



علی محمدی

شرح اصول فقہ

(جلد اول)

با ویراستاری جدید

استاد محمد رضا مظفر

علی محمدی

سرشناسه	:	محمدی علی، ۱۳۳۷-
عنوان و نام پدیدآور	:	شرح اصول فقه، استاد محمد رضا مظفر / علی محمدی .
مشخصات نشر	:	قم دارالفکر، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	:	۳۸۸ ص .
شابک	:	۲- ۲۰- ۶۰۱۲- ۹۶۴- ۹۷۸ : ISBN (دوره) ۸- ۷۶- ۲۶۱۱- ۹۶۴- ۹۷۸ : ISBN
وضعیت فهرست نویسی	:	فیفا.
موضوع	:	اصول فقه- قرن ۸ ق .
رده بندی کنگره	:	۶۰۲۸ الف ۶ م / BP ۱۵۵
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۱۳
شماره کتابشناسی ملی	:	۴۸۷۱- ۷۸ م



انتشارات دارالفکر
تاسیس ۱۳۳۶

مؤسس: مرحوم حضرت حجة الاسلام والمسلمین
آقای حاج سید عبدالحمید مولانا (ره)

شرح اصول فقه (جلد اول)

مؤلف : علی محمدی
ناشر: انتشارات دارالفکر
چاپخانه: قدس- قم
نوبت چاپ: پانزدهم - ۱۳۹۵
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
قیمت: ۱۶۰۰۰ تومان

شابک ۲- ۲۰- ۶۰۱۲- ۹۶۴- ۹۷۸ : ISBN 798 - 964- 6012 - 20 - 2

شابک دوره ۸- ۷۶- ۲۶۱۱- ۹۶۴- ۹۷۸ : ISBN 798 - 964- 2611 - 76 - 8

دفتر مرکزی: قم خیابان معلم، مجتمع ناشران پلاک ۳۶
تلفن: ۳۷۷۴۳۵۴۴، ۳۷۷۳۳۶۴۵، فاکس: ۳۷۷۳۸۸۱۴
دفتر تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری،
روبه روی اداره پست، پلاک ۱۲۴ واحدیک. تلفن: ۶۶۴۰۸۹۲۷
فروشگاه تهران: ۶۶۴۰۹۳۵۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فهرست مطالب

پیش گفتار	۷	وقوع ترادف و اشتراک لفظی	۶۸
المدخل	۱۱	۱۴. حقیقت شرعی	۷۶
تعریف علم اصول فقه	۱۲	المقصد الاول: مباحث الالفاظ	۹۵
دلیل اجتهادی و فقهاتی	۱۶	باب اول: مشتق	۹۹
موضوع علم الاصول	۱۷	۱. مراد از مشتق چیست؟	۱۰۱
مقدمه	۲۱	۲. آیا نزاع در مشتق در اسم زمان هم جاری	
۱. حقیقت وضع	۲۱	است	۱۰۵
۲. واضع کیست؟	۲۲	۳. اختلاف مشتقات به خاطر اختلاف مبادی آنها	۱۰۷
۳. وضع تعینی و تعینی	۲۴	۴. استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس، همیشه	
۴. اقسام وضع (به لحاظ موضوع له)	۲۴	حقیقت است	۱۰۹
۵. امکان یا استحالة قسم رابع	۲۸	باب دوم: اوامر	۱۱۳
۶. وقوع قسم الثالث	۳۰	مبحث اول: ماده امر	۱۱۳
وضع در حروف عام و موضوع له خاص	۳۸	۱. معنای ماده امر	۱۱۳
۷. استعمال حقیقی و مجازی	۴۱	۲. اعتبار علو در امر	۱۱۶
۸. دلالت تابع اراده است	۴۳	۳. دلالت لفظ امر بر وجوب	۱۱۸
۹. وضع شخصی و نوعی	۴۷	مبحث دوم: صیغه امر یا هیئت امر	۱۲۰
۱۰. وضع مرکبات	۴۹	۱. معنای صیغه امر	۱۲۰
۱۱. علامات حقیقت و مجاز	۵۱	۲. ظهور صیغه امر در وجوب	۱۲۴
۱۲. اصول لفظی	۵۹	۳. تبدی و توصلی	۱۳۰
۱۳. ترادف و اشتراک	۶۷	۴. اطلاق صیغه امر و عینیت	۱۴۳
امکان ترادف و اشتراک لفظی	۶۸	۵. اطلاق صیغه و تعینیت	۱۴۴

۴. حجیت عام مخصص در باقی ۲۷۵
۵. آیا اجمال مخصص در عام سرایت می‌کند ۲۷۸
۶. عمل به عام قبل از مخص از مخصص جایز نیست ۲۹۸
۷. آیا عدد ضمیر به بعضی از افراد عام موجب تخصیص عام می‌گردد؟ ۳۰۱
۸. تعقیب استثنا بر جمله‌های 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
- مسأله اول. معنای مطلق و مقید ۳۳۳
- مسأله دوم. اطلاق و تقیید ملازم‌اند ۳۳۸
- مسأله سوم. اطلاق در جملات ۳۴۰
- مسأله چهارم. آیا اطلاق ناشی از وضع است؟ ۳۴۲
- مسأله پنجم. مقدمات حکمت ۳۶۰
- مسأله ششم. مطلق و مقید متنافی‌اند 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
- تنبيه و تحقیق ۳۸۴
۶. اطلاق صیغه و وجوب نفسی ۱۴۵
۷. الفور والتراخی ۱۴۶
۸. المرة والتکرار ۱۵۰
۹. نسخ الوجوب ۱۵۵
۱۰. الامر بشیء 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 کفایی 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

پیش گفتار

هر علمی، در بدو ظهور و پیدایش، بسان نوزادی ناتوان است که در دامن پر مهر مادری مهربان متولد شده و پیوسته تحت مراقبت وی قرار می‌گیرد تا در آینده‌ای طولانی و با تلاش‌های مداوم والدین، جوانی قوی و نیرومند گردد.

علوم و دانش‌ها، در آغاز، از مغز یک یا چند دانشمند بزرگ، به وسیله الهامات غیبی، تراوش نموده، به وجود می‌آیند. آن‌گاه، در بستر زمان، به دست توانای باغبانان بزرگ باغ علم، قهرمانان نامی صحنه دانش و اندیشمندان بزرگ جهان آگاهی، پرورش یافته و گام به گام، مراحل تکاملی خود را طی می‌نمایند. این تکامل برای ما انسان‌ها ایستایی نداشته و تاب‌نیهایت، ادامه دارد.

علم شریف و فن ارزشمند اصول فقه نیز از این قانون کلی پیروی می‌کند. این علم، از جمله علوم اسلامی بوده و در دامن پاک آیین آسمانی اسلام طلوع نموده و بنیانگذاران اصلی آن، پیشوایان معصوم شیعه، به‌ویژه امام باقر و امام صادق علیهما السلام هستند که خود فرموده‌اند: «علینا لقاء الاصول و علیکم بالفرع».

پس از ایشان، در طول تاریخ، این علم، به دست توانای محققان فرزانه و عالمان نام‌آور، سیر تکاملی خود را ادامه داده تا آن‌جا که ما امروز شاهد عالی‌ترین و درخشان‌ترین مراحل تعالی آن هستیم.

بسیار بجاست که در این مقام، فهرست گونه، نام مشاهیر علمای این فن را - که در این نوشتار، از کتاب‌های آنان استفاده‌های فراوانی برده‌ایم و به تناسب، کلماتی را از آنان نقل نموده و زینت کتاب خویش ساخته‌ایم - یادآور شویم؛ زیرا که «عند ذکر الصالحین تنزل الرحمة».

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 مبسوط ترین کتاب را در آن عصر در موضوع اصول فقه به نام **الذریعة الى اصول الشریعة** تدوین فرمود.

۲. پس از وی، شاگرد برازنده ایشان، نادره دوران، مرحوم شیخ الطائفة الامامية، ابی جعفر الطوسی، احیا کننده علم اصول است که کتاب **عدة 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 القدمات 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 درآورده 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 الله حاج شیخ ابوالقاسم گیلانی، معروف به میرزای قمی است که خود در مبحث اجتماع امر و نهی **قوانین الاصول** می فرماید: «فقد اسفر الصبح وارفع 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 مفتخرا باسم الرئيس بتصنيف لقانون

ان الاشارات والقانون قد جمعا مع الشفاء فی مضامین القوانين

۷ و ۸. پس از ایشان، با چهره علمی دو برادر برومند و توانا روبه‌رو می‌شویم که هر کدام به نوبت خویش خدمات شایانی به علم اصول نموده‌اند: یکی به نام مرحوم شیخ محمد تقی اصفهانی، صاحب کتاب **هدایة المسترشدين** 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 می‌آید - مرحوم آیه‌الله‌العظمی حاج شیخ مرتضی انصاری - رضوان‌الله تعالی علیه - است که به حق، تحولات شگرفی را در علم فقه و اصول به وجود آورد و قله‌های رفیعی از این دو علم را با دست توانای خود فتح نمود. و اصولیان پس از وی، جملگی از نظریات این نظریه‌پرداز بزرگ عرصه فقه و اصول متأثر هستند.

وی دو کتاب ارزنده در علم اصول فقه از بخود به یادگار گذاشته که بسان چراغی پُر نور، فراراه عالمان و محققان نورافشانی می‌کنند؛ یکی کتاب **مطراح النظر** و دیگری کتاب **فوائد الاصول** (مشهور به **رسائل**) که کتاب اخیر جزء کتب درسی سطوح عالی حوزه‌های علمیه شیعه است.

۱۰. پس از ایشان، مشهورترین چهره اصولی، مرحوم آیه‌الله‌العظمی آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، صاحب کتاب **کفایة الاصول** است. این کتاب، عالی‌ترین و عمیق‌ترین کتابی است که در مرحله سطح عالی، در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود. ۱۱ و ۱۲ و ۱۳. پس از مرحوم آخوند، با سه شخصیت نام‌آور اصولی روبه‌رو می‌شویم که هر کدام از آنان سهم تعیین‌کننده‌ای در پیشبرد و تنقیح مطالب عالی اصولی دارند:

الف. مرحوم آیه‌الله 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 التقريرات**.
ب. مرحوم آیه‌الله حاج شیخ محمد حسین اصفهانی (معروف به محقق کمپانی).

نظریات این مرد بزرگ، در کتاب شریف **نهاية الدراية** - که حاشیه بر **كفاية الاصول** - است از عمیق ترین نظریات در علم اصول به حساب می آید.

ج. مرحوم آیه الله حاج شیخ ضیاء الدین عراقی (معروف به آقا ضیاء).
تقریرات درس این عالم فرزانه نیز در قالب کتاب **ارزشمند نهاية الافکار** منتشر شده و هم اکنون در دسترس اهل فن قرار دارد.

۱۴. پس از سه محقق یادشده، نوبت به نویسنده کتاب **اصول الفقه** یعنی مرحوم آیه الله 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 گرانبهائی 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 الله مساعیهم الجمیلة و ادخلهم الله بحبوة جنة**.

نوشتاری که پیش روی شماست، پس از چندین دوره تدریس نوشته شده و حتی الامکان سعی بر آن بوده که نظریات بزرگان علمای متأخر (به ویژه از شیخ انصاری تا به امروز) را، هر چند 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 الله تعالی.

علی محمدی خراسانی

المدخل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا و مولينا ابي القاسم المصطفى
محمد ﷺ وآله الطيبين الطاهرين لاسيما ناموس الدهر وامام العصر
الحجة ابن الحسن العسكري روجي لقراب 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، معمولاً 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^{رحمته} 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،

۴. تقسیم‌بندی مباحث علم اصول فقه.
در این جا به توضیح و تبیین این امور می‌پردازیم.

تعریف علم اصول فقه

«هو علم يبحث فيه 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 نتیجۀ آنها در طریق و راه استنباط حکم شرعی واقع می‌شود، بحث می‌کند.
در این تعریف، شش نکته نهفته است که باید ملاحظه و بررسی شود:
الف. کلمۀ «علم»؛ این کلمه به منزلهٔ جنس تعریف است و کلیۀ علوم را دربر می‌گیرد.

ب. کلمۀ «قواعد»؛ این کلمه اشاره دارد به آن که ما، در علم اصول، از یک سری قوانین و دستورالعمل‌های کلی و فراگیر و جهان شمول بحث می‌کنیم و حوادث شخصی و جزئی، از موضوع بحث ما خارج است. این کلمه به منزلهٔ فصل اول تعریف است و علمی را از قبیل علم رجال و جغرافیا و ... از محل بحث خارج می‌سازد.
به عنوان نمونه، در علم رجال، از عدالت یا فسق، مدح یا ذم، توثیق و یا تفسیق راویان سخن گفته می‌شود.^۱ تمام اینها مربوط به اشخاص و افراد خاصی بوده و کلیت ندارند.

ج. کلمۀ «نتیجتها»، منظور از قواعد، همان مسائل مورد بحث در علم اصول است که عالمی آن را اثبات نموده و دانشمند دیگری انکار می‌کند. آن‌گاه، نتیجۀ این مسائل، در طریق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرد؛ مثلاً یکی در باب صیغۀ افعَل می‌گوید: صیغۀ افعَل، ظهور در وجوب دارد. چنین شخصی هنگامی که به او امر قرآن و سنت برخورد می‌کند، به وجوب فتوا می‌دهد. دیگری می‌گوید: ظهور در استحباب دارد. این شخص نیز هنگامی که به امرهای قرآن و سنت می‌رسد، به استحباب فتوا می‌دهد و ...

۱. موضوع بحث علم رجال، راوی‌شناسی است در مقابل علم حدیث که به موضوع حدیث‌شناسی می‌پردازد.

د. کلمه «استنباط»، استنباط، از ماده نبط بوده و به معنای استخراج آب‌های زیرزمینی است. گویا فقهای گرامی، سعی خود را در استخراج احکام به عملیات مقنیان تشبیه نموده‌اند؛ همان‌طوری که یک مقنی، از لابه‌لای قشرهای زیادی، آب زلال و گوارا را بیرون می‌کشد، همچنین یک فقیه نیز از لابه‌لای انبوه آیات و روایات و دیگر منابع، احکام را استخراج نموده و در رساله عملی‌اش می‌نویسد: «نماز جمعه واجب است» و «شرب خمر حرام است» و ...

ه. کلمه «فی طریق استنباط»: یعنی قوانین علم اصول قوانینی هستند که مستقیماً در طریق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرند. از این رو، نام این علم را علم اصول الفقه (ریشه‌های فقه) نامیده‌اند. بدین وسیله، دانش‌هایی از قبیل فلسفه، ریاضیات، کلام، منطق و ... خارج می‌گردد؛ زیرا در این سلسله علوم نیز از یک سری قواعد جهان شمول گفت‌وگو می‌شود. ولی نتیجه آنها مستقیماً در طریق استنباط حکم شرعی قرار نمی‌گیرد. پیش از بیان نکته ششم، برای نکات مذکور مثالی عرضه می‌کنیم.

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

یکی از آن آیات شریفه ۷۲ از سوره مبارکه انعام است که می‌فرماید:

﴿وَأَنْ أَقِمُْوا الصَّلَاةَ﴾

باید نماز را به پای دارید.

و نیز آیه ۱۰۳ از سوره مبارکه نساء است که می‌فرماید:

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾

همانا نماز، بر انسان‌های مؤمن، وظیفه‌ای 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 «کتاباً» و دیگری از ناحیه جمله خبری در مقام انشاء، که به یاری خداوند، در باب اوامر خواهد آمد.

امانحوه دلالت آیه اول: دلالت این آیه بر وجوب صلوة، بر اثبات دو اصل اساسی

متوقف است:

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

«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 افعال را بر وجوب نپذیرد. او در این صورت نمی‌تواند وجوب نماز را از آیه مذکور استنباط کند.

ب. اثبات این که ظواهر قرآن نسبت به غیر معصومین علیهم‌السلام 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 می‌دهد و می‌گوید:

«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 اخباری‌ها مرام‌شان همین است. اینان نیز نمی‌توانند وجوب نماز را از آیه شریفه فوق به دست آورند.

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

سؤال: این دو اصل مهم و سرنوشت‌ساز در کدام علم تبیین می‌گردد؟

جواب: در علم شریف اصول فقه. علم اصول متکفل و عهده‌دار بیان این دو اصل است که اصل اول، در مباحث الفاظ (بخش اوامر) بیان می‌گردد و اصل دوم، در مباحث حجت (بخش حجیت ظواهر) تبیین می‌شود.

۱. انما يعرف القرآن من خوطب به.

دانشمندی که در رساله عملی خویش بر وجوب نماز فتوا می دهد، نخست باید در علم اصول، این دو مسأله را بررسی نموده و بپذیرد که اولاً امر، ظهور در وجوب دارد و ثانیاً 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 و گرنه 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 مسأله 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؛ مثلاً در صلو، مصلحت ملزمه‌ای (لازمة الاستیفاء) موجود است که به خاطر آن، خدای حکیم، نماز را بر بندگان 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

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؛ مثلاً 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 مسأله 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 این جا 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 فقهاتی

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 دو گونه اند: ۱. ادله اجتهادی، ۲. ادله فقهاتی 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 فقهاتی دلیلی است که توسط آن، حکم شرعی ظاهری ثابت می گردد.

اصول عملی، خود دو گونه اند:

۱. اصول عملی خاص که در باب خاصی از ابواب مباحث فقهی جاری می شوند؛

از قبیل: اصالة الطهارة، اصالة الحلیة و

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

هستند و شامل چهار اصل اصالة البرائة، اصالة الاحتياط، اصالة التخيير و اصالة 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 و گو 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 شک و جاهل باشد تا نوبت به حکم ظاهری برسد. همچنین دلیل اجتهادی و فقهاتی در طول هم هستند؛ یعنی مادامی که مجتهد به ادله اجتهادی دسترسی دارد، نمی تواند به ادله فقهاتی رجوع کند. وقتی تمام راه های اجتهادی و حکم واقعی به روی او مسدود شد، آنگاه نوبت به اصول عملی می رسد و مجتهد باید این در را دق الباب کند.

۲. مبتکر دو اصطلاح دلیل اجتهادی و فقهاتی، 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 فقهاتی بگذاریم.

موضوع علم الاصول

امر دوم از امور چهارگانه یادشده 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 و گو شود و آن موضوع، محور مباحث آن علم و نقطه

مرکزی مسائل آن علم است. تمایز علوم مختلف از یکدیگر، به موضوعات آنهاست. از این رو، می‌بینیم که دانشمندان منطق، در آغاز کتاب‌شان، نخست موضوع مطلق علم را، بدون در نظر گرفتن علم خاصی، بیان می‌کنند و می‌گویند: «موضوع کل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتیه». سپس موضوع علم منطق را بیان می‌دارند که معرّف و حجت باشد.

دو دیدگاه درباره موضوع علم اصول فقه

اصولیان متقدّم از منطقی‌ها 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 در صدد برآمده و برای علم اصول هم موضوع خاصی را ذکر کرده‌اند. مشهور گفته‌اند: «موضوع علم اصول، ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) است».^۱ گروهی گفته‌اند: «موضوع علم اصول، ادله اربعه به اضافه استصحاب است». برخی دیگر گفته‌اند «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؛ مثلاً 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 پراکنده‌ای گفت‌وگو می‌کنیم که قدر جامع آنها این است که در غرض واحد، اشتراک دارند. بنابراین، می‌گویند: «علم اصول، موضوع معینی ندارد، بلکه هر مسأله‌ای که بتواند در طریق استنباط حکم شرعی قرار گیرد، از مسائل علم اصول است».

جناب مظفر همین نظر را پذیرفته است و لذا می‌فرماید:

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

۱. و خود اینها 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 اینها خواهد آمد.

یا به اضافه قیاس و استحسان قرار دهیم، بلکه هر مسأله‌ای که در طریق استنباط باشد، از مسائل علم اصول است؛ ولو در این موضوعات داخل نباشد. نیز دلیلی نداریم که حتماً مثل منطقی‌ها بگوییم که باید هر علمی موضوع خاصی داشته باشد.

فایده علم اصول

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

۱. برخی از افعال و کارهایی که در محدوده وجودی ما انسان‌ها انجام می‌گیرد، اختیاری و ارادی است (مثل نوشتن، خواندن، 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 احکام شرعی، از ضرویات دین (وجوب روزه و نماز و ...) و یا از ضروریات مذهب (مثل تقیه و بطلان قیاس) است و هر مسلمان یا شیعه‌ای آنها را می‌داند و نیازی به استدلال ندارد؛ ولی قسمت عمده احکام شرعی اموری نظری و استدلالی هستند که بدون اقامه دلیل به دست نمی‌آیند. علم شریف اصول فقه، یگانه علمی است به منظور کمک کردن ما برای استدلال کردن بر احکام شرعی که تدوین شده است.

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

تقسیم مباحث اصول فقه

از جمله مسائلی که همواره میان دانشمندان هر علمی مورد نظر بوده و هست، مسأله تقسیم‌بندی مطالب آن علم است و هر محقق، به سلیقه خود، روشی را عرضه نموده است. در علم اصول هم، تا زمان مرحوم آیة الله شیخ محمد حسین اصفهانی، شیوه‌های گوناگون عرضه شده بود. جدیدترین تقسیم‌بندی در مباحث اصول، تقسیم‌بندی ایشان است که مرحوم مظفر، در این کتاب، از آن روش متابعت نموده است و آن این که مباحث این علم، بر چهار بخش تقسیم می‌گردد:

۱. مباحث الفاظ، در این بخش، از معانی و ظواهر الفاظ بحث می‌گردد؛ آن هم از یک ناحیه عام و کلی؛ یعنی به الفاظ وارد شده در کتاب و سنت اختصاص ندارد، بلکه کلی بحث می‌شود؛ اگرچه عالم اصول، از این مباحث در الفاظ کتاب و سنت بهره می‌گیرد؛ مثلاً بحث می‌شود که آیا صیغه افعال، در وجوب ظهور دارد یا خیر؟ آیا صیغه لاتفعال، در تحریم ظهور دارد یا خیر؟ آیا مشتق، در ما تلبس بالمبدأ 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 می‌شود؛ چه این احکام به دلیل لفظی (کتاب و سنت) ثابت شوند و چه به دلیل لُبّی (اجماع و عقل) ثابت شوند؛ مثلاً بحث می‌کنیم که آیا مابین حکم عقل و حکم شرع ملازمه هست یا نیست؟ آیا مابین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه وجود دارد یا نه؟ آیا مابین وجوب شیء با حرمت ضد آن، ملازمه هست یا نه؟ و...

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

۴. اصول عملی، در این بخش از این موضوع بحث می‌شود 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 تغییر. آن‌گاه، در پایان کتاب، از تعارض ادله بحث می‌کنیم که اگر دو دلیل با هم تعارض کردند، وظیفه چیست؟ نام این بحث «تعادل و تراجیح» است. پس کتاب ما در پنج جزء ارائه می‌شود؛ البته همان‌طوری 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.

مقدمه

پیش از شرح مباحث کتاب، مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم و در آن پاره‌ای از مباحث لغوی را - که مربوط به علوم ادبیات عرب است، ولی در آن علوم، یا اصلاً مطرح نشده و یا بسیار ناقص مطرح شده - ذکر می‌کنیم. این مباحث، شامل چهارده امر می‌گردد.

۱. حقیقت وضع

بدون تردید، میان الفاظ و معانی، ارتباط و پیوند تنگاتنگی وجود دارد؛ به گونه‌ای که از استماع هر لفظ، معنای مخصوصی به ذهن تبادر می‌کند. 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 نقطه‌ای از کره زمین از دیدن دود، منتقل به وجود آتش می‌گردد، یا این پیوند، یک پیوند اعتباری و قراردادی است که به اعتبار معتبر و جعل جاعل وابسته باشد؛ نظیر ارتباطی که میان علائم راهنمایی و رانندگی با توقف یا حرکت و ... وجود دارد که قانون‌گذاران جامعه آن را وضع نموده‌اند؟

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

اما با کمترین دقت و تأمل، خواهیم یافت که این گفتار بی‌اساس بوده و توهمی بیش نیست؛ به دلیل این که 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 زبان‌های دیگر، معنای خاص آن را دریابد؛ همان‌گونه که همگان از رؤیت

دود، پی به وجود آتش می‌برند؛ در حالی که از واضحات است که انسان فارسی زبان، معانی لغات عربی را بدون تعلیم و تعلم هرگز نمی‌فهمد و متقابلاً انسان عرب زبان هم نسبت به کلمات فارسی چنین است.

نتیجه: دلالت الفاظ بر معانی خود، تابع وضع و وضع است و لذا منطقی‌ها دلالت الفاظ بر معانی را از نوع دلالت وضعی قرار داده‌اند؛ در مقابل دلالت عقلی و طبیعی. در این‌که حقیقت وضع و تعریف آن چیست؟ آیا معنای مصدری دارد یا اسم مصدری؟ و ... دیدگاه‌های فراوانی وجود دارد که ما در این‌جا مجماً بیان مرحوم مظفر را می‌آوریم که به معنای مصدری ذکر کرده‌اند و آن این‌که:

الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى وتخصیصه به؛

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

سه تقسیم، برای وضع، بیان می‌کنند:

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 شدن این امر که دلالت الفاظ بر معانی، ذاتی نیست، بلکه اعتباری و وضعی است، حال این بحث مطرح می‌شود که واضع اولی در هر لغتی چه کسی است؟ واضع لغت عرب کیست؟ واضع لغت فارسی کیست؟ و ...

در مسأله، دیدگاه‌های فراوان و تفصیلات مختلفی وجود دارد؛ لکن مهم‌تر از همه

سه قول است:

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

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

قحطان است.

۳. واضح نخستین همه افراد بشر نخستین بوده‌اند، نه یک فرد خاص (وهو 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 شیء مورد نظر، ۴. از راه تکلم.

سه طریق اول، هر کدام اشکالاتی دارند و ناقص‌اند. عمومی‌ترین و آسان‌ترین راه در افاده مقاصد، راه تکلم است. بر این اساس، خداوند متعال، در نهاد افراد بشر، قوه‌ای به نام قوه تکلم به امانت نهاده است. بر اساس همین نیروی تکلم، انسان‌های نخستین هنگامی که به افاده مقصدی نیازمند می‌شدند، از حروف الفبا کلمه‌هایی را ترکیب می‌نمودند؛ مثل آب که مرکب از «آ» و «ب» است. سپس از کلمه‌ها کلام می‌ساختند و بدین وسیله دروئیات خویش را برای دیگران تبیین می‌کردند و این کار را بدون آموختن از دیگران انجام می‌دادند، بلکه با استفاده از آن نیروی الهی و خدادادی، از پیش خود الفاظی را اختراع می‌نمودند؛ نظیر کلماتی که کودکان در ابتدای سخن‌گویی به کار می‌برند و از آنها معانی را اراده می‌نمایند. متقابلاً انسان‌های دیگری هم که در کنار این انسان زندگی می‌کردند، وقتی نیازمند به تفهیم مطالبی بودند، از همین شیوه استفاده می‌کردند و با مرور زمان، دسته کوچکی از الفاظ و کلمات به وجود آمد که دارای قواعد خاصی بود؛ مثلاً ده هزار کلمه پیدا شد که مجموع آنها را می‌توان در یک کتاب کوچک جمع آوری نمود.

بعدها در اثر ازدیاد جمعیت و کمبود مواد غذایی یا اختلافات و ... انسان‌های اولیه ناگزیر به مهاجرت شدند و هر قبیله و گروهی به نقطه معینی هجرت نمودند؛ به طوری که گاهی رابطه این دسته، از دسته‌های دیگر قطع می‌شد و باز در منطقه جدید، نیازهای دیگری پیدا می‌کردند و ناچار از اختراع الفاظ جدیدتری بودند. این جاست که چه بسا قبیله‌ای برای تفهیم یک معنا، لفظی را اختراع می‌کرد که قبیله دیگر از آن مطلع نبود و بالعکس و یا آن الفاظ و کلمات مشترک را طوری تلفظ می‌کرد که دیگران تلفظ نمی‌کردند. در اثر این ایجادگری‌ها و تغییرات، با گذشت نسل یا

نسل‌هایی، کم‌کم لغات مختلف و زبان‌های مختلفی در دنیا پیدا شد؛ به طوری که این قبیله، بدون تعلم، هرگز مراد قبایل دیگر را نمی‌فهمید.^۱

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

اگر واضع هر لغتی شخص خاصی بود، حتماً نام و مشخصات او در تاریخ ثبت و ضبط می‌شد و به دست آیندگان می‌رسید و ما نیز او را می‌شناختیم و حال آن‌که چنین چیزی وجود ندارد.

۳. وضع تعینی و تعینی

وضع، به لحاظ منشأ وضع، منقسم به دو قسم می‌گردد: ۱. وضع تعینی عبارت است از جعل و تخصیص لفظی واضع معینی در مقابل معنایی؛ مثل این‌که خداوند به زید فرزندی داده است و نام او را حسن می‌گذارند یا مخترعی وسیله یا دستگاهی را اختراع کرده است و نام او را تلویزیون می‌گذارند. ۲. وضع تعینی آن است که واضع معینی در کار نیست، بلکه کثرت استعمال لفظ در یک معنا، به درجه‌ای رسیده که خود به خود تعین پیدا کرده و به این معنا مختص شده است، به طوری که هرگاه انسان می‌شنود، ذهنش به همین معنای جدید منتقل می‌شود؛ مثل لفظ صلوة که در عرف متشرعان برای همین عبادت معین حقیقت شده و نامش منقول عرفی است (عرف خاص).

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

۴. اقسام وضع (به لحاظ موضوع‌له)

وضع، به لحاظ موضوع‌له، به چهار قسم تقسیم می‌شود:

الف. وضع خاص و موضوع‌له خاص.

۱. ر.ک: حاشیه کفایة الاصول، سید محمد حسین طباطبایی، ص ۱۶ - ۲۲.

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 می‌کنیم:

۱. واضع، در هنگام وضع، اول باید لفظ را تصور کند، سپس باید معنا را هم تصور کند تا آن‌گاه 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 می‌گوید: «وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى یا جعلت یا خصصت یا عینت یا حکمت بان هذا المعنى لهذا اللفظ یا سمیته بهذا الاسم». و حکم نمودن بر چیزی، بدون تصور و معرفت آن چیز، امکان ندارد. انسان بر مجهول مطلق نمی‌تواند حکم نماید و چیزی را بر آن بار کند و عنوانی را برایش ثابت کند.

۲. هر یک از لفظ و معنا را واضع می‌تواند دو گونه ملاحظه نماید و تصور کند: گاهی بنفسه و تفصیلاً تصور می‌کند و گاهی بوجهه و اجمالاً (در باره «لفظ متصور»، در «تقسیم نوعی و شخصی» بحث خواهیم کرد؛ فعلاً درباره «معنای متصور» بحث داریم).

تصور بنفسه یا تفصیلی، آن است که واضع، خود آن معنای موضوع له را با تمام خصوصیاتش تصور کند؛ مثلاً 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 آینه‌اش است. توضیح این‌که: در منطق، در بخش قضایا، گفته‌اند گاهی موضوع قضیه جزئی حقیقی و یک شخص است، مثلاً 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 می‌شود و حکم برای نفس کلی ثابت می‌گردد،

نه برای افراد. به تعبیر دیگر، کلی ما فیه بنظر است، یعنی خودش منظور نظر ذهن است؛ نظیر آیینهای که در مغازه آیین فروش است که خود آیین، منظور نظر مشتری و خریدار است، نه صورت در آیین. 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 بماهیهی موضوع قضیه نیست، بلکه این کلی، آیین برای نشان دادن افراد قرار داده شده است؛ نظیر آیین در طاقچه منزل، که به ماینظر است؛ یعنی حکم، در واقع، برای افراد کلی ثابت است، نه خود کلی بماهو کلی، ولی ما این عنوان کلی را نشاندهنده 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؛ کلاً یا بعضاً.

با توجه به این مطالب، کاملاً روشن می شود که معنای تصور بوجهه و اجمالی چیست؟ معنایش عبارت است از تصور یک شیء با یک عنوان کلی که منطبق بر این شیء باشد؛ یعنی خود آن شیء تفصیلاً 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 تفصیلاً او را نمی شناسی که آیا انسان است یا حیوان دیگری و یا نبات است و یا جماد. بر فرض 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 این که آن شیخ سفید است. این تصور را تصور اجمالی یا بوجهه می گویند.

۳. در باب وضع لفظ للمعنی، همان‌گونه که اگر معنا تفصیلاً تصور شود، وضع لفظ برای آن صحیح است بالاتفاق، همچنین اگر معنا اجمالاً و بوجه هم تصور شود، باز هم وضع صحیح است. پس تصور تفصیلی لازم 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 صدق بر افراد زیاد است و گاهی جزئی و شخصی است؛ یعنی بر بیش از یک فرد قابل صدق نیست. با دانستن این مقدمات، وارد بیان اقسام چهارگانه یادشده در صدر این مطلب می‌شویم:

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

۲. وضع عام و موضوع له عام: آن است که واضع، در هنگام وضع، یک معنای کلی را تصور نماید و لفظ را هم برای نفس همان معنای کلی وضع کند، نه دیگری؛ همانند اسمای اجناس، مثلاً 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 نماید، ولی لفظ را برای مصادیق آن معنای کلی وضع کند، نه خود کلی که این جا موضوع له بوجه تصور شده است؛ مانند اسماء اشاره.

۴. وضع خاص و موضوع له عام: آن است که واضع، حین الوضع، یک معنای جزئی را تصور کند و سپس لفظ را برای کلی آن جزئی قرار دهد؛ مثلاً 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 می‌کنیم:

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

۲. بر فرض امکان، آیا واقع هم شده‌اند یا خیر؟ یعنی مثال هم دارند یا خیر؟

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

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 شده‌اند؛ همان‌گونه که مثال آوردیم، ولی در قسم سوم باز اختلاف است. پس بحث ما در دو امر متمرکز می‌شود:

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

۵. امکان یا استحالة قسم رابع

در این باره دو نظر وجود دارد:

۱. صاحب بدایع به امکان قسم رابع قایل است و استدلال نموده است که: «اذا رأى شبحاً من بعيد وتيقن انه حيوان ولكن لم يعلم انه من أى نوع من انواعه أو صنف من اصنافه فان له حينئذ ان يتصور ذلك الشبح الذى هو جزئى حقيقى ويضع اللفظ بازاء معنى كلى منطبق عليه وعلى غيره من الافراد فهذا الوضع الخاص والموضوع له العام...».

صاحب محاضرات این استدلال را جواب می‌دهد: «هذا توهم فاسد لانه قد يتصور ذلك الشبح بعنوان انه جزئى ومعنى خاص فيضع اللفظ بازاء واقعه «الشبح» وقد يتصور ذلك بعنوان الكلى المنطبق عليه وعلى غيره فيضع اللفظ بازاء معنونه ولائال له فهو على الاول من الوضع الخاص والموضوع له الخاص وعلى الثانى من الوضع العام والموضوع له العام والخاص»^۱.

۲. سایر اصولیان، از جمله مصنف، همه و همه، قایل به استحالة قسم رابع هستند. منشأ نزاع در این است که آیا خاص می‌تواند وجه برای عام، و آینه برای کلی باشد یا نه؟

در توضیح مطلب باید گفت از یک سو در باب وضع، واضع باید معنای موضوع له را تصور کند و از سوی دیگر، تصور معنا چه بنفسه و چه بوجهه و عنوانه کافی است و

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

مثال: واضح، 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 واضح، حین الوضع، بنفسه و تفصیلاً 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 این که 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 بماهو انسان تصور کند یا پس از تصور زید با خصوصیات فردی، او را به عنوان این که 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 صرفاً 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 این که جزئی بماهو جزئی هیچگاه نمی تواند نشانگر کلی و حکایت کننده از کلی باشد، چنان که آئینه جزئی دیگر هم نیست؛ زیرا که متباین است، چون جزئی بماهو جزئی، مقید است و قابل صدق بر کثیرین نیست، به خلاف کلی. ولذا گفته اند: «الجزئی لایکون کاسباً ولا مکتسباً». 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 این که 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

اگر جزئی شد، فقط یک راه خواهیم داشت و آن این که 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)

امر دوم و نقطه مرکزی دیگر بحث، مربوط به وقوع و تحقق قسم ثالث است. در این جا مقدمه تحقیق گسترده‌ای درباره معنای حرفی دارند. سپس در پایان، اسمای اشاره و ضمائر را هم ملحق به حروف می‌نمایند و پس از بیان مقدمه، وقوع قسم ثالث را اثبات می‌نمایند.

درباره معانی حروف و این که حروف برای چه معنایی وضع شده‌اند، اقوال و نظریات متعددی ابراز شده که بعضی‌ها (مثل مرحوم بجنوردی) تا شش قول ذکر کرده‌اند. جناب مظفر، در این مقام، به سه نظریه اشاره نموده‌اند:

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 هم‌اند و اتحاد ذاتی دارند و مترادف هستند (کالانسان والبشر)؛ مثلاً معنای کلمه «من» - که حرف است - با معنای کلمه «الابتدا» - 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، دو گونه احتیاج استعمالی پیدا می‌کنند: گاهی همین معنا را مستقلاً اراده می‌کنند و به عنوان طرف نسبت قرارش می‌دهند و گاهی هم غیر مستقل و به عنوان یک حالت و آلت برای معنای دیگر استعمال می‌کنند و از او تعبیر می‌آورند. لذا کأن واضع از اول با ما شرط نموده که من حرف را برای همان معنایی وضع نموده‌ام که اسم را برای آن وضع کرده‌ام. و لکن حرف را برای آن معنا در هنگامی که آن معنی «حاله لغیره» مورد نظر مستعمل باشد وضع کرده‌ام که در این جا باید حرف به کار ببرد و اسم را برای

همان معنا در هنگامی که آن معنا مستقلاً منظور نظر مستعمل باشد که در این جا باید اسم به کار ببرد؛ مثلاً مفهوم کلی «ابتدائیت» یک معناست، ولی دو لفظ برای او وضع شده: یکی لفظ «الابتداء» (اسم) و یکی لفظ «من» (حرف). اما اولی برای آن معنا وضع شده به منظور این که در آن معنا وقتی که مستعمل، آن معنا را مستقلاً ملاحظه می کند، استعمال شود؛ مثلاً می گوید «ابتدای هر کاری از انتهای آن بهتر یا سخت تر است» که این جا خنده دار است بگوییم: «من از الی بهتر است یا سخت تر است». و دومی به منظور این که 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 بر آن اند که حروف برای هیچ معنایی وضع نشده اند، بلکه صرفاً یک سلسله علامت ها و نشانه هایی هستند که کیفیت و خصوصیتی را در مدخول خودشان دلالت می کنند.

توضیح علامت بودن

مثلاً خانه دارای دو نوع اعتبار و ملاحظه است:

الف. گاهی خانه را به عنوان این که یک عین خارجی معین است در مقابل سایر اعیان ملاحظه می کنیم. به این اعتبار، مدلول 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 زید ملاحظه می کنیم و می گوییم زید در خانه است که خصوصیت ظرفیت را برای دار اعتبار کرده ایم. اگر کلمه الدار بخواهد این خصوصیت را بفهماند، محتاج به علامتی 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: مثلاً حروف، مثل علامت های مختلف اعرابی است (کالرفع والنصب

والجبر؛ همان طوری که علامت رفع در «حدثنا زرارة» مستقلاً بر هیچ معنایی دلالت ندارد و فقط علامت و نشانه خصوصیتی در کلمه زرارة 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، مبتداه بودن نجف و مبتداه 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. مثلاً در شرح کافی (ص ۱۰) اول فرموده: «فمن و لفظ الابتداء سواء الا ان الفرق بینهما ان ...» پس از چند سطر گفته: «فالحرف وحده لامعنی له اصلاً اذا هو كالعلم المنسوب بجانب شیء لیدل علی ان فی ذلك الشیء فائده ما فاذا فرد عن ذلك الشیء بقى غیر دال علی معنی اصلاً».

۳. مشهور از متأخرین علمای اصول بر آن اند که موضوع له حروف با موضوع له اسماء هم سنخ خودشان کاملاً متباین است و در اصل ذات و حقیقت از یکدیگر جدا هستند، نه در لحاظ استعمالی و آن این که حروف وضع شده اند برای معانی که فی حد ذاتها و مستقلاً هرگز وجود ندارد، بلکه مقوم به غیر هستند و اسماء وضع شده اند برای معانی که ذاتاً 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 نفس له بنفسه (فی نفس یعنی مستقل و غیر مقوم 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 نفس له بنفسه بغیره و آن جواهر است که معلول ذات حق است.

۳. فی نفس له بغیره و آن اعراض است که بدون موضوع در خارج یافت نمی شود؛ مثلاً بیاض همیشه در جسمی هست و استقلال ندارد. البته در فلسفه گفته اند که وجود فی نفس اعراض، عین وجود لغیره آنهاست و دوتا نیستند؛ گرچه در ذهن، جداگانه

قابل تصور است.

۴. فی غیره یا لافی نفسه و آن عبارت است از نسب و روابط که صدر صد مقوم به منتسبین است و هیچ گونه استقلالی از خود ندارد؛ مثل نسبت قیام به زید.^۱ حال دلیل بر این که «وجود نسبت ها و رابطه ها لافی نفسه است» این است که اگر نسبت ها و رابطه ها نیز (همانند اطراف نسبت) 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 مستقل دارد، مثلاً 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 ندارد که از معانی غیر مستقل و نسبت ها نیز با الفاظ و کلماتی تعبیر کند و عبارت بیاورد؛ مثلاً اگر می خواهد به مخاطب بفهماند که زید در خانه است. باید بگوید «زید فی الدار» و الا اگر تنها از معانی مستقل تعبیر کند، یعنی بگوید: «زید، خانه»، مقصودش را نفهمانیده و اگر تنها از معانی غیر مستقل تعبیر کند، یعنی بگوید: «در، است»، باز مقصودش تفهیم نشده است. پس محتاج به هر دو، یعنی هم معانی مستقل و هم معانی غیر مستقل است. با دانستن این دو مقدمه، می گوئیم:

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

۱. البته در این جا 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 و وجود رابط داریم یا نه؟ که در کتب مربوطه عنوان شده است.

اقتضا می‌کند که انسان، در مقابل هر یک از دو قسم معانی مذکور، تعبیر خاص و عبارت مخصوصی را به کار ببرد. لذا واضح، در مقابل معانی مستقل، اسم‌ها را و در مقابل معانی غیر مستقل، حروف و اسمای اشاره و... را وضع نموده است. پس موضوع له حروف با موضوع له اسما کاملاً متباین هستند.

توسعه مطلب

هر کلمه‌ای، چه اسم و چه حرف، دارای هیئتی و ماده‌ای 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 مشبیه، صیغه مبالغه و... و هکذا هیئت‌های اعرابی از قبیل هیئت رفع، هیئت نصب و هیئت جر که هر کدام شکل خاصی به لفظ می‌بخشد مثل سه شکل بر، بر، در، در یک ماده و هر کدام معنایی دارد: اولی به معنای نیکی کردن؛ دومی به معنای خشکی در مقابل بحر؛ و سومی به معنای گندم است.

بحث مفصل‌تر و بیشتر این بخش هم در امر نهم خواهد آمد، ولی در این جا به طور مجمل و سر بسته می‌خواهیم دلالت اینها را بر نسبت و ربط بیان کنیم.

با دانستن این مقدمه، می‌گوییم از آن جا که معانی غیر مستقل و نسبت‌ها و رابطه‌ها انواع و اقسام گوناگون دارد، لذا در بعضی موارد، این نسبت‌ها با یک لفظ معین و ماده و هیئت خاصی فهمانیده می‌شود 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 می‌شود. پس ملاحظه می‌کنیم که اموری که بر معانی غیر مستقل (یعنی بر نسبت‌ها)

دلالت می‌کنند، فراوان هستند.

مثال: وقتی می‌گوییم: «نرح البئر فی دارنا بالدلو» در این مثال، چهار معنای اسمی و چهار معنای حرفی وجود دارد:

اما معانی مستقل: ۱. کشیدن، با ماده نرح دلالت شده است، ۲. البئر، ۳. دار، ۴. دلو. اما معانی غیر مستقل یا نسبت‌ها: ۱. نسبت نرح به سوی فاعل معینی (که «متکلم» باشد)، ۲. نسبت نرح به سوی مفعول معینی (که «بئر» باشد)، ۳. نسبت نرح به سوی مکان معینی (که «دارنا» باشد)، ۴. نسبت نرح 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 می‌رسیم که اولاً حروف هم، مانند اسما، به مقتضای حکمت وضع، دارای موضوع‌له هستند. ثانیاً 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 می‌شود به خلاف معانی حروف که ذاتاً 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 نمی‌آید و چون معنای حرف معنای غیر مستقلی است، علما هر امر غیر مستقلی را به معنای حرفی تشبیه می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند: ممکنات در مقابل واجب الوجود، همانند معنای حرفی در مقابل معنای اسمی است. یا عناوین کلیه‌ای که مرآتیت دارد و به ملاحظه افراد منظور نظر ذهن هستند، اینها نیز مثل معنای حرفی هستند؛ یعنی خود عنوان کلی مستقلاً 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 می‌شود. یا مثلاً هیئت مثل معنای حرفی است که بدون ماده یافت نمی‌شود.

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 ذاتاً غیر مستقل است که همان نسبت و ربط باشد. پس موضوع له‌ها اتحاد ذاتی ندارند، بلکه تباین ذاتی دارند.

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

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 هم‌سنخ آنها را به کار ببریم و بالعکس؛ چه این که حکم همه مترادف‌ها همین است. بنابراین باید بتوان به جای زید فی الدار، گفت زید الظرفیة 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 می‌دهد: «دلیل این که این استعمال جا به جایی غلط است، آن نیست که موضوع له‌ها دو تاست، 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 مستقلاً ملاحظه کنی و حروف را به کار نبر، مگر در مواردی که آن معنا را آله‌لغیر لحاظ کنی و شما با این شرط واضع مخالفت می‌کنی، لذا این استعمال غلط می‌شود».

جناب مظفر در پاسخ می‌فرماید: اولاً ما دلیلی نداریم که هر چه 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؛ مثلاً 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 می‌کنیم؛ مازاد بر این، متابعت او لازم نیست. ثانیاً بر فرض که واضع کسی باشد که واجب الاتباع است (مثلاً خدا، رسول، امام، مرجع تقلید و...) در این صورت، اگر ما با شرط و مخالفت کردیم، فقط باید معصیت کار و معاقب باشیم، نه این که کلام غلط باشد و بی معنا؛ در حالی که می‌بینیم با استعمال جا به جایی، کلام غلط می‌شود.

توضیح بیشتر

در این بخش توضیح بیشتری در درباره معانی حروف بیان می‌کنند و نقش ارزنده حروف را در کلام بیان می‌دارند: قبلاً دانستی که موجودات دو دسته‌اند:

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

۲. برخی موجودات هم وجودشان لافی نفسه است، یعنی مقوم به غیرند و غیر مستقل (کالنسب والروابط).

حال بدان هر کلامی، حداقل، مرکب از دو کلمه (و یا بیشتر) است. وقتی متکلم مفردات و کلمات یک کلام را جدا جدا به کار می‌برد، هر کدام از آنها یک کلمه مستقل و دارای معنای خاصی است و ارتباطی با دیگری ندارد و لذا مقصود متکلم را هم ادا نمی‌کند (مثل کتب، أنا، قلم)؛ اما هنگامی که یک سلسله حروف و هیئت‌هایی را در این مفردات پراکنده ایجاد و اضافه می‌کند، یک کلام واحد می‌شوند که کاملاً منسجم و مفید مراد متکلم هستند (مثل کتبت بالقلم) و این ارتباط و پیوند، از ناحیه افزودن هیئت ماضی معلوم متکلم و افزودن باء و الف و لام پیدا شد.

با این حساب، می‌توانیم بگوییم که نقش حروف، ایجاد رابطه و پیوند میان الفاظ و کلمات مستقل و بی‌ربط است و مثل حروف در میان کلمات پراکنده، مثل نسبت در میان مفاهیم مختلف است. همان‌گونه که وجود نسبت، ربط دهنده و الفت دهنده معانی مختلف (مثل زید و قیام) به هم است. همچنین وجود حروف هم در میان الفاظ و کلمات، الفت دهنده و یکی کننده کلمات پراکنده است. پس بالاخره حروف، بر نسبت و رابطه مابین کلمات دلالت دارد و از خود معنای مستقلی ندارد. شاهد گویا بر این که «معانی اسمی، مستقل فی نفسه هستند، به خلاف معانی حروف»، گفتار حضرت علی علیه السلام در بیان تقسیم کلمات و تعریف هر یک است.

می‌فرمایند:

الاسم ما أنبا عن المسمى؛

اسم عبارت است از کلمه‌ای که از خود مسمو و ذات (مثل «زید») خبر

می‌دهد و حکایت می‌کند.

الفعل ما أنبا عن حركة المسمى؛

فعل عبارت است از کلمه‌ای که از حرکت و کار مسما (مثل «ضرب» که حکایت می‌کند از زدن زید یا مثل «ذهب» که حاکی از رفتن زید است و...) خبر می‌دهد.

الحرف ما أوجد معنى في غيره؛

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

وضع در حروف عام و موضوع له خاص

به دنبال بیان این مقدمه مفصل و تحقیق طولانی درباره معانی حروف، اینک به سراغ اصل بحث می‌رویم 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 ضمائر و... مثال می‌زنند و در خصوص حروف، مسأله را تبیین می‌کنند و در پایان می‌فرماید:
وضع بقیه هم از همین حال حروف دانسته می‌شود.

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

مقدمه اول: از مطالب قبل کاملاً روشن می‌شود 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 خود به خود نابود می‌گردد و این مدعا را با دلیل (که لزوم تسلسل بود) ثابت کردیم. از این مقدمه، دو نتیجه اساسی می‌گیریم و آن این‌که:

اولاً هر نسبتی، در خارج، با سایر نسبت‌ها مابین است و به هیچ وجه قابل صدق بر دیگران نیست و الا «تقوم به طرفین» معنا نداشت.

ثانیاً هر نسبتی، در وجود خود، یک موجود جزئی حقیقی است و نه کلی، به دلیل این که 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؛ این که 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؛ مثلاً 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، انتهای و واضع هرگز در هنگام وضع، نمی تواند تک تک این نسبت ها را تصور کند و برای هر کدام 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 مستقلاً 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 النسبة الابتدائية را تصور نموده، سپس لفظ «من» را برای نسبت های خارجی جزئی - که مثلاً مابین 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

تفاوتی». سپس حمل را به اقسامی تقسیم نموده‌اند. 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، مفهوماً 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، مفهوماً متغایرند، ولی مصداقاً 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، می‌گوییم ما یک نسبت ابتدایی داریم که به حمل اولی ذاتی، نسبت ابتدایی است؛ یعنی مفهوماً نسبت است که بالفظ «النسبة الابتدائية» از او حکایت می‌شود. ولی یک نسبت ابتدایی داریم که به حمل شایع صناعی، نسبت ابتدایی است؛ یعنی حقیقتاً و خارجاً نسبت ابتدایی است که هرگز به تنهایی قابل تصور نیست، بلکه مثلاً نیاز به تصور سیر و نجف دارد. این نسبت را بالفظ «النسبة الابتدائية» یا «الرابط» نمی‌توان بیان کرد و حکایت نمود، بلکه بالفظ «من» از او حکایت می‌شود و قسم اولی فقط مفهوماً نسبت است؛ یعنی معنای نسبت ابتدایی را دارد؛ در مقابل نسبت انتهایی و استعلایی و... ولی مصداقاً نسبت نیست، بلکه طرف نسبت است. لذا «النسبة الابتدائية نسبة بالحمل الاولى وليس بنسبة بالشایع الصناعي».

حال، حروف، برای آن مفهوم کلی مستقل - که هرگز در خارج یافت نمی‌شود - وضع نشده، بلکه برای این نسبت‌های جزئی وضع شده است که همواره متقوم به طرفین است و هیچ‌گاه جدای از منتسبین، قابل تصور و تحقق نیست.

پس ما یک نسبت داریم که با کلمه «النسبة و الرابطه» از او حکایت می‌شود و به حمل اولی نسبت است (یعنی مفهوماً نسبت است). ولی یک نسبت داریم که با حروف و هیئت‌ها از آن حکایت می‌شود و آن عبارت است از همان نسبت به حمل شایع و مصادیق نسبت حروف برای اینها وضع شده، نه برای آن اولی.

حال در اسمای اشاره و ضمایر و ... هم مطلب همین است که وضع عام است و موضوع له خاص؛ یعنی واضح، در هنگام وضع کلمه «هذا»، مفهوم کلی مفرد مذکر را تصور کرده که: «بذلالمفرد مذکر اشر». سپس لفظ «هذا» را برای افراد و مصادیق مفرد مذکر قرار داده است (که هذا الرجل، هذا الفرس، هذا الكتاب، و ... باشد).
 ضمناً حروف، موضوع له جدا گانه‌ای به جز استعمالات ندارند؛ همان استعمال و وضع یکی است (كما قاله النائینی).

۷. استعمال حقیقی و مجازی

تا به حال درباره «وضع» گفت و گو می شد. البته ابعاد دیگری از «مبحث وضع» مانده که در آینده مطرح خواهد شد. اینک قدری درباره استعمال گفت و گو می کنیم. قبل از هر چیزی باید فرق مابین وضع و استعمال را بدانیم. وضع و استعمال دو فرق دارند:
 الف. در رتبه: رتبه وضع، بر رتبه استعمال مقدم است. ابتدا واضح، لفظی را برای معنایی وضع می کند و سپس دیگران آن لفظ را در همان معنا استعمال می کنند و شاهد مطلب، مطابقت 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 این جا بحث کوتاهی درباره «استعمال مجازی» داریم و آن این که می گوییم همه

قبول دارند که استعمال لفظ در معنای مجازی، صحیح است، اما اختلاف در این است که آیا این صحت استعمال، تابع اذن و ترخیص واضح است و دایر مدار علایق بیست و پنج گانه‌ای که در علم بیان مذکور است و خود واضح اینها را اذن داده و وضع نوعی دارند یا این که صحت استعمال، تابع ذوق و طبع انسان است تا طبع انسانی چه بپسندد و هر کجا طبع انسان، استعمالی را حسن شمرد و دلپذیر بود، استعمال صحیح باشد و هر کجا طبع تقبیح کرد، استعمال صحیح نباشد؟

در اینجا دو نظریه وجود دارد؛ جمعی - که مشهور قدما باشند - قول اول را پذیرفته‌اند و لذا قایل به «وضع نوعی» هستند و جمعی - که مشهور متأخرین از اصولیان باشند - قول ثانی را گفته‌اند (مثل آخوند و نایینی). جناب مظفر می‌فرماید:

به نظر ما قول ثانی رجحان دارد.

و بر این مطلب، یک دلیل و یک مؤید می‌آورد.

اما دلیل: این یک امر وجدانی است. هر کس به وجدان خود مراجعه کند، می‌یابد که استعمال کلمه «اسد» در مورد «رجل شجاع» صحیح و دلپسند است؛ خواه واضح اجازه بدهد و خواه ندهد. متقابلاً استعمال «اسد» در مورد انسانی که دهانش بدبو است، صحیح و طبع پسند نیست؛ ولو واضح این را اجازه بدهد. پس تابع ترخیص واضح نیست.

مثال دیگر: حاتم طایی، انسان جواد است و فرضاً قد بلند هم هست. اما استعمال «حاتم» در مورد «زید جواد» و «عمر و جواد و...» حسن است و طبع پسند؛ ولو واضح منع کند. متقابلاً استعمال «حاتم» در مورد رجل قد بلند، حسن نیست؛ ولو واضح اذن بدهد. پس تابع اذن او نیست.

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

اما مؤید: شاهد بر این که «صحت استعمال، تابع طبع و ذوق است» این است که می‌بینیم اغلب معانی مجازی، در لغات مختلف مورد اشتراک است؛ یعنی اهل لغت‌های مختلف، با یکدیگر اختلاف زبانی دارند. با این وجود در مقام استعمال

مجازی، با هم اتفاق نظر و اشتراک دارند؛ مثلاً در تمام زبان‌ها، از «رجل شجاع» تعبیر به «اسد» می‌کنند؛ چون مناسبت دارد. یا از رجل «بلید» تعبیر به «حمار» می‌کنند. یا از «ضرب شدید» تعبیر به «قتل» می‌کنند. یا از «رجل مکار» تعبیر به «روباه» می‌کنند.

تبصره: الکلام فی المجازات: فیها ثلاثة اقوال: ۱. لها وضع نوعی من حیث المادة والهيئة، ۲. القول بان استعمالها فی المعنی المجازی لارتبط له بالوضع بل هو منوط باستحسان طبع المستعمل، ۳. القول بان الالفاظ لم تستعمل فی غیر ما وضعت له اصلاً حتی فی المجازات ... (حقیقة ادعائیه سکاکی).

۸. دلالت تابع اراده است

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

۱. در منطق گفته‌اند: 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 وضعی لفظی را علما گوناگون تقسیم کرده‌اند؛ مشهور گفته‌اند: دلالت وضعی لفظی دو قسم است: الف. تصویری، ب. تصدیقی.

دلالت تصویری عبارت است از این که ذهن انسان، به مجرد شنیدن یک لفظ از هر گوینده‌ای 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 اصلاً اراده نکرده باشد. دو مثال: الف. همه مواردی که متکلم، لفظ را در معنای مجازی استعمال کرده و معنای حقیقی را اصلاً اراده و قصد نکرده است، ولی به مجرد گفتن «اسد»، معنای حقیقی آن هم در ذهن شنونده خطور می‌کند.

ب. شخصی که معنای کلام را قصد نکرده است، بلکه سهواً و از روی فراموشی گفته «زید» و یا در خواب گفته «زید» و یا می‌خواسته بگوید «عمرو»، ولی گفته «زید». در همه اینها معنای لفظ «زید» به ذهن شنونده خطور می‌کند؛ با این که هرگز قصد و اراده‌ای نبوده است. پس دلالت تصویری، تابع اراده نیست.

دلالت تصدیقی عبارت است از دلالت کردن لفظ بر این که معنای آن، مراد و مقصود متکلم بوده و متکلم قصدش تفهیم این معنا به مخاطب بوده است؛ مثلاً وقتی می گوید: «زید قائم» یا «افعل کذا»، شما علاوه بر تصور معانی این مفردات، می خواهید تصدیق هم بکنید که معنای این کلام، مراد متکلم هم بوده و به همین مناسبت، نام آن را تصدیقی می گذارند؛ یعنی تصدیق السامع. و حکمه بان هذا المعنى مراد للمتکلم.

در دلالت تصویری، 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 تصدیقی لازم است: ۱. سامع احراز کند که متکلم، در مقام بیان و تفهیم مقصودی برآمده و گفته است: «اضرب زیداً»، نه این که 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 گوید و شوخی ندارد، ۳. احراز کند که متکلم، شعور و توجه به محتوای کلامش داشته و این معنا را هم قصد کرده است؛ نه این که بی توجه ادا نموده است، ۴. در کلام متکلم هم، قرینه ای برخلاف ظاهر کلام اقامه نشده باشد و الا معنای حقیقی مراد نبوده، بلکه معنای مجازی (بر طبق قرینه) مراد خواهد بود؛ مثلاً 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. تصویری، ۲. تصدیقی غیر کاشف از مراد جدی متکلم، ۳. تصدیقی کاشف از مراد جدی (کما یأتی فی مبحث «حجیة الظواهر»).

احتمال دارد ما اقسام دلالت را چهار قسم کنیم: ۱. ظهور تصویری یا ذاتی، ۲. ظهور تصدیقی بدوی و متزلزل، ۳. ظهور تصدیقی مستقر غیر کاشف، ۴. ظهور تصدیقی مستقر کاشف از مراد جدی.

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

دلالت وضعی، در دلالت تصدیقی کاشف منحصر است.

شهید صدر می‌گوید: «دلالت وضعی، در دلالت تصویری منحصر است».^۱ متن بیان ایشان این است: «فاتضح ان الدلالة الوضعية بناء على مسلك المختار في الوضع لا تكون الا تصورية واما الدلالة التصديقية للكلام فهي غير وضعية بل سياقية قائمة على اساس امارة نوعية وهي الغلبة فان الغالب في حال العاقل الملتفت ان لا يأتي باللفظ على سبيل لقلقه لسان وانه يقصد به اقوى المعاني ارتباطاً به في عالم التصور». ملاحظه شد که حدود پنج مشرب مختلف در باب تقسیم‌بندی 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 می‌گویند تابع «علم به وضع» است و عده‌ای می‌گویند تابع «اراده» است. جناب مظفر ابتدا تقریباً بین این دو مسلک جمع می‌کند به این‌که:

آنها که می‌گویند تابع علم به وضع است، مرادشان دلالت تصویری است و آنها که می‌گویند تابع اراده است، مقصودشان دلالت تصدیقی است.

سپس نظر خود را بیان می‌کنند می‌فرمایند:

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

تا آن‌جا که ما می‌دانیم اولین کسی که متوجه این مطلب شد، خواجه طوسی است.^۲ البته قبل از خواجه، ابن سینا هم گفته است: «الدلالة الوضعية تتعلق بارادة اللفظ الجارية...».^۳

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲. متن بیان خواجه این چنین است: «دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد منه معنى ما يفهم عنه ذلك المعنى يقال انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل عليه فلا يقال انه دال عليه». (شرح منطق الاشارات، بحث تعریف المفرد والمركب).

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

دلیل مطلب آن است که به عقیده ما، دلالت در یک قسم - که دلالت تصدیقی باشد - منحصر است اما دلالت تصویری حقیقتاً دلالت نیست و مسامحتاً نام آن را دلالت می‌گذارند؛ بلکه دلالت تصویری، از باب تداعی معانی است؛ یعنی در اثر کثرت استعمال، ذهن انسان با معنای این لفظ انس گرفته و طوری است که تالفظ را می‌شنود، آن معنا به ذهنش می‌آید و به قول مرحوم محقق اصفهانی: «انتقال عادی است نه وضعی».^۱

تداعی معانی، یکی از کارهای ذهن است و عبارت است از یادآوری صورت‌های انبار شده در ذهن که به مناسبت‌های مختلف، آن صورت را ذهن ما احضار کرده و خاطرات گذشته را تداعی می‌کند.^۲

بنابراین، اگر دلالت را تقسیم می‌کنند به تصویری و تصدیقی، این تقسیم‌بندی غلط است و تقسیم‌الشیء است الی نفسه و غیره و مثل آن است که بگوییم: «الانسان اما انسان اما عالم».

سؤال: به چه دلیل می‌گویید دلالت در تصدیقی منحصر است؟

جواب: دو بیان، ۱. دیگران از راه «حکمت وضع» پیش آمده‌اند و گفته‌اند: لما كان الغرض الباعث للواعض على الوضع قصد تفهيم المعنى من اللفظ وجعل آلة لاحتضار معناه في الذهن عند ارادة تفهيمه فلا موجب لجعل العلة الوضعية واعتبارها على الاطلاق حتى في اللفظ الصادر عن لفظ غير شاعر كالنائب والمجنون ونحوهما فان اعتبارها في مثل هذه الموارد من اللغو الظاهر.^۳

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

ما در منطق گفته‌ایم که دلالت عبارت است از این که 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 تصویری نیست. در آن جا فقط یک خطور ذهن و انتقال ذهن هست، اما از

۱. نهاية الدراية، ج ۱، ص ۲۵.

۲. منطق شهید مطهری، ص ۹۰.

۳. محاضرات، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۵.

وجود مدلول کشف نمی‌کند؛ چون ولو مدلولش وجود نداشته باشد. دلالت در ذهن متکلم پیدا می‌شود.

مثال ۱. مطرقة (یعنی «زنگ در منزل») وضع شده است به منظور کشف از این که شخصی پشت در آمده و با اهل منزل کار دارد. هنگامی که در منزل به صدا در می‌آید، وقتی دلالت بر آن معنا دارد که «دو علم» برای سامع پیدا شود: الف. بدانند که کوبنده‌ای هست، ب. بدانند که این طارق، اراده و قصدی دارد و با اهل منزل کار دارد. هنگامی که علم دوم پیدا شد، برمی‌خیزد و ترتیب اثر می‌دهد و طارق را اجابت می‌کند و الا هرگز ترتیب اثر نمی‌دهد؛ مثلاً اگر از «تصور کوبیدن در» شخصی را تصور کند و این انتقال ذهن پیدا شود؛ ولی «علم به قصد» نباشد، حرکت نمی‌کند تا او را اجابت کند؛ چون گاهی این صدا از وزش باد پیدا می‌شود و ... هکذا در دلالت الفاظ وقتی متکلم می‌گوید: «اضرب زیداً»، تا مخاطب آن چهار امر را (مخصوصاً امر سوم) را که: متکلم معنای کلامش را «اراده» کرده است) احراز نکند، هرگز ترتیب اثر نمی‌دهد و کلام متکلم در نزد او ظهور در معنایی پیدا نمی‌کند.

مثال ۲. علایم راهنمایی که در جاده‌ها و کنار خیابان‌ها نصب می‌شود، هر کدام برای دلالت بر معنایی وضع شده‌اند؛ مثلاً جاده بسته است یا مسیر جاده به سمت راست یا چپ است و ... اما چه وقتی بر این معنا دلالت می‌کند؟ 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. آن‌گاه، ترتیب اثر می‌دهند. اما اگر همین علایم کنار جاده افتاده باشد یا در مغازه نقاش و تابلونویسی گذاشته شده باشد، با دیدن آن معنا خطور می‌کند، ولی هرگز ترتیب اثر نمی‌دهد؛ چون علم به اراده و قصد در کار نیست و فقط می‌داند 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 دسته‌اند: الف. جوامد، ب. مشتقات.

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

مشتقات دارای دو نوع وضع اند: ۱. به ماده خود وضع دارند، ۲. به هیئت خود وضع دیگری دارند؛ مثلاً ضرب 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 قبلاً گذشت؛ اینک تقسیم سوم: وضع، به اعتبار لفظ موضوع، به دو قسم منقسم می شود: ۱. شخصی، ۲. نوعی.

در مبحث چهارم گفتیم که اولاً واضح، در هنگام وضع، باید معنای موضوع له را تصور کند و ثانیاً تصور معنا هم، به دو گونه ممکن است: گاهی به نفسه و تفصیلاً و گاهی بوجهه و اجمالاً.

در این جا نیز می گوئیم که واضح، در هنگام وضع، باید لفظ موضوع را تصور نماید و الا وضع، محال است. حال، تصور لفظ هم دو گونه است: گاهی لفظ را به نفسه و تفصیلاً تصور می کند و گاهی به وجهه و اجمالاً. اولی را وضع شخصی گویند که شخص 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 مسامحتاً گفته وضع ...).

وضع شخصی، 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 ها مثال می زنند (مثل هیئت فعل ماضی یا مضارع یا اسم فاعل و ...). توضیح آن که: از طرفی هیئت و وزن، همانند نسبت است؛ همان گونه که نسبت، به تنهایی قابل تصور نبود و همیشه همراه با متسبب تصور می شد، همچنین هیئت هم، صددرد صد مقوم به ماده ای از مواد است و به تنهایی قابل تصور نیست، بلکه همواره باید در ضمن ماده ای از مواد باشد؛ مثل «ضرب» که هیئت ماضی معلوم را دارد و دارای فتحه های متوالی در کنار ماده «ض»، «ر» و «ب» است. از طرف دیگر، مواد، نامتناهی است (همانند نسبت ها) و حد و حصر ندارد؛ مثلاً

دو حرف یا سه حرف از حروف الفبا را با هم ترکیب می‌کنند که معنای خاصی می‌دهد (ن - ص - ر، ض - ر، ب، ...). و چون نامتناهی است و واضع نمی‌تواند تک تک آنها را تصور کند و برای همه‌شان وضع داشته باشد، ناگزیر از عنوان به نحو وضع عام و موضوع له خاص مشیر می‌شود؛ یعنی یک عنوان کلی را تصور می‌کند و او را مرآت افراد قرار می‌دهد؛ مثلاً می‌گوید هر هیئتی که بر وزن «فعل» باشد، در ضمن هر ماده‌ای که باشد، آن را واضع برای دلالت بر نسبت فعل به سوی فاعل در گذشته وضع کرده است؛ و هکذا هر هیئتی که بر وزن «فاعل» باشد، برای من صدر عنه الفعل یا هیئت مفعول را لمن وقع علیه الفعل وضع کرده است و آن‌گاه هیئت ضرب بر وزن فعل است هیئت نصر، منع و ... همه وضع‌شان مشخص می‌گردد. حال ادبا مشیر را، از روز اول، عنوان فعل یفعل قرار داده‌اند و سایر افعال را با آن می‌سنجند و خود این عنوان جنبه مرآتیت دارد و معنای اسمی آن در مقابل سایر افعال مراد نیست. اگر از روز اول، ضرب را عنوان مشیر قرار می‌دادند، امروز فعل را با آن می‌سنجیدیم و دیگران، برای وضع نوعی به وضع - مجازات - که در امر هفتم به آن اشاره کردیم مثال زده‌اند.

