و قبلا ثابت شد که صیغه افعل، ظهور در وجوب دارد منتهی به حکم عقل.

با توجه به این دو مقدمه می گوییم:

۱. سارعوا فعل امر است و هر فعل امری ظهور در وجوب دارد. پس سارعوا ظهور در وجوب دارد «ای یجب المسارعه الی سبب المغفره».

۲. یجب المسارعه الی سبب المغفره و اتیان المأمور به سبب المغفره فیجب المسارعه الی اتیان المأمور به (و هو مساوق للفوریه).

ب. آیه استباق در سوره بقره، آیه ۱۴۸ فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ*:

۱. استبقوا فعل امر است و قبلا ثابت شد که فعل امر، ظهور در وجوب دارد منتهی به حکم عقل نه وضع یا اطلاق.

۲. کلمه الخیرات، جمع با «الف و لام» است و شامل کلیه خیرات می شود بعمومه؛ و از جمله خیرات و بلکه مصداق کامل خیرات، اتیان به مأمور به است.

با توجه به این مقدمتین می گوییم:

۱. استبقوا فعل امر است و هر فعل امری ظهور در وجوب دارد. پس استبقوا ظهور در وجوب دارد (ای یجب الاستباق الی الخیرات).

۲. یجب الاستباق الی الخیرات و اتیان المأمور به من الخیرات فیجب الاستباق الی اتیان المأمور به (و هو مساوق للفوریه).

جواب: جناب مظفر، از استدلال به هر دو آیه، دو جواب می دهند:

۱. اسباب مغفره در آیه اول، هم شامل واجبات می شود و هم شامل مستحبات،

ص: ۱۴۹

چون هر دو سبب مغفرت الهی هستند چنان که کلمه «الْخَیْراتِ»* در آیه ثانیه، عام است و شامل واجبات و مستحبات هر دو می شود و تخصیص نخورده به واجبات.

و در خصوص مستحبات، بلااشکال، مسارعت و استباق واجب نیست به جهت اینکه در مستحبات، اصل عمل رأسا ترکش جایز است تا چه رسد به اینکه فوریت واجب باشد و چون این دو آیه بعمومها شامل مستحبات هم می شود، این قرینه می شود که کلمه سارعوا و استبقوا دال بر وجوب نیست.

۲. برفرض قبول کنیم که این دو آیه اختصاص به واجبات دارد و شامل مستحبات نمی شود، باز هم می گوییم ناچاریم در این دو آیه از ظهور صیغه افعل در وجوب رفع ید کنیم و این دو را حمل بر استحباب کنیم به جهت اینکه ما از ادله خارجی به دست آورده ایم که در ۸۰ درصد واجبات، فوریت لازم نیست و تراخی هم جایز است؛ روی این اساس، اگر این دو آیه را حمل بر وجوب کنیم و بگوییم واجب است سرعت گرفتن به سوی فعل هر مأموربه ای، ناچاریم به دنبال این موجبه کلیه شروع کنیم به استثنا کردن و تخصیص زدن و اکثر واجبات را تخصیص بزنیم و از تحت عام خارج کنیم و این مستلزم تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر، عند العقلاء و اهل المحاوره، قبیح و خنده آور است؛ شاهدش این است که:

اگر در میان عقلا و آشنایان به روش سخن گفتن، کسی بگوید «بعت اموالی» (تمام اموالم را حراج کردم و فروختم) سپس شروع کند به استثنا کردن مگر فلان باغ، فلان منزل، ماشین، فرش و ... تا اینکه در تحت عموم عام: اقل قلیلی باقی بماند که ۲ درصد اموالش را فروخته و یا در معرض فروش گذاشته، اینجا «به طور عام گفتن» ناپسند است و عقلا به ریش این گوینده می خندند و یا مثال هایی که در معالم آمده «اکلت کل رمانه فی البستان. اخذت کل ما فی الصندوق من الذهب. کل من دخل داری فهو حر. و ...» و کلام قبیح از متکلم حکیم صادر نمی شود. پس ناچاریم کلمه «سارعوا و استبقوا» را در این دو آیه حمل بر استحباب کنیم.

تذکره: صاحب معالم هم فرموده: باید این دو آیه را حمل بر استحباب کنیم اما نه به خاطر اینکه حمل بر وجوب، مستلزم تخصیص اکثر است بلکه به خاطر اینکه حمل

ص: ۱۵۰

بر وجوب سبب می شود مدلول هیئت با مدلول ماده تنافی پیدا کند و به منظور رفع تنافی، ناچاریم از ظهورش در وجوب رفع ید کنیم.

تبصره

تخصیص اقسامی دارد:

۱. اکثر، ۲. کثیر، ۳. قلیل، ۴. اقل.

تخصیص اکثر، آن است که متکلم، اول عامی را بگوید سپس اکثریت افرادش را از تحت عام اخراج حکمی کند. مثلا: اکرم العلماء إلا علماء الصرف و النحو و الکلام و الاصول و الرجال و ... که فقط علمای فقه در تحت آن بماند.

تخصیص کثیر، آن است که جمع کثیری را اخراج کند (مثلا ۴۰ درصد را).

تخصیص قلیل، آن است که جمع قلیلی را اخراج کند (مثلا ۱۰ درصد را).

تخصیص اقل، آن است که یک یا دو نفر را یا ۳ درصد را اخراج کند که بهترین نوعش همین است.

۸. المره و التکرار

اشاره

گاهی صیغه افعل، به کمک قرائن خارجی، دلالت بر مره و دفعتا واحده می کند. مانند:

اضرب زیدا مرتا او دفعتا واحده.

و گاهی صیغه افعل، به کمک قرائن خاص، دلالت بر تکرار و دفعات می کند. مانند:

اضرب زیدا مکررا و دائما و ...

و گاهی صیغه افعل، مجرد است از هرگونه قرینه ای که دال بر فور یا تراخی باشد.

مثل اینکه فقط گفته: اضرب زیدا.

در قسم اول و دوم که دلیل خاص داریم، ما تابع دلیل هستیم. کلام در قسم سوم است؛ در اینجا هم در دو مقام بحث می کنیم:

۱. ظهور وضعی، ۲. ظهور اطلاقی.

اما ظهور وضعی، چهار نظریه وجود دارد:

۱. صیغه افعل وضع شده برای دلالت بر مره؛ و استعمالش در تکرار، مجاز است.

ص: ۱۵۱

۲. صیغه افعل وضع شده برای دلالت بر تکرار؛ و استعمالش در مره مجاز است.

۳. صیغه افعل مشترک لفظی است بین المرّه و التکرار و برای هریک جداگانه وضع شده.

۴. صیغه افعل نه ظهور وضعی در مره دارد و نه در تکرار و نه مشترک لفظی است بلکه اساسا بر مره یا تکرار هرگز دلالت ندارد مگر به کمک قرینه، فقط دلالت بر طلب نفس طبیعت و ماهیت می کند.

جناب مظفر می فرماید:

حق همین قول چهارم است و دلیل ما این است که صیغه افعل (مانند اضرب) ماده ای و هیئتی دارد. ماده اش «ضرب» است و هیئتش، هیئت «افعل». حال، صیغه افعل، نه «بمادتها» و نه به «هیئتها» به هیچ کدام دلالت بر مره یا تکرار ندارد.

اما به ماده، دلالت بر اصل حدث (یعنی زدن) می کند و دلالت بر خصوصیات «زدن» ندارد.

اما به هیئت هم، دلالت بر نسبت طلبی می کند و لا غیر (فأین المره او التکرار؟).

اما ظهور اطلاقی: دانستیم که صیغه افعل، ظهور وضعی در مره یا تکرار ندارد.

حال می خواهیم بدانیم که آیا ظهور اطلاقی در احدهما دارد یا نه؟

به عبارت دیگر، اگر مولی در مقام بیان بود و مع ذلک کلامش را مطلق آورد، از اطلاق کلام مولی، با توجه به قرینه حکمت، چه چیز استفاده می شود؟

می فرماید:

به نظر ما، اطلاق صیغه اقتضا می کند جواز اکتفا به مره و دفعه واحده را.

۱. قانون، در باب ایجاد و اعدام طبیعت، این است که: اگر بخواهد موجود شود، الطبیعه توجد بوجود فرد ما کما توجد بوجود افراد کثیر. مثلا نخستین فرد بشر که (آدم علیه السّلام بود) وقتی موجود شد، کلی طبیعی انسان هم در خارج موجود شد. و اگر بخواهد معدوم شود، الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها. باید جمیع افراد آن، در جمیع ازمنه، معدوم شوند تا طبیعت معدوم شود (کما سیأتی در نواهی ان شاء اللّه تعالی).

ص: ۱۵۲

۲. در فلسفه و اصول گفته می شود ما یک صرف الوجود طبیعت داریم و یک مطلق الوجود طبیعت.

صرف الوجود آن است که: این طبیعت، در کتم عدم نماند و از ظلمت عدم به نور هستی خارج شود. و خاصیت صرف الوجود آن است که صرف الوجود یوجد باول وجود الطبیعه؛ که همان وجود نخستین را صرف الوجود می گویند و وجود ثانی و ثالث را صرف الوجود نگویند؛ لذا گفته اند: صرف الشی ء لا یتثنی و لا یتکرر. دو بردار نیست قابل تکرار هم نیست.

مطلق الوجود طبیعت، اعم است از صرف الوجود طبیعت یعنی بر وجود اول طبیعت صدق می کند و بر وجود دوم و دهم و هزارم و میلیونم هم صادق است. چون تمام این ها وجودات طبیعت است یعنی طبیعت به وجود این ها در خارج موجود است.

با توجه به این دو مقدمه می گوییم:

هنگامی که مولی عبد خود را به انجام کاری دعوت می کند و از او اتیان به فعلی را طلب می کند (مثلا می گوید «اقیموا الصلاه» یا «اضرب زیدا»، در اینجا مطلوب مولی محتمل است یکی از امور ثلاثه باشد و هرکدام که باشد، نتیجه عملی اش با دیگر احتمالات متفاوت خواهد بود:

۱. احتمال می دهیم مطلوب مولی، صرف وجود طبیعت باشد به نحو لا بشرط از وحدت و تکرار؛ یعنی همین قدر مولی می خواهد که این طبیعت در کتم عدم نماند و از تاریکی نیستی به روشنایی هستی درآید و بیش از این مطلوبی ندارد که حتما این طبیعت را یک بار ایجاد کنی یا صد بار؛ یک بار هم که شد، در ضمن یک فرد باشد یا صد فرد. در این صورت، چون مطلوب مولی ایجاد نفس طبیعت است لاـ غیر، این مطلوب، بر نخستین وجود از وجودات این ماهیت منطبق می شود و انطباق که آمد، عقل حکم می کند به «اجزاء و مجزی بودن» و می گوید: کفایت می کند الانطباق قهری و الاجزاء عقلی. چون مطلوب، ایجاد طبیعت بوده و آن هم توجد بوجود فرد ما.

نتیجه احتمال

اگر مکلف، مأمور به را دو بار یا صد بار اتیان نماید، اینجا عنوان امتثال، به همان اتیان

ص: ۱۵۳

اولی صدق می کند و سایر مراتب، لغو و عبث محض است و بود و نبودش هیچ کدام ضرری نمی رساند.

مثال: در نماز یومیّه، مثلا مولی می خواهد مکلف امروز ظهر نماز ظهر و عصر را بخواند و این طبیعت را ایجاد کند؛ حال یک بار که خواند، ایجاد طبیعت کرده و امتثال آمده؛ اگر دوباره بخواند یا ده بار بخواند، این وجودات بعدی اثری ندارد بلکه کالعدم است.

۲. احتمال می دهیم مطلوب مولی ایجاد طبیعت باشد به یک وجود به نحو بشرط لا یا با قید وحدت؛ یعنی مولی می خواهد این عمل در خارج یک بار انجام بگیرد و نه بیشتر. مانند: تکبیره الاحرام در نماز که مطلوب مولی یک بار گفتن است و نه بیشتر.

نتیجه احتمال دیگر

اگر مکلف این عمل را دو بار و یا بیشتر مرتکب شد، باعث می شود که همان عمل اولی او هم باطل شود و هیچ امتثالی حاصل نشود چون مولی خواسته بود که مکلف فقط یک بار انجام دهد و نه بیشتر؛ ولی او بیشتر انجام داد.

۳. احتمال می دهیم مطلوب مولی ایجاد طبیعت باشد مکررا و بشرط شیئی بشرط التکرار؛ یعنی مولی از ما می خواهد که این عمل را در خارج چند بار انجام دهیم و به یک بار اکتفا نکنیم. این قسم، خود، دو صورت دارد:

الف. گاهی مطلوب مولی وجودات متکرره است بشرط التکرر؛ یعنی به شرط پیوسته بودن این وجودات به هم. مانند رکعات نماز که مطلوب، ایجاد رکعات متعدد است نه یک رکعت؛ آن هم رکعات باید به هم پیوسته باشد نه جدای از هم. به عبارت دیگر، مجموع، من حیث المجموع، مطلوبیت دارد به حیث که هر رکعت به تنهایی جزء المراد است.

ب. و گاهی مطلوب مولی وجودات متکرره است لا- بشرط التکرر؛ یعنی اتصال و پیوستگی به هم ندارند بلکه هرکدام از این وجودات، جداگانه و مستقلا مطلوبیت دارند. مانند: صوم ماه رمضان که مولی خواسته ۳۰ روز روزه بگیریم و هر روز هم، حساب جداگانه و جداگانه ای دارد.

ص: ۱۵۴

فرق این دو به «عـام مجموعی و اسـتغراقی بودن» است (کمـا سـیأتی در مبحث عـام و خـاص). حـال، هریک از این احتمالات ثلاثه، محتمل است که مراد مولی باشد. باید ببینیم از اطلاق کلام مولی کدام یک استفاده می شود؟

می فرمایـد: به نظر ما، احتمال اول (یعنی صـرف وجود طبیعت یا اصل وجود طبیعت به نحو لا بشـرط) از اطلاق صـیغه افعل اسـتفاده می شود.

امـا احتمال ثانی یا ثالث، نیازمنـد آوردن قیـد زایـد است به اینکه بگویـد: این عمل را یک بار انجام بـده و نه بیشتر. و یا بگویـد این عمل را چند بار انجام بده و حق نداری یک بار مرتکب شوی. این ها قیود زایده ای هستند که از اطلاق کلام استفاده نمی شود.

در نتیجه، اطلاـق کلاـم اول را دلالـت دارد (فیحصـل الامتثـال بـالمره). امـا وجود ثانی و ثالث و ... لا اثر لها فی غرض المولی و مما ذکرنا.

مره و تکرار به دو معنا آمده است:

۱. دفعه و دفعات،

۲. فرد و افراد.

در اینجـا معنای اولی مراد و مورد بحث است و فرق این دو معنا آن است که دفعه اعم است از فرد. ممکن است در یک دفعه، انسان یک فرد از طبیعت را ایجاد کنـد و ممکن است صـد فرد را هم زمان ایجاد کند و متقابلا افراد، اعم است از دفعات زیرا افراد کثیر را ممکن است دفعتا واحده اکرام کرد و ممکن است به دفعات اکرام کرد.

حـال می گـوییم: وقـتی روشـن شـد کـه مقتضـای اطلاـق، اکتفـا به مره است و روشن شـد که مراد از مره هم دفعه است نه فرد، می گوییم: مکلف، در مقام امتثال، آزاد است؛ می توانـد یک فرد را یک دفعه اتیان کنـد و یا چنـد فرد را مرتا واحـده امتثال کنـد چون مطلوب حاصل است و در صورتی هم که چند فرد را اتیان کرده، امتثال به جمیع حاصل می شود چون ملاک، دفعه است نه فرد.

مثال: اگر مولی گفت «تصدق علی مسکین»، عبد می تواند در یک مرتبه یک مسکین را تصدق کند و امتثال حاصل شود یا چندین مسکین را تصدق کند و امتثال حاصل شود به جمیع.

ص: ۱۵۵

۹. نسخ الوجوب

یکی از مباحث هیئت امر، بحث نسخ است. به این شرح که مولی عملی را مدت زمانی بر عبد واجب گرداند و سپس وجوب را نسخ و رفع کند. مثلا در صدر اسلام، مدتی مسلمانان وظیفه داشتند به سمت بیت المقدس نماز بخوانند. سپس دستور آمد که فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ* و وجوب نماز به سمت بیت المقدس نسخ شد.

حال، با نسخ وجوب آیا اصل جواز الفعل و اذن در فعل، به حال خود باقی می ماند و یا جواز هم از بین می رود؟

مقدمه: در باب احکام خمسه (از قبیل وجوب، حرمت و ...) اختلاف است میان اصولیان که آیا این ها حقایق مرکب هستند و یا حقایق بسیط؟

قدما می گفتند این احکام، امور مرکبی هستند؛ و مشهور می گفتند هریک دارای دو جزء است. مثلا وجوب مرکب است از جواز الفعل با منع من الترک. حرمت عبارت است از جواز الترک با منع از فعل و ...

و بعضی هم (کصاحب المعالم) سه جزء درست کرده اند. مثلا- وجوب را مرکب از «اذن در فعل و رجحان الفعل و منع از ترک» است و حرمت را مرکب از «اذن در ترک و رجحان الترک و منع از فعل» دانسته اند و ...

اما متأخرین نوعا می گویند: وجوب و حرمت از امور بسیط هستند و دارای جزء نیستند، همان طوری که ملکیت، زوجیت، فراق، حریت و ... از امور بسیط هستند و معتبر به اعتبار عقلا هستند، هکذا وجوب و حرمت از بسایطاند و مرکب نیستند.

وجوب عبارت است از یک «باید» یعنی «باید به جا آوری».

و حرمت عبارت است از یک «نباید» یعنی «نباید به جا آوری». نه اینکه وجوب، هم «باید» و هم «نباید» باشد که باید به جا آوری و نباید ترک کنی. یا حرمت، به عکس باشد (در مباحث نواهی، استدلال این امر روشن خواهد شد و در اول مسئله ضد هم قدری بحث شده).

با توجه به این مقدمه، می گوییم: در مسئله دو نظر وجود دارد:

۱. با رفتن وجوب، اصل جواز الفعل، به جای خود باقی می ماند؛ یعنی تا به حال

ص: ۱۵۶

این عمل واجب بود و حق ترک او را نداشتیم اما از حالا به بعد جایز است یعنی می توانیم ترکش کنیم.

۲. با نسخ وجوب، جوازی هم باقی نمی ماند.

جناب مظفر می فرماید: به نظر من، سرچشمه این دو قول، این است که وجوب آیا مرکب است یا بسیط؟ کسانی که می گویند وجوب مرکب است، آنها می گویند با نسخ وجوب، فصل وجوب (که «منع از ترک» است) رفع شد اما جنس وجوب (که «جواز» باشد) نسخ کاری با او ندارد و او به حال خود باقی است چون «المرکب ینتفی بانتفاء احد اجزائه».

کسانی که می گویند وجوب بسیط است، این ها می گویند با رفع وجوب، کل این حقیقت بسیط از بین می رود و چیزی باقی نمی ماند به نام جواز الفعل.

تبصره: این تحلیل جناب مظفر ناتمام است زیرا چنین نیست که هرکسی وجوب را مرکب دانست، بگوید بعد از نسخ، جواز باقی می ماند؛ بلکه ممکن است کسی مرکب بداند و مع ذلک بگوید با رفع وجوب، جواز هم رفع می شود (مثل صاحب معالم که نظرش همین بود با این استدلال که جواز، جنس است و منع از ترک، فصل؛ و فصل، مقوم جنس است؛ با رفتن فصل، محال است که جنس بماند).

جناب مظفر می فرماید:

به نظر ما، حق، قول ثانی است یعنی با نسخ وجوب، جوازی باقی نمی ماند به دلیل اینکه ما معتقدیم وجوب، یک امر بسیطی است و عبارت است از الزام به فعل (یعنی «باید») اما منع از ترک، داخل در معنای وجوب نیست بلکه لازمه عقلی الزام به فعل است که عقل می گوید اگر مولا چیزی را از شما خواست و شما را به انجام آن ملزم کرد، باید آن فعل را به جا آوری و نباید ترک کنی؛ مادام که خود مولی اذن در ترک نداده باشد، این وظیفه عبودیت توست. چنان که در باب حرمت هم می گوییم حرمت عبارت است از منع از فعل (یعنی «نباید به جا آوری» (اما الزام به ترک (یا «طلب ترک» که قدیمی ها می گفتند) معنای نهی نیست بلکه لازمه عقل نهی است که عقل می گوید اگر مولا به تو گفت فلان کار را نباید به جا آوری، بر تو

ص: ۱۵۷

لازم است آن فعل را ترک کنی به مقتضای حق مولویت و عبودیت.(۱)

حال که وجوب بسیط شد، با نسخ وجوب نمی توان گفت جواز می ماند چه به معنای الاعم و چه به معنای الاخص چون جوازی در کـار نیست. بنـابراین، بعـد از نسـخ، هریـک از احکـام اربعه دیگر بخواهـد اثبـات شود، ممکن است و خود کلام مجمل می شود و دلالت بر حرمت یا اباحه یا غیر ندارد.

و بعضی می گویند چنین موردی، بعد از نسخ، برمی گردد به حکمی که قبل از وجوب داشت (کما ذکر فی المعالم).

در پایان: این بحث قلیل الجدوی است لذا بیش از این متعرض نمی شویم.

۱۰. الامر بشی ء مرتین

گاهی مولا عبد خود را یک بار امر می کند به انجام کاری، کما هو الغالب. مثلا مرتا واحده می گوید: اضـرب زیدا یا اکرم العالم و یا اطعم الفقیر و ... این قسم وضعش روشن است که یک بار امتثال لازم دارد.

و گاهی دو بار فرمان می دهد به انجام فعلی. مثلا دو مرتبه می گوید: صل یا صم و ...

این قسم، خودش منقسم به دو قسم می شود:

۱. گاهی امر دوم، از ناحیه مولی، پس از امتثال امر اول، صادر می گردد.

۲. و گاهی امر دوم، پیش از امتثال امر اول، صادر می گردد.

در صورت اول، بلااشـکال بایـد این عبـد، بـار دوم هم عمـل را به جـا آورد. آنکه محـل کلام است. قسم ثانی است که آیا در این صورت یک امتثال کافی است از هر دو امر و یا دو امتثال معتبر است؟ و احتمال وجود دارد:

الف. امتثال واحد کافی است.

ب. دو امتثال لازم است.

سرچشـمه دو احتمال: اگر امر دومی، امر تأسیسـی باشد (یعنی در مقام تأسیس حکم جدید و وجوب جدید باشد) در اینجا دو امتثال لازم است و اگر امر ثانی امر

۱- تفصیل مطلب، در اول« نواهی» خواهد آمد.

ص: ۱۵۸

تأکیدی باشد (یعنی آمده به منظور تأکید امر اولی) در اینجا امتثال واحد کافی است.

مقدمه: «الاصل فی الکلام التأسیس». یعنی قانون اولی، در کلام هر متکلمی، آن است که تأسیسی باشد یعنی در مقام بیان مطلب جدید باشد نه تأکید همان مطلب اول؛ و تأکیدی بودن، برخلاف اصل است و محتاج به قرینه است و لکن اگر مواردی قرینه داشتیم بر تأکیدی بودن، ناچاریم از آن اصل اولی رفع ید کنیم.

حال باید صور و احتمالات مسئله را حساب کنیم تا ببینیم امر ثانی در کجا تأکیدی است و در کجا تأسیسی؟

می فرماید: مسئله چهار صورت پیدا می کند که در سه صورت، امر ثانی باید تأکیدی باشد و در یک صورت، تأسیسی است. و آن چهار عبارت اند از:

۱. امر اول و امر ثانی هر دو، مطلق باشند و هیچ کدام معلق بر یک شرطی نباشند.

مثلا بار اول بگوید: «صل» و بار ثانی هم بگوید: «صل». در این صورت امر ثانی حمل بر تأکید می شود نه تأسیس به جهت اینکه مطلوب مولی صرف الوجود طبیعت صلاه است. صرف الوجود محال است که دو بار متعلق امر تأسیسی باشد چون صرف الوجود فقط به یک وجود موجود می شود پس اگر امر ثانی تأسیسی باشد، مطلوب از آن صرف الوجود نخواهد بود بلکه وجود دیگری از وجودات طبیعت خواهد بود. در نتیجه، قید زایدی لازم دارد مثلا در امر ثانی باید بگوید: «صل مره اخری» از اینکه طبیعت واحده در هر دوبار تحت امر رفته و قید زایدی هم نیاورده، معلوم می شود امر ثانی تأکیدی است نه تأسیسی و دلیل دیگر، آن است که «اجتماع حکمین متماثلین در شی ء واحد» محال است.

۲. امر اول و امر ثانی، هر دو، متعلق و مشروطاند اما شرط واحد دارند. مثلا بار اول بگوید: «ان کنت محدثا فتوضا» و دوباره هم همین کلام را تکرار نماید بدون کم و کاست. در این صورت هم (همانند صورت قبلی) امر ثانی حمل بر تأکید می شود به همان بیان (طابق النعل بالنعل و حذو القذه بالقذه).

۳. احد الامرین، مطلق و امر ثانی، مشروط باشد. مثلا- اول بگوید: «اغتسل» و سپس بگوید: «ان کنت جنبا فاغتسل». یا مثلا اول بگوید: «اعتق رقبه» و سپس بگوید: «ان

ص: ۱۵۹

ظاهرت فاعتق رقبه» در این صورت هم، باز مطلوب مولی واحد است و امر دوم، تأکیدی است. و در حقیقت، اینجا داخل در مطلق و مقیـد است که اول به صورت مطلق گفته سـپس به صورت مقید. و قانون، در مطلق و مقید، این است که «حمل می کنیم مطلق را بر مقیـد». و مقیـد، مـبین مراد جـدی مـولی است و کـاشف از این است که مراد واقعی مولی، از اول، واحـد بوده آن هم به مقیـد تعلق گرفته بود نه به مطلق.

۴. امر اول و امر ثانی، هر دو، مشـروط و مقید باشـند اما هرکدام مشـروط به شرطی باشند جداگانه. مثل اینکه در امر اول فرمود: «ان کنت جنبا فاغتسل» و سپس فرمود:

«و ان مست میتا فاغتسل». یا در امر اول فرمود: «ان ظاهرت فاعتق رقبه». و سپس فرمود: «ان افطرت فاعتق رقبه». در این قسم، امر ثانی حمـل بر تأسـیس می شـود زیرا ظـاهر کلاـم این است که مطلوب در اولی، غیر از مطلوب در دومی است. هر شـرطی به منزله سـبب است و هر سببی حکم خاصی می طلبد.

اگر گفته شود: در همین جا هم ما کاری می کنیم که یک عمل بیشتر لازم نباشد و آن اینکه قائل به تداخل اسـباب می شویم و می گوییم سبب اول با سبب ثانی اگر هر دو پیدا شد، با همدیگر تداخل می کنند و یک مسبب بیشتر نمی طلبند.

در پاسخ گوییم: اولا: خود تداخل، دلیل بر تعدد مطلوب هاست که امر ثانی هم تأسیسی بوده و الا تداخل معنا ندارد.

ثانیا: تـداخل برخلاف اصل و قاعـده است چه تداخل اسـباب و چه مسـببات. اصل این است که هر سـببی، حکم مسـتقلی دارد و هر مسـببی هم کـذلک مگر مواردی که دلیـل خـاص در کـار باشـد. مثل باب غسل جنابت که دلیل داریم که مجزی است از هر غسـل دیگر. مثلا اگر برعهـده انسان، یک غسل مس میت باشد و یک غسل نذر و یک غسل جنابت، چنانچه انسان (به نیت غسل جنابت) یک غسل کند، کافی است ولی این دلیل خاصی دارد. پس در صورت رابعه، امر ثانی حتما حمل بر تأسیس می شود.

۱۱. دلالت امر به امر بر وجوب

اشاره

گاهی مولی عبـد خودش را مسـتقیما فرمان می دهـد به انجام کاری. مثلا بگویـد «افعل کـذا». در این قسم، بلااشـکال، امتثال بر عبد لازم است و تا حالا بحث شد.

ص: ۱۶۰

اما گاهی غیر مستقیم دستور به انجام کاری می دهد یعنی به فرزندش یا به یکی از غلامانش می گوید «تو برو و فلان غلام را دستور بده که فلان کار را بکند». این را می گویند امر به امر. حال، اوامر مستقیم مسلما دلالت بر وجوب دارند اما امرهای غیر مستقیم و امر به امر آیا ظهور در وجوب عمل بر عبد ثانی دارد یا نه؟ مسئله اختلافی است و دو قول است: ۱. آری، ۲. نه.

جناب مظفر می فرماید: امر به امر، به دو نحو متصور است:

۱. گاهی مأمور اول، مأموریت دارد که فقط مبلغ امر مولی به مأمور ثانی باشد؛ او فقط پیام رسان است و نقش دیگری ندارد. مثلا نخست وزیر مملکت به وزیر کشور دستور می دهد که از قول من به تمام ادارات و ارگان ها ابلاغ کن و بخشنامه کن که فلان کار را بکنند. در اینجا وزیر کشور فقط مأمور است امریه رئیس دولت را تبلیغ کند و برساند؛ لذا می گوید «طبق دستور رئیس دولت باید فلان کار بشود». کلیه اوامر انبیا، نسبت به مکلفین، از این قبیل است یعنی اوامر تبلیغی است؛ که پیامبران، مبلغان اوامر الهی هستند بر بشر. حال، چنین امرهایی، بلااشکال، ظهور در وجوب دارند و بر همه ادارات لازم است که امریه دولت را امتثال کنند.

۲. و گاهی مأمور اول، مأموریت ندارد که فقط مبلغ امر مولی باشد بلکه مأموریت دارد که مستقلا برود و از جانب خودش مأمور ثانی را امر کند به انجام کار. نظیر آنچه در روایات ما آمده که ائمه علیهم السّلام فرموده اند: «مروهم بالصلاه و هم ابناء سبع». یعنی کودکانتان را امر به نماز کنید درحالی که به سن هفت سالگی رسیده اند.

از این دو قسم بالا همین قسم ثانی محل اختلاف است که آیا امتثال امر به مأمور ثانی لازم است یا نه؟ و در حکم همین است و ملحق می شود به این قسم، مواردی که مشکوک فیها است یعنی نمی دانیم که این امر به امر آیا از قسم اول است یا از قسم دوم، این هم ظاهرش همان استقلال به امر است.

عقیده ما: هرکجا امر به امری بود و قرینه خاصی در کنار آن نبود، ظهور در وجوب دارد و بر مأمور ثانی امتثال آن لازم است.

توضیح مطلب: امر به امری که به عنوان تبلیغ تنها نباشد بلکه مأمور اول، مأموریت

ص: ۱۶۱

داشته باشد که مستقلا امر نماید؛ این اوامر، دو نوع هستند:

۱. گاهی غرض اصلی مولی آن است که این عمل از عبد ثانی صادر شود و هدف، انجام کار است و این امر به امر، صرفا طریق و پلی است به منظور رسیدن مولی به غرضش که به جای «مستقیم گفتن»، در اثر مصلحت دانستن یا دسترسی نداشتن، غیر مستقیم گفته. در این صورت، بلااشکال، بر عبد ثانی امتثال لازم است و مثل آن است که مستقیما از خود مولی امر را گرفته باشد.

۲. و گاهی غرض اصلی مولا مجرد صادر شدن امر است از مأمور اول؛ و انجام عمل از مأمور ثانی، مطلوب مولی نیست. مثلا مولی به فرزند دلبندش می گوید «برو به غلامان من دستور بده که فلان کار را بکنند». مولا نمی خواهد آن عمل انجام بگیرد بلکه می خواهد راه و رسم امر کردن و فرمان دادن را به فرزندش بیاموزد که در صورت قبلی، امر مأمور اول، طریقی بود و هدف، انجام عمل بود ولی در این صورت، امر مأمور اول، موضوعی است یعنی نفس «امر کردن» مطلوب است نه انجام عمل. حالا:

گاهی عبد ثانی و مأمور ثانی، طبق قرائن خاصی، می فهمد که این امر، امر طریقی است فذاک پس امتثال لازم است.

و گاهی عبد ثانی، طبق قرائن خاصی، می فهمد که این امر، امر موضوعی است فذاک یعنی امتثال لازم نیست.

و گاهی عبد ثانی و مأمور دوم در اثر نبودن قرائن خاص، شک می کند که آیا این امر طریقی است یا موضوعی؟ ظاهر اوامر و اصل اولی در اوامر، آن است که طریقی باشند و «موضوعی بودن» نیاز به دلیل خاص دارد. بنابراین، امر به امر، همه جا، دال بر وجوب است الا ما ثبت بالدلیل الخاص موضوعی بودن آن، که خوشبختانه امرهای موضوعی هم در شریعت مقدسه نداریم.

خلاصه

امر مولی دو نوع است:

اول. مستقیم (که امتثال دارد).

ص: ۱۶۲

دوم. غیر مستقیم.

غیر مستقیم نیز دو نوع است:

الف. علی نحو التبلیغ (که امتثال دارد).

ب. علی نحو الاستقلال.

علی نحو الاستقلال هم سه نوع است:

۱. طریقی (که امتثال دارد)،

۲. موضوعی (که امتثال ندارد)،

۳. مشکوک فیها (که ملحق به «امر طریقی» است).

خاتمه تقسیمات واجب

اشاره

به مناسبت اینکه در باب اوامر، سخنی از وجوب مطرح است، لذا در این خاتمه، تقسیمات واجب را ذکر می کنند. می فرماید: واجب، از جهات گوناگون، قابل تقسیم است که حدود شش تقسیم در این خاتمه عنوان شده است.

۱. مطلق و مشروط

گاهی واجب را با امور داخلی (یعنی اموری که مقوم واجب و داخل در حقیقت آن هستند) مقایسه می کنیم. مثل نماز نسبت به رکوع و سجود و ... که نام این ها را مقدمات داخلی می گذارند و فعلا محل بحث ما نیستند و سیأتی در مبحث مقدمه واجب ان شاء اللّه تعالی.

و گاهی واجب را با امور خارجی (اموری که خارج از ذات و ماهیت واجب اند) کالوضوء و الاستقبال و ... بالنسبه الی الصلاه مقایسه می کنیم. الآن بحث ما در همین قسم است و می گوییم:

هنگامی که ما واجبی را با امور خارج از ذات آن واجب مقایسه می کنیم، دو قسم پیدا می شود:

۱. واجب مطلق.

۲. واجب مشروط.

ص: ۱۶۳

واجب مطلق: عبارت است از آن واجبی که اصل وجوب واجب، متوقف نباشد بر چیزی که وجود واجب خارجا بر او متوقف است. مانند: صلاه نسبت به طهارت که به مجرد دخول وقت، صلاه واجب می گردد چه وضو بسازم چه نسازم. آری، خارجا صلاه صحیح متوقف است بر وضو لکن وجوبش متوقف بر وضو نیست؛ و کالحج بالنسبه الی قطع المسافه.

واجب مشروط: عبارت است از آن واجبی که اصل وجوب واجب، متوقف باشد بر چیزی که وجود واجب خارجا متوقف بر آن است. مانند: صلاه نسبت به دخول وقت؛ و حج نسبت به استطاعت؛ که تا وقت داخل نشود، وجوب صلاه نیست و تا استطاعت نباشد، باز هم وجوب حج نیست.

در پایان، دو نکته:

۱. واجب مطلق و مشروط، از امور نسبی هستند یعنی آن چنان نیست که یک واجب، من جمیع الجهات و نسبت به کلیه مقدماتش، مطلق باشد و متقابلا یک واجبی، نسبت به تمام مقدماتش، واجب مشروط باشد؛ بلکه هر واجبی را که با مقدماتش بسنجیم، نسبت به برخی، مطلق است و نسبت به برخی، مشروط است.

مثلا حج، نسبت به استطاعت، مشروط است ولی نسبت به قطع مسافت، مطلق است.

صلاه، نسبت به دخول وقت، مشروط است ولی نسبت به وضو مطلق است و ...

۲. کلیه واجبات اسلامی (اعم از واجبات مشروط و یا مطلق) نسبت به یک دسته از مقدمات و شرایط، واجب مشروطند و آنها عبارت اند از شرایط عامه تکلیف که عبارت اند از عقل، قدرت، بلوغ. روی این حساب، مجنون، عاجز و صبی مکلف به چیزی نیستند و قلم تکلیف از دوش آنها برداشته شده است.

سؤال: آیا علم و آگاهی هم از شرایط عام و اولیه تکلیف است یا نه؟

جواب: به عقیده اشاعره، علم از شرایط اولیه تکلیف است و کسی که عالم نباشد، در واقع مکلف هم نیست و روی همین اساس، آنها احکام خدا را مختص به عالمین می دانند. اما به عقیده امامیه بالاجماع، علم از شرایط اولیه نیست و در اصل تکلیف دخیل نیست بلکه احکام واقعی مشترک هستند بین العالم و الجاهل (کما ثبت در

ص: ۱۶۴

مقدمه مباحث حجت) و علم تنها در تنجز تکلیف دخالت دارد یعنی اگر کسی عالم بود، تکلیف بر او منجز می شود و مخالفت آن عقاب دارد اما جاهل، و لو در واقع مکلف است، اما اگر مقصر باشد، در حکم عالم است و اگر قاصر باشد، معذور است و تکلیف در حق او منجز نخواهد بود. البته خود این آقایان (که علم را در تنجز تکلیف دخیل می دانند) دو دسته اند:

۱. بعضی ها علم را علت تامه تنجز تکلیف می دانند و می گویند علم که آمد، تکلیف منجز می شود و تمام راه های ترک بسته می شود (مثل آخوند صاحب کفایه).

۲. بعضی ها علم را مقتضی یا شرط تنجز می دانند که شرط اگر بخواهد اثر کند، باید موانع از سر راه مرتفع شود تا اثر بگذارد (مثل جناب مظفر).

۲. معلق و منجز

واجب، در یک تقسیم، منقسم می شود به معلق و منجز. مقدمتا باید بدانیم که وجوب چیست و واجب کدام است؟

وجوب عبارت است از: نفس تکلیف و امر شارع. و واجب عبارت است از آن عملی که حکم شرعی به او تعلق می گیرد و پس از تعلق حکم شرعی، این عمل نام واجب به خود می گیرد. مثل صلاه، صوم و ...

به عبارت دیگر: وقتی مولا ـ امر می کند (مثلا ـ می گوید صل)، این امر، ماده ای دارد و هیئتی. مفاد ماده (که صلاه باشد) نامش واجب است و مفاد هیئت، نامش وجوب است. که امر دلالت بر وجوب و الزام به فعل دارد.

حال، هر واجب مشروطی، مادامی که شرطش نیامده، واجب مشروط است و همین که شرطش محقق شد، از «مشروط بودن» به در آمده تبدیل به واجب مطلق می گردد. روی این اساس، هر واجب مشروطی، پس از حصول شرطش، وجوبش فعلیت پیدا می کند لکن فعلیت تکلیف، به دوگونه متصور است:

۱. گاهی فعلیت وجوب، از لحاظ زمانی، هم زمان با فعلیت واجب است یعنی همان زمانی که عمل را باید انجام بدهم، همان زمان، وجوب می آید. مثلا واجب الآن

ص: ۱۶۵

و فعلی است و حالت انتظاریه نـدارد؛ وجوب هم الآن و فعلی است و حالت انتظاریه نـدارد. این قسم را می گویند «واجب منجز» که واجب و وجوب، هر دو، فعلی اند و هیچ کدام معلق بر شرطی نیستند.

مثـال: وقت که داخل شـد، نماز بر انسان واجب می گردد و در اینجا، هم وجوب فعلی است و هم واجب؛ یعنی الآن دسـتور آمـده و الآن هم باید امتثال شود؛ حالت منتظره ندارد.

۲. و گـاهی زمـان فعلیت وجوب، پیش از زمـان فعلیت واجب است یعنی وجوب، الآـن و حالی است ولی واجب، آینـده و اسـتقبالی است و حالت انتظاریه دارد. نام این قسم را «واجب معلق» می گذارند یعنی خود واجب و عمل، معلق است نه وجوب.

ماننـد: حـج نسـبت به اسـتطاعت؛ که اگر مکلف در ماه رمضان مسـتطیع شـد، وجوب حج هم اکنون بر دوش او آمده؛ پس وجوب، فعلی است. الآن تکلیف به حج دارد اما واجب (یعنی اتیان عمل) استقبالی و بعد از دو یا سه ماه دیگر است که ایام موسم حج (یعنی دهه اول ذی حجه) فرابرسـد. و چون وجوب فعلی است، پس تهیه و تحصـیل مقـدمات (از قبیـل زاد و راحله و ...) لاـزم است تـا در زمان خودش بتواند عمل را صحیحا انجام دهد (واجب معلق را صاحب فصول افزوده).

حال، در رابطه با واجب معلق، در دو مقام بحث می شود:

۱. آیـا واجب معلق، امری ممکن است یا محال؟ به عبارت دیگر آیا معقول است که زمان وجوب، از زمان واجب منفک شود یا نه؟ صاحب فصول قائل به امکان بلکه وقوع آن شده و عده ای قائل به استحاله شده اند.

جنـاب مظفر می فرمایـد: «حق همین است»، امـا در اینجا وارد بحث نمی شود و می فرمایـد «ما، در آینـده، در بحث مقـدمات مفوته خواهیم بیان کرد فلسـفه قائل شدن صاحب فصول را به واجب معلق؛ و نیز بیان خواهیم کرد فلسـفه ابطال این قول را؛ و آنجا خواهیم گفت که در مثال حـج قبل از فرا رسـیدن موسم حـج، آنچه بر مسـتطیع لازم و واجب است فعلا تهیه مقـدمات و قطع مسافت واجب است اما خود حج، وجوبش فعلی نیست و مشروط است به فرا رسیدن زمان موسم و قدرت داشتن بر

ص: ۱۶۶

انجام عمل در آن زمان».

۲. جمله هـای شـرطی ای که در شـرع مقـدس وارد شـده (از قبیل: «اذا دخل الوقت فصل» و «اذا تطهرت فصل» یا «اذا کنت مسـتطیعا یجب علیک الحج» و یـا «اذا کنت متمکنـا من النصـاب فزک» و ...) آیـا این شـرطها شـرط اصل وجوب هسـتند یعنی نفس تکلیف مشـروط به اینهـاست و تا مادامی که این شـرط نیامـده، وجوبی و تکلیفی در کار نیست و یا این شـرطها شـرط واجب و مکلف به و امتثـال هسـتند یعنی قبـل از حصـول این شـرایط هم، تکلیف هست لکن امتثـال این تکلیف، مشـروط به حصول این شـرط هست. به عبارت دیگر، آیا این شـرایط، شرایط مدلول ماده امری هستند که در جزاء ذکر شده و یا شرایط مدلول هیئت آن امر هستند. مثلا اذا دخـل الـوقت فصـل. امر، کلمـه «صـل» است؛ مـاده آن «صـلاه» است که اسم است برای آن فعـل معین خـارجی؛ و هیئت امر، دال بر وجوب و تکلیف است. حال آیا شـرط دخول وقت، شـرط وجوب است که مـدلول هیئت امر باشـد و یا شـرط واجب است که مفاد ماده امر باشد؟

در مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱. مشهور اصولیان می گویند شرایطی که در جمله های شرطی هست، شرط اصل وجوب است.

۲. و لکن شـیخ انصـاری و صـاحب فصـول می گوینـد «این شـرطها شـرط واجب است». امـا صـاحب فصول، در خصوص شـرطهای زمانی، می گویـد «مثل: اذا دخل الوقت»؛ و نام او را می گـذارد «واجب معلق». و شـیخ انصاری در کلیه واجبات مشـروطه می گوید «چه شرط آنها زمان باشد، مانند: اذا دخل الوقت و چه غیر زمان، مانند: ان تطهرت فصل و ...

نتیجه دو نظریه: اگر شـرطها شـرط اصل وجوب و شـرط مفاد هیئت امر باشند، نتیجه اش آن است که واجب، واجب مشروط است و مادامی که این شـرط نیامده، وجوبی هم نیست؛ پس تحصـیل مقدماتش هم لازم نیست قبل از آمدن شـرط. و اگر این شرایط، شرط واجب و مدلول ماده امر باشـند، در این صورت، نتیجه اش آن است که واجب، نسـبت به این شروط، واجب مطلق است یعنی قبل از آمدن این شرایط هم،

ص: ۱۶۷

وجوب فعلی است؛ پس تهیه مقدمات لازم است. مثلا کسی که می داند دو ماه دیگر مستطیع خواهد شد و آن موقع توانایی تهیه زاد و راحله ندارد، از هم اکنون باید مقدمات سفر را آماده کند.

جناب مظفر می فرماید:

این نزاع، همان نزاع معروف و مشهور بین متأخرین است که بحث می کنند که آیا این قید و شرط، قید هیئت است یا قید ماده. و در مباحث مقدمه واجب، در بخش مقدمات مفوته، تشریح خواهد شد. فعلا به همین مقدار اکتفا می شود.

۳. اصلی و تبعی

اشاره

واجب، در تقسیم دیگر، منقسم می شود به دو قسم: ۱. اصلی، ۲. تبعی.

واجب اصلی، عبارت است از آن واجبی که بالاصاله مراد و مقصود متکلم از این کلام باشد. به عبارت دیگر، اولا و بالذات، این کلام القا شده به منظور افاده همان واجب. و خود واجب اصلی، دوگونه است:

۱. اصلی نفسی، ۲. اصلی غیری.

واجب اصلی نفسی، در موردی است که نفس همین عمل دارای مصلحت باشد که هم بالاصاله مقصود بالتفهیم است و هم مصلحت در نفس آن عمل است (مانند أَقِیمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّکاهَ* و ...)

واجب اصلی غیری، در موردی است که نفس عمل دارای مصلحت نیست بلکه مصلحت در غیر آن است (مانند إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ) که امر فاغسلوا اصالتا و مستقیما در مقام بیان وجوب وضو است اما خود وضو مصلحت ندارد بلکه وضو مقدمه نماز است و مصلحت در نماز است. و هکذا امر وَ إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا و امر فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً.

واجب تبعی: آن است که اصالتا و اولا و بالذات مراد و مقصود متکلم از کلام نیست بلکه مقصود اصلی متکلم، بیان مطلب دیگری است لکن بالتبع و ثانیا و بالعرض، این عمل هم مقصود است. به عبارت دیگر، از توابع مقصود مولی است.

ص: ۱۶۸

مثلا مولی فرموده «اشتر اللحم». مقصود اصلی، افاده کردن وجوب شراء لحم است و لکن «مشی الی السوق» هم، بالتبع و با محاسبه عقلی، از آن فهمیده می شود چون مقدمه واجب است.

قانون کلی

کلیه مواردی که دلالت کلام بر یک امری به دلالت التزامیه باشد و لزومش لزوم بین بمعنی الاخص نباشد، دلالت کلام برآن لازم، دلالت تبعی است خواه لزوم، لزوم بین بمعنی الاعم باشد و خواه غیر بین؛ به خلاف خود لازم بین بالمعنی الاخص که دلالت کلام بر او، به دلالت اصلی است نه تبعی؛ و نیز برخلاف دلالت مطابقه و تضمن که مدلول اصلی کلام هستند.

۴. تخییری و تعیینی

واجب، در تقسیم دیگر، به دو قسم منقسم می شود: ۱. تعیینی، ۲. تخییری.

واجب تعیینی: عبارت است از آن واجبی که طلب مولی و امر او، به خصوص همان واجب تعلق بگیرد چون که مصلحت فقط در انجام همان واجب است و عمل دیگری نمی تواند جانشین او شود و مصلحت او را تأمین نماید و محصل غرض مولی باشد.

مانند: نمازهای یومیّه، روزه ماه رمضان و ... که معینا و مشخصا صلاه واجب است و صوم واجب است نه اینکه از ابتدا یا نماز یا صدقه واجب شود، یا صوم یا اطعام مساکین واجب باشد چون مصلحت فقط بر فعل صلاه مترتب است و لا غیر.

قبلا هم واجب تعیینی را این گونه معنا کردیم: واجب تعیینی عبارت است از واجبی که واجب دیگری در عرض او نیست که بتواند عدل و هم لنگه او باشد و جانشین او شود بلکه فقط خود او واجب است.

سؤال: چرا گفتید جانشین و بدیل عرضی ندارد؟

جواب: بدیل دوگونه است:

۱. طولی و اضطراری.

۲. عرضی و اختیاری.

ص: ۱۶۹

بدیل در طول (یعنی اگر این نشد، آن دیگری واجب می شود) لطمه ای به «واجب تعیینی بودن» نمی زند. ای چه بسا واجب، واجب تعیینی باشد و مع ذلک بدیل طولی داشته باشد.

مثال: نماز قائما واجب تعیینی است اما اگر کسی نتوانست ایستاده بخواند، باید متکئا بخواند و الا جالسا و ... وضو واجب تعیینی است اما اگر متعذر شد، تیمم جای او را پر می کند. غسل واجب تعیینی است لکن اگر میسر نشد، تیمم جای او را می گیرد. چنان که در سوره مائده، آیه ۶ فرموده:

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَ إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً.

یا مثلا در قتل خطایی، کفاره اش معینا عتق رقبه است. اگر نشد، صیام شهرین؛ و اگر آن هم نشد، اطعام ستین مسکینا؛ که این ها بدیل طولی است. در آیه ۹۲ سوره نساء هم آمده است:

وَ ما کانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ یَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِیرُ رَقَبَهٍ مُؤْمِنَهٍ وَ دِیَهٌ مُسَلَّمَهٌ إِلی أَهْلِهِ ... فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیامُ شَهْرَیْنِ مُتَتابِعَیْنِ*.

یا مثلا- در کفاره ظهار، در آیه ۴ سوره مجادله، اول، تحریر رقبه است فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیامُ شَهْرَیْنِ مُتَتابِعَیْنِ* است فَمَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّینَ مِسْکِیناً است.

آنکه لطمه به تعیینی بودن واجب می زند، بدیل عرضی است که از همان ابتدا یا این یا آن واجب می شود و الا بدیل طولی موجب خروج از تعیینی بودن نمی شود.

واجب تخییری: آن است که طلب مولی، به خصوص آن واجب تعلق نگرفته باشد بلکه مطلوب مولی، او یا غیر اوست که از همان اول، مکلف مخیر است. به عبارت دیگر، واجب تخییری آن است که بدیل و جانشین در عرض خودش دارد. مانند کفاره ماه رمضان که شخصی که عمدا افطار کرد، باید دو ماه پی درپی روزه بگیرد لکن تنها

ص: ۱۷۰

این نیست بلکه مخیر است بین این و بین عتق رقبه و یا اطعام ستین مسکینا.

پس از تعریف و بیان امثله دو قسم بالا، چهار نکته را بیان می کنند:

۱. منشأ و سرچشمه این تقسیم: به طور کلی وقتی که مولا عبد خود را به انجام کاری امر می کند، غرضی دارد که می خواهد عبد آن غرض را با این عمل تحصیل کند.

حال گاهی محصل غرض مولی شی ء معین و مشخصی است. در اینجا غرض مولی فقط به همان شی ء تعلق می گیرد و در نتیجه راه چاره ای نیست به جز اینکه عبد را به جانب همان عمل معینا بعث و تحریک کند. در این صورت، نام آن، واجب تعیینی است. و گاهی محصل غرض مولی یک عمل خارجی معین نیست بلکه یکی از چند عمل، محصل غرض است. در این صورت، غرض مولی به یکی از این امور تعلق می گیرد، و به صورت واجب تخییری، می گوید «تو مخیری که یکی از این چند کار را انجام بدهی». در این صورت، نام آن واجب، واجب تخییری است.

۲. آیا واجب تخییری ممکن است یا محال؟ در واجب تعیینی، همه قبول دارند امکان و وقوع را؛ ولی در واجب تخییری اختلاف است. بعضی قائل به استحاله آن هستند ولی جناب مظفر می فرماید: ما به خودمان که مراجعه می کنیم، می بینیم در اراده ها و طلب های ما هم، واجب تخییری واقع شده که گاهی مولایی عبد خودش را مخیر می کند بین یکی از چند کار؛ تا چه رسد به مولای حقیقی. پس امکان آن، مسلم است و الا واقع نمی شد. و ادل دلیل علی امکان شی ء وقوعه. پس این امر، بحثی ندارد.

۳. اقسام تخییر- مقدمه: قدر جامع، ما بین دو یا چند امر، سه گونه است:

الف. جامع ماهوی.

ب. جامع انتزاعی.

ج. جامع عرفی.

الآن قسم اول و دوم مورد بحث است و قسم سوم را در مفهوم شرط خواهیم گفت.

جامع ماهوی: آن جامعی است که در خارج مابازاء دارد و حقیقتا موجود است.

مثل انسان، حیوان و ... که جامع ما بین افراد کثیر است و خارجا هم موجود است؛ از باب اینکه کلی طبیعی، به عین وجود افراد، موجود است.

ص: ۱۷۱

جامع انتزاعی: آن است که مابازاء خارجی ندارد لکن منشأ انتزاعی خارجی دارد.

مثل عنوان احد الامرین یا احد هذه الامور که در خارج معینا این است و آن اما عنوان احد الامرین را ذهن ما از خارج انتزاع می کند.

حال، در واجبات تخییریه (که انسان مخیر است ما بین دو یا چند چیز):

گاهی: این امور که اطراف واجب تخییری اند، جامع ماهوی دارند.

و گاهی: جامع ماهوی ندارند.

آن جاها که دارند (مثل عنوان انسان، قلم و ...) اگر هیچ مصداقی خصوصیت نداشته باشد، مولی، در مقام بعث و طلب، امر می کند به همین عنوان جامع. مثلا می گوید «اکرم انسانا» و آن گاه عقل ما را مخیر می کند بین اکرام هر فردی از افراد انسان. این قسم از تخییر را تخییر عقلی گویند و منافاتی با تعیینی بودن ندارد زیرا در هر واجب تعیینی کلی، به حکم عقل، مکلف مخیر است بین امتثال این فرد یا آن فرد و ... یا مثل اشتر قلما ...

و گاهی: اطراف واجب تخییری، جامع ماهوی ندارند فقط جامع انتزاعی دارند.

مثل افراد کفاره افطار عمدی که ما بین عتق، صیام، اطعام جامع ماهوی نیست و هرکدام از مقوله ای جداگانه هستند.

در چنین مواردی، مولی، در مقام طلب، به دو صورت می تواند امر کند:

الف. یا به عنوان انتزاعی و ساختگی (که جامع بین آنهاست) امر می کند. مثلا می گوید: اوجد احد هذه الامور.

ب. و یا به هرکدام مستقلا امر می کند لکن با عطف به «او» (- یا) عاطفه که دلالت بر تردید و تخییر دارد. مثلا می گوید «صم او اطعم او اعتق و ...». این قسم از تخییر را «تخییر شرعی» می گوییم و مراد ما از واجب تخییری، در قبال تعیینی، همین تخییر شرعی است نه عقلی.

۴. تخییر شرعی، خود، بر دو قسم است:

الف. گاهی تخییر بین متباینین است که قدر متیقن در بین نیست. مانند تخییر بین صیام شهرین، اطعام ستین مسکینا، عتق رقبه.

ص: ۱۷۲

ب. و گاهی تخییر بین اقل و اکثر است که اقل علی کل حال قدر متیقنی است. مانند:

تخییر بین یک تسبیحه یا سه تسبیحه در نمازهای سه و چهار رکعتی در رکعت ۳ و ۴.

و مانند امر مولی به اینکه «ارسم خطا مستقیما» سپس خود مولی بگوید «مخیری بین خط قصیر یا طویل». و این قسم دوم در جایی است که غرض مولی بر هریک از اقل و اکثر جداگانه مترتب شود یعنی اقل بحده محصل غرض باشد و اکثرهم کذلک. اما اگر غرض مولی همیشه (چه با وجود اکثر و چه بی وجود آن) فقط مترتب بر اقل باشد، در این صورت «اقل» واجب تعیینی خواهد بود و «ما زاد بر اقل» واجب نخواهد بود تا از باب واجب تخییری شود بلکه ما زاد، حمل بر استحباب خواهد شد چنان که اگر «اکثر» معینا واجب باشد، تخییر نیست.

۵. عینی و کفائی

اشاره

واجب، در تقسیم دیگر، منقسم می شود به واجب عینی (- شخصی) و کفائی.

واجب عینی: عبارت است از آن اعمالی که بر تمام مکلفین واجب می گردد و با انجام بعضی، از عهده بقیه برداشته نمی شود بلکه آنها هم باید به جا آورند. مانند نماز یومیّه، صوم شهر رمضان، حج بیت اللّه و ...

واجب کفائی: عبارت است از عملی که بر تمام مکلفین، به طور مساوی، واجب می شود لیکن با اتیان بعض المکلفین (حتی یک نفر)، تکلیف از عهده دیگران برداشته می شود. و دلیل مطلب آن است که در واجبات کفائیه، مطلوب مولی، اصل انجام کار است و اصل ایجاد طبیعت مراد است و الطبیعه توجد بوجود فرد ما.

خصوصیت واجب کفائی: اگر همه مکلفین آن عمل را ترک نمایند، همگان مستحق عقابند اما اگر بعضی قیام کردند و عمل را اتیان نمودند، تنها همان بعض مستحق ثوابند لا غیر.

امثله واجب کفائی: دفن و کفن و غسل میت، نماز بر میت، انقاذ غریق و انقاذ کسی که دچار حریق شده و یا در زیر آوار گیر کرده و یا در چاه افتاده و ... و ازاله نجاست از مسجد و آموختن حرفه های ضروری یک جامعه، تحصیل اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر و جواب سلام و ...

ص: ۱۷۳

دو نکته

۱. منشأ و ریشه این تقسیم: مولای حکیم وقتی عملی را از عبد و بندگانش طلب می نماید، حتما در انجام آن عمل، غرضی دارد و الا خلاف حکمت است و غرض مولی آن است که عبد این عمل را اتیان نماید تا به مصلحت آن نایل شود.

حال، گاهی غرض مولا این است که این عمل را همه مکلفین انجام دهند و این در صورتی است که مصلحت در اتیان همگان باشد و بر عمل فردفرد آنها ثواب مترتب باشد. در این صورت، مولی خطابش را متوجه همه می کند و از همه می خواهد که آن عمل را اتیان کنند و نام این عمل می شود «واجب عینی». مثل نماز یومیّه و ...

و گاهی غرض مولی نفس صدور عمل و ایجاد عمل است در خارج. همین قدر می خواهد که این طبیعت، وجود پیدا کند و لو فاعل یک نفر باشد و فعل یک بار انجام بگیرد. در این صورت هم، خطابش را متوجه همه مکلفین می کند به جهت اینکه همه مکلفین، نسبت به این تکلیف، مساوی هستند و هیچ کدام خصوصیتی ندارند لکن در مقام امتثال، به عمل بعض المکلفین اکتفا می نماید چون غرض مولی حاصل شده. این عمل را «واجب کفائی» نامند. (کتجهیز المیت و ...).

۲. تصویر وجوب کفائی: برای قدما از اصولیان، تصویر واجب کفائی دشوار شده و لذا دست به توجیهات عجیب و غریبی زده اند.

اما مشکل: از طرفی دیده اند وجوب، بدون منع از ترک، ممکن نیست. حالا روی مبنای مرکب بودن احکام تکلیفی، «منع از ترک» داخل در حقیقت وجوب و فصل اوست و قوام وجوب، به منع از ترک است و بنا بر بساطت وجوب هم، منع از ترک لازمه لا ینفک و عقلی وجوب است و علی کل حال، منع از ترک، از وجوب جدا نیست. و از طرفی هم دیده اند که در واجب کفائی، با انجام بعضی، از عهده بعض دیگر ساقط می گردد و بقیه حق دارند ترک کنند. لذا کار بر آنان دشوار شده که اگر واجب است، چگونه برای بقیه ترک جایز شده و اگر جایز الترک است، چگونه نام او را واجب بگذاریم؟

اما توجیهات: به دنبال آن مشکله، هرکدام راه حلی را جست وجو نموده اند من

ص: ۱۷۴

جمله: بعضی ها گفته اند «در واجبات کفائیه، مکلف، همگان نیستند بلکه یکی از مکلفین است که نه عند اللّه و نه عندنا معین نیست اگرچه خداوند عالم به آن هست». و بعضی گفته اند «مکلف یک نفر است که عند اللّه معین و عندنا غیر معین است و هرکس که سبقت گرفت و کار را انجام داد، عندنا هم معین می شود که مکلف در واقع همین فرد بوده است لا غیر». و بعضی ها توجیهات دیگری دارند.

جناب مظفر می فرماید:

ما با توجه به مطلب بالا، نیازی به این توجیهات نداریم و تمام این شبهات حل شده است به جهت اینکه ما گفتیم طلب و امر مولی، دایر مدار وجود غرض است، غرض اگر بود، داعی مولا می شود به امر کردن و طلب کردن.

و در واجبات کفائیه، با انجام بعضی، آن غرض حاصل می شود و مطلوب که حاصل شد، دیگر از عهده بقیه امر ساقط است چون داعی به امر در کار نیست اما اینکه از اول بر همگان واجب نبود، به خاطر این است که هیچ کدام خصوصیتی ندارند بلکه همگان در قبال این تکلیف مساوی اند.

۶. واجب موسع و مضیق

اشاره

واجب، در تقسیم دیگر، منقسم می شود به دو قسم: ۱. موقت، ۲. غیر موقت.

موقت نیز دو قسم می شود: ۱. موسع، ۲. مضیق.

و غیر موقت نیز دو قسم می شود: ۱. فوری، ۲. غیر فوری.

ابتدا واجب غیر موقت را بیان می کنیم: واجب غیر موقت عبارت است از واجباتی که در شرع مقدس وقت معین و مشخصی برای آنها در نظر گرفته نشده (البته هیچ فعلی از افعال ما نیست الا ـ اینکه در ظرف زمانی انجام می گیرد لکن برخی از افعال، زمان در آنها صرفا ظرفیت دارد ولی در بعضی دیگر، زمان، قید است یعنی در یک زمان معین و مشخص باید انجام بپذیرد نه در غیر آن). مثال غیر موقت: قضای نمازهای فوت شده، قضای روزه های فوت شده، ازاله نجاست از مسجد، جواب سلام، امر به معروف و نهی از منکر و ...

اقسام غیر موقت: ۱. فوری، ۲. غیر فوری.

ص: ۱۷۵

فوری آن است که تأخیرش، از اول ازمنه امکان، جایز نباشد یعنی در اولین فرصت ممکن باید اتیان شود. مانند ازاله نجاست، رد سلام، امر به معروف و ...

غیر فوری آن است که تأخیرش، از اول ازمنه امکان، جایز باشد. مثل: نماز بر میت، قضای نمازها و روزه ها، ادای زکاه و خمس.

اما واجب موقت عبارت است از واجبی که در دین اسلام وقت خاصی برای او منظور شده. مثل نمازهای یومیّه و حج خانه خدا و روزه و ...

در واجب موقت، در دو مقام بحث می شود:

۱. مقام ثبوت و احتمالات.

۲. مقام اثبات و دلالت دلیل.

اما به حسب مقام ثبوت: سه صورت در آن متصور است:

۱. مقدار زمانی که شرع مقدس برای آن عمل معین نموده، به مراتب کمتر باشد از مقدار زمانی که انجام عمل طول می کشد. مثلا انجام عمل ۵ ساعت طول می کشد ولی شارع ۱ ساعت برای آن تعیین کرده.

۲. مقدار زمانی که شرع مقدس برای آن اختصاص داده، مساوی باشد با مقدار زمانی که اتیان به واجب طول می کشد. مثلا ۵ ساعت- ۵ ساعت.

۳. مقدار زمانی که شارع برای آن معین نموده به مراتب بیشتر از مقدار زمانی است که انجام عمل طول می کشد. مثلا انجام عمل ۱ ساعت طول می کشد ولی شارع ۵ ساعت وقت معین نموده.

اما به حسب مقام اثبات: احتمال اول، محال است و از مولای حکیم صادر نمی شود چون مستلزم تکلیف به محال است. احتمال دوم، عند جمیع الاصولیین، هم ممکن است و هم واقع شده و نامش هم واجب مضیق است. مثل صوم ماه رمضان که وقتش از اول طلوع فجر تا غروب است و فعل آن هم همین مقدار طول می کشد. و احتمال سوم، نامش واجب موسع است چون وقت توسعه دارد و مکلف در وسعت است. مانند نماز یومیّه، نماز آیات و ...

حال، این قسم مورد اختلاف است که آیا مثل احتمال اول ممتنع است یا مثل

ص: ۱۷۶

احتمال ثانی ممکن و واقع است؟ در مسئله دو قول است:

۱. عده ای قائل به استحاله اند.

۲. و اکثریت، هم قائل به امکان و هم وقوع اند.

حال هر دو دسته قبول دارند که ما، در شریعت مقدسه اسلام، یک سلسله اوامر و واجباتی داریم که ظهور در توسعه دارند (مثل أَقِمِ الصَّلاهَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ). لکن قائلین به استحاله، این ظواهر را توجیه می نمایند و حمل برخلاف ظاهر می کنند. اما دسته دوم، این ها را حمل به ظاهرش می کنند.

جناب مظفر می فرماید:

حق با قول دوم است. اما قائلین به استحاله منشأ قولشان این است که از طرفی می گویند واجب بدون منع از ترک نیست بلکه منع از ترک، یا داخل در ذات وجوب است و یا لازم لا ینفک اوست.

از طرفی دیده اند که در واجبات موسع، مکلف حق دارد اول وقت عمل را ترک کند یا وسط وقت ترک کند و فقط آخر وقت باید به جا آورد؛ لذا دچار سردرگمی شده اند که اگر واجب است، فکیف یجوز ترکه؟ و اگر جایز الترک است، فکیف یکون واجبا؟ روی همین اساس، اوامری را که ظهور در واجب موسع دارد، توجیه نموده اند؛ که در کتاب، دو توجیه را آورده است.

توجیه اول: بعضی ها گفته اند در این گونه موارد، وجوب اختصاص به اول وقت دارد و اگر در وسط یا پایان وقت اتیان شود، این عمل قضایی خواهد بود و به توسط آن، تدارک و جبران ما فات می شود.

توجیه دوم: بعضی ها گفته اند در این موارد، وجوب اختصاص به آخر وقت دارد و اگر کسی در اول یا وسط وقت اتیان نماید، این فعل، یک فعل مستحبی خواهد بود که موجب سقوط واجب از عهده انسان در وقت آن واجب می گردد. نظیر غسل جمعه که در روز جمعه باید انجام بگیرد ولی انسان اگر روز پنج شنبه یا شب جمعه انجام داد، مسقط آن عمل در روز جمعه می گردد. یا نظیر پرداخت زکات و خمس که قبل از سر آمدن سال یا موعد آن اگر داد، عمل مستحبی خواهد بود که جای واجب را می گیرد.

ص: ۱۷۷

توجیه سوم: بعضی گفته اند وجوب اختصاص به آخر وقت دارد و اگر اول یا وسط وقت انجام گرفت، این عمل، مراعی و متزلزل خواهد بود ... کما ذکر فی المعالم.

جناب مظفر در مقام رد گفتار این دسته می فرماید:

اگر در واجبات موسع، وجوب رفته بود روی همان فرد از نماز که در اول وقت انجام می گیرد، اینجا شما می توانستید اعتراض کنید که اگر واجب است، فکیف یجوز ترکه.

نیز اگر رفته بود روی فرد وسط وقت، باز اشکال شما وارد بود. و نیز اگر در واجب موسع، به اندازه وسعت وقت افراد متعدد واجب بود و لازم بود عمل تکرار شود، باز اعتراض شما وارد بود که اگر واجب است، فکیف یجوز ترکه. و لکن خوشبختانه در جای خود ثابت شده که وجوب روی افراد خارجی نرفته بلکه وجوب همواره به طبایع تعلق می گیرد و مطلوب مولی ایجاد صرف الوجود طبیعت است اما گاهی امر تعلق می گیرد به طبیعت بدون هیچ قید و شرطی از وقت و غیره (مثل امر به زکات و خمس و ...) و گاهی تعلق می گیرد به طبیعتی که مقید و محدود شده به وقت خاصی؛ این هم دوگونه است:

گاهی آن وقت مضیق است (کما فی باب صوم شهر رمضان).

و گاهی موسع است (مانند صلوات یومیّه).