۱۰. وضع مرکبات

تا به حال با «وضع مفردات به موادها و هیئت‌ها» آشنا شدیم و دانستیم که مواد مفردات، وضع‌شان شخصی است و هیئت مفردات، وضع‌شان نوعی است (خلافاً للاخوند). اینک درباره وضع مرکبات و جملات ترکیبی بحث می‌کنیم.

جملات انواع و اقسامی دارند؛ مثلاً مرکبات ناقص - که خود اقسامی دارند - و مرکبات تامه انشایی، مرکبات تام خبری و آن هم اقسامی دارد: جمله حملی، جمله شرطی. جمله خبری حملی هم اقسامی دارد: جمله اسمیه، جمله فعلیه. همه اینها جدا جدا قابل بحث و بررسی است و لکن جناب مظفر یک مبحث کلی دارد و شهید صدر، در جلد اول **بحوث فی علم الاصول**، اینها را تفصیلاً طرح کرده است (فراجع). حال آنچه مربوط به این جاست.

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

الف. وضع مفردات جمله ترکیبی چه با ماده و چه به هیئت خود؛ مثلاً در جمله «زید قائم»، «زید» برای ذات و «قیام» برای دلالت بر این عرض خاص وضع شده است؛ و هیئت «قائم» - که بر وزن «فاعل» است - برای دلالت بر فاعل فعل و من قام به القیام وضع شده است. پس مفردات، سه وضع پیدا کرد.

ب. وضع هیئت ترکیبی. مثلاً هیئت ترکیبی قضیه حملی بر ثبوت شیء لشیء یا سلب شیء عن شیء دلالت می‌کند. این از مفردات حاصل نمی‌شود، بلکه از هیئت ترکیبی جمله حاصل می‌شود. یا مثلاً هیئت ترکیبی نکره، در سیاق نفی، مفید عموم است. یا مثلاً هیئت ترکیبی قضیه شرطی و جمله شرطی بر ارتباط و ملازمه مابین مقدم و تالی دلالت دارد. یا مثلاً تقدیم ما حقه التأخیر مفید حصر و اختصاص است (مثل «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»). این معنا، از هیئت تقدیم فهمیده می‌شود، نه از مفردات و مواد. هیئت ترکیبی جملات هم، مثل هیئت مفردات، دارای وضع نوعی است؛ یعنی هیئت ترکیبی مابین مبتدا و خبر، دال بر ثبوت یا سلب شیء عن شیء است؛ خواه در ضمن ماده «زید و قیام» یا در ضمن «عمر و جلوس» باشد و هکذا... (این دو قسم وضع صحیح و ضروری است).

ج. وضع مجموع مرکب از مفردات و هیئت ترکیبی جمله. بحث در این قسم سوم از وضع است که آیا جملات ترکیبی، روی هم رفته هم، یک وضع جداگانه‌ای دارند یا ندارند؟ بعضی‌ها گفته‌اند، و یا ظاهر عبارت‌شان می‌فهماند، که مجموع هم وضع جدایی دارد.

جناب مظفر می‌فرماید:

علاوه بر دو وضع فوق، وضع ثالثی در کار نیست؛ به جهت این که هدف از وضع الفاظ و جملات، افاده کردن مقاصد به دیگران است؛ و با همان وضع اول و دوم، این هدف تأمین می‌گردد و نیاز نی به وضع ثالث نداریم؛ پس وضع ثالث، لغو و بیهوده خواهد بود».

در پایان می‌فرماید:

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

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

۱۱. علامات حقیقت و مجاز

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

۱. گاهی یقین دارد که این لفظ، برای آن معنا وضع شده است؛ مثلاً «اسد للحيوان المفترس». در این صورت، استعمال «اسد» در این معنا، حقیقت خواهد بود و لاکلام فیه. این یقین، از دو راه برای انسان حاصل می‌گردد: الف. از راه این که انسان خودش از اهل لغت باشد و یا خودش واضع این لفظ برای آن معنا باشد. ب. از راه نص اهل لغت؛ مثلاً عرب‌ها بگویند: «ما فلان لفظ را برای فلان معنا وضع کرده‌ایم».

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 علاقه‌ای باشد (کالحيوان المفترس والرجل 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 لاکلام فیه.

۳. گاهی انسان شک می‌کند که آیا فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده یا نه؟ مثلاً متحیر است که آیا لفظ «اسد»، للحيوان المفترس وضع شده یا نه؟ در نتیجه نمی‌داند 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 این جا 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، راه‌های فراوان و نشانه‌های مختلفی ذکر نموده‌اند که در کتب اصولی مفصل (مثل هدایة المسترشدين) بیش از دوازده علامت ذکر نموده، ولی مهم‌ترین و معروف‌ترین آنها سه طریق است:

اول: تبادر

ما معتقدیم که الفاظ و کلمات (حتی کلام الله مجید) حادث هستند (خلافاً 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 شئی 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. قراین حالی و مقالی. قرینه مقالی یا لفظی یا سمعی مثل رأیت اسداً یرمی و قرینه حالی مثل صدور کلام از مولای حکیم که بر اراده اطلاق قرینه است و الاقیدش را ذکر می کرد.

از این احتمالات سه گانه، احتمال اول قبلاً 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 آیینۀ 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 اسداً)، ۲. تبادر معنا از لفظ به کمک قرینه (مثل رأیت اسداً 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

ذهنش تبادر نمی‌کند. اگر معنای کلامی را نداند که به او ناسزا می‌گویند یا در حق او دعا می‌کنند، برایش مساوی است، چون نمی‌داند. پس تبادر بر علم به وضع متوقف است. از طرف دیگر، ما می‌خواهیم 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: متوقف‌علیه 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 می‌کند، 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. کم‌کم، در اثر انس فراوان، معانی این الفاظ در ذهن آن انسان متمرکز می‌شود و ریشه می‌دواند، به طوری که هرگاه آن لفظ را می‌شنود، معنای خاصش به ذهن او تبادر می‌کند. از آن‌جا که ذهن انسان، انبار معانی کثیر است و از طرفی انسان همواره در حال التفات و توجه به آن معانی نیست، بلکه چه‌بسا به طور کلی غافل از آن است، اما معنا در ذهن او هست، این‌جا علم اجمالی ارتکازی دارد. اما معنا، تفصیلاً و با جمیع خصوصیات، در ذهنش حاضر نیست. هنگامی که لفظ را می‌شنود، آن معنای متمرکز، تفصیلاً و بدون نیاز به قرینه در ذهنش حضور می‌یابد؛ 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 می‌داند، 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 می‌داند و به دانسته‌اش هم با همه خصوصیاتش توجه دارد. یکی از راه‌های توجه به آن

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؛ مثلاً شخص فارسی زبان، نمی‌داند که در لغت عرب کلمه «ماء» برای چه معنایی وضع شده، اما ملاحظه می‌کند که عرب‌ها وقتی کلمه «ماء» را بدون هیچ قرینه‌ای به کار می‌برند، ذهن مخاطبشان متوجه آن جسم سیال بارد بالطبع می‌شود و آن معنا تبادر می‌کند. از این راه، فارسی زبان، می‌فهمد که کلمه «ماء» در لغت عرب، معنایش «آب» است. باز هم دور مرتفع می‌گردد؛ به جهت این که «علم به وضع» انسان فارسی زبان، بر «تبادر معنا» در ذهن عرب زبان متوقف است؛ اما «تبادر معنا» در ذهن عرب، بر «علم به وضع» فارسی زبان متوقف نیست 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

دومین علامتی که برای تمیز حقیقت از مجاز ذکر کرده‌اند، علامت صحت سلب و عدم آن یا صحت حمل و عدم آن است؛ به این معنا که اگر حمل لفظ بر آن معنای مشکوک فیه - که شک داریم که لفظ برای آن وضع شده یا نه - صحیح بود، می‌فهمیم که این لفظ برای این معنا وضع شده و اگر حمل صحیح نبود، می‌فهمیم که وضعی در کار نیست و اگر احیاناً استعمال می‌شود، مجازی است و باز اگر سلب این لفظ از آن معنای مشکوک صحیح نبود، می‌فهمیم که این لفظ برای این معنا وضع شده و الا فلا. جناب مظفر می‌فرماید:

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

در این جایبان چند مقدمه ضروری است:

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

موضوع و محمول مفهوماً اتحاد دارند و تغایر شان اعتباری است (یعنی به اجمال و تفصیل است). این قسم را حمل اولی ذاتی گویند. گاهی نیز مفهوماً متغایرند و مصداقاً اتحاد دارند که این، حمل شایع صنایع 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 شیء 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، می‌گوییم که برای شناختن حقیقت از مجاز، آن معنای مشکوک فیه الوضع را با لفظ خاصی تعبیر نموده و موضوع قرار می‌دهیم و این لفظ را که شک در وضعیتش لذلک المعنی داریم، محمول قرار می‌دهیم. سپس سه مرحله آزمایش روی آن انجام می‌دهیم که نتیجه هر آزمایش و تجربه‌ای، با نتیجه آزمایش دیگر متفاوت خواهد بود:

۱. در مرحله اول، به حمل اولی ذاتی آزمایش می‌کنیم که ملاکش اتحاد در مفهوم و تغایر اعتباری است. اگر دریافتیم که این لفظ بر آن معنا صحت حمل به حمل اولی دارد و عدم صحت سلب دارد، تفصیلاً یقین می‌کنیم که این لفظ بر آن معنا وضع شده (کالاسد للحيوان المفترس؛ که می‌گوییم «الحيوان المفترس اسد» و «الحيوان الناهق حمار»). و اگر دیدیم که صحت حمل به حمل اولی ندارد، بلکه صحت سلب دارد، تفصیلاً می‌فهمیم که این معنا موضوع له این لفظ است و استعمالش در آن مجازی است (کالاسد للرجل الشجاع که می‌گوییم «الرجل الشجاع، ليس باید چون اسد، یال و دم دارد و ذات القوائم الاربع است و رجل شجاع، راست قامت بوده و روی دو پاره می‌رود». و هكذا الرجل البلید ليس 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 می‌رسد. دوباره آزمایش را شروع می‌کنیم و از آن

معنای مشکوک، با لفظ خاصی تعبیر می‌کنیم و آن را موضوع قرار می‌دهیم و لفظی را که شک در وضعیتش لذلك المعنی داریم، محمول قرار می‌دهیم و به حمل شایع می‌آزماییم (ملاک حمل شایع، اتحاد در مصداق و اختلاف در مفهوم است). در این جا اگر به حمل شایع، حمل این لفظ بر آن معنا صحیح بود و سلبش غلط بود، به این نتیجه می‌رسیم 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 نمی‌شود که نسبت بینهما آیا نسبت تساوی است یا عموم و خصوص مطلق است و یا من وجه؟ هر سه ممکن است. آن جا که تساوی باشد، مانند انسان و ناطق، که کل ناطق انسان و کل انسان ناطق، و آن جا که عموم مطلق باشد؛ مانند انسان و حیوان، که کل انسان حیوان ولی بعضی حیوان لیس بانسان؛ و آن جا که عموم من وجه باشد، مانند انسان و ابیض، که بعضی الانسان ابیض و بعضی الابيض انسان و بعضه لیس بانسان؛ اما اگر به حمل شایع، صحت حمل نداشته، بلکه صحت سلب داشت، یقین می‌کنیم که این لفظ، با آن معنا متباین هستند؛ مثل انسان و حجر.

۳. در مرحله سوم، خود آن معنای مشکوک را موضوع قرار نمی‌دهیم، بلکه مصداقی از مصادیق آن معنای مشکوک را موضوع قرار می‌دهیم و این لفظ را محمول قرار می‌دهیم. سپس آزمایش می‌کنیم 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 نمی‌دانیم که کلمه انسان برای این معنا وضع شده یا نه؟ مصداقی از مصادیق کاتب را (که مثلاً زید است) موضوع و انسان را محمول قرار می‌دهیم و می‌گوییم «زید انسان». در چنین مواردی اگر حمل این لفظ بر آن مصداق، صحیح بود و سلبش از آن غلط بود، در این جا حال آن مصداق روشن می‌گردد؛ یعنی می‌فهمیم که این مصداق، یکی از مصادیق آن معنایی است که این لفظ برای آن وضع شده است. حال، آن معنای واقعی، صد درصد روشن نمی‌گردد، بلکه فقط اجمالاً می‌دانیم که معنای لفظ، یک معنای کلی است که شامل این فرد می‌شود و این مصداق آن است.

اما آیا آن معنای واقعی، همان معنای مشکوک فيه است یا یک معنای دیگری است؛ مثلاً متعجب یا ناطق است که با آن معنای مشکوک، در وجود خارجی، متحدند؟ هر دو محتمل است. پس تفصیلاً علم پیدا نمی‌شود. این هم نتیجه آزمایش سوم. البته گاهی از این طریق می‌توانیم موضوع‌له 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 می‌توانیم بفهمیم که کدام است؛ مثلاً لفظ صعيد - که در قرآن آمده: «فَتَتِمُّوا صُعَيْدًا طَيِّبًا» - ما نمی‌دانیم که آیا برای تراب خالص وضع شده یا برای مطلق وجه الارض که شامل سنگ و شن ... هم می‌شود. در این جا یکی از مصادیق مطلق وجه الارض را (که مثلاً سنگ باشد) موضوع قرار می‌دهیم و لفظ صعيد را محمول و می‌گوییم «الحجر الصعيد» و از راه صحت حمل، به دست می‌آوریم که موضوع‌له واقعی لفظ صعيد، مطلق وجه الارض است.

اما اگر حمل صحیح نبود، بلکه سلب صحیح بود، مثل الحجر ليس بصعيد، در این جا می‌فهمیم که این فرد از افراد، موضوع‌له واقعی آن لفظ نیست و اگر گاهی لفظ در آن استعمال می‌گردد، یک استعمال مجازی است.

از این سه مرحله آزمایش، مرحله اول صد در صد ارزش دارد و به درد تعیین حقیقت از مجاز می‌خورد و مرحله دوم اصلاً ارزش ندارد در ما نحن فيه و به درد تعیین حقیقت نمی‌خورد و در مرحله سوم هم، گاهی یک آگاهی اجمالی برای ما می‌آورد و گاهی تفصیلاً موضوع‌له را مشخص می‌کند؛ پس ارزش نسبی دارد.

ضمناً فرق‌ها و ماده اشتراک‌ها روشن است؛ مرحله اولی با دومی در این جهت مشترک‌اند 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 کاملاً متفاوت است. آری در نتیجه، بعضی جاها مشترک‌اند.

سخنی کوتاه و جامع از آیه الله حکیم: «فعلى هذا يكون الاقسام ثلثة: حمل احد

المترادفين على الآخر وحمل الكلّی على الفرد وحمل احد الكلّیین على الآخر والاول يدل على كون الموضوع نفس المعنى والثاني يدل على انه من افرادہ والثالث لا يدل على حقيقة او مجاز وانما يدل على الاتحاد في الخارج سواء كانا متساويين كالنوع والفصل ام بينهما عموم من وجه»^۱.

تنبيه

نظير اشكال دوری که بر علامت تبادر وارد شد، بر علامت صحت حمل هم وارد می گردد و آن این که 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؛ در حالی 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، این جا هم داده می شود و آن این که 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.

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 می‌کنید. سپس ملاحظه می‌کنید که این، اختصاص به زید ندارد، بلکه هر کسی 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) می‌فرماید:

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؛ مثلاً اطلاق «اسد» بر «رجل شجاع» مجازاً صحیح است و اختصاص به فردی دون فرد هم ندارد؛ هر کجا 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 آیه‌الله حکیم: «الاطراد عبارة عن كون اللفظ المستعمل في مورد بلحاظ معنا بحيث يصح استعماله في ذلك المورد وفي غيره من الموارد بلحاظ ذلك المعنى كما في لفظ الانسان الذي يطلق على زيد بلحاظه كونه حيواناً ناطقاً فانه يصح اطلاقه على جميع افراد الحيوان الناطق بلحاظه ويقابله عدم الاطراد».^۱

۱.۲. اصول لفظی

اصول بر دو قسم‌اند:

۱. اصول لفظی، ۲. اصول عملی.

اصول لفظی هم بر دو قسم است:

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

گفته‌های خودشان جاری می‌کنند.

۲. اصول لفظی شرعی یعنی اصولی که شارع، در خطابات خود، بر طبق 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 می‌کند للخروج عن التحیر. اینها هم دو قسم‌اند:

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

اصول عملی شرعی؛ مثل برائت شرعی، استصحاب، اصالة الطهارة و ...

در این جا بحث ما، درباره اصول لفظی است و در این مقام، یک مطلب را مقدمتاً ذکر می‌کنند. سپس در دو مقام بحث می‌کنند.

هنگامی که انسان، درباره لفظی از الفاظ، به اعتبار معنای آن، دچار شک و تردید می‌شود، دو گونه شک برای او تحقق می‌یابد:

۱. گاهی در اصل وضع شک می‌کند 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 می‌کند؛ یعنی می‌داند که کلمه «اسد» برای «حیوان مفترس» وضع شده و استعمالش در «رجل شجاع»، مجازی است و لکن نمی‌داند که آیا متکلم، از اطلاق کلمه «جثنی» به «اسد»، معنای حقیقی را اراده نموده یا معنای مجازی را؟

در مقدمه یازدهم، مفصلاً درباره آن بحث و گفت‌وگو کردیم و یک سلسله علامات و نشانه‌هایی برای تمیز حقیقت از مجاز و تعیین موضوع له ذکر کردیم و در این جا می‌گوییم: برای شناختن این که آیا فلان لفظ برای فلان معنا وضع شده یا نه؟ حتماً باید از طرق ثلاثه مذکور استفاده ببریم و در این جا می‌افزاییم 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 فيه الوضع، می‌تواند کاشف از «حقیقت بودن» باشد یا خیر؟ در این باره دو نظر هست:

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

الحقیقة؛ اصل در هر استعمالی آن است که به صورت حقیقت و در معنای اصلی باشد و لذا استعمال را از علامت‌های حقیقت می‌گرفتند.

۲. اما متأخرین می‌گویند مجرد استعمال، علامت حقیقت نیست، زیرا چه بسا متکلم بر یک سلسله قراین حالی و مقالی اعتماد کرده باشد که مخاطب از آنها اطلاعی ندارد. پس نتوان گفت استعمال حقیقی است، بلکه الاستعمال اعم من الحقیقة و المجاز. اشتباه قدما آن بود که اصالة الحقیقة را در استعمال جاری می‌کردند؛ در حالی 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 هر کدام کجاست؟
۲. آیا اصول لفظی، حجیت دارند یا نه؟ علی فرض حجیت، مدرک حجیت‌شان چیست؟

اصول لفظی، فراوان است، اما مهم‌ترین آنها پنج اصل است که عبارت‌اند از: ۱. اصالة الحقیقة، ۲. اصالة العموم، ۳. اصالة الاطلاق، ۴. اصالة عدم التقدير، ۵. اصالة 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 می‌خورد و الا در دو صورت قبل، وضعیت روشن است.

اصالة الحقیقة

مورد استفاده اصالة الحقیقة جایی است که شک می‌کنیم که آیا متکلم، از این کلام، معنای حقیقی را اراده کرده یا مجازی؟ احتمال می‌دهیم که مرادش معنای مجازی

باشد؛ چون احتمال نصب قرینه می‌دهیم، ولی یقین به وجود قرینه نداریم. این جا از اصالة الحقيقة استفاده می‌کنیم و می‌گوییم 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 می‌دهیم کلمه «رامی» هم گفت و ما نشنیدیم، ولی یقین نداریم. لذا شک می‌کنیم که حیوان مفترس را اراده کرده است یا رجل شجاع. از اصل فوق کمک می‌گیریم و کلام متکلم را بر معنای حقیقی حمل می‌کنیم. آن‌گاه این کلام، در معنای حقیقی، از مولی بر عبد و از عبد بر مولی حجت می‌شود. یعنی اگر عبد نرفت و حیوان مفترس را به بهانه این‌که من احتمال می‌دادم مراد مولی «رجل شجاع» باشد نیاورد، این عذر، مقبول نیست و مولی حق دارد او را مؤاخذه کند. متقابلاً، اگر عبد حرکت کرد و حیوان مفترسی را آورد، مولی نمی‌تواند بگوید «من رجل شجاع را اراده کرده بودم و تو او را نیاوردی». عبد می‌تواند به ظاهر کلام مولی تمسک کند و بگوید «من از اعماق قلب تو آگاه نیستم. ظاهر کلامت این را می‌فهماند و من هم امثال کردم».

اصالة العموم

مورد کاربرد اصالة العموم جایی است که متکلم، کلام عامی را گفته و مخاطب احتمال می‌دهد که متکلم، این عام را تخصیص زده باشد و مراد واقعی‌اش خصوص باشد ولی یقین به وجود تخصیص ندارد. این جا به اصالة العموم تمسک می‌کند. مثلاً مولی گفت «اکرم العلماء». مخاطب احتمال می‌دهد که مرادش خصوص علمای عادل بوده، ولی یقین ندارد. این جا به اصالة العموم تمسک می‌کند و همین عموم کلام، از مولی بر عبد و از عبد بر مولی حجت می‌شود؛ 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. متقابلاً اگر عبد، هم عالم عادل و هم فاسق را اکرام کرد، مولی حق ندارد بگوید «من خصوص عالم عادل را اراده کرده بودم»؛ زیرا می‌توانیم در جوابش بگوییم: «ظاهر کلامت عمومیت داشت و ما در قلب تو نبودیم و علم غیب هم نداشتیم که مراد تو را بخوانیم».

اصالة الاطلاق

مورد به کارگیری اصالة الاطلاق آن جاست که کلام مطلق 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 این جا به اصالة 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:

﴿أَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

کلمه «البيع»، مطلق است. حال، مخاطب احتمال می دهد که بیع، مقید به قید «عربی بودن» شده باشد و «بیع به الفاظ غیر عربی» باطل باشد. این جا 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.

اصالة عدم التقدير

مورد استفاده اصالة عدم التقدير آن جایی 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، اصالة عدم التقدير را جاری می کند. مثلاً خدا در قرآن از قول فرعون آورده که او گفت:

﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾.

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

است. ولی به این احتمال، اعتنا نکرده، از آن اصل استفاده می‌کنیم و آن‌گاه ظاهر کلام، از متکلم بر مخاطب و از مخاطب بر متکلم حجت می‌شود.

اصالة عدم النقل والاشتراک و اصل عدم دیگری هم هست که در خطابات از آنها استفاده می‌شود و اینها را هم به اصل عدم تقدیر ملحق می‌کنیم، چون هر سه اصول عدمی‌اند. حال، آن دو عبارت‌اند از: ۱. اصالة عدم النقل، ۲. اصالة 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 صلوة 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.

از این رو می‌گوییم: کاربرد اصالة عدم النقل در جایی است که احتمال نقل بدهیم؛ به این معنا که کلام، در یک معنایی به کار می‌رود و ما احتمال می‌دهیم که جلوتر برای معنای دیگری وضع شده بوده و سپس از آن معنا نقل داده شده و در این معنا استعمال می‌شود و منقول شده، یا خیر، معنای اولی و اصلی کلام، همین است؟ این‌جا از اصالة عدم النقل استفاده می‌کنیم. مثلاً فعل امر، در نزد عرف و عقلای عالم، دال بر وجوب است. ما احتمال می‌دهیم که در لغت عرب، معنای دیگری داشته و عند العرف، به این معنا منقول شده است. از اصالة عدم النقل بهره می‌گیریم (نام دیگر این اصل، استصحاب قهقهه‌رایی است).

اصالة عدم الاشتراک، در موردی است که کلام، برای معنایی وضع شده و در معنای دیگری هم استعمال می‌شود و ما یقین به وضع ثانوی نداریم، اما احتمال می‌دهیم که واضح، لفظ را برای این معنا هم وضع کرده باشد تا مشترک لفظی شود. به اصالة عدم الاشتراک تمسک می‌کنیم (کاستعمال الامر فی الوجوب والندب).

تبصرة ۱: مواردی که به دلیل خاص نقل یا اشتراک ثابت شده، مورد بحث ما نیستند.
تبصرة ۲: مواردی که مشترک لفظی بدون قرینه استعمال می‌شود، در هیچ‌یک از معانی‌اش ظهور پیدا نمی‌کند، بلکه مجمل باقی می‌ماند.

اصالة الظهور

نص عبارت است از کلامی که صریح در مطلوب است و یک درصد هم احتمال خلاف نمی دهد. مانند «إِنَّ أَلَّةَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

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 اصالة 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، هر کدام یک اصل مستقل است یا بعضی به بعض دیگر بازگشت می کند؟ بر فرض رجوع، کدام یک از اینها اصل است؟ تا به حال بر این اساس بحث می نمودیم که هر یک از اینها اصلی جداگانه و مستقل است. از حالا به بعد می خواهیم ادعا کنیم که همه این اصول خمسة، به یک اصل بر می گردد و ما یک اصل لفظی و عقلایی بیشتر نداریم و آن اصل، به نظر آخوند، اصالة الحقيقة است و به نظر مرحوم مظفر، اصالة الظهور است و سایر اصول لفظی، مظاهر و جلوه های اصالة الظهورند که گاهی اصالة الظهور، در قالب اصالة الحقيقة تجلی می کند و گاهی در قالب اصالة العموم و ...

بیان مظفر رحمه الله این است:

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

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

حقیقی را بدهیم، این جا مطلب عکس خواهد شد؛ یعنی اصالة المجاز جاری می‌کنیم از باب این‌که مجازیت، بر طبق ظاهر کلام است. پس اصالة الحقیقة یا اصالة المجاز و هكذا سایر اصول، بر محور اصالة الظهور دور می‌زنند.

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 وخلاف ظاهرها فالاصل حمل الکلام علی ظاهره» و به تعبیر کفایة «اذا دار الامر بین الحقیقة والمجاز او الاشتراك والنقل والتقدير والتخصیص والتقیید و... فالحقیقة مقدمة» که تا به حال مطرح شد.

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

مابین سایر اصول دوران بود، کدام‌ها مقدم است؟ قدما، در این زمینه، مفصل گفت‌وگو نموده‌اند فراجع.

نکته مهم دیگر، این است که اصول لفظی، بعد الفحص والیأس جاری می‌شوند، نه مطلقاً (کما سیأتی در مبحث عام و خاص).

حجیت اصول لفظی

از حجیت و ارزش این اصول در مباحث حجیت، به طور مفصل، سخن خواهیم گفت، چون مربوط به آن جاست؛ لکن به خاطر اهمیت مطلب، خیلی فشرده، در این مقام اشاره‌ای می‌کنیم:

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 گفت‌وگوهای معمول و متداول میان خودشان، از این اصول استفاده می‌کنند و به تعبیر کامل‌تر، به «ظاهر کلام متکلم» اخذ می‌کنند و به «احتمال ارادة خلاف ظاهر» اعتنا نمی‌کنند؛ چنان‌که عقلای عالم، نسبت به کلام هر متکلمی (غیر از معصوم) احتمال غفلت، خطا، شوخی، اهمال‌گویی یا اجمال‌گویی می‌دهند، ولی به هیچ‌کدام از این احتمالات اعتنا نمی‌کنند (اهمال، نه قصدش بیان است و نه اجمال‌گویی).

اجمال، قصدش اجمال گویی است).

همین بنای عقلا، مورد امضای شرع هم هست؛ یعنی شارع هم، در خطابات خودش، از همین روش و شیوه عقلایی استفاده 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 مستقلى داشت، حتماً طریقه خویش را تبیین می نمود و پیروان خویش را از متابعت سیره عقلا در مورد کلماتش، 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: شاید شارع ردع کرده و به ما نرسیده؟ در پاسخ گوییم: این احتمال در حد صفر است و قابل اعتنا نیست، چون مسأله، مسأله سیاسی نبوده که بنا بر پنهان کاری باشد. لذا اگر چنین چیزی بود، حتماً به تواتر، و حداقل به خبر واحد، 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، مثل عمل به خبر واحد و حجیت آن.
۳. سیره های غیر مردوع عند الشارع، مثل ما نحن فیه که از عدم ردع، کشف رضایت می کنیم (تفصیل مطلب در جزء سوم مباحث حجیت ظواهر).

۱۳. ترادف و اشتراک

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. لفظ و معنا، هر دو، واحد باشند. گاهی معنا کلی است و گاهی جزئی. آنجا که معنا کلی باشد، 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 والفرس).

۳. لفظ، واحد است و معنا متعدد. این جا یا لفظ برای هر یک از معانی جداگانه وضع شده (که نامش مشترک لفظی است) و یا وضع نشده (که نامش حقیقت و مجاز

- منقول - مرتجل است).

۴. و گاهی لفظ، متعدد است و معنا واحد. این جا الفاظ را مترادف گویند (کالا انسان والبشر؛ وکاللیث والاسد والغضنفر والضرغام وابی الحارث).

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

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 این که لفظ، آئینه معناست و مندرک در اوست و اندکاک الواحد فی الاثنین متناقض. مثلاً انسان نمی‌تواند هم فناء فی الله داشته باشد و هم فناء در دنیا و هوای نفس.

۲. اکثر علما قایل به امکان هستند و می‌گویند بهترین دلیل بر امکان یک شیء، وقوع آن شیء است و ما وقتی به لغات مراجعه می‌کنیم، ملاحظه می‌کنیم که مشترک لفظی یا مترادفین زیاد داریم. به علاوه «لفظ را آئینه معنا دانستن»، امری است اعتباری و انسان می‌تواند بارها لفظی را اعتبار کند و هر بار، در مقابل یک معنای جداگانه قرار دهد.

۳. ضرورت اشتراک لفظی کما ذکر فی الکفایه^۱، و دلیل عدم تناهی المعانی و تناهی الالفاظ المركبات فلا بد من الاشتراك فیها.

وقوع ترادف و اشتراک لفظی

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

هدف واضع ناسازگار است». دیگران جواب می‌دهند که «با آوردن قرینه معین، این اجمال را رفع می‌کنیم».

۲. اکثر علما قایل به وقوع هستند. بهترین دلیلش، استقرار در لغات مختلف است؛ به عنوان مثال، این لغت عرب است که هر کس دایرة المعارف‌های لغت عربی را کاوش نماید، با هزاران الفاظ مشترک و مترادف روبه‌رو می‌شود و هذا واضح لایحتاج 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 مترادف 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 واضع‌های مختلفی سبب وقوع مترادف و اشتراک شده‌اند؛ به این بیان که وقتی انسان‌های نخستین شروع به هجرت نمودند و در مکان‌های دور دستی به زندگی پرداختند، کم‌کم گاهی برای یک معنا، چند قبیله هر کدام لفظ خاصی به کار می‌بردند و یا گاهی چندین قبیله یک لفظ را استعمال می‌کردند، ولی هر کدام، آن را در معنای خاصی به کار می‌بردند. بعدها این لغات مختلف، در یک دایرة المعارف لغت گردآوری شد و ما ملاحظه کردیم که الفاظ، بعضی‌ها مترادف و بعضی‌ها مشترک‌اند.

جناب مظفر می‌فرماید:

به نظر ما، احتمال دوم به واقع نزدیک‌تر است تا احتمال اول؛ چنانکه برخی از مورخین اهل لغت هم، تصریح به این امر کرده‌اند و اگر هم احتمال ثانی، به نحو موجه کلیه، حق نباشد، می‌توان گفت که اکثریت مطلق مترادف‌ها و مشترک‌های لفظی، از این راه پیدا شده‌اند؛ اگرچه برخی هم از راه اول پیدا شده باشند و شاهد مطلب هم آن است که ما ملاحظه می‌کنیم که در لغت عربی که قبایل مختلفی دارد و همه آنها هم عرب فصیح هستند، گفته می‌شود که لغت قبیله حجاز، چنین است، لغت

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؟

لاشک و لاشبهه در این که 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 عیناً بآکیه. و اگر قرینه نداشتیم، لفظ مشترک مجمل گردیده و بر هیچ یک از معانی خود دلالت نمی کند؛ مثل جثنی بعین. خلافاً لبعض العلماء که می گویند در جمیع ظهور پیدا می کند؛ به دلیل آیه یسجد و یصلی كما ذکر فی المعالم.

لاشک و لاشبهه در این که استعمال لفظ مشترک در مجموع معانی من حیث المجموع، به طوری که هر یک 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 لاشک در این که استعمال لفظ مشترک در یک عنوان کلی که هر یک از این معانی، مصداق آن باشند، صحیح است. مثل استعمال عین در المسمى 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 هر کدام از معانی، مستقلاً مراد باشد؛ گویا که لفظ فقط در همان معنا استعمال شده (به نحو عام افرادی) نه این که مجموع روی هم رفته مراد باشد. آیا چنین استعمالی جایز است یا خیر؟

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

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

مطلقاً 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 لیساً بوضع واضع ولا باعتبار معتبر. و دو قسم بعدی، وجود اعتباری و مجازی و بسبب الوضع والاستعمال 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 والالفاظ تحضر المعانی فی الذهن والمعانی الذهنیه 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 ولو 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 حقیقتاً و اولاً و بالذات چون متکلم لفظ را ایجاد کرده است به سوی معنا ثانیاً و بالعرض یعنی مجازاً چون حقیقتاً ایجاد نشد بالفظ. و نظیر اسناد حرکت به سوی کشتی و سرنشینان کشتی که یک حرکت است، ولی اسنادش به سفینه، حقیقتاً و اولاً و بالذات و به سوی جالس سفینه، مجازاً و ثانیاً و بالعرض است.

رابطه لفظ و معنا

رابطه لفظ و معنا آن چنان قوی است که متکلم گویا خود معانی را مستقیماً دارد به مخاطب القاء می‌کند و معانی را ایجاد می‌نماید، چون هدف از استعمال الفاظ، تفهیم همین معانی است و الفاظ، استقلالی ندارند، بلکه آیینۀ معانی هستند و آن که مستقلاً منظور نظر ذهن است، خود معانی هستند و در اثر همین ارتباط زیاد است که می‌بینیم حسن و قبح معانی، به الفاظ هم سرایت می‌کند؛ لفظی که برای معنای قبیح به کار می‌رود، انسان از شنیدن آن لفظ هم متنفر است و بالعکس در محسنات.

مثال لفظ و معنا

مثل لفظ و معنا، مثل آیینۀ و صورت است که در خارج، آنچه حقیقتاً موجود است، خود آیینۀ است و صورت، وجود مستقلی ندارد، بلکه توسط آیینۀ و به تبع او موجود است. پس یک وجود است که ینسب الی المرأة حقیقة والی الصورة مجازاً. اما هنگامی که بیننده‌ای می‌خواهد در آیینۀ صورت را بنگرد، این جا آنچه مقصود اصلی ناظر است، همانا رؤیت وجه است و به آیینۀ فقط به عنوان آلت و وسیله می‌نگرد. پس همان طوری که لفظ، فانی در معنا دیده می‌شود در هنگام استعمال و از خود هیچ استقلالی ندارد، بلکه به منظور نشان دادن معنا به کار می‌رود، همچنین آیینۀ هم فانی در صورت است و مستقلاً منظور نظر نیست، بلکه تابع صورت است و ما به ينظر است نه ما فیه ينظر.

اصل استدلال

پس از این که دانستیم که لفظ، نسبت به معنا، جنبۀ مرآتیی دارد؛ یعنی آن که مقصود بالاصالة و بالاستقلال است، معناست و لفظ، آیینۀ و فانی در معناست و عنوان برای معناست و ذهن ما لفظ را مرآت للمعنی لحاظ می‌کند و می‌بیند، می‌گوییم لفظ واحد، در آن واحد، فقط می‌تواند 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 یک معنا شد، کأنّ فانی در او شده و محو شده و دیگر محال است که در همان آن، این لفظ، عنوان و مرآت معنای دیگری باشد و دوباره به تبع معنا لحاظ شود؛ چون شیء واحد، در

آن واحد، محال است که دو وجود پذیرد، چه استقلالی و چه تبعی و چه خارجی و چه ذهنی. همین بیان، در قسمت معنا هم می آید به این که همان گونه که دو لحاظ تبعی، در آن واحد، برای ملحوظ واحد، محال است هکذا دو لحاظ استقلالی هم محال است چون انسان، در آن واحد، دارای اراده واحد است نه دو اراده یا صد اراده.

همان طوری که در آن واحد، در آئینه فقط می توان یک صورت را دید 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 استعمال دیگر، فانی در معنای دیگری قرار دهد در طول هم. چنان که تو می توانی در آئینه اول، این صورت را بینی سپس در آن بعدی، صورت بعدی را.

۲. همان گونه که صحیح است که متکلم، لفظ را در یک مجموع معانی من حیث المجموع استعمال کند، به طوری که هر یک استقلال نداشته باشند، نظیر این که در آئینه نظر کنی به یک صورتی که مال دو شیء به هم پیوسته است، اما این جا استعمال لفظ در اکثر از معنا نشده، بلکه استعمال لفظ است در یک معنا که آن یک معنا، مجموع المعنیین با هم باشد ولو مجازاً.

دو نکته

۱. این که می گوییم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز نیست، لافرق بین این که آن معانی کثیر، همه معناهای حقیقی باشند (کما فی المشترك اللفظی) و یا بعضی حقیقی و بعضی مجازی باشند و یا همه مجازی باشند؛ چون ملاک عدم جواز، در هر سه، مساوی است و آن این که لفظ واحد، در آن واحد، نمی تواند فانی در دو معنا باشد و مرآت برای دو معنا یا بیشتر باشد، چه معنای حقیقی و چه مجازی؛ چنان که آئینه نمی تواند دو صورت را نشان دهد، چه صورت های واقعی و چه اشباح و صورت های خیالی و مجسمه ای.

۲. مطالبی که ما گفتیم به لفظ مفرد اختصاص ندارد؛ در تثنیه و جمع هم جـ است و لکن بعضی میان تثنیه و جمع با مفرد فرق گذاشته و تفصیل داده اند و گـ

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، بلا اشکال، اراده معانی متعدد صحیح است به این که 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 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. از این رو می گوئیم: تثنیه و جمع، اگرچه مفید تعدد هستند و برای افاده تعدد وضع شده اند (مثلاً 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 گوئیم وضع هیئت تابع وضع ماده است. اگر از ماده (یعنی لفظ مفرد) اراده شود، خصوص عین باصره مثلاً، 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

هم دو یا سه فرد از آن اراده می‌شود. 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 تنثیه 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 کاملاً 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 تنثیه و جمع هم اراده معانی کثیر مستحیل است.

اگر گفته شود، به ما از روز اول گفته‌اند که تنثیه و جمع، به منزله تکرار مفردات با «واو» عطف است و همان‌طوری که از مفردات متعدد متعاطفه می‌توان معانی متعددی اراده کرد، پس باید از تنثیه و جمع هم بتوانیم اراده کنیم.

در پاسخ گوئیم این گفتار را برای شما معنا می‌کنیم: مراد از این‌که «تنثیه و جمع، به منزله تکرار مفرد است»، این نیست که تنثیه و جمع بر تکرار خود معنایی که ماده دارد دلالت بکنند (یعنی مثلاً یک فرد از طلا و یک فرد از نقره)، بلکه مراد این است که تنثیه و جمع بر تکرار افراد معنایی که از مفرد اراده می‌شود دلالت می‌کنند؛ مثلاً اگر از عین، خصوص باصره اراده شود، عینان هم بر دو فرد از همان دلالت دارد و اعین بر سه فرد از باصره دلالت می‌کند و هکذا...

در یک صورت ما می‌توانیم از تنثیه و جمع، دو فرد از دو طبیعت یا سه فرد از سه طبیعت را اراده کنیم و آن این‌که از لفظ مفرد (یعنی ماده تنثیه 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 می‌توانیم دو فرد از المسمی بعین را اراده کنیم (یکی طلا و دیگری نقره) و هکذا از جمع می‌توانیم 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، هر یک از معانی، جداگانه اراده شود، نه تحت عنوان کلی المسمی.

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

معنای جزئی حقیقی است که قابل صدق بر افراد دیگر نیست، لذا از علم شخص هرگز تنثیه یا جمع درست نمی‌شود، مگر با توجیه و تأویل؛ یعنی از اعلام شخصی، مفهوم کلی المسمی را اراده کنیم؛ مثلاً «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 می‌شود، مجازاً. سپس تنثیه بسته می‌شود و یا جمع بسته می‌شود و از او اراده می‌شود دو فرد از یک عنوان که المسمی باشد یا سه فرد از المسمی.

تبصره. در مفردات تنثیه و جمع دو مبنی است:

۱. اتحاد لفظی کافی است و اتحاد معنوی لازم نیست (وهو قول صاحب المعالم بشهادة الاعلام الشخصية).

۲. هم اتحاد لفظی و هم معنوی، هر دو لازم است (وهو قول صاحب اصول الفقه و صاحب الکفاية قدس سرهما) و اعلام شخصی را توجیه می‌کنند.
به نظر مظفر رحمته الله:

استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد مطلقاً لایجوز، چه در مفرد و چه تنثیه و چه جمع، چه مثبت و چه منفی، چه معانی حقیقی و چه مجازی و چه حقیقتاً یا مجازاً.

۱۴. حقیقت شرعی

چهاردهمین و آخرین بحث مقدمه، به معنای لاینحل 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.

لاشک و لاشبهه در این که ما مسلمان‌ها از کلمه صلوٰه، زکات، صوم و ... همین معانی شرعی را می‌فهمیم و از شنیدن این الفاظ، این معانی خاص به ذهن ما تبادر می‌کند. و نیز لاشک و لاشبهه در این که این معانی شرعی، یک سلسله معانی حادث و

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

أما الکلام والاشکال در این است که آیا نقل این الفاظ از معانی لغوی به سوی معانی شرعی و حقیقت شدن اینها 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 مجازاً و به کمک قراین به کار می‌رفت 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 تعینی، ۲. وضع تعینی.

وضع تعینی، آن است که خود شارع بگوید: «جعلت هذا اللفظ لهذا المعنى». به عبارت دیگر، صریحاً به مردم اعلام کند که من صلوة را از معنای لغوی‌اش نقل دادم و در این معنای شرعی حقیقت قرار دادم. وضع تعینی، آن است که ابتدا پیامبر، این کلمات را در معانی شرعی مجازاً و به کمک قرینه به کار می‌برد. سپس در عصر خود شارع، کثرت استعمال پیدا کرد و در اثر آن، خود به خود، تعین پیدا کرد در این معانی شرعی به طوری که هر گاه بدون قرینه هم استعمال می‌شد، همین معانی تبادر می‌کرد. فایده این نزاع، تنها در یک جا ظاهر می‌گردد و آن، در الفاظ و کلماتی است که در لسان شارع مقدس وارد شده و مجرد از هر نوع قرینه‌ای است؛ مثلاً شارع فرموده: «صل عند رؤیة الهلال» و ما نمی‌دانیم که معنای لغوی را اراده کرده یا معنای شرعی. قرینه هم نداریم. در چنین موردی، اگر قایل به ثبوت حقیقت شرعی باشیم، این الفاظ را بر معانی شرعی حمل می‌کنیم و می‌گوییم مراد رسول اکرم ﷺ از صل، همین عبادت است؛ یعنی اول هر ماه که هلال را رؤیت کردی، دو رکعت نماز بر تو واجب است. و اگر قایل 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 ﷺ

دعا خواندن است.

۲. یا باید توقف کنیم؛ یعنی نه بر معنای لغوی حمل کنیم و نه شرعی. البته توقف، بنابر مبنای کسانی است که در دوران امر بین حمل کلام بر معنای حقیقی و معنای مجازی مشهور توقف می‌کنند و حمل بر هیچ‌کدام نمی‌کنند، چون این الفاظ در این معانی شرعی بر فرض حقیقت شرعی نباشند، لااقل مجاز مشهور هستند (و مجاز مشهور، آن معنای مجازی‌ای است که از طرفی لفظ در او مجازاً زیاد استعمال شده به درجه‌ای که با معنای حقیقی برابری می‌کند و در کنار او به ذهن می‌آید و از طرف دیگر به سر حد وضع تعینی هم نرسیده است). اما نسبت به کلماتی که در لسان متشرعان به کار می‌رود، این بحث ثمره ندارد و نسبت به کلماتی هم که در لسان خود شارع مع‌القرینه به کار می‌رود، ثمره ندارد.

در مسأله حقیقت شرعی، حدود پنج قول ذکر کرده‌اند که جمعی مطلقاً مثبت‌اند و جمعی مطلقاً منکرند و جمعی تفصیلاتی داده‌اند.

جناب مظفر می‌فرماید:

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

وضع تعینی

ما قطع داریم که چنین وضعی در کار نیست؛ به دلیل این که اگر وضع تعینی بود، حتماً در تاریخ ثبت می‌شد و برای ما هم نقل می‌گردید یا به صورت خبر متواتر یا دست‌کم به صورت خبر واحد به ما می‌رسید؛ به دلیل این که انگیزه‌های پنهان کردن در میان نبوده است (چون مسأله، مسأله سیاسی و مربوط به خلافت نبود). بلکه برعکس، تمام انگیزه‌ها بر اظهار موجود و فراهم بوده و آن، حرص زیاد مسلمین بر انعکاس کوچک‌ترین اعمال و گفتار پیامبر بوده؛ با همه اینها، در هیچ‌جا نقل نشده نه به صورت خبر متواتر و نه حتی به صورت خبر واحد. پس قطع به عدم داریم.

وضع تعینی

این هم، نسبت به عصر معصومین علیهم السلام، بعد از پیامبر، قطع به ثبوت آن داریم و شک نداریم که در عصر امیرالمؤمنین علیه السلام، این الفاظ، در معانی شرعی حقیقت شده‌اند؛ به دلیل این که این یک قانون مسلم است که هرگاه لفظی، نزد گروهی، مدت زمانی طولانی در معنایی به کار برود، مخصوصاً اگر معنا، معنای جدیدی باشد، کم‌کم وضع تعینی پیدا می‌کند (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 می‌رود، بر همین معانی شرعی حمل می‌گردد.

آری، حقیقت شدن این الفاظ در این معانی شرعی در عصر خود شارع، مسلم نیست؛ اگرچه احتمالش را می‌دهیم، 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 بی‌اثر است به جهت این که:

اولاً می‌گوییم نسبت به روایات نبوی، آن مقداری که مورد ابتلای ماست، همان روایاتی است که از طریق ائمه اهل‌البیت علیهم السلام به ما رسیده و از لسان آنها بیان شده و گفتیم که هرگاه این الفاظ در کلمات ائمه معصومین علیهم السلام به کار می‌رود، قطعاً و جزماً همین معانی شرعی اراده می‌شود و لاشک فیه و نسبت به آیات قرآن هم خوشبختانه ۹۸٪ بلکه ۱۰۰٪ آنها همراه با قراین است و از راه قراین می‌فهمیم که مراد، معنای لغوی است (مثل «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ...») یا مراد، معنای جدید و شرعی است (مثل «أَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» که اقامه و ایستای 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.

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

جدید به کار رفته، دو دسته‌اند: یک دسته، الفاظی است که کثیر الاستعمال بوده و همه روزه یا همه ساله، مسلمین با این الفاظ و معانی جدید سر و کار داشتند (کالصلاة والصوم والسیجود والركوع و...) یک دسته، الفاظی که کثیر الاستعمال نبوده یا اصلاً استعمال نشده (کالوجوب والندب والکراهة 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. دربارهٔ 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: «والذی یظهر من استقراء کلمات الشارع ان مثل الصلوة والصوم والزکوة والحج والركوع والسیجود ونحو ذلك قد صارت حقایق فی صدر الاسلام... واما مثل لفظ الوجوب والسنة والکراهة و... فثبوت الحقیقة فیها من کلامهما ومن بعدهما ایضاً محل تأمل فلا بد للفقیه من التبع والتحری ولا یقتصر ولا 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 صلوة، صوم، حج و...) و الفاظ معاملات (از قبیل نکاح، طلاق، بیع و...) برای خصوص عبادت و معامله صحیح وضع شده‌اند و یا برای اعم از صحیح و فاسد؟

در این جا در دو مقام بحث می‌شود:

۱. دربارهٔ عبادات، ۲. دربارهٔ معاملات.

اما دربارهٔ عبادات، سه مطلب مورد بحث است:

۱. بیان مقدمات بحث،

۱. جهت الحاق: پس از این که 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 می‌شود 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.

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 می‌کنند:

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 این که بنابر نظریه مثبتین، این بحث، خیلی روشن است که آیا شارع، این الفاظ را برای خصوص صحیح وضع کرده تعییناً او تعیناً و یا برای اعم از صحیح و فاسد؟ و بنابر نظریه منکرین هم می‌گوییم: بلا اشکال، این الفاظ، در میان متشرعان، در این معانی شرعی، حقیقتاً استعمال می‌شود؛ اما به نحو وضع تعینی. باز بلا اشکال، مسلمان‌ها در استعمال این الفاظ، تابع شارع بودند و از پیش خود، اظهار نظری نداشتند. با توجه به این دو امر، به استعمالات متشرعان مراجعه می‌کنیم؛ و از این راه، نحوه استعمال شارع را کشف می‌کنیم. به این صورت که اگر مسلمان‌ها این الفاظ را در خصوص عبادات صحیح به کار می‌بردند، ما کشف می‌کنیم که در لسان شارع هم، در همین معانی صحیح استعمال می‌شده، خواه به صورت حقیقت و خواه به صورت مجاز؛ و اگر مسلمان‌ها این الفاظ را در اعم از صحیح و فاسد به کار می‌بردند، ما کشف می‌کنیم که در لسان شارع هم، در همین معانی استعمال می‌شده، خواه حقیقتاً و خواه مجازاً.

پس بنابر 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؛ مثلاً عند الفقهاء، به معنای اسقاط القضاء است (الصحيح ما اسقط القضاء). و عند المتكلمين، به معنای موافقت شریعت است (الصحيح ما وافق الشريعة). و عند الاطباء، به معنای اعتدال مزاج است (الصحيح من كان معتدل المزاج). و عند الاصوليين، به معنای تام الاجزاء و الشرائط است. فاسد هم، متقابلاً، در نزد هر علمی، معنایی دارد؛ و عند الاصوليين، عبارت

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

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 شیء 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 شیء در نماز، در مورد مشکوک الجزئیة او الشرطیة، ثمره این بحث ظاهر می‌گردد و آن این‌که: اعمی‌ها (کسانی که قایل‌اند به وضع الفاظ للاعم) می‌توانند به اصالة الاطلاق برای نفی اعتبار آن شیء مشکوک تمسک کنند، اما صحیحی‌ها (کسانی که قایل‌اند به وضع الفاظ للصحیح) نمی‌توانند به اصالة 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 می‌کند و از این ادله، حکم شرعی را استخراج می‌کند و طبقاً در آیات و روایات باید از همان اصول لفظی عقلایی که مورد امضای شرع هستند، بهره بگیرد و یکی از آن اصول لفظی، اصالة الاطلاق است. اگر دست مجتهد از ادله اجتهادی و اصول لفظی کوتاه شد، در مرحله ثانی نوبت به اصول عملی می‌رسد 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 (مثلاً بگوید اعتق رقبة و یا تیمموا صعبداً و ...) و عبد شک کند که آیا با اتیان این دستور در فلان مصداق معین (مثلاً اعتق رقبة کافر یا تیمم با غیر خاک)، دستور مولی را امتثال نموده است یا خیر؟ مأموریت خویش را انجام داده یا نه؟ این جا دو نوع شک ممکن است برای مکلف پیش آید که هر کدام، حکم خاصی دارد و آن دو عبارت‌اند از:

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

در غرض مولی دخالت دارد که آن خصوصیت در این مصداق خارجی فراهم نبوده و یا دخالت ندارد. مثال: مولی گفت: «اعتق رقبة». عبد یقین دارد که عنوان رقبة، به طور مساوی، بر رقبة مؤمن و کافر قابل صدق است ولی احتمال می دهد که غرض مولی، به اعتق مطلق رقبة تعلق نگرفته بلکه خصوص رقبة مؤمن، آزادکردنش مصلحت دارد؛ اما یقین به این امر هم ندارد، لذا شک می کند که با اعتق رقبة کافر، دستور مولی امتثال می گردد یا نه؟ در این جا متمسک می کند به اصاله الاطلاق به این که می گوید: مولی در مقام بیان بوده و قید و شرط خاصی ذکر نکرده است. اگر ایمان در غرض مولی دخالت داشت، هر آینه کلامش را مقید می کرد و از این که 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. بنابر این، اگر عبد رفت و رقبة کافر آزاد کرد، دستور مولی را امتثال نموده است.

ب. گاهی در اصل صدق عنوان مأمور به شک می کند که آیا این عنوان بر آن مصداق معین صدق می کند یا نه؟ نه این که یقین به صدق داشته باشد و شک در قید زاید. مثلاً مولی گفته «فتمموا صعيداً طيباً» ما نمی دانیم که آیا به ما عداى تراب هم صعيد 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 صعيد هست. پس در مقام امتثال می توان به آن اکتفا کرد. چرا حق نداریم؟ چون اصاله الاطلاق در این جا جاری نیست. در عام و خاص خواهد آمد که تمسک به عام، در شبهه مصداقی، مخصوص اختلافی است. اما همه می گویند در شبهه مصداقی خود دلیل عام لایجوز التمسک. مثلاً 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. این جا جای تمسک به عام نیست، چون عالمیت را احراز نکرده ایم. این جا هم کذلک باید احراز عنوان بکنیم؛ سپس به اصاله الاطلاق تمسک می کنیم و احراز نکرده ایم، فلا یجوز التمسک. وقتی دست مان از اصول لفظی کوتاه شد، به اصول عملی نوبت می رسد و در این جا دو مبناست:

۱. جمعی قایل اند به اصالة البرائة، ۲. و جمعی قایل اند به اصالة الاحتياط.

با توجه به این مقدمات، در ما نحن فيه مسأله روشن می گردد و آن این که اگر مولی بندگان را امر کند به صلوۀ مثلاً بفرماید: اقيموا الصلوة و ما شک بکنیم که آیا سوره مثلاً جزء صلوۀ 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 اصالة الاطلاق تمسک کنیم (و ما نحن فيه در قسم اول از دو صورت شک مذکور در مقدمۀ دوم داخل می شود) به دلیل این که بناء علی الاعمی ما یقین داریم که عنوان صلوۀ بر صلوۀ 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 امثال و عمل، به صلوۀ بدون سوره اکتفا کنیم.

اما بنابر صحیحی، ما نحن فيه از قسم دوم از دو صورت شک مذکور در مقدمۀ دوم می شود و ما حق نداریم به اصالة الاطلاق تمسک کنیم؛ به دلیل این که بنابر این قول، عنوان صلوۀ تنها بر صلوۀ صحیح اطلاق می شود؛ پس هر عملی که لیس بصحیح لیس بصلاة، نسبت به نماز بدون سوره، ما شک می کنیم که آیا هذا العمل صلوۀ ام لیس بصلاة و عنوان صلاتیت محرز نشده تا بیایم به اطلاق اقيموا الصلوة 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 اصالة البرائة جاری می کنند که باز نتیجه عملی اش با همان اصالة الاطلاق یکی است.

۲. و جمعی هم اصالة الاحتياط جاری می کنند که نتیجه عملی اش کاملاً با اصالة الاطلاق متفاوت است.

مطلب دوم. اما اقوال در مسأله، 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

آخوند و غیره).

۲. جمعی می‌گویند للاعم وضع شده است. هر دسته برای خود ادله‌ای دارند که در کتب مفصل آمده است. جناب مظفر می‌فرماید:

مختار ما این است که الفاظ عبادات، للاعم وضع شده‌اند.

دو دلیل هم بر این مطلب می‌آورند:

دلیل اول. تبادر: هنگامی که لفظ صلوٰه به طور مطلق و بدون قراین به کار می‌رود (مثلاً اقيموا الصلوة)، از کلمه «صلوة»، مطلق صلوٰه به ذهن می‌آید اعم از صحیح و فاسد؛ و خصوص صلوٰه صحیح به ذهن نمی‌آید.

دلیل دوم. صحت حمل و عدم صحت سلب: ما می‌بینیم از صلوٰه فاسد هم سلبش عنوان صلوٰه صحیح نیست؛ مثلاً عرف بر نماز بدون سوره، نمی‌گویند که «هذا ليس بصلوة»، بلکه می‌گویند: «هذه صلوٰه فاسدة» و سابقاً 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 دسته‌اند: الف. ماهیات حقیقی. مانند ماهیت انسان و درخت که دارای جنس معین و فصل معینی هستند. ب. ماهیات جعلی و اعتباری. مثل ماهیت صلوٰه و حج که این ماهیات‌ها مجعول به جعل شارع بما هو شارع هستند.

ماهیات جعلی هم (چه مجعول به جعل شارع و چه مجعول به جعل عقلای عالم) دو دسته‌اند: الف. ماهیات بسیط، مانند ملکیت، زوجیت و کما سیأتی فی الفاظ المعاملات. ب. ماهیات مرکب، مانند صلوٰه، حج که مجموعه‌ای از اجزا و شرایط هستند. ماهیات مرکب هم دو قسم‌اند: الف. ماهیاتی که اجزایش هم سنخ و همه از مقوله واحدند (مثل عشره که مرکب است از ده تا یکی). ب. ماهیاتی که اجزایش هر کدام از مقوله‌ای جداگانه است ولی شارع بین آنها ایجاد ارتباط کرده. مانند صلوٰه که مرکب است از اقوال و هیئات خاص. الان بحث ما در ماهیات مجعول است.

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

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

۳. هر یک از صلوة صحیح و فاسد، دارای مراتب کثیر و مصادیق مختلف است؛ مثلاً صلوة صحیح، یک فردش صلوة مسافر است و فرد دیگرش صلوة حاضر و باز یک فردش نماز یومیه است و فرد دیگرش صلوة آیات و باز یک فردش صلوة دو رکعتی است و فرد دیگرش سه رکعتی و فرد دیگرش چهار رکعتی است و باز یک فردش صلوة شخصی است که قادر است تمام اجزا و شرایط را به جا آورد و فرد دیگرش صلوة انسان تکیه دهنده، صلوة جالس، صلوة خوابیده، به پهلو - صلوة غرقی - صلوة عاجز که گاهی تنها با اشاره است و هکذا صلوة فاسد. به عدد هر جزء یا شرطی که از نمازش کم می شود صلوة فاسد مصادق 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 مابین 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:

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

بیان ذلک: بنابر قول به وضع الفاظ عبادات للاعم، هر جزئی از اجزای صلوة که نباشد، باز هم اسم صلوة بر باقی مانده صادق است. مثلاً اگر رکوع نباشد ولی سایر اجزا باشند، يقال لها الصلوة. یا چنانچه رکوع و سایر اجزا باشند اما سجود نباشد، باز هم يقال لها الصلوة. و هکذا نسبت به کلیه اجزا. بنابر این، هر جزئی از اجزا، در هنگام

بودنش، مقوم ماهیت صلوة است چون صلوة 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 صلوة هست و این امر، دارای تالی فاسد بزرگی است و آن این که یلزم ماهیت صلوة، 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 صلوة هست، ما مردد باشیم که آیا ماهیت صلوة متحقق شده یا نه؟ به جهت این که فرض این است که هر یک از این اجزا هم که نباشند، باز صدق عنوان صلوة بر مابقی، به حال خودش باقی است. لذا نمی دانیم که آیا ماهیت صلوة در موردی است که تمام اجزا باشند یا در موردی است که بعضی اجزا 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 این که هر ماهیتی، در مرحله ذاتش کاملاً ممتاز است و از سایر ماهیات دیگر جداست و کاملاً متعین و مرزبندی شده است. اگر ماهیت مرکب است، اجزایش مشخص است. اگر ماهیت بسیط است، حد و مرز مشخص است در حالی که تبدل یا تردید در ماهیت هر دو، موجب آن است که ماهیت صلوة، در حد ذاتش، مبهم و مردد باشد و این معقول نیست.

دفع: جناب مصنف می فرماید:

قبول داریم که اجزای صلوة متبادل و جابه جایی شوند (بنابر قول به اعم) و باز قبول داریم که مراتب و مصادیق صلوة فاسد، فراوان است؛ اما هیچ کدام از اینها مانع از تصویر قدر جامع نمی گردد؛ ما می توانیم قدر جامعی مابین این افراد تصور بکنیم بدون آن که 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 تاییکی است. اگر یک عدد از او کم یا بر او زیاد کنیم، صدق عنوان عشره محال است و باطل.

۲. مرکباتی که از جانب قلت اجزای شان محدود است. دون الکثرة 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 مانحن 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. مثلاً 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 شید؛ و گاهی ی را با ک ترکیب می کنیم که می شود یک؛ و یا سه حرف را با هم ترکیب می کنیم که می شود زید و ضرب و ...

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

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 فصاعداً» قرار داده و وضع کرده و افراد و مصادیق اگر چه متبادل می شود ولیکن 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. مثلاً می گوید: بعت هذا بهذا. و گاهی کلی در ذمه را معامله می کند. مثلاً می گوید: صد من گندم را به شما فروختم در مقابل هزار تومان که هم ثمن کلی است و هم مثنی. بایع حق دارد از هر کجا 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. مثلاً می گوید: صد من از این هزار من گندم موجود خارجی را به تو دادم که صد من کلی است. قابل صدق است بر هر یک از ده تا صد منی

که در این هزار من هست ولی محصور است به هزار من که موجود و معین است در خارج و مثال شیخ صاع من صبره است (و هکذا در مورد کلمه).

حال، پیاده کردن مطلب در ما نحن فیه: می‌گوییم صلوة فاسد اگر چه مصادیق و مراتب متعددی دارد اما تصویر قدر جامع بین آنها میسور است به این که ما تمام اجزای صلوة را تصور می‌کنیم که مثلاً یازده جزء است؛ بعد لفظ صلوة را وضع می‌کنیم برای عنوان کلی مرکب از پنج جزء و بالاتر و این عنوان کلی در همه مراتب محفوظ است. در آن جا که فقط همین پنج جزء است و لا غیر، این عنوان هست. در آن جا هم که همه اجزا هستند، باز هم این عنوان هست و ما بقی مشخصات هستند. پس افراد عوض می‌شوند ولی قدر جامع همه جا به حال خودش باقی است. پس اعمی‌ها می‌توانند قدر جامعی تصویر نمایند. آری صحیحی‌ها هستند که نمی‌توانند تصویر قدر جامع کنند مابین مراتب صحیح. مثلاً مابین صلوتی که واجد همه اجزاست و صلوتی که فقط اشاره‌ای است چه قدر جامعی می‌توان درست کرد.

دو نکته

الفاظ معاملات

تا به حال درباره‌ی الفاظ عبادات مفصلاً گفت و گو کردیم. اینک، در این دو تنبیه، درباره‌ی الفاظ معاملات بحث می‌کنیم.

تنبیه اول: موضوع له الفاظ معاملات چیست و برای چه معنایی وضع شده‌اند؟
مقدمتاً باید بدانیم:

۱. منظور از معاملات در این جا معاملات به معنای الاخص نیست که خصوص عقود را شامل است بلکه معاملات به معنای الاعم است و شامل ایقاعات هم می‌شود. در مقابل عبادات که اموری‌اند که قصد قربت لازم دارند، معاملات یعنی اموری که قصد قربت لازم ندارند، چه عقود و چه ایقاعات (تفصیل این بحث در مبحث «دلالة 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

النکاح که مرکب است از «انکحت و قبلت». و ایقاعات عبارت اند از انشائاتی که فقط دارای ایجاب است و قبول ندارند. به عبارت دیگر، یک طرفه است نه طرفینی. مانند عتق که فقط مولی می گوید «انت حر» یا «اعتقتک فی سبیل الله» و عبد از قید رقیب 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 همسری 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 اسباب، نفس ایجاب و قبول در عقود یا ایجاب فقط در ایقاعات است. مثلاً گفتن «بعت و قبلت» که سبب ملکیت است. پس نفس انشای عقد، سبب است. و مراد از مسببات، عبارت است از آن اثری که از راه این اسباب پیدا می شود و بر این اسباب مترتب می گردد. مثلاً ملکیت که مسبب از عقد البیع است یا زوجیت که مسبب از عقد النکاح است یا حریت که مسبب از انشاء العتق است و یا فراق که مسبب از صیغه طلاق است و ...

۴. مراد از صحیح در معاملات یعنی آن عقدی که موجب نقل و انتقال می شود و مؤثر در اثر است و مراد از فاسد یعنی آن که 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 الفاظ معاملات برای اسباب وضع شده اند. مثلاً 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 الفاظ عبارت است از مسببات یعنی آن اثری که از راه اسباب فوق حاصل می شود. مثلاً لفظ بیع، وضع شده برای دلالت بر ملکیت یا لفظ نکاح، وضع شده برای دلالت بر زوجیت و ...

حال بنابر احتمال اول، آن نزاع مذکور بین صحیح و اعم در الفاظ عبادات، در الفاظ معاملات هم جاری می شود چون اسباب مرکبات هستند. مثلاً «بعت و قبلت» دارای اجزایی هستند و دارای شرایطی (اجزا مثل بعت و یا ایجاب و قبول و شرایط مثل

عربیت، ماضویت و ...) و ما می‌توانیم بحث کنیم که آیا لفظ بیع برای آن سببی که تام الاجزاء و الشرایط باشد وضع شده یا برای اعم از آن و از ناقص الاجزاء و الشرایط وضع شده است؟ پس اسباب چون مرکبات‌اند، قابل اتصاف به صحت و فساد هستند (جناب مظفر در این جا بیان نکرده که آیا بنابر این احتمال، الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده‌اند یا برای اعم، ولی مرحوم صاحب کفایه قایل به وضع برای صحیح است شاید مرحوم مظفر قایل به اعم باشد به همان بیان که در الفاظ عبادات ذکر شد.

اما بنابر احتمال ثانی، آن نزاع جاری نیست به دلیل این که مسببات یک سلسله امور بسیطی هستند. مثلاً ملکیت یک نحوه اضافه‌ای است مابین مالک و مملوک و امور بسیط خاصیت‌شان این است که یا هستند و یا نیستند. این چنین نیست که بگوییم ملکیت موجود می‌شود ولی گاهی فاسد و گاهی صحیح، خیر، سبب ملک اگر تام باشد، ملکیت موجود می‌شود و اگر سبب ناقص بود، ملکیت اصلاً موجود نمی‌شود نه این که موجود می‌شود ولی فاسد است، پس چون قابل اتصاف به صحت و فساد نیست این بحث در او جاری نیست.

تنبیه دوم: بر فرض که نزاع مذکور در الفاظ عبادات، در الفاظ معاملات هم جاری شود، آیا این نزاع ثمره‌ای هم دارد یا ندارد؟

یکی از فرق‌های 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 اینها ادراکی نداشتند. بلکه اینها را با همه اجزاء 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 داشته‌اند 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 تازه‌ای ندارد و معنای جدیدی نیاورده است.

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

این نزاع کاملاً ثمره داشت و آن این که بنابر وضع الفاظ عبادات برای اعم، در مقام شک در جزئیت یا شرطیت، می توانیم به اصالة الاطلاق تمسک کنیم ولی بنابر وضع آنها برای صحیح، حق تمسک به اصالة الاطلاق نداریم چون شرط اساسی تمسک به اصالة الاطلاق، احراز صدق عنوان عبادت است و بنابر این قول، صدق اسم مشکوک است و محرز نشده است و شبهه مصداقی دلیل مطلق است و لایجوز 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 هر کجا در کلام شارع این الفاظ به کار می رود مثلاً می فرماید:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا».

یا می فرماید:

«إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ... وَذَرُوا الْبَيْعَ».

یا النکاح سنتی یا الصلح جایز و... اگر قرینه ای نصب کرده بود که مراد من این است، فهو المطلوب؛ والا عند التجرد عن القرائن، حمل می کنیم بر همان معانی که اهل عرف می فهمند. لذا هر جا شک کنیم که آیا در صحت بیع عند الشارع چیزی معتبر هست یا نه؟ مثلاً عربیت معتبر است یا نه؟ و قرینه ای هم در کلام شارع نیست، به اصالة الاطلاق تمسک می کنیم مطلقاً چه قایل به وضع الفاظ معاملات برای صحیح باشیم و چه برای اعم. به دلیل این که 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 اصالة الاطلاق تمسک می کنیم. در واقع، حال الفاظ معاملات مطلقاً (چه بنابر صحیح و چه اعم) حال الفاظ عبادات است بنابر اعم و به عبارت دیگر، داخل

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. مثلاً احتمال می دهیم که عرف عام هم عربیت یا مالیت را معتبر می داند. این جا 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 بنابر 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.

المقصد الاول مباحث الالفاظ

مطالبی که به عنوان مقدمه بیان می‌کردیم، تا به حال ذکر شد و اینک وارد مطالب اصلی کتاب می‌شویم و همان‌طوری که در ابتدای کتاب، درباره تقسیم‌بندی 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 می‌دهند:

۱. بحث ما در این مقصد، یک بحث صغروی است و هدف ما در این بخش، شناسایی صغریات اصالة الظهور است. می‌خواهیم بشناسیم که مثلاً امر، ظهور در چه معنایی دارد و كذلك النهی والمشتق و...

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

فعلاً می‌خواهیم 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، فعلاً می‌خواهیم یک سلسله قواعد کلی به دست آوریم که نتیجه آنها صغریات، کبرای کلی، اصالة الظهور باشد.

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

منحصرأ درباره الفاظ قرآن و سنت بحث نمی‌کنیم بلکه به طور کلی بحث می‌کنیم از ظواهر کلمات هر متکلمی (چه شارع باشد و چه مولای عرفی و چه یکی از عقلای عالم). منتها هدف اصلی و مقصد نهایی ما، در علم اصول، تشخیص ظواهر الفاظ کتاب و سنت به منظور استنباط احکام است.

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

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

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

ج. به حکم عقل. مثل ظهور صیغه افعال 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 می‌توان بحث کرد:

اول، در بعد مواد الفاظ. مثلاً 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 هیئت‌ها، که بحث کنیم هیئت افعال، صیغه لاتفعل، هیئت مشتقات و ... ظهور در چه معنایی دارد؟

هر دو بعد، هدف اصلی ما را از مباحث الفاظ تأمین می‌کند. یعنی صغریات اصالة الظهور را برای ما تنقیح می‌کند و لکن ما، در علم اصول، روی بعد دوم تکیه می‌کنیم؛ یعنی از ناحیه هیئات الفاظ بحث می‌کنیم. اما مبحث مواد را به کتب لغت حواله می‌دهیم. دلیل مطلب آن است که مواد، نامتناهی است و تحت یک ضابطه و قانون کلی هم در نمی‌آید؛ و ما، در علم اصول، بحث از قواعد کلیه داریم. پس این بعد از بحث، مورد نظر ما نیست و باید به دایرة المعارف‌های لغت مراجعه شود.

۵. هیئات هم، خود، دارای دو بخش هستند:

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

دوم. هیئات جمله‌های ترکیبی. مثل هیئت جمله شرطی و هکذا هیئت صیغه افعال

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.

باب اول: مشتق

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 این که حقیقت است در هر دو، هم در ما تلبس و هم در ما انقضی عنه التلبس؟ به تعبیر دیگر، برای خصوص ما تلبس بالمبدأ 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 و ... 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 بر آن 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. مثلاً زید الان به مسافرت می رود و در حال سفر است. شما می گوید: زید مسافر، یا زید کاتب، ...

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

سوم. استعمال مشتق در ذاتی که هنوز متلبس به این صفت نشده بلکه در آینده نزدیک دارای این وصف خواهد شد. مثلاً زید فردا مسافرت خواهد کرد و شما الان می‌گویید زید مسافر و

از این سه قسم، قسم اول، بالاجماع، استعمالش حقیقی است عند الكل؛ 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 می‌گفتند: مشتق، در اعم از ماتلبس و ما انقضی عنه التلبس حقیقت است. یعنی از آن سه قسم استعمال، قسم اول و دوم، هر دو، حقیقت‌اند.

معتزله و متأخرین از علمای امامیه می‌گویند: مشتق، حقیقت است در خصوص ما تلبس بالمبدأ فی الحال و مجاز است در ما انقضی عنه التلبس و در این میان، تفصیلات دیگری هم هست که مهم نیست. جناب مظفر می‌فرماید:

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

ابتدا برای روشن شدن محل نزاع، مثالی می‌زنند سپس در چهار امر بحث می‌کنند. اما مثال، هم محل نزاع را روشن می‌کند و هم ثمره این مبحث را روشن می‌سازد 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 الان تسخین زایل شده است و دوباره سرد شده و به حال اول و

حال طبیعی برگشته است. این جاکسانی که قول اشاعره را انتخاب می‌کنند، 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 گرفته‌اند. این جا حق ندارند فتوا دهند به این که الان هم مکروه است به دلیل این که وصف عنوانی المسخن بالشمس بعد الانقضاء حقیقتاً بر این آب صدق نمی‌کند و این آب الان مسخن به شمس نیست بلکه در گذشته بوده است. پس از بیان مثال، چهار مطلب را در تحریر محل نزاع ذکر می‌کنند:

۱. مراد از مشتق چیست؟

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

۱. مشتق در اصطلاح نحوین 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 می‌شود.

مقدمه اول. مشتقاتی که بر ذات حمل می‌شوند و وصف عنوانی برای ذات واقع می‌شوند و به این ذات، عنوان جدیدی می‌بخشند، سه دسته‌اند:

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، می‌گردد چه بعید و چه قریب.

ب. صفاتی که خارج از ذات هستند ولیکن لازمه ذات هستند یعنی انفکاکشان 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 حارة» و «الشمس مشرقة» و ...

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

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 حقیقتاً موجود می‌شوند و مابه‌ازای خارجی دارند. علاعراض مثل بیاض، سواد، قیام، قعود و ...

ب. از امور انتزاعی یعنی اموری که خود در خارج وجود ندارند و مابه‌ازای خارجی ندارند ولی منشأ انتزاع‌شان در خارج موجود است کالفوقیه والتحتیه و ...

ج. از امور اعتباری یعنی اموری که نه مابه‌ازای خارجی دارند و نه منشأ انتزاعی خارجی، بلکه صرفاً 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 می‌کنیم:

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 حکایت‌کننده از ذات باشد و حمل شود بر ذات به خاطر وجود یک خصوصیتی و صفتی در آن ذات که این صفت اولاً خارج از ذات است؛ ثانیاً قابل زوال است یعنی طوری است که با از بین رفتن آن، ذات از بین نمی‌رود. 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،

اسم مفعول، صفت مشبیه، صیغهٔ مبالغه و... که هم مشتق اصولی بر اینها صادق است و هم مشتق نحوی. اما مادهٔ 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 بنابر قولی مشتق و بنابر قولی مشتق‌منه و مبدأ اشتقاق است، چنان‌که در کتاب سیوطی باب مفاعیل خمسة آورده است: «ذهب بعض البصريين الى ان المصدر اصل للفعل والفعل اصل للوصف وآخر الى ان كلا منهما اصل برأسه والكوفيون الى ان الفعل اصل للمصدر».

اما مادهٔ افتراق از جانب مشتق اصولی در مانند: زوج - اخ - رق - حر - انسان و... است که اینها در اصطلاح اصولیان، از مشتقات‌اند، اما عند النحاة، از جوامد هستند، چنان‌که دلیل مطلب، در نکتهٔ 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 می‌شود به ذات، مابین آن دو یک نحوهٔ اتحاد و 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 يوم الجمعة مقتل زید، اسم آلت هذه منکسة و... در مورد جوامد مانند: زید رق، زید زوج، هذا اخی، هذا ابنی، هذه بنتک، هذه اختک و... با این شرط اول خارج می‌شود از مشتق اصولی کلیهٔ افعال و مصادر مانند: زید ضرب، زید عدل، به دلیل این‌که افعال و مصادر اگر چه اسناد داده می‌شود به موضوع و لکن وصف عنوانی ذات نیستند و اتحاد در وجود خارجی ندارند و نتوان گفت این همان است مثلاً غلط است بگوییم زید ضرب است یا زید ضرب است الا از باب مبالغه کزید عدل والعالم جمال.

۲. باید این وصف عنوانی یک نوع وصفی باشد که بازوال آن و انقضای تبس 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

نرفته. مثل: زید ضارب. دلیل مطلب آن است که اگر وصف یک وصفی باشد که بازوال آن، ذات هم زایل شود و نابود شود، دیگر جایی برای این بحث نمی ماند که آیا استعمال این مشتق در این ذاتی که در گذشته متلبس بود و الان نیست، حقیقت است یا مجاز؟

این بحث وقتی جا دارد که با نبود وصف هم، ذات باقی باشد والا اگر با زوال وصف، خود ذات هم برود، دیگر موضوعی نیست که این بحث مطرح شود (ثبت الارض ثم انقش، اسناد شیء شیء فرع لثبوت المسند الیه). با این شرط، خارج می شود از مشتق اصولی، آن دسته از اوصاف عنوانیه که با زوال شان، ذات و موصوف زایل می شود. و آنها دو دسته اند:

۱. صفاتی که داخل در ذات هستند یعنی ذاتیات شیء کالنوع والفصل والجنس.
 ۲. صفاتی که از عوارض لازمه موضوع هستند کما ذکرنا در مقدمه بحث.
- چون در این دو دسته، با زوال تلبس، ذات هم زایل شده و ذاتی در کار نیست. در پایان، مطالب مذکور را در قالب مثالی پیاده می کنیم:
- در روایات اسلامی آمده است: جلوس نمودن به منظور قضای حاجت در تحت شجره مثمره کراحت دارد. در این جا ذات آن درخت خارجی است که دو وصف دارد:
۱. وصف شجریّت، ۲. وصف مثمریت.

اولی از اوصاف داخلی است، دومی از اوصاف خارجی است. حال اگر وصف مثمریت از بین برود (مثلاً در پاییز و زمستان، شجره هست ولی مثمره نیست) در این جا جای آن بحث هست که صدق مثمره بودن برای این شجره، الان حقیقت است یا مجاز و بالتبّیحه جلوس تحت آن شجره به منظور تخلی، مکروه است یا نه؟

اما اگر وصف شجریّت از این ذات زوال پیدا کند یعنی درخت را از ریشه بکنند و کناری بیندازند، این جا با زوال وصف، ذات هم از بین رفته و تبدیل به ذات دیگری شده (مثل چوبی که خاکستر شود) این جا جای این بحث نیست چون اصل ذات رفته و این ذات که الان موجود است به نام خشبه ذات دیگری است که قبل از این، بماهو خشب متصف به وصف «شجره مثمره بودن» نبوده تا این که بحث کنیم

الان که زایل شده است.

آیا صدق حقیقت است یا نه؟ پس کاملاً روشن شد که شرایط مشتق اصولی کدام است. ضمناً 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 می‌کنند و سپس جواب می‌دهند.

اما ایراد: بعضی از اصولیان پنداشته‌اند 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 متفقاً باید گفت که وضع شده برای خصوص ما تلبس بالمبدأ 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 نمی‌ماند و این شرط در اسمای زمان منتفی است به جهت این که در اسم زمان، ذات، خود زمان است و زمان حقیقی است غیر قار و متصرم الوجود (نا آرام - بی قرار - ناپایدار). هر آنی که می‌رسد، 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 وانعدمت وصارت کان لم یکن شیئاً مذکوراً.

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

اما جواب: اگر اسم زمان و اسم مکان هر کدام یک لفظ مستقل و هیئت و وزن جداگانه‌ای داشتند، این ایراد شما در خصوص اسم زمان وارد بود و از محل نزاع خارج می‌شد اما خوشبختانه این دو تا هر یک وزن جداگانه‌ای ندارند بلکه الفاظشان مشترک است و یک هیئت معینی، هم دلالت بر زمان دارد و هم بر مکان (چنان‌که در کتاب‌های صرفی بیان شده. مثلاً در شرح تصریف، صفحه ۱۳۱، می‌گوید: اسم زمان و مکان، هر دو اسمی هستند که وضع شده‌اند 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، موضوع‌له کلی خواهد بود و تعیین احد المصدقین، محتاج به قرینه خواهد بود (چنان‌که در هر کلی و فردی، قضیه همین است).

مثال: یضرب مثلاً وضع شده برای آن ذاتی که این صفت دارد ظرف برای ضرب و زدن است و این یک معنای کلی است که هم شامل می‌شود 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 می‌خواهد. مثلاً بگوییم مضرب زید یوم الجمعة یا مضربه فی المسجد.

پس هیئت اسم زمان و مکان، وضع شده برای یک معنای کلی‌ای که هم شامل ظرف زمانی می‌شود و هم شامل ظرف مکان، و وقتی موضوع‌له، کلی و قدر جامعه شد، جا دارد که کسی بحث کند که آیا این هیئت برای خصوص ما تلبس بالمبدأ وضع شده یا برای اعم از ما تلبس و ما انقضی عنه التلبس. و این بحث اگر چه 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 می‌کند و صحیح است وضع لفظ للاعم و سپس جریان نزاع در آن. مثال: کلمه واجب الوجود را در منطق می‌گویند 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 کنند مع ذلک گفته‌اند این وضع صحیح است و این مفهوم از کلیت نمی‌افتد پس اسم زمان

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 این جا، به عکس آن جاست و آن این که: 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 متفقاً فتوا دهیم که اینها 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 الالة: هو ما يعالج به الفاعل المفعول لوصول الاثر الى المفعول مثلاً المنحط ما يعالج به النجار الخشب لوصول الاثر الى الخشب).

منشأ این پندار باطل، آن است که این عده از اصولیان دیده اند که این گونه از مشتقات حقیقتاً صدق می کنند هم بر ذاتی که الان متصف به این صفت باشد و هم بر ذاتی که در گذشته متصف به این صفت بوده و هم اکنون نیست. مثلاً هنگامی که نجار در کارگاه و مغازه مشغول نجاری است، يقال له نجار؛ هنگامی هم که از کارگاه برگشته و در منزل مشغول خواب یا استراحت است، باز هم يقال له نجار. یا مثلاً قاضی یا طبیب هنگامی که در محکمه یا مطب مشغول قضاوت و طبابت هستند، يقال لهما القاضی والطبيب؛ هنگامی هم که مسافرت می روند یا در حال استراحت هستند، يقال لهما القاضی والطبيب. و هكذا در اسمای آلت. هنگامی که اژه مشغول بریدن چوب هاست، يقال له المنشار؛ هنگامی هم که در مغازه یا در گوشه منزل افتاده، يقال له المنشار. پس این دو دسته مشتقات از دایره نزاع خارج اند و قطعاً 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 مبداها مختلف خواهد بود و نیز انقضا و زوال تلبس ذوات از این مبادی هم گوناگون خواهد بود و شما

نمی‌توانید همه را به یک چشم بنگرید و یک کاسه حساب کنید بلکه در هر موردی، تلبس و انقضا فرق می‌کند با سایر موارد.

بیان ذلک: به طور کلی مبادی مشتقات بر سه دسته‌اند:

۱. گاهی مبدأ از فعلیات است یعنی از اموری است که ذات باید بالفعل متلبس به آن مبدأ باشد تا صدق این مشتق بر آن 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 این که زید نشست، بحث می‌کنیم که آیا الان وصف قائم بر زیدی که یک لحظه قبل قائم بود، حقیقتاً صادق است یا مجازاً.

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 می‌کشد. مثل علم، قضاوت، طبابت (ملکه یک حالت نفسانی است که از ممارست و مداومت بر امری پیدا می‌شود). 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 حقیقتاً، گفته می‌شود 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 بر آن حقیقتاً صادق است اما هنگامی که این ملکه از او زائل شد (مثلاً منصب قضاوت را از او گرفتند یا ملکه عدالت از او سلب شد یا در یک حادثه تمام معلوماتش را از دست داد) آن‌گاه بحث می‌کنیم که آیا الان صدق مشتق بر این ذات، حقیقت است یا نه؟

۳. و گاهی مبدأ جزو حرفه‌ها و صنعت‌هاست. مثل نجارت و خیاطت. در این گونه موارد، مادامی که شخص دارای این حرفه است، این مشتق بر او حقیقتاً صادق است و وقتی که دست از این شغل کشید (مثلاً تا دیروز نانوايي می‌کرد اما از حالا آمد و خیاط

شد) باز بحث می‌شود که آیا صدق نجار الان بر این شخص حقیقت است یا مجاز؟ و هکذا در اسمای آلت. مادامی که شأنیت و قابلیت برش در اره یا تیشه و ... باشد، این مشتق حقیقتاً صادق است. هنگامی که این شأنیت از او سلب شد، باز جای این بحث هست که هل الصدق حقيقة ام مجاز؟ پس شما نباید روی خصوص یک مشتق تکیه کنید بلکه باید هر مشتق را جدا جدا 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 ما در وضع هیئت است من دون نظر الی وضع موادها وانها ظاهرة فی الفعلية او فی القابلية والملکة والحرفة والصنعة ففي جميع ذلك یجری النزاع واختلاف المواد فی المشتقات لادخل له فی البحث اصلاً.^۱

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

این امر رابع هم، دفع یک توهم است و آن این‌که: بعضی‌ها گفته‌اند اساساً در باب مشتقات، این بحث که «آیا حقیقت هستند در خصوص ما تلبس بالمبدأ فی الحال و یا در اعم از ما تلبس و ما انقضی عنه التلبس» غلط است بلکه همگی باید متفقاً بگوئیم که کلیه مشتقات اصولی، حقیقت هستند در اعم. منشأ این پندار: این عده می‌گویند مشتقاتی که مورد بحث ماست. همه اسم‌اند. مانند: اسم فاعل، مفعول، آلت، مکان و ... (قبلاً گذشت که افعال و مصادر، مورد بحث ما نیستند) و در ادبیات گفته‌اند که اسم آن است که دلالت کند بر معنای مستقل و لم یقترن باحدی الازمنة الثلاثة. پس اسم‌ها دلالت بر زمان نمی‌کنند. روی این حساب، عنوان «عالم» حقیقتاً بر زید صدق می‌کند خواه این زید بالفعل عالم باشد و یا در گذشته عالم بوده و یا در آینده عالم خواهد شد. مثلاً می‌گوییم زید کان عالماً یا زید عالم الان یا زید سیکون عالماً. البته مشروط بر این‌که این اطلاق و استعمال، به لحاظ حال تلبس به مبدأ بوده باشد. مثلاً دیروز عالم بوده، می‌گوییم «زید کان عالماً» یا فردا عالم می‌شود، الان می‌گوییم «سیکون عالماً».

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 الان 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 نسبت شان عموم من وجه است.

اما اولی و دومی: ماده اجتماع: آن جا 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: آن جا که حال تلبس گذشته باشد و حال اسناد الان باشد و ماده افتراق از جانب حال اسناد و نسبت: آن جا که حال تلبس دیروز است و حال اسناد الان است.

اما دومی با سومی: در غالب موارد، ۹۰٪ حال اسناد و نسبت با حال نطق یکی است اگر چه گاهی متفاوتند. مثل زید کان عالماً که حال نطق الان است ولی حال اسناد دیروز و حال تلبس پریروز بوده است یا زید سیکون عالماً 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 گوئیم: 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 عالماً و چه در آینده مثل زید سیکون

عالماً و چه در حال زید الان 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 الان متصف به آن نیست. این جا آیا اسناد مشتق به این ذات به لحاظ همین حال اسناد و نسبت حقیقت است یا مجاز یعنی الان بگوییم زید عالم نه زید کان عالماً.

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 عالماً - سیکون عالماً - الان 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. مثلاً زید فردا مجتهد خواهد شد و شما الان می گوید «زید مجتهد» یا دانشجوی رشته پزشکی، در آینده طبیب خواهد شد و شما الان می گوید «فلان طبیب» مجاز که شد، علاقه لازم دارد و علاقه اش، علاقه اول و مشارفت است (اول = مرجع و بازگشت. مشارفت = مشرف بودن).

در مختصر المعانی، صفحه ۱۵۶، آورده: تسمیة الشيء باسم ما يؤول ذلك الشيء اليه في الزمان المستقبل - نامش اول و مشارفت است. مثل «انی ارانی اعصر خمرأ» ای اعصر عصيراً يؤول الى الخمر.

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

۴. آن که محل دعوی است، این است که این ذات در گذشته متلبس به این صفت بوده و ما الان 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 ماکان است (تسمیة الشيء باسم ماكان، یکی از انواع مجاز است. مثل:

﴿وَأَتُوا آلَيْتَنَّمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ ای الذین كانوا يتامى قبل ذلك اذ لا يتم بعد البلوغ).

مختار

بعد از بیان مقدمات و روشن شدن محل نزاع، می‌گوییم:

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 قرینه‌ای استعمال می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم «زید ضارب». در این جا به ذهن ما این معنا تبادر می‌کند که زید بالفعل ضارب است اما این که در گذشته ضارب بوده است، به ذهن تبادر نمی‌کند و خلاصه، مشتقات ظهور در فعلیت دارند و مکرر گفته‌ایم 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 الان 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 هم‌اکنون متلبس به این مبدأ است و نسبت به این ذات، صحت سلب ندارد بلکه صحت حمل دارد یعنی صحیح نیست در موردی زیدی که الان ضارب است، بگوییم «زید لیس بضارب» اما صحیح است بگوییم «زید ضارب». و باز قبلاً گفته‌ایم که عدم صحت سلب، علامت حقیقت است کما این که صحت سلب، علامت مجاز است.

پس به نظر ما، مشتقات، حقیقت‌اند در خصوص ذاتی که متلبس به مبدأ باشد فعلاً و مجازند در ما انقضی عنه التلبس.

سپس به دو نکته اشاره می‌کنند 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، مختلف‌اند و در نتیجه، زوال تلبس، در هر موردی، حساب خاصی دارد.

باب دوم: اوامر

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

۱. درباره ماده امر،

۲. درباره هیئت امر،

۳. درباره تقسیمات واجب.

باما درباره ماده، جمعاً 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: جثت لامر کذا

ای لحادثه کذا.

۲. و گاهی در معنای «شأن» (یعنی حالت) به کار رفته. مثل: شغلی 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. مثلاً: امرتک بکذا ای طلبته منك.

حال، اختلاف است در این که آیا کلمه امر، در این معانی کثیر، لفظ مشترک است یعنی برای هر یک جداگانه وضع شده است و یا به نحو قدر مشترک است یعنی وضع شده برای یک معنای کلی که هر یک از اینها 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 مجازاً 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 گوئیم ماده امر، وضع شده به نحو اشتراک لفظی برای دو معنا: یکی طلب و یکی شیء، که قدر مشترک سایر معانی است.

اینک دو مطلب مورد بحث است:

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

ب. شیء چیست و کدام شیء 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. آن جا 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.

کدام طلب، معنای امر است؟ طلب (چنانکه 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. بنابر این تفسیر کردن و معنادر 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 شیء: شیء 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 شیء، می گوئیم 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 دو گونه 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 استقلالاً 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 مستقلاً منظور نظر باشد با قطع نظر از جهت صدور از غیر و یا قیام به غیر. مثلاً: اکل بما انه فعل من الافعال در مقابل شرب و یا قتل و یا غیره ... ملاحظه بشود یا مثلاً: علم بما انه وصف من الاوصاف در مقابل اراده و قدرت و حیات و عزت و غیره ... ملاحظه بشود.

پس نتیجه این شد که شیء 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 شیء ماضی و مضارع و

اسم فاعل و ... درست کنیم و بگوییم: امر، یا امر ... در حالی که بالاتفاق، امر به معنای شیء، مشتقات 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 مابین این دو معنا «طلب و شیء» 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، اشتقاق صحیح است بدین صورت که می گوییم: امر، یا امر ... ولی از امر به معنای شیء اشتقاق صحیح نیست و این اختلاف نشانه تعدد وضع است.

۲. امر به معنای طلب، بر «اوامر» جمع بسته می شود اما امر به معنای شیء، 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 عرفاً 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:

۱. 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.

اصطلاحاً استدعا و قسم سوم را هم التماس می‌نامند ولو 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 نمی‌گویند و متقابلاً شخص عالی طلبش امر است ولو اظهار علو و ترفع ننماید.

۲. بحث دوم این است که علو واقعی لازم است و استعلائی تنها کافی نیست. پس اگر فقیر به کسی امر کند، ولو اظهار علو هم بکند، فایده ندارد و این را امر نمی‌گویند. ۳. در مورد طلب عالی از دانی، آیا علاوه بر علو واقعی، استعلا و اظهار علو هم لازم است که بگویید من به تو امر می‌کنم و دستور می‌دهم که این کار را بکنی و یا این که علو واقعی کافی است، ولو مستعلائی نباشد. مثلاً بگویید: تقاضا می‌کنم و عاجزانه از شما می‌خواهم که فلان کار را بکنی، باز هم امر است.

مرحوم مظفر رحمته الله می‌فرمایند:

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

پس ما، در این مسأله، 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 بر آن، استعلا لازم نیست.

دلیل‌های ما بر این سه مطلب، دو امر است:

۱. تبادل: یعنی هنگامی که لفظ امر به صورت مطلق به کار می‌رود، در ذهن ما

«طلب عالی از دانی» تبادل می‌کند و دو قسم دیگر (یعنی طلب دانی از عالی و طلب مساوی از مساوی) متبادل نیستند و تبادل هم، علامت حقیقت است؛ چنان‌که عدم تبادل، 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

الدانی لیس بامر، بل هو امر» و در این جا 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 این که امر به معنای طلب آیا ظهور در وجوب دارد و یا ظهور در استحباب دارد و یا این که معنای دیگری دارد؟

۲. منشأ و سرچشمه این ظهور چیست؟

اما الاول. در این مسأله، 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 مابین 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.

مثلاً بگوییم: أمرک بكذا ویجوز لك تركه (والدلیل علیه التبادر و بناء العقلاء، كما

ذكر فی بحوث الشہید، ج ۲، ص ۱۸).

اما الثانی. منشأ و سرچشمه ظهور چیست؟ آیا منشأ ظهور، وضع واضح است یا

این که منشأ، حکم عقل است یا این که منشأ، مقدمات حکمت است؟

در این مسأله، سه قول وجود دارد:

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

بدین معنا که واضح، لفظ امر را وضع نموده برای طلب و جویی 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 کرده‌اند.

۲. بعضی‌ها (مثل آقا ضیا) گفته‌اند: وجوب، قید موضوع له نیست و موضوع له، اصل طلب است اما وجوب، قید مستعمل فیه است؛ یعنی از اطلاق کلام عند الاستعمال فهمیده می‌شود.

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

بدین بیان: از جمله اموری که عقل در آن‌جاها مستقلاً حکومت دارد، باب اطاعت مولی و آمر است. عقل در این باب می‌گوید: او مولی و ولی نعمت توست و تو عبد و روزی‌خور او هستی. حال اگر مولی از تو چیزی را طلب کرد و تو را به انجام کاری فرمان داد، بر تو لازم است که از بعث مولی منبعث شوی و از تحریک مولی متحرک شوی و از چرخاندن مولی بچرخشی و از هل دادن مولی هل بخوری و خلاصه پیچ عبد باید به دست مولی باشد؛ چنان‌که 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 عبد را به انجام کاری امر کرد، به حکم عقل بر عبد واجب است که برود و آن کار را انجام بدهد البته تا مادامی که خود مولی رخصت در ترک نداده و اذن در مخالفت نداده. پس ظهور امر در وجوب، به حکم عقل است.

بر این اساس، لفظ امر نه برای خصوص وجوب وضع شده تا استعمالش در غیر وجوب مجازی باشد و نه بالعکس. و نه برای قدر مشترک مابین آن دو وضع شده است که مطلق الطلب باشد؛ به جهت این‌که وجوب و استحباب، از تقسیمات معنای مستعمل فیه لفظ امر نیست که مستعمل فیه طلب است بلکه از تقسیمات خود امری

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

در این بخش، درباره صیغه افعال و مصادیق امر بحث می‌کنیم و موضوع بحث ما: صیغه افعال و ما فی معناها است.

منظور از صیغه افعال، کلیه فعل‌های 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 اینها را شامل می‌شود.

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 جمله‌های خبری‌ای که در مقام انشاست، چه جمله خبریه اسمیه (مثل «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْأَيَّتِ مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» و یا مثل «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» و یا مثل «هذا مطلوب منك») و چه جملات خبریه فعلیه (مثل «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»، «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ» و یا مانند «یصلی، یغتسل» در مقام جواب دادن).

با روشن شدن عنوان بحث، می‌گوییم که در رابطه با هیئت امر و صیغه افعال، ما یازده بحث داریم:

۱. اولین بحث ما درباره معنای موضوع له صیغه امر است: صیغه افعال در موارد فراوانی استعمال شده و بعضی‌ها ۱۵ معنا برایش ذکر نموده‌اند (مانند مرحوم ملا صالح در حاشیه معالم، صفحه ۳۹) و جناب مظفر به برخی از آنها اشاره می‌کنند:

الف. یکی از آنها بعث و تحریک و طلب است. مثل: «أَقِمْوْا الصَّلَاةَ»، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

ب. یکی دیگر از آنها تهدید و تخویف است. مثل: «أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ»، «قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا».

ج. یکی دیگر از آنها تعجیز است. مثل: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ».

د. یکی دیگر از آنها به سخریه گرفتن است. مثل: «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ».

ه. یکی دیگر از آنها انذار است که به تهدید نزدیک است. مثل: «تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ

ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ».

و. یکی دیگر از آنها تمنی است. مثل: «إِلَّا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ إِلَّا أَنْجَلِي».

ز. یکی دیگر از آنها تکوین و ایجاد است. مثل: «كُنْ فَيَكُونُ».

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 قداما و متأخرین وجود دارد:

۱. قول اول: صیغهٔ افعال، مشترک لفظی است بین این معانی، و برای هر کدام جداگانه وضع شده است.

۲. قول دوم: صیغهٔ افعال وضع شده برای قدر مشترک مابین این معانی کثیر.

۳. قول سوم: صیغهٔ افعال، در بعضی از این معانی، حقیقت است و در بعضی مجاز است.

۴. قول چهارم: متأخرین می‌گویند صیغهٔ افعال برای هیچ کدام از این معانی وضع نشده است و در هیچ کدام از اینها هم استعمال نشده بلکه معنای دیگری دارد. نظریهٔ مرحوم مظفر، همین قول چهارم است.

مرحوم مظفر، در مقام اثبات قول چهارم، مقدمه‌ای را ذکر می‌کنند: قبلاً در مقدمهٔ ۹، از چهارده مقدمهٔ کتاب، روشن شد که هیئت‌ها مانند حروف هستند؛ همان‌طوری که حروف برای یک معنای مستقل وضع نشده‌اند بلکه دلالت می‌کنند بر نسبت‌های جزئی، همین‌طور هیئات هم دارای معنای مستقل نیستند، بلکه دلالت می‌کنند بر نسبت‌ها. مثلاً هیئت ماضی دلالت می‌کند بر نسبت فعل به سوی فاعل در زمان گذشته؛ هیئت مضارع دلالت می‌کند 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 به‌خصوص می‌نماید. و از طرفی،

کلیه معانی‌ای که در بالا یادآوری شد، یک سلسله معانی مستقل و اسمی هستند که خود به تنهایی قابل تصور هستند و می‌توانند طرف نسبت واقع شوند. پس صیغه افعال 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 افعال 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 می‌نامیم و طرف دیگرش مخاطب است که او را مطلوب منه و یا مبعوث می‌نامیم و طرف سوم، عمل است که او را مطلوب یا مبعوث الیه می‌نامیم.

مثلاً: معنای «اضرب» این است که طلب می‌نمایم من (که مولایم) 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 می‌کند و او را به سوی انجام کاری دعوت می‌نماید، اما نه بعث تکوینی بلکه بعث تشریعی اختیاری. حال صیغه افعال وضع شده برای همین نسبت طلبی و بعثیه؛ و همیشه و در همه جا هم، در همین معنا به کار می‌رود؛ نهایت، چیزی که هست، آن است که دواعی و انگیزه‌ها 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، می‌شود مصداق بعث و تحریک حقیقی. مانند: اقيموا الصلوة.

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،

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

۴. گاهی داعی مولی در این جعل و انشاء، تعجیز است. یعنی هدف، انجام کار نیست بلکه هدف آن است که به آنها بفهماند که شما عاجزید از انجام این کار؛ لذا به این منظور طلب می‌کند. مثل: فأتو بسورة من مثله. چنین انشائی، مصداق تعجیز خواهد بود. و هکذا نسبت به ترجی، تمنی، انذار، و سایر معانی مذکوره و به غیر مذکوره.

خلاصة الكلام

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

در مثال اول، صیغه افعال بر بعث به حمل اولی دلالت نمی‌کند. به عبارت دیگر، آن انشاء، 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 گفته‌اند «صیغه افعال در این معانی استعمال شده» و سپس بحث کرده‌اند که آیا این استعمال به نحو حقیقت است یا مجاز، اینها مفاهیم را با مصادیق اشتباه کرده‌اند، یعنی خیال کرده‌اند که در مورد اول، انشاء با بعث، مفهوماً یکی‌اند و یا در مورد ثانی، انشاء با امتحان، مفهوماً یکی است در حالی که چنین نیست. اینها اتحاد به حمل اولی ندارند بلکه مصداقاً یکی هستند و اتحاد به حمل شایع دارند یعنی در اولی، انشاء و بعث، در وجود خارجی متحدند بدین معنا که این انشاء، مصداق از مصادیق بعث است و هکذا در سایر امثله (پس موضوع له هیئت امر عبارت است از النسبة الطلبية او البعثية).

نظریات دیگر

۱. شهید صدر^۱ فرموده‌اند: «صیغه افعال، وضع شده برای دلالت بر نسبت ارسالیه و دفعیه و تحریکیه؛ اما گاهی، دفع و ارسال، تکوینی است و گاهی، تشریعی و عنایی

است که ما نحن فيه همین است». سپس، در ص ۵۰، معانی کثیره صیغه امر را ذکر می‌کنند و می‌فرمایند: «المعروف بين المحققين المتأخرين ان الاختلاف في موارد هذه المعاني بحسب الحقيقة في دواعي الاستعمال الا المعنى المستعمل فيه فانه واحد، وهو النسبة الارسالية». منتهی دواعی فرق دارد.

۲. میرزای نایینی^۱ می‌فرماید: هیئت امر فقط دلالت می‌کند بر نسبت ایقاعی، منتهی دواعی مختلف است. حتی در طلب هم استعمال نشده بلکه «ان کان ایقاع النسبة بداعی البعث والطلب يوجد مصداق من کلی الطلب عند استعمال الصیغه».

۳. آخوند (در کفایه) فرموده‌اند: صیغه افعال 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. آیه‌الله حکیم^۲ همان تعبیر مظفر را دارد که موضوع له نسبت طلبی است.

۵. آقا ضیاء^۳ می‌فرماید «مدلول صیغه افعال، طلب الانشائی یا نسبت ارسالی است» و همان بیانات دیگران را دارد.

۲. ظهور صیغه امر در وجوب

آیا صیغه افعال و ما فی معناها ظهور در وجود دارد یا ظهور در استحباب دارد؟

در این جا در دو مقام بحث می‌شود:

۱. در اصل ظهور صیغه افعال.

۲. در منشأ ظهور صیغه افعال.

گاهی صیغه افعال، به کمک قراین، دلالت بر وجوب دارد و گاهی به کمک قراین، دلالت بر استحباب دارد ولی بحث ما در این جا 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 نهايةالاککار، ج ۱ و ۲، ص ۱۷۷.

اما در این که «صیغه افعال، ظهور در چه دارد؟» اقوال فراوانی وجود دارد:

۱. قیل: صیغه افعال، ظهور در وجوب دارد (وهو قول الاكثر).
 ۲. قیل: صیغه افعال، ظهور در استحباب دارد (وهو قول الجبائیان).
 ۳. قیل: صیغه افعال، ظهور در مطلق الطلب دارد و وضع شده برای مطلق الطلب که اعم است از طلب وجوبی و استحبابی (وهو قول المحقق العراقي).
 ۴. قیل: صیغه افعال، مشترک لفظی است مابین وجوب و استحباب، و برای هر کدام جداگانه وضع شده است [وهو قول السيد المرتضى رحمته الله].
- جنا ب مظفر می فرمایند:

به نظر ما، صیغه افعال، 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 این که «منشأ و سرچشمه ظهور چیست؟» سه قول است:

۱. منشأ ظهور، وضع واضح است. یعنی واضح لغت عرب، صیغه افعال را وضع نموده برای دلالت کردن بر وجوب. بنابر این اگر در استحباب به کار برده شود، مجاز خواهد بود (وهذا قول مشهور القدماء).
۲. منشأ ظهور، انصراف (یکی از مقدمات حکمت) است. یعنی واضح، صیغه افعال 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 فيه است نه قید موضوع له.

۳. منشأ ظهور، حکم عقل است. بدین بیان که: هنگامی که امری از مولی صادر شد، عقل، مستقلاً در باب اطاعت و عصیان، حکم می کند به این که به مقتضای حقوقی

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 می‌پذیرد و می‌فرماید:

به نظر ما در این جهت هیئت امر یعنی صیغه افعال با ماده امر (یعنی «ا»، م، ر) فرقی ندارد، همان‌طوری 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 می‌گوییم: هیئت امر وضع شده است برای نسبت طلبی و همیشه هم در همین معنا استعمال می‌شود و دلالت کردن آن بر وجوب، به توسط حکم عقل است.

البته در باب هیئت امر، یک اولیتی وجود دارد که این اولویت باعث می‌شود هیئت دارای امتیازی باشد و آن اولویت عبارت است از این‌که: وجوب و یا استحباب، یک سلسله معانی اسمیه‌ای هستند که استقلالاً قابل تصور هستند و می‌توانند طرف نسبت در قضیه واقع شوند و قبلاً گفتیم که هیئت امر دلالت بر معنای مستقلی ندارد بلکه دلالت بر نسبت طلبی می‌کند، 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 اینها ندارد و برای اینها وضع نشده است (ویشهد لما ذکرنا).

با توجه به مطالب ذکر شده، می‌گوییم چه در مواردی که صیغه افعال در وجوب استعمال شده و چه آن‌جاها 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 علیهم‌السلام جمع نموده‌اند مابین واجبات و مستحبات با یک صیغه یا با یک اسلوب؛ مثلاً فرموده «اغْتَسِلْ لِلْجُمُعَةِ وَالْجَنَابَةِ» یا قرآن فرموده «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» که مراد از مغفرت، سبب مغفرت است و سبب مغفرت، هم واجبات هستند و هم مستحبات. یا مثلاً قرآن فرموده «فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ» که خیرات، جمع محلی بلام است و شامل واجبات و مستحبات، هر دو، می‌شود.

بیان این که «چگونه این جمع، شاهد بر مانحن فیه است». اگر وجوب و استحباب، از قبیل دو معنا برای صیغهٔ افعال 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 می‌آمد:

۱. صیغهٔ افعال، 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 مجازاً در مطلق الطلب به نحو عموم الاشتراک یا عموم المجاز. و حال آن که کلیه احتمالات باطل است به جهت این که: احتمال اول و دوم مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد است و در مقدمهٔ ۱۳ کتاب ثابت شد که این از محالات است اما احتمال سوم باطل است به دو جهت:

اولاً: این، تجوز و مجاز گویی است و ما دلیل و قرینه‌ای بر آن نداریم.

ثانیاً: با اسلوب روایات وارده نمی‌سازد.

«بدهة انه لا يعقل ان يوجد الطلب بالاحد خاص من الشدة والضعف اذ لا يمكن الكلّي بالاحد».^۱

یا شاید همان بیان صاحب معالم باشد در جواب قایلین به قدر مشترک که فرمود: نداریم جایی که صیغهٔ افعال در روایات و آیات در مطلق طلب استعمال شود.

پس به این نتیجه می‌رسیم که در این گونه موارد و به طور کلی در همه جا صیغهٔ افعال 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. جمله‌های خبری دو دسته‌اند:

۱. بعضی‌ها ظاهراً و باطناً در مقام اخبار از واقعیتی است که در گذشته موجود بوده

یا الان موجود است یا در آینده موجود خواهد شد. مثل: ضرب زید، سیضرب زید، زید ضارب الان.

۲. جمله‌های خبری‌ای که به ظاهر لباس اخبار دارد ولی باطناً و حقیقتاً در مقام انشا و طلب هستند و دلالت می‌کنند بر طلب الفعل. مثلاً راوی از امام علیه السلام می‌پرسد که غسل یا وضو یا نماز من فلان ایراد را داشت چه کنم؟ امام علیه السلام می‌فرماید: یغتسل، یصلی. یا می‌فرماید: یعید غسله، وضوئه، صلاته. و معنایش آن است که باید این کار را انجام بدهد. حال آیا جمله‌های خبری‌ای که دلالت بر طلب می‌کنند، ظهور در وجوب دارند یا ظهور در استحباب؟ همان اقوالی که در رابطه با خود صیغه افعال بود، در رابطه با این‌گونه از جملات خبری هم هست و اساساً ما قبلاً عنوان بحث را تعمیم دادیم و گفتیم صیغه افعال و ما شابهها. یا قبلاً گفتیم صیغه افعال و نحوها. یا به تعبیر صاحب معالم، صیغه افعال و مافی معناها، پس تمام احکامی که برای صیغه افعال بیان نمودیم، برای این دسته از جملات خبری هم هست و عقیده ما این است که همان‌طوری که صیغه افعال، ظهور در وجوب داشت، این دسته هم ظهور در وجوب دارند به همان دلیل قضاوت عقل. و همان‌طور که آن‌جا گفتیم «منشأ ظهور، حکم عقل است» این‌جا هم می‌گوییم. پس حکم این‌جا عیناً 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 می‌خواهد و این فعل از عبد مطلوب مولی است، این خواسته مولی، به هر مظهري که اظهار شود (قولاً، کتابتاً، اشارتاً)، باید عبد آن را انجام بدهد. و در صورتی هم که مولی مطلوب خود را قولاً اظهار می‌کند (هر قولی که باشد؛ فرق نمی‌کند که صیغه افعال باشد و یا جمله خبری)، و در جمیع اینها وقتی ما فهمیدیم که مولی عبدش را به انجام عمل تحریک و بعث نموده، عقل مستقلاً حکم می‌نماید به این که 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 افعال حکم می‌کرد به وجوب اطاعت، به همان مناط هم در این‌گونه از جملات خبری حکم می‌کند به لزوم اطاعت.

و بعضی ها [مثل آخوند^۱] گفته اند: دلالت جمله خبری در مقام طلب بر وجوب آکد است. و مؤکد تر است از دلالت جمله انشائی به جهت این که در جمله خبری، کان امام^۲ 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 مستقیماً 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. طیب تا امروز به بیمار می گفت: لاتشرب الماء، ولی امروز می گوید: اشرب الماء، یا خود مریض توهم می کرد که از شرب الماء باید دوری کند ولی طیب 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: واذا حللتهم فاصطادوا، 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 این که دلالت کند بر اباحه و یا استحباب و یا وجوب.

۳. مشهور علمای شیعه فرموده اند: ظهور در اباحه دارد.

۴. بعضی از عامه گفته‌اند: حکم این مورد بر می‌گردد به آن حکمی که قبل از منع یا توهم منع داشته. مثلاً اگر جلو تر واجب بوده، حالا هم دوباره واجب می‌شود و اگر مستحب بوده، مستحب می‌شود.

عقیده جناب مظفر: ایشان می‌فرمایند: به نظر ما قول آخوند ارجح است یعنی این‌گونه او امر فقط ظهور در ترخیص و رفع المنع دارند لا غیر؛ بدین دلیل که ما قبلاً گفتیم که دلالت امر بر وجوب، به حکم عقل است و عقل می‌گوید 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 حداکثر ترخیص ثابت است و به عبارت دیگر، اگر امر به داعی بعث صادر شود، این جا عقل حکم به لزوم انبعاث می‌کند 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 می‌شود بر حمل این دسته او امر 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 ثانیاً دلیل خاص می‌طلبد لهذا باید از دلیل دیگری حکم این موارد را روشن کرد.

اگر این امر عقیب حظر، قرینه‌ای به همراهش بود که دلالت می‌کرد بر صدور امر به داعی بعث یا دلالت می‌کرد بر صدور امر به منظور بیان اباحه، ما تابع قرینه و دلیل بودیم. ولی اینها از محل بحث خارج است زیرا بحث ما در مواردی است که امر فقط عقیب حظر و یا توهم حظر باشد و هیچ قرینه‌ای هم در کنارش یافت نشود.

۳. تعبدی و توصلی

تمهید

در این مبحث سوم، درباره واجب تعبدی و توصلی بحث می‌کنیم. اما مقدمتاً باید تعبدی و توصلی را تعریف و معنا کنیم. دو اصطلاح و دو تعریف برای تعبدی و توصلی ذکر می‌کنند:

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 نمی‌گردد. مانند: نماز، روزه، خمس، زکوة 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 می‌کند. **توصلی** عبارت است از واجباتی که قصد قربت در آنها معتبر نیست بلکه به هر قصدی که اتیان شوند، مقصود مولی حاصل می‌گردد چون مطلوب، اصل وجود آنهاست نه ایجاد آنها قربه الی الله تعالی. مثل: انقاذ غریق، دفن میت، ادای دین و ازاله نجاست از مسجد و غیره.

البته در این‌گونه 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، اساساً می‌تواند به کلیه اعمال و افعال و حرکاتش رنگ الهی بدهد، خوابش، خوراکش و همه کارهایش را برای خدا و رضای او انجام دهد که: صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة، 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. اینها را تعبدی گویند و وجه تسمیه‌اش به تعبدی آن است که ما ملاک و مصلحت آن را نمی‌دانیم و فلسفه‌اش برای ما روشن نیست و صرفاً از باب تعبد و تسلیم در مقابل امر الهی انجام می‌دهیم. یعنی چون خدای حکیم فرموده این عمل را انجام بده، ما هم انجام می‌دهیم. تعبدی، به این معنا، دایره‌اش وسیع‌تر 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 فلسفه‌اش برای ما معلوم باشد و کاملاً بدانیم که غرض مولی از امر به این عمل چه بوده. مثلاً می‌دانیم که مولی امر کرده

به نماز چون: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»، 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 این جا تعبدی و توصلی، به همان اصطلاح اولی مورد بحث است.

با توجه به این مقدمه، می‌گوییم: 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. مثلاً دستور آمده: ادفنوا موتاکم. ما نمی‌دانیم که دفن میت، واجب تعبدی است و یا توصلی. در این جا چه باید کرد؟ قاعده چیست؟ آیا اصل در واجبات، تعبدی بودن است و توصلیت بر خلاف اصل و محتاج به دلیل خاص است تا در نتیجه هر کجا شک کردیم، حمل کنیم بر تعبدیت؟ و یا اصل در واجبات، توصلیت است و تعبدی بودن محتاج به دلیل خاص است؟

در مسأله دو قول وجود دارد:

۱. گروهی از اصولیان گفته‌اند: الاصل فی الواجبات، التعبدیة الا ما خرج بالدلیل.

۲. گروهی دیگر گفته‌اند: الاصل فی الواجبات، التوصلیة الا ما خرج بالدلیل.

جناب مظفر می‌فرمایند: قبل از این که ما عقیده خودمان را بیان کنیم و برای آن استدلال نماییم، مقدمتاً چهار مطلب را توضیح می‌دهیم:

منشأ اختلاف و تحریر آن

امر اول بیان سرچشمه این اختلاف و ریشه این نزاع است. می‌گوییم که این اختلاف، به نوبت خود، از یک اختلاف دیگری سرچشمه می‌گیرد و آن این است که: آیا متکلم

و مولی می تواند قصد قربت به معنای قصد امتثال امر را در متعلق امر خودش، اخذ کند و یا نمی تواند؟

لاشبهه در این که مولی می تواند متعلق امر خودش را به طهارت یا استقبال الی القبلة و ... مقید کند. مثلاً بگوید: صل مع الطهارة یا عن الطهارة، صل مع الاستقبال، صل مع السورة و ... اما آیا می تواند متعلق امرش را به قصد قربت مقید کند یا نه؟ مثلاً می تواند بگوید: صل مع قصد القربة یا نمی تواند؟

در مسأله دو نظر است:

۱. جمعی قایل به امکان هستند.

۲. جمعی قایل به استحاله هستند و هر کدام ادله ای دارند (کما سیأتی).

آن کسانی که قایل به امکان هستند، اینها مقتضای اصل در نظرشان توصیلت است و تعبدیت محتاج به دلیل خاص است. به جهت این که اینها در موارد مشکوک می توانند به اطلاق کلام تمسک کنند و بگویند: مولی در مقام بیان بوده و برای او ممکن هم بود که این قید قصد قربت را بیاورد به این که بگوید: صل مع قصد القربة، در عین حال نیاورده، معلوم می شود که این قید در غرض مولی دخالت ندارد و اصل انجام عمل مطلوب مولی است و الا اگر آن قید دخالت داشت، حتماً مولی کلامش را مقید به این قید می کرد. پس این دسته می توانند به اصالة الاطلاق تمسک کنند و نتیجه بگیرند عدم دخالت قصد قربت را فالاصل فی الواجبات التوصیلة. لایخفی که بنابر قول به وضع الفاظ عبادات للاعم این حرف صحیح است ولی بنابر قول به صحیح جای تمسک به اطلاق نیست.

اما کسانی که قایل به استحاله اخذ قصد قربت در متعلق امر شده اند، در موارد مشکوک می توانند به اطلاق کلام تمسک کنند. بیان این مطلب را در قالب دو سؤال و جواب مطرح می کنیم:

الف. تعریف اطلاق و تقييد و نسبت بين آن دو چیست؟

جواب: به طور کلی وقتی دو امر را با هم مقایسه می کنیم، یا با یکدیگر متباین هستند و یا این که دو لفظند و دارای یک معنا هستند و مترادف هستند. اطلاق و تقييد

داخل در متباینان هستند. دوباره متباینان هم، یا مثلاًن هستند و یا متخالفان و یا متقابلان. اطلاق و تقیید از جمله متقابلان‌اند. باز متقابلان هم، یا تقابل‌شان تقابل تناقض است (کالوجود والعدم) یا تقابل تضاد است (کالسواد والبیاض) یا تقابل ملکه و عدم ملکه است (کالعمی والبصر) یا تقابل تضایف است (کالفوقیة والتحتیة). در این‌که اطلاق و تقیید در کدام قسم از متقابلانند، بین علما اختلاف است.

۱. بعضی‌ها گفته‌اند: تقابل بینهما، تقابل ایجاب و سلب است که اطلاق امر عدمی است و تقیید امر وجودی است.

۲. مشهور علما (از زمان سلطان العلماء) می‌گفتند: تقابل بینهما، تقابل تضاد است که هر دو امر وجودی هستند.

۳. مشهور علما (از زمان سلطان العلماء تا به امروز) می‌گویند: تقابل‌شان تقابل ملکه و عدم ملکه است (مثل عمی و بصر). مرحوم مظفر همین را انتخاب می‌نماید و روی همین اساس اطلاق و تقیید را تعریف می‌کنند به این‌که: تقیید عبارت است از ملکه و امر وجودی، که همان قید داشتن باشد (مثل رقبۃ مؤمن) و اطلاق عبارت است از عدم تقیید فیما یمکن ان یکون مقیداً، یعنی کلامی که قابلیت تقیید را داشت اگر ما آن را مقید نکردیم، نامش را اطلاق می‌گذارند.

حال روی دو مبنای قبل، اطلاق و تقیید متلازم نیستند در امکان و استحاله؛ اما روی مبنای سوم، اطلاق و تقیید متلازمان هستند امکاناً و استحاله، بدین معنا که هر کجا تقیید ممکن بود، اطلاق هم ممکن است (مثل تقسیمات اولیه برای واجب) و هر کجا تقیید ممکن نبود، اطلاق هم ممکن نیست (مثل تقسیمات ثانویه برای واجب).

ب. چرا قایل به استحاله نمی‌تواند به اطلاق کلام تمسک کند؟

جواب: به جهت این‌که بنابر قول به استحاله، از راه عدم التقیید نمی‌توان کشف نمود اطلاق را، چون این‌که مولی کلامش را مقید نکرده در او، دو احتمال می‌رود:

۱. چون این قید در غرض مولی دخالت نداشت، لذا نیارود.

۲. چون نمی‌توانست مقید کند و آوردن قید، تالی فاسد داشت لذا مقید نکرد پس

نتوان گفت اطلاق دارد.

حال اگر احتمال اول متعین بود از عدم تقیید کشف می‌کردیم اطلاق را اما هر دو احتمال موجود است پس نتوان به اطلاق کلام تمسک کرد.

حال که قایلین به استحاله در موارد مشکوک دست‌شان از اصالة الاطلاق (که یک اصل لفظی است) کوتاه شد چه باید بکنند؟

باید مراجعه کنند به اصول عملی و اصل عملی‌ای که در این جا جریان پیدا می‌کند، عبارت است از اصالة الاحتیاط یا اصالة الاشتغال عقلی. به این بیان که ما یقین داریم که نماز مثلاً بر ما واجب شده یا دفن میت بر ما واجب شده. پس اشتغال یقینی به تکلیف داریم. حال نمی‌دانیم که آیا قصد قربت در آن لازم است یا نه؟ و در نتیجه شک می‌کنیم که آیا عمل، بدون قصد قربت، موجب امتثال می‌گردد یا نه؟ در این جا عقل می‌گوید. الاشتغال الیقینی يستدعی 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 أجمالاً به اهم آنها اشاره می‌شود:

۱. قصد امتثال امر خداوند که چون خداوند اهل للطاعة والعبادة لذا امر او را امتثال می‌کنیم (هذا قول المشهور).
 ۲. قصد کند شکر نعمت‌های بی‌پایان 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 هر آنچه مأمور به بود، محبوب مولی هم هست و لاعکس کلیاً.
 ۵. به قصد ملاک و مصلحت انجام دهد که چون در این مصلحتی خداوند قرار داده، من به جا می‌آورم برای نیل به آن مصلحت.
 ۶. به قصد رسیدن به ثواب و دوری از عقاب این عمل را انجام دهد چنان‌که در حدیث علوی آمده: ان قوما عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار.
- انواع دیگری هم برای قصد قربت گفته شده است.

یک نکته

در آینده مکرر بحث خواهیم کرد که آیا در عبادیت عبادت، امر فعلی از سوی مولی لازم است یا این که ملاک امر هم باشد کافی است یعنی ولو امر فعلی نباشد اما مصلحت در کار باشد کافی است؟ مشهور (منجمله 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 آن که 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 اینها 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

واجبات دارای دو نوع تقسیمات هستند:

۱. تقسیمات اولیه، ۲. تقسیمات ثانویه.

ابتدا تقسیم اول را بیان می‌کنیم و هدف ما از این بیان آن است که می‌خواهیم بگوییم: اطلاق و تقیید در تقسیمات اولیه ممکن است و هر کجا شک کردیم در شرطیت یا جزئیت امری، می‌توانیم به اطلاق کلام تمسک نموده و جزئیت یا شرطیت آن امر مشکوک را برداریم.

حال تقسیمات اولیه عبارت‌اند از تقسیماتی که عارض می‌شود بر ذات الوجوب با قطع نظر از تعلق امری به آن واجب. مثلاً صلوة که یکی از واجبات اسلامی است، فی حد ذاته به تعداد اجزا و شرایطی که برایش متصور است، منقسم می‌شود به:

۱. صلوة با سوره و صلوة بدون سوره.

۲. نماز با سلام و نماز بی‌سلام.

۳. نماز با طهارت (مائه یا ترابیه) و نماز بی‌طهارت.

۴. نماز با استقبال و نماز بی‌استقبال.

۵. نماز با ساتر و نماز بدون ساتر.

۶. نماز با رکوع و نماز بی‌رکوع.

اینها را تقسیمات اولیه می‌گویند به جهت این که اینها عارض می‌شوند بر ذات صلوة با قطع نظر از تعلق امری یا نهی به آن عمل. حال در رابطه با تقسیمات اولیه، در دو مقام بحث می‌شود:

۱. مقام ثبوت یا تصور یا احتمالات که در این مقام، صرفاً هدف این است که در مسأله 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 کدام‌ها دلیلی ندارد؟

مقام ثبوت

واجب را با هر یک 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 شیء است یعنی مشروط و مقید است به وجود آن خصوصیت و مولی در هنگام حکم به وجوب این واجب،

وجود آن خصوصیت را اعتبار نموده مثل: طهارت، استقبال الی القبلة، رکوع، سجود و ... بالنسبة به نماز که حکم به وجوب صلوة، مقید به وجود این قیود است نماز با طهارت واجب است، نماز با رکوع واجب است و ... نه بدون اینها. در این صورت واجب را نسبت به این خصوصیات، به شرط شیء 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، رقیق، علم و جهل، بیاض و سواد و ... نسبت به نماز حکم به وجوب صلوة نه مقید است به وجود اینها و نه به عدم اینها. 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 این که وجود فلان خصوصیت در نماز لازم است. مثل طهارت، استقبال، ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾. گاهی همان دلیل دلالت نموده بر این که عدم فلان خصوصیت در نماز لازم است. مثل این که دلیل گفته حدث قاطع صلوة 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 مداخلیت 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 وجوداً یا عدماً. در چنین موردی، تمسک می کنیم به اصالة الاطلاق و نفی می کنیم دخالت این خصوصیت را وجوداً و عدماً و ثابت می کنیم که واجب، نسبت به این خصوصیت، لا بشرط است. البته مشروط بر این که مقدمات حکمت فراهم باشد یعنی اطلاق و تقیید ممکن باشد؛ مولی در مقام بیان باشد؛ قرینه بر خلاف اقامه نکند؛

قدر متیقن به حساب مقام مخاطب مخاطب، انصرافی هم نباشد (کما سیأتی در مبحث مطلق و مقید ان شاء الله تعالی).

اطلاق و تقیید در تقسیمات ثانویه ممکن نیست

در این مقدمه رابعه، تقسیمات ثانویه را بیان می‌کنیم و هدف ما این است که بگوییم: اطلاق و تقیید در اینها جا ندارد.

تقسیمات ثانویه عبارت‌اند از تقسیماتی که عارض می‌شوند بر واجب پس از تعلق امر به آن واجب که تا حکمی نباشد، این تقسیمات در کار نیست. و وجه تسمیه‌اش به ثانویه بر همین اساس است که ذات العمل اولاً و بالذات منقسم به این اقسام نمی‌شود بلکه پس از تعلق امر این تقسیمات پیدا می‌شود لذا در این مرحله ثانیه، این تقسیمات را دارد. مثال: نماز در خارج یا به قصد امثال امر انجام می‌گیرد و یا بدون قصد امثال امر انجام می‌گیرد. این تقسیم وقتی متصور است که امری باشد و یا مثل تقسیم صلوة به صلوتی 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 واقعاً؛ تا حکمی و وجوبی نباشد، علم و جهل نسبت به او معنا ندارد. و روی همین اساس، امامیه می‌گویند: احکام واقعی مشترک است مابین عالم و جاهل؛ بر خلاف اشاعره که می‌گویند: احکام الله واقعی مختص به عالمین است (کما سیأتی در مقدمه ۱۱، مباحث حجت از اصول فقه).

حال می‌خواهیم 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 شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له».

با توجه به این مقدمه، می‌گوییم: در این تقسیمات ثانویه، تقیید محال است یعنی مولی نمی‌تواند متعلق امر خود را مقید کند به قصد قربت به معنای قصد امثال امر و یا مقید کند به علم داشتن به جهت این که قصد امثال امر، فرع بر وجود امر است تا در

واقع امری نباشد، قصد امثال امر معنا ندارد، پس فرع او است.

حال اگر قصد امثال امر در متعلق امر اخذ شود، معنایش این است که رتبه‌اش مقدم بر خود امر است در حالی که قصد امثال، فرع بر امر است، آن‌گاه یلزم چیزی که رتبه مقدم 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 متقدماً قد صار متأخراً و ما فرضناه متأخراً صار متقدماً و هو خلف» و به یک بیان، دور است یعنی قصد امثال امر متوقف است بر وجود امر تا امری نباشد، قصد امثال امر معنا ندارد. از آن طرف اگر قصد امثال در متعلق امر اخذ شود، خود امر هم متوقف بر قصد امثال امر است «فیلزم توقف الشيء علی نفسه و هذا دور و هو مستلزم لتقدم الشيء 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 ملکه‌اند و متلازمان هستند امکاناً و استحاله و در هر کجا که تقیید ممکن باشد، اطلاق هم ممکن است و هر کجا تقیید ممکن نبود، اطلاق هم ممکن نیست. پس، از راه عدم التقیید نتوان کشف کرد اطلاق را.

نتیجه

پس از این که مقدمات بحث را دانستیم، حال بر می‌گردیم به اصل بحث: بحث در این بود که آیا «الاصل فی الواجبات التوصلية و تعبدية» محتاج به دلیل است؟

و یا این که «الاصل فی الواجبات التعبدية و توصلية» محتاج به دلیل است؟

در مسأله دو قول است و هر کدام برای خود ادله‌ای دارند که در کتب مفصله ذکر شده است و جناب مظفر به طور مختصر مطلب را عنوان نموده:

۱. جمعی از اصولیان معتقدند به این که «الاصل فی الواجبات التعبدية الا ما خرج بالدلیل» پس هر کجا شک کردیم، باید عمل را به قصد قربت به جا آوریم. اینها دلیل‌شان این است که: در این گونه موارد، ما به اطلاق کلام که نمی‌توانیم تمسک کنیم تا قید قصد امثال را نفی کنیم و از طرفی دلیلی هم نداریم که بشود به پیکره عمل بدون قصد قربت اکتفا نمود لذا نوبت می‌رسد به اصول عملی؛ و اصلی که در این جا جاری

می شود، اصالة الاحتیاط است. به جهت این که اشتغال یقینی داریم عقل می گوید باید کاری کنی که فراغت یقینیہ تحصیل کنی و این هم به اتیان عمل است با قصد قربت.

۲. و جمعی بر آنند که «الاصل فی الواجبات التوصیة الا ما خرج به بالدلیل» پس هر کجا شک کردیم در مورد واجبی، حکم به توصلی بودن می کنیم. و این دسته که قایل به توصلیت هستند، نه از باب این است که به اطلاق امر مولی تمسک می کنند چون ما قبلاً ثابت کردیم که این جا تقیید به قصد امتثال محال است پس اطلاق هم نسبت به آن محال است و نه از باب تمسک به اصل براءت است چون اصل براءت در مورد شک در تکلیف جاری می شود و ما این جا 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. این جاها جای براءت 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 التوصیات) در این جا به ذات الفعل امر می کند. مثلاً می گوید: طهر ثیابک و بدنک للصلوة.

و گاهی عمل با قیدی به نام قصد قربت یا سایر خصوصیات (که فعلاً 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 این جا دست مان 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، حتماً مقید می کرد به امر ثانی تا مرادش را

فهمانده باشد اگر متمم الجعل را آورد این جا نامش را می‌گذاریم نتیجه التقید که اصطلاحاً تقید نمی‌گویند ولی در نتیجه با تقید مشترک است و همان کار تقید را (که تضیق دایره مأمور به است) انجام می‌دهد و اگر نیاورد، نامش را می‌گذاریم نتیجه الاطلاق که اصطلاحاً اطلاق نگویند ولی در نتیجه با اطلاق اشتراک دارند و همان توسعه را می‌رساند. با توجه به این مقدمه (که تفصیلش در جلد ثانی اصول، مقدمه ۱۱، مباحث حجت خواهد آمد) می‌گوییم این مسلم است که مأمور به، از حیث اطلاق و تقید، دایره 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 میسر 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 نمی‌تواند 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 راه‌های ممکن، این است که دو امر و دستور انشا کند؛ نخست یک امر انشا کند نسبت به ذات الفعل. مثلاً بگوید: «صل یا اقیموا الصلوة». سپس امر دیگری انشا کند و خصوصیت قصد قربت را بیان کند به این که بگوید «افعل صلوتک بقصد القربة». و این دو امر، دو امتثال مستقل ندارد بلکه سقوطاً و ثبوتاً 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) می‌گوییم: اگر مولی در مقام بیان باشد و به فعلی امر کند (مثلاً «ادفنوا موتاکم») و امر دیگری به عنوان مبین امر اولی نیاورد و نگوید «افعل هذا الفعل مع قصد القربة»، ما کشف می‌کنیم که قصد امتثال در غرض مولی دخالت نداشته و گرنه حتماً بیان می‌کرد. این نامش اطلاق مقامی است.

پس به نظر ما «الاصل فی الواجبات التوصلية الا ما خرج بالدلیل أنها تعبدية».

(فرق اطلاق مقامی با اطلاق لفظی آن است که در اطلاق لفظی یا لحاظی، خود همان دلیل اول قابل تقييد است به خلاف اطلاق مقامی).

۳. اطلاق صیغه امر و عینیت

آیا صیغه افعال، ظهور در واجب عینی دارد یا ظهور در واجب کفائی؟ به عبارت دیگر آیا از اطلاق صیغه افعال، 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: صلوٰه یومیه 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 هر کس 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 فعلاً آنچه مربوط به بحث ماست، بیان این امر است که صیغه افعال، 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 این جا ما تابع دلیل هستیم. و گاهی به دلیل خاص، ثابت شده که واجبی عینیت دارد. باز هم ما تابع دلیل هستیم (مثل نماز یومیه 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 امثال در باب اوامر، عقل است و به عقل که مراجعه می کنیم، می گوید مادام

که یقین ندادی که با فعل غیر، این عمل از دوش تو سقوط می‌کند، بر تو لازم است که آن فعل را به جا آوری. پس الاصل فی الواجبات العینیه الا ما خرج بالدلیل و ثبت کونه کفائاً.

۵. اطلاق صیغه و تعینیت

آیا صیغه افعال، ظهور در وجوب تعینی دارد و یا وجوب تخیری؟ به عبارت دیگر، از صیغه فعل، عند الاطلاق، وجوب تعینی استفاده می‌شود و یا وجوب تخیری؟ مقدمتاً می‌فرماید: واجب از یک نظر منقسم می‌شود به دو قسم: ۱. تعینی، ۲. تخیری.

واجب تعینی عبارت است از آن واجبی که معیناً و مشخصاً خود او واجب است و شیء دیگری نیست که در عرض او باشد و جای او را بگیرد. به بیان دیگر، عدل و بدیل ندارد اما بدیل و جانشین، گاهی طولی است و گاهی عرضی. واجب تعینی، بدیل عرضی ندارد اما طولی ممکن است داشته باشد. مثل نماز یومیه که چیز دیگری جای نماز را پر نمی‌کند که بر انسان واجب باشد یا نماز بخواند و یا مثلاً تصدیق کند بلکه معیناً باید نماز بخواند.

واجب تخیری آن است که بدیل و جانشین دارد و خود او معیناً واجب نیست. مانند خصال کفاره عمدی، کسی که در ماه رمضان عمداً روزه را افطار می‌کند، بر او واجب است که یکی از سه کار را بکند: یا دو ماه پی در پی روزه بگیرد (صیام شهرین متتابعین) و یا یک بنده آزاد کند و یا شصت مسکین را اطعام کند. یا مثل کفاره حنث قسم که کسی که قسم جلاله بخورد و سپس قسم خود را بشکند، کفاره اش یکی از این سه کار است: ۱. «إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ»، ۲. «أَوْ كِسْوَتُهُمْ»، ۳. «أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ». ۱. حال بحث در این است که آیا صیغه افعال عند الاطلاق ظهور در کدام یک دارد؟

می‌فرماید: گاهی ما دلیل خاص داریم بر این که فلان واجب، واجب تعینی است

(كصلوة اليوميه) وگاهی دلیل خاص قائم است بر این که فلان واجب، واجب تخییری است (ككفارة الافطار العمدی) وگاهی 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 این که می گوئیم 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، حتماً مولی به توسط «او» ی عاطفه او را ذکر می کرد؛ حال که ذکر نکرده، معلوم می شود معیناً 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 افعِل، ظهور در وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری؟ مقدماً 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 مستقلاً واجب شده باشد نه به منظور رسیدن به یک واجب دیگر. مانند: صلوٰة یومیه، 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 طهارات ثلاث (یعنی وضو و غسل و تیمم) که مقدمه للصلاة واجب می شوند لا لانفسهما.

حال آیا از اطلاق صیغه افعِل کدام یک مستفاد است؟

می فرماید: گاهی به دلیل خاص ثابت شده که فلان واجب، واجب نفسی است (كالصلاة مثلاً).

و گاهی به دلیل خاص ثابت شده که فلان واجب، واجب غیری است (كالوضوء). و گاهی ما هستیم و اطلاق صیغه افعِل، مثلاً فرموده «اغتسل للجَنابة» و ما نمی دانیم که وجوب غسل جنابت، نفسی است یا غیری؟ از فعل امر، کدام مستفاد است؟

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 این که سخنی از مقدمیت لعل آخر باشد، ما می گوییم وجوب نفسی مراد است.