که مورد بحث است در همین جا هم چند عمل یا عمل اول وقت یا وسط یا آخر تنها از ما خواسته نشده بلکه مطلوب مولی این است که صرف الوجود طبیعت صلاه ظهر و عصر در این چهارچوبه زمانی باید انجام بگیرد اما از آنجا که این وقت وسیع است، انسان می تواند این صرف الوجود را در قطعه اول از زمان ایجاد کند؛ می تواند در قطعات وسیطه ایجاد کند؛ می تواند در قطعه آخری ایجاد کند. لذا این واجب، افراد متعدد طویله تدریجیه پیدا می کند و عقل ما را مخیر می کند بین افراد طولیه که اگر خواستی، صرف الوجود طبیعت را در این فرد امتثال کن و یا در آن فرد. چنان که که در افراد عرضیه، عقل ما را مخیر کرد (کما مر در واجب تخییری).

در نتیجه: منافاتی نیست ما بین وجوب اصل طبیعت و ما بین ترک بعضی از

ص: ۱۷۸

افرادش. آری، اگر تمام افراد طبیعت ترک شود، مطلوب مولی هیچ حاصل نشده.

آیا امر به ادا، امر به قضا هم هست؟

از جمله مسائلی که در باب هیئت امر بایـد مطرح می شد، این مسـئله است که «آیا امر به ادا، امر به قضا هم هست و یا اینکه وجوب قضـا، از امر جدیـد و دلیل خاصـی اسـتفاده می شود؟». لکن چون این بحث از متفرعات واجب موقت است (چون در واجب موقت، قضا و تدارک در خارج وقت معنا دارد لا غیر) لذا به تأخیر انداخته و در اینجا مطرح می کنیم:

حال، بحث در این است که آیا قضا تابع اداست یا نه؟

مقدمتا باید بدانیم که گاهی واجب موقت در وقت خودش از مکلف فوت می شود. حال، این فوت

گاهی به خاطر ترک عمل و عدم الاتیان به عمل است رأسا.

و گاهی به خاطر اتیان به عمل است فاسدا.

در صورت اول:

گاهی ترک عن عذر بود کالنوم او النسیان او الغفله او الاکراه و ...

و گاهی عن عمد و اختیار است.

و در صورت ثانیه هم، فساد عمل

گاهی لعذر است. مثلا جاهل به مسئله بود و در اثر ضیق وقت نتوانسته بپرسد و عمل فاسد انجام داد.

و گاهی لغیر عـذر است. یعنی عمـدا عملش را فاسـد کرد علی جمیع الاحوال الاربعه المذکور در شـرع مقدس اسـلام ثابت شده که برخی از این واجبـات بایـد در خـارج وقت تـدارک شود که نـام این را قضـای عمل گوینـد. مثل نمازهای یومیّه، صوم رمضان. این مسلم است اما بحث در این است که آیا وجوب قضا و تدارک به مقتضای قاعده است یا برخلاف قاعده.

به مقتضای قاعده یعنی همان امری که دلالت بر وجوب ادا می نمود، همان امر الآن هم دلالت بر وجوب قضا می نماید.

ص: ۱۷۹

برخلاف قاعده یعنی از خود امر به ادا، وجوب قضا استفاده نمی شود بلکه محتاج به دلیل خاص است (مثل «اقض ما فات کما فات» یا «من فاتته فریضه فلیقضها»). حال، آیا قضا تابع ادا هست یا نیست؟

گاهی به دلیل خاصی ثابت می شود که این واجب موقت قضا ندارد.

و گاهی به دلیل خارجی خاص ثابت می شود که قضا دارد.

بحث در موردی است که دلیل خاص دیگری نیست و می خواهیم ببینیم از خود امر چیزی استفاده می شود یا نه؟ در مسئله سه قول است:

۱. قضا تابع اداست مطلقا.

۲. تابع نیست مطلقا.

۳. قول به تفصیل.

اگر دلیل دال بر توقیت، متصل باشد (مثل صم یوم الجمعه) اینجا قضا تابع ادا نیست.

و اگر منفصل باشد (مثل صم، اجعل صومک یوم الجمعه) اینجا قضا تابع اداست.

و الظاهر، جناب مظفر می فرماید: سرچشمه این اقوال سه گانه در این است که آیا در واجبات موقته، مولی یک مطلوب دارد و آن عبارت است از انجام عمل در این وقت معین؛ یا دو مطلوب دارد:

یکی انجام ذات الفعل و دیگری بودن آن فعل در وقت معین. بعضی از علما، از ظاهر این اوامر، وحدت مطلوب را فهمیده اند مطلقا و بعضی ها تعدد مطلوب را فهمیده اند مطلقا و بعضی ها در دلیل متصل، وحدت را و در منفصل، تعدد را. حال بنا بر قول اول که بگوییم مطلوب واحد است. در این صورت، اگر عمل در وقت خودش انجام گرفت، مطلوب مولی حاصل شده و الا اگر در وقت خودش انجام نگرفت، مطلوب مولی به کلی ساقط شده و مولی طلب جداگانه ای به ذات العمل ندارد پس وجوب قضا تابع امر جدید خواهد بود. اما بنا بر قول ثانی که بگوییم مطلوب متعدد است، خواهیم گفت که اگر مکلف عمل را در وقت خودش انجام داد، هر دو مطلوب حاصل شده و اگر در وقت اتیان نکرد، یکی از دو طلب مولی (که کون الفعل فی هذا الوقت باشد) معصیت شد. اما طلب دیگر مولی (که طلب نفس فعل

ص: ۱۸۰

باشـد) سـر جـای خود بـاقی است. پس در خـارج وقت هم، همان امر اول، ما را دعوت به انجام کار می کنـد. پس وجوب قضا تابع همـان امر اول است. قول به تفصـیل هم مبتنی بر همین است یعنی این دسـته می گوینـد اگر دلیـل دال بر توقیت، متصـل به خود امر باشـد، در این صورت، کلام، ظهور در وحدت مطلوب پیدا می کند و قضا محتاج به امر جدید است و اگر دلیل منفصل باشد، کلام ظهور پیدا می کند در تعدد مطلوب؛ پس قضا از همان امر اول استفاده می شود.

و المختار، جناب مظفر می فرمایـد: به نظر من، قضا تابع ادا نیست بلکه محتاج به امر جدیـد است مطلقا چه دلیل دال بر توقیت، دلیل متصل باشد و چه دلیل منفصل.

امـا در صـورتی که متصـل باشـد (مثـل صم یـوم الجمعه). ظـاهر این کلام آن است که این قیـد (یعنی وقت معین) یکی از دو رکن مطلوب مولی است که مولی یک مطلوب دارد که روی دو رکن و پایه استوار است:

الف. عمل، ب. وقت معین.

و هریک جداگانه مطلوبیت ندارد بلکه جزء مطلوب است لذا اگر عمل در وقت خودش انجام نگرفت، معصیت شده و لزوم اتیان در خـارج وقت محتـاج به امر جدیـد است. امـا در صورتی که منفصـل باشـد (مثـل صم و اجعـل صومـک یوم الجمعه) بـاز هم مطلوب واقعی، واحد است.

در باب مطلق و مقید، این قانون مسلم است که حمل مطلق بر مقید می شود (کذلک العام و الخاص).

و این مورد، داخل در باب مطلق و مقیـد خواهـد بود و در آن باب، قانون مسـلم حمل مطلق است بر مقیـد و کاشـفیت مقید است از اینکه مراد واقعی مـولی از همـان ابتـدا مقیـد بود ولی اول به صورت مطلق گفته و بعـد قیـدش را آورده است. پس بـاز هم مطلوب، واحد است نه متعدد وگرنه حمل مطلق بر مقید نخواهد شد و هو باطل بالاتفاق.

یک مورد را، در دلیل توقیت منفصل، جناب آخونـد اسـتثنا کرده و فرموده در این مورد، وجوب قضا از همان امر به ادا اسـتفاده می شود و محتاج به امر جدید نیست و

ص: ۱۸۱

آن، موردی است که ما احراز کرده باشیم که آن وقت معین، مال کسانی است که قدرت دارند نه مال همه؛ و این احراز، از دو راه است:

راه اول: خود لفظ مقید باشد.

راه دوم: خود لفظ مقید نیست ولی اطلاق هم ندارد یعنی مقدمات حکمت در او فراهم نیست. یا دلیل لفظی نیست بلکه اجماع است و قید متیقن دارد. توضیح اینکه:

گاهی: خود دلیل دال بر توقیت، مقید به تمکن است و از نفس همین دلیل، شرطیت قدرت را استفاده کنیم. مثلا می گوید: اجعل صومک یوم الجمعه ان تمکنت.

در این صورت، ما می فهمیم که یوم الجمعه برای کسی است که قادر باشد. اما کسی که قدرت نداشت، در وقت دیگر باید انجام دهد؛ و در اینجا به اطلاق دلیل واجب تمسک می کنیم.

و گاهی: از خود دلیل دال بر توقیت، لفظا استفاده نکردیم شرطیت قدرت را لکن به حکم عقل (که قدر متیقن در مقام تخاطب باشد) فهمیدیم که یوم الجمعه مال کسی است که متمکن باشد اما برای غیر قادر، وقت شرط نیست. در اینجا باز از خود «امر به صوم» استفاده می کنیم وجوب قضا را در خارج وقت. در اینجا به اطلاق همان دلیل تمسک می کنیم.

مرحوم مظفر می فرماید:

اولا: این دو فرضی که آخوند فرمود، فرضی است بعید الوقوع در شرع مقدس.

ثانیا: در این صورت، قضا و فوت صدق نمی کنند بلکه در خارج از روز جمعه هم که انجام دهد، به عنوان ادا خواهد بود. چون وقت مال کسی بود که قادر باشد نه مال کسی که عاجز و مضطر است و نمی تواند در روز جمعه روزه بگیرد.

ص: ۱۸۲

ص: ۱۸۳

باب سوم: نواهی

اشاره

باب سوم از ابواب هفت گانه مباحث الفاظ، باب نواهی است. در این باب جمعا پنج بحث داریم که به ترتیب مطرح می شوند.

۱. ماده نهی

بحث اول مربوط است به ماده نهی: ن، ه، ی. در این رابطه چند مطلب را ذکر می کنیم:

الف. معنای کلمه نهی: قدمای اصولیان، نهی را به معنای طلب ترک معنا می کردند در مقابل ماده امر که به معنای طلب فعل است و لذا در کتاب ها معنا می کردند که باید این کار را ترک کنی.

و لکن متأخرین اصولیان، نهی را به معنای زجر و ردع از فعل می گیرند و می گویند نهی «نباید به جا آوری» است نه اینکه باید به جا نیاوری.

و به نظر متأخرین، تفسیر قدما، از باب تفسیر الشی ء بلازمه است نه تفسیر الشی ء بمعناه المطابقی.

دلیل مطلب این است که نهی از یک مصلحت لزومی در ترک عمل ناشی نمی شود تا بگوید مفاد نهی، طلب ترک است بلکه ناشی از یک مفسده لزومی در فعل آن شی ء است که چون انجام این عمل، مفسده لازم الترک دارد لذا مولی نهی می کند یعنی زجر و ردع می کند و بازمی دارد از انجام عمل و طلب ترک تبعی است، یعنی اولا و بالذات فعل مبغوض مولی است و مفسده دارد لذا از آن زجر می کند، ثانیا و بالعرض ترک عمل هم مطلوب می شود نه اینکه ابتدائا مطلوب مولی ترک باشد و اراده کند ترک را.

ص: ۱۸۴

به عبارت دیگر: امر، یک «باید» است که «باید به جا آوری» چون در فعل، مصلحت است و اینکه نباید ترک شود، به حکم عقل است وگرنه ترک عمل ابتدائا مفسده ندارد که مولی طلب کند عدم ترک را.

و نهی، یک «نباید» است که «نباید اتیان کنی» چون در عمل، مفسده وجود دارد اما «باید ترک کنی» این لازمه آن «نباید» است و به حکم عقل است.

به عبارت سوم: مولی یک اراده دارد و یک کراهت. در باب اوامر، اراده دارد اتیان را لذا امر می کند؛ و در باب نواهی، کراهت دارد و مبغوض می دارد فعل را لذا زجر و ردع می کند.

و بالجمله اوامر بایدها و نواهی نبایدهای مولی هستند.

ب. همان گونه که در ماده امر گفتیم، طلب سه نوع است:

۱. طلب عالی از دانی.

۲. مساوی از مساوی.

۳. دانی از عالی.

و امر فقط به معنای طلب عالی از دانی است لا غیر.

همچنین در ماده نهی هم می گوییم زجر و ردع سه نوع است:

۱. زجر عالی دانی را از فعل.

۲. زجر مساوی مساوی را.

۳. زجر دانی عالی را.

و نهی فقط به معنای زجر عالی دانی را از فعل است و لا غیر (به همان دلیل تبادر و صحت سلب).

ج. همان طوری که در ماده امر گفتیم، امر، ظهور در وجوب دارد و منشأ ظهور هم، حکم عقل است نه وضع واضع و نه اطلاق کلام.

همچنین در ماده نهی هم می گوییم: نهی، ظهور در تحریم دارد لکن منشأ ظهور، حکم عقل است که مستقلا حکم می کند به اینکه اگر مولی شما را از انجام کاری زجر نمود، بر شما لازم است که از زجر مولی منزجر شوی و از ردع مولی مرتدع شوی و از

ص: ۱۸۵

نهی او منتهی شوی و از منع او ممتنع شوی. ما لم یأذن فی الفعل و یرخص فیه.

پس مواد امر و نهی، هر دو، دلالـت بر الزام می کننـد و هر دو مفیـد حکم الزامی انـد لکن یکی الزام به فعـل است و دیگری الزام به ترک.

۲. صیغه نهی

عبـارت است از هر صـیغه ای که به قول قـدما، دلالت بر طلب ترک نمایـد و به قول متأخرین، دلالت بر زجر و ردع عن الفعل نماید خواه به صورت جمله انشائیه و فعل نهی باشـد. مثلا بگویـد: لا تفعل. و خواه به صورت تحـذیر باشـد. مثل ایاک ان تفعل. و خواه به صورت جمله خبری باشد. مثل هذا الفعل ممنوع علیک، یا هذا العمل منهی عنه، یا هذا الفعل مبغوض للمولی.

و یا جمله فعلیه. مثل لا تفعل، که اخبار در مقام انشاست؛ و قد مر که دلالت این بر طلب ترک آکد است.

مراد از فعل، که در بیان متأخرین آمده «نهی زجر عن الفعل است و امر بعث الی الفعل است» چیست؟

مراد عبارت است از همان حدثی که مصدر یا ماده فعل نهی و یا امر بر او دلالت می کند.

مثلا ضرب که مصدر است، دلالت می کند بر عمل خاص که زدن باشد و هکذا و این حدث

گاهی امر وجودی است مثل ضرب، شرب خمر و ... که تحت نهی می رود و می گوید: لا تضرب، لا تشرب الخمر.

و گاهی امر عدمی است مثل ترک که تحت نهی می رود و گفته می شود: لا تترک الصلاه، لا تترک الحج و ...

چنان که در باب اوامر هم

گاهی آن فعل، یک فعل وجودی است مثل صلاه، زکات، در صل و زک.

گاهی امر عدمی است مثل ترک که می گوید: اترک شرب الخمر و ...

حال، در دو مثال فوق، لا تضرب و لا تترک الصلاه، هر دو، صیغه نهی اند. و در دو

ص: ۱۸۶

مثال ذیل، صل و اترک، هر دو، صیغه امراند.

دلیل مطلب این است که، لا تترک الصلاه، مستقیما و بالمطابقه دلالت می کند بر زجر از ترک صلاه و معنایش این است که نباید صلاه را ترک کنی اما طلب فعل، لازمه آن معناست و به دلالت التزامیه فهمیده می شود و در اترک شرب الخمر، معنای مطابقی آن، طلب ترک شرب خمر و امر به ترک است اما لازمه این معنا، نهی از فعل است یعنی باید شرب خمر را ترک کنی؛ عقل می گوید پس نباید به جا آوری؛ این نباید، «مدلول التزامی» کلام است نه «مدلول مطابقی» (فلا تغفل).

۳. ظهور صیغه نهی در تحریم

در این قسمت، دو بحث مطرح است (کما فی صیغه الامر) که جناب مظفر با هم ذکر فرموده و ما این ها را از یکدیگر جدا می کنیم.

۱. صیغه لا تفعل در موارد کثیری استعمال می شود که برخی از آنها عبارت اند از:

الف. در مقام استهزاء. مثل اینکه به دشمن ناتوانت بگویی لا تعاقبنی.

ب. در مقام اظهار نعمت. مثل اینکه به مخاطب بگویی لا تخف فی داری.

ج. در مقام انذار. مثل اینکه به مخاطب بگویی لا تؤد حقی.

د. در مقام تحقیر. مثل اینکه به مخاطب بگویی لا تکرمه.

ه در مقام ارشاد به نجات از عقاب. مثل لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّیْطانِ*.

و. در مقام بیان عاقبت. مثل وَ لا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غافِلًا عَمَّا یَعْمَلُ الظَّالِمُونَ.

و مواردی دیگری که در کتاب ها ذکر شده است.

حال اختلاف است در اینکه صیغه نهی، در این معانی، به صورت حقیقت استعمال می شود تا مشترک لفظی باشد یا در بعضی حقیقت و در بعضی مجاز است و یا وضع شده للقدر المشترک بینهما و ...؟

جناب مظفر می فرماید: همان طوری که در باب صیغه افعل گفتیم هیئت امر دلالت بر معنای مستقل ندارد بلکه دلالت بر نسبت می کند، در اینجا هم می گوییم هیئت نهی برای هیچ کدام از معانی فوق وضع نشده و در هیچ کدام از آن معانی هم استعمال نشده. چون آنها معانی «اسمیه و مستقله» اند و هیئت نهی دلالت بر معنای «مستقل»

ص: ۱۸۷

ندارد بلکه هیئت «لا تفعل» وضع شده برای نسبت به خصوصی که وابسته به سه طرف است:

متکلم، مخاطب، عمل

و نام آن نسبت، نسبت «زجریه» یا «ردعیه» است.

مولی «زاجر» است و عبد «مزجور» است و عمل «مزجور عنه».

و همیشه در همین معنا استعمال می شود منتهی دواعی مولی از به کار بردن این صیغه، مختلف است. گاهی به داعی استهزاست و گاهی به داعی زجر و ردع حقیقی و ... و در هر مورد، صیغه نهی، مصداق آن امر خواهد بود.

۲. آیا صیغه لا تفعل ظهور در تحریم دارد یا غیر آن؟

در مسئله پنج قول است:

۱. ظهور در حرمت دارد.

۲. ظهور در کراهت دارد.

۳. مشترک لفظی است بینهما.

۴. وضع شده برای قدر مشترک بینهما که مطلق طلب ترک باشد اعم از تحریمی و کراهتی.

۵. توقف.

جناب مظفر می فرماید: به نظر ما، همان طوری که صیغه افعل ظهور در وجوب داشت، همچنین صیغه لا تفعل هم هرگاه مطلق بیاید و مجرد از هر قرینه ای باشد، ظهور در تحریم پیدا می کند اما باز بحث می شود که:

منشأ این ظهور چیست؟

بعضی ها گفتند منشأ ظهور، وضع واضع است.

و بعضی ها گفتند: منشأ ظهور، اطلاق و مقدمات حکمت است.

جناب مظفر می فرماید: به نظر ما، منشأ ظهور، حکم عقل است.

در باب اوامر، اگر مولی به انجام کاری امر می کرد، ما می گفتیم عقل، در باب اطاعت و عصیان، حکم می کند که اطاعت مولی واجب است و تو باید از بعث او منبعث و از

ص: ۱۸۸

تحریک او متحرک شوی.

همچنین در اینجا می گوییم: عقل، حاکم است به اینکه اگر مولای واجب الاطاعه، عبدش را از انجام کاری زجر و ردع و منع و نهی نمود، بر عبد لازم است منزجر و مرتدع شود و قبول منع کند و منتهی شود مادامی که خود مولی اذن و رخصت در ارتکاب نداده باشد.

و آیه شریفه ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ارشاد به همین حکم عقل است که چون رسول، واجب الاطاعه است (طبق آیه أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ*، پس اگر رسول شما را نهی کرد، باید منتهی و منزجر شوید و خود صیغه برای تحریم وضع نشده چون تحریم معنای اسمی و مستقل است و هیئت دلالت بر معنای مستقل ندارد.

۴. مطلوب از نهی چیست؟

اشاره

مباحثی که تا به حال در باب نواهی ذکر کردیم و اختلافاتی که مطرح شد و نیز مباحثی که بعد از مبحث چهارم خواهیم گفت، همانند مباحثی است که در باب اوامر مطرح کردیم از حیث اقوال و مختار ما؛ لکن یک بحث و اختلافی هست که مختص به صیغه نهی است و در باب اوامر مطرح نبود و آن بحث این است که بنا بر قول مشهور که می گویند نهی همانند امر دلالت بر طلب می کند، آیا مطلوب مولی در نهی، مجرد الترک است یا مطلوب، کف النفس و خودداری کردن از فعل منهی عنه است؟

فرق بین آن دو

۱. مجرد ترک، امر عدمی محض است یعنی به جا نیاوردن و عدم الاتیان. ولی کف النفس، امر وجودی است یعنی جلو میل را گرفتن که فعلی از افعال نفسانی و ارادی انسان است.

۲. کف النفس همراه با میل باطنی است و الا کف نفس معنا ندارد. آنجا که انسان دسترسی دارد و میل باطنی هم دارد و مع ذلک صرفا به خاطر نهی مولی، شرب خمر نمی کند، می گویند: کف النفس کرد. اما ترک، اعم است از اینکه میل باطنی باشد یا نباشد. چون گاهی انسان ذاتا از شرب خمر بدش می آید لذا ترک می کند بدون اینکه کف النفس صدق کند.

ص: ۱۸۹

در مسئله دو نظریه مطرح است:

۱. گروهی گفته اند: مطلوب در نهی، مجرد الترک است و هو المشهور.

۲. و جمعی گفته اند: مطلوب در نهی، کف النفس عن فعل المنهی عنه است.

جناب مظفر: حق، قول اول است.

اما کسانی که می گویند باب مطلوب به نهی کف النفس باشد. دلیلشان این است که از طرفی نهی (همانند امر) تکلیفی است از مولی بر دوش عبد و تکلیف (به عقیده عدلیه) باید به امر مقدور تعلق بگیرد و تکلیف به غیر مقدور، محال است چون بر خلاف حکمت مولی است و قبیح است. و القبیح علی الحکیم محال باستحاله الوقوعی لا الذاتی.

از طرف دیگر، مجرد ترک، امر عدمی است یعنی به جا نیاوردن؛ و این امر عدمی، از ازل بوده و سابق بر قدرت من است. مثلا عدم شرب خمر، در ازل و قبل از خلقت عالم و آدم و من بود و بعد از من هم هست و چیزی که سابق بر من باشد و پیش از من هم بوده، هرگز داخل در تحت قدرت من نیست.

و از طرف سوم: کف النفس، یک فعل وجودی است و کاملا مقدور من است؛ چون من هستم که اراده می کنم و جلوی میل باطنی و هوای نفس را می گیرم.

پس آنکه عقل پسند و صحیح است، آن است که نهی (که تکلیف است) تعلق بگیرد به کف النفس (که مقدور من است) نه به مجرد ترک (که مقدور من نیست).

و الجواب: جناب مظفر می فرماید: ما از این سخن جواب می دهیم؛ و آن جواب مبتنی بر بیان سه مقدمه است.

الف. قدرت هیچ گاه به امری که واجب الوجود بالذات است، تعلق نمی گیرد.

و ایضا: اموری که ممتنع الوجود هستند، هیچ گاه تحت قدرت نمی روند. پس قدرت همواره در محدوده ممکنات است. یعنی چیزی که قابل تحقق است و هنوز متحقق نشده، او مقدور قادر است.

ب. قادر مختار کیست؟ کسی است که ان شاء فعل و ان لم شاء لم یفعل. پس قدرت همواره در موردی است که وجود و عدم، مساوی باشند. و الا اگر تنها قادر بر ایجاد

ص: ۱۹۰

است و قدرت بر ترک ندارد، او فاعل موجب است نه قادر مختار. مثل نار نسبت به حرارت؛ و شمس نسبت به روشنایی.

ج. ما یک عدم ازلی داریم که سابق بر مکلف است و یک استمرار العدم و ابقاء العدم داریم که لاحق بر مکلف است.

حال می گوییم: مجرد ترک، امر عدمی ازلی است و عدم ازلی، سابق بر وجود من است و مقدور من نیست چون پیش از من هم بود.

اما ما می گوییم: استمرار و ابقای این عدم، مقدور شما نیست و الا استمرار عدم اگر مقدور نباشد، وجود فعل هم مقدور شما نخواهد بود. پس به اعتبار بقا، مقدور من است و می تواند متعلق تکلیف قرار بگیرد. مکلف است که می تواند آن عدم را باقی بدارد و یا قطع کند.

و التحقیق: تمام این مباحث، بر مبنای مشهور است که نهی را (مثل امر) دال بر طلب می دانند و دنبالش بحث می کنند که آیا طلب ترک است یا طلب کف النفس؟

اما روی مبنای خودمان (که «نهی بالمطابقه دلالت بر زجر و ردع از فعل دارد و لازمه عقلی آن طلب ترک است») دیگر جایی برای این بحث نیست. چون به نظر ما اصلا نهی دلالت بر طلب ندارد تا بگوییم طلب ترک یا کف نفس؛ بلکه در نواهی، کراهت و بغض و نفرت است، نه طلب و اراده و میل و خواستن (فلا موقع لهذا البحث).

۵. دوام و تکرار یا مره

پنجمین مسئله، این است که آیا صیغه نهی دلالت بر دوام و تکرار می کند یا دلالت بر مره؟

جناب مظفر می فرماید: همان اقوال اربعه ای که در باب صیغه امر بود، در اینجا هم هست و عقیده ما، همان است. به نظر ما، همان گونه که صیغه افعل دلالت بر تکرار یا مره نداشت بلکه دلالت بر طلب اصل طبیعت می کرد، صیغه لا تفعل هم نه دلالت بر مره دارد و نه بر تکرار لا بمادتها و لا بهیئتها بلکه دلالت می کند بر زجر از صرف طبیعت.

پس در ناحیه وضع و موضوع له، صیغه افعل و لا تفعل هر دو یکی اند. و هیچ کدام موضوع للمره او التکرار نیستند.

آری، یک تفاوت ما بین امر و نهی هست که مربوط است به مقام امتثال؛ و آن

ص: ۱۹۱

تفاوت، به حکم عقل است و آن این است که چون در باب امر، مطلوب، ایجاد طبیعت است.

(قانون ایجاد آن است که الطبیعه توجد بوجود فرد ما) پس و لو یک بار ایجاد کند، امتثال نموده. اما چون مطلوب، در باب نهی، ترک طبیعت و انزجار از اصل طبیعت است (قانونش آن است که الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افرادها). پس باید تمام افراد طبیعت را در خارج ترک کنیم تا امتثال حاصل شود و این تفاوت هم مربوط به مقام وضع و دلالت نیست بلکه به حکم عقل است.

تنبیه

در این مقام، پنج بحث مهم و اساسی مانده که علمای اصول، آنها را در مباحث الفاظ عنوان می کنند.

سه بحث را در باب اوامر می آورند:

۱. مبحث مقدمه واجب.

۲. مسأله ضد.

۳. مسأله اجزاء.

و دو بحث را در نواهی می آورند:

۱. اجتماع امر و نهی در شی ء واحد.

۲. دلالت نهی بر فساد.

ولی به نظر ما، این پنج بحث، جزء مباحث الفاظ نیستند بلکه جزء ملازمات عقلی و مباحث عقلی هستند لذا در مقصد ثانی کتاب (که در مباحث عقلی باشد) مطرح خواهد کرد. ان شاء اللّه تعالی

ص: ۱۹۲

ص: ۱۹۳

باب چهارم: مفاهیم

اشاره

باب چهارم از ابواب مباحث الفاظ، باب مفاهیم است. پیش از ورود در مطالب اصلی، به عنوان مقدمه، سه مطلب را ذکر می کنند:

۱. معنای کلمه مفهوم

اشاره

کلمه مفهوم به چند معنا به کار برده می شود؟

نسبت ما بین این معانی از نسب اربع چیست؟

مقصود شخصی اصولی کدام یک از این معانی است؟

منطوق و مفهوم و تعاریفی که برای آن دو شده.

اما سؤال اول: مفهوم بر سه معنا اطلاق شده است:

الف. المفهوم ما یفهم من اللفظ

مفهوم عبارت است از آن چیزی که از یک لفظ فهمیده می شود و نام او را معنا یا مدلول هم می گذارند، به سه اعتبار:

۱. به اعتبار اینکه از لفظ فهمیده می شود مفهوم.

۲. به اعتبار اینکه از لفظ قصد می شود معنا.

۳. و به اعتبار اینکه لفظ بر او دلالت می کند، مدلول می نامند.

حال، ما یفهم من اللفظ مساوی است که: مـدلول لفظ مفرد باشد. مثل لفظ زید یا انسان. یا مدلول لفظ مرکب باشد. مرکب هم، چه تام چه ناقص بجمیع اقسامش، و

ص: ۱۹۴

ایضا مساوی است که معنای حقیقی کلام باشد. مثل: رأیت اسدا، و یا مدلول مجازی باشد. مثل: رأیت اسدا یرمی و ...

ب. المفهوم ما یحصل فی الذهن

مفهوم عبارت است از صورتی که در ذهن حاصل می شود و ذهن او را تصور می کند در مقابل مصداق که ما یوجد فی الخارج.

حال، مساوی است که مفهوم با وساطت الفاظ باشد و یا وساطت الفاظ در کار نباشد. مثل اینکه از دیدن یک شی ء، صورت او در ذهن حاصل شود.

المفهوم ما یدل علیه اللفظ لا فی حد ذاته.

مفهوم عبارت است از آن معنایی که کلام متکلم مستقیما و بالمطابقه بر او دلالت نکند بلکه به دلالت التزامیه ای (که لزوم بین بالمعنی الاخص دارد) دلالت کند در مقابل منطوق که ما یدل علیه اللفظ فی ذاته که کلام مستقیما برآن معنا دلالت کند و حامل آن معنا باشد و قالب برای آن معنا باشد و مرآت آن باشد خواه معنای حقیقی باشد و خواه معنای مجازی باشد. مثال: «إن جاءک زید فاکرمه» مفهومش این است که «ان لم یجیئک فلا یجب اکرامه».

اما سؤال دوم: نسبت ها:

نسبت معنای اول با معنای دوم، عموم و خصوص مطلق است چون: اولی مخصوص صورت حاصله از لفظ است و دومی اعم است چه بالفظ و چه بی لفظ.

اما نسبت معنای اولی با سومی، عموم و خصوص مطلق است به اینکه معنای اولی، اعم و معنای سوم، اخص است چون اولی، شامل معنای مطابقی و التزامی، هر دو می شود و نیز شامل مدلول مفرد و جمله هر دو می شود. ولی سومی، مختص به مدلول التزامی جملات ترکیبی است خواه انشائیه، خواه اخباریه.

اما نسبت معنای ثانی با ثالث، باز هم عموم و خصوص مطلق است که معنای ثانی، اعم است و ثالث، اخص چون: «ما یحصل فی الذهن» اعم است از اینکه به واسطه لفظ باشد یا نه؛ به واسطه لفظ هم که بود، اعم است از اینکه مدلول مطابقی باشد یا التزامی.

اما سؤال سوم: مقصود شخصی اصولی از مفهوم، همان معنای سومی است که در

ص: ۱۹۵

مقابل منطوق باشد و در نزد اصولیان، مفهوم به این معنا، مختص به جملات ترکیبی است چه جمله انشائیه (مثل: إن جاءک زید فاکرمه) و چه خبری (مثل: ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود).

اما مدلول التزامی مفرد (و لو لزومش بین باشد) از محل بحث خارج است.

مثال کتاب: «اذا بلغ الماء کرا لا ینجسه شی ء».

منطوقش این است که آب اگر به حد کر برسد، چیزی او را نجس نمی کند.

مفهومش این است که «اذا لم یبلغ الماء کرا یتنجس».

منطوق را منطوق گویند از باب تسمیه مدلول باسم دال است.

چون آنچه که به او نطق شده، حقیقتا خود لفظ است و معنا، به واسطه لفظ، منطوق است.

اما سؤال رابع: برای هریک از مفهوم و منطوق، در اصطلاح اصولیان، تعریف های مختلف شده که جناب مظفر سه نوع آن را ذکر می کنند:

۱. المنطوق حکم دل علیه اللفظ فی محل النطق ای بلا واسطه. المفهوم حکم دل علیه اللفظ لا فی محل النطق (ای مع ...).

این مختار خود مصنف است رحمه اللّه و هو تعریف الحاجبی.

۲. المنطوق حکم مذکور (وجوب اکرام زید).

المفهوم حکم غیر مذکور (عدم وجوب اکرام).

این مختار آخوند در کفایه است.

۳. المنطوق حکم لمذکور ای لموضوع مذکور (مجی ء زید).

المفهوم حکم لغیر مذکور (عدم مجی ء زید).

این مختار عضدی است.

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

جناب مظفر می فرماید:

همه این تعریف ها قابل مناقشه است اما مکرر گفته ایم و خواهیم گفت که

ص: ۱۹۶

این تعاریف، لفظی هستند یعنی تبدیل لفظی به لفظ، روشن تر است وگرنه اصولیان، در این باب، اصطلاح تازه ای ندارند و مراد، روشن است. لذا در این گونه تعاریف، ایراد و اشکال و مناقشه جا ندارد. آنها مال تعریف ماهوی و حقیقی است.

۲. نزاع در حجیت مفهوم

جملات و مرکبات تامه بر دو نوع اند:

الف. برخی از آنها دارای مفهوم (به اصطلاح اصولی) نیستند. مثل: زید قائم و فی الغنم السّائمه زکاه.

ب. و برخی دیگر دارای مفهوم هستند. مثل: جملات شرطی، غائیه، حصر (کما سیأتی ان شاء اللّه تعالی).

حال، جملاتی که دارای مفهوم هستند، دارای دو ظهورند:

الف. ظهور منطوقی و مطابقی.

ب. ظهور مفهومی و التزامی.

و هر دو ظهور هم، حجت است از مولی بر عبد و از عبد بر مولی.

با این حساب، دو سؤال مطرح می شود:

۱. ظهور مفهومی، بلااشکال، حجت است. پس چرا علما در حجیت مفاهیم نزاع دارند (مثلا بحث می کنند که مفهوم، شرط حجت است یا نه؟ و ...)؟

۲. برفرض که چنین بحثی به جا باشد، جای بحث آن در مباحث حجت است (که بحث از کبراست) نه در مباحث الفاظ (که بحث از تشخیص صغریات اصاله الظهور است).

پس چرا علما اینجا بحث می کنند؟

جواب هر دو سؤال:

۱. در حقیقت، تعبیرات بعضی علما (مثل صاحب قوانین، صفحه ۱۷۲، که می گوید «اختلف الاصولیین فی حجیه مفهوم الشرط» و مثل صاحب معالم، در صفحه ۱۹۰، که می گوید «بان الاحتجاج به مبنی علی القول بحجیته») قاصر و نارساست و اشتباه اند از

ص: ۱۹۷

است چون تعبیر کرده انـد که آیـا مفهوم، شـرط حجت است یـا نه؟ در حالی که هـدف اصـلی آنها، بحث از این است که آیا جمله شرطی مفهوم دارد یا ندارد؟

پس نزاع در اصل، دلالت بعضـی جملات بر مفهوم است نه در حجیت ظهور مفهومی پس از اثبات اصل دلالت، چنان که در بعضی موارد، جملاتی (به کمک قرائن خارجی) دلالت بر مفهوم دارند.

مثال: اگر مستطیع شدی، حج واجب می شود.

مفهومش: عدم وجوب، عند عدم الاسـتطاعه است وگرنه مسـتلزم تکلیف به محال است و بعضـی موارد هم، به کمک قرائن، دلالت نـدارد. مثل، ان کان هـذا انسانا کان حیوانا. ولی عـدمش معلق بر عدم او نیست چون از اثبات اخص، اثبات اعم لازم می آید ولی از انتفای اخص، انتفای اعم لازم نمی آیـد (قوانین، صـفحه ۱۷۲). ولی این موارد جزئی و دارای قرینه، محـل بحث مـا نیست. بحث در نوع جملات شـرطی و وصـفی است که اگر مجرد از قرائن خاص بود، آیا دلالت بر مفهوم دارد یا نـدارد. پس جای این بحث همین جاست ولی تعبیر باید عوض شود.

۳. اقسام مفهوم

اشاره

مفهوم، به طور کلی، بر دو قسم است:

الف. مفهوم موافقت.

ب. مفهوم مخالفت.

اشاره

مفهوم موافقت: عبـارت است از اینکه حکمی که از مفهوم کلام اسـتفاده می شود، با حکمی که از منطوق کلام به دست می آیـد، متفق و هم سنخ و هم جنس باشند.

یعنی هر دو ایجابی باشـند. مانند: اکرم ولد العالم او خادم العالم. که به طریق اولی دلالت می کند بر وجوب اکرام خود عالم زیراکه ولـد یـا خـادم عـالم، خودشـان، محلی از اعراب ندارنـد بلکه احترامشـان به خاطر عالم است. پس اکرام خود عالم، بالاولویه، واجب است.

و یـا هر دو تحریمی باشـند. مثل: فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ. یعنی در مقابل پـدر و مادر، اف نگو که کمترین مرحله اذیت والـدین است. اگر تأفیف حرام باشد، به طریق اولی

ص: ۱۹۸

ضرب و شتم و قتل (و هرچه که مایه اذیت بیشتری باشد) حرام خواهد بود.

این قسم از مفهوم، نـام دیگرش فحوی الخطـاب است. یقـال له فحوی الخطـاب، لاـن الفحوی هو مـا یفهم من الکلاـم بسبیل القطع و معلوم ان وجوب اکرام العالم یفهم قطعا من وجوب اکرام ولده. و نام دیگرش مفهوم اولویت است و بالاتفاق حجیت دارد و در جزء ثالث کتاب (در مباحث حجت، مبحث قیاس) خواهد آمد ان شاء اللّه تعالی.

مفهوم مخـالفت: عبـارت است از اینکه حکمی که از مفهوم کلام اسـتفاده می شود، با حکمی که از منطوق کلام اسـتفاده می شود، هم سنخ و هم جنس نباشند بلکه متفاوت باشد در ایجاب و سلب؛ به اینکه احدهما «ایجابی» باشد و دیگری «سلبی».

مثال: إن جاءک زید فاکرمه.

منطوق عبارت است از وجوب اکرام برفرض مجی ء زید.

مفهومش می شود: ان لم یجیئک فلا یجب اکرامه.

که عدم وجوب، برفرض عدم مجی ء است.

نام دیگر مفهوم مخالفت، «دلیل الخطاب» است لانه مدلول للخطاب بالالتزام.

حـال، بحث ما، در این باب رابع از ابواب مباحث الفاظ، مربوط به این قسم از مفهوم است و مفهوم مخالفت، موارد فراوانی دارد که در کتب اصولیه مفصله ذکر شده است.

اهم آن موارد عبارت است از شش مورد که ما به ترتیب هریک از آنها را تفصیلا بیان خواهیم کرد و آنها عبارت اند از:

۱. مفهوم شرط، ۲. مفهوم وصف، ۳. مفهوم غایه، ۴. مفهوم حصر، ۵. مفهوم عدد، ۶. مفهوم لقب.

اول. مفهوم شرط

اشاره

هر جمله شـرطی ای دارای یـک معنـای منطوقی است که بالوضع بر او دلالت می کنـد و آن عبارت است از معلق بودن اجزاء بر این شرط یا تالی بر مقـدم که اگر این مقـدم آمـد، آن تالی هم خواهـد آمد. این را همه قبول دارند لکن اختلاف در این است که تعلیق آیا از ادات شرط استفاده می شود یا از هیئت ترکیبی جمله شرطی؟

ص: ۱۹۹

مشهور می گویند از ادات مستفاد است ولی محقق اصفهانی می گوید از هیئت (که فعلا مورد بحث ما نیست).

انما الکلام الآن در این است که جمله شرطی آیا مفهوم دارد یا نه؟ یعنی دلالت می کند بر انتفاء حکم و جزاء عند انتفاء الشرط ام لا؟

به بیان دیگر: آیا هر جمله شرطی ای دارای دو مدلول است؟

۱. مدلول مطابقی و منطوقی، ۲. مدلول التزامی و مفهومی.

یا اینکه فقط دارای یک مدلول است آن هم منطوقی و مطابقی.

در مسئله دیدگاه های فراوانی هست. پیش از بیان آن دیدگاه ها و انتخاب قول حق، مقدمتا در تعیین محل نزاع، دو مطلب را بیان می کنیم:

۱. جمله های شرطی، از جهات گوناگونی قابل تقسیم است. یکی از آن تقسیمات، این است که توقف جزاء بر شرط، در جمله های شرطی، دوگونه است:

الف. توقف عقلی و تکوینی.

ب. توقف جعلی و تشریعی.

قسم اول در موردی است که تمام الموضوع برای این جزاء خود همان شرط است و موضوع دیگری اصلا ندارد، به طوری که وجود جزاء، بدون وجود آن شرط، از محالات است و معقول نیست. مانند این مثال ها:

ان رکب الامیر فخذ رکابه، که اخذ رکاب، متوقف است بر رکوب امیر و اگر رکوب امیر نبود، اخذ رکاب معنا ندارد.

و مانند: ان ملکت شیئا فتصدق به، که تصدق، خارجا متوقف است بر مالک بودن درهم و دینار و الا- اگر مالک چیزی نباشد، تصدق معنا ندارد.

و مانند: ان رزقت ولدا فاختنه، که ختنه کردن، متوقف است بر وجود ولد و الا اگر ولدی نباشد، ختنه معقول نیست.

و مانند: و لا- تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصنا، که اکراه، متوقف است خارجا بر اراده تحصن و تعفف و الا- اگر اراده تعفف نبود، اکراه معقول نیست. و هکذا مثال های دیگر.

ص: ۲۰۰

این گونه از جملات شـرطی، از محل بحث ما بیرون هستند چون در این گونه موارد، به انتفای شرط، تمام موضوع حکم منتفی شده و از بین رفته و بـا از بین رفتن آن، معنا نـدارد حکم باقی باشـد تا بحث کنیم که آیا با انتفای شـرط، حکم هم منتفی می شود یا می مانـد؟ پس در مثال های فوق نتوان گفت «ان لم یرکب الامیر فلا تأخـذ رکابه» یا «ان لم تملک شـیئا فلا تتصـدق به» یا «ان لم ترزق ولـدا، فلاـ تختنه» یـا «ان لم یردن تحصـنا فـاکرهوهن علی البغـاء» مگر از بـاب سالبه به انتفای موضوع. پس در این دسـته از جملات شرطی، حکم در جزاء(۱) قابلیت بقا را ندارد تا بحث کنیم که حکم (با رفتن شرط) می ماند یا می رود؟

قسم دوم: در موردی است که جزاء عقل توقف به شـرط ندارد بلکه شارع یا جاعل دیگر آمده او را متوقف کرده بر یک شرطی که بـا رفتن شـرط هم، حکم و جزاء قـابلیت بقـا را دارد. مثـل «ان کان زیـد عالما فاکرمه» که وجوب اکرام عقلا متوقف بر عالمیت زید نیست بلکه بـدون آن هم قابـل بقـا هست. و مثـل «ان احسن الیـک صـدیقک فاحسن الیه» که فرض احسان به سوی صـدیق، عقلا و خارجا متوقف نیست برفرض صـدور احسان از او؛ بلکه شارع آمده متوقف نموده و الا انسان می تواند به صدیق احسان بنماید خواه او احسان بکند یا نکند.

این گونه از جملات شـرطی که با انتفای شـرط، جزا قابل بقا هست، مورد بحث ما هستند که آیا جمله شرطی در این ها مفهوم دارد یا نه یعنی دلالت بر انتفاء عند الانتفاء دارد یا نه؟

۲. ما یک شخص و فرد و جزیی حکم داریم و یک نوع و کلی و طبیعی حکم.

شخص حکم عبارت است از همان حکمی که در قضـیه شـرطی انشا شده (که «إن جاءک زید فاکرمه» وجوب اکرام، برفرض آمدن زید). طبیعی حکم عبارت است از مطلق وجوب اکرام در هر حالی از حالات زید؛ که یک فرد از وجوب اکرام، وجوب

۱- در جملات فوق با دقت بیشتر مفهوم می شود« فلا یجب اخـذ رکابه یا فلا یجب التصـدق یا فلا یجب الختان یا فلا یحرم الاکرام» نه اینکه« فلا تأخـذ یا فلا تتصـدق و ...» باشـد چون نفی عند الانتفاء ملاک است نه اثبات حکم جانب مقابل(فلا تغفل) ...(کما قال میرزا در قوانین، ص ۱۷۵ و اصول الاستنباط).

ص: ۲۰۱

اکرام برفرض آمدن است؛ فرد دیگرش وجوب اکرام برفرض عالمیت است؛ فرد سومش جواب اکرام برفرض وصول کتاب زید است و ... حال ما که در قضیه شرطی بحث می کنیم که «آیا با انتفای شرط، حکم در جزا هم منتفی می شود یا نه؟»، مراد شخص این حکم منشأ در قضیه شرطی نیست که مقید به حال مجی ء است به جهت اینکه شخص این حکم، با نبودن اصل موضوع (که زید باشد) منتفی می شود و با نبودن قیدی از قیود موضوع (که در مثال ما، «مجی ء زید» باشد) باز هم منتفی می شود و این انتفا، به حکم عقل است چه جمله شرطی مفهوم داشته باشد و چه نداشته باشد.

نزاع، بر سر سنخ حکم و کلی وجوب اکرام است که آیا با عدم مجی ء زید می توانیم بگوییم وجوب اکرام کلی هم منتفی است یا نمی توانیم بگوییم؟ منکرین «مفهوم در جمله شرطی» می گویند خیر، نمی توانیم بگوییم حالا- که شرط منتفی شد، کلی وجوب اکرام منتفی است. شاید در واقع ثابت باشد و این کلام نسبت به او ساکت است نفیا و اثباتا متعرض او نیست. ولی قائلین به مفهوم می گویند آری، می توان گفت حالا- که شرط نیست پس اصلا وجوب اکرام برای زید نیست چه عالم باشد یا نباشد؛ وصول کتابش بشود یا نه؛ هاشمی باشد یا نه و ... پس نزاع، در انتفای سنخ حکم است نه شخص آن.

۳. در تمام جملا-تی که مورد بحث است (اعم از شرطی، وصفی و ...) این نکته قابل توجه است که آیا قید به خود حکم شرعی برمی گردد یا به موضوع؟ هرکجا که ثابت کردیم که قید به خود حکم برمی گردد و حکم مقید به این قید است، پس با نبود قید، حکم نابود می شود مثل جمله شرطی غائیه و ... و هرکجا استظهار کردیم که قید، قید موضوع حکم یا متعلق حکم است و خود حکم اطلاق دارد (مثل جمله وصفی)، اینجا با نبودن قید، نمی توان گفت حکم نابود است بلکه شاید حکم باقی بماند.

مناط در مفهوم شرط

در اینکه «آیا جمله شرطی مفهوم دارد یا ندارد» اقوال بسیاری هست:

۱. اکثر علما گفته اند جمله شرطی مفهوم دارد یعنی دلالت می کند بر انتفاء عند الانتفاء (و منهم صاحب المعالم و القوانین و المظفر و ...).

ص: ۲۰۲

۲. عده ای گفته اند جمله شرطی مفهوم ندارد (و منهم السید المرتضی و السید ابن زهره و الشیخ الحر العاملی و ...).

۳. علامه تفصیلی داده است.

۴. فخر المحققین هم تفصیلی داده است.

۵. شیخ انصاری هم تفصیلی دارد.

لکن مشهور و معروف، همان دو نظر اول است که جناب مظفر آنها را عنوان می کند و می فرماید «جمله شرطی دارای مفهوم است یعنی دلالت می کند بر انتفاء عند الانتفاء». سپس برای اثبات این مدعا، مناط و میزان را در دلالت جمله شرطی بر مفهوم ذکر می کنند.

مقدمتا باید بدانیم:

الف. در منطق گفته اند قضیه شرطی بر دو قسم است:

۱. لزومی، ۲. اتفاقی.

لزومی: آن است که ما بین مقدم و تالی، علاقه و ارتباط باشد و حکم شود به اتصال دو نسبت لعلاقه. مثل: ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود.

اتفاقی: آن است که اتصال ما بین مقدم و تالی، تصادفی و اتفاقی باشد لا لعلاقه. مثل:

ان کان زید ناطقا کان الحمار ناهقا.

ب. علاقه ای که در قضیه شرطی متصل لزومی وجود دارد. چهار نوع است:

۱. علاقه علیت که مقدم علت است و تالی معلول. مثل: کلما کانت الشمس طالعه کان النهار موجودا.

۲. علاقه معلولیت که مقدم معلول است و تالی علت. مثل: کلما کان النهار موجودا کانت الشمس طالعه.

۳. علاقه تلازم که مقدم و تالی، متلازمین در وجودند و کلاهما معلول علت ثالثی اند. مثل: کلما کان النهار موجودا کان العالم مضیئا، که هر دو، معلول طلوع شمس هستند.

۴. علاقه تضایف که مقدم و تالی، متضایفین باشند. مانند: ان کان زید ابا لعمرو

ص: ۲۰۳

فعمرو ابن له.

با بیان این دو مقدمه می فرماید:

قضیه شرطی اگر بخواهد دلالت کند بر مفهوم، باید بر سه امر به ترتیب دلالت کند:

۱. باید دلالت کند بر اینکه بین مقدم و تالی، ارتباط و ملازمه وجود دارد. به این معنا که هرکجا احدهما بود، دیگری هم باشد. به عبارت دیگر، قضیه شرطی ما، متصله لزومی باشد نه اتفاقی به جهت اینکه اگر اتفاقی باشد (مثل کلما کان زید ناطقا کان الحمار ناهقا)، قطعا مفهوم ندارد زیرا که با انتفای مقدم، تالی منتفی نمی شود؛ ممکن است زید، ناطق نباشد ولی حمار، ناهق باشد.

۲. علاوه بر اینکه دلالت بر تلازم و ارتباط می کرد، باید دلالت کند بر ترتب تالی بر مقدم و توقف و معلق بودن آن بر مقدم؛ همان گونه که مسبب، مترتب بر سبب است.

البته سبب (در اصطلاح فلاسفه و اهل معقول) یک معنا دارد و آن به معنای علت تامه است که با وجود او، وجود معلول و با عدم او، عدم معلول لازم می آید. ولی در اینجا مراد از سبب، اعم است و شامل هریک از اجزای علت تامه هم می شود که عبارت اند از «مقتضی- شرط- عدم المانع». پس ترتب، اعم است از ترتب مسبب بر سبب؛ یا ترتب مشروط بر شرط؛ یا مقتضا بر مقتضی. حال، دلیل بر اینکه باید ترتب باشد، این است که تالی اگر مترتب و متوقف بر مقدم نباشد، از انتفای شرط، انتفای مشروط و جزا لازم نمی آید بلکه ممکن است شرط نباشد ولی جزا باشد.

۳. علاوه بر اینکه دلالت بر تلازم و ترتب داشت، باید دلالت کند بر انحصار مقدم در سببیت. یعنی دلالت کند بر اینکه تنها علت و سبب برای این تالی، همان شرطی است که ذکر شد (مثلا «مجی ء زید» در مثال «إن جاءک زید فاکرمه»).

و الا اگر دلالت بر انحصار نکند بلکه بدیل و عوضی در عرض آن شرط در کار باشد که «إن جاءک زید او کان عالما فاکرمه» باز هم دلالت بر مفهوم ندارد چون با عدم مجی ء زید، آن فرد از وجوب اکرام که مال مجی ء زید بود، می رود ولی فرد دیگر از وجوب اکرام که برفرض عالمیت برای زید ثابت می شود، او از بین نمی رود. پس باید سببیت، سببیت منحصره باشد و بدیل نداشته باشد.

ص: ۲۰۴

حال، دلالت جمله شرطی بر این امور، در مفهوم داشتن لازم و ضروری است به بیانی که ذکر کردیم.

انما الکلام در این است که آیا جمله شرطی، بر این امور سه گانه بالوضع دلالت می کند (یعنی برای هریک از این سه، وضع شده) یا توسط اطلاق و مقدمات حکمت دلالت می کند؟

جناب مظفر می فرماید:

حق آن است که دلالت جمله شرطی بر دو امر اول و دوم، بالوضع است و بر امر سوم، بالاطلاق.

بیان ذلک: اما دلالت جمله شرطی بر ارتباط و ملازمه بین طرفین، به توسط وضع واضع است به دلیل تبادر که وقتی جمله شرطی به طور مطلق و مجردا عن کل قرینه به کار می رود، از آن به ذهن انسان، ملازمه و ارتباط تبادر می کند حالا- یا ارتباط تکوینی و حقیقی و یا ارتباط تشریعی و جعلی. و تبادر هم علامت حقیقت بودن است (کما ذکرنا مرارا) اما اختلاف است که دلالت بر تلازم، مال ادات شرط است یا مال هیئت ترکیبی جمله شرطی؟

جناب مظفر می فرماید: این دلالت، مال ادات شرط (به تنهایی) نیست تا شما بگویی «ان» شرطی، با قطع نظر از «فاء» جزائیه، این دلالت را ندارد بلکه این تلازم یا نسبت تلازمیه، از هیئت جمله ترکیبی فهمیده می شود. مجموع جمله شرطی که دارای «ادات شرط، فعل شرط، فاء جزائیه، جزای شرط» است، از روی هم رفته ء این ها ما ارتباط را می فهمیم. اما ادات شرط به تنهایی؛ پس آنها وضع شده اند برای افاده اینکه مدخولشان (که شرط است) واقع است در موقع فرض و تقدیر.

حال، وقتی که قضیه شرطی حقیقت شد در شرطی لزومی، پس استعمال آن در شرطی اتفاقی مجاز است یعنی در آن جاها ما ادعا می کنیم تلازم را و الا حقیقتا تلازم نیست بلکه تشبیها به متصله لزومی، نامش را قضیه شرطی می نامیم. پس تقسیمی که منطقی ها دارند، غلط است که قضیه شرطی، یا لزومی است یا اتفاقی. این، مثل تقسیم اسد است به حیوان مفترس و رجل شجاع؛ و چنین تقسیمی غلط است.

ص: ۲۰۵

اما دلالت جمله شرطی بر ترتب تالی و مقدم؛ این هم بالوضع است و دلیل آن، تبادر است یعنی از ظاهر جمله شرطی، ترتب فهمیده می شود اما کسی توهم نکند که جمله شرطی، دو بار وضع شده و مشترک لفظی است؛ یک بار وضع شده للتلازم و یک بار للترتب؛ بلکه یک بار وضع شده و آن هم وضع شده برای تلازم مخصوصی که عبارت است از ترتب تالی بر مقدم. دلیل بر اینکه جمله شرطی وضع شده لترتب التالی علی المقدم، تبادر است به جهت اینکه جمله شرطی دلالت بر تعلیق دارد و معنای دیگری غیر از تعلیق و توقف ندارد و معنای تعلیق هم همین ترتب تالی بر مقدم است که اگر مقدم آمد، تالی حتما می آید و لا بد منها و الا فلا. و بر همین اساس، جزء اول را مقدم نامیده اند چون در رتبه قبل فرض فرض وجود او شده؛ و جزء ثانی را تالی گفته اند چون به دنبال مقدم متحقق می شود.

پس جمله شرطی دلالت بر ترتب تالی بر مقدم دارد اما جمله های شرطی، در یک تقسیم، دو قسم می شوند: ۱. انشائی، ۲. اخباری.

جمله شرطی انشائیه: عبارت است از جملات شرطی ای که تالی آنها متضمن انشای حکمی از احکام شرعی باشند چون مولی در مقام انشای حکم، گاهی حکمی را به نحو مطلق و بی قید و شرط انشا می کند (مثلا می گوید: صل) و گاهی به نحو مشروط و معلق بر امری انشا می کند (مثلا می گوید: اذا دخل الوقت فصل). ما نحن فیه، از این قسم ثانی است. حال، آن حکمی که در جمله شرطی انشائیه انشا می شود، لا فرق که حکم وضعی باشد، مثل: العصیر العنبی اذا غلا و لم یذهب ثلثاه یکون متنجسا؛ یا مثل: الماء اذا بلغ کرا لا ینجسه شی ء. یا حکم تکلیفی باشد، مثل: إن جاءک زید فاکرمه، که وجوب اکرام، حکم تکلیفی است.

در هر حال، این گونه از جملات شرطی، به منطوقشان، دلالت می کنند بر معلق بودن حکمی که در جزا آمده برآن شرطی که در مقدم ذکر شده. و به مفهومشان (اگر دارای مفهوم باشند) دلالت می کنند بر اینکه اگر این شرط نبود، آن حکم هم نابود است که سابقا هم گفتیم مشهور علماء می گویند اصل وجوب، در جمله شرطی، مقید است و قید، قید هیئت است نه ماده (فراجع).

ص: ۲۰۶

جمله شرطی اخباریه: آن است که تالی آنها متضمن حکایت از یک واقعیتی و اخبار از یک امری باشد اما مخبر در مقام اخبار، گاهی به طور حتم و جزم اخبار می کند (مثلا می گوید: زید آمد، بکر مرد و ...) و گاهی به نحو معلق اخبار می کند (مثلا می گوید: اگر شما به منزل ما بیایی، ما هم به منزل شما خواهیم آمد). حال، در جملات شرطی خبری، دو مقام از بحث وجود دارد:

۱. مقام ثبوت و واقع و خارج که محکی عنه است.

۲. مقام اثبات و اخبار و حکایت از آن واقعیت.

به حسب مقام حکایت و اخبار، همیشه و همه جا حکایت تالی، معلق بر مقدم و مترتب بر او است اما به حسب واقع و خارج، چهار صورت دارد:

گاهی در واقع هم (مثل مقام حکایت) تالی، مترتب بر مقدم است. مثل: علت و معلول، ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود.

گاهی در واقع، قصه به عکس است. یعنی مقدم، مترتب بر تالی است و تالی، مترتب علیه است. مثل اینکه تالی، علت وجود مقدم است (عکس مثال بالا).

و گاهی در واقع، مقدم و تالی، متلازمان هستند و هر دو، معلول علت ثالثه اند و ترتبی بر یکدیگر ندارند. مثل ان کانت النهار موجودا کان العالم مضیئا (که هر دو، معلول طلوع شمس اند).

و گاهی در واقع، مقدم و تالی، متضایفان هستند. مثل: ابوت و بنوت در ان کان زید ابا لعمرو فالعمرو ابن له.

اما دلالت جمله شرطی بر اینکه این شرط، شرط منحصر و سبب منحصر است و جانشین ندارد، این دلالت، به توسط اطلاق و مقدمات حکمت است.

معنای انحصار این است که شرطی که در قضیه شرطی ذکر شده، اولا تمام السبب است نه جزء السبب که جزء دیگری هم همراه او باشد؛ و ثانیا یگانه سبب است و سبب مستقل دیگری در عرض او نیست که بتواند جانشین او شود و اثر بر او بار شود.

حال، دلالت جمله شرطی بر این معنا، به توسط اطلاق است. یعنی مولی در مقام بیان بوده؛ اگر سبب دیگری در کار بود که این حکم بر او هم مترتب شود، بر مولی بود

ص: ۲۰۷

که بیان کند یا «او» عاطفه قید بیاورد که «إن جاءک زید او کان عالما فاکرمه». و نیز اگر سبب مذکور، جزء سبب بود و جزء دیگری هم در کار بود که مصلحت در جمع بینهما بود، بر مولی بود که بگوید «ان کان زید عالما و کان هاشمیا فاکرمه» با «واو» عاطفه بیاورد. پس، هریک از این دو، محتاج به بیان زاید است و چون در مقام بیان، این قید زاید را نیاورده است، به اطلاق کلامش تمسک می کنیم و می گوییم:

معلوم می شود مصلحت بر وجود همین سبب مترتب است و سبب دیگری نیست که مصلحت بر او مترتب شود و یا جزء دیگری نیست که مصلحت بر مجموع مترتب شود و الا مولای حکیم آن را بیان می کرد.

تنظیر: ما نحن فیه، نظیر ظهور صیغه افعل است در وجوب عینی و وجوب تعیینی. در آنجا گفتیم کفائی بودن، محتاج به بیان زاید است. تخییری بودن، محتاج به بیان زاید است. و اگر مولای حکیم، در مقام بیان، صیغه افعل را مطلق آورد، از اطلاق کلام، عینیت و تعیینیت استفاده می شود. در ما نحن فیه هم همین را می گوییم.

نتیجه: جملات شرطی، با قطع نظر از قرائن، ظهور در مفهوم دارند با توجه به دلالت شان بر سه امر مذکور؛ مگر قرینه صارفه ای در کلام باشد. مثل «ان کان هذا انسانا کان حیوانا» که قبلا بیان کردیم. و مگر جملات شرطی ای که در مقام بیان موضوع باشد. مثل «ان رزقت ولدا فاختنه». که این ها دلالت بر مفهوم ندارند.

شاهد: بعد از بیان مطالب اصلی، در پایان، مشاهدی و مؤیدی بر گفتار خود می آورند و آن، روایت ابی بصیر است که می گوید: امام صادق پرسیدم: گوسفندی را ذبح کردند و دست و پایش را حرکت نداد و خون های غلیظ و لخته ای از گلوی او بیرون ریخت. آیا حلال است یا نه؟ امام فرمود: لا تأکل. سپس استدلال کرد به کلام علی علیه السّلام که حضرت امیر فرمود: اذا رکضت الرجل او طرفت العین فکل. مفهومش این است که، اذا لم ترکض الرجل و لم تطرف العین فلا تأکل. امام صادق که فرمود: لا تأکل، به این مفهوم جمله شرطی استدلال نمود.

هنگامی که شرط متعدد و جزا واحد باشد

بحث اصلی ما تمام شد. اینک وارد یک بحث فرعی می شویم و آن اینکه:

ص: ۲۰۸

گاهی جمله شرطی، یک جمله است.

گاهی متعدد است یعنی دو جمله و یا بالاتر.

آنجا که متعدد باشد.

گاهی شرطها و جزاها همه متعدد و متفاوتند.

گاهی جزاها متفاوت و شرطها متحدند.

و گاهی شرطها متعدد و جزا واحد است.

الآن بحث ما در همین شق رابع است. پس می گوییم:

هرگاه دو جمله شرطی (یا بیشتر) وارد شود که شرطها متعدد باشد ولی جزاء واحد باشد، این خود دو صورت دارد:

۱. گاهی جزاء قابل تکرار نیست. مثل اینکه در روایات آمده: اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفیت الجدران فقصر. شرطها یکی خفای اذان است و یکی خفای جدران است ولی جزای هر دو «فقصر» است و این جزا هم قابل تکرار نیست به جهت اینکه صرف الوجود طبیعت صلاه قصر مطلوب است و صرف الشی ء لا یتثنی و لا یتکرر، قابل تکرار نیست؛ یعنی امتثالا و به قصد قربت، تکرار ندارد و الا می توان دو بار انجام داد که اگر بار ثانی به قصد قربت باشد، بدعت است و اگر بی قصد باشد، لغو است و عبث.

۲. و گاهی جزا قابل تکرار است. مثل اینکه فرموده باشد: اذا اجنبت فاغتسل و اذا مست میتا فاغتسل. که جزا (که اغتسال است) قابل تکرار است و می توان دو بار انجام داد که هر دو امتثال باشد.

اما قسم اول: از آنجا که جزا قابل تکرار نیست، اگر جمله شرطی در این گونه موارد دارای مفهوم باشد، ما بین دو جمله شرطی تعارض واقع می شود اما تعارض، ما بین منطوق هرکدام با مفهوم دیگری است؛ به این بیان که جمله اول، مفهومش می شود اذا لم یخف الاذان فلا یجب القصر سواء خفیت الجدر ان ام لا. ولی منطوق جمله ثانیه می گوید اذا خفیت الجدران فقصر.

تعارض به نحو عام و خاص مطلق متقابلا مفهوم جمله ثانیه می شود: اذا لم تخف الجدران فلا یجب القصر سواء خفی الاذان ام لا و منطوق جمله اولی می گوید: اذا

ص: ۲۰۹

خفی الاذان فقصر. باز تعارض می کنند و چون تعارض در می گیرد، ناگزیر هستیم در این دو جمله شرطی، یکی از دو تصرف و اصلاحیه را انجام دهیم.

هر جمله شرطی ای دارای دو ظهور است؛ یک ظهور از ناحیه شرط در جمله شرطی؛ و یک ظهور از ناحیه جزا در آن.

ظهور جزا، در بحث بعدی خواهد آمد.

اما از ناحیه شرط، باز دو ظهور و دلالت دارد؛ یکی اینکه ظهور در استقلال در سببیت دارد؛ یعنی ظاهر این شرط مذکور در جمله شرطی آن است که مستقلا همین شرط، سببیت دارد و به عبارت دیگر، تمام السبب، همین است نه اینکه این شرط، جزء سبب باشد و جزء دیگری هم بوده که مصلحت حکم در جزا، بر هر دو مترتب بوده و مولای حکیم آن را ذکر نکرده. و دیگر اینکه ظهور در انحصار در سببیت دارد یعنی ظاهر شرط مذکور در جمله آن است که منحصرا همین شرط سببیت دارد و یگانه سبب همین است و شرط دیگری نیست که بتواند جانشین این شرط شود و مصلحت حکم بر او هم بار شود و مولای حکیم او را بیان نکرده باشد. و این دو ظهور مذکور (یعنی ظهور در استقلال و ظهور در انحصار) هر دو از ناحیه اطلاق کلام و به توسط مقدمات حکمت دانسته می شود کما ذکرنا در اول همین مبحث، ظهور اول، مقابلش تقیید به «واو» است و ظهور دوم، مقابلش تقیید به «او» است.

با توجه به این مقدمه، می گوییم:

ما به منظور رفع تعارض ما بین منطوق هریک از دو جمله شرطی با مفهوم جمله دیگر، ناگزیر هستیم در یکی از این دو ظهور تصرف کنیم و دست از احد الظهورین برداریم:

۱. یا باید از ظهور شرط در استقلال در سببیت رفع ید کنیم و بگوییم در این گونه موارد که دو جمله شرطی یا بیشتر داریم و جزایشان واحد است آن هم قابل تکرار نیست؛ در اینجاها شرطها استقلال ندارند بلکه هرکدام جزء سبب هستند و به توسط «واو» عاطفه این ها را مقید کنیم و بگوییم در حقیقت، این دو جمله شرطی، همانند یک جمله ای هستند که مقدم یا شرط آن جمله، مرکب از دو امر است؛ یکی

ص: ۲۱۰

خفای اذان و یکی خفای جدران که کأن چنین گفته اذا خفی الاذان و الجدران معا فقصر. آن گاه وقتی که شرط، مرکب شد از دو امر، قانون مرکب این است که: المرکب ینتفی بانتفاء احد اجزائه. پس اگر هر دو جزء باهم نبودند، حکم در جزا منتفی می شود و اگر احدهما هم نبود، باز حکم منتفی می شود عند انتفای همان.

۲. و یا باید از ظهور هریک از دو شرط در انحصار در سببیت دست برداریم و بگوییم در این گونه موارد، هرکدام از دو شرط منحصرا سببیت ندارد بلکه احدهما علی البدل شرطیت دارند که اگر یکی نبود ولی دیگری بود، باز هم سنخ حکم باقی است و منتفی نمی شود. و یا قدر جامع بین آن دو، سببیت دارد و هریک از این دو شرط، مصداقی از مصادیق آن قدر جامع هستند؛ البته مشروط بر اینکه قدر جامعی باشد کما ذکر سابقا در واجب تخییری که:

گاهی جامع ماهوی و حقیقی است. کالانسان.

گاهی جامع انتزاعی است. کاحد الامرین او الامور او الاشیاء.

گاهی جامع عرفی است که عرف قدر جامع درست می کند. مثل عنوان حیوان که عرفا جامع بین افراد خودش ماعدای انسان است. در ما نحن فیه، شاید آن جامع حد الترخص باشد که جامع ما بین خفای اذان و جدران است کأن گفته شده: اذا بلغ حد الترخص یجب علیه القصر. که حد ترخص، دو مصداق دارد؛ یکی خفاء الاذان و یکی خفاء الجدران.

حال، امر دایر است بین رفع ید از یکی از دو ظهور مذکور، در این صورت، کدام یک از این دو تصرف اولویت دارد؟ آیا رفع ید از ظهور اولی و حفظ ظهور ثانی اولی است یا بالعکس؟

در مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱. جمعی برآن اند که رفع ید از ظهور اولی اولویت دارد.

۲. جمعی برآن اند که رفع ید از ظهور دومی اولی است.