۷. الفور والتراخی

هفتمین بحث از مباحث صیغه افعال، مبحث فور و تراخی است. گاهی به دلیل خاص و قراین 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 زکاة و ...) باز هم تابع دلیل هستیم. انما الکلام در مواردی است که امری به نحو مطلق از مولی صادر شده. مثلاً فرموده «اکرم العلماء». ما نمی دانیم که آیا فوریت را اراده کرده یا تراخی را؟ آیا صیغه افعال عند الاطلاق دلالت بر فوریت می کند یا دلالت بر تراخی دارد؟

در مسأله چهار نظریه ذکر شده است:

۱. بعضی گفته اند صیغه افعال، ظهور وضعی دارد در فوریت یعنی برای فوریت وضع شده (وهذا قول الشيخ ومن تبعه).

۲. بعضی گفته اند صیغه افعال، ظهور وضعی در تراخی دارد یعنی وضع شده للتراخی و میرزا (در قوانین، صفحه ۹۵) فرموده: «واما القول بتعيين التراخی فلم نقف علی مصرح به».

۳. بعضی گفته اند صیغه افعال، مشترک لفظی است بین الفور والتراخی یعنی دو بار وضع شده؛ یک بار للفور و یک بار للتراخی (وهو قول السيد والشهيد ومن تبعهما).

۴. بعضی گفته اند صیغه افعال، نه وضع شده برای فوریت تنها و نه برای تراخی تنها و نه مشترک لفظی است بینهما، بلکه اساساً صیغه افعال هیچ گونه دلالتی بر فوریت و تراخی ندارد نه بالوضع و نه بالاطلاق و نه بحکم العقل. و اگر بخواهیم فوریت با 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 (وهذا رأی المشهور).

جناب مظفر می فرماید:

حق در نزد ما همین قول رابع است و دلیل ما این است که صیغه افعال، دارای هیئت و ماده‌ای است مثلاً «اضرب» هیئتی دارد که بر وزن افعال است (همزه وصل مکسوره در اول و علامت جزم در پایان) و ماده‌ای 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: قبلاً 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 هر کدام معنای مستقل و اسمی هستند که هیئت بر آنها دلالتی ندارد، لاحقیتاً و لامجازاً (فأین الفور او التراخی؟).

پس صیغه افعال، عند التجرد عن القرائن، دلالت بر فور یا تراخی ندارد بلکه دلالت بر نسبت طلبی می کند (هذا بالنظر الى نفس الصیغة).

آنچه تا به حال گفتیم، درباره نفس صیغه افعال بود با قطع نظر از ادله خارجی؛ و روشن شد که صیغه افعال، بنفسها، ظهور در فور یا تراخی ندارد. حالا می خواهیم ببینیم آیا صیغه افعال، 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 زکاة و ...) و برای اثبات این ادعا، به دو آیه از آیات قرآن استدلال نموده اند:

الف. آیه مسارعت در سوره آل عمران، آیه ۱۳۳ «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ»:

۱. مغفرة یک معنای حقیقی دارد و یک معنای مجازی. معنای حقیقی آن، آمرزش

و بخشش گناهان است که مختص به خداوند است؛ تنها او آمرزنده است «وَمَنْ يَغْفِرْ
الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ»، «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا». و معنای مجازی آن، فعل مأمور به و
اینان 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: «سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ».

۲. کلمه «سارعوا» در آیه شریفه، فعل امر است و قبلاً ثابت شد که صیغه افعال،
ظهور در وجوب دارد منتهی به حکم عقل.

با توجه به این دو مقدمه می‌گوییم:

۱. سارعوا فعل امر است و هر فعل امری ظهور در وجوب دارد. پس سارعوا
ظهور در وجوب دارد (ای يجب المسارعة الى سبب المغفرة).

۲. يجب المسارعة الى سبب المغفرة و اتیان المأمور به سبب المغفرة فیجب
المسارعة الى اتیان المأمور به (وهو مساوق للفورية).

ب. آیه استباق در سوره بقره، آیه ۱۴۸ «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»:

۱. استبقوا فعل امر است و قبلاً 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 می‌شود بعمومه؛
و از جمله خیرات و بلکه مصداق کامل خیرات، اتیان به مأمور به است.

با توجه به این دو مقدمتین می‌گوییم:

۱. استبقوا فعل امر است و هر فعل امری ظهور در وجوب دارد. پس استبقوا ظهور
در وجوب دارد (ای يجب الاستباق الى الخیرات).

۲. يجب الاستباق الى الخیرات و اتیان المأمور به من الخیرات فیجب الاستباق الى
اتیان المأمور به (وهو مساوق للفورية).

جواب: جناب مظفر، از استدلال به هر دو آیه، دو جواب می‌دهند:

۱. اسباب مغفرت در آیه اول، هم شامل واجبات می‌شود و هم شامل مستحبات،

چون هر دو سبب مغفرت الهی هستند چنان‌که کلمه «الخيرات» در آیه ثانیه، عام است و شامل واجبات و مستحبات هر دو می‌شود و تخصیص نخورده به واجبات. و در خصوص مستحبات، بلا اشکال، مسارعت و استباق واجب نیست به جهت این‌که در مستحبات، اصل عمل رأساً ترکش جایز است تا چه رسد به این‌که فوریت واجب باشد و چون این دو آیه بعمومها شامل مستحبات هم می‌شود، این قرینه می‌شود که کلمه سارعوا و استبقوا دال بر وجوب نیست.

۲. بر فرض قبول کنیم که این دو آیه اختصاص به واجبات دارد و شامل مستحبات نمی‌شود، باز هم می‌گوییم ناچاریم در این دو آیه از ظهور صیغه افعال در وجوب رفع ید کنیم و این دو را حمل بر استحباب کنیم به جهت این‌که ما از ادله خارجی به دست آورده‌ایم 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 مأمور به‌ای، ناچاریم به دنبال این موجب 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 اموال 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، این جا «به طور عام گفتن» ناپسند است و عقلا به ریش این گوینده می‌خندند و یا مثال‌هایی که در معالم آمده «اکلت کل رمانه فی البستان. اخذت کل مافی الصندوق من الذهب. کل من دخل داری فهو حر. و ...» و کلام قبیح از متکلم حکیم صادر نمی‌شود. 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

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. مثلاً: اکرم العلماء الاعلماء الصرف والنحو والکلام والاصول والرجال و... که فقط علمای فقه در تحت آن بماند.

تخصیص کثیر، آن است که جمع کثیری را اخراج کند (مثلاً ۴۰ درصد را).

تخصیص قلیل، آن است که جمع قلیلی را اخراج کند (مثلاً 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. المرة والتکرار

گاهی صیغه افعال، به کمک قراین خارجی، دلالت بر مره و دفعتهاً واحدتاً می کند. مانند: اضرب زیداً مرثاً او دفعتهاً واحدتاً.

و گاهی صیغه افعال، به کمک قراین خاص، دلالت بر تکرار و دفعات می کند. مانند: اضرب زیداً مکرراً و دائماً و...

و گاهی صیغه افعال، مجرد است از هر گونه قرینه‌ای که دال بر فور یا تراخی باشد. مثل این که فقط گفته: اضرب زیداً.

در قسم اول و دوم که دلیل خاص داریم، ما تابع دلیل هستیم. کلام در قسم سوم است؛ در این جا هم در دو مقام بحث می کنیم:

۱. ظهور وضعی، ۲. ظهور اطلاقی.

اما ظهور وضعی، چهار نظریه وجود دارد:

۱. صیغه افعال وضع شده برای دلالت بر مره؛ و استعمالش در تکرار، مجاز است.

۲. صیغهٔ افعال وضع شده برای دلالت بر تکرار؛ و استعمالش در مره مجاز است.
 ۳. صیغهٔ افعال مشترک لفظی است بین المره و التکرار و برای هر یک جداگانه وضع شده.

۴. صیغهٔ افعال نه ظهور وضعی در مره دارد و نه در تکرار و نه مشترک لفظی است بلکه اساساً بر مره یا تکرار هرگز دلالت ندارد مگر به کمک قرینه، فقط دلالت بر طلب نفس طبیعت و ماهیت می‌کند.
 جناب مظفر می‌فرماید:

حق همین قول چهارم است و دلیل ما این است که صیغهٔ افعال (مانند اضرب) ماده‌ای و هیئت دارد. ماده‌اش «ضرب» است و هیئت، هیئت «افعل». حال، صیغهٔ افعال، نه «بمادتها» و نه به «هیئتها» به هیچ کدام دلالت بر مره یا تکرار ندارد.

اما به ماده، دلالت بر اصل حدث (یعنی زدن) می‌کند و دلالت بر خصوصیات «زدن» ندارد.

اما به هیئت هم، دلالت بر نسبت طلبی می‌کند و لاغیر (فأین المره او التکرار؟).
 اما ظهور اطلاقی: دانستیم که صیغهٔ افعال، ظهور وضعی در مره یا تکرار ندارد. حال می‌خواهیم 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 می‌شود؟
 می‌فرماید:

به نظر ما، اطلاق صیغه اقتضا می‌کند جواز اکتفا به مره و دفعهٔ واحده را.

۱. قانون، در باب ایجاد و اعدام طبیعت، این است که: اگر بخواهد موجود شود، الطبیعة توجد بوجود فردما کما توجد بوجود افراد کثیر. مثلاً نخستین فرد بشر که (آدم علیه السلام) بود) وقتی موجود شد، کلی طبیعی انسان هم در خارج موجود شد. و اگر بخواهد معدوم شود، الطبیعة تنعدم بانعدام جمیع افرادها. باید جمیع افراد آن، در جمیع ازمنه، معدوم شوند تا طبیعت معدوم شود (کما سیأتی در نواهی ان شاء الله تعالی).

۲. در فلسفه و اصول گفته می‌شود 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 می‌گویند و وجود ثانی و ثالث را صرف الوجود نگویند؛ لذا گفته‌اند: صرف الشیء لایثنی ولایتکرر. دو بردار نیست قابل تکرار هم نیست.

مطلق الوجود طبیعت، اعم است از صرف الوجود طبیعت یعنی بر وجود اول طبیعت صدق می‌کند و بر وجود دوم و دهم و هزارم و میلیونم هم صادق است. چون تمام اینها و جودات طبیعت است یعنی طبیعت به وجود اینها در خارج موجود است. با توجه به این دو مقدمه می‌گوییم:

هنگامی که مولی عبد خود را به انجام کاری دعوت می‌کند و از او اتیان به فعلی را طلب می‌کند (مثلاً می‌گوید «اقیموا الصلوة» یا «اضرب زیداً»، در این جا مطلوب مولی محتمل است یکی از امور ثلاثه باشد و هر کدام که باشد، نتیجه عملی اش با دیگر احتمالات متفاوت خواهد بود:

۱. احتمال می‌دهیم مطلوب مولی، صرف وجود طبیعت باشد به نحو لایشرط از وحدت و تکرار؛ یعنی همین قدر مولی می‌خواهد که این طبیعت در کتم عدم نماند و از تاریکی نیستی به روشنایی هستی درآید و بیش از این مطلوبی ندارد که حتماً این طبیعت را یک بار ایجاد کنی یا صدر بار؛ یک بار هم که شد، در ضمن یک فرد باشد یا صد فرد. در این صورت، چون مطلوب مولی ایجاد نفس طبیعت است لاغیر، این مطلوب، بر نخستین وجود از جودات این ماهیت منطبق می‌شود و انطباق که آمد، عقل حکم می‌کند به «اجزاء و مجزی بودن» و می‌گوید: کفایت می‌کند الانطباق قهری والاجزاء عقلی. چون مطلوب، ایجاد طبیعت بوده و آن هم توجده بوجود فرد ما.

نتیجه احتمال

اگر مکلف، مأمور به را دو بار یا صد بار اتیان نماید، این جا عنوان امتثال، به همان اتیان

اولی صدق می‌کند و سایر مراتب، لغو و عبث محض است و بود و نبودش هیچ کدام ضرری نمی‌رساند.

مثال: در نماز یومیه، مثلاً مولى می‌خواهد 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 می‌دهیم مطلوب مولى ایجاد طبیعت باشد به یک وجود به نحو بشرط لا یا باقید وحدت؛ یعنی مولى می‌خواهد این عمل در خارج یک بار انجام بگیرد و نه بیشتر. مانند: تکبیرة الاحرام در نماز که مطلوب مولى یک بار گفتن است و نه بیشتر.

نتیجه احتمال دیگر

اگر مکلف این عمل را دو بار و یا بیشتر مرتکب شد، باعث می‌شود که همان عمل اولی او هم باطل شود و هیچ امتثالی حاصل نشود چون مولى خواسته بود که مکلف فقط یک بار انجام دهد و نه بیشتر؛ ولی او بیشتر انجام داد.

۳. احتمال می‌دهیم مطلوب مولى ایجاد طبیعت باشد مکرراً و بشرط شىءای بشرط التکرار؛ یعنی مولى از ما می‌خواهد 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 مولى وجودات متکرره است بشرط التکرار؛ 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 مولى وجودات متکرره است لا بشرط التکرار؛ یعنی اتصال و پیوستگی به هم ندارند بلکه هر کدام از این وجودات، جداگانه و مستقلاً مطلوبیت دارند. مانند: صوم ماه رمضان که مولى خواسته ۳۰ روز روزه بگیریم و هر روز هم، حساب جداگانه و جداگانه‌ای دارد.

فرق این دو به «عام مجموعی و استغراقی بودن» است (کما سیأتی در مبحث عام و خاص). حال، هر یک از این احتمالات ثلاثه، محتمل است که مراد مولی باشد. باید ببینیم از اطلاق کلام مولی کدام یک استفاده می شود؟

می فرماید: به نظر ما، احتمال اول (یعنی صرف وجود طبیعت یا اصل وجود طبیعت به نحو لا بشرط) از اطلاق صیغهٔ افعَل استفاده می شود.

اما احتمال ثانی یا ثالث، نیازمند آوردن قید زاید است به این که بگوید: این عمل را یک بار انجام بده و نه بیشتر. و یا بگوید این عمل را چند بار انجام بده و حق نداری یک بار مرتکب شوی. اینها قیود زایده‌ای هستند که از اطلاق کلام استفاده نمی شود. در نتیجه، اطلاق کلام اول را دلالت دارد (فیحصل الامتثال بالمرّة). اما 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 این جا 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 کند و ممکن است صد فرد را هم زمان ایجاد کند و متقابلاً افراد، اعم است از دفعات زیرا افراد کثیر را ممکن است دفعتاً واحداً اکرام کرد و ممکن است به دفعات اکرام کرد. حال می‌گوییم: وقتی روشن شد که مقتضای اطلاق، اکتفا به مره است و روشن شد که مراد از مره هم دفعه است نه فرد، می‌گوییم: مکلف، در مقام امتثال، آزاد است؛ می‌تواند یک فرد را یک دفعه اتیان کند و یا چند فرد را مرتباً واحداً امتثال کند چون مطلوب حاصل است و در صورتی هم که چند فرد را اتیان کرده، امتثال به جمیع حاصل می‌شود چون ملاک، دفعه است نه فرد.

مثال: اگر مولی گفت «تصدق علی مسکین»، عبد می‌تواند در یک مرتبه یک مسکین را تصدق کند و امتثال حاصل شود یا چندین مسکین را تصدق کند و امتثال حاصل شود به جمیع.

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. مثلاً در صدر اسلام، مدتی مسلمانان وظیفه داشتند به سمت بیت المقدس نماز بخوانند. سپس دستور آمد که «قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» 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 اینها حقایق مرکب هستند و یا حقایق بسیط؟

قدما می گفتند این احکام، امور مرکبی هستند؛ و مشهور می گفتند هر یک دارای دو جزء است. مثلاً وجوب مرکب است از جواز الفعل با منع من الترك. حرمت عبارت است از جواز الترك با منع از فعل و ...

و بعضی هم (کصاحب المعالم) سه جزء درست کرده اند. مثلاً 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 الترك و منع از فعل» دانسته اند و ...

اما متأخرین نوعاً 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 بسایط اند 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 این که 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 مسأله ضد هم قدری بحث شده).

با توجه به این مقدمه، می گوئیم: در مسأله دو نظر وجود دارد:

۱. با رفتن وجوب، اصل جواز الفعل، به جای خود باقی می ماند؛ یعنی تا به حال

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 یتنفی بانهاء احد اجزائه».

کسانی که می گویند وجوب بسیط است، اینها 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 هر کسی 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 این که 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 است. چنان که در باب حرمت هم می گوئیم 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

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 کار نیست. بنابر این، بعد از نسخ، هر یک از احکام اربعه دیگر بخواهد اثبات 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، بر می گردد به حکمی که قبل از وجوب داشت (کما ذکر فی المعالم).

در پایان: این بحث قلیل الحدوی است لذا بیش از این متعرض نمی شویم.

۱۰. الامر بشیء مرتین

گاهی مولا عبد خود را یک بار امر می کند به انجام کاری، کما هو الغالب. مثلاً مرتاً واحداً می گوید: اضرب زیداً 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. مثلاً 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، بلا اشکال باید این عبد، بار دوم هم عمل را به جا آورد. آن که محل 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.

سرچشمه دو احتمال: اگر امر دومی، امر تأسیسی باشد (یعنی در مقام تأسیس حکم جدید و وجوب جدید باشد) در این جا دو امتثال لازم است و اگر امر ثانی امر

۱. تفصیل مطلب، در اول «نواهی» خواهد آمد.

تأکیدی باشد (یعنی آمده به منظور تأکید امر اولی) در این جا امثال 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، بر خلاف 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 مسأله را حساب کنیم تا ببینیم امر ثانی در کجا تأکیدی است و در کجا تأسیسی؟

می فرماید: مسأله 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. مثلاً بار اول بگوید: «صل» و بار ثانی هم بگوید: «صل». در این صورت امر ثانی حمل بر تأکید می شود نه تأسیس به جهت این که مطلوب مولی صرف الوجود طبیعت صلوٰه 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 مثلاً در امر ثانی باید بگوید: «صل مرة اخرى» از این که طبیعت واحده در هر دو بار تحت امر رفته و قید زایدی هم نیآورده، معلوم می شود امر ثانی تأکیدی است نه تأسیسی و دلیل دیگر، آن است که «اجتماع حکمین متماثلین در شیء واحد» محال است.

۲. امر اول و امر ثانی، هر دو، متعلق و مشروط اند اما شرط واحد دارند. مثلاً بار اول بگوید: «ان كنت محدثاً فتوضأ» 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 وحذو القذة بالقذة).

۳. احد الامرین، مطلق و امر ثانی، مشروط باشد. مثلاً اول بگوید: «اغتسل» و سپس بگوید: «ان كنت جنباً فاغتسل». یا مثلاً اول بگوید: «اعتق رقبة» و سپس بگوید: «ان

ظاهرت فاعتق رقبة» در این صورت هم، باز مطلوب مولی واحد است و امر دوم، تأکیدی است. و در حقیقت، این جا داخل در مطلق و مقید است که اول به صورت مطلق گفته سپس به صورت مقید. و قانون، در مطلق و مقید، این است که «حمل می کنیم مطلق را بر مقید». و مقید، مبین مراد جدی مولی است و کاشف از این است که مراد واقعی مولی، از اول، واحد بوده آن هم به مقید تعلق گرفته بود نه به مطلق.

۴. امر اول و امر ثانی، هر دو، مشروط و مقید باشند اما هر کدام مشروط به شرطی باشند. جداگانه. مثل این که در امر اول فرمود: «ان كنت جنباً فاغتسل» و سپس فرمود: «وان مست میتاً فاغتسل». یا در امر اول فرمود: «ان ظاهرت فاعتق رقبة». و سپس فرمود: «ان افطرت فاعتق رقبة». در این قسم، امر ثانی حمل بر تأسیس می شود زیرا ظاهر کلام این است که مطلوب در اولی، غیر از مطلوب در دومی است. هر شرطی به منزله سبب است و هر سببی حکم خاصی می طلبد.

اگر گفته شود: در همین جا هم ماکاری می کنیم که یک عمل بیشتر لازم نباشد و آن این که قابل به تداخل اسباب می شویم و می گوئیم سبب اول با سبب ثانی اگر هر دو پیدا شد، با همدیگر تداخل می کنند و یک مسبب بیشتر نمی طلبند.

در پاسخ گوئیم: اولاً: خود تداخل، دلیل بر تعدد مطلوب هاست که امر ثانی هم تأسیسی بوده و الا تداخل معنا ندارد.

ثانیاً: تداخل بر خلاف اصل و قاعده است چه تداخل اسباب و چه مسببات. اصل این است که هر سببی، حکم مستقلی دارد و هر مسببی هم کذلک مگر مواردی که دلیل خاص در کار باشد. مثل باب غسل جنابت که دلیل داریم که مجزی است از هر غسل دیگر. مثلاً اگر بر عهده 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 حتماً حمل بر تأسیس می شود.

۱۱. دلالت امر به امر بر وجوب

گاهی مولی عبد خودش را مستقیماً فرمان می دهد به انجام کاری. مثلاً بگوید «افعل کذا». در این قسم، بلا اشکال، امثال بر عبد لازم است و تا حالا بحث شد.

اما گاهی غیر مستقیم دستور به انجام کاری می‌دهد یعنی به فرزندش یا به یکی از غلامانش می‌گوید «تو برو و فلان غلام را دست‌ورز بده که فلان کار را بکند». این را می‌گویند امر به امر. حال، او امر مستقیم مسلماً دلالت بر وجوب دارند اما امرهای غیر مستقیم و امر به امر آیا ظهور در وجوب عمل بر عبد ثانی دارد یا نه؟ مسأله اختلافی است و دو قول است: ۱. آری، ۲. نه.

جناب مظفر می‌فرماید: 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. مثلاً نخست وزیر مملکت به وزیر کشور دستور می‌دهد که از قول من به تمام ادارات و ارگان‌ها ابلاغ کن و بخشنامه کن که فلان کار را بکنند. در این جا وزیر کشور فقط مأمور است امریۀ رئیس دولت را تبلیغ کند و برساند؛ لذا می‌گوید «طبق دستور رئیس دولت باید فلان کار بشود». کلیۀ او امر انبیاء، نسبت به مکلفین، از این قبیل است یعنی او امر تبلیغی است؛ که پیامبران، مبلغان او امر الهی هستند بر بشر. حال، چنین امرهایی، بلا اشکال، ظهور در وجوب دارند و بر همه ادارات لازم است که امریۀ دولت را امتثال کنند.

۲. و گاهی مأمور اول، مأموریت ندارد که فقط مبلغ امر مولی باشد بلکه مأموریت دارد که مستقلاً برود و از جانب خودش مأمور ثانی را امر کند به انجام کار. نظیر آنچه در روایات ما آمده که ائمه علیهم‌السلام فرموده‌اند: «مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع». یعنی کودکان تان را امر به نماز کنید در حالی که به سن هفت سالگی رسیده‌اند.

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 می‌شود به این قسم، مواردی که مشکوک فیها است یعنی نمی‌دانیم که این امر به امر آیا از قسم اول است یا از قسم دوم، این هم ظاهرش همان استقلال به امر است.

عقیده ما: هر کجا 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

داشته باشد که مستقلاً 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، صرفاً 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، بلا اشکال، بر عبد ثانی امثال لازم است و مثل آن است که مستقیماً 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. مثلاً مولی به فرزند دلبدش می‌گوید «برو به غلامان من دستور بده که فلان کار را بکنند». مولا نمی‌خواهد آن عمل انجام بگیرد بلکه می‌خواهد 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، می‌فهمد که این امر، امر طریقی است فذاک پس امثال لازم است.

و گاهی عبد ثانی، طبق قرائن خاصی، می‌فهمد که این امر، امر موضوعی است فذاک یعنی امثال لازم نیست.

و گاهی عبد ثانی و مأمور دوم در اثر نبودن قرائن خاص، شک می‌کند 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. بنابر این، 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 امثال دارد).

- دوم. غیر مستقیم.
- غیر مستقیم نیز دو نوع است:
- الف. علی نحو التبلیغ (که امثال دارد).
- ب. علی نحو الاستقلال.
- علی نحو الاستقلال هم سه نوع است:
۱. طریقی (که امثال دارد)،
 ۲. موضوعی (که امثال ندارد)،
 ۳. مشکوک فیها (که ملحق به «امر طریقی» است).

خاتمه تقسیمات واجب

به مناسبت این که 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 اینها را مقدمات داخلی می گذارند و فعلاً محل بحث ما نیستند و سیأتی در مبحث مقدمه واجب ان شاء الله تعالی.

و گاهی واجب را با امور خارجی (اموری که خارج از ذات و ماهیت واجب اند) كالوضوء والاستقبال و ... بالنسبة الى الصلوة مقایسه می کنیم. الان بحث ما در همین قسم است و می گوئیم:

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.

واجب مطلق: عبارت است از آن واجبی که اصل وجوب واجب، متوقف نباشد بر چیزی که وجود واجب خارجاً بر او متوقف است. مانند: صلوٰۃ نسبت به طهارت که به مجرد دخول وقت، صلوٰۃ واجب می‌گردد چه وضو بسازم چه نسازم. آری، خارجاً صلوٰۃ صحیح متوقف است بر وضو لکن وجوبش متوقف بر وضو نیست؛ و کالحج بالنسبة الى قطع المسافة.

واجب مشروط: عبارت است از آن واجبی که اصل وجوب واجب، متوقف باشد بر چیزی که وجود واجب خارجاً متوقف بر آن است. مانند: صلوٰۃ نسبت به دخول وقت؛ و حج نسبت به استطاعت؛ که تا وقت داخل نشود، وجوب صلوٰۃ نیست و تا استطاعت نباشد، باز هم وجوب حج نیست.

در پایان، دو نکته:

۱. واجب مطلق و مشروط، از امور نسبی هستند یعنی آن‌چنان نیست که یک واجب، من جمیع الجهات و نسبت به کلیه مقدماتش، مطلق باشد و متقابلاً 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. مثلاً حج، نسبت به استطاعت، مشروط است ولی نسبت به قطع مسافت، مطلق است. صلوٰۃ، 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 عبارت‌اند از شرایط عامه تکلیف که عبارت‌اند 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 می‌دانند. اما به عقیده امامیه بالاجماع، علم از شرایط اولیه نیست و در اصل تکلیف دخیل نیست بلکه احکام واقعی مشترک هستند بین العالم والجاهل (کما ثبت در

مقدمه مباحث حجت) و علم تنها در تنجز تکلیف دخالت دارد یعنی اگر کسی عالم بود، تکلیف بر او منجز می‌شود و مخالفت آن عقاب دارد اما جاهل، ولو 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 می‌دانند) دو دسته‌اند:

۱. بعضی‌ها علم را علت تامه تنجز تکلیف می‌دانند و می‌گویند علم که آمد، تکلیف منجز می‌شود و تمام راه‌های ترک بسته می‌شود (مثل آخوند صاحب کفایه).
۲. بعضی‌ها علم را مقتضی یا شرط تنجز می‌دانند 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 می‌شود به معلق و منجز. مقدمتاً 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 می‌گیرد و پس از تعلق حکم شرعی، این عمل نام واجب به خود می‌گیرد. مثل صلوٰه، صوم و ...

به عبارت دیگر: وقتی مولا امر می‌کند (مثلاً می‌گوید صل)، این امر، ماده‌ای دارد و هیئتی. مفاد ماده (که صلوٰه 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 می‌گردد. روی این اساس، هر واجب مشروطی، پس از حصول شرطش، وجوبش فعلیت پیدا می‌کند لکن فعلیت تکلیف، به دو گونه متصور است:

۱. گاهی فعلیت وجوب، از لحاظ زمانی، هم‌زمان با فعلیت واجب است یعنی همان زمانی که عمل را باید انجام بدهم، همان زمان، وجوب می‌آید. مثلاً واجب الان

و فعلی است و حالت انتظاریه ندارد؛ وجوب هم الان و فعلی است و حالت انتظاریه ندارد. این قسم را می‌گویند «واجب منجز» که واجب و وجوب، هر دو، فعلی‌اند و هیچ کدام معلق بر شرطی نیستند.

مثال: وقت که داخل شد، نماز بر انسان واجب می‌گردد و در این جا، هم وجوب فعلی است و هم واجب؛ یعنی الان دستور آمده و الان هم باید امتثال شود؛ حالت منتظره ندارد.

۲. و گاهی زمان فعلیت وجوب، پیش از زمان فعلیت واجب است یعنی وجوب، الان و حالی است ولی واجب، آینده و استقبالی است و حالت انتظاریه دارد. نام این قسم را «واجب معلق» می‌گذارند یعنی خود واجب و عمل، معلق است نه وجوب. مانند: حج نسبت به استطاعت؛ که اگر مکلف در ماه رمضان مستطیع شد، وجوب حج هم اکنون بر دوش او آمده؛ پس وجوب، فعلی است. الان تکلیف به حج دارد اما واجب (یعنی اِتیان عمل) استقبالی و بعد از دو یا سه ماه دیگر است که ایام موسم حج (یعنی دهه اول ذی حجه) فرا برسد. و چون وجوب فعلی است، پس تهیه و تحصیل مقدمات (از قبیل زاد و راحله و...) لازم است تا در زمان خودش بتواند عمل را صحیحاً انجام دهد (واجب معلق را صاحب فصول افزوده).

حال، در رابطه با واجب معلق، در دو مقام بحث می‌شود:

۱. آیا 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 قایل به امکان بلکه وقوع آن شده و عده‌ای قایل به استحاله شده‌اند.

جناب مظفر می‌فرماید: «حق همین است»، اما در این جا وارد بحث نمی‌شود و می‌فرماید «ما، در آینده، در بحث مقدمات مفوته خواهیم بیان کرد فلسفه قایل شدن صاحب فصول را به واجب معلق؛ و نیز بیان خواهیم کرد فلسفه ابطال این قول را؛ و آن جا خواهیم گفت که در مثال حج قبل از فرا رسیدن موسم حج، آنچه بر مستطیع لازم و واجب است فعلاً تهیه مقدمات و قطع مسافت واجب است اما خود حج، وجوبش فعلی نیست و مشروط است به فرا رسیدن زمان موسم و قدرت داشتن بر

انجام عمل در آن زمان».

۲. جمله‌های شرطی‌ای که در شرع مقدس وارد شده (از قبیل: «اذا دخل الوقت فصل» و «اذا تطهرت فصل» یا «اذا كنت مستطیعاً یجب عليك الحج» و یا «اذا كنت متمكناً من النصاب فرك» و ...) آیا این شرط‌ها شرط اصل و جوب هستند یعنی نفس تکلیف مشروط به اینهاست و تا مادامی که این شرط نیامده، وجوبی و تکلیفی در کار نیست و یا این شرط‌ها شرط واجب و مکلف به و امثال هستند یعنی قبل از حصول این شرایط هم، تکلیف هست لکن امثال این تکلیف، مشروط به حصول این شرط هست. به عبارت دیگر، آیا این شرایط، شرایط مدلول ماده امری هستند که در جزاء ذکر شده و یا شرایط مدلول هیئت آن امر هستند. مثلاً اذا دخل الوقت فصل. امر، کلمه «صل» است؛ ماده آن «صلوة» است که اسم است برای آن فعل معین خارجی؛ و هیئت امر، دال بر وجوب و تکلیف است. حال آیا شرط دخول وقت، شرط وجوب است که مدلول هیئت امر باشد و یا شرط واجب است که مفاد ماده امر باشد؟

در مسأله دو نظریه وجود دارد:

۱. مشهور اصولیان می‌گویند شرایطی که در جمله‌های شرطی هست، شرط اصل وجوب است.

۲. ولکن شیخ انصاری و صاحب فصول می‌گویند «این شرط‌ها شرط واجب است». اما صاحب فصول، در خصوص شرط‌های زمانی، می‌گوید «مثل: اذا دخل الوقت»؛ و نام او را می‌گذارد «واجب معلق». و شیخ انصاری در کلیه واجبات مشروطه می‌گوید «چه شرط آنها زمان باشد، مانند: اذا دخل الوقت و چه غیر زمان، مانند: ان تطهرت فصل و ...»

نتیجه دو نظریه: اگر شرط‌ها شرط اصل وجوب و شرط مفاد هیئت امر باشند، نتیجه‌اش آن است که واجب، واجب مشروط است و مادامی که این شرط نیامده، وجوبی هم نیست؛ پس تحصیل مقدماتش هم لازم نیست قبل از آمدن شرط. و اگر این شرایط، شرط واجب و مدلول ماده امر باشند، در این صورت، نتیجه‌اش آن است که واجب، نسبت به این شروط، واجب مطلق است یعنی قبل از آمدن این شرایط هم،

و جوب فعلی است؛ پس تهیه مقدمات لازم است. مثلاً 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. فعلاً به همین مقدار اکتفا می شود.

۳. اصلی و تبعی

واجب، در تقسیم دیگر، منقسم می شود به دو قسم: ۱. اصلی، ۲. تبعی.

واجب اصلی، عبارت است از آن واجبی که بالاصالة مراد و مقصود متکلم از این کلام باشد. به عبارت دیگر، اولاً و بالذات، این کلام القا شده به منظور افاده همان واجب. و خود واجب اصلی، دو گونه است:

۱. اصلی نفسی، ۲. اصلی غیری.

واجب اصلی نفسی، در موردی است که نفس همین عمل دارای مصلحت باشد که هم بالاصالة مقصود بالتفهیم است و هم مصلحت در نفس آن عمل است (مانند «أَقِمْوْا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ» و ...)

واجب اصلی غیری، در موردی است که نفس عمل دارای مصلحت نیست بلکه مصلحت در غیر آن است (مانند «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ») که امر فاعسلوا اصالتاً و مستقیماً در مقام بیان وجوب وضو است اما خود وضو مصلحت ندارد بلکه وضو مقدمه نماز است و مصلحت در نماز است. و هكذا امر «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» و امر «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا».

واجب تبعی: آن است که اصالتاً و اولاً و بالذات مراد و مقصود متکلم از کلام نیست بلکه مقصود اصلی متکلم، بیان مطلب دیگری است لکن بالتبع و ثانیاً و بالعرض، این عمل هم مقصود است. به عبارت دیگر، از توابع مقصود مولی است.

مثلاً مولی فرموده «اشتر اللحم». مقصود اصلی، افاده کردن وجوب شراء لحم است،^۱ ولكن «مشی الى 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 بر آن 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 بر خلاف دلالت مطابقه و تضمن که مدلول اصلی کلام هستند.

۴. تخییری و تعینی

واجب، در تقسیم دیگر، به دو قسم منقسم می شود: ۱. تعینی، ۲. تخییری.
واجب تعینی: 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 یومیه، روزه ماه رمضان و... که معیناً و مشخصاً صلوة واجب است و صوم واجب است نه این که از ابتدا یا نماز یا صدقه واجب شود، یا صوم یا اطعام مساکین واجب باشد چون مصلحت فقط بر فعل صلوة مترتب است و لا غیر.
قبلاً هم واجب تعینی را این گونه معنا کردیم: واجب تعینی 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 دو گونه است:

۱. طولی و اضطراری.

۲. عرضی و اختیاری.

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 قائماً واجب تعیینی است اما اگر کسی نتوانست ایستاده بخواند، باید متکئاً بخواند و الا جالساً 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:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَالِطِ أَوْ لَمْ تَمْسُكُمُ النِّسَاءُ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾.

یا مثلاً در قتل خطایی، کفاره اش معیناً عتق رقبه است. اگر نشد، صیام شهرین؛ و اگر آن هم نشد، اطعام ستین مسکیناً؛ که اینها بدیل طولی است. در آیه ۹۲ سوره نساء هم آمده است:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُّسْلَمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ... فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾.

یا مثلاً در کفاره ظهار، در آیه ۴ سوره مجادله، اول، تحریر رقبه است «فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ» است «فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فِاطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا» است.

آن که 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 عمداً افطار کرد، باید دو ماه پی در پی روزه بگیرد لکن تنها

این نیست بلکه مخیر است بین این و بین عتق رقبه و یا اطعام ستین مسکیناً.

پس از تعریف و بیان امثله دو قسم بالا، چهار نکته را بیان می‌کنند:

۱. منشأ و سرچشمه این تقسیم: به طور کلی وقتی که مولا عبد خود را به انجام کاری امر می‌کند، غرضی دارد که می‌خواهد عبد آن غرض را با این عمل تحصیل کند. حال گاهی محصل غرض مولی شیء معین و مشخصی است. در این جا غرض مولی فقط به همان شیء تعلق می‌گیرد و در نتیجه راه چاره‌ای نیست به جز این که عبد را به جانب همان عمل معیناً 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 می‌گیرد، و به صورت واجب تخییری، می‌گوید «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 قایل به استحالة آن هستند ولی جناب مظفر می‌فرماید: ما به خودمان که مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم در اراده‌ها و طلب‌های ما هم، واجب تخییری واقع شده که گاهی مولایی عبد خودش را مخیر می‌کند بین یکی از چند کار؛ تا چه رسد به مولای حقیقی. پس امکان آن، مسلم است و الا واقع نمی‌شد. و ادل دلیل علی امکان شیء وقوعه. پس این امر، بحثی ندارد.

۳. اقسام تخییر - مقدمه: قدر جامع، مابین دو یا چند امر، سه گونه است:

الف. جامع ماهوی.

ب. جامع انتزاعی.

ج. جامع عرفی.

الان قسم اول و دوم مورد بحث است و قسم سوم را در مفهوم شرط خواهیم گفت.

جامع ماهوی: آن جامعی است که در خارج ما بازاء دارد و حقیقتاً موجود است.

مثل انسان، حیوان و ... که جامع مابین افراد کثیر است و خارجاً هم موجود است؛ از

باب این که کلی طبیعی، به عین وجود افراد، موجود است.

جامع انتزاعی: آن است که ما بازاء خارجی ندارد لکن منشأ انتزاعی خارجی دارد. مثل عنوان احد الامرین یا احد هذه الامور که در خارج معیناً این است و آن اما عنوان احد الامرین را ذهن ما از خارج انتزاع می‌کند.

حال، در واجبات تخییری (که انسان مخیر است مابین دو یا چند چیز):
گاهی: این امور که اطراف واجب تخییری‌اند، 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 می‌کند به همین عنوان جامع. مثلاً می‌گوید «اکرم انساناً» و آن‌گاه عقل ما را مخیر می‌کند 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 امثال این فرد یا آن فرد و ... یا مثل اشتر قلماً ...

و گاهی: اطراف واجب تخییری، جامع ماهوی ندارند فقط جامع انتزاعی دارند. مثل افراد کفاره افطار عمدی که مابین عتق، صیام، اطعام جامع ماهوی نیست و هر کدام از مقوله‌ای جداگانه هستند.

در چنین مواردی، مولی، در مقام طلب، به دو صورت می‌تواند امر کند:
الف. یا به عنوان انتزاعی و ساختگی (که جامع بین آنهاست) امر می‌کند. مثلاً می‌گوید: او جد احد هذه الامور.

ب. و یا به هر کدام مستقلاً امر می‌کند لکن با عطف به «او» (= یا) عاطفه که دلالت بر تردید و تخییر دارد. مثلاً می‌گوید «صم او اطعم او اعتق و ...». این قسم از تخییر را «تخییر شرعی» می‌گوییم 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 مسکیناً، عتق رقبه.

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 این که «ارسم خطاً مستقیماً» سپس خود مولی بگوید «مخیری بین خط قصیر یا طویل». و این قسم دوم در جایی است که غرض مولی بر هر یک از اقل و اکثر جداگانه مترتب شود یعنی اقل بحده محصل غرض باشد و اکثر هم 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 «مازاد بر اقل» واجب نخواهد بود تا از باب واجب تخییری شود بلکه مازاد، حمل بر استحباب خواهد شد چنان که اگر «اکثر» معیناً واجب باشد، تخییر نیست.

۵. عینی و کفایی

واجب، در تقسیم دیگر، منقسم می شود به واجب عینی (= شخصی) و کفایی. 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 یومیه، صوم شهر رمضان، حج بیت الله و ...

واجب کفایی: 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 کفاییه، مطلوب مولی، اصل انجام کار است و اصل ایجاد طبیعت مراد است و الطبیعة توجد بوجود فردما. خصوصیت واجب کفایی: 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.

امثلة واجب کفایی: دفن و کفن و غسل میت، نماز بر میت، انقاد غریق و انقاد 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 ...

دو نکته

۱. منشأ و ریشه این تقسیم: مولای حکیم وقتی عملی را از عبد و بندگان طلب می‌نماید، حتماً 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 فرد فرد آنها ثواب مترتب باشد. در این صورت، مولی خطابش را متوجه همه می‌کند و از همه می‌خواهد که آن عمل را اتیان کنند و نام این عمل می‌شود «واجب عینی». مثل نماز یومیه و ...

و گاهی غرض مولی نفس صدور عمل و ایجاد عمل است در خارج. همین قدر می‌خواهد که این طبیعت، وجود پیدا کند ولو فاعل یک نفر باشد و فعل یک بار انجام بگیرد. در این صورت هم، خطابش را متوجه همه مکلفین می‌کند به جهت این که همه مکلفین، نسبت به این تکلیف، مساوی هستند و هیچ کدام خصوصیتی ندارند لکن در مقام امتثال، به عمل بعضی مکلفین اکتفا می‌نماید چون غرض مولی حاصل شده. این عمل را «واجب کفایی» نامند. (کتهجیز المیت و ...).

۲. تصویر و جوب کفایی: برای قدام از اصولیان، تصویر واجب کفایی دشوار شده و لذا دست به توجیهات عجیب و غریبی زده‌اند.

اما مشکل: از طرفی دیده‌اند و جوب، بدون منع از ترک، ممکن نیست. حالا روی مبنای مرکب بودن احکام تکلیفی، «منع از ترک» داخل در حقیقت و جوب و فصل اوست و قوام و جوب، به منع از ترک است و بنابر بساطت و جوب هم، منع از ترک لازمه لاینفک و عقلی و جوب است و علی کل حال، منع از ترک، از و جوب جدا نیست. و از طرفی هم دیده‌اند که در واجب کفایی، با انجام بعضی، از عهده بعضی دیگر ساقط می‌گردد 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 التکرار است، چگونه نام او را واجب بگذاریم؟

اما توجیهات: به دنبال آن مشکله، هر کدام راه حلی را جست و جو نموده‌اند من

جمله: بعضی ها گفته اند «در واجبات کفاییه، مکلف، همگان نیستند بلکه یکی از مکلفین است که نه عند الله و نه عندنا معین نیست اگر چه خداوند عالم به آن هست». و بعضی گفته اند «مکلف یک نفر است که عند الله معین و عندنا غیر معین است و هر کس 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 این که 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 کفاییه، 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 این که 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

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 این که در ظرف زمانی انجام می گیرد لکن برخی از افعال، زمان در آنها صرفاً ظرفیت دارد ولی در بعضی دیگر، زمان، قید است یعنی در یک زمان معین و مشخص باید انجام پذیرد 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.

فوری آن است که تأخیرش، از اول از منته 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 از منته امکان، جایز باشد. مثل: نماز بر میت، قضای نمازها و روزه‌ها، ادای زکاة و خمس.

اما واجب موقت عبارت است از واجبی که در دین اسلام وقت خاصی برای او منظور شده. مثل نمازهای یومیه و حج خانه خدا و روزه و ...

در واجب موقت، در دو مقام بحث می‌شود:

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 می‌کشد. مثلاً انجام عمل ۵ ساعت طول می‌کشد 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 می‌کشد. مثلاً ۵ ساعت - ۵ ساعت.

۳. مقدار زمانی که شارع برای آن معین نموده به مراتب بیشتر از مقدار زمانی است که انجام عمل طول می‌کشد. مثلاً انجام عمل ۱ ساعت طول می‌کشد ولی شارع ۵ ساعت وقت معین نموده.

اما به حسب مقام اثبات: احتمال اول، محال است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود 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 و قتش از اول طلوع فجر تا غروب است و فعل آن هم همین مقدار طول می‌کشد. و احتمال سوم، نامش واجب موسع است چون وقت توسعه دارد و مکلف در وسعت است. مانند نماز یومیه، نماز آیات و ...

حال، این قسم مورد اختلاف است که آیا مثل احتمال اول ممتنع است یا مثل

احتمال ثانی ممکن و واقع است؟ در مسأله دو قول است:

۱. عده‌ای قایل به استحاله‌اند.

۲. و اکثریت، هم قایل به امکان و هم وقوع‌اند.

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 الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»). لکن قایلین به استحاله، این ظواهر را توجیه می‌نمایند و حمل بر خلاف ظاهر می‌کنند. اما دسته دوم، اینها را حمل به ظاهرش می‌کنند. جناب مظفر می‌فرماید:

حق با قول دوم است. اما قایلین به استحاله منشأ قول‌شان این است که از طرفی می‌گویند واجب بدون منع از ترک نیست بلکه منع از ترک، یا داخل در ذات وجوب است و یا لازم لاینفک اوست.

از طرفی دیده‌اند 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 شده‌اند که اگر واجب است، فکیف یجوز ترکه؟ و اگر جایز التکر است، فکیف یکون واجباً؟ روی همین اساس، اوامری را که ظهور در واجب موسع دارد، توجیه نموده‌اند؛ که در کتاب، دو توجیه را آورده است.

توجیه اول: بعضی‌ها گفته‌اند 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 مافات می‌شود.

توجیه دوم: بعضی‌ها گفته‌اند 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 می‌گردد. 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 می‌گردد. 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 می‌گیرد.

توجیه سوم: بعضی گفته‌اند 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 می‌فرماید:

اگر در واجبات موسع، وجوب رفته بود روی همان فرد از نماز که در اول وقت انجام می‌گیرد، این جا شما می‌توانستید 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 می‌گیرد و مطلوب مولی ایجاد صرف الوجود طبیعت است اما گاهی امر تعلق می‌گیرد به طبیعت بدون هیچ قید و شرطی از وقت و غیره (مثل امر به زکات و خمس و...) و گاهی تعلق می‌گیرد به طبیعتی که مقید و محدود شده به وقت خاصی؛ این هم دو گونه است:

گاهی آن وقت مضیق است (کما فی باب صوم شهر رمضان).
و گاهی موسع است (مانند صلوات یومیه).

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 صلوة ظهر و عصر در این چهارچوبه زمانی باید انجام بگیرد اما از آن جا که این وقت وسیع است، انسان می‌تواند این صرف الوجود را در قطعه اول از زمان ایجاد کند؛ می‌تواند در قطعات وسیطه ایجاد کند؛ می‌تواند در قطعه آخری ایجاد کند. لذا این واجب، افراد متعدد طویله تدریجیه پیدا می‌کند و عقل ما را مخیر می‌کند بین افراد طویله که اگر خواستی، صرف الوجود طبیعت را در این فرد امثال 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 مابین وجوب اصل طبیعت و مابین ترک بعضی از

افرادش. آری، اگر تمام افراد طبیعت ترک شود، مطلوب مولی هیچ حاصل نشده.

آیا امر به ادا، امر به قضا هم هست؟

از جمله مسایلی که در باب هیئت امر باید مطرح می‌شد، این مسأله است که «آیا امر به ادا، امر به قضا هم هست و یا این که وجوب قضا، از امر جدید و دلیل خاصی استفاده می‌شود؟». لکن چون این بحث از متفرعات واجب موقت است (چون در واجب موقت، قضا و تدارک در خارج وقت معنا دارد لاغیر) لذا به تأخیر انداخته و در این جا مطرح می‌کنیم:

حال، بحث در این است که آیا قضا تابع اداست یا نه؟

مقدمتاً باید بدانیم که گاهی واجب موقت در وقت خودش از مکلف فوت می‌شود. حال، این فوت

گاهی به خاطر ترک عمل و عدم الاتیان به عمل است رأساً.

و گاهی به خاطر اتیان به عمل است فاسداً.

در صورت اول:

گاهی ترک عن عذر بود کالنوم او النسیان او الغفلة او الأکراه و ...

و گاهی عن عمد و اختیار است.

و در صورت ثانیه هم، فساد عمل

گاهی لعذر است. مثلاً جاهل به مسأله بود و در اثر ضیق وقت نتوانسته بپرسد و

عمل فاسد انجام داد.

و گاهی لغیر عذر است. یعنی عمداً عملش را فاسد کرد علی جمیع الاحوال

الاربعة المذكور در شرع مقدس اسلام ثابت شده که برخی از این واجبات باید در

خارج وقت تدارک شود که نام این را قضای عمل گویند. مثل نمازهای یومیه، صوم

رمضان. این مسلم است اما بحث در این است که آیا وجوب قضا و تدارک به مقتضای

قاعده است یا بر خلاف قاعده.

به مقتضای قاعده یعنی همان امری که دلالت بر وجوب ادا می‌نمود، همان امر الان

هم دلالت بر وجوب قضا می‌نماید.

بر خلاف قاعده یعنی از خود امر به ادا، و جوب قضا استفاده نمی شود بلکه محتاج به دلیل خاص است (مثل «اقض مافات کما فات» یا «من فاتته فريضة فليقضها»). 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 مسأله سه قول است:

۱. قضا تابع اداست مطلقاً.

۲. تابع نیست مطلقاً.

۳. قول به تفصیل.

اگر دلیل دال بر توقیت، متصل باشد (مثل صم يوم الجمعة) این جا قضا تابع ادا نیست. و اگر منفصل باشد (مثل صم، اجعل صومك يوم الجمعة) این جا قضا تابع اداست. والظاهر، 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 مطلقاً و بعضی ها تعدد مطلوب را فهمیده اند مطلقاً و بعضی ها در دلیل متصل، وحدت را و در منفصل، تعدد را. حال بنابر 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 بنابر 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

باشد) سر جای خود باقی است. پس در خارج وقت هم، همان امر اول، ما را دعوت به انجام کار می‌کند. پس وجوب قضا تابع همان امر اول است. قول به تفصیل هم مبتنی بر همین است یعنی این دسته می‌گویند اگر دلیل دال بر توقیت، متصل به خود امر باشد، در این صورت، کلام، ظهور در وحدت مطلوب پیدا می‌کند و قضا محتاج به امر جدید است و اگر دلیل منفصل باشد، کلام ظهور پیدا می‌کند در تعدد مطلوب؛ پس قضا از همان امر اول استفاده می‌شود.

و المختار، جناب مظفر می‌فرماید: به نظر من، قضا تابع ادا نیست بلکه محتاج به امر جدید است مطلقاً چه دلیل دال بر توقیت، دلیل متصل باشد و چه دلیل منفصل. اما در صورتی که متصل باشد (مثل صم یوم الجمعة). ظاهر این کلام آن است که این قید (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 هر یک جداگانه مطلوبیت ندارد بلکه جزء مطلوب است لذا اگر عمل در وقت خودش انجام نگیرد، معصیت شده و لزوم اتیان در خارج وقت محتاج به امر جدید است. اما در صورتی که منفصل باشد (مثل صم واجعل صومك یوم الجمعة) باز هم مطلوب واقعی، واحد است.

در باب مطلق و مقید، این قانون مسلم است که حمل مطلق بر مقید می‌شود (كذلك العام والخاص).

و این مورد، داخل در باب مطلق و مقید خواهد بود و در آن باب، قانون مسلم حمل مطلق است بر مقید و کاشفیت مقید است از این که مراد واقعی مولی از همان ابتدا مقید بود ولی اول به صورت مطلق گفته و بعد قیدش را آورده است. پس باز هم مطلوب، واحد است نه متعدد و گرنه حمل مطلق بر مقید نخواهد شد و هو باطل بالاتفاق.

یک مورد را، در دلیل توقیت منفصل، جناب آخوند استثنا کرده و فرموده در این مورد، وجوب قضا از همان امر به ادا استفاده می‌شود و محتاج به امر جدید نیست و

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 این که: گاهی: خود دلیل دال بر توقیت، مقید به تمکن است و از نفس همین دلیل، شرطیت قدرت را استفاده کنیم. مثلاً می گوید: اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت. در این صورت، ما می فهمیم که يوم الجمعة برای کسی است که قادر باشد. اما کسی که قدرت نداشت، در وقت دیگر باید انجام دهد؛ و در این جا به اطلاق دلیل واجب تمسک می کنیم.

و گاهی: از خود دلیل دال بر توقیت، لفظاً استفاده نکردیم شرطیت قدرت را لکن به حکم عقل (که قدر متیقن در مقام تخاطب باشد) فهمیدیم که يوم الجمعة مال کسی است که متمکن باشد اما برای غیر قادر، وقت شرط نیست. در این جا باز از خود «امر به صوم» استفاده می کنیم وجوب قضا را در خارج وقت. در این جا به اطلاق همان دلیل تمسک می کنیم.

مرحوم مظفر می فرماید:

اولاً: این دو فرضی که آخوند فرمود، فرضی است بعید الوقوع در شرع مقدس.

ثانیاً: 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.

باب سوم: نواهی

باب سوم از ابواب هفت گانه مباحث الفاظ، باب نواهی است. در این باب جمعاً 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 این که باید به جا نیآوری.

و به نظر متأخرین، تفسیر قدما، از باب تفسیر الشیء بلازمه است نه تفسیر الشیء بمعناه المطابقی.

دلیل مطلب این است که نهی از یک مصلحت لزومی در ترک عمل ناشی نمی شود تا بگویند مفاد نهی، طلب ترک است بلکه ناشی از یک مفسده لزومی در فعل آن شیء است که چون انجام این عمل، مفسده لازم التکرار دارد لذا مولی نهی می کند یعنی زجر و ردع می کند و باز می دارد از انجام عمل و طلب ترک تبعی است، یعنی اولاً و بالذات فعل مبعوض مولی است و مفسده دارد لذا از آن زجر می کند، ثانیاً و بالعرض ترک عمل هم مطلوب می شود نه این که ابتدائاً مطلوب مولی ترک باشد و اراده کند ترک را.

به عبارت دیگر: امر، یک «باید» است که «باید به جا آوری» چون در فعل، مصلحت است و این که نباید ترک شود، به حکم عقل است و گرنه ترک عمل ابتدائاً 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 می‌کند؛ و در باب نواهی، کراهت دارد و مبعوض می‌دارد فعل را لذا زجر و ردع می‌کند.

و بالجمله اوامر باید‌ها و نواهی نبایدهای مولی هستند.

ب. همان‌گونه 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 می‌گوییم 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. همان‌طوری که در ماده امر گفتیم، امر، ظهور در وجوب دارد و منشأ ظهور هم، حکم عقل است نه وضع واضح و نه اطلاق کلام.

همچنین در ماده نهی هم می‌گوییم: نهی، ظهور در تحریم دارد لکن منشأ ظهور، حکم عقل است که مستقلاً حکم می‌کند به این که 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

نهی او منتهی شوی و از منع او ممتنع شوی. ما لم يأذن فی الفعل ویرخص فیه. پس مواد امر و نهی، هر دو، دلالت بر الزام می‌کنند و هر دو مفید حکم الزامی‌اند لکن یکی الزام به فعل است و دیگری الزام به ترک.

۲. صیغه نهی

عبارت است از هر صیغه‌ای که به قول قدما، دلالت بر طلب ترک نماید و به قول متأخرین، دلالت بر زجر و ردع عن الفعل نماید خواه به صورت جمله انشائی و فعل نهی باشد. مثلاً بگوید: لاتفعل. و خواه به صورت تحذیر باشد. مثل ایاک ان تفعل. و خواه به صورت جمله خبری باشد. مثل هذا الفعل ممنوع علیک، یا هذا العمل منہی عنه، یا هذا الفعل مبغوض للمولی.

و یا جمله فعلیه. مثل لاتفعل، که اخبار در مقام انشاست؛ و قدمر 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 الفع است» چیست؟

مراد عبارت است از همان حدثنی که مصدر یا ماده فعل نهی و یا امر بر او دلالت می‌کند.

مثلاً ضرب که مصدر است، دلالت می‌کند بر عمل خاص که زدن باشد و هکذا و این حدث

گاهی امر وجودی است مثل ضرب، شرب خمر و... که تحت نهی می‌رود و می‌گوید: لاتضرب، لاتشرب الخمر.

و گاهی امر عدمی است مثل ترک که تحت نهی می‌رود و گفته می‌شود: لاتترك الصلوة، لاتترك الحج و...

چنان‌که در باب اوامر هم

گاهی آن فعل، یک فعل وجودی است مثل صلوة، زکات، در صل و زک.

گاهی امر عدمی است مثل ترک که می‌گوید: اترك شرب الخمر و...

حال، در دو مثال فوق، لاتضرب و لاتترك الصلوة، هر دو، صیغه نهی‌اند. و در دو

مثال ذیل، صل و اترك، هر دو، صیغه امراند.

دلیل مطلب این است که، لاتترك الصلوة، مستقیماً و بالمطابقة دلالت می کند بر زجر از ترک صلوة و معنایش این است که نباید صلوة را ترک کنی اما طلب فعل، لازمه آن معناست و به دلالت التزامیه فهمیده می شود و در اترك 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 اینها را از یکدیگر جدا می کنیم.

۱. صیغه لاتفعل در موارد کثیری استعمال می شود که برخی از آنها عبارت اند از:

الف. در مقام استهزاء. مثل این که به دشمن ناتوانت بگویی لاتعاقبنی.

ب. در مقام اظهار نعمت. مثل این که به مخاطب بگویی لاتخف فی داری.

ج. در مقام انداز. مثل این که به مخاطب بگویی لاتؤد حق.

د. در مقام تحقیر. مثل این که به مخاطب بگویی لاتکر مه.

ه. در مقام ارشاد به نجات از عقاب. مثل «لَاتَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ».

و. در مقام بیان عاقبت. مثل «وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَفِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ».

و مواردی دیگری که در کتاب ها ذکر شده است.

حال اختلاف است در این که 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 للفدر المشترك بینهما و ...؟

جناب مظفر می فرماید: همان طوری که در باب صیغه افعَل گفتیم هیئت امر دلالت بر معنای مستقل ندارد بلکه دلالت بر نسبت می کند، در این جا هم می گوئیم 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»

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 استهز است و گاهی به داعی زجر و ردع حقیقی و ... و در هر مورد، صیغه نهی، مصداق آن امر خواهد بود.

۲. آیا صیغه لاتفعل ظهور در تحریم دارد یا غیر آن؟

در مسأله 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 افعَل ظهور در وجوب

داشت، همچنین صیغه لاتفعل 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 واضح 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

تحریک او متحرک شوی.

همچنین در این جا می‌گوییم: عقل، حاکم است به این که اگر مولای واجب اطاعة، 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 «مَا نَهَيْكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا» ارشاد به همین حکم عقل است که چون رسول، واجب اطاعة است (طبق آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا 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؟

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 بنابر قول مشهور که می‌گویند نهی همانند امر دلالت بر طلب می‌کند، آیا مطلوب مولی در نهی، مجرد التکرار است یا مطلوب، کف النفس و خودداری کردن از فعل منهی عنه است؟

فروق بین آن دو

۱. مجرد ترک، امر عدمی محض است یعنی به جا نیاموردن 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 الاکف نفس معنا ندارد. آن جا که انسان دسترسی دارد و میل باطنی هم دارد و مع ذلک صرفاً به خاطر نهی مولی، شرب خمر نمی‌کند، می‌گویند: کف النفس کرد. اما ترک، اعم است از این که میل باطنی باشد یا نباشد. چون گاهی انسان ذاتاً از شرب خمر بدش می‌آید لذا ترک می‌کند بدون این که کف النفس صدق کند.

در مسأله دو نظریه مطرح است:

۱. گروهی گفته‌اند: مطلوب در نهی، مجردالترك است و هوالمشهور.
۲. و جمعی گفته‌اند: مطلوب در نهی، كف النفس عن فعل المنهی عنه است. جناب مظفر: حق، قول اول است.

اما کسانی که می‌گویند باب مطلوب به نهی كف النفس باشد. دلیل شان 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. والقبیح علی الحکیم محال باستحالة الوقوعی لالذاتی.

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. مثلاً 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: كف النفس، یک فعل وجودی است و کاملاً مقدور من است؛ چون من هستم که اراده می‌کنم و جلوی میل باطنی و هوای نفس را می‌گیرم. پس آن‌که عقل پسند و صحیح است، آن است که نهی (که تکلیف است) تعلق بگیرد به كف النفس (که مقدور من است) نه به مجرد ترک (که مقدور من نیست).

والجواب: جناب مظفر می‌فرماید: ما از این سخن جواب می‌دهیم؛ و آن جواب مبتنی بر بیان سه مقدمه است.

الف. قدرت هیچ‌گاه به امری که واجب الوجود بالذات است، تعلق نمی‌گیرد. و ایضاً: اموری که ممتنع الوجود هستند، هیچ‌گاه تحت قدرت نمی‌روند. 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

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 می‌گوییم: 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 می‌گوییم: 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 می‌تواند متعلق تکلیف قرار بگیرد. مکلف است که می‌تواند آن عدم را باقی بدارد و یا قطع کند.

و التحقيق: تمام این مباحث، بر مبنای مشهور است که نهی را (مثل امر) دال بر طلب می‌دانند و دنبالش بحث می‌کنند که آیا طلب ترک است یا طلب کف النفس؟ اما روی مبنای خودمان (که «نهی بالمطابقة 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 اصلاً 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 مسأله، این است که آیا صیغه نهی دلالت بر دوام و تکرار می‌کند یا دلالت بر مره؟ جناب مظفر می‌فرماید: همان اقوال اربعه‌ای که در باب صیغه امر بود، در این جا هم هست و عقیده ما، همان است. به نظر ما، همان‌گونه که صیغه افعال دلالت بر تکرار یا مره نداشت بلکه دلالت بر طلب اصل طبیعت می‌کرد، صیغه لاتفعل هم نه دلالت بر مره دارد و نه بر تکرار لاماداتها و لا بهیئتها بلکه دلالت می‌کند بر زجر از صرف طبیعت. پس در ناحیه وضع و موضوع له، صیغه افعال و لاتفعل هر دو یکی‌اند. و هیچ کدام موضوع للمرة او التکرار نیستند.

آری، یک تفاوت مابین امر و نهی هست که مربوط است به مقام امثال؛ و آن

تفاوت، به حکم عقل است و آن این است که چون در باب امر، مطلوب، ایجاد طبیعت است.

(قانون ایجاد آن است که الطبیعة توجد بوجود فردما) پس ولو یک بار ایجاد کند، امثال نموده. اما چون مطلوب، در باب نهی، ترک طبیعت و انزجار از اصل طبیعت است (قانونش آن است که الطبیعة تنعدم بانعدام جمیع افرادها). پس باید تمام افراد طبیعت را در خارج ترک کنیم تا امثال 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 می‌کنند.

سه بحث را در باب اوامر می‌آورند:

۱. مبحث مقدمه واجب.

۲. مسأله ضد.

۳. مسأله اجزاء.

و دو بحث را در نواهی می‌آورند:

۱. اجتماع امر و نهی در شیء 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 الله تعالی

باب چهارم: مفاهیم

باب چهارم از ابواب مباحث الفاظ، باب مفاهیم است. پیش از ورود در مطالب اصلی، به عنوان مقدمه، سه مطلب را ذکر می‌کنند:

۱. معنای کلمه مفهوم

کلمه مفهوم به چند معنا به کار برده می‌شود؟
نسبت مابین 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 يفهم من اللفظ

مفهوم عبارت است از آن چیزی که از یک لفظ فهمیده می‌شود و نام او را معنا یا مدلول هم می‌گذارند، به سه اعتبار:

۱. به اعتبار این که از لفظ فهمیده می‌شود مفهوم.

۲. به اعتبار این که از لفظ قصد می‌شود معنا.

۳. و به اعتبار این که لفظ بر او دلالت می‌کند، مدلول می‌نامند.

حال، ما يفهم من اللفظ مساوی است که: مدلول لفظ مفرد باشد. مثل لفظ زید یا انسان. یا مدلول لفظ مرکب باشد. مرکب هم، چه تام چه ناقص بجمع اقسامش، و

ایضاً مساوی است که معنای حقیقی کلام باشد. مثل: رأیت اسداً، و یا مدلول مجازی باشد. مثل: رأیت اسداً یرمی و ...

ب. المفهوم ما يحصل 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 این که از دیدن یک شیء، صورت او در ذهن حاصل شود.

المفهوم ما یدل علیه اللفظ لافی حد ذاته.

مفهوم عبارت است از آن معنایی که کلام متکلم مستقیماً و بالمطابقة 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 مستقیماً بر آن 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: «ان جائك زید فاكرمه» مفهومش این است که «ان لم یجئک فلا یجب اكرامه».

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 این که 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 جماعات ترکیبی است خواه انشائی، 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 این که به واسطه لفظ باشد یا نه؛ به واسطه لفظ هم که بود، اعم است از این که مدلول مطابقی باشد یا التزامی.

اما سؤال سوم: مقصود شخصی اصولی از مفهوم، همان معنای سومی است که در

مقابل منطوق باشد و در نزد اصولیان، مفهوم به این معنا، مختص به جملات ترکیبی است چه جمله انشائی (مثل: ان جائك زید فاکرمه) و چه خبری (مثل: ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود).

اما مدلول التزامی مفرد (ولو لزومش بین باشد) از محل بحث خارج است. مثال کتاب: «اذا بلغ الماء کراً لا ینجسه شیء».

منطوقش این است که آب اگر به حد کر برسد، چیزی او را نجس نمی‌کند. مفهومش این است که «اذا لم یبلغ الماء کراً یتنجس».

منطوق را منطوق گویند از باب تسمیه مدلول باسم دال است.

چون آنچه که به او نطق شده، حقیقتاً خود لفظ است و معنا، به واسطه لفظ، منطوق است.

اما سؤال رابع: برای هر یک از مفهوم و منطوق، در اصطلاح اصولیان، تعریف‌های مختلف شده که جناب مظفر سه نوع آن را ذکر می‌کنند:

۱. المنطوق حکم دل علیه اللفظ فی محل النطق ای بلا واسطه. المفهوم حکم دل علیه اللفظ لافی محل النطق (ای مع ...).

این مختار خود مصنف است علیه السلام 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 (مجبیء زید).

المفهوم حکم لغیر مذکور (عدم مجبیء زید).

این مختار عضدی است.

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

جناب مظفر می‌فرماید:

همه این تعریف‌ها قابل مناقشه است اما مکرر گفته‌ایم و خواهیم گفت که

این تعاریف، لفظی هستند یعنی تبدیل لفظی به لفظ، روشن تر است و گرنه اصولیان، در این باب، اصطلاح تازه‌ای 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 السائمة زكاة.

ب. و برخی دیگر دارای مفهوم هستند. مثل: جملات شرطی، غائیه، حصر (کما سیأتی ان شاء الله تعالی).

حال، جملائی 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 می‌شود:

۱. ظهور مفهومی، بلا اشکال، حجت است. پس چرا علما در حجیت مفاهیم نزاع

دارند (مثلاً بحث می‌کنند که مفهوم، شرط حجت است یا نه؟ و...)?

۲. بر فرض 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 اصالة الظهور است).

پس چرا علما این جا بحث می‌کنند؟

جواب هر دو سؤال:

۱. در حقیقت، تعبیرات بعضی علما (مثل صاحب قوانین، صفحه ۱۷۲، که می‌گوید

«اختلف الاصولیین فی حجیة مفهوم الشرط» و مثل صاحب معالم، در صفحه ۱۹۰، که

می‌گوید «بان الاحتجاج به مبنی علی القول بحجیته» قاصر و نارساست و اشتباه انداز

است چون تعبیر کرده‌اند که آیا مفهوم، شرط حجت است یا نه؟ در حالی که هدف اصلی آنها، بحث از این است که آیا جمله شرطی مفهوم دارد یا ندارد؟ پس نزاع در اصل، دلالت بعضی جملات بر مفهوم است نه در حجیت ظهور مفهومی پس از اثبات اصل دلالت، چنان‌که در بعضی موارد، جملاتی (به کمک قراین خارجی) دلالت بر مفهوم دارند.

مثال: اگر مستطیع شدی، حج واجب می‌شود.

مفهومش: عدم وجوب، عند عدم الاستطاعة است و گرنه مستلزم تکلیف به محال است و بعضی موارد هم، به کمک قراین، دلالت ندارد. مثل، ان كان هذا انساناً كان حيواناً. ولی عدمش معلق بر عدم او نیست چون از اثبات اخص، اثبات اعم لازم می‌آید ولی از انتفای اخص، انتفای اعم لازم نمی‌آید (قوانین، صفحه ۱۷۲). ولی این موارد جزئی و دارای قرینه، محل بحث ما نیست. بحث در نوع جملات شرطی و وصفی است که اگر مجرد از قراین خاص بود، آیا دلالت بر مفهوم دارد یا ندارد. پس جای این بحث همین جاست ولی تعبیر باید عوض شود.

۳. اقسام مفهوم

مفهوم، به طور کلی، بر دو قسم است:

الف. مفهوم موافقت.

ب. مفهوم مخالفت.

مفهوم موافقت: عبارت است از این‌که حکمی که از مفهوم کلام استفاده می‌شود، با حکمی که از منطوق کلام به دست می‌آید، متفق و هم‌سنخ و هم‌جنس باشند. یعنی هر دو ایجابی باشند. مانند: اکرم ولد العالم او خادم العالم. که به طریق اولی دلالت می‌کند بر وجوب اکرام خود عالم زیرا که ولد یا خادم عالم، خودشان، محلی از اعراب ندارند بلکه احترام‌شان به خاطر عالم است. پس اکرام خود عالم، بالاولویة، واجب است.

و یا هر دو تحریمی باشند. مثل: ولا تقل لهما اف. یعنی در مقابل پدر و مادر، اف نگو که کمترین مرحله اذیت والدین است. اگر تأیید حرام باشد، به طریق اولی

ضرب و شتم و قتل (و هر چه که مایه اذیت بیشتری باشد) حرام خواهد بود. این قسم از مفهوم، نام دیگرش فحوی الخطاب است. يقال له فحوی الخطاب، لان الفحوی هو ما يفهم من الكلام بسبيل القطع ومعلوم ان وجوب اکرام العالم يفهم قطعاً 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 الله تعالی.

مفهوم مخالفت: عبارت است از این که حکمی که از مفهوم کلام استفاده می شود، با حکمی که از منطوق کلام استفاده می شود، هم سنخ و هم جنس نباشند بلکه متفاوت باشد در ایجاب و سلب؛ به این که احدهما «ایجابی» باشد و دیگری «سلبی».

مثال: ان جائك زيد فاكرمه.

منطوق عبارت است از وجوب اکرام بر فرض مجبىء زيد.

مفهومش می شود: ان لم يجئك فلا يجب اكرامه.

که عدم وجوب، بر فرض عدم مجبىء است.

نام دیگر مفهوم مخالفت، «دلیل الخطاب» است لانه مدلول للخطاب بالالتزام.

حال، 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 هر یک از آنها را تفصیلاً 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

هر جمله شرطی ای دارای یک معنای منطوقی است که بالوضع بر او دلالت می کند و آن عبارت است از معلق بودن اجزاء بر این شرط یا تالی بر مقدم که اگر این مقدم آمد، آن تالی هم خواهد 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؟

مشهور می‌گویند از ادات مستفاد است ولی محقق اصفهانی می‌گوید از هیئت (که فعلاً مورد بحث ما نیست).

انما الکلام الان در این است که جمله شرطی آیا مفهوم دارد یا نه؟ یعنی دلالت می‌کند 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 مسأله دیدگاه‌های فراوانی هست. پیش از بیان آن دیدگاه‌ها و انتخاب قول حق، مقدمتاً در تعیین محل نزاع، دو مطلب را بیان می‌کنیم:

۱. جمله‌های شرطی، از جهات گوناگونی قابل تقسیم است. یکی از آن تقسیمات، این است که توقف جزاء بر شرط، در جمله‌های شرطی، دو گونه 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 اصلاً ندارد، به طوری که وجود جزاء، بدون وجود آن شرط، از محالات است و معقول نیست. مانند این مثال‌ها:

ان ركب الامير فخذ ركابه، که اخذ ركاب، متوقف است بر ركوب امير و اگر ركوب امير نبود، اخذ ركاب معنا ندارد.

و مانند: ان ملكت شيئاً فتصدق به، که تصدق، خارجاً متوقف است بر مالک بودن درهم و دینار و الا اگر مالک چیزی نباشد، تصدق معنا ندارد.

و مانند: ان رزقت ولداً فاختنه، که ختنه کردن، متوقف است بر وجود ولد و الا اگر ولدی نباشد، ختنه معقول نیست.

و مانند: ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصناً، که اکراه، متوقف است خارجاً بر اراده تحصن و تعفف و الا اگر اراده تعفف نبود، اکراه معقول نیست. و هکذا مثال‌های دیگر.

این گونه از جملات شرطی، از محل بحث ما بیرون هستند چون در این گونه موارد، به انتقای شرط، تمام موضوع حکم منتفی شده و از بین رفته و با از بین رفتن آن، معنا ندارد حکم باقی باشد تا بحث کنیم که آیا با انتقای شرط، حکم هم منتفی می شود یا می ماند؟ پس در مثال های فوق نتوان گفت «ان لم یرکب الامیر فلا تأخذ رکابه» یا «ان لم تملک شیئاً فلا تتصدق به» یا «ان لم ترزق ولداً، فلا تختنه» یا «ان لم یردن تحصناً فاکرموهن علی البغاء» مگر از باب سالبه به انتقای موضوع. پس در این دسته 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 شرط ندارد بلکه شارع یا جاعل دیگر آمده او را متوقف کرده بر یک شرطی که با رفتن شرط هم، حکم و جزاء قابلیت بقا را دارد. مثل «ان کان زید عالماً فاکرمه» که وجوب اکرام عقلاً متوقف بر عالمیت زید نیست بلکه بدون آن هم قابل بقا هست. و مثل «ان احسن الیک صدیقک فاحسن الیه» که فرض احسان به سوی صدیق، عقلاً و خارجاً متوقف نیست بر فرض صدور 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 شرطی که با انتقای شرط، جزا قابل بقا هست، مورد بحث ما هستند که آیا جمله شرطی در اینها 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 قضیه شرطی انشا شده (که «ان جائک زید فاکرمه» وجوب اکرام، بر فرض 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 اخذ رکابه یا فلا یجب التصدق یا فلا یجب الختان یا فلا یحرم الاکرام» نه این که «فلا تأخذ یا فلا تتصدق و ...» باشد چون نفی عند الانتفاء ملاک است نه اثبات حکم جانب مقابل (فلا تغفل) ... (کما قال میرزا در قوانین، ص ۱۷۵ و اصول الاستنباط).

اکرام بر فرض آمدن است؛ فرد دیگرش وجوب اکرام بر فرض عالمیت است؛ فرد سومش جواب اکرام بر فرض وصول کتاب زید است و... حال ما که در قضیه شرطی بحث می‌کنیم که «آیا با انتفای شرط، حکم در جزا هم منتفی می‌شود یا نه؟»، مراد شخص این حکم منشأ در قضیه شرطی نیست که مقید به حال مجبیء است به جهت این که شخص این حکم، با نبودن اصل موضوع (که زید باشد) منتفی می‌شود و با نبودن قیدی از قیود موضوع (که در مثال ما، «مجبیء زید» باشد) باز هم منتفی می‌شود 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 مجبیء زید می‌توانیم بگوییم وجوب اکرام کلی هم منتفی است یا نمی‌توانیم بگوییم؟ منکرین «مفهوم در جمله شرطی» می‌گویند خیر، نمی‌توانیم بگوییم حالا که شرط منتفی شد، کلی وجوب اکرام منتفی است. شاید در واقع ثابت باشد و این کلام نسبت به او ساکت است نفیاً و اثباتاً متعرض او نیست. ولی قایلین به مفهوم می‌گویند آری، می‌توان گفت حالا که شرط نیست پس اصلاً 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 جملاتی که مورد بحث است (اعم از شرطی، وصفی و...) این نکته قابل توجه است که آیا قید به خود حکم شرعی بر می‌گردد یا به موضوع؟ هر کجا که ثابت کردیم که قید به خود حکم بر می‌گردد و حکم مقید به این قید است، پس با نبود قید، حکم نابود می‌شود مثل جمله شرطی غائیه و... و هر کجا استظهار کردیم که قید، موضوع حکم یا متعلق حکم است و خود حکم اطلاق دارد (مثل جمله وصفی)، این جا با نبودن قید، نمی‌توان گفت حکم نابود است بلکه شاید حکم باقی بماند.

مناط در مفهوم شرط

در این که «آیا جمله شرطی مفهوم دارد یا ندارد» اقوال بسیاری هست:

۱. اکثر علما گفته‌اند جمله شرطی مفهوم دارد یعنی دلالت می‌کند بر انتفاء عند الانتفاء (و منهم صاحب المعالم و القوانين والمظفر و...).

۲. عده‌ای گفته‌اند جمله شرطی مفهوم ندارد (و منهم السيد المرتضى والسيد ابن زهره والشيخ الحر العاملي 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 می‌کند و می‌فرماید «جمله شرطی دارای مفهوم است یعنی دلالت می‌کند بر انتفاء عند الانتفاء». سپس برای اثبات این مدعا، مناط و میزان را در دلالت جمله شرطی بر مفهوم ذکر می‌کنند.
- مقدمتاً باید بدانیم:
- الف. در منطق گفته‌اند قضیه شرطی بر دو قسم است:
۱. لزومی، ۲. اتفاقی.
- لزومی: آن است که مابین مقدم و تالی، علاقه و ارتباط باشد و حکم شود به اتصال دو نسبت لعلاقة. مثل: ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود.
- اتفاقی: آن است که اتصال مابین مقدم و تالی، تصادفی و اتفاقی باشد لالعلاقة. مثل: ان كان زيد ناطقاً كان الحمار ناهقاً.
- ب. علاقه‌ای که در قضیه شرطی متصل لزومی وجود دارد. چهار نوع است:
۱. علاقه علیت که مقدم علت است و تالی معلول. مثل: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً.
 ۲. علاقه معلولیت که مقدم معلول است و تالی علت. مثل: كلما كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة.
 ۳. علاقه تلازم که مقدم و تالی، متلازمین در وجودند و کلاهما معلول علت ثالثی‌اند. مثل: كلما كان النهار موجوداً كان العالم مضيئاً، که هر دو، معلول طلوع شمس هستند.
 ۴. علاقه تضایف که مقدم و تالی، متضایفین باشند. مانند: ان كان زيد اباً لعمر و

فعمرو این 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 این که بین مقدم و تالی، ارتباط و ملازمه وجود دارد. به این معنا که هر کجا احدهما بود، دیگری هم باشد. به عبارت دیگر، قضیه شرطی ما، متصله لزومی باشد نه اتفاقی به جهت این که اگر اتفاقی باشد (مثل کلمات زید ناطقاً کان الحمار ناهقاً)، قطعاً مفهوم ندارد زیرا که با انتفای مقدم، تالی منتفی نمی شود؛ ممکن است زید، ناطق نباشد ولی حمار، ناهق باشد.

۲. علاوه بر این که 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 این جا مراد از سبب، اعم است و شامل هر یک 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 این که 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 این که دلالت بر تلازم و ترتب داشت، باید دلالت کند بر انحصار مقدم در سببیت. یعنی دلالت کند بر این که تنها علت و سبب برای این تالی، همان شرطی است که ذکر شد (مثلاً «مجییء زید» در مثال «ان جائك زید فاکرمه»).

و الا اگر دلالت بر انحصار نکند بلکه بدیل و عوضی در عرض آن شرط در کار باشد که «ان جائك زید او كان عالماً فاکرمه» باز هم دلالت بر مفهوم ندارد چون با عدم مجییئی زید، آن فرد از وجوب اکرام که مال مجییئی زید بود، می رود ولی فرد دیگر از وجوب اکرام که بر فرض عالمیت برای زید ثابت می شود، او از بین نمی رود. پس باید سببیت، سببیت منحصره باشد و بدیل نداشته باشد.

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 هر یک 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 واضح است به دلیل تبادر که وقتی جمله شرطی به طور مطلق و مجرداً 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 مراراً) اما اختلاف است که دلالت بر تلازم، مال اذات شرط است یا مال هیئت ترکیبی جمله شرطی؟

جناب مظفر می فرماید: این دلالت، مال اذات شرط (به تنهایی) نیست تا شما بگویید «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 «اذات شرط، فعل شرط، فاء جزائیه، جزای شرط» است، از روی هم رفته اینها ما ارتباط را می فهمیم. اما اذات شرط به تنهایی؛ پس آنها وضع شده اند برای افاده این که مدخول شان (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 والا حقیقتاً تلازم نیست بلکه تشبیهاً 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.

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 این که جمله شرطی وضع شده للترتب التالی علی المقدم، تبادر است به جهت این که 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 حتماً می آید و لابد منها والا 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 انشائی: 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 (مثلاً می گوید: صل) و گاهی به نحو مشروط و معلق بر امری انشا می کند (مثلاً می گوید: اذا دخل الوقت فصل). ما نحن فیه، از این قسم ثانی است. حال، آن حکمی که در جمله شرطی انشائی انشا می شود، لافرق که حکم وضعی باشد، مثل: العصیر العنبی اذا غلا ولم یذهب ثلثاه یکون متنجساً؛ یا مثل: الماء اذا بلغ کراً لا ینجسه شیء. یا حکم تکلیفی باشد، مثل: ان جائك زید فاكرمه، که وجوب اکرام، حکم تکلیفی است.

در هر حال، این گونه از جملات شرطی، به منطوق شان، دلالت می کنند بر معلق بودن حکمی که در جزا آمده بر آن شرطی که در مقدم ذکر شده. و به مفهوم شان (اگر دارای مفهوم باشند) دلالت می کنند بر این که اگر این شرط نبود، آن حکم هم نابود است که سابقاً هم گفتیم مشهور علماء می گویند اصل وجوب، در جمله شرطی، مقید است و قید، قید هیئت است نه ماده (فراجع).

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 می‌کند (مثلاً می‌گوید: زید آمد، بکر مرد و ...) و گاهی به نحو معلق اخبار می‌کند (مثلاً می‌گوید: 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 طالعة فالنهار موجود.

گاهی در واقع، قصه به عکس است. یعنی مقدم، مترتب بر تالی است و تالی، مترتب علیه است. مثل این که تالی، علت وجود مقدم است (عکس مثال بالا).

و گاهی در واقع، مقدم و تالی، متلازمان هستند و هر دو، معلول علت ثالثه‌اند و ترتبی بر یکدیگر ندارند. مثل: ان کانت النهار موجوداً کان العالم مضيئاً (که هر دو، معلول طلوع شمس‌اند).

و گاهی در واقع، مقدم و تالی، متضایفان هستند. مثل: ابوت و بنوت در ان کان زید اباً لعمر و فالعمر و ابن له.

اما دلالت جمله شرطی بر این که 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، اولاً تمام السبب است نه جزء السبب که جزء دیگری هم همراه او باشد؛ و ثانیاً 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

که بیان کند یا «او» عاطفه قید بیاورد که «ان جائك زيد او كان عالماً 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 كان زيد عالماً و كان هاشمياً فاکرمه» با «او» عاطفه بیاورد. پس، هر یک از این دو، محتاج به بیان زاید است و چون در مقام بیان، این قید زاید را نیاورده است، به اطلاق کلامش تمسک می‌کنیم و می‌گوییم:

معلوم می‌شود 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 می‌کرد.

تنظیر: ما نحن فيه، نظیر ظهور صیغه افعال است در وجوب عینی و وجوب تعیینی. در آن جا گفتیم کفایی بودن، محتاج به بیان زاید است. تخیری بودن، محتاج به بیان زاید است. و اگر مولای حکیم، در مقام بیان، صیغه افعال را مطلق آورد، از اطلاق کلام، عینیت و تعیینیت استفاده می‌شود. در ما نحن فيه هم همین را می‌گوییم.

نتیجه: جملات شرطی، با قطع نظر از قرائن، ظهور در مفهوم دارند با توجه به دلالت‌شان بر سه امر مذکور؛ مگر قرینه صارفه‌ای در کلام باشد. مثل «ان كان هذا انساناً كان حیواناً» که قبلاً بیان کردیم. و مگر جملات شرطی‌ای که در مقام بیان موضوع باشد. مثل «ان رزقت ولداً فاختنه». که اینها دلالت بر مفهوم ندارند.

شاهد: بعد از بیان مطالب اصلی، در پایان، مشاهدی و مؤیدی بر گفتار خود می‌آورند و آن، روایت ابی‌بصیر است که می‌گوید: امام صادق پرسیدم: گوسفندی را ذبح کردند و دست و پایش را حرکت نداد و خون‌های غلیظ و لخته‌ای از گلولی او بیرون ریخت. آیا حلال است یا نه؟ امام فرمود: لا تأکل. سپس استدلال کرد به کلام علی علیه السلام که حضرت امیر فرمود: اذا ركضت الرجل او طرفت العين فكل. مفهومش این است که، اذا لم تركض الرجل ولم تطرف العين فلا تأكل. امام صادق که فرمود: لا تأكل، 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 می‌شویم و آن این‌که:

گاهی جمله شرطی، یک جمله است.

گاهی متعدد است یعنی دو جمله و یا بالاتر.

آن جا 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.

الان بحث ما در همین شق رابع است. پس می‌گوییم:

هر گاه 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 این که 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 این که

صرف الوجود طبیعت صلوة قصر مطلوب است و صرف الشیء لایتنی ولا یتکرر،

قابل تکرار نیست؛ یعنی امثالاً و به قصد قربت، تکرار ندارد و الا می‌توان 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 این که فرموده باشد: اذا اجنبت فاغتسل و اذا

مست میتاً فاغتسل. که جزا (که اغتسال است) قابل تکرار است و می‌توان دو بار انجام

داد که هر دو امثال باشد.

اما قسم اول: از آن جا که جزا قابل تکرار نیست، اگر جمله شرطی در این گونه

موارد دارای مفهوم باشد، مابین دو جمله شرطی تعارض واقع می‌شود اما تعارض،

مابین منطوق هر کدام با مفهوم دیگری است؛ به این بیان که جمله اول، مفهومش

می‌شود اذا لم یخف الاذان فلا یجب القصر سواء خفیت الجدران ام لا. ولی منطوق

جمله ثانیه می‌گوید اذا خفیت الجدران فقصر.

تعارض به نحو عام و خاص مطلق متقابلاً مفهوم جمله ثانیه می‌شود: اذا لم تخف

الجدران فلا یجب القصر سواء خفی الاذان ام لا و منطوق جمله اولی می‌گوید: اذا

خفی الاذان فقصر. باز تعارض می‌کنند و چون تعارض در می‌گیرد، ناگزیر هستیم در این دو جمله شرطی، یکی از دو تصرف و اصلاحیه را انجام دهیم.

هر جمله شرطی‌ای 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 مستقلاً 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 منحصرأ 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 می‌شود 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، می‌گوییم:

ما به منظور رفع تعارض مابین منطوق هر یک 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 این‌گونه موارد که دو جمله شرطی یا بیشتر داریم و جزای‌شان واحد است آن هم قابل تکرار نیست؛ در این جاها شرط‌ها استقلال ندارند بلکه هر کدام جزء سبب هستند و به توسط «واو» عاطفه اینها را مقید کنیم و بگوییم در حقیقت، این دو جمله شرطی، همانند یک جمله‌ای هستند که مقدم یا شرط آن جمله، مرکب از دو امر است؛ یکی

خفای اذان و یکی خفای جدران که کأن چنین گفته اذا خفی الاذان والجدران معاً فقصر. آن گاه وقتی که شرط، مرکب شد از دو امر، قانون مرکب این است که: المركب یتنتفی بانتفاء احد اجزائه. پس اگر هر دو جزء با هم 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 هر یک از دو شرط در انحصار در سببیت دست برداریم و بگویم در این گونه موارد، هر کدام از دو شرط منحصراً 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 هر یک از این دو شرط، مصداقی از مصادیق آن قدر جامع هستند؛ البته مشروط بر این که قدر جامعی باشد کما ذکر سابقاً در واجب تخییری که:

گاهی جامع ماهوی و حقیقی است. کالانسان.

گاهی جامع انتزاعی است. کاحد الامرین و الامور و الاشياء.

گاهی جامع عرفی است که عرف قدر جامع درست می کند. مثل عنوان حیوان که عرفاً جامع بین افراد خودش ماعدای انسان است. در ما نحن فیه، شاید آن جامع حدالترخص باشد که جامع مابین خفای اذان و جدران است کأن گفته شده: اذا بلغ حد الترخص یجب علیه القصر. که حد ترخص، دو مصداق دارد؛ یکی خفای الاذان و یکی خفای 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 مسأله دو نظریه وجود دارد:

۱. جمعی بر آن اند که رفع ید از ظهور اولی اولویت دارد.

۲. جمعی بر آن 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

نه از ظهور در استقلال؛ به جهت این که ظهور در انحصار، منشأ تعارض است و ما باید ریشه تعارض را بزنیم. اما ظهور در استقلال، منشأ تعارض نیست.

بیان ذلک: به مجرد این که هر یک 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 هر یک 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 هر یک 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 مجبئی باشد یا فقط وجوب قصر معلق بر خفای اذان یا خفای جدران باشد بلکه حصر اضافی است یعنی بالنسبة که به غیر خفای اذان و جدران این حصر هست که امر دیگر میزان وجوب قصر بر مسافر نیست اما بالنسبة به خود این دو مورد، حصری در کار نیست. پس، از ظهور در انحصار رفع ید می کنیم و می گوئیم: 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 هر کجا یکی از آن دو شرط مذکور تحقق یافت، حکم هم تحقق می یابد و هر کجا دو تا با هم متحقق شدند.

گاهی متعاقباً موجود می شوند. مثلاً اول خفای اذان می شود و سپس خفای جدران او بالعکس. در این صورت، هر کدام که جلوتر متحقق شده، او تأثیر در حکم می گذارد و دیگری وجودش کالعدم است.

و گاهی هم زمان با هم موجود می شوند. در این صورت، هر دو، دست در دست یکدیگر اثر می گذارند و به منزله سبب واحد می گردند. به جهت این که فرض این است که جزا قابل تکرار نیست و الا اگر قابل تکرار بود، اینها به منزله سبب واحده نبودند بلکه دو مؤثر بود و اثر می طلبید.

واما نحو ثانی

اما قسم ثانی (یعنی آن جا 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 هر یک از دو شرط مذکور جزء سبب هستند و هیچ کدام استقلال ندارند. مثل اذا توضأت فصل واذا استقبلت الی القبلة فصل واذا سترت فصل و... در این صورت، بلا اشکال، جزا واحد است و این جزای واحد، در نزد حصول همه آن شرط ها حاصل می شود و لا غیر.

۲. از یک دلیل مستقل یا از ظاهر همین دو جمله شرطی به دست آورده ایم که هر کدام از این دو شرط مذکور، تمام السبب هستند و استقلال در سببیت دارند نه این که جزء السبب باشند. در چنین موردی بحث می کنیم که اگر چنانچه اتفاقاً و تصادفاً هر دو شرط با هم و در وقت واحد یا پشت سر هم موجود شدند، چه باید کرد؟ و وظیفه چیست؟

در این جا 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 شرط ها.

۲. تداخل مسببات یا مشروط ها.

اما تداخل اسباب: در صورتی که هر دو شرط با هم یافت شوند آیا مقتضای قاعده

تداخل اسباب است (مثل باب وضو)؛ یا خیر (مثل باب صلوة).

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 عمدأ کشت، هکذا. حال اگر هر سه کار را کرد،

تداخل می‌کنند چون قتل زید، یک بار تحقق می‌یابد و لاغیر. و در بعض موارد، دلیل خاص داریم بر عدم تداخل مثل «باب صلوة» که «اذا دخل الوقت فصل. اذا خسف القمر فصل. واذا زلزلت الارض فصل. اذا نذرت فصل و... و که برای هر شرطی، صلوة جداگانه‌ای لازم است.

و گاهی نه دلیل بر تداخل داریم و نه برای عدم تداخل. مثل این که دلیل می‌گویید اگر در ماه رمضان با همسرت مراقبه نمودی. کفاره بده. حال، شخصی در یک روز ماه رمضان، دو یا چند بار مراقبه نمود؛ آیا اسباب، تداخل می‌کنند و یک کفاره لازم است یا خیر، کفاره‌های متعدد به تعداد جماع‌ها؟ چنین صورتی، مورد بحث است میان علما که آیا مقتضای قاعده، تداخل اسباب است یا عدم تداخل آنها؟

اکثر علمای اصول فرموده‌اند: «مقتضای قاعده، عدم تداخل اسباب است» و بعضی از اصولیان (مثل محقق خوانساری، در مشارق الشموس) فرموده «قاعده، تداخل اسباب است» و بعضی دیگر هم تفصیلاتی دارند.

جناب مظفر می‌فرماید: به نظر من، حق با اکثریت است یعنی مقتضای قاعده، عدم تداخل اسباب است.

بیان ذلک: هر یک از دو جمله شرطی دارای دو ظهور است (منحصر به این دو نیست ولی این دو، مربوط به ما نحن فیه است):

ظهور شرط در جمله شرطی در استقلال به سببیت؛ که این ظهور، به توسط اطلاق و مقدمات حکمت ثابت می‌گردد. این ظهور، خواهان آن است که به تعداد شرط‌ها، جزا هم باید متعدد شود چون هر شرط، مستقل در تأثیر است و جزا هم قابل تکرار است در نتیجه، مقتضای قاعده، عدم تداخل اسباب است.

۲. ظهور جزا در جمله شرطی در صرف الوجود طبیعت یعنی همان‌طوری که در سایر جملات انشائییه (که معلق بر شرطی نبودند) ثابت کردیم که این امر یا نهی، ظهور در صرف الوجود دارد و متعلق حکم صرف الوجود طبیعت است، حال همچنین در جملات شرطی هم، جزای‌شان ظهور در صرف الوجود دارد و وقتی این شد، صرف الوجود محال است که محکوم به دو حکم شود یعنی دو وجوب یا حرمت روی آن

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، یقیناً حکم ثانی، به وجود ثانی طبیعت تعلق می گیرد نه صرف الوجود. لذا قبلاً گفتیم: الامر بشیء 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 یک جا جمع شدند، همگی یک اجزا و یک حکم بیشتر ندارند؛ در نتیجه، مقتضای قاعده و دلیل، تداخل اسباب است.

با توجه به این که ظهور شرط، خواهان عدم تداخل است و ظهور جزا خواهان تداخل، تنافی و تعارض در می گیرد مابین ظهور شرط و ظهور جزا. حال چه باید کرد؟ آیا ظهور شرط را مقدم بداریم بر ظهور جزا و قایل به عدم تداخل شویم؟ یا این که ظهور جزا را مقدم بداریم بر ظهور شرط و قایل به تداخل اسباب شویم؟

إذا دار الامر بین تقدیم احد الظهورین ورفع اليد عن الظهور الاخر فایهما اولی بالتقدیم من الاخر؟

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 لاحق است. پس جزا تابع شرط است هم ثبوتاً و به حسب واقع چون در واقع تا مولی فرض وجود را شرط نکند، این حکم مصلحت پیدا نمی کند و هم اثباتاً 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 مانحن فیه شرط ها متعدد هستند، چون هر کدام 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

متقدمه و ظهور جزا در رتبه متاخره است و در رتبه قبلی، ظهور شرط در تعدد مستقر شد آن‌گاه نوبت به ظهور جزا در وحدت مطلوب و صرف الوجود نمی‌رسد. به عبارت دیگر، ظهور شرط، ظهور جزا را بر می‌دارد و نابد می‌سازد و وقتی جزا ظهور در وحدت مطلوب پیدا می‌کند 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 نمی‌رسد.

نتیجهٔ مقام اول: مقتضای قاعدهٔ اولیه، عدم تداخل اسباب است و هو مذهب اساطین العلما.

دو تنبیه

۱. تداخل مسببات

مقام ثانی، مربوط به تداخل مسببات است.

تداخل مسببات، عبارت است از اکتفا نمودن به فعل واحد در مقام امثال تکالیف متعدد. این بحث، متفرع بر بحث قبل است و وقتی موضوعیت دارد که در مسألهٔ قبل، قایل به عدم تداخل اسباب شویم و الا اگر آن‌جا قایل به تداخل شدیم، دیگر نوبت به این بحث نمی‌رسد.

فرق‌ها: در تداخل اسباب، از اول، چند تکلیف به دوش مکلف نمی‌آید بلکه یک تکلیف می‌آید و یک امثال می‌طلبد. ولی در تداخل مسببات، از اول، تکالیف متعدد بر دوش مکلف آمده ولی می‌خواهد با یک عمل، همه را امثال کند.

حال، بحث در این است که پس از قول به این‌که اسباب تداخل نمی‌کنند، آیا مسببات متعدد تداخل می‌کنند یا نه؟ یعنی آیا مکلف در مقام امثال می‌تواند به یک عمل اکتفا نماید یا باید به تعدد اسباب، امثالات متعدد داشته باشد؟

گاهی مسببات، هم در اسم و هم در مسمی و حقیقت، متفاوت هستند. مثلاً یکی صلوٰه است؛ یکی غسل است؛ یکی صوم؛ و در این صورت، احدی قایل به تداخل نشده و اساساً تداخل مفهومی ندارد.

و گاهی مسببات، در اسم مشترک اند ولی در مسمی و حقیقت، متفاوت اند. مثلاً همه صلوات اند ولی یکی صلوة الايات است و یکی صلوة المیت است و یکی صلوة یومیه که کاملاً متفاوت اند از هم دیگر. در این صورت هم، تداخل در مسببات معنا ندارد. و گاهی مسببات، هم در اسم و هم در ماهیت و مسمی مشترک اند. مثل: غسل جنابت، مس میت، نذر و... که همه نام شان غسل است و همه کیفیت و حقیقت شان 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 اسباب) قایل به عدم تداخل شدیم، در این مقام ثانی هم می گوئیم مقتضای قاعده، عدم تداخل مسببات است. به بیان بهتر: گاهی دلیل خاص داریم بر عدم تداخل مسببات (فهو المطلوب).

و گاهی دلیل خاص دلالت می کند بر تداخل مسببات. مثل باب غسل جنابت که در روایات وارد شده 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. این جا مورد بحث است و به نظر ما، مقتضای قاعده، عدم تداخل مسببات است یعنی نمی شود به عمل واحد در مقام امثال اکتفا کرد به جهت این که فرض این است که سبب ها تداخل نکرده اند و مستقلاً 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 قاعده مستثناست و آن صورتی است که مابین دو واجب عموم و خصوص من وجه باشد و دلیل هر کدام از دو واجب هم، نسبت به ماده اجتماع، مطلق باشد و باطلاقه شامل آن جا هم بشود. این جا مسببات تداخل می کنند و می شود به فعل واحد اکتفا کرد. مثل این که اول فرمود: «تصدق علی مسکین». و سپس

فرمود «تصدق علی ابن سبیل». حال، در خارج، شخص واحدی جامع هر دو عنوان بود یعنی هم فقیر بود و هم ابن سبیل. در این جا عبد اگر تنها بر چنین شخصی تصدق کند، هر دو تکلیف را امثال نموده با عمل واحد؛ والا در سایر موارد، امثالات متعدد لازم است و لا يجوز الاکتفاء بفعل واحد.

۲. اصل عملی در هر دو مسأله

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، مثلاً 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، می‌خواهیم بینیم مقتضای اصل عملی در دو مسأله چیست؟

می‌فرماید: هر کجا شک و تردید پیدا کنیم در تداخل اسباب، می‌گوییم مقتضای اصل عملی، تداخل است به جهت این که این دو سبب یقیناً یک مسبب و تکلیف را بر دوش ما آورده‌اند (چه تداخل بکنند و چه نکنند). حال، شک داریم که آیا تکلیف دیگری هم بر دوش ما آوردند یا نه؟ تمسک می‌کنیم به اصل برائت چون شک در تکلیف زاید مستقل داریم و جای اصل برائت است پس تکلیف زاید نیاوردند و هذا معنای تداخل اسباب است.

و هر کجا شک در تداخل مسببات کنیم، می‌گوییم مقتضای اصل عملی، عدم تداخل مسببات است به دلیل این که پس از این که 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 می‌کنیم 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 امثال کنم و به یک بار اکتفا نکنم.

ثمره تداخل اسباب و مسببات

بنابر عدم تداخل اسباب و مسببات، لابد من ایجاد الجزاء متعدداً بتعداد الاسباب ولا

يجوز الاكتفاء بفعل واحد. و بنابر تداخل اسباب، لا يجوز ايجاد الجزاء متعدداً. چون اشتغال ذمه يقيني به بیش از یک عمل ندارد، پس مازاد تشریع است و حرام، اگر به قصد امتثال باشد و الالغو و عبث است. و بنابر تداخل مسببات، يجوز له الاكتفاء بفعل واحد او الاتيان بالجزاء متعدداً 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 کند بر انتفای حکم از این موصوف به هنگام انتفای آن وصف یا خیر؟ مثلاً در حدیث آمده: فی الغنم السائمة زكاة. حکم زکات جعل شده بر غنمی که سائمة و بیابان چر باشد؛ آیا دلالت دارد که پس در غنم غیر سائمة (یعنی معلوفه، که از علوفه منزل استفاده می کند) زکات نباشد یا دلالت نمی کند؟

پس از بیان عنوان بحث، باید ببینیم که وصف مورد بحث ما چه ویژگی هایی را باید دارا باشد؟ می فرماید: وصف مورد بحث، دارای سه ویژگی است:

۱. وصف در این جا اعم است از وصف در اصطلاح نحویین.

وصف در اصطلاح نحویین، خصوص نعت را شامل می شود.

اما وصف، عند الاصولیین، عبارت است از هر قیدی که عارض بر موضوع شود و صلاحیت داشته باشد 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 انساناً عالماً. یا اطعم مسکیناً عادلاً.

ب. «حال» به اصطلاح نحوی را. مثل جننی بزید را کباً. جاثنی زید ماشياً.

ج. «تمیز» به اصطلاح نحوی را. مثل جننی برطل زیتاً. اشتعل الرأس شیباً.

د. «ظرف» به اصطلاح نحوی را. مثل اکرم زیداً یوم الجمعة. رأیت زیداً یوم الجمعة.

ه. «جار و مجرور» به اصطلاح نحوی را. مثل اکرم زیداً فی المدرسة. رأیت زیداً فی السوق.

۲. وصف در این جا 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 مستقلاً 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 وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» و مانند: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» و...

و سر این که 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 انتقای 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 انتقای 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 سائمة؛ که بعض الغنم سائمة و بعض الغنم لیس بسائمة

و بعض السائمه ليس بغنم.

حال، بحث ما در این جا 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، آن جا که وصف اخص مطلق باشد قدر متیقن، همین قسم است که مسلماً داخل محل بحث هست اما آن جا که عام و خاص من وجه باشند (مثل غنم و سائمه) این جا 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 این که غنم باشد ولی سائمه نباشد بلکه معلوفه باشد.

۲. افتراق از ناحیه وصف باشد یعنی سائمه باشد ولی غنم نباشد بلکه ابل باشد.

این جا 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 این که غنم باشد ولی سائمه نباشد. این جا 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 زکاة» کاری به موضوع دیگر (که ابل باشد چه سائمه و چه معلوفه) ندارد، به دلیل این که 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 و بالعکس. اما اگر خود موصوف و موضوع منتفی شود،

خارج از بحث است. اختلاف مفهوم و منطوق فقط باید به ایجاب و سلب باشد ولی خود موضوع، در هر دو، یکی است.

اما بعضی شافعیه گفته‌اند: در عامیه من وجه، همان‌طوری که ماده افتراق از جانب موصوف داخل در بحث بود، همچنین ماده افتراق از جانب وصف هم داخل محل بحث است. و گفته‌اند: قضیه مذکوره مفهومش آن است که غیر سائمه زکات ندارد، خواه ابل باشد و خواه غنم؛ و از همین جمله ثابت کرده‌اند 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 نفیاً یا اثباتاً نیست.

اقوال در مسأله

پس از بیان این مقدمه طولانی، حال می‌پردازیم به بیان اقوال و نظریات در باب مفهوم وصف. می‌فرماید: گاهی به دلیل خاص و قرائن مخصوص ثابت شده که جمله وصفی دلالت بر مفهوم دارد یعنی دلالت می‌کند بر انتفای حکم عند انتفای وصف. مثل «مطل الغنی ظلم» که قرینه‌اش 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 وجوداً و عدماً تا مفهوم داشته باشد یعنی با نبود وصف، حکم نابود می‌شود، مثل آیه ۲۳ از سوره نساء. در این آیه، خداوند متعال، زنانی را که از دواج با آنان حرام است، بیان می‌کند و آنها را دو دسته می‌کند:

۱. محرمات نسبی. مثل: مادر، خواهر، عمه، خاله و ...

۲. محرمات سببی. مثل: مادر زن، خواهر زن، مادر رضاعی و ...

حال، یکی از کسانی که از دواج با آنان حرام است، عبارت است از:

﴿وَرَبِّتُكُمُ اللَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾.

در این آیه، موضوع، «ربائب» است؛ وصف، «الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ» است؛ و حکم، «حرمت ازدواج» است. این گونه از وصف‌ها مفهوم ندارد یعنی دلالت نمی‌کند بر انتفای حکم حرمت از آن ریبیه‌هایی که در دامان این شوهر جدید بزرگ نشده و تربیت نیافته‌اند. چون این وصف بیان‌گر غالب افراد است یعنی می‌خواهد بگوید: غالباً دخترانی که مادران‌شان تن به ازدواج مجدد می‌دهند در سنین کودکی هستند و در دامان شوهر جدید پرورش می‌یابند، همانند دختران خود این مرد، و الا ربما ممکن دختری باشد از شوهر قبلی که رشیده باشد و در حجر زوج جدید بزرگ نشده باشد. در حقیقت، این وصف راکه آورده، می‌خواهد 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 می‌یابند و هیچ‌گاه انسان با دختر خودش ازدواج نمی‌کند.

حال، این دو مورد که قرینه وجود دارد بر داشتن 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 السائمة زكاة (البته این تعبیر در لسان روایات نیست بلکه تعبیر آن است که: فی سائمة الغنم زكاة). این جا تقیید به وصف آیا مفهوم دارد ندارد؟ یعنی آیا دلالت می‌کند بر انتفای سنخ حکم از موصوف عند انتفاء الوصف یا نه؟ در مسأله دیدگاه‌های فراوانی وجود دارد که عمده‌اش 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 علیه السلام) بر آن‌اند که جمله وصفی مفهوم ندارد یعنی دلالت نمی‌کند 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: مقدماً باید بدانیم ما یک حکم داریم و یک موضوع الحکم و یک متعلق الحکم و یک متعلق الموضوع که اینها باید روشن گردد.

اما حکم روشن است یعنی مجعول شارع. خواه حکم شرعی تکلیفی (مثل وجوب) و خواه وضعی (مثل طهارة مثلاً).

اما موضوع الحكم؛ در مورد احکام وضعی، تعبیر به موضوع می‌کنند. مثل: الماء طاهر. یا در اعیان خارجی، تعبیر به موضوع الحكم می‌کنند مانند: الخمر حرام (که «خمر» موضوع است).

اما متعلق الحكم؛ در احکام تکلیفی؛ تعبیر به متعلق می‌کنند. مثلاً، صلوة، اکرام و ... متعلقات احکامند که وجوب یا حرمت و ... باشد. یا در افعال اختیاری مکلف، تعبیر به متعلق حکم می‌کنند. مثل همان اکرام و ... مثلاً در، اکرام زیداً، حکم وجوب است. موضوع حکم، زید است و متعلق حکم، اکرام است.

به بیان دیگر: در احکام وضعی، لافرق بین المتعلق والموضوع؛ 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 می‌گردد.

در باب مفهوم لقب موضوع الحكم و متعلق الموضوع امر واحد است که می‌توانیم از او به لفظ واحد تعبیر کنیم. مثل: اکرام رجلاً، اما در ما نحن فیه غالباً به دو لفظ تعبیر می‌شود. مثل: اکرام الانسان البالغ الذكر. یا مثلاً: اکرام هاشمياً عادلاً؛ که موضوع، هاشمی است. متعلق موضوع، انسان است و عادلاً قید آن است. به اختلاف موارد، یعنی در مثل «اکرام انساناً عالماً»، صفت قید خود موضوع است و در مثل «اکرام عالماً هاشمياً»، صفت قید متعلق موضوع است چون موضوع، عالم است و متعلق عالم، انسان است.

با بیان این مقدمه، می‌گوییم: سرچشمه این دو قول، این است که وصفی که در کلام می‌آید و موصوف، مقید به او می‌شود آیا این قید، قید نفس الحكم است یعنی حکم شرطی منوط به آن قید است و اطلاق ندارد یا این که قید، قید موضوع الحكم یا متعلق الموضوع است و خود حکم شرعی کلی و مطلق است؟

اگر ثابت شود که قید، قید خود حکم است در این جا جمله وصفی دلالت بر مفهوم دارد و مفهومش این است که اگر این وصف نبود، حکم هم نیست (اذ لو كان الحكم ثابتاً عند عدم القيد ايضاً لما كان الحكم مقيداً به بالضرورة).

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 هر آینه مولى بیان می کرد، از این که در مقام بیان بوده و بیان نکرده، پس معلوم می شود حکم فقط دور و بر این قید می چرخد و اگر ثابت نشود که قید، قید موضوع حکم است، در این جا 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 شیء نفی ماعدا نمی کند. یعنی معنایش این نیست که سنخ الحكم از غیر از این موضوع مرکب منتفی باشد؛ خیر، حکم به اطلاقش باقی است.

مثال خارجی: گاهی مولى می گوید: اصنع مربعاً؛ که خود وصف را مستقلاً می آورد. در این جا احدی نگفته که مفهومش این است که لاتصنع مستطیلاً او مثلاً او سایر الاشکال. چون اثبات شیء، نفی ماعدا نمی کند.

و گاهی مولى کلمه مربعاً را باز می کند و می گوید: اصنع شكلاً رباعياً قائم الزوايا متساوی الاضلاع؛ که همان موضوع را با همه خصوصیاتش ذکر نموده همان طوری که اصنع مربعاً دلالت نداشت که لاتصنع غیر مربع؛ هکذا اصنع شكلاً رباعياً ... دلالت نمی کند که لاتصنع شكلاً غیر رباعی یا رباعياً غیر قائم الزوايا.

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،

ظاهر وصف آن است که قید خود موضوع است (یعنی انسان 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 متنفی می شود؛ خیر، شخص الحکم رفته اما طبیعی الحکم به حال خودش ممکن است باقی باشد.

اما کسانی که قایل به مفهوم وصف هستند، برای مدعای خویش ادله ای دارند که عمده دلیل شان 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 این جا حرف شمارا 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 این که 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، مثلاً 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 القيود که موجب تقیید و تضییق در کلام می شود. و القيود 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.

مثلاً می گویند: واجب الوجود لذاته؛ تا احتراز کنند از واجب الوجود لغیره زیرا آن که 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

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 این که 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» بر خلاف 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 مُنشأ 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 بر می گردد و حکم اطلاق دارد. لذا برای موضوع بدون وصف هم شاید ثابت باشد، چون اثبات شیء، نفی ما عدا نمی کند.

۳. دلیل سوم: علما و دانشمندان قانونی دارند به نام این که: تعلیق الحکم علی الوصف مشعر بعلیه منشأ اشتقاقه. مثلاً اگر گفت «اکرم انساناً عالماً»، وجوب اکرام را برده روی انسانی که عالم باشد. پس منشأ اشتقاق عالم (که «علم» باشد) وجودش در وجوب اکرام مدخلیت دارد. و این اگر چه صریح در بیان علت نیست که: اکرم زیداً لکونه عالماً، ولی مشعر به علیت است و بوی علیت از او می آید که یعنی علت

و جوب اکرام زید یا انسان، همان عالمیت او است و وقتی علت شد، حکم دایر مدار علت است وجوداً و عدماً. هر جا که علت (یعنی آن مبدأ اشتقاق و وصف) بود، حکم هم هست و هر جا 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 این که: اشعار عبارت است از این که بوی دلالت از او می آید؛ یک اشاره دورادور دارد. به عبارت جامع تر، اشعار، آن دلالتی است که عرفاً 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 این که حکم منحصر به همین باشد.

پس اشعار هست ولی فایده ندارد.

۴. دلیل چهارم: استدلال نموده اند به یک سلسله جمله های وصفی ای که به دلایل خاص ثابت شده که دال بر مفهوم هستند. مثل: لی الواجد یحل عقوبته؛ که مفهومش این است که لی غیر الواجد لایحل عقوبته. و مثل مطل الغنی ظلم؛ که مفهومش این است که مطل الفقیر لیس بظلم.

جواب: ما از اول اعلان کرده ایم که بحث مان، در دلالت جمله وصفی است بر انتقای حکم عند انتفاء الوصف، لو خلی وطبعه؛ یعنی مجرداً عن کل قرینه خاصه؛ و الا ما هم قبول داریم که در بعضی جاها، به کمک قراین 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 مناسبت: ظلم بودن با ماطله، 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 این که: جمله وصفی، لو خلی وطبعه، مفید مفهوم نیست چون قید، قید موضوع است نه حکم.

تبصره: بر فرض ثابت نشود که قید موضوع است، می‌گوییم: کلام ذواحتمالین است و اذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال. شما باید ثابت کنید که حتماً 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 نهایی شده باشد (مانند «أَتِمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ» که غایت لیل است؛ و مانند «کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه» که غایت معرفة الحرام است) آیا این گونه جملات مفهوم دارند یا مفهوم ندارند؟ یعنی دلالت می‌کنند بر انتفای سنخ حکم از غایت و ما بعد غایت یا خیر؟

در رابطه با جملات غایی، در دو مقام بحث می‌کنیم:

مقام اول: بحث منظوقی و ادبی.

مقام دوم: بحث مفهومی و اصولی.

اما مقام اول: مقدمه: غایه - مغیی - 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 می‌شوند.

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

غایت، خود کلمات «الی» و «حتی» است.

جمله غائیه مجموعه‌ای است که دارای مغیی، ادات غایت، غایت و حکم است.

با توجه به این مقدمه، در مقام اول، بحث در این است که:

آیا غایت داخل در مغیی هست یا نیست؟ اما موضوعاً بلا اشکال خارج است چون

مغیی مثلاً نهار است و غایت لیل است و اینها دو موضوع جدا هستند و دو معنای

متفاوت دارند. ولی اختلاف در حکماست که آیا حکماً غایت داخل در مغیی است یا

نه؟ یعنی حکمی که برای مغیی ثابت است، برای خود غایت هم ثابت است یا نه؟

در مسأله پنج نظریه وجود دارد:

۱. غایت داخل در مغیی نیست مطلقاً، در قبال تفصیلات بعدی (وهذا قول صاحب الکفایه والامام الخمینی و شیخ انصاری و نجم الاثمه شیخ رضی).

۲. غایت داخل در مغیی هست مطلقاً.

۳. اگر غایت از جنس مغیی باشد، داخل در مغیی هست. مثل: صمت النهار الی اللیل که شب از جنس روز است و ماهیت هر دو، زمان است. و مثل اقرء القرآن من سورة فلان الی سورة فلان. و اگر غایت از جنس مغیی نباشد، داخل در مغیی نیست. مثل: کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام بعینه، که مغیی، حلیت است و غایه، معرفة الحرام است و قطعاً خارج از مغیی است (این تفصیل را میرزای نایینی پذیرفته).

۴. اگر غایت بعد از کلمه «الی» باشد، داخل در مغیی نیست. مثل: سر من البصره الی الکوفه، که خود کوفه داخل در حکم وجوب سیر نیست. و اگر غایت بعد از کلمه «حتی» باشد، داخل در حکم مغیی است. مثل: کل السمکه حتی رأسها، که رأس پس از «حتی» آمده و حکم اکل روی او بار می شود (وهذا قول الزمخشری).

۵. نظریه جناب مظفر: اگر ما باشیم و جمله غائیه، با قطع نظر از کلیه قرائین خارجی، حق آن است که ظهور ندارد در دخول غایت در مغیی و نه در عدم دخول بلکه تابع قرائین خاص است در هر مقامی. آری، در مواردی، به دلیل ثابت است که غایت، غایت خود حکم است. مثل: کل شیء لك حلال حتی تعرف انه حرام بعینه، که این جا معرفة الحرام، غایت حلیت است. در این جا دخول غایت (یعنی معرفة الحرام) در مغیی، از حیث حکم (یعنی حلیت) معنا و مفهومی ندارد. بعد از علم به حرمت، دیگر حلیت مفهومی ندارد.

ثم ان: (تنبيه) «حتی» به دو معنا استعمال می شود و دو قسم است:

۱. حتی جاریه، مثل سایر حروف جاریه.

۲. حتی عاطفه، مثل سایر حروف عاطفه.

این هر دو مشترکند در دخول بر غایت و این که ما بعدشان غایت است برای ما قبل شان، اما در ما نحن فیه (که سخن از «دخول غایت در مغیی» است) حکماً فقط این

بحث نسبت به «حتی جاره» مطرح می شود. مثل: کل السمكة حتى رأسها، یا اکرم العلماء حتى الفاسقين منهم. اما نسبت به «حتی عاطفه» این بحث جا ندارد به جهت این که در «حتی عاطفه» واجب است که غایت، داخل در حکم مغیی باشد و اساساً معنای «عطف» همین است که هر حکمی برای معطوف علیه ثابت شد، همان حکم برای معطوف هم ثابت است و گر نه عطف غلط است. مثلاً اگر گفتیم: مات الناس حتى الانبياء، این معنایش آن است که انبیاء هم مثل سایر مردم می میرند. پس در «حتی عاطفه» حتماً غایت داخل در مغیی هست حکماً.

دو ترقی: ۱. بلکه در «حتی عاطفه» گاهی حکمی که برای مغیی ثابت است، به طریق اولی برای غایت ثابت است چون غایت مصداق بارز و روشن این حکم است بالنسبة به سایر افراد مغیی. حالا مصداق بارز بودن، یا در جهت قوت است به این که کامل ترین و قوی ترین فرد است؛ مثل: مات الناس حتى الانبياء؛ که انبیا اکمل افراد انسانند؛ و یا در جهت ضعف است که بارزترین فرد در ضعف و ناتوانی است؛ مثل زارك الناس حتى الحجامون (دلاکها).

۲. و بلکه در «حتی عاطفه» گاهی غایت، اسبق است در ثبوت حکم برای او از خود مغیی. مثل: مات كل اب حتى آدم؛ که حکم موت، سابق بر همه آباء، برای آدم عليه السلام ثابت است.

اما مقام ثانی: آیا جمله غایی مفهوم دارد یا ندارد؟ یعنی دلالت می کند بر انتفای سنخ الحكم از ما بعد غایت و خود غایت یا خیر؟
در این جا 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 مغیی باشد، این محل بحث نیست. و اگر داخل در مغیی 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 این که غایت، مفهوم ندارد. و گاهی قراین خاص داریم دال بر این که مفهوم دارد. و گاهی ما هستیم و ظاهر تقیید به

غایت، بدون این که قرینه خاصی باشد. این جا محل بحث ماست که آیا جمله غایی، لوخلی و طبعه، با قطع نظر از کلیه قرائین، ظهور در مفهوم دارد یا ندارد؟ دلالت بر انتفای سنخ الحکم از غایت و ما بعد او دارد یا ندارد؟
در مسأله 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 وصفی 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 جناب مظفر می فرماید: در بعض موارد، ما قرینه به خصوص داریم بر این که غایت، قیدالموضوع است. مانند: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»؛ که «الی المرافق» قید «ایدی» است به جهت این که «ایدی» مجمل است و ما نمی دانیم مراد، تا اصول اصابع است یا تازند یا تا آرنج یا تا شانه؟ قید «الی المرافق» بیان می کند که ایدی را تا مرفق بشوید. و در بعض موارد، قرینه داریم که غایت، قید متعلق الحکم یا محمول است. مانند: «ثُمَّ أَمِنُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ»؛ که قید «الی اللیل» قید صیام است که کار مکلف است به قرینه قبل این جمله (که «كُلُوا وَاشْرَبُوا...» باشد). و در بعض موارد، قرینه داریم که غایت، قید خود حکم است. مثل: کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام؛ که «معرفة الحرام» غایت حلیت است. یعنی هر شیء، حلیتش تا زمانی است که علم به حرمتش پیدا 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 قطعاً مفهوم دارد. ولی بحث ما در آن جاست که جمله غایی مجرداً عن کل قرینه باشد. مثل: سر من

البصرة الى الكوفة. اين جا آيا غايت مفهوم دارد يا 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 انتقای سنخ حکم از غایت و مابعد آن.

تبصره: شهید صدر،^۱ دلیل بر قول نایینی و مظفر می آورد. می فرماید: «ان الغاية اذا كانت ترجع الى الحكم كان معناه انتهاء الحكم وانتفائه بحصول الغاية ولا يراد بالمفهوم اكثر من ذلك، وهذا بخلاف ما اذا كانت غاية للموضوع او المتعلق، فانها لاتدل حينئذ على اكثر من تحديد ما هو موضوع الحكم فى المرتبة السابقة على طرو الحكم فيصير حاله حال الوصف وقيود الموضوع الاخرى...».

چهارم. مفهوم حصر

معنای حصر

قسم چهارم از اقسام مفهوم مخالفت، مفهوم حصر است.

مقدمتاً باید بدانیم که «حصر» به دو معنا آمده:

۱. بمعنی الاخص، ۲. بمعنی الاعم.

حصر بالمعنى الاخص، عبارت است از همان قصر به اصطلاح علمای بلاغت که می گویند: القصر فى اللغة الحبس ومنه قوله تعالى، حور مقصورات فى الخيام. وفى الاصطلاح تخصيص شىء بشىء بطريق مخصوص اى بعبارة مخصوصة.

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 سوى. مانند: ما واجب الوجود لذاته الا الله تبارك وتعالى. و یا ما خاتم الانبياء الا محمد ﷺ.

۱. بحوث، ج ۳، ص ۲۱۱ (به نقل از اجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۳۶).

حصر اضافی: عبارت است از نفی الحکم از بعض ما سوی.

مانند: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ...» که مؤمنین دربارهٔ پیامبر دو

امر را معتقد بودند:

۱. رسول است.

۲. مخلد و جاودانه است و هرگز نمی‌میرد.

آیه شریفه می‌گوید: «پیامبر منحصرأ رسول است». یعنی مخلد نیست و نفی خلود

می‌کند، نه نفی سایر صفات.

و هر کدام از حصر حقیقی و اضافی، بر دو قسم است:

۱. حصر موصوف بر صفت، یعنی این‌که این موصوف از این صفت تجاوز

نمی‌کند. اما ممکن است این صفت برای موصوف دیگر هم ثابت باشد. مثل: «وَمَا

مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ» که پیامبر فقط رسول است در برابر خالد بودن. اما رسول بودن،

مختص به پیامبر اسلام نیست بلکه موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام هم رسول بودند. یا مثل:

«أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» که پیامبر منحصرأ 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. لایکاد یوجد. بعد در شرح گفته: بل هذا محال. سپس دو دلیل بر استحاله ذکر

کرده فراجع. سپس می‌فرماید: اما قصر صفت بر موصوف، به طور حقیقی فراوان

است. مثل: ما واجب الوجود الا الله).

۲. حصر صفت بر موصوف، یعنی این‌که این صفت از این موصوف تجاوز

نمی‌کند و به موصوف دیگر نمی‌رسد لکن ممکن است این موصوف دارای صفات

دیگر هم باشد. مثل: لاسیف الا ذو الفقار؛ که سیف بودن، منحصر به ذوالفقار است

کأن سایر شمشیرها در مقابل ذوالفقار سیف نیستند. اما ذوالفقار صفات دیگری هم

دارد. و مثل: لا فتی الا علی؛ صفت جوان مردی منحصر به علی علیه السلام است یعنی کأن

جوان مردان عالم در مقابل جوان مردی علی علیه السلام صفر است. ولی علی علیه السلام صفات

دیگری هم دارد؛ مثلاً امام است؛ معصوم است؛ اعلم الناس بعد رسول الله است و

افضل الناس است و ...

اما حصر بالمعنی الاعم، عبارت است از مطلق اموری که مفید حصر هستند ولو مستقیماً 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 قليلا. که «الا»ی استثنائی 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. دسته دیگر، به توسط هیئت، دال بر حصر هستند.

اما دسته اول، که نامش را می گذاریم ادوات الحصر. از آن جا که ادوات حصر و کلمات داله بر حصر متفاوتند و هر کدام احکام مخصوصه ای دارند و، در جمیع صور، مفید حصر نیستند، لذا ناگزیریم که هر کدام 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 كان فيهما آلهة الا اله، ای غیر اله. این قسم حکمش این است که داخل در مفهوم وصف است. چون وصف در آن جا عبارت بود از مطلق چیزی که صلاحیت دارد که موضوع را تقیید بزنند 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، این جا هم می گوییم: «الا»ی وصفی مفهوم ندارد.

مثال: شخصی در محکمه اقرار نمود به این که: فی ذمتی لزید عشرة دراهم الا درهم. در این جا الا وصفی است نه استثنائی؛ به دلیل این که اگر استثنائی بود، مستثنای به الا، طبق قواعد نحوی، در کلام تام موجب (که مستثنی منه هم ذکر شده باشد)

همیشه منصوب است؛ اما این جا مرفوع آمده (الا درهم)؛ پس «الا»ی وصفی است و معنای این عبارت، آن است که:

در ذمه من است، برای زید، ده درمی که این صفت دارد غیر یک درهم است و شک که ده درهم، غیر یک درهم است. پس مقرر 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 شیء نفی ماعدا نمی کند.

اما «الا»ی استثنائی: مانند، جانی القوم الا زیداً. اکرم العلماء الا الفاسقین منهم. این قسم، به اتفای علمای شیعه، دلالت می کند بر انتفای حکم مستثنی منه از مستثنی (خلافاً لی بی حنیفه...)؛ اما علمایی که قایل به آن دلالت هستند، دو دسته می باشند:

بعضی گفته اند: اصلاً این دلالت، از منطوق کلام فهمیده می شود. یعنی کلام وضع شده برای دلالت بر این که 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 صلوة الا بطهور. لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد و ...

این قسم هم، مفید حصر است؛ که منحصرأ صلوة صحیح، صلوة با طهارت است و صلوة بی طهارت، صلوة نیست. البته این قسم سوم، در حقیقت، برگشت به همان قسم ثانی دارد. یعنی همان «الا»ی استثنائی است؛ اما استثنا از کلام مثبت، مفید نفی حکم است و استثنا از کلام منفی، مفید اثبات است.

فرع: در بعضی موارد، به قراین خاص، برای ما ثابت می شود که «الا» وصفی است (مثل همان مثال فوق که «رفع درهم» قرینه است).

و در بعضی موارد، به قراین خاص، ثابت می شود که «الا» استثنائی است. مثل جانی القوم الا زیداً؛ که «نصب زیداً» قرینه است چون اگر صفت بود، مرفوع بود. در

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 استثنائی؟ هر دو محتمل است. مثلاً شخصی در محکمه پیش قاضی اقرار کرد که: لیس فی ذمتی لزید عشرة دراهم الا درهم. این جا 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 استثنائی باشد، اما «رفع درهم» به خاطر این است که مستثنای در کلام منفی، جایز الوجهین است، یجوز النصب ویجوز البدل، که اگر استثنائی 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 استثنائی باشد و «وصفی بودن» محتاج به قرینه است او بالعکس؟ می فرماید: اصل در کلمه الا، آن است که استثنائی باشد و «وصفی بودن» محتاج به قرائین خاص است.

بنابراین، هر کجا شک کردیم که آیا الا وصفی است یا استثنائی، می گوئیم استثنائی است. در نتیجه، در مثال بالا، یک درهم بر ذمه مقرر 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

حصر حکم در موضوع معین). مانند: «إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ» و ... که زکات منحصرأ حق این هشت گروه است. مفهومش این است که پس زکات مال غیر اینها نیست.

یا مثل: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا...» که ولایت را منحصر می‌کند در الله و رسول و امیر المؤمنین علیه السلام و اولاد او. مفهومش این است که پس غیر اینها کسی ولایت و حاکمیت بر مسلمین ندارد.

و مانند: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» که قبولی اعمال را منحصر می‌کند 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 می‌کند بر انتفای حکم از غیر این موضوع، چنان‌که بالمطابقه دلالت داشت بر انحصار این حکم به این موضوع.

این قول که «انما دلالت بر حصر می‌کند» قول مشهور است (و منهم صاحب الکفایه والمظفر و النائی و ...)

اما اقوال دیگر هم هست. یکی این که امام رازی، ذیل آیه: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ...» در تفسیرش گفته: انما دلالت بر حصر ندارد ...

دیگر این که شیخ انصاری و مرحوم حائری می‌گویند: به اختلاف موارد، مختلف است و ضابطه کلی ندارد.

باز کسانی که می‌گویند «انما دلالت دارد بر انتفای این حکم از غیر این موضوع»، اکثرشان می‌گویند «بالمفهوم است» ولی میرزای نایینی فرموده: «بالمنطوق است» ...

سوم از ادوات حصر، کلمه «بل» اضرایه است. این کلمه در سه مورد به کار می‌رود: ۱. گاهی در کلام می‌آید برای دلالت بر این که مضرب عنه (یعنی اسم ما قبل «بل») مقصود نبوده بلکه از روی غفلت یا اشتباه صادر شده. مثلاً می‌خواست از اول بگوید «جائنی زید» ولی غافل شد یا سبق لسان شد و گفت «جائنی عمرو»؛ سپس با کلمه «بل» تصحیح می‌کند و می‌گوید «بل زید». این قسم، مفید حصر نیست یعنی دلالت ندارد

که حکم مجبیه، فقط مال زید است و مال غیر زید نیست؛ پس مفهوم ندارد.^۱

۲. گاهی استعمال می‌شود به منظور تأکید ما قبل و تقریر و تحکیم و تثبیت او که حتماً چنین است. مثلاً می‌گوید: محمد نبی بل رسول؛ که هر کس رسول بود، مسلم نبی هم هست. یا مثلاً: صدیقی عالم بل مجتهد؛ که هر کس مجتهد بود، قطعاً عالم هم هست. یا مثل: حبیبی قمر بل شمس؛ که کنایه از زیبایی و جمال بیشتر او است. و امثال ذلك. این قسم از بل هم، دلالت بر انحصار نمی‌کند تا مفید مفهوم باشد.

تبصره: جناب مظفر مثال می‌آورند 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 نمی‌توان گفت که «بل شاعر» آمده برای تثبیت عالم بودن. خیر، این را نمی‌فهماند.

مثال بهتر، همان امثله‌ای بود که ذکر شد که نسبت عموم و خصوص مطلق بود. البته می‌شود گفت که مراد این است که «زید نه تنها عالم است بلکه شاعر هم هست»؛ ولی این تأکید روشن نیست. مثل: زید انسان بل ابيض است.

۳. و گاهی کلمه «بل» استعمال می‌شود برای ابطال و ردع آنچه که قبل از او ذکر شده. مثل این آیه:

﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ﴾

این قسم از بل، دلالت بر حصر می‌کند. 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 جائهم بالحق من عند الحق.

هیئت‌های دلالت‌کننده بر حصر

چهار از اموری که دلالت بر حصر می‌نماید، به تصریح علمای ادب، عبارت‌اند از یک سلسله هیئاتی که در کلام پیدا می‌شود که از هیئت استفاده می‌کنیم حصر را. به عنوان نمونه، دو مورد را ذکر می‌کنیم:

۱. تقدیم ماحقه التأخیر یفید الحصر و الاختصاص. مثلاً مفعول اگر بر فعل و فاعل

مقدم شود، مفید حصر است. مثل:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

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 السلام. یا الاثمه 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. اینها هم مفید حصرند و وقتی مفید حصر بودند، مفید مفهوم هم هستند.

در پایان، یک میزان کلی را ذکر می‌کنند.

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 مثلاً. و یا از راه اطلاق و مقدمات حکمت دلالت کند. مثل: دلالت جمله شرطی بر این که این شرط، شرط منحصر است و کذلک جمله وصفی علی القول به مفهوم داشتن دلالتش بر این که وصف، وصف منحصر است و جانشینی ندارد، این بالاطلاق است.

البته درباره مسند الیه معرف به لام، که در حقیقت مسند است ولو نامش را مسند الیه گذاشته‌اند، درباره آن سه قول است.

۱. مفید حصر است (وهو قول امام الحرمین - اصول فقه - تفتازانی).

۲. مفید حصر نیست.

۳. ملاک کلی ندارد بلکه به اختلاف موارد، مختلف است (وهو قول الکفایه والنائینی 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 مثلاً از کسی می‌پرسیم: شما فارسی یا کردی یا ترک؟ می‌گوید: ترک هستم، یعنی فقط زبان

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 انتقای نوع حکم از غیر این عدد معین یا خیر؟

مثلاً در روایات آمده که «در هر ماه، سه روز روزه گرفتن، مستحب است». آیا این کلام مفهوم دارد که «مازاد بر سه روز، مستحب نباشد» یا مفهوم ندارد و نسبت به مازاد، ساکت است؟

اگر ثابت شود که عدد مفهوم دارد، آنگاه مفهوم این دسته از روایات، با منطق 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 ترجیح را پیش آورد. و اگر مفهوم نداشته باشد، معارضه ای در کار نیست. حال، آیا عدد مفهوم دارد یا ندارد؟ می فرماید: مسأله صوری دارد:

گاهی به دلیل خاصی برای ما ثابت شده که این عدد، برای بیان حد و مرز موضوع است و آمده لتحديد الموضوع هم از جانب زیاده و هم از جانب قلت. مثلاً گفته: تصدق بخمسة دراهم لا اقل ولا اكثر. 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 حداکثر وجوب صوم، سی روز است و آن دلیل «صم للرؤية و افطر للرؤية» است. این جا 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. مثلاً فرموده: تصدق بخمسة دراهم لا اقل.

این جا هم مفهومش این است که کمتر از این کافی نیست. اما نسبت به مازاد، ساکت است. و گاهی ما هستیم و نفس عددی که در کلام ذکر شده و هیچ گونه قرینه‌ای نداریم که دلالت کند که عدد برای بیان حد موضوع است، کثرة و قلة، یا کثرة فقط یا قلة فقط. مثل همان مثال: صم ثلاثة ایام من کل شهر. این جا محل بحث ماست. و می‌فرماید: به نظر ما، عدد مفهوم ندارد، یعنی دلالت نمی‌کند بر انتفای این حکم از ما عدای آن عدد؛ چون اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند (وهو 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:

واسما اتی وکنیه ولقباً واخرن اذا ان سواه صحبا

مراد از اسم، عبارت است از مالیس صدرأ باب و لام ولم یشر بمدح او ذم. مثل: زید - حسن - هند.

مراد از کنیه آن است که مصدر به اب یا ام باشد. مثل ابوالقاسم، ام الائمه علیهم السلام.

و مراد از لقب، آن کلمه‌ای 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 امة که می‌گوید: لاتضرب العبد ولا الامة. و یا عنوان مسکین که می‌گوید: اطعم المسکین. و یا عنوان سارق و سارقه که می‌گوید السارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما.

اما دومی: در مفهوم لقب، دو قول است: ۱. اکثر علمای اصول، شیعه و سنی

گفته‌اند: لقب مفهوم ندارد، ۲. بعضی از علمای سنی (مانند حنابله) گفته‌اند: 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 دامنه‌اش افراد را می‌گیرد) ثابت است و برای غیر این عنوان (از افراد عناوین دیگر) ثابت نیست. مثلاً 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 می‌کند وجود حکم را و نه اثبات می‌کند. اصلاً کاری به سایر عناوین ندارد نفیاً او اثباتاً. اما چهارمی: جناب مظفر می‌فرماید: ما که در جمله وصفی گفتیم دلالت بر مفهوم ندارد چون صفت، قید خود موضوع است نه حکم، در باب لقب به طریق اولی می‌گوییم: مفهوم ندارد، به جهت این که 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، اصلاً اشعار به تعلیق حکم بر این عنوان هم ندارد چون خود وصف موضوع واقع شده و هیچ موضوعی دلالت نمی‌کند بر این که این حکم فقط معلق بر من است و لاغیر؛ اصلاً بوی تعلیق هم نمی‌آید تا چه رسد به این که 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 می‌شود، آن است که شخص الحکم معلق بر این عنوان است و شامل سایر عناوین نمی‌شود؛ 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 شیء، نفی ما عدا نمی‌کند. بعضی‌ها (مثل حنابله) گفته‌اند: که مفهوم لقب در صف نعال مفاهیم و از اضعف مفاهیم است.

خاتمه

دلالات اقتضا، تنبیه، اشاره

در تعبیّرات فقها و اصولیان، کثیراً ما نام دلالت اقتضا یا تنبیه یا اشاره برده می‌شود و

مکرراً انسان برخورد می‌کند در مواردی که می‌گویند: این‌جا از باب دلالت اقتضاست؛ یا آن‌جا از باب دلالت اشاره است. اما مع ذلک در بیشتر کتاب‌های اصولی متداول و متعارف، این دلالات تشریح و تبیین نشده و حد و مرز آنها مشخص نشده. لذا ما در این خاتمه بر آنیم تا قدری در اطراف این سه نحوه دلالت گفت‌وگو کنیم.