جناب مظفر در یک تجزیه و تحلیل علمی اثبات می کنند که رفع ید از ظهور دوم اولی است و می فرماید: اولی آن است که ما از ظهور شرطین در انحصار، رفع ید کنیم

ص: ۲۱۱

نه از ظهور در استقلال؛ به جهت اینکه ظهور در انحصار، منشأ تعارض است و ما باید ریشه تعارض را بزنیم. اما ظهور در استقلال، منشأ تعارض نیست.

بیان ذلک: به مجرد اینکه هریک از دو شرط دلالت بر استقلال در شرطیت داشته باشند برای کلام ظهوری در مفهوم پیدا نمی شود تا تعارض بین منطوق و مفهوم واقع شود بلکه ظهور در استقلال همین قدر دلالت می کند که هریک از این دو شرط که یافت شوند، وجوب قصر ثابت می گردد و بیش از این دلالتی ندارد. اما ظهور در انحصار است که منشأ شده برای مفهوم داشتن هریک از دو جمله؛ و آن گاه ظهور در مفهوم منشأ شده للتعارض بین المنطوق مع المفهوم. پس باید از ظهور در انحصار رفع ید کنیم و بگوییم که این حصری که از ظاهر شرط فهمیده می شود، حصر حقیقی نیست که فقط وجوب اکرام معلق بر مجی ء باشد یا فقط وجوب قصر معلق بر خفای اذان یا خفای جدران باشد بلکه حصر اضافی است یعنی بالنسبه که به غیر خفای اذان و جدران این حصر هست که امر دیگر میزان وجوب قصر بر مسافر نیست اما بالنسبه به خود این دو مورد، حصری در کار نیست. پس، از ظهور در انحصار رفع ید می کنیم و می گوییم: اذا خفی الاذان او خفیت الجدران فقصر. اما نسبت به ظهور در استقلال کاری نداریم.

حال وقتی که ظهور در استقلال محفوظ ماند، نتیجه اش آن است که هرکجا یکی از آن دو شرط مذکور تحقق یافت، حکم هم تحقق می یابد و هرکجا دو تا با هم متحقق شدند.

گاهی متعاقبا موجود می شوند. مثلا اول خفای اذان می شود و سپس خفای جدران او بالعکس. در این صورت، هرکدام که جلوتر متحقق شده، او تأثیر در حکم می گذارد و دیگری وجودش کالعدم است.

و گاهی هم زمان باهم موجود می شوند. در این صورت، هر دو، دست در دست یکدیگر اثر می گذارند و به منزله سبب واحد می گردند. به جهت اینکه فرض این است که جزا قابل تکرار نیست و الا اگر قابل تکرار بود، این ها به منزله سبب واحده نبودند بلکه دو مؤثر بود و اثر می طلبید.

ص: ۲۱۲

و اما نحو ثانی

اما قسم ثانی (یعنی آنجا که شرط متعدد باشد و جزا واحد، و این جزای واحد قابل تکرار هم باشد) خودش منقسم می شود به دو صورت:

۱. از راه دلیل خاص به دست آورده ایم که هریک از دو شرط مذکور جزء سبب هستند و هیچ کدام استقلال ندارند. مثل اذا توضأت فصل و اذا استقبلت الی القبله فصل و اذا سترت فصل و ... در این صورت، بلااشکال، جزا واحد است و این جزای واحد، در نزد حصول همه آن شرطها حاصل می شود و لا غیر.

۲. از یک دلیل مستقل یا از ظاهر همین دو جمله شرطی به دست آورده ایم که هرکدام از این دو شرط مذکور، تمام السبب هستند و استقلال در سببیت دارند نه اینکه جزء السبب باشند. در چنین موردی بحث می کنیم که اگر چنانچه اتفاقا و تصادفا هر دو شرط با هم و در وقت واحد یا پشت سرهم موجود شدند، چه باید کرد؟

و وظیفه چیست؟

در اینجا در دو مقام بحث می کنیم:

۱. مقتضای قاعده و اصل اولی چیست؟

۲. مقتضای اصل عملی چیست؟

در مقام اول هم، در دو مقام بحث می کنیم:

۱. تداخل اسباب یا شرطها.

۲. تداخل مسببات یا مشروطها.

اما تداخل اسباب: در صورتی که هر دو شرط باهم یافت شوند آیا مقتضای قاعده تداخل اسباب است (مثل باب وضو)؛ یا خیر (مثل باب صلاه).

معنای تداخل اسباب: اجتماع اسباب متعدد، در تأثیر در مسبب واحد و اثر واحد است. جناب مظفر می فرماید: در بعض موارد، دلیل خاص بر تداخل اسباب داریم مثل «باب وضو» که روایت گفته: «لا ینقض الوضوء الا الحدث او البول ...» که وصف نقض، تکرار بردار نیست. و مثل «قتل زید» که اگر زنای محصنه کرد، باید کشته شود؛ اگر لواط کرد؛ هکذا؛ و اگر مسلمانی را عمدا کشت، هکذا. حال اگر هر سه کار را کرد،

ص: ۲۱۳

تـداخل می کننـد چون قتـل زیـد، یـک بار تحقق می یابـد و لا غیر. و در بعض موارد، دلیل خاص داریم بر عـدم تـداخل مثل «باب صلاـه» که «اذا دخل الوقت فصل. اذا خسف القمر فصل. و اذا زلزلت الارض فصل. اذا نـذرت فصل و ... که برای هر شـرطی، صـلاه جداگانه ای لازم است.

و گـاهی نه دلیـل بر تـداخل داریم و نه برای عـدم تـداخل. مثل اینکه دلیل می گویـد اگر در ماه رمضان با همسـرت مواقعه نمودی. کفاره بده. حال، شخصـی در یک روز ماه رمضان، دو یا چند بار مواقعه نمود؛ آیا اسـباب، تداخل می کنند و یک کفاره لازم است یا خیر، کفاره های متعدد به تعداد جماع ها؟ چنین صورتی، مورد بحث است میان علما که آیا مقتضای قاعده، تداخل اسـباب اسـت یا عدم تداخل آنها؟

اکثر علمای اصول فرموده انـد: «مقتضای قاعـده، عـدم تداخل اسـباب است» و بعضـی از اصولیان (مثل محقق خوانساری، در مشارق الشموس) فرموده «قاعده، تداخل اسباب است» و بعضی دیگر هم تفصیلاتی دارند.

جناب مظفر می فرماید: به نظر من، حق با اکثریت است یعنی مقتضای قاعده، عدم تداخل اسباب است.

بیان ذلک: هریک از دو جمله شرطی دارای دو ظهور است (منحصر به این دو نیست ولی این دو، مربوط به ما نحن فیه است):

ظهور شـرط در جمله شـرطی در اسـتقلال به سـببیت؛ که این ظهور، به توسط اطلاق و مقـدمات حکمت ثابت می گردد. این ظهور، خواهان آن است که به تعـداد شـرطها، جزا هم باید متعدد شود چون هر شـرط، مسـتقل در تأثیر است و جزا هم قابل تکرار است در نتیجه، مقتضای قاعده، عدم تداخل اسباب است.

۲. ظهور جزا در جمله شـرطی در صـرف الوجود طبیعت یعنی همان طوری که در سایر جملات انشائیه (که معلق بر شـرطی نبودنـد) ثـابت کردیم که این امر یا نهی، ظهور در صـرف الوجود دارد و متعلق حکم صـرف الوجود طبیعت است، حال همچنین در جملات شرطی هم، جزایشان ظهور در صـرف الوجود دارد و وقتی این شد، صـرف الوجود محال است که محکوم به دو حکم شود یعنی دو وجوب یا حرمت روی آن

ص: ۲۱۴

تعلق بگیرد زیرا که صرف الوجود به اولین وجود موجود می شود و قابل ایجاد به دو وجود نیست؛ پس تاب تحمل دو حکم را ندارد؛ اگر دو حکم شد، یقینا حکم ثانی، به وجود ثانی طبیعت تعلق می گیرد نه صرف الوجود. لذا قبلا گفتیم: الامر بشی ء مرتین برای تأکید است نه تأسیس چون صرف الوجود تاب تحمل دو حکم را ندارد. پس جزا ظهور در صرف الوجود دارد و این ظهور، خواهان آن است که اگر اسباب متعدد یکجا جمع شدند، همگی یک اجزا و یک حکم بیشتر ندارند؛ در نتیجه، مقتضای قاعده و دلیل، تداخل اسباب است.

با توجه به اینکه ظهور شرط، خواهان عدم تداخل است و ظهور جزاخواهان تداخل، تنافی و تعارض در می گیرد ما بین ظهور شرط و ظهور جزا. حال چه باید کرد؟ آیا ظهور شرط را مقدم بداریم بر ظهور جزا و قائل به عدم تداخل شویم؟ یا اینکه ظهور جزا را مقدم بداریم بر ظهور شرط و قائل به تداخل اسباب شویم؟

اذا دار الامر بین تقدیم احد الظهورین و رفع الید عن الظهور الآخر فایهما اولی بالتقدیم من الآخر؟

جناب مظفر می فرماید:

به عقیده من، بهتر آن است که ظهور شرط را بر ظهور جزا مقدم بداریم.

دلیل مطلب آن است که جزا، در قضیه شرطی، معلق بر شرط و مترتب و متوقف بر او است؛ پس شرط، در رتبه سابقه و جزا در رتبه لا حقه است.

پس جزا تابع شرط است هم ثبوتا و به حسب واقع چون در واقع تا مولی فرض وجود را شرط نکند، این حکم مصلحت پیدا نمی کند و هم اثباتا یعنی به حسب مقام بیان و اظهار حکم که باز جزا تابع بر شرط گردیده و وقتی تابع شد، پس متبوع هر حکمی داشت، تابع هم دارد. پس اگر شرط متعدد بود، جزا هم متعدد خواهد شد و اگر شرط واحد بود، جزا هم واحد است و چون در ما نحن فیه شرطها متعدد هستند، چون هرکدام ظهور در استقلال در شرطیت دارند، پس جزا هم باید متعدد باشد و آن گاه نوبت به ظهور جزا در صرف الوجود نمی رسد. به عبارت دیگر، این دو ظهور، در عرض هم نیستند تا تنافی و تعارض پیدا شود بلکه ظهور شرط، در رتبه

ص: ۲۱۵

متقدمه و ظهور جزا در رتبه متأخره است و در رتبه قبلی، ظهور شرط در تعدد مستقر شد آن گاه نوبت به ظهور جزا در وحدت مطلوب و صرف الوجود نمی رسد. به عبارت دیگر، ظهور شرط، ظهور جزا را برمی دارد و نابود می سازد و وقتی جزا ظهور در وحدت مطلوب پیدا می کند که ظهور شرط در تعداد، در اثر تنافی با امر دیگری که هم عرض او است، سقوط کند و از بین برود و یا از ابتدا فرض کنیم که شرط، ظهوری در تعدد ندارد و الا با وجود ظهور در تعدد، نوبت به ظهور در وحدت مطلوب نمی رسد.

نتیجه مقام اول: مقتضای قاعده اولیه، عدم تداخل اسباب است و هو مذهب اساطین العلماء.

دو تنبیه

۱. تداخل مسببات

مقام ثانی، مربوط به تداخل مسببات است.

تداخل مسببات، عبارت است از اکتفا نمودن به فعل واحد در مقام امتثال تکالیف متعدد. این بحث، متفرع بر بحث قبل است و وقتی موضوعیت دارد که در مسأله قبل، قائل به عدم تداخل اسباب شویم و الا اگر آنجا قائل به تداخل شویم، دیگر نوبت به این بحث نمی رسد.

فرق ها: در تداخل اسباب، از اول، چند تکلیف به دوش مکلف نمی آید بلکه یک تکلیف می آید و یک امتثال می طلبد. ولی در تداخل مسببات، از اول، تکالیف متعدد بر دوش مکلف آمده ولی می خواهد با یک عمل، همه را امتثال کند.

حال، بحث در این است که پس از قول به اینکه اسباب تداخل نمی کنند، آیا مسببات متعدد تداخل می کنند یا نه؟ یعنی آیا مکلف در مقام امتثال می تواند به یک عمل اکتفا نماید یا باید به تعدد اسباب، امتثالات متعدد داشته باشد؟

گاهی مسببات، هم در اسم و هم در مسمی و حقیقت، متفاوت هستند. مثلا یکی صلاه است؛ یکی غسل است؛ یکی صوم؛ و در این صورت، احدی قائل به تداخل نشده و اساسا تداخل مفهومی ندارد.

ص: ۲۱۶

و گاهی مسببات، در اسم مشترک انـد ولی در مسـمی و حقیقت، متفاوت انـد. مثلا همه صـلات اند ولی یک صـلاه الآیات است و یکی صلاه المیت است و یکی صلاه یومیّه که کاملا متفاوت اند از هم دیگر. در این صورت هم، تداخل در مسببات معنا ندارد.

و گاهی مسـببات، هم در اسم و هم در ماهیت و مسـمی مشترک انـد. مثل: غسل جنابت، مس میت، نـذر و ... که همه نامشان غسـل است و همه کیفیت و حقیقتشان یکسان است. این قسم، مورد بحث است که آیا مسببات تداخل می کنند یا نمی کنند؟

یعنی اگر جنابت، مس میت، نذر و ... پیدا شد، آیا یک غسل انجام بدهم صحیح است و مجزی از همه آن اسباب است یا خیر، باید تکرار کنم؟

جناب مظفر می فرماید: همان گونه که در مقام اول (یعنی مقام تداخل اسـباب) قائل به عدم تداخل شدیم، در این مقام ثانی هم می گوییم مقتضای قاعده، عدم تداخل مسببات است. به بیان بهتر: گاهی دلیل خاص داریم بر عدم تداخل مسببات (فهو المطلوب).

و گـاهی دلیـل خـاص دلالـت می کنـد بر تـداخل مسـببات. مثـل باب غسل جنابت که در روایات وارد شـده که یک غسل (به نیت جنابت) مجزی است از سایر اغسال و یا از چندین جنابت. در این دو صورت، تابع دلیل هستیم.

و گاهی دلیل خاص بر تداخل مسببات نداریم. مثل باب افطار ماه رمضان که دلیل نداریم که بشود به یک کفاره اکتفا کند یا نکند. اینجا مورد بحث است و به نظر ما، مقتضای قاعده، عدم تداخل مسببات است یعنی نمی شود به عمل واحد در مقام امتثال اکتفا کرد به جهت اینکه فرض این است که سبب ها تداخل نکرده اند و مستقلا خواهان جزا هستند؛ پس به تعداد هر شرطی، می باید جزایی را تحویل مولی بدهم و حق ندارم به فعل واحد اکتفا کنم الا در مواردی که به دلیل خاص ثابت شده است.

فقط یک صورت، از این قاعـده مسـتثناست و آن صورتی است که ما بین دو واجب عموم و خصوص من وجه باشد و دلیل هرکدام از دو واجب هم، نسبت به ماده اجتماع، مطلق باشد و باطلاقه شامل آنجا هم بشود. اینجا مسببات تداخل می کنند و می شود به فعل واحد اکتفا کرد. مثل اینکه اول فرمود: «تصدق علی مسکین». و سپس

ص: ۲۱۷

فرمود «تصدق علی ابن سبیل». حال، در خارج، شخص واحدی جامع هر دو عنوان بود یعنی هم فقیر بود و هم ابن سبیل. در اینجا عبد اگر تنها بر چنین شخصی تصدق کند، هر دو تکلیف را امتثال نموده با عمل واحد؛ و الا در سایر موارد، امتثالات متعدد لازم است و لا یجوز الاکتفاء بفعل واحد.

۲. اصل عملی در هر دو مسئله

تا به حال روشن شد که مقتضای قاعده، هم در مسأله تداخل اسباب و هم تداخل مسببات، عبارت است از عدم تداخل، حالا اگر کسی نتوانست از این راه به نتیجه برسد، مثلا به نظر او ظهور شرط و جزا متعارض بودند و هر دو سقوط کردند و نتوانست تداخل یا عدم تداخل اسباب را بگوید و هکذا در مسببات، و مردد و معطل و متحیر ماند، می خواهیم ببینیم مقتضای اصل عملی در دو مسئله چیست؟

می فرماید: هرکجا شک و تردید پیدا کنیم در تداخل اسباب، می گوییم مقتضای اصل عملی، تداخل است به جهت اینکه این دو سبب یقینا یک مسبب و تکلیف را بر دوش ما آورده اند (چه تداخل بکنند و چه نکنند). حال، شک داریم که آیا تکلیف دیگری هم بر دوش ما آوردند یا نه؟ تمسک می کنیم به اصل برائت چون شک در تکلیف زاید مستقل داریم و جای اصل برائت است پس تکلیف زاید نیاوردند و هذا معنای تداخل اسباب است.

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

ثمره تداخل اسباب و مسببات

بنا بر عدم تداخل اسباب و مسببات، لا بد من ایجاد الجزاء متعددا بتعداد الاسباب و لا

ص: ۲۱۸

یجوز الاکتفاء بفعل واحـد. و بنا بر تداخل اسـباب، لا یجوز ایجاد الجزاء متعددا. چون اشـتغال ذمه یقینی به بیش از یک عمل ندارد، پس ما زاد تشـریع است و حرام، اگر به قصد امتثال باشد و الا لغو و عبث است. و بنا بر تداخل مسببات، یجوز له الاکتفاء بفعل واحد او الاتیان بالجزاء متعددا بتعدد الشرط.

دوم. مفهوم وصف

موضوع بحث

قسم دوم از اقسام مفهوم مخالفت، مفهوم وصف است.

اگر موصوفی مقید شد به یک وصفی و سپس حکمی برای آن موصوف و موضوع ثابت شد، این جمله، به منطوقش دلالت می کند بر ثبوت این حکم برای این موضوع در هنگام وجود این وصف. اما آیا به مفهومش دلالت می کنـد بر انتفای حکم از این موصوف به هنگام انتفای آن وصف یا خیر؟ مثلا در حـدیث آمـده: فی الغنم السائمه زکاه. حکم زکات جعل شده بر غنمی که سائمه و بیابان چر باشـد؛ آیا دلالت دارد که پس در غنم غیر سائمه (یعنی معلوفه، که از علوفه منزل اسـتفاده می کنـد) زکات نباشـد یا دلالت نمی کند؟

پس از بیـان عنوان بحث، بایـد ببینیم که وصف مورد بحث مـا چه ویژگی هایی را بایـد دارا باشـد؟ می فرمایـد: وصف مورد بحث، دارای سه ویژگی است:

۱. وصف در اینجا اعم است از وصف در اصطلاح نحویین.

وصف در اصطلاح نحویین، خصوص نعت را شامل می شود.

اما وصف، عنـد الاصولیین، عبارت است از هر قیـدی که عارض بر موضوع شود و صـلاحیت داشـته باشـد که موضوع را قید بزند و دایره موضوع را کوچک کند و قدری دامنه اطلاق او را برچیند، خواه در اصطلاح نحویین به آن نعت گویند و یا نعت نگویند. پس وصف اصولی شامل می گردد امور ذیل را:

الف. «نعت» نحوی را. مثل اکرم انسانا عالما. یا اطعم مسکینا عادلا.

ب. «حال» به اصطلاح نحوی را. مثل جئنی بزید راکبا. جاءنی زید ماشیا.

ج. «تمییز» به اصطلاح نحوی را. مثل جئنی برطل زیتا. اشتعل الرأس شیبا.

ص: ۲۱۹

د. «ظرف» به اصطلاح نحوی را. مثل اکرم زیدا یوم الجمعه. رأیت زیدا یوم الجمعه.

ه «جار و مجرور» به اصطلاح نحوی را. مثل اکرم زیدا فی المدرسه. رأیت زیدا فی السوق.

۲. وصف در اینجا خصوص آن وصفی است که تکیه کرده باشد بر موصوفش و موصوف آن، در کلام ذکر شده باشد (همانند مثال های فوق). اما وصفی که خودش مستقلا موضوع واقع شده و معتمد بر موصوفش نیست، از محل بحث ما، در مفهوم وصف، خارج است؛ و داخل در مفهوم «لقب» است که به زودی خواهد آمد. مانند:

السَّارِقُ وَ السَّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما و مانند: الزَّانِیَهُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ و ...

و سر اینکه وصف باید موصوفش در کلام ذکر شده باشد، این است که اگر جمله وصفی بخواهد دلالت بر مفهوم بنماید، باید موضوع و موصوفی باشد که در هر دو حالت (یعنی در حال وجود وصف و عدم وصف) ثابت باشد تا ما بحث کنیم که آیا با انتفای این وصف باز هم حکم برای موصوف بدون وصف ثابت است یا خیر (البته مراد طبیعی الحکم است). اما اگر تمام الموضوع خود وصف بود، دیگر با رفتن وصف، موضوعی نیست تا ما بحث کنیم که مفهوم دارد یا ندارد مگر از باب سالبه به انتفای موضوع.

۳. وصف با موصوف، گاهی نسبتشان، از نسب اربع، نسبت تساوی است. مانند:

انسان و متعجب.

و گاهی نسبت عموم و خصوص مطلق است اما به این صورت که موصوف اعم است و وصف اخص. مانند: انسان و عالم.

و گاهی باز هم نسبت عموم و خصوص مطلق است ولی به عکس صورت قبلی یعنی موصوف اخص و وصف اعم است. مانند انسان و ماشی.

و گاهی نسبت عموم و خصوص من وجه است که یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند. مانند: غنم و سائمه؛ که بعض الغنم سائمه و بعض الغنم لیس بسائمه

ص: ۲۲۰

و بعض السائمه لیس بغنم.

حال، بحث ما در اینجا درباره دو قسم از این چهار قسم است:

۱. وصف اخص مطلق از موصوف باشد.

۲. وصف اخص من وجه از موصوف باشد.

اما دو قسم دیگر (که وصف مساوی با موصوف یا اعم از موصوف باشد) از محل بحث خارج است چون در آن دو صورت، تقیید موصوف به وصف موجب تضییق و کوچک شدن دایره موضوع نمی شود تا بحث کنیم که با انتفای وصف و بقای موصوف، حکم باقی است یا نه؛ بلکه در آن دو صورت، با رفتن وصف، موصوف هم می رود و جای بحث نیست. پس تنها در دو صورت مورد بحث است. از این دو صورت هم، آنجا که وصف اخص مطلق باشد قدر متیقن، همین قسم است که مسلما داخل محل بحث هست اما آنجا که عام و خاص من وجه باشند (مثل غنم و سائمه) اینجا ماده اجتماع، از منطوق کلام، حکمش فهمیده می شود. اما دو ماده افتراق:

۱. افتراق از ناحیه موصوف باشد یعنی موصوف باشد و وصف نباشد. مثل اینکه غنم باشد ولی سائمه نباشد بلکه معلوفه باشد.

۲. افتراق از ناحیه وصف باشد یعنی سائمه باشد ولی غنم نباشد بلکه ابل باشد.

اینجا اختلاف است که آیا هر دو مورد داخل در بحث است یا تنها مورد اول؟

مشهور علمای شیعه گفته اند: در جایی که نسبت بین وصف و موصوف عموم و خصوص من وجه باشد، تنها در مورد افتراق موصوف از وصف این بحث جاری می شود به اینکه غنم باشد ولی سائمه نباشد. اینجا بحث می کنیم که آیا به انتفای بحث، سنخ الحکم و طبیعی الحکم از این موصوف منتفی است یا خیر؟ اما جایی که افتراق از ناحیه وصف باشد (یعنی سائمه باشد ولی غنم نباشد مثل ابل سائمه) این از محل بحث خارج است و جمله «فی الغنم السائمه زکاه» کاری به موضوع دیگر (که ابل باشد چه سائمه و چه معلوفه) ندارد، به دلیل اینکه موضوع واحد باید در منطوق و مفهوم، هر دو، محفوظ باشد که در منطوق، حکمی برای او اثبات شده و در مفهوم، آن حکم از او نفی می شود او بالعکس. اما اگر خود موصوف و موضوع منتفی شود،

ص: ۲۲۱

خارج از بحث است. اختلاف مفهوم و منطوق فقط باید به ایجاب و سلب باشد ولی خود موضوع، در هر دو، یکی است.

اما بعض الشافعیه گفته اند: در عام من وجه، همان طوری که ماده افتراق از جانب موصوف داخل در بحث بود، همچنین ماده افتراق از جانب وصف هم داخل محل بحث است. و گفته اند: قضیه مذکوره مفهومش آن است که غیر سائمه زکات ندارد، خواه ابل باشد و خواه غنم؛ و از همین جمله ثابت کرده اند که پس ابل معلوفه زکات ندارد (استدلالی هم دارند که میرزای قمی در قوانین الاصول آورده است).

این سخن شافعیه باطل است چون ابل موضوع دیگری است و غنم موضوع دیگر؛ و جمله «فی الغنم السائمه» متعرض سایر موضوعات نفیا یا اثباتا نیست.

اقوال در مسئله

پس از بیان این مقدمه طولانی، حال می پردازیم به بیان اقوال و نظریات در باب مفهوم وصف. می فرماید: گاهی به دلیل خاص و قرائن مخصوص ثابت شده که جمله وصفی دلالت بر مفهوم دارد یعنی دلالت می کند بر انتفای حکم عند انتفای وصف.

مثل «مطل الغنی ظلم» که قرینه اش تناسب حکم و موضوع است و در درس بعدی توضیح خواهیم داد.

و گاهی به قرائن خاصی ثابت شده که جمله وصفی مفهوم ندارد. مثل مواردی که وصف دارد، در مورد غالب باشد یعنی وصف آمده برای بیان اکثر و اغلب افراد این موضوع ولی حکم دایر مدار این وصف نیست وجودا و عدما تا مفهوم داشته باشد یعنی با نبود وصف، حکم نابود می شود، مثل آیه ۲۳ از سوره نساء. در این آیه، خداوند متعال، زنانی را که ازدواج با آنان حرام است، بیان می کند و آنها را دو دسته می کند:

۱. محرمات نسبی. مثل: مادر، خواهر، عمه، خاله و ...

۲. محرمات سببی. مثل: مادرزن، خواهرزن، مادر رضاعی و ...

حال، یکی از کسانی که ازدواج با آنان حرام است، عبارت است از:

وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَ.

ص: ۲۲۲

در این آیه، موضوع، «ربائب» است؛ وصف، اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ است؛ و حکم، «حرمت ازدواج» است. این گونه از وصف ها مفهوم ندارد یعنی دلالت نمی کند بر انتفای حکم حرمت از آن ربیبه هایی که در دامان این شوهر جدید بزرگ نشده و تربیت نیافته اند. چون این وصف بیان گر غالب افراد است یعنی می خواهد بگوید:

غالبا دخترانی که مادرانشان تن به ازدواج مجدد می دهند در سنین کودکی هستند و در دامان شوهر جدید پرورش می یابند، همانند دختران خود این مرد، و الا ربما یمکن دختری باشد از شوهر قبلی که رشیده باشد و در حجر زوج جدید بزرگ نشده باشد. در حقیقت، این وصف را که آورده، می خواهد اشعار داشته باشد به فلسفه حکم حرمت که چرا ازدواج با ربائب حرام است؟ چون آنها مثل دختران خود شما هستند که در دامان شما تربیت می یابند و هیچ گاه انسان با دختر خودش ازدواج نمی کند.

حال، این دو مورد که قرینه وجود دارد برداشتن یا نداشتن مفهوم، از محل بحث خارج است. انما الکلام در موردی است که وصفی در کلام آمده و مجرد از هر نوع قرینه هم هست. مثل فی الغنم السائمه زکاه (البته این تعبیر در لسان روایات نیست بلکه تعبیر آن است که: فی سائمه الغنم زکاه). اینجا تقیید به وصف آیا مفهوم دارد ندارد؟ یعنی آیا دلالت می کند بر انتفای سنخ حکم از موصوف عند انتفاء الوصف یا نه؟

در مسئله دیدگاه های فراوانی وجود دارد که عمده اش دو نظریه است:

۱. اکثریت علما (از قبیل سید مرتضی و محقق و صاحب المعالم و شیخنا الانصاری و صاحب الکفایه و محقق نایینی و محقق عراقی و امام خمینی قدّس سرّه) برآن اند که جمله وصفی مفهوم ندارد یعنی دلالت نمی کند بر انتفای سنخ حکم از این موصوف عند انتفاء الوصف.

۲. بعضی از اصولیان عقیده دارند که وصف مفهوم دارد (از قبیل الشیخ ابو جعفر الطوسی و شهید اول و صاحب اصول الاستنباط).

سؤال: سرچشمه این دو قول چیست؟

جواب: مقدمتا باید بدانیم ما یک حکم داریم و یک موضوع الحکم و یک متعلق الحکم و یک متعلق الموضوع که این ها باید روشن گردد.

ص: ۲۲۳

اما حکم روشن است یعنی مجعول شارع. خواه حکم شرعی تکلیفی (مثل وجوب) و خواه وضعی (مثل طهاره مثلا).

اما موضوع الحکم؛ در مورد احکام وضعی، تعبیر به موضوع می کنند. مثل:

الماء طاهر. یا در اعیان خارجی، تعبیر به موضوع الحکم می کنند مانند: الخمر حرام (که «خمر» موضوع است).

اما متعلق الحکم؛ در احکام تکلیفی؛ تعبیر به متعلق می کنند. مثلا، صلاه، اکرام و ...

متعلقات احکامند که وجوب یا حرمت و ... باشد. یا در افعال اختیاری مکلف، تعبیر به متعلق حکم می کنند. مثل همان اکرام و ... مثلا در، اکرم زیدا، حکم وجوب است.

موضوع حکم، زید است و متعلق حکم، اکرام است.

به بیان دیگر: در احکام وضعی، لا فرق بین المتعلق و الموضوع؛ اما در احکام تکلیفی، متعلق حکم، فعل انسان است (کالاکرام)؛ و موضوع عبارت است از متعلق اعنی متعلق الفعل چون وجوب متعلق به اکرام است که اکرام متعلق به زید است پس زید متعلق اکرامی است که اکرام متعلق وجوب است.

اما متعلق الموضوع، در مقایسه ما نحن فیه با مفهوم لقب روشن می گردد.

در باب مفهوم لقب موضوع الحکم و متعلق الموضوع امر واحد است که می توانیم از او به لفظ واحد تعبیر کنیم. مثل: اکرم رجلا، اما در ما نحن فیه غالبا به دو لفظ تعبیر می شود. مثل: اکرم الانسان البالغ الذکر. یا مثلا: اکرم هاشمیا عادلا؛ که موضوع، هاشمی است. متعلق موضوع، انسان است و عادلا قید آن است. به اختلاف موارد، یعنی در مثل «اکرم انسانا عالما»، صفت قید خود موضوع است و در مثل «اکرم عالما هاشمیا»، صفت قید متعلق موضوع است چون موضوع، عالم است و متعلق عالم، انسان است.

با بیان این مقدمه، می گوییم: سرچشمه این دو قول، این است که وصفی که در کلام می آید و موصوف، مقید به او می شود آیا این قید، قید نفس الحکم است یعنی حکم شرطی منوط به آن قید است و اطلاق ندارد یا اینکه قید، قید موضوع الحکم یا متعلق الموضوع است و خود حکم شرعی کلی و مطلق است؟

ص: ۲۲۴

اگر ثابت شود که قید، قید خود حکم است در اینجا جمله وصفی دلالت بر مفهوم دارد و مفهومش این است که اگر این وصف نبود، حکم هم نیست (اذ لو کان الحکم ثابتا عند عدم القید ایضا لما کان الحکم مقیدا به بالضروره).

اگر قید، قید خود حکم بود، معنایش این است که یگانه وصف و علت این حکم، همین قید است و مفید انحصار است. وقتی مفید حصر بود، دال بر مفهوم خواهد بود چون اگر وصفی دیگر هم بود که این حکم با او هم باشد هرآینه مولی بیان می کرد، از اینکه در مقام بیان بوده و بیان نکرده، پس معلوم می شود حکم فقط دوروبر این قید می چرخد و اگر ثابت نشود که قید، قید موضوع الحکم است، در اینجا جمله وصفی دلالت بر مفهوم نمی کند (همانند باب لقب) زیرا در این صورت، وصفی که در کلام آمده، برای تحدید و تعیین موضوع حکم است و می خواهد بگوید که موضوع این حکم شخص همین ذات تنها نیست بلکه مجموع ذات و صفت موضوع هستند و اثبات شی ء نفی ما عدا نمی کند. یعنی معنایش این نیست که سنخ الحکم از غیر از این موضوع مرکب منتفی باشد؛ خیر، حکم به اطلاقش باقی است.

مثال خارجی: گاهی مولی می گوید: اصنع مربعا؛ که خود وصف را مستقلا می آورد. در اینجا احدی نگفته که مفهومش این است که لا تصنع مستطیلا او مثلثا او سایر الاشکال. چون اثبات شی ء، نفی ما عدا نمی کند.

و گاهی مولی کلمه مربعا را باز می کند و می گوید: اصنع شکلا رباعیا قائم الزوایا متساوی الاضلاع؛ که همان موضوع را با همه خصوصیاتش ذکر نموده همان طوری که اصنع مربعا دلالت نداشت که لا تصنع غیر مربع؛ هکذا اصنع شکلا رباعیا ... دلالت نمی کند که لا تصنع شکلا غیر رباعی یا رباعیا غیر قائم الزوایا.

حال، آن دسته از علما که از ظاهر جمله وصفی استظهار کرده اند قیدیت وصف را از برای خود حکم، آنها قائلند که وصف، مفهوم دارد؛ و آنها که استظهار کرده اند قیدیت وصف را برای موضوع، آنها می گویند جمله وصفی مفهوم ندارد.

عقیده جناب مظفر:

به نظر من اگر وصفی در کلام بیاید و هیچ گونه قرینه ای در کار نباشد،

ص: ۲۲۵

ظاهر وصف آن است که قید خود موضوع است (یعنی الانسان العالم یجب اکرامه) نه قید حکم شرعی؛ بنابراین، حکم از ناحیه این وصف مقید نشده بلکه به اطلاق و کلیتش باقی است. پس نتوان گفت که با انتفای این وصف، سنخ الحکم و طبیعی الحکم منتفی می شود؛ خیر، شخص الحکم رفته اما طبیعی الحکم به حال خودش ممکن است باقی باشد.

اما کسانی که قائل به مفهوم وصف هستند، برای مدعای خویش ادله ای دارند که عمده دلیلشان همین ادله اربعه ای است که در کتاب آمده که ما یک به یک آنها را طرح نموده جوابش را خواهیم داد.

۱. دلیل اول: اگر تقیید به وصف دلالت نکند. بر انتفای حکم عند انتفاء الوصف، لازم می آید که آوردن وصف در کلام، لغو باشد و عمل لغو از مولای حکیم صادر نمی شود؛ پس فایده آوردن وصف همین است که دلالت بر مفهوم نماید.

جواب: اگر فایده آوردن وصف در کلام، منحصر به همین بود که دلالت کند بر مقید شدن حکم به این وصف، در اینجا حرف شما را می پذیرفتیم؛ ولی خوشبختانه وصف، فواید بسیاری دارد که در کتاب معالم، به چند فایده اشارت رفته است. جناب مظفر هم فایده دیگری بیان می کند و آن اینکه می فرماید:

در فایده آوردن وصف، همین بس که موضوع حکم را تحدید می کند و حد و مرز او را روشن می سازد. که این وجوب اکرام، مثلا مال زیدی است که عالم باشد؛ اما زیدی که عالم نباشد، آیا طبیعی وجوب اکرام را دارد یا ندارد، کاری با او نداریم.

۲. دلیل دوم: الوصف قید من القیود که موجب تقیید و تضییق در کلام می شود. و القیود علی قسمین: ۱. احترازی، ۲. توضیحی.

قید احترازی: عبارت است از قیدی که در کلام آورده می شود برای دوری جستن از قیدها و خصوصیت های دیگر.

مثلا می گویند: واجب الوجود لذاته؛ تا احتراز کنند از واجب الوجود لغیره زیرا آنکه قسیم ممکن الوجود است واجب لذاته است نه واجب لغیره.

یا می گویند: ممتنع الوجود لذاته؛ تا احتراز کنند از ممتنع الوجود لغیره که با ممکن

ص: ۲۲۶

جمع می شود چون هر ممکن الوجودی اگر علت تامه اش نباشد، ممتنع الوجود است، چون محال است معلول بدون علت یافت شود. اما امتناع از ناحیه غیر است که عدم علت باشد زیرا او باعث عدم معلول شده نه از ناحیه ذات.

قید توضیحی: عبارت است از قیدی که برای توضیح مطلب مذکور می آید. مثل ممکن الوجود لذاته که قید لذاته برای توضیح همان ممکن الوجود است. و اینکه ممکن، به لحاظ ذات، همواره ممکن است و دو قسم ندارد. پس ما دو نوع قید داریم.

اما اصل اولیه در هر قیدی، آن است که احترازی باشد و «توضیحی بودن» برخلاف اصل است و اختصاص به موارد خاص دارد. پس آوردن وصف در کلام، برای این است که دلالت کند بر انتفای حکم از غیر محل وصف؛ یعنی موصوفی که دارای این صفت نیست، این حکم را ندارد. و این است معنای «مفهوم داشتن».

جواب: ما هم قبول داریم که اصل، در قیود، «احترازی بودن» است و این وصف هم قید احترازی است در کلام. اما باید احترازی بودن را برای شما معنا کنیم: معنای احترازی بودن، آن است که این قید آمده تا دایره این موضوع را کوچک سازد و دلالت کند که شخص این حکم منشأ در این کلام شامل موصوفی که دارای این وصف نباشد نمی شود.

و ما هم که این را قبول داریم و از روز اول گفتیم که انتفای شخص حکم عقلی است و ربطی به عالم الفاظ و مفهوم داشتن ندارد. دعوی بر سر انتفای سنخ الحکم است که آیا با نبود وصف، سنخ الحکم می رود یا نه؟

و ما گفتیم که قید به موضوع برمی گردد و حکم اطلاق دارد. لذا برای موضوع بدون وصف هم شاید ثابت باشد، چون اثبات شی ء، نفی ما عدا نمی کند.

۳. دلیل سوم: علما و دانشمندان قانونی دارند به نام اینکه: تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بعلیه منشأ اشتقاقه. مثلا اگر گفت «اکرم انسانا عالما»، وجوب اکرام را برده روی انسانی که عالم باشد. پس منشأ اشتقاق عالم (که «علم» باشد) وجودش در وجوب اکرام مدخلیت دارد. و این اگرچه صریح در بیان علت نیست که: اکرم زیدا لکونه عالما، ولی مشعر به علیت است و بوی علیت از او می آید که یعنی علت

ص: ۲۲۷

وجوب اکرام زیـد یا انسان، همان عالمیت او است و وقتی علت شد، حکم دایر مدار علت است وجودا و عدما. هرجا که علت (یعنی آن مبدأ اشتقاق و وصف) بود، حکم هم هست و هرجا که نبود، حکم هم نیست چون منوط به او است.

جواب: ما هم قبول داریم که از تعلیق حکم بر وصف، بوی علیت می آید و اشعار به آن هست اما مجرد الاشعار کافی نیست. باید به درجه ظهور عرفی برسد.

توضیح اینکه: اشعار عبارت است از اینکه بوی دلالت از او می آید؛ یک اشاره دورادور دارد. به عبارت جامع تر، اشعار، آن دلالتی است که عرفا متبع نیست و ظهور عرفی ندارد. یعنی طوری نیست که مخاطب بتواند به متکلم نسبت دهد که تو همین را اراده کردی بلکه متکلم می تواند بگوید: خیر، مراد من این تنها نبوده بلکه این فرد را از باب اولویت گفتم نه اینکه حکم منحصر به همین باشد.

پس اشعار هست ولی فایده ندارد.

۴. دلیل چهارم: اسـتدلال نموده اند به یک سلسله جمله های وصفی ای که به دلایل خاص ثابت شده که دال بر مفهوم هستند. مثل: لی الواجـد یحل عقوبته؛ که مفهومش این است که لی غیر الواجـد لا یحل عقوبته. و مثل مطل الغنی ظلم؛ که مفهومش این است که مطل الفقیر لیس بظلم.

جواب: ما از اول اعلان کرده ایم که بحثمان، در دلالت جمله وصـفی است بر انتفای حکم عند انتفاء الوصف، لو خلّی و طبعه؛ یعنی مجردا عن کل قرینه خاصه؛ و الا ما هم قبول داریم که در بعضی جاها، به کمک قرائن خاص، وصف دلالت بر مفهوم دارد و موارد مذکور، از آن موارد است که قرینه خاص دارد و قرینه اش عبارت است از مناسبت حکم و موضوع.

حکم: ظلم است. موضوع: مطل است. و مناسـبت: ظلم بودن با مماطله، خود قرینه است که مطل شخص غنی ظلم است اما مطل فقیر ظلم نیست. چون او ندارد که بدهد.

پس ظلم نکرده، ستمی نکرده به کسی.

حاصل اینکه: جمله وصفی، لو خلّی و طبعه، مفید مفهوم نیست چون قید، قید موضوع است نه حکم.

ص: ۲۲۸

تبصره: برفرض ثابت نشود که قید موضوع است، می گوییم: کلام ذو احتمالین است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. شما باید ثابت کنید که حتما قید حکم است تا مفهوم بگیرید؛ ولی ما احتمال را درست کنیم، کافی است.

سوم. مفهوم غایت

قسم سوم از اقسام مفهوم مخالفت، عبارت است از مفهوم غایت.

عنوان بحث: هرگاه کلامی از مولا صادر شود و این کلام، مقید به غایتی و نهایتی شده باشد (مانند أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ که غایت لیل است؛ و مانند «کل شی ء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه» که غایت معرفه الحرام است) آیا این گونه جملات مفهوم دارند یا مفهوم ندارند؟ یعنی دلالت می کنند بر انتفای سنخ حکم از غایت و ما بعد غایت یا خیر؟

در رابطه با جملات غایی، در دو مقام بحث می کنیم:

مقام اول: بحث منطوقی و ادبی.

مقام دوم: بحث مفهومی و اصولی.

اما مقام اول: مقدمه: غایه- مغیا- ادات غایه و جمله غائیه چیست؟ غایه، در لغت به معنای مسافت آمده و به معنای نهایت و پایان هم آمده.

اما در اصطلاح، مراد از غایت، عبارت است از کلماتی که بعد از «الی» و «حتی» ذکر می شوند.

مغیا: عبارت است از جمله یا کلمه ای که قبل از «الی» و «حتی» ذکر شده. ادات غایت، خود کلمات «الی» و «حتی» است.

جمله غائیه مجموعه ای است که دارای مغیا، ادات غایت، غایت و حکم است.

با توجه به این مقدمه، در مقام اول، بحث در این است که:

آیا غایت داخل در مغیا هست یا نیست؟ اما موضوعا بلااشکال خارج است چون مغیا مثلا نهار است و غایت لیل است و این ها دو موضوع جدا هستند و دو معنای متفاوت دارند. ولی اختلاف در حکماست که آیا حکما غایت داخل در مغیا است یا نه؟ یعنی حکمی که برای مغیا ثابت است، برای خود غایت هم ثابت است یا نه؟

ص: ۲۲۹

در مسئله پنج نظریه وجود دارد:

۱. غـایت داخل در مغیا نیست مطلقا، در قبال تفصـیلات بعـدی (و هـذا قول صاحب الکفایه و الامام الخمینی و شـیخ انصاری و نجم الائمه شیخ رضی).

۲. غایت داخل در مغیا هست مطلقا.

۳. اگر غایت از جنس مغیا باشد، داخل در مغیا هست. مثل: صمت النهار الی اللیل که شب از جنس روز است و ماهیت هر دو، زمان است. و مثل اقرأ القرآن من سوره فلان الی سوره فلان. و اگر غایت از جنس مغیا نباشد، داخل در مغیا نیست.

مثـل: کـل شـی ء حلالـ حتی تعرف انه حرام بعینه، که مغیـا، حلیت است و غـایه، معرفه الحرام است و قطعا خارج از مغیا است (این تفصیل را میرزای نایینی پذیرفته).

۴. اگر غـایت بعـد از کلمه «الی» باشـد، داخل در مغیا نیست. مثل: سـر من البصـره الی الکوفه، که خود کوفه داخل در حکم وجوب سیر نیست. و اگر غایت بعد از کلمه «حتی» باشد، داخل در حکم مغیا است. مثل: کل السـمکه حتی رأسـها، که رأس پس از «حتی» آمده و حکم اکل روی او بار می شود (و هذا قول الزمخشری).

۵. نظریه جناب مظفر: اگر ما باشیم و جمله غائیه، با قطع نظر از کلیه قرائن خارجی، حق آن است که ظهور ندارد در دخول غایت در مغیـا و نه در عـدم دخول بلکه تـابع قرائن خـاص است در هر مقـامی. آری، در مواردی، به دلیـل ثـابت است که غـایت، غایت خود حکم است. مثـل: کـل شـی ء لک حلال حتی تعرف انه حرام بعینه، که اینجا معرفه الحرام، غایت حلیت است. در اینجا دخول غایت (یعنی معرفه الحرام) در مغیا، از حیث حکم (یعنی حلیت) معنا و مفهومی ندارد. بعد از علم به حرمت، دیگر حلیت مفهومی ندارد.

ثم ان: (تنبیه) «حتی» به دو معنا استعمال می شود و دو قسم است:

۱. حتی جاره، مثل سایر حروف جاره.

۲. حتی عاطفه، مثل سایر حروف عاطفه.

این هر دو مشترکنـد در دخول بر غایت و اینکه ما بعدشان غایت است برای ما قبلشان، اما در ما نحن فیه (که سـخن از «دخول غایت در مغیا» است) حکما فقط این

ص: ۲۳۰

بحث نسبت به «حتی جاره» مطرح می شود. مثل: کل السمکه حتی رأسها، یا اکرم العلماء حتی الفاسقین منهم. اما نسبت به «حتی عاطفه» این بحث جا ندارد به جهت اینکه در «حتی عاطفه» واجب است که غایت، داخل در حکم مغیا باشد و اساسا معنای «عطف» همین است که هر حکمی برای معطوف علیه ثابت شد، همان حکم برای معطوف هم ثابت است وگرنه عطف غلط است. مثلا اگر گفتیم: مات الناس حتی الانبیاء، این معنایش آن است که انبیاء هم مثل سایر مردم می میرند. پس در «حتی عاطفه» حتما غایت داخل در مغیا هست حکما.

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

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

اما مقام ثانی: آیا جمله غایی مفهوم دارد یا ندارد؟ یعنی دلالت می کند بر انتفای سنخ الحکم از ما بعد غایت و خود غایت یا خیر؟

در اینجا باز دو بحث است:

۱. نسبت به ما بعد غایت، ۲. نسبت به خود غایت.

قدر متیقن از این بحث نسبت به ما بعد غایت است؛ اما نسبت به خود غایت، اگر غایت داخل در مغیا باشد، این محل بحث نیست. و اگر داخل در مغیا نباشد، این هم داخل محل بحث است. پس نسبت به خود غایت باید تفصیل داد.

حال گاهی قرینه به خصوصی داریم که دلالت دارد بر اینکه غایت، مفهوم ندارد. و گاهی قرائن خاص داریم دال بر اینکه مفهوم دارد. و گاهی ما هستیم و ظاهر تقیید به

ص: ۲۳۱

غـایت، بـدون اینکه قرینه خاصـی باشـد. اینجا محل بحث ماست که آیا جمله غایی، لو خلّی و طبعه، با قطع نظر از کلیه قرائن، ظهور در مفهوم دارد یا ندارد؟ دلالت بر انتفای سنخ الحکم از غایت و ما بعد او دارد یا ندارد؟

در مسئله دو نظر هست:

۱. اکثر قدما و متأخرین می گویند: جمله غایی مفهوم دارد، یعنی دلالت می کند بر انتفای سنخ الحکم از غایت و ما بعد آن.

۲. جمعی از اصولیان مثل شیخ طوسی و سید مرتضی (قدس سرهما) می فرمایند:

مفهوم ندارد.

جناب مظفر می فرماید: همان طوری که در جمله وصـفی اشاره کردیم، ملاک این است که غایت آیا قید خود حکم شرعی است یا قید موضوع و متعلق است؟

منشأ اختلاف این است: غایت اگر قید خود حکم باشد، جمله غایی مفهوم دارد و اگر قید موضوع یا متعلق باشد، مفهوم ندارد. خود جنـاب مظفر می فرمایـد: در بعض موارد، ما قرینه به خصوص داریم بر اینکه غایت، قیـد الموضوع است. ماننـد: إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِـلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ؛ که «إِلَی الْمَرافِقِ» قید «ایدی» است به جهت اینکه «ایدی» مجمل است و ما نمی دانیم مراد، تا اصول اصابع است یا تا زند یا تا آرنج یا تا شانه؟ قید «إِلَی الْمَرافِقِ» بیان می کند که ایدی را تا مرفق بشویید.

و در بعض موارد، قرینه داریم که غایت، قید متعلق الحکم یا محمول است. مانند:

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیـامَ إِلَی اللَّیْـلِ؛ که قیـد «إِلَی اللَّیْـلِ» قیـد صـیام است که کـار مکلف است به قرینه قبل این جمله (که کُلُوا وَ اشْـرَبُوا ...* باشد). و در بعض موارد، قرینه داریم که غایت، قید خود حکم است. مثل: کل شـی ء حلال حتی تعرف انه حرام؛ که «معرفه الحرام» غـایت حلیت است. یعنی هر شـی ء، حلیتش تا زمانی است که علم به حرمتش پیـدا نکنیم؛ به محض علم به حرمت، دیگر حلیت می رود. و مثل: یحرم شرب الخمر الی ان یضطر الیه.

حال، در دو صورت اول، کلام مفهوم ندارد و در صورت سوم قطعا مفهوم دارد.

ولی بحث ما در آنجاست که جمله غایی مجردا عن کل قرینه باشد. مثل: سر من

ص: ۲۳۲

البصره الی الکوفه. اینجا آیا غایت مفهوم دارد یا نه؟

جناب مظفر می فرماید:

به عقیده من، متفاهم عرفی از جمله غایی، آن است که غایت، قید خود حکم باشد نه قید الموضوع یا محمول. و وقتی قید خود حکم شد، پس جمله غایی مفهوم دارد یعنی دلالت می کند بر انتفای سنخ حکم از غایت و ما بعد آن.

تبصره: شهید صدر،(۱) دلیل بر قول نایینی و مظفر می آورد. می فرماید: «ان الغایه اذا کانت ترجع الی الحکم کان معناه انتهاء الحکم و انتفائه بحصول الغایه و لا یراد بالمفهوم اکثر من ذلک، و هذا بخلاف ما اذا کانت غایه للموضوع او المتعلق، فانها لا تدل حینئذ علی اکثر من تحدید ما هو موضوع الحکم فی المرتبه السابقه علی طرو الحکم فیصیر حاله حال الوصف و قیود الموضوع الاخری ...».

چهارم. مفهوم حصر

معنای حصر

قسم چهارم از اقسام مفهوم مخالفت، مفهوم حصر است.

مقدمتا باید بدانیم که «حصر» به دو معنا آمده:

۱. بمعنی الاخص، ۲. بمعنی الاعم.

حصر بالمعنی الاخص، عبارت است از همان قصر به اصطلاح علمای بلاغت که می گویند: القصر فی اللغه الحبس و منه قوله تعالی، حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِی الْخِیامِ. و فی الاصطلاح تخصیص شی ء بشی ء بطریق مخصوص ای بعباره مخصوصه.

قصر یا حصر، به اصطلاح بلاغت، بر دو قسم است:

۱. حصر حقیقی، ۲. حصر اضافی.

حصر حقیقی: عبارت است از نفی حکم کردن از جمیع ما سوی. مانند: ما واجب الوجود لذاته الا اللّه تبارک و تعالی. و یا ما خاتم الانبیاء الا محمد صلّی اللّه علیه و آله.

۱- بحوث، ج ۳، ص ۲۱۱(به نقل از اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۳۶).

ص: ۲۳۳

حصر اضافی: عبارت است از نفی الحکم از بعض ما سوی.

مانند: وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ... که مؤمنین درباره پیامبر دو امر را معتقد بودند:

۱. رسول است.

۲. مخلد و جاودانه است و هرگز نمی میرد.

آیه شریفه می گوید: «پیامبر منحصرا رسول است». یعنی مخلد نیست و نفی خلود می کند، نه نفی سایر صفات.

و هرکدام از حصر حقیقی و اضافی، بر دو قسم است:

۱. حصر موصوف بر صفت، یعنی اینکه این موصوف از این صفت تجاوز نمی کند. اما ممکن است این صفت برای موصوف دیگر هم ثابت باشد. مثل: وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ که پیامبر فقط رسول است در برابر خالد بودن. اما رسول بودن، مختص به پیامبر اسلام نیست بلکه موسی علیه السّلام و عیسی علیه السّلام هم رسول بودند. یا مثل:

أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ که پیامبر منحصرا منذر است در مقابل هادی بودن که هادی نیست. اما منذر بودن، منحصر به پیامبر نیست بلکه دیگر انبیا هم منذر بودند ... (در عبارت مختصر آمده که قصر موصوف بر صفت به نحو قصر حقیقی. مثل: ما زید الا کاتب. لا یکاد یوجد. بعد در شرح گفته: بل هذا محال. سپس دو دلیل بر استحاله ذکر کرده فراجع. سپس می فرماید: اما قصر صفت بر موصوف، به طور حقیقی فراوان است. مثل: ما واجب الوجود الا اللّه).

۲. حصر صفت بر موصوف، یعنی اینکه این صفت از این موصوف تجاوز نمی کند و به موصوف دیگر نمی رسد لکن ممکن است این موصوف دارای صفات دیگر هم باشد. مثل: لا سیف الا ذو الفقار؛ که سیف بودن، منحصر به ذو الفقار است کأن سایر شمشیرها در مقابل ذو الفقار سیف نیستند. اما ذو الفقار صفات دیگری هم دارد. و مثل: لا فتی الا علی؛ صفت جوان مردی منحصر به علی علیه السّلام است یعنی کأن جوان مردان عالم در مقابل جوان مردی علی علیه السّلام صفر است. ولی علی علیه السّلام صفات دیگری هم دارد؛ مثلا امام است؛ معصوم است؛ اعلم الناس بعد رسول اللّه است و

ص: ۲۳۴

افضل الناس است و ...

اما حصر بالمعنی الاعم، عبارت است از مطلق اموری که مفید حصر هستند و لو مستقیما و بالمطابقه نباشد بلکه بالملازمه و بالمفهوم باشد. مثل: استثنا، که معنای التزامی اش «حصر» است ولی اختصاص به حصر ندارد و معنای مطابقی اش اخراج است مثل: فشربوا منه الا قلیلا. که «الا» ی استثنائیه است. حال، بحث ما، در مفهوم حصر، درباره «حصر به همین معنای ثانی» است. ای بالمعنی الاعم.

اموری که مفید حصر هستند و دلالت بر حصر می نمایند

۱. دسته ای، به توسط ماده، دلالت بر حصر می کنند. ۲. و دسته دیگر، به توسط هیئت، دال بر حصر هستند.

اما دسته اول، که نامش را می گذاریم ادوات الحصر. از آنجا که ادوات حصر و کلمات داله بر حصر متفاوتند و هرکدام احکام مخصوصه ای دارند و، در جمیع صور، مفید حصر نیستند، لذا ناگزیریم که هرکدام را جداگانه مطرح و بررسی نماییم.

یکی از ادوات حصر، کلمه «الا» است. «الا» به سه معنا به کار می رود:

۱. «الا» ی وصفی، ۲. «الا» ی استثنائی، ۳. «الا» ی حصری.

اما «الا» ی وصفی: آن است که صفت واقع شود برای ما قبل خودش (همانند بقیه اوصاف). «الا» ی وصفی همیشه به معنای «غیر» استعمال می شود. مثل: لو کان فیهما آلهه الا الله، ای غیر اله. این قسم حکمش این است که داخل در مفهوم وصف است.

چون وصف در آنجا عبارت بود از مطلق چیزی که صلاحیت دارد که موضوع را تقیید بزند و در کلام محدودیتی ایجاد کند؛ «الا» ی وصفی چنین است. لذا اگر گفتیم جمله وصفی مفهوم دارد، این «الا» ی وصفی هم مفهوم پیدا می کند، و الا فلا و از آن رهگذر که ما، در مفهوم وصف، مدعی شدیم که وصف مفهوم ندارد، اینجا هم می گوییم: «الا» ی وصفی مفهوم ندارد.

مثال: شخصی در محکمه اقرار نمود به اینکه: فی ذمتی لزید عشره دراهم الا درهم. در اینجا الا وصفی است نه استثنائی؛ به دلیل اینکه اگر استثنائی بود، مستثنای به الا، طبق قواعد نحوی، در کلام تام موجب (که مستثنی منه هم ذکر شده باشد)

ص: ۲۳۵

همیشه منصوب است؛ اما اینجا مرفوع آمده (الا درهم)؛ پس «الا» ی وصفی است و معنای این عبارت، آن است که:

در ذمه من است، برای زید، ده درهمی که این صفت دارد غیر یک درهم است و شک که ده درهم، غیر یک درهم است. پس مقر اقرار نموده که زید ده درهم از من طلبکار است. اما مفهوم این جمله آن نیست که غیر از ده درهم، چیزی بر ذمه من ندارد. خیر، ممکن است داشته باشد چون اثبات شی ء نفی ما عدا نمی کند.

اما «الا» ی استثنائیه: مانند، جاءنی القوم الا زیدا. اکرم العلماء الا الفاسقین منهم. این قسم، به اتفاق علمای شیعه، دلالت می کند بر انتفای حکم مستثنی منه از مستثنی (خلافا لابی حنیفه ...)؛ اما علمایی که قائل به آن دلالت هستند، دو دسته می باشند:

بعضی گفته اند: اصلا این دلالت، از منطوق کلام فهمیده می شود. یعنی کلام وضع شده برای دلالت بر اینکه حکم مستثنی منه برای مستثنی ثابت نیست. ولی اکثر علما می فرمایند: این دلالت بالمفهوم است یعنی «الا» وضع شده برای مطلق اخراج و استثنا. لازمه این اخراج، به لزوم بین بالمعنی الاخص، آن است که پس مستثنی محکوم است به نقیض حکم مستثنی منه؛ اما چون لزوم، خیلی بین است، بعضی ها خیال کرده اند که این دلالت بالمنطوق است نه بالمفهوم.

اما «الا» ی حصریه: عبارت است از «الا» ی در کلام منفی و بعد از ادات نفی. مثل لا صلاه الا بطهور. لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد و ...

این قسم هم، مفید حصر است؛ که منحصرا صلاه صحیح، صلاه با طهارت است و صلاه بی طهارت، صلاه نیست. البته این قسم سوم، در حقیقت، برگشت به همان قسم ثانی دارد. یعنی همان «الا» ی استثنائیه است؛ اما استثنا از کلام مثبت، مفید نفی حکم است و استثنا از کلام منفی، مفید اثبات است.

فرع: در بعضی موارد، به قرائن خاص، برای ما ثابت می شود که «الا» وصفی است (مثل همان مثال فوق که «رفع درهم» قرینه است).

و در بعضی موارد، به قرائن خاص، ثابت می شود که «الا» استثنائیه است. مثل جاءنی القوم الا زیدا؛ که «نصب زیدا» قرینه است چون اگر صفت بود، مرفوع بود. در

ص: ۲۳۶

این دو صورت، ما بحثی نداریم.

و گاهی قرینه خاصی در کلام نیست؛ ما هستیم و ظاهر کلام؛ و مردد هستیم که آیا الا وصفی است یا استثنائیه؟ هر دو محتمل است. مثلاـ شخصی در محکمه پیش قاضی اقرار کرد که: لیس فی ذمتی لزید عشره دراهم الاـ درهم. اینجا محتمل است که «الا درهم» صفت باشد برای ما قبل خود، و لذا «درهم» مرفوع آمده؛ که اگر صفت بود، معنای کلام این است که: زید هیچ درهمی از من طلبکار نیست؛ یعنی نیست در ذمه من، از برای زید، ده درهمی که این صفت دارد غیر یک درهم است. و محتمل است که الا استثنائیه باشد، اما «رفع درهم» به خاطر این است که مستثنای در کلام منفی، جایز الوجهین است، یجوز النصب و یجوز البدل، که اگر استثنائیه شد، معنای جمله بالا این است که زید از من یک درهم طلبکار است.

حال اگر شک کردیم، اصل و قاعده در «الا» چیست؟

آیا اصل اولی آن است که استثنائیه باشد و «وصفی بودن» محتاج به قرینه است او بالعکس؟ می فرماید: اصل در کلمه الا، آن است که استثنائیه باشد و «وصفی بودن» محتاج به قرائن خاص است.

بنابراین، هرکجا شک کردیم که آیا الا وصفی است یا استثنائیه، می گوییم استثنائیه است. در نتیجه، در مثال بالا، یک درهم بر ذمه مقر ثابت می شود و طبق اقرارش باید بپردازد.

دوم از ادوات حصر، کلمه «انما» است. همان طوری که الا دلالت بر حصر می کرد، انما هم دلالت بر حصر می نماید.

دلیل مطلب عبارت است از تصریح علمای ادب همراه با تبادر الحصر از این کلمه. آن گاه گاهی انما استعمال می شود در حصر موصوف بر صفت. مانند: انما انت منذر. یا: انما زید عالم او مصلح و ... در این صورت، مفهوم ندارد یعنی دلالت نمی کند که زید، غیر از صفت عالمیت یا مصلح بودن، صفت دیگری ندارد. بلکه از باب مبالغه و مجاز منحصر کرده ایم این موصوف را به این صفت.

و گاهی استعمال می شود در حصر صفت بر موصوف (و به تعبیر جناب مظفر: در

ص: ۲۳۷

حصر حکم در موضوع معین). مانند: إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ و ... که زکات منحصرا حق این هشت گروه است. مفهومش این است که پس زکات مال غیر این ها نیست.

یا مثل: إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا ... که ولایت را منحصر می کند در اللّه و رسول و امیر المؤمنین علیه السّلام و اولاد او. مفهومش این است که پس غیر این ها کسی ولایت و حاکمیت بر مسلمین ندارد.

و مانند: إِنَّما يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ که قبولی اعمال را منحصر می کند به متقین.

مفهومش این است که پس، از غیر متقین عملی پذیرفته نیست.

در این صورت، کلمه انما مفید حصر است و مفهوم هم دارد یعنی به نحو دلالت التزامیه به لزوم بین بمعنی الاخص، دلالت می کند بر انتفای حکم از غیر این موضوع، چنان که بالمطابقه دلالت داشت بر انحصار این حکم به این موضوع.

این قول که «انما دلالت بر حصر می کند» قول مشهور است (و منهم صاحب الکفایه و المظفر و النائینی و ...)

اما اقوال دیگر هم هست. یکی اینکه امام رازی، ذیل آیه: إِنَّما وَلِيُّكُمُ ... در تفسیرش گفته: انما دلالت بر حصر ندارد ...

دیگر اینکه شیخ انصاری و مرحوم حائری می گویند: به اختلاف موارد، مختلف است و ضابطه کلی ندارد.

باز کسانی که می گویند «انما دلالت دارد بر انتفای این حکم از غیر این موضوع»، اکثرشان می گویند «بالمفهوم است» ولی میرزای نایینی فرموده:

«بالمنطوق است» ...

سوم از ادوات حصر، کلمه «بل» اضرابیه است. این کلمه در سه مورد به کار می رود:

۱. گاهی در کلام می آید برای دلالت بر اینکه مضرب عنه (یعنی اسم ما قبل «بل») مقصود نبوده بلکه از روی غفلت یا اشتباه صادر شده. مثلا- می خواست از اول بگوید «جاءنی زید» ولی غافل شد یا سبق لسان شد و گفت «جاءنی عمرو»؛ سپس با کلمه «بل» تصحیح می کند و می گوید «بل زید». این قسم، مفید حصر نیست یعنی دلالت ندارد

ص: ۲۳۸

که حکم مجی ء، فقط مال زید است و مال غیر زید نیست؛ پس مفهوم ندارد.

۲. گاهی استعمال می شود به منظور تأکید ما قبل و تقریر و تحکیم و تثبیت او که حتما چنین است. مثلا می گوید: محمد نبی بل رسول؛ که هرکس رسول بود، مسلم نبی هم هست. یا مثلا: صدیقی عالم بل مجتهد؛ که هرکس مجتهد بود، قطعا عالم هم هست. یا مثل: حبیبی قمر بل شمس؛ که کنایه از زیبایی و جمال بیشتر او است. و امثال ذلک. این قسم از بل هم، دلالت بر انحصار نمی کند تا مفید مفهوم باشد.

تبصره: جناب مظفر مثال می آورند به زید عالم بل شاعر. این مثال، برای این قسم، به نظر حقیر، مناسب نیست چون که بین علم و شاعری عموم و خصوص من وجه است. ممکن است شخص عالم باشد و شاعر هم باشد؛ یا عالم باشد و شاعر نباشد؛ یا شاعر باشد و عالم نباشد. پس نمی توان گفت که «بل شاعر» آمده برای تثبیت عالم بودن. خیر، این را نمی فهماند.

مثال بهتر، همان امثله ای بود که ذکر شد که نسبت عموم و خصوص مطلق بود.

البته می شود گفت که مراد این است که «زید نه تنها عالم است بلکه شاعر هم هست»؛ ولی این تأکید روشن نیست. مثل: زید انسان بل ابیض است.

۳. و گاهی کلمه «بل» استعمال می شود برای ابطال و ردع آنچه که قبل از او ذکر شده. مثل این آیه:

أَمْ یَقُولُونَ بِهِ جِنَّهٌ بَلْ جاءَهُمْ بِالْحَقِ.

این قسم از بل، دلالت بر حصر می کند. یعنی پیامبر جن زده نیست فقط و فقط به حق آمده. مفهومش در این است که به غیر حق نیامده؛ سخنان او حق است و باطلی در او راه ندارد. بل جاءهم بالحق من عند الحق.

هیئت های دلالت کننده بر حصر

چهار از اموری که دلالت بر حصر می نماید، به تصریح علمای ادب، عبارت اند از یک سلسله هیئاتی که در کلام پیدا می شود که از هیئت استفاده می کنیم حصر را. به عنوان نمونه، دو مورد را ذکر می کنیم:

۱. تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر و الاختصاص. مثلا مفعول اگر بر فعل و فاعل

ص: ۲۳۹

مقدم شود، مفید حصر است. مثل:

إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ.

این حصر، از هیئت جمله مستفاد است نه ماده.

۲. تعریف مسند الیه به الف و لام جنس و ماهیت یا استغراق همراه با تقدیم او.

مانند: الشجاع علی. یعنی جنس شجاعت یا تمام شجاع، علی است و لا شجاع الا علی علیه السّلام. یا الائمه من قریش ای لا امام الا من قریش. یا العالم محمد ای لا عالم الا محمد. یا مثل: اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام؛ که «سحیم بن صعب» شاعر، این شعر را در وصف زنش (حذام) گفته که: القول ما قالت حذام؛ یعنی فقط حرف، حرف او است و حرف غیر او هیچ است. این ها هم مفید حصرند و وقتی مفید حصر بودند، مفید مفهوم هم هستند.

در پایان، یک میزان کلی را ذکر می کنند.

هر چیزی که مفید حصر باشد، مفید مفهوم هم هست خواه این حصر را از راه وضع افاده کند یعنی وضع شده باشد للحصر. مثل: انما مثلا- و یا از راه اطلاق و مقدمات حکمت دلالت کند. مثل: دلالت جمله شرطی بر اینکه این شرط، شرط منحصر است و کذلک جمله وصفی علی القول به مفهوم داشتن دلالتش بر اینکه وصف، وصف منحصر است و جانشینی ندارد، این بالاطلاق است.

البته درباره مسند الیه معرف به لام، که در حقیقت مسند است و لو نامش را مسند الیه گذاشته اند، درباره آن سه قول است.

۱. مفید حصر است (و هو قول امام الحرمین- اصول فقه- تفتازانی).

۲. مفید حصر نیست.

۳. ملاک کلی ندارد بلکه به اختلاف موارد، مختلف است (و هو قول الکفایه و النائینی و ...).

یکی از هیئات داله بر حصر، تقدم مسند بر مسند الیه است. مثل: تمیمی انا؛ که در اصل بوده: انا تمیمی؛ یعنی من فقط تمیمی هستم نه قیسی یا کلبی. یا مثلا از کسی می پرسیم: شما فارسی یا کردی یا ترک؟ می گوید: ترک هستم، یعنی فقط زبان

ص: ۲۴۰

ترکی می دانم.

پنجم. مفهوم عدد

قسم پنجم از اقسام مفهوم مخالفت، مفهوم عدد است.

عنوان بحث: هرگاه در کلام مولی حکمی ذکر شود و سپس عدد معینی ذکر شود و موضوع را مقید کند و محدود نماید، آیا این کلام دلالت می کند بر انتفای نوع حکم از غیر این عدد معین یا خیر؟

مثلا در روایات آمده که «در هر ماه، سه روز روزه گرفتن، مستحب است». آیا این کلام مفهوم دارد که «ما زاد بر سه روز، مستحب نباشد» یا مفهوم ندارد و نسبت به ما زاد، ساکت است؟

اگر ثابت شود که عدد مفهوم دارد، آن گاه مفهوم این دسته از روایات، با منطوق روایات دیگری که می گویند «روزه گرفتن در سایر ایام هم، غیر از سه روز، مستحب است»، تعارض می کنند و باید قواعد باب تعادل و تراجیح را پیش آورد. و اگر مفهوم نداشته باشد، معارضه ای در کار نیست. حال، آیا عدد مفهوم دارد یا ندارد؟ می فرماید:

مسئله صوری دارد:

گاهی به دلیل خاصی برای ما ثابت شده که این عدد، برای بیان حد و مرز موضوع است و آمده لتحدید الموضوع هم از جانب زیاده و هم از جانب قلت. مثلا گفته:

تصدق بخمسه دراهم لا اقل و لا اکثر. این قسم مفهوم دارد و مفهومش این است که کمتر از پنج درهم، فایده ندارد و بیشتر از آن هم واجب نیست.

و گاهی به دلیل خاص ثابت شده که عدد، برای بیان تحدید موضوع است تنها از ناحیه کثرت و زیاده نه از ناحیه قلت. مثل دلیلی که گفته «سی روز از ماه رمضان باید روزه بگیری»؛ که دلیل خارجی داریم که حد اکثر وجوب صوم، سی روز است و آن دلیل «صم للرؤیه و افطر للرؤیه» است. اینجا هم مفهوم دارد که بیش از سی روز واجب نیست.

و گاهی به دلیل خاص ثابت شده که عدد، برای تحدید موضوع است تنها از ناحیه قلت؛ و نسبت به کثرت، لا بشرط است. مثلا فرموده: تصدق بخمسه دراهم لا اقل.

ص: ۲۴۱

اینجا هم مفهومش این است که کمتر از این کافی نیست. اما نسبت به ما زاد، ساکت است.

و گاهی ما هستیم و نفس عـددی که در کلام ذکر شـده و هیچ گونه قرینه ای نداریم که دلالت کند که عدد برای بیان حد موضوع است، کثره و قله، یا کثره فقط یا قله فقط. مثل همان مثال: صم ثلاثه ایام من کل شـهر. اینجا محل بحث ماست. و می فرمایـد: به نظر ما، عـدد مفهوم ندارد، یعنی دلالت نمی کند بر انتفای این حکم از ما عدای آن عدد؛ چون اثبات شـی ء نفی ما عدا نمی کند (و هو قول الاکثر).

ششم. مفهوم لقب

قسم ششم از اقسام مفهوم مخالفت، مفهوم لقب است و در آن چند بحث است:

۱. مراد از لقب چیست؟

۲. معنای مفهوم لقب؟

۳. آیا لقب مفهوم دارد یا ندارد؟

۴. عقیده مصنف کدام است؟

اما اولی: لقب، در اصطلاح نحویین، در مقام اسم و کنیه است.

ابن مالک گفته:

و اسما اتی و کنیه و لقباو اخرن اذا ان سواه صحبا

مراد از اسم، عبارت است از ما لیس صدرا باب و لا ام و لم یشعر بمدح او ذم. مثل:

زید- حسن- هند.

مراد از کنیه آن است که مصدر به اب یا ام باشد. مثل ابو القاسم، ام الائمه علیه السّلام.

و مراد از لقب، آن کلمه ای است که مشعر به مدح یا به ذم باشد. مثل: عالم، متقی ...

(که مشعر به مدح است) و فاسق، فاجر (که مشعر به ذم است).

اما در اصطلاح اصول، مراد از لقب، اعم از هر سه قسم است. به عبارت دیگر، هر اسم مشتق یا جامدی است که موضوع برای حاکم مولی واقع شود. مانند: عنوان عبد و امه که می گوید: لا تضـرب العبد و لا الامه. و یا عنوان مسـکین که می گوید: اطعم المسکین. و

یا عنوان سارق و سارقه که می گوید السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما.

اما دومی: در مفهوم لقب، دو قول است: ۱. اکثر علمای اصول، شیعه و سنی

ص: ۲۴۲

گفته اند: لقب مفهوم ندارد، ۲. بعضی از علمای سنی (مانند حنابله) گفته اند: لقب مفهوم دارد.

اما سومی: معنای مفهوم لقب. اگر گفتیم لقب مفهوم دارد، معنایش آن است که سنخ این حکم فقط برای همین عنوان (به مقداری که گسترش دارد و دامنه اش افراد را می گیرد) ثابت است و برای غیر این عنوان (از افراد عناوین دیگر) ثابت نیست. مثلاـ برای عنوان عالم، ثابت است، نه برای عادل و هاشمی و ابیض و ... و اگر گفتیم لقب مفهوم ندارد، معنایش آن است که این کلام، نسبت به سایر عناوین، ساکت است؛ نه نفی می کند وجود حکم را و نه اثبات می کند. الا کاری به سایر عناوین ندارد نفیا او اثباتا.

اما چهارمی: جناب مظفر می فرماید: ما که در جمله وصفی گفتیم دلالت بر مفهوم ندارد چون صفت، قید خود موضوع است نه حکم، در باب لقب به طریق اولی می گوییم: مفهوم ندارد، به جهت اینکه در باب وصف موصوف و صفت جداگانه ذکر شده بود لذا آوردن وصف مشعر به این معنا بود که حکم، دایر مدار او باشد.

مع ذلک ما گفتیم اشعار فایده ندارد باید به درجه ظهور عرفی برسد، اما در باب لقب، اصلا اشعار به تعلیق حکم بر این عنوان هم ندارد چون خود وصف موضوع واقع شده و هیچ موضوعی دلالت نمی کند بر اینکه این حکم فقط معلق بر من است و لا غیر؛ اصلا بوی تعلیق هم نمی آید تا چه رسد به اینکه کلام، ظهور در انحصار حکم به این عنوان داشته باشد تا مفهومش این باشد که پس در غیر این عنوان نیست.

آری، نهایت معنایی که از لقب استفاده می شود، آن است که شخص الحکم معلق بر این عنوان است و شامل سایر عناوین نمی شود؛ اما این از باب مفهوم داشتن نیست و بحث ما در دلالت بر نوع الحکم و طبیعی الحکم است. که آن را دلالت ندارد، چون اثبات شی ء، نفی ما عدا نمی کند. بعضی ها (مثل حنابله) گفته اند: که مفهوم لقب در صف نعال مفاهیم و از اضعف مفاهیم است.

خاتمه

دلالات اقتضا، تنبیه، اشاره

اشاره

در تعبیرات فقها و اصولیان، کثیرا ما نام دلالت اقتضا یا تنبیه یا اشاره برده می شود و

ص: ۲۴۳

مکررا انسان برخورد می کند در مواردی که می گویند: اینجا از باب دلالت اقتضاست؛ یا آنجا از باب دلالت اشاره است. اما مع ذلک در بیشتر کتاب های اصولی متداول و متعارف، این دلالات تشریح و تبیین نشده و حد و مرز آنها مشخص نشده.

لذا ما در این خاتمه برآنیم تا قدری در اطراف این سه نحوه دلالت گفت وگو کنیم.

بحث خود را در دو مقام قرار می دهیم:

۱. مقام اول: معنای این سه قسم دلالت و بیان اینکه این ها چه سنخ دلالتی هستند؟

آیا از نوع دلالات منطوقی اند؟ یا از نوع دلالات مفهومی؟ و یا نوع سومی هستند؟

۲. مقام ثانی: آیا دلالات سه گانه حجیت دارند و وجوب اتباع دارند یا ندارند؟

اما مقام اول: مقدمه: تا به حال با دو نوع دلالت آشنا شدیم که هرکدام شاخه ها و شعبه های متعددی داشت. یکی دلالت منطوقی، که عبارت بود از آن معنایی که اولاـ و بالذات و بالمطابقه از کلام فهمیده می شود (خواه مدلول مفرد باشد و خواه جمله، خواه مدلول ماده باشد و خواه هیئت، خواه مدلول اسم باشد و یا فعل و یا حرف).

و دیگری دلالت مفهومی، که عبارت بود از معنایی که بالملازمه البینیه از کلام متکلم استفاده می شد با این خصوصیت که اولا مدلول جمله باشد و نه مفرد؛ و ثانیا لزومش لزوم بین بالمعنی الاخص باشد لا غیر؛ آن هم باز اقسامی داشت که مفهوم موافقه بود و مفهوم مخالفت با جمیع شعب او. اینک باید بدانیم نوع سومی از دلالت وجود دارد که آن هم از کلام متکلم فهمیده می شود لکن نه نامش دلالت منطوقی است و نه مفهومی به معنای مذکور. به عنوان نمونه:

گاهی کلام متکلم بالملازمه دلالت دارد که از این کلام، لفظ مفردی حذف شده و در تقدیر است که بدون او معنا ناتمام است. یا دلالت می کند که معنای مفردی در تقدیر است که بدون او مقصود ناقص است. یا اینکه کلام بالملازمه دلالت می کند بر مفاد یک جمله لکن لزومش، لزوم بین بالمعنی الاخص نیست تا داخل در مفهوم باشد. حال، نام این دلالات را چه بگذاریم؟ به نظر ما مناسب تر آن است که نامشان را دلالات سیاقیه (ای اسلوب الکلام و مجراه) بگذاریم؛ در مقابل دلالات منطوقی و مفهومی، چنان که بعضی ها این نام را گذاشته اند. و معنای دلالت سیاقیه، آن است که

ص: ۲۴۴

سیاق کلام دلالت می کند بر لفظ مقدر یا معنای مقدر مفرد یا جمله. و سپس دلالت سیاقیه را سه قسم می کنیم:

۱. دلالت اقتضا، ۲. دلالت تنبیه، ۳. دلالت اشاره. و هرکدام را جداگانه بحث می کنیم.

۱. دلاله الاقتضاء

قسم اول از اقسام دلالت سیاقیه، عبارت است از دلالت اقتضا، و آن عبارت است از دلالتی که دارای دو ویژگی است.

۱. اصل دلالت، مراد و مقصود متکلم باشد.

۲. صدق کلام یا صحت کلام، متوقف برآن دلالت باشد؛ که بدون آن، کلام یا صحیح نیست و غلط است. و یا کاذب است و صادق نیست.

«لا یخفی که صحت یا صدق، به صورت مانعه الخلو است یعنی حتما احدهما باید باشد. در بعضی امثله، فقط صحت کلام و در بعضی فقط صدق کلام و در بعضی هر دو متوقف است برآن دلالت».

حال، این توقف صحت یا صدق هم گاهی توقف عقلی و به حکم عقل است. و گاهی توقف شرعی و به حکم شرع است، و گاهی توقف لغوی است (لغت بالمعنی الاعم که شامل کلیه ادبیات عرب می شود) و گاهی توقف عادی و عرفی است.

اینک هفت مثال برای دلالت اقتضا:

۱. رسول اکرم صلّی اللّه علیه و آله فرموده: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام. ضرر و ضرار، به معانی مختلفی معنا شده. ممکن است مراد از ضرر و ضرار، هر دو، یکی باشد یعنی ضرر رساندن مسلمانی به مسلمان دیگر. و ممکن است مراد از ضرر، ضرر به نفس و مراد از ضرار، ضرر به دیگری باشد. و ممکن است مراد از ضرر، ضرر یک طرفی و مراد از ضرار، ضرر طرفینی باشد؛ که این به آن، و آن به این ضرر بزند.

در این حدیث، صدق کلام، متوقف است که کلمه حکم یا اثر شرعی در تقدیر گرفته شود؛ که مراد این باشد که حکم ضروری در اسلام نیست. زیرا اگر چیزی مقدر نباشد، ظاهر کلام این است که ضرر و ضرار در نزد مسلمین نیست. یعنی مسلمین به

ص: ۲۴۵

هم ضرر نمی زنند در حالی که بلااشکال هست.

اساسا سمره ابن جندب (که حدیث، در رابطه با او صادر شده) ضار بود. پس مراد، احکام ضرریه است. مثلا وضوی ضرری یا غسل ضرری و ... در اسلام جعل نشده.

ضرر (همانند عسر و حرج) حد و مرز تکلیف است.

۲. رسول اکرم فرموده: رفع عن امتی ما لا یعلمون. در اینجا هم باید چیزی مقدر باشد به نام مؤاخذه و عقاب، تا کلام صادق باشد؛ و الاـ کلام، کاذب است چون موضوعا «ما لا یعلمون» مرتفع نیست؛ خیلی امور است که امت پیامبر نسبت به آن یعلمون هستند. پس مراد، رفع مؤاخذه است.

۳. باز در حدیث رفع، رسول اکرم صلّی اللّه علیه و آله فرموده: رفع ما اضطروا الیه. در اینجا هم باید چیزی به نام مؤاخذه مقدر باشد. یعنی اگر به چیزی از قبیل اکل میته و ... مضطر شدید، عقاب او مرتفع است یا حکم حرمت در آنجا مرتفع است چون اضطرار، حد تکلیف است و الا به ظاهرش کلام، کاذب است چون کثیرا ما امت ممکن است مضطر شوند و اضطرار به امری پیدا کنند.

۴. حدیث دیگر: امام فرموده: «لا صلاه لمن جاره المسجد الا فی المسجد» یا «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد». در اینجا هم، صحت کلام و صدق کلام، هر دو متوقف است بر تقدیر گرفتن کلمه کامله. و مراد این است که صلاه همسایه مسجد در منزل، صلاه کامل نیست نه اینکه اصلا صلاه نباشد و الا بلا اشکال کلام کاذب است.

۵. آیه شریفه وَ سْئَلِ الْقَرْیَهَ. در اینجا هم صحت کلام عقلا متوقف است بر اینکه لفظ «اهل» مقدر باشد تا از باب مجاز در حذف باشد و یا معنای «اهل» مقدر باشد تا از باب مجاز در اسناد باشد.

توضیح ذلک: المجاز علی ثلاثه اقسام: ۱. مجاز در اسناد، ۲. مجاز در حذف، ۳. مجاز در کلمه.

مجاز در اسناد عبارت است از اسناد الشی ء الی غیر ما هو له. مانند: انبت الربیع البقل یا جری المیزاب. و مجاز عقلی هم می گویند. و مثل: و اسأل القریه؛ که مجازا اسناد دادیم سؤال را به قریه؛ و الا حقیقتا از اهل قریه باید سؤال کرد. پس معنای کلمه

ص: ۲۴۶

«اهل» مقدر است.

مجاز در حذف: لفظی و کلمه ای در تقدیر باشد و به عبارت دیگر، مضافی مقدر باشد. مثل: و جاء ربک ای و جاء امر ربک. یا مثل: وجوه یومئذ الی ربها ناظره، ای الی رحمه بها. یا مثل: و اسأل القریه، ای و اسأل اهل القریه.

مجاز در کلمه: آن است که کلمه ای به معنای کلمه دیگری استعمال شود. مثلا مصدر به معنای اسم فاعل یا مفعول باشد. از قبیل: جعلته تبصره ای مبصرا، یا تذکره ای مذکرا، یا هدی ای هادیا. و از قبیل عکس به معنای قضیه معکوسه یا خلق به معنی المخلوق یا لفظ به معنی الملفوظ و ...

در حاشیه مراح الارواح، صفحه ۴، آمده: «قد یذکر المصدر و یراد به الفاعل او المفعول نحو رجل عدل ای عادل».

«و قوله تعالی: خَلَقَ اللَّهُ* ای مخلوقه و کذلک قد یذکر اسم الفاعل و یراد به المصدر نحو قوله تعالی: فَهَلْ تَرى لَهُمْ مِنْ باقِيَةٍ ای البقاء و قوله: لَيْسَ لِوَقْعَتِها كاذِبَةٌ ای کذب. و یذکر اسم المفعول و یراد به المصدر نحو قوله تعالی: بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ ای الفتنه».

حال، در مثال و اسأل القریه، از باب مجاز در اسناد یا مجاز در حذف است؛ پس باید چیزی مقدر باشد و آن اینکه عقل می گوید: از در و دیوار (که جامد است) سؤال کردن معقول نیست؛ باید سؤال از اهل قریه باشد.

۶. قول شخص به شخص دیگر: اعتق عبدک عنی علی الف. یعنی بنده ات را از جانب من آزاد کن به هزار درهم. در اینجا صحت کلام به حکم شارع متوقف است به اینکه تقدیری باشد؛ یعنی ملکنی العبد بالف ثم اعتقه عنی؛ یعنی اول به من بفروش؛ سپس از جانب من آزاد کن. چرا صحت متوقف بر این است؟ چون ما دلیل داریم که عتق الا فی ملک. تا شخص، مالک عبد نشود، عتق برای او صورت نمی گیرد. لذا در اینجا اول تملیک است و بعد عتق؛ تا عتق برای او صورت بگیرد.

۷. عمرو بن امرؤ القیس یا قیس بن الخطیم گفته:

نحن بما عندنا و انت بماعندک راض و الرأی مختلف

ص: ۲۴۷

در این مثال، صحت کلام، از نظر لغت و ادبیات عرب، متوقف است بر اینکه کلمه «راضون» مقدر باشد خبر برای نحن، زیرا کلمه راض لفظ مفرد مذکر است و مفرد نمی تواند خبر واقع شود از نحن که دلالت بر متکلم مع الغیر دارد.

بعد از بیان امثله، به صورت قانون کلی می فرماید:

کلیه مواردی که کلام بالملازمه بر معنای مفردی دلالت می کند، داخل در دلالت اقتضاست و کلیه مواردی که از باب مجاز در کلمه یا مجاز در حذف یا مجاز در اسناد باشد، همه داخل در دلالت اقتضا هستند.

اگر گفته شود: میرزای قمی (در قوانین، صفحه ۱۶۸) فرموده: مجازات بر دو قسم اند:

۱. مجازاتی که قرینه آنها، قرینه عقلی است. مانند: و اسأل القریه.

۲. مجازاتی که قرینه آنها، قرینه لفظی است. مانند: رأیت اسدا یرمی. حال، قسم اول از مجازات، از نوع دلالت اقتضا هستند ولی قسم ثانی، از نوع دلالت منطوقی و مطابقی است لا غیر.

در پاسخ گوییم: در مثل رأیت اسدا یرمی، که قرینه اش لفظی است:

گاهی خود لفظ اسد را در رجل شجاع استعمال می کنیم ولی مجاز است و محتاج به قرینه است لذا یرمی را قرینه آن قرار می دهیم.

و گاهی کاری به لفظ اسد نداریم بلکه مستقیما از خود قرینه می خواهیم استفاده کنیم؛ این بالملازمه است یعنی می گوییم:

لازمه آوردن یرمی، آن است که مراد متکلم، رجل شجاع باشد و از این حیث، داخل در دلالت اقتضاست.

خلاصه: مناط در دلالت اقتضا، دو چیز است:

۱. اصل دلالت، مراد متکلم باشد.

۲. صدق یا صحت کلام، برآن متوقف باشد.

۲. دلالت تنبیه

قسم دوم از اقسام دلالت سیاقی، دلالت تنبیه است که به آن، دلالت ایما هم می گویند و آن عبارت است از دلالتی که مقصود و مراد متکلم است اما صحت یا صدق کلام، برآن

ص: ۲۴۸

توقف ندارد و درعین حال، از سیاق کلام متکلم یقین می کنیم که آن دلالت را اراده کرده و یا بسیار بعید می دانیم که او را اراده نکرده باشد. وجه اشتراک و تفاوت این قسم از دلالت (که نامش «دلالت تنبیه» است) با قسم قبل (یعنی دلالت اقتضا) روشن است که در نقطه اولی مشترک اند و در نقطه ثانیه ممتاز و متفاوت.

حال، دلالت تنبیه هم، موارد استعمال و کاربرد فراوان دارد که مهم ترین آن موارد، عبارت است از سه مورد که به ترتیب ذکر می کنیم:

یک. مواردی که بین دو امر، ملازمه هست یا عقلا در علت و معلول یا معلولین لعله ثالثه و یا عرفا. متکلم احدهما را ذکر می کند و بدین وسیله مخاطب را متنبه و متوجه به دیگری می نماید که هدف اصلی اش بیان آن امر آخر است.

مثلا شما با رفیقتان قراری گذاشته اید و تعهد کرده اید که سر ساعت ۱۰، فلان کار را بکنید، ساعت ۱۰ که شد، رفیقتان متوجه نیست ولی شما یادآوری می کنی به اینکه می گویی: «دقت الساعه العاشره». یعنی ساعت ۱۰ شد. یعنی وعده ای را که دادی، وقت وفا به آن رسیده است.

یا مثلا شخصی صبحگاه وقتی از خواب برخاست که نماز قضا شده بود. رفیقش به او می گوید: «طلعت الشمس». یعنی خورشید طلوع کرده. منظورش این است که وقت ادای نماز صبح فوت شده. یا مثلا به رفیقت می گویی: «انا عطشان» یا «انا جوعان». یعنی برخیز آب یا غذا بیاور ...

سپس جناب مظفر دو باب دیگر را هم ملحق به همین قسم می کند:

۱. مواردی که متکلم اخبار می کند و منظورش بیان لازم فایده است.

توضیح ذلک: هر خبری باید مفید فایده باشد و افاده کند مخاطب و سامع را فایده ای که یصح السکوت علیها.

حال گاهی اخبار به منظور آگاهاندن مخاطب است از یک واقعه که هدف اصلی از خبرها همین است.

مثلا رفیق شما نمی دانست که زید شهید شده؛ شما می گویی: زید شهید شد و به خیل شهیدان پیوست.

ص: ۲۴۹

گـاهی اخبـار به منظور بیان لازم این فایـده است. یعنی هـدف این است که به مخاطب بفهمانیـد که من هم می دانم. مثلا رفیق شـما روزه دارد. شـما به او می گویید: «انک صائم». خوب، خود مخاطب می داند که صائم است ولی شـما می خواهی به او بفهمانی که من هم می دانم که شما صائم هستید.

۲. و از همین باب است کنایات در یک صورت نه صورت دیگر.

توضـیح ذلک: کنایه عبارت است از ذکر ملزوم و اراده لازم. حال، گاهی در کنایه فقط همان لازم اراده می شود و ملزوم اصلا مراد نیست و مقصود بالافاده نیست. مثلا می گویـد: زیـد جبان الکلب؛ با اینکه زیـد در منزل کلبی ندارد تا جبان باشد. اینجا مرادش این است که رفت و آمد به منزل زید زیاد است. این قسم داخل در دلالت اقتضا می شود چون صدق کلام متوقف بر این دلالت است.

و گاهی در کنایه ملزوم را که می گویـد، معنای حقیقی آن را هم اراده می کنـد و درعین حال لفظ را کنایه قرار می دهـد از معنای دیگری که لازم باشـد، مثلا می گویـد: زیـد کثیر الرماد؛ که مرادش این است که زید خاکستر منزلش زیاد است و لازمه اش جود و سخاوت و مهمان داری اوست. و همین است فرق مجاز و کنایه (کما ذکر فی مختصـر المعانی، صفحه ۱۸۲). در این صورت، داخل در بحث ماست و دلالت تنبیه است (و من هذا الباب، به در می گوییم، دیوار بشنود، نزل القرآن بایاک اعنی و اسمعی یا جار).

دو. از همین باب دلالت تنبیه است آنجا که کلام متکلم مقترن باشـد به چیزی که بفهمانـد که آن چیز، علت یا شـرط یا مانع یا جزء این حکم است و یا بفهماند که آن شـی ء یا شـرط یا مانع یا جزء نیست. مثلا کلام مقرون گشته به سؤال سائل از مورد خاصی. اگر جواب مثبت باشـد، معلوم می شود آن امر علیت یـا شـرطیت یا جزئیت دارد یا مانع است؛ و اگر منفی باشـد، معلوم می گردد که آن امر علیت یا جزئیت یا شرطیت ندارد یا مانع نیست.

به عنوان نمونه چند مثال:

۱. شخصـی از امام یا مرجع تقلیـد می پرسد در نماز دو رکعتی یا رکعت اول و دوم نماز چهار رکعتی شک نمودم و شـکّم به جایی نرسید؛ ماندم معطل؛ چه کنم؟

ص: ۲۵۰

حضرت فرمود: اعد الصلاه، یعنی باید نمازت را اعاده کنی. از این کلام فهمیده می شود که شک مذکور علت بطلان نماز است و علت حکم به وجوب اعاده است.

۲. شخصی به خدمت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله رسید و عرضه داشت: هلکت و اهلکت واقعت اهلی فی نهار شهر رمضان. هم خودم را هلاک کردم و هم همسرم را زیرا در روز ماه رمضان با او مباشرت نمودم. چه کنم؟ حضرت فرمود:

کفر: یعنی کفاره بده. از این کلام فهمیده می شود که مواقعه و مجامعت علت وجوب کفاره است در صوم واجب.

۳. شخصی به امام عرض کرد: بعت السمک فی النهر. یعنی تمام ماهیان دریا را فروختم. یا مثلا: بعت الطیر فی السماء. یعنی تمام پرندگان هوا را فروختم.

حضرت فرمود: بطل البیع؛ این معامله باطل است. از این کلام فهمیده می شود که قدرت بر تسلیم مبیع، شرط صحت معامله است و این شخص قدرت بر تسلیم ماهیان دریا و پرندگان فضا را ندارد؛ لذا معامله اش باطل است.

۴. شخصی به امام عرض می کند که من در نماز، سوره نخواندم. چه کنم؟ امام می فرماید: بطلت الصلاه. از این می فهمیم که سوره جزء نماز است.

۵. شخصی سؤال می کند که من در حمام نماز خواندم؛ صحیح است یا خیر؟

حضرت می فرماید: لا تعید. یعنی اعاده لازم نیست. از این کلام فهمیده می شود که بودن در حمام، مانع از صحت صلاه نیست. و هکذا امثله دیگری نیز وجود دارد.

۶. شخصی در مکان غصبی نماز خوانده. امام می فرماید: تعید. از این فهمیده می شود که بودن در مکان غصبی، مانع صحت نماز است.

سه. از همین باب دلالت تنبیه است آنجا که متکلم در کلامش دو فعل یا بیشتر ذکر می کند و یکی را با متعلقاتش و بند و بیلش ذکر می کند و دیگری بدون متعلق؛ و به وسیله آنکه متعلقش ذکر شده، دلالت می کند بر برخی از متعلقات فعل دیگر.

مثلا می گوید: وصلت النهر و شربت. رسیدم به آب و آشامیدم. اینجا دو چیز فهمیده می شود:

الف. مشروب او ماء بود.

ص: ۲۵۱

ب. از ماء نهر بوده لا غیر.

اما چقدر خودم، با چه وسیله ای خوردم، فهمیده نمی شود.

یا مثلا می گویـد: قمت و خطبت. اولی را با متعلق آورده که «ایسـتادم»؛ بعـد گفته «و خطبه خواندم» یعنی سـخنرانی کردم. اینجا می فهمیم که خطبه خواندم ایستاده؛ اما چقدر؟ دلالتی ندارد. و هکذا مثال های دیگر مثل: یمحوا اللّه ما یشاء و یثبت ای یثبت ما یشاء.

۳. دلالت اشاره

قسم سوم از اقسام دلالت سیاقی، دلالت اشاره است. و این قسم، عکس دو قسم سابق، هیچ کدام از آن دو ویژگی را ندارد. نه اصل دلالت مقصود متکلم است به قصد اسـتعمالی و نه صـحت یا صدق کلام متوقف بر او است لکن این دلالت، به حکم عقل و با دقت عقلی از کلام فهمیده می شود. به عبارت دیگر، مدلول دلالت اشاره، لازمه مدلول کلام است به لزوم غیر بین که محتاج به استدلال است یا لزوم بین بمعنی الاعم محتاج به تصورات سه گانه است مثل مقدمه واجب.

حال، خواه این معنا از یک کلام استنباط شود و خواه از دو کلام، آنجا که از دو کلام فهمیده شود، مانند اینکه خداوند در یک آیه فرموده:

وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً(۱)

و در آیه دیگر فرموده:

وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ(۲).

این دو آیه را که کنار هم می گذاریم و ۲۴ ماه از ۳۰ ماه کم می کنیم، باقی می ماند ۶ ماه؛ و به این وسیله فهمیده می شود که اقل مدت حمل، ۶ مـاه است و این خیلی ثمرات فقهی دارد. وگرنه، مقصود اصـلی در آیه اولی، بیان تعب و رنـج مادر است در حمل و فصال؛ و در آیه دوم، بیان اکثر مدت فصال است.

۱- سوره احقاف، آیه ۱۵.

۲- سوره بقره، آیه ۲۳۳.

ص: ۲۵۲

و آنجا که از یک کلام فهمیده شود، مانند اینکه:

مولی فرموده: کن علی السطح. و این ذی المقدمه را بر ما واجب کرده و خود مولی صحبتی از مقدمه به میان نیاورده اما عقل محاسبه می کند و می گوید که: کون علی السطح، بدون نصب سلم، میسر نیست، پس نصب سلم از باب مقدمه، وجوب دارد اما این وجوب، وجوب تبعی است نه اصلی یعنی عقل حکم به این وجوب کرده به تبع امر مولی به ذی المقدمه، و الا- خود مولی مقصود اصلی اش این نبوده است. عقل ابتدا وجوب ذی المقدمه را تصور می کند؛ سپس رابطه او را با مقدمه تصور می کند و به دنبالش حکم می کند که مقدمه هم واجب است.

حجیت این دلالت ها

پس از تعریف هریک از دلالت سه گانه و بیان موارد و مواقع هرکدام، اینک وارد بحث در جهت ثانیه می شویم. و آن عبارت است از بحث در حجیت این ها (البته قرار بر این است که بحث در حجیت، در مقصد ثالث مطرح شود لکن به طور اجمالی و سر بسته. درباره حجیت این سه دلالت، در همین جا بحث می کنند، چنان که درباره حجیت اصول لفظی هم، در مقدمه ۱۲ کتاب، سربسته اشاره ای کردند). معنای حجیت این است که مولی بتواند به وسیله این دلالات بر عبد احتجاج کند و عبد بتواند بر مولی احتجاج کند. حال، آیا این دلالات سه گانه حجیت دارند یا ندارند؟

برفرض که حجت باشند، از باب ظواهر الفاظ حجیت دارند و یا از باب ملازمات عقلی؟ می فرماید: اما دلالت اقتضا و دلالت تنبیه اگر به درجه ظهور عرفی برسند یعنی در حدی باشد که عرف این دلالت را از کلام بفهمد و بتواند بر گردن متکلم بگذارد که مقصود تو تفهیم این معنا بوده (که نوعا چنین است)، در این صورت، این دو دلالت از باب حجیت ظواهر حجت خواهند بود. آری، اگر به این درجه از ظهور نباشد (که بسیار نادر است) حجیت ندارد.

اما دلالت اشاره: این قسم از باب حجیت ظواهر، بلااشکال حجیت ندارد و اساسا نام این قسم را «دلالت» گذاشتن، مسامحه است. بهتر آن است که نامش را اشاره و اشعار بگذاریم نه دلالت اشاره. زیرا در مقدمه هشتم کتاب، به اثبات رساندیم که

ص: ۲۵۳

دلالـت تـابع اراده و قصـد است. و لـذا در همـان مقـدمه، دلالـت تصوری را از اقسام دلالت نـدانستیم و آن را از باب تـداعی معانی گرفتیم و گفتیم: این تقسیم دلالت به تصوری و تصدیقی، تقسیم شی ء به نفسه و غیره است و صحیح نیست. و در دلالت اشاره هم قصدی نیست چون در جهت اولی بیان نمودیم که در دلالت اشاره، مدلول به این دلالت، مقصود به قصد استعمالی نیست چون این عقل است که با محاسبه، کشف لازم می کند (برعکس دو دلالت قبل). لذا این قسم از باب ظواهر الفاظ، بلااشکال حجیت ندارد.

آری، از بـاب ملازمـات عقلی ممکن است کسـی قائـل به حجیت آن باشـد که اگر عقـل مـا ملزوم را ادراک نمایـد و ملازمه را هم ادراک نمایـد، حکم به لازم می کنـد و از راه ملازمه کشف می کنـد لازم را، خواه آن لازم حکم باشـد مثل اینکه عقل حکم می کند به وجوب مقدمه، از این باب که شارع حکم نموده به وجوب ذی المقدمه که ملزوم است و عقل ادراک می کند ملازمه را بین وجوب ذی المقـدمه و مقـدمه. لـذا حکم می کند به اینکه مقدمه این واجب هم واجب است. یا مثل اینکه شخصـی در محکمه اقرار می کند که این خانه ملک طلق زید است و این عبای دوش من ملک بکر؛ و آقای خالد هم ۱۰ هزار تومان از من طلبکار است و ...

اینجا آقای قاضـی این مقر را به لوازم اقرارش اخذ می کند و اگر مقر له نبخشاید، قاضی مقر را مجبور می کند به پرداخت این امور. حال، هرچه مقر داد و فریاد بزند که من شوخی کردم و قصدی نداشتم؛ یا بگوید بین این اقرار من و اخذ لوازم، ملازمه ای نیست، به حرف او توجهی نمی شود. یا مثل اقل مدت حمل، شش ماه است.

و یا غیر حکم باشد، مثل استدلالات عقلی در قیاس استثنایی اتصالی از راه استثنای عین مقدم، نتیجه می گیرد عین تالی را، و هرکجا که حکم عقـل حجت بود، این دلالـت هم حجت است و الاـ فلاـ [و سـیأتی در ملازمات عقلی، ان شاء اللّه تعالی، بیان موارد ملازمه (که صغراست) و در مباحث حجت، بیان حجیت حکم عقل (که کبراست)].

ص: ۲۵۴

ص: ۲۵۵

باب پنجم: عام و خاص

اشاره

باب پنجم از ابواب مباحث الفاظ، باب مهم و پرثمر عام و خاص است. در این باب، یازده بحث اصلی داریم که به ترتیب مطرح می شود.

ابتدا چهار اصطلاح را معنا می کنیم:

الف. عام، ب. خاص، ج. تخصیص، د. تخصص

عام و خاص، از اصطلاحاتی هستند که مفهومشان بدیهی و روشن است و نیاز به تعریف ندارد بلکه هر انسانی معنای این دو اصطلاح را می فهمد. بنابراین، تعریفی که برای این دو اصطلاح ذکر می کنیم، فقط تعریف لفظی است و از باب تبیین لفظی و عبارتی به لفظ و عبارت آسان تر است وگرنه تعریف ماهوی ندارند و بالنتیجه اشکال ها و جواب ها به اینکه این تعریف جامع افراد یا مانع اغیار نیست، مورد ندارد.

حال، مراد از عام چیست؟

عام عبارت است از آن لفظی که مفهوم و معنای آن لفظ شامل شونده و فراگیرنده باشد تمام افراد و مصادیقی را که عنوان عام بر آنها قابل انطباق و صدق است.

مثلا: عنوان «کل انسان» عام است یعنی شامل می شود هر فردی را که عنوان انسان بر او صدق می کند. یا «کل شی ء» عام است و شامل می شود هر مصداقی را که عنوان شی ء بر او منطبق است (اعم از جمادات، نباتات، حیوانات، انسان ها و ...)

بعد می فرماید: و گاهی لفظ «عام» بر خود حکم اطلاق می شود یعنی گفته می شود که این حکم، عام است به این اعتبار که تمام افراد موضوعش را شامل می گردد و در

ص: ۲۵۶

تمام آنها پیاده می شود. مثلاـ کل شی ء طاهر. حکم طهارت، عام است. یا أحل لکم ما فی الارض جمیعا؛ که حکم حلیت، عام است و شامل تمامی مصادیق ما فی الارض می شود و یا به این اعتبار که حکم، جمیع افراد متعلق را شامل می شود.

مثلاـ وجوب در اکرام کل عالم، شامل اکرام علما می شود در هر حالی از حالات که باشند، در حال قیام یا قعود، در حال اکل یا شرب یا مسافرت و ... یا به این اعتبار که حکم، شامل جمیع مکلفین می گردد.

مثلا: وجوب صلاه، عام است؛ أی یشمل جمیع المکلفین و لا یختص بمکلف دون مکلف، چه مکلف عام باشد چه جاهل، چه رجل چه امرئه.

یا مثلا وجوب معرفه اللّه، عام است ای لا یختص بمکلف دون مکلف.

خاص، نکته مقابل عام و عبارت است از لفظی که دلالت می کند بر بعض افرادی که عنوان شامل آنها می شود نه تمام افراد. مثلا می گوید: یجب اکرام بعض العلماء؛ که «بعض العلماء» شامل تمامی علمای عالم نمی شود. یا: یجب اکرام زید العالم و ...

و گاهی بر خود حکم هم خاص گفته می شود به لحاظ اینکه شامل می شود بعض از افراد موضوع را. مثلا: اکرم العلماء العدول. وجوب اکرام فقط شامل علمای عدول است نه فساق. و یا به لحاظ اینکه شامل می شود بعض از افراد متعلق را؛ و یا به لحاظ اینکه شامل می شود بعض افراد مکلفین را نه تمام آنها را.

مثلا می گویند: مکلفین مرد، این حکم را دارند که جهاد بر آنان واجب است یا نماز جمعه واجب است، نه همه مکلفین که شامل زن ها هم بشود.

تخصیص عبارت است از اخراج بعض از افراد موضوع از تحت حکمی که برای عام ثابت است بعد از اینکه موضوعا داخل هستند یعنی عنوان عام فی نفسه شامل آنها هم می شود لکن (به توسط) تخصیص و تبصره، این افراد را از تحت حکم عام بیرون می بریم. مثل: اکرم العلماء الا الفاسقین منهم.

مورد «تخصیص» شبیه مستثنای متصل است. مثل: جاءنی القوم الا زیدا که زید موضوعا داخل در قوم است ولی حکما خارج است.

تخصص آن است که عنوان عام، از همان اول امر، بدون اینکه تخصیص بخورد،

ص: ۲۵۷

فی حد نفسه شامل این افراد نمی شد که خروج موضوعی دارند.

مثلا وقتی می گوید: اکرم العلماء، اینجا جهال تخصصا بیرون هستند و نیازی به تخصیص ندارند. نظیر استثنای منقطع که: جاءنی القوم الا حمارا باشد. حمار، از اول، داخل در قوم نبود تا بعد استثنا شود بلکه از اول، بیرون بوده است.

نکته: عام و خاص (همانند «مطلق و مقید» و «مجمل و مبین») از امور نسبی است.

ای چه بسا عنوانی، نسبت به ما دون خویش، از افراد عام است ولی نسبت به ما فوق خودش (که عنوان کلی تری باشد) خاص است.

مثلا: عالم، نسبت به افراد خودش، عام است که شامل فاسق و عادل از علما می شود ولی نسبت به انسان، خاص است چون انسان شامل جاهل هم می شود به خلاف عالم. و قس علی هذا فعلل و تفعلل.

اقسام عام

اشاره

عام به طور کلی به سه قسم منقسم می شود:

۱. عام استغراقی، ۲. عام مجموعی، ۳. عام بدلی.

قبل از بیان این اقسام، باید بدانیم که اختلاف است میان علما در اینکه آیا این اقسام سه گانه، برای عام است فی نفسه، یعنی با قطع نظر از تعلق گرفتن حکم شرعی به آن، و یا این اقسام از برای عام، به اعتبار تعلق گرفتن حکم است به عام (که تعلق حکم، تابع ملاک است).

و چون ملاک، سه نحوه ممکن است بوده باشد، لذا نحوه تعلق گرفتن حکم به عام، سه گونه خواهد بود.

و در هنگام حکم نمودن، مولی عام را سه گونه لحاظ خواهد نمود، وگرنه عام در همه جا به یک معناست و هو شمول ما یصلح لانطباق هذا العنوان علیه؟

برخی از علما (مانند شهید صدر) قول اول را گرفته اند و برخی هم (مانند صاحب کفایه) قول ثانی را گرفته اند.

جناب مظفر همین عقیده را دارد. لذا می فرماید:

ینقسم العام الی ثلاثه اقسام باعتبار تعلق الحکم به.

ص: ۲۵۸

اینک تعریف این سه قسم:

عام استغراقی آن است که حکم شرعی در آنجا ثابت باشد برای جمیع افراد موضوع، آن هم به این کیفیت که هر فردی مستقلا و علی حده موضوع حکم باشد و حکم، اگرچه به صورت ظاهر، واحد است ولی به سیرت و در باطن، به تعداد افراد موضوع، انحلال پیدا می کند و در نتیجه، هر فردی از افراد، به تنهایی، امتثالی و عصیانی دارد. مثلاـ مولی می فرماید: اکرم کل عالم. این وجوب اکرام، برای هر فردی از افراد عالم و هر انطباقی از انطباقات او و هر مصداقی از مصادیق او جداگانه ثابت است. و اگر در خارج صد نفر عالم وجود دارد، این مکلف اگر هر صد نفر را اکرام نمود، صدتا امتثال حاصل می شود و اگر هیچ کدام را اکرام ننمود، صد عصیان صورت می گیرد و اگر پنجاه نفر را اکرام نمود، پنجاه امتثال و پنجاه عصیان صورت می گیرد و هکذا ...

عام مجموعی آن است که حکم شرعی در آنجا ثابت باشد برای مجموع افراد موضوع من حیث المجموع. به این معنا که مجموع افراد، روی هم رفته یک موضوع مرکب را تشکیل می دهند و یک حکم بر مجموع آنها بار است و در نتیجه، در عام مجموعی، اگر همه افراد اتیان شد، یک امتثال تحقق می یابد. و اگر همه اتیان نشد، مساوی است که هیچ کدام از افراد اتیان نشود و یا بعض اتیان شود دون بعض، درهرصورت یک عصیان تحقق پیدا می کند.

مثلا مولی فرموده: آمن بالائمه علیهم السّلام؛ یا: آمن بالانبیاء؛ یا: آمن باصول الدین ... در این موارد ایمان به مجموع بما هو مجموع لازم است و متعلق حکم است، یعنی به همه ۱۲ امام علیهم السّلام یا به تمام ۱۲۴۰۰۰ پیامبر یا تمام اصول پنج گانه، ایمان بیاور.

پس اگر شخصی به امامت ۱۱ امام علیه السّلام معتقد باشد ولی امامت امام دوازدهم را انکار کند، این کأن به هیچ امامی ایمان نیاورده و امتثال حاصل نمی شود. هکذا در انبیاء و اصول دین ...

عام بدلی آن است که حکم شرعی در آنجا ثابت باشد برای یک فرد از افراد موضوع علی البدل؛ به این معنا که در واقع یک فرد از افراد عام، موضوع این حکم

ص: ۲۵۹

است اما آن یک فرد، تعیین نشده بلکه لا علی التعیین گذاشته شده است که قابل انطباق و صدق بر هر فردی از افراد عام است.

مثلا مولی فرموده: اعتق أیه رقبه شئت.

کلمه «ای» عموم بـدلی را دلالـت دارد؛ یعنی یـک فرد از افراد رقبه را بایـد آزاد کنی ولی مختاری و آزادی که هر فردی از افراد را انتخاب کنی و آزاد نمایی.

در نتیجه، اگر یک فرد را اتیان نماید، امتثال حاصل می شود و تکلیف از دوش او برداشته می شود.

(لا یخفی که این اقسام برای مطلق هم هست کما سیأتی).

اشکال: میرزای نایینی فرموده: ما دو قسم عام بیشتر نداریم:

۱. استغراقی، ۲. مجموعی.

امـا قسم سومی به نام عام بـدلی نـداریم و عام بـدلی را از اقسام عام شـمردن، از روی مسامحه و سـهل انگاری است، به جهت اینکه صدور ذیل این مرکب، باهم تنافی دارند.

از طرفی، عمـوم یعنی شـمول و فراگیری همـه افراد و از طرفی، بـدلیت یعنی یـک فرد از افراد، لاـ علی التعییـن؛ و این دو قابـل جمع نیستند. و از قبیل «کوسه و ریش پهن» و «یک بام و دوهوا» است.

جواب: جناب مظفر می فرماید: عمومیت همه جا به معنای شمول و سریان و فراگیری است لکن عموم کل شی ء بحسبه.

عموم استغراقی حساب خاص خود را دارد و عموم مجموعی هکذا.

در عمـوم بـدلی هم مراد از عمومیت و شـمول این است که: هر فردی از افراد صـلاحیت دارنـد که موضوع یـا متعلق برای این حکم شرعی باشـند. و این اسـتعداد و قـابلیت در همه افراد هست. اگرچه بالفعل تمام افراد موضوع حکم نیسـتند ولی عموم بـدلی نامش با خودش هست و معنای بدلیت این است که: هر فردی شایستگی دارد که این حکم در او امتثال و پیاده شود.

نعم: گاهی این عموم بدلی از دال لفظی استفاده می شود. مانند: اعتق أیه رقبه شئت، که کلمه «أیه» دلالت بر عموم بدلی دارد.

ص: ۲۶۰

و گاهی از راه اطلاق کلام و به توسط مقدمات حکمت ثابت می گردد.

مثلا مولی می فرمایـد: اعتق رقبه. ما با جاری ساختن مقدمات حکمت، ثابت می کنیم که هر فردی از افراد آزاد شود، امتثال حاصـل می شود چه رقبه مؤمن و چه کافر، چون مولی در مقام بیان بود و اگر غرض در خصوص رقبه مؤمن بود، بایـد مقید می کرد و چون بیان نکرده، پس عتق مطلق رقبه کافی است.

حال، در صورت اولی، نامش عام بدلی است و در صورت ثانیه نامش اطلاق بدلی است در قبال اطلاق شمولی.

عام بدلی جایش داخل عام و خاص است و اطلاق بدلی داخل در باب مطلق و مقید است.

همین سخن در عام استغراقی و مطلق شمولی هم می آید.

و علی کـل حـال: گـاهی موضوع حکم تحت نهی می رود. مثل: لا تکرم الفساق؛ یا: تکرم فاسـقا. در اینجا عموم، هم به لحاظ افراد موضوع و هم به لحاظ احوالات افراد، عموم اسـتغراقی است و معنای کلام این است که هیـچ فردی از افراد فاسق را در هیچ حالی از حالات اکرام نکن.

و گـاهی موضوع حکم تحت امر می رود. در اینجـا اگر بـا کلمه «کـل و اخوات آن» یـا بـا لفظ جمع محلی به «الف و لام» اسـتعمال شود، مانند: اکرم العلماء، یا اکرم کل عالم، باز عمومیت و شـمول، به لحاظ افراد عالم، عموم اسـتغراقی است ولی به لحاظ احوالات افراد، بـدلیت دارد و معنـای کلام این است که: اکرام هر فردی از افراد علما واجب است اما نه در تمام حالات بلکه در یک حال از حالات مثل حال راکب بودن یا ماشی بودن و ... که اکرام شوند، کفایت می کند. و اگر با کلمه «ای» استعمال شود، مانند:

اعتق أیه رقبه شئت، در این صورت، عمومیت و شمول، هم به لحاظ افراد عام و هم به لحاظ احوالات افراد، بدلیت دارد.

و گاهی متعلق حکم تحت نهی می رود. مانند: لا تقربوا الزنا، که زنا فعل اختیاری انسان است و تحت نهی رفته. در اینجا عمومیت و شمول، هم به لحاظ افراد و هم به لحاظ احوالات آن، عموم استغراقی است و معنای کلام این است که به هیچ فردی از

ص: ۲۶۱

افراد زنا در هیچ حالی از حالات نزدیک نشوید.

و گاهی متعلق الحکم تحت امر وجوبی یا استحبابی می رود. مانند: وَ أَقِیمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّکاهَ* و ... در چنین صورتی غالبا عموم، عموم بدلی است یعنی لازم نیست تمام افراد صلاه را در جمیع حالات اتیان کردن، بلکه کافی است یک فرد از افراد صلاه را در یک حالی از حالات به جا آوردن.

۱. الفاظ عموم

اشاره

بعد از بیان دو مقدمه، وارد مباحث اصلی عام و خاص می شویم.

فنقول: در این باب، جمعا ۱۱ بحث اساسی داریم.

اولین بحث، درباره الفاظ و کلمات داله بر عموم است. در این فصل، ما در حقیقت دو بحث داریم:

۱. آیا در لغت عرب یا هر لغت دیگر، الفاظی داریم که مختص به عموم و حقیقت در عموم باشد به طوری که استعمالش در غیر عموم مجاز باشد یا نداریم؟

۲. برفرض که چنین الفاظی داشته باشیم، این الفاظ چند قسم اند؟ و نحوه دلالت شان بر عموم چگونه است؟ بالوضع؟ او بالاطلاق؟ او بحکم العقل؟

بحث اول را جناب مظفر با یک اشاره می گذرند و می فرمایند: لا شک در اینکه ما الفاظی داریم که مخصوص عموم اند و دلالت بر عموم می کنند ولی باید بدانیم که در این مرحله ۵ نظریه وجود دارد:

۱. اکثر علمای اصول فرموده اند: برای عموم الفاظی هست که اختصاص به عموم دارد.

۲. کلیه الفاظی که ادعا شده اختصاص به عموم دارند. به عکس است یعنی اختصاص به خصوص دارند و استعمالشان در عموم مجاز است.

۳. کلیه این الفاظ، مشترک لفظی هستند بین عموم و خصوص، هم لغتا و هم شرعا.

۴. سید مرتضی رحمه اللّه فرموده: این الفاظ، در لغت عرب، مشترک لفظی اند بین عموم و خصوص ولی در عرف شرعی، حقیقت هستند فقط در عموم.

ص: ۲۶۲

۵. گروهی نیز قائل به توقف شده اند (کما ذکر فی المعالم).

اما بحث دوم: الفاظی که دال بر عمومند، دو دسته اند:

۱. الفاظی که به مادتها دلالت بر عموم دارند و برای عموم وضع شده اند. مانند:

لفظ کل و جمیع و أی و کافه. مثل: اکرم کل عالم؛ احل لکم ما فی الارض جمیعا؛ اعتق أیه رقبه شئت؛ انا ارسلناک للناس کافه.

۲. اموری که به توسط هیئت، دلالت بر عموم می کنند. مثل:

الف. نکره در سیاق نهی: لا تضرب احدا.

ب. نکره در سیاق نفی: ما جاءنی من احد.

ج. جمع محلی به الف و لام: اکرم العلماء.

د. مفرد محلی به الف و لام: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا، الماء اذا بلغ قدر کرّ ینجسه شی ء و ...

اما کیفیت دلالت این ها بر عموم: برخی از این کلمات، دلالت شان بر عموم، بالوضع است؛ بعضی دیگر، دلالت شان بر عموم، به حکم عقل است؛ و برخی دیگر، به توسط اطلاق و مقدمات حکمت، لذا هرکدام را جداگانه و جداگانه بحث می کنیم:

۱. لفظ کل و اخوات کل و آنچه که به معنای کل است، دلالت شان بر عموم، بالوضع است یعنی کلمه «کل» دلالت می کند بر اینکه حکم برای جمیع افراد مدخولش ثابت است و این دلالت هم، به توسط وضع است که واضع، لفظ کل را برای دلالت بر این معنا وضع کرده است به دلیل تبادر؛ که از کلمه کل و جمیع و هرچه که سور موجبه کلیه واقع شود در هر لغتی از لغات، این عمومیت به ذهن تبادر می کند و تبادر هم که یکی از نشانه های علم به وضع است.

اما فرقی ندارد که این عمومیت، به نحو عموم مجموعی باشد یا به نحو عموم استغراقی باشد.

(شهید صدر، در این بحث، میزان را بیان فرموده: اگر کل داخل بر اسم نکره شود، معنا، استیعاب به لحاظ افراد طبیعت است. مثل: اکرم کل رجل، اقرأ کل کتاب؛ و اگر داخل بر اسم محلی به الف و لام شود، معنا، استیعاب اجزاست. مثل: اقرأ کل السوره

ص: ۲۶۳

یا کل الکتاب).

۲. نکره در سیاق نفی یا نهی: این دو، دلالت شان بر عموم، سلب به حکم عقل است نه به توسط وضع واضع. به دلیل اینکه مولی نهی کرده از ایجاد طبیعت ضرب؛ و عقل می گوید: انعدام طبیعت، به انعدام جمیع افراد اوست؛ پس باید جمیع افراد ضرب را نسبت به جمیع افراد انسان ها ترک کنم تا امتثال حاصل شود و الا فلا یحصل الامتثال.

فرق اینکه دلالت به حکم عقل باشد یا به وضع باشد، این است که: دلالت عقلی، سابق بر دلالت لفظی است؛ یعنی اگر ثابت شد که عقلا دلالتی دارد، نوبت به دلالت وضعی نمی رسد ولی اگر ثابت نشد که عقلا دلالتی دارد- ولی امکانش بود- آن گاه بحث می شود که آیا لفظا و بالوضع دلالتی دارد یا ندارد؟ اما نتیجه هر دو، از لحاظ دلالت، یکی است.

۳. جمع محلی به الف و لام و مفرد محلی به الف و لام:

مقدمه: گاهی الف و لام در جمع و مفرد، الف و لام عهد است. مثلا مولی وارد مجلس علما می شود و به عبدش می گوید: اکرم العلماء، که مرادش علمای معهود است یعنی علمای حاضر در مجلس. یا مثلا عالمی به خدمت مولی رسیده و مولی به عبدش می گوید: اکرم العالم، و مرادش همین عالم حاضر است. در این صورت، بلااشکال، جمع یا مفرد، افاده عموم نمی کند و شامل جمیع علما (چه حاضر چه غایب) نمی شود.

ولی گاهی الف و لام، الف و لام عهد نیست بلکه الف و لام استغراق است. اینجا هم مفید عموم است قطعا.

و گاهی الف و لام برای جنس است؛ این محل بحث است که آیا مفید عموم است یا خیر؟

و برفرض که باشد بالوضع است یا به مقدمات حکمت؟

و ملحق می شود به جمع و مفرد معرف به لام، جمع و مفرد مضاف مثل: قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، یُوصِیکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلادِکُمْ، و مثل: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ، فلیحذر الذین یخالفون عن امره.

ص: ۲۶۴

جناب مظفر می گوید: به نظر ما جمع و مفرد محلی به لام یا مضاف، در صورتی که فرد یا افراد معهودی از آن اراده نشده باشد، افاده می کنند عمومیت و شمول را؛ با این تفاوت که عمومیت در جمع محلی به الف و لام، بالوضع است به دلیل تبادر؛ یعنی واضع، هیئت جمع با ال را برای دلالت بر عموم و شمول وضع کرده است.

اما در مفرد محلی به لام، این عمومیت از راه اطلاق و مقدمات حکمت است و تفاوت دیگری با یکدیگر ندارند.

و قد توهم: بعض از علما (که ظاهرا خطیب قزوینی، در «تلخیص المفتاح، بحث مسند الیه» باشد) خواسته اند فرق دیگری هم بین عموم جمع و عموم مفرد بگذارند و آن فرق این است که گفته اند:

عموم جمع عبارت است از: کل جماعه جماعه. یعنی اگر گفت: اکرم العلماء، مکلف باید در هرباری، جماعتی از علما را که حد اقل سه نفر باشند یا دو نفر، اکرام نماید تا یک امتثال صدق کند.

و اگر در هر مرتبه یک نفر را اکرام نمود، امتثال حاصل نمی شود و معنای اکرم العلماء این است که: اکرم کل جماعه جماعه من العلماء، نظیر عموم تثنیه که اگر مولی گفت: اکرم کل عالمین، معنایش این است که: اکرم کل اثنین اثنین من العلماء. پس اگر یک نفر را اکرام کرد، امتثال نکرده و باید دو نفر را اکرام کند، به خلاف عموم مفرد که به معنای کل فردفرد است.

منشأ این توهم:

گفته اند: ما باید معنای مفرد و تثنیه و جمع را (که مدخول ادات عموم واقع می شوند) حساب کنیم:

مفرد بر یک فرد دلالت می کند. تثنیه، بدون ادات عموم، بر دو فرد دلالت می کند.

جمع، دلالت بر جماعت و گروه می کند که حد اقل ۲ یا ۳ نفر به بالا باشد.

آن گاه، ادات عموم هم کاری که می کند، این است که: افاده می کند عمومیت مدخول خودش را. پس اگر مدخولش مفرد باشد (مثل: اکرم کل عالم) کل افاده می کند عمومیت را به لحاظ کل فردفرد. و اگر مدخولش تثنیه باشد (مثل: اکرم کل عالمین)

ص: ۲۶۵

کل افاده می کند عمومیت را به لحاظ کل اثنین اثنین. و اگر مدخولش جمع باشد (مثل:

اکرم جمیع العلماء یا اکرم العلماء) باز ادات العموم (که جمیع یا جمع محلی به الف و لام باشد) افاده می کند عمومیت را به لحاظ کل جماعه جماعه.

پس عموم جمع با عموم مفرد فرق پیدا کرد به اینکه در عموم مفرد، استغراق به لحاظ کل فرد، فرد است. فیحصل الامتثال باکرام کل فرد جداگانه.

ولی در جمع، عمومیت و استغراق به لحاظ مرتبه است. ای؛ کل مرتبه مرتبه من مراتب الجمع فلا یحصل الامتثال باکرام شخص واحد. چنان که عموم تثنیه با مفرد فرق است.

جناب مصنف، به پیروی از اکثریت علما، این سخن را رد می کند و می فرماید:

قیاس نمودن عموم جمع به عموم تثنیه، مع الفارق است به جهت اینکه تثنیه، هم از جانب قلت و هم از جانب کثرت، محدود است به اینکه کمتر از دو تا نباشد و الا تثنیه نخواهد بود بلکه مفرد است؛ و بیشتر از دو تا هم نباشد و الا جمع است و تثنیه نخواهد بود.

لذا عموم تثنیه هم، به لحاظ کل اثنین اثنین خواهد بود اما به خلاف جمع که از ناحیه قلت محدود است به جهت اینکه اقل مراتب جمع، بنا بر قول مشهور، ۳ فرد است و بنا بر قول جمعی، ۲ فرد است و بر کمتر از آن، جمع اطلاق نمی شود لکن از جانب کثرت حد و مرز ندارد، اگر این جمع در خارج هزار فرد داشته باشد، تمام این ها یک مرتبه از مراتب جمع است که جمع همه را یکجا شامل است نه اینکه ما به تعداد هر فردی مرتبه درست کنیم.

و معنای عمومیت و استغراق در جمع این است که: به مرتبه دانیه و حد اقل اکتفا نکن، بلکه تا آخر افراد برو و همه را اکرام کن. همان طور که در مفرد معنای عمومیت این بود. پس، از ناحیه استغراق و شمول، ما بین مفرد و جمع فرق نیست. مفرد هم، کل فردفرد است جمع هم عمومیتش به لحاظ کل فردفرد است.

آری، یک تفاوت ما بین جمع و مفرد هست که آن هم از محل بحث خارج است و آن این است که: اگر مفرد دلالت بر استغراق نداشت، شامل یک فرد می شود و به همان

ص: ۲۶۶

یک فرد اکتفا می توان کرد. مثل: اکرم رجلا.

ولی اگر جمع دلالت بر استغراق نداشت، حد اقل شامل سه فرد می شود و به کمتر نمی شود اکتفا کرد. مثل: اکرم رجالا. اما در ناحیه استغراق که مورد بحث است، فرق ندارند.

چند نکته

۱. علمای تفسیر هم همین نظریه اکثریت را اختیار نموده اند. لذا آیه وَ اللَّهُ یُحِبُّ الْمُحْسِنِینَ* یا فَإِنَّ اللَّهَ لا یُحِبُّ الْکافِرِینَ را این طور معنا کرده اند که: خدا هر فرد نیکوکاری را دوست می دارد و یا اجرش را ضایع نمی کند؛ و خدا هر فرد کافری را دشمن می دارد و عقاب می کند.

۲. در این مقام، چند بحث دیگر هم وجود دارد که جناب مظفر طرح نکرده:

الف. عموم مفرد اشمل است یا عموم جمع؟ که نوعا گفته اند: عموم مفرد اشمل است. مثل: لا رجل فی الدار ...

ب. جمع محلی به لام، به معنای عموم افرادی است یا مجموعی؟ نوعا افرادی و استغراق را گفته اند.

ج. اصل در عموم آیا استغراقی بودن است یا مجموعی بودن؟ نوعا استغراق گفته اند.

۲. مخصص متصل و منفصل

اشاره

بحث دوم از مباحث عام و خاص، مربوط است به اقسام مخصص.

مقدمتا باید بدانیم: ما دو دسته قوانین و عمومات و قواعد عامه داریم:

۱. عموماتی که در فن معقول از آنها بحث می شود. مثلا در کلام می گویند: کل ممکن محتاج الی المؤثر. یا در فلسفه می گویند: اجتماع نقیضین محال است. یا در ریاضیات می گویند: ۴- ۲* ۲ و ...

این دسته از عمومات آبی از تخصیص هستند.

۲. عمومات جعلی و اعتباری که عقلا برای اداره زندگی خودشان، اعتبار می کنند به دست نمایندگانشان. و یا شارع مقدس اعتبار می کند برای سعادت بشر.

ص: ۲۶۷

این دسته از عمومات مورد بحث است و این ها اغلب تخصیص و تبصره دارند. لذا گفته اند «ما من عام الا و قد خص». با دانستن این مقدمه، می گوییم:

تخصیص در مقدمه اول بحث عام و خاص روشن شد (تعریف شد) که عبارت است از: «خروج حکمی». اینک در مقام بیان اقسام آن هستیم.

مخصص به طور کلی بر دو قسم است:

۱. مخصص لفظی، ۲. مخصص لبی (کما سیأتی)

مخصص لفظی هم بر دو قسم است:

۱. مخصص متصل، ۲. مخصص منفصل.

متصل: عبارت است از آن مخصصی که متصل به خود عام باشد و در همان کلامی که عام وارد شده، خاص هم وارد شده باشد مانند: اشهد ان لا اله الا اللّه؛ که الا اللّه در کنار لا اله آمده است. و مانند: اکرم العلماء الا الفساق منهم و ... و در حکم مخصص متصل است، قرائن حالیه ای که از کلام متکلم فهمیده می شود و قرینه هستند بر اراده نمودن خصوص. مثل اینکه: مولی، در مجلسی، از علمای فاسق به شدت مذمت نمود؛ بعد که از آن مجلس خارج شد، به عبدش دستور می دهد که: اکرم العلماء.

اینجا از حال مولی پیداست که مرادش علمای عادل است.

یا مثلا: پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله به عنوان رسول خدا بفرماید: لا اله موجود.

اینجا از حال رسالت و پیامبری او روشن می شود که مرادش لا اله الا اللّه است، یعنی نفی سایر اله ها را می نماید غیر اللّه تبارک و تعالی.

اما منفصل: عبارت است از مخصصی که در کلام مستقل و جدایی از عام وارد شده، یعنی عام در کلام جداگانه و خاص در کلام جداگانه دیگری واقع شده. مثلا: اول فرمود: اکرم العلماء، و بعد از ۲ ساعت فرمود: لا تکرم الفساق من العلماء. یا بالعکس، یعنی اول خاص را گفت و بعد عام را.

ل، مخصص متصل و منفصل باهم یک ما به الاشتراک و یک ما به الامتیاز دارند.

وجه اشتراک هر دو مخصص

هر دو قرینه می شوند بر مراد جدی مولی: یعنی همان طوری که مخصص متصل قرینه

ص: ۲۶۸

است بر اینکه مولی عموم را اراده نکرده بلکه ما عدا الخاص را اراده نموده، همین طور مخصص منفصل هم قرینه می شود و کشف می کند از اینکه مولی در واقع خصوص مرادش بوده نه عموم.

تفاوت هر دو مخصص

مخصص اگر متصل به عام ذکر شود، از همان ابتدا جلوی ظهور عام را در عموم می گیرد و اجازه نمی دهد که نطفه عموم منعقد شده و عمومیت استقرار یابد. ولی مخصص اگر منفصل و جدای از عام ذکر شود، کاری به اصل ظهور عام ندارد بلکه عام صادر شده و ظهورش در عموم مستقر شده؛ بعد که دلیل خاص می آید، با حجیت ظهور عام در عموم مزاحمت می نماید و در مقام معارضه و مزاحمت، دلیل خاص بر دلیل عام مقدم می شود. در تقدیم خاص بر عام، دو مبنا وجود دارد:

الف. مبنای آخوند و پیروانش این است که دلیل خاص، اقوی از دلیل عام است یعنی دلالتش بر مراد قوی تر است. و القوی یقدم علی الضعیف فالخاص یقدم علی العام. و جهت قوت خاص احد الامرین است:

۱. خاص اظهر است و عام ظاهر و الاظهر قوی و القوی مقدم. مثل: اکرم العلماء و لا تکرم الفساق من العلماء.

۲. خاص نص است و عام ظاهر و النص قوی و القوی مقدم. مثل: اکرم العلماء و لا تکرم زید العالم.

ب. مبنای میرزای نایینی و پیروان او این است که دلیل خاص، عند العقلاء و العرف، قرینه و بیان برای دلیل عام است و لا شک در اینکه بیان بر ذو البیان و قرینه بر ذو القرینه مقدم است، خواه دلیل خاص اقوی دلالتا باشد (کما فی غالب الموارد که هر دو منطوقی باشند) و خواه دلیل خاص قوی تر از عام نباشد (مثل آنجایی که عام، منطوقی و خاص، مفهومی باشد). در این صورت هم خاص مقدم است از باب قرینه بودن.

دلیل مطلب در این تفاوت و ما به الامتیاز چیست؟

مقدمه: هر کلامی دارای چهار ظهور و دلالت است:

ص: ۲۶۹

۱. ظهور تصوری.

۲. ظهور تصدیقی مراعی و متزلزل.

۳. ظهور تصدیقی استعمالی.

۴. ظهور تصدیقی جدی.

اما ظهور تصوری:

هریک از کلمات و مفردات این کلام، ظهور در معنایی دارند و دلالت بر معنایی می کنند. این را ظهور تصوری می گویند.

اما ظهور تصدیقی مراعی:

هنگامی که متکلم مشغول سخن گفتن است، پیش از آنکه سخنش را به پایان برساند و از تکلم فراغت پیدا کند، کلامش ظهور در معنایی پیدا می کند. مثلا تا گفت:

اکرم العلماء، این جمله ظهور در وجوب اکرام جمیع علما پیدا کرد. اما این ظهور متزلزل است و قابل تبدیل و تغییر است. اگر به دنبال آن کلام سکوت کرد، آن ظهور در کلام پابرجا و مستقر می شود و اگر به دنبال آن گفت: الا الفساق منهم، ظهور قبلی رفت و ظهور جدید به حسب دلالت قرینه آمد با اینکه بخش اول کلام ظهور در عموم داشت ولی با انضمام بخش بعدی، کلام ظهور در ما عدا الخاص پیدا می کند.

اما ظهور تصدیقی استعمالی:

هنگامی که متکلم از تکلم فارغ شد و سکوت کرد، ظهور کلام در یک معنا مستقر و پابرجا می شود. اگر مخصص متصل آورد، ظهور در ما عدا الخاص مستقر می شود و اگر نیاورد، ظهور در عموم مستقر می شود. این ظهور در عموم تابع نبودن قرینه متصله است و ظهور استعمالی است یعنی به حسب ظاهر کلام در این معنا استعمال شده و عرف این معنا را می فهمد.

اما ظهور تصدیقی جدی:

هنگامی که انسان یقین کند که قرینه ای (متصل یا منفصل) در کار نیست و زمینه آوردن قرینه منتفی شده، اینجا یقین می کند که مراد جدی و واقعی مولی همین بوده.

مثلا مولی گفت: اکرم العلماء، و عبد رفت و مشغول اکرام شد و قرینه ای نیامد؛

ص: ۲۷۰

اینجا معلوم می شود که در واقع اکرام همه را می خواسته.

(لا ـ یخفی که این اقسام را در جلد ثانی، در مباحث حجت خواهند گفت و خود مصنف این اقسام را قبول ندارد به جز قسم رابع، ولی ما برای تبیین مطالب درسی گفتیم).

حال، با دانستن این مقدمه، رمز امتیاز مخصص متصل و منفصل را بیان می کنیم:

* ابتدا: یک کبرای کلی

* سپس: تطبیق آن بر ما نحن فیه

* سپس: نتیجه گیری

اما کبرای کلی

هر کلامی که از متکلم صادر می شود (چه عام باشد، چه مطلق و چه امر و چه نهی و ...) مادامی که متکلم از سخن گفتن فراغت نیافته، حق دارد قیود مختلفی به کلامش بیفزاید و مخاطب حق ندارد قضاوت نماید که مراد متکلم این بوده یا ظاهر کلامش این را دلالت دارد بلکه باید صبر نماید و انتظار بکشد تا اینکه کلام به پایان برسد.