بحث خود را در دو مقام قرار می‌دهیم:

۱. مقام اول: معنای این سه قسم دلالت و بیان این‌که اینها چه سنخ دلالتی هستند؟ آیا از نوع دلالات منطوقی‌اند؟ یا از نوع دلالات مفهومی؟ و یا نوع سومی هستند؟
 ۲. مقام ثانی: آیا دلالات سه‌گانه حجیت دارند و وجوب اتباع دارند یا ندارند؟
- اما مقام اول: مقدمه: تا به حال با دو نوع دلالت آشنا شدیم که هر کدام شاخه‌ها و شعبه‌های متعددی داشت. یکی دلالت منطوقی، که عبارت بود از آن معنایی که اولاً و بالذات و بالسطابقه از کلام فهمیده می‌شود (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 بالملازمة البینیه از کلام متکلم استفاده می‌شد با این خصوصیت که اولاً مدلول جمله باشد و نه مفرد؛ و ثانیاً 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 می‌شود لکن نه نامش دلالت منطوقی است و نه مفهومی به معنای مذکور. به عنوان نمونه:

گاهی کلام متکلم بالملازمة دلالت دارد که از این کلام، لفظ مفردی حذف شده و در تقدیر است که بدون او معنا ناتمام است. یا دلالت می‌کند که معنای مفردی در تقدیر است که بدون او مقصود ناقص است. یا این‌که کلام بالملازمة دلالت می‌کند 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 مناسب‌تر آن است که نام‌شان را دلالات سیاقیه (ای اسلوب الکلام و مجراه) بگذاریم؛ در مقابل دلالات منطوقی و مفهومی، چنان‌که بعضی‌ها این نام را گذاشته‌اند. و معنای دلالت سیاقیه، آن است که

سیاق کلام دلالت می‌کند بر لفظ مقدر یا معنای مقدر مفرد یا جمله. و سپس دلالت سیاقیه را سه قسم می‌کنیم:

۱. دلالت اقتضا، ۲. دلالت تنبیه، ۳. دلالت اشاره. و هر کدام را جداگانه بحث می‌کنیم.
۱. دلالة 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 بر آن 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 مانعة الخلو است یعنی حتماً احدهما باید باشد. در بعضی امثله، فقط صحت کلام و در بعضی فقط صدق کلام و در بعضی هر دو متوقف است بر آن 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 می‌شود) و گاهی توقف عادی و عرفی است.

اینک هفت مثال برای دلالت اقتضا:

۱. رسول اکرم ﷺ فرموده: لا ضرر ولا 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 بزنند.

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

هم ضرر نمی زنند در حالی که بلا اشکال هست.

اساساً سمره ابن جندب (که حدیث، در رابطه با او صادر شده) ضار بود. پس مراد، احکام ضرریه است. مثلاً 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 این جا هم باید چیزی مقدر باشد به نام مؤاخذه و عقاب، تا کلام صادق باشد؛ و الا کلام، کاذب است چون موضوعاً «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 ﷺ فرموده: رفع ما اضطروا الیه. در این جا هم باید چیزی به نام مؤاخذه مقدر باشد. یعنی اگر به چیزی از قبیل اکل میت و ... مضطر شدید، عقاب او مرتفع است یا حکم حرمت در آن جا مرتفع است چون اضطرار، حد تکلیف است و الا به ظاهرش کلام، کاذب است چون کثیراً ما امت ممکن است مضطر شوند و اضطرار به امری پیدا کنند.

۴. حدیث دیگر: امام فرموده: «لا صلوة لمن جاره المسجد الا فی المسجد» یا «لا صلوة لجار المسجد الا فی المسجد». در این جا هم، صحت کلام و صدق کلام، هر دو متوقف است بر تقدیر گرفتن کلمه کامله. و مراد این است که صلوة همسایه مسجد در منزل، صلوة کامل نیست نه این که اصلاً صلوة نباشد و الا بلا اشکال کلام کاذب است.

۵. آیه شریفه «وَسُئِلَ الْأَنْزِلِيَّةُ». در این جا هم صحت کلام عقلاً متوقف است بر این که 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 ثلاثة اقسام: ۱. مجاز در اسناد، ۲. مجاز در حذف، ۳. مجاز در کلمه.

مجاز در اسناد عبارت است از اسناد الشيء الی غیر ما هو له. مانند: انبت الربیع البقل یا جرى المیزاب. و مجاز عقلی هم می گویند. و مثل: واسئل القرية؛ که مجازاً اسناد دادیم سؤال را به قریه؛ و الا حقیقتاً از اهل قریه باید سؤال کرد. پس معنای کلمه

«اهل» مقدر است.

مجاز در حذف: لفظی و کلمه‌ای در تقدیر باشد و به عبارت دیگر، مضافی مقدر باشد. مثل: وجاء ربك ای وجاء امر ربك. یا مثل: وجوه يومئذ الی ربها ناظرة، ای الی رحمة بها. یا مثل: واسئل القرية، ای واسئل اهل القرية.

مجاز در کلمه: آن است که کلمه‌ای به معنای کلمه دیگری استعمال شود. مثلاً مصدر به معنای اسم فاعل یا مفعوم باشد. از قبیل: جعلته تبصرة ای مبصراً، یا تذکره‌ای مذكراً، یا هدی ای هادياً. 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 يذكر المصدر ويراد به الفاعل او المفعول نحو رجل عدل ای عادل».

«وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ اللَّهُ﴾ ای مخلوقه وكذلك قد يذكر اسم الفاعل ويراد به المصدر نحو قوله تعالى: ﴿فَهَلْ تَرَى لَهُم مِّن بَاقِيَةٍ﴾ ای البقاء وقوله: ﴿لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ ای کذب. و يذكر اسم المفعول ويراد به المصدر نحو قوله تعالى: ﴿بِأَيِّكُمْ الْمُفْتُونُ﴾ ای الفتنة».

حال، در مثال واسئل القرية، از باب مجاز در اسناد یا مجاز در حذف است؛ پس باید چیزی مقدر باشد و آن این که 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 عبدك عني علی الف. یعنی بنده‌ات را از جانب من آزاد کن به هزار درهم. در این جا صحت کلام به حکم شارع متوقف است به این که تقدیری باشد؛ یعنی ملکینی العبد بالف ثم اعتقه عني؛ یعنی اول به من بفروش؛ سپس از جانب من آزاد کن. چرا صحت متوقف بر این است؟ چون ما دلیل داریم که عتق الافی ملک. تا شخص، مالک عبد نشود، عتق برای او صورت نمی گیرد. لذا در این جا اول تملیک است و بعد عتق؛ تا عتق برای او صورت بگیرد.

۷. عمرو بن امرؤ القیس یا قیس بن الحظیم گفته:

نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأى مختلف

در این مثال، صحت کلام، از نظر لغت و ادبیات عرب، متوقف است بر این که 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: واسئل القرية.
۲. مجازاتی که قرینه آنها، قرینه لفظی است. مانند: رأیت اسداً یرمی. حال، قسم اول از مجازات، از نوع دلالت اقتضا هستند ولی قسم ثانی، از نوع دلالت منطوقی و مطابقی است لاغیر.

در پاسخ گوئیم: در مثل رأیت اسداً 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 مستقیماً از خود قرینه می خواهیم استفاده کنیم؛ این بالملازمه است یعنی می گوئیم:

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، بر آن 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، بر

آن توقف ندارد و در عین حال، از سیاق کلام متکلم یقین می‌کنیم که آن دلالت را اراده کرده و یا بسیار بعید می‌دانیم 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 نقطهٔ اولی مشترک‌اند و در نقطهٔ ثانیه ممتاز و متفاوت.

حال، دلالت تنبیه هم، موارد استعمال و کاربرد فراوان دارد که مهم‌ترین آن موارد، عبارت است از سه مورد که به ترتیب ذکر می‌کنیم:

یک. مواردی که بین دو امر، ملازمه هست یا عقلاً در علت و معلول یا معلولین لعله ثالثه و یا عرفاً. متکلم احدهما را ذکر می‌کند و بدین وسیله مخاطب را متنبه و متوجه به دیگری می‌نماید که هدف اصلی‌اش بیان آن امر آخر است.

مثلاً شما با رفیق‌تان قراری گذاشته‌اید و تعهد کرده‌اید که سر ساعت ۱۰، فلان کار را بکنید، ساعت ۱۰ که شد، رفیق‌تان متوجه نیست ولی شما یادآوری می‌کنی به این که می‌گویی: «دقت الساعة العاشرة». یعنی ساعت ۱۰ شد. یعنی وعده‌ای را که دادی، وقت وفا به آن رسیده است.

یا مثلاً شخصی صبحگاه وقتی از خواب برخاست که نماز قضا شده بود. رفیقش به او می‌گوید: «طلعت الشمس». یعنی خورشید طلوع کرده. منظورش این است که وقت ادای نماز صبح فوت شده. یا مثلاً به رفیقش می‌گویی: «انا عطشان» یا «انا جوعان». یعنی بر خیز آب یا غذا بیاور ...

سپس جناب مظفر دو باب دیگر را هم ملحق به همین قسم می‌کند:

۱. مواردی که متکلم اخبار می‌کند و منظورش بیان لازم فایده است.

توضیح ذلک: هر خبری باید مفید فایده باشد و افاده کند مخاطب و سامع را فایده‌ای که یصح السکوت علیها.

حال گاهی اخبار به منظور آگاهانیدن مخاطب است از یک واقعه که هدف اصلی از خبرها همین است.

مثلاً رفیق شما نمی‌دانست که زید شهید شده؛ شما می‌گویید: زید شهید شد و به خیل شهیدان پیوست.

گاهی اخبار به منظور بیان لازم این فایده است. یعنی هدف این است که به مخاطب بفهمانید که من هم می دانم. مثلاً رفیق شما روزه دارد. شما به او می گوید: «انک صائم». خوب، خود مخاطب می داند که صائم است ولی شما 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.

توضیح ذلک: کنایه عبارت است از ذکر ملزوم و اراده لازم. حال، گاهی در کنایه فقط همان لازم اراده می شود و ملزوم اصلاً مراد نیست و مقصود بالا فاده نیست. مثلاً می گوید: زید جبان الکلب؛ با این که زید در منزل کلبی ندارد تا جبان باشد. این جا 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 گوید، معنای حقیقی آن را هم اراده می کند و در عین حال لفظ را کنایه قرار می دهد از معنای دیگری که لازم باشد، مثلاً می گوید: زید کثیر الرماد؛ که مرادش این است که زید خاکستر منزلش زیاد است و لازم هاش جود و سخاوت و مهمان داری اوست. و همین است فرق مجاز و کنایه (کما ذکر فی مختصر المعانی، صفحه ۱۸۲). در این صورت، داخل در بحث ماست و دلالت تنبیه است (ومن هذا الباب، به در می گوییم، دیوار بشنود، نزل القرآن بایاک اعنی واسمعی یا جار). دو. از همین باب دلالت تنبیه است آن جا که کلام متکلم مقترن باشد به چیزی که بفهماند که آن چیز، علت یا شرط یا مانع یا جزء این حکم است و یا بفهماند که آن شیء یا شرط یا مانع یا جزء نیست. مثلاً کلام مقرون گشته به سؤال سائل از مورد خاصی. اگر جواب مثبت باشد، معلوم می شود آن امر علیت یا شرطیت یا جزئیت دارد یا مانع است؛ و اگر منفی باشد، معلوم می گردد که آن امر علیت یا جزئیت یا شرطیت ندارد یا مانع نیست.

به عنوان نمونه چند مثال:

۱. شخصی از امام یا مرجع تقلید می پرسد در نماز دو رکعتی یا رکعت اول و دوم نماز چهار رکعتی شک نمودم و شکم به جایی نرسید؛ ماندم معطل؛ چه کنم؟

حضرت فرمود: اعد الصلوة، یعنی باید نماز 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 ﷺ رسید و عرضه داشت: هلکت واهلکت 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 کفارہ بدہ. از این کلام فهمیده می شود که مواقعه و مجامعت علت وجوب کفارہ است در صوم واجب.

۳. شخصی به امام عرض کرد: بعث السمک فی النهر. یعنی تمام ماهیان دریا را فروختم. یا مثلاً: بعث 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 الصلوة. 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: لاتعید. یعنی اعاده لازم نیست. از این کلام فهمیده می شود که بودن در حمام، مانع از صحت صلوٰۃ نیست. و هكذا 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.

سہ. از همین باب دلالت تنبیہ است آن جا 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 آن که متعلقش ذکر شده، دلالت می کند بر برخی از متعلقات فعل دیگر.

مثلاً می گوید: وصلت النهر و شربت. رسیدم به آب و آشامیدم. این جا دو چیز فهمیده می شود:

الف. مشروب او ماء بود.

ب. از ماء نهر بوده لاغیر.

اما چقدر خودم، با چه وسیله‌ای خوردم، فهمیده نمی‌شود.
یا مثلاً می‌گوید: قمت و خطبت. اولی را با متعلق آورده که «ایستادم»؛ بعد گفته «و خطبه خواندم» یعنی سخنرانی کردم. این جا می‌فهمیم که خطبه خواندم ایستاده؛ اما چقدر؟ دلالتی ندارد. و هکذا مثال‌های دیگر مثل: یمحوا الله 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 استعمالی و نه صحت یا صدق کلام متوقف بر او است لکن این دلالت، به حکم عقل و با دقت عقلی از کلام فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر، مدلول دلالت اشاره، لازمه مدلول کلام است به لزوم غیر بین که محتاج به استدلال است یا لزوم بین بمعنی الاعم محتاج به تصورات سه گانه است مثل مقدمه واجب.

حال، خواه این معنا از یک کلام استنباط شود و خواه از دو کلام، آن جا که از دو کلام فهمیده شود، مانند این که خداوند در یک آیه فرموده:

﴿وَحَظُّهُ وَفَضْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^۱

و در آیه دیگر فرموده:

﴿وَأُولَٰئِكَ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^۲

این دو آیه را که کنار هم می‌گذاریم و ۲۴ ماه از ۳۰ ماه کم می‌کنیم، باقی می‌ماند ۶ ماه؛ و به این وسیله فهمیده می‌شود که اقل مدت حمل، ۶ ماه است و این خیلی ثمرات فقهی دارد. و گر نه، مقصود اصلی در آیه اولی، بیان تعب و رنج 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.

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

حجیت این دلت‌ها

پس از تعریف هر یک از دلالات سه گانه و بیان موارد و مواقع هر کدام، اینک وارد بحث در جهت ثانیه می‌شویم. و آن عبارت است از بحث در حجیت اینها (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 می‌کنند، چنان‌که درباره حجیت اصول لفظی هم، در مقدمه ۱۲ کتاب، سربسته اشاره‌ای 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؟

بر فرض که حجت باشند، از باب ظواهر الفاظ حجیت دارند و یا از باب ملازمات عقلی؟ می‌فرماید: 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 نوعاً 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، بلا اشکال حجیت ندارد و اساساً 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

دلالت تابع اراده و قصد است. و لذا در همان مقدمه، دلالت تصویری را از اقسام دلالت ندانستیم و آن را از باب تداعی معانی گرفتیم و گفتیم: این تقسیم دلالت به تصویری و تصدیقی، تقسیم شیء 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 می‌کند (بر عکس دو دلالت قبل). لذا این قسم از باب ظواهر الفاظ، بلااشکال حجیت ندارد.

آری، از باب ملازمات عقلی ممکن است کسی قایل به حجیت آن باشد که اگر عقل ما ملزوم را ادراک نماید و ملازمه را هم ادراک نماید، حکم به لازم می‌کند و از راه ملازمه کشف می‌کند لازم را، خواه آن لازم حکم باشد مثل این که عقل حکم می‌کند به وجوب مقدمه، از این باب که شارع حکم نموده به وجوب ذی المقدمه که ملزوم است و عقل ادراک می‌کند ملازمه را بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه. لذا حکم می‌کند به این که مقدمه این واجب هم واجب است. یا مثل این که شخصی در محکمه اقرار می‌کند 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 ...

این جا آقای قاضی این مقر را به لوازم اقرارش اخذ می‌کند و اگر مقر له نبخشاید، قاضی مقر را مجبور می‌کند به پرداخت این امور. حال، هر چه مقر داد و فریاد بزند که من شوخی کردم و قصدی نداشتم؛ یا بگویند بین این اقرار من و اخذ لوازم، ملازمه‌ای نیست، به حرف او توجهی نمی‌شود. 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 می‌گیرد عین تالی را، و هر کجا که حکم عقل حجت بود، این دلالت هم حجت است و الا فلا [و سیأتی در ملازمات عقلی، ان شاء الله تعالی، بیان موارد ملازمه (که صغراست) و در مباحث حجت، بیان حجیت حکم عقل (که کبراست)].

باب پنجم: عام و خاص

باب پنجم از ابواب مباحث الفاظ، باب مهم و پر ثمر 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 مفهوم شان بدیهی و روشن است و نیاز به تعریف ندارد بلکه هر انسانی معنای این دو اصطلاح را می فهمد. بنابر این، 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 و گرنه تعریف ماهوی ندارند و بالنتیجه اشکال ها و جواب ها به این که 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.

مثلاً: عنوان «کل انسان» عام است یعنی شامل می شود هر فردی را که عنوان انسان بر او صدق می کند. یا «کل شیء» عام است و شامل می شود هر مصداقی را که عنوان شیء 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

تمام آنها پیاده می شود. مثلاً: کل شیء طاهر. حکم طهارت، عام است. یا أحل لكم ما فی الارض جميعاً؛ 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.

مثلاً: 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.

مثلاً: وجوب صلوة، عام است؛ ای يشمل جميع المكلفين ولا يختص بمكلف دون مكلف، چه مکلف عام باشد چه جاهل، چه رجل چه امرئه.

یا مثلاً وجوب معرفة الله، عام است ای لا يختص بمكلف دون مكلف.

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. مثلاً می گوید: يجب اکرام بعض العلماء؛ که «بعض العلماء» شامل تمامی علمای عالم نمی شود. یا: يجب اکرام زید العالم و ...

و گاهی بر خود حکم هم خاص گفته می شود به لحاظ این که شامل می شود بعض از افراد موضوع را. مثلاً: اکرم العلماء العدول. وجوب اکرام فقط شامل علمای عدول است نه فساق. و یا به لحاظ این که شامل می شود بعض از افراد متعلق را؛ و یا به لحاظ این که شامل می شود بعض افراد مکلفین را نه تمام آنها را.

مثلاً 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 این که موضوعاً 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: جائن القوم الا زیداً که زید موضوعاً داخل در قوم است ولی حکماً خارج است.

تخصیص آن است که عنوان عام، از همان اول امر، بدون این که تخصیص بخورد،

فی حد نفسه شامل این افراد نمی‌شد که خروج موضوعی دارند. مثلاً وقتی می‌گوید: اکرم العلماء، این جا جهال تخصصاً بیرون هستند و نیازی به تخصیص ندارند. نظیر استثنای منقطع که: جائنی القوم الا حماراً 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 مادون خویش، از افراد عام است ولی نسبت به مافوق خودش (که عنوان کلی‌تری باشد) خاص است. مثلاً: عالم. نسبت به افراد خودش، عام است که شامل فاسق و عادل از علما می‌شود ولی نسبت به انسان، خاص است چون انسان شامل جاهل هم می‌شود به خلاف عالم. وقس علی هذا فعلل و تفعلل.

اقسام عام

عام به طور کلی به سه قسم منقسم می‌شود:

۱. عام استغراقی، ۲. عام مجموعی، ۳. عام بدلی.

قبل از بیان این اقسام، باید بدانیم که اختلاف است میان علما در این که 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، و گرنه عام در همه جا به یک معناست و هو شمول ما یصلح لانتطابق هذا العنوان علیه؟ برخی از علما (مانند شهید صدر) قول اول را گرفته‌اند و برخی هم (مانند صاحب کفایه) قول ثانی را گرفته‌اند.

جناب مظفر همین عقیده را دارد. لذا می‌فرماید:

ینقسم العام الی ثلاثة اقسام باعتبار تعلق الحكم به.

اینک تعریف این سه قسم:

عام استغراقی آن است که حکم شرعی در آن جا ثابت باشد برای جمیع افراد موضوع، آن هم به این کیفیت که هر فردی مستقلاً و علیحده موضوع حکم باشد و حکم، اگر چه 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. مثلاً 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، صد تا 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 آن جا 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، در هر صورت یک عصیان تحقق پیدا می کند.

مثلاً مولی فرموده: امن بالائمة علیها السلام؛ یا: امن بالانبياء؛ یا: امن باصول الدین ... در این موارد ایمان به مجموع بما هو مجموع لازم است و متعلق حکم است، یعنی به همه ۱۲ امام علیهم السلام یا به تمام ۱۲۴۰۰۰ پیامبر یا تمام اصول پنج گانه، ایمان بیاور.

پس اگر شخصی به امامت ۱۱ امام علیهم السلام 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 آن جا ثابت باشد برای یک فرد از افراد موضوع علی البدل؛ به این معنا که در واقع یک فرد از افراد عام، موضوع این حکم

است اما آن یک فرد، تعیین نشده بلکه لاعلی تعیین گذاشته شده است که قابل انطباق و صدق بر هر فردی از افراد عام است.

مثلاً مولی فرموده: اعتق ایه رقبه شئت.

کلمه «ای» عموم بدلی را دلالت دارد؛ یعنی یک فرد از افراد رقبه را باید 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، امثال 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.

اما قسم سومی به نام عام بدلی نداریم و عام بدلی را از اقسام عام شمردن، از روی مسامحه و سهل انگاری است، به جهت این که صدور ذیل این مرکب، باهم تنافی دارند. از طرفی، عموم یعنی شمول و فراگیری همه افراد و از طرفی، بدلیت یعنی یک فرد از افراد، لاعلی تعیین؛ و این دو قابل جمع نیستند. و از قبیل «کوسه و ریش پهن» و «یک بام و دو هوا» است.

جواب: جناب مظفر می فرماید: عمومیت همه جا به معنای شمول و سریان و فراگیری است لکن عموم کل شیء بحسبه.

عموم استغراقی حساب خاص خود را دارد و عموم مجموعی هکذا.

در عموم بدلی هم مراد از عمومیت و شمول این است که: هر فردی از افراد صلاحیت دارند که موضوع یا متعلق برای این حکم شرعی باشند. و این استعداد و قابلیت در همه افراد هست. اگر چه بالفعل تمام افراد موضوع حکم نیستند ولی عموم بدلی نامش با خودش هست و معنای بدلیت این است که: هر فردی شایستگی دارد که این حکم در او امثال و پیاده شود.

نعم: گاهی این عموم بدلی از دال لفظی استفاده می شود. مانند: اعتق ایه رقبه شئت، که کلمه «ایه» دلالت بر عموم بدلی دارد.

و گاهی از راه اطلاق کلام و به توسط مقدمات حکمت ثابت می‌گردد.

مثلاً مولی می‌فرماید: اعتق رقبه. ما با جاری ساختن مقدمات حکمت، ثابت می‌کنیم که هر فردی از افراد آزاد شود، امثال حاصل می‌شود چه رقبه مؤمن و چه کافر، چون مولی در مقام بیان بود و اگر غرض در خصوص رقبه مؤمن بود، باید مقید می‌کرد و چون بیان نکرده، پس اعتق مطلق رقبه کافی است.

حال. در صورت اولی، نامش عام بدلی است و در صورت ثانی 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 می‌آید.

و علی کل حال: گاهی موضوع حکم تحت نهی می‌رود. مثل: لا تکرّم الفساق؛ یا: تکرّم فاسقاً. در این جا عموم، هم به لحاظ افراد موضوع و هم به لحاظ احوالات افراد، عموم استغراقی است و معنای کلام این است که هیچ فردی از افراد فاسق را در هیچ حالی از حالات اکرام نکن.

و گاهی موضوع حکم تحت امر می‌رود. در این جا اگر با کلمه «کل و اخوات آن» یا با لفظ جمع محلی به «الف و لام» استعمال شود، مانند: اکرم العلماء، یا اکرم کل عالم، باز عمومیت و شمول، به لحاظ افراد عالم، عموم استغراقی است ولی به لحاظ احوالات افراد، بدلیت دارد و معنای 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 می‌کند. و اگر با کلمه «ای» استعمال شود، مانند: اعتق ایه 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 می‌رود. مانند: لا تقربوا الزنا، که زنا فعل اختیاری انسان است و تحت نهی رفته. در این جا 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

افراد زنا در هیچ حالی از حالات نزدیک نشوید.

و گاهی متعلق الحکم تحت امر و جوبی یا استحبابی می‌رود. مانند: ﴿وَأَقِمْوْا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ و... در چنین صورتی غالباً عموم، عموم بدلی است یعنی لازم نیست تمام افراد صلوة را در جمیع حالات اتیان کردن، بلکه کافی است یک فرد از افراد صلوة را در یک حالی از حالات به جا آوردن.

۱. الفاظ عموم

بعد از بیان دو مقدمه، وارد مباحث اصلی عام و خاص می‌شویم.

فنقول: در این باب، جمعاً ۱۱ بحث اساسی داریم.

اولین بحث، درباره‌ی 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. بر فرض که چنین الفاظی داشته باشیم، این الفاظ چند قسم‌اند؟ و نحوه‌ی

دلالت‌شان بر عموم چگونه است؟ بالوضع؟ او بالاطلاق؟ او بحکم العقل؟

بحث اول را جناب مظفر با یک اشاره می‌گذرند و می‌فرمایند: لاشک در این که ما

الفاظی داریم که مخصوص عموم‌اند و دلالت بر عموم می‌کنند ولی باید بدانیم که در

این مرحله ۵ نظریه وجود دارد:

۱. اکثر علمای اصول فرموده‌اند: 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 لغتاً و هم شرعاً.

۴. سید مرتضی رحمته‌الله فرموده: این الفاظ، در لغت عرب، مشترک لفظی‌اند بین عموم و

خصوص ولی در عرف شرعی، حقیقت هستند فقط در عموم.

۵. گروهی نیز قایل به توقف شده‌اند (کما ذکر فی المعالم).

اما بحث دوم: الفاظی که دال بر عمومند، دو دسته‌اند:

۱. الفاظی که بمادت‌ها دلالت بر عموم دارند و برای عموم وضع شده‌اند. مانند:

لفظ کل و جمیع وای وکافه. مثل: اکرم کل عالم؛ احل لکم ما فی الارض جمیعاً؛ اعتق ایه رقبه شئت؛ انا ارسلناک للناس کافه.

۲. اموری که به توسط هیئت، دلالت بر عموم می‌کنند. مثل:

الف. نکره در سیاق نهی: لاتضرب احداً.

ب. نکره در سیاق نفی: ما جائتی من احد.

ج. جمع محلی به الف و لام: اکرم العلماء.

د. مفرد محلی به الف و لام: «أَحَلَّ اللَّهُ أَلْبَنَعَ وَحَرَّمَ أَلْبَبَا»، الماء اذا بلغ قدر

کرینجسه شیء و ...

اما کیفیت دلالت اینها بر عموم: برخی از این کلمات، دلالت‌شان بر عموم، بالوضع است؛ بعضی دیگر، دلالت‌شان بر عموم، به حکم عقل است؛ و برخی دیگر، به توسط اطلاق و مقدمات حکمت، لذا هر کدام را جداگانه و جداگانه بحث می‌کنیم:

۱. لفظ کل و اخوات کل و آنچه که به معنای کل است، دلالت‌شان بر عموم، بالوضع

است یعنی کلمه «کل» دلالت می‌کند بر این که حکم برای جمیع افراد مدخولش ثابت است و این دلالت هم، به توسط وضع است که واضح، لفظ کل را برای دلالت بر این معنا وضع کرده است به دلیل تبادر؛ که از کلمه کل و جمیع و هر چه که سور موجب کلیه واقع شود در هر لغتی از لغات، این عمومیت به ذهن تبادر می‌کند و تبادر هم که یکی از نشانه‌های 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، اقرء کل کتاب؛ و اگر

داخل بر اسم محلی به الف و لام شود، معنا، استیعاب اجزاست. مثل: اقرء کل السورة

یا کل کتاب).

۲. نکره در سیاق نفی یا نهی: این دو، دلالت شان بر عموم، سلب به حکم عقل است نه به توسط وضع واضح. به دلیل این که 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 این که دلالت به حکم عقل باشد یا به وضع باشد، این است که: دلالت عقلی، سابق بر دلالت لفظی است؛ یعنی اگر ثابت شد که عقلاً دلالتی دارد، نوبت به دلالت وضعی نمی رسد ولی اگر ثابت نشد که عقلاً دلالتی دارد - ولی امکانش بود - آنگاه بحث می شود که آیا لفظاً 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. مثلاً مولی وارد مجلس علما می شود و به عبدش می گوید: اکرم العلماء، که مرادش علمای معهود است یعنی علمای حاضر در مجلس. یا مثلاً عالمی به خدمت مولی رسیده و مولی به عبدش می گوید: اکرم العالم، و مرادش همین عالم حاضر است. در این صورت، بلاشکال، 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. این جا هم مفید عموم است قطعاً.

و گاهی الف و لام برای جنس است؛ این محل بحث است که آیا مفید عموم است یا خیر؟

و بر فرض 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»، «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فَيَأْتِي أَوْلَادَكُمْ»، و مثل: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، فليحذر الذين يخالفون عن امره.

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 واضح، هیئت جمع بال 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.

وقد توهّم: بعضی از علما (که ظاهراً 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 جماعة جماعة. یعنی اگر گفت: اکرم العلماء، مکلف باید در هر باری، جماعتی از علما را که حداقل 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 جماعة جماعة من العلماء، نظیر عموم تشبیه 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 فرد فرد است.

منشأ این توهّم:

گفته اند: ما باید معنای مفرد و تشبیه و جمع را (که مدخول ادات عموم واقع می شوند) حساب کنیم:

مفرد بر یک فرد دلالت می کند. تشبیه، بدون ادات عموم، بر دو فرد دلالت می کند. جمع، دلالت بر جماعت و گروه می کند که حداقل 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 فرد فرد. و اگر مدخولش تشبیه باشد (مثل: اکرم کل عالمین)

کل افاده می‌کند 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 می‌کند عمومیت را به لحاظ کل جماعة جماعة.

پس عموم جمع با عموم مفرد فرق پیدا کرد به این که 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 تشبیه با مفرد فرق است.

جناب مصنف، به پیروی از اکثریت علما، این سخن را رد می‌کند و می‌فرماید: قیاس نمودن عموم جمع به عموم تشبیه، مع الفارق است به جهت این که تشبیه، هم از جانب قلت و هم از جانب کثرت، محدود است به این که کمتر از دو تا نباشد و الا تشبیه نخواهد بود بلکه مفرد است؛ و بیشتر از دو تا هم نباشد و الا جمع است و تشبیه نخواهد بود.

لذا عموم تشبیه هم، به لحاظ کل اثنین اثنین خواهد بود اما به خلاف جمع که از ناحیه قلت محدود است به جهت این که اقل مراتب جمع، بنابر قول مشهور، ۳ فرد است و بنابر قول جمعی، ۲ فرد است و بر کمتر از آن، جمع اطلاق نمی‌شود لکن از جانب کثرت حد و مرز ندارد، اگر این جمع در خارج هزار فرد داشته باشد، تمام اینها یک مرتبه از مراتب جمع است که جمع همه را یک جا شامل است نه این که ما به تعداد هر فردی مرتبه درست کنیم.

و معنای عمومیت و استغراق در جمع این است که: به مرتبه دانیه و حداقل 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، مابین مفرد و جمع فرق نیست. مفرد هم، کل فرد فرد است جمع هم عمومیتش به لحاظ کل فرد فرد است.

آری، یک تفاوت مابین 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 می‌شود، به همان

یک فرد اکتفا می‌توان کرد. مثل: اکرم رجلا.

ولی اگر جمع دلالت بر استغراق نداشت، حداقل شامل سه فرد می‌شود و به کم‌تر نمی‌شود 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 نموده‌اند. لذا آیه «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» یا «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» را این طور معنا کرده‌اند که: خدا هر فرد نیکوکاری را دوست می‌دارد و یا اجزش را ضایع نمی‌کند؛ و خدا هر فرد کافری را دشمن می‌دارد و عقاب می‌کند.

۲. در این مقام، چند بحث دیگر هم وجود دارد که جناب مظفر طرح نکرده: الف. عموم مفرد اشمل است یا عموم جمع؟ که نوعاً گفته‌اند: عموم مفرد اشمل است. مثل: لارجل فی الدار...

ب. جمع محلی به لام، به معنای عموم افرادی است یا مجموعی؟ نوعاً افرادی و استغراق را گفته‌اند.

ج. اصل در عموم آیا استغراقی بودن است یا مجموعی بودن؟ نوعاً استغراق گفته‌اند.

۲. مخصص متصل و منفصل

بحث دوم از مباحث عام و خاص، مربوط است به اقسام مخصص.

مقدمتاً باید بدانیم: ما دو دسته قوانین و عموماً و قواعد عامه داریم:

۱. عموماًتی که در فن معقول از آنها بحث می‌شود. مثلاً در کلام می‌گویند: کل ممکن محتاج الی المؤثر. یا در فلسفه می‌گویند: اجتماع نقیضین محال است. یا در ریاضیات می‌گویند: $2 \times 2 = 4$ و...

این دسته از عموماًتیابی از تخصیص هستند.

۲. عموماًتی جعلی و اعتباری که عقلاً برای اداره زندگی خودشان، اعتبار می‌کنند به دست نمایندگان‌شان. و یا شارع مقدس اعتبار می‌کند برای سعادت بشر.

این دسته از عموماً مورد بحث است و اینها اغلب تخصیص و تبصره دارند. لذا گفته‌اند «ما من عام الا وقد خص». با دانستن این مقدمه، می‌گوییم: 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 الله؛ که الا الله در کنار لا اله آمده است. و مانند: اکرم العلماء الا الفساق منهم و... و در حکم مخصص متصل است، قراین حالیه‌ای که از کلام متکلم فهمیده می‌شود 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 می‌دهد که: اکرم العلماء. این جا از حال مولی پیداست که مرادش علمای عادل است.

یا مثلاً: پیامبر اکرم ﷺ به عنوان رسول خدا بفرماید: لا اله موجود.

این جا از حال رسالت و پیامبری او روشن می‌شود که مرادش لا اله الا الله است، یعنی نفی سایر اله‌ها را می‌نماید غیر الله 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. مثلاً: اول فرمود: اکرم العلماء، و بعد از ۲ ساعت فرمود: لاتکرم الفساق من العلماء. یا بالعکس، یعنی اول خاص را گفت و بعد عام را.

حال، مخصص متصل و منفصل با هم یک مابه الاشتراک و یک مابه الامتیاز دارند.

وجه اشتراک هر دو مخصص

هر دو قرینه می‌شوند بر مراد جدی مولی: یعنی همان‌طوری که مخصص متصل قرینه

است بر این که 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 این که 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. والقوی یقدم علی الضعیف فالخاص یقدم علی العام. و جهت قوت خاص احداً امرین است:

۱. خاص اظهر است و عام ظاهر والظاهر قوی والقوی مقدم. مثل: اکرم العلماء ولا تکرم الفساق من العلماء.

۲. خاص نص است و عام ظاهر والنص قوی والقوی مقدم. مثل: اکرم العلماء ولا تکرم زید العالم.

ب. مبنای میرزای نایینی و پیروان او این است که دلیل خاص، عند العقلاء والعرف، قرینه و بیان برای دلیل عام است و لاشک در این که بیان بر ذو البیان و قرینه بر ذو القرینه مقدم است، خواه دلیل خاص اقوی دلالتاً باشد (کما فی غالب الموارد که هر دو منطوقی باشند) و خواه دلیل خاص قوی تر از عام نباشد (مثل آن جایی که عام، منطوقی و خاص، مفهومی باشد). در این صورت هم خاص مقدم است از باب قرینه بودن.

دلیل مطلب در این تفاوت و مابه الامتیاز چیست؟

مقدمه هر کلامی دارای چهار ظهور و دلالت است:

۱. ظهور تصویری.

۲. ظهور تصدیقی مراعی و متزلزل.

۳. ظهور تصدیقی استعمالی.

۴. ظهور تصدیقی جدی.

اما ظهور تصویری:

هر یک از کلمات و مفردات این کلام، ظهور در معنایی دارند و دلالت بر معنایی می‌کنند. این را ظهور تصویری می‌گویند.

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 می‌کند. مثلاً 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 می‌شود 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 می‌کند.

اما ظهور تصدیقی استعمالی:

هنگامی که متکلم از تکلم فارغ شد و سکوت کرد، ظهور کلام در یک معنا مستقر و پابرجا می‌شود. اگر مخصص متصل آورد، ظهور در ماعدا الخاص مستقر می‌شود و اگر نیاورد، ظهور در عموم مستقر می‌شود. 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 می‌فهمد.

اما ظهور تصدیقی جدی:

هنگامی که انسان یقین کند که قرینه‌ای (متصل یا منفصل) در کار نیست و زمینه آوردن قرینه منتفی شده، این جایقین می‌کند که مراد جدی و واقعی مولی همین بوده. مثلاً مولی گفت: اکرم العلماء، و بعد رفت و مشغول اکرام شد و قرینه‌ای نیامد؛

این جا معلوم می شود که در واقع اکرام همه را می خواسته.

(لا 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 این که کلام به پایان برسد.

وقتی که متکلم سکوت نمود به طوری که عرفاً بگویند کلام به پایان رسیده و کلام بعدی جدای از قبل است، این جا می تواند بگوید مراد شما این بوده و ظاهر کلام این است. (للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء مادام متکلماً).

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 ماعدا الخاص پیدا

می‌کند؛ و اگر قرینه‌ای نیابد، همان ظهور بدوی مستقر می‌شود و عام ظهورش بر عموم منعقد می‌شود.

نتیجه

اگر مخصص متصل باشد، از همان ابتدا جلوی ظهور عام در عموم را می‌گیرد و اجازه نمی‌دهد 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 نمی‌گیرد ولی جلوی حجیت آن ظهور را می‌گیرد و اجازه نمی‌دهد که این عام در عموم حجت شود، بلکه مقدم بر عام می‌شود 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 بلا اشکال، عام، مادامی که تخصیص نخورده و در عموم و شمول جمیع افراد استعمال می‌شود، این استعمال حقیقت است. مثل: اکرم کل عالم.

انما الکلام، در مواردی است که عام تخصیص خورده و در ماعدا الخاص استعمال شده (مثلاً در ۸۰٪ از علما - که علمای عدول باشند - استعمال شده). آیا چنین استعمالی حقیقت است یا مجاز؟

در مسأله چهار قول مطرح شده:

۱. استعمال عام در باقی مانده بعد از تخصیص مجاز است مطلقاً (وهو قول اکثر القدماء الی زمان الشیخ الانصاری رحمته‌الله).

۲. استعمال عام در باقی مانده بعد از تخصیص حقیقت است مطلقاً (وهو قول اکثر المتأخرین من الشیخ الی زماننا هذا).

تفصیل یکم:

۳. اگر مخصص:

الف. متصل باشد، استعمال عام در باقی مانده حقیقت است.

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

مطلقاً (چه در متصل و چه در منفصل).

دلیل ما: نخست باید ببینیم چه عاملی باعث شد که گروه کثیری از قداما قایل به

مجازیت این استعمال شده‌اند 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 قایلین به مجازیت ملاحظه نموده‌اند که

ادات عموم در اصل وضع شده برای دلالت بر عموم و شمول مدخول‌شان مر جمیع

افراد خودش را.

مثلاً 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

نمی‌شود بلکه باقی‌مانده را شامل می‌شود؛ 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 مطلقاً (چه در آن‌جا

که عام به مخصص متصل تخصیص خورده باشد؛ چه در آن‌جا که به

مخصص مفصل تخصیص خورده باشد؛ چه نسبت به خود ادات عموم و چه نسبت به مدخول شان).

حال یک یک حساب می‌کنیم:

اما در آن جا که عام مخصص به متصل باشد: در این جا 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 می‌کند که این حکم شامل جمیع افراد مدخول است اما تعیین نمی‌کند که افراد مدخول هزار تاست یا صد تا، بلکه افراد مدخول (هر چند تا که باشد، چه زیاد و چه کم) ادات عموم دلالت بر همان‌ها دارد.

نهایت، چیزی که هست، این است که:

گاهی: مدخول ادات عموم با یک لفظ دانسته می‌شود. مثلاً می‌گوید: اکرم کل عادل، ما می‌فهمیم که این حکم مخصوص عدول است و شامل فساق هم نمی‌شود. و گاهی: دو لفظ یا بیشتر بر این مدخول دلالت می‌کند. 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 می‌شود.

شاهدش هم این است که ما نمی‌توانیم به جای کلمه «کل» کلمه «بعض» بگذاریم و بگوییم «اکرم بعض العلماء الا الفاسقین». در حالی که اگر ادات عموم، در عموم و شمول استعمال نشده بود، باید بتواند به جای آن «بعض» گذاشت (ولیس کذلک).

چرا نمی‌توان کلمه «بعض» را به جای «کل» گذاشت؟

به دلیل این که اگر «بعض» گذاشتیم، دیگر استثنا آوردن و گفتن «الا الفاسقین»

صحیح نیست. به جهت این که استثنا اخراج حکمی است که مستثنی منه موضوعاً، شامل همه افراد می شود؛ سپس بعض از افراد را حکماً 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 این که 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 آن جا که «کل» بیاوریم که در آن صورت، موضوع کاملاً 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 از تخصیص، این دایره مضیق شده است و این تأثیری ندارد. اما در مدخول ادات عموم:

در مدخول شان هم مجازیتی پیدا نشده است. به جهت این که مدخول (که کلمه عالم یا انسان ... باشد) وضع شده برای نفس ماهیت و طبیعت به نحو لابلشروط. یعنی «عالم» وضع شده برای «ذات ثبت له العلم» و «کاتب» وضع شده برای «ذات ثبت له الكتابة» و ... و هیچ گونه دلالتی بر افراد و مصادیق ندارد (نه کلاً و نه بعضاً) 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 این جا عالم در معنای خودش استعمال شده (که «ذات ثبت له العلم» باشد) و آن خصوصیت یعنی اراده شدن ماعدا الخاص (الفاسق) را قید و مقید دلالت دارند از باب تعدد دال و مدلول. و در باب مطلق و مقید خواهد

آمد که تقیید مطلق موجب مجازیت نمی شود بلکه تعدد دال و مدلول درست می شود (عند من تأخر عن سلطان العلماء).

اما در آن جا که عام به مخصص منفصل تخصیص بخورد، در این جا 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 سیاتی 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.

ولو فرض: بر فرض 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 قبلاً 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 هر کجا شک کردیم آیا می توانیم به عموم عام تمسک کنیم یا خیر؟

چند مثال:

مثال الف. مولی فرمود: اکرم العلماء، سپس فرمود: لاتکرم مرتکب الكبائر، ما

یقین داریم که علمای عادلانی که نه مرتکب کبیره‌اند و نه صغیره، داخل در تحت عام هستند و وجوب اکرام دارند. و باز یقین داریم که مرتکب کبائر از تحت عام بیرون شده به توسط تخصیص. اما شک داریم که آیا مرتکب صغایر هم از تحت عام با یک منحصص دیگر خارج شده یا نه؟

این جا آیا می‌توانیم به عموم عام تمسک کنیم یا نه؟

اگر گفتیم عام نسبت به تمام الباقی حجت است، پس در موارد مشکوک به عموم عام تمسک می‌کنیم والا فلا.

مثال ب. مولی فرمود: اکرم کل عالم الا زیداً و عمرواً. در این جا ما یقین داریم که عموم عام شامل حسن و حسین و علی و هادی و ... (که افراد عالمند) می‌شود و یقین هم داریم که زید و عمرو از تحت عموم عام بیرون شده‌اند اما شک داریم که آیا مولی با تخصیص دیگری خالد و بکر را هم اخراج نمود یا خیر؟ این جا اگر عام را در باقی مانده حجت دانستیم، به عموم عام تمسک می‌کنیم والا فلا.

ج. مثال دیگر: مولی فرمود: کل ماء طاهر، سپس با دلیل دیگری متصلاً یا منفصلاً خارج نمود آبی را که ملاقات با نجس کرده، و یکی از اوصاف ثلاثه او متغیر شده چه قلیل و چه کثیر، حال یقین داریم که آن دسته از آب‌ها که ملاقات با نجس نکرده، داخل در تحت عموم عام هستند. و یقین هم داریم که آن آبی که ملاقات با نجس کرده و متغیر هم شده، 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 می‌دهیم که مولی با یک منحصص دیگر، این آب قلیل را هم از تحت عام بیرون برده باشد، ولی یقین هم نداریم؛ در این جا اگر گفتیم «این عام، در تمام الباقی، حجت است» در مورد این ماء قلیل، به عموم عام تمسک می‌کنیم و حکم می‌کنیم به طهارت او.

اما اگر عام را در باقی مانده حجت ندانستیم، نسبت به این ماء قلیل ملاقی با نجس، نمی‌توانیم به عموم عام تمسک کنیم و حکم به طهارت او کنیم بلکه باید به دنبال دلیل

خارجی دیگری بگردیم تا از آن راه، نجاست یا طهارت این ماء را به دست آوریم. بعد از دانستن این امثله، می‌گوییم: در مسأله حجیت عام در باقی مانده بعد از تخصیص، چهار قول هست:

۱. عام در باقی مانده حجت است مطلقاً (وهو قول اکثر القدماء والمتأخرین).
۲. عام در باقی مانده حجت نیست مطلقاً (وهو قول أبي ثور علی ما قاله الحکیم. فی «حقائق الاصول»).
۳. تفصیل داده‌اند بین عام مخصص به متصل با عام مخصص به منفصل، به این که در اولی حجت است دون الثانی (وهو قول البلخی وجماعه).
۴. به عکس قول سوم (ولم 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 مسأله، استعمال را حقیقی دانستند، در این مسأله راحت‌اند و بحثی ندارند به جهت این که ادات عموم، وضع شده بود للعموم والشمول؛ الان هم در همان معنا استعمال می‌شود، تنها بعد از تخصیص، قدری دایره مدخول مضیق شده و قبل التخصیص موسع بود، و الا مجازیتی پیدا نشده؛ پس عام، بلا اشکال در باقی مانده حجت است.

اما آن کسانی که در آن مسأله، استعمال را مجازی دانستند، در این جا دو دسته می‌شوند:

۱. دسته‌ای می‌گویند: عام بعد از تخصیص، مجاز می‌شود و مجاز مراتبی دارد؛ یک مرتبه‌اش تمام الباقی است و مراتب دیگرش، بعض الباقی است (اکثر و کثیر و قلیل و اقل). اما در عین حال می‌گویند: عام در باقی مانده حجت است از باب این که ما قانونی داریم که اذا تعدرت الحقیقة فأقرب المجازات أولى بالارادة؛ و در این جا تمام الباقی، أقرب المجازات است به عام. پس عام، بعد از تخصیص، در او استعمال می‌شود.
۲. اما دسته دیگر می‌گویند که این مجازات کثیر، همه مساوی هستند و هیچ کدام اولویتی ندارند؛ لذا کلام مجمل می‌شود و ما نمی‌دانیم کدام مرتبه از مراتب اراده شده؛

پس عام در باقی مانده حجیت نخواهد داشت.

پس قایلین به حقیقت راحت‌اند ولی قایلین به مجاز، مبتلا به مشکل هستند و دو دسته شده‌اند. در خاتمه، بعضی‌ها خیال کرده‌اند که هر کس در آن جا قایل به مجازیت باشد، در این جا قایل به عدم حجیت است. جناب مصنف می‌فرماید: این توهم باطل است. قایلین به مجاز در آن مسأله، خودشان در این مسأله دو دسته شده‌اند.

۵. آیا اجمال مخصص در عام سرایت می‌کند

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 می‌شود به دو قسم:

۱. مبین، ۲. مجمل.

مطالبی که در بحث سوم و چهارم گفتیم، مربوط به موردی بود که مخصص کاملاً مبین است و هیچ‌گونه 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 مطلقاً؛ و ایضاً عام در باقی مانده، حجت است مطلقاً.

اینک در این مبحث پنجم، بحث در موردی است که مخصص، مجمل و مبهم باشد. می‌خواهیم ببینیم آیا اجمال دلیل خاص، سرایت به عام می‌کند و موجب اجمال عام هم می‌شود، و در نتیجه هر کجا شک نمودیم، به عموم عام نمی‌توانیم تمسک کنیم؟ یا این که نه، اجمال خاص، سرایت به عام نمی‌کند و لطمه به حجیت عام نمی‌زند و در نتیجه هر کجا شک کردیم، به عموم عام می‌توانیم 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 می‌کنند به «شبهه

مفهومی» و آن عبارت است از این که: اصل معنا و مفهوم خاص برای ما مجمل و مردد

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 متصلاً یا منفصلاً فرمود: الا الفساق منهم یا لا تکرّم الفاسقین منهم. ما نمی دانیم که معنای فاسق چیست؟ آیا فاسق یعنی کل من خرج عن طاعة الله (اعم از مرتکب کبایر و مصر بر صغایر) یا مراد از فاسق، من ارتکب الکبائر او اصرر علی الصغایر است؟ ملاحظه می کنید که مفهوم خاص اجمال دارد.

ب. مولی فرمود: کل ماء طاهر الا ما تغیر طعمه أو لونه أو ریحہ. در این جا 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 الشہید الثانی رحمہ اللہ؟ یا مراد از تغیر، اعم است از تغیر حسی و تغیر تقدیری مانند این که اوصاف ثلاثۃ آب، با اوصاف نجاست، یکی است و تغیر محسوس به احدی الحواس المذكوره نیست، ولی در واقع هست، لذا تغیر تقدیری و معنوی گویند، کما هو مسلك العلامة فی القواعد والمختلف.

ملاحظه می کنید که اجمال، در ناحیہ 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 این که 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 ناحیہ مفهوم خاص نیست بلکه معنا و مفهوم دلیل خاص، کاملاً مبین است اما اجمال در ناحیہ مصداق است که آیا این فرد به خصوص که عنوان عام قطعاً او را شامل می شود، داخل در عنوان خاص شده و از تحت عام حکماً بیرون

رفته، یا خیر، باقی در تحت عام است؟

مثلاً می‌دانیم که فاسق یعنی (من ارتکب الكبائر أو أصر على الصغائر؛ ولی نمی‌دانیم که آیا زید عالم، مرتکب کبیره، یا مصر بر صغیره است یا نیست؟ اجمال در مصداق مخصص است و از آن تعبیر می‌شود به «شبهه مصداقی». یا مثلاً می‌دانیم که مراد از تغیر، خصوص تغیر حسی است ولی نمی‌دانیم که این آب که دبس متنجس در او ریخته‌اند و رنگش عوض شده، آیا تغیر محسوس مال شیر است یا مال نجاست است؟ یا مثلاً می‌دانیم که مراد از تغیر، اعم از حسی و تقدیری است ولی نمی‌دانیم که این آب آیا متغیر به نجاست شده یا نشده است؟

حال، از آن‌جا که این دو قسم از اجمال و شبهه، هر کدام احکام خاصی دارند، لذا هر کدام را در باب مستقل و جداگانه‌ای مطرح می‌کنیم.

یک. شبهه مفهومی

در شبهه مفهومی که معنا و مفهوم دلیل خاص برای ما مجمل و مردد است، این دوران و تردید دو گونه است:

الف. گاهی دوران بین اقل و اکثر است. مانند دو مثال اول که نمی‌دانیم آیا مراد از فاسق، خصوص مرتکب کبایر و مصر بر صغایر است، یا اعم از مرتکب کبایر 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 نمی‌دانیم 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 مازاد بر آن مشکوک است که اکثر باشد، ولی در متباینین، قدر متیقن در کار نیست).

در هر یک از این دو صورت، گاهی مخصص، متصل است، و گاهی منفصل است. روی هم رفته، چهار قسم پیدا می‌شود که این اقسام فی الجمله (نه بالجمله) با یکدیگر اختلاف دارند، لذا هر کدام را جدا جدا ذکر می‌کنیم:

۱. الدوران بین الاقل والاکثر والمخصص متصل. مثل أكرم العلماء الا الفساق منهم.

۲. الدوران بین المتباینین والمخصص متصل. مثل أحسن الظن الا بخالد.

۳. الدوران بین الاقل والاكثر والمخصص منفصل. مثل أكرم العلماء. لا تكرم الفاسقين من العلماء.

۴. الدوران بین المتباینین والمخصص منفصل. مثل أكرم كل عالم، لا تكرم زيدا 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 سابقاً هم گفتیم که مخصص متصل، از سنخ قرینه صارفای 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 ماعدا الخاص پیدا کند؛ بنابر این، 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، آن جا که دوران بین الاقل والاكثر باشد و مخصص منفصل باشد، مانند اکرم العلماء، ولا تكرم الفاسقين 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 مثلاً عام مرتکب صغیره هم وجوب اکرام داشته باشد.

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 کبایر هم پیدا کرد، پس ظهور در همه دارد و در همه حجت است به حسب ظاهر بعداً که دلیل خاص وارد می شود، این دلیل بر دلیل عام مقدم می شود از باب این که اقوی الحجتین است لکونه ایضاً نصاً أو أظهر و العام ظاهر، و یا از باب این که 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 این جا علمای مرتکب کبایر 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 کبایر 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: آن جا که دوران بین المتباینین باشد و مخصص منفصل، مانند اکرم کل عالم یا لاتکرم 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 اصالة العموم تمسک کنیم.

دلیل مطلب:

مقدمه: متعارضین، گاهی تنافی مابین دو مدلول شان، تنافی ذاتی است؛ مثل اکرم العلماء با لاتکرم العلماء که یکی موجبه کلیه و یکی سالبه کلیه است.

و گاهی تنافی بینهما بالعرض است و در اثر عامل خارجی است مثل این که یک دلیل می گوید: در روز جمعه، نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر می گوید: روز جمعه، نماز ظهر واجب است. این دو دلیل فی انفسهما با یکدیگر تعارض و تکاذبی ندارند چون موضوع ها جداست و محال نیست که مکلف در یک روز جمع کند بین الظهر و الجمعة. لکن ما از دلیل خارجی، علم اجمالی پیدا کرده ایم که در ظهر روز جمعه، یک نماز بیشتر واجب نیست، یا ظهر یا جمعه؛ لذا این دو دلیل، تعارض شان بالعرض است، یعنی به خاطر وجود علم اجمالی است.

با توجه به این مقدمه می گوئیم: در نحن ما فيه اگر بخواهیم اصالة العموم را در احد المتباینین جاری کنیم، ترجیح بلا مرجح است، و اگر در هر دو بخواهیم جاری کنیم، این دو اصالة العموم تعارض می کنند و هر دو تساقط می کنند، به جهت این که علم اجمالی داریم که یکی از این دو فرد قطعاً تخصیص خورده ولی نمی دانیم که این فرد است یا آن فرد؛ لذا دو اصالة العموم تعارض می کنند در اثر وجود علم اجمالی، والاولو لا العلم الاجمالی لجری اصالة العموم فی کل منهما.

در پایان می فرماید: بلکه می توان گفت که با وجود علم اجمالی، نوبت به جریان اصالة العموم در متباینین نمی رسد تا این که در اثر تعارض، تساقط کنند بلکه نفس وجود علم اجمالی، مانع می شود از جریان اصالة العموم، چون روی هر کدام از دو فرد که دست بگذاریم، طرف علم اجمالی است و احتمال می دهیم که همین فرد، مستثنی باشد. لذا نمی توانیم به اصالة العموم، در مورد او تمسک کنیم.

یک نکته: در موارد یک و دو و چهار، اجمال خاص سرایت به عام می کند، با این تفاوت که در موارد یک و دو (که مخصص متصل بود) آن جا باعث می شود که ظهور عام، از ریشه مرتفع شود و اصلاً ظهوری برای عام در عمومیت منعقد 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

معارضه نمی‌کند بلکه ظهور عام در عموم منعقد شد، این مخصص با حجیت عام در عموم، معارضه می‌کند و اجازه نمی‌دهد که عام در این متباینین حجت باشد (آخوند از این قسم، تعبیر می‌کند به اجمال حکمی).

دو. شبهه مصداقی

شبهه مصداقی آن بود که معنا و مفهوم دلیل خاص، کاملاً 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 مخصص شد تا حکماً از عام بیرون شود، یا خیر، باقی است در حکم عام؟

در این جا آیا اجمال دلیل خاص، سرایت می‌کند به عام، و موجب اجمال عام می‌شود، یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا عام در شبهه مصداقی مخصص، حجت است و می‌شود به او تمسک کرد یا خیر؟

مقدمه: شبهه مصداقی، دو گونه است:

الف. شبهه مصداقی خود عام، و آن موردی است که اساساً شک داریم که آیا این فرد معین داخل در عنوان عام هست یا نه؟

مثلاً 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 می‌دانیم این فرد مشکوک داخل در عنوان عام هست قطعاً، ولی شک می‌کنیم که آیا داخل در عنوان مخصص شد تا خارج شود از حکم عام، یا نشد تا باقی باشد بر حکم عام. مثلاً می‌دانیم که زید، عالم است ولی نمی‌دانیم که فاسق هست تا وجوب اکرام نداشته باشد، یا نیست تا وجوب اکرام داشته باشد.

از این دو صورت، در صورت اول، اتفاقی بین العلماء است که تمسک به اصالة العموم نمی‌توان کرد، چون اصل عنوان عالم، محرز نیست در این فرد مشکوک (نظیر این سخن، در بحث صحیح و اعم در رابطه با تمسک به اصالة الاطلاق گذشت، فراجع). انما الکلام در قسم دوم است که، آیا تمسک به عام در شبهه مصداقی دلیل خاص، جایز است أم لا؟

نخست سه مثال:

۱. مثال خارجی: مولی فرمود اکرم العلماء و سپس متصلاً یا منفصلاً علمای فاسق را خارج کرد، و ما می دانیم که فاسق یعنی مرتکب کبایر مثلاً، 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 ریحہ. ما می دانیم که مراد از تغیر، تغیر حسی است، ولی آب معینی است در خارج که قدری شیرۀ 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: یک جا 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 شبهۀ مصداقی دلیل خاص، جایز است یا نه؟ در مسأله دو نظریه وجود دارد:

۱. نسبت داده شده به مشهور قدما، که آنها قایل 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 شبهۀ مصداقی جایز نیست.

حال ادله دو نظریه را بررسی می کنیم:

اما دلیلی که برای مشهور قدما آورده شده، تقریباً همان بیانی است که ما در شبهۀ

مفهومی (در قسم سوم) آوردیم و آن این که 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 بر آن 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 اصالة 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 بر می 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 ماعداالخاص، یعنی ماعداالفاسق، 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، فرضاً که کل من خرج عن طاعة الله، 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 ماعداالفاسق هستند یا نیستند.

آری، عنوان عام بما هو عام، شامل این افراد مشکوک هم می شود چون اینها همه عالم اند؛ ولی این فایده ندارد؛ آن که نافع است، شمول عام است نسبت به این افراد بما هو حجة؛ ولی عنوان عام بما هو حجة، انطباقش بر این افراد مسلم نیست چون عام، در ما عدای فاسق، حجت است و اینها مشکوک اند؛ پس حکم این ۱۰۰ نفر را نه از عام می توان فهمید و نه از خاص، بلکه باید از دلیل خارج بفهمیم.

اگر گفته شود: مابین این مورد با شق سوم از شقوق شبهه مفهومی چه فرق است که شما در آن جا گفتید تمسک به عام در قدر زاید، بر قدر متیقن جایز است ولی این جا می گوید جایز نیست؟

در پاسخ گوئیم: مقدمه: در مباحث حجت خواهد آمد و در ذیل همین درس هم جناب مظفر اشاره نمود به این که قوام حجیت به وجود علم و قطع است؛ یعنی هر چیزی اگر بخواهد حجت باشد، ولو خو 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 حجة 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 گوئیم: فرق ما نحن فیه با قسم سوم از شبهه مفهومی، این است که در آن جا 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 بلا مزاحم بود در آن جا، به خلاف ما نحن فیه که عام، معلوم الحجیه است در ماعدا 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 آن جا، 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 لاجماله، به خلاف ما نحن فیه که مرددیم 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

خاطر تمسک به عام در شبهه مصداقی است؟

در پاسخ گوئیم: 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 فواید الاصول، ج ۱ و ۲، صفحه ۵۳۱) فرموده، و آن این که:

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.

تنبيه (مخصص لبی)

مطالبی که تا به حال در باب شبهه مصداقی گفتیم، تماماً 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 لایجوز. حال، در این تنبيه، 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 این که 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

واسطه لفظ، حکم شرعی و مغز بیان می شود و القامی شود (کما ذکر در مباحث حجت اصول فقه، جلد ۳، صفحه ۱۰۵، مبحث الاجماع عند الامامیه).

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 مطلقاً، 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 قایل به تفصیل شده.

۳. میرزای نایینی، استاد جناب مظفر هم تفصیل دیگری دارد.

جناب مظفر، سخن شیخ را فعلاً تبیین نمی کنند بلکه در پایان بحث، به بیانی که مورد پسند خودشان است، مطلب را تقریر می فرمایند. فعلاً بیان قول آخوند و سخن مرحوم نایینی رحمه الله.

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. مثلاً 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 گوئیم: اگر مخصص لبی از احکام عقل ضروری باشد، یعنی از اموری باشد که خود عبد بلا فاصله می فهمد، و مولی هم توجه داشته به این حکم، ولی چون واضح و روشن بوده لذا نیاورده است، و با این که در مقام بیان تمام مقصودش بوده، ولی به وضوح آن اعتماد نموده و نیاورده (مثل مثال مقدمه)، در

این جا فرموده مخصص لبی در حکم مخصص لفظی متصل است و سبب اجمال عام می گردد و بنابر این 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 این جا مولی نمی تواند در مقام بیان مراد واقعی اش به آن اعتماد کند؛ لذا اگر نیاورد، عندالشک 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 العداوة 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 این جا نسبت به افراد مشکوک، عبد حق ندارد آنها را اکرام نکند و سپس عذر بیاورد که من احتمال دادم که اینها عدو مولی باشند لذا اکرام نکردم. خیر، مولی حق دارد او را مؤاخذه نماید به این که ظاهر کلام من شامل اینها هم می شد؛ و حجت اقوائی هم در قبال او نیست، و بنای عقلا هم بر این است که هر کسی 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 اصالة العموم تمسک کنیم.

و زاد علی ذلک: جناب آخوند، از این سخن، نتیجه بالاتری گرفته و آن این که نه تنها در این فرد مشکوک می توانیم به عموم عام تمسک کنیم و حکم عام را بر او ثابت کنیم، بلکه از راه این که 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.

مثلاً در همان مثال اکرم جیرانی، نه تنها نسبت به فردی که مشکوک العداوة 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 المشكوك عداوته، يجب اکرامه وکل من يجب اکرامه فلیس عدواً

للمولی، فهذا الفرد ليس عدواً للمولی.

یا مثال خود آخوند: عامی داریم که لعن الله بنی أمیة قاطبة. از این عام، یقین داریم که مؤمن از بنی امیه خارج شده‌اند و آنها لعن‌شان جایز نیست. حال، نسبت به فردی شک داریم که آیا هذا مؤمن أم لا؟ مثلاً عمر بن عبدالعزیز، می‌دانیم که از بنی امیه است ولی شک داریم که مؤمن است تا تخصیص خورده باشد، یا مؤمن نیست تا در تحت عموم جواز لعن باقی بماند. در این جا به عموم عام تمسک می‌کنیم و می‌گوییم: هذا الشخص يجوز لعنه. بعد، کبرای کلی‌ای هم از خارج به این صغرا ضمیمه می‌کنیم و به قیاس شکل اول منطقی (که بدیهی الانتاج است) نتیجه بالاتری می‌گیریم به این که می‌گوییم: هذا الشخص يجوز لعنه، وکل من يجوز لعنه فلا يكون مؤمناً یا فلیس بمؤمن. نتیجه می‌گیریم: فهذا الشخص ليس مؤمناً، از راه این که 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 می‌کنیم.

اما تفصیل میرزای نایینی (این تفصیل، به نحو روشنی در فوائد الاصول، جلد ۱ و ۲، صفحه ۵۳۶ تا ۵۳۹ آمده). دو مقدمه:

۱. احکامی که از مولی به بندگان صادر می‌گردد، هر کدام موضوعی دارد که بر آن بار می‌شود؛ و نیز هر حکمی، ملاکی و فلسفه‌ای دارد اعم از وجوب و استحباب (که ملاکش، مصلحت است) و یا حرمت (که ملاکش مفسده است). حال، احراز نمودن موضوع حکم با جمیع قیودش، وظیفه عبد است.

مثلاً اگر مولی گفت اکرم العلماء العدول، 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 شیء خارجی، خمر است و...؛ اما احراز نمودن ملاک (یعنی مصلحت و مفسده) 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 بگوید: اکرم العلماء العدول، و یا نخست باید احراز کند ملاک حرمت را که مفسده ملزمه است، سپس حکم نماید

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 «والحاصل» به بیان دیگر؛ ولی ما مجموعاً در یک جا 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 تقييد موضوع است و دلالت می کند که این موضوع حکم، باطلاقه و عمومه باقی نمانده بلکه تقييد و تخصیص خورده است.

۲. و گاهی برای ما محرز است که این مخصص لبی، تنها کاشف از ملاک و حکمت حکم است بدون آن که موجب تقييد موضوع باشد.

۳. و گاهی ما شک داریم که آیا این مخصص لبی، کاشف از تقييد موضوع است یا کاشف از ملاک حکم است، چون صلاحیت و قابلیت هر یک از این دو را دارد. به عبارت دیگر:

گاهی مخصص لبی، تنها قابلیت دارد که موضوع را تقييد کند؛

و گاهی فقط قابلیت دارد که کاشف از ملاک باشد؛

و گاهی صلاحیت هر دو را دارد.

اینک بررسی حکم هر یک از این سه صورت:

آنجا که بر ما محرز شده که مخصص لبی، فقط کاشف از تقييد 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 هر کدام که باشد، در حکم مخصص لفظی متصل است و جلوی اصالة العموم را می گیرد و کشف می کند که موضوع، تقييد خورده؛ لذا در مصادیق مشکوک، به اصالة العموم نمی توانیم تمسک کنیم چون عمومی در کار

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 مولى تا بتوانیم به عموم کلام مولى تمسک کنیم.

مثال: در حدیث مقبوله عمر بن حنظله (در اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۸۶ حدیث ۱۰) در قسمتی از حدیث آمده:

«انظروا الى رجل قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا...» 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 این که قاضی باید عادل باشد. حال در خارج نسبت به یک مجتهد و قاضی شک داریم که آیا عدالت دارد یا ندارد؛ این جا نمی توانیم به اطلاق کلام امام تمسک کنیم، زیرا که احراز موضوع به جمیع قیوده، وظیفه عبد است نه مولى؛ 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 آن جا که بر ما محرز شده که مخصص لبی، فقط کاشف از ملاک حکم است، مثلاً در حدیث آمده «لعن الله 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 این که ملاک لعن بنی فلان، کفر آنهاست؛ چنین مخصص لبی، موجب تقیید خود موضوع نمی شود. (فأن 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، مثلاً 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 این که احراز ملاک، کار مولى است و اگر این فرد مشکوک آن ملاک را نداشت حتماً امام او را تخصیص می زد و حیث این که علی الاطلاق فرموده «لعن الله بنی امیه» و تقیید نزده، استکشاف می کنیم که پس آن ملاک در این فرد هم هست پس حکم عام برای او هم

ثابت است؛ و در این جهت باز لافرق بین این که مخصص لبی ما حکم عقل ضروری باشد یا حکم عقل نظری باشد، و یا اجماع؛ تفصیلی در کار نیست.

تبصره: هر گاه نسبت به یک دسته از افراد بنی امیه مثلاً یقین کردیم که فاقد این ملاک هستند، یعنی کافر نیستند بلکه مؤمن هستند مثل خالد بن سعید مثلاً، این دسته خودشان از تحت حکم عام بیرون می روند، کأن از اول موضوعاً داخل نبوده اند، ولی موضوع ما همان بنی امیه است و به اطلاقیش باقی است، این جا علم دخیل است، چون علم داریم این فرد یا افراد خود به خود خارج اند.

اگر گفته شود: چرا نسبت به این دسته که یقیناً ملاک را ندارند، مولی تخصیص نزد و حکم اینها را بیان نکرد، بلکه سکوت نمود؟

در پاسخ گوئیم: اگر مولی، خدا و رسول و ائمه علیهم السلام باشند، لمصلحة سکوت نموده، و اگر مولی فردی از عقلای عالم و از افراد عادی بشر باشد، شاید لمصلحة سکوت نموده، و شاید لغفلة سکوت نموده است.

اما آن جا که مرددیم بین این که مخصص لبی، کاشف از تقیید موضوع است یا کاشف از ملاک حکم در حالی که صلاح لکلاهما هست، مثلاً مولی فرموده: اکرم جیرانی، بعد با تأمل یافتیم که باید صدیق باشند و عدو نباشند، این جا 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، این جا به همان بیانیۀ 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.

«لأنه بمنزلة المخصص المنفصل ولا يوجب اجمال العام ويرجع اليه، ومجرد احتمال كون العداوة من قيود الموضوع، لا اثر له بعد ما كان الكلام ظاهراً في اكرام جميع افراد الجيران»^۱.

در پایان می‌فرماید: ما در این باب قدری طولانی تر بحث نمودیم.

دلیل مطلب آن است که مسأله شبهه مصداقی و مخصص لبی و ... از مسائل مستحدثه است و جناب شیخ انصاری (که مؤسس علم اصول به سبک جدیدش است) این مسأله را طرح نموده است و پس از ایشان، این مسأله مورد بحث و بررسی دانشمندان اصولی واقع شد و ما چون بنابر اختصار داریم، به همین مقدار اکتفا می‌نماییم.

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 می‌فرماید: کلام عامی که از مولی صادر می‌گردد، گاهی مخصص لفظی متصل، همراه اوست، و گاهی نیست. اگر مخصص متصل باشد، از همان ابتدا جلوی ظهور عام را می‌گیرد و اجازه نمی‌دهد که نطفه عموم منعقد شود. اما در آن جا که مخصص همراه عام نباشد، این عام ظهور در عموم پیدا می‌کند و هر عامی که ظهور در عموم پیدا کند، حتماً دارای دو ظهور و دلالت است:

الف. ظهور دارد در عدم منافات، یعنی این عام، به حسب ظاهر، دلالت می‌نماید بر این که 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 ایضاً ظهور دارد در عدم منافی، یعنی به حسب ظاهر، دلالت می‌کند که در خارج هم هیچ فردی وجود ندارد که دارای خصوصیت و ویژگی‌ای باشد که به خاطر

وجود آن صفت یا عنوان، این حکم عام در حق او ثابت نباشد.

مثال: اکرم جیرانی. این کلام، ظهور در عموم دارد یعنی:

اولاً: دلالت می‌کند 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. ثانیاً: دلالت می‌کند که در میان همسایگان هم کسی یافت نمی‌شود که متصف به صفت عداوت باشد یا فسق باشد که حکم وجوب اکرام در حق او ثابت نباشد. حال، بعد که مخصص می‌آید، این مخصص یا لفظی منفصل است و یا لبی به اقسامش.

اگر مخصص لفظی منفصل باشد، مثل این‌که در همان مثال بالا بگوییم:

لا تکرام الاعداء من جیرانی؛ این دلیل خاص هم دارای دو ظهور است که نکتهٔ مقابل دو ظهور عام هستند.

الف. یک ظهور این است که مخصص دلالت می‌کند که صفت عداوت منافات دارد با وجوب اکرام که حکم عام بود.

ب. ظهور دیگر این است که مخصص دلالت می‌کند که در میان همسایگان هم، کسانی هستند که در خارج متصف به این صفت باشند، حال یا بالفعل متصف می‌باشند، و یا بالقوة القریبة 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 نمی‌شود.

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 می‌نماید و عام را، در هر دو ظهور، از حجیت و قابلیت تمسک می‌اندازد. لذا اگر در مورد فردی از همسایه‌ها شک کردیم که آیا هذا عدو للمولی ام صديق، نمی‌توانیم به عموم عام تمسک کنیم، چون عموم عام از حجیت افتاده و با آمدن مخصص، محدودهٔ حجیت عام کمتر شده و

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 این که 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 این که 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 این جا این حکم عقل، متوقف بر این نیست که در خارج هم فرد یا افرادی باشند (بالفعل یا بالقوة 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 بالقوة 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 بلا مزاحم. پس کاملاً 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.

ولا فرق که این مخصص لبی ما، حکم عقل ضروری باشد یا حکم عقل نظری (خلافاً للاخوند که فرق گذاشت).

وایضاً لا فرق که این مخصص لبی ما، کاشف از تقیید موضوع باشد یا کاشف از ملاک حکم (خلافاً للنائینی که بینهما فرق گذاشت).

پس به عقیده ما، حق با شیخ انصاری است.

تبصره: این بیانات جناب مظفر، مشکله را (در آن جا که مخصص لبی، حکم عقل باشد) به هر دو قسمش حل کرد.

ولی در آن جا 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 مخص 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 این که فحص از مخصص نماید، بر طبق آن عام فتوا دهد یا خیر؟

مقدمه: عموماً می بینیم 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 عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ و ﴿اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ و ...

دسته دیگر از عموماً، دارای مخصص متصل هستند. مثل ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ یا «کل ماء طاهر الا تغیر طعمه أو لونه أو ریح».

دسته ای دیگر از عموماً کتاب و سنت (که قسمت عمده اش باشد) دارای مخصصات منفصله هستند که کاشف از مراد جدی مولی است. مثلاً عام در یک جای قرآن آمده و خاص در جای دیگر؛ مثل «أُحِلَّتْ لَكُم مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیعاً» و در جای دیگر گفته «حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اَلْمَیْتَةُ وَ اَلْدَّمُ ...» یا مثلاً عام در قرآن آمده و خاص در سنت؛ مثل «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِیْ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خَظِّ الْاُنْثٰی» و حدیث دارد که «لا یرث القتال شیئاً». یا عام در کلام امامی و خاص در کلام امام صادق علیه السلام دیگر آمده؛ مثلاً در لسان ائمه وارد شده که: هر مسلمانی طاهر است. ولی در لسان امام صادق علیه السلام آمده که سنی ناصبی نجس است و ...

هر انسانی که با سیره و روش پیامبر اسلام ﷺ و ائمه علیهم السلام آشنا و مأنوس باشد، در می یابد که بسیاری از عموماً قرآنی، مخصص آنها در روایات پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام وارد شده. روی همین اساس، شهرت یافته میان علما که ما من عام الا وقد خص؛

اگرچه این قانون، حمل بر غالب (۹۵٪) شده. و باز روی همین اساس، در روایات شیعه، کسانی که مستبد به رأی هستند و می‌خواهند احکام خدا را از ظواهر قرآن اخذ کنند بدون مراجعه به روایات، شدیداً توبیخ و مذمت شده‌اند.

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.

چنان‌که در نهج البلاغه، خطبهٔ اول، حضرت فرموده: و این همه شناخته نمی‌شود مگر از طریق اهل بیت علیهم‌السلام که آنها عالمان واقعی به علم قرآنند و راسخون در علم؛ باید به در خانهٔ آنها رفت.

با توجه به این مقدمه، می‌گوییم: در این‌که عمل به عام آیا قبل از فحص از منحصص 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 نهاییه) نقل اجماع کرده بر عدم جواز اخذ به عام قبل الفحص والیأس.

فرق لانعلم خلافاً - لاخلاف - اجماع چیست؟

لانعلم خلافاً، یعنی تا آن‌جا که ما اطلاع داریم، خلافی در مسأله نیست ولی نفی خلاف هم در واقع نمی‌کنیم.

لاخلاف، یعنی ما یقین داریم که مخالفی در مسأله نیست، ولو همه تصریح به وفاق ندارد تا موافق باشد و اجماع حاصل شود.

اجماع، یعنی ما علم داریم به اتفاق کل، که همهٔ علما تصریح به وفاق دارند. پس اجماع از عدم‌الخلاف بالاتر است.

جناب مظفر می‌فرماید: به نظر من، حق آن است که عمل به عام پیش از فحص از منحصص جایز نیست، بلکه مجتهد وقتی به عام برخورد می‌کند، نخست باید برود سراغ منحصصات؛ اگر از یافتن منحصصی مأیوس شد، آن‌گاه به عموم عام عمل کند، به دلیل این‌که در مقدمه دانستیم که سیرهٔ شارع و ائمه علیهم‌السلام این‌گونه است که عامی را

می‌گویند و با مخصص و یا مخصصات منفصله، مراد واقعی از آن عام را تبیین می‌کنند.^۱ 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 و جو کنیم و گر نه 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، این جا 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 نمی‌تواند 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 می‌خواست من به این مخصص عمل کنم، باید طوری بیان کند که من تمکن از وصول به مخصص داشته باشم. پس فحص لازم است.

وهذا الكلام: 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 می‌شود، نمی‌توانیم به مجرد برخورد به این ظاهر، به ظهورش اخذ کنیم بلکه باید دنبال قراین بگردیم و اگر مایوس شدیم، آن‌گاه حق داریم به این ظاهر عمل کنیم.

مثلاً: امر، ظهور در وجوب دارد. همین که به یک امر برخوردیم، نمی‌توانیم فوراً 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 نمی‌توان به ظاهر کلام اخذ کرد و... پس می‌توانیم از این بیانات، یک نتیجه کلی بگیریم و آن این‌که: ظهور کلام، بعد از فحص و یأس، حجیت دارد و الا ابتدائاً 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

یقین حاصل شود به نبودن قرینه و مخصص؟ یا این که «ظن غالب و اطمینان» کافی است؟ قاضی ابوبکر باقلانی گفته: باید به مقداری فحص کنیم تا قطع به عدم قرینه پیدا کنیم. ولی جناب مظفر (به پیروی از مشهور) می فرماید: که «اطمینان و ظن غالب» کفایت می کند. به دلیل این که اگر ملاک قطع به عدم باشد، هیچ گاه برای ما قطع به عدم مخصص پیدا نشود، هر چه هم که تحقیق و فحص کنیم، می توانیم بگوییم که نیافتیم. اما نمی توانیم بگوییم نیست (لان عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود)؛ شاید در واقع باشد.

بنابر این، اگر قطع به عدم معتبر باشد، لازمه اش این است که بسیاری از عموماًت از حجیت ساقط شوند (ولا یقول به احد من المتفقه فضلاً عن الفقهاء العظام). والذی 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 هر کدام 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 قراین نماید، بلافاصله کتاب وسائل الشیعه را از قفسه کتابخانه اش بر می دارد و به باب مورد نظر مراجعه می کند؛ اگر در آن جا قرینه نیافت، غالباً یقین می کند که قرینه و مخصصی نیست و الا اطلاع پیدا می کرد. پس این مطلب بحمد الله 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، متصلاً یا منفصلاً ضمیری ذکر می گردد که طبق قراین 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

عام به عمومش باقی است؟

الف. گاهی یقین داریم که تمام افراد عام بر می‌گردد. این جا محل بحث نیست.

و گاهی شک داریم که به همه بر می‌گردد یا به بعض. باز هم به عموم عام لطمه نمی‌زند و اصالة العموم به حال خود باقی است.

و گاهی یقین داریم (به دلایل خاصی مثل: اجماع و ...) که ضمیر به یک دسته از افراد عام بر می‌گردد.

این جا محل بحث است. این هم خودش دو گونه است:

۱. گاهی اول عامی ذکر می‌شود و هنوز حکمی برای عام ذکر نشده، ضمیری می‌آید و به دنبالش حکمی می‌آید که این حکم، مختص به همین ضمیر است. این جا بلا اشکال عود ضمیر به بعض از افراد عام، موجب تخصیص عام می‌شود.

مثل: والمطلقات ازواجهن احق بردهن، که المطلقات، جمع با الف و لام است و افاده عموم می‌کند و شامل می‌شود:

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 متساوی‌اند، و اولویت برد برای ازواج نیست. این جا محل بحث ما نیست.

۲. و گاهی اول عامی ذکر می‌شود و به دنبالش حکمی برای عام ذکر می‌گردد که مختص به همین یک دسته است. مثلاً خداوند در سوره بقره، آیه ۲۲۸، فرموده:

«وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ».

عام، «والمطلقات» جمعی محلی به لام است؛ شامل می‌شود 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، احق بردهن» و اجماع قائم شده بر این که این ضمیر، تنها به مطلقات رجعیه بر می‌گردد، نه به باینات؛ و حکمی که بعد

آمده، «احق برد بودن» است که شوهران زنان مطلقه به طلاق رجعی در حال عده، احق و اولی هستند به رد این زن‌ها 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 ما نحن فیه منظور است، که از مرجع ضمیر (یعنی المطلقات) معنای حقیقی آن (که عموم است) اراده شود و از خود ضمیر (کلمه «هن» در بعولتهن) خصوص رجعیات اراده شود.

حال در بعض موارد، یقین داریم به استخدام؛ و در بعض موارد، یقین داریم به عدم استخدام؛ و در بعض موارد، شک داریم در استخدام.

و هر کجا شک کردیم، اصالة عدم الاستخدام جاری می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم اصل آن است که ضمیر با مرجعش مطابق باشد و استخدام به کار برده نشده باشد. ج. مقدمه دیگر:

بعضی از امور هستند که قرینیت آنها در کلام، مسلم و قطعی است. مثلاً: رأیت اسداً یرمی. این «یرمی» قرینه است که «رجل شجاع» اراده شده.

یا مثلاً اکرم العلماء الا الفساق؛ که این مخصص متصل، قرینه است که از علما، خصوص علمای عادل اراده شده.

و بعضی از امور هستند که قرینه بودن آنها برای حمل کلام، بر خلاف ظاهر، مسلم

و قطعی نیست ولی صلاحیت برای قرینه بودن را دارند.

از اینها تعبیر می شود به «ما یصلح للقرینه» 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.

مثلاً متکلم گفت: رأیت اسداً؛ 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؟ این جا جای جریان اصول لفظی است (که اصالة الحقیقة 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. مثلاً می دانیم که متکلم از «رأیت اسداً»، رجل شجاع را اراده کرده ولی نمی دانیم که به نحو حقیقت اراده کرده یا به نحو مجاز؟

این جا جای استفاده از اصول لفظی نیست و اصالة الحقیقة جاری نمی شود؛ و ما نحن فیه از این قبیل است؛ یعنی یقین داریم ضمیر به بعض افراد عام بر می 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

به کار رفته و از ضمیر، بعضی افراد 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 مسأله سه قول است:

۱. عده‌ای می‌گویند: اصالة العموم، به حال خود باقی است و رفع ید از ظهور ضمیر می‌کنیم و حمل بر استخدام می‌نماییم (وهو قول الشيخ الطوسي و شيخنا الانصاري، والمحقق النائيني، والمظفر، والمحقق القمي رحمهم الله).
۲. عده‌ای می‌گویند: اصالة عدم الاستخدام، به حال خود باقی است و رفع ید از ظهور عام در عموم می‌کنیم و می‌گوییم: از المطلقات، خصوص رجعیات اراده شده (وهو قول العلامة فی احد قولیه، و ابو الحسن البصری، و امام الحرمین، و صاحب المحاضرات).

۳. عده‌ای می‌گویند: نه اصالة العموم جاری می‌شود و نه اصالة عدم الاستخدام، بلکه دست ما از اصول لفظی کوتاه شده و ناگزیر به اصول عملی مراجعه می‌کنیم. اما اصالة العموم جاری نیست به دلیلی که در مقدمه سوم اشاره کردیم و آن این‌که: اصالة العموم وقتی جاری می‌شود که قرینه یا «ما یصلح للقرینه» در کلام نباشد.
در ما نحن فیه، عود ضمیر به بعضی افراد عام، صلاحیت قرینه بودن را دارد و جلوی ظهور عام در عموم را می‌گیرد.

اما اصالة عدم استخدام جاری نیست به دلیلی که در مقدمه چهارم بیان کردیم و آن این‌که: اصول لفظی (که یکی از آنها اصالة عدم الاستخدام است) وقتی جاری می‌شود 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 قطعاً (وهو قول سید المرتضی، والمحقق الاول، و صاحب المعالم).

عقیده مرحوم مظفر: حق، قول اول است؛ یعنی حق آن است که اصالة العموم جاری است و چیزی مانع از جریان او نیست، به جهت این‌که در این جا دو موضوع و

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 این که حکم اولی هم مختص به رجعیات گردد؛ خیر، حکم اول به عموم خود باقی است و اصالة 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 يجب اكرامهم وهم يجوز تقليدهم او الاقتداء بهم، و ما به دلیل خارجی فهمیدیم که ضمیر «وهم يجوز تقليدهم» بر می گردد به علمای عادل، و حکم جواز تقلید یا اقتداء تنها برای همین دسته ثابت است، این چه ربطی دارد به حکم اول (که وجوب اكرام 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، لافرق 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

بحث هشتم از مباحث عام و خاص، در این رابطه است که گاهی متکلم در کلام خود، چندین عام را پشت سر هم ذکر می کند و در پایان کلام، یک استثنا می آورد.

این جا بحث شده که آیا این استثنا، تنها به جمله اخیره بر می گردد و موجب

تخصیص او می شود یا به جمیع جمل بر می گردد و همه را تخصیص می زند؟

مثال بحث: مثلاً قرآن، در سوره نور، آیات ۴ و ۵، فرموده:

«وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَخَصَّنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...»

که سه تا حکم عام را ذکر نموده:

الف. فاجلدوهم ثمانین جلده، چه توبه بکنند یا نکنند.

ب. ولا تقبلوا لهم شهادة ابدًا، چه توبه بکنند یا نکنند.

ج. واولئك هم الفاسقون، چه توبه بکنند یا نکنند.

در پایان فرموده:

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»

آیا این استثنا، فقط از جمله اخیره است و دو حکم قبلی به عمومیت خودشان

باقی اند یا این که 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 الجاهل منهم، که این

استثنا فقط به مساکین بر می گردد نه به علما، زیرا خروج جاهل از علما، تخصیصی

است نه تخصیصی.

گاهی عود استثنا به جمیع جمل سابقه، ممکن است؛ مثل آیه مذکور: «وَالَّذِينَ

يَزُمُونَ...» 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 قایل به این قول نشده که استثنا به جمله اخیره بر نگردد ولی به

جملات قبلی برگردد. این برخلاف اسلوب و شیوه تکلم است. اگر کسی بحث دارد

و یا می گوید به اخیره فقط بر می گردد یا می گوید به همه بر می گردد، که علی کل حال

به اخیره حتماً بر می گردد.

پس عود استثنا به جمله اخیر، اجماعی است و مورد قبول همگان است، اما بعضی‌ها می‌گویند: کلام ظهور در این معنا دارد و متفاهم عرفی از کلام همین است و بعض دیگر می‌گویند: از باب قدر متیقن، که به حکم عقل باشد، عود به اخیر می‌کند ولو 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 می‌کنند و سایر مخصصات را ملحق به استثنا می‌کنند؛ کما قاله صاحب المعالم رحمته الله.

با حفظ این مقدمات، وارد بحث می‌شویم:

اقوال در مسأله

در مسأله چهار قول است:

۱. ابو حنیفه و پیران او گفته‌اند: کلام ظهور دارد در رجوع استثنا فقط به جمله اخیر، و عودش به سایر جملات، محتاج به قرینه و دلیل خاص است و از ظاهر کلام فهمیده نمی‌شود.

۲. شیخ طوسی و صاحب معالم و علمای شافعیه گفته‌اند: کلام ظهور دارد در رجوع استثنا به جمیع جمل، و رجوعش به اخیر تنها، محتاج به قرینه و دلیل خاص است و از ظاهر کلام فهمیده نمی‌شود.

۳. آخوند رحمته الله و غزالی و غیرهما فرموده‌اند: کلام ظهور در هیچ کدام ندارد، نه ظهور در رجوع به اخیر، نه ظهور در رجوع به جمیع جمل، بلکه دست ما از ظاهر کلام کوتاه است.

آری، رجوعش به اخیر، از باب قدر متیقن است که به حکم عقل است و ربطی به ظاهر لفظ ندارد اما ما عدای جمله اخیر، نه ظهور در ما عدا الخاص دارد و نه ظهور در عموم، بلکه مجمل می‌شوند، چون «ما یصلح للقرینه» که وقوع الاستثناء، عقیب الجمل المتعدده باشد، در کلام هست، لذا جلوی ظهور عام را می‌گیرد و ما نمی‌دانیم

که از این عام، عموم اراده شده یا نه؟ پس اصالة العموم جاری نمی شود.

۴. میرزای نایینی و جناب مظفر می فرمایند: حق، تفصیل است.

الف. بین آن جا که جمل متعدد متعاقب، همگی دارای موضوع واحدی باشند و آن موضوع، تنها در صدر کلام ذکر شده باشد. مثل: احسن الى الناس واحترمهم واقض حوائجهم الا الفاسقين؛ 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 (ولو تکرار فقط لفظی باشد) اما معنای همه واحد باشد. مثل آیه شریفه که یک جا موضع «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ الْفُحْصَنَاتِ» است و در جمله دوم، موضوع «لهم» است و در جمله سوم، موضوع «اولئك» است که یک جا اسم موصول و یک جا ضمیر و یک جا اسم اشاره ذکر شده، ولو معنای همه یکی هستند.

مثال بهتر: اکرم العلماء و اکرم السادات و اکرم المساکین الا الفاسقين منهم، که موضوع کاملاً تکرار شده و لفظاً و معنأ متفاوت است: یکی علما، دیگری سادات، سومی مساکین (این مثال را صاحب المحاضرات دارد فراجع).

حال، تفصیل بدهیم این دو صورت، به این که بگوییم:

اگر کلام از قسم اول باشد که موضوع واحد است و تنها در صدر کلام آمده، در این جا حق آن است که استثنا به جمیع جملات بر می گردد.

به دلیل این که استثنا مستقیماً 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 بر می گردد.

چون احدی قابل نشده که استثنا فقط به جمله اولی عود کند اما به جملات بعدی عود نکند، علاوه، یک موضوع بیشتر که نیست.

و اگر کلام از قسم ثانی باشد، که موضوع مکرر شده، در این جا حق آن است که استثنا فقط به جمله اخیر بر می گردد و بقیه جملات به عمومیت خود باقی اند. به دلیل این که فرض این است که استثنا به موضوع اصابت می کند و همان طور فرض این است که موضوع در جمله اخیر مستقلاً ذکر شده. بنابر این، استثنا با عودش به جمله اخیر، 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 اصالة العموم تمسک می کنیم. و اما ما قیل: اشکالی است که آخوند کرده، و آن این که در ما نحن فیه «ما یصلح للقرینه» وجود دارد، و آن وقوع استثناست عقیب جمل متعدده، لکن نمی دانیم که آیا متکلم بر این «ما یصلح للقرینه» 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 این که فرض این است که متکلم در مقام بیان مرادش بوده.

و فرض هم این است که موضوع را متکرراً 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 بر می گردد.

و حیث این که، یک بار استثنا را آورده و استثنا با عودش به جمله اخیر 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 این که: شاید (رعاية للاختصار) ذکر نکرده.

جناب مظفر رحمته 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

جمله اخیر عود می کند گفتارشان ناظر است به مواردی که از قبیل قسم دوم تفصیل ما باشد، یعنی آن جا 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، فالنزع لفظی.

تذکر: این توجیه، به درد قول اول و قول ثانی می خورد ولی به درد قول ثالث نمی خورد.

یمكن ان يقال 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؟
مقدمتاً 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 ولا تکرّم الفساق منهم، و تمام مباحثی که تا به حال مطرح کردیم و امثله‌ای 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. مثلاً 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 جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا». 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.

مثلاً 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 اذا خفیت الجدران فقصر، که این منطوق نسبت به آن مفهوم اخص مطلق است.

و. و گاهی عام، منطوقی است و خاص، مفهومی (که مثالش را بعد می‌زنیم چون مورد بحث ما همین است).

حال، از این اقسام چهار گانه، 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 ایجاباً او تحریماً.

گاهی مفهوم مخالفت است که حکم منطوق با مفهوم هم سنخ نیستند بلکه مخالف‌اند ایجاباً و سلباً (کما ذکر مفصلاً فی باب المفاهیم).

۳. گاهی مفهوم کلام دیگر با منطوق این کلام نسبت تساوی دارند، و گاهی نسبت تباین، و گاهی عامین من وجه‌اند، و گاهی اعم و اخص مطلق به این که 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، می‌گوییم:

هر گاه 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 می‌شود بر عام منطوقی به همان دلیلی که خاص منطوقی، مقدم بر عام می‌شد 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 می‌کند. دو مثال:

الف. قرآن فرموده (در سوره مائده، آیه ۱): «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

این جا العقود جمع محلی به الف و لام است و مفید عموم است؛ شامل می‌شود عقود را که به لفظ ماضی باشد یا مضارع، عربی باشد یا غیر عربی؛ بعد، دلیل دیگری

آمد و دلالت کرد که حتماً باید عقود به لفظ ماضی باشد و به لفظ مضارع نباید باشد. حال، این دلیل، بالاولویه دلالت می‌کند که به لفظ غیر عربی نباید باشد، به جهت این که 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 می‌شود انسان عالم و جاهل را، عادل و فاسق را؛ و سپس فرمود: لا تکرّم الفساق من العلماء. این دلیل، به مفهوم موافقت، دلالت می‌کند که به طریق اولی اکرام جاهل فاسق حرام است. چون عالم فاسق، رتبه‌اش 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، مثلاً در سوره یونس، آیه ۳۶، فرموده: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنْ اَلْحَقِّ شَیْئًا﴾؛ که این کلام عام است و می‌گوید: 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 جَاءَکُمْ فَاسِیْقُ بَنٍیٍّ فَتَبَيَّنُوْا﴾. مفهومش این است که اگر عادل خبری آورد، بدون تبیین قبول کنید. این مفهوم مخالفت نسبت به آن منطوق اخص است.

او می‌گفت: ظن و گمان مطلقاً ارزش ندارد.

این می‌گوید: گمان حاصل از خبر عادل، ارزش دارد و حجت است.

یا مثلاً در حدیث آمده: کل ماء طاهر. این عام است و شامل می‌شود ماء قلیل را و ماء کثیر را، به حد که رسیده باشد یا نه؟ با نجس ملاقات کرده باشد یا نه؟ سپس حدیث دیگری فرموده: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء، که مفهومش این است که اگر به حد کر نرسیده باشد، با ملاقات با نجس، متنجس می‌شود. این مفهوم نسبت به آن منطوق اخص است.

این جا محل بحث است که آیا باز هم خاص مفهوم می‌بر عام منطوقی مقدم می‌شود

یا نمی شود؟

در مسأله نظریات فراوانی وجود دارد.

۱. عده‌ای گفته‌اند: دلیل عام مقدم می‌شود و حق نداریم عام منطوقی را به این خاص مفهومی تخصیص بزنیم.

۲. عده‌ای گفته‌اند: دلیل خاص یعنی مفهوم مقدم است و به توسط آن عموم عام تخصیص می‌خورد کما علیه الاکثر.

۳. عده‌ای گفته‌اند: در این صورت کلام مجمل می‌گردد، نه دلیل عام مقدم می‌شود نه دلیل خاص مفهومی.

۴. جمعی دیگر هم تفصیل داده‌اند در مسأله که خود اینها باز راه‌های مختلفی دارند که از کتب مفصله باید جویا شد. یکی از تفصیلات، تفصیل آخوند صاحب کفایه است.

جناب مظفر می‌فرماید: فلسفه این اختلاف و سر آن در این نکته است که از طرفی ظهور منطوقی همیشه قوی‌تر است از ظهور مفهومی چون ظهور منطوقی بالمطابقه است و ظهور مفهومی بالالتزام و مدلول مطابقی، اقوی از مدلول التزامی است. و از طرف دیگر، ظهور خاص در خصوص اقوی است از ظهور عام در عموم (لکونه نضا او اظهر). لذا در این جا دلیل عام، یک جهت قوت دارد که دلالتش منطوقی است و یک جهت ضعف دارد که ظاهر است و دلیل خاص ما هم جهت قوتی دارد که اظهر است از عام و جهت وضعی دارد که دلالتش مفهومی است. چون چنین است، میان علما نزاع در گرفته که آیا ظهور مفهوم اقوی است از ظهور عام و مقدم بر اوست (کما علیه البعض) یا این که ظهور عام اقوی است و او مقدم است (کما علیه البعض) یا این که هر دو ظهور مساوی‌اند و هیچ کدام مقدم نیست و کلام مجمل است (کما علیه البعض) یا این که معیار کلی ندارد بلکه به اختلاف موارد، مختلف است (کما علیه شیخنا الانصاری).

عقیده مرحوم مظفر^{رحمته}: ایشان (به پیروی از استادشان میرزای نایینی) می‌فرماید: به نظر ما خاص ولو مفهومی باشد، مقدم می‌شود بر عام ولو منطوقی باشد و لازم نیست

که ظهور خاص اقوی از ظهور عام باشد بلکه مساوی هم باشند، باز هم خاص مقدم است. به دلیل این که همیشه در میان عرف و عقلا، هر دلیل خاص، قرینه است بر مراد واقعی متکلم از دلیل عام و عرف این را قرینه آن می گیرد و مفسر و مبین آن می داند و همیشه قرینه بر ذو القرینه مقدم است...

مثل: رأیت اسداً یرمی. یرمی که آمد، تفسیر می کند مراد متکلم را از اسد که مراد، رجل شجاع است نه حیوان مفترس. پس قرینه مقدم است و سبب می شود ذو القرینه را حمل کنیم بر خلاف ظاهر و لازم نیست قرینه اقوی ظهوراً 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 نصاً 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 عرفاً و القرینه مقدم علی ذو القرینه، که مبنای نایینی است.

تنها در یک صورت است که خاص مفهومی مقدم نمی شود بر عام منطوقی، و آن در صورتی است که فرض کنیم که عام ما نص در عموم باشد، مثلاً مولی تصریح کند که، کل ماء طاهر، چه ملاقات با نجس کند یا نکند، چه به حد کر رسیده باشد یا نه، در این جا که عام ما نص است، جلوی مفهوم را می گیرد و اجازه نمی دهد که «اذا بلغ قدر کر» مفهوم پیدا کند و در حقیقت قرینه می شود بر این که این جمله مفهوم ندارد؛ و ما قبلاً گفتیم که بحث ما در جملاتی است که قرینه خاص نداشته باشد؛ این جانص 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 (ولو 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 تخصیص بزنیم یا نه؟

مقدمه: لاشک در این که در قرآن مجید، عموماً و مطلقاً وجود دارد و لاشک در این که ۹۵٪ این عموماً تخصیص خورده و مطلقاً تقید خورده حتی قیل: ما من عام الا وقد خص، و لاشک در این که عام کتابی را به وسیله خاص کتابی می توان تخصیص زد، مثل این که یک جا قرآن فرموده: **أَجَلٌ لَكُمْ... مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**، و در جای دیگر فرموده: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ**. این آیه خاص است و آیه قبلی عام است؛ این او را تخصیص می زند. و لاشک در این که عام کتابی را به وسیله سنت متواتره می توان تخصیص زد؛ مثل این که قرآن فرموده: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خَظِّ الْأُنثَيْنِ**. سپس در حدیث متواتر آمده که **«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْقَاتِلُ يَرِثُ شَيْئًا»**. این خاص است و بر آن عام مقدم است. و لاشک در جواز تخصیص عام کتابی به توسط اجماع و حکم عقل. و لاشک در جواز تخصیص عام کتابی به خبر واحد محفوظ به قرائن قطعی.

و لاشک در عدم جواز تخصیص عام کتابی به وسیله خبر واحد مجرد از قرائن که حجیت نداشته باشد (مثل خبر فاسق). و لاشک در جواز تخصیص عام خبر متواتری به خاص خبر متواتری. و لاشک در جواز تخصیص عام خبر متواتری به خاص خبر واحدی و بالعکس. و لاشک 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. مثلاً در قرآن آمده: **أَجَلٌ لَكُمْ... مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**. سپس خبر واحد عادل آمد و گفت: **«لَحْمُ الْارَنْبِ حَرَامٌ»**. آیا این خاص می تواند مخصص آن عام کتابی باشد یا نه؟ در مسأله پنج قول ذکر شده:

۱. اکثر علمای اصول (از شیعه و سنی) قایل به جواز تخصیص اند (و منهم صاحب المعالم و الکفایه و المظفر و شیخنا الانصاری).

۲. عده ای از علمای اصول قایل به عدم جواز تخصیص اند (و منهم الشیخ الطوسی و السید المرتضی و کثیر من العامه).

۳. عده ای از علمای اصول قایل به توقف شده اند (و منهم القاضی باقلانی و نسب

الی المحقق من الشیعه).

۴. عده‌ای از علما تفصیل داده‌اند بین آن‌جا که عام کتابی جلوتر به یک دلیل قلعی تخصیص خورده باشد با آن‌جا که چنین نباشد، گفته‌اند: در صورت اول، تخصیص جایز است دون الثانی (وهو قول الحنفیه).

۵. تفصیل داده‌اند بین عامی که جلوتر به یک مخصص متصل تخصیص خورده با عامی که به منفصل تخصیص خورده است (كما ذکر فی المعالم).

جناب مظفر می‌فرماید: 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 می‌توان عام کتابی را به وسیله خبر واحد خاص تخصیص زد، به جهت این‌که قرآن مجید تمام آیاتش (از جمله عموماً قرآنی) همه وحی آسمانی است ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾؛ تمام این آیات از سوی پروردگار نازل شده ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾؛ و این کتاب ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ است ﴿الَّتِمْ * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾؛ 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 مایقین به صدور آن نداریم بلکه چندین اصل عقلایی و ان شاء الله باید جاری کنیم تا خبر واحد را بپذیریم. مثلاً باید بگوییم اصل، عدم کذب راوی است؛ یعنی راوی ان شاء الله دروغ نگفته و کلام امام را نقل کرده. و اصل، عدم خطای راوی است؛ یعنی ان شاء الله اشتباه نکرده و درست نقل می‌کند. و همه اینها 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 بزنند؟ این قضاوت سطحی و ابتدایی شخص مبتدی است.

لکن در عین حال که قرآن، قطعی الصدور است و خبر، ظنی الصدور و آن همه احتمالات در او داده می‌شود، مع ذلک وقتی ما به کتب فقهی و سیره فقها مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که سیره و بنای عملی علمای اعلام، از قدیم الایام بر این بوده که خبر واحد خاص را تخصیص می‌زنند بلکه بالاتر، کمتر خبری از اخبار آحاد معتبر را پیدا

می‌کنید که در جوامع حدیث آمده و علما به آن عمل نموده‌اند و مع ذلک مخالف، ظواهر قرآنی هم نیست و گرنه ۹۵٪ اخبار معمول بها، یا با عام قرآنی مخالف است یا با مطلق قرآنی مخالف است. و خلاصه بر خلاف ظواهر قرآنی است. حتی اخبار و روایاتی از قبیل عمومات «حل» و «طهارة» که اینها نیز با ظواهر قرآنی مخالف است. چون قرآن گفته: أَجَلٌ لَّكُمْ... مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِي این اخبار می‌گوید «کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام» که با علم به حرمت، حلال نیست. سپس تقیید می‌کند آیه را، و بلکه باز هم بالاتر، مسأله تقدیم خبر واحد خاص بر آیه قرآنی عام، از مسائلی است که علمای شیعه در آن اجماع دارند و کسی در آن اختلاف نظر ندارد. این جاست که این سؤال مطرح می‌شود 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؟

می‌فرماید: دلیل مطلب این است که از طرفی درست است که قرآن قطعی الصدور است و کلام خداست لکن خود قرآن تصریح نموده به این که آیات قرآنی دو دسته‌اند:

۱. محکّمات، ۲. متشابهات.

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^۱

باز، محکّمات قرآنی دو دسته‌اند:

بعضی نص‌اند که احتمال خلاف در آن داده نمی‌شود؛

و برخی ظاهرند که احتمال خلاف در آن داده می‌شود؛

و باز، ظواهر قرآن هم اقسامی دارد که دسته‌ای از آنها عمومات است و دسته‌ای مطلقات. و از طرفی دیگر، وقتی به روایات معصومین علیهم‌السلام مراجعه می‌کنیم، ملاحظه می‌کنیم که بسیاری از عمومات قرآنی و مطلقات قرآن، توسط خصوصات روایات تخصیص و تقیید خورده است و روایات زیادی هستند که قرینه‌اند بر حمل ظواهر

۱. سورة آل عمران، آیه ۷.

قرآن بر خلاف آن.

با حفظ این دو نکته، می‌گوییم: اخبار و روایات ما سه قسم است:

۱. خبر متواتر؛

۲. خبر واحد محفوف به قرآن؛

۳. خبر واحد مجرد از قراین ولی حجت و معتبر (مثل خبر عادل).

حال اگر خبر متواتر یا واحد همراه با قرینه باشد، بلا اشکال 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 می‌شود بر عام.

اما اگر خبر واحد مجرد از قراین باشد، اما به ادله قطعی حجیت آن ثابت شده باشد، این خبر واحد، نسبت به آیه قرآنی، پنج حالت می‌تواند 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).

می‌خواهیم بدانیم که آیا عام کتابی را به خاص خبر واحدی می‌توان تخصیص زد

یا نه؟

می‌فرماید: در این جا ما دو اصل عقلایی داریم:

یک اصل: در ناحیه خبر واحد جاری می‌شود به نام «اصالة عدم کذب الراوی»؛

اصل آن است که راوی دروغ نگفته و حدیث از امام صادر شده.

و یک اصل در ناحیه آیه داریم که اصالة 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 می‌گوید؛ یا با

اصل عموم و بگوئیم 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، لکنه نصاً او اظهر؛ و در سند آیه هم نتوان تصرف کرد، لکنها قطعی السند.

حال، کدام یک از این دو تصرف اولی است؟

می‌فرماید: تصرف در اصالة العموم و رفع ید کردن از آن، اولی است نسبت به تصرف در اصالة عدم کذب الراوی، به دلیل این که خبر واحد، خاص است و آیه قرآنی عام است و هر خاصی صلاحیت دارد که قرینه باشد بر مراد واقعی متکلم از این عام. اما عام صلاحیت ندارد که قرینه باشد عرفاً 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 (= تفسیر کننده) بر مفسر (= تفسیر شده) 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 می‌شود (که اصالة عدم کذب الراوی باشد) مقدم است بر اصلی که در ناحیه ذو القرینه جاری می‌شود (که اصالة العموم باشد).

۱۱. دوزان بین تخصیص و نسخ

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. آن جاکه متصل به عام باشد، بلاشکال مخصص عام است و محال است که ناسخ باشد به دلیل این که نسخ عبارت است از رفع حکمی که ثابت و مستقر شده در شریعت مقدس.

در آن جاکه دلیل خاص، متصل به عام باشد، حکمی برای عام در واقع و نفس الامر

ثابت نشده، حتی یرتفع بالخاص.

اما آن جا که منفصل باشد، در این جا 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 حتماً 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، فرا برسد. و در بعضی موارد گفته اند حتماً و جزماً دلیل خاص، منسوخ است به توسط عام و آن موردی است که عام، بعد از حضور وقت عمل به خاص، فرا برسد 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 مسأله را یک به یک بررسی کنیم و حکم هر صورت را جداگانه بیان کنیم.

مقدمتاً باید فرق مابین 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 اینها 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 والنسخ 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).

۲. برخی از علما فرق دیگری هم گذاشته‌اند 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 می‌گوییم:

عام و خاص، از لحاظ معلوم التاريخ و مجهول التاريخ بودن، پنج صورت دارند:

۱. هر دو، تاریخ صدورشان معلوم است.

۲. هر دو، تاریخ صدورشان مجهول است.

۳. احدهما معلوم و الاخر مجهول.

صورت اول هم خودش منقسم می‌شود به سه صورت:

۱. یا تاریخ صدور عام و خاص عرفاً مقرون به هم هستند.

۲. یا تاریخ صدور عام مقدم است.

۳. یا تاریخ صدور خاص مقدم است.

مجموعاً می‌شود پنج صورت که باید حکم هر یک را جداگانه حساب کنیم.

صورت اول

هر دو، معلوم التاريخ باشند و تقارن عرفی هم داشته باشند. مثلاً امروز مولی گفت «اکرم العلماء» سپس چند لحظه بعد گفت «لا تکرّم الفاسقین منهم». در این صورت، بالاجماع و بالاتفاق، دلیل خاص، مخصص دلیل عام است و جای توهم نسخ نیست؛ در حقیقت، این جا حکم صورتی را دارد که مخصص متصل باشد.

صورت دوم

عام و خاص، هر دو، معلوم التاريخ باشند و تاریخ صدور عام، مقدم باشد بر تاریخ صدور خاص. این صورت، خود منقسم می‌شود به دو صورت:

۱. دلیل خاص، قبل از فرارسیدن زمان عمل به دلیل عام، صادر شود. مثلاً روز سه

شنبه گفت «اکرم العلماء يوم الجمعة» سپس روز پنج شنبه (یعنی یک روز پیش از حضور وقت عمل) گفت «لا تکرّم الفاسق من العلماء». در این صورت، بالاجماع، دلیل خاص، مخصص دلیل عام است و نه ناسخ، اما به نظر برخی از علما، علت مطلب

آن است که شرط نسخ، فرارسیدن زمان عمل به منسوخ است و در این جا این شرط منتفی است و چون اذا انتفی الشرط انتفی المشروع، 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 والنسخ، التخصیص اولی من النسخ؛ یا به خاطر این که تخصیص، دفع است و نسخ، رفع است و الدفع اسهل من الرفع؛ یا به خاطر این که تخصیص، شایع است و نسخ، نادر است والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب.

۲. دلیل خاص، بعد از حضور وقت عمل به عام، صادر گردد. مثلاً روز سه شنبه گفت «اکرم العلماء یوم الجمعة» سپس روز جمعه فرارسید و صبح یا ظهر جمعه گفت «لا تکرّم الفاسقین من العلماء».

این صورت، مشکل ترین صورت هاست و مورد اختلاف علما واقع شده که آیا در این صورت، دلیل خاص حتماً و جزماً باید ناسخ دلیل عام باشد و نمی تواند مخصص باشد یا جایز است که مخصص باشد؟ و بر فرض 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 يجوز کونه مخصصاً. 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

وقت خطاب تا وقت حاجت، میان علما اختلاف است ولی اکثر علمای شیعه تجویز می‌کنند. اما در مورد تأخیر بیان از وقت حاجت به بعد:

اشاعره می‌گویند «جایز است» چون معتقد به حکمت و مصلحت الهی نیستند؛ اما معتزله و امامیه نوعاً می‌گویند: جایز نیست چون تأخیر بیان از وقت حاجت، مستلزم القادر مفسده یا تفویت مصلحت است و هو قبیح والقبیح لایصدر من الحکیم. البته متأخرین از علمای شیعه (از قبیل آقا ضیا و میرزای نایینی) می‌گویند: این هم جایز است، به جهت این‌که گاهی مصلحت مهم‌تری اقتضا می‌کند تأخیر بیان را؛ لذا قبحی ندارد، عموماً در قرآن هست که مخصصاتش و بیانش در لسان امام صادق علیه السلام آمده، یا بالاتر، در لسان امام عسکری علیه السلام آمده، و بالاتر، برخی از مخصصات، هنوز هم بیان نشده و در زمان امام عصر علیه السلام بیان خواهد شد.

علی‌ای حال مستدل از کسانی است که تأخیر بیان را از وقت حاجت قبیح می‌دانند. با حفظ این مقدمه، استدلال این است:

فرض این است که زمان عمل به دلیل عام فرا رسیده 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 می‌کند از این‌که مراد واقعی عموم نبوده، آن‌گاه 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 والقبیح علی الحکیم محال.

مثلاً 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 نمی‌کند.

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

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) می‌گویند: جایز است که دلیل خاص، مخصص دلیل عام باشد. اینها دلیل‌شان این است که کلام عامی که از اول از مولی صادر شد، در او دو احتمال داده می‌شود:

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 علیهم‌السلام و یا مصلحت تدریجی بودن احکام خدا بوده که روش پیامبر این بوده که همه احکام را یک جا بیان نکرد، بلکه تدریجاً بیان می‌کرد. بسیاری از احکام خدا تدریجاً و طی مراحل بیان شد. مثلاً تحریم شرب خمر طی سه مرحله بیان شد.

در مرحله اول فرمود شراب و قمار منافی و مضاری دارد:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعُ لِلنَّاسِ...﴾.

در مرحله دوم فرمود:

﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾.

در مرحله سوم فرمود:

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾.

علامه امینی رحمته‌الله صاحب کتاب الغدير، 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

واللذات: قد انزل الله تعالى في الخمر ثلاث آيات:

الاولى: قوله تعالى:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ ...﴾

فكان من المسلمين من شارب وتارك الى ان شرب رجل فدخل في الصلوة فهجر، فنزل قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾

فشربها من شربها من المسلمين وتركها من تركها حتى شربها عمر رضي الله عنه، فأخذ به رأس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فخرج مغضباً يجر رداءه فرفع شيئاً كان في يده فضربه به فقال اعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله، فانزل الله تعالى:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾

فقال عمر رضي الله عنه: انتهينا، انتهينا.

هكذا در تحریم ربا، چون اگر شارع مقدس احکام را روز اول یک جا بیان می کرد، بسیاری از مردمان اعراض می کردند و زیر بار نمی رفتند.

حالاکه دو احتمال پیدا شده، می گوئیم:

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 مسأله سه صورت پیدا می شود:

۱. گاهی احراز کرده ایم که عام در مقام بیان حکم ظاهری و صوری است، نه واقعی؛ این جا قطعاً خاص ما مخصص خواهد بود.

۲. گاهی احراز کردیم که عام ما مبین حکم واقعی حقیقی است، نه ظاهری صوری؛ این جا هم قطعاً خاص ناسخ است نه مخصص.

۳. گاهی مردم هستیم که آیا عام قبلی در صدد بیان حکم صوری است یا حکم واقعی؟ چون دلیل خاص بر هیچ کدام نداریم، این جا که احتمال هر دو هست و هر دو جایز است، چه کنیم؟ آیا حمل بر نسخ اولی است یا حمل بر تخصیص؟

الأقرب إلى الصواب: جناب مظفر رحمته می فرماید: به نظر ما حمل بر تخصیص، اقرب به سوی صواب و حق است، اگر چه حمل بر نسخ هم ممکن و محتمل است. دلیل ما این است که دلیل عامی که جلوتر از مولی صادر شده، اگر چه اصالة 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 اصالة العموم را ملاحظه کنیم.

حداکثر چیزی را که اصالة العموم دلالت می کند، آن است که می گوید: آنچه از ظاهر عام فهمیده می شود، مراد جدی مولی است و متکلم جداً عموم را اراده کرده نه این که 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 جداً او را اراده می کند و در صدد تفهیمش بر می آید، نه این که شوخی داشته باشد، همچنین حکم ظاهری هم مراد جدی مولی می شود و مولی جداً در مقام تفهیم او بر می آید، نه این که شوخی داشته باشد لمصلحة؛ 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 اصالة العموم تنها مراد جدی بودن عموم را می رساند اما حکم واقعی بودن را نمی رساند، به ویژه با توجه به این که سیره و روش شارع مقدس این بوده که اول عموماً را می گفته و پس از مدت ها مشخصات آن را منفصلاً می آورده و بدین وسیله مراد جدی خودش را می رسانیده.

تا آن جا که شهرت یافته که: ما من عام الا وقد خص؛ با این حساب اصالة العموم نمی گوید که حکم عام، حکم واقعی هم هست تا ما ناگزیر باشیم دلیل خاص بعدی را

حمل بر نسخ کنیم و بگوییم: تا حالا حکم واقعی بر طبق عموم بوده و از حالا به بعد بر طبق خصوص است؛ بلکه اگر بخواهیم از این عام، حکم واقعی بودن را هم استفاده کنیم، محتاج به دلیل زایدی هستیم، مازاد بر ظهور خود عام، و مازاد بر اصالة العموم و فرض این است که مؤنه زاید نداریم؛ لذا حمل بر تخصیص می‌کنیم.

لا یخفی که صرف این کلام، مجوز آن نیست که حمل بر تخصیص، اولی شود زیرا همان‌طوری که حکم واقعی بودن عام، محتاج به بیان زاید و مؤنه زایده است، هکذا حکم ظاهری و صوری بودن عام هم محتاج به بیان زاید است و از ظاهر عام استفاده نمی‌شود؛ 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 قبلاً اشاره شد).

صورت سوم

صورت سوم از صور خمس، 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 می‌شود به دو قسم:

۱. دلیل عام، قبل از حضور وقت عمل به خاص، وارد شود؛ مثلاً روز جمعه مولی گفت: عالم فاسق را در روز دوشنبه اکرام نکن سپس روز یک شنبه گفت همه علمای اکرام کن. در این صورت هم بلا اشکال 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 ولو هر دو ممکن است. اما التخصیص اولی من النسخ لکونه دفعاً و شایعاً.

۲. دلیل عام پس از فرا رسیدن زمان عمل به دلیل خاص وارد شود. مثلاً روز شنبه گفت: «لا تکرّم العلماء الفساق یوم الاثنین»؛ سپس روز دوشنبه شد و زمان عمل به این تکلیف فرا رسید. 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

حکم واقعی بر طبق 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 این که 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 بر طبق خاص است. بر فرض 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 این جا اگر کسی بخواهد قایل 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 این که اگر حمل بر تخصیص کنیم، تخصیص بیان است. و یلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و هو قبیح. این حرف را در این جا نمی تواند بزند. به جهت این که 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 قبیحی ندارد، تأخیر بیان است که قبیح است. پس این راه به سوی این قایل بسته است. اما در عین 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 اصالة العموم در این عام جاری می گردد و هیچ گونه مانعی در کار نیست که بیاید جلوی اصالة العموم را بگیرد مگر یک مانع، و آن مانع این است که شاید خاص قبلی مخصص باشد نسبت به این عام و جلوی اصالة العموم را در این عام بگیرد. ولی خوشبختانه این هم مانع نیست زیرا اساساً فلسفه تقدیم خاص بر عام این است بر یک مبنای 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 مسأله منتفی است زیرا نسبت به خاص ما

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 حتماً 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 اصالة 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 این که بر فرض که اصالة العموم در این دلیل عام جاری شود، این اصالة العموم ثابت می کند که عموم از این کلام مراد جدی مولی است و مولی شوخی نداشته بلکه لمصلحة در صدد تفهیم همین عموم بر آمده، 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.

بنابر این 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 این که بیشتر عموماًتی 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 این که 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 اصالة عدم النسخ حاکم است.

باز هم خاص بما هو خاص چون اخص است، عرفاً قرینیت دارد و صالح است که عام را تخصیص بزند؛ پس باز هم یقدم علی العام.

بلکه اساساً 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 می‌گرفت و اجازه نمی‌داد 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 می‌شود نسبت به کسی که آگاهی از خاص نداشته باشد.

ولی به محض آگاهی از خاص، آن ظهور می‌پرد و از بین می‌رود. پس اساساً عام مای ظهور در عموم ندارد تا شما توهم کنید که در مقام بیان حکم واقعی است یا حکم ظاهری.

صورت‌های 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 می‌فرماید:

حکمش از صور قبل دانسته می‌شود، و در این صورت هم بلا اشکال حمل بر تخصیص می‌کنیم با این بیان که:

در این دو صورت اگر چه به ظاهر، تاریخ صدور هر دو یا احدهما مجهول است و ما نمی‌دانیم، اما در واقع، از آن سه صورت قبل خارج نیست،
* یا متقارن به همدند.

* 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.

باب ششم: مطلق و مقید

مسأله اول. معنای مطلق و مقید

باب ششم از ابواب هفت گانه مباحث الفاظ، باب مطلق و مقید است. در رابطه با مطلق و مقید در این کتاب در شش مسأله بحث می‌کنیم.

مسأله اولی از مسائل شش گانه این باب، درباره معنای مطلق و مقید است. می‌فرماید: 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 مابین این دو هم، تقابل عدم و ملکه است که اطلاق، عدم ملکه است و تقیید، ملکه یعنی امر وجودی، چنان‌که سابقاً 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 می‌کند بر معنایی که این صفت

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 نمی‌کند بر معنایی که شایع باشد در جنس خودش.

نکات این تعریف

نکته یک: کلمه «ما» یعنی لفظی که از این جا معلوم می‌شود که اطلاق و تقیید از صفات الفاظ است، همان طوری که عام و خاص، مجمل و مبین هم چنین است (وسیاتی توضیح بیشتر ان شاء الله).

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»، شایع، گاهی شیوع استغراقی است یعنی بالفعل شامل تمام افراد این ماهیت می‌شود.

و گاهی شیوع اطلاقی است، یعنی قابل صدق و انطباق بر هر فردی از افراد است ولو بالفعل شامل تمام افراد نباشد. در این جا 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.

مثلاً 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: مرثه، 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 می‌شود چون هر کدام کلی هستند.

پس از آشنایی با معنای لغوی و اصطلاحی مطلق و مقید، چند نکته را تذکرأ بیان می‌دارند:

تذکر ۱. همان طوری که دأب علما و دانشمندان است، بر تعریف فوق ایرادات

فراوانی وارد نموده‌اند: در رابطه با جامع افراد بودن و مانع اغیار بودن، مثلاً گفته‌اند این تعریف، مانع اغیار نیست چون بعضی از الفاظ عموم را شامل می‌شود، مثل «من» استفاده‌ای که می‌پرسیم: من جاء الی منزلک. این جا من لفظی است که دل علی شایع فی جنسه و مع ذلك اصطلاحاً او را از الفاظ عموم به حساب می‌آورند. یا مثلاً گفته‌اند، این تعریف، جامع افراد نیست به جهت این که اسمای اجناس (از قبیل، رجل و مرثه و ...) را که مصداق کامل مطلق‌اند و از مصادیق ظاهره او هستند، شامل نمی‌شود چون این تعریف، کلمه «فی جنسه» دارد، پس خود جنس چگونه دلالت می‌کند علی شایع فی جنسه؟

جناب مظفر می‌فرماید: این ایرادات که تعریف، جامع افراد نیست و مانع اغیار نیست، مربوط به تعاریف ماهوی و در حوزه تعریف‌های حقیقی است و تعاریفی که ما در علم اصول داریم، تعاریف لفظی است که هدف از تعاریف لفظی، تقریب یک لفظ است به ذهن مخاطب، نه کالبد شکافی حقیقت آن؛ لذا به تعریف‌های لفظی، این ایرادات وارد نیست.

تذکر ۲. به نظر ما، چنان که در رابطه با عام و خاص هم گفتیم، در این جا هم می‌گوییم که اصولیان، در مورد مطلق و مقید، اصطلاح خاصی ندارند بلکه به همان معنایی که این دو کلمه در لغت عرب دارند، استعمال می‌کنند که معنای لغوی آن دورا متذکر شدیم.

تذکر ۳. مطلق بودن و مقید بودن، در مورد هر چیزی، متناسب با همان چیز است (اطلاق کل شیء بحسبه).

مثلاً کسی در مقابل هواهای نفسانی، مطلق العنان است یعنی هر کاری می‌خواهد می‌کند؛ دیگری مقید است، یعنی هر کاری انجام نمی‌دهد مگر مرضی خدا باشد. یا مثلاً شخصی لسانش مطلق است یعنی هر سخنی به دهانش بیاید می‌گوید؛ دیگری قید دارد یعنی به زبان اجازه نمی‌دهد که هر سخنی را بگوید بلکه سخنانی را که به صلاح باشد، می‌گوید.

یا مثلاً این دابه مطلق است یعنی پای بند یا شاخ بند ندارد، یله و رهاست؛ و آن دابه

مقید است یعنی پای بند دارد و رها نیست.

حال، بحث ما در اطلاق و تقيیدی است که نسبت داده می شود به الفاظ که می گوئیم: فلان لفظ، مطلق است و لفظ دیگر، مقید است. البته اطلاق و تقيید، اولاً و بالذات صفت معناست یعنی معنای مطلق و یا مقید است چنان که عام و خاص هم اولاً و بالذات صفت معناست و هكذا حسن و قبح، و هكذا کلی و جزئی، و هكذا مجمل و مبین، معناست که کلی است یا جزئی، حسن است یا قبیح و ... اما ثانیاً و بالعرض به خود الفاظ نسبت داده می شود و می گوئیم آن لفظ، قبیح و رکیک است، این لفظ حسن و زیباست. پس اطلاق و تقيید الفاظ، به لحاظ معنای آنهاست نه به صرف لفظ قطع نظر از معنا.

تذکر ۴. اطلاق و تقيید (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.

مثلاً: اکرم انساناً مطلق است به لحاظ افرادش ولی اکرم انساناً عالماً، نسبت به اکرم انساناً، متید است و شامل افراد جاهل نمی شود و همین اکرم انساناً عالماً، 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، امثال حاصل می شود، خواه آن یک فرد، عالم عادل باشد یا فاسق ... و هكذا.

تذکر ۵. ما می توانیم از استقرا و تتبع موارد استعمال لفظ مطلق، تعریف جامع تری را برای شما عرضه کنیم و آن این که:

مقدمه: اطلاق دارای چند دسته تقسیم است:

۱. اطلاق شمولی و بدلی

۲. اطلاق در مفردات و در جمل

۳. اطلاق احوالی و افرادی

فعلاً درباره اطلاق احوالی و افرادی کار داریم:

اطلاق افرادی در موردی است که افراد معتمدی در کار است و این مطلق، قابل

صدق بر هر یک از آنها است ولی اطلاق احوالی در موردی است که ولو افراد متعددی نباشد و یک فرد باشد اما این یک فرد حالات مختلفی دارد: مثلاً 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، می‌گوییم:

مشهور میان علما آن است که اطلاق و تقیید را تنها در محدوده اسمای اجناس، اسمای نکره و اعلام جنس، جاری می‌دانند اما در اعلام شخصی و در اسم معرف به الف و لام عهد و در الفاظ عامه، اطلاق و تقیید را جاری نمی‌دانند، به جهت این که 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 می‌شوند و در عمومات هم ارسال و شیوع، استغراقی است یعنی شامل تمام افراد می‌شود نه یک فرد غیر معین؛ لکن ما می‌گوییم: در این موارد ثلاثه هم، اطلاق و تقیید راه دارد، اما اطلاق احوالی و نه افرادی. به این بیان: اگر ما می‌شنویم که اعلام شخصی اطلاق و شیوع ندارند چون بر بیش از یک فرد دلالت ندارند، کسی خیال نکند که پس نمی‌توان اعلام شخصی را مطلق نامید؟ خیر، اطلاق افرادی ندارد ولی اطلاق احوالی دارد به جهت این که وقتی مولی می‌گوید: اکرم محمداً، محمد اگر چه 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 می‌تواند مطلق باشد و یا مقید باشد که مثلاً: اکرم محمداً ان کان راکباً.

و ایضاً اگر ما می‌شنویم که اسم معرف به لام عهد، اطلاق ندارد و قابل صدق بر افراد کثیر نیست، کسی خیال نکند که پس به هیچ وجه نمی‌توان معرف به لام عهد را مطلق نامید؟ خیر، اطلاق افرادی ندارد ولی اطلاق احوالی دارد به جهت این که همین فرد واحد معین، دارای حالات گوناگون است که مولی به لحاظ حالات می‌تواند امرش را مطلق بیاورد (اگر حال معینی در غرض او دخیل نباشد) و می‌تواند مقید کند. و ایضاً اگر می‌شنویم که بر عمومات نمی‌شود نام مطلق نهاد، چون عام شامل کلیه

افراد می شود بالفعل، ولی مطلق، شیوعش علی البدل است و بالفعل شامل یک فرد است ولی آن یک فرد قابلیت دارد که هر یک 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. بنابر این، 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 ماله من المعنی واحواله.

اما این شیوع، مستعمل فیه نیست و گرنه عام می شد بلکه مستعمل فیه، طبیعت است و اتیان طبیعت در خارج، به اتیان افرادش است و یک فرد که اتیان شد، امثال حاصل می گردد.

در پایان: مهم ترین فرق مابین مطلق و عام این است که: اولاً عام، دلالتش بر عموم، بالوضع است ولی مطلق، دلالتش بر اطلاق، بالاطلاق و مقدمات حکمت است. ثانیاً در عام، نوعاً استغراق است و گاهی بدلیت است ولی در مطلق، نوعاً بدلیت است و گاهی استغراق است.

مسأله 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 آن جا ممکن است، و در هر کلامی که تقیید محال باشد، اطلاق هم ممتنع است.

توضیح ذلک: از قدیم الایام میان علما بحث بود در این که تقابل مابین 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 قایل بودند که تقابل بینهما تقابل تضاد است،

یعنی الاطلاق والتقیید امران وجودیان، اجتماعشان در موضوع احد، محال است ولی ارتفاعشان ممکن است، و برخی از علمای معاصر هم نظرشان همین است. و عده‌ای گفته‌اند 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: هر کجا کلامی مقید به قیدی نبود، از عدم تقیید کشف می‌کنیم اطلاق را و حکم می‌کنیم که این کلام، مطلق است و خصوصیت و قیدی در غرض مولی دخیل نیست.

لکن مشهور علما از زمان سلطان العلماء تا به امروز می‌گویند:

تقابل بینهما تقابل ملکه وعدم 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 هر کجا تقیید ممکن باشد، اطلاق هم ممکن است (کما فی التقسیمات الاولیه للواجب) و هر کجا 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. نمی‌توانیم 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 می‌آوریم. اما راهی به سوی اثبات آن نداریم بلکه هر دو احتمال هست و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

بنابر این، در چنین مواردی، کلام اول مولی می‌شود مهمل به حسب مقام بیان و

مقام تشريع نه مطلق است و نه مقيد، اگر چه در واقع و نفس الامر، از دو حال خارج نيست، يا در واقع اطلاق دارد اگر قيدي در غرض مولى دخيل نباشد يا مقيد است اگر قيدي دخيل باشد لکن اين مطلب را از راه اطلاق مقامى بايد به دست آورد که اگر قيد زائدي در غرض مولى دخالت داشته باشد، بر مولى بود که به هر نحو ممکن بيان کند ولو به انشاء کلام ديگرى و امر ديگرى؛ مثلاً بگويد: افعّل صلوتک بقصد القرية و حيث اين که در مقام بيان بوده و بيان نکرده به امر جديد، نتيجه مى گيريم اطلاق را. اين را نتيجة الاطلاق مى گویند، در مقابل نتيجة التقييد (کما مر مفصلاً، فراجع).

مسأله سوم. اطلاق در جملات

از کلمات اصوليان چنين بر مى آيد که اطلاق، اختصاص به مفردات و الفاظ مفرده (از قبيل: رجل، فرس و ...) دارد اما در جملات ترکيبى اطلاقى در کار نيست به دليل اين که اصوليان هميشه براى مطلق، مثال مى زنند به اسماء اجناس (از قبيل: رجل، مرثه و ...) و اعلام جنس (از قبيل: اسامه، ثعالبه و ...) و اسماء نکره (از قبيل: رجلاً، امرئ، اسداً و ...) از اين تمثيل بر مى آيد که آنها اطلاق را در دايره مفردات جارى مى دانند ولى بايد بدانيم که اطلاق و تقييد، اختصاص به مفردات ندارند بلکه در جملات ترکيبى هم جارى مى باشند.

فى المثل: سابقاً مى گفتيم که از اطلاق صيغه افعّل، وجوب نفسى استفاده مى شود يا وجوب عينى استفاده مى گردد و يا وجوب تعيينى استفاده مى شود. اين از اطلاق جمله انشائيه استفاده مى شود نه از مفردات.

يا مثلاً مى گفتيم از اطلاق جمله شرطى استفاده مى شود که اين شرط، منحصر است و شرط ديگرى بدل او نيست و الا بر مولى بود که بيان کند. اين هم از نوع اطلاق جملات است.

پس همان گونه که اطلاق در مفردات هست، در جملات هم هست لکن سر اين که اصوليان در رابطه با اطلاق جملات بحث نمى کنند اين است که:

اولاً: اطلاقات جمل، يك ضابطه و معيار کلى ندارد تا در مورد آن بحث شود بلکه

هر جمله‌ای، حسابی مخصوص به خود دارد که در جای خود باید بحث شود. ثانیاً: چون از اطلاق جمل، در موارد خاصی بحث شده (مثل: باب اوامر، از اطلاق صیغه افعال و باب مفاهیم از اطلاق جمله شرطی)، لذا در باب مطلق و مقید از آن بحث نمی‌شود بلکه محور بحث ما اطلاق مفردات است.

تذکر: تفاوت اطلاق و تقیید در مفردات و مرکبات در مفردات، اطلاق سبب توسعه می‌شود ولی در مرکبات، سبب تقیید می‌گردد (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. مثلاً 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 بر آن جنس و ماهیت، با قطع نظر از افراد و مصادیق. مثلاً کلمهٔ رجل یا اسد، بدون تنوین، دلالت بر ماهیت اسد دارد که حیوان مفترس باشد مجرداً عن کل قید و خصوصیت.

علم جنس

عبارت است از لفظی که وضع شده است برای طبیعت و ماهیت، اما به ملاحظهٔ حضور و تعین آن ماهیت در ذهن. مثلاً: اسامه که وضع شده برای ماهیت اسد به قید معهود بودن او در ذهن، و ثعاله که علم است برای جنس ثعلب و لذا تعامل معه معامله المعرفة.

اسم نکره

آن لفظی است که وضع شده برای دلالت بر یک فرد غیر معین از جنس خودش. مثلاً اسد، با تنوین رفع، دلالت بر یک فرد از افراد اسد دارد، متتهی لاعلی التعین که قابلیت

دارد هر فردی از افراد باشد و هکذا رجل و ...

مسئله چهارم. آیا اطلاق ناشی از وضع است؟

در مسئله 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.

فعلاً بحث در این است که آیا اطلاق، در این موارد متعدد بالوضع است یا به مقدمات حکمت؟

لا شک در این که اطلاق، در علم شخص و در معرف به لام عهد و در عام، به لحاظ احوالات افرادش، بالوضع نیست بلکه به مقدمات حکمت است.

ولا شک در این که 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 اینها 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 اینها بالوضع است، یعنی واضح، 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 اینها به مقدمات حکمت است.

نتیجه دو قول: بنابر قول اول، استعمال مطلق در مقید، مجاز است و بنابر قول دوم، استعمال، حقیقت است مطلقاً.

جناب مظفر می فرماید: «حق با دسته دوم است»، اما برای بیان این مطلب، سه نکته را مقدمتاً باید ذکر کنیم و البته مطالب، مشکل است و بحث‌های دقیق فلسفی و منطقی دارد و لذا عنایت بیشتری لازم است و نخست از شما محصلین کتاب عذرخواهی می‌کنیم.

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 می‌خواسته اسمای اجناس را وضع کند، آیا دو چیز را ملاحظه نموده، یکی ذات ماهیت (که حیوان ناطق است مثلاً) 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 می‌شود، اما اطلاق و ارسال، از راه مقدمات حکمت استفاده می‌شود؟

در مسأله دو نظریه وجود داشت و جناب مظفر نظریه ثانی را انتخاب کرد ولی فرمودند: به منظور توضیح این قول، ناچاریم سه مطلب را در این جا بیان کنیم تا کاملاً مراد و مقصود روشن گردد.

مطلب اول:

در باره اعتبارات ماهیت است (اعتبارات، یعنی ملاحظات و توجه ذهن ما به ماهیت که ذهن ما می‌تواند 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 می‌شود:

گاهی ذهن ما ماهیت را من حیث هی هی ملاحظه می‌کند (ماهیت مهمل) که توضیحش بعد می‌آید، و گاهی ذهن ما ماهیت را در مقایسه با امور خارجی ملاحظه می‌کند (لابشرط مقسمی).

ماهیت، به این لحاظ دوم (یعنی هنگامی که با عوارض و مشخصات خارجی مقایسه می‌کنیم و می‌خواهیم حکمی را بر او بار کنیم) منقسم می‌شود به سه قسم، و سه نحوه اعتبار می‌شود:

الف. گاهی وقتی که این ماهیت را با امور خارج از ذات مقایسه می‌کنیم، مشروط و مقید است به وجود آن قید، یعنی این حکم بر این ماهیت بار می‌شود به شرط این که این قید و خصوصیت در او باشد. مثلاً ماهیت رقبه را با قید ایمان ملاحظه می‌کنیم و حکم می‌کنیم 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 شیء می‌گویند.