وقتی که متکلم سکوت نمود به طوری که عرفا بگویند کلام به پایان رسیده و کلام بعدی جدای از قبل است، اینجا می تواند بگوید مراد شما این بوده و ظاهر کلام این است. (للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء ما دام متکلما).

آری، در وسط کلام یک ظهور بدوی مراعی پیدا می شود که اگر متکلم قرینه ای بر خلاف او تا پایان کلامش نیاورد، همان ظهور مستقر می شود و الا اگر قرینه ای آورد، ظهور بدوی می رود و ظهور ثانوی جای آن می آید.

شاهد مطلب

لذا اگر قرینه ای بیاورد که مجمل باشد، باعث می شود که کلام به طور کلی مجمل شود و ظهور در هیچ معنایی پیدا نکند.

اما تطبیق بر ما نحن فیه

عام که از متکلم صادر می شود، یک ظهور بدوی در عموم پیدا می کند. اگر به دنبالش بلافاصله مخصص را آورد، ظهور مراعی می پرد و ظهور در ما عدا الخاص پیدا

ص: ۲۷۱

می کند؛ و اگر قرینه ای نیاورد، همان ظهور بدوی مستقر می شود و عام ظهورش بر عموم منعقد می شود.

نتیجه

اگر مخصص متصل باشد، از همان ابتدا جلوی ظهور عام در عموم را می گیرد و اجازه نمی دهد که نطفه عموم منعقد شود. اما:

اگر مخصص منفصل باشد، کلام عام آمده و ظهور در عموم پیدا کرده و مستقر هم شده، اما وقتی مخصص منفصل آمد، جلوی اصل ظهور را که نمی گیرد ولی جلوی حجیت آن ظهور را می گیرد و اجازه نمی دهد که این عام در عموم حجت شود، بلکه مقدم بر عام می شود از این باب که قرینه کاشف از مراد جدی مولی است.

۳. استعمال عام در باقی مانده مجاز است یا حقیقت؟

سومین بحث از مباحث عام و خاص، این است که بلااشکال، عام، مادامی که تخصیص نخورده و در عموم و شمول جمیع افراد استعمال می شود، این استعمال حقیقت است. مثل: اکرم کل عالم.

انما الکلام، در مواردی است که عام تخصیص خورده و در ما عدا الخاص استعمال شده (مثلا در ۸۰٪ از علما- که علمای عدول باشند- استعمال شده). آیا چنین استعمالی حقیقت است یا مجاز؟

در مسئله چهار قول مطرح شده:

۱. استعمال عام در باقی مانده بعد التخصیص مجاز است مطلقا (و هو قول اکثر القدماء الی زمان الشیخ الانصاری رحمه اللّه).

۲. استعمال عام در باقی مانده بعد التخصیص حقیقت است مطلقا (و هو قول اکثر المتأخرین من الشیخ الی زماننا هذا).

تفصیل یکم:

۳. اگر مخصص:

الف. متصل باشد، استعمال عام در باقی مانده حقیقت است.

ص: ۲۷۲

ب. منفصل باشد، استعمال عام در باقی مانده مجاز است.

تفصیل دوم:

۴. اگر مخصص:

الف. متصل باشد، استعمال عام در باقی مانده مجاز است (به عکس تفصیل یکم).

ب. منفصل باشد، استعمال عام در باقی مانده حقیقت است (به عکس تفصیل یکم).

البته تفصیلات دیگری هم وجود دارد.

جناب مظفر می فرماید: قول دوم حق است، یعنی این استعمال حقیقت است مطلقا (چه در متصل و چه در منفصل).

دلیل ما: نخست باید ببینیم چه عاملی باعث شد که گروه کثیری از قدما قائل به مجازیت این استعمال شده اند و منشأ این پندار باطل چه بوده است؟

سپس این منشأ را ریشه کن کنیم و ابطال نماییم تا مطلوب ما ثابت گردد.

می فرماید: منشأ این توهم آن است که قائلین به مجازیت ملاحظه نموده اند که ادات عموم در اصل وضع شده برای دلالت بر عموم و شمول مدخولشان مر جمیع افراد خودش را.

مثلا کلمه «کل» وضع شده برای دلالت بر اینکه: حکم برای جمیع افراد مدخولش (که عام است) ثابت است (چه عادل و چه فاسق).

ولی پس از اینکه عام تخصیص خورد، دیگر شامل جمیع افراد مدخولش نمی شود بلکه باقی مانده را شامل می شود؛ پس این عام در موضوع له خودش (که عموم است) استعمال نشده؛ پس این استعمال مجاز است (لان المجاز استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له).

دفع این توهم:

جناب مظفر می فرماید:

اگر اندکی تأمل کنی و سخن بزرگان را چشم بسته نپذیری، خواهی یافت که این پندار باطل است و مجازیتی در کلام پیدا نشده مطلقا (چه در آنجا که عام به مخصص متصل تخصیص خورده باشد؛ چه در آنجا که به

ص: ۲۷۳

مخصص منفصل تخصیص خورده باشد؛ چه نسبت به خود ادات عموم و چه نسبت به مدخولشان).

حال یک یک حساب می کنیم:

اما در آنجا که عام مخصص به متصل باشد: در اینجا نه مجازیتی نسبت به ادات عموم پیدا شده و نه در مدخول آنها.

اما در خود ادات عموم: ادات عموم (کما ذکرنا) وضع شده برای دلالت بر عموم و شمول مدخول، جمیع افرادش را یعنی کل یا جمیع و ... دلالت می کند که این حکم شامل جمیع افراد مدخول است اما تعیین نمی کند که افراد مدخول هزارتاست یا صدتا، بلکه افراد مدخول (هرچند تا که باشد، چه زیاد و چه کم) ادات عموم دلالت بر همان ها دارد.

نهایت، چیزی که هست، این است که:

گاهی: مدخول ادات عموم با یک لفظ دانسته می شود. مثلا می گوید: اکرم کل عادل، ما می فهمیم که این حکم مخصوص عدول است و شامل فساق هم نمی شود.

و گاهی: دو لفظ یا بیشتر بر این مدخول دلالت می کند. مثل: اکرم کل عالم عادل؛ یا اکرم کل عالم الا الفاسقین؛ که عالم عادل دو لفظاند: و یا عالم الا الفاسقین دو لفظ است و روی هم رفته، دلالت بر علمای عادل دارد.

در صورت تخصیص، تخصیص معنایش آن است که مدخول کل هر عالمی نیست بلکه خصوص عالم عادل است. اما کلمه کل و سایر ادات عموم در معنای خودش استعمال شده که دلالت بر شمول و عموم باشد باز هم شامل جمیع علمای عادل می شود.

شاهدش هم این است که ما نمی توانیم به جای کلمه «کل» کلمه «بعض» بگذاریم و بگوییم «اکرم بعض العلماء الا الفاسقین». درحالی که اگر ادات عموم، در عموم و شمول استعمال نشده بود، باید بتواند به جای آن «بعض» گذاشت (و لیس کذلک).

چرا نمی توان کلمه «بعض» را به جای «کل» گذاشت؟

به دلیل اینکه اگر «بعض» گذاشتیم، دیگر استثنا آوردن و گفتن «الا الفاسقین»

ص: ۲۷۴

صحیح نیست. به جهت اینکه استثنا اخراج حکمی است که مستثنی منه موضوعا شامل همه افراد می شود؛ سپس بعض از افراد را حکما خارج می کنیم و اگر بعض العلماء گفتیم، از اول شمول بعض العلماء نسبت به علمای فاسق مسلم نشده تا بعد ما استثنا کنیم و خروج حکمی باشد. پس استثنا غلط است.

همان طور که صحیح نیست بگوییم: اکرم بعض العلماء العدول؛ که ابتدا کلمه «بعض» را به کار ببریم، سپس با مخصص متصل تخصیص بزنیم که: العدول به جهت اینکه موضوع از اول معین نشده بلکه مبهم بود و از اول شمولش نسبت به غیر عدول مسلم نشده تا ما تخصیص بزنیم و بگوییم: فقط العدول.

به خلاف آنجا که «کل» بیاوریم که در آن صورت، موضوع کاملا محدد و معین است.

آن گاه، هم استثنا صحیح است و هم سایر مخصصات متصله که بگوییم: «اکرم کل عالم الا الفاسقین».

بناء علی هذا، ادات عموم وضع شده اند برای عموم و شمول؛ و بعد از تخصیص هم، دلالت بر عموم و شمول می کنند اما قبل از تخصیص، دایره مدخول ادات موسع بود ولی بعد التخصیص، این دایره مضیق شده است و این تأثیری ندارد.

اما در مدخول ادات عموم:

در مدخولشان هم مجازیتی پیدا نشده است. به جهت اینکه مدخول (که کلمه عالم یا انسان ... باشد) وضع شده برای نفس ماهیت و طبیعت به نحو لا بشرط. یعنی «عالم» وضع شده برای «ذات ثبت له العلم» و «کاتب» وضع شده برای «ذات ثبت له الکتابه» و ... و هیچ گونه دلالتی بر افراد و مصادیق ندارد (نه کلا و نه بعضا) و دلالت بر جمیع یا بعض، از دال دیگر فهمیده می شود (که کلمه «کل» یا «بعض» یا امثال آن باشد).

روی این اساس، اگر این مدخول را مقید نمودیم، یعنی گفتیم: اکرم کل عالم عادل، یا، اکرم کل عالم الا الفاسقین، در اینجا عالم در معنای خودش استعمال شده (که «ذات ثبت له العلم» باشد) و آن خصوصیت یعنی اراده شدن ما عدا الخاص (الفاسق) را قید و مقید دلالت دارند از باب تعدد دال و مدلول. و در باب مطلق و مقید خواهد

ص: ۲۷۵

آمد که تقیید مطلق موجب مجازیت نمی شود بلکه تعدد دال و مدلول درست می شود (عند من تأخر عن سلطان العلماء).

اما در آنجا که عام به مخصص منفصل تخصیص بخورد، در اینجا هم هیچ گونه مجازیتی ایجاد نمی شود، نه در ادات عموم و نه در مدخول آنها.

اما نسبت به ادات عموم: سخن همان است و همان گونه که مخصص متصل موجب تقیید مدخول می شد (و سیأتی که تقیید موجب مجازیت مطلق نمی شود) همچنین مخصص منفصل هم قیدی است که به وسیله او مدخول ادات عموم تقیید می شود. فلا مجازیه فی البین.

و لو فرض: برفرض کسی بگوید که این مخصص منفصل، تنها موجب تقیید مدخول نیست بلکه موجب تخصیص خود عموم است و عموم عام را تخصیص می زند روی این اساس که تا مخصص نیامده، خیال می کردیم که مراد مولی عموم است؛ بعد که آمد، معلوم شده که مراد مولی عموم نیست.

در جواب، باز هم خواهیم گفت که این موجب مجازیت نمی شود زیرا که قبلا گفتیم که مخصص منفصل کاری به مراد استعمالی ندارد.

مراد استعمالی، همان عموم است و کلام در عموم استعمال شده و در عموم هم ظهور پیدا کرده، فقط مخصص منفصل، قرینه کاشف از مراد جدی است و جلوی حجیت عام را می گیرد. فلا مجازیه فی البین.

۴. حجیت عام مخصص در باقی

چهارمین بحث در باب عام و خاص، این بحث است که آیا عام، بعد از تخصیص، در باقی مانده افراد حجیت دارد یا نه؟

یعنی نسبت به باقی مانده هرکجا شک کردیم آیا می توانیم به عموم عام تمسک کنیم یا خیر؟

چند مثال:

مثال الف. مولی فرمود: اکرم العلماء، سپس فرمود: لا تکرم مرتکب الکبائر، ما

ص: ۲۷۶

یقین داریم که علمای عادلی که نه مرتکب کبیره اند و نه صغیره، داخل در تحت عام هستند و وجوب اکرام دارند. و باز یقین داریم کـه مرتکـب کبـائر از تحت عـام بیرون شـده به توسـط تخصـیص. امـا شـک داریم که آیـا مرتکب صـغایر هم از تحت عـام بـا یک مخصص دیگر خارج شده یا نه؟

اینجا آیا می توانیم به عموم عام تمسک کنیم یا نه؟

اگر گفتیم عام نسبت به تمام الباقی حجت است، پس در موارد مشکوک به عموم عام تمسک می کنیم و الا فلا.

مثـال ب. مولی فرمود: اکرم کل عالم الا زیـدا و عمروا. در اینجا ما یقین داریم که عموم عام شامل حسن و حسـین و علی و هادی و ... (که افراد عالمنـد) می شود و یقین هم داریم که زیـد و عمرو از تحت عموم عـام بیرون شـده انـد امـا شک داریم که آیا مولی با تخصـیص دیگری خالـد و بکر را هم اخراج نمود یـا خیر؟ اینجـا اگر عام را در باقی مانـده حجت دانستیم، به عموم عام تمسک می کنیم و الا فلا.

ج. مثال دیگر: مولی فرمود: کل ماء طاهر، سپس با دلیل دیگری متصـلا یا منفصـلا خارج نمود آبی را که ملاقات با نجس کرده، و یکی از اوصـاف ثلاـثه او متغیر شـده چه قلیل و چه کثیر، حال یقین داریم که آن دسـته از آب ها که ملاقات با نجس نکرده، داخل در تحت عموم عام هسـتند، و یقین هم داریم که آن آبی که ملاقات با نجس کرده و متغیر هم شـده، از تحت عام خارج است، ولی نسبت به آب قلیلی که ملاقات با نجس کرده اما متغیر نشده، شک داریم که در تحت عام باقی است یا خارج شده؟

چرا شک داریم؟

چون احتمال می دهیم که مولی با یک مخصـص دیگر، این آب قلیل را هم از تحت عام بیرون برده باشد، ولی یقین هم نداریم؛ در اینجـا اگر گفتیم «این عـام، در تمـام البـاقی، حجت است» در مورد این مـاء قلیل، به عموم عام تمسک می کنیم و حکم می کنیم به طهارت او.

اما اگر عام را در باقی مانده حجت ندانستیم، نسـبت به این ماء قلیل ملاقی با نجس، نمی توانیم به عموم عام تمسک کنیم و حکم به طهارت او کنیم بلکه باید به دنبال دلیل

ص: ۲۷۷

خارجی دیگری بگردیم تا از آن راه، نجاست یا طهارت این ماء را به دست آوریم.

بعد از دانستن این امثله، می گوییم: در مسأله حجیت عام در باقی مانده بعد از تخصیص، چهار قول هست:

۱. عام در باقی مانده حجت است مطلقا (و هو قول اکثر القدماء و المتأخرین).

۲. عام در باقی مانده حجت نیست مطلقا (و هو قول أبی ثور علی ما قاله الحکیم.

فی «حقائق الاصول»).

۳. تفصیل داده اند بین عام مخصص به متصل با عام مخصص به منفصل، به اینکه در اولی حجت است دون الثانی (و هو قول البلخی و جماعه).

۴. به عکس قول سوم (و لم نعرف قائله).

عقیده مظفر: حق، قول اول است و به نظر ما این نزاع، مبتنی بر نزاع در بحث قبل است که آیا استعمال عام در باقی مانده بعد از تخصیص، حقیقت است یا مجاز؟

آن کسانی که در آن مسئله، استعمال را حقیقی دانستند، در این مسئله راحت اند و بحثی ندارند به جهت اینکه ادات عموم، وضع شده بود للعموم و الشمول؛ الآن هم در همان معنا استعمال می شود، تنها بعد از تخصیص، قدری دایره مدخول مضیق شده و قبل التخصیص موسع بود، و الا مجازیتی پیدا نشده؛ پس عام، بلااشکال در باقی مانده حجت است.

اما آن کسانی که در آن مسئله، استعمال را مجازی دانستند، در اینجا دو دسته می شوند:

۱. دسته ای می گویند: عام بعد از تخصیص، مجاز می شود و مجاز مراتبی دارد؛ یک مرتبه اش تمام الباقی است و مراتب دیگرش، بعض الباقی است (اکثر و کثیر و قلیل و اقل). اما در عین حال می گویند: عام در باقی مانده حجت است از باب اینکه ما قانونی داریم که اذا تعذرت الحقیقه فأقرب المجازات أولی بالاراده؛ و در اینجا تمام الباقی، أقرب المجازات است به عام. پس عام، بعد از تخصیص، در او استعمال می شود.

۲. اما دسته دیگر می گویند که این مجازات کثیر، همه مساوی هستند و هیچ کدام اولویتی ندارند؛ لذا کلام مجمل می شود و ما نمی دانیم کدام مرتبه از مراتب اراده شده؛

ص: ۲۷۸

پس عام در باقی مانده حجیت نخواهد داشت.

پس قائلین به حقیقت راحت اند ولی قائلین به مجاز، مبتلا به مشکل هستند و دو دسته شده اند. در خاتمه، بعضی ها خیال کرده اند که هرکس در آنجا قائل به مجازیت باشد، در اینجا قائل به عدم حجیت است.

جناب مصنف می فرماید: این توهم باطل است. قائلین به مجاز در آن مسئله، خودشان در این مسئله دو دسته شده اند.

۵. آیا اجمال مخصص در عام سرایت می کند

تاکنون به برخی از تقسیمات مخصص اشاره شد من جمله:

۱. مخصص، یا متصل است یا منفصل.

۲. مخصص، یا لفظی است یا لبی.

حال باید بدانیم که مخصص، در تقسیم دیگر، منقسم می شود به دو قسم:

۱. مبین، ۲. مجمل.

مطالبی که در بحث سوم و چهارم گفتیم، مربوط به موردی بود که مخصص کاملا مبین است و هیچ گونه اجمال و ابهامی ندارد، نه در مفهوم و نه در مصداق؛ و نظر ما این شد که استعمال عام در باقی مانده، بعد از تخصیص، حقیقت است مطلقا؛ و ایضا عام در باقی مانده، حجت است مطلقا.

اینک در این مبحث پنجم، بحث در موردی است که مخصص، مجمل و مبهم باشد. می خواهیم ببینیم آیا اجمال دلیل خاص، سرایت به عام می کند و موجب اجمال عام هم می شود، و در نتیجه هرکجا شک نمودیم، به عموم عام نمی توانیم تمسک کنیم؟ یا اینکه نه، اجمال خاص، سرایت به عام نمی کند و لطمه به حجیت عام نمی زند و در نتیجه هرکجا شک کردیم، به عموم عام می توانیم تمسک کنیم؟

مقدمه: اجمال و ابهام دلیل خاص، به یکی از دو صورت است:

۱. گاهی اجمال در مفهوم دلیل خاص است که از این قسم تعبیر می کنند به «شبهه مفهومیه» و آن عبارت است از اینکه: اصل معنا و مفهوم خاص برای ما مجمل و مردد

ص: ۲۷۹

باشد و ذو احتمالات باشد و ندانیم که معنای مخصص چیست؟ و کدام یک از این احتمالات است؟

چند مثال:

الف. مثال خارجی متداول بین العلماء. مولی فرمود: اکرم العلماء و سپس متصلا یا منفصلا فرمود: الا الفساق منهم یا لا تکرم الفاسقین منهم. ما نمی دانیم که معنای فاسق چیست؟ آیا فاسق یعنی کل من خرج عن طاعه اللّه (اعم از مرتکب کبائر و مصر بر صغایر) یا مراد از فاسق، من ارتکب الکبائر أو أصرّ علی الصغائر است؟ ملاحظه می کنید که مفهوم خاص اجمال دارد.

ب. مولی فرمود: کل ماء طاهر الا ما تغیر طعمه أو لونه أو ریحه. در اینجا ما نمی دانیم که مراد از تغیر چیست؟ آیا مراد، خصوص تغیر حسی است که به یکی از حواس سه گانه (ذائقه، باصره، شامه) احساس می شود، کما قال به الشهید الثانی رحمه اللّه؟ یا مراد از تغیر، اعم است از تغیر حسی و تغیر تقدیری مانند اینکه اوصاف ثلاثه آب، با اوصاف نجاست، یکی است و تغیر محسوس به احدی الحواس المذکوره نیست، ولی در واقع هست، لذا تغیر تقدیری و معنوی گویند، کما هو مسلک العلّامه فی القواعد و المختلف.

ملاحظه می کنید که اجمال، در ناحیه مفهوم است.

ج. مولی فرمود: أحسن الظن الا بخالد. حذف متعلق که به چه کسی حسن ظن داشته باشیم، مفید عموم است، یعنی بکل أحد؛ و شاهدش هم استثنای بعدی است.

حال ما نمی دانیم که مراد از خالد چه کسی است: آیا مراد، خالد بن بکر است یا خالد بن سعد؟ اجمال در معنا و مفهوم خالد است.

سر اینکه جناب مظفر دو مثال می آورد، این است که: مثال اول، مال اقل و اکثر است و مثال ثانی، مال متباینین.

۲. و گاهی اجمال در ناحیه مفهوم خاص نیست بلکه معنا و مفهوم دلیل خاص، کاملا مبین است اما اجمال در ناحیه مصداق است که آیا این فرد به خصوص که عنوان عام قطعا او را شامل می شود، داخل در عنوان خاص شده و از تحت عام حکما بیرون

ص: ۲۸۰

رفته، یا خیر، باقی در تحت عام است؟

مثلاـ می دانیم که فاسق یعنی (من ارتکب الکبائر أو أصرّ علی الصغائر؛ ولی نمی دانیم که آیا زید عالم، مرتکب کبیره، یا مصر بر صغیره است یا نیست؟ اجمال در مصداق مخصص است و از آن تعبیر می شود به «شبهه مصداقی». یا مثلا می دانیم که مراد از تغیر، خصوص تغیر حسی است ولی نمی دانیم که این آب که دبس متنجس در او ریخته اند و رنگش عوض شده، آیا تغیر محسوس مال شیره است یا مال نجاست است؟ یا مثلا می دانیم که مراد از تغیر، اعم از حسی و تقدیری است ولی نمی دانیم که این آب آیا متغیر به نجاست شده یا نشده است؟

حال، از آنجا که این دو قسم از اجمال و شبهه، هرکدام احکام خاصی دارند، لذا هرکدام را در باب مستقل و جداگانه ای مطرح می کنیم.

یک. شبهه مفهومی

در شبهه مفهومیه که معنا و مفهوم دلیل خاص برای ما مجمل و مردد است، این دوران و تردید دوگونه است:

الف. گاهی دوران بین اقل و اکثر است. مانند دو مثال اول که نمی دانیم آیا مراد از فاسق، خصوص مرتکب کبائر و مصر بر صغایر است، یا اعم از مرتکب کبائر و مرتکب صغایر، و آیا مراد از تغیر، خصوص تغیر حسی است یا اعم از تغیر حسی و تقدیری.

ب. و گاهی دوران، بین متباینین است. مانند مثال سوم که نمی دانیم آیا مراد از خالد، خالد بن بکر است یا خالد بن سعد (اقل و اکثر همیشه در مواردی است که قدر متیقن در کار است که اقل باشد، و ما زاد برآن مشکوک است که اکثر باشد، ولی در متباینین، قدر متیقن در کار نیست).

در هریک از این دو صورت، گاهی مخصص، متصل است، و گاهی منفصل است.

روی هم رفته، چهار قسم پیدا می شود که این اقسام فی الجمله (نه بالجمله) با یکدیگر اختلاف دارند، لذا هرکدام را جداجدا ذکر می کنیم:

۱. الدوران بین الاقل و الاکثر و المخصص متصل. مثل أکرم العلماء الا الفساق منهم.

ص: ۲۸۱

۲. الدوران بین المتباینین و المخصص متصل. مثل أحسن الظن الا بخالد.

۳. الدوران بین الاقل و الاکثر و المخصص منفصل. مثل أکرم العلماء، لا تکرم الفاسقین من العلماء.

۴. الدوران بین المتباینین و المخصص منفصل. مثل أکرم کل عالم، لا تکرم زیدا العالم.

اینک احکام این چهار قسم:

اما قسم اول و دوم: حق آن است که در هر دو قسم، اجمال مخصص سرایت کند به خود عام، و عام را هم مجمل می سازد، و در نتیجه نسبت به موارد مشکوک نمی توانیم به عموم عام تمسک کنیم، و دلیل مطلب این است که سابقا هم گفتیم که مخصص متصل، از سنخ قرینه صارفه ای است که پیوسته و متصل به خود کلام است و از همان ابتدا جلوی ظهور عام را در عموم می گیرد و اجازه نمی دهد که ظهور عام در عموم منعقد شود بلکه سبب می شود که دلیل عام، ظهور در ما عدا الخاص پیدا کند؛ بنابراین، اگر خود مخصص، مبین شد، ظهور اولی می رود و ظهور ثانوی می آید اما اگر مخصص، مجمل باشد، اجمالش سرایت به عام می کند و آن ظهور بدوی عام را به هم می زند و ظهور جدیدی هم برای کلام پیدا نمی شود؛ لذا عام مجمل می شود و در موارد مشکوک نمی توانیم به عموم عام تمسک کنیم بلکه باید حکم آنها را از دلیل خارجی مطالبه نماییم.

آری، نسبت به افرادی که یقین داریم که داخل در تحت عام هستند، به یقین خود عمل می کنیم نه به اصاله العموم، به حیث که اگر این کلام عام هم نبود و ما یقین می کردیم به وجوب اکرام این دسته، یقین در حق ما حجت بود و باید به آن ترتیب اثر می دادیم.

اما قسم سوم، آنجا که دوران بین الاقل و الاکثر باشد و مخصص منفصل باشد، مانند اکرم العلماء، و لا تکرم الفاسقین من العلماء، در این صورت، می فرماید: حق آن است که اجمال دلیل خاص، سرایت به دلیل عام نمی کند و موجب اجمال عام نمی گردد و در موارد مشکوک می توانیم به اصاله العموم تمسک کنیم و آنها را داخل در تحت حکم عام نماییم؛ یعنی مثلا عام مرتکب صغیره هم وجوب اکرام داشته باشد.

ص: ۲۸۲

دلیل مطلب: فرض این است که مخصص، منفصل است، و علی هذا دلیل عامی که از مولی صادر شد، ظهور در عموم پیدا کرد و شامل جمیع افراد شد یعنی شامل علمای عادل شد، ظهور در مرتکب صغایر پیدا کرد، ظهور در مرتکب کبائر هم پیدا کرد، پس ظهور در همه دارد و در همه حجت است به حسب ظاهر بعدا که دلیل خاص وارد می شود، این دلیل بر دلیل عام مقدم می شود از باب اینکه أقوی الحجتین است لکونه ایضا نصا أو أظهر و العام ظاهر، و یا از باب اینکه خاص، قرینه عرفیه است بر عام و قرینه مقدم بر ذو القرینه است.

حال اگر دلیل خاص ما مبین بود، یعنی ما می دانستیم که فاسق، اعم از مرتکب کبیره و صغیره را شامل است، در اینجا علمای مرتکب کبائر و صغایر، هر دو، از تحت حکم عام اخراج می شدند، ولی متأسفانه دلیل خاص ما، مجمل است و ظهور در أحدهما ندارد، فقط یحتمل این باشد و یحتمل آن باشد. در چنین موردی، هر دلیلی که مجمل شد، اگر قدر متیقن داشته باشد، به همان قدر متیقن اخذ می شود، یعنی کلام در همان مقدار حجیت پیدا می کند و نه بیشتر؛ و در ما نحن فیه، قدر متیقن از دلیل خاص، همان اقل است که مرتکب کبائر باشد، نسبت به مرتکب صغایر شک داریم، چون شک داریم، پس خاص در آن مقدار حجیت و ظهور ندارد و وقتی حجیت نداشت، هرگز با ظهور و حجیت عام مزاحمت نمی کند، و عام می شود یکه تاز میدان حجیت؛ پس اکثر که مشکوک است، داخل در تحت حکم عام باقی می ماند.

اما قسم چهارم: آنجا که دوران بین المتباینین باشد و مخصص منفصل، مانند أکرم کل عالم یا لا تکرم زید العالم، که نمی دانیم مراد، زید بن عمرو است یا زید بن بکر؟ در این قسم می فرماید: مثل موارد یک و دو، اجمال مخصص سرایت می کند به عام، و دامن گیر عام می شود و در نتیجه نمی توانیم در موارد مشکوک به اصاله العموم تمسک کنیم.

دلیل مطلب:

مقدمه: متعارضین، گاهی تنافی ما بین دو مدلولشان، تنافی ذاتی است؛ مثل اکرم العلماء با لا تکرم العلماء که یکی موجبه کلیه و یکی سالبه کلیه است.

ص: ۲۸۳

و گـاهی تنـافی بینهمـا بـالعرض است و در اثر عامل خارجی است مثل اینکه یک دلیل می گویـد: در روز جمعه، نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر می گوید: روز جمعه، نماز ظهر واجب است. این دو دلیل فی انفسـهما با یکدیگر تعارض و تکاذبی ندارند چون موضوع ها جـداست و محال نیست که مکلف در یک روز جمع کند بین الظهر و الجمعه. لکن ما از دلیل خارجی، علم اجمالی پیدا کرده ایم که در ظهر روز جمعه، یک نماز بیشتر واجب نیست، یا ظهر یا جمعه؛ لـذا این دو دلیل، تعارضـشان بالعرض است، یعنی به خاطر وجود علم اجمالی است.

با توجه به این مقـدمه می گوییم: در نحن ما فیه اگر بخواهیم اصاله العموم را در احد المتباینین جاری کنیم، ترجیح بلا مرجح است، و اگر در هر دو بخواهیم جـاری کنیم، این دو اصـاله العموم تعارض می کننـد و هر دو تساقط می کننـد، به جهت اینکه علم اجمالی داریم که یکی از این دو فرد قطعـا تخصـیص خـورده ولی نمی دانیم که این فرد است یـا آن فرد؛ لـذا دو اصـاله العموم تعـارض می کنند در اثر وجود علم اجمالی، و الا لو لا العلم الاجمالی لجری أصاله العموم فی کل منهما.

در پایان می فرماید: بلکه می توان گفت که با وجود علم اجمالی، نوبت به جریان اصاله العموم در متباینین نمی رسد تا اینکه در اثر تعـارض، تساقط کننـد بلکه نفس وجود علم اجمالی، مانع می شود از جریان اصاله العموم، چون روی هرکـدام از دو فرد که دسـت بگـذاریم، طرف علم اجمـالی است و احتمـال می دهیم که همین فرد، مسـتثنی باشـد. لـذا نمی تـوانیم به اصـاله العمـوم، در مورد او تمسک کنیم.

یـک نکته: در موارد یـک و دو و چهار، اجمال خاص سـرایت به عام می کنـد، با این تفاوت که در موارد یک و دو (که مخصـص متصـل بود) آنجـا بـاعث می شود که ظهور عـام، از ریشه مرتفع شود و اصـلا ظهوری برای عام در عمومیت منعقـد نشود، فقط یک ظهور بدوی متزلزل پیدا کرد که به مجرد آمدن مخصص مجمل، او هم مرتفع شد و ظهور دیگری جای او را نگرفت و کلام به کلی مجمل شد (آخوند این موارد را اجمال حقیقی می نامد).

ولی در مورد چهار، چون مخصص منفصل است، با اصل ظهور عام در عموم

ص: ۲۸۴

معارضه نمی کنـد بلکه ظهور عام در عموم منعقد شد، این مخصـص با حجیت عام در عموم، معارضه می کند و اجازه نمی دهد که عام در این متباینین حجت باشد (آخوند از این قسم، تعبیر می کند به اجمال حکمی).

دو. شبهه مصداقی

شبهه مصداقی آن بود که معنا و مفهوم دلیل خاص، کاملا مبین و واضح است و اجمال و ابهام فقط در مصادیق خارجی است. یعنی یقین داریم که این فرد، داخل در عنوان عام است ولی شک داریم که آیا داخل در عنوان مخصـص شد تا حکما از عام بیرون شود، یا خیر، باقی است در حکم عام؟

در اینجـا آیـا اجمـال دلیـل خاص، سـرایت می کنـد به عام، و موجب اجمال عام می شود، یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا عام در شـبهه مصداقی مخصص، حجت است و می شود به او تمسک کرد یا خیر؟

مقدمه: شبهه مصداقی، دوگونه است:

الف. شبهه مصداقی خود عام، و آن موردی است که اساسا شک داریم که آیا این فرد معین داخل در عنوان عام هست یا نه؟

مثلا مولی گفته: اکرم العلماء، و ما شک داریم که آیا زید، عالم هست یا نیست؟

ب. شبهه مصداقی دلیل خاص، و آن در موردی است که می دانیم این فرد مشکوک داخل در عنوان عام هست قطعا، ولی شک می کنیم که آیا داخل در عنوان مخصـص شد تا خارج شود از حکم عام، یا نشد تا باقی باشد بر حکم عام. مثلا می دانیم که زید، عالم است ولی نمی دانیم که فاسق هست تا وجوب اکرام نداشته باشد، یا نیست تا وجوب اکرام داشته باشد.

از این دو صورت، در صورت اول، اتفـاقی بین العلمـاست که تمسـک به اصاله العموم نمی توان کرد، چون اصل عنوان عالم، محرز نیست در این فرد مشـکوک (نظیر این سـخن، در بحث صـحیح و اعم در رابطه بـا تمسـک به اصـاله الاطلاـق گـذشت، فراجع). انما الکلام در قسم دوم است که، آیا تمسک به عام در شبهه مصداقی دلیل خاص، جایز است أم لا؟

ص: ۲۸۵

نخست سه مثال:

۱. مثال خارجی: مولی فرمود اکرم العلماء و سپس متصلا یا منفصلا علمای فاسق را خارج کرد، و ما می دانیم که فاسق یعنی مرتکب کبائر مثلا، ولی نمی دانیم که آیا زید عالم، مرتکب کبیره می شود تا داخل در فساق باشد، یا نمی شود تا خارج باشد، و وجوب اکرام داشته باشد.

۲. مثال مخصص متصل خود کتاب: کل ماء طاهر الا ما تغیر طعمه أو لونه أو ریحه.

ما می دانیم که مراد از تغیر، تغیر حسی است، ولی آب معینی است در خارج که قدری شیره متنجس در آن ریخته ایم و متغیر شده، و نمی دانیم که آیا در این تغیر حسی، نجاست هم نقش داشته یا نداشته؟

۳. مثال مخصص منفصل از خود کتاب: یکجا فرموده: علی الید ما أخذت حتی تؤدی. این، عام است و شامل می شود ید عدوانی و ید امانی هر دو را، سپس با دلیل خارجی، ید امانی را خارج نمود که اگر امین افراط و تفریط نکند و مال تلف شود، او ضامن نیست (لیس علی الامین الا الیمین). حال، ما معنای ید امانی را می دانیم، اما در خارج، زید بر این عبا یا منزل، ید دارد (یعنی سلطه دارد) و یقین داریم که عبا یا خانه، مال دیگری است اما نمی دانیم که ید او، عدوانی است تا داخل در عموم عام باشد، یا امانی است تا خارج از عموم عام باشد، و داخل در خاص باشد.

پس از بیان امثله، بحث در این است که: آیا تمسک به عام در شبهه مصداقی دلیل خاص، جایز است یا نه؟ در مسئله دو نظریه وجود دارد:

۱. نسبت داده شده به مشهور قدما، که آنها قائل بودند به جواز تمسک به عام در این مورد، و شاهدش هم این است که در مثال یدی که مشکوک بوده ید عدوانی است یا امانی، فتوا داده اند به ضمان ید (لا یخفی که علمای اصول گفته اند این انتساب، ناتمام است، و لا یخفی که این را فقط در مخصص منفصل گفته اند، نه متصل).

۲. مشهور متأخرین می گویند: تمسک به عام در شبهه مصداقی جایز نیست.

حال ادله دو نظریه را بررسی می کنیم:

اما دلیلی که برای مشهور قدما آورده شده، تقریبا همان بیانی است که ما در شبهه

ص: ۲۸۶

مفهومیه (در قسم سوم) آوردیم و آن اینکه انطباق عنوان عام بر این فرد مشکوک، یقینی و قطعی است؛ پس عام حجیت پیدا می کند در این فرد مادامی که یک حجت قوی تری نیاید و جلوی او را نگیرد. از طرفی، انطباق عنوان خاص برآن فرد، مسلم نیست؛ پس خاص، در آن فرد مشکوک حجیت ندارد؛ پس عام می شود حجت بلا معارض و یکه تاز میدان، و در مصادیق مشکوک به اصاله العموم تمسک می شود.

جناب مظفر می فرماید: حق آن است که تمسک به عام، در شبهات مصداقی مخصص جایز نیست چه مخصص، متصل باشد، و چه منفصل.

دلیل ما: (این دلیل مربوط به مخصص منفصل است، و چون در مخصص متصل، از اول جلوی ظهور عام را در عموم می گیرد، لذا واضح است که در موارد مشکوک، به عموم عام نتوان تمسک کرد).

مقدمه دلیل: دلیل عام که از مولی صادر شده، یک حجت قطعی است که قبل از آمدن مخصص، ظهور در عموم داشت و به حسب ظاهر، حجیت هم نسبت به جمیع افراد داشت؛ بعد که دلیل خاص آمد، او هم حجت قطعی است نسبت به مدلول خودش (که عالم فاسق باشد) و چون دلیل خاص، حجت قوی تر است، لذا قدری از دامنه حجیت عام را برمی چیند و باعث می شود که عام در ما عدای خاص، حجت شود.

با توجه به این مقدمه، دو حجت مسلم داریم؛ یکی عام که حجت است در ما عدا الخاص، یعنی ما عدا الفاسق، و می گیرد ۶۰۰ نفر را مثلاً؛ و یکی خاص که حجت است در مدلول خودش، یعنی فاسق، و مراد از فاسق هم روشن است، فرضا که کل من خرج عن طاعه اللّه، چه مرتکب کبیره و چه صغیره، و این دلیل هم می گیرد ۳۰۰ نفر را؛ در این میان، ۱۰۰ نفر عالم هستند که نمی دانیم ما عدا الفاسق هستند یا نیستند.

آری، عنوان عام بما هو عام، شامل این افراد مشکوک هم می شود چون این ها همه عالم اند؛ ولی این فایده ندارد؛ آنکه نافع است، شمول عام است نسبت به این افراد بما هو حجه؛ ولی عنوان عام بما هو حجه، انطباقش بر این افراد مسلم نیست چون عام، در ما عدای فاسق، حجت است و این ها مشکوک اند؛ پس حکم این ۱۰۰ نفر را نه از عام می توان فهمید و نه از خاص، بلکه باید از دلیل خارج بفهمیم.

ص: ۲۸۷

اگر گفته شود: ما بین این مورد با شق سوم از شقوق شبهه مفهومیه چه فرق است که شما در آنجا گفتید تمسک به عام در قدر زاید، بر قدر متیقن جایز است ولی اینجا می گویید جایز نیست؟

در پاسخ گوییم: مقدمه: در مباحث حجت خواهد آمد و در ذیل همین درس هم جناب مظفر اشاره نمود به اینکه قوام حجیت به وجود علم و قطع است؛ یعنی هر چیزی اگر بخواهد حجت باشد، و لو خبر او گمان آور باشد مثل ظواهر قرآن خبر واحد، ولی باید پشتوانه قاطع و یقین آور داشته باشد که خبر واحد، پشتوانه قطعی دارد از آیات و روایات فراوانی که بر حجیت او قائم اند و نیز بناء عقلاء ظاهر کتاب هم پشتوانه قاطع دارد که بنای قطعیه عقلایی باشد؛ و هر چیزی که شک در حجیت او داشته باشیم که آیا هذه حجه ام لا، شک در حجیت همان و حجت نبودن همان، یعنی لازمه شک در حجیت، عبارت است از عدم حجیت (تفصیل مطلب در جای خودش).

با توجه به این مقدمه، می گوییم: فرق ما نحن فیه با قسم سوم از شبهه مفهومیه، این است که در آنجا یقین داشتیم که عام، ظهور و حجیت دارد در تمام افراد من جمله در اقل و قدر متیقن، و نیز در اکثر و قدر مشکوک؛ بعد که خاص آمد، چون اجمال مفهومی داشت، در قدر متیقن حجت شد و جلوی حجیت عام را گرفت و در قدر زاید چون مجمل بود، حجت نشد؛ پس عام حجت بلامزاحم بود در آنجا، به خلاف ما نحن فیه که عام، معلوم الحجیه است در ما عدا الفاسق، و خاص معلوم الحجیه است در فاسق، و در این میان شک داریم که این ۱۰۰ نفر داخل در این حجت اند، یا آن حجت؟

پس، فرق این است که در آنجا، نسبت به مرتکب صغایر، شک نداشتیم که آیا داخل در این حجت است (که عام باشد) یا آن حجت (که خاص باشد) بلکه خاص در او حجت نبود لا جماله، به خلاف ما نحن فیه که مردیم بین دخول این افراد در این حجت یا آن حجت.

اگر گفته شود: اگر تمسک به عام در شبهه مصداقی جایز نیست، پس چرا مشهور قدما، در مثال ید مشکوک، فتوا داده اند که این ید، ضامن این مال است؟ آیا جز به

ص: ۲۸۸

خاطر تمسک به عام در شبهه مصداقی است؟

در پاسخ گوییم: ما یقین نداریم که این فتوا به خاطر تجویز تمسک به عام در شبهه مصداقی باشد، بلکه شاید فلسفه دیگری دارد، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

حال، آن فلسفه و جهت، کدام است؟ جناب مظفر بیان نمی کنند لکن شاید مرادشان همان سخنی باشد که میرزای نایینی (در فوائد الاصول، ج ۱ و ۲، صفحه ۵۳۱) فرموده، و آن اینکه:

وجه حکم مشهور به ضمان آن است که: موضوع ضمان، مرکب از دو چیز است:

۱. ید و سلطه و استیلا بر مال غیر.

۲. عدم اذن و رضایت مالک مال.

از این دو جزء، جزء اول بالوجدان محرز است، چون ما داریم می بینیم و یقین داریم که این مال دست زید، مال غیر است و جزء ثانی را هم با اصل عدم رضایت و اذن مالک، احراز می کنیم، یعنی شک داریم که این مال را با اذن مالک گرفته، یا رضایت او؟ اصل عدم اذن و رضایت است، و نتیجه می گیریم که این ید، عدوانی است؛ پس ضامن است. شاید وجه حکم مشهور این باشد.

تنبیه (مخصص لبی)

مطالبی که تا به حال در باب شبهه مصداقی گفتیم، تماما مربوط بود به موردی که مخصص، لفظی باشد، یعنی از مقوله الفاظ (مثل آیه قرآن یا حدیث و کلام معصوم). و روشن شد که به عقیده ما، تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصص لفظی لا یجوز.

حال، در این تنبیه، درباره شبهات مصداقی مخصص لبی بحث می کنیم، که آیا تمسک به عام در این مورد جایز أم لا؟

مخصص لبی، از قبیل اجماع و حکم عقل است و سر اینکه این دو را مخصص لبی گویند، آن است که:

لب به معنای مغز است، و چون به توسط اجماع و عقل، خود حکم شرعی (که مغز کلام امام است) ثابت می گردد، نامش را دلیل لبی گذاشته اند در قبال آیات و روایات که دلیل لفظی اند که لفظ به منزله پوسته است که حاکی از مغز و حکم شرعی است، و به

ص: ۲۸۹

واسطه لفظ، حکم شرعی و مغز بیان می شود و القا می شود (کما ذکر در مباحث حجت اصول فقه، جلد ۳، صفحه ۱۰۵، مبحث الاجماع عند الإمامیه).

حال، آیا تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصص لبی جایز است یا نه؟

سه قول بیان می شود:

۱. شیخ انصاری می فرماید: آری، جایز است مطلقا، در قبال تفصیلات بعدی. پس از شیخ هم گروهی از وی پیروی نموده اند، از جمله خود جناب مظفر کما سیأتی.

۲. آخوند صاحب الکفایه قائل به تفصیل شده.

۳. میرزای نایینی، استاد جناب مظفر هم تفصیل دیگری دارد.

جناب مظفر، سخن شیخ را فعلا- تبیین نمی کنند بلکه در پایان بحث، به بیانی که مورد پسند خودشان است، مطلب را تقریر می فرمایند. فعلا بیان قول آخوند و سخن مرحوم نایینی رحمه اللّه.

اما تفصیل آخوند: مقدمه:

حکم عقل دو قسم است:

۱. حکم عقل ضروری، ۲. حکم عقل نظری.

ضروری آن است که عقل، بدون تأمل و صغرا و کبرا ساختن، آن حکم را درک می کند، یعنی از بدیهیات است. مثلا مولی گفته «اکرم العلماء». عبد با عقلش می فهمد که مولی، علمای اقصی نقاط زمین را از او نخواسته بلکه علمای شهر یا کشور خودش را خواسته است؛ یا می فهمد که مولی، علمای مسلمان را خواسته نه علمای کافر و بی دین را و ...

نظری آن است که عقل، بدون استدلال و صغرا و کبرا چیدن و دقت نمودن، به آن احکام نمی رسد؛ که مثالش را خود آخوند زده (سیأتی).

با توجه به این مقدمه، می گوییم: اگر مخصص لبی از احکام عقل ضروری باشد، یعنی از اموری باشد که خود عبد بلافاصله می فهمد، و مولی هم توجه داشته به این حکم، ولی چون واضح و روشن بوده لذا نیاورده است، و با اینکه در مقام بیان تمام مقصودش بوده، ولی به وضوح آن اعتماد نموده و نیاورده (مثل مثال مقدمه)، در

ص: ۲۹۰

اینجا فرموده مخصص لبی در حکم مخصص لفظی متصل است و سبب اجمال عام می گردد و بنابراین نتوان به عموم عام تمسک نمود.

اما اگر مخصص لبی از احکام عقل نظری باشد، که ای چه بسا مولای عرفی از ذکر آن غفلت نموده، و عبد بدون تأمل به آن نمی رسد، در اینجا مولی نمی تواند در مقام بیان مراد واقعی اش به آن اعتماد کند؛ لذا اگر نیاورد، عند الشک می توان به عموم عام تمسک کرد. و برای اثبات این مدعی، استشهاد نموده به سیره عقلایی و فرموده اگر مولایی به عبدش بگوید «اکرم جیرانی»، جیران جمع مضاف است و مفید عموم است و شامل می شود همسایه هایی را که صدیق مولی هستند؛ و همسایه هایی را که عدو مولی هستند و همسایگانی که مشکوک العداوه هستند، خود مولی تخصیص لفظی نیاورده، ولی عبد رفت و فکر کرد و به این نتیجه رسید که مولی، اکرام همسایه های دشمن را نمی خواهد؛ حال، در اینجا نسبت به افراد مشکوک، عبد حق ندارد آنها را اکرام نکند و سپس عذر بیاورد که من احتمال دادم که این ها عدو مولی باشند لذا اکرام نکردم. خیر، مولی حق دارد او را مؤاخذه نماید به اینکه ظاهر کلام من شامل این ها هم می شد؛ و حجت اقوائی هم در قبال او نیست، و بنای عقلا هم بر این است که هرکسی را که یقین به عداوت او ندارند، اکرام می کنند، و این ظهور، به حکم بنای عقلا، حجت است؛ پس در این مورد می توانیم نسبت به مصادیق مشکوک، به اصاله العموم تمسک کنیم.

و زاد علی ذلک: جناب آخوند، از این سخن، نتیجه بالاتری گرفته و آن اینکه نه تنها در این فرد مشکوک می توانیم به عموم عام تمسک کنیم و حکم عام را بر او ثابت کنیم، بلکه از راه اینکه حکم عام شامل این فرد هم هست، به این نتیجه می رسیم که این فرد مشکوک، از افراد عنوان خاص هم نیست با انضمام یک کبرای کلی.

مثلا- در همان مثال اکرم جیرانی، نه تنها نسبت به فردی که مشکوک العداوه است، ما به عموم عام تمسک می کنیم به حکم بنای عقلا و حکم عام را برای او ثابت می کنیم، بلکه به دنبال این، یک کبرای کلی هم ضمیمه می کنیم و نتیجه برتری می گیریم؛ یعنی می گوییم: هذا الفرد المشکوک عداوته، یجب اکرامه و کل من یجب اکرامه فلیس عدوا

ص: ۲۹۱

للمولی، فهذا الفرد لیس عدوا للمولی.

یـا مثـال خود آخونـد: عـامی داریم که لعن اللّه بنی أمیه قـاطبه. از این عـام، یقین داریم که مؤمن از بنی امیه خارج شـده انـد و آنها لعنشان جایز نیست. حال، نسبت به فردی شک داریم که آیا هذا مؤمن أم لا؟ مثلا عمر بن عبد العزیز، می دانیم که از بنی امیه است ولی شک داریم که مؤمن است تا تخصـیص خورده باشـد، یا مؤمن نیست تا در تحت عموم جواز لعن باقی بمانـد. در اینجا به عموم عـام تمسک می کنیم و می گوییم: هـذا الشـخص یجوز لعنه. بعـد، کبرای کلی ای هم از خارج به این صـغرا ضـمیمه می کنیم و به قیـاس شـکل اول منطقی (که بـدیهی الانتاج است) نتیجه بالاتری می گیریم به اینکه می گوییم: هـذا الشـخص یجوز لعنه، و کل من یجوز لعنه فلاـ یکون مؤمنا یا فلیس بمؤمن. نتیجه می گیریم: فهـذا الشـخص لیس مؤمنا، از راه اینکه به عموم تمسک کردیم و جواز لعن درست شد؛ و از طرفی، جواز لعن، با ایمان ملائمت ندارد؛ پس استکشاف عدم ایمان مشکوک الایمان را می کنیم.

اما تفصیل میرزای نایینی (این تفصیل، به نحو روشنی در فوائد الاصول، جلد ۱ و ۲، صفحه ۵۳۶ تا ۵۳۹ آمده). دو مقدمه:

۱. احکـامی که از مـولی به بنـدگانش صـادر می گردد، هرکـدام موضوعی دارد که برآن بـار می شود؛ و نیز هر حکمی، ملاـکی و فلسـفه ای دارد اعم از وجوب و اسـتحباب (که ملاکش، مصـلحت است) و یا حرمت (که ملاکش مفسده است). حال، احراز نمودن موضوع حکم با جمیع قیودش، وظیفه عبد است.

مثلا اگر مولی گفت اکرم العلماء العـدول، این عبد است که باید برود و افراد و مصادیقی را که عالم عادلند، پیدا کند و اکرام نماید و مولی وظیفه ندارد که بیاید بگوید:

این فرد، عالم عادل است یا آن شـی ء خارجی، خمر است و ...؛ اما احراز نمودن ملاک (یعنی مصـلحت و مفسـده) کار مولی است؛ او باید نخست ملاک وجوب را که مصلحت است احراز کند که آیا این مصلحت در اکرام جمیع علماست تا به صورت عام بگوید: اکرم العلماء، یا در اکرام علمای عادل است. تا بگویـد: اکرم العلماء العدول، و یا نخست باید احراز کند ملاک حرمت را که مفسده ملزمه است، سپس حکم نماید

ص: ۲۹۲

به صورت عام یا خاص.

۲. مقدمه دیگر: مخصص لبی با مخصص لفظی یک جهت اشتراک دارد که هر دو کاشف از آن هستند که مراد جدی و واقعی مولی عموم و اطلاق ندارد بلکه مراد خاص است، خواه مخصص لبی عقل ضروری باشد، یا عقل نظری و اجماع.

با حفظ این مقدمات، جناب مظفر، سخن میرزا را به دو بیان ذکر می کنند ابتدا به یک بیان، سپس در «و الحاصل» به بیان دیگر؛ ولی ما مجموعا در یکجا ذکر می کنیم.

جناب میرزا می خواهد بفرماید: در مواردی که مخصص لبی باشد، سه صورت پیدا می کند:

۱. گاهی بر ما محرز و قطعی شده که این مخصص لبی، کاشف از تقیید موضوع است و دلالت می کند که این موضوع حکم، باطلاقه و عمومه باقی نمانده بلکه تقیید و تخصیص خورده است.

۲. و گاهی برای ما محرز است که این مخصص لبی، تنها کاشف از ملاک و حکمت حکم است بدون آنکه موجب تقیید موضوع باشد.

۳. و گاهی ما شک داریم که آیا این مخصص لبی، کاشف از تقیید موضوع است یا کاشف از ملاک حکم است، چون صلاحیت و قابلیت هریک از این دو را دارد. به عبارت دیگر:

گاهی مخصص لبی، تنها قابلیت دارد که موضوع را تقیید کند؛

و گاهی فقط قابلیت دارد که کاشف از ملاک باشد؛

و گاهی صلاحیت هر دو را دارد.

اینک بررسی حکم هریک از این سه صورت:

آنجا که بر ما محرز شده که مخصص لبی، فقط کاشف از تقیید موضوع است. در این صورت، مخصص لبی ما، چه حکم عقل باشد و چه اجماع، حکم عقل هم چه عقل ضروری، و چه عقل نظری هرکدام که باشد، در حکم مخصص لفظی متصل است و جلوی اصاله العموم را می گیرد و کشف می کند که موضوع، تقیید خورده؛ لذا در مصادیق مشکوک، به اصاله العموم نمی توانیم تمسک کنیم چون عمومی در کار

ص: ۲۹۳

نیست، بعد از آمدن مخصص، اصل ظهور کلام در عموم و یا حجیت این ظهور در هم شکسته می شود؛ و از طرفی، احراز موضوع بقیوده، کار عبد است نه وظیفه مولی تا بتوانیم به عموم کلام مولی تمسک کنیم.

مثال: در حدیث مقبوله عمر بن حنظله (در اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۸۶، حدیث ۱۰) در قسمتی از حدیث آمده:

«انظروا الی رجل قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا ...» در این بخش، موضوع رجل است و رجل گرچه مطلق ذکر شده و شامل رجل عادل و رجل فاسق هر دو می گردد، اما اجماع قائم است بر اینکه قاضی باید عادل باشد. حال در خارج نسبت به یک مجتهد و قاضی شک داریم که آیا عدالت دارد یا ندارد؛ اینجا نمی توانیم به اطلاق کلام امام تمسک کنیم، زیراکه احراز موضوع به جمیع قیوده، وظیفه عبد است نه مولی؛ لذا باید احراز کنیم که این رجل مجتهد، رجل عادلی است و به عموم کلام حق نداریم تمسک کنیم و الا تمسک به عام در شبهه مصداقی خود عام است.

اما آنجا که بر ما محرز شده که مخصص لبی، فقط کاشف از ملاک حکم است، مثلا در حدیث آمده «لعن اللّه بنی امیه قاطبه»، بعد ما به وسیله حکم عقل، ادراک نمودیم که ملاک و فلسفه جواز لعن آنها، همان کفر آنها به خداوند است و این شقاوت موجب جواز لعن شده؛ یا اجماع قائم شد بر اینکه ملاک لعن بنی فلان، کفر آنهاست؛ چنین مخصص لبی، موجب تقیید خود موضوع نمی شود. (فإن مثل حکم اللعن بنفسه لا یصلح أن یعم المؤمن حتی یکون خروج المؤمن من باب التخصیص- فوائد الاصول، جلد ۱ و ۲، صفحه ۵۳۸) بلکه موضوع (که بنی امیه است) به اطلاقش باقی است.

در چنین موردی، اگر نسبت به فردی شک نمودیم، مثلا نسبت به عمر بن عبد العزیز شک کردیم که آیا این ملاک (یعنی کفر) در او هست یا نیست، می توانیم به عموم کلام امام تمسک کنیم و ثابت کنیم که آری، ملاک را دارد به جهت اینکه احراز ملاک، کار مولی است و اگر این فرد مشکوک آن ملاک را نداشت حتما امام او را تخصیص می زد و حیث اینکه علی الاطلاق فرموده «لعن اللّه بنی امیه» و تقیید نزده، استکشاف می کنیم که پس آن ملاک در این فرد هم هست پس حکم عام برای او هم

ص: ۲۹۴

ثابت است؛ و در این جهت باز لا فرق بین اینکه مخصص لبی ما حکم عقل ضروری باشد یا حکم عقل نظری باشد، و یا اجماع؛ تفصیلی در کار نیست.

تبصره: هرگاه نسبت به یک دسته از افراد بنی امیه مثلا یقین کردیم که فاقد این ملاک هستند، یعنی کافر نیستند بلکه مؤمن هستند مثل خالد بن سعید مثلا، این دسته خودشان از تحت حکم عام بیرون می روند، کأن از اول موضوعا داخل نبوده اند، ولی موضوع ما همان بنی امیه است و به اطلاقش باقی است، اینجا علم دخیل است، چون علم داریم این فرد یا افراد خودبه خود خارج اند.

اگر گفته شود: چرا نسبت به این دسته که یقینا ملاک را ندارند، مولی تخصیص نزد و حکم این ها را بیان نکرد، بلکه سکوت نمود؟

در پاسخ گوییم: اگر مولی، خدا و رسول و ائمه علیهم السّلام باشند، لمصلحه سکوت نموده، و اگر مولی فردی از عقلای عالم و از افراد عادی بشر باشد، شاید لمصلحه سکوت نموده، و شاید لغفله سکوت نموده است.

اما آنجا که مرددیم بین اینکه مخصص لبی، کاشف از تقیید موضوع است یا کاشف از ملاک حکم درحالی که صلاح لکلاهما هست، مثلا مولی فرموده: اکرم جیرانی، بعد با تأمل یافتیم که باید صدیق باشند و عدو نباشند، اینجا صداقت یا عدم عداوت، قابلیت دارد که مقید موضوع باشد و قابلیت دارد که کاشف از ملاک حکم باشد (که فلسفه وجوب اکرام جیران عبارت است از صداقت آنها و یا عدم عداوت آنها). در چنین موردی، تفصیل آخوند را می پذیریم، که اگر مخصص لبی ما، از احکام عقل ضروری باشد، این در حکم مخصص لفظی متصل است و جلوی تمسک به عام در شبهه مصداقی را می گیرد.

و اگر از احکام عقل نظری باشد و یا از قبیل اجماع باشد، اینجا به همان بیانیه آخوند (که استشهاد به سیره عقلایی بود) تمسک به عام در شبهه مصداقی جایز است.

چون از طرفی احتمال می دهیم که «ما ادرکه العقل او قام علیه الاجماع» از قبیل ملاکات باشد و از طرفی هم احتمال می دهیم که در این فرد مشکوک، مولی ملاک حکم را احراز نموده، و لذا به صورت عام گفته، فیجوز التمسک بالعام.

ص: ۲۹۵

«لانه بمنزله المخصص المنفصل و لا یوجب اجمال العام و یرجع الیه، و مجرد احتمال کون العداوه من قیود الموضوع، لا اثر له بعد ما کان الکلام ظاهرا فی اکرام جمیع افراد الجیران»(۱).

در پایان می فرماید: ما در این باب قدری طولانی تر بحث نمودیم.

دلیل مطلب آن است که مسئله شبهه مصداقی و مخصص لبی و ... از مسائل مستحدثه است و جناب شیخ انصاری (که مؤسس علم اصول به سبک جدیدش است) این مسئله را طرح نموده است و پس از ایشان، این مسئله مورد بحث و بررسی دانشمندان اصولی واقع شد و ما چون بنا بر اختصار داریم، به همین مقدار اکتفا می نماییم.

و نظر ما این است که: حق با شیخ انصاری است، اما نه بیانی که شیخ انصاری دارد، بلکه به تقریری که خود ما داریم.

عقیده مرحوم مظفر در شبهه مصداقی مخصص لبی:

جناب مظفر می فرماید: کلام عامی که از مولی صادر می گردد، گاهی مخصص لفظی متصل، همراه اوست، و گاهی نیست. اگر مخصص متصل باشد، از همان ابتدا جلوی ظهور عام را می گیرد و اجازه نمی دهد که نطفه عموم منعقد شود. اما در آنجا که مخصص همراه عام نباشد، این عام ظهور در عموم پیدا می کند و هر عامی که ظهور در عموم پیدا کند، حتما دارای دو ظهور و دلالت است:

الف. ظهور دارد در عدم منافات، یعنی این عام، به حسب ظاهر، دلالت می نماید بر اینکه هیچ صفتی از صفات (از قبیل: عداوت، فسق) و هیچ عنوانی از عناوین (از قبیل: عدو المولی، فاسق و ...) منافات با حکم عام ندارد بلکه حکم عام با جمیع این صفات و خصوصیات هم ثابت است.

ب. و ایضا ظهور دارد در عدم منافی، یعنی به حسب ظاهر، دلالت می کند که در خارج هم هیچ فردی وجود ندارد که دارای خصوصیت و ویژگی ای باشد که به خاطر

۱- از بیانات مرحوم نایینی در فواید.

ص: ۲۹۶

وجود آن صفت یا عنوان، این حکم عام در حق او ثابت نباشد.

مثال: اکرم جیرانی. این کلام، ظهور در عموم دارد یعنی:

اولا: دلالت می کند به اینکه در این مورد، صفتی یا عنوانی (از قبیل: عداوت یا فسق یا ...) در کار نیست که منافات داشته باشد با حکم به وجوب اکرام جیران.

ثانیا: دلالت می کند که در میان همسایگان هم کسی یافت نمی شود که متصف به صفت عداوت باشد یا فسق باشد که حکم وجوب اکرام در حق او ثابت نباشد.

حال، بعد که مخصص می آید، این مخصص یا لفظی منفصل است و یا لبی به اقسامش.

اگر مخصص لفظی منفصل باشد، مثل اینکه در همان مثال بالا بگویی:

لا تکرم الاعداء من جیرانی؛ این دلیل خاص هم دارای دو ظهور است که نکته مقابل دو ظهور عام هستند.

الف. یک ظهور این است که مخصص دلالت می کند که صفت عداوت منافات دارد با وجوب اکرام که حکم عام بود.

ب. ظهور دیگر این است که مخصص دلالت می کند که در میان همسایگان هم، کسانی هستند که در خارج متصف به این صفت باشند، حال یا بالفعل متصف می باشند، و یا بالقوه القریبه من الفعل.

دلیل این ظهور ثانی این است که اگر در میان همسایگان، تا ابد کسی یافت نشود که عدو مولی باشد و متصف به این صفت باشد، آوردن این تخصیص لغو است؛ و کار عبث، از مولای حکیم صادر نمی شود.

وقتی این تخصیص حکیمانه و معنادار است که یا بالفعل همسایگانی باشند دارای این صفت، و یا توقع حصول چنین کسانی در آینده باشد. روی این حساب، مخصص لفظی منفصل که آمد، با هر دو ظهور عام معارضه و مزاحمت می نماید و عام را، در هر دو ظهور، از حجیت و قابلیت تمسک می اندازد. لذا اگر در مورد فردی از همسایه ها شک کردیم که آیا هذا عدو للمولی ام صدیق، نمی توانیم به عموم عام تمسک کنیم، چون عموم عام از حجیت افتاده و با آمدن مخصص، محدوده حجیت عام کمتر شده و

ص: ۲۹۷

دایره اش تنگ تر شده و عام حجت شده در ما عدا العدو؛ و خاص هم که حجت است در مدلول خودش (اعداء)؛ و این فرد مشکوک، مردد است امرش بین اینکه داخل در آن حجت باشد که عام است یا در این حجت که خاص است؟ لذا حکم این فرد را از عام یا خاص نتوان به دست آورد، فیرجع الی الدلیل الخارجی.

اما اگر مخصص، لبی باشد، مثل اینکه مولی فرمود: اکرم جیرانی، بعد عبد رفت و فکر کرد و به حکم عقل خود به این نتیجه رسید که صفت عداوات منافات دارد با وجوب اکرام، در اینجا این حکم عقل، متوقف بر این نیست که در خارج هم فرد یا افرادی باشند (بالفعل یا بالقوه القریبه) که متصف به این صفت باشند، بلکه اگر تا قیامت هم فردی پیدا نشود که واجد این صفت باشد، باز هم حکم عقل بلامانع است و کسی نمی تواند بگوید که این حکم عقل لغو و عبث است؛ روی این اساس، این مخصص لبی (که به حکم عقل درست شده) تنها با ظهور اولی عام مزاحمت می کند و او را از حجیت می اندازد اما با ظهور ثانوی عام مزاحمتی ندارد؛ یعنی نمی گوید که در خارج هم فرد یا افرادی هستند که دارای این صفت (یا بالفعل، یا بالقوه القریبه من الفعل) هستند؛ در چنین صورتی، اگر در یک فرد خارجی شک کردیم که آیا هذا عدو للمولی ام لا؟ می توانیم به عموم تمسک کنیم چون عام ظهور در عدم منافی داشت و خاص هم ظهور در وجود منافی پیدا نکرد.

پس جلوی ظهور عام را در عدم منافی نمی گیرد و عام می شود حجت بلامزاحم.

پس کاملا روشن شد تفاوت مخصص لفظی منفصل با مخصص لبی.

و دانستیم که اگر مخصص لبی باشد، در شبهه مصداقی اش به عموم عام نمی شود تمسک کرد.

و لا فرق که این مخصص لبی ما، حکم عقل ضروری باشد یا حکم عقل نظری (خلافا للآخوند که فرق گذاشت).

و ایضا لا فرق که این مخصص لبی ما، کاشف از تقیید موضوع باشد یا کاشف از ملاک حکم (خلافا للنائینی که بینهما فرق گذاشت).

پس به عقیده ما، حق با شیخ انصاری است.

ص: ۲۹۸

تبصره: این بیانات جناب مظفر، مشکله را (در آنجا که مخصص لبی، حکم عقل باشد) به هر دو قسمش حل کرد.

ولی در آنجا که مخصص لبی، اجماع باشد،، نمی توان گفت که ظهور در عدم منافی ندارد و دلالت بر عدم منافی ندارد، چون کلام حکیم است و رأی معصوم دخالت دارد. و این در موردی است که ظهور در منافی هم باشد.

۶. عمل به عام قبل از مخصص از مخصص جایز نیست

فصل ششم از فصول یازده گانه عام و خاص، در این رابطه است که آیا مجتهد می تواند به محض برخورد با یک عامی (در کتاب یا سنت) بدون اینکه فحص از مخصص نماید، برطبق آن عام فتوا دهد یا خیر؟

مقدمه: عموماتی که در قرآن و سنت وارد شده اند، دسته ای از آنها (که بسیار اندک می باشند) به عمومیت خود باقی مانده و تخصیص نخورده اند. مانند إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ* و اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ ءٍ عَلِیمٌ* و ...

دسته دیگر از عمومات، دارای مخصص متصل هستند. مثل أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَهُ الْأَنْعامِ إِلَّا ما یُتْلی عَلَیْکُمْ یا «کل ماء طاهر الا تغیر طعمه أو لونه أو ریحه».

دسته ای دیگر از عمومات کتاب و سنت (که قسمت عمده اش باشد) دارای مخصصات منفصله هستند که کاشف از مراد جدی مولی است. مثلاـ عام در یک جای قرآن آمده و خاص در جای دیگر؛ مثل «احلت لکم ما فی الارض جمیعا» و در جای دیگر گفته حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ وَ الدَّمُ ... یا مثلا عام در قرآن آمده و خاص در سنت؛ مثل یُوصِیکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ و حدیث دارد که «لا یرث القاتل شیئا». یا عام در کلام امامی و خاص در کلام امام علیه السّلام دیگر آمده؛ مثلا در لسان ائمه علیهم السّلام وارد شده که: هر مسلمانی طاهر است. ولی در لسان امام صادق علیه السّلام آمده که سنی ناصبی نجس است و ...

هر انسانی که با سیره و روش پیامبر اسلام صلّی اللّه علیه و آله و ائمه علیهم السّلام آشنا و مأنوس باشد، در می یابد که بسیاری از عمومات قرآنیه، مخصص آنها در روایات پیامبر صلّی اللّه علیه و آله و ائمه علیهم السّلام وارد شده. روی همین اساس، شهرت یافته میان علما که ما من عام الا و قد خص؛

ص: ۲۹۹

اگرچه این قانون، حمل بر غالب (۹۵٪) شده. و باز روی همین اساس، در روایات شیعه، کسانی که مستبد به رأی هستند و می خواهند احکام خدا را از ظواهر قرآن اخذ کنند بدون مراجعه به روایات، شدیدا توبیخ و مذمت شده اند.

و سر آن این است که: قرآن مجید و سنت پیامبر عام دارد و خاص، مطلق دارد و مقید، مجمل دارد و مبین، ناسخ دارد و منسوخ، محکم دارد و متشابه.

چنان که در نهج البلاغه، خطبه اول، حضرت فرموده: و این همه شناخته نمی شود مگر از طریق اهل بیت علیهم السّلام که آنها عالمان واقعی به علم قرآنند و راسخون در علم؛ باید به در خانه آنها رفت.

با توجه به این مقدمه، می گوییم: در اینکه عمل به عام آیا قبل از فحص از مخصص جایز است یا نه؟

به بعضی از اخباریین (مثل فاضل نراقی) نسبت داده شده که او گفته جایز است. و بعضی دیگر هم تفصیلاتی دادند. لکن آنچه مشهور است، این است که جایز نیست.

حتی بعضی از علما (مثل غزالی) نقل عدم خلاف نموده و بعضی (مثل علامه، در نهایه) نقل اجماع کرده بر عدم جواز اخذ به عام قبل الفحص و الیأس.

فرق لا نعلم خلافا- لا خلاف- اجماع چیست؟

لا نعلم خلافا، یعنی تا آنجا که ما اطلاع داریم، خلافی در مسئله نیست ولی نفی خلاف هم در واقع نمی کنیم.

لا خلاف، یعنی ما یقین داریم که مخالفی در مسئله نیست، و لو همه تصریح به وفاق ندارد تا موافق باشد و اجماع حاصل شود.

اجماع، یعنی ما علم داریم به اتفاق کل، که همه علما تصریح به وفاق دارند. پس اجماع از عدم الخلاف بالاتر است.

جناب مظفر می فرماید: به نظر من، حق آن است که عمل به عام پیش از فحص از مخصص جایز نیست، بلکه مجتهد وقتی به عام برخورد می کند، نخست باید برود سراغ مخصصات؛ اگر از یافتن مخصصی مأیوس شد، آن گاه به عموم عام عمل کند، به دلیل اینکه در مقدمه دانستیم که سیره شارع و ائمه علیهم السّلام این گونه است که عامی را

ص: ۳۰۰

می گویند و با مخصص و یا مخصصات منفصله، مراد واقعی از آن عام را تبیین می کنند.

روی این اساس، به صرف اینکه ما در کتاب یا سنت به عامی برخوردیم، حق نداریم به ظهور آن عمل کنیم چون شاید این عام از همان عموماتی باشد که مخصص منفصل دارد، که مبین مراد از آن عام باشد.

بنابراین، باید جست وجو کنیم وگرنه شارع مقدس حق دارد که ما را مؤاخذه نماید و ما هم عذری نداریم.

آری، اگر ما رفتیم و فحص نمودیم و تمام تلاش خود را به کار بستیم و مطمئن شدیم که مخصصی در کار نیست، اینجا حق داریم به عموم عام عمل کنیم. و اگر هم در واقع و نفس الامر، یک مخصص بوده ولی ما به او دسترسی پیدا نکردیم، شارع حجتی بر ما ندارد و نمی تواند مؤاخذه کند، بلکه ما در مقابل شارع حجت داریم به اینکه: من رفتم و تلاش خود را کردم ولی دسترسی پیدا نکردم؛ دیگر من مقصر نیستم؛ شارع اگر می خواست من به این مخصص عمل کنم، باید طوری بیان کند که من تمکن از وصول به مخصص داشته باشم. پس فحص لازم است.

و هذا الکلام: این سخن که در رابطه با عمومات گفتیم، اختصاص به عمومات ندارد بلکه در کلیه ظواهر قضیه همین است که هر کلامی که ظهور در معنایی دارد و احتمال اراده خلاف ظاهر در موردش داده می شود، نمی توانیم به مجرد برخورد به این ظاهر، به ظهورش اخذ کنیم بلکه باید دنبال قرائن بگردیم و اگر مأیوس شدیم، آن گاه حق داریم به این ظاهر عمل کنیم.

مثلاً امر، ظهور در وجوب دارد. همین که به یک امر برخوردیم، نمی توانیم فورا حمل بر وجوب کنیم زیرا شاید قراینی مبنی بر استحباب آن باشد. و هکذا ظهور نهی در تحریم. و هکذا مطلق، ظهور در اطلاق دارد ولی نمی توان به ظاهر کلام اخذ کرد و ...

پس می توانیم از این بیانات، یک نتیجه کلی بگیریم و آن اینکه: ظهور کلام، بعد از فحص و یأس، حجیت دارد و الا ابتدائا حق نداریم به این ظاهر عمل کنیم.

اما بیان مقدار: حالا که دانستیم که فحص و بحث لازم است، باید بدانیم که مقدار و اندازه این فحص تا چه مقدار باشد؟ آیا باید به مقداری از مخصص فحص کنیم که

ص: ۳۰۱

یقین حاصل شود به نبودن قرینه و مخصص؟ یا اینکه «ظن غالب و اطمینان» کافی است؟

قاضی ابو بکر باقلانی گفته: باید به مقداری فحص کنیم تا قطع به عدم قرینه پیدا کنیم. ولی جناب مظفر (به پیروی از مشهور) می فرمایند: که «اطمینان و ظن غالب» کفایت می کند. به دلیل اینکه اگر ملاک قطع به عدم باشد، هیچ گاه برای ما قطع به عدم مخصص پیدا نشود، هرچه هم که تحقیق و فحص کنیم، می توانیم بگوییم که نیافتیم.

اما نمی توانیم بگوییم نیست (لان عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود)؛ شاید در واقع باشد.

بنابراین، اگر قطع به عدم معتبر باشد، لازمه اش این است که بسیاری از عمومات از حجیت ساقط شوند (و لا یقول به احد من المتفقهه فضلا عن الفقهاء العظام).

و الذی یهون: در پایان می فرماید: آنچه که مایه خوشبختی بوده و مشکل ما را در این زمان ها حل می کند، آن است که:

علما و بزرگان شیعه (اعم از فقهای عظام مثل: شیخ طوسی، محقق اول، صاحب جواهر، شهیدین و ...) و محدثین محترم (مثل: کلینی، صدوق، مجلسی، فیض کاشانی، شیخ حر عاملی، میرزا حسین نوری خاتم المحدثین) زحمت کشیده اند و روایات را جمع آوری و باب باب نموده اند و هرکدام را در باب خودش در کتب حدیث و فقه، مورد بحث و بررسی قرار داده اند، به طوری که امروزه فقیه و مجتهد دستش باز است و اگر بخواهد فحص از قرائن نماید، بلافاصله کتاب وسائل الشیعه را از قفسه کتابخانه اش برمی دارد و به باب مورد نظر مراجعه می کند؛ اگر در آنجا قرینه نیافت، غالبا یقین می کند که قرینه و مخصصی نیست و الا اطلاع پیدا می کرد. پس این مطلب بحمد اللّه مشکل چندانی امروزه ندارد.

۷. آیا عدد ضمیر به بعضی از افراد عام موجب تخصیص عام می گردد؟

گاهی در کلام، عامی ذکر می شود و به دنبال آن، متصلا یا منفصلا ضمیری ذکر می گردد که طبق قرائن خاص، این ضمیر به بعضی از افراد عام عود می کند نه جمیع افراد عام.

آیا این عود ضمیر به بعضی از افراد عام، موجب تخصیص عام قبلی می گردد یا نه؟

یعنی سبب می شود که حکم عام هم اختصاص به بعضی افراد پیدا کند یا خیر، حکم

ص: ۳۰۲

عام به عمومش باقی است؟

الف. گاهی یقین داریم که ضمیر به تمام افراد عام برمی گردد. اینجا محل بحث نیست.

و گاهی شک داریم که به همه برمی گردد یا به بعض. باز هم به عموم عام لطمه نمی زند و اصاله العموم به حال خود باقی است.

و گاهی یقین داریم (به دلایل خاصی مثل: اجماع و ...) که ضمیر به یک دسته از افراد عام برمی گردد.

اینجا محل بحث است. این هم خودش دوگونه است:

۱. گاهی اول عامی ذکر می شود و هنوز حکمی برای عام ذکر نشده، ضمیری می آید و به دنبالش حکمی می آید که این حکم، مختص به همین ضمیر است. اینجا بلااشکال عود ضمیر به بعض از افراد عام، موجب تخصیص عام می شود.

مثل: و المطلقات ازواجهن احق بردهن، که المطلقات، جمع با الف و لام است و افاده عموم می کند و شامل می شود:

مطلقات به طلاق باین را،

و مطلقات به طلاق رجعی را.

ولی ما به دلایل خارجی که روایات و یا اجماع باشد، یقین داریم که حکم «احق برد بودن شوهران» تنها در طلاق رجعی است اما در طلاق باین، شوهر و غیر شوهر متساوی اند، و اولویت برد برای ازواج نیست. اینجا محل بحث ما نیست.

۲. و گاهی اول عامی ذکر می شود و به دنبالش حکمی برای عام ذکر می گردد که مختص به همین یک دسته است. مثلا خداوند در سوره بقره، آیه ۲۲۸، فرموده:

وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوءٍ ... وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذلِکَ.

عام، «وَ الْمُطَلَّقاتُ» جمعی محلی به لام است؛ شامل می شود هم رجعیات را و هم باینات را. حکم بعد از عام، «تربص» و عده نگه داشتن، سه قرء طهر یا حیض است.

ضمیر، عبارت است از «هن» در کلمه «بُعُولَتُهُنَّ، أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» و اجماع قائم شده بر اینکه این ضمیر، تنها به مطلقات رجعیه برمی گردد، نه به باینات؛ و حکمی که بعد

ص: ۳۰۳

آمـده، «احـق برد بودن» است که شوهران زنـان مطلقه به طلاـق رجعی در حـال عـده، احق و اولی هسـتند به رد این زن هـا از دیگر مردان.

این قسم محل بحث ماست.

ب. مقدمه دیگر:

استخدام آن است که از مرجع ضمیر، یک معنا و از خود ضمیر، معنای دیگری اراده شود.

استخدام انواع مختلفی دارد:

۱. از مرجع ضمیر، یک معنای حقیقی آن و از ضمیر، معنای حقیقی دیگرش اراده شود.

۲. از مرجع ضمیر، یک معنای مجازی آن و از ضمیر، معنای مجازی دیگرش اراده شود.

۳. از مرجع ضمیر، معنای حقیقی اش و از ضمیر، معنای مجازی لفظ اراده شود.

و همین قسم سوم، در مـا نحن فیه منظور است، که از مرجع ضـمیر (یعنی المطلقات) معنای حقیقی آن (که عموم است) اراده شود و از خود ضمیر (کلمه «هن» در بعولتهن) خصوص رجعیات اراده شود.

حـال در بعض مـوارد، یقین داریم به اسـتخدام؛ و در بعض مـوارد، یقین داریم به عـدم اسـتخدام؛ و در بعض موارد، شـک داریم در استخدام.

و هرکجا شک کردیم، اصاله عـدم الاسـتخدام جاری می کنیم؛ یعنی می گوییم اصل آن است که ضـمیر با مرجعش مطابق باشـد و استخدام به کار برده نشده باشد.

ج. مقدمه دیگر:

بعضـی از امور هستند که قرینیت آنها در کلام، مسلم و قطعی است. مثلا: رأیت اسدا یرمی. این «یرمی» قرینه است که «رجل شجاع» اراده شده.

یا مثلا اکرم العلماء الا الفساق؛ که این مخصص متصل، قرینه است که از علما، خصوص علمای عادل اراده شده.

و بعض از امور هستند که قرینه بودن آنها برای حمل کلام، برخلاف ظاهر، مسلم

ص: ۳۰۴

و قطعی نیست ولی صلاحیت برای قرینه بودن را دارند.

از این ها تعبیر می شود به «ما یصلح للقرینیه» که مثال های متعددی دارد که یکی از آنها همین عود ضمیر است به بعض از افراد عام که صلاحیت تخصیص زدن عام را دارد.

و یکی از آنها وقوع استثنای عقیب جمل متعدد است (که در درس بعدی می آید).

و یکی از آنها وقوع امر عقیب، حظر (منع) و یا توهم حظر است که صلاحیت دارد قرینه باشد بر حمل امر (به خلاف ظاهرش که وجوب است).

د. مقدمه دیگر:

همان گونه که در مقدمه ۱۲ کتاب (در رابطه با اصول لفظی) بیان نمودیم.

الف. گاهی: شک در مراد متکلم داریم؛ یعنی نمی دانیم که متکلم از این کلام کدام معنا را اراده کرده.

مثلا متکلم گفت: رأیت اسدا؛ و ما می دانیم که معنای حقیقی آن، حیوان مفترس و معنای مجازی آن، رجل شجاع است. ولی نمی دانیم که متکلم کدام یک را اراده کرده؟

اینجا جای جریان اصول لفظی است (که اصاله الحقیقه باشد) و می گوییم: اصل آن است که معنای حقیقی را اراده کرده نه مجازی را.

ب. گاهی: یقین به مراد متکلم داریم ولی شک در کیفیت استعمال داریم. مثلا می دانیم که متکلم از «رأیت اسدا»، رجل شجاع را اراده کرده ولی نمی دانیم که به نحو حقیقت اراده کرده یا به نحو مجاز؟

اینجا جای استفاده از اصول لفظی نیست و اصاله الحقیقه جاری نمی شود؛ و ما نحن فیه از این قبیل است؛ یعنی یقین داریم ضمیر به بعض افراد عام برمی گردد و در این معنا استعمال شده، اما شک داریم آیا این استعمال به نحو حقیقت است یا مجاز؟

با توجه به این مقدمات، می گوییم:

در ما نحن فیه، امر دایر است که با یکی از دو ظاهر، مخالفت کنیم:

الف. با ظهور عام در عموم، که بگوییم: از این عام (یعنی المطلقات)، خصوص رجعیات اراده شده.

ب. یا با ظهور ضمیر در عموم، که بگوییم: از ضمیر، عموم اراده نشده و استخدام

ص: ۳۰۵

به کار رفته و از ضمیر، بعض الافراد اراده شده.

حال ارتکاب کدام یک از دو خلاف ظاهر، اولی است؟ و به عبارت دیگر، از کدام یک از این دو ظاهر، رفع ید کنیم بهتر است؟

در مسئله سه قول است:

۱. عده ای می گویند: اصاله العموم، به حال خود باقی است و رفع ید از ظهور ضمیر می کنیم و حمل بر استخدام می نماییم (و هو قول الشیخ الطوسی و شیخنا الانصاری، و المحقق النائینی، و المظفر، و المحقق القمی رحمهم اللّه).

۲. عده ای می گویند: اصاله عدم الاستخدام، به حال خود باقی است و رفع ید از ظهور عام در عموم می کنیم و می گوییم: از المطلقات، خصوص رجعیات اراده شده (و هو قول العلّامه فی احد قولیه، و ابو الحسین البصری، و امام الحرمین، و صاحب المحاضرات).

۳. عده ای می گویند: نه اصاله العموم جاری می شود و نه اصاله عدم الاستخدام، بلکه دست ما از اصول لفظی کوتاه شده و ناگزیر به اصول عملی مراجعه می کنیم. اما اصاله العموم جاری نیست به دلیلی که در مقدمه سوم اشاره کردیم و آن اینکه: اصاله العموم وقتی جاری می شود که قرینه یا «ما یصلح للقرینیه» در کلام نباشد.

در ما نحن فیه، عود ضمیر به بعض افراد عام، صلاحیت قرینه بودن را دارد و جلوی ظهور عام در عموم را می گیرد.

اما اصاله عدم استخدام جاری نیست به دلیلی که در مقدمه چهارم بیان کردیم و آن اینکه: اصول لفظی (که یکی از آنها اصاله عدم الاستخدام است) وقتی جاری می شود که ما شک در مراد متکلم داشته باشیم.

ولی در ما نحن فیه، شک در مراد نداریم بلکه شک در کیفیت استعمال داریم که آیا به نحو حقیقت است یا مجاز. فلا تجری قطعا (و هو قول سید المرتضی، و المحقق الاول، و صاحب المعالم).

عقیده مرحوم مظفر: حق، قول اول است؛ یعنی حق آن است که اصاله العموم جاری است و چیزی مانع از جریان او نیست، به جهت اینکه در اینجا دو موضوع و

ص: ۳۰۶

دو حکم است:

الف. یک موضوع، عام است که حکمی دارد؛

ب. یک موضوع، ضمیر است که حکمی دیگر دارد.

اگر ما بودیم و ظاهر کلام، و دلیل خاص (به نام اجماع) نداشتیم، می گفتیم: ضمیر هم به همه افراد مطلقات، عود می کند.

و حکم ثانی هم عام است و برای جمیع افراد است تا ضمیر با ظاهر مرجع تطابق پیدا کند و دلیل خارجی آمد و نسبت به حکم ثانی جلوی ما را گرفت و گفت این حکم ثانی مختص به رجعیات است؛ این چه ربطی دارد به اینکه حکم اولی هم مختص به رجعیات گردد؛ خیر، حکم اول به عموم خود باقی است و اصاله العموم در او به قوت خودش جاری است (مختصر این استدلال، در معالم، از زبان شیخ طوسی ذکر شده).

مثال خارجی: اگر مولی بگوید: العلماء یجب اکرامهم و هم یجوز تقلیدهم او الاقتداء بهم، و ما به دلیل خارجی فهمیدیم که ضمیر «و هم یجوز تقلیدهم» برمی گردد به علمای عادل، و حکم جواز تقلید یا اقتدا تنها برای همین دسته ثابت است، این چه ربطی دارد به حکم اول (که وجوب اکرام باشد)؟ تا کسی بگوید حکم اولی هم مختص به علمای عادل شده؛ خیر، حکم اولی غیر از حکم ثانی است؛ او برای عام ثابت است ولی حکم ثانوی، روی دلیل خاص، لخصوص العالم العادل ثابت است.

در این مطلب، لا ـ فرق که تقیید به متصل باشد (مثل همین مثال) یا به منفصل باشد، مثل آیه شریفه، که بین عام و حکم با ضمیر، چند جمله فاصله شده، سپس ضمیر آورده شده. پس عود ضمیر به بعض افراد عام، موجب تخصیص عام نمی شود.

۸. تعقیب استثنا بر جمله های متعدد

اشاره

بحث هشتم از مباحث عام و خاص، در این رابطه است که گاهی متکلم در کلام خود، چندین عام را پشت سرهم ذکر می کند و در پایان کلام، یک استثنا می آورد.

اینجا بحث شده که آیا این استثنا، تنها به جمله اخیره برمی گردد و موجب تخصیص او می شود یا به جمیع جمل برمی گردد و همه را تخصیص می زند؟

ص: ۳۰۷

مثال بحث: مثلا قرآن، در سوره نور، آیات ۴ و ۵، فرموده:

وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَهِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَهً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَهً أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ* إِلَّا الَّذِینَ تابُوا ....

که سه تا حکم عام را ذکر نموده:

الف. فاجلدوهم ثمانین جلده، چه توبه بکنند یا نکنند.

ب. و لا تقبلوا لهم شهاده ابدا، چه توبه بکنند یا نکنند.

ج. و اولئک هم الفاسقون، چه توبه بکنند یا نکنند.

در پایان فرموده:

إِلَّا الَّذِینَ تابُوا

آیا این استثنا، فقط از جمله اخیره است و دو حکم قبلی به عمومیت خودشان باقی اند یا اینکه استثنا از هر سه جمله است و همه عمومات را تخصیص می زند؟

مقدمات بحث:

الف. گاهی عود استثنا به جمیع جملات قبلی، محال و ممتنع است بلکه فقط می تواند به اخیره برگردد؛ مانند: اکرم العلماء و اطعم المساکین الا الجهال منهم، که این استثنا فقط به مساکین برمی گردد نه به علما، زیرا خروج جهال از علما، تخصصی است نه تخصیصی.

گاهی عود استثنا به جمیع جمل سابقه، ممکن است؛ مثل آیه مذکور: وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ ... و مثل: اکرم العلماء و جالس الفقراء و اطعم المساکین الا الفاسقین منهم، که عود استثنا به جمیع ممکن است، چون در میان هر سه دسته، انسان های فاسق وجود دارند و بحث ما، در همین قسم است نه قسم قبلی.

ب. احدی از علما قائل به این قول نشده که استثنا به جمله اخیره برنگردد ولی به جملات قبلی برگردد. این برخلاف اسلوب و شیوه تکلّم است. اگر کسی بحث دارد و یا می گوید به اخیره فقط برمی گردد یا می گوید به همه برمی گردد، که علی کل حال به اخیره حتما برمی گردد.

ص: ۳۰۸

پس عود استثنا به جمله اخیر، اجماعی است و مورد قبول همگان است، اما بعضی ها می گویند: کلام ظهور در این معنا دارد و متفاهم عرفی از کلام همین است و بعض دیگر می گویند: از باب قدر متیقن، که به حکم عقل باشد، عود به اخیره می کند و لو خود کلام ظهور در این نداشته باشد.

مخصصات متصله چهار قسم است:

۱. استثنا، ۲. وصف، ۳. شرط، ۴. غایت.

این نزاع اختصاص به استثنا ندارد و در سایر مخصصات هم هست ولی عادت اصولیان بر این جاری شده که بحث را در استثنا طرح می کنند و سایر مخصصات را ملحق به استثنا می کنند، کما قاله صاحب المعالم رحمه اللّه.

با حفظ این مقدمات، وارد بحث می شویم:

اقوال در مسئله

در مسئله چهار قول است:

۱. ابو حنیفه و پیران او گفته اند: کلام ظهور دارد در رجوع استثنا فقط به جمله اخیره، و عودش به سایر جملات، محتاج به قرینه و دلیل خاص است و از ظاهر کلام فهمیده نمی شود.

۲. شیخ طوسی و صاحب معالم و علمای شافعیه گفته اند: کلام ظهور دارد در رجوع استثنا به جمیع جمل، و رجوعش به اخیره تنها، محتاج به قرینه و دلیل خاص است و از ظاهر کلام فهمیده نمی شود.

۳. آخوند رحمه اللّه و غزالی و غیرهما فرموده اند: کلام ظهور در هیچ کدام ندارد، نه ظهور در رجوع به اخیره، نه ظهور در رجوع به جمیع جمل، بلکه دست ما از ظاهر کلام کوتاه است.

آری، رجوعش به اخیره، از باب قدر متیقن است که به حکم عقل است و ربطی به ظاهر لفظ ندارد اما ما عدای جمله اخیره، نه ظهور در ما عدا الخاص دارد و نه ظهور در عموم، بلکه مجمل می شوند، چون «ما یصلح للقرینیه» که وقوع الاستثناء، عقیب الجمل المتعدّده باشد، در کلام هست، لذا جلوی ظهور عام را می گیرد و ما نمی دانیم

ص: ۳۰۹

که از این عام، عموم اراده شده یا نه؟ پس اصاله العموم جاری نمی شود.

۴. میرزای نایینی و جناب مظفر می فرمایند: حق، تفصیل است.

الف. بین آنجا که جمل متعدد متعاقب، همگی دارای موضوع واحدی باشند و آن موضوع، تنها در صدر کلام ذکر شده باشد. مثل: احسن الی الناس و احترمهم و اقض حوائجهم الا الفاسقین؛ که موضوع «ناس» است و در صدر کلام ذکر شده و در بقیه جمل، با ضمیر «هم» آمده.

ب. و بین آن جایی که موضوع متعدد باشد و در هر جمله ای جداگانه تکرار شود (و لو تکرار فقط لفظی باشد) اما معنای همه واحد باشد. مثل آیه شریفه که یکجا موضوع وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ است و در جمله دوم، موضوع «لهم» است و در جمله سوم، موضوع «اولئک» است که یکجا اسم موصول و یکجا ضمیر و یکجا اسم اشاره ذکر شده، و لو معنا همه یکی هستند.

مثال بهتر: اکرم العلماء و اکرم السادات و اکرم المساکین الا الفاسقین منهم، که موضوع کاملا تکرار شده و لفظا و معنا متفاوت است: یکی علما، دیگری سادات، سومی مساکین (این مثال را صاحب المحاضرات دارد فراجع).

حال، تفصیل بدهیم این دو صورت، به اینکه بگوییم:

اگر کلام از قسم اول باشد که موضوع واحد است و تنها در صدر کلام آمده، در اینجا حق آن است که استثنا به جمیع جملات برمی گردد.

به دلیل اینکه استثنا مستقیما به موضوع اصابت می کند و از موضوع افرادی را اخراج می کند (الاستثناء اخراج المستثنی عن المستثنی منه) اما نه خروج موضوعی، بلکه خروج حکمی.

و چون موضوع در این صورت واحد است و آن هم ذکر نشده مگر در صدر کلام، به ناچار، استثنا برگشت می کند به صدر کلام، و از آن موضوع اخراج می کند، و وقتی به صدر کلام برگشت، به کل کلام برمی گردد.

چون احدی قائل نشده که استثنا فقط به جمله اولی عود کند اما به جملات بعدی عود نکند، علاوه، یک موضوع بیشتر که نیست.

ص: ۳۱۰

و اگر کلام از قسم ثانی باشد، که موضوع مکرر شده، در اینجا حق آن است که استثنا فقط به جمله اخیره برمی گردد و بقیه جملات به عمومیت خود باقی اند.

به دلیل اینکه فرض این است که استثنا به موضوع اصابت می کند و همان طور فرض این است که موضوع در جمله اخیره مستقلا ذکر شده.

بنابراین، استثنا با عودش به جمله اخیره، جایگاه خود را باز کرده و نقش خودش را بازی کرده و از لغویت خارج گشته.

اگر بخواهد علاوه بر این، به سایر جملات هم عود کند، محتاج به دلیل خاص است و دلیل خاص نداریم؛ پس در آنها به اصاله العموم تمسک می کنیم.

و اما ما قیل: اشکالی است که آخوند کرده، و آن اینکه در ما نحن فیه «ما یصلح للقرینیه» وجود دارد، و آن وقوع استثناست عقیب جمل متعدده، لکن نمی دانیم که آیا متکلم بر این «ما یصلح للقرینیه» اعتماد نموده در مقام بیان مرادش یا نه؟ احتمالش را می دهیم. لذا کلام مجمل می شود و ظهوری در عموم منعقد نمی شود تا به عموم عام تمسک شود.

فلا وجه له: جناب مظفر می فرماید: این اشکال وارد نیست به دلیل اینکه فرض این است که متکلم در مقام بیان مرادش بوده.

و فرض هم این است که موضوع را متکررا ذکر نموده و به یک بار اکتفا نکرده و اگر می خواست از همه موضوعات استثنا نماید، بر مولی بود که بیان کند و پشت سر هم عام، استثنایی بیاورد یا قرینه بیاورد که این استثنا به همه برمی گردد.

و حیث اینکه، یک بار استثنا را آورده و استثنا با عودش به جمله اخیره نقش خود را بازی کرده، معلوم می شود استثنای بقیه جملات را نمی خواهد و الا اخلال به مراد خودش رسانده است.

تبصره: این جواب، مشکلی را حل نمی کند، به علت اینکه: شاید (رعایه للاختصار) ذکر نکرده.

جناب مظفر رحمه اللّه هم همین قول را انتخاب نموده و می فرماید: ما می توانیم به وسیله این قول، جمع بین سایر اقوال کنیم و بگوییم: آن کسانی که می گویند استثنا فقط به

ص: ۳۱۱

جمله اخیر عود می کند گفتارشان ناظر است به مواردی که از قبیل قسم دوم تفصیل ما باشد، یعنی آنجا که موضوع مکرر شده.

و آن کسانی که می گویند استثنا به جمیع جمل عود می کند، گفتارشان ناظر است به مواردی که از قبیل قسم اول تفصیل باشد، فالنزاع لفظی.

تذکر: این توجیه، به درد قول اول و قول ثانی می خورد ولی به درد قول ثالث نمی خورد.

یمکن ان یقال که این قول سوم را مصنف رد کرده و قبول ندارد.

۹. تخصیص عام با مفهوم

نهمین بحث از مباحث عام و خاص، در این رابطه است که آیا دلیل عام منطوقی را، توسط دلیل خاص مفهومی، می توانیم تخصیص بزنیم یا نه؟

مقدمتا باید به سه نکته توجه کنیم:

۱. دلیل عام و دلیل خاص، از لحاظ منطوقی بودن یا مفهومی بودن، به چهار قسم تقسیم می شوند:

الف. گاهی هر دو منطوقی هستند؛ یعنی از منطوق کلام استفاده می شوند. مانند:

اکرم العلماء و لا تکرم الفساق منهم، و تمام مباحثی که تا به حال مطرح کردیم و امثله ای که در باب عام و خاص زدیم، همه مربوط به همین قسم بود.

ب. گاهی هر دو مفهومی هستند؛ یعنی از مفهوم کلام استفاده می شوند. مثلا یک دلیل گفته خبر اگر متواتر بود، بپذیر. مفهومش این است که اگر واحد بود، نپذیر. چه خبر واحد عادل و چه فاسق. این مفهوم عام است.

دلیل دیگری گفته: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا. مفهومش این است که اگر عادل خبری آورد، بپذیر. این مفهوم نسبت به مفهوم اخص مطلق است.

ک. و گاهی عام، مفهومی است و خاص، منطوقی.

مثلا یک دلیل گفته اذا خفی الاذان فقصر. مفهومش این است که اذا لم یخف الاذان فلا تقصر سواء خفی الجدران ام لا. منطوق جمله دیگری می گوید اذ خفیت الجدران فقصر، که این منطوق نسبت به آن مفهوم اخص مطلق است.

ص: ۳۱۲

و. و گاهی عام، منطوقی است و خاص، مفهومی (که مثالش را بعد می زنیم چون مورد بحث ما همین است).

حال، از این اقسام چهارگانه، در قسم اول و دوم و سوم، بالاتفاق، خاص بر عام مقدم است چون اقوی الدلیلین است از این حیث که اظهر از عام است (و یقدم القوی علی الضعیف).

انما الکلام در قسم چهارم است.

۲. مفهوم هم دو قسم است:

گاهی مفهوم موافقت است که حکم منطوق با حکم مفهوم هم جنس است ایجابا او تحریما.

گاهی مفهوم مخالفت است که حکم منطوق با مفهوم هم سنخ نیستند بلکه مخالف اند ایجابا و سلبا (کما ذکر مفصلا فی باب المفاهیم).

۳. گاهی مفهوم کلام دیگر با منطوق این کلام نسبت تساوی دارند، و گاهی نسبت تباین، و گاهی عامین من وجه اند، و گاهی اعم و اخص مطلق به اینکه مفهوم اعم مطلق است، و گاهی مفهوم اخص مطلق است و منطوق اعم مطلق. بحث ما در همین قسم است.

با حفظ این سه مقدمه، می گوییم:

هرگاه در کلام، عامی وارد شود و سپس مفهومی از کلام دیگر استفاده کنیم که نسبت به این عام، اخص مطلق باشد، اگر این مفهومی که اخص مطلق است، مفهوم موافقت کلام باشد، بالاتفاق مقدم می شود بر عام منطوقی به همان دلیلی که خاص منطوقی، مقدم بر عام می شد از باب اظهر بودن یا نص بودن، چون مفهوم موافقت، در حقیقت از منطوق هم بالاتر است زیرا مرتبه کامل تر و مصداق روشن تر را بیان می کند. دو مثال:

الف. قرآن فرموده (در سوره مائده، آیه ۱): یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ.

اینجا العقود جمع محلی به الف و لام است و مفید عموم است؛ شامل می شود عقودی را که به لفظ ماضی باشد یا مضارع، عربی باشد یا غیر عربی؛ بعد، دلیل دیگری

ص: ۳۱۳

آمد و دلالت کرد که حتما باید عقود به لفظ ماضی باشد و به لفظ مضارع نباید باشد.

حال، این دلیل، بالاولویه دلالت می کند که به لفظ غیر عربی نباید باشد، به جهت اینکه وقتی به لفظ مضارع عربی صحیح نبود، پس به لفظ غیر عربی، به طریق اولی صحیح نیست (البته در این مثال، اولویت خیلی روشن نیست لذا تعبیر به قد قیل شده و شیخ در مطارح فرموده: کما عن بعض مشایخ مشایخنا).

ب. مولی فرمود: اکرم الناس. این عام است و شامل می شود انسان عالم و جاهل را، عادل و فاسق را؛ و سپس فرمود: لا تکرم الفساق من العلماء. این دلیل، به مفهوم موافقت، دلالت می کند که به طریق اولی اکرام جاهل فاسق حرام است. چون عالم فاسق، رتبه اش از جاهل فاسق، به واسطه علم، بالاتر است، اگر او اکرامش حرام است، پس جاهل فاسق به طریق اولی اکرامش حرام است.

اما اگر این مفهوم (که اخص مطلق است) مفهوم مخالفت کلام باشد، مثلا در سوره یونس، آیه ۳۶، فرموده: إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً*؛ که این کلام عام است و می گوید: هر نوع ظن، از هر راهی به دست آید، اعتباری ندارد، حتی ظن حاصل از خبر واحد عادل.

ولی آیه دیگر در سوره حجرات، آیه ۶، فرموده: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا.

مفهومش این است که اگر عادل خبری آورد، بدون تبیین قبول کنید. این مفهوم مخالفت نسبت به آن منطوق اخص است.

او می گفت: ظن و گمان مطلقا ارزش ندارد.

این می گوید: گمان حاصل از خبر عادل، ارزش دارد و حجت است.

یا مثلا در حدیث آمده: کل ماء طاهر. این عام است و شامل می شود ماء قلیل را و ماء کثیر را، به حد کر رسیده باشد یا نه؟ با نجس ملاقات کرده باشد یا نه؟ سپس حدیث دیگری فرموده: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شی ء، که مفهومش این است که اگر به حدّ کر نرسیده باشد، با ملاقات با نجس، متنجس می شود. این مفهوم نسبت به آن منطوق اخص است.

اینجا محل بحث است که آیا باز هم خاص مفهومی بر عام منطوقی مقدم می شود

ص: ۳۱۴

یا نمی شود؟

در مسئله نظریات فراوانی وجود دارد.

۱. عده ای گفته اند: دلیل عام مقدم می شود و حق نداریم عام منطوقی را به این خاص مفهومی تخصیص بزنیم.

۲. عده ای گفته اند: دلیل خاص یعنی مفهوم مقدم است و به توسط آن عموم عام تخصیص می خورد کما علیه الاکثر.

۳. عده ای گفته اند: در این صورت کلام مجمل می گردد، نه دلیل عام مقدم می شود نه دلیل خاص مفهومی.

۴. جمعی دیگر هم تفصیل داده انـد در مسئله که خود این ها باز راه های مختلفی دارند که از کتب مفصله باید جویا شد. یکی از تفاصیل، تفصیل آخوند صاحب کفایه است.

جناب مظفر می فرمایـد: فلسـفه این اختلاف و سر آن در این نکته است که از طرفی ظهـور منطـوقی همیشه قـوی تر است از ظهور مفهومی چون ظهور منطوقی بالمطابقه است و ظهور مفهومی بالالتزام و مـدلول مطابقی، اقوی از مـدلول الـتزامی است. و از طرف دیگر، ظهور خاص در خصوص اقوی است از ظهور عام در عموم (لکونه نصا او اظهر). لذا در اینجا دلیل عام، یک جهت قوت دارد که دلالتش منطوقی است و یـک جهت ضـعف دارد که ظاهر است و دلیـل خـاص مـا هم جهت قوتی دارد که اظهر است از عام و جهت ضعفی دارد که دلالتش مفهومی است. چون چنین است، میان علما نزاع درگرفته که آیا ظهور مفهوم اقوی است از ظهور عام و مقـدم بر اوست (کمـا علیه البعض) یـا اینکه ظهور عام اقوی است و او مقـدم است (کما علیه البعض) یا اینکه هر دو ظهور مساوی انـد و هیچ کدام مقدم نیست و کلام مجمل است (کما علیه البعض) یا اینکه معیار کلی ندارد بلکه به اختلاف موارد، مختلف اسـت (کما علیه شیخنا الانصاری).

عقیـده مرحوم مظفر رحمه اللّه: ایشان (به پیروی از اسـتادشان میرزای نایینی) می فرمایـد: به نظر ما خاص و لو مفهومی باشـد، مقـدم می شود بر عام و لو منطوقی باشد و لازم نیست

ص: ۳۱۵

که ظهور خـاص اقوی از ظهور عـام باشـد بلکه مسـاوی هم باشـند، باز هم خاص مقـدم است. به دلیل اینکه همیشه در میان عرف و عقلاـ هر دلیـل خاص، قرینه است بر مراد واقعی متکلم از دلیل عام و عرف این را قرینه آن می گیرد و مفسـر و مبین آن می دانـد و همیشه قرینه بر ذو القرینه مقدم است ...

مثل: رأیت اسـدا یرمی. یرمی که آمد، تفسـیر می کند مراد متکلم را از اسد که مراد، رجل شـجاع است نه حیوان مفترس. پس قرینه مقدم است و سبب می شود ذو القرینه را حمل کنیم برخلاف ظاهر و لازم نیست قرینه اقوی ظهورا باشد از ذو القرینه.

تذکره: شهید صدر (در بحوث فی علم الاصول، جلد ۳، صفحه ۲۸۷) می گوید: در تقدیم خاص بر عام، دو مبناست:

۱. خاص مقدم است لکونه اظهر او نصا و اظهر یا نص قوی تر است و یقدم القوی علی الضعیف، که مبنای آخوند و پیروان او است.

۲. خاص مقدم است لکونه قرینه علی العام عرفا و القرینه مقدم علی ذو القرینه، که مبنای نایینی است.

تنهـا در یک صورت است که خاص مفهومی مقـدم نمی شود بر عام منطوقی، و آن در صورتی است که فرض کنیم که عام ما نص در عموم باشـد، مثلا مولی تصـریح کنـد که، کل ماء طاهر، چه ملاقات با نجس کنـد یا نکنـد، چه به حـد کر رسـیده باشد یا نه، در اینجا که عام ما نص است، جلوی مفهوم را می گیرد و اجازه نمی دهـد که «اذا بلغ قـدر کر» مفهوم پیـدا کند و در حقیقت قرینه می شود بر اینکه این جمله مفهوم نـدارد؛ و مـا قبلاـ گفتیم که بحث ما در جملاتی است که قرینه خاص نداشـته باشـد؛ اینجا نص مولی قرینه می شود و جلوی «مفهوم داشتن» را می گیرد. ولی این از بحث ما خارج است.

بحث ما در موردی است که عام ما ظهور در عموم دارد و احتمال خلاف ظاهر دارد نه نص در عموم و در موارد ظهور ثابت کردیم که خاص (و لو مفهومی) مقدم بر عام است.

۱۰. تخصیص قرآن به وسیله خبر واحد

دهمین بحث از مباحث عام و خاص، در این رابطه است که آیا عام قرآنی را به توسط خبر واحد اخص می توانیم تخصـیص بزنیم یا نه؟

ص: ۳۱۶

مقدمه: لا شک در اینکه در قرآن مجید، عمومات و مطلقاتی وجود دارد و لا شک در اینکه ۹۵٪ این عمومات تخصیص خورده و مطلقات تقیید خورده حتی قیل: ما من عام الا و قد خص، و لا شک در اینکه عام کتابی را به وسیله خاص کتابی می توان تخصیص زد، مثل اینکه یکجا قرآن فرموده: أحلّ لکم ... ما فی الأرض جمیعا، و در جای دیگر فرموده: حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیرِ. این آیه خاص است و آیه قبلی عام است؛ این او را تخصیص می زند. و لا شک در اینکه عام کتابی را به وسیله سنت متواتره می توان تخصیص زد؛ مثل اینکه قرآن فرموده: یُوصِیکُمُ اللَّهُ فِی أَوْلادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ. سپس در حدیث متواتر آمده که «قال صلّی اللّه علیه و آله القاتل یرث شیئا». این خاص است و برآن عام مقدم است. و لا شک در جواز تخصیص عام کتابی به توسط اجماع و حکم عقل. و لا شک در جواز تخصیص عام کتابی به خبر واحد محفوف به قرائن قطعی.

و لا شک در عدم جواز تخصیص عام کتابی به وسیله خبر واحد مجرد از قرائن که حجیت نداشته باشد (مثل خبر فاسق). و لا شک در جواز تخصیص عام خبر متواتری به خاص خبر متواتری. و لا شک در جواز تخصیص عام خبر متواتری به خاص خبر واحدی و بالعکس. و لا شک در تخصیص خبر واحد به خبر واحد.

انما الکلام در جواز تخصیص عام کتابی است به توسط خبر واحد مجرد از قرائن که حجت است و معتبر مثل خبر واحد عادل. مثلا در قرآن آمده: أحلّ لکم ... ما فی الأرض جمیعا. سپس خبر واحد عادلی آمد و گفت: «لحم الارنب حرام». آیا این خاص می تواند مخصص آن عام کتابی باشد یا نه؟

در مسئله پنج قول ذکر شده:

۱. اکثر علمای اصول (از شیعه و سنی) قائل به جواز تخصیص اند (و منهم صاحب المعالم و الکفایه و المظفر و شیخنا الانصاری).

۲. عده ای از علمای اصول قائل به عدم جواز تخصیص اند (و منهم الشیخ الطوسی و السید المرتضی و کثیر من العامه).

۳. عده ای از علمای اصول قائل به توقف شده اند (و منهم القاضی باقلانی و نسب

ص: ۳۱۷

الی المحقق من الشیعه).

۴. عده ای از علما تفصیل داده اند بین آنجا که عام کتابی جلوتر به یک دلیل قطعی تخصیص خورده باشد با آنجا که چنین نباشد، گفته اند: در صورت اول، تخصیص جایز است دون الثانی (و هو قول الحنفیه).

۵. تفصیل داده اند بین عامی که جلوتر به یک مخصص متصل تخصیص خورده با عامی که به منفصل تخصیص خورده است (کما ذکر فی المعالم).

جناب مظفر می فرماید: در ابتدای امر و بدون دقت و تجزیه و تحلیل، به نظر بدوی، برای شخص مبتدی و تازه وارد در میدان فقه و اصول، دشوار است که باور کند که می توان عام کتابی را به وسیله خبر واحد خاص تخصیص زد، به جهت اینکه قرآن مجید تمام آیاتش (از جمله عمومات قرآنی) همه وحی آسمانی است وَ ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْیٌ یُوحی؛ تمام این آیات از سوی پروردگار نازل شده إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ؛ و این کتاب لا ـ رَیْبَ فِیهِ* است الم* ذلِکَ الْکِتابُ لا رَیْبَ فِیهِ هُدیً لِلْمُتَّقِینَ؛ و سپس قرآن مجید قطعی الصدور است؛ و به تواتر در جمیع اعصار ثابت شده که قرآن کلام خداست.

اما خبر واحد، ظنی الصدور است و ما یقین به صدور آن نداریم بلکه چندین اصل عقلایی و ان شاء اللّه باید جاری کنیم تا خبر واحد را بپذیریم. مثلا ـ باید بگوییم اصل، عدم کذب راوی است؛ یعنی راوی ان شاء اللّه دروغ نگفته و کلام امام را نقل کرده. و اصل، عدم خطای راوی است؛ یعنی ان شاء اللّه اشتباه نکرده و درست نقل می کند. و همه این ها باید جاری باشد تا بعد، خبر واحد را بپذیریم. با این محاسبات چگونه ممکن است که خبر واحد بر عام قرآنی مقدم شود. و او را تخصیص بزند؟ این قضاوت سطحی و ابتدایی شخص مبتدی است.

لکن درعین حال که قرآن، قطعی الصدور است و خبر، ظنی الصدور و آن همه احتمالات در او داده می شود، مع ذلک وقتی ما به کتب فقهی و سیره فقها مراجعه می کنیم، می بینیم که سیره و بنای عملی علمای اعلام، از قدیم الایام بر این بوده که خبر واحد خاص را تخصیص می زنند بلکه بالاتر، کمتر خبری از اخبار آحاد معتبر را پیدا

ص: ۳۱۸

می کنید که در جوامع حدیث آمده و علما به آن عمل نموده اند و مع ذلک مخالف ظواهر قرآنی هم نیست وگرنه ۹۵٪ اخبار معمول بها، یا با عام قرآنی مخالف است یا با مطلق قرآنی مخالف است. و خلاصه برخلاف ظواهر قرآنی است. حتی اخبار و روایاتی از قبیل عمومات «حل» و «طهاره» که این ها نیز با ظواهر قرآنی مخالف است.

چون قرآن گفته: أحلّ لکم ... ما فی الأرض جمیعا ولی این اخبار می گوید «کل شی ء حلال حتی تعرف انه حرام» که با علم به حرمت، حلال نیست. سپس تقیید می کند آیه را، و بلکه باز هم بالاتر، مسأله تقدیم خبر واحد خاص بر آیه قرآنیه عام، از مسائلی است که علمای شیعه در آن اجماع دارند و کسی در آن اختلاف نظر ندارد. اینجاست که این سؤال مطرح می شود که دلیل مطلب و فلسفه آن چیست؟ چگونه است که قرآن، قطعی و خبر، ظنی است و مع ذلک سیره علما با اجماع علما بر تقدیم خبر ظنی بر قرآن قطعی است؟

می فرماید: دلیل مطلب این است که از طرفی درست است که قرآن قطعی الصدور است و کلام خداست لکن خود قرآن تصریح نموده به اینکه آیات قرآنیه دو دسته اند:

۱. محکمات، ۲. متشابهات.

هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ.(۱)

باز، محکمات قرآنی دو دسته اند:

بعضی نص اند که احتمال خلاف در آن داده نمی شود؛

و برخی ظاهرند که احتمال خلاف در آن داده می شود؛

و باز، ظواهر قرآن هم اقسامی دارد که دسته ای از آنها عمومات است و دسته ای مطلقات. و از طرفی دیگر، وقتی به روایات معصومین علیهم السّلام مراجعه می کنیم، ملاحظه می کنیم که بسیاری از عمومات قرآنیه و مطلقات قرآن، توسط خصوصات روایات تخصیص و تقیید خورده است و روایات زیادی هستند که قرینه اند بر حمل ظواهر

۱- سوره آل عمران، آیه ۷.

ص: ۳۱۹

قرآن برخلاف آن.

با حفظ این دو نکته، می گوییم: اخبار و روایات ما سه قسم است:

۱. خبر متواتر؛

۲. خبر واحد محفوف به قرآن؛

۳. خبر واحد مجرد از قرائن ولی حجت و معتبر (مثل خبر عادل).

حال اگر خبر متواتر یا واحد همراه با قرینه باشد، بلااشکال مخصص عام قرآنی و مقید مطلق قرآن است. دلیلش این است که خبر واحد مع القرینه یا خبر متواتر مثل عام کتابی، قطعی الصدور است و از طرفی چون خاص است، دلالتش اظهر است؛ پس مقدم می شود بر عام.

اما اگر خبر واحد مجرد از قرائن باشد، اما به ادله قطعی حجیت آن ثابت شده باشد، این خبر واحد، نسبت به آیه قرآنیه، پنج حالت می تواند داشته باشد.

۱. نسبت بینهما تساوی است.

۲. نسبت تباین باشد.

۳. عامین من وجه باشند.

۴. خبر، اعم مطلق و آیه، اخص مطلق باشد.

۵. بالعکس، یعنی خبر، اخص مطلق و آیه، اعم باشد (بحث ما هم در همین قسم پنجم است).

می خواهیم بدانیم که آیا عام کتابی را به خاص خبر واحدی می توان تخصیص زد یا نه؟

می فرماید: در اینجا ما دو اصل عقلایی داریم:

یک اصل در ناحیه خبر واحد جاری می شود به نام «اصاله عدم کذب الراوی»؛ اصل آن است که راوی دروغ نگفته و حدیث از امام صادر شده.

و یک اصل در ناحیه آیه داریم که اصاله العموم باشد.

حال، امر دایر است که با یکی از این دو اصل مخالفت کنیم: یا با اصل عدم کذب مخالفت کنیم و بگوییم این حدیث از امام صادر نشده و راوی دروغ می گوید؛ یا با

ص: ۳۲۰

اصل عموم و بگوییم در این آیه، عموم مراد واقعی نیست بلکه مراد واقعی، ما عدا الخاص است.

به عبارت دیگر، یا باید در سند حدیث تصرف کنیم و یا باید در دلالت آیه تصرف کنیم، چون در دلالت حدیث نتوان تصرف کرد، لکونه نصا او اظهر؛ و در سند آیه هم نتوان تصرف کرد، لکونها قطعی السند.

حال، کدام یک از این دو تصرف اولی است؟

می فرماید: تصرف در اصاله العموم و رفع ید کردن از آن، اولی است نسبت به تصرف در اصاله عدم کذب الراوی، به دلیل اینکه خبر واحد، خاص است و آیه قرآنیه عام است و هر خاصی صلاحیت دارد که قرینه باشد بر مراد واقعی متکلم از این عام. اما عام صلاحیت ندارد که قرینه باشد عرفا بر مراد واقعی از خاص؛ به بیان دیگر، خاص، مفسر و مبین عام است ولی عام، مبین و مفسر خاص نیست. و از اول که صادر شد، ناظر به دلیل خاص نبوده، و چون هر خاصی قرینه بر عام است، قرینه بر ذو القرینه مقدم است. مفسر (- تفسیرکننده) بر مفسر (- تفسیرشده) مقدم است. مبین (- بیان کننده) بر مبین (- بیان شده) مقدم است. حاکم بر محکوم مقدم است. پس خبر واحد، بر عام کتابی مقدم است.

یا به عبارت دیگر، اصلی که در ناحیه قرینه جاری می شود (که اصاله عدم کذب الراوی باشد) مقدم است بر اصلی که در ناحیه ذو القرینه جاری می شود (که اصاله العموم باشد).

۱۱. دوران بین تخصیص و نسخ

اشاره

یازدهمین و آخرین بحث از مباحث عام و خاص، مربوط به دوران امر است بین مخصص بودن و ناسخ بودن.

به طور کلی گاهی دلیل خاص، متصل به عام است، و گاهی منفصل از عام. آنجا که متصل به عام باشد، بلااشکال مخصص عام است و محال است که ناسخ باشد به دلیل اینکه نسخ عبارت است از رفع حکمی که ثابت و مستقر شده در شریعت مقدس.

در آنجا که دلیل خاص، متصل به عام باشد، حکمی برای عام در واقع و نفس الامر

ص: ۳۲۱

ثابت نشده، حتی یرتفع بالخاص.

اما آنجا که منفصل باشد، در اینجا دلیل عام با این دلیل خاص، از لحاظ معلوم التاریخ بودن هر دو، یا مجهول التاریخ بودن آن دو، و یا معلوم التاریخ بودن احدهما و مجهول بودن دیگری، متفاوت و مختلف هستند و در نتیجه حکم شان هم مختلف خواهد بود. در بعضی موارد، بعضی از علما گفته اند که دلیل خاص حتما باید ناسخ باشد نسبت به دلیل عام و نمی تواند مخصص باشد و آن موردی است که خاص، بعد از حضور وقت عمل به عام، فرابرسد. و در بعضی موارد گفته اند حتما و جزما دلیل خاص، منسوخ است به توسط عام و آن موردی است که عام، بعد از حضور وقت عمل به خاص، فرابرسد و صادر شود. و در بعضی موارد گفته اند دلیل خاص، مخصص دلیل عام است و آن موردی است که خاص، قبل از فرارسیدن زمان عمل به عام، صادر شود یا عام، قبل از حضور وقت عمل به خاص، صادر گردد و در بعضی موارد هم شک شده که آیا خاص، ناسخ عام است یا منسوخ به عام است یا مخصص عام؛ مثل صورتی که هر دو، یا یکی، مجهول التاریخ باشد؛ لذا ما باید صور مسئله را یک به یک بررسی کنیم و حکم هر صورت را جداگانه بیان کنیم.

مقدمتا باید فرق ما بین تخصیص و نسخ را بیان کنیم؛ دو فرق دارند:

۱. در تخصیص، با آمدن مخصص، کشف می کنیم که این دسته از افرادی که از تحت عام خارج هستند، از همان ابتدا مراد واقعی مولی نبوده اند و مولی این ها را اراده نکرده بوده ولی در ظاهر به صورت عام و کلی گفته. به خلاف نسخ، که در مورد نسخ، حکم از اول به نحو عموم ثابت شده و در واقع «اکرام جمیع افراد علما» مصلحت داشت، اما پس از مدتی، این مصلحت، از روی یک دسته از افراد برداشته شد.

به عبارت دیگر، التخصیص دفع و النسخ رفع. دفع یعنی پیشگیری و جلوگیری؛ و رفع یعنی برداشتن چیزی که ثابت شده.

(یک وقت انسان رعایت بهداشت می کند تا مریض نشود؛ این دفع است یعنی پیشگیری از مرض. ولی یک وقت مریض مراجعه می کند به دکتر تا نسخه ای بگیرد و خود را مداوا کند؛ این رفع است، یعنی برداشتن مرضی که ثابت شده).

ص: ۳۲۲

۲. برخی از علما فرق دیگری هم گذاشته اند و آن اینکه در نسخ، شرط است که زمان عمل به «دلیل منسوخ» فرا رسیده باشد تا دلیل بعدی بتواند ناسخ باشد. ولی در تخصیص «فرارسیدن زمان عمل» شرط نیست بلکه پیش از آن هم، تخصیص صحیح است. با توجه به این مقدمه می گوییم:

عام و خاص، از لحاظ معلوم التاریخ و مجهول التاریخ بودن، پنج صورت دارند:

۱. هر دو، تاریخ صدورشان معلوم است.

۲. هر دو، تاریخ صدورشان مجهول است.

۳. احدهما معلوم و الآخر مجهول.

صورت اول هم خودش منقسم می شود به سه صورت:

۱. یا تاریخ صدور عام و خاص عرفا مقرون به هم هستند.

۲. یا تاریخ صدور عام مقدم است.

۳. یا تاریخ صدور خاص مقدم است.

مجموعا می شود پنج صورت که باید حکم هریک را جداگانه حساب کنیم.

صورت اول

هر دو، معلوم التاریخ باشند و تقارن عرفی هم داشته باشند. مثلا امروز مولی گفت «اکرم العلماء» سپس چند لحظه بعد گفت «لا تکرم الفاسقین منهم». در این صورت، بالاجماع و بالاتفاق، دلیل خاص، مخصص دلیل عام است و جای توهم نسخ نیست؛ در حقیقت، اینجا حکم صورتی را دارد که مخصص متصل باشد.

صورت دوم

عام و خاص، هر دو، معلوم التاریخ باشند و تاریخ صدور عام، مقدم باشد بر تاریخ صدور خاص. این صورت، خود منقسم می شود به دو صورت:

۱. دلیل خاص، قبل از فرارسیدن زمان عمل به دلیل عام، صادر شود. مثلا روز سه شنبه گفت «اکرم العلماء یوم الجمعه» سپس روز پنج شنبه (یعنی یک روز پیش از حضور وقت عمل) گفت «لا تکرم الفساق من العلماء». در این صورت، بالاجماع، دلیل خاص،

مخصص دلیل عام است و نه ناسخ، اما به نظر برخی از علما، علت مطلب

ص: ۳۲۳

آن است که شرط نسخ، فرارسیدن زمان عمل به منسوخ است و در اینجا این شرط منتفی است و چون اذا انتفی الشرط انتفی المشروط، پس نمی تواند ناسخ باشد. و به نظر بعضی دیگر که در نسخ، «فرارسیدن زمان عمل» را شرط نمی دانند، علت مطلب آن است که در دوران امر بین التخصیص و النسخ، التخصیص اولی من النسخ؛ یا به خاطر اینکه تخصیص، دفع است و نسخ، رفع است و الدفع اسهل من الرفع؛ یا به خاطر اینکه تخصیص، شایع است و نسخ، نادر است و الظن یلحق الشی ء بالاعم الاغلب.

۲. دلیل خاص، بعد از حضور وقت عمل به عام، صادر گردد. مثلا روز سه شنبه گفت «اکرم العلماء یوم الجمعه» سپس روز جمعه فرارسید و صبح یا ظهر جمعه گفت «لا تکرم الفاسقین من العلماء».

این صورت، مشکل ترین صورت هاست و مورد اختلاف علما واقع شده که آیا در این صورت، دلیل خاص حتما و جزما باید ناسخ دلیل عام باشد و نمی تواند مخصص باشد یا جایز است که مخصص باشد؟ و برفرض جواز، آیا حمل بر تخصیص اولی است یا حمل بر نسخ اولی است؟

عده ای از علما (که نوع متقدمین باشند) گفته اند: در این صورت، واجب است که خاص، ناسخ عام باشد و لا یجوز کونه مخصصا.

استدلال اینان: دو مقدمه دارند:

۱. مخصص، همیشه نسبت به عام، جنبه قرینیت و بیانیت و مفسریت دارد. یعنی آمده تا مراد واقعی مولی را از این عام بیان کند، چنان که مبین نسبت به مجمل جنبه بیانی دارد و مقید نسبت به مطلق هکذا.

۲. بیان، گاهی همراه با ذو البیان است، و گاهی مقدم بر ذو البیان، و گاهی متأخر از آن است. بحث ما در قسم سوم است که آیا تأخیر بیان جایز است یا نه؟

تأخیر بیان دو قسم است:

الف. تأخیر بیان از وقت خطاب (یعنی زمان صدور عام) تا وقت حاجت (یعنی زمان عمل به عام) که در مثال بالا، زمان صدور، سه شنبه و زمان حاجت، جمعه است.

ب. تأخیر بیان از وقت حاجت و عمل به عام به آن طرف. در مورد تأخیر بیان از

ص: ۳۲۴

وقت خطاب تا وقت حاجت، میان علما اختلاف است ولی اکثر علمای شیعه تجویز می کنند. اما در مورد تأخیر بیان از وقت حاجت به بعد:

اشاعره می گویند «جایز است» چون معتقد به حکمت و مصلحت الهی نیستند؛ اما معتزله و امامیه نوعا می گویند: جایز نیست چون تأخیر بیان از وقت حاجت، مستلزم القادر مفسده یا تفویت مصلحت است و هو قبیح و القبیح لا یصدر من الحکیم. البته متأخرین از علمای شیعه (از قبیل آقا ضیاء و میرزای نایینی) می گویند: این هم جایز است، به جهت اینکه گاهی مصلحت مهم تری اقتضا می کند تأخیر بیان را؛ لذا قبحی ندارد، عموماتی در قرآن هست که مخصصاتش و بیانش در لسان امام صادق علیه السّلام آمده، یا بالاتر، در لسان امام عسکری علیه السّلام آمده، و بالاتر، برخی از مخصصات، هنوز هم بیان نشده و در زمان امام عصر علیه السّلام بیان خواهد شد.

علی ای حال مستدل از کسانی است که تأخیر بیان را از وقت حاجت قبیح می داند.

با حفظ این مقدمه، استدلال این است:

فرض این است که زمان عمل به دلیل عام فرارسیده و بعد، دلیل خاص وارد شده، این دلیل خاص اگر بخواهد مخصص دلیل عام باشد، مخصص، جنبه بیان و تفسیر دارد و معنایش این است که کشف می کند از اینکه مراد واقعی عموم نبوده، آن گاه اگر خاص مخصص باشد، یلزم تأخیر بیان از وقت حاجت، و تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح است، چون موجب القا در مفسده یا تفویت مصلحت است و هو قبیح و القبیح علی الحکیم محال.

مثلا- مولی فرموده: روز جمعه علما را اکرام کن. ظهر جمعه گفت: علمای فاسق را اکرام نکن، و عبد از صبح جمعه شروع کرده و برخی از علمای فاسق را اکرام کرده؛ اگر این خاص مخصص باشد، کاشف از این است که از اول اکرام علمای فاسق مصلحت نداشته بلکه مفسده داشته ولی مولی بیان نکرده. این القا در مفسده است که بدون مجوز، عبد را در مفسده انداخته و مولای حکیم چنین کاری نمی کند.

پس به ناچار باید این خاص ناسخ عام باشد، که معنای ناسخ این است که تا ظهر جمعه اکرام همه علما در واقع مصلحت داشته، چه عادل و چه فاسق؛ از ظهر جمعه به

ص: ۳۲۵

بعد، این مصلحت از اکرام علمای فاسق برداشته شد و این حکم عام نسخ شد؛ تا حالا وظیفه داشت طبق عام عمل کند، از حالا موظف است که طبق خاص عمل کند.

اما دسته دیگر از علما (که نوع متأخرین از شیخ انصاری به بعد باشند) می گویند:

جایز است که دلیل خاص، مخصص دلیل عام باشد.

این ها دلیلشان این است که کلام عامی که از اول از مولی صادر شد، در او دو احتمال داده می شود:

الف. یحتمل که در مقام بیان حکم واقعی باشد، یعنی در واقع و نفس الامر، اکرام تمام علما مصلحت داشته، لذا مولی به صورت عام گفته.

ب. یحتمل که در مقام بیان حکم ظاهری صوری باشد، یعنی در واقع، اکرام تمام علما مصلحت نداشته بلکه تنها اکرام علمای عادل مصلحت داشته اما مولی به صورت عام و کلی، حکم را در ظاهر بیان نموده به خاطر مصلحتی که وجود داشته، حال آن مصلحت یا مصلحت تقیه بوده نسبت به ائمه علیهم السّلام و یا مصلحت تدریجی بودن احکام خدا بوده که روش پیامبر این بوده که همه احکام را یکجا بیان نکرد، بلکه تدریجا بیان می کرد. بسیاری از احکام خدا تدریجا و طی مراحلی بیان شد. مثلا تحریم شرب خمر طی سه مرحله بیان شد.

در مرحله اول فرمود شراب و قمار منافعی و مضاری دارد:

یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ قُلْ فِیهِما إِثْمٌ کَبِیرٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ ....

در مرحله دوم فرمود:

لا تَقْرَبُوا الصَّلاهَ وَ أَنْتُمْ سُکاری.

در مرحله سوم فرمود:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ.

علامه امینی رضی اللّه عنه صاحب کتاب الغدیر، در جلد ششم، صفحه ۲۵۱، از قول زمخشری و دیگران مطلبی آورده است.

در رابطه با تحریم خمر در اسلام: قال الزمخشری فی ربیع الابرار فی باب اللهو

ص: ۳۲۶

و اللذات: قد انزل اللّه تعالی فی الخمر ثلاث آیات:

الاولی: قوله تعالی:

یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ قُلْ فِیهِما إِثْمٌ کَبِیرٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ ....

فکان من المسلمین من شارب و تارک الی ان شرب رجل فدخل فی الصلاه فهجر، فنزل قوله تعالی:

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاهَ وَ أَنْتُمْ سُکاری حَتَّی تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ

فشربها من شربها من المسلمین و ترکها من ترکها حتی شربها عمر رضی اللّه عنه، فأخذ به رأس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ینوح علی قتلی بدر فبلغ ذلک رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله فخرج مغضبا یجر رداءه فرفع شیئا کان فی یده فضربه به فقال اعوذ باللّه من غضبه و غضب رسوله، فانزل اللّه تعالی:

إِنَّما یُرِیدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَهَ وَ الْبَغْضاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلاهِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ.

فقال عمر رضی اللّه عنه: انتهینا، انتهینا.

هکذا در تحریم ربا، چون اگر شارع مقدس احکام را روز اول یکجا بیان می کرد، بسیاری از مردمان اعراض می کردند و زیر بار نمی رفتند.

حالا که دو احتمال پیدا شده، می گوییم:

اگر احتمال اول ثابت شود، باید دلیل خاص را ناسخ قرار دهیم؛ اما شاید احتمال ثانی باشد که دلیل عام در مقام بیان حکم ظاهری و صوری است و بعد که خاص آمد، کاشف از مراد واقعی مولی است، پس یحتمل که مخصص باشد، در مسئله سه صورت پیدا می شود:

۱. گاهی احراز کرده ایم که عام در مقام بیان حکم ظاهری و صوری است، نه واقعی؛ اینجا قطعا خاص ما مخصص خواهد بود.

۲. گاهی احراز کردیم که عام ما مبین حکم واقعی حقیقی است، نه ظاهری صوری؛ اینجا هم قطعا خاص ناسخ است نه مخصص.

ص: ۳۲۷

۳. گاهی مردد هستیم که آیا عام قبلی درصدد بیان حکم صوری است یا حکم واقعی؟ چون دلیل خاص بر هیچ کدام نداریم، اینجا که احتمال هر دو هست و هر دو جایز است، چه کنیم؟ آیا حمل بر نسخ اولی است یا حمل بر تخصیص؟

الاقرب الی الصواب: جناب مظفر رحمه اللّه می فرماید: به نظر ما حمل بر تخصیص، اقرب به سوی صواب و حق است، اگرچه حمل بر نسخ هم ممکن و محتمل است.

دلیل ما این است که دلیل عامی که جلوتر از مولی صادر شده، اگرچه اصاله العموم در آن جاری می شود و معارض ندارد و اصل آن است که از این عام، عمومیت اراده شده، اما باید مقدار و اندازه و محدوده دلالت اصاله العموم را ملاحظه کنیم.

حد اکثر چیزی را که اصاله العموم دلالت می کند، آن است که می گوید: آنچه از ظاهر عام فهمیده می شود، مراد جدی مولی است و متکلم جدا عموم را اراده کرده نه اینکه شوخی داشته باشد، ولی دلالت نمی کند که این عموم که مستفاد از ظاهر عام است، حکم واقعی هم همین است.

خیر، ممکن است حکم ظاهری مولی باشد. زیرا همان طوری که حکم واقعی مراد جدی مولی می شود و مولی جدا او را اراده می کند و درصدد تفهیمش برمی آید، نه اینکه شوخی داشته باشد، همچنین حکم ظاهری هم مراد جدی مولی می شود و مولی جدا در مقام تفهیم او برمی آید، نه اینکه شوخی داشته باشد لمصلحه؛ پس مراد جدی بودن، ملازمه ندارد با حکم واقعی بودن. بلکه اعم است از حکم واقعی و ظاهری.

ممکن است حکم واقعی باشد و مراد جدی هم باشد.

و ممکن است حکم ظاهری باشد و مراد جدی باشد.

پس اصاله العموم تنها مراد جدی بودن عموم را می رساند اما حکم واقعی بودن را نمی رساند، به ویژه با توجه به اینکه سیره و روش شارع مقدس این بوده که اول عموماتی را می گفته و پس از مدت ها مخصصات آن را منفصلا می آورده و بدین وسیله مراد جدی خودش را می رسانیده.

تا آنجا که شهرت یافته که: ما من عام الا و قد خص؛ با این حساب اصاله العموم نمی گوید که حکم عام، حکم واقعی هم هست تا ما ناگزیر باشیم دلیل خاص بعدی را

ص: ۳۲۸

حمل بر نسخ کنیم و بگوییم: تا حالا حکم واقعی برطبق عموم بوده و از حالا به بعد برطبق خصوص است؛ بلکه اگر بخواهیم از این عام، حکم واقعی بودن را هم استفاده کنیم، محتاج به دلیل زایدی هستیم، ما زاد بر ظهور خود عام، و ما زاد بر اصاله العموم و فرض این است که مئونه زاید نداریم؛ لذا حمل بر تخصیص می کنیم.

لا یخفی که صرف این کلام، مجوز آن نیست که حمل بر تخصیص، اولی شود زیرا همان طوری که حکم واقعی بودن عام، محتاج به بیان زاید و مئونه زایده است، هکذا حکم ظاهری و صوری بودن عام هم محتاج به بیان زاید است و از ظاهر عام استفاده نمی شود؛ پس نتوان گفت: حمل بر تخصیص اولی است مگر اینکه مؤیدات دیگری را ضمیمه کنیم از قبیل طریقه شارع (که در بالا ذکر شد) و شیوع تخصیص و دفع بودن آن (که قبلا اشاره شد).

صورت سوم

صورت سوم از صور خمسه، آن است که عام و خاص، هر دو، معلوم التاریخ باشند و تاریخ صدور خاص، مقدم بر عام باشد (به عکس صورت ثانیه). این صورت هم، مانند صورت قبل، منقسم می شود به دو قسم:

۱. دلیل عام، قبل از حضور وقت عمل به خاص، وارد شود؛ مثلا روز جمعه مولی گفت: عالم فاسق را در روز دوشنبه اکرام نکن سپس روز یک شنبه گفت همه علما را اکرام کن. در این صورت هم بلااشکال دلیل خاص قبلی مخصص عام بعدی است.

به همان دو جهتی که در قسم اول صورت ثانیه گفتیم، یا به خاطر اینکه شرط نسخ حضور وقت عمل است و اینجا وقت عمل نرسیده، پس نتوان عام بعدی را ناسخ خاص قبلی قرار داد. و یا به خاطر اینکه و لو هر دو ممکن است. اما التخصیص اولی من النسخ لکونه دفعا و شایعا.

۲. دلیل عام پس از فرارسیدن زمان عمل به دلیل خاص وارد شود. مثلا روز شنبه گفت: «لا تکرم العلماء الفساق یوم الاثنین»؛ سپس روز دوشنبه شد و زمان عمل به این تکلیف فرارسید. ظهر دوشنبه فرمود: «اکرم العلماء». اینجا مورد بحث است میان علما که آیا واجب است عام بعدی را ناسخ خاص قبلی قرار دهیم و بگوییم تا حالا

ص: ۳۲۹

حکم واقعی برطبق خاص بوده یعنی اکرام علمای فاسق در واقع مفسده داشته و مولی تحریم کرده بود، اما از حالا- به بعد حکم واقعی طبق عام است. یعنی آن مفسده رفت و اکرام همه علما در واقع مصلحت دارد، یا اینکه می توانیم حمل بر تخصیص کنیم، و خاص قبلی را مخصص عام بعدی قرار دهیم و بگوییم عام بعدی مبین حکم ظاهری هست، ولی حکم واقعی برطبق خاص است. برفرض که جایز و ممکن باشد، حمل بر تخصیص، آیا مخصص قرار دادن خاص برای عام اولی است یا ناسخ قرار دادن عام برای خاص.