ب. و گاهی این ماهیت را که با آن امر خارجی ملاحظه می‌کنیم و حکمی را برای او ثابت می‌کنیم، مشروط است به عدم آن امر خارجی، یعنی این ماهیت، به شرط نبودن آن امر خارجی، این حکم را دارد. مثلاً مسافر یک ماهیت است (یعنی ذات ثبت له السفر)؛ وقتی او را با «معصیت بودن سفر» ملاحظه و حکم می‌کنیم به وجوب قصر، این ماهیت، مشروطه به عدم این خصوصیت، این حکم را دارد، یعنی: المسافر بشرط عدم کون سفره معصیه یجب علیه القصر ولا یجب الاتمام. این را ماهیت بشرط می‌گویند.

ج. و گاهی وقتی که ما این ماهیت را با آن امر خارجی مقایسه می‌کنیم و حکمی را می‌خواهیم 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، لابشرط است. مثل ماهیت انسان نسبت به حریت که وقتی ما حکم وجوب نماز را بر انسان بار می‌کنیم و انسان را (که یک ماهیت است) موضوع وجوب صلوٰه قرار می‌دهیم، این انسان، نه مشروط است به این که حر باشد تا نماز بر او واجب باشد و نه مشروط است به این که عبد باشد تا نماز بر او واجب باشد. این را می‌گویند: لابشرط قسمی یا ماهیت مطلقه؛ و سر این که لابشرط قسمی می‌گویند: چون این ماهیت، قسمی از اقسام سه گانه ماهیت لابشرط مقسمی است در

قبال دو قسم دیگر (که بشرط شیء و بشرط لا باشد).

حال، علمای معقول، در رابطه با ماهیت، دو اصطلاح دیگر هم دارند: یکی اصطلاح ماهیت مهمل و یکی ماهیت لابشرط مقسمی.

می‌خواهیم بدانیم که این دو اصطلاح آیا دو عبارت مترادف هستند، یعنی مثل انسان و بشر هستند (کما قال به بعض، مثل آخوند، تبعاً للحاجی السبزواری) یا دو اصطلاح متباین هستند کالانسان والفرس (کما قال به بعض آخر، مثل مرحوم کمپانی)؟

عاملی که ما را وادار نمود چنین سؤال را مطرح کنیم، آن است که کلمات اصولیان در این زمینه درهم و برهم است و پیچ و تاب دارد. از بعضی عبارات استفاده می‌شود که مترادف‌اند و از بعضی عبارات برمی‌آید 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: مقدمتاً 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 حواس مان را متوجه ذات و ذاتیات می‌کنیم (مثلاً انسان را بمانه حیوان ناطق ملاحظه می‌کنیم مع قطع النظر عن العلم والجهل، والبیاض والسود، والصغر والكبر 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 متکم 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:

ولیست الا هی من حیث هی مرتبه نقائص منتفیة

نکته دوم: همه قبول دارند که ماهیت لابشرط مقسمی عبارت است از ماهیتی که ذهن ما او را ملاحظه و اعتبار می‌کند، در حالی که مقایسه شده با امور خارجی نه این که

قطع نظر شود از امور خارجی (دقیقاً نکته مقابل ماهیت مهمل)؛ و ماهیت، به این لحاظ، مقسم واقع می شود برای آن اقسام سه گانه که بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی باشد.

با حفظ این مقدمه، می گوئیم: ماهیت من حیث هی هی محال است که مقسم از برای این اعتبارات سه گانه باشد در حالی که ماهیت لا بشرط قسمی، مقسم این سه قسم واقع می شود؛ پس این دو اصطلاح، متباین هستند نه مترادف.

دلیل بر این که ماهیت مهمل نمی تواند مقسم این سه قسم باشد، دو دلیل است: دلیل اول: مقدمتاً باید بدانیم که قانون در باب تقسیم، آن است که هر قسمی با اقسام دیگر ضد و قسیم هستند و اجتماع شان نشاید، ولی هر قسمی با مقسم خود متحد است و محال است که قسیم او باشد (قسم شیء قسیم شیء نمی شود).

با حفظ این مقدمه، می گوئیم ماهیت من حیث هی هی، قسیم ماهیت لا بشرط قسمی 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 شیء مقسم شود برای اقسامی که در آنها امر خارجی ملاحظه شده و در این شیء نشده و الا یلزم مقسم، قسیم اقسام باشد نه متحد با آنها.

دلیل دوم: مقدمتاً باید بدانیم که مقسم هرگز وجود منهاز و مستقل از اقسام ندارد بلکه همواره به وجود اقسام، موجود است مثلاً کلمه، یا اسم است یا فعل یا حرف. محال است که کلمه موجود باشد مگر در ضمن یکی از اینها.

با حفظ این مقدمه، می گوئیم:

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:

۱. من حیث هی.

۲. مشروط به وجود امر خارجی.

۳. مشروط به عدم امر خارجی.

۴. لابشرط از وجود و عدم آن امر خارجی.

و چیزی که وجودی مستقل از آن اعتبارات دارد، هرگز نمی‌تواند مقسم برای آن اعتبارات سه گانه باشد چون مقسم همواره در ضمن یکی از اقسامش موجود است و وجود مستقلی ندارد؛ پس ماهیت لابشرط مقسمی، مقسم این سه است و کاملاً روشن شد که این دو اصطلاح، متباینان هستند نه مترادفان.

۲. اعتبار ماهیت به هنگام حکم بر آن

تا به حال دانستیم که ماهیت مهمل با ماهیت لابشرط مقسمی متباین هستند. حال در ادامه بحث می‌فرماید: اگر دل‌تان می‌خواهد که به ماهیت مهمل نام ماهیت لابشرط بدهید، ما ابا و امتناعی نداریم و می‌پذیریم لکن باید بدانیم که لابشرط در این جا، غیر از لابشرط در لابشرط مقسمی است و غیر از لابشرط در لابشرط قسمی است و منظور دیگری دارد.

توضیح ذلک: با این محاسبه اجمالی، ما سه نوع لابشرط پیدا می‌کنیم؛ به عبارت دیگر، اصطلاح لابشرط، در سه مورد به کار برده می‌شود و در هر کدام معنایی دارد:

۱. در مورد ماهیت مهمل، مراد از لابشرط در این جا عبارت است از لابشرط 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 لابشرط مقسمی، و مراد از لابشرط. در این جا عبارت است از این که این ماهیت، لابشرط است نسبت به هر یک از اعتبارات ثلاثه ماهیت، یعنی بشرط است نسبت به اعتبار به شرط شیء بودن و لابشرط است نسبت به اعتبار به شرط لا بودن و لابشرط است نسبت به اعتبار لابشرط قسمی بودن؛ و دلیل مطلب این است که هر مقسمی، نسبت به خصوصیات اقسامش، لابشرط است یعنی نه

مشروط است به وجود آنها و نه به عدم آنها و اصلاً آن خصوصیات در مقسم ملاحظه نشده و الا اگر مقسم نسبت به خصوصیات یک قسمی بشرط شیء 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 مجتمع مع الف شرط باشد.

و لا بشرط به این معنا، اعتبار ذهنی مستقلى ندارد و چنین نیست که در قبال آن اعتبارات ثلاثه، برای این هم تعین و تشخیصی در ذهن باشد مستقلاً 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 این جا یعنی ما ماهیت را با امر خارجی که ملاحظه کردیم، نسبت به او، لا بشرط است یعنی لا مشروط بوجود و لا بعدم در مقابل بشرط شیء و بشرط لا. تا این جا 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 مستقلى در محیط ذهن ما جدای از اقسام سه گانه اش ندارد بلکه به وجود یکی از آنها موجود است یا به نحو بشرط شیء است یا به نحو بشرط لا، و یا لا بشرط قسمی، پس خودش استقلالاً احکامی ندارد. مطلب دوم: اعتبار الماهیه عند الحكم 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،

ب. یا از عوارض خارجی آن ماهیت است.

و شق ثالثی ندارد، در صورتی که محمول از ذاتیات باشد یا تمام ذاتیات شیء را یعنی جنس قریب و فصل قریب را محمول قرار داده‌ایم و یا بعض ذاتیات شیء 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 بالا اعتبار است، یعنی بالاجمال والتفصیل، 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 مفهوماً متغایرند ولی مصداقاً 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 ...

مقدمتاً باید بدانیم که در این صورت نمی‌توانیم نظرم‌ان را منحصر کنیم به ذات و ذاتیات و از امور خارجی قطع نظر کنیم بلکه حتماً باید ماهیت را با این امر خارجی مقایسه کنیم و بسنجیم؛ سپس حکم کنیم، به دلیل این که از طرفی قطع نظر کردن از جمیع امور خارجی و از طرفی حمل نمودن امر خارجی بر این ماهیت، قابل جمع نیستند و متناقض‌اند؛ ما در قضیه باید موضوع را تصور کنیم، باید محمول را تصور کنیم، باید نسبت بینهما را تصور کنیم، سپس حکم کنیم و بدون اینها 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 شیء است و یا بشرط لا است و یا بشرط قسمی، و لارابع لها، چون لا بشرط مقسمی اعتبار مستقلى در قبال آنها نیست تا شق رابعی باشد.

با حفظ این مقدمه، می‌گوییم:

آن امر خارجی که ماهیت را با او مقایسه نموده‌ایم، از دو حال خارج نیست: یا خود همان امر خارجی محمول است و بر این ماهیت حمل شده و یا غیر آن امر خارجی

محمول است؛ اگر آن امر خارجی خودش محمول باشد مثلاً انسان را با صفت کتابت مقایسه نموده ایم و سپس حکم کردیم که: الانسان كاتب، این جا ماهیت نسبت به این امر خارجی فقط می تواند به نحو لاشرط قسمی باشد و دو اعتبار دیگر راه ندارد، یعنی به نحو بشرط شیء یا بشرط لا نمی تواند باشد. اما این که بشرط شیء نمی تواند باشد به سه دلیل:

دلیل ۱. یلزم که تمام قضایای ما ضروری باشند، به جهت این که هر موضوعی مشروط به وجود محمول و بشرط محمول انفکاکش از موضوع محال است، وهو ملاك الضرورة، مثلاً: الانسان بشرط الكتابة، از محالات است که کاتب نباشد.

به عبارت دیگر: الانسان الكاتب کاتب بالضرورة، پس ما قضایای ممکنه و مطلقه عامه و دایمه نباید داشته باشیم وهو باطل بالبداهة خلافاً لشيخ الاشراق.^۱

دلیل ۲. یلزم حمل الشیء علی نفسه، به جهت این که الکاتب کاتب، ما خود کاتب را موضوع قرار دادیم و کاتب را بر او حمل کرده ایم و حمل شیء 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 الشیء 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 وهو محال للتناقض.

اما این که بشرط لا نمی تواند باشد، چون مستلزم تناقض است به جهت این که اگر انسان، نسبت به کتابت، بشرط لا ملاحظه شود یعنی: الانسان بشرط عدم الكتابة یا الانسان غیر الکاتب محال است کاتب باشد، این دو تناقض است که ما بگوییم انسانی که کاتب نیست، کاتب است.

اما اگر آن شیء خارجی خودش محمول نباشد بلکه محمول امر خارجی دیگری

۱. که قضیه را منحصر به ضروریه نموده و به قول حاجی سبزواری:

الشيخ الاشراقي

قضیه قصر فی البتانه

ذوالفئانه

باشد و این امر خارجی واسطه در حمل است نه این که خود محمول باشد، این جا ماهیت نسبت به آن امر خارجی می تواند سه حالت داشته باشد:

۱. به نحو بشرط شیء 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 السلام.

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 شیء 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: القضية الموجبة بلحاظ وجود الموضوع على ثلاثة 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 النقيضين محال؛ الدور باطل؛ التسلسل مستحيل و ...

مقدمه دوم

متعلق تكالیف الهی، افعال خارجی است نه صور ذهنیه. ما مأمور به صلوة خارجی هستیم نه صلوة ذهنی؛ و هكذا الصوم والجهاد و ...
با حفظ این دو مقدمه، اشکال این است:

این اعتبارات سه گانه‌ای که شما برای ماهیت ذکر کرده‌اید، از اعتبارات و ملاحظات ذهن ماست و جایگاهش فقط در ذهن است و هیچ‌گاه در خارج یافت نمی‌شود؛ آن‌گاه اگر ماهیت، به ملاحظه یکی از این اعتبارات، موضوع واقع شود و بخواهیم حکمی را برای او ثابت کنیم:

اولاً یلزم که جمیع قضایایی که محمول‌شان از عوارض خارجی است، قضایای ذهنیه باشند چون ماهیت مقیداً به این قیود ظرفش ذهن است و در خارج یافت نمی‌شود، در حالی که بخش عمده قضایا، قضایای خارجی و حقیقی است و تنها قضایای خارجی منحصر می‌شود 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 ثانیاً یلزم که امثال تکالیف، محال و ممتنع باشد به جهت این که ظرف امثال، خارج است و ظرف ماهیت، مقید به یکی از این اعتبارات ذهن است و محال است در خارج پیدا شود، فیستحیل امثال التکالیف. و هذا الاشکال وجیه.

جناب مصنف از این اشکال مهم جواب می‌دهند به این که: 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 شیء اخذ می‌شود 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، مثلاً «المجتهد بشرط کونه عادلاً» موضوع است لجواز التقلید؛ یا «المؤمن لا بشرط کونه عادلاً او فاسقاً» 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 شیئی یا بشرطی یا بشرط لایی است.

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 می‌گوییم 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 آن‌گاه شما هم نمی‌توانستید حمل ذاتیات را استثنا کنید بلکه آن‌جا هم همین ایراد بود به جهت این‌که ماهیت، من حیث هی می‌ملاحظه شده و ماهیت، با قید من حیث هی می‌بودن، اعتباری است ذهنی و ظرف وجودش ذهن است نه خارج. لکن خوشبختانه مراد ما احتمال سوم است یعنی تمام الموضوع، ذات ماهیت است مجرداً عن کل قید، نه ماهیت با اعتبار بشرط شیئی و نه ماهیت با اعتبار بشرط لایسی و نه ماهیت با اعتبار لابشرطی.

یعنی هنگامی که ماهیت را نسب به امر خارجی بشرط شیء ملاحظه می‌کنیم، این‌جا خود ماهیت موضوع است نه ماهیت با قید بشرط شیء بودن؛ و هکذا در بشرط لا و لابشرط.

(نظیر آتش که بشرط مماسه و عدم رطوبت، می‌سوزاند 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 مقیداً باحدی هذه الاعتبارات موضوع بود، یلزم در تمام این سه قسم، ماهیت به نحو بشرط شیئی ملاحظه شود یعنی بشرط اللحاظ و الاعتبار، چون در اولی ماهیت به لحاظ بشرط شیئی مورد نظر شده و مقید شده به لحاظ بشرط شیئی و در دومی به لحاظ بشرط لایسی منظور شد و در سومی به لحاظ بشرطی و هر سه مقید به لحاظ و اعتبار شده‌اند؛ پس باید هر سه بشرط شیئی باشند و هو باطل؛ پس در هر یک از این اعتبارات، تمام الموضوع، ذات الماهیه است. اگر گفته شود: اگر تمام موضوع، خود ماهیت است، پس این اعتبارات سه‌گانه چه محلی از اعراب دارند؟ و چرا ماهیت را بالنسبه به این امور مقایسه می‌کنیم؟

در پاسخ گوئیم: این اعتبارات سه گانه، مصحح موضوعیت موضوع هستند؛ به این معنا از آن جا 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 ناچاراً ماهیت را با آن امر خارجی مقایسه می کنیم و گر نه حکم برای خود ماهیت، ثابت است. فی المثل:

وجوب، در واقع و نفس الامر، روی صلوة رفته اما صلوة نسبت به طهارت، بشرط شیئی است یعنی طهارت، شرط آن است، لذا می گوئیم صلوة نسبت به طهارت، بشرط شیئی است. اما موضوع، الصلوة المقيدة بالطهارة یا الصلاه بشرط عدم القهقهه یا الصلوة لابشرط الحرية والرقية... که نیست بلکه موضوع صلوة 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 (مثلاً زید را) سپس محمول را تصور کنیم (مثلاً قائم را) و سپس نسبت بینهما را تا بتوانیم بگوئیم 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 (مثلاً 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 بگوئیم: رأیت اسداً، و لفظ اسد را در این معنا استعمال کنیم. اما آن که مستعمل است، ذات لفظ است، نه اللفظ المتصور بقید التصور، و آن که مستعمل فیه است،

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 این که: موضوع له اسمای اجناس، ماهیت مهمل و من حیث هی نیست (خلافاً للاخوند و دیگران) به جهت این که در ماهیت مهمل قطع نظر شده از جمیع ما عدای ذات و ذاتیات در حالی 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 گوئیم: وضعت هذا اللفظ لهذا المعنی و می گوئیم 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 شیء 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 لحاظ های ثلاثه و این اعتبارات ثلاثه تنها مصحح وضع و واضع هستند.

۳. اقوال مسأله

با دانستن دو مطلب گذشته (که تقریباً جنبه مقدمی دارد برای این امر سوم) حال باز می 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 دو گونه 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 شیء ملاحظه شود.

ب. مرادشان این است که موضوع له المعنی المطلق است یعنی موضوع له معنای بشرط است، یعنی موضوع له ذات المعنی و ذات ماهیت است ولی حین الوضع، واضع آن معنا را به نحو لابشرط ملاحظه کرده و دیده است و این اعتبار بشرطی، مصحح وضع است، نه این که قید موضوع له باشد.

سپس می فرماید: بر این عقیده قدما به هر دو تصویرش اشکال شده است به این که موضوع له اسمای اجناس، هر کدام از این دو تصویر که باشد، یلزم امر ذهنی باشد و در نتیجه یلزم همه قضایا ذهنیه باشند و اگر ما بخواهیم اسمای 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 فرماید: ولی ما در گذشته از این ایراد پاسخ دادیم به این که این اعتبارات سه گانه، نه تمام الموضوع له هستند و نه قید الموضوع له، بلکه تمام موضوع له، خود ماهیت است و این اعتبارات، مصحح وضع واضع هستند. پس اشکال ذهنی بودن قضایا وارد نیست.

(هذا كله مربوط به نظریه قدما بود).

اما نظریه متأخرین

مشهور علما از زمان سلطان تا به امروز همه می گویند: موضوع له ذات المعنی است نه معانی مطلقه که قید اطلاق هم داخل در موضوع له باشد، خیر، قید اطلاق از راه مقدمات حکمت استفاده می شود و این سخن به این اندازه پر واضح است و ابهامی ندارد لکن علمای اعلام وقتی خواسته اند این بحث را در قالب علمی و فنی درآورند و اصطلاحی سخن بگویند، در این مقام تعبیری دارند که پیچیده و درهم و برهم است و کلاً چهار تعبیر یا چهار قول در این مقام هست:

قول اول. بعضی ها گفته اند: موضوع له اسمای اجناس، ماهیت مهمل یا ماهیت من حیث هی هی است (مانند آخوند صاحب کفایه).

قول دوم. بعضی گفته اند: موضوع له اسمای اجناس، ماهیت لابشرط مقسمی است

(مانند میرزای نایینی).

قول سوم. بعضی گفته‌اند: این دو اصطلاح مترادف‌اند یعنی ماهیت مهمل با ماهیت لابشرط مقسمی به یک معناست (مانند آخوند و حاجی سبزواری).

قول چهارم. بعضی گفته‌اند: موضوع له اسمای اجناس، ذات الماهیه است نه ماهیت مهمل و نه لابشرط مقسمی بلکه ذات المعنی است لکن واضع، در هنگام وضع، این معنا را باید به نحو لابشرط قسمی (یعنی مطلق) ملاحظه کند تا بتواند لفظ را برای ذات معنا وضع کند ولی این اعتبار لابشرطی، داخل در موضوع له نیست بلکه صرفاً مصحح وضع است که بعداً بیان خواهیم کرد. (مانند محقق کمپانی و شهید صدر). سپس جناب مظفر می‌فرماید: 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 می‌دانند، و بنابر قول رابع مجازیتی در کار نیست بلکه از باب تعدد دال و مدلول است.

پس از این جا می‌توان به این نتیجه رسید که مراد قدما همان تصویر اولی باشد نه دومی. سپس می‌فرماید: از دو مقدمه‌ای که قبل از این امر سوم برای شما ذکر نمودیم، حال و وضع این تعبیر اربعه یا اقوال اربعه روشن می‌گردد، و آن این‌که:

اولاً 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 لابشرط 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 می‌دانست) باطل شد.

و ثانیاً از مطالب مذکور در پایان امر ثانی، دانستیم که هنگام وضع، واضع نمی‌تواند 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 می‌شود و این وضع، خارج از ذات ماهیت هم هست. فظهر که قول اول

(که می‌گفت: موضوع له، ماهیت مهمل است) باطل است، ماهیت مهمل نمی‌تواند موضوع له باشد.

و ثالثاً 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 می‌گفت: موضوع له، ماهیت لابشرط مقسمی است) باطل می‌شود.

نتیجه

فتعین القول الرابع که موضوع له اسمای اجناس، ذات المعانی است، اما واضح در حین وضع ناچار است این معنا را لابشرط 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؛ بنابر این، مابین سخن قدما و متأخرین، تصالح واقع می‌شود و این دو، کلامشان یکی است؛ تنها چیزی که هست، این است که به قدما نسبت داده شده که آنها می‌گویند استعمال مطلق در مقید مجاز است؛ که این، با تصویر اولی می‌سازد نه دومی.

جناب مظفر می‌فرماید: آن هم ثابت نشده، یعنی مسلم نیست که آنها قایل به مجازیت باشند (فقد ارتفع الظلام من المسئله).

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 می‌کنند:

الف. مقام وضع، ب. مقام استعمال.

مقام وضع

هنگامی که واضع می‌خواهد لفظی را برای معنایی وضع کند، چه اسمای اجناس و چه اعلام شخصه، مثلاً می‌خواهد لفظ رجل را وضع کند برای ذات ثبت له الرجولیه و

یا مفرد مذکر عاقل یا مثلاً لفظ انسان را می‌خواهد وضع کند برای حیوان ناطق. این وضع، حکمی است از ناحیه واضع که به روی لفظ و معنا بار می‌شود به این که می‌گوید: حکمت بان هذا اللفظ مختص بهذا المعنی و بلا اشکال وضع از ذات و ذاتیات موضوع له و معنا خارج است، پس ناچار است که به ذات المعنی اکتفا نکند بلکه این ذات معنا را با این امر خارجی مقایسه کند و حین المقایسه، واقع امر از سه حال خارج نیست:

۱. یا این ماهیت، نسبت به آن امر خارجی، بشرط شیء است.

۲. یا بشرط لا.

۳. یا لا بشرط قسمی.

حال، مورد بحث ما، در اسمای اجناس است و ما مدعی هستیم که در باب اسمای اجناس، در هنگام وضع، ذات المعنی به نحو لا بشرط قسمی ملاحظه می‌شود یعنی واضع، معنای انسان را (که حیوان ناطق است) با هر یک از خصوصیات خارجی ملاحظه می‌کند و نسبت به آن، لا بشرط می‌بیند؛ مثلاً نسبت به علم و جهل، این معنا را لا بشرط می‌بیند؛ نسبت به ایمان و کفر؛ هکذا نسبت به عدالت و فسق، بیاض و سواد، و خلاصه نسبت به جمیع خصوصیات خارجی، این معنا را لا بشرط و مطلق می‌بیند و سپس لفظ انسان را برای آن معنا وضع می‌کند.

سؤال: چرا این معنا را، نسبت به این خصوصیات، لا بشرط می‌بیند؟

جواب: چون این ماهیت، در خارج، اطوار و خصوصیات گوناگون پیدا می‌کند از علم و جهل، ایمان و کفر، صغر و کبر و ... و واضع می‌خواهد لفظ را برای معنایش وضع کند به طوری که در جمیع این حالات و صور، این لفظ در معنای خودش به کار می‌رود و این ذات المعنی صدق کند؛ مثلاً می‌خواهد لفظ رجل را وضع کند برای ذات ثبت له الرجولیه به طوری که در حال عالمیت و جاهلیت و طفولیت و شیخوخیت و ... صدق می‌کند.

پس به ناچار باید ذات المعنی را لا بشرط ببیند تا بتواند لفظ را برای آن ذات المعنی وضع کند، اما باز تکرار می‌کنیم که اعتبار لا بشرطی، قید موضوع له نیست و در

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 می‌کند ولی حین الاستعمال، آزاد است و می‌تواند این معنا را به نحو بشرط شیء ملاحظه کند که همان مقید است؛ مثلاً بگوید: اکرم رجلاً عالماً، یا بشرط کونه عالماً؛ و می‌تواند بشرط لا ملاحظه کند؛ مثلاً بگوید: اکرم رجل غیر فاسق؛ و می‌تواند این معنا را به نحو لا بشرط قسمی ملاحظه کند (که همان مطلق است) و بگوید: اکرم رجلاً، چنان‌که می‌تواند تمام نظر را به ذات و ذاتیات معنا منحصر کند و هیچ کدام از این اعتبارات سه گانه را نداشته باشد؛ مثلاً بگوید: اکرم الرجل. باز در پایان تأکید می‌کنند که حین الوضع که معنا را به نحو بشرط قسمی می‌بیند، این فقط مصحح وضع است نه قید موضوع له، بل الموضوع له ذات المعنی. بنابر این:

اولاً موضوع له، یک موجود ذهنی نخواهد بود چون ذات المعنی می‌تواند در عالم ذهن تصور شود و می‌تواند در ظرف خارج تحقق یابد.

و ثانیاً استعمال مطلق در مقید مجاز نمی‌شود چون بعد التقیید هم، اسم جنس در معنای خودش به کار رفته (که ذات المعنی باشد) اما خصوصیات را از راه قید دیگری فهمیده‌ایم (از باب تعدد دال و مدلول). مثلاً: اعتق رقبه مؤمنه؛ رقبه در معنای خودش (که ذات ثبت له الرقبه باشد) استعمال شده اما این‌که باید رقبه مؤمن باشد، قید ایمان از کلمه مؤمنه که بعد افزوده شده، استفاده می‌شود نه این‌که خود کلمه رقبه در این معنا استعمال شده باشد.

مسأله پنجم. مقدمات حکمت

مسأله پنجم از مسائل مطلق و مقید، در رابطه با مقدمات حکمت است.

در مسأله چهارم به این نتیجه رسیدیم که اسمای اجناس وضع شده‌اند برای ذات المعانی، نه معانی مطلقه بقید الاطلاق؛ پس اطلاق و ارسال داخل در موضوع له نیست.

بنابر این 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 امثال 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 این که در موردی مولی به عبدش گفت: اکرم رجلاً، سپس خود مولی تصریح کرد که در امثال این امر، مخیری که هر فردی از افراد رجل را که خواستی، اکرام کنی؛ یا مثلاً از عادت مولی، عبد اطلاق و آزادی را فهمید؛ این از محل بحث ما خارج است چون ضابطه کلی ندارد.

۲. قرینه عامه: یعنی قرینه‌ای که در جمیع مطلقات می‌توانیم از آن استفاده کنیم و در هر کلامی که آن قرینه باشد، می‌توانیم 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 گفته‌اند که سه امر است، ولی جناب مظفر مدعی هستند که پنج امر است و آنها را به ترتیب ذکر می‌کنند.

ابتدا همان سه مقدمه مشهور و معروف را ذکر می‌کنند:

۱. مورد از مواردی باشد که اطلاق و تقیید در آن جا 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 می‌دانند).

۲. در کلام مولی قرینه‌ای بر تقیید وجود نداشته باشد و به عبارت دیگر، مولی نصب قرینه نکند، نه قرینه متصله (مثل: اعتق رقبة مؤمنة) و نه قرینه منفصله (مثل این که اول بگوید: اکرم انساناً، پس از مدتی بگوید: لاتکرم انساناً کافراً) به دلیل این که

اگر نصب قرینه متصله کند، این قرینه متصله (همانند مخصص متصل) جلوی ظهور کلام را در اطلاق می‌گیرد و از همان ابتدا اجازه نمی‌دهد که برای کلام، ظهوری در اطلاق منعقد شود بلکه موجب می‌شود که کلام، ظهور در مقید پیدا کند و ظهور ابتدایی او برود و ظهور ثانوی بیاد.

و اگر قرینه منفصله باشد، این قرینه (مثل مخصص منفصل) جلوی اصل ظهور کلام قبلی را نمی‌گیرد بلکه آن کلام آمده و ظهور در اطلاق هم پیدا کرده، بعد که قرینه منفصله آمد، جلوی حجیت این ظهور را می‌گیرد و بر آن مقدم می‌شود چون قرینه بر ذو القرینه مقدم است و مفسر (= تفسیر کننده) بر مفسر (= تفسیر شده) تقدم دارد؛ بنابراین، با آمدن قرینه منفصله، ظهور تصدیقی، کاشف از مزاد جدی بر اساس مقید خواهد بود نه مطلق.

توضیح: ظهور تصدیقی دو گونه است:

۱. غیر کاشف از مراد واقعی.

۲. کاشف.

ظهور تصدیقی غیر کاشف، همان ظهوری است که برای کلام منعقد می‌شود اگر قرینه متصله نباشد، خواه قرینه منفصله‌ای 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 قرینه‌ای مطلقاً لا متصلاً و لا منفصلاً.

۳. متکلم که این کلام مطلق را گفته، در مقام بیان باشد نه در مقام اجمال و اجمال‌گویی.

فرق اجمال و اجمال:

هر دو مشترک‌اند در این که متکلم در مقام بیان نیست؛ اما اجمال، در موردی است که غرض متکلم تعلق گرفته بر مجمل و سر بسته گفتن، ولی اجمال، در موردی است که متکلم می‌بیند نه مصلحت اقتضا دارد بیان را و نه عدم بیان را و در هیچ کدام غرضی نیست و لذا اکلامش را مهمل می‌گذارد.

در مقام اهمال بودن هم دو گونه است:

۱. گاهی در مقام اهمال است رأساً و من جمیع الجهات مثل قول طیب، که به مریض می گوید: اشرب الدواء، ولی فعلاً 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 «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ». 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، میت 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 والاجمال رأساً او من جهة مورد الاطلاق و باز در مقام بیان هم که هست دو جور است:

۱. در مقام بیان به منظور تشریع و جعل قانون که فعلاً می خواهد یک قانون کلی جعل کند اما هنوز زمان عمل به آن نرسیده؛ مثلاً سربسته می گوید: احل الله البیع یا اقيموا الصلوة و...

۲. در مقام بیان حکم باشد به منظور این که 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 این که هنوز زمان عمل نرسیده و می تواند فعلاً به طور کلی بگوید و سپس در وقت خودش تبصره ها و قیدهایش را بیاورد و مرادش را روشن کند که مثلاً 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

می‌توانیم 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 قرینه‌ای 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 می‌شود که مرادش عتیق مطلق رقبه است، چه رقبه مؤمن و چه کافر. پس از تمسک به اطلاق، آنگاه اطلاق کلام حجت می‌شود از مولی بر عبد که اگر امثال نکند، مؤاخذه می‌شود و از عبد بر مولی که اگر به اطلاق عمل کرد، مولی او را مؤاخذه نمی‌تواند بکند و او عذر دارد.

هر کجا برای ما از دلیل خارجی محرز شد که مولی در مقام بیان حکم به منظور عمل مکلف بوده، آن جاها به اصالة الاطلاق تمسک می‌کنیم و هر کجا از دلیل خارجی فهمیدیم که مولی در مقام اهمال و اجمال است، این جا هم حق تمسک به اطلاق نداریم چون اطلاق نیست و هر کجا شک کردیم که آیا متکلم در مقام بیان بوده یا در مقام اهمال و اجمال گویی، این جا چه کنیم؟

می‌فرماید: از اصول عقلایی استفاده می‌کنیم. اصل عقلایی این است:

اصل آن است که مولی در مقام بیان بوده، عقلای عالم، از این اصل، عند الشک استفاده می‌کنند، چنان‌که اگر شک کنند که آیا متکلم ملتفت بوده یا غافل جاد بوده یا هازل؟ می‌گویند: ان شاء الله او ملتفت بوده، ان شاء الله جدی گفته، ان شاء الله خطا نکرده، پس اصل آن است که ان شاء الله در مقام بیان بوده نه اهمال و اجمال.

دو نکته

قدر متیقن در مقام تخاطب

به نظر مشهور علما، مقدمات حکمت، همان سه مقدمه‌ای بود که در بحث گذشته بیان شد لکن برخی از علما دو مقدمه دیگر هم به این مقدمات افزوده‌اند که آنها را تحت عنوان تنبیهان ذکر می‌کنیم:

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

متیقنی به حسب مقام تخاطب و محاوره در میان نباشد، والا وجود قدر متیقن، به منزله قرینه متصله است و جلوی ظهور کلام را در اطلاق می گیرد.

توضیح این که ما دو نوع قدر متیقن داریم:

۱. قدر متیقن خارجی.

۲. قدر متیقن در مقام تخاطب.

قدر متیقن خارجی آن است که در خارج، هر مطلقی یک دسته افرادی دارد که یقین داریم آنها از این مطلق اراده شده، ولو بقیه مراد نباشد.

مثلاً وقتی مولی می گوید: قلد المجتهد، این جا قدر متیقن، تقلید از مجتهد اعلم است ولی دلیل، اطلاق دارد و می توان به اطلاق کلام تمسک کرد و گفت: تقلید از هر مجتهدی که جامع شرایط باشد (ولو اعلم نباشد) جایز است.

یا مثلاً گفته: اکرم العالم، این جا قدر متیقن، عالمی است که هاشمی و فقیه و ورع و متقی باشد.

یا احل الله البيع، این جا 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 نداشته باشد بلکه هر مطلقی یک سلسله مصادیق کامله و اتم دارد که حتماً از مطلق اراده شده اند و چنین قدر متیقنی وجودش کالعدم است و مضربه اطلاق کلام نیست بلکه می توان به اطلاق کلام در موارد مشکوک تمسک کرد.

اما قدر متیقن به حساب مقام تخاطب آن است که مابین مخاطب و متکلم گفت و گو درباره مصادق معینی بود و سپس به طور مطلق امر کرد. مثلاً 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 آمد و تحریک شد و گفت: اشتر اللحم؛ این جا اگر چه مطلق گفته، ولی قدر متیقن در مقام محاوره، همان لحم الغنم است. یا مثلاً مولی با عبدش درباره عتق رقبه مؤمن روایات را می خواند که عتق رقبه مؤمن چه مقدار ثواب دارد؛ بعد مولی تحریک شد و گفت: اعتق رقبه، که اگر چه مطلق گفته، ولی قدر متیقن در مقام

تخاطب، همان رقبه مؤمن است.

حال، آخوند مدعی است که این قدر متیقن به لحاظ مقام مخاطب، 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، مقدمه‌ای طولانی ذکر می‌کنند و آن این‌که:

متکلمی که در مقام بیان برآمده و می‌خواهد 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 کرده‌ام 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 (اگر چه به فرموده آقا ضیا، این‌گونه در مقام بیان بودن، بسیار نادر و کم است) در این جا وجود قدر متیقن در مقام مخاطب، جلوی ظهور مطلق را در اطلاق نمی‌گیرد و مضریه اطلاق نیست.

پس اگر شک کردیم که آیا متکلم همین قدر متیقن را اراده کرده یا اعم را، می‌توانیم به اطلاق کلامش تمسک کنیم به دلیل این‌که اگر قدر متیقن تنها تمام موضوع حکم مولی بود واقعاً بر مولی بود که بیان کند و اعلام کند، چون غرض مولی متوقف بر اعلام بوده و چون اعلام نکرده، معلوم می‌شود 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

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 کاملاً آگاه شود) این جا 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 مولى در ظاهر بیان نکرده و به وجود «قدر متیقن در مقام تخاطب» اعتماد نموده؛ پس حق تمسک به اطلاق ندارد. مثلاً مولایی با عبدش درباره الحاح الغنم و منافع آن سخن می گفتند. ناگهان مولى تحریک شد و گفت: اشتر اللحم. این جا قدر متیقن در مقام تخاطب، لحم الغنم است و وجود این قدر متیقن، کافی است که قرینه باشد بر این که مراد مولى از آن مطلق، همین قدر متیقن است، لذا حق تمسک به اطلاق ندارد.

اذا عرفت هذا، با دانستن این مقدمه، بر می گردیم به اصل مطلب و می پرسیم: آیا امر، 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 در صدد 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: هر کجا قدر متیقنی در مقام تخاطب بود، مانع از تمسک به اطلاق است. سپس یک مورد را استثنا نموده و آن این که اگر قدر متیقنی در مقام تخاطب باشد ولی موضوع واقعی همین قدر متیقن نباشد بلکه مطلق باشد، این جا بر مولا است 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 توهّم باید بیان کند.

از این بیانات نتیجه می گیریم: هر کجا 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

متیقن است، فلا يمكن التمسك بالاطلاق، این بوده خلاصه نظر آخوند.

ولی میرزای نایینی، این سخن را به دو دلیل نمی‌پذیرد، چنان‌که 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 اگر چه مقدمات سه گانه حکمت در کلام فراهم باشد. ما بر آن هستیم تا بدانیم که: الانصراف ما هو؟ و کم هو ای الاقسام من الانصراف مانع عن التمسك 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 آن که اطلاق دارد.

مثلاً از شنیدن کلمه مستکبر، به ذهن ما صنف خاصی می‌آید که ابر قدرت‌های دنیا باشد. یا از شنیدن کلمه انسان، به ذهن ما صنف خاصی می‌آید که نژاد ابیض باشد. یا مثلاً از شنیدن کلمه حیوان، ذهن عرف انصراف پیدا می‌کند به غیر انسان، ولی خود انسان به ذهن نمی‌آید. یا مثلاً در آیه وضو و تیمم که فرموده «امسحوا»، از شنیدن کلمه مسح، ذهن انسان انصراف پیدا می‌کند به مسح با «ید»، اولاً نه با رجل یا رأس و به مسح با باطن ید، ثانیاً نه ظهر ید. اما اقسام انصراف

برای انصراف، علمای اصول اقسام فراوانی ذکر کرده‌اند. مثلاً 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 شمرده‌اند لکن عدده و مبهم و منشأ اثر از آنها دو قسم است.

جانب مظفر به همین دو قسم اشاره می‌نمایند و می‌فرمایند:

الانصراف علی قسمین:

۱. انصراف ظهوری.

۲. انصراف بدوی.

انصراف ظهوری

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. مثلاً کلمه حیوان، در اصل لغت، وضع شده برای مطلق ماله الحیاة، 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 والحمار والغنم.

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 اصالة الاطلاق هم از باب اصالة الظهور حجت است.

اما انصراف بدوی آن است که انصراف، سرچشمه از خود لفظ نگرفته باشد بلکه سبب و منشأ خارجی دارد. مثلاً آن فرد یا صنف معینی، در خارج، غلبه وجودی دارد و زیاد است یا انسان های یک منطقه با آن صنف سر و کار زیادتری دارند و در اثر این ارتباط زیاد، ذهن شان مأنوس شده با این فرد یا صنف و از شنیدن آن لفظ، همین مصداق به ذهن آنها می آید بدون این که ظهور لفظی در کار باشد. مثلاً 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 این که در عراق، این دو ماء غلبه وجودی دارد. یا مثلاً با شنیدن کلمه انسان، ذهن ما منصرف می شود به سوی نژاد سفید پوست و در هر منطقه ای، مردم آن جا 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

انسان با یقین به این که متکلم این فرد را اراده نکرده، مع ذلک خصوص این فرد تبادل می کند، هذا کله واضح.

مطالبی که تا به حال گفتیم، تقریباً 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 مطلقاً ذکر شده باشد و علماً 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 باز شناسد 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 سورة 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 مطلقاً اجازه نداده اند؟ در پاسخ گوییم: این از باب احتیاط است به خاطر این که از طرفی مسح با باطن ید، قدر متیقن است و از طرفی هم منشأ این انصراف معلوم نیست که ظهور لفظ است یا

علل خارجی؛ لذا برای فقیه، آن اطمینان صددرد پیدا نمی‌شود که تمسک به اطلاق کند حتی در حال اختیار؛ لذا احتیاط می‌کند و الاحتیاط طریق النجاة - اخوك دينك فاحتط لدينك.

مسأله ششم. مطلق و مقید متنافی‌اند

مسأله ششم و آخرین مسأله از مسائل باب مطلق و مقید، در این رابطه است که مطلق و مقید، گاهی متنافیان هستند، و گاهی متنافیان نیستند. در این جا ما باید اولاً معنای تنافی بین المطلق و المقید را بدانیم، ثانیاً شرایط تنافی را بیان کنیم، و ثالثاً مواردی که مطلق و مقید متنافیان نیستند، و رابعاً مواردی که مطلق و مقید متنافیان هستند، و خامساً احکام مطلق و مقیدی که متنافیان باشند.

معنای تنافی

تنافی مطلق با مقید عبارت است از این که ظاهر دلیل مطلق با ظاهر دلیل مقید، قابل جمع نیستند. به عبارت دیگر، نمی‌توانیم هم به ظاهر مطلق اخذ کنیم و هم به ظاهر مقید بلکه باید در ظاهر احدهما تصرف کنیم و از آن رفع ید کنیم. به عبارت سوم، ظاهر مطلق با ظاهر مقید، متکاذ باشند یعنی یکدیگر را تکذیب می‌کنند؛ ظاهر مطلق می‌گوید ظاهر مقید دروغ است و ظاهر مقید می‌گوید ظاهر مطلق مراد نیست. مثلاً: اعتق رقبة، ظاهرش این است که مکلف آزاد است در عتق رقبة؛ می‌تواند رقبة مؤمن آزاد کند و می‌تواند کافر آزاد کند؛ ولی اعتق رقبة مؤمنة، ظاهرش آن است که خیر، تو آزاد نیستی و معیناً باید رقبة مؤمن آزاد کنی چون قد سبق که امر، عند الاطلاق، ظهور در وجوب تعیینی دارد فی قبال التخییری. شرایط تنافی

جمعاً از بیانات مرجوم مظفر سه شرط استفاده می‌شود که مجموع آنها برگشت به یک شرط دارد و آن این که تکلیف، در هر دو واحد باشد نه متعدد؛ و آن شرایط عبارت‌اند از:

۱. تکلیف در مطلق و مقید، هیچ کدام معلق بر قیدی و شرطی نباشد و اگر معلق است، هر دو معلق بر یک شرط باشند. مثل: ان ظاهره فاعتق رقبة وان ظاهره فاعتق

رقبة مؤمنة. پس اگر تکلیف در مطلق، معلق بر شرطی و در مقید، معلق بر شرط دیگری باشد، تنافی محقق نمی‌شود. مثل: ان ظاهره فاعتق رقبة، وان قتلت مؤمناً فاعتق رقبة مؤمنة.

۲. تکلیف در مطلق و مقید، هم سنخ و هم جنس باشند یعنی هر دو الزامی باشند، خواه وجوبی یا تحریمین یا یکی وجوبی و یکی تحریمی. مثل: اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة. 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 می‌خواهد؛ پس باز تنافی نیست.

اما مواردی که متنافیان نیستند، جمعاً شش صورت است:

۱. موضوع در مطلق با موضوع در مقید، متفاوت و مختلف باشد. مثل: اکرم العلماء و اکرم الهاشمین العدول.

۲. حکم‌ها متعدد باشد. مثل: احترام العلماء و جالس العلماء العدول.

۳. حکم‌ها و موضوع‌ها هر دو متعدد باشند. مثل: اکرم العلماء و جالس المساکین العدول.

۴. شرط‌ها متعدد باشند. مثل: ان ظاهره فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة.

۵. تکلیف در احدهما الزامی و در دیگری استحبابی باشد. مثل: اعتق رقبة و يستحب عتق الرقبة المؤمنة.

۶. مطلوب مولی از مطلق و مقید، متعدد باشد. مثل: اعتق رقبة و اعتق رقبة مؤمنة.

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 لای علی التعین را دلالت کند، مثل: اعتق رقبة، با تنوین تنکیر.

مطلق شمولی، آن است که نتیجه مقدمات حکمت، شمول جمیع افراد باشد. مثل:

احل الله البيع یا اکرم العالم، که با الف و لام جنس آمده و در معالم هم به این سخن

تحت عنوان فایده اشاره کرده (در بحث عام و خاص).

و در هر صورت، گاهی مطلق و مقید، مختلفین هستند در ایجاب و سلب یعنی یکی موجب و دیگری سالبه است.

و گاهی متفقین هستند یعنی هر دو ایجابی یا هر دو سلبی هستند ($2 \times 2 = 4$). و در هر یک از این چهار صورت، گاهی مطلق و مقید هر دو معلوم التاریخ‌اند و مقرون به هم، و گاهی هر دو معلوم التاریخ‌اند و مطلق مقدم است بر مقید، و گاهی بالعکس، و گاهی احدهما مجهول التاریخ است و دیگری معلوم التاریخ، و گاهی کلاهما مجهول التاریخ‌اند ($20 = 4 \times 5$). البته صور دیگری هم دارد که قریب ۱۰۰ صورت می‌توان درست کرد لکن آن‌که مؤثر و منشأ اثر است، همان چهار صورت اول است که جناب مظفر آنها را مطرح می‌کند و می‌فرماید:

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 مزاد 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 وصل فی المسجد یا صل وصل مع الجماعة یا صل وصل 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 و گرنه هیچ خصوصیتی در این فرد نیست، فقط آمدن این مقید، تخییر شرعی را دلالت می‌کند 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؟

می‌فرماید: باید این چهار صورت را جدا جدا بررسی کنیم:

۱ و ۲. آن‌جا که مطلق و مقید، هر دو مختلفین باشند، خواه مطلق بدلی باشد (مثل: اعتق رقبه ولا تعتق الرقبه الکافرة) یا شمولی باشد (مثل: فی الغنم زکاة لیس فی الغنم

المعلوفة زکاة) در هر دو صورت، حمل مطلق بر مقید می‌کنیم و قدر متیقن از موارد حمل مطلق بر مقید، همین مورد است زیرا مقید (مثل مخصص) قرینه و بیان است بر مراد مولی از مطلق و آمده تا او را تفسیر کند و لاشکال در تقدیم قرینه بر ذو القرینه، بیان بر ذو البیان، مفسر (= تفسیر کننده) بر مفسر (= تفسیر شده).

اما صورت ۳ و ۴ یعنی آن‌جا که مطلق و مقید، متفقین باشند و اطلاق بدلی باشد یا شمولی؛ این دو صورت را جدا جدا بررسی کنیم:

الف. آن‌جا که اطلاق بدلی باشد (مثل اعتق رقبة، اعتق رقبة مؤمنة)، در این جا امر دایر است بین این‌که ما تصرف کنیم در ظاهر مطلق و به وسیله مقید، او را تنقید بزنیم یا این‌که تصرف کنیم در ظاهر مقید و حمل کنیم بر استحباب یا بر وجوب تخییری. حال، کدام بهتر است؟ می‌فرماید: این دو نحوه تصرف اگر چه هر کدامش 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 می‌دهیم که مراد واقعی مولی از آن مطلق، خصوص این فرد بوده که با دلیل مقید بیان نموده، لذا نتوان به اطلاق کلام تمسک کرد.

لاسیماً با این احتمال که شاید دلیل مطلق، همراه بوده با قرینه متصله‌ای که آن قرینه به دست ما نرسیده و این قید بعدی که آمده، کاشف از آن مراد واقعی است.

ب. آن‌جا که اطلاق شمولی باشد (مثل: فی الغنم زکاة، فی الغنم السائمة زکاة)، در این صورت می‌فرماید: به نظر ما مطلق و مقید با یکدیگر تنافی پیدا نمی‌کنند تا ما تصرف کنیم در ظاهر احدهما، چون وجوب زکات در غنم سائمة به مقتضای دلیل مقید، منافاتی ندارد با وجوب زکات در مطلق غنم، مگر در یک صورت و آن این‌که کسی قایل به مفهوم وصف باشد و بگوید: فی الغنم السائمة زکات، مفهومش این است که منحصرراً زکات مال غنم سائمة است و در غیر سائمة زکات نیست؛ در این صورت، تنافی پیدا می‌شود و باید راه چاره یافت ولی ما قبلاً ثابت کردیم که جمله وصفی مفهوم نداریم. فلا یدل علی الانحصار فلا منافاة حتی نرفع الید عن اطلاق المطلق (والحمد لله مطلقاً).

باب هفتم: مجمل و مبین

باب هفتم و آخرین باب از ابواب مباحث الفاظ، باب مجمل و مبین است. در این باب، مجموعاً دو مسأله مطرح می‌شود:

مسأله اول: در این مسأله، روی هم رفته شش نکته بیان می‌گردد:

۱. تعریف مجمل.

۲. تعریف مبین

۳. اقسام مجمل

۴. اقسام مبین

۵. اسباب اجمال

۶. نسبیّت مجمل و مبین

۱. تعریف مجمل

مشهور اصولیان گفته‌اند: المجمل ما لم يتضح دلالتہ؛ یعنی مجمل عبارت است از قولی که دلالتش بر معنا واضح و روشن نباشد.

جناب مظفر می‌فرماید: همان‌گونه که دأب و دیدن علماست، بر این تعریف هم اشکالاتی وارد نموده‌اند به لحاظ جامع و مانع بودن، ولی به نظر ما این مباحث فایده است چون این تعاریف، لفظی‌اند 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 می‌کنیم:

المجمل قول او فعل لا ظاهر له؛ یعنی مجمل، گفتار یا عملی است که ظهور در معنایی نداشته باشد کما سنمثل ان شاء الله تعالی.

۲. تعریف مبین

مشهور اصولیان فرموده‌اند: المبین ما اتضح دلالتة و به این تعریف هم ایراداتی شده که به نظر ما دامن تعاریف لفظی از اتهام چنین اشکالاتی مبری است فلا تطیل 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 می‌رساند.

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 نمی‌داند که متکلم کدام یک از معانی او را اراده کرده است، و گاهی در لفظ مرکب و جمله است مثل: ضرب زید عمرواً فضربته، که نمی‌دانیم ضمیر ضربه به زید بر می‌گردد یا به عمرو.

و آن‌جا که اجمال در فعل باشد، مثل این که 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 صد در صد باشد و احتمال خلاف ندهد. مثل: زید قائم - ان الله بکل شیء قدير.

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. المبين اما مبين بنفسه و اما مبين بغيره: مبين بنفسه، آن است که خودش فی حد نفسه روشن و مبين است و نیازی به مفسر ندارد. مثل: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». ولی مبين بغيره، آن است که خودش فی نفسه اجمال و ابهام دارد اما به برکت غیر، مبين شده و واضح الدلالة گشته است. مثلاً خداوند فرموده: «وَوَاعُوا آلَ الرَّكْزَةِ»، و ما نمی دانیم که زکات چه مقدار باید داده شود. پیامبر فرموده: فیما سقت السماء العشر و فیما سقی بالدوالي نصف العشر؛ این کلام رسول، مبين 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؟ مثلاً امام علیه السلام 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 السلام تقیه چنین وضویی گرفت؟ این جا وجه عمل بر ما مجهول است. یا مثلاً امام علیه السلام 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 اصالة و بالذات است (مثل عین که در اصل وضع شده برای هفتاد معنا، و مثل تضرب

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 عله 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 متعدّدند و ما نمی دانیم که کدام یک از این معانی مجازیه اراده شده است. مثلاً 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. مثلاً از بعض الصحابه پرسیدند که کدام یک از اصحاب رسول خدا ﷺ افضل از همه است؟

او جواب داد: من بته فی بته، که یحتمل مراد از من، ابوبکر باشد و ضمیر بته به ابوبکر برگردد و ضمیر بته به رسول خدا ﷺ؛ یعنی ابوبکری که دختر او در خانه پیامبر ﷺ است. پس این جمله دلالت بر افضلیت ابی بکر دارد. و یحتمل که مراد از من، علی ؑ باشد و ضمیر بته به رسول خدا ﷺ برگردد و ضمیر بته به علی ؑ؛ یعنی علی بن ابی طالبی که دختر آن پیامبر، در خانه آن علی ؑ است. پس این جمله دلالت بر افضلیت علی ؑ می کند. یا مثلاً معاویه به عقیل بن ابی طالب، برادر علی ؑ، گفت: برو بالای منبر و علی ؑ را لعن کن، عقیل آمد و مقابل چشمان مردم گفت: امرنی معاویه ان اسب علیاً ؑ الا فالعنوه. این ضمیر هو، که در آخر فالعنوه آمده، یحتمل برگردد به علی ؑ 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:

وما مثله فی الناس الا مملکا ابو امه حی ابوہ یقاربہ

ترجمه: نیست مانند آن ابراهیم در میدان مردمان مگر سلطنت داده شده‌ای (منظور خود هشام است) که پدر و مادر آن هشام، پدر آن ابراهیم است. نیست مثل ابراهیم حی یقاربه‌ای احد یشبیه 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 مابین مبتدا و خبر با کلمه حی که اجنبی است چون ابوامه مبتداست و ابوه خبر آن است.

ب. فصل مابین صفت و موصوف با کلمه ابوه که اجنبی است چون حی موصوف و یقاربه صفت او است.

ج. فصل کثیر مابین 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. اینها موجب ابهام کلام شده.

۵. و گاهی اجمالی به خاطر وجود ما یصلح للقرینه است در کلام که نمی‌دانیم آیا متکلم بدان اعتماد کرده یا نه؟ مثلاً قرآن فرموده:

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾^۱

این بخش از آیه مرادش روشن است و خداوند، تمام صحابه را تأیید و تصدیق می‌کند و آنها را عادل می‌خواند. اما بعد از جملائی، در ذیل آیه می‌فرماید:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾

که می‌گوید: دسته‌ای 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 بعضی اصحاب مراد است نه همه، ولی نمی‌دانیم 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

در صدد بیان نبوده است. اجمال آن است که قصد متکلم بر مجمل گویی است. ولی اجمال 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 ممکن 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 ایضاً با کلمات فراوانی برخورد می کنیم که دو پهلوی یا چند پهلوی هستند و به اتفاق همه اصولیان، از مجملات و متشابهاست 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 عادت شان 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 سرق است. خداوند در سوره مائده، آیه ۳۸ می فرماید:

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾.

در رابطه با این آیه شریفه، بعضی از علما فرموده‌اند که آیه از ناحیه کلمه «قطع» اجمال دارد زیرا قطع، گاهی اطلاق می‌شود بر ابانه و جدا کردن شئی از شیء دیگر: مثلاً: «مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ... فَيَاْذَنُ اللّٰهُ» و گاهی اطلاق می‌شود بر جرح، مثلاً شخصی با چاقو دست خود را زخمی و مجروح نموده، می‌گوییم: «فلان قطع یده» ای جرعه‌ها. بنابراین، عند الاطلاق، اجمال پیدا می‌کند که مراد کدام یک از این دو است؟

برخی دیگر از بزرگان فرموده‌اند: این آیه از ناحیه کلمه «ید» اجمال دارد زیرا ید، گاهی اطلاق می‌شود بر کل عضو، از سر انگشتان تا شانه، و گاهی اطلاق می‌شود بر انگشتان دست و گاهی تا مچ و گاهی تا آرنج اطلاق می‌شود. لذا عند الاطلاق، اجمال پیدا می‌کند که کدام یک از این مراتب عدیده اراده شده است.

جناب مظفر می‌فرماید:

به نظر ما، آیه شریفه از ناحیه کلمه «قطع» هیچ اجمالی ندارد 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 می‌برند، باز به معنای خودش است، یعنی جدا کردن، چون بخشی از گوشت و پوست بدن را جدا کرده از هم، اما در این جا کلمه «ید» مجازاً به کار رفته و به جای این‌که بگویید «قطعت بعض یدی»، گفته «قطعت یدی»؛ ولی در کلمه «قطع» مجاز گویی نشده است.

اما از ناحیه کلمه ید: انصاف آن است که این کلمه، لو خلی و طبعه، یعنی قرینه‌ای همراه او نباشد، ظهور دارد در کل عضو و متبادر از آن کل العضو است من رئوس البنان الی المنکب الاعلی. لکن اجماع قائم است بر این‌که در این آیه کل عضو مراد نیست بلکه بعض العضو مراد است، و بعض هم مراتب کثیری دارد. لذا کلام مجمل می‌شود که کدام یک از این مراتب اراده شده؟ آیا تنها سر انگشتان؟ یا تنها انگشتان دست تا کف؟ یا تا مچ؟ یا تا مرفق؟

پس آیه از این ناحیه اجمال پیدا کرده ثانیاً و بالعرض، لکن خوشبختانه روایات معصومین علیهم‌السلام این اجمال را رفع نموده و دلالت دارند که از اصول اصابع باید دست

دزد را قطع نمود. مثل قضیه‌ای که از امام جواد علیه السلام 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:

﴿وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾.

یعنی محل‌های سجده و مواضع هفت گانه سجده (که جبهه، کفین، سر انگشت بزرگ، رچلین 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 ترکیبی‌ای که با «لا»ی نفی جنس آغاز می‌شود. از قبیل: لاصلاة الا بطهور؛ لاغیبة لفاسق؛ لا علم الا بالعمل و ... در این‌گونه مرکبات، سه قول ذکر شده:

۱. بعضی از علما (مثل قاضی ابی بکر باقلانی) مدعی شده‌اند که این‌گونه مرکبات اجمال دارند مطلقاً.

به دلیل این‌که «لا»ی نفی جنس، همان‌گونه که از اسمش هویداست، ظهور دارد در نفی ماهیت و حقیقت، و معنای حقیقی‌اش نفی جنس است؛ ولی در این‌گونه مرکبات، اراده نمودن نفی حقیقت و ماهیت، متعذر و محال است زیرا بر علم بی عمل نتوان گفت که حقیقتاً علم نیست، خیر، علم است ولی علم بی عمل است. و ایضاً بر صلوٰة بدون طهور نتوان گفت که هذه لیس بصلوة، خیر، صلوٰة است ولی صحیح نیست و ... روی این اساس، گفته‌اند در این‌گونه 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 اینها و هر یک از اینها قابلیت دارد که مراد باشد و ما قرینه‌ای برای هیچ کدام نداریم؛ لذا کلام مجمل می‌شود، یعنی نمی‌دانیم که آیا نفی صحت و فایده مراد است؟ یا نفی کمال و فضیلت؟ و هیچ کدام اولی بالتقدیر نیست فیکون الکلام معجلاً.

۲. بعضی دیگر از اصولیان، از سخن فوق، جوابی داده‌اند و بالتیجه قایل به تفصیل شده‌اند 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 مجازاً باید حمل شود بر نفی وصفی از اوصاف، آن هم که مردد است بین یکی از اوصاف مذکوره، فالكلام یصیر مجملأ. مثل: لا علم الا بالعمل و ... اما اگر اسم «لا» از الفاظ شرعی باشد، یعنی از الفاظی که عند الشارح در معنای جدید به کار می‌روند (مثل: صلوٰه، صوم و ...) در این جا باز گاهی ما قایل می‌شویم که الفاظ شرعی (چه در عبادات و چه در معاملات) وضع شده للاعم من الصحيح والفاسد.

و گاهی قایل می‌شویم که این الفاظ، وضع شده لخصوص الصحيحة منها. اگر قایل 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 قایل به صحیح شدیم، در این صورت، نفی ماهیت متعذر نیست بلکه کاملاً میسور است چون صلوٰه بدون طهارت علی هذا اصلاً صلوٰه نیست، لذا حمل بر معنای حقیقی خودش می‌شود، فلا اجمال فی البین (فالتفصیل حاصل).

۳. اکثر اصولیان بر آنند که این گونه مرکبات، مجمل نیستند مطلقاً. و جناب مظفر هم از همین دسته است لکن می‌فرماید: 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 غالباً محذوف است و در تقدیر گرفته شده (حتی در مثل: لا غیبة لفاسق، که بعضی خیال کرده‌اند «لفاسق» ظرف لغو است و خبر «لا» است، ولی به نظر ما «لفاسق» ظرف مستقر است و خبر «لا» محذوف است).

(توضیح: هر ظرفی متعلق می‌خواهد و متعلقش یا از افعال عموم است یا از افعال خصوص. در هر دو صورت، یا متعلق محذوف است یا مذکور ($2 \times 2 = 4$). ظرف مستقر، آن است که متعلقش از افعال عموم باشد و محذوف باشد). به قول ملا محسن: فان كان عاماً مقدراً فمستقر والا فلفو.

حال اگر قرینه‌ای نداشته باشیم که دلالت کند بر این که آن مقدر چه چیز است، در این جا کلام مجمل می‌شود، 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 اینها از افعال عموم‌اند و به قول معروف، نخود در آشی هستند و غالب موارد می‌آیند، مثل: «لا اله الا الله» ای لا اله موجود الا الله؛ «لا حول ولا قوة» ای لا حول موجود ولا قوة موجود الا بالله ...

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 می‌توانیم بفهمیم که در هر موردی چه کلمه‌ای باید مقدر باشد.

سپس بحث مثال به این مناسبت می‌زنند و در پایان می‌فرمایند:

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 می‌گیرد به جنبه تکوین و گاهی نفی تعلق می‌گیرد به تشریع.

توضیح این که حوادث و جریاناتی که در عالم به وقوع پیوسته و می‌پیوندند، دو قسم‌اند:

۱. حوادث تکوینی، یعنی اموری که در جهان خارج تحقق می‌یابند و واقعیت خارجی دارند و تابع اعتبار و قرارداد نیستند. مثل: احراق برای نار، طلوع برای

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، می‌گوییم: در مرکباتی که با «لا»ی نفی جنس آغاز می‌شوند، این نفی گاهی به جنبهٔ تکوین و وجود خارجی یک شیء تعلق می‌گیرد، و گاهی به جنبهٔ تشریع یک امر تعلق می‌گیرد. آن‌جا که نفی، به جهت تکوین شیء تعلق بگیرد (مثل: علم الا بعمل، لا اله الا الله و ...) در این موارد، بعید نیست کسی ادعا کند که در همهٔ این موارد، آن خبر محذوف، موجود و ما فی معناه باشد (اگر چه تا به حال می‌گفتیم در یک دسته، موجود مقدر است و در یک دستهٔ دیگر، به تناسب حکم و موضوع، شیء دیگری مقدر است) و بگوییم این «لا»ی نفی جنس، در مقام نفی وجود و تحقق آن شیء است، اما در بعضی موارد، نفی وجود را دلالت می‌کند حقیقتاً و واقعاً، مثل: لا اله الا الله، لاحول ولا قوة، لارجل فی الدار و ... و در بعضی موارد هم که نمی‌توانیم حمل کنیم آن را بر نفی وجود حقیقتاً، حمل می‌کنیم بر نفی تحقق و وجود ادعائاً و مجازاً، یعنی آن حقیقت موجوده را نازل منزلهٔ عدم قرار می‌دهیم و وجودش را کالعدم به حساب می‌آوریم، به جهت این‌که آن اثری که از این وجود مورد انتظار بوده، حاصل نشده و بر این وجود بار نشده، پس کان نیست. مثلاً در مورد لا علم الا بالعمل، نمی‌توان گفت که علم بدون عمل اصلاً وجود ندارد و حقیقتاً منتفی است و ما عالم عمل نداریم، لکن از آن‌جا که علم بدون عمل فایده‌ای ندارد، ما ادعا می‌کنیم که علم بی‌عمل کان علم نیست و او را نازل منزلهٔ عدم قرارش می‌دهیم. یا مثلاً در لا شک لکثیر الشک، نمی‌توانیم بگوییم که کثیر الشک حقیقتاً شک ندارد. خیر، شک او از همه بیشتر است، ولی ما ادعائاً می‌گوییم کثیر الشک کان اصلاً شک ندارد، از باب این‌که شک باید منشأ اثر باشد و بر این شک کثیر الشک، اثری بار نمی‌شود و لذا وجود او را به منزلهٔ عدم فرض کرده‌ایم.

و آن‌جا که نفی به جنبهٔ تشریعی یک امری تعلق بگیرد، باز دو گونه است: گاهی نفی مستقیماً تعلق می‌گیرد به خود فعل انسان، و گاهی نفی تعلق می‌گیرد به

یک عنوان کلی دیگری که قابل انطباق بر هر حکمی از احکام شرعی است. آن جا که نفی به فعل انسان تعلق گرفته باشد، «لا»ی نفی جنس دلالت می‌کند که این عمل در شرع مقدس مشروع نیست. مثلاً لارهبانیه فی الاسلام، که رهبانیت و گوشه‌گیری، فعل انسان است؛ حال در اسلام رهبانیتی نیست، یعنی مشروع نیست و حکم جواز برای آن تشریع نشده. یا مثلاً لاغیبة لفساق، یعنی آن حکم حرمتی که در سایر موارد غیبت هست، در مورد غیبت فاسق، آن حکم جعل و تشریع نشده.

یا مثلاً: لاغش فی الاسلام یا لجماعة فی نافلة یا لاعمل فی الصلوة و ... یعنی هیچ کدام از اینها مشروعیت ندارند و ...

و آن جا که نفی تعلق بگیرد به عنوان دیگری که منطبق بر احکام شرعی می‌شود، این جا «لا»ی نفی جنس دلالت می‌کند بر این که در اسلام، حکمی تشریع نشده است که این عنوان کلی بر آن منطبق باشد، مثلاً لا ضرر فی الاسلام، یعنی در اسلام، حکمی که ضرری باشد از واجب یا حرام، ما نداریم. یا لاحرج فی الاسلام، حکم حرجی نداریم، مثلاً وضو یا غسل اگر حرجی شد، وجوب ندارد و هکذا ... حرج و ضرر، حد حکم هستند و به این جا که رسید، حکم نیست.

نتیجه

جملات ترکیبی‌ای که با «لا»ی نفی جنس آغاز می‌شوند، ذاتاً اجمالی ندارند. آری، گاهی اجمال پیدا می‌کنند در اثر این که کلام مجرد از هر قرینه باشد که نمی‌دانیم مراد، نفی وجود است حقیقه یا ادعائاً و تنزیلاً؟

و منها - مقدمه:

هر فعلی از افعال اختیاری ما، در شرع مقدس حکمی دارد و احکام شرعی در واقع متعلق به افعال اختیاری انسان می‌باشند اما هنگامی که به آیات و روایات برخورد می‌کنیم، ملاحظه می‌کنیم که در اکثر آنها حکم شرعی مستقیماً تعلق گرفته به فعل انسان. مانند: اقموا الصلوة، اتوا الزکاة، جاهدوا و ... ولی در بعضی موارد، حکم شرعی ظاهراً به اعیان خارجی تعلق گرفته است که ربطی به فعل مکلف ندارند. مثلاً

در قرآن کریم فرموده است:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾

در اینجا «امهات» عین خارجی است و متعلق حرمت قرار گرفته.

و یا «أُجِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةُ الْأَنْعَامِ»، که به حسب ظاهر، حکم تحلیل روی بهیمة الانعام (که عین خارجی است) رفته. این گونه جملات مورد بحث واقع شده که آیا از مجملات هستند یا از مبينات؟

بعضی از اصولیاء می گویند: این گونه مرکبات اجمال دارند، به این بیان: احکام شرعی اسنادش به اعیان خارجی معنا ندارد 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 تقدیر بگیریم، قابلیت دارد که چندین فعل باشد. مثلاً در آیه حرمت علیکم امهاتکم می توانیم قتل یا شتم 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.

مصنف می فرماید: اگر ما باشیم و ظاهر این گونه جملات با قطع نظر از هر گونه قرینه ای (حتی قرینه مناسبت حکم و موضوع)، آری، این جملات اجمال دارند و مبین نیستند؛ ولی خوشبختانه غالباً در این گونه مرکبات، قرینه وجود دارد (قرینه وجود مناسبت بین حکم و موضوع) و توسط آن قرینه می توانیم بفهمیم که آن فعل مقدر، چه چیز است؛ لذا اجمال مرتفع می گردد و شاهدش هم این است که عرف، در هیچ کدام از این امثله، متحیر و مردد نمی ماند بلکه تا کلام را به دست عرف بدهیم، فوراً می گوید متناسب با این جا فلان کلمه است. مثلاً الخمر حرام، ای شربها؛ الحریر حرام، ای لبسها؛ حرمت علیکم امهاتکم، ای نکاحها و ... فلا اجمال.

این باب سوم (که حکم شرعی اسناد داده شده به اعیان خارجی) لایبعد که مثل باب دوم باشد، یعنی مرکباتی که با «لا»ی نفی جنس آغاز شده، همان طوری که آن جا

گفتیم، خبر «لا» محذوف است و لو لاقرینه کلام مجمل می شود. ولی غالب موارد قرینه داریم (یا قرینه عامه یا خاص) و موجب تعیین مراد می گردد. هکذا، در این جا هم فعلی مقدر است و لو لاقرینه کلام مجمل می شود. ولی غالباً قرینه وجود دارد (ولو قرینه مناسبت حکم و موضوع باشد) و بدین وسیله مراد روشن می گردد.