جناب مظفر می فرماید: در اینجا اگر کسی بخواهد قائل به نسخ شود و عام بعدی را ناسخ خاص قبلی قرار دهد، نمی تواند از آن دلیلی که در قسم دوم صورت ثانیه بود، استفاده کند، یعنی نمی تواند بگوید واجب است حمل بر نسخ. به جهت اینکه اگر حمل بر تخصیص کنیم، تخصیص بیان است. و یلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و هو قبیح. این حرف را در اینجا نمی تواند بزند. به جهت اینکه این صورت ثالثه از باب تقدیم بیان است پیش از وقت حاجت نه تأخیر بیان از وقت حاجت، بیان که خاص است، مقدم است نه مؤخر، تقدیم بیان که قبحی ندارد، تأخیر بیان است که قبیح است.

پس این راه به سوی این قائل بسته است. اما درعین حال برخی از علما (همانند شیخ طوسی و سید مرتضی و ابن زهره) فرموده اند: واجب است که عام بعدی را ناسخ خاص قبلی قرار دهیم.

جناب مظفر می فرماید: شاید دلیل آقایان این است که عامی که بعد وارد شده، ظهور در عموم دارد و اصاله العموم در این عام جاری می گردد و هیچ گونه مانعی در کار نیست که بیاید جلوی اصاله العموم را بگیرد مگر یک مانع، و آن مانع این است که شاید خاص قبلی مخصص باشد نسبت به این عام و جلوی اصاله العموم را در این عام بگیرد. ولی خوشبختانه این هم مانع نیست زیرا اساسا فلسفه تقدیم خاص بر عام این است بر یک مبنا که خاص بیان است نسبت به عام، و قرینه است و قرینه بر ذو القرینه مقدم است و بر مبنای دیگر ظهورش اقوی است از ظهور عام، لذا خاص بر عام مقدم می شود، و در ما نحن فیه این مسئله منتفی است زیرا نسبت به خاص ما

ص: ۳۳۰

دو احتمال می دهیم:

۱. خاص قبلی مخصص عام بعدی باشد.

۲. خاص قبلی منسوخ شده به وسیله عام بعدی.

و وقتی هر دو احتمال را دادیم، نمی توان گفت که خاص حتما قرینه است و بیان است نسبت به عام، و وقتی بیانیت محرز نشد، پس نتوان گفت که خاص مقدم بر عام است، لذا مانعی جلوی اصاله العموم را نمی گیرد.

در پاسخ گوییم: جناب مظفر می فرماید: به نظر من، حق این است که در این صورت هم حمل بر تخصیص اولی است.

به همان دلیلی که در قسم دوم صورت ثانیه گفتیم و آن اینکه برفرض که اصاله العموم در این دلیل عام جاری شود، این اصاله العموم ثابت می کند که عموم از این کلام مراد جدی مولی است و مولی شوخی نداشته بلکه لمصلحه درصدد تفهیم همین عموم برآمده، اما ثابت نمی کند که این حکم عام حکم واقعی است که تابع مصلحت های واقعی است و عام در مقام بیان حکم واقعی است تا شما بگویید: عام بعدی ناسخ خاص قبلی است بلکه یحتمل حکم عام حکم ظاهری باشد و مراد جدی هم باشد و مراد جدی بودن، ملازمه ندارد با حکم واقعی بودن، بلکه اعم است.

بنابراین اگر علاوه بر مراد جدی بودن عموم بخواهد دلالت کند که عموم حکم واقعی است، دلیل خاصی می طلبد و از ظاهر کلام فهمیده نمی شود، به خصوص با توجه به اینکه بیشتر عموماتی که در شرع انور وارد شده، در مقام بیان حکم ظاهری هستند و مخصصات منفصله ای دارند که مراد آنها را بیان می کند، پس باز هم حمل بر تخصیص اولی است.

اما اینکه گفتید احتمال نسخ می دهیم.

ما هم قبول داریم که احتمال نسخ هست ولی احتمال نسخ باعث نمی شود که خاص در خصوص ظهورش اقوی از عام نباشد، و خاص را از صلاحیت تخصیص عام خارج نمی سازد و جلوی حجیت او را هم نمی گیرد، چون مجرد احتمال نسخ است و یقین به نسخ نداریم و اصاله عدم النسخ حاکم است.

ص: ۳۳۱

باز هم خاص بما هو خاص چون اخص است، عرفا قرینیت دارد و صالح است که عام را تخصیص بزند؛ پس باز هم یقدم علی العام.

بلکه اساسا ممکن است بگوییم که در این صورت که خاص مقدم است و عام متأخر، این در حکم موردی است که دلیل خاص، متصل به عام باشد. همان طوری که خاص متصل، جلوی اصل ظهور عام را در عموم می گرفت و اجازه نمی داد که برای عام، ظهوری در عموم مستقر و منعقد شود. این دلیل خاص منفصل هم کذلک؛ آری، با تقدیم دلیل خاص، یک ظهور بدوی برای عام در عموم پیدا می شود نسبت به کسی که آگاهی از خاص نداشته باشد.

ولی به محض آگاهی از خاص، آن ظهور می پرد و از بین می رود. پس اساسا عام ما ظهور در عموم ندارد تا شما توهم کنید که در مقام بیان حکم واقعی است یا حکم ظاهری.

صورت های چهارم و پنجم

آنجا که دلیل خاص و دلیل عام، هر دو، مجهول التاریخ باشند یا احدهما معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ باشد، در این دو صورت می فرماید:

حکمش از صور قبل دانسته می شود، و در این صورت هم بلااشکال حمل بر تخصیص می کنیم با این بیان که:

در این دو صورت اگرچه به ظاهر، تاریخ صدور هر دو یا احدهما مجهول است و ما نمی دانیم، اما در واقع، از آن سه صورت قبل خارج نیست،

* یا متقارن به همند.

* یا خاص متأخر است و عام متقدم است.

* او بالعکس.

و در جمیع صور قبلی، ثابت کردیم که حمل بر تخصیص اولی است؛ اینجا هم همین است.

ص: ۳۳۲

ص: ۳۳۳

باب ششم: مطلق و مقید

مسئله اول. معنای مطلق و مقید

اشاره

باب ششم از ابواب هفت گانه مباحث الفاظ، باب مطلق و مقید است. در رابطه با مطلق و مقید در این کتاب در شش مسئله بحث می کنیم.

مسأله اولی از مسائل شش گانه این باب، درباره معنای مطلق و مقید است.

می فرماید: کلمه مطلق، در لغت عرب، اسم مفعول از باب افعال است و مشتق از اطلاق است و اطلاق به معنای ارسال یعنی رها بودن و شیوع یعنی توسعه و گسترش داشتن است.

در مقابل مقید که اسم مفعول از باب تفعیل و مشتق از تقیید است و به معنای قید داشتن و محدود بودن است.

تقابل مطلق و مقید

تقابل ما بین این دو هم، تقابل عدم و ملکه است که اطلاق، عدم ملکه است و تقیید، ملکه یعنی امر وجودی، چنان که سابقا بیان کردیم و در بحث بعدی هم در مسأله ثانیه بیان خواهیم کرد.

در اصطلاح اصولیان، مشهورترین تعریفی که از قدیم الایام برای مطلق و مقید شده، این است: المطلق ما دل علی شایع فی جنسه و المقید بخلافه.

یعنی مطلق عبارت است از چنان لفظی که دلالت می کند بر معنایی که این صفت

ص: ۳۳۴

دارد، شایع است و توسعه دارد در جنس خودش، یعنی قابل صدق است بر افراد کثیری از افراد کلی خودش.

در مقابل مقید که دلالت نمی کند بر معنایی که شایع باشد در جنس خودش.

نکات این تعریف

نکته یک: کلمه «ما» یعنی لفظی که از اینجا معلوم می شود که اطلاق و تقیید از صفات الفاظ است، همان طوری که عام و خاص، مجمل و مبین هم چنین است (و سیأتی توضیح بیشتر ان شاء اللّه).

نکته دو: کلمه «دل» یعنی مطلق آن لفظی است که دلالت بر معنایی دارد و ظهور در معنایی دارد در مقابل الفاظ مهمله که دال بر معنایی نیستند و الفاظ مجمله که ظهور در معنایی ندارند.

نکته سه: کلمه «شایع»، شیوع، گاهی شیوع استغراقی است یعنی بالفعل شامل تمام افراد این ماهیت می شود.

و گاهی شیوع اطلاقی است، یعنی قابل صدق و انطباق بر هر فردی از افراد است و لو بالفعل شامل تمام افراد نباشد. در اینجا مراد از شیوع، همین معنای دوم است و الا به معنای اول، مربوط به عام است نه مطلق.

نکته چهار: کلمه «فی جنسه» یعنی شیوع و توسعه مطلق در محدوده جنس خودش است، نه بیش از آن؛ پس ظرف شیوع محدود است.

مثلا رجل مطلق است یعنی در محدوده افراد رجل اطلاق دارد که قابل انطباق بر هر فردی از افراد رجل هست. اما نسبت به افراد غیر رجل (مثل: مرئه، فرس، بقر) کاری ندارد و مراد از این جنس هم، جنس منطقی نیست که در قبال نوع باشد بلکه مراد از جنس، معنای لغوی آن است یعنی کلی؛ پس شامل نوع و فصل و جنس منطقی هم می شود چون هرکدام کلی هستند.

پس از آشنایی با معنای لغوی و اصطلاحی مطلق و مقید، چند نکته را تذکرا بیان می دارند:

تذکر ۱. همان طوری که دأب علما و دانشمندان است، بر تعریف فوق ایرادات

ص: ۳۳۵

فراوانی وارد نموده انـد: در رابطه بـا جامع افراد بودن و مانع اغیار بودن، مثلا گفته انـد این تعریف، مانع اغیار نیست چون بعضـی از الفـاظ عموم را شامـل می شود، مثـل «من» اسـتفهامیه که می پرسـیم: من جاء الی منزلک. اینجا من لفظی است که دل علی شایع فی جنسه و مع ذلک اصـطلاحا او را از الفاظ عموم به حساب می آورند. یا مثلا گفته اند، این تعریف، جامع افراد نیست به جهت اینکه اسـمای اجنـاس (از قبیل، رجل و مرئه و ...) را که مصـداق کامل مطلق انـد و از مصادیق ظاهره او هسـتند، شامل نمی شود چون این تعریف، کلمه «فی جنسه» دارد، پس خود جنس چگونه دلالت می کند علی شایع فی جنسه؟

جنـاب مظفر می فرمایـد: این ایرادات که تعریف، جامع افراد نیست و مانع اغیار نیست، مربوط به تعاریف ماهوی و در حوزه تعریف هـای حقیقی است و تعاریفی که ما در علم اصول داریم، تعاریف لفظی است که هـدف از تعاریف لفظی، تقریب یک لفظ است به ذهن مخاطب، نه کالبد شکافی حقیقت آن؛ لذا به تعریف های لفظی، این ایرادات وارد نیست.

تذکر ۲. به نظر مـا، چنـان که در رابطه بـا عـام و خـاص هم گفـتیم، در اینجـا هم می گـوییم که اصولیـان، در مـورد مطلق و مقیـد، اصـطلاح خاصـی ندارنـد بلکه به همـان معنایی که این دو کلمه در لغت عرب دارنـد، اسـتعمال می کننـد که معنای لغوی آن دو را متذکر شدیم.

تذکر ۳. مطلق بودن و مقید بودن، در مورد هر چیزی، متناسب با همان چیز است (اطلاق کل شی ء بحسبه).

مثلا کسی در مقابل هواهای نفسانی، مطلق العنان است یعنی هر کاری می خواهد می کند؛ دیگری مقید است، یعنی هر کاری انجام نمی دهد مگر مرضی خدا باشد.

یا مثلا شخصـی لسانش مطلق است یعنی هر سـخنی به دهانش بیاید می گوید؛ دیگری قید دارد یعنی به زبان اجازه نمی دهد که هر سخنی را بگوید بلکه سخنانی را که به صلاح باشد، می گوید.

یا مثلا این دابه مطلق است یعنی پایبند یا شاخ بند ندارد، یله و رهاست؛ و آن دابه

ص: ۳۳۶

مقید است یعنی پایبند دارد و رها نیست.

حال، بحث ما در اطلاق و تقییدی است که نسبت داده می شود به الفاظ که می گوییم: فلان لفظ، مطلق است و لفظ دیگر، مقید است. البته اطلاق و تقیید، اولا و بالذات صفت معناست یعنی معنای مطلق و یا مقید است چنان که عام و خاص هم اولا و بالذات صفت معناست و هکذا حسن و قبح، و هکذا کلی و جزیی، و هکذا مجمل و مبین، معناست که کلی است یا جزیی، حسن است یا قبیح و ... اما ثانیا و بالعرض به خود الفاظ نسبت داده می شود و می گوییم آن لفظ، قبیح و رکیک است، این لفظ حسن و زیباست. پس اطلاق و تقیید الفاظ، به لحاظ معنای آنهاست نه به صرف لفظ قطع نظر از معنا.

تذکر ۴. اطلاق و تقیید (مثل عام و خاص) از امور اضافی و نسبی است یعنی یک لفظ، نسبت به افرادی که داخل در تحت عنوان او هستند، اطلاق دارد اما همین لفظ، نسبت به لفظ دیگری که وسیع تر است، مقید است.

مثلا: اکرم انسانا مطلق است به لحاظ افرادش ولی اکرم انسانا عالما، نسبت به اکرام انسانا، مقید است و شامل افراد جاهل نمی شود و همین اکرم انسانا عالما، نسبت به افراد عالم، مطلق است و شامل عالم عادل و فاسق، هاشمی و غیر هاشمی، صرفی و نحوی و غیره و ... می شود علی البدل یعنی یک فرد از افراد عالم را که اکرام کنی، امتثال حاصل می شود، خواه آن یک فرد، عالم عادل باشد یا فاسق ... و هکذا.

تذکر ۵. ما می توانیم از استقرار و تتبع موارد استعمال لفظ مطلق، تعریف جامع تری را برای شما عرضه کنیم و آن اینکه:

مقدمه: اطلاق دارای چند دسته تقسیم است:

۱. اطلاق شمولی و بدلی

۲. اطلاق در مفردات و در جمل

۳. اطلاق احوالی و افرادی

فعلا درباره اطلاق احوالی و افرادی کار داریم:

اطلاق افرادی در موردی است که افراد معتمدی در کار است و این مطلق، قابل

ص: ۳۳۷

صدق بر هریک از آنها است ولی اطلاق احوالی در موردی است که و لو افراد متعددی نباشد و یک فرد باشد اما این یک فرد حالات مختلفی دارد: مثلا- زید یا در حال سواره بودن است و یا پیاده بودن، حال مرض و سلامتی و ... که لفظ زید به لحاظ این احوالات اطلاق دارد، یعنی قابل صدق بر هر حالی است.

با حفظ این مقدمه، می گوییم:

مشهور میان علما آن است که اطلاق و تقیید را تنها در محدوده اسمای اجناس، اسمای نکره و اعلام جنس، جاری می دانند اما در اعلام شخصی و در اسم معرف به الف و لام عهد و در الفاظ عامه، اطلاق و تقیید را جاری نمی دانند، به جهت اینکه در علم شخص و معرف به لام عهد، ارسال و شیوعی نیست و قابل صدق بر افراد کثیر نیستند بلکه تنها یک فرد را شامل می شوند و در عمومات هم ارسال و شیوع، استغراقی است یعنی شامل تمام افراد می شود نه یک فرد غیر معین؛ لکن ما می گوییم:

در این موارد ثلاثه هم، اطلاق و تقیید راه دارد، اما اطلاق احوالی و نه افرادی. به این بیان:

اگر ما می شنویم که اعلام شخصی اطلاق و شیوع ندارند چون بر بیش از یک فرد دلالت ندارند، کسی خیال نکند که پس نمی توان اعلام شخصی را مطلق نامید؟ خیر، اطلاق افرادی ندارد ولی اطلاق احوالی دارد به جهت اینکه وقتی مولی می گوید: اکرم محمدا، محمد اگرچه قابل صدق بر افراد کثیر نیست بلکه دلالت بر یک فرد دارد ولی این یک فرد، حالات مختلفی دارد (از رکوب و پیاده بودن، کوچک و بزرگ بودن و ...) که به لحاظ احوالاتش می تواند مطلق باشد و یا مقید باشد که مثلا: اکرم محمدا ان کان راکبا.

و ایضا اگر ما می شنویم که اسم معرف به لام عهد، اطلاق ندارد و قابل صدق بر افراد کثیر نیست، کسی خیال نکند که پس به هیچ وجه نمی توان معرف به لام عهد را مطلق نامید؟ خیر، اطلاق افرادی ندارد ولی اطلاق احوالی دارد به جهت اینکه همین فرد واحد معین، دارای حالات گوناگون است که مولی به لحاظ حالات می تواند امرش را مطلق بیاورد (اگر حال معینی در غرض او دخیل نباشد) و می تواند مقید کند.

و ایضا اگر می شنویم که بر عمومات نمی شود نام مطلق نهاد، چون عام شامل کلیه

ص: ۳۳۸

افراد می شود بالفعل، ولی مطلق، شیوعش علی البدل است و بالفعل شامل یک فرد است ولی آن یک فرد قابلیت دارد که هریک از افراد طبیعت باشد، باز کسی خیال نکند که به هیچ وجه نمی توان عام را مطلق نامید، خیر، اطلاق به لحاظ افراد ندارد بلکه عموم دارد ولی به لحاظ احوالات افرادش اطلاق دارد که هر فردی از افراد عام را در حالی از حالات باید اکرام کرد و مولی می تواند به لحاظ احوالات، مطلق بیاورد و یا مقید. پس هر عامی، هم عام است و هم مطلق است: عام است به لحاظ افراد، مطلق است به لحاظ احوالات. بنابراین، دایره مطلق و مقید وسیع تر شد.

حال، با توجه به این امور، می توانیم مطلق را این گونه تعریف کنیم: المطلق هو شیوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنی و احواله.

اما این شیوع، مستعمل فیه نیست وگرنه عام می شد بلکه مستعمل فیه، طبیعت است و اتیان طبیعت در خارج، به اتیان افرادش است و یک فرد که اتیان شد، امتثال حاصل می گردد.

در پایان: مهم ترین فرق ما بین مطلق و عام این است که: اولا- عام، دلالتش بر عموم، بالوضع است ولی مطلق، دلالتش بر اطلاق، بالاطلاق و مقدمات حکمت است. ثانیا در عام، نوعا استغراق است و گاهی بدلیت است ولی در مطلق، نوعا بدلیت است و گاهی استغراق است.

مسئله دوم. اطلاق و تقیید ملازم اند

اطلاق و تقیید، متلازم هستند از لحاظ امکان و استحاله، یعنی در هر کلامی که تقیید ممکن باشد، اطلاق هم در آنجا ممکن است، و در هر کلامی که تقیید محال باشد، اطلاق هم ممتنع است.

توضیح ذلک: از قدیم الایام میان علما بحث بود در اینکه تقابل ما بین اطلاق و تقیید، کدام یک از اقسام تقابل است؟ آیا تقابل تناقض است؟ یا تقابل تضاد؟ و یا تقابل ملکه و عدم ملکه؟

مشهور علما تا زمان سلطان العلماء قائل بودند که تقابل بینهما تقابل تضاد است،

ص: ۳۳۹

یعنی الاطلاق و التقیید امران وجودیان، اجتماعشان در موضوع احد، محال است ولی ارتفاعشان ممکن است، و برخی از علمای معاصر هم نظرشان همین است.

و عده ای گفته اند که تقابل بینهما تقابل تناقض است، یعنی ایجاب و سلب، که اطلاق، امر سلبی و تقیید، امر ایجابی است و اجتماعشان و ارتفاعشان نشاید.

نتیجه این دو نظریه: هرکجا کلامی مقید به قیدی نبود، از عدم تقیید کشف می کنیم اطلاق را و حکم می کنیم که این کلام، مطلق است و خصوصیت و قیدی در غرض مولی دخیل نیست.

لکن مشهور علما از زمان سلطان العلماء تا به امروز می گویند:

تقابل بینهما تقابل ملکه و عدم ملکه است که تقیید، ملکه و امر وجودی است (یعنی قید داشتن) و اطلاق، عدم ملکه است (یعنی عدم تقیید) و روی این مبنا تعریف اطلاق این است: الاطلاق عدم التقیید فیما من شأنه أن یقید او یمکن ان یقید.

روی این مبنا اطلاق و تقیید، در امکان و استحاله، متلازمند یعنی هرکجا تقیید ممکن باشد، اطلاق هم ممکن است (کما فی التقسیمات الأولیه للواجب) و هرکجا که تقیید ممتنع باشد، اطلاق هم ممتنع است (کما فی التقسیمات الثانویه للواجب).

مثل قصد امتثال امر و علم به تکلیف و معنای اطلاق هم محال است؛ این است که در مواردی که تقیید ممکن نیست. نمی توانیم از راه عدم تقیید کشف کنیم اطلاق را و حکم کنیم که این کلام، مطلق است؛ علتش این است که دو احتمال وجود دارد.

احتمال اول: یحتمل که منظورش در واقع مقید بوده اما چون در این کلام، تقیید ممکن نبوده، نیاورده و گذاشته برای کلام دیگر.

احتمال دوم: یحتمل که چون قیدی در غرض مولی در واقع دخالت نداشته، لذا نیاورده است.

حال اگر احتمال ثانی ثابت شد، از عدم تقیید، اطلاق را به دست می آوریم.

اما راهی به سوی اثبات آن نداریم بلکه هر دو احتمال هست و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

بنابراین، در چنین مواردی، کلام اول مولی می شود مهمل به حسب مقام بیان و

ص: ۳۴۰

مقام تشریع نه مطلق است و نه مقید، اگرچه در واقع و نفس الامر، از دو حال خارج نیست، یا در واقع اطلاق دارد اگر قیدی در غرض مولی دخیل نباشد یا مقید است اگر قیدی دخیل باشد لکن این مطلب را از راه اطلاق مقامی باید به دست آورد که اگر قید زایدی در غرض مولی دخالت داشته باشد، بر مولی بود که به هر نحو ممکن بیان کند و لو به انشاء کلام دیگری و امر دیگری؛ مثلا بگوید: افعل صلاتک بقصد القربه و حیث اینکه در مقام بیان بوده و بیان نکرده به امر جدید، نتیجه می گیریم اطلاق را. این را نتیجه الاطلاق می گویند، در مقابل نتیجه التقیید (کما مر مفصلا، فراجع).

مسئله سوم. اطلاق در جملات

از کلمات اصولیان چنین برمی آید که اطلاق، اختصاص به مفردات و الفاظ مفرده (از قبیل: رجل، فرس و ...) دارد اما در جملات ترکیبی اطلاقی در کار نیست به دلیل اینکه اصولیان همیشه برای مطلق، مثال می زنند به اسمای اجناس (از قبیل: رجل، مرئه و ...) و اعلام جنس (از قبیل: اسامه، ثعاله و ...) و اسمای نکره (از قبیل: رجلا، امرأه، اسدا و ...) از این تمثیل برمی آید که آنها اطلاق را در دایره مفردات جاری می دانند ولی باید بدانیم که اطلاق و تقیید، اختصاص به مفردات ندارند بلکه در جملات ترکیبی هم جاری می باشند.

فی المثل: سابقا می گفتیم که از اطلاق صیغه افعل، وجوب نفسی استفاده می شود یا وجوب عینی استفاده می گردد و یا وجوب تعینی استفاده می شود. این از اطلاق جمله انشائیه استفاده می شود نه از مفردات.

یا مثلا می گفتیم از اطلاق جمله شرطی استفاده می شود که این شرط، منحصر است و شرط دیگری بدل او نیست و الا بر مولی بود که بیان کند. این هم از نوع اطلاق جملات است.

پس همان گونه که اطلاق در مفردات هست، در جملات هم هست لکن سر اینکه اصولیان در رابطه با اطلاق جملات بحث نمی کنند این است که:

اولا: اطلاقات جمل، یک ضابطه و معیار کلی ندارد تا در مورد آن بحث شود بلکه

ص: ۳۴۱

هر جمله ای، حسابی مخصوص به خود دارد که در جای خود باید بحث شود.

ثانیا: چون از اطلاق جمل، در موارد خاصی بحث شده (مثل: باب اوامر، از اطلاق صیغه افعل و باب مفاهیم از اطلاق جمله شرطی)، لذا در باب مطلق و مقید از آن بحث نمی شود بلکه محور بحث ما اطلاق مفردات است.

تذکر: تفاوت اطلاق و تقیید در مفردات و مرکبات

در مفردات، اطلاق سبب توسعه می شود ولی در مرکبات، سبب تقیید می گردد (کما قاله المحقق النائینی).

در خاتمه، بیان معنای چهار اصطلاح:

۱. جنس، ۲. اسم جنس، ۳. علم جنس، ۴. اسم نکره جنس.

عبارت است از اصل طبیعت و ماهیت که در واقع و نفس الامر ثابت است و تقرر دارد، خواه لفظی برای او وضع شده باشد و چه نشده باشد. مثلاـ ماهیت انسان، حیوان ناطق است. این ماهیت، در ظرف واقع، ثابت است، خواه کسی پیدا بشود و نام او را انسان بگذارد و خواه چنین وضعی در کار نباشد، ماهیت انسان، ماهیت انسان است.

اسم جنس

عبارت است از لفظی که وضع شده برای دلالت برآن جنس و ماهیت، با قطع نظر از افراد و مصادیق. مثلا کلمه رجل یا اسد، بدون تنوین، دلالت بر ماهیت اسد دارد که حیوان مفترس باشد مجردا عن کل قید و خصوصیته.

علم جنس

عبارت است از لفظی که وضع شده است برای طبیعت و ماهیت، اما به ملاحظه حضور و تعین آن ماهیت در ذهن. مثلا: اسامه که وضع شده برای ماهیت اسد به قید معهود بودن او در ذهن، و ثعاله که علم است برای جنس ثعلب و لذا یعامل معه معامله المعرفه.

اسم نکره

آن لفظی است که وضع شده برای دلالت بر یک فرد غیر معین از جنس خودش. مثلا اسد، با تنوین رفع، دلالت بر یک فرد از افراد اسد دارد، منتهی لا علی التعین که قابلیت

ص: ۳۴۲

دارد هر فردی از افراد باشد و هکذا رجل و ...

مسئله چهارم. آیا اطلاق ناشی از وضع است؟

اشاره

در مسأله اولی و ثالثه دانستیم که اطلاق، در اعلام شخصی هم وجود دارد، به لحاظ احوال و هکذا در معرف به لام عهد و هکذا در اسمای اجناس و هکذا در اعلام اجناس و هکذا در اسمای نکره و هکذا در جملات.

فعلا بحث در این است که آیا اطلاق، در این موارد متعدد بالوضع است یا به مقدمات حکمت؟

لا شک در اینکه اطلاق، در علم شخص و در معرف به لام عهد و در عام، به لحاظ احوالات افرادش، بالوضع نیست بلکه به مقدمات حکمت است.

و لا شک در اینکه اطلاق، در جملات هم، به مقدمات حکمت است لا بالوضع.

انما الکلام در اسمای اجناس و اسمای نکره و اعلام جنس است که آیا اطلاق در این ها بالوضع است یا به مقدمات حکمت؟ در مسئله دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول: مشهور علما تا زمان سلطان العلماء (صاحب حاشیه بر معالم الاصول که در زمان شاه عباس اول، امر وزارت و صدارت به او تفویض شد و داماد شاه عباس بود و از تلامذه شیخ بهایی بود و در ایام شاه عباس دوم وفات یافت) می گفتند که اطلاق در این ها بالوضع است، یعنی واضع، اسمای اجناس را وضع نموده برای ماهیت مطلقه به قید ارسال و شیوع که اطلاق و ارسال، جزء موضوع له است و موضوع له مقید است.

۱. اصل ماهیت، ۲. و مطلق بودن آن.

نظریه دوم: مشهور علما از زمان سلطان العلماء تا به امروز می گویند: موضوع له اسمای اجناس، ذات ماهیت است با قطع نظر از هر قیدی حتی قید اطلاق و ارسال و مطلق بودن این ها به مقدمات حکمت است.

نتیجه دو قول: بنا بر قول اول، استعمال مطلق در مقید، مجاز است و بنا بر قول دوم، استعمال، حقیقت است مطلقا.

ص: ۳۴۳

جناب مظفر می فرماید: «حق با دسته دوم است»، اما برای بیان این مطلب، سه نکته را مقدمتا باید ذکر کنیم و البته مطالب، مشکل است و بحث های دقیق فلسفی و منطقی دارد و لذا عنایت بیشتری لازم است و نخست از شما محصلین کتاب عذرخواهی می کنیم.

۱. اعتبارات ماهیت

بحث در این بود که آیا موضوع له اسمای اجناس، ماهیت مطلقه است و یا ذات ماهیت با قطع نظر از اطلاق آن؟

به عبارت دیگر، هنگامی که واضع می خواسته اسمای اجناس را وضع کند، آیا دو چیز را ملاحظه نموده، یکی ذات ماهیت (که حیوان ناطق است مثلا) و یکی مطلق بودن آن، یعنی قابل صدق بودن بر هر فردی از افراد خودش؟ آیا هر دو را تصور نموده و لفظ انسان را در مقابل آن دو وضع کرده؟ یا تنها ذات ماهیت را تصور نموده و در برابر او وضع کرده و در هنگام استعمال هم، در همین معنا استعمال می شود، اما اطلاق و ارسال، از راه مقدمات حکمت استفاده می شود؟

در مسئله دو نظریه وجود داشت و جناب مظفر نظریه ثانی را انتخاب کرد ولی فرمودند: به منظور توضیح این قول، ناچاریم سه مطلب را در اینجا بیان کنیم تا کاملا مراد و مقصود روشن گردد.

مطلب اول:

درباره اعتبارات ماهیت است (اعتبارات، یعنی ملاحظات و توجه ذهن ما به ماهیت که ذهن ما می تواند ماهیت را چندین نحوه لحاظ کند و مورد توجه و مطالعه قرار دهد و سپس برای او احکامی صادر نماید).

به طور کلی، ماهیت و طبیعت و ذات، در محیط ذهن ما، دو نوع ملاحظه و مورد نظر واقع می شود:

گاهی ذهن ما ماهیت را من حیث هی هی ملاحظه می کند (ماهیت مهمل) که توضیحش بعد می آید، و گاهی ذهن ما ماهیت را در مقایسه با امور خارجی ملاحظه می کند (لا بشرط مقسمی).

ص: ۳۴۴

ماهیت، به این لحاظ دوم (یعنی هنگامی که با عوارض و مشخصات خارجی مقایسه می کنیم و می خواهیم حکمی را بر او بار کنیم) منقسم می شود به سه قسم، و سه نحوه اعتبار می شود:

الف. گاهی وقتی که این ماهیت را با امور خارج از ذات مقایسه می کنیم، مشروط و مقید است به وجود آن قید، یعنی این حکم بر این ماهیت بار می شود به شرط اینکه این قید و خصوصیت در او باشد. مثلا ماهیت رقبه را با قید ایمان ملاحظه می کنیم و حکم می کنیم به وجوب عتق؛ این ماهیت، مشروط است به وجود ایمان، یعنی رقبه، بشرط الایمان، عتقش واجب است. این قسم را ماهیت مخلوطه و مقید بشرط شی ء می گویند.

ب. و گاهی این ماهیت را که با آن امر خارجی ملاحظه می کنیم و حکمی را برای او ثابت می کنیم، مشروط است به عدم آن امر خارجی، یعنی این ماهیت، به شرط نبودن آن امر خارجی، این حکم را دارد. مثلاـ مسافر یک ماهیت است (یعنی ذات ثبت له السفر)؛ وقتی او را با «معصیت بودن سفر» ملاحظه و حکم می کنیم به وجوب قصر، این ماهیت، مشروطه به عدم این خصوصیت، این حکم را دارد، یعنی: المسافر بشرط عدم کون سفره معصیه یجب علیه القصر و لا یجب الاتمام. این را ماهیت بشرط می گویند.

ج. و گاهی وقتی که ما این ماهیت را با آن امر خارجی مقایسه می کنیم و حکمی را می خواهیم بر او بار کنیم، این ماهیت، نه مشروط است به وجود آن امر خارجی و نه به عدمش؛ یعنی بودن و نبودن آن امر خارجی در ثبوت حکم برای این ماهیت دخالتی ندارد بلکه ماهیت، نسبت به او، لا بشرط است. مثل ماهیت انسان نسبت به حریت که وقتی ما حکم وجوب نماز را بر انسان بار می کنیم و انسان را (که یک ماهیت است) موضوع وجوب صلاه قرار می دهیم، این انسان، نه مشروط است به اینکه حر باشد تا نماز بر او واجب باشد و نه مشروط است به اینکه عبد باشد تا نماز بر او واجب باشد.

این را می گویند: لا بشرط قسمی یا ماهیت مطلقه؛ و سر اینکه لا بشرط قسمی می گویند: چون این ماهیت، قسمی از اقسام سه گانه ماهیت لا بشرط مقسمی است در

ص: ۳۴۵

قبال دو قسم دیگر (که بشرط شی ء و بشرط لا باشد).

حال، علمای معقول، در رابطه با ماهیت، دو اصطلاح دیگر هم دارند: یکی اصطلاح ماهیت مهمل و یکی ماهیت لا بشرط مقسمی.

می خواهیم بدانیم که این دو اصطلاح آیا دو عبارت مترادف هستند، یعنی مثل انسان و بشر هستند (کما قال به بعض، مثل آخوند، تبعا للحاجی السبزواری) یا دو اصطلاح متباین هستند کالانسان و الفرس (کما قال به بعض آخر، مثل مرحوم کمپانی)؟

عاملی که ما را وادار نمود چنین سؤالی را مطرح کنیم، آن است که کلمات اصولیان در این زمینه درهم و برهم است و پیچ وتاب دارد. از بعضی عبارات استفاده می شود که مترادف اند و از بعضی عبارات برمی آید که متباین هستند. به نظر ما جواب سؤال فوق این است: این دو اصطلاح، متباین هستند و دو معنای مختلف دارند نه مترادف.

توضیح مطلب: مقدمتا باید به دو نکته توجه کنیم که این دو نکته مورد قبول همگان است و اجماعی است بین العلماء؛ و آن دو نکته این است:

نکته اول: همه قبول دارند که ماهیت مهمل عبارت است از ماهیت من حیث هی هی با قطع نظر از جمیع عوارض و مشخصات خارجی، یعنی وقتی که شش دانگ حواسمان را متوجه ذات و ذاتیات می کنیم (مثلا انسان را بما انه حیوان ناطق ملاحظه می کنیم مع قطع النظر عن العلم و الجهل، و البیاض و السواد، و الصغر و الکبر و ...) جمیع خصوصیات ماهیت را، به این ملاحظه، ماهیت مهمل یا ماهیت من حیث هی هی گویند. ماهیت، به این اعتبار، متلون به هیچ لونی و متکیف به هیچ کیفی و متکمم به هیچ کمی و ... نیست بلکه تمام صفات از او منتفی است. انسان، در مرتبه ذات، نه عالم است و نه جاهل، نه مرد است نه زن و ... بلکه خودش، خودش است؛ به قول فلاسفه: الماهیه من حیث هی لیست الا هی؛ و به فرموده حاجی سبزواری:

و لیست الا هی من حیث هی مرتبه نقائض منتفیه

نکته دوم: همه قبول دارند که ماهیت لا بشرط مقسمی عبارت است از ماهیتی که ذهن ما او را ملاحظه و اعتبار می کند، درحالی که مقایسه شده با امور خارجی نه اینکه

ص: ۳۴۶

قطع نظر شود از امور خارجی (دقیقا نکته مقابل ماهیت مهمل)؛ و ماهیت، به این لحاظ، مقسم واقع می شود برای آن اقسام سه گانه که بشرط شی ء و بشرط لا و لا بشرط قسمی باشد.

با حفظ این مقدمه، می گوییم: ماهیت من حیث هی هی محال است که مقسم از برای این اعتبارات سه گانه باشد درحالی که ماهیت لا بشرط مقسمی، مقسم این سه قسم واقع می شود؛ پس این دو اصطلاح، متباین هستند نه مترادف.

دلیل بر اینکه ماهیت مهمل نمی تواند مقسم این سه قسم باشد، دو دلیل است:

دلیل اول: مقدمتا باید بدانیم که قانون در باب تقسیم، آن است که هر قسمی با اقسام دیگر ضد و قسیم هستند و اجتماعشان نشاید، ولی هر قسمی با مقسم خود متحد است و محال است که قسیم او باشد (قسم شی ء قسیم شی ء نمی شود).

با حفظ این مقدمه، می گوییم ماهیت من حیث هی هی، قسیم ماهیت لا بشرط مقسمی است چون در ماهیت مهمل، تنها ماهیت به ملاحظه ذاتیات منظور شده است ولی در قسم دوم، به ملاحظه امور خارجی و در مقایسه با آنها منظور شده و آن اعتبارات ثلاثه، مال ماهیت است به ملاحظه آن با امر خارجی؛ پس در تمام این اقسام سه گانه، ماهیت را با امور خارج از ذات مقایسه کرده ایم و در ماهیت مهمل قطع نظر شده و این دو، متباین و متناقض هستند؛ چگونه ممکن است که شی ء مقسم شود برای اقسامی که در آنها امر خارجی ملاحظه شده و در این شی ء نشده و الا یلزم مقسم، قسیم اقسام باشد نه متحد با آنها.

دلیل دوم: مقدمتا باید بدانیم که مقسم هرگز وجود منحاز و مستقل از اقسام ندارد بلکه همواره به وجود اقسام، موجود است مثلا کلمه، یا اسم است یا فعل یا حرف.

محال است که کلمه موجود باشد مگر در ضمن یکی از این ها.

با حفظ این مقدمه، می گوییم:

ماهیت من حیث هی هی (یا ماهیت مهمل) یک مفهوم ذهنی و اعتباری مستقل است که ذهن ما او را تصور می کند و برای او احکامی را ثابت می کند در قبال آن اعتبارات ثلاثه؛ و در واقع، ذهن ما ماهیت را چهار جور ملاحظه می کند:

ص: ۳۴۷

۱. من حیث هی.

۲. مشروط به وجود امر خارجی.

۳. مشروط به عدم امر خارجی.

۴. لا بشرط از وجود و عدم آن امر خارجی.

و چیزی که وجودی مستقل از آن اعتبارات دارد، هرگز نمی تواند مقسم برای آن اعتبارات سه گانه باشد چون مقسم همواره در ضمن یکی از اقسامش موجود است و وجود مستقلی ندارد؛ پس ماهیت لا بشرط مقسمی، مقسم این سه است و کاملا روشن شد که این دو اصطلاح، متباینان هستند نه مترادفان.

۲. اعتبار ماهیت به هنگام حکم برآن

اشاره

تا به حال دانستیم که ماهیت مهمل با ماهیت لا بشرط مقسمی متباین هستند. حال در ادامه بحث می فرماید: اگر دلتان می خواهد که به ماهیت مهمل نام ماهیت لا بشرط بدهید، ما ابا و امتناعی نداریم و می پذیریم لکن باید بدانیم که لا بشرط در اینجا، غیر از لا بشرط در لا بشرط مقسمی است و غیر از لا بشرط در لا بشرط قسمی است و منظور دیگری دارد.

توضیح ذلک: با این محاسبه اجمالی، ما سه نوع لا بشرط پیدا می کنیم؛ به عبارت دیگر، اصطلاح لا بشرط، در سه مورد به کار برده می شود و در هرکدام معنایی دارد:

۱. در مورد ماهیت مهمل، مراد از لا- بشرط در اینجا عبارت است از لا- بشرط از جمیع قیدها و خصوصیات خارجی، یعنی این ماهیت، نسبت به تمام امور خارجی بشرط است و از تمام آنها قطع نظر شده است و تمام نظر دوخته شده به ذات و ذاتیات.

۲. در مورد ماهیت لا بشرط مقسمی، و مراد از لا بشرط. در اینجا عبارت است از اینکه این ماهیت، لا بشرط است نسبت به هریک از اعتبارات ثلاثه ماهیت، یعنی بشرط است نسبت به اعتبار به شرط شی ء بودن و لا بشرط است نسبت به اعتبار به شرط لا بودن و لا بشرط است نسبت به اعتبار لا بشرط قسمی بودن؛ و دلیل مطلب این است که هر مقسمی، نسبت به خصوصیات اقسامش، لا بشرط است یعنی نه

ص: ۳۴۸

مشروط است به وجود آنها و نه به عدم آنها و اصلا آن خصوصیات در مقسم ملاحظه نشده و الا اگر مقسم نسبت به خصوصیات یک قسمی بشرط شی ء باشد، پس شامل بقیه اقسام نمی شود و اگر بشرط لا باشد، پس شامل این قسم نمی شود و مقسم در همه اقسام باید باشد، پس نسبت به خصوصیات اقسام باید لا بشرط باشد تا یجتمع مع الف شرط باشد.

و لا- بشرط به این معنا، اعتبار ذهنی مستقلی ندارد و چنین نیست که در قبال آن اعتبارات ثلاثه، برای این هم تعین و تشخصی در ذهن باشد مستقلا بلکه تعین او به یکی از اقسام فوق و تحقق او به یکی از این انواع سه گانه است.

۳. در مورد ماهیت لا بشرط قسمی، مراد از لا بشرط در اینجا یعنی ما ماهیت را با امر خارجی که ملاحظه کردیم، نسبت به او، لا بشرط است یعنی لا مشروط بوجوده و لا بعدمه در مقابل بشرط شی ء و بشرط لا.

تا اینجا دو مطلب واضح شد:

۱. دانستیم که اصطلاح ماهیت مهمل با اصطلاح ماهیت لا بشرط مقسمی متباینان هستند.

۲. دانستیم که ماهیت لا بشرط مقسمی، وجود مستقلی در محیط ذهن ما جدای از اقسام سه گانه اش ندارد بلکه به وجود یکی از آنها موجود است یا به نحو بشرط شی ء است یا به نحو بشرط لا، و یا لا بشرط قسمی، پس خودش استقلالا احکامی ندارد.

مطلب دوم: اعتبار الماهیه عند الحکم علیها.

مطالبی که در امر اول گفته شد، در رابطه با اعتبارات ماهیت بود به لحاظ مقام تصور؛ و دانستیم که ذهن ما می تواند چهار نحو ملاحظه و مطالعه نسبت به ماهیت داشته باشد.

حالا در امر ثانی، به حسب مقام تصدیق و حکم بحث می کنیم:

هنگامی که ماهیت را موضوع قرار می دهیم و محمولی را بر او حمل می کنیم و قضیه درست می کنیم، آن محمول از دو حال خارج نیست:

الف. یا از ذاتیات است یعنی اجناس و فصول آن،

ص: ۳۴۹

ب. یا از عوارض خارجی آن ماهیت است.

و شق ثالثی ندارد، در صورتی که محمول از ذاتیات باشد یا تمام ذاتیات شی ء را یعنی جنس قریب و فصل قریب را محمول قرار داده ایم و یا بعض ذاتیات شی ء را یعنی جنس تنها یا فصل تنها را اگر محمول تمام ذاتیات باشد، نام این حمل، حمل اولی ذاتی است، که ملاک اتحاد مفهومی است و تغایر بالاعتبار است، یعنی بالاجمال و التفصیل، و این قسم از حمل، مختص به حدود تامه اشیاست؛ مثل: الانسان حیوان ناطق. و اگر محمول بعض ذاتیات باشد، نام این حمل، حمل شایع صناعی است که موضوع و محمول مفهوما متغایرند ولی مصداقا متحدند و این قسم از حمل، مختص به حدود ناقصه ماهیات است؛ مثل: الانسان حیوان یا الانسان ناطق و ...

اما در صورتی که محمول ما از عوارض خارجی باشد، مثل: الانسان کاتب الانسان عالم و ...

مقدمتا باید بدانیم که در این صورت نمی توانیم نظرمان را منحصر کنیم به ذات و ذاتیات و از امور خارجی قطع نظر کنیم بلکه حتما باید ماهیت را با این امر خارجی مقایسه کنیم و بسنجیم؛ سپس حکم کنیم، به دلیل اینکه از طرفی قطع نظر کردن از جمیع امور خارجی و از طرفی حمل نمودن امر خارجی بر این ماهیت، قابل جمع نیستند و متناقض اند؛ ما در قضیه باید موضوع را تصور کنیم، باید محمول را تصور کنیم، باید نسبت بینهما را تصور کنیم، سپس حکم کنیم و بدون این ها حکم و تصدیق امکان ندارد؛ پس باید ماهیت را نسبت به آن امر خارجی مقایسه کنیم و هنگامی که مقایسه نمودیم، واقع امر از سه حال خارج نیست:

یا ماهیت، نسبت به آن امر خارجی، بشرط شی ء است و یا بشرط لا است و یا بشرط قسمی، و لا رابع لها، چون لا بشرط مقسمی اعتبار مستقلی در قبال آنها نیست تا شق رابعی باشد.

با حفظ این مقدمه، می گوییم:

آن امر خارجی که ماهیت را با او مقایسه نموده ایم، از دو حال خارج نیست: یا خود همان امر خارجی محمول است و بر این ماهیت حمل شده و یا غیر آن امر خارجی

ص: ۳۵۰

محمول است؛ اگر آن امر خارجی خودش محمول باشد مثلا انسان را با صفت کتابت مقایسه نموده ایم و سپس حکم کردیم که: الانسان کاتب، اینجا ماهیت نسبت به این امر خارجی فقط می تواند به نحو لا بشرط قسمی باشد و دو اعتبار دیگر راه ندارد، یعنی به نحو بشرط شی ء یا بشرط لا نمی تواند باشد.

اما اینکه بشرط شی ء نمی تواند باشد به سه دلیل:

دلیل ۱. یلزم که تمام قضایای ما ضروریه باشند، به جهت اینکه هر موضوعی مشروط به وجود محمول و بشرط محمول انفکاکش از موضوع محال است، و هو ملاک الضروره، مثلا: الانسان بشرط الکتابه، از محالات است که کاتب نباشد.

به عبارت دیگر: الانسان الکاتب کاتب بالضروره، پس ما قضایای ممکنه و مطلقه عامه و دائمه نباید داشته باشیم و هو باطل بالبداهه خلافا لشیخ الاشراق.(۱)

دلیل ۲. یلزم حمل الشی ء علی نفسه، به جهت اینکه الکاتب کاتب، ما خود کاتب را موضوع قرار دادیم و کاتب را بر او حمل کرده ایم و حمل شی ء علی نفسه باطل است، مگر در موردی که تغایر اعتباری در کار باشد چنان که در حمل اولی ذاتی هست که الانسان حیوان ناطق، تغایر به اجمال و تفصیل دارند.

دلیل ۳. یلزم تقدم الشی ء علی نفسه، چون کاتب (که در رتبه محمول می خواهد حمل بر موضوع شود و برای موضوع ثابت شود) خودش آمده در مرتبه موضوع قرار گرفته و خودش بر خودش مقدم شده و هو محال للتناقض.

اما اینکه بشرط لا نمی تواند باشد، چون مستلزم تناقض است به جهت اینکه اگر انسان، نسبت به کتابت، بشرط لا ملاحظه شود یعنی: الانسان بشرط عدم الکتابه یا الانسان غیر الکاتب محال است کاتب باشد، این دو تناقض است که ما بگوییم انسانی که کاتب نیست، کاتب است.

اما اگر آن شی ء خارجی خودش محمول نباشد بلکه محمول امر خارجی دیگری

۱- که قضیه را منحصر به ضروریه نموده و به قول حاجی سبزواری: الشیخ الاشراقی ذو الفطانه قضیه قصر فی البتانه

ص: ۳۵۱

باشد و این امر خارجی واسطه در حمل است نه اینکه خود محمول باشد، اینجا ماهیت نسبت به آن امر خارجی می تواند سه حالت داشته باشد:

۱. به نحو بشرط شی ء ملاحظه شود؛ مثل جواز تقلید مجتهد نسبت به عدالت که مشروط به عدالت است.

۲. به نحو بشرط لا ملاحظه شود؛ مثل وجوب ظهر در روز جمعه به شرط عدم حضور امام علیه السّلام.

۳. به نحو لا بشرط قسمی ملاحظه شود؛ مثل جواز سلام نسبت به مؤمن که نسبت به عدالت، لا بشرط است و چه عدالت باشد و چه نباشد، جایز است.

ما گفتیم اگر محمول از امور خارجی باشد، باید ماهیت را با امور خارجی از ذات او مقایسه کنیم و نمی توانیم قطع نظر کنیم از امر خارجی؛ و هنگامی که مقایسه کردیم، سه حالت بیشتر پیدا نمی شود:

۱. یا بشرط شی ء است.

۲. یا بشرط لا.

۳. و یا لا بشرط قسمی.

حال، مستشکل بر این سخن ما اشکال دارد؛ این اشکال دو مقدمه دارد:

مقدمه اول

در منطق به ما گفته اند: القضیه الموجبه بلحاظ وجود الموضوع علی ثلاثه اقسام:

۱. خارجی، ۲. حقیقی، ۳. ذهنیه

و عمده قضایا همان قضایای خارجی و حقیقی است چون کاربرد آنها در علوم زیاد است. قضایای ذهنیه منحصر است به قضایایی که موضوع آنها در خارج، ممتنع الوجود باشند. مانند: اجتماع النقیضین محال؛ الدور باطل؛ التسلسل مستحیل و ...

مقدمه دوم

متعلق تکالیف الهی، افعال خارجی است نه صور ذهنیه. ما مأمور به صلاه خارجی هستیم نه صلاه ذهنی؛ و هکذا الصوم و الجهاد و ...

با حفظ این دو مقدمه، اشکال این است:

ص: ۳۵۲

این اعتبارات سه گانه ای که شما برای ماهیت ذکر کرده اید، از اعتبارات و ملاحظات ذهن ماست و جایگاهش فقط در ذهن است و هیچ گاه در خارج یافت نمی شود؛ آن گاه اگر ماهیت، به ملاحظه یکی از این اعتبارات، موضوع واقع شود و بخواهیم حکمی را برای او ثابت کنیم:

اولا- یلزم که جمیع قضایایی که محمول شان از عوارض خارجی است، قضایای ذهنیه باشند چون ماهیت مقیدا به این قیود ظرفش ذهن است و در خارج یافت نمی شود، درحالی که بخش عمده قضایا، قضایای خارجی و حقیقی است و تنها قضایای خارجی منحصر می شود به حمل ذاتیات بر ذات که در آنجا ماهیات من حیث هی ملاحظه شده و قطع نظر شد از امور خارجی و آن اعتبارات ثلاثه را ندارد.

و ثانیا یلزم که امتثال تکالیف، محال و ممتنع باشد به جهت اینکه ظرف امتثال، خارج است و ظرف ماهیت، مقید به یکی از این اعتبارات ذهن است و محال است در خارج پیدا شود، فیستحیل امتثال التکالیف.

و هذا الاشکال وجیه.

جناب مصنف از این اشکال مهم جواب می دهند به اینکه: ما گفتیم «در مورد حمل امور خارجی بر این ماهیت، آن را نسبت به آن امر خارجی مقایسه کنیم و حین المقایسه، از سه حال خارج نیست: یا این ماهیت، نسبت به آن امر خارجی، بشرط شی ء اخذ می شود یا بشرط لا و یا لا بشرط».

این گفته ما سه احتمال دارد:

احتمال اول: یحتمل مراد ما این باشد که تمام الموضوع برای این حکم و محمول، مجموع مرکب از مقید و قید است. یعنی ماهیت و این امر خارجی، مثلا- «المجتهد بشرط کونه عادلا» موضوع است لجواز التقلید؛ یا «المؤمن لا بشرط کونه عادلا او فاسقا» موضوع جواز سلام است.

احتمال دوم: یحتمل مراد این باشد که تمام الموضوع از برای حکم، همان قید و اعتبار باشد اما نفس ماهیت، هیچ کاره است؛ همه کاره، همان اعتبار بشرط شی ء یا بشرطی یا بشرطلایی است.

ص: ۳۵۳

احتمال سوم: یحتمل مراد این باشد که تمام موضوع برای حکم، خود ماهیت است و این اعتبارات ثلاثه نه قید الموضوع هستند و نه تمام الموضوع.

حال می گوییم مراد اگر احتمال اولی و دومی باشد که ماهیت. مقید به یکی از اعتبارات موضوع بود یا همین اعتبارات و قیدها تمام موضوع بودند، اشکال شما وارد بود که ماهیت مقیده به هذا القید، امری ذهنی است. فیلزم که همه قضایا ذهنیه باشند و آن گاه شما هم نمی توانستید حمل ذاتیات را استثنا کنید بلکه آنجا هم همین ایراد بود به جهت اینکه ماهیت، من حیث هی هی ملاحظه شده و ماهیت، با قید من حیث هی هی بودن، اعتباری است ذهنی و ظرف وجودش ذهن است نه خارج. لکن خوشبختانه مراد ما احتمال سوم است یعنی تمام الموضوع، ذات ماهیت است مجردا عن کل قید، نه ماهیت با اعتبار بشرط شی ء و نه ماهیت با اعتبار بشرطلایی و نه ماهیت با اعتبار لا بشرطی.

یعنی هنگامی که ماهیت را نسبت به امر خارجی بشرط شی ء ملاحظه می کنیم، اینجا خود ماهیت موضوع است نه ماهیت با قید بشرط شی ء بودن؛ و هکذا در بشرط لا و لا بشرط.

(نظیر آتش که بشرط مماسه و عدم رطوبت، می سوزاند اما تمام المقتضی للاحراق، ذات نار است نه نار مقیده و مشروطه به مماس بودن و عدم رطوبت، و الا جایش ذهن بود).

اگر در این اعتبارات ثلاثه ماهیت مقیدا باحدی هذه الاعتبارات موضوع بود، یلزم در تمام این سه قسم، ماهیت به نحو بشرط شی ء ملاحظه شود یعنی بشرط اللحاظ و الاعتبار، چون در اولی ماهیت به لحاظ بشرط شی ء مورد نظر شده و مقید شده به لحاظ بشرط شی ء و در دومی به لحاظ بشرطلایی منظور شد و در سومی به لحاظ بشرطی و هر سه مقید به لحاظ و اعتبار شده اند؛ پس باید هر سه بشرط شی ء باشند و هو باطل؛ پس در هریک از این اعتبارات، تمام الموضوع، ذات الماهیه است.

اگر گفته شود: اگر تمام موضوع، خود ماهیت است، پس این اعتبارات سه گانه چه محلی از اعراب دارند؟ و چرا ماهیت را بالنسبه به این امور مقایسه می کنیم؟

ص: ۳۵۴

در پاسخ گوییم: این اعتبارات سه گانه، مصحح موضوعیت موضوع هستند؛ به این معنا از آنجا که این حکم برای آن ماهیت و موضوع، در همه حالات ثابت نیست بلکه در خصوص بعضی حالات ثابت می شود، لذا ناچاریم این ماهیت را با آن امر خارجی مقایسه کنیم، یعنی در واقع حکم برای این ماهیت، در این صورت ثابت است، لذا ناچارا ماهیت را با آن امر خارجی مقایسه می کنیم و گرنه حکم برای خود ماهیت، ثابت است. فی المثل:

وجوب، در واقع و نفس الامر، روی صلاه رفته اما صلاه نسبت به طهارت، بشرط شی ء است یعنی طهارت، شرط آن است، لذا می گوییم صلاه نسبت به طهارت، بشرط شی ء است. اما موضوع، الصلاه المقیده بالطهاره یا الصلاه بشرط عدم القهقهه یا الصلاه لا بشرط الحریه و الرقیه ... که نیست بلکه موضوع صلاه است و این اعتبارات و لحاظها مصحح موضوع شدن هستند.

و مما یقرب، برای تقریب این مطلب به ذهن که چگونه این اعتبارات ثلاث، مصحح موضوعیت موضوع اند ولی خودشان داخل در موضوع حکم نیستند، دو شاهد مثال خارجی می آورند:

شاهد اول: هنگامی که می خواهیم قضیه ای بسازیم و محمولی را بر موضوعی بار کنیم، ناچاریم ابتدا موضوع را تصور کنیم (مثلا زید را) سپس محمول را تصور کنیم (مثلا- قائم را) و سپس نسبت بینهما را تا بتوانیم بگوییم زید قائم. اما این تصور موضوع و محمول، داخل در موضوع یا محمول نیست یعنی موضوع ما ذات زید است نه زید متصور و ذات القیام محمول است نه القیام المتصور تا قضیه ذهنیه باشد و این تصور فقط مصحح حمل است نه جزء موضوع یا محمول.

شاهد دوم: هنگامی که می خواهیم لفظی را در معنایی استعمال کنیم (مثلا اسد را در حیوان مفترس)، نخست باید خود لفظ اسد را (که سه حرف «ا، س، د» باشد) تصور کنیم و سپس معنای آن را هم (که حیوان مفترس است) تصور کنیم تا بعد بتوانیم بگوییم: رأیت اسدا، و لفظ اسد را در این معنا استعمال کنیم. اما آنکه مستعمل است، ذات لفظ است، نه اللفظ المتصور بقید التصور، و آنکه مستعمل فیه است،

ص: ۳۵۵

ذات المعنی است، نه معنای متصور. این تصورات، تنها مصحح و مجوز استعمال هستند غیر.

و علی هذا، با این بیانات، تا حدودی به مقصد نزدیک شدیم و آن اینکه:

موضوع له اسمای اجناس، ماهیت مهمل و من حیث هی نیست (خلافا للآخوند و دیگران) به جهت اینکه در ماهیت مهمل قطع نظر شده از جمیع ما عدای ذات و ذاتیات درحالی که در باب وضع اللفظ للمعنی ما نمی توانیم از امور خارجی قطع نظر کنیم زیرا که خود وضع، یکی از محمولات خارجی ای است که بر این معنا بار می شود که می گوییم: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنی و می گوییم معنای موضوع له است، پس ناچاریم معنا و لفظ را با وضع مقایسه کنیم. پس نتوان به ذاتیات اکتفا کرد بلکه مقایسه با امر خارجی لازم است و وقتی مقایسه کردیم، واقع مطلب از سه حال خارج نیست:

یا بشرط شی ء است یا لا بشرط قسمی و یا بشرط لا، اما منتهی موضوع له ذات المعنی است نه معنای معتبر و ملحوظ به قید لحاظ آن به یکی از لحاظهای ثلاثه و این اعتبارات ثلاثه تنها مصحح وضع واضع هستند.

۳. اقوال مسئله

اشاره

با دانستن دو مطلب گذشته (که تقریبا جنبه مقدمی دارد برای این امر سوم) حال بازمی گردیم به اصل بحث:

بحث در این بود که اطلاق در اسمای اجناس آیا بالوضع است یا به مقدمات حکمت؟

به مشهور قدما منسوب است که اطلاق، بالوضع است یعنی اسمای اجناس وضع شده اند برای معانی مطلقه با قید مطلق بودن و مرسل بودن (یعنی قابل صدق بودن بر هر فردی از افراد).

جناب مصنف می فرماید: این گفتار قدما دوگونه تصویر و تفسیر شده است:

الف. مرادشان این باشد که موضوع له اسمای اجناس عبارت است از معانی و ماهیات به شرط مطلق بودن، به گونه ای که قید اطلاق و ارسال، جزء موضوع له باشد و این معنا، نسبت به اطلاق، به نحو بشرط شی ء ملاحظه شود.

ص: ۳۵۶

ب. مرادشـان این است که موضـوع له المعنی المطلق است یعنی موضوع له معنـای بشـرط است، یعنی موضوع له ذات المعنی و ذات مـاهیت است ولی حین الوضع، واضع آن معنـا را به نحو لا- بشـرط ملاحظه کرده و دیـده است و این اعتبار بشـرطی، مصـحح وضـع است، نه اینکه قید موضوع له باشد.

سپس می فرمایـد: بر این عقیـده قـدما به هر دو تصویرش اشـکال شـده است به اینکه موضوع له اسـمای اجنـاس، هرکـدام از این دو تصویر که باشـد، یلزم امر ذهنی باشـد و در نتیجه یلزم همه قضایـا ذهنیه باشـند و اگر مـا بخواهیم اسـمای اجناس را موضوع قضایای خارجی یا حقیقی قرار دهیم، باید آنها را از این قید و اعتبار ذهنی مجرد کنیم و آن گاه یلزم که استعمال، مجازی باشد و هو خلاف الواقع، بالوجدان این استعمال مجازی نیست و اسناد کتابت در خارج به سوی انسان، حقیقت است نه مجازی.

سپس می فرمایـد: ولی مـا در گذشـته از این ایراد پاسـخ دادیم به اینکه این اعتبـارات سه گـانه، نه تمام الموضوع له هسـتند و نه قید الموضوع له، بلکه تمـام موضوع له، خود مـاهیت است و این اعتبـارات، مصـحح وضع واضع هسـتند. پس اشـکال ذهنی بودن قضـایا وارد نیست.

(هذا کله مربوط به نظریه قدما بود).

اما نظریه متأخرین

مشـهور علمـا از زمـان سـلطان تـا به امروز همه می گوینـد: موضوع له ذات المعنی است نه معانی مطلقه که قیـد اطلاق هم داخل در موضوع له باشـد، خیر، قیـد اطلاق از راه مقـدمات حکمت اسـتفاده می شود و این سـخن به این اندازه پرواضح است و ابهامی ندارد لکن علمـای اعلام وقتی خواسـته انـد این بحث را در قالب علمی و فنی درآورنـد و اصـطلاحی سـخن بگوینـد، در این مقام تعابیری دارند که پیچیده و درهم و برهم است و کلا چهار تعبیر یا چهار قول در این مقام هست:

قول اول. بعضـی هـا گفته انـد: موضوع له اسـمای اجنـاس، مـاهیت مهمـل یـا ماهیت من حیث هی هی است (ماننـد آخونـد صاحب کفایه).

قول دوم. بعضی گفته اند: موضوع له اسمای اجناس، ماهیت لا بشرط مقسمی است

ص: ۳۵۷

(مانند میرزای نایینی).

قول سوم. بعضی گفته اند: این دو اصطلاح مترادف اند یعنی ماهیت مهمل با ماهیت لا بشرط مقسمی به یک معناست (مانند آخوند و حاجی سبزواری).

قول چهارم. بعضی گفته اند: موضوع له اسمای اجناس، ذات الماهیه است نه ماهیت مهمل و نه لا بشرط مقسمی بلکه ذات المعنی است لکن واضع، در هنگام وضع، این معنا را باید به نحو لا بشرط قسمی (یعنی مطلق) ملاحظه کند تا بتواند لفظ را برای ذات معنا وضع کند ولی این اعتبار لا- بشرطی، داخل در موضوع له نیست بلکه صرفا مصحح وضع است که بعدا بیان خواهیم کرد. (مانند محقق کمپانی و شهید صدر).

سپس جناب مظفر می فرماید: این قول چهارم، مطابق و موافق است با آن تصویر ثانی که در قول قدما داشتیم و هر دو یکی است و شاید مراد قدما همین تصویر ثانی باشد که با قول چهارم متأخرین یکی باشد، اما یک مانع سر راه است که آنها استعمال مطلق را در مقید مجاز می دانند، و بنا بر قول رابع مجازیتی در کار نیست بلکه از باب تعدد دال و مدلول است.

پس از اینجا می توان به این نتیجه رسید که مراد قدما همان تصویر اولی باشد نه دومی. سپس می فرماید: از دو مقدمه ای که قبل از این امر سوم برای شما ذکر نمودیم، حال و وضع این تعابیر اربعه یا اقوال اربعه روشن می گردد، و آن اینکه:

اولا- در مقدمه اول و امر اول دانستیم که ماهیت من حیث هی هی، غیر از ماهیت بشرط مقسمی است به دلیل اینکه در ماهیت من حیث هی هی، قطع نظر شده از جمیع امور خارجی و در ماهیت لا بشرط مقسمی، این ماهیت با امور خارجی ملاحظه شده فظهر، که این دو اصطلاح، دو عبارت متباین هستند و قول سوم از اقوال اربعه فوق (که این دو را یکی می دانست) باطل شد.

و ثانیا از مطالب مذکور در پایان امر ثانی، دانستیم که هنگام وضع، واضع نمی تواند قطع نظر کند از کلیه امور خارجی بلکه باید ماهیت را با خارج از ذات و ذاتیات مقایسه کند و ملاحظه نماید به دلیل اینکه خود وضع، حکمی از احکام است و بر این لفظ و معنا بار می شود و این وضع، خارج از ذات ماهیت هم هست. فظهر که قول اول

ص: ۳۵۸

(که می گفت: موضوع له، ماهیت مهمل است) باطل است، ماهیت مهمل نمی تواند موضوع له باشد.

و ثالثا از مطالب مذکور در امر اول و ثانی، هر دو، به دست آوردیم که اصطلاح بشرط مقسمی، اعتبار مستقلی نیست در قبال آن اعتبارات سه گانه، بلکه مقسم اینهاست و مقسم، تحققش به وجود اقسام است و خودش حکم مستقلی ندارد، پس قول ثانی هم (که می گفت: موضوع له، ماهیت لا بشرط مقسمی است) باطل می شود.

نتیجه

فتعین القول الرابع که موضوع له اسمای اجناس، ذات المعانی است، اما واضع در حین وضع ناچار است این معنا را لا بشرط ملاحظه کند و مطلق ببیند تا بتواند لفظ را در مقابل این معنا وضع کند و این قول رابع، مطابق تفسیر ثانی از قول قدماست؛ بنابراین، ما بین سخن قدما و متأخرین، تصالح واقع می شود و این دو، کلامشان یکی است؛ تنها چیزی که هست، این است که به قدما نسبت داده شده که آنها می گویند استعمال مطلق در مقید مجاز است؛ که این، با تصویر اولی می سازد نه دومی.

جناب مظفر می فرماید: آن هم ثابت نشده، یعنی مسلم نیست که آنها قائل به مجازیت باشند (فقد ارتفع الظلام من المسأله).

تبصره: بعضی از قدما (مثل صاحب معالم و دیگران) تصریح دارند که استعمال مطلق در مقید مجاز است، پس این مصالحه بعید است.

بیان قول چهارم

به عقیده مصنف، قول حق، قول رابع است و برای توضیح این قول، مطلب را در دو مقام دنبال می کنند:

الف. مقام وضع، ب. مقام استعمال.

مقام وضع

هنگامی که واضع می خواهد لفظی را برای معنایی وضع کند، چه اسمای اجناس و چه اعلام شخصه، مثلا می خواهد لفظ رجل را وضع کند برای ذات ثبت له الرجولیّه و

ص: ۳۵۹

یا مفرد مـذکر عاقل یا مثلا لفظ انسان را می خواهـد وضع کند برای حیوان ناطق، این وضع، حکمی است از ناحیه واضع که به روی لفظ و معنا بار می شود به اینکه می گوید: حکمت بان هذا اللفظ مختص بهذا المعنی و بلااشـکال وضع از ذات و ذاتیات موضوع له و معنـا خـارج است، پس ناچـار است که به ذات المعنی اکتفـا نکنـد بلکه این ذات معنـا را بـا این امر خـارجی مقـایسه کنـد و حین المقایسه، واقع امر از سه حال خارج نیست:

۱. یا این ماهیت، نسبت به آن امر خارجی، بشرط شی ء است.

۲. یا بشرط لا.

۳. یا لا بشرط قسمی.

حـال، مورد بحث ما، در اسـمای اجناس است و ما مـدعی هستیم که در باب اسـمای اجناس، در هنگام وضع، ذات المعنی به نحو لا بشـرط قسـمی ملاـحظه می شود یعنی واضع، معنـای انسـان را (که حیوان ناطق است) با هریک از خصوصـیات خارجی ملاحظه می کند و نسبت به آن، لا بشرط می بیند؛ مثلا نسبت به علم و جهل، این معنا را لا بشرط می بیند؛ نسبت به ایمان و کفر؛ هکذا نسبت به عـدالت و فسق، بیـاض و سواد، و خلاـصه نسـبت به جمیع خصوصـیات خارجی، این معنا را لا بشـرط و مطلق می بینـد و سـپس لفظ انسان را برای آن معنا وضع می کند.

سؤال: چرا این معنا را، نسبت به این خصوصیات، لا بشرط می بیند؟

جواب: چون این مـاهیت، در خـارج، اطوار و خصوصـیات گوناگون پیـدا می کنـد از علم و جهل، ایمان و کفر، صـغر و کبر و ... و واضع می خواهـد لفـظ را برای معنـایش وضع کنـد به طوری که در جمیع این حالات و صور، این لفظ در معنای خودش به کار می رود و این ذات المعنی صـدق کند؛ مثلا می خواهد لفظ رجل را وضع کند برای ذات ثبت له الرجولیّه به طوری که در حال عالمیت و جاهلیت و طفولیت و شیخوخیت و ... صدق می کند.

پس به ناچار بایـد ذات المعنی را لا بشـرط ببیند تا بتواند لفظ را برای آن ذات المعنی وضع کند، اما باز تکرار می کنیم که اعتبار لا بشرطی، قید موضوع له نیست و در

ص: ۳۶۰

موضوع له دخالتی ندارد بلکه موضوع له، ذات المعنی است و این اعتبار، تنها و تنها مجوز وضع است.

مقام استعمال

در حین وضع، ذات المعنی را لا بشرط ملاحظه می کند ولی حین الاستعمال، آزاد است و می تواند این معنا را به نحو بشرط شی ء ملاحظه کند که همان مقید است؛ مثلاـ بگوید: اکرم رجلا عالما، یا بشرط کونه عالما؛ و می تواند بشرط لا ملاحظه کند؛ مثلا بگوید: اکرم رجل غیر فاسق؛ و می تواند این معنا را به نحو لا بشرط قسمی ملاحظه کند (که همان مطلق است) و بگوید: اکرم رجلا، چنان که می تواند تمام نظر را به ذات و ذاتیات معنا منحصر کند و هیچ کدام از این اعتبارات سه گانه را نداشته باشد؛ مثلا بگوید: اکرم الرجل. باز در پایان تأکید می کنند که حین الوضع که معنا را به نحو بشرط قسمی می بیند، این فقط مصحح وضع است نه قید موضوع له، بل الموضوع له ذات المعنی. بنابراین:

اولاـ موضوع له، یک موجود ذهنی نخواهد بود چون ذات المعنی می تواند در عالم ذهن تصور شود و می تواند در ظرف خارج تحقق یابد.

و ثانیا استعمال مطلق در مقید مجاز نمی شود چون بعد التقیید هم، اسم جنس در معنای خودش به کار رفته (که ذات المعنی باشد) اما خصوصیات را از راه قید دیگری فهمیده ایم (از باب تعدد دال و مدلول). مثلا: اعتق رقبه مؤمنه؛ رقبه در معنای خودش (که ذات ثبت له الرقیه باشد) استعمال شده اما اینکه باید رقبه مؤمن باشد، قید ایمان از کلمه مؤمنه که بعد افزوده شده، استفاده می شود نه اینکه خود کلمه رقبه در این معنا استعمال شده باشد.

مسئله پنجم. مقدمات حکمت

اشاره

مسأله پنجم از مسائل مطلق و مقید، در رابطه با مقدمات حکمت است.

در مسأله چهارم به این نتیجه رسیدیم که اسمای اجناس وضع شده اند برای ذات المعانی، نه معانی مطلقه بقید الاطلاق؛ پس اطلاق و ارسال داخل در موضوع له نیست.

ص: ۳۶۱

بنابراین اگر بخواهیم در موردی ثابت کنیم که این کلام اطلاق دارد و مراد متکلم مطلق بوده و مخاطب آزاد است در انتخاب هر فردی از افراد مطلق در امتثال امر، در مورد آن احتیاج به قرینه خارجی هستیم که باید به توسط قرائن ثابت کنیم که مراد متکلم مطلق است؛ و قرینه بر دو نوع است:

۱. قرینه خاص: که مربوط به مورد مخصوص است و کلیت ندارد که شامل سایر موارد شود. مثل اینکه در موردی مولی به عبدش گفت: اکرم رجلا سپس خود مولی تصریح کرد که در امتثال این امر، مخیری که هر فردی از افراد رجل را که خواستی، اکرام کنی؛ یا مثلا از عادت مولی، عبد اطلاق و آزادی را فهمید؛ این از محل بحث ما خارج است چون ضابطه کلی ندارد.

۲. قرینه عامه: یعنی قرینه ای که در جمیع مطلقات می توانیم از آن استفاده کنیم و در هر کلامی که آن قرینه باشد، می توانیم بگوییم که این کلام مطلق است و ظهور در اطلاق دارد ...

آن قرینه عامه عبارت است از همان مقدمات حکمت.

اختلاف است که مقدمات حکمت چند امر است.

مشهور و معروف گفته اند که سه امر است، ولی جناب مظفر مدعی هستند که پنج امر است و آنها را به ترتیب ذکر می کنند.

ابتدا همان سه مقدمه مشهور و معروف را ذکر می کنند:

۱. مورد از مواردی باشد که اطلاق و تقیید در آنجا ممکن باشد، مثل تقسیمات اولیه، اما مواردی که تقیید ممتنع باشد، مثل تقسیمات ثانویه، آن جاها اطلاق هم محال است و نتوان به اطلاق کلام تمسک کرد و از عدم التقیید کشف نمود اطلاق را. (این بر مبنای کسانی است که تقابل بین اطلاق و تقیید را تقابل ملکه و عدم ملکه بدانند، مثل خود مصنف، نه کسانی که تقابل آن دو را تضاد می دانند).

۲. در کلام مولی قرینه ای بر تقیید وجود نداشته باشد و به عبارت دیگر، مولی نصب قرینه نکند، نه قرینه متصله (مثل: اعتق رقبه مؤمنه) و نه قرینه منفصله (مثل اینکه اول بگوید: اکرم انسانا، پس از مدتی بگوید: لا تکرم انسانا کافرا) به دلیل اینکه

ص: ۳۶۲

اگر نصب قرینه متصله کند، این قرینه متصله (همانند مخصص متصل) جلوی ظهور کلام را در اطلاق می گیرد و از همان ابتدا اجازه نمی دهد که برای کلام، ظهوری در اطلاق منعقد شود بلکه موجب می شود که کلام، ظهور در مقید پیدا کند و ظهور ابتدایی او برود و ظهور ثانوی بیاید.

و اگر قرینه منفصله باشد، این قرینه (مثل مخصص منفصل) جلوی اصل ظهور کلام قبلی را نمی گیرد بلکه آن کلام آمده و ظهور در اطلاق هم پیدا کرده، بعد که قرینه منفصله آمد، جلوی حجیت این ظهور را می گیرد و برآن مقدم می شود چون قرینه بر ذو القرینه مقدم است و مفسر (- تفسیرکننده) بر مفسر (- تفسیرشده) تقدم دارد؛ بنابراین، با آمدن قرینه منفصله، ظهور تصدیقی، کاشف از مزاد جدی براساس مقید خواهد بود نه مطلق.

توضیح: ظهور تصدیقی دوگونه است:

۱. غیر کاشف از مراد واقعی.

۲. کاشف.

ظهور تصدیقی غیر کاشف، همان ظهوری است که برای کلام منعقد می شود اگر قرینه متصله نباشد، خواه قرینه منفصله ای بعد بیاید یا نه؛ ولی این کاشف از مراد واقعی نیست زیرا احتمال دارد مراد واقعی مقید باشد و قیدش را بعد بیاورد.

اما ظهور تصدیقی کاشف از مراد متکلم، موقوف است بر عدم نصب قرینه ای مطلقا لا متصلا و لا منفصلا.

۳. متکلم که این کلام مطلق را گفته، در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال گویی.

فرق اهمال و اجمال:

هر دو مشترک اند در اینکه متکلم در مقام بیان نیست؛ اما اجمال، در موردی است که غرض متکلم تعلق گرفته بر مجمل و سربسته گفتن، ولی اهمال، در موردی است که متکلم می بیند نه مصلحت اقتضا دارد بیان را و نه عدم بیان را و در هیچ کدام غرضی نیست و لذا کلامش را مهمل می گذارد.

ص: ۳۶۳

در مقام اهمال بودن هم دوگونه است:

۱. گاهی در مقام اهمال است رأسا و من جمیع الجهات مثل قول طبیب، که به مریض می گوید: اشرب الدواء، ولی فعلا بیان نکرده که کدام دارو را بخورد؟ و چه مقدار مصرف کند؟

۲. و گاهی از جهات دیگر در مقام بیان است، اما از آن جهت که ما می خواهیم به اطلاق این کلام تمسک کنیم، در مقام بیان نیست، مثل آیه شریفه فَکُلُوا مِمَّا أَمْسَکْنَ.

این آیه از آن جهت در مقام بیان است که این شکاری که کلب معلم رفته و او را صید کرده، حلال است یعنی این حیوان شکار شده، میته نیست که خوردنش حلال نباشد ولی از جهت دیگر در مقام بیان نیست که مواضع امساک که دهان سگ به آن جاها رسیده، آیا متنجس شده و باید تطهیر شود، یا نه، متنجس نشده و تطهیرش لازم نیست؛ لذا از این جهت برای کلام اطلاق درست نمی شود و نمی توان به اطلاق آن تمسک کرد.

پس باید در مقام بیان باشد لا الاهمال و الاجمال رأسا او من جهه مورد الاطلاق و باز در مقام بیان هم که هست دو جور است:

۱. در مقام بیان به منظور تشریع و جعل قانون که فعلا می خواهد یک قانون کلی جعل کند اما هنوز زمان عمل به آن نرسیده؛ مثلا سربسته می گوید: احل اللّه البیع یا اقیموا الصلاه و ...

۲. در مقام بیان حکم باشد به منظور اینکه مکلف هم اکنون به آن حکم در خارج عمل کند و جامه عمل بپوشاند و این دستور را امتثال کند.

اگر در مقام بیان باشد به منظور تشریع، باز فایده ندارد به جهت اینکه هنوز زمان عمل نرسیده و می تواند فعلا به طور کلی بگوید و سپس در وقت خودش تبصره ها و قیدهایش را بیاورد و مرادش را روشن کند که مثلا بیع باید به زبان عربی باشد، به لفظ ماضی باشد. پس امر سوم، آن است که در مقام بیان حکم باشد به منظور عمل نمودن مکلف به آن حکم بالفعل.

در هر کلامی که این مقدمات سه گانه فراهم باشد و هر سه احراز شود، آن گاه

ص: ۳۶۴

می توانیم به اطلاق کلام مولی تمسک کنیم و بگوییم که مولی در مقام بیان بوده و اگر مرادش خصوص رقبه مؤمن بود، باید قید زایدی بیاورد و چون قرینه ای نصب نکرده، با اینکه مولای حکیم است و ملتفت هم بوده، ترسی هم نداشته، کسی هم مانع او نشده بود آن را در آوردن قرینه، مع ذلک نیاورده؛ پس معلوم می شود که مرادش عتق مطلق رقبه است، چه رقبه مؤمن و چه کافر. پس از تمسک به اطلاق، آن گاه اطلاق کلام حجت می شود از مولی بر عبد که اگر امتثال نکند، مؤاخذه می شود و از عبد بر مولی که اگر به اطلاق عمل کرد، مولی او را مؤاخذه نمی تواند بکند و او عذر دارد.

هرکجا برای ما از دلیل خارجی محرز شد که مولی در مقام بیان حکم به منظور عمل مکلف بوده، آن جاها به اصاله الاطلاق تمسک می کنیم و هرکجا از دلیل خارجی فهمیدیم که مولی در مقام اهمال و اجمال است، اینجا هم حق تمسک به اطلاق نداریم چون اطلاق نیست و هرکجا شک کردیم که آیا متکلم در مقام بیان بوده یا در مقام اهمال و اجمال گویی، اینجا چه کنیم؟

می فرماید: از اصول عقلایی استفاده می کنیم. اصل عقلایی این است:

اصل آن است که مولی در مقام بیان بوده، عقلای عالم، از این اصل، عند الشک استفاده می کنند، چنان که اگر شک کنند که آیا متکلم ملتفت بوده یا غافل جاد بوده یا هازل؟ می گویند: ان شاء اللّه او ملتفت بوده، ان شاء اللّه جدی گفته، ان شاء اللّه خطا نکرده، پس اصل آن است که ان شاء اللّه در مقام بیان بوده نه اهمال و اجمال.

دو نکته

قدر متیقن در مقام تخاطب

به نظر مشهور علما، مقدمات حکمت، همان سه مقدمه ای بود که در بحث گذشته بیان شد لکن برخی از علما دو مقدمه دیگر هم به این مقدمات افزوده اند که آنها را تحت عنوان تنبیهان ذکر می کنیم:

یکی از آن دو مقدمه عبارت است از قدر متیقن در مقام تخاطب. این مقدمه را آخوند اضافه کرده و فرموده: اگر بخواهیم به اطلاق کلام تمسک کنیم، باید قدر

ص: ۳۶۵

متیقنی به حسب مقام تخاطب و محاوره در میان نباشـد، و الا وجود قدر متیقن، به منزله قرینه متصـله است و جلوی ظهور کلام را در اطلاق می گیرد.

توضیح اینکه ما دو نوع قدر متیقن داریم:

۱. قدر متیقن خارجی.

۲. قدر متیقن در مقام تخاطب.

قـدر متیقن خـارجی آن است که در خارج، هر مطلقی یک دسـته افرادی دارد که یقین داریم آنها از این مطلق اراده شـده، و لو بقیه مراد نباشد.

مثلاـ وقتی مولی می گویـد: قلـد المجتهـد، اینجا قـدر متیقن، تقلیـد از مجتهـد اعلم است ولی دلیل، اطلاق دارد و می توان به اطلاق کلام تمسک کرد و گفت: تقلید از هر مجتهدی که جامع الشرائط باشد (و لو اعلم نباشد) جایز است.

یا مثلا گفته: اکرم العالم، اینجا قدر متیقن، عالمی است که هاشمی و فقیه و ورع و متقی باشد.

یا احل اللّه البیع، اینجا قدر متیقن، بیع به لفظ عربی و ماضی است چون احتمال نمی دهیم که غیر این مراد باشد ولی این مراد نباشد.

حال، کمتر مطلقی در عالم هست که قدر متیقن خارجی نداشـته باشد بلکه هر مطلقی یک سلسله مصادیق کامله و اتم دارد که حتما از مطلق اراده شـده انـد و چنین قـدر متیقنی وجودش کالعـدم است و مضـر به اطلاـق کلاـم نیست بلکه می توان به اطلاـق کلام در موارد مشکوک تمسک کرد.

امـا قـدر متیقن به حسـاب مقـام تخـاطب آن است که ما بین مخاطب و متکلم گفت وگو درباره مصـداق معینی بود و سـپس به طور مطلق امر کرد. مثلا مولی با عبدش درباره فواید و منافع بی شمار لحم الغنم سخن می گفتند و روایاتی را می خواندند؛ پس از مدتی مولی به شوق آمـد و تحریـک شـد و گفت: اشتر اللحم؛ اینجا اگرچه مطلق گفته، ولی قـدر متیقن در مقام محاوره، همان لحم الغنم است. یـا مثلاـ مـولی بـا عبـدش دربـاره عتـق رقبه مؤمن روایـات را می خواننـد که عتق رقبه مؤمن چه مقـدار ثواب دارد؛ بعـد مولی تحریک شد و گفت: اعتق رقبه، که اگرچه مطلق گفته، ولی قدر متیقن در مقام

ص: ۳۶۶

تخاطب، همان رقبه مؤمن است.

حال، آخوند مدعی است که این قدر متیقن به لحاظ مقام تخاطب، مانع از تمسک به اطلاق است و اگر بخواهیم به اطلاق کلام تمسک کنیم، باید چنین قدر متیقنی در کار نباشد.

جناب مظفر، برای توضیح سخن آخوند، مقدمه ای طولانی ذکر می کنند و آن اینکه:

متکلمی که در مقام بیان برآمده و می خواهد مراد و مقصودش را به مکلفین تفهیم کند تا آنها به وظیفه خویش عمل کنند.

گاهی غرض متکلم، متوقف است بر دو چیز:

۱. آنچه را که تمام موضوع حکمش هست، در واقع او را بیان کند.

۲. به مخاطب هم بفهماند و اعلام کند که تمام موضوع حکم، همین است که ذکر کرده ام نه اینکه تمام الموضوع، اعم یا اخص از این باشد.

و گاهی غرض متکلم، متوقف است تنها بر بیان امر اول، یعنی آنچه را که در واقع و نفس الامر تمام موضوع حکمش هست، او را بیان کند اما غرضش متوقف بر این نیست که به مخاطب اعلام کند که تمام موضوع همین است نه اعم از این یا اخص، بلکه آگاهی مکلف از حدود موضوع با همه خصوصیات لازم نیست.

حال اگر متکلم در مقام بیان باشد به نحو اولی (اگرچه به فرموده آقا ضیاء، این گونه در مقام بیان بودن، بسیار نادر و کم است) در اینجا وجود قدر متیقن در مقام تخاطب، جلوی ظهور مطلق را در اطلاق نمی گیرد و مضر به اطلاق نیست.

پس اگر شک کردیم که آیا متکلم همین قدر متیقن را اراده کرده یا اعم را، می توانیم به اطلاق کلامش تمسک کنیم به دلیل اینکه اگر قدر متیقن تنها تمام موضوع حکم مولی بود واقعا بر مولی بود که بیان کند و اعلام کند، چون غرض مولی متوقف بر اعلام بوده و چون اعلام نکرده، معلوم می شود تمام موضوع همین مطلق است و الا اخلال به غرض خودش رسانده و هو من الحکیم قبیح.

اما اگر متکلم در مقام بیان باشد به نحو ثانی (یعنی غرضش فقط در این است که

ص: ۳۶۷

آنچه را در واقع و نفس الامر تمام الموضوع است، بیان نکند ولی غرضش متوقف بر این نیست که به مخاطب هم اعلام کند تا او هم از حدود موضوع کاملا- آگاه شود) اینجا اگر قدر متیقن در مقام تخاطب باشد، مانع می شود از تمسک به اطلاق، چون شاید تمام موضوع واقعی حکم، همین قدر متیقن بوده ولی مولی در ظاهر بیان نکرده و به وجود «قدر متیقن در مقام تخاطب» اعتماد نموده؛ پس حق تمسک به اطلاق ندارد.

مثلا مولایی با عبدش درباره لحم الغنم و منافع آن سخن می گفتند. ناگهان مولی تحریک شد و گفت: اشتر اللحم. اینجا قدر متیقن در مقام تخاطب، لحم الغنم است و وجود این قدر متیقن، کافی است که قرینه باشد بر اینکه مراد مولی از آن مطلق، همین قدر متیقن است، لذا حق تمسک به اطلاق ندارد.

اذا عرفت هذا، با دانستن این مقدمه، برمی گردیم به اصل مطلب و می پرسیم: آیا آمر، در مقام بیان، باید به نحو اولی در مقام بیان باشد یا اگر به نحو ثانی هم باشد، کافی است؟

آخوند می فرماید: که لازم نیست به نحو اولی در مقام بیان باشد بلکه به نحو ثانی هم که باشد، کافی است چون مولا درصدد است که موضوع واقعی حکمش را بیان کند و این مقدار کافی است که اگر قدر متیقن بود، بدان اکتفا کند و لازم نیست که علاوه بر این، به مخاطب هم بگوید که تمام موضوع حکم من همین است و چون احتمال می دهیم که به قدر متیقن اکتفا کرده باشد، لذا نمی توان به اطلاق تمسک کرد.

نعم، آخوند می فرماید: هرکجا قدر متیقنی در مقام تخاطب بود، مانع از تمسک به اطلاق است. سپس یک مورد را استثنا نموده و آن اینکه اگر قدر متیقنی در مقام تخاطب باشد ولی موضوع واقعی همین قدر متیقن نباشد بلکه مطلق باشد، اینجا بر مولاست که اعلام کند که مراد من مطلق است، زیرا اگر بیان نکند، چه بسا مخاطب روی حساب قدر متیقنی خیال کند که مراد مولا همین است، ولی چون قدر متیقن بوده، لذا مطلق آورده و بدان اکتفا نموده. برای دفع این توهم باید بیان کند.

از این بیانات نتیجه می گیریم: هرکجا قدر متیقن در مقام تخاطب باشد و مولا بیان نکند که قدر متیقن تمام موضوع است و مطلق بیاورد، ما حکم می کنیم که مرادش قدر

ص: ۳۶۸

متیقن است، فلا یمکن التمسک بالاطلاق، این بوده خلاصه نظر آخوند.

ولی میرزای نایینی، این سخن را به دو دلیل نمی پذیرد، چنان که در اجود التقریرات بیان شده و به عقیده مظفر، حق با آخوند است و بیان آخوند تمام است.

انصراف

در میان علما مشهور است که انصراف، مانع از تمسک به اطلاق کلام است اگرچه مقدمات سه گانه حکمت در کلام فراهم باشد. ما برآن هستیم تا بدانیم که: الانصراف ما هو؟ و کم هو و أی الاقسام من الانصراف مانع عن التمسک بالاطلاق؟

اما تعریف انصراف: انصراف آن است که از شنیدن لفظ مطلق، ذهن ما منصرف و متوجه شود به سوی یک فرد یا یک صنف از آن لفظ مطلق، نه به سوی معنای اصلی آنکه اطلاق دارد.

مثلاـ از شنیدن کلمه مستکبر، به ذهن ما صنف خاصی می آید که ابرقدرت های دنیا باشد. یا از شنیدن کلمه انسان، به ذهن ما صنف خاصی می آید که نژاد ابیض باشد. یا مثلا از شنیدن کلمه حیوان، ذهن عرف انصراف پیدا می کند به غیر انسان، ولی خود انسان به ذهن نمی آید. یا مثلا در آیه وضو و تیمم که فرموده «امسحوا»، از شنیدن کلمه مسح، ذهن انسان انصراف پیدا می کند به مسح با «ید»، اولا نه با رجل یا رأس و به مسح با باطن ید، ثانیا نه ظهر ید. اما اقسام انصراف

برای انصراف، علمای اصول اقسام فراوانی ذکر کرده اند. مثلا در کفایه، پنج قسم انصراف ذکر کرده و شیخ انصاری، در مطارح الانظار، شش قسم بیان کرده و میرزای نایینی، در اجود التقریرات، فرموده، و بعض العلماء تا ۱۰ قسم انصراف شمرده اند لکن عمده و مهم و منشأ اثر از آنها دو قسم است.

جناب مظفر به همین دو قسم اشاره می نمایند و می فرمایند:

الانصراف علی قسمین:

۱. انصراف ظهوری.

۲. انصراف بدوی.

انصراف ظهوری

ص: ۳۶۹

آن است که منشأ انصراف ذهن ما به سوی یک فرد یا یک صنف از افراد یا اصناف مطلق، ظهور خود لفظ باشد در آن فرد یا صنف در اثر کثرت استعمال در این معنا.

یعنی این لفظ مطلق، در خصوص این فرد یا صنف، آن قدر زیاد استعمال شده که در اثر کثرت استعمال، ظهور در این معنا پیدا کرده به حیث که هرگاه به طور مطلق به کار برده می شود، همین فرد یا صنف به ذهن می آید. مثلا کلمه حیوان، در اصل لغت، وضع شده برای مطلق ما له الحیاه، خواه انسان یا سایر حیوانات، اما عند العرف، این کلمه خیلی زیاد در غیر انسان استعمال شده و در اثر کثرت استعمال، ذهن ما همیشه از استعمال این کلمه انصراف پیدا می کند به غیر انسان از سایر حیوانات کالبقر و الحمار و الغنم.

چنین انصرافی مانع است از تمسک به اطلاق لفظ، و به منزله قرینه لفظی متصله است و اجازه نمی دهد کلام ظهور در اطلاق پیدا کند تا بعد بتوانیم به اطلاق آن تمسک کنیم و اصاله الاطلاق هم از باب اصاله الظهور حجت است.

اما انصراف بدوی آن است که انصراف، سرچشمه از خود لفظ نگرفته باشد بلکه سبب و منشأ خارجی دارد. مثلا آن فرد یا صنف معینی، در خارج، غلبه وجودی دارد و زیاد است یا انسان های یک منطقه با آن صنف سروکار زیادتری دارند و در اثر این ارتباط زیاد، ذهنشان مأنوس شده با این فرد یا صنف و از شنیدن آن لفظ، همین مصداق به ذهن آنها می آید بدون اینکه ظهور لفظی در کار باشد. مثلا در عراق، از شنیدن کلمه ماء عند اهل الکوفه، ماء الفرات به ذهن می آید، عند اهل البغداد، ماء الدجله به ذهن می آید، به خاطر اینکه در عراق، این دو ماء غلبه وجودی دارد. یا مثلا با شنیدن کلمه انسان، ذهن ما منصرف می شود به سوی نژاد سفیدپوست و در هر منطقه ای، مردم آنجا با صنف خاصی از یک مطلق انس دارند یا غلبه وجودی دارد، تا مطلق گفته می شود، آن فرد به ذهن می آید.

چنین انصرافی مانع از تمسک به اطلاق کلام نیست. فی المثل اگر در عراق کسی بگوید: الماء طاهر، معنایش این نیست که فقط آب فرات و دجله پاک است و سایر میاه نجس هستند زیرا این انصراف، بدوی است و با اندک تأملی زایل می شود بلکه گاهی

ص: ۳۷۰

انسان با یقین به اینکه متکلم این فرد را اراده نکرده، مع ذلک خصوص این فرد تبادر می کند، هذا کله واضح.

مطالبی که تا به حال گفتیم، تقریبا روشن است ولی مطلب اصلی این است که از چه راهی بفهمیم که این انصراف، ظهوری است یا بدوی؟

می فرماید: تشخیص این امر، بسیار مشکل است؛ شما کمتر آیه یا روایتی پیدا خواهید کرد که در آن مطلقی ذکر شده باشد و علما نسبت به آن ادعای انصراف نکرده باشند؛ لذا می گویند: انصراف، دلیلی است بی پدر و مادر که هر مجتهدی به نفع خود از آن بهره برداری می کند و ادعای انصراف می کند (مثل: سیاست شیطانی که پدر و مادر ندارد)؛ لذا در چنین موارد حساس و مهم، بر فقیه است که با یک ذوق و سلیقه مستقیم، وارد عمل شود و مواردی را که ادعای انصراف شده، از هم بازشناسد که کدام ظهوری است و کدام بدوی؛ و در این راه باید از کتب لغت و موارد استعمال آن و عرف هر منطقه کمک بگیرد.

به عنوان نمونه، در همان آیه وضو و تیمم (در سوره مائده، آیه ۶) کلمه «مسح» دارای دو انصراف است:

۱. انصراف دارد به مسح با ید؛

۲. انصراف دارد به مسح با باطن ید، نه پشت دست؛

و انصرافی اولی، انصراف ظهوری است که کلمه مسح، در مسح با ید فراوان استعمال شده است ولی انصراف دومی، تشخیص او مشکل است که آیا منشأ آن، ظهور لفظ است یا عوامل خارجی؟ شاهدش هم این است که ما می بینیم بعض الفقهاء فتوا داده اند به جواز مسح با ظاهر ید هنگامی که مسح با باطن، متعذر و محال باشد، و تمسک کرده اند به اطلاق کلام خداوند که فرموده: امسحوا.

اگر گفته شود: اگر «امسحوا» اطلاق دارد و مسح با ظاهر ید را هم می گیرد، پس چرا فقها عند التعذر فرموده اند: می توانید به ظاهر ید مسح کنید ولی مطلقا اجازه نداده اند؟

در پاسخ گوییم: این از باب احتیاط است به خاطر اینکه از طرفی مسح با باطن ید، قدر متیقن است و از طرفی هم منشأ این انصراف معلوم نیست که ظهور لفظ است یا

ص: ۳۷۱

علـل خارجی؛ لـذا برای فقیه، آن اطمینان صددرصـد پیـدا نمی شود که تمسک به اطلاق کنـد حتی در حال اختیار؛ لـذا احتیاط می کند و الاحتیاط طریق النجاه- اخوک دینک فاحتط لدینک.

مسئله ششم. مطلق و مقید متنافی اند

مسأله ششم و آخرین مسئله از مسائل باب مطلق و مقید، در این رابطه است که مطلق و مقید، گاهی متنافیان هستند، و گاهی متنافیان نیسـتند. در اینجـا ما بایـد اولا معنای تنافی بین المطلق و المقیـد را بـدانیم، ثانیا شـرایط تنافی را بیان کنیم، و ثالثا مواردی که مطلق و مقید متنافیان نیستند، و رابعا مواردی که مطلق و مقید متنافیان هستند، و خامسا احکام مطلق و مقیدی که متنافیان باشند.

معنای تنافی

تنـافی مطلق با مقیـد عبارت است از اینکه ظاهر دلیل مطلق با ظاهر دلیل مقیـد، قابل جمع نیسـتند. به عبارت دیگر، نمی توانیم هم به ظاهر مطلق اخـذ کنیم و هم به ظاهر مقید بلکه باید در ظاهر احدهما تصـرف کنیم و از آن رفع ید کنیم. به عبارت سوم، ظاهر مطلق با ظاهر مقید، متکاذب باشند یعنی یکدیگر را تکذیب می کنند؛ ظاهر مطلق می گوید ظاهر مقید دروغ است و ظاهر مقید می گوید ظاهر مطلق مراد نیست. مثلا:

اعتق رقبه، ظاهرش این است که مکلف آزاد است در عتق رقبه؛ می تواند رقبه مؤمن آزاد کند و می تواند کافر آزاد کند؛ ولی اعتق رقبه مؤمنه، ظاهرش آن است که خیر، تو آزاد نیستی و معینا باید رقبه مؤمن آزاد کنی چون قد سـبق که امر، عند الاطلاق، ظهور در وجوب تعیینی دارد فی قبال التخییری. شرایط تنافی

جمعـا از بیانـات مرحوم مظفر سه شـرط اسـتفاده می شود که مجموع آنها برگشت به یک شـرط دارد و آن اینکه تکلیف، در هر دو واحد باشد نه متعدد؛ و آن شرایط عبارت اند از:

۱. تکلیف در مطلق و مقیـد، هیـچ کـدام معلق بر قیـدی و شـرطی نباشد و اگر معلق است، هر دو معلق بر یک شـرط باشـند. مثل: ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان ظاهرت فاعتق

ص: ۳۷۲

رقبه مؤمنه. پس اگر تکلیف در مطلق، معلق بر شرطی و در مقید، معلق بر شرط دیگری باشد، تنافی محقق نمی شود. مثل: ان ظاهرت فاعتق رقبه، و ان قتلت مؤمنا فاعتق رقبه مؤمنه.

۲. تکلیف در مطلق و مقید، هم سنخ و هم جنس باشند یعنی هر دو الزامی باشند، خواه وجوبیین یا تحریمیین یا یکی وجوبی و یکی تحریمی. مثل: اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه. پس اگر تکلیف در مطلق وجوبی ولی در مقید، استحبابی باشد، باز هم تنافی ندارند.

۳. به توسط دلیل خاصی احراز کنیم که مطلوب مولی از مطلق و مقید، واحد است نه متعدد، و الا اگر مطلوب متعدد باشد، یعنی مطلق را جداگانه و مقید را هم جداگانه می خواهد؛ پس باز تنافی نیست.

اما مواردی که متنافیان نیستند، جمعا شش صورت است:

۱. موضوع در مطلق با موضوع در مقید، متفاوت و مختلف باشد. مثل: اکرم العلماء و اکرم الهاشمیین العدول.

۲. حکم ها متعدد باشد. مثل: احترم العلماء و جالس العلماء العدول.

۳. حکم ها و موضوع ها هر دو متعدد باشند. مثل: اکرم العلماء و جالس المساکین العدول.

۴. شرطها متعدد باشند. مثل: ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان افطرت فاعتق رقبه مؤمنه.

۵. تکلیف در احدهما الزامی و در دیگری استحبابی باشد. مثل: اعتق رقبه و یستحب عتق الرقبه المؤمنه.

۶. مطلوب مولی از مطلق و مقید، متعدد باشد. مثل: اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه.

اما مواردی که متنافیان هستند، به طور کلی، مطلق، یا بدلی است یا شمولی.

مطلق بدلی، آن است که نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق علی البدل باشد یعنی یک فرد لا علی التعیین را دلالت کند، مثل: اعتق رقبه، با تنوین تنکیر.

مطلق شمولی، آن است که نتیجه مقدمات حکمت، شمول جمیع افراد باشد. مثل:

احل اللّه البیع یا اکرم العالم، که با الف و لام جنس آمده و در معالم هم به این سخن

ص: ۳۷۳

تحت عنوان فایده اشاره کرده (در بحث عام و خاص).

درهرصورت، گاهی مطلق و مقید، مختلفین هستند در ایجاب و سلب یعنی یکی موجبه و دیگری سالبه است.

و گاهی متفقین هستند یعنی هر دو ایجابی یا هر دو سلبی هستند (۴- ۲* ۲). و در هریک از این چهار صورت، گاهی مطلق و مقید هر دو معلوم التاریخ اند و مقرون به هم، و گاهی هر دو معلوم التاریخ اند و مطلق مقدم است بر مقید، و گاهی بالعکس، و گاهی احدهما مجهول التاریخ است و دیگری معلوم التاریخ، و گاهی کلاهما مجهول التاریخ اند (۲۰- ۵* ۴). البته صور دیگری هم دارد که قریب ۱۰۰ صورت می توان درست کرد لکن آنکه مؤثر و منشأ اثر است، همان چهار صورت اول است که جناب مظفر آنها را مطرح می کند و می فرماید:

هنگامی که مطلق و مقید متنافیان شدند، ناچاریم از ظاهر احدهما رفع ید کنیم و غمض عین نماییم: یا باید از ظاهر مطلق دست برداریم و آن را حمل بر مقید کنیم و بگوییم در این موارد، این ظاهر مراد متکلم نیست؛ یا باید از ظاهر مقید در وجوب تعیینی دست برداریم به احدی الجهتین، یا به اینکه حمل کنیم بر استحباب و افضل الافراد، یعنی بگوییم واجب، انجام مطلق و عمل به مطلق است اما انتخاب این فرد از مطلق، اولویت دارد (نظیر: صل و صل فی المسجد یا صل و صل مع الجماعه یا صل و صل فی اول الوقت و ...) یا به اینکه حمل کنیم مقید را بر وجوب تخییری، یعنی مقید آمده فقط برای بیان اینکه بگوید عتق رقبه مؤمن، یکی از افراد واجب است وگرنه هیچ خصوصیتی در این فرد نیست، فقط آمدن این مقید، تخییر شرعی را دلالت می کند علاوه بر تخییر عقلی. حال، رفع ید از ظاهر مطلق و حمل آن بر مقید اولی است یا رفع ید از ظاهر مقید و حمل آن بر وجوب تخییری او الاستحباب اولی است؟

می فرماید: باید این چهار صورت را جداجدا بررسی کنیم:

۱ و ۲. آنجا که مطلق و مقید، هر و مختلفین باشند، خواه مطلق بدلی باشد (مثل:

اعتق رقبه و لا تعتق الرقبه الکافره) یا شمولی باشد (مثل: فی الغنم زکاه لیس فی الغنم

ص: ۳۷۴

المعلوفه زکـاه) در هر دو صورت، حمـل مطلق بر مقیـد می کنیم و قـدر مـتیقن از موارد حمـل مطلق بر مقیـد، همین مورد است زیرا مقیـد (مثل مخصـص) قرینه و بیان است بر مراد مولی از مطلق و آمـده تا او را تفسـیر کنـد و لا اشـکال در تقدیم قرینه بر ذو القرینه، بیان بر ذو البیان، مفسر (- تفسیرکننده) بر مفسر (- تفسیرشده).

اما صورت ۳ و ۴ یعنی آنجا که مطلق و مقید، متفقین باشند و اطلاق بدلی باشد یا شمولی؛ این دو صورت را جداجدا بررسی کنیم:

الف. آنجا که اطلاق بدلی باشد (مثل اعتق رقبه، اعتق رقبه مؤمنه)، در اینجا امر دایر است بین اینکه ما تصرف کنیم در ظاهر مطلق و به وسیله مقید، او را تقیید بزنیم یا اینکه تصرف کنیم در ظاهر مقید و حمل کنیم بر استحباب یا بر وجوب تخییری.

حال، کدام بهتر است؟ می فرماید: این دو نحوه تصـرف اگرچه هرکدامش ممکن است، لکن رفع ید کنیم از ظهور مطلق در اطلاق، اولی است از رفع ید کردن از ظهور مقید، به جهت اینکه هر مقیدی صلاحیت دارد که قرینه باشد بر مراد مولی از مطلق و ما احتمال می دهیم که مراد واقعی مولی از آن مطلق، خصوص این فرد بوده که بـا دلیـل مقیـد بیـان نموده، لـذا نتوان به اطلاـق کلام تمسـک کرد.

لا سـیما با این احتمال که شاید دلیل مطلق، همراه بوده با قرینه متصـله ای که آن قرینه به دست ما نرسـیده و این قید بعدی که آمده، کاشف از آن مراد واقعی است.

ب. آنجا که اطلاق شـمولی باشـد (مثل: فی الغنم زکاه، فی الغنم السائمه زکاه)، در این صورت می فرماید: به نظر ما مطلق و مقید با یکدیگر تنافی پیدا نمی کنند تا ما تصـرف کنیم در ظاهر احدهما، چون وجوب زکات در غنم سائمه به مقتضای دلیل مقید، منافاتی نـدارد با وجوب زکات در مطلق غنم، مگر در یک صورت و آن اینکه کسـی قائل به مفهوم وصف باشد و بگوید: فی الغنم السائمه زکـات، مفهومش این است که منحصـرا زکـات مـال غنم سـائمه است و در غیر سائمه زکات نیست؛ در این صورت، تنافی پیـدا می شود و بایـد راه چاره یافت ولی ما قبلا ثابت کردیم که جمله وصـفی مفهوم نـداریم. فلا یدل علی الانحصار فلا منافاه حتی نرفع الید عن اطلاق المطلق (و الحمد للّه مطلقا).

ص: ۳۷۵

باب هفتم: مجمل و مبین

اشاره

باب هفتم و آخرین باب از ابواب مباحث الفاظ، باب مجمل و مبین است. در این باب، مجموعا دو مسئله مطرح می شود:

مسأله اول: در این مسئله، روی هم رفته شش نکته بیان می گردد:

۱. تعریف مجمل.

۲. تعریف مبین

۳. اقسام مجمل

۴. اقسام مبین

۵. اسباب اجمال

۶. نسبیت مجمل و مبین

۱. تعریف مجمل

مشهور اصولیان گفته اند: المجمل ما لم یتضح دلالته؛ یعنی مجمل عبارت است از قولی که دلالتش بر معنا واضح و روشن نباشد.

جناب مظفر می فرماید: همان گونه که دأب و دیدن علماست، بر این تعریف هم اشکالاتی وارد نموده اند به لحاظ جامع و مانع بودن، ولی به نظر ما این مباحث فایده است چون این تعاریف، لفظی اند نه ماهوی فلا اشکال؛ و به نظر خود ما، از آنجا که اجمال و ابهام گاهی در گفتار متکلم و گاهی در افعال فاعل است، لذا مجمل را این چنین تعریف می کنیم:

ص: ۳۷۶

المجمل قول او فعل لا ظاهر له؛ یعنی مجمل، گفتار یا عملی است که ظهور در معنایی نداشته باشد کما سنمثل ان شاء اللّه تعالی.

۲. تعریف مبین

مشهور اصولیان فرموده اند: المبین ما اتضح دلالته و به این تعریف هم ایراداتی شده که به نظر ما دامن تعاریف لفظی از اتهام چنین اشکالاتی مبرا است فلا نطیل بذکرها و دفعها؛ و خود ما معتقدیم که المبین قول او فعل له ظاهر یدل علی مراد قائله او فاعله.

یعنی مبین عبارت است از قول یا فعلی که واضح است و به خوبی مراد گوینده یا کننده را می رساند.

۳. اقسام مجمل

مجمل به طور کلی بر دو قسم است:

۱. گاهی اجمال در الفاظ است.

۲. و گاهی در افعال.

آنجا که در الفاظ باشد، گاهی در لفظ مفرد است مثل کلمه عین که لفظ مشترک است و عند الاطلاق انسان نمی داند که متکلم کدام یک از معانی او را اراده کرده است، و گاهی در لفظ مرکب و جمله است مثل: ضرب زید عمروا فضربته، که نمی دانیم ضمیر ضربته به زید برمی گردد یا به عمرو.

و آنجا که اجمال در فعل باشد، مثل اینکه پیامبر در وقت معینی، دو رکعت نماز به جای آورد و ما ندانستیم که آیا این عمل را به قصد وجوب انجام داد یا به قصد استحباب؛ پس مراد فاعل برای ما روشن نیست.

۴. اقسام مبین

مبین دارای دو تقسیم است:

۱. المبین اما نص و اما ظاهر: نص آن است که دلالتش بر مراد و مقصود متکلم، یقینی و صددرصد باشد و احتمال خلاف ندهد. مثل: زید قائم- ان اللّه بکل شی ء قدیر.

ص: ۳۷۷

ظاهر آن است که دلالتش بر مراد متکلم، ظن و گمان آور باشد و احتمال خلاف هم در آن داده شود. مثل: اکرم العلماء که ظهور در عموم دارد ولی یحتمل که مراد واقعی متکلم، علما نباشند بلکه تنها علمای عادل باشند.

۲. المبین اما مبین بنفسه و اما مبین بغیره: مبین بنفسه، آن است که خودش فی حد نفسه روشن و مبین است و نیازی به مفسر ندارد. مثل: إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْ ءٍ قَدِیرٌ*.

ولی مبین بغیره، آن است که خودش فی نفسه اجمال و ابهام دارد اما به برکت غیر، مبین شده و واضح الدلاله گشته است. مثلا خداوند فرموده: وَ آتُوا الزَّکاهَ*، و ما نمی دانیم که زکات چه مقدار باید داده شود. پیامبر فرموده: فیما سقت السماء العشر و فیما سقی بالدوالی نصف العشر؛ این کلام رسول، مبین آن سخن خداوند است.

۵. موجبات اجمال

علل و موجبات اجمال: اما در افعال، منشأ و سرچشمه اجمال، آن است که وجه وقوع عمل، برای ما روشن نباشد یعنی ندانیم که فاعل این فعل را به چه قصدی انجام داد؟ آیا بقصد الوجوب او الاستحباب؟ مثلا امام علیه السّلام در جلسه ای که مخالفین یا افراد مشکوک الهویه بودند، وضویی گرفت به طرز خاصی و ما نفهمیدیم که آیا وضوی شرعی واقعی همین است، یا نه، امام علیه السّلام تقیه چنین وضویی گرفت؟ اینجا وجه عمل بر ما مجهول است. یا مثلا امام علیه السّلام در نماز همیشه جلسه استراحت را به جا می آورد ولی ما نفهمیدیم که آیا به قصد وجوب به جای آورد یا به قصد استحباب؟

همین قدر فهمیدیم که این عمل در نماز، مشروع است ولی ندانستیم که واجب است یا مستحب است.

اما در اقوال و الفاظ: اجمال در لفظ، چه مفرد و چه مرکب، علل و اسباب گوناگونی دارد که به عنوان نمونه، شش مورد را بیان می کنند:

۱. گاهی اجمال به خاطر آن است که لفظ، مشترک است بین چند معنا، و قرینه ای بر هیچ کدام اقامه نشده، لذا نمی دانیم که کدام معنا مراد است؟ حال، اشتراک لفظی، یا اصاله و بالذات است (مثل عین که در اصل وضع شده برای هفتاد معنا، و مثل تضرب

ص: ۳۷۸

که مشترک لفظی است بین المخاطب و الغائبه، یا تضربان که مشترک بین سه صیغه است) یا بالعرض و به واسطه اعلال است (مثل مختار که در اصل، مختیر (به کسر چهارم) یا مختیر (به فتح چهارم) بود، سپس حرف علّه تبدیل به الف شده و مختار شده، حال نمی دانیم که مراد، اسم فاعل است یا مفعول، ولی قبل الاعلال، اجمالی نداشت.

۲. و گاهی اجمال به خاطر آن است که یقین داریم که از لفظ، معنای مجازی اراده شده ولی معانی مجازیه متعددند و ما نمی دانیم که کدام یک از این معانی مجازیه اراده شده است. مثلا متکلم می گوید: زید اسد، ولی نمی دانیم که دارد شجاعت زید را بازگو می کند یا در مقام مسخره کردن او است و می خواهد نهایت درجه ترس او را بیان کند.

۳. و گاهی اجمال به خاطر آن است که در کلام، ضمیری ذکر شده و ما نمی دانیم که مرجع ضمیر کدام است، لذا کلام مجمل شده. مثلا از بعض صحابه پرسیدند که کدام یک از اصحاب رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله افضل از همه است؟

او جواب داد: من بنته فی بیته، که یحتمل مراد از من، ابو بکر باشد و ضمیر بنته به ابو بکر برگردد و ضمیر بیته به رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله؛ یعنی ابو بکری که دختر او در خانه پیامبر صلّی اللّه علیه و آله است. پس این جمله دلالت بر افضلیت ابی بکر دارد. و یحتمل که مراد از من، علی علیه السّلام باشد و ضمیر بنته به رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله برگردد و ضمیر بیته به علی علیه السّلام؛ یعنی علی بن ابی طالبی که دختر آن پیامبر، در خانه آن علی علیه السّلام است. پس این جمله دلالت بر افضلیت علی علیه السّلام می کند. یا مثلا معاویه به عقیل بن ابی طالب، برادر علی علیه السّلام، گفت:

برو بالای منبر و علی علیه السّلام را لعن کن، عقیل آمد و مقابل چشمان مردم گفت: امرنی معاویه ان اسب علیا علیه السّلام الا فالعنوه. این ضمیر هو، که در آخر فالعنوه آمده، یحتمل برگردد به علی علیه السّلام و یحتمل برگردد به معاویه؛ ولی عقیل هم زرنگ است؛ او معاویه علیه الهاویه را اراده نموده است.

۴. گاهی اجمال، به سبب اختلال نظام جمله پیش آمده. مانند این شعر فرزدق که در رابطه با ابراهیم بن هشام (دایی هشام بن عبد الملک) سروده است:

و ما مثله فی الناس الا مملکاابو أمه حی ابوه یقاربه

ص: ۳۷۹

ترجمه: نیست مانند آن ابراهیم در میدان مردمان مگر سلطنت داده شده ای (منظور خود هشام است) که پدر و مادر آن هشام، پدر آن ابراهیم است. نیست مثل ابراهیم حی یقاربه أی احد یشبهه فی الفضائل. خلاصه ابراهیم، در فضایل و کمالات، گوی سبقت را از همگان ربوده و هیچ کس مثل او نیست مگر هشام که پسر خواهر اوست.

حال، در این شعر، چهار خلل هست:

الف. فصل ما بین مبتدا و خبر با کلمه حی که اجنبی است چون ابو امه مبتداست و ابوه خبر آن است.

ب. فصل ما بین صفت و موصوف با کلمه ابوه که اجنبی است چون حی موصوف و یقاربه صفت او است.

ج. فصل کثیر ما بین مبدل و مبدل منه که مثله مبدل منه است و حی بدل او است.

د. تقدیم مستثنی بر مستثنی منه که مملکا مستثنی است و حی مستثنی منه است.

این ها موجب ابهام کلام شده.

۵. و گاهی اجمالی به خاطر وجود ما یصلح للقرینیه است در کلام که نمی دانیم آیا متکلم بدان اعتماد کرده یا نه؟ مثلا قرآن فرموده:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِینَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَی الْکُفَّارِ رُحَماءُ بَیْنَهُمْ.(۱)

این بخش از آیه مرادش روشن است و خداوند، تمام صحابه را تأیید و تصدیق می کند و آنها را عادل می خواند. اما بعد از جملاتی، در ذیل آیه می فرماید:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَهً وَ أَجْراً عَظِیماً

که می گوید: دسته ای از اصحاب هستند که خدا به آنها وعده مغفرت و اجر عظیم داده است. این جمله صلاحیت دارد که آن سخن بالا را تقیید بزند که در اول آیه هم بعض الاصحاب مراد است نه همه، ولی نمی دانیم که خداوند، مرادش از اول همین یک دسته بوده، یا مرادش همه بوده؟ کلام مجمل است.

۶. و گاهی اجمال به سبب این است که خود متکلم در مقام اهمال یا اجمال بوده و

۱- سوره فتح، آیه ۲۹.

ص: ۳۸۰

درصدد بیان نبوده است. اجمال آن است که قصد متکلم بر مجمل گویی است. ولی اهمال آن است که نه قصد بر بیان است و نه عدم البیان. مثل: اشرب الدواء، الانسان کاتب و ...

۶. نسبیت مجمل و مبین

مجمل و مبین از امور نسبی است یعنی ربما یمکن لفظ یا فعلی نسبت به شخصی اجمال داشته باشد ولی نسبت به دیگری مبین باشد و یا لفظ و فعل نسبت به یک جهت مجمل باشد و نسبت به جهات دیگر مبین باشد. پس مجمل و مبین نسبی اند نه مطلق و کلی.

۷. مواضع مشکوک

مسأله دوم از دو مسأله باب مجمل و مبین، درباره مواردی است که مورد اختلاف است میان علما که آیا از مجملات اند یا مبینات؟

هنگامی که به کلمات عربی (اعم از آیات قرآن، روایات معصومین، اشعار عربی و ...) مراجعه می کنیم، با بسیاری از کلمات روبه رو می شویم که به اتفاق همگان، از سخنان مبین هستند. مثل: مشتقات که ظهور در ما تلبس و یا اعم علی اختلاف المبانی دارد، و مثل اوامر که ظهور در وجوب دارند و نواهی و عمومات و مطلقات؛ و ایضا با کلمات فراوانی برخورد می کنیم که دوپهلو یا چندپهلو هستند و به اتفاق همه اصولیان، از مجملات و متشابهات هستند که چند نمونه اش را در بحث قبل ذکر کردیم لکن با یک دسته جملات هم روبه رو می شویم که مورد اختلاف است عند العلماء که آیا از مجملات هستند یا از مبینات؟ و اصولیان عادتشان بر این جاری شده که برخی از آن موارد را ذکر نموده و در درباره آنها مباحثه می کنند. ما هم به پیروی از بزرگان، به سه مورد اشاره می کنیم:

۱. مورد اول از موارد مشکوک و مختلف فیها، آیه شریفه سرقت است. خداوند در سوره مائده، آیه ۳۸ می فرماید:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَهُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما.

ص: ۳۸۱

در رابطه بـا این آیه شـریفه، بعضـی از علمـا فرموده انـد که آیه از نـاحیه کلمه «قطع» اجمال دارد زیرا قطع، گاهی اطلاق می شود بر ابانه و جدا کردن شیئی از شی ء دیگر:

مثلاـ مـا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَهٍ ... فَبِإِذْنِ اللَّهِ* و گاهی اطلاق می شود بر جرح، مثلا شخصـی با چاقو دست خود را زخمی و مجروح نموده، می گوییم: «فلان قطع یده» ای جرحها.

بنابراین، عند الاطلاق، اجمال پیدا می کند که مراد کدام یک از این دو است؟

برخی دیگر از بزرگـان فرموده انـد: این آیه از نـاحیه کلمه «یـد» اجمـال دارد زیرا یـد، گـاهی اطلاـق می شود بر کـل عضو، از سـر انگشتان تا شانه، و گاهی اطلاق می شود بر انگشتان دست و گاهی تا مچ و گاهی تا آرنج اطلاق می شود. لذا عند الاطلاق، اجمال پیدا می کند که کدام یک از این مراتب عدیده اراده شده است.

جناب مظفر می فرماید:

به نظر مـا، آیه شـریفه از نـاحیه کلمه «قطع» هیـچ اجمـالی نـدارد به جهت اینکه متبادر از لفظ قطع، همیشه و همه جا عبارت است از فصل و جدا کردن، حتی در موردی هم که جراحتی وارد شده، اگر کلمه قطع به کار می برند، باز به معنای خودش است، یعنی جدا کردن، چون بخشـی از گوشت و پوست بـدن را جـدا کرده از هم، امـا در اینجا کلمه «یـد» مجازا به کار رفته و به جای اینکه بگوید «قطعت بعض یدی»، گفته «قطعت یدی»؛ ولی در کلمه «قطع» مجازگویی نشده است.

اما از ناحیه کلمه ید: انصاف آن است که این کلمه، لو خلی و طبعه، یعنی قرینه ای همراه او نباشد، ظهور دارد در کل عضو و متبادر از آن کـل العضو است من رءوس البنـان الی المنکب الاـعلی. لکن اجمـاع قائم است بر اینکه در این آیه کل عضو مراد نیست بلکه بعض العضو مراد است، و بعض هم مراتب کثیری دارد. لـذا کلاـم مجمل می شود که کـدام یک از این مراتب اراده شـده؟ آیا تنها سرانگشتان؟ یا تنها انگشتان دست تا کف؟ یا تا مچ؟ یا تا مرفق؟

پس آیه از این نـاحیه اجمال پیـدا کرده ثانیا و بالعرض، لکن خوشـبختانه روایات معصومین علیهم السّـلام این اجمال را رفع نموده و دلالت دارند که از اصول اصابع باید دست

ص: ۳۸۲

دزد را قطع نمود. مثل قضیه ای که از امام جواد علیه السّلام نقل شده که در مجلس خلیفه عباسی فرمود: باید دست دزد را از اصول اصابع قطع کرد. از آن حضرت دلیل مطالبه کردند، فرمود: چون قرآن فرموده:

وَ أَنَّ الْمَساجِدَ لِلَّهِ فَلا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً.

یعنی محل های سجده و مواضع هفت گانه سجده (که جبهه، کفین، سرانگشت بزرگ رجلین و دو سر زانو باشد) از آن خداوند است. پس باید دو کف دست برای سجده بماند و تنها انگشتان دست منقطع شود.

۲. مورد ثانی: از جمله مواردی که اختلاف شده که آیا مجمل هستند یا مبین، عبارت است از مرکبات و جملات ترکیبیه ای که با «لا» ی نفی جنس آغاز می شود. از قبیل: لا صلاه الا بطهور؛ لا غیبه لفاسق؛ لا علم الا بالعمل و ...

در این گونه مرکبات، سه قول ذکر شده:

۱. بعضی از علما (مثل قاضی ابی بکر باقلانی) مدعی شده اند که این گونه مرکبات اجمال دارند مطلقا.

به دلیل اینکه «لا» ی نفی جنس، همان گونه که از اسمش هویداست، ظهور دارد در نفی ماهیت و حقیقت، و معنای حقیقی اش نفی جنس است؛ ولی در این گونه مرکبات، اراده نمودن نفی حقیقت و ماهیت، متعذر و محال است زیرا بر علم بی عمل نتوان گفت که حقیقتا علم نیست، خیر، علم است ولی علم بی عمل است. و ایضا بر صلاه بدون طهور نتوان گفت که هذه لیس بصلوه، خیر، صلاه است ولی صحیح نیست و ...

روی این اساس، گفته اند در این گونه مرکبات ناچاریم وصفی از اوصاف این ماهیت و ذات را در تقدیر بگیریم و بگوییم آن «وصف» نفی شده نه خود ذات؛ حال، آن وصف ممکن است وصف صحت یا فایده باشد و ممکن است وصف کمال یا فضیلت باشد و نظایر این ها و هریک از این ها قابلیت دارد که مراد باشد و ما قرینه ای برای هیچ کدام نداریم؛ لذا کلام مجمل می شود، یعنی نمی دانیم که آیا نفی صحت و فایده مراد است؟ یا نفی کمال و فضیلت؟ و هیچ کدام اولی بالتقدیر نیست فیکون الکلام مجملا.

ص: ۳۸۳

۲. بعضی دیگر از اصولیان، از سخن فوق، جوابی داده اند و بالنتیجه قائل به تفصیل شده اند و آن اینکه: اسم «لا» ی نفی جنس گاهی از الفاظ شرعی است و گاهی از الفاظ غیر شرعی، یعنی الفاظی که به همان معنای لغوی خود باقی است و حقیقت شرعی در معنای جدید نشده. مثل: علم، غیبت و ...

اگر اسم «لا» از الفاظ غیر شرعی باشد، حق با شماست که در این موارد نفی حقیقت متعذر است، پس مجازا باید حمل شود بر نفی وصفی از اوصاف، آن هم که مردد است بین یکی از اوصاف مذکوره، فالکلام یصیر مجملا. مثل: لا علم الا بالعمل و ...

اما اگر اسم «لا» از الفاظ شرعی باشد، یعنی از الفاظی که عند الشارع در معنای جدید به کار می روند (مثل: صلاه، صوم و ...) در اینجا باز گاهی ما قائل می شویم که الفاظ شرعی (چه در عبادات و چه در معاملات) وضع شده للاعم من الصحیح و الفاسد.

و گاهی قائل می شویم که این الفاظ، وضع شده لخصوص الصحیحه منها. اگر قائل به اعم شدیم، باز هم حق با شماست که اراده نمودن نفی ماهیت و ذات متعذر است، پس باید وصفی از اوصاف مقدر باشد.

اما اگر قائل به صحیح شدیم، در این صورت، نفی ماهیت متعذر نیست بلکه کاملا میسور است چون صلاه بدون طهارت علی هذا اصلا صلاه نیست، لذا حمل بر معنای حقیقی خودش می شود، فلا اجمال فی البین (فالتفصیل حاصل).

۳. اکثر اصولیان برآنند که این گونه مرکبات، مجمل نیستند مطلقا. و جناب مظفر هم از همین دسته است لکن می فرماید: به نظر من باید این گونه بحث کنیم:

در «لا» ی نفی جنس، چه مراد نفی خود ماهیت و ذات باشد کما هو الظاهر، و چه مراد نفی وصفی از اوصاف باشد، از نظر قواعد ادبی ثابت شده که «لا» ی نفی جنس (مثل سایر نواسخ) محتاج به اسم و خبر است و خبر «لا» ی نفی جنس غالبا محذوف است و در تقدیر گرفته شده (حتی در مثل: لا غیبه لفاسق، که بعضی خیال کرده اند «لفاسق» ظرف لغو است و خبر «لا» است، ولی به نظر ما «لفاسق» ظرف مستقر است و خبر «لا» محذوف است).

ص: ۳۸۴

(توضیح: هر لفظی متعلق می خواهد و متعلقش یا از افعال عموم است یا از افعال خصوص. در هر دو صورت، یا متعلق محذوف است یا مذکور (۴- ۲* ۲). ظرف مستقر، آن است که متعلقش از افعال عموم باشد و محذوف باشد). به قول ملا محسن:

فان کان عاما مقدرا فمستقر و الا فلغو.

حال اگر قرینه ای نداشته باشیم که دلالت کند بر اینکه آن مقدر چه چیز است، در اینجا کلام مجمل می شود، ولی انصاف آن است که در ۹۸٪ موارد، قرینه داریم بر تعیین آن خبر محذوف، اما در بسیاری از موارد، قرینه عامه داریم و آن قرینه تقدیر گرفتن موجود یا کائن و یا متحقق ... است که این ها از افعال عموم اند و به قول معروف، نخود هر آشی هستند و غالب موارد می آیند، مثل: «لا اله الا اللّه» ای لا اله موجود الا اللّه؛ «لا حول و لا قوه» ای لا حول موجود و لا قوه موجود الا باللّه ...

و در مواردی هم که از قرینه عامه نتوانیم استفاده کنیم، قرینه خاص داریم و آن عبارت است از قرینه مناسبت حکم و موضوع که به مناسبت حکم و موضوع می توانیم بفهمیم که در هر موردی چه کلمه ای باید مقدر باشد.

سپس هفت مثال به این مناسبت می زنند و در پایان می فرمایند:

قرینه مناسبت حکم و موضوع، یک ضابطه و معیار خاصی ندارد که ما آن معیار را به دست بگیریم به عنوان یک کبرای کلی و بر مصادیقش منطبق کنیم و تنها به توسط ذوق سلیم قابل ادراک است که انسان بفهمد در هر موردی چه چیز مقدر است.

تنبیه و تحقیق

لا یبعد که در همه جا خبر محذوف موجود باشد اما گاهی نفی تعلق می گیرد به جنبه تکوین و گاهی نفی تعلق می گیرد به تشریع.

توضیح اینکه حوادث و جریاناتی که در عالم به وقوع پیوسته و می پیوندند، دو قسم اند:

۱. حوادث تکوینی، یعنی اموری که در جهان خارج تحقق می یابند و واقعیت خارجی دارند و تابع اعتبار و قرارداد نیستند. مثل: احراق برای نار، طلوع برای

ص: ۳۸۵

شمس، حرکت برای زمین و ...

۲. حوادث تشریعی، یعنی اموری که اعتباری هستند و شارع مقدس آنها را جعل و تشریع نموده به منظور سعادت بشر. مثل: واجبات، محرمات و ...

با حفظ این مقدمه، می گوییم: در مرکباتی که با «لا» ی نفی جنس آغاز می شوند، این نفی گاهی به جنبه تکوین و وجود خارجی یک شی ء تعلق می گیرد، و گاهی به جنبه تشریع یک امر تعلق می گیرد. آنجا که نفی، به جهت تکوین شی ء تعلق بگیرد (مثل: علم الا بعمل، لا اله الا اللّه و ...) در این موارد، بعید نیست کسی ادعا کند که در همه این موارد، آن خبر محذوف، موجود و ما فی معناه باشد (اگرچه تا به حال می گفتیم در یک دسته، موجود مقدر است و در یک دسته دیگر، به تناسب حکم و موضوع، شی ء دیگری مقدر است) و بگوییم این «لا» ی نفی جنس، در مقام نفی وجود و تحقق آن شی ء است، اما در بعضی موارد، نفی وجود را دلالت می کند حقیقتا و واقعا، مثل: لا اله الا اللّه، لا حول و لا قوه، لا رجل فی الدار و ... و در بعضی موارد هم که نمی توانیم حمل کنیم آن را بر نفی وجود حقیقتا، حمل می کنیم بر نفی تحقق و وجود ادعائا و مجازا، یعنی آن حقیقت موجوده را نازل منزله عدم قرار می دهیم و وجودش را کالعدم به حساب می آوریم، به جهت اینکه آن اثری که از این وجود مورد انتظار بوده، حاصل نشده و بر این وجود بار نشده، پس کان نیست. مثلا در مورد لا علم الا بالعمل، نمی توان گفت که علم بدون عمل اصلا وجود ندارد و حقیقتا منتفی است و ما عالم عمل نداریم، لکن از آنجا که علم بدون عمل فایده ای ندارد، اما ادعا می کنیم که علم بی عمل کان علم نیست و او را نازل منزله عدم قرارش می دهیم.

یا مثلا در لا شک لکثیر الشک، نمی توانیم بگوییم که کثیر الشک حقیقتا شک ندارد.

خیر، شک او از همه بیشتر است، ولی ما ادعائا می گوییم کثیر الشک کان اصلا شک ندارد، از باب اینکه شک باید منشأ اثر باشد و بر این شک کثیر الشک، اثری بار نمی شود و لذا وجود او را به منزله عدم فرض کرده ایم.

و آنجا که نفی به جنبه تشریعی یک امری تعلق بگیرد، باز دوگونه است:

گاهی نفی مستقیما تعلق می گیرد به خود فعل انسان، و گاهی نفی تعلق می گیرد به

ص: ۳۸۶

یک عنوان کلی دیگری که قابل انطباق بر هر حکمی از احکام شرعی است.

آنجا که نفی به فعل انسان تعلق گرفته باشد، «لا» ی نفی جنس دلالت می کند که این عمل در شرع مقدس مشروع نیست. مثلا لا رهبانیه فی الاسلام، که رهبانیت و گوشه گیری، فعل انسان است؛ حال در اسلام رهبانیتی نیست، یعنی مشروع نیست و حکم جواز برای آن تشریع نشده. یا مثلا لا غیبه لفاسق، یعنی آن حکم حرمتی که در سایر موارد غیبت هست، در مورد غیبت فاسق، آن حکم جعل و تشریع نشده.

یا مثلا: لا غش فی الاسلام یا لا جماعه فی نافله یا لا عمل فی الصلاه و ... یعنی هیچ کدام از این ها مشروعیت ندارند و ...

و آنجا که نفی تعلق بگیرد به عنوان دیگری که منطبق بر احکام شرعی می شود، اینجا «لا» ی نفی جنس دلالت می کند بر اینکه در اسلام، حکمی تشریع نشده است که این عنوان کلی برآن منطبق باشد، مثلا لا ضرر فی الاسلام، یعنی در اسلام، حکمی که ضرری باشد از واجب یا حرام، ما نداریم. یا لا حرج فی الاسلام، حکم حرجی نداریم، مثلا وضو یا غسل اگر حرجی شد، وجوب ندارد و هکذا ... حرج و ضرر، حد حکم هستند و به اینجا که رسید، حکم نیست.

نتیجه

جملات ترکیبیه ای که با «لا» ی نفی جنس آغاز می شوند، ذاتا اجمالی ندارند. آری، گاهی اجمال پیدا می کنند در اثر اینکه کلام مجرد از هر قرینه باشد که نمی دانیم مراد، نفی وجود است حقیقه یا ادعائا و تنزیلا؟

و منها- مقدمه:

هر فعلی از افعال اختیاری ما، در شرع مقدس حکمی دارد و احکام شرعی در واقع متعلق به افعال اختیاری انسان می باشند اما هنگامی که به آیات و روایات برخورد می کنیم، ملاحظه می کنیم که در اکثر آنها حکم شرعی مستقیما تعلق گرفته به فعل انسان. مانند: اقیموا الصلاه، آتوا الزکاه، جاهدوا و ... ولی در بعضی موارد، حکم شرعی ظاهرا به اعیان خارجی تعلق گرفته است که ربطی به فعل مکلف ندارند. مثلا

ص: ۳۸۷

در قرآن کریم فرموده است:

حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُمْ

در اینجا «امهات» عین خارجی است و متعلق حرمت قرار گرفته.

و یـا أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَهُ الْأَنْعـامِ، که به حسب ظـاهر، حکم تحلیـل روی بهیمه الانعـام (که عین خارجی است) رفته. این گونه جملات مورد بحث واقع شده که آیا از مجملات هستند یا از مبینات؟

بعضی از اصولیان می گویند: این گونه مرکبات اجمال دارند، به این بیان:

احکـام شـرعی اسـنادش به اعیـان خارجی معنا نـدارد بلکه محال است؛ همیشه متعلقات احکام، افعال اختیاری انسان است؛ روی این اساس، در این گونه جملات ناچاریم فعلی از افعال اختیاری انسان را مقدر بگیریم و بگوییم این موارد به حذف مضاف است.

و آن فعلی که می توانیم تقـدیر بگیریم، قابلیت دارد که چندین فعل باشد. مثلا در آیه حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُمْ می توانیم قتل یا شـتم یا ضرب یا بیع یا نکاح یا ... را مقدر بگیریم زیرا در خود کلام، قرینه ای نداریم که دلالت کند که آن فعل مقدر، کدام یک از این افعال متعدد است؟ لذا کلام می شود مجمل.

مصـنف می فرمایـد: اگر مـا باشـیم و ظـاهر این گونه جملات با قطع نظر از هرگونه قرینه ای (حتی قرینه مناسـبت حکم و موضوع)، آری، این جملات اجمال دارنـد و مبین نیسـتند؛ ولی خوشـبختانه غالبا در این گونه مرکبات، قرینه وجود دارد (قرینه وجود مناسـبت بین حکم و موضوع) و توسـط آن قرینه می توانیم بفهمیم که آن فعـل مقـدر، چه چیز است؛ لـذا اجمال مرتفع می گردد و شاهـدش هم این است که عرف، در هیـچ کـدام از این امثله، متحیر و مردد نمی مانـد بلکه تـا کلام را به دست عرف بـدهیم، فورا می گوید متنـاسب بـا اینجا فلان کلمه است. مثلا الخمر حرام، ای شـربها؛ الحریر حرام، ای لبسـها؛ حرمت علیکم امهاتکم، ای نکاحها و ... فلا اجمال.

این بـاب سوم (که حکم شـرعی اسـناد داده شـده به اعیان خارجی) لا یبعـد که مثل باب دوم باشـد، یعنی مرکباتی که با «لا» ی نفی جنس آغاز شده، همان طوری که آنجا

ص: ۳۸۸

گفتیم، خبر «لا» محذوف است و لو لا القرینه کلام مجمل می شود. ولی غالب موارد قرینه داریم (یا قرینه عامه یا خاص) و موجب تعیین مراد می گردد. هکذا، در اینجا هم فعلی مقدر است و لو لا القرینه کلام مجمل می شود. ولی غالبا قرینه وجود دارد (و لو قرینه مناسبت حکم و موضوع باشد) و بدین وسیله مراد روشن می گردد.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان –خیابان عبدالرزاق – بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای – کوچه شهید محمد حسن توکلی –پلاک ۱۲۹/۳۴– طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